

LATVIJAS UNIVERSITĀTES  
RAKSTI

794. SĒJUMS

Filosofija

SCIENTIFIC PAPERS  
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 794

Philosophy

SCIENTIFIC PAPERS  
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 794

# Philosophy

UNIVERSITY OF LATVIA

LATVIJAS UNIVERSITĀTES  
RAKSTI

794. SĒJUMS

# Filosofija

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

UDK 1(082)  
Fi 565

Filosofija. LU Raksti. 794. sējums / Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* Andris Rubenis.  
Sastādītāja *Mg. phil.* Anna Kande.  
Rīga : Latvijas Universitāte, 2013. 156 lpp.

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

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

**Redakcijas kolēģija:**

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

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

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

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

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

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

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

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

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

prof. *Dr. phil.* **Igors Šuvajevs**

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

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

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

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

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

prof. *Dr. phil.* **Viļjams Ņūtons-Smits** (*William Newton-Smith*, Lielbritānija)

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

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

Latviešu tekstu literārā redaktore **Gita Bērziņa**

Maketu veidojusi **Baiba Lazdiņa**

Visi rakstu krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.

Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.

Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

## Saturs/Contents

### Igors Gubenko

- Ar Heidegeru pret Heidegeru: Deridā domā universitātes atbildību  
*With Heidegger against Heidegger: Derrida Thinking University Responsibility* ..... 7

### Zane Ozola

- The Positivity of Desire as Liberation of the Subject in Deleuze and Guattari's  
'Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia'  
*Vēlmes pozitīvitāte kā subjekta atbrīvošanās Delēza un Gvatarī "Anti-Oidips.  
Kapitālisms un šizofrēnija"* ..... 21

### Edijs Šauers

- Kopizjūta un gaumes sprieduma dedukcijas mēģinājums  
*The sensus communis and the attempt of the deduction of judgement of taste* ..... 29

### Iveta Pirktiņa

- Hābermāsa diskursētikas koncepcijas un Kanta racionālās ētikas attiecību  
problemātika  
*The Problematic of Relations between Habermas's Conception of Discourse Ethics  
and Kant's Rational Ethics* ..... 42

### Elvira Šimfa

- Stellung der Anthropologie in der Philosophie nach dem Weltbegriffe:  
Geschichtsphilosophische Perspektive  
*Antropoloģijas vieta filozofijā pēc pasaules jēdziena: vēstures filozofijas perspektīva* .... 53

### Jānis Šķesteris

- Ievads Pjēra Ado filozofijā jeb ceļā uz garīgajiem vingrinājumiem  
*Introduction to the Philosophy of Pierre Hadot or On to spiritual exercises* ..... 60

### Anna Kande

- Stoa ceļš uz alternatīvu subjektivitāti: P. Ado un M. Fuko redzējums  
*The Stoic way to an alternative subjectivity from the viewpoint of Pierre Hadot and  
Michel Foucault* ..... 68

### Anne Sauka

- Miesas atkalatklāšanas ētiskā nepieciešamība ķermeņa instrumentalizācijas laikmetā  
*The Ethical Necessity of Rediscovering the Lived-body in the Era of the  
Instrumentalization of the Body* ..... 80

**Ainārs Sauka**

*Dionīsiskā un miesiskā apjēgums Nīčes darbos*

*The Notion of the Dionysian and the Lived-Body (Leiblich)*

*in the Works of Nietzsche* ..... 89

**Māris Kūlis**

*Greizsirdīgā zinātne jeb Jaunie laiki un to konsekvences*

*Jealous Science or Modernity and Its Consequences* ..... 99

**Raivis Bičevskis**

“Ļauns bezdibenis”. Nekas, ļaunums, patiesība un Cits Sākums starp Šellingu un Platonu Martina Heidegera 30. un 40. gadu pārdomās

*“An Evil Abyss”. Nothing, Evil, Truth and the Other Beginning between Schelling and Plato in Martin Heidegger’s Ruminations of the 1930’s and 1940’s* ..... 111

**Artis Ostups**

Estētisks komentārs kā bezgalīgs uzdevums

*Aesthetic Commentary as an Infinite Task* ..... 128

**Māra Rubene**

“Dzīvā tagadne” un laika pēdas

*Living Present and Traces of Time* ..... 140

**Marco Simionato**

Notes on Metaphysical Nihilism

*Piezīmes par metafizisko nihilismu* ..... 151

**Ar Heidegeru pret Heidegeru:  
Deridā domā universitātes atbildību**  
*With Heidegger against Heidegger:  
Derrida Thinking University Responsibility*

**Igors Gubenko**

Latvijas Universitāte  
Filozofijas un socioloģijas institūts  
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940  
E-pasts: [gubenko@inbox.lv](mailto:gubenko@inbox.lv)

Rakstā universitātes atbildības jautājuma aspektā problematizēts Martina Heidegera domas pārmantojums Žaka Deridā dekonstrukcijā. Kas mēs esam? Ko mēs pārstāvam? Par ko un kā priekšā esam atbildīgi? Ņemot par sava aplūkojuma vadlīniju Jirgena Hābermāsa aicinājumu “domāt ar Heidegeru pret Heidegeru”, es parādu, ka atbildes uz šiem universitātes atbildības diktētajiem jautājumiem Deridā meklējis, reizē pārmantojot un nododot Heidegera domu. Piedēvējot atbildības nozīmi Heidegera īstenotajai pietiekamā pamata principa izjautāšanai, Deridā reizē radikāli distancējas no Heidegera domāšanas monoloģiskuma, atzīstot šādu izjautāšanu un šādu atbildību par nereducējami publisku norisi. Divu šķietami nesavienojumu prasību apvienojums vienotā universitātes atbildības redzējumā kļūst iespējams, Deridā izgaismojot Heidegera domas metafiziskās tendences un dekonstruktīvi vērsot šo domu pret sevi pašu veidā, ko es raksturoju kā dekonstruktīvu atbildi Hābermāsa aicinājumam domāt ar Heidegeru pret Heidegeru.

**Atslēgvārdi:** universitāte, atbildība, publiskums, apgaismība, pamata princips, tehnika.

Šis raksts problematizē Deridā un Heidegera attiecības. Minētie personvārdi attiecas ne tik daudz uz diviem indivīdiem, kuri savas dzīves laikā sarakstījuši noteiktus tekstus, cik uz pašiem tekstu kopumiem, kuri zem šo indivīdu parakstiem mums atstāti mantojumā un kuriem viņu vārdi nodrošina vairāk vai mazāk problemātisku vienību.

Nolūkā piešķirt rakstam lielāku tematisko noteiktību, tam uzlikts ierobežojošs rāmis universitātes atbildības jautājuma veidolā. Universitātes atbildība (*responsabilité universitaire*) Deridā izpratnē ir vajadzība sniegt atbildi uz fundamentāliem pašidentifikācijas jautājumiem (kas mēs esam? ko mēs pārstāvam? par ko un kā priekšā esam atbildīgi?), un tā būtu jāuzņemas katram mūsdienu universitātes iemītniekam.<sup>1</sup>

Rāmja izvēli noteikuši divi apsvērumi. Pirmkārt, tas, ka ne Heidegers, ne Deridā nav bijuši vienaldzīgi pret sava darba institucionālo “rāmi” un vairāk vai mazāk

---

<sup>1</sup> Sal.: **Derrida J.** Mochlos – ou le conflit des facultés // *Du droit à la philosophie*. Paris: Galilée, 1990, p. 397.

sistemātiski to tematizējuši. Šis rāmis abiem domātājiem bijis viens: modernā universitāte, kuras būtisko saikni ar Rietumu filozofijas tradīciju 18. gadsimta nogalē izcēlis Imanuēls Kants, definējot universitāti kā prāta idejā balstītu nodibinājumu.<sup>2</sup> Otrkārt, universitātes *atbildības* jautājums, kā es centīšos parādīt, ievieš pārrāvumu Deridā un Heidegera tekstuālajās attiecībās, ko nosaka krasi atšķirīga *publiskuma* izpratne abu domātāju darbos. Tas ļauj man izteikt pieņēmumu, ka universitātes atbildības iztirzājumā īpaši uzskatāma kļūs Heidegera domas dekonstruktīvā pārmantojuma būtiska neizšķiramība, ko es atļaujos shematizēt nosaukumā pieteiktās “ar Heidegeru pret Heidegeru” domāšanas formulas terminos.

Universitātes atbildība prasa sniegt norēķinu par minētās formulas izcelsmi. 1953. gadā “Frankfurtes Vispārīgajā Avīzē” tiek publicēta Bonnas Universitātes doktoranta Jirgena Hābermāsa vēstule “Par 1935. gada lekciju publicējumu”, kurā autors asi nosoda Heidegera izvēli publicēt sava 1935. gada semināra “Ievads metafizikā” tekstu nemainītā veidā, atstājot tajā tikpat nepārprotamu, cik nepieņemamu liecību par viņa tālaika politisko angažējumu.<sup>3</sup> Hābermāss apgalvo, ka Heidegera rīcība, publicējot lekcijas negrozītā un nekommentētā veidā, nonākusi pretrunā ar domātāja pārliecību par pagātnes nemītīgās izjautāšanas nepieciešamību. Izgaismojot šīs pretrunas vēsturiskās likmes, Hābermāss noslēdz savu tekstu ar frāzi: “Šķiet, ir pienācis laiks domāt ar Heidegeru pret Heidegeru.”<sup>4</sup>

Hābermāsa piedāvātās formulas attiecinājums uz Heidegera domas pārmantojumu Deridā dekonstrukcijā nav vienīgi spožas retoriskās figūras uzurpācija. Deridā teksti plaši apliecina, ka domāšana *ar* un *pret* modā ir dekonstrukcijas noturīga raksturiezīme, sākot ar tās pirmajiem soļiem. *Ar* un *pret* šķietami pretrunīgais sastatījums izsaka dekonstrukcijas un dekonstruējamā (teksta, prakses, institūcijas) attiecības, kuras pats Deridā visbiežāk skaidrojis ārējības un iekšējības pretstatījuma terminos.<sup>5</sup>

Dekonstruēt tekstu nenozīmē konfrontēt to no ārpuses, piemēram, atmaskojot tā neatbilstību noteiktam starptekstuālajam vai ārpustekstuālajam laukam, kurā tas

<sup>2</sup> Tēzi, ka universitāte veidota saskaņā ar prāta ideju, Kants izteicis eseju kopojumā “Fakultāšu strīds” pirmajā daļā (**Kant I.** *The Conflict of the Faculties = Der Streit der Fakultäten*. Lincoln/London: University of Nebraska Press, 1979, p. 30/31). 1798. gadā izdots darbs nospēlēja nozīmīgu lomu Rietumu universitātes idejas vēsturē, kļūstot par priekšvēstnesi saspringtām diskusijām vācu filozofu Fihtes, Šellinga, Šleiermahera u. c. starpā. Iznākumā 1810. gadā Vilhelma fon Humbolta vadībā tika nodibināta par mūsdienai zinātnes universitātes prototipu kļuvusī Berlīnes Universitāte.

<sup>3</sup> Konkrēts tekstuāls iegants Hābermāsa nosodījumam ir lekciju tekstā iekļautā frāze par nacionālsociālisma iekšējo patiesību un dižumu, ko, pēc Heidegera domām, apliecina “planetāri izprastās tehnikas satikšanās ar moderno cilvēku” (**Heidegger M.** *Introduction to Metaphysics*. New Haven/London: Yale University Press, 2000, p. 213 (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 208)). Frāzes iekļaušana lekciju izdevumā sniedz Hābermāsam pamatu secināt, ka “Heidegers atklāti saved visu jautājumu jautājumu, jautājumu par esamību, kopā ar tālaika vēsturisku kustību” (**Habermas J.** Martin Heidegger: On the Publication of the Lectures of 1935 // **Wolin R.** (Ed.) *The Heidegger Controversy*. Cambridge, Mass./London: The MIT Press, 1998 [1991], p. 192).

<sup>4</sup> Turpat, p. 197.

<sup>5</sup> Sal., piem., Deridā pārdomas par filozofijas diskursa robežām un apmalēm (**Derrida J.** *Tympan // Marges – de la philosophie*. Paris: Minuit, 1972, p. xx). Sk. arī: **Derrida J.** *Ousia et grammè // Marges*, p. 70; *Les fins de l’homme // Marges*, p. 162.



ierakstās. Drīzāk otrādi: tas nozīmē likt lietā paša dekonstruējamā teksta resursus, atklāt tā “nedomāto aksiomātiku”, sakāpināt tā iekšējās divdomības, lai apvērstu un pārceļtu (pārveidotu, pārbūvētu) tekstu uzturošo hierarhisko sakārtu.<sup>6</sup> Piemēram: no Žana Žaka Ruso valodas koncepcijas atvedināt viņa aizstāvētā runas/rakstības nošķiruma neuzturamību; no Huserla transcendentālās fenomenoloģijas ar tās laikapziņas un intersubjektivitātes aprakstiem atvedināt transcendentālā “es” neklātbūtni un nesakritību pašam ar sevi; izgaismot Heidegera domas ontoteoloģiskās, humānistiskās un antropocentriskās premisas, kuras paliek spēkā arī brīžos, kad šī doma atklāti vērsas pret ontoteoloģiju un humānismu to nešķiramajā vienībā.<sup>7</sup>

Lai arī dekonstruktīvais lasījums nav ārējs izaicinājums, tas reizē nevar tikt atzīts par pilnīgi imanentu, dekonstruējamajai sistēmai iekšēju, jo 1) pati dekonstruktīvā stratēģija (apvēršana, decentrācija, pārceļšana, paleonīmija...) nav teksta sastāvdaļa, un (fundamentālākā līmenī) 2) pati ārējības/iekšējības opozīcija tās metafiziskajā izteiksmē ir pakļaujama dekonstrukcijai un līdz ar to nevar sniegt pamatu dekonstrukcijas un dekonstruējamā attiecību aprakstam.<sup>8</sup>

Nav mazsvarīgi, ka aicinājums domāt *ar X pret X* nenozīmē vienkāršu loģisko pretrunu eksplikāciju, liekot vienu prefi otrai divas X atziņas (propozīcijas), kā to, izmantojot elenktisko atspēkojumu (*elenchos*), darīja jau Platona Sokrats. Lai arī loģiskā pretruna pilnībā nezaudē savu operatīvo nozīmi Deridā tekstos, dekonstrukcija vismaz divu iemeslu dēļ nav reducējama uz loģisko analīzi. Pirmkārt, tā ņem vērā arī teksta retorisko sakārtu ar tās producētajiem performatīvajiem efektiem, pret kuriem tradicionālās loģikas analītiskais instrumentārijs ir bezspēcīgs.<sup>9</sup> Otrkārt, vērsties pret Rietumu metafizikas fundamentālo *logocentrismu*, dekonstrukcija līdz ar to pakļauj jautājumam arī loģiku kā šīs *logocentriskās*, uz prātu centrētās tradīcijas formveidojošo sastāvdaļu.<sup>10</sup> Līdz ar to dekonstruktīvā domāšana ar X pret X, kur X apzīmē noteiktu tekstu vai rakstību (kā arī praksi, institūciju utt., ciktāl tās izprastas to

<sup>6</sup> Apvēršanas un pārceļšanas loma dekonstruktīvajā stratēģijā uzsvēta dažādos 20. gs. 60.–70. gadu mijas tekstos. Sk. īpaši: **Derida J., Houdebine J.-L., Scarpetta G.** *Positions // Positions*. Paris: Minuit, 1972, pp. 56–58; **Derrida J.** *Signature, événement, contexte // Marges*, pp. 392–393; **Derrida J.** *Hors livre // La dissémination*. Paris: Seuil, 1972, pp. 11–12.

<sup>7</sup> Ruso valodas teoriju Deridā analizējis darba “Par gramatoloģiju” (1967) otrajā daļā, Huserla fenomenoloģijas dekonstruktīvo lasījumu veicis esejā “Balss un fenomens” (1967) un citos agrīnā posma tekstos; Heidegera humānismu iztirzājis rakstos “Cilvēka mērķi” (1968), “*Geschlecht II: Heidegera roka*” (1985), grāmatās “Par garu” (1987) un “Dzīvnieks, kas tātd es esmu” (2006), kā arī citur.

<sup>8</sup> Sk. priekšvārdu krājumam “Filozofijas apmales”: **Derrida J.** *Tympan*, pp. I–XXV.

<sup>9</sup> Pieņēmus, ka valodas propozicionālā struktūra neatbaid tās aktuālā lietojuma būtiskākos aspektus, satuvina Deridā dekonstrukciju ar Džona L. Ostina ikdienas valodas filozofiju un Mišela Fuko diskursu arheoloģiju līdz ar tās ēnā tapušajām diskursa analīzes pieejām un, skatoties plašāk, ar visām valodas un komunikācijas teorijām, kuras līdzās tradicionāli privileģētajam valodas semantiskajam aspektam tematizē arī pragmatisko un sintaktisko.

<sup>10</sup> Pārmantojot Ničes iesāktu un Heidegera izvērsto prāta kritikas tradīciju, dekonstrukcija izceļ tradicionālās loģikas vardarbīgo pusi, kas izpaužas pakārtojuma attiecībās, kuras veidojas gan starp vispārīgu jēdzienu un atsevišķiem priekšmetiem, kas tam pakļauti vai no tā izslēgti, gan starp jēdzienu pāri binārajā opozīcijā, gan bināro opozīciju sistēmas līmenī.

tekstualitātē), norisinās viņpus skaidri norobežotas, uz viennozīmīgu terminu pamata veidotas propozīciju sistēmas.

Šajā formālajā iztirzājumā palikusi apslēpta dekonstrukcijas un dekonstruējamā attiecību vēsturiskā dimensija. Hābermāsa arguments, ka Heidegera filozofijas vērstība uz nemitīgu pagātnes izjautāšanu runā pretī viņa izvēlei publicēt 1935. gada lekcijas bez izmaiņām, piešķir viņa aicinājumam domāt ar Heidegeru pret Heidegeru šādu dimensiju. Par spīti Heidegera rīcības ārējai konsekvencei, Hābermāss pārmet 1953. gada Heidegeram, ka viņš nav bijis gana konsekvents savas 1935. gada domāšanas pārmantošanā.<sup>11</sup> Atstājot atklātu jautājumu, vai Hābermāsa, kā arī daudzu citu (ne)sagaidītā nožēla vairāk atbilstu Heidegera esamības vēstures izpratnei, jānorāda uz tradīcijas pārmantošanas jautājuma nozīmību Deridā dekonstrukcijai.

1998. gada rakstā "It kā tas būtu iespējams..." Deridā gandrīz vārds vārdā atkārtō Hābermāsa formulu, apgalvojot, ka mantot kādu tradīciju nenozīmē neko citu, kā domāt reizē *tajā un pret to* jeb domāt *pret to tās pašas vārdā*.<sup>12</sup> Šāda domāšana ar tradīciju pret tradīciju, tradīcijas *nodošana* abās vārda pretrunīgajās nozīmēs (nodevības un saglabāšanas ziņā) ir mantošanas veids, kas ne tikai maksimāli precīzi pauž dekonstrukcijas attiecības ar tās pagātni, bet, kā norāda Deridā, var tikt uzskatīts arī par vienu no tās iespējamām definīcijām.<sup>13</sup>

Domāt pret Heidegera domu Heidegera domas vārdā – Deridā nekad nav eksplīcīti formulējis šādu imperatīvu, bet, kā es centīšos parādīt raksta turpinājumā, savos tekstos tam vairāk vai mazāk konsekventi sekojis. Universitātes atbildības jautājuma aktualitāti šajā ziņā līdz ar iepriekš minētajiem apsvērumiem nosaka arī tas, ka, atšķirībā no Heidegera domas centrālo motīvu (ontoloģiskā diference, esamības jēga un patiesība, cilvēka tuvums esamībai utt.) dekonstruktīvā pārcēluma, šim jautājumam Heidegera/Deridā pētniecībā līdz šim nav pievērsta pienācīga uzmanība.

Deridā attiecības ar Heidegeru kļūst par publiskās intereses objektu līdz ar Deridā pirmo grāmatu publicējumu. Kādā 1967. gada intervijā Deridā uzsver Heidegera nozīmību viņa darbam, apgalvojot, ka nekas no tā, ko viņš dara, "nebūtu iespējams bez heidegerisko jautājumu atvēruma".<sup>14</sup> Reizē Deridā distancējas no Heidegera domas iezīmēm, kas, viņaprāt, satuvina to ar metafiziku jeb ontoteoloģiju<sup>15</sup> – no

<sup>11</sup> Heidegers daudzkārt noraidoši izteicies par vēstures zinātni (*Historie*), norādot, ka, palikdama nodarbināta ar faktiem un cēloņsakarībām, tā nepazīst vienīgo īsteno vēsturi – esamības vēsturi (*Seinsgeschichte*). Jāatzīmē gan, ka viņa rīcībā, publicējot "Ievadu metafizikā", saskatāma analogija ar vēsturnieka izturēšanos pret historiogrāfisku avotu – pagātnes arhīva fragmentu, ko atbildīgs zinātnieks nodod publikas rīcībā tā sākotnējā patiesumā.

<sup>12</sup> **Derrida J.** Comme si c'était possible, "within such limits" // *Papier machine*. Paris: Galilée, 2001, p. 294.

<sup>13</sup> Turpat, p. 295.

<sup>14</sup> **Derrida J., Ronse H.** Implications // *Positions*, p. 18.

<sup>15</sup> Vēlīnā Heidegera un agrīnā Deridā lietojumā šie apzīmējumi attiecas uz visu Rietumu filozofijas tradīciju tās tendencē privileģēt klātbūtīgo. Heidegera izpratnē uz esošo (*Seiende*) centrētā metafizika raksturojas ar esamības (*Sein*) aizmiršanu. Deridā izpratnē metafizikas galvenā raksturiezīme ir klātbūtnes (*présence*) centralizācija, kuras gaitā izzinošā subjekta klātbūtnē sev un izzināmā objekta klātbūtnē izzinošajam subjektam iegūst normatīvā ideāla statusu.

fonoloģisma, no tuvuma kā klātbūtnes formas privileģēšanas, no ontoloģiskās diferences (nošķiruma starp esamību un esošo) uzturēšanas, no patiesības kā neapslēptības izpratnes. Līdzīga attieksme pausta 1968. gada priekšlasījumā “Šķīrums” (*La différence*), kur Deridā daudzpusīgi raksturo un plaši kontekstualizē šķīruma jeb “diferences ar *a*” (*différance*) atstarpinoši laiciskojošo kustību, kas apsteidz un dara iespējamu katru klātbūtni un katru konceptuālo opozīciju. Šeit Deridā apgalvo, ka vienā aspektā šķīrums nav nekas cits kā ontoloģiskās diferences vēsturiskā izvēršanās, tomēr tajā implicētais esamības *jēgas* un esamības *patiesības* motīvs paliek metafizisks, un šķīrums, kurš savā aktīvajā kustībā sniedzas pāri esamības domāšanai, līdz ar to ir “senāks” par ontoloģisko diferenci.<sup>16</sup>

Darbā “Par gramatoloģiju” Deridā līdzīgi divdomīgā žestā apgalvo, ka atšķirības dekonstruktīvā domāšana (t. i., šķīruma domāšana) iespējama vien ar nosacījumu, ka “tiek sākts, determinējot atšķirību kā ontiski – ontoloģisko diferenci, pirms šī determinācija tiek izsvītrotā”.<sup>17</sup> Savukārt laika problēmai veltītajā esejā “*Ousia* un *grammè*” Deridā norāda uz Heidegera divdomīgo attieksmi pret klātbūtni: lai arī pārsvarā Heidegers domā esamību tieši klātbūtnes (*Anwesenheit*) nozīmē (tādējādi palikdams ieslēgts metafizikā), brīžiem viņš pakļauj šo klātbūtnes jēdzienu jautājumam un saskata tajā Rietumu filozofijas noslēgumu (*clôture*). Tas ļauj Deridā izšķirt Heidegera domas “divus tekstus” – otrais no tiem, lai arī visādā ziņā sekundārs attiecībā pret pirmo, atstāj (šķīrošās) pēdas metafizikas tekstā un tādējādi pakļauj to dekonstrukcijai.<sup>18</sup>

Šķīrums kā ontoloģiskās diferences dekonstruktīvā pārveidojuma iznākums tādējādi saved kopā vairākus Deridā Heidegera agrīnā lasījuma *ar* un *pret* vektorus. Turklāt tas tiek sasniegts, nevis akceptējot dažus Heidegera teksta elementus (ja šādi elementi principā ir identificējami) un noraidot dažus citus, bet drīzāk vērsot šo tekstu pret sevi pašu, atraisot ontoloģiskās diferences de(kon)struktīvās iespējas. Es paturu prātā šī agrīnā lasījuma secinājumus, lai vēlāk aktualizētu tos tiešā saistībā ar raksta problēmu.

Aktualizējot universitātes atbildības jautājumu Heidegera domas dekonstruktīvajā pārmantojumā, raksta turpinājumā es vispirms pievērsīšos tiem universitātes atbildības aspektiem, kurus Deridā formulējis, paliekot *ar* Heidegeru un ejot viņa uzrādīto domas ceļu. No tiem svarīgākais ir pamata principa (*Satz vom Grund*) izjautāšanas aicinājums, kas izskan, Heidegeram pārdomājot modernitāti kā priekšstatošās domāšanas laiku, un kas Deridā universitātei veltītajos tekstos iegūst atbildības nozīmi. Šīs starp diviem domātājiem nodibinātās kontinuitātes eksplikācijai seko tās pārraušana, ko iezīmē publiskuma jēdziena traktējums Heidegera tekstos. Uzturot esamības domāšanas radikālo nepubliskumu, Heidegers padara to nesavienojamu ar prāta publiskā lietojuma imperatīvu, ko Kants atzinis par nepieciešamu apgaismības priekšnoteikumu. Šī imperatīva relevanci Deridā universitātes atbildības koncepcijai nosaka viņa paustais atbalsts “jaunai universitātes apgaismībai”,

<sup>16</sup> Derrida J. *De la grammatologie*. Paris: Minuit, 1967, p. 206; Derrida J. *La différence // Marges*, p. 23.

<sup>17</sup> Derrida J. *De la grammatologie*, p. 38.

<sup>18</sup> Derrida J. *Ousia et grammè: note sur une note de Sein und Zeit // Marges*, pp. 75–76.

kas izskan paralēli heidegeriskās izjautāšanas dekonstruktīvajai pārmantošanai. Eksplicēt veidu, kā Deridā izdodas “nodot” Heidegera domu brīdī, kad tā nonāk radikālā pretrunā apgaismības paradigmai, arī nozīmēs izvērtēt “ar Heidegeru pret Heidegeru” domāšanas formulas atbilstību viņa veiktajiem Heidegera lasījumiem no universitātes atbildības jautājuma skatpunkta.

Lai arī Deridā pētniecībā izplatību guvis uzskats par ētiski politisko pavērsieni viņa darbībā ap 80. gadu beigām,<sup>19</sup> jau kopš 70. gadu sākuma Deridā norāda, ka dekonstrukcijas prakse neaprobežojas ar diskursīvo lauku, ka tā nepaliek akla pret savu institucionālo ietvaru, kas implicē ne tikai filozofijas disciplīnas institucionālo nosacījumu eksplicāciju un kritiku, bet arī universitātes pamatu dekonstruktīvu izjautāšanu.<sup>20</sup> Šai izjautāšanai, kas ir reizē atbildība, būtu jāproblemātizē tehniskās racionalitātes dominance universitātē, kura vērojama gan eksaktajās, gan sociālajās, gan humanitārajās disciplīnās.<sup>21</sup> Vēsturisku fonu šīs atbildīgās izjautāšanas tematizācijai sniedz subjektivitātes principā balstītā prāta kritika, ko savā Ničes, Heidegera, Deridā un citu “postmoderno” domātāju lasījumā izceļ Hābermāss.<sup>22</sup> Nozīmīgākais šādas kritikas piemērs Heidegera darbos ir 1955.–1956. gada seminārs “Pamata princips”, kas veltīts Godfrīda Vilhelma Leibnica formulētajam “pieņemamā pamata principam” – saskaņā ar to neviens fakts vai izteikums nevar tikt atzīts par patiesu, ja tam nav iespējams uzrādīt pietiekamu pamatu.<sup>23</sup>

Skatot pamata principu no esamības vēstures (*Seinsgeschichte*) skatpunkta, Heidegers apgalvo, ka modernajā laikmetā tā domināncei pakļauta visa tehnika un zinātne. Noritot priekšstatošās domāšanas (*vorstellende Denken*) veidā, jaunlaiku

<sup>19</sup> Šīs idejas redzamākais proponents ir Saimons Kričlijs, kurš savā 1992. gada grāmatā “Dekonstrukcijas ētika” norāda uz pavērsieni Deridā darbībā, kas iezīmējas ar ētiskās problemātikas aktualizēšanu. Pats Deridā savu negatīvo vērtējumu dekonstrukcijas “polītiskā pavērsiena” vai “ētiskā pavērsiena” hipotēzei sniedz darbā “Atkritēji” (**Derrida J.** *Voyous*. Paris: Galilée, 2003, p. 64).

<sup>20</sup> To, ka dekonstrukcijas interese neaprobežojas ar diskursīvo spēku lauku, Deridā apgalvo jau 1971. gada priekšlasījumā “Paraksts notikums konteksts” (**Derrida J.** *Signature événement contexte*, p. 392), savukārt 1974. gada Kanta “Spriestspējas kritikai” veltītajā tekstā “Parergon” viņš konkrēti norāda uz šo nediskursīvo spēku institucionālo raksturu (**Derrida J.** *Parergon // La vérité en peinture*. Paris: Flammarion, 1978, pp. 23–24). Filozofijas un ar to saistītu akadēmisko disciplīnu institucionālā statusa relevance dekonstrukcijai tiek no jauna apliecināta 1980. gada priekšlasījumā “*Mochlos* jeb fakultāšu strīds” (**Derrida J.** *Mochlos*, p. 424).

<sup>21</sup> Uz šādas mērķorientētās, uz aprēķinu balstītās racionalitātes dominanci modernajā kultūrā, kā arī universitātē 20. gs. sākumā norādījis Makss Vēbers. Sk.: **Вебер М.** Наука как призвание и профессия // *Избранные произведения*. Москва: Прогресс, 1990, с. 714.

<sup>22</sup> Subjektivitātes principā balstītās racionalitātes kritika Rietumu filozofijā, sākot ar Niči, ir Hābermāsa lekciju cikla “Modernitātes filozofiskais diskurss” vadmotīvs. Sk. **Habermas J.** *The Philosophical Discourse of Modernity. Twelve Lectures*. Cambridge: Polity Press, 1987 (sevišķi lekcijas IV, VI, VII).

<sup>23</sup> Sal. **Leibnics G. V.** *Monadoloģija*, 32. §.

zinātne izprot pati sevi kā “priekšmetu pamatotu priekšstatu paraugveidu”,<sup>24</sup> proti, kā jomu, kuras galvenais uzdevums ir sniegt savu priekšstatu iespējami konsekventu un radikālu pamatojumu. Priekšstatīt šai gadījumā nozīmē “pa rokai esošo novietot sev priekšā kā pretimstāvošo, attiecināt to uz sevi – priekšstatošo – un piespiest ieiet šajā attiecībā pret sevi kā noteicošajā jomā”.<sup>25</sup> Priekšstatošā domāšana tādējādi priekšmetisko esošo, saattiecinot to ar priekšstatošo subjektu kā priekšstatu pamatu un piešķirot šai attiecībai normatīvu (*maßgebend*) spēku. Heidegera esamības vēstures izpratnes kontekstā priekšstatošā domāšana parādās kā esamības aizmiršanas epoha, kas pauž pašas esamības sūtības (*Seinsgeschichte*) virzību un nav reducējama uz cilvēku patvaļu. Reizē priekšstata dominance paredz cilvēka kā subjekta izvirzījumu visa esošā pamatā, ciktāl katrs priekšstats ir priekšstatošā subjekta priekš-stats.<sup>26</sup> Jaunlaiku zinātne un filozofija līdz ar to iegūst noturīgu humanistisku orientāciju, kuru Heidegers kritizē “Vēstulē par humanismu” un kuras zīmes Deridā vēlāk saskata viņa paša prethumanistiskajā domā.

Heidegera skaidrotā pamatojošā priekšstatīšana ir jaunlaiku zinātnes pamata principa interpretācija. Šajā interpretācijā pamatota arī mūsdienu universitāte,<sup>27</sup> un tāpēc Heidegera mēģinājumi izjautāt pamata principu un noskaidrot tā lomu esamības sūtības vēsturiskajā izvērsumā pastarpināti ir arī centieni izprast mūsdienu universitātes būtību.

“Pamata principā” Heidegers tālāk neizvērš savas izjautāšanas implikācijas attiecībā uz universitāti, kuru viņš piemin vien garāmejojot. Tomēr retrospektīvi tās samērā skaidri (lai arī divdomīgi) atklājas jau pieminētajā 1935. gada lekciju kursā “Ievads metafizikā”, kur Heidegers pārmet laikmetīgajai universitātei neatbilstību sava nosaukuma etimoloģijai (latīņu *universus* “vesels, viss”) un konstatē, ka tā ir “tikai vārds specializēto zinātņu sakausējuma iekārtai, nevis sākotnēji vienojošs, pienākumu uzliekošs garīgais spēks”.<sup>28</sup> Viņš citē savā 1929. gada priekšlasījumā “Kas ir metafizika?” izvirzīto tēzi, ka disciplīnu irstošu daudzveidību šodien satur kopā tikai universitāšu un fakultāšu tehniskā organizācija, kā arī zinātņu praktiskā mērķorientācija.<sup>29</sup> Var noprast, ka šāda institucionāli pamatota vienība ir sekundāra

<sup>24</sup> “.. die ausgezeichnete Weise des begründenden Vorstellens der Gegenstände ..” **Heidegger M.** *The Principle of Reason*. Bloomington/Indianapolis: Indiana University Press, 1991, p. 28. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 44.)

<sup>25</sup> **Heidegers M.** Pasaules ainas laiks // *Malkasceļi*. Rīga: Inteleks, 1998, 68. lpp. (*Gesamtausgabe*, Bd. 5, S. 91.)

<sup>26</sup> Priekšstatošās domāšanas dominanci laiciskuma aspektā aplūkojusi Māra Rubene (**Rubene M.** *No TAGADNES uz tagadni. Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos*. Rīga: Minerva, 1995, 156.–172. lpp.).

<sup>27</sup> **Heidegger M.** *The Principle of Reason*, p. 24. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 38.)

<sup>28</sup> **Heidegger M.** *Introduction to Metaphysics*, p. 51 (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 52). Heidegera atsaucē uz garīgo spēku ieskanas viņa 1933. gada bēdīgi slavenās inaugurācijas lekcijas “Vācu universitātes pašapliecinājums” vadmotīvs – cīņā piepildāmā vācu tautas garīgā misija, ko Deridā izvērsti analizē darbā “Par garu” un atzīst par nacionālsociālisma spiritualizācijas mēģinājumu (**Derrida J.** *De l'esprit. Heidegger et la question*. Paris: Galilée, 1987, pp. 53–74).

<sup>29</sup> **Heidegger M.** What Is Metaphysics? // *Pathmarks*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998, pp. 82–83. (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 104.)

attiecībā pret daudzveidību, jo, kā atzīmē Heidegers, laikmetīgās zinātnes attiecas pret saviem priekšmetiem fundamentāli atšķirīgos veidos. Kā zināms, filozofijas tradīcijā zinātnes (*epistēmē*) attiecība pret savu priekšmetu atzīta par tās būtiskāko noteiksmi jau Platona dialogos,<sup>30</sup> savukārt zinātnes institucionālās organizācijas un praktiskās mērķorientācijas problemātika filozofu uzmanības lokā nonāk vien 18. un 19. gadsimta mijā. Tomēr universitātes institucionālā organizācija ir viena no mūsdienu tehnikas izpausmēm, un tas liek atzīt šo organizāciju par zināšanu sakārtojuma vērā ņemamu aspektu.

1935. gada lekcijās Heidegers piemin vēl vienu iezīmi, kas vieno universitātes disciplīnas to fundamentālajā dažādībā, proti, to nodarbinātību ar “ziņām” jeb informāciju: “Zinātne visos savos apgabalos šodien ir ziņu iegūšanas un apmaiņas (*Kenntnisgewinnung und -vermittlung*) tehniskā, praktiskā nodarbe.”<sup>31</sup> Šī tēze, kas ievērojami disonē ar tai paralēlo zinātņu daudzējādības uzsvērumu, gūst plašu izvērsumu Heidegera vēlinajos tekstos, kur universitāte un zinātne tiek skatītas to pakārtojumā mūsdienu tehnikas būtībai.<sup>32</sup>

Universitātes pamats, kā to apgalvoja jau Kants, ir prāta ideja par zināšanu arhitektonisko veselumu. Kamēr “pamata principa” vācu nosaukums (*Satz vom Grund*) nesatur tiešu norādi uz tā saistību ar prātu, latīņu, kā arī franču un angļu valodā abas nozīmes – “pamats” un “prāts” – tvertas vienā vārdā – *ratio, raison, reason*. Šķetinot pamata principa (*principe de la raison*) nozīmju savijumu, Deridā 1983. gada priekšlasījumā “Pamata princips un universitātes ideja” atzīmē, ka būt apveltītam ar esības iemeslu (*raison d'être*) “nozīmē būt attaisnotam savā eksistencē, būt apveltītam ar jēgu, ar mērķtiecību, ar mērķi. Tas nozīmē arī būt apveltītam ar cēloni, ļauties izskaidrojumam saskaņā ar “pamata principu”, ar pamatu, kas ir arī cēlonis (*ground, Grund*), t. i., arī pamatne un pamatojums”.<sup>33</sup>

Universitātes atbildība, ciktāl tā skar universitātes pamatu un esības iemeslu, visbiežāk nozīmē vajadzību atbildēt par faktiskās institūcijas atbilstību savam pamatam, iemeslam un mērķim. Sekojot Heidegeram, Deridā atsedz universitātes atbildības dziļāku dimensiju, proti, vajadzību jautāt un atbildēt par paša universitātes pamata pamatu. Deridā uzsver, ka tas nav paveicams, pilnībā paliekot pamata principa pakļautībā: “atbildēt *par* pamata principu, un tāvad par universitāti, atbildēt *par* šo [pamata principa] uzrunu, izjautāt sevi par šī pamata principa (*Satz vom Grund*) sākotni un pamatu, tas nenozīmē vienkārši tam pakļauties vai atbildēt *tā priekšā*.”<sup>34</sup> Šo Deridā pamata principa problematizācijas aspektu savā interpretācijā ignorē Kristofers Noriss, kurš pamata principa izjautāšanu redz kā imanentu

<sup>30</sup> Sal. Platons. *Valsts*, 438cd.

<sup>31</sup> Heidegger M. *Introduction to Metaphysics*, p. 51. (*Gesamtausgabe*, Bd. 40, S. 52.)

<sup>32</sup> Sal. Heidegger M. *What Is Called Thinking*. New York: Harper & Row, 1968, pp. 14, 135. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 16, 140.)

<sup>33</sup> Derrida J. Le principe de raison et l'idée de l'Université // *Du droit à la philosophie*, p. 462.

<sup>34</sup> Turpat, 473. lpp. Par dažādām atbildības modalitātēm (atbildēt par kaut ko, atbildēt kādam, atbildēt kaut kā priekšā) sk. Deridā grāmatu “Draudzības politikas” (**Derrida J.** *Politiques de l'amitié* suivi de *L'oreille de Heidegger*. Paris: Galilée, 1994, pp. 280–282).

šī principa kundzības jomai.<sup>35</sup> Tomēr Deridā nepārprotami norāda, ka pakļauties pamata principam un atbildēt tā priekšā nozīmē palikt iekš metafizikas.

Kā zināms, metafizikas vērstību uz cēloņu un sākotņu izpēti uzsvēra jau Aristotelis,<sup>36</sup> turpretī dekonstrukcija kopš sava rašanās brīža bijusi tieši *metafizikas* dekonstrukcija: neesot tai pilnīgi ārēja, tā reizē nebija metafizikai imanenta, pastāvīgi norisinoties uz tās robežām. Šī ambivalence attiecībā pret metafiziku noteic to, ka aicinājums izjautāt pamata principu un atbildēt par tā pamatu nav pielīdzināms pamata principa vienkārša nolieguma pieprasījumam.<sup>37</sup> Arī Heidegera mēģinājums izjautāt pamata principu nav mēģinājums to noraidīt, jo pamata princips kā esamības sūtības epohālais posms, Heidegera vārdiem, ir pašas esamības sacījums.<sup>38</sup> Līdzīgi arī mūsdienu tehnikas būtība, ko Heidegers dēvē par *nostatījumu* (*Ge-stell*), “nav nekas tehnisks”, un tās apgabals “ir patiesības apgabals”.<sup>39</sup> Tomēr no esamības patiesības *domāšanas* skatpunkta šie esamības atkāpšanās un noslēpšanās veidi parādās kā aizsegi un traucēkļi.<sup>40</sup> Bet Heidegera ietais ceļš *ir* esamības domāšanas ceļš, un, kā norādījis Deridā, pretēji paša ceļa gājēja gaidām, tas neved gluži prom no metafizikas. Tieši saistībā ar Heidegera redzējumu par to, kā jānorisinās esamības patiesības domāšanai, aktualizējas nozīmīga viņa domas dekonstruktīvā pārmantojuma komplikācija, ko es raksta atlikušajā daļā saistu ar publiskuma nojēgumu un tā nozīmi Kanta apgaismības izpratnē.

Lai arī Heidegers atzīst valodu par esamības mītņi un tieši valodā saskata cilvēka iespēju “atsaukties esamības saucienam un šajā atsaucībā piederēt esamībai”,<sup>41</sup> viņš stingri nošķir šo esamības valodu no tās ikdienas valodas, kas nonākusi publiskajā cirkulācijā. Dzirdē, uzruna, saucieni, atbilde – neviens no šiem vārdiem, ko Heidegers izmanto, aprakstot cilvēka saskarsmi ar esamību, netiek konsekventi attiecināti uz publiskās sfēras valodu. Publiskā valoda Heidegera skatījumā līdzīgi zinātnes valodai ir maksimāli ātras un ekonomiskas informācijas komunikācijas vajadzībām pakārtotā valoda, kurā īstenā vārda sākotnējā piederība esamībai top apslēpta subjektivitātes kundzībā.<sup>42</sup>

<sup>35</sup> Sk. Norris C. *Derrida*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1987, pp. 161–162.

<sup>36</sup> Aristotelis. *Metafizika*, 982b, 7–10. Sal. Derrida J. *Le principe de raison et l'idée de l'Université*, p. 472.

<sup>37</sup> Sal.: “Gluži kā nihilisms, iracionālisms ir pamata principam simetriskā un līdz ar to no tā atkarīga pozīcija.” (Turpat, 487. lpp.)

<sup>38</sup> “Der Satz vom Grund ist ein Sagen vom Sein.” Heidegger M. *The Principle of Reason*, p. 49. (*Gesamtausgabe*, Bd. 10, S. 73.)

<sup>39</sup> Heidegger M. *The Question concerning Technology // The Question concerning Technology and Other Essays*. New York/London: Garland, 1977, pp. 4, 12. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 7, 13.)

<sup>40</sup> Sal.: “Iestatījums aizsedz patiesības starojumu un nozīmību.” (Turpat, 28. lpp.) (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 29.) Sal.: Rubene M. *No TAGADNES uz tagadni*, 157.–158. lpp.

<sup>41</sup> Heidegger M. *The Turning // The Question Concerning Technology and Other Essays*, p. 41. (*Gesamtausgabe*, Bd. 11, S. 118.)

<sup>42</sup> Heidegger M. *Letter on “Humanism” // Pathmarks*, p. 243. (*Gesamtausgabe*, Bd. 9, S. 318.)

Kamēr publiskās sfēras novērtējums jaunlaiku subjektīvisma metafizikas un mūsdienu tehnikas kontekstā Heidegera tekstos rodams vien, sākot ar 30. gadiem, kritiskā pozīcija attiecībā pret publiskumu saskatāma jau agrīnajā darbā “Esamība un laiks” (1927). Šajā darbā izvērstā eksistenciālā analītika raksturojama ar tendenci skatīt klātesamības (*Dasein*) eksistenci sākotnējā kopsakarā ar citiem (*die Andere*), kurus klātesamība vienmēr jau ir satikusi un ar kuriem tā daļa pasauli, veidojot to par kopīgu ar-pasauli (*Mitwelt*). Heidegers apgalvo, ka “klātesamība (*Dasein*) pati sevī pēc būtības ir kopesamība (*Mitsein*)”,<sup>43</sup> tādējādi manāmi distancējoties no Huserla sniegtajiem intersubjektīvās saskarsmes aprakstiem, kur Cits vienmēr ir sekundārs attiecībā pret Es. Šī tēze šķietami izslēdz īsteni vientuļas domāšanas iespēju, kura nebūtu vienmēr jau ierauta sarunā ar citiem (bijušiem, esošiem, topošiem) un kuras jautājumi reizē nebūtu vienmēr jau atbildes.

Tomēr Heidegers sper pretēju soli, raksturojot citus kā “ļaudis” (*das Man*), kuru diktāts (*Diktatur*) nosaka klātesamības ikdienišķumu. Ļaužu eksistenciālais raksturojums ir viduvējība (*Durchschnittlichkeit*), kurā tiek nolīdzinātas klātesamības iespējas un no kuras klātesamība neuzkrītoši vienmēr pūlas atšķirties un distancēties.<sup>44</sup> Distancējums, viduvējība un nolīdzinājums kopā veido *publiskumu*, kurš, pretēji savam nosaukumam (*Öffentlichkeit* – burtiski “atklātums”), drīzāk aizsedz un aizmiglo nekā atklāj esošā būtību.<sup>45</sup> Publiskuma kā klātesamības neīstenā ikdienišķuma moda galvenās izpausmes ir pļāpāšana, skribelēšana, divdomība un krišana. Heidegers brīdina, ka šie apzīmējumi nebūtu jāsaprot to nievājošā nozīmē un ka viņa aprakstītās parādības nav klātesamības eksistences defektīvie, bet gan fundamentālie un sākotnējie modi.<sup>46</sup> Tomēr reizē Heidegers apgalvo, ka publiskajai telpai raksturīgajā divdomībā *Dasein* iespēju spēks tiek slāpēts (*ersticken*).<sup>47</sup> Tas liedz iespēju pilnībā paļauties uz viņa eksplicītajiem norādījumiem attiecībā uz viņa teksta lasījumu.<sup>48</sup>

Līdzīga attieksme pret publiskumu pausta arī Heidegera vēlākos tekstos, kur eksistenciālās analītikas konteksts šķietami vairs nav noteicošs. Piemēram, rakstā “Jautājums par tehniku” Heidegers kā vienu no modernās tehnikas izpausmēm min plašsaziņas līdzekļus (presi), kuri “stata publisko viedokli tā, lai tas norij drukāto,

<sup>43</sup> Heidegger M. *Being and Time*. Malden: Blackwell Publishing, 1962, p. 156. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 161.)

<sup>44</sup> Turpat, 164.–165. lpp. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 168–169.)

<sup>45</sup> Turpat, 165. lpp. (*Gesamtausgabe*, Bd. 2, S. 168–169.) Sal. Heidegger M. *What Is Called Thinking*, pp. 72–73. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S.)

<sup>46</sup> Sk., piem.: Heidegger M. *Being and Time*, pp. 211, 213, 220.

<sup>47</sup> Turpat, 218. lpp. Sociologs Pjērs Burdjē grāmatā “Heidegera politiskā ontoloģija” norāda uz Heidegera filozofijas būtisko saistību ar filozofa sociālo novietojumu un arī politisko angažējumu, atzīstot publiskuma noniecināšanu par universitātes aristokrātisma izpausmi (Bourdieu P. *L'ontologie politique de Martin Heidegger*. Paris: Minuit, 1988, pp. 91–92).

<sup>48</sup> Esejā “*Ousia un grammè*” Deridā kritizē Heidegera klātesamības eksistenciālajai analītikai fundamentālo nošķirumu starp īsteno (*eigentlich*) un neīsteno (*uneigentlich*) kopsakarā ar tam pakļauto īsteno – vai vulgārā jeb “kritušā” laiciskuma nošķirumu. “Kāpēc lai kvalificē laiciskumu kā īsteno – vai īpatu (*propre*) (*eigentlich*) – un neīsteno – vai neīpatu (*impropre*) –, kopš ir apturētas visas ētiskā rakstura rūpes?” (Derrida J. *Ousia et grammè*, p. 74.)



tādējādi panākot, ka iestatītais viedokļu sakārtojums top pieejams pēc pieprasījuma<sup>49</sup>. Publiskais viedoklis tādējādi tiek veidots statīšanas (*stellen*) ceļā, kas ieraksta to vienā jēdzieniskajā rindā ar priekšstatam (*Vorstellung*) pakļauto modernitāti un nostatījumu (*Ge-stell*) kā modernās tehnikas būtību.

Esamības domāšana turpretī var norisināties tikai valodā, kas radikāli atšķiras no publiskās sfēras tehnizētās, objektivētās, informatizētās valodas, kur no domāšanas tiek sagaidīts, ka tā būs tikpat viegli saprotama kā dienas avīze.<sup>50</sup> Īstenā valoda, kurā vien cilvēks spēj atbildēt esamības uzrunai, Heidegera vārdiem runājot, ir monologs.<sup>51</sup>

Lai arī Deridā tieši nepolemizē ar Heidegeru jautājumā par publiskās sfēras sociālo un filozofisko statusu, Heidegera publiskuma kritika nonāk krasā pretrunā ar viņa apliecināto atbalstu apgaismībai, tostarp “jaunajai universitātes apgaismībai”,<sup>52</sup> kas atsauc atmiņā universitātei atvēlēto lomu Kanta apgaismības izpratnē. Tieši saistība ar publisko telpu, pēc Deridā domām, sniedz jauno humanitāro zinātņu saikni ar apgaismības laikmetu.<sup>53</sup> Publiskuma diskreditācija šajā kontekstā parādās kā implicita vērtēšana pret apgaismību kopumā, ciktāl prāta *publiskā* lietojuma brīvība kļūst par apgaismības galveno priekšnoteikumu.<sup>54</sup>

Prāta valorizācija un centralizācija ir Rietumu intelektuālās vēstures pastāvīgā tendence, un tā nekādā gadījumā nav uzskatāma par apgaismības jauninājumu. Tas, kas 18. gadsimtā pieteica sevi ar nebijušu spēku, ir prāta kritiskais izmantojums. 1781. gadā sarakstītajā priekšvārdā “Tīrā prāta kritikai” Kants raksturo savu laiku kā “kritikas laikmetu”.<sup>55</sup> Šai kritikai, kuru viņš saista ar atbrīvošanos no jebkāda veida dogmatisma, pēc Kanta domām, būtu jāpakļauj ne tikai reliģija, bet arī likumdošana. Šādā kritikas izpratnē jau implicēta Kanta 1784. gadā formulētā apgaismības kā “iziešanas no nepilngadības, kurā cilvēks atrodas pats savas vainas dēļ” izpratne līdz ar tās neatņemamo publisko dimensiju. “Ikvienam cilvēkam grūti ir izstrādāt sevi ārā no nepilngadības,” Kants raksta, bet “visai ticami, ka publika apgaismo pati sevi; tas ir gandrīz vai nenovēršami, ja vien tai ļauj brīvību”.<sup>56</sup> Ņemot vērā Kanta apgaismības izpratnes nozīmi 18. gadsimta Eiropas buržuāziskās

<sup>49</sup> Heidegger M. *The Question Concerning Technology*, p. 18. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 19.)

<sup>50</sup> Heidegger M. *What Is Called Thinking*, pp. 238–239. (*Gesamtausgabe*, Bd. 8, S. 242.)

<sup>51</sup> Heidegger M. *The Way to Language // On the Way to Language*. New York: Harper & Row, 1971, p. 134. (*Gesamtausgabe*, Bd. 12, S. 254.)

<sup>52</sup> Derrida J. *Le principe de raison et l'idée de l'Université*, p. 466.

<sup>53</sup> Derrida J. *L'Université sans condition*. Paris: Galilée, p. 16.

<sup>54</sup> Uzskati par to, cik lielā mērā Heidegeram bijis saistošs apgaismības mantojums, pētniecībā atšķiras. Hanss Sluga rakstā “Heidegers un prāta kritika” argumentēti norāda, ka Heidegers nepievērš īpašu uzmanību apgaismībai, skatot to plašākā uz prātu centrētās Rietumu metafizikas kontekstā (Sluga H. Heidegger and the Critique of Reason // K. M. Baker, P. H. Reill (Eds.). *What's Left of Enlightenment? A Postmodern Question*. Stanford: Stanford University Press, 2001, pp. 51–52). Kā galveno argumentu Sluga min pret apgaismību tieši vērstas polemikas prombūtni Heidegera tekstos.

<sup>55</sup> Kants I. *Tīrā prāta kritika*. Rīga: Zinātne, 2011, 18. lpp. (A xi.)

<sup>56</sup> Kants I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? // *Kas ir apgaismība?* Rīga: Zvaigzne ABC, b. g., 16. lpp.

pilsoniskās sabiedrības tapšanā, Hābermāss savā disertācijā “Atklātības strukturālā transformācija” Kantam piedēvē buržuāziskās atklātības jeb publiskuma (*Öffentlichkeit*) teorētiskā pamatojuma nopelni.<sup>57</sup>

Pārmantojot Kanta publiskuma imperatīvu un integrējot to savā universitātes atbildības izpratnē,<sup>58</sup> Deridā reizē dekonstruktīvi pārkonceptualizē publiskuma jēdzienu un Kanta, kā arī Hābermāsa valorizēto tiešā klātbūtnē balstīto publiskumu atzīst par metafizisku fikciju. Konsekventi uzturot universitātes atbildības publisko raksturu,<sup>59</sup> Deridā noraida iespēju domāt šo publiskumu sev un viens otram pilnībā klātbūtnīgu racionālu subjektu komunikācijas terminos, jo šāds klātbūtnes, subjektivitātes un komunikācijas modelis pastāvīgi bijis dekonstrukcijas privileģētais objekts.

Raksta sākumdaļā sniegtā domāšanas ar Heidegeru pret Heidegeru izpratne ļauj secināt, ka publiskuma dekonstruktīvā pārkonceptualizācija ir šādas domāšanas konsekvence. Domāt ar Heidegeru pret Heidegeru nozīmē eksplicēt ontoloģiskās diferences dekonstruktīvās implikācijas un vērst tās pret tiem Heidegera domas motīviem, kas joprojām saista to ar metafiziku. Kā jau minēts, ontoloģiskās diferences dekonstruktīvās implikācijas Deridā izvērš un sakopo šķiruma jēdzienā, apzīmējot ar to atstarpinoši laiciskojošo šķiršanās kustību, kas ir katras klātbūtnes priekšnoteikums un “sākotne”. Starp ontoloģiskās diferences determinētajiem metafiziskajiem motīviem Deridā nosauc esamības izjautājumu tās jēgas un klātbūtnes gaismā, *Dasein* tuvuma sev un esamībai iepriekšpieņēmumu, īstenuma un neīstenuma opozīcijas uzturēšanu utt. Fundamentālākā līmenī pati opozīcijas forma, ko Heidegers izmanto, lai norobežotu savu esamības domāšanu no metafizikas, ir nereducējami metafiziska. Turklāt pats Heidegers to performatīvi apliecina, piemēram, interpretējot Nīči kā Rietumu pēdējo metafiziķi un pielīdzinot viņa vērsanos pret platonismu tā vienkāršai apvēršanai (*Umkehrung*), kura, būdama platonismam simetriska, paliek imanenta metafizikai.<sup>60</sup>

<sup>57</sup> Sal.: “buržuāziskās atklātības ideja sasniedza tās teorētiski attīstītu formu līdz ar Kanta veikto atklātības principa iestrādi viņa tiesību un vēstures filozofijā”. **Habermas J.** *The Structural Transformation of the Public Sphere. An Inquiry into a Category of Bourgeois Society*. Cambridge, Mass.: The MIT Press, 1989, p. 102.

<sup>58</sup> Šī Deridā pozīcija nonāk krasā pretrunā viņa vēlīnās darbības interpretācijai, ko sniedzis Ričards Rortijs, raksturojot Deridā kā privātu ironiķi, kurš savā teoretizēšanā atteicies no centieniem būt publiski nozīmīgam un noderīgam. Sk. Rortija grāmatas “Nejaušība, ironija un solidaritāte” 6. nodaļu: **Rortijs R.** *Nejaušība, ironija un solidaritāte*. Rīga: Pētergailis, 1999, 144.–161. lpp., īpaši 148. lpp. Rortijs, līdzīgi Hābermāsam, skata Deridā kā Nīčes un Heidegera sekotāju, ignorējot apgaismības pozitīvo nozīmi Deridā darbos. Rortija interpretāciju Deridā vēlīnās universitātes vīzijas kontekstā kritizējis Maikls Peterss. Sk. **Peters M. A.** *The University and the New Humanities: Professing with Derrida // Arts and Humanities in Higher Education*, Vol. 3, No. 1, 2004, pp. 46–53.

<sup>59</sup> **Derrida J.** *L'Université sans condition*, pp. 16, 36, 43.

<sup>60</sup> **Heidegger M.** *Overcoming Metaphysics // The End of Philosophy*. Chicago: The University of Chicago Press, 2003, p. 92. (*Gesamtausgabe*, Bd. 7, S. 77.) Deridā izceļ Heidegera domas tendenci uzturēt stingras opozīcijas darbā “Draudzības politikas”, kur draudzības (*philia*) un cīņas (*polemos*, *Kampf*) motīvu savijums Heidegera domā ļauj Deridā aplūkot to kontekstā ar tiesību filozofa Karla Šmita izpratni par ienaidnieka/drauga opozīciju kā katras politikas un politiskā kā tāda nepieciešamo nosacījumu. Heidegera turēšanās pie opozicionālās loģikas, pēc Deridā domām, ievērojami satuvina viņu ar Šmitu. Sk. **Derrida J.** *Politiques de l'amitié*, pp. 276, 279, 391–418.

Kādas sekas attiecībā uz Heidegera domu tiktu panāktas, dekonstruējot to, vadoties pēc šķīruma sniegtā opozicionālās loģikas pārsnieguma? Vispārīgas sekas būtu katras opozīcijas atvasināta rakstura atzīšana, kā arī opozīcijā savienotu pretpolu neizbēgamās *kontaminācijas* apliecinājums,<sup>61</sup> ieskaitot esamības un esošo, kā arī īstenuma un neīstuma pretmetus. Ja tas tiktu panākts, nebūtu uzturama arī stingra opozīcija starp īsteno sacījumu (*Sagen*) un publiskuma degradēto informāciju, jo tehnikas būtība vairs nebūtu stingri nošķirama no pašas tehnikas.<sup>62</sup>

Ņemot vērā šo Deridā dekonstrukcijas vektoru, kā arī tam paralēlo jaunajai universitātes apgaismībai izteikto atbalstu, jāsecina, ka Heidegera izpratne par esamības domāšanu kā vientuļo atsaukšanos esamības uzrunai netiek pārmantota dekonstrukcijā un ka šis nepārmantojums notiek dekonstruktīvās ar Heidegeru pret Heidegeru domāšanas ceļā.

Pārmantojot Heidegera aicinājumu izjautāt Rietumu jaunlaiku filozofiju balstošo pamata principu, Deridā pārvērš to par universitātes atbildības imperatīvu (atbildēt *par* pamata principu, nevis pamata principa *priekšā*), kuras nereducējami publiskais statuss pārrauj kontinuitāti starp Heidegera domu un Deridā dekonstrukciju. Izgaismojot šī pārrāvuma, kas ir arī nodevības akts, premisas paša Heidegera domā, šajā rakstā necentos apšaubīt Deridā ierasto novietojumu 20. gadsimta filozofijas vēstures arhīvā, kur viņam atvēlēta prominentā Heidegera sekotāja vieta. Sintagmā “ar Heidegeru pret Heidegeru” līdz ar to nekas neapdraud *ar* un *pret* asimetrisko līdzsvaru. Zīmīgi, ka pats Heidegers atzina domas domāšanu pret sevi pašu par domāšanas īstenāko norisi, kas var notikt tikai reti.<sup>63</sup> Vai tas galu galā ļauj apgalvot, ka Deridā, atbildot Hābermāsa aicinājumam, ir domājis Heidegera domu visīstenākā veidā? Jautājums paliek atvērts.

## Summary

*The paper considers the problematic inheritance of Martin Heidegger's thinking by Jacques Derrida in the light of the question of academic responsibility. Who are we? What and whom do we represent? For what and to whom are we responsible? Taking as my clue Jürgen Habermas's invitation "to think with Heidegger against Heidegger", I demonstrate how Derrida has been looking to respond to these questions of university responsibility in a double gesture of both inheriting and betraying Heidegger's thinking. By assuming Heidegger's questioning*

<sup>61</sup> Kontaminācijas arguments izmantots darbā “Par garu”, Deridā demonstrējot neveiksmi, kurai esot bijusi lemta Heidegera 30. gadu vidū veiktā “nacionālsociālisma spiritualizācija”. Vēršoties pret nacionālsociālisma ideoloģijai raksturīgo bioloģismu, naturālismu, ģenētismu utt., Heidegers savas domas centrā izvirzīja tai līdz šim svešo gara (*Geist*) jēdzienu, ko Deridā skaidro kā minēto tendenču metafizisko pretmetu (sal. **Derrida J.** *De l'esprit*, pp. 65–66). Kā redzams, Deridā arguments formāli atkārtō Heidegera iebildumu Nīčē: bioloģisma apvēršana paliek vienlīdz metafiziska un turklāt vēl nostāda tās veicēju izvēles priekšā starp briesmīgām kontaminācijām, kuras neizbēgami notiek starp abiem pretpoliem.

<sup>62</sup> Sal.: **Derrida J.** On Reading Heidegger: An Outline of Remarks to the Essex Colloquium // *Research in Phenomenology*, Vol. 17, 1987, pp. 172–173.

<sup>63</sup> “Trīs briesmas apdraud domāšanu. Labās un tāpēc dziedējošas briesmas ir dziedoša dzejnieka tuvums. Ļaunās un tāpēc asākās briesmas ir domāšana pati. Tai jādomā pret sevi pašu, ko tā spēj tikai reti. Sliktās un tāpēc jucekļīgas briesmas ir filozofēšana.” **Heidegger M.** Aus der Erfahrung des Denkens // *Gesamtausgabe*, Bd. 13, S. 80.

*of the principle of reason governing contemporary technoscientific rationality to be the main issue of university responsibility, Derrida at the same time dismisses the monologic character of Heidegger's thinking and claims such questioning, as well as such responsibility, to be irreducibly public. I argue that the inclusion by Derrida of two seemingly incompatible demands into a unified vision of university responsibility becomes possible by way of highlighting the metaphysical implications of Heidegger's thinking and by turning that thinking against itself in a way that I see as a deconstructive take at thinking with Heidegger against Heidegger as advocated by Habermas.*

**Keywords:** *university, responsibility, publicity, enlightenment, principle of reason, technology.*

## The Positivity of Desire as Liberation of the Subject in Deleuze and Guattari's 'Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia'

### *Vēlmes pozitīvitātē kā subjekta atbrīvošanās Delēza un Gvatarī "Anti-Oidips. Kapitālisms un šizofrēnija"*

Zane Ozola

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

Gilles Deleuze and Felix Guattari in "Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia" analyse the libidinal investment in the social field, as well as the problem of the subject-becoming. By examining the inner logic of libidinal economy as it is understood in Freudian psychoanalysis, they develop an approach that is not only diagnostic but also healing. In their critique of psychoanalysis, Deleuze and Guattari reveal new reality of life where production of desire is not distinguished from the social, but is one and the same.

Psychic repression means that social repression becomes desired – Oedipal manipulation with displaced image of unconscious syntheses transforms incestuous drives into the disfigured image of the repressed. With the elimination of the organizational structure of the "ego" – rules of language, conventions, transcendence, sense of time, – precisely what happens in the case of schizophrenic, D&G open up the field of unconscious, multiplicity, where desire makes connections and syntheses. Thus, by showing the productive power of schizophrenic, D&G frees desire from its negativity as a lack, and shows the way out for liberated becoming of the subject on the individual level as well as on social organisation.

**Keywords:** Psychoanalysis, Oedipus, becoming, freedom, desire, literature

*"What health would be sufficient to liberate life wherever it is imprisoned by and within man, by and within organisms and genera?"<sup>1</sup>*

*"When you will have made him a body without organs, then you will have delivered him from all his automatic reactions and restored him to his true freedom."<sup>2</sup>*

Gilles Deleuze and Felix Guattari<sup>3</sup> in "Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia" analyse the libidinal investment in the social field, as well as the problem of the subject-becoming. By examining the inner logic of libidinal economy as it is

<sup>1</sup> Deleuze, Gilles, "Essays Critical and Clinical", *Literature and Life*, University of Minnesota Press, 1997, p. 20.

<sup>2</sup> Antonin Artaud. "To Have Done with the Judgment of God", *Selected Writings*. Susan Sontag (ed). Berkeley, CA: University of California Press, 1976, p. 571.

<sup>3</sup> Hereinafter – D&G, in order to refer to both authors.

understood in institutional psychoanalysis of their time, they develop an approach that is not only diagnostic but also *healing*. Firstly, as Michel Foucault puts it in the introduction to the work, this is “an attempt to cure us of the cure itself”<sup>4</sup>, meaning psychoanalysis and its tyranny of the Oedipus; this cure goes much further than being just a critique of psychoanalysis as a discipline, – it deals with an ontological state of human being, or rather a certain structure, by which human life is organized, structured or *imprisoned*. In their critique of psychoanalysis, Deleuze and Guattari reveal new reality of life where production of desire is not distinguished from the social, but instead is one and the same: “There is only one production, the production of the real.”<sup>5</sup> They develop a viewpoint that psychoanalysis of their time is actually tyranny of the Oedipus and subjects the human being to its image of thought, and reins it in negative striving to pleasure that is never reached, desire as a production is interrupted. The Freud’s couch has tied the patient to its restrictive order and has made him obedient to Oedipal order; the liberation of the “independent subject” – “ego” – from its *fascistic* imprisonment in *self-affirmation, self-preservation*<sup>6</sup> means to liberate desire from the tyranny of pleasure, and thus to open up ways how to let him out into the outside world (*schizophrenic out for a walk*), to possibility of life and becoming.

This is a materialistic theory, without any transcendental laws imposed on the analysis before the elaboration, thus their understanding of desire and flow beneath the structures of culture is purely immanent. It uses theories of Karl Marx and Sigmund Freud, which deal with investments of political and economic field, and libidinal economy, but, instead of merging these two philosophies, they show mistakes of previous theories, declaring that these productions are one and the same. Besides, it is Nietzsche who shows the way out of the culture that Freud and Marx were working against. At the centre is desire-production machine that disintegrates all institutions and established orders, and, as D&G refer to Nietzsche: “Church, armies, States – which of these dogs want to die?”<sup>7</sup> Since the production of desire is production of the social, D&G work is related both to political liberation, as well as individual.

“Basically it is the problem of fascism, not only in political sense, not only fascism of Mussolini or Hitler, but also human being’s inner, everyday fascism, under which desire has been oppressed and suppressed. Paradoxical enough, this fascism usually has been *wanted*, and it is important enough to ask what is it what makes this perversion of desire.”<sup>8</sup>

<sup>4</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. xix

<sup>5</sup> Ibid., p. 35.

<sup>6</sup> Ibid., p. xx

<sup>7</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. 71.

<sup>8</sup> Ibid., p. 38.

In elaboration of the critique of institutionalised psychoanalysis, a lot of respect has been shown to Wilhelm Reich<sup>9</sup>, who first established materialist psychiatry and revoked the question that was already asked by Spinoza: “Why do men fight for their servitude as stubbornly as though it were their salvation?”<sup>10</sup> Reich approached to this problem from the perspective of desire, – the perversion of, let’s say, collective desire when masses actually *want* fascism. However, D&G claim that Reich in his explanations failed by remaining in traditional opposition of rational, collective, and irrational desire, which had been subject for psychoanalysis, instead of uprooting this process and discovering virtual connections between the two: “He gives up trying to discover the *common denominator or the coextension of the social field and desire*. In order to establish the basis for a genuinely materialistic psychiatry, there was a category that Reich was sorely in need of: that of desiring-production, which would apply to the real in both its so-called rational and irrational forms<sup>11</sup>” So, it is not a coincidence that Deleuze and Guattari’s work on Oedipus is concerned with psychoanalysis and capitalism as a certain organization of desire and power, – they overcome this distinction of *irrational*, unconscious desire and *rational*, collective one. There is desire which is the moving drive, and there are various assemblages of desire, which is the result of arrangements of power in certain forms of organizations. So, the question is “How can power be desired?”<sup>12</sup> In this treatment, they can approach the field of desire production by analysing Oedipal order over the unconscious and thus exploring schizophrenic (anti-oedipal) state from the perspective which institutional psychoanalysis had never done before.

Foucault writes: “To be anti-oedipal, is to be anti-ego as well as anti-homo, wilfully attacking all reductive psychoanalytic and political analyses that remain caught within the sphere of totality and unity, in order to free the multiplicity of desire from the deadly neurotic and Oedipal yoke<sup>13</sup>” – D&G, by introducing schizoanalysis, open up the field of desire production and go beyond the synthetic structures, approaching the field of desire production and power of life as a principle of creation, introducing an inhuman level of the human world. Since desire production is social production, psychoanalysis becomes a discipline that requires rigorous critique as a specific product of capitalism (and/or *vice versa*), because

<sup>9</sup> Wilhelm Reich (1897–1957) – Austrian psychoanalyst, a member of the second generation of psychoanalysts after Sigmund Freud, and one of the most radical figures in the history of psychiatry. He was the author of several influential books and essays, most notably *Character Analysis* (1933), *The Mass Psychology of Fascism* (1933), and *The Sexual Revolution* (1936).

<sup>10</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. 31.

<sup>11</sup> *Ibid.*, p. 32.

<sup>12</sup> Deleuze, Gilles, “Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995”, *Semiotexte*, Columbia University, New-York, 2006, p. 125.

<sup>13</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. xxii

any economic, political etc., production is before “crushed in the psychiatric and psychoanalytic treadmill.”<sup>14</sup>

In this regard a question seems obvious: what comes first – the social or the individual, order or madness? D&G raise the same issue in “Anti-Oedipus”, in chapter “*Introduction to Schizoanalysis*”: “Which comes the first, the chicken or the egg – but also the mother, the father, or the child?”<sup>15</sup> Psychoanalysis acts as if the first is child since origins of one’s sickness have to be searched in childhood, but it also presupposes pre-existence of parents. The question itself implicates the reductionist nature of psychoanalysis, – its attempts to get to the core or “dirty secret” of the psyche and presupposes regression, interpretation of fantasies, analysing relationships with dominating parental figures –the territory of mother and the law of father, which results as the trap in the familial triangle which, as D&G claims, is nothing more than an application of social repression onto the unconscious production.

As follows, D&G explore two extremes of the production of desire, two deliriums; as there are two types of the investment of desire in the social field – nomadic and segregative, so there are two poles of delirium – a schizorevolutionary and paranoiac fascisizing<sup>16</sup>. These two extremes can be described also as schizoanalysis and psychoanalysis, micro and macro, molecular and molar levels of the arrangements of desire. Deleuze mentions this problematic in his essay “*Desire and Pleasure*”, where he talks about Michel Foucault’s “Discipline and Punish” and relates power arrangements with distinction – radical Left as opposed to State<sup>17</sup>. Deleuze states that the repressive effect takes place “precisely at the border between micro and macro<sup>18</sup>”, for instance, the power arrangement of sexuality reduces sexuality to sex where it is differentiated, subjected, organized etc.

With the elimination of the organizational structure of the “ego” – rules of language, conventions, transcendence, sense of time, – precisely what happens in the case of schizophrenic, D&G open up the field of unconscious, multiplicity, the field of pure production – production of flows, partial drives, where desire makes connections and syntheses. Freud in his work “*On Civilised Sexual Morality*”<sup>19</sup> in 1908, before introducing Oedipal problem in psychoanalysis, already refers to partial drives that are produced before being exercised against the incestuous or other drives threatening legitimate marriage. As we know, Freud doesn’t maintain this aspect in his further work, but this argument shows that psychic repression has to be considered in terms of social repression that gives rise to displacement,

<sup>14</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. 302.

<sup>15</sup> Ibid., p. 301.

<sup>16</sup> Ibid., p. 305.

<sup>17</sup> Deleuze, Gilles, “Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995”, Semiotexte, Columbia University, New-York, 2006, p. 122.

<sup>18</sup> Ibid., p. 126.

<sup>19</sup> Freud, Sigmund, “Civilized sexual morality and modern nervous illness,” The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud, Volume IX (1906–1908): Jensen’s ‘Gradiva’ and Other Works. 1959, p. 177–204.



making false syntheses of them. Multiplicity of the unconscious production has been subjected to Oedipal law of the father, to unification and totalization, which requires that desire has been understood negatively – through the lack.

Therefore Oedipal is the the structure of individuation, signification, socialization etc., which striates the unconscious field (which is pure intensity, body without organs, field without organizational principle), subjects it to certain arrangement and introduces lack and negativity into production of desire. Uncovering the schizophrenic delirium which has been imprisoned in camisole of institutional psychoanalysis, D&G show that Oedipal organization of drives is not at all universal order of human psyche, and approach to schizophrenia from the positive point of view, as a field of *primal* (not in genetic sense) production. They show what unconscious *really* is – a factory, factory of drives, machines and syntheses. Production as a process overtakes all idealistic categories and constitutes a cycle whose relationship to desire is that of an immanent principle. In schizoanalysis, there is no question about “What does it mean?”, but instead “How does it work?”, “What body can do?”, hence the approach to the psyche and the body is positive *schizophrenization*, without imposed organizational principle. So previous question “Which comes the first, the mother, the father, or the child?” becomes meaningless, because this process can’t be treated in any organizational terms, even in familial. The question of the legitimacy and the ambitions of Freudian Oedipal psychoanalysis comes onto scene, and exploring what happens with desire in the process of Oedipalization is needed.

Regarding other – fascisizing – form of delirium, D&G elaborates the analytic of the production of transcendental illusions in Freud’s psychoanalysis by showing how false consciousness is made in respect to production of desire. Three syntheses of unconscious production – connective synthesis of production, disjunctive synthesis of recording, and conjunctive synthesis of consummation – are being treated in some reversed logic, which they describe in five paralogisms of institutional psychoanalysis, which subjects and totalizes unconscious.

First paralogism – displacement, introduces lack in desire by making its principle the prohibition (“incest”, “Oedipus”) and generates a corresponding signified in the form of repressing representation, so the pure positive value of the production of desire is substituted by a distorted image of desire. This can be conceived as the core element of the critique of the imperialism of Oedipus– prohibition produces this image of desire, so what is desired now is exactly the prohibited, which doesn’t even take place before this law. Paralogisms of application (us/them), double-bind (remainder) and extrapolation (part-whole) each uses syntheses in distorted ways, such that nomadic, polyvocal ID and inclusive, non-restrictive aspects of desire are transformed into fake universalizations, disjunctions and connections through bi-univocalization of objects: a single term is detached from the chain of associations and assigned as the general role of interpretant for all, and partial objects and drives are used as global personae; everything is being used to binary terms and forced a choice between them.

This analysis shows that the critique of representation in the context of Oedipal organization of psyche relates to social and psychic repression and makes

social repression secondary to the psychic repression, when actually it should be the other way round. The prohibition on social level is internalized, and the agent of this process is Oedipal familial triangle that serves on behalf of the State. Therefore, there is global lack introduced in the production of desire, and what takes place then is exactly the fake image of desire – namely, what is desired is precisely what is prohibited and *because* it is prohibited. Positive desire becomes negated when notion of pleasure take place – perpetual pursuit to pleasure *per se* interrupt the immanent process of desire. Pleasure for Deleuze is “presented inwardly submitting to the law and outwardly regulated by pleasures.<sup>20</sup>”

Psychic repression means that social repression becomes desired – in this Oedipal manipulation with displaced image of unconscious syntheses transforms incestuous drives into the disfigured image of the repressed. Psychological repression takes its effect when guilt – an idea of the father before it is inner feeling experienced by the son<sup>21</sup> takes place. The law of the father introduces the meaning of the authority in the imperialism of Oedipus, because what is wanted is to take father’s place. Thus identification with authority and guilt about one’s desire shapes the anxiousness and depressive vibe of capitalist organization, because this very structure presupposes internalization of all the flows and makes them into unreachable (pleasure) objects of desire. “You decide what you want by knowing what is forbidden” – here lies the structure of fascistic delirium.

Returning once more to the other extreme – *schizorevolutionary* delirium, where D&G finds the pure production of positive desire without culturally imposed myths and power arrangements, the field of pure intensities, the Body without Organs, it is important to add that there are two ways how to describe this process of *schizophrenization*. In his essay “*Schizophrenia and Society*” Deleuze asks: “Could it be that whatever the schizophrenic lacks is something in Oedipus?<sup>22</sup>” – And it is certain that familial structure of Oedipus is not a proper way how to measure schizophrenia, which basically means the collapse of all the organizational rules of production, including familial. So apart of the clinical break-down of schizophrenic D&G introduce this analysis of pure positivity of desire of schizophrenic where certain possibility of break-through is possible. Schizophrenic delirium expresses the way how desire is invested in social and historical field and any defining of schizophrenia through the lack – “dissociation”, “autism” or “loss of reality” is not appropriate, it has to be grasped as a *process*.<sup>23</sup> In the aforementioned essay “*Schizophrenia and Society*” Deleuze explains this process as “a rupture, an eruption, a break-through which smashes the continuity of a personality and takes it on a kind of trip through “more reality”, at once

<sup>20</sup> Deleuze, Gilles, “Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995”, Semiotexte, Columbia University, New-York, 2006, p. 131.

<sup>21</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. 303.

<sup>22</sup> Deleuze, Gilles, “Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995”, Semiotexte, Columbia University, New-York, 2006, p. 24.

<sup>23</sup> Ibid., p. 27.

intense and terrifying, following the lines of flight that engulf nature and history, organism and spirit.<sup>24</sup> But again – how can we make this break-through without being exhausted in break-down? It is a question of how can we realize becoming without falling back into state of pure intensity, in schizophrenic catatonic body, body without organs, where intensity = 0? Life is production and becoming, and there are lines of rigid segmentarity, where molar processes take place, there are supple lines of micro-becoming and then there are lines of flight which can be related to this schizophrenic delirium, – and we are made up of these lines<sup>25</sup>.

D&G don't claim that schizophrenic delirium is creative process which would presuppose that perpetual deterritorialization would be the only way how to liberate oneself. Instead they open up this possibility of pure positive desire which is not subjected to other extreme – fascistic paranoid organization. They show that there is a way out of culturally enforced principles that have been made transcendent and imposed to desire, and give a perspective to “more reality”. As they claim in “Thousand Plateaus”: “Staying stratified – organized, signified, subjected – is not the worst that can happen; the worst that can happen is if you throw the strata into demented or suicidal collapse, which brings them back down on us heavier than ever.<sup>26</sup>” Life is always permeated with illness and delirium, and is oscillating between these two regimes of madness, however – returning to the main question of this paper which Deleuze asks in “Literature and Life”: “What health would be sufficient to liberate life wherever it is imprisoned by and within man, by and within organisms and genera?<sup>27</sup>” And in this regard again, it is not a coincidence that all their work is intermingled with and by instances from literature – references to Kafka, Lawrence, Miller, Beckett, Proust, Burrough etc., all show how literature is able to go beyond the suffocating organization of “everyday life” or institutionalized imprisonment that invokes fake motivations and automatizing actions. Deleuze has mentioned in several works and interviews that authors know a lot more about schizophrenia than psychiatrists. Literature is a “schizophrenic vocation” when released from Oedipal immaturity, being both delirium and healing, thus author appears to be a symptomatologist that is in search for lost vitality and flux of life. Literature's task of fabulating is the invention of (missing) people<sup>28</sup> – being far from reflecting or reflexing activity, it is activity of becoming, minorizing, becoming-molar. “The ultimate aim of literature is to set free<sup>29</sup>” – it never goes the direction to create a Man. It is a creation of health as a possibility of life where positive process of becoming takes place. Thus literature in itself

<sup>24</sup> Deleuze, Gilles, “Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975–1995”, Semiotexte, Columbia University, New-York, 2006, p. 27.

<sup>25</sup> Deleuze, Gilles, Parnet, Claire, “Dialogues”, Columbia University Press, New York, 2007, p. 125.

<sup>26</sup> Deleuze, Gilles and Félix Guattari, “A Thousand Plateaus”, University of Minnesota Press. December 1987, p. 161.

<sup>27</sup> Deleuze, Gilles, Guattari, Felix, “Anti-Oedipus. Capitalism and Schizophrenia”, Continuum. London, New York, 2004, p. 20.

<sup>28</sup> Deleuze, Gilles. Essays Critical and Clinical. University of Minnesota Press, 1997, p. 22.

<sup>29</sup> Ibid.

is revolutionary, it invokes revolution within itself and, if necessary, also against the larval fascism in it. Literature thus offers a free passage of life which is not restricted by the image of life at the expense of life itself, and gives the possibility to invoke general vitality.

### **Kopsavilkums**

*Žils Delēzs un Fēliks Gvatari darbā “Anti-Oidips. Kapitālisms un šizofrēnija” analizē libidinālo ieguldījumu sociālajā laukā, kā arī subjekta tapšanas problēmu. Analizējot iekšējo loģiku libidinālajai ekonomijai, kā tā tiek saprasta Freida psihoanalīzē, viņi attīsta pieeju, kas ir ne tikai diagnostiska, bet arī terapeitiska. Savā psihoanalīzes kritikā Delēzs un Gvatari atklāj jaunu dzīves realitāti, kur vēlmes produkcija netiek atšķirta no socialitātes, bet ir viens un tas pats.*

*Psihiskā apspiestība apzīmē sociālās apspiestības internalizēšanos, pārvēršanos par vēlmi – oīdīpālā manipulācija ar pārvietoto bezapziņas tēlu sintēzi transformē incestuālās dziņas izkropļotā apspiestā attēlā. Iznīcinot “ego” organizatorisko struktūru – valodas likumus, konvencijas, transcendenci, laika izjūtu, kas ir tas, kas notiek šizofrēnijas gadījumā, Delēzs un Gvatari atver bezapzinātā lauku – dažādību, kur vēlme rada saistības un sintēzes. Tā, atklājot šizofrēnijas produktīvo spēku, Delēzs un Gvatari atbrīvo vēlmi no negativitātes kā trūkuma un atklāj atbrīvotas subjekta tapšanas iespēju kā individuālajā, tā sociālās organizācijas līmenī.*

**Atslēgvārdi:** *psihoanalīze, Oīdips, tapšana, brīvība, vēlme, literatūra.*

## Kopizjūta un gaumes sprieduma dedukcijas mēģinājums

### *The sensus communis and the attempt of the deduction of judgement of taste*

**Edijs Šauers**

Latvijas Universitāte  
Vēstures un filozofijas fakultāte  
Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050  
E-pasts: [edijs\\_sauers@yahoo.com](mailto:edijs_sauers@yahoo.com)

Rakstā analizēts I. Kanta darba “Spriestspējas kritika” ceturtajā momentā izvērstais arguments par gaumi kā kopizjūtu. Rakstā izvērstā problemātika ir balstīta tajā, ka, no vienas puses, Kants apgalvo, ka gaumes spriedumam ir jābūt tīram no jebkādam nepastāvīgām jūtām, taču, no otras puses, ceturtajā momentā Kants apgalvo, ka gaumes spriedums ir jābalsta “kopizjūtā”. Rakstā parādīts, ka minētā momenta argumentā varam izšķirt vismaz trīs kopizjūtas nozīmes: princips, spēja un izjūta. Minēto nozīmju konstatācija ļauj izvīrīt vairākas argumenta interpretācijas, rezultātā secinot, ka ceturtais moments nav jāuzlūko kā gaumes sprieduma dedukcijas mēģinājums. Raksta nobeigumā parādīts, ka kopizjūtu var interpretēt arī kā prasību pēc noteiktas spējas kultivācijas, kas ir saistīts ar morāli.

**Atslēgvārdi:** Imanuels Kants, gaume, estētika, kopizjūta, ētika, dedukcija.

Imanuels Kants darbā “Spriestspējas kritika” risina gaumes sprieduma vispārīguma un nepieciešamības problēmu<sup>1</sup>. Tas tiek veikts, analizējot gaumes sprieduma četrus “momentus” – pēc tā kvalitātes, kvantitātes, attiecības pret mērķi un modalitātes (“pēc labvēlīguma modalitātes par priekšmetiem”). Šajā rakstā tiek aplūkota problēma, kas ir saistīta ar gaumes sprieduma ceturto momentu<sup>2</sup> – vai argumentu, kas izteikts “Spriestspējas kritikas” 21. paragrāfā par nepieciešamību pieņemt kopizjūtu kā gaumes sprieduma pamatu, būtu jāuzskata par gaumes sprieduma dedukcijas mēģinājumu? Argumenta izklāstu problemātisku dara ceturtajā momentā

<sup>1</sup> Latviešu valodā iepriekš tas vispilnīgāk ir analizēts: **Kūle M.** Kā iespējama subjektīvā vispārība? (jautājuma nostādne I. Kanta darbā “Spriestspējas kritika”) // *Teoloģija un estētika. Imanuēla Kanta “Spriestspējas kritikas” 200. gadadienā.* Rīga: LZA Filozofijas un tiesību institūts, 1990, 145.–159. lpp.

<sup>2</sup> Vairāk par I. Kanta lietotajiem spriedumu momentiem skatīt: **Brandt R.** *Die Urteilstafel. Kritik der reinen Vernunft A 67–76; B92–101.* Kant-Forschungen Band 4. Hamburg: Felix Meiner, 1991. (Raksta veidošanai izmantots tulkojums angļu valodā: *The Table of Judgments: Critique of Pure Reason A 67–76; B 92–101.* Trans. Eric Watkins. North American Kant Society Studies in Philosophy, vol. 4. Atascadero, CA: Ridgeview Publishing Co., 1995.)

pieteiktais kopizjūtas (*Gemeinsinn*) jeb “sensus communis” jēdziens, liekot jautāt, vai gaumes spriedums, kura aprioro pamatu ir uzdots atklāt “Spriestspējas kritikas” ietvaros, tiek balstīts izjūtā vai tomēr subjekta racionālā spējā, proti, vai Kanta mēģinājumi veidot aprioru pamatu gaumes spriedumam tomēr nav balstīti empīriskās izjūtās, tādējādi izrādoties esam Deivida Hjūma sekotājam.

## Dedukcijas jēdziens

Ierasti par deduktīvu slēdzienu sauc tādu slēdzienu (vai argumentu), kurā izteiktie spriedumi (premisas), būdami patiesi un izkārtoti loģiski pareizā veidā, ar nepieciešamību garantē secinājumā izteiktā sprieduma patiesumu. Deduktīvie slēdzieni tiek pretstatīti induktīvajiem slēdzieniem, kuros izteiktās premisas palielina vien secinājuma patiesuma varbūtību<sup>3</sup>.

Ko Kants saprot ar dedukciju? Darba “Tīrā prāta kritika” sadaļas “Par tīro sapratnes jēdzienu dedukciju” 13. paragrāfā “Par transcendentālās dedukcijas principiem vispār” Kants iepazīstina ar jurisprudencē balstīto dedukcijas nozīmi. Kants raksta, ka “juristi, runājot par tiesībām un pretenzijām, tiesas procesā atšķir jautājumu par tiesībām (*quid juris*) no jautājuma par faktu (*quid facti*) un, prasdami abu pierādījumus, pirmo, proti, tiesību vai pretenziju taisnīguma pierādījumu, sauc par dedukciju”. Ar šo nošķirumu starp tiesību un faktu pierādījumu, kur tikai pirmais ir saucams par dedukciju, Kants ievada nākamo nošķirumu – jau starp transcendentālo dedukciju un empīrisko dedukciju, norādot, ka “izskaidrošanas veidu, kā jēdzieni var *a priori* attiekties uz priekšmetiem, es saucu par šo jēdzienu transcendentālo dedukciju un atšķiru to no empīriskās dedukcijas, kas uzrāda veidu, kā jēdziens tiek iegūts ar pieredzi un refleksiju par pieredzi, un tāpēc attiecas nevis uz likumību, bet faktu, ar ko mēs ieguvām šo jēdzienu”<sup>4</sup>. Kā teikts minētajā citātā, Kants ar transcendentālo dedukciju saprot nevis slēdziena veidu, bet gan jēdziena aprioru attiecināšanu uz objektu, bet otrajā gadījumā – jēdziena veidošanu, balstoties uz faktiem, turklāt abi veidi tiek saukti par dedukciju. Līdz ar to transcendentālā dedukcija ir apriora principa uzrādīšana jēdzienam, proti, jēdziena vispārības un nepieciešamības parādīšana pirms jebkuras pieredzes, taču ļaujot šo jēdzienu nepieciešami attiecināt uz pieredzi, savukārt empīriskā dedukcija uzrāda virzību citā sfērā – kā tiek darināts jēdziens, balstoties uz pieredzi (*a posteriori*), uz ko norāda arī Kanta tālāk teiktais pārmetums Lokam, kas esot mēģinājis tīros aprioros jēdzienus (laiks, telpa, kategorijas) atvasināt no pieredzes<sup>5</sup>, jo Kanta gadījumā tie nav darināti no pieredzes, taču apriori attiecas uz pieredzi.

“Spriestspējas kritikā” gaumes sprieduma dedukcija tiek saprasta iepriekš minētās transcendentālās dedukcijas nozīmē, proti, kā Kanta mēģinājums uzrādīt aprioro principu gaumes spriedumam – to, kas ļauj teikt, ka gaumes spriedums

<sup>3</sup> Sk., piemēram, “Internet Encyclopedia of Philosophy” šķirkli “Deductive and Inductive Arguments” – <http://www.iep.utm.edu/ded-ind/> (skatīts 11.07.2013.).

<sup>4</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011. B188. (“Tīrā prāta kritika” turpmāk – TPK).

<sup>5</sup> TPK, B119.

ir vispārīgs (universāls) un nepieciešams, jo Kanta gadījumā tiek uzsvērts, ka ikvienam cilvēkam jāpiekrīt gaumes spriedumam. Tas ir iespējams tikai un vienīgi tad, ja gaumes spriedumam tiek atrasts un uzrādīts apriors princips, kas to balsta. Gaumes sprieduma ceturtajā momentā Kants šo principu nosauc par “kopizjūtu” (*Gemeinsinn*) jeb “sensus communis”.

### Kopizjūtas (*sensus communis*) nozīmes

Kā jau minēju, gaumes sprieduma ceturtajā momentā Kants mēģina pamatot, kā gaumes spriedums var būt balstīts kopizjūtā. Kants uzskata, ka “gaumes spriedums prasa ikviena cilvēka piekrišanu” (19. §), kas tiek panākts, pieņemot “kopizjūtas ideju”. Taču interpretāciju apgrūtina tas, ka “Spriestspējas kritikā” varam konstatēt vismaz trīs nozīmes, kādās tiek lietota “kopizjūta”. Divas no tām ir atrodamas 20. paragrāfā.

20. paragrāfu Kants sāk ar norādi: ja gaumes spriedumiem, tāpat kā izziņas spriedumiem, būtu noteikts objektīvs princips, tad cilvēks, kas to izteic saskaņā ar šo principu, pretendētu uz sava sprieduma beznosacījuma nepieciešamību. Taču ir skaidrs, ka nav nekāda objektīva principa, kas varētu ar loģiski nepieciešamu kārtulu saistīt skaistumu ar kādām citām objektam piemītošām īpašībām. Tātad, kā norāda Kants, gaumes sprieduma pamatā ir jābūt kādam “subjektīvam principam”, kas, balstoties izjūtās, nevis jēdzienos, bet tomēr vispārīgi nosaka, kas patīk un kas nepatīk. Līdz ar to kopizjūta, pirmkārt, parādās kā “princips”, kas ļauj savas izjūtas izpaust vispārnozīmīgi un nepieciešami. Līdz ar to gaumes sprieduma dedukcija nozīmētu uzrādīt pamatojumu kopizjūtas pieņemšanai – uzrādīt aprioru principu, kas pamato citu piekrišanu kā gaumes sprieduma aprioro elementu.

Tai pašā 20. paragrāfā Kants lieto “kopizjūtu” vēl arī otrā nozīmē, norādot, ka tā ir ne tikai princips, bet arī izjūta. Taču tā nav izjūta sajūtas nozīmē – priekšmeta iedarbība uz mūsu maņu orgāniem vai kā līdzīgi, Kants to ir definējis jau arī “Tīrā prāta kritikā”, proti, “priekšmeta iedarbība uz priekšstatīspēju”<sup>6</sup>, vai arī, kā tas ir saglabāts skaidrojumā “Spriestspējas kritikas” 3. paragrāfā, kur Kants norāda, ka “ar vārdu “sajūta” (*Sinn*) izprotam objektīvu jutekļu priekšstatu”. To viņš pretnostata jēdzienam “jūtas” (*Gefühl*), kas ir subjektīvs un neveido priekšstatu par priekšmetu. Tas, ko uzsver Kants, ir, ka ar kopizjūtu mēs nedomājam “kādu ārēju sajūtu, bet gan no mūsu izziņāspēju brīvās spēles izrietošu rezultātu”<sup>7</sup>. Taču, atceroties, ko Kants raksturoja kā gaumes spriedumu – patiku pret priekšmetu –, jāteic, ka izziņāspēju brīvās spēles rezultāts ir patikas vai nepatikas jūtas, nevis kāds princips.

Tālāk 40. paragrāfā Kants lieto kopizjūtu vēl trešajā nozīmē, kas nav nedz princips, nedz sajūta, bet drīzāk jau “spēja”, kas rezultātā pati ir gaume. Minēto paragrāfu Kants iesāk ar iebildumiem pret to, ka frāzes “taisnīguma izjūta” vai “pieklājības izjūta” būtu attiecināmas uz izjūtām, jo, kā norāda Kants, “šie jēdzieni

<sup>6</sup> TPK, B34.

<sup>7</sup> **Kants I.** *Spriestspējas kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 65. lpp. (“Spriestspējas kritika” turpmāk – SPK.) Izmantots arī: **Kant I.** *Kritik der Urteilskraft*. Reclam, 2006.

nemīt jūtās un ka vēl jo mazāk jūtām piemīt spēja izteikt vispārīgas kārtulas”, jo “mēs nekad nevarētu iedomāties šāda veida priekšstatu par patiesīgumu, pieklājību, skaistumu vai taisnīgumu, ja nevarētu pacelties pāri jutekliskajām sajūtām pie augstākām izzinātnespējām”<sup>8</sup>. Lai spriestu par taisnīgumu, patiesību un skaisto, nepietiek ar “sensus communis” kā “parasto cilvēka sapratni”. Ir nepieciešama cita veida “sensus communis” – ir nepieciešama kopizjūtas “ideja”, ko tagad Kants jau identificē ar izvērtēšanas spēju, rakstot, ka nepieciešama “tādas spriestspējas (*Beurteilungsvermögen*) ideja, kura savā refleksijā domās (*a priori*) ņem vērā ikviena cita cilvēka priekšstatīšanas veidu, lai savā spriedumā vadītos it kā pēc kopējā cilvēciskā prāta un līdz ar to izvairītos no ilūzijas, kas atsevišķu subjektīvu nosacījumu dēļ, kurus viegli varētu uzskatīt par objektīviem, kaitīgi ietekmētu spriedumu”<sup>9</sup>. Kants kopizjūtu pielīdzina spējai veikt gaumes spriedumu, ko viņš apgalvo jau 40. paragrāfa pēdējās rindkopās: “gaumi ar lielākām tiesībām nekā veselo saprātu var saukt par sensus communis un drīzāk estētisko nekā intelektuālo spriestspēju var saukt par sabiedrisko izjūtu (Sinn), ja vārdu “izjūta” gribam lietot, lai ar to apzīmētu tikai refleksijas iedarbību uz dvēseli, jo tad ar izjūtu saprot patikas jūtas. Gaumi varētu definēt kā spēju spriest par to, kas mūsu jūtas par kādu priekšstatu dara vispārēji izpaužamas bez jēdziena starpniecības”<sup>10</sup>.

Līdz ar to kopizjūta, izrādās, ir gan noteikta veida kopēja un izpaužama sajūta (tiesa, ne ārēja, bet iekšēja), gan arī noteikta dvēseles spēja – spēja spriest jeb reflektēt, gan arī princips, uz kā balstās minētās spējas lietošana.

Šo trīs nozīmju apvienojums sarežģīt gaumes sprieduma dedukcijas izvērtēšanu. Kā norāda Kanta pētnieks Pols Gaijers<sup>11</sup>, (1) ja kopizjūta ir princips, uz kura balstās patikas jūtu vispārīgums un nepieciešamība, tad tas, ko ir nepieciešams pierādīt, ir, ka mums ir apriors princips, kas pamato intersubjektīvu ticamību mūsu prasībai par gaumi; (2) ja kopizjūta ir vien refleksijas vai patikas jūtu rezultāts un ja, pateicoties tai, tiek prasīta vispārēja ticamība gaumes spriedumam, tad mums ir nepieciešams apriors princips intersubjektīvas ticamības apgalvojumiem; (3) ja kopizjūta nav nedz izjūta, nedz princips, tad jāpierāda, ka mums tiešām šādai spējai ir apriors princips, kas ļauj mūsu pašu patiku attiecināt arī uz citiem. Lai kuru nozīmi mēs izvēlētos, katra no tām prasa, lai mēs spētu pierādīt, ka mūsu patikas jūtas drīkst piedēvēt citiem.

Vēl jāņem vērā, ka 40. paragrāfā, kā jau minēju, Kants kopizjūtai piedēvē “spēju spriest (*Beurteilungsvermögen*) par to, kas mūsu jūtas par kādu priekšstatu dara vispārēji izpaužamas bez jēdziena starpniecības”<sup>12</sup>, vai “spēju apriori spriest (*beurteilen*) par jūtu izpaužamību, kuras saistītas ar priekšstatu (bez jēdziena starpniecības)”<sup>13</sup>. Kā uzskata Gaijers, abi šie citāti parāda Kanta nespēju terminoloģiski

<sup>8</sup> SPK, 108.–109. lpp.

<sup>9</sup> SPK, 109. lpp.

<sup>10</sup> SPK, 110. lpp.

<sup>11</sup> **Guyers P.** *Kant and the claims of taste*. Second edition. Cambridge: CUP, 1997, p. 250–251. Iebildumi Gaijeram atrodami šeit: **Ameriks K.** *Interpreting Kant's critiques*. Oxford: OUP, 2003.

<sup>12</sup> SPK, 110. lpp.

<sup>13</sup> SPK, 111. lpp.



skaidri nošķirt starp refleksiju par objektu, kas rada estētisku reakciju, un refleksijas aktu par jau radītu estētisko reakciju, kas ved pie estētikas sprieduma. Abos gadījumos tiek lietots jēdziens “Beurteilung”<sup>14</sup>, kas sasaucas ar 9. paragrāfā uzdoto jautājumu – “vai gaumes spriedumā patikas jūtas ir pirms sprieduma par priekšmetu vai arī spriedums par priekšmetu ir pirms tām”<sup>15</sup>, jo tieši 9. paragrāfā Kants pirmo reizi “Spriestspējas kritikā” runā par vispārēju izpaužamību, ar to domājot noteiktus izziņas nosacījumus.

## Gaumes sprieduma modalitāte

“Spriestspējas kritikas” 18. paragrāfā “Kas ir gaumes sprieduma modalitāte” Kants raksta, ka par jebkuru priekšmetu varam sacīt: ir vismaz iespējams, ka tas ir saistīts ar patiku. Kants norāda, ka patikt nozīmē būt patīkamam. Savukārt skaistais ir nepieciešami saistīts ar labvēlīgumu. Pirmkārt, Kants paskaidro, ka tā nav parastā nepieciešamība, bet gan “īpaša nepieciešamība”, proti, atšķirība balstās tajā, ka teorētiskā nepieciešamība būtu objektīva, ja apriori varētu zināt, ka jebkurš bez izņēmuma izjutīs šādu labvēlīgumu pret priekšmetu, kuru mēs saucam par skaistu. Savukārt izjūtai, kas nosaka, ka kaut ko saucam par skaistu, nav apriora principa. Otrkārt, “tā nav arī praktiskā nepieciešamība, kad ar tīras prāta gribas jēdzieniem [...] šis labvēlīgums ir nepieciešams kāda objektīva likuma sekas un nenozīmē neko citu kā tikai to, ka mums katrā ziņā (bez jebkāda nolūka) noteiktā veidā jādarbojas”. Tātad Kants noraida, ka skaistā saistība ar labvēlīgumu, kuru domājam gaumes spriedumā, būtu saistīta ar teorētiskā un praktiskā prāta nepieciešamības postulātiem. Rezultātā Kanta piedāvājums ir gaumes sprieduma nepieciešamību definēt kā “nepieciešamību pēc parauga, t. i., nepieciešamību visiem piekrist spriedumam, ko uzskata par piemēru tādai vispārīgai kārtulai, kuru nevar uzrādīt”. Šādi definēta nepieciešamība viennozīmīgi ir daudz nepretenciozāka atšķirībā no iepriekš minētajām nepieciešamībām.

Kā zināms, Kanta “Spriestspējas kritikā” estētiskais spriedums nav objektīvs un nav izziņas spriedums, kas dotu atziņu, līdz ar to šo nepieciešamību pēc parauga nevar atvasināt no noteiktiem jēdzieniem, līdz ar to – nepieciešamība pēc parauga nav apodiktiska. Kā norāda Kants, arī pieredze nesniedz atbildi tam, ka estētiskais spriedums būtu nepieciešams, jo pieredze nesniedz pietiekami daudz pierādījumu, un arī tāpēc, ka uz empīriskiem spriedumiem, kurus satur pieredze, nevar dibināt šo spriedumu nepieciešamības jēdzienu, kas drīzāk būtu empīrisma nostāja. Tāpēc jau 19. paragrāfā Kants postulē, ka runa ir tikai par subjektīvu nepieciešamību, turklāt tādu, kas ir nosacīta.

19. paragrāfā Kants arī skaidro, ka, pirmkārt, gaumes spriedums prasa ikviena cilvēka piekrišanu, kā arī, otrkārt, kas kaut ko atzīst par skaistu, tas grib, lai ikvienam vajadzētu atzīt doto priekšmetu un tāpat pasludināt to par skaistu. Tomēr

<sup>14</sup> Latviešu valodā – “izvērtēt”, “novērtēt”. R. Kūļa tulkojumā latviski tiek tulkots arī kā “spriedums”.

<sup>15</sup> Oriģinālā ar manu izcēlumu – “Ob im Geschmacksurteile das Gefühl der Lust vor **der Beurteilung** des Gegenstandes, oder diese vor jener vorhergehe”.

vajadzēšana (*das Sollen*), pat ņemot vērā visus datus, kas nepieciešami spriedumam, estētiskajā spriedumā tiek izteikta tikai nosacīti. Piekrišanai, ko tomēr mēģina iegūt gaumes spriedumā, ir jāparedz kāds visiem kopējs pamats. Kants uzskata, ka ar šādu piekrišanu varētu arī rēķināties, ja vien būtu vienmēr stingra pārlicība, ka dotais gadījums pareizi pakļauts minētajam pamatam kā piekrišanas kārtulai. Atbilde par to, kas ir minētais pamats, Kants sniegs nākamajā – 20. paragrāfā.

### Kopizjūta kā nosacījums nepieciešamībai

“Spriestspējas kritikas” 20. paragrāfā Kants apgalvo, ka “kopizjūtas ideja ir nosacījums nepieciešamībai, kuru kā priekšnosacījumu pieņem gaumes spriedums”. Tātad, lai runātu par gaumes sprieduma nepieciešamību – to, ka tam piekrīt visi, iepriekš ir jāpieņem specifiskas izjūtas esamība, proti, kopizjūta. Vai tas nozīmē, ka gaumes sprieduma apriorās nepieciešamības atklāšana nonāk pretrunā pati ar sevi, jo, pretendējot uz vispārīgumu un nepieciešamību, kas nevar tikt balstīts izjūtās un jūtās, gaumes spriedums tomēr tiek balstīts izjūtā? Kas ir šī minētā kopizjūta?

Kanta arguments 20. paragrāfā ir šāds:

- (1) ja gaumes spriedumiem (tāpat kā izziņas spriedumiem) būtu noteikts objektīvs spriedums, tad cilvēks, kas to izteic saskaņā ar šo principu, pretendētu uz sava sprieduma beznosacījuma nepieciešamību;
- (2) ja turpretim tie būtu bez jebkāda principa, līdzīgi tikai jutekliskiem gaumes spriedumiem, tad mums nemaz nevarētu ienākt prātā šādu spriedumu nepieciešamība;
- (3) mums tomēr ienāk prātā gaumes spriedumu nepieciešamība;
- (4) tātad gaumes spriedumu rīcībā jābūt kādam subjektīvam principam, kas tikai ar izjūtām un nevis ar jēdzieniem, bet tomēr vispārnozīmīgi noteic, kas patīk un kas nepatīk. Šādu principu varētu uzskatīt tikai par kopizjūtu, kas būtiski atšķiras no veselā saprāta, kuru palaiķam arī sauc par kopizjūtu (*sensus communis*), jo sapratne spriež nevis pēc izjūtām, bet vienmēr pēc jēdzieniem;
- (5) tātad, tikai pieņemot, ka ir kāda kopizjūta (ar ko mēs tomēr nedomājam kādu ārēju sajūtu, bet gan no mūsu izzinātspēju brīvās spēles izrietošu rezultātu), tikai pieņemot – es uzsveru – šādu kopizjūtu, var izdarīt gaumes spriedumu.<sup>16</sup>

Ko Kants saprot ar šo, savā ziņā paradoksālo izjūtu, kas apvieno subjektīvo ar objektīvo? Kā tiek definēta izjūta (*Gefühl*)<sup>17</sup>? Kanta pētnieks Henrijs Elisons norāda<sup>18</sup>, ka noklusētā premisa šajā argumentā ir šāda – nepieciešamībai pēc parauga, kā jebkurai nepieciešamībai, ir jābalstās uz noteiktu principu. Jautājums līdz ar to ir, kas ir šis princips, kas var balstīt subjektīvu nepieciešamību? Tas ir princips, kas pamato to, kas patīk un kas nepatīk, – tas ietver gan pozitīvo, gan negatīvo spriedumu pamatojumu vispārīgā līmenī. Protams, atslēga šajā paragrāfā ir Kanta

<sup>16</sup> SPK, 65. lpp.

<sup>17</sup> Tulkojumā angļu valodā – *feeling*.

<sup>18</sup> Vairāk: Allison H. E. *Kant's theory of taste*. Cambridge: CUP, 2001.

slēdziens par to, ka šāds vienīgais princips ir kopizjūta. Kopizjūta tiek piedāvāta kā vienīgā kandidatūra šādam principam. Elisons piedāvā šo Kanta argumentu skatīt saistībā ar “Prolegomenos” (8. un 9. §)<sup>19</sup> iztirzātajām matemātiskajām zināšanām, kurām ir jābūt gan sintētiskām, gan apriorām, uzrādīto nosacījumu. Šādas zināšanas ir iespējamās, pateicoties tīrajam un apriorajam vērojumam. Tas, kas tagad ir jāizskaidro, ir kas savā ziņā paradoksāls, proti, sajūtas ( kaut kas ļoti privāts), kas tagad tiek sasaistītas ar prasību pēc vispārējas izpaužamības. Tādējādi, kā norāda Elisons, kopizjūtas ideja kā vienīgais nosacījums šādi sajūtu izpaužamības iespējamībai ieņem precīzi tādu pašu lomu kā tīrais vērojums matemātikas gadījumā.

Iebildumi pret šādu paralēli var tikt balstīti tajā, ka kopizjūta jeb “sensus communis” ir filosofiska frāze ar sarežģītu un senu vēsturi, bet “tīrais vērojums” ir mākslas jēdziens, izteismīgi lietots Kanta gadījumā. Lai gan Kants lieto senu, jau tradīcijām bagātu filosofisko frāzi “sensus communis”, tomēr viņš lieto to visnotaļ netradicionālā nozīmē, kas kļūst uzskatāms no viņa atrunas, ka kopizjūta nav ‘veselais saprāts’. Jau “Prolegomenos” Kants ironizēja par skotu filosofijas tradīciju (Rīds, Osvalds, Bītijs, Prīstlijs), kas, nesaprotot Hjūma mēģinājumu atrisināt cēlonības problēmu, atsaucās uz “parasto cilvēka sapratni”<sup>20</sup>. To ilustrē Kanta rakstītais:

“Lai pienācīgi atrisinātu minēto uzdevumu, slavenā vīra pretiniekiem tomēr būtu ļoti jāiedziļinās prāta iedabā, ciktāl prāts nodarbojas vienīgi ar tīro domāšanu, bet tas viņiem nebija pa prātam. Tāpēc viņi izgudroja ērtāku līdzekli, lai ietiepīgi pretotos, kaut arī bez dziļāka atskārtuma, proti, atsaucās uz parasto cilvēka sapratni. Patiešām, tā ir liela debesu dāvana, ja cilvēkam ir taisna (jeb, kā to nesen nosaukuši, vesela) sapratne. Bet tā jāpierāda ar darbiem, ar savu domu un vārdu dziļumu un saprātīgumu, nevis ar atsaukšanos uz sapratni kā orākulu, kad nav nekas prātīgs sakāms, lai attaisnotu savus uzskatus.”<sup>21</sup>

Runājot par Kanta piedāvāto “sensus communis” izpratni attiecībā pret iepriekšējo šī jēdziena lietojuma tradīciju, Kanta izpratni kritizē H. G. Gadamers, kurš norāda, ka Kants šo jēdzienu akcentē pavisam citādi, nekā to darīja iepriekšējā humānisma tradīcija (piētisms, skotu filosofija), kas ar šo jēdzienu vērsās pret metafiziku un bija “sensus communis” jēdziena izstrādātāja. Gadamers uzskata, ka Kantam šis jēdziens apzīmē formālu spēju, kas ir jāvingrina, savukārt humānismā “sensus communis” jau sevī ietver spriešanu un spriešanas mērogus, kas to saturiski nosaka<sup>22</sup>. Humānismā tas nozīmē ne tikai kopīgo spēju, kas piemīt visiem, bet arī kopību dibinošu izjūtu. Gadamers kritizē Kantu, ka viņš, sašaurinot “sensus

<sup>19</sup> Minētajos paragrāfos Kants sniedz atbildi uz jautājumu, kā iespējams kaut ko vērot apriori – kā priekšmeta vērojums var būt pirms paša priekšmeta? Kanta atbilde ir šāda: “Tas, ka mans vērojums ir pirms priekšmeta īstenības kā apriora atziņa, iespējams tikai vienā vienīgā gadījumā, proti, ja tas nesatur neko citu kā vien juteklības formu, kas manī kā subjektā dota pirms visiem īstenajiem iespaidiem, ar kuriem mani aficē priekšmeti.” (Citēts pēc: **Kants I.** Prolegomeni // *Praktiskā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 34. lpp.)

<sup>20</sup> Prolegomeni, 14. lpp.

<sup>21</sup> Prolegomeni, 14. lpp.

<sup>22</sup> **Gadamers H. G.** *Patiesība un metode*. Tulkojis I. Šuvajevs. Rīga: Jumava, 1999, 42. lpp.

communis” izpratni līdz gaumes jēdzienam, ir atteicies no “sensus communis” jēdzienā iestrādātās morālās nozīmes<sup>23</sup>.

Tiesa, filosofs Rūdolfis Makrīls cenšas aizstāvēt Kantu pret Gadamera iebildumiem. Makrīls norāda, ka saskaņā ar Gadameru “Kanta kopizjūta (*common sense*) ir estētiska, nekognitīva alternatīva tradicionālajai kopizjūtai, kas ir ievadusi 19. gadsimta hermeneitiku subjektīvā *cul-de-sac*”<sup>24</sup>. Makrīla skatījumā, Kanta kopizjūta ir jāskata saistībā ar jēdzienu “orientēšanās”, kuru Kants plaši izvērsis rakstā “Ko nozīmē orientēties domāšanā?”. Mērķtiecības jēdziens orientē reflektējošo spriestspēju dabas daudzveidībā<sup>25</sup>. Makrīls raksta, ka:

“tā vietā, lai atdalītu “common sense” nozīmi no tās, kas ir iekļauta Gadamera jēdzienā par hermeneitisko tradīciju, Kanta “sensus communis” var tikt saprasta kā mēģinājums artikulēt tradicionālā “common sense” transcendentālos nosacījumus. Kā daļa no kritiskās hermeneitikas “common sense” teorija meklē jēdzienisku skaidrību nosacījumiem, kas ne tikai apelē pie tradīcijas, bet vienādā mērā apelē no tradīcijas, ko vācu teorija ir noraidījusi. “Sensus communis” veido orientēšanās modu tradīcijā, kas ļauj mums pārliecināties par tā nozīmīgumu galīgajos patiesības jautājumos. Tas ir transcendentāls nevis tādā nozīmē, ka veido šķēršļus patiesībai, bet gan tādā nozīmē, ka atver reflektīvo horizontu kopējām nozīmēm, kuros patiesība var tikt noteikta”<sup>26</sup>.

Vai Kanta gadījumā varam runāt par sajūtām? Kā norāda Elisons, Kants šeit liek uzsvaru tieši uz “sajūtām”, turklāt tās ir sajūtas, kas ir vispārīgi izpaužamas. Citiem vārdiem sakot, tā ir izpausta spēja sajūst to, kas var tikt vispārīgi izpausts. Kants arī darbā “Antropoloģija” lieto jēdzienu “sensus communis”. To kā “īpašu sajūtu” (*extra sense*) izceļ Hanna Ārente<sup>27</sup>, norādot, ka Kanta izvēle par labu latīņu valodas terminam “sensus communis” ir bijusi vēlme nošķirt un izcelt minēto sajūtu citu sajūtu starpā. Ārente uzsvēr, ka tā ir sajūta, kas iestiprina mūs kopienā<sup>28</sup>, kuras zaudēšana, kā to “Antropoloģijas” 53. paragrāfā norādījis Kants, nozīmē neprātu vai, runājot mūsdienu valodā, noteiktu psihisku slimību parādīšanos. Kants “Antropoloģijā” raksta:

“Vienīgā vispārīgā garīgo traucējumu pazīme – “veselā saprāta” (*sensus communis*) zaudēšana un “loģiski privātu domu” (*sensus privatus*) parādīšanās tā vietā; tā cilvēks skaidrā dienas laikā redz uz sava galda degošu sveci, kuru blakus stāvošie neredz, vai dzird balsi, kuru citi nedzird. Jo tas ir subjektīvi nepieciešams pārbaudes akmens mūsu spriedumu korektumam un sekojoši arī mūsu sapratnes pareizumam, ka apvaldām mūsu sapratni ar citu sapratni tā vietā, lai izolētu sevi

<sup>23</sup> Gadamers, 41.–45. lpp.

<sup>24</sup> **Makkreel R. A.** *Imagination and interpretation in Kant*. Chicago: The University of Chicago Press, 1990, p. 157.

<sup>25</sup> Makkreel, p. 156.

<sup>26</sup> Makkreel, p. 158.

<sup>27</sup> **Arendt H.** *Lectures on Kant's political philosophy*. Ed. by Ronald Beiner. Chicago: The University of Chicago Press, 1992, p. 70–71.

<sup>28</sup> Oriģinālā – *fits us into a community*.

vien savā sapratnē un spriestu publiski vien par saviem privātajiem priekšstatiem, tā teikt.”<sup>29</sup>

Kanta piedāvātā “sensus communis” izpratne būtu skaidrāk raksturojama, izejot no pretējā, – tās neesamība nozīmē iekrist solipsismā – gan epistemoloģiskā, gan psihiatriskā, ja tā to var dēvēt, proti, sasirgt ar psihiskām slimībām, kurām raksturīgas halucinācijas. Tai pašā laikā “Antropoloģijā” piedāvātais kopizjūtas raksturojums ļauj atklāt nosacījumus ne tikai izziņai, bet arī noteiktu cieņu pret otra izteikto viedokli vai rīcību par sevi pašu – otrs parādās kā nosacījums manas rīcības robežām; to pieņemamībai vai nepieņemamībai.

Uzrādot gaumes sprieduma ceturto momentu kā kopizjūtas jēdziena nepieciešamību, kas ir izzinātnspēju brīvās spēles rezultāts, Kants ir postulējis nepieciešamību pēc gaumes sprieduma vispārējā principa, kas padarītu šo spriedumu vispārēju un nepieciešamu. Līdz ar to tieši kopizjūtas pamatošana tad arī būtu šāda gaumes sprieduma pamatošanas nepieciešamība.

## Gaumes sprieduma dedukcijas mēģinājums?

“Spriestspējas kritikas” 21. paragrāfs “Vai ir kāds princips pieņemt kopizjūtu” ir raisījis Kanta interpretatoru diskusiju – ir vai nav šajā paragrāfā veikts gaumes sprieduma dedukcijas pirmais mēģinājums, jo tajā tiek iztirzāts, kā mēs varam pamatot, ka mums ir jāpieņem kopizjūta, kas pamatotu gaumes spriedumu tā vispārnozīmībā?

Kā mēs varam pamatot, ka mums ir jāpieņem kopizjūta? Kants 21. paragrāfā piedāvā šādu argumentu:

- (1) atziņām un spriedumiem jābūt vispārēji izpaužamiem, jo citādi tie neatbilstu objektam; citādi, ja atziņa un spriedums neatbilst objektam, tad tie ir priekšstatītspējas subjektīva rotaļa (skeptisisma pozīcija);
- (2) ja atziņas (izziņa) var izpaust (darīt zināmas citiem), tad izpaužamam ir jābūt arī dvēseles stāvoklim (izzinātnspēju noskaņotība), kas ļauj iegūt šādas atziņas. Kants to izskaidro kā samēru, kāds vajadzīgs priekšstatam (ar kuru tiek dots priekšmets), lai no tā darinātu atziņu, jo bez šāda subjektīvā izziņas nosacījuma nevarētu rasties atziņa kā rezultāts;
- (3) šāda izzinātnspēju noskaņotība jau vienmēr notiek, kad dotais priekšmets ar jutekļu palīdzību rosina iztēli daudzveidīgā savienošanai, bet iztēle aktīvi rosina sapratni, lai iedibinātu daudzveidīgā vienību jēdzienos (izziņa). Tomēr šai izzinātnspēju noskaņotībai atkarībā no doto objektu atšķirības ir dažādas proporcijas;
- (4) Kants uzskata, ka ir jābūt “proporcijai, kur šī iekšējā attiecība visvairāk atbilstu abu dvēseles spēju iedzīvināšanai (vienas ar otras palīdzību) attiecībā uz (doto priekšmetu) izzināšanu vispār”. “Šo noskaņotību nevar noteikt citādi kā ar izjūtu (nevis pēc jēdzieniem)”;

<sup>29</sup> **Kant I.** *Anthropology from a pragmatic point of view // Anthropology, History, and Education.* Edited by G. Zöllner, R. B. Loudon. Transl. by R. B. Loudon. Cambridge: CUP, 2007, p. 324 [Ak. 7:219].

- (5) šai noskaņotībai un līdz ar to tās izjūtai (sakarā ar doto priekšstatu) vajag būt tādai, ko var vispārēji izpaust;
- (6) izjūtas vispārējās izpaužamības nosacījums ir kāda kopizjūta;
- (7) līdz ar to Kants secina, ka šo kopizjūtu var pieņemt, kas nozīmē atmet balstīšanos uz psiholoģiskiem novērojumiem. Rezultātā kopizjūta ir jāpieņem par “mūsu atziņas vispārējās izpaušanas iespējas nepieciešamu nosacījumu, kas jāpostulē ikvienā loģikā un ikvienā atziņu principā, kurš nav skeptisks”.

Var teikt, ka tas, ko izvirza minētais arguments, ir vismaz divi jautājumi: 1) vai tiešām kopizjūtas noliegums ietver skepticismu pret izziņu; 2) ja tā, tad kāds, ja vispār, tam sakars ar gaumi?<sup>30</sup>

Pirmie divi soļi 21. paragrāfa argumentā ir tiešā veidā saistīti ar pirmo nule kā minēto jautājumu. Pirmais jautājums ietver jau “Prolegomeni” 18. paragrāfā izteikto identifikāciju starp sprieduma objektivitāti un vispārnozīmību<sup>31</sup>, proti, vispārēja izpaužamība ir nosacījums objektīvai ticamībai, ko Kants raksturo kā sprieduma saskaņu ar priekšmetu. To varētu izteikt kā nošķirumu starp “man šķiet, ka ir x” un “ir x”. Ja tiek noliegta izziņas vispārēja izpaužamība, tad tiek noliegts arī minētais nošķirums, ko tad skeptiķi arī apgalvo. Kanta uzdevums šeit nav atspēkot skepticismu, bet drīzāk norādīt uz sekām, pie kā var novest vispārējās izpaužamības noraidīšana.

Argumenta otrais solis paplašina analīzi no izziņas uz tās subjektīvajiem nosacījumiem vai tās pamatā esošo dvēseles stāvokli, kas tiek raksturots kā izzināspēju noskaņotības proporcija. Šeit Kants norāda uz attiecībām starp sapratni un iztēli, kas nodrošina pakļaušanas (subsumēšanas) funkciju, pakļaujot to, kas dots vērojumā un aptverts iztēlē, sapratnes jēdzieniem. Proti, ja vien mūsu vērojumi netiktu pakļauti vieniem un tie pašiem jēdzieniem, mūsu izziņas vispārēja izpaužamība būtu neiespējama, tādējādi nespējot nošķirt to, kas ir, no tā, kas mums tikai šķiet esam (scepticismus).

Problēmas sākas ar nākamajiem diviem soļiem – 3. un 4. argumentā, kuros Kants iepazīstina ar noskaņotības dažādajām proporcijām, kuras veidojas no dažādu objektu afektācijas. Taču Kants norāda, ka tomēr jābūt “kādai proporcijai, kur šī iekšējā attiecība visvairāk atbilstu abu dvēseles spēju iedzīvināšanai (vienas ar otras palīdzību) attiecībā uz (doto priekšmetu) izzināšanu vispār; un šo noskaņotību nevar noteikt citādi kā ar izjūtu (nevis pēc jēdzieniem)”<sup>32</sup>. Minētā izjūta tiek identificēta ar kopizjūtu jeb “sensus communis”, kas tālāk tiek sasaistīta ar gaumi.

<sup>30</sup> Jautājumu izvirzīšanā balstos uz Allison, p. 151.

<sup>31</sup> Kants minētajā paragrāfā raksta: “Ja mums ir iemesls atzīt spriedumu par nepieciešami vispārnozīmīgu (kas nekad nedibinās uz uztveri, bet uz tīro sapratnes jēdzienu, kam uztvere ir pakārtota), tad mums tas jāatzīst arī par objektīvu, t. i., jāatzīst, ka tas izsaka nevis tikai uztvēruma attiecību pret subjektu, bet priekšmeta īpašību; jo kāpēc gan citu spriedumiem vajadzētu nepieciešami saskaņēt ar manējo, ja tam pamatā nebūtu priekšmeta vienība, uz kuru tie visi attiecas un ar kuru tiem jāaskaņojas, un kāpēc tiem visiem jābūt saskanīgiem arī savā starpā?” (Prolegomeni, 49. lpp.)

<sup>32</sup> SPK, 65.–66. lpp.

Parasti šo pasāžu 21. paragrāfā uzskata par gaumes sprieduma pirmo dedukcijas mēģinājumu. Kā skaidro Elisons, tie, kas uzskata, ka šī ir gaumes sprieduma dedukcija (gaumes sprieduma vispārīguma principa uzrādīšana), lieto šādu argumentu:

- (1) ar visvairāk atbilstošo noskaņotības proporciju tiek saprasts tas, kas visvairāk veicina dvēseles spēju brīvu saskaņu, un tas ir arī gaumes avots;
- (2) sajūta, caur kuru tas tiek aptverts, ir gaume, un šai sajūtai ir jābūt vispārīgi izpaužamai, jo tāda ir brīvā saskaņa;
- (3) bet šī vispārēji izpaužamā sajūta iepriekš paredz kopizjūtu – tādā veidā, kā tā ir definēta 20. paragrāfā – “no mūsu izzinātspēju brīvās spēles izrietošu rezultātu”;
- (4) līdz ar to kopizjūta, šādi veidota, ir jāpieņem kā nepieciešams izziņas nosacījums, ja vien ir jāizvairās no skepticisma<sup>33</sup>.

Taču minētajam argumentam ir trūkumi – tas neveido gaumes transcendentālo pamatojumu, kas tiek prasīts jau 9. paragrāfā. Pat ja arguments darbotos, tas būtu bezspēcīgs pret radikālu skepticismu, kas noliedz zināšanu iespējamību vispār. Rezultātā argumentam ir vismaz divas problēmas:

Pirmā – pāreja no izziņas pie estētikas, ko Kants ir mēģinājis turēt nošķirtas iepretim Baumgartena pozīcijai, proti, varētu tikt jautāts, kāpēc kāda dvēsele stāvokļa izpaužamībai būtu jāietver sajūtu izpaužamība, kas saistīta ar šo stāvokli, vai arī – kāpēc vispār šeit būtu jābūt šādām sajūtām. To var arī pārformulēt šādi – kāpēc kopizjūtai, kas balsta izziņas vispārēju izpaužamību, ir arī jābūt gaumes nosacījumam?

Otra problēma saistīta ar izziņu. Kā Kants norādīja 21. paragrāfa pēdējā teikumā, kopizjūta ir “jāpieņem par mūsu atziņas vispārējās izpaušanas iespējamam nosacījumam, kas jāpostulē ikvienā loģikā un ikvienā atziņu principā, kas nav skeptisks”. Kā norāda Elisons, ja izziņā nepieciešamā kopizjūta ir identificēta ar kopizjūtu, kas saskaņā ar 20. paragrāfu iepriekš jāpieņem arī kā gaumes nosacījums, t. i., kā estētiska kopizjūta, tad no tā izriet, ka estētiskā kopizjūta jeb gaume ir jāpieņem arī kā izziņas nosacījums<sup>34</sup>. Taču šādas nostājas piedēvēšana Kantam ir ļoti problemātiska. Tā drīzāk līdzinās Hjūma pozīcijai. Šādas pozīcijas neiespējamība ir kaut vai tajā, ka Kants kopizjūtu saista ar izzinātspēju brīvo spēli, proti, ar noteiktu prāta darbību.

Ja 21. paragrāfam neizvirza pretenzijas deducēt kopizjūtu kā gaumes nosacījumu, tad to var aplūkot kā mēģinājumu parādīt, ka izziņa prasa pieņemt kopizjūtu (saskaņā ar Alisonu tas nozīmētu arī parādīt kopizjūtas kognitīvo (izziņas) versiju<sup>35</sup>). Iepriekš minētais arguments parāda, ka gaumes spriedums var tikt uzskatīts par balstītu kopizjūtā, taču ne kopizjūtā, kas saistīta ar izziņu. Saistībā ar izzinātspēju noskaņotības proporciju, epistemoloģiskāks lasījums norādītu uz to, ka empīriskos jēdzienus ir vieglāk saattiecināt ar to objektiem nekā citus (tīro sapratnes jēdzienu shematisma gadījumus). Līdz ar to proporciju atšķirības ir balstītas objektu

<sup>33</sup> Allison, p. 152.

<sup>34</sup> Allison, p. 153.

<sup>35</sup> Turpat.

atšķirībās, no vienas puses, un subjekta konceptualizācijas spējās, no otras puses. Rezultātā, visvairāk atbilstošā proporcija būtu tāda, kas pēc iespējas vairāk atvieglo izziņu, kurā, kā norāda Elisons<sup>36</sup>, “divi draugi” strādā kopā bez to parastajām nesaskaņām. Tas noved pie tā, ka šī noskaņotības proporcija var tik noteikta tikai ar izjūtas palīdzību (jo ar jēdzienu to noteikt nevar).

Elisons iesaka to aplūkot kontekstā ar Kanta teikto “Tīrā prāta kritikā” par spriestspēju: “Ja sapratni pasludina par spēju sniegt regulas, tad spriestspēja ir spēja pakļaut regulām, t. i., atšķirt, vai kaut kas ir pakļauts kādai regulai (*casus datae legis*) vai ne,”<sup>37</sup> un tālāk teiktais, ka spriestspējai nevar tikt doti priekšraksti, jo tas novestu pie bezgalīga regresa, jo nozīmētu uzrādīt regulu tam, kas pats uzrāda regulu, un tā līdz bezgalībai, turklāt jāpatur prātā, ka arī jēdziens tiek saprasts kā noteikta veida regula vai kārtula. Līdz ar to subsumēšanas procesam, kad vērojumā dotā daudzveidība tiek pakļauta jēdzienam, jānotiek momentāni, t. i., tam jātiek “sajustam”. Kants uzsver, ka “spriestspēja ir sevišķs talants, ko nevar iemācīties, bet kas tikai jāvingrina”<sup>38</sup>, tāpēc 21. paragrāfa interpretācija var tik veidota, norādot, ka kopizjūta tiek identificēta ar “īpašu talantu”, nevis ar “izzinātspēju brīvo spēli”, kā tika teikts 20. paragrāfā. Citiem vārdiem sakot, 21. paragrāfā iztīrītā “kopizjūta” ir jāsaprot nevis kā gaume pati par sevi, bet drīzāk kā spēja momentāni redzēt (bez atsaucēm uz regulām, tādējādi – caur “sajūtu”, “izjūtu”), vai un kā vērojumā dotā daudzveidība saskan ar noteikto jēdzienu, t. i., spriedumu. To nevajadzētu identificēt ar “sensus communis logicu” (40. §), lai gan, ņemot vērā, ka Kants to skaidro kā parasto cilvēcisكو sapratni (*gemeinen Menschenverstand*), taču tas, ko viņš izvērs 21. paragrāfā, drīzāk ir jāsaprot kā “kopizjūta” (*Gemeinsinn*).

Ceturtais moments noslēdzas ar 22. paragrāfu par subjektīvās nepieciešamības objektivitāti, kas balstās kopizjūtā. Kants šajā paragrāfā nošķir kopizjūtas konstitutīvo un regulatīvo nozīmi, jautājot, vai kopizjūta ir “konstitutīvs pieredzes iespējas princips” vai arī kāds vēl augstāks prāta princips padara kopizjūtu par regulatīvu principu? Kā norāda Linda Palmera<sup>39</sup>, analizējot kopizjūtu, varam nošķirt divas “prasību” (*Sollen*) nozīmes, ko ietver kopizjūta. Vien no tām ir minēta 22. paragrāfā: prasība pēc piekrišanas. Otra ir prasība pēc tādas spējas attīstības, lai būtu iespējams izdarīt šādu – gaumes – spriedumu, proti, atšķirt skaisto, piemēram, no “pievilcīguma un aizkustinājuma” (40. §). Pirmā nozīme ir neatkarīga no morāles, savukārt otra ir saistīta ar morāli. Kā norāda Palmera, šīs divas nozīmes jau nošķīris arī Elisons un Beatrise Longnēza<sup>40</sup>. Elisons abas nozīmes lieto stingrā nozīmē, uzskatot, ka Kanta tekstos tās ir izvērstas, savukārt Longnēza uzskata, ka pirmā nozīme ir vien iespējamība, – stingrā nozīmē var runāt vien par otro nozīmi. Elisons uzskata, ka abas “prasību” nozīmes ir attiecināmas vien uz estētisko

<sup>36</sup> Allison, p. 154.

<sup>37</sup> TPK, B171.

<sup>38</sup> TPK, B172.

<sup>39</sup> Palmer L. *On the necessity of beauty*. Kant-Studien, Jahrg. 102 (No. 3, September, 2001), S. 350–366.

<sup>40</sup> Runa ir par darbu: Longuenesse B. *Kant's Leading Thread in the Analytic of the Beautiful* darbā *Kant on the Human Standpoint*. Cambridge, 2005, p. 265–290.



kopizjūtu, savukārt Palmera uzskata, ka šīs prasības var attiecināt arī uz izziņas kopizjūtu – proti, vienā gadījumā runa ir par prasību piekrist izziņas vai estētiskas spriedumiem, otrā – par prasību attīstīt spēju, kas ļauj izdarīt iepriekš minētos spriedumus. Palmera norāda, ka 22. paragrāfā Kants runā par prasību pirmajā nozīmē – par prasību piekrist, savukārt 40. paragrāfā jau parādās prasības otrā nozīmē – prasība attīstīt noteiktu spēju, kurai ir cieša saistība ar morāli, it sevišķi kultūras kontekstā. 40. paragrāfā Kants didaktiskā stilā noraida, ka patiesīgums, pieklājība un taisnīgums būtu pamatoti jūtās, jo jūtas nespēj izteikt vispārīgas kārtulas. To pamatojums jāmeklē augstākajās izziņājspējās. Sapratne ir jākultivē, līdz tam tā ir vien “vienkārša” sapratne, ko nereti dēvē par “parastā cilvēka sapratni”, kuru mēs sliecamies gaidīt no katra, “kurš pretendē uz cilvēka nosaukumu”. Kopizjūta 40. paragrāfā parādās kā prasība pēc “refleksijas operācijas” (*Operation der Reflexion*), kas ir spēja rēķināties ar citu cilvēku iespējamajiem spriedumiem, formalizējot savus spriedumus, atmetot tajos mainīgos un nejaušos elementus. Kants atrunā, ka formāls šajā gadījumā vien nozīmē, ka šāda spēja nav saistīta ar psiholoģiskiem afektiem, piemēram, aizkustinājumu, proti, tā ir bez ieinteresētības. Līdz ar to, ja izceļam kopizjūtas kā prasības pēc noteiktas spējas attīstības nozīmi, turklāt pievienojot Kanta teikto 60. paragrāfā par gaumi kā spēju spriest par tikumisko ideju juteklisku iemiesojumu, varam teikt, ka kopizjūta var tikt saprasta kā prasība attīstīt spēju, kas ļauj jutekliski tveramajā atšķirt un konstatēt morāli labo.

Rezultātā, interpretējot minēto argumentu, ir iespējams parādīt, kā var tikt pamatota kopizjūtas nepieciešamība, turklāt ar koherentu argumentu palīdzību. Turklāt, balstoties izziņas analizē, tas postulē spēju (estētiskā spriestspēja, *sensus communis aestheticus*), kas nepieciešama, lai veidotu gaumes spriedumu. Jo bez īpaša talanta, kas savieno iztēli ar sapratni, spēja to veikt paliktu vien neizpaužama mistērija. Tās veikšanai tad arī ir nepieciešama 21. paragrāfā postulētā “kopizjūta”, kas ir nepieciešams, taču ne arī pilnībā pietiekams nosacījums gaumei. Tādējādi Kants ir parādījis, ka mums ir pamats pieņemt kopizjūtu, lai gan tās izvērsums nav bijis bez problēmām. Tomēr minētie apsvērumi par 21. paragrāfu neļauj to vērtēt kā gaumes dedukciju, bet vien kā vienu no argumentācijas līnijām, kas ļauj jau 38. paragrāfā veikt pilnīgu gaumes sprieduma dedukciju.

### Summary

*The paper discusses the notion of “sensus communis” as it is expounded in the fourth moment of the judgement of taste in Kant’s “Critique of Judgment”. This paper shows that, on the one hand, Kant argues that the judgment of taste has to be free from any empirical feelings, but, on the other hand, in the fourth moment Kant writes that the judgment of taste is based on the “sensus communis”. It is argued that there are at least three meanings of “sensus communis” – the faculty, the principle, and the feeling. All meanings of these findings give rise to a number of interpretations of the fourth moment’s argument, resulting in conclusion that the fourth moment has not to be interpreted as an attempt of deduction of the judgment of taste. At the end of the article it is shown that “sensus communis” can also be interpreted as a request for a cultivation of a certain faculty that leads to moral judgements and moral meaning of taste as “sensus communis”.*

**Keywords:** Immanuel Kant, taste, aesthetics, *sensus communis*, deduction, ethics.

## Hābermāsa diskursētikas koncepcijas un Kanta racionālās ētikas attiecību problemātika

### *The Problematic of Relations between Habermas's Conception of Discourse Ethics and Kant's Rational Ethics*

Iveta Pirktiņa

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte  
Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050

E-pasts: [pirtina.iveta@inbox.lv](mailto:pirtina.iveta@inbox.lv)

Jirgena Hābermāsa universālpragmatika kā racionāla, argumentatīva ētikas diskursa teorija ir svarīgākais Hābermāsa filozofiskais veikums, kas apliecina, ka arī mūsdienu filozofiskajā situācijā tiek meklēti risinājumi, lai morāles normas un principus, arī to universālajā nozīmē, padarītu iespējamus un realizējamus. Diskursētika tiek būvēta, dekonstruējot Kanta ētiku. Šajā rakstā skarta problemātika, kas aktualizējas šādas dekonstrukcijas gaitā. Raksta autore nonāk pie šādiem atzinumiem, kas liecina par diskursētikas un Kanta racionālās ētikas konceptuālu disonansi šādos aspektos: 1) attiecības starp cilvēces interesēm un savtīgajām interesēm tiek risinātas atšķirīgi; 2) diskursētikā “labo pamatu” un “labā” jēdzienam ir cita nozīme nekā Kanta ētikā; 3) diskursētika neparedz racionālās ētikas un empīriskās ētikas nošķirumu; 4) jēdzienam “racionāls” Hābermāsa diskursētikā ir atšķirīgas nozīmju nianšes. Katra atsevišķā diskursa dalībnieka rīcībā racionālais netiek nošķirts no empīriskā un pragmatiskā atbilstoši Kanta prasībai.

**Atslēgvārdi:** Kants, Hābermāss, ētika, morāle, diskursētika.

Diskursētika – 20. gadsimta 60.–70. gados aizsācies vācu filosofijas virziens, ko ir iedibinājuši Jirgens Hābermāss (*Jürgen Habermas*) un Karls Oto Apels (*Karl Otto Apel*), – ietver īpašu intersubjektīvu morālas dabas problēmu risinājuma formu – racionālu argumentatīvu diskursu kā noteiktu normu pamatojuma procedūru. Diskursētika ir Kanta ētikas transformācija, kas, tās autoru un analītiķu vārdiem runājot, saasina un paplašina tieši Kanta ētikas “vājos punktus”, bet tās galvenos principus neatceļ, proti, tā neatceļ universālismu, kognitīvismu, deontoloģismu un formālismu. Pirmkārt, diskursētika atzīst kognitīvismu tādā ziņā, ka morāles principi ir prāta atziņas privilēģija. Otrkārt, diskursētika atzīst formālismu tādā ziņā, ka morālie principi ir praktiskā prāta maksimas pārbaudošā nozīmē. Ko Kants ietver brīvās gribas jēdzienā, tas tiek pārcelts uz formāli procedurālo principu, kas kalpo kā fundējoša forma, lai praktiskā diskursā pamatotu materiāla satura normas. Treškārt, diskursētika atzīst universālismu kā morālisko spriedumu universālismu. Fundamentālo normu vispārnozīmība abstrahējas no Kanta, tā abstrahējas uz

patušas jomu atbilstoši situatīvi pietuvinātai indivīdu interešu un prasību valodiskai artikulācijai. Ceturtkārt, deontoloģisko principu diskursētika pārņem tajā ziņā, ka tā atsakās no teleoloģisko ētiku koncepcijām, nepiesaistoties nekādu dzīves formu konkrētībām, darot par “pienākumu” tieši universālo morāli.

Hābermāsa diskursētika nav ētika tradicionālā nozīmē, tā ir metaētika, kas izgaismo praktiska ētikas diskursa struktūras. Tā pieļauj, ka šāds racionāli komunikatīvs process var vispār notikt. Par ētiku varam runāt tikai saistībā ar diskursu kā procesu. Šī procesa mērķis ir īstenot moralitāti, kas Hābermāsa izpratnē nozīmē to pašu, ko īstenot taisnīgumu un likumību. Atšķirībā no Kanta moralitāte nav saistīta ar “labā ideju” kā praktiskā prāta sfēru. Diskursētikā moralitāte var izpausties attiecībās starp cilvēkiem, diskursa dalībniekiem, kuri ir ieinteresēti saprast cits citu, veidojot kopēju saprašanās lauku.

Raksta mērķis ir akcentēt pretrunas starp Kanta racionālās ētikas pamatprincipiem un Hābermāsa universālpragmatisma kā diskursētikas teorētiskajiem principiem un mēģināt rast atbildes uz jautājumu, vai varam runāt par diskursētiku kā Kanta racionālās ētikas transformāciju.

\*\*\*

Darbā “Tikumu metafizikas pamati” (1785) Kants formulē gan hipotētisko, gan kategorisko imperatīvu. Tikumiskais likums kategoriskā imperatīva formā ietver jebkura subjekta mērķa saskaņu gan pašam ar sevi, gan ar citiem, tātad implicē vienprātības prasību, ko mūsdienu teorijas ietvaros paredz ētikas diskursa noteikumi. “Tas, kas kalpo par gribas saskaņas pašai ar sevi objektīvo pamatu, ir mērķis. Ja šis mērķis ir dots tikai caur prātu, tam ir jābūt vienādi derīgam visām ar prātu apveltītām būtnēm.”<sup>1</sup>

Kants norāda uz atšķirību starp hipotētisko imperatīvu un kategorisko imperatīvu: “Kad es domāju *hipotētisko* imperatīvu vispār, tad es nezinu iepriekš, kāds būs tā saturs: līdz man ir dots nosacījums (*Bedingung*). Bet, ja es domāju *kategorisko* imperatīvu, tad es uzreiz zinu, kāds ir tā saturs. Jo, tā kā imperatīvs ārpus likuma satur tikai maksimas nepieciešamību būt atbilstīgai šim likumam (*diesem Gesetze gemäß zu sein*), bet likums neietver nekādu nosacījumu, kas to ierobežo, tad pāri nepaliek nekas cits kā vienīgi likuma vispārīgums (*Allgemeinheit*), kuram ir jāatbilst rīcības maksimai, un vienīgi imperatīvs parāda šo atbilstību patiešām kā nepieciešamu. Ir tātad tikai viens vienīgais kategoriskais imperatīvs, un proti, šis:

Rīkojies tikai pēc tās maksimas, caur kuru tu vienlaicīgi vari gribēt, lai tā kļūtu par vispārīgu likumu.”

“Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, daß sie ein allgemeines Gesetz werde.”<sup>2</sup>

Šis ir kategoriskā imperatīva pamatformulējums. Kants zemsvītras piezīmē paskaidro, kas ir maksima un kas ir imperatīvs: “*Maksima* ir rīcības subjektīvais

<sup>1</sup> **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>2</sup> *Ibid.*, S. 44–45.

principis, un tai jātiek nošķirtai no *objektīvā principa*, proti, praktiskā likuma. Tā [maksima] satur tikai praktisku regulu (*Regel*), kas regulē (*bestimmt*) prātu atbilstoši subjekta nosacījumiem (bieži nezināšanai vai subjekta nosliecēm), un ir tād princips, pēc kura subjekts *rīkojas*; likums turpretī ir objektīvais princips, saistošs (*gültig*) katrai saprātīgai būtnei, un princips, pēc kura ir *jārīkojas*, tas nozīmē – imperatīvs.<sup>3</sup>

Par kategorisko imperatīvu Kants saka: “Tā kā likuma vispārīgums, pēc kura norisinās sekas (*Wirkungen*), veido to, ko vispārīgajā sapratnē (pēc formas) sauc par *dabu*, t. i., lietu esamību, ciktāl to [esamību] nosaka vispārīgi likumi, tad pienākuma vispārīgais imperatīvs varētu skanēt arī šādi<sup>4</sup>:

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

“Handle so, als ob die Maxime deiner Handlung durch deinen Willen zum allgemeinen Naturgesetz werden solle.”<sup>5</sup>

Kants dod četrus dažādus piemērus, lai paskaidrotu kategoriskā imperatīva darbību un tā atšķirību no hipotētiskā imperatīva. Šeit aplūkosim divus no tiem.

**Piemērs par pašnāvību.** Cilvēks piedzīvo virkni sliktu lietu savā dzīvē, viņu pārņem bezcerība, viņam dzīve ir līdz kaklam (*Überdruß am Leben*). Jautājums ir šāds: vai viņam nav “pienākums pret sevi” “atņemt sev dzīvību”? Viņš jautā, vai viņa rīcības maksima var kļūt par vispārīgu dabas likumu? Bet šī maksima rodas no pašmīlestības (*Selbstliebe*), proti, ja manā dzīvē ilgākā laika posmā draud vairāk ļaunuma nekā patīkamu lietu, tad es sev dzīvi saīsinu. Bet vai pašmīlestības princips var kļūt par vispārīgu dabas likumu? Un atbilde ir šāda: “Bet šeit ir drīz redzams, ka daba, kuras likums būtu, tai pašai sajūtai (*Empfindung*), kuras uzdevums ir virzīt dzīvības uzturēšanu (*Beförderung*), likt dzīvību pašu iznīcināt, būtu pati ar sevi pretrunā un tād nepastāvētu kā daba, tādējādi šī maksima neiespējami varētu būt vispārīgs dabas likums, un tād [tā ir] galējā pretrunā ar katra pienākuma augstāko principu.”<sup>6</sup>

**Piemērs par meliem.** Cilvēks, nepieciešamības spiests, aizņemas naudu. Viņš zina, ka naudu nevarēs atdot atpakaļ. Bet viņš arī zina: ja viņš neapsolīs naudu noteiktā laikā atdot, tad viņam neviens vairs neaizdos. Viņš ar prieku apsola, bet sev arī jautā: vai tas nav neatļauti un pret pienākumu – sev šādā veidā palīdzēt tikt ārā no grūtībām? Viņa maksima, kas varētu kļūt par likumu, skan šādi: ja man šķiet, ka atrodos naudas grūtībās, tad es aizņemšos naudu un apsolīšu to atmaksāt, lai gan es jau tobrīd zinu, ka tas nekad nenotiks.<sup>7</sup> Šī maksima ir savienojama ar pašmīlestības

<sup>3</sup> **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>4</sup> Darbā “Tikumu metafizikas pamati” Kants dod piecus atšķirīgus kategoriskā imperatīva formulējumus. Sal. **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45–55.

<sup>5</sup> **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 45.

<sup>6</sup> *Ibid.*, S. 46.

<sup>7</sup> *Ibid.*

maksimu, bet vai tā ir taisnīga (*recht*)?<sup>8</sup> Jautājums – vai tā var kļūt par vispārīgu likumu? Kanta atbilde ir – nē: “Jo tāda likuma vispārīgums [kas paredzētu], ka katrs, kuram liekas, kas viņš atrodas grūtībās, var apsolīt, kas viņam ienāk prātā, ar nodomu [solījumu] neturēt, padarītu apsolīšanu un mērķi, kas ar to kādam var būt, neiespējami, jo neviens nedomātu, ka viņam kaut kas ir apsolīts, un smietos par visiem šādiem izteikumiem kā paštīksminošiem meliem.”<sup>9</sup>

Visām saprātīgām būtnēm ir viens gribas pamats un mērķis – cilvēks, attiecībā pret kuru tās regulē un vērtē savu rīcību. Līdz ar to ir iespējams vēl viens kategoriskā imperatīva formulējums – “cilvēces” formulējums:

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

*“Handle so, daß du die Menschheit sowohl in deiner Person, als auch in der Person eines jeden anderen jederzeit zugleich als Zweck, niemals bloß als Mittel brauchest.”*<sup>10</sup>

Kants arī izvērtē iepriekš aprakstītos piemērus jaunā – “cilvēces” formulējuma kontekstā.

**Piemērs par pašnāvību.** Tiek jautāts, vai pašnāvība ir savienojama ar ideju par cilvēci kā mērķi pašu par sevi?<sup>11</sup> Kanta atbilde ir – nē: “Ja cilvēks, lai izbēgtu no kāda grūta stāvokļa, iznīcina pats sevi, tad viņš lieto personu *vien tikai kā līdzekli*, lai uzturētu paciešamu stāvokli līdz dzīves beigām.”<sup>12</sup> Un Kanta secinājums ir: “Tātad es nevaru attiecībā pret cilvēku manā personā iedomāties viņu sakropļot, samaitāt vai nogalināt.”<sup>13</sup>

**Piemērs par meliem.** Ir saprotams, ka nepatiesa solījuma sniedzējs izmanto otru cilvēku tikai kā līdzekli un nekādā aspektā arī kā mērķi.

\*\*\*

Vairākos savos darbos, piemēram, “Morālā apziņa un komunikatīvā rīcība” (1983) un “Diskursētikas komentārs” (1991), Häbermāss analizē universālisma jēdziena izpratni dažādās interpretācijās un konstatē, ka šis jēdziens diezgan bieži parādās, ja runājam par ētikas vai morāles problemātiku šodien, kā arī saistībā ar filozofijas vēsturē pastāvošajām pieejām dažādu ētisku pozīciju skaidrojumam. Bieži universālismu piedēvē Kanta ētikai jeb tā dēvētajai “Kanta tipa ētikai”. Ja mēs attiecinām universālisma jēdzienu uz diskursētiku, šis jēdziens noteikti tiek koriģēts. Häbermāss uzsver, ka tiek novilkta krasa robeža starp “abstrakti universālo” morāles jēdzienu, ko nes Aristoteļa, Kanta, Hēgeļa ētikas tradīcijas, un mūsdienu pretrunīgo relatīvisma jēdzienu. Pilnīgi nodalot ētikas un morāles jēdzienu, saistot ētisko ar mācību “par labu dzīvi”, Häbermāss norobežojas no ētiskā analīzes, uzskatot, ka

<sup>8</sup> **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 46–47.

<sup>9</sup> *Ibid.*, S. 47.

<sup>10</sup> *Ibid.*, S. 54–55.

<sup>11</sup> *Ibid.*, S. 55.

<sup>12</sup> *Ibid.*

<sup>13</sup> *Ibid.*

šodien tā nav aktuāla, lai gan nenoliedz tai milzīgu lomu filosofijas vēsturē. Taču morāles problemātiku viņš izvirza priekšplānā, saistot to ar tainīgo. Par svarīgāko viņš uzskata ne tikai novērst “pārprasta universalisma” piedēvējumu morāles jēdzienam, bet pat mēģina aizstāvēt “deontoloģiski saprasto tainīgā pārākumu pār labo”. Taču tas nenozīmē, ka viņš vēlētos ētiskos jautājumus vispār izslēgt no racionālas apspriešanas lauka. Hābermāss nošķir (arī vēsturiskā konteksta analīzē) tikumību no morāles, kā arī tainīgumu no “labas dzīves” izpratnes.

Analizējot Hābermāsa piedāvātos diskursētikas principus, priekšplānā izvirzās komunikācijas nepieciešamība, nevis moralitātes nepieciešamība Kanta nozīmē. Nav pat konsekventi izvirzīt jautājumu, vai cilvēks ir morāla būtne. Moralitāte netiek pieprasīta, veicot runas aktos iekļauto valodisko rīcību vai izvirzot morāles normu derīguma pretenzijas. Moralitāte netiek aplūkota kā nepieciešamība, kā cilvēka būtībai piemītoša sastāvdaļa un nepavisam ne – kā cilvēka brīvība. Hābermāss pats atzīst, ka diskursa rezultātā var tikt panākta racionāli motivēta vienprātība bez piespiešanas, bet tanī pašā laikā “piespiedu kārtā no labāko argumentu puses”.<sup>14</sup> Uz saprašanas orientēto runu vienojošais spēks, kas caur “labāko argumentu bezspaidu spaidiem (*zwanglosen Zwang*) izsaka derīguma pretenziju akceptanci”<sup>15</sup>, – tieši caur to mēs nokļūstam pie racionalitātes būtības, kas ietver racionāli motivētu vienprātību. Diskursa mērķis ir argumentācijas dalībnieku panāktais konsenss attiecībā uz konkrētām normām, kuras var tikt pieņemtas kā pareizas. Konsenss diskursā var tikt sasniegts ar “bezspaidu argumenta spaidiem” (*des Zwangen des zwanglosen Argumentes*). Argumenti iegūst racionālu motivāciju, ja tie tiek atbilstoši pamatoti caur valodu. Tātad arī racionalitāte Hābermāsa gadījumā netiek nepieciešami pieprasīta. Ne moralitāte, ne racionalitāte nav cilvēku aplicinošas dispozīcijas, tām “jāaktivizējas” tikai konfrontācijas stāvokļos, un prāts nekalpo kā normatīvs elements, kā tas ir Kantam. Hābermāss runā par racionalitāti un moralitāti rīcības kontekstā.

Atbilstoši praktiskajam ētikas diskursam tikai tās normas var pretendēt uz nozīmību, kuras vienprātīgi atbalsta visi dalībnieki, uz kuriem šīs normas attiecas. Tiek akceptētas tās normas, kuras izsaka vispārējo gribu<sup>16</sup>. Normu universalitāte tiek pamatota diskusijas procesā, un kā pareizas tiek akceptētas tikai tās normas, kuras pakļaujas universalizācijai un iekļaujas sociālajā un vēsturiskajā telpā. Diskusijas ceļā tiek sasniegta intersubjektīva saprašanās. Izvērtējot šīs konsekvences, Hābermāss piedāvā pārformulēt Kanta kategorisko imperatīvu. “Tā vietā, lai piedēvētu citiem kā obligātu tādu maksimu, kuru es gribētu padarīt par vispārēju likumu, man ir jāpiedāvā šī maksima kā diskusijas objekts pārējiem, lai pārbaudītu tās pretenzijas uz universalitāti (*Universalitätsanspruch*).”<sup>17</sup> Hābermāss paskaidro, ka akcents šajā gadījumā tiek pārcelts no tā, ko katrs atsevišķais, nesastopoties ar iebildumiem, var

<sup>14</sup> **Habermas J.** Rationalitäts- und Sprachtheorie // *Philosophische Texte*. Band 2, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009, S. 17.

<sup>15</sup> *Ibid.*

<sup>16</sup> **Habermas J.** *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983, S. 73.

<sup>17</sup> *Ibid.*, S. 77.

vēlēties kā kopējo likumu, uz to, ko visi vienprātīgi vēlas atzīt par universālu normu. Problemātiski ir panākt līdzsvaru šajā situācijā starp subjekta gribas autonomiju un tās pakārtošanu “vispārējai gribai”, kas izsaka objektīvu likumu.

\*\*\*

Kanta hipotētiskajam imperatīvam atbilst Pīrsa “Lekcijās par pragmatismu” (1903) noformulētā pragmatisma principa definīcija, kas ietver pragmatisko maksimu: “Pragmatisms ir princips, ka ikkatrs teorētisks spriedums, kas var tikt noformulēts īstenības izteiksmes teikuma formā, ir sarežģīta domas forma, kuras vienīgā nozīme (vienai tādai vispār ir jābūt) ir tās tendencē dot atbilstošu praktisku derīguma maksimu, kura var tikt izteikta vēlējuma izteiksmes teikumā, kurā palīgteikums ir imperatīva formā.”<sup>18</sup>

Šādu subjektīvu maksimu katrs var aktualizēt diskursā. Arī Häbermāss tika norādījis, ka mēs katrs **jebkuru** savu maksimu varam piedāvāt kopīgai iztirzāšanai, apstiprināšanai un pārbaudei. Diskursīvais normas izvēles modelis ir redzams arī Kanta spriedumos. Tas parāda, kā mēs domu eksperimenta rezultātā varam izvēlēties pareizu rīcību. Taču tikai ārēji tas atgādina spriešanas procesu diskursā. Kantam morālais likums ir transcendentāli pamatotas gribas brīvības radīts. Tikumisko likumu mēs varam atrast prātā, nekādā ziņā tas nav atvedināms no empīriskās realitātes, un “praktisko brīvību var definēt arī kā gribas neatkarību no jebkura cita likuma, izņemot vien morālo likumu”.<sup>19</sup>

Kants arī parāda, ka, lai gan tas nav viegli, nepieciešams atšķirt empīriskos motīvus no morālajiem motīviem – “katrā laikā var izdarīt eksperimentu ar ikviena cilvēka praktisko prātu, lai atšķirtu morālo (tīro) noteicējpamatu no empīriskā, proti, ja viņš empīriski aficētajai gribai (piemēram, tā [cilvēka] gribai, kurš labprāt samelotu, ja ar to viņš varētu sev ko iemantot), pievieno morālo likumu (kā noteicējpamatu)”.<sup>20</sup> Protams, individuālās vēlmes no vispārējā likuma ir jānošķir, taču nav nepieciešams tos pretnostatīt: “Taču laimes principa atšķiršana no tikumības principa tāpēc nebūt nav abu šo principu pretstatīšana, un tīrais praktiskais prāts nebūt neprasa, lai mēs atsakāmies no prasībām pēc laimes, – tas vienīgi prasa, lai mēs, tiklīdz runa ir par pienākumu, nepievērstu laimei ne mazāko uzmanību.”<sup>21</sup> Šādā nozīmē mēs varam par Kanta ētiku kā racionālu ētiku.

“Tikumu metafizikas pamatu” ievadā Kants norāda uz savu ētikas iedalījuma modeli, proti, ētika tiek iedalīta empīriskajā daļā, kam atbilst praktiskā antropoloģija, un racionālajā daļā, ko varētu saukt tieši par morāli.<sup>22</sup> Arī Kanta pētnieks

<sup>18</sup> **Peirce Ch. S.** Kernfragen des Pragmatizismus // *Schriften zum Pragmatismus und Pragmatizismus*. Hrg. von K. O. Apel, übers. von G. Wartenberg. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 339.

<sup>19</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 243. lpp.

<sup>20</sup> *Ibid.*

<sup>21</sup> *Ibid.*

<sup>22</sup> **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft, und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner, 1999, S. 4.

Konrāds Krāmers (1997) atzīst, ka Kanta analīze nerada nekādas šaubas, ka brīvības likuma un gribas jābūtības (*Sollen*) likuma noteiksmes attiecībā uz dabas aficētu cilvēku ir praktiskās antropoloģijas uzdevums atbilstoši ētikas empīriskajai daļai.<sup>23</sup> Kants arī pats norāda, ka tīrā morālfilozofija, kas būtu pilnībā atbrīvota no visa, kas varētu būt empīrisks un piederēt antropoloģijai, varētu izklāstīt savu mācību tikumu metafizikas formā “vienīgi no *a priori* principiem vai arī vispār ne”.<sup>24</sup> Tas nozīmētu, ka diskursētika ne Hābermāsa, ne Apela piedāvājumā vispār nebalstās uz Kanta racionālo ētiku kā morālfilozofiju. Praktiskais diskursus ir empīrisks process, kurā cilvēki cenšas virzīt un aizstāvēt savas privātās maksimas, neraugoties uz to saturu.

“Tīrā prāta kritikas” 1. izdevuma (1781), kurš ir iznācis pirms “Tikumumu metafizikas pamatiem”, ievadā Kants tomēr morāles jēdzienus saista ar empīriskiem jēdzieniem, kaut gan nekādā ziņā tos neiekļaujot transcendentālfilozofijas jomā: “Šādas zinātnes iedalīšanā īpaši jāuzmanās, lai tajā neiekļūtu jēdzieni, kas sevī satur kaut ko empīrisku, jeb lai apriorā izziņa būtu pilnīgi tīra. Tāpēc, kaut moralitātes augstākie pamatprincipi un tās pamatjēdzieni ir apriorās atziņas, tomēr tie nepieder pie transcendentālās filozofijas, jo tiem būtu jāpieņem kā priekšnosacījumi patikas un nepatikas, iekāru un tieksmju, patvaļas utt. jēdzieni, kuriem visiem ir empīriskā izcelsme.”<sup>25</sup> Interesanti, ka 2. izdevuma (1787), kurš iznāk pēc “Tikumumu metafizikas pamatiem”, ievadā Kants ir papildinājis šo pasāžu ar jaunu norādi: “.. jo tie [moralitātes pamatprincipi – I. P.], kaut arī neliek savu priekšrakstu pamatā patikas un nepatikas, iekāru un tieksmju, u. tml. jēdzienus, kuriem visiem ir empīriskā izcelsme, tomēr, veidojot tīrās tikumības sistēmu, spiesti ņemt tos vērā un iekļaut pienākuma jēdzienā vai nu kā šķēršļus, kas pārvarami, vai kā kairinājumus, kas nav jāpadara par mūsu rīcības pamudinājumiem.”<sup>26</sup> Par tīru, no empīriskā atbrīvotu morālfilozofiju nav iespējams runāt, ja pienākuma jēdziens satur empīrisku. Empīriskais nav šī jēdziena pamatā, taču pienākumu var “pamanīt” tikai uz empīriskā fona. Pienākuma jēdziens satur gribas nepieciešamību, kur griba reizē ir augstākais tikumiski labais. Un “Tikumumu metafizikas pamatos” pieprasīto tīro morālfilozofiju mēs varam iegūt, ja pienākuma jēdzienu atvedinām no gribas jēdziena, nevis gribas jēdzienu no pienākuma jēdziena.<sup>27</sup> Un šis nosacījums tiek izpildīts līdz ar “Praktisko prāta kritiku” (1787). Cilvēks pieder gan jutekliskajai pasaulei, gan inteligīblai pasaulei, pienākums ir tas, kas nosaka cilvēka izvēli šo divu pasaļu robežās. “Tas

<sup>23</sup> **Cramer K.** *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik // Kant in der Diskussion der Moderne.* Hrg. von Schönrich G. und Kato Y. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997, S. 283.

<sup>24</sup> **Kant I.** *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // Mit einer Einleitung.* Hrg. von Bernd Kraft, und Dieter Schönecker. Hamburg: Meiner 1999, S. 4–5. Sal. arī **Cramer K.** *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*, S. 283.

<sup>25</sup> **Kant I.** *Kritik der reinen Vernunft*, A 14, cit. pēc Cramer K. *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*. Šis tulkojums atšķiras no R. Kūļa tulkojuma, sal. **Kūlis R.** *Tulkotāja piezīmes un komentāri // Kants I. Tīrā prāta kritika.* Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 587. lpp.

<sup>26</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika.* Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, B 29, 57. lpp.

<sup>27</sup> **Cramer K.** *Metaphysik und Erfahrung in Kants Grundlegung der Ethik*, S. 294.



nav nekas cits kā personība, t. i., brīvība un neatkarība no visas dabas mehānisma, taču reizē tā uzlūkojama par būtnes spēju – tādas būtnes, kas pakļauta īpašiem, tīriem praktiskajiem likumiem, proti, likumiem, ko devis viņas pašas prāts.”<sup>28</sup>

No šī atrisinājuma varam secināt, ka praktiskais diskurss, kas ir empīrisks process, tomēr var atsaukties uz Kanta morālfilozofiju un racionālu ētiku. Praktiskā likuma atziņa ir apriora. Praktisko likumu nav iespējams iegūt empīriskā ceļā, taču mums jāatzīst, ka tas vispār ir iespējams un ir derīgs visu ar prātu apveltītu būtņu gribai.

Protams, vienmēr būs cilvēki, kas melos, vienmēr būs cilvēki, kas eksistenciālu apsvērumu dēļ izlems par pašnāvību vai citu savas rīcības maksimu. Jautājums ir, vai šādu rīcību var pieņemt par likumu. Kants nonāk pie secinājuma, ka pašnāvību nevar pieņemt par likumu, to **nevar domāt kā likumu**, jo tad mēs nonākam pretrunā ar dabas (dabisko) likumu. Dabiskā kārtība nozīmē saglabāt dzīvību, bet mēs gribam to iznīcināt. Tā ir nepārvarama pretruna. Melošanu nedrīkst pieņemt par vispārēju likumu, mēs **nevaram gribēt šādu likumu**. Tad mēs padarītu cilvēku tikai par līdzekli.

Kantam bieži tiek pārmests, ka viņam ir svarīgi rīcības nodomi, bet viņš neņem vērā sekas, tās vispār izslēdzot no morālās argumentācijas loka. Viņam pārmet, ka likuma absolutizēšana noved pie nemorālas rīcības. Daudzi diskursētikas analītiķi, tajā skaitā Apels, Šonrihs, u. c., piemin gadījumu ar Kanta draugu, kurš bēg no slepkavas un grib paslēpties Kanta mājās.<sup>29</sup> Pats Kants šo gadījumu analizē nelielā rakstā “Par pārprastām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības” (*Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen*) (1797). Diskursētikas kontekstā jautājums var tikt iztirzāts no diviem aspektiem – pirmkārt, vai mēs varam likt uz spēles drauga dzīvību pārprastas likuma radikalizācijas dēļ; otrkārt, vai drīkst melot noziedzniekam. Pirmajā jautājuma daļā diskursētikas atbilde ir viennozīmīga un atbilstoša universalizācijas principam (par seku un blakuseku izvērtējumu utt.), kā arī stratēģiskās rīcības aizliegumam, proti, tā ir – melot. Otrās jautājuma daļas analizē parādās interesants aspekts, proti, tiek pieļauts, ka mēs varam rīkoties nemorāli tāpēc, ka citi tā dara, protams, ne jau konformisma vadīti, bet tādēļ, ka citādi nav iespējams nodrošināt taisnīgumu. Moralitāte tiek pakārtota taisnīgumam (tiesību nozīmē). Šonrihs (*Schönrich*) (1994) to pamato šādi: “Pasaulē, kurā man jāšaubās par [citu] moralitāti, pavisam nevar būt atbildīgs, pats morāli rīkojoties. Tādā pasaulē mēs tagad dzīvojam.”<sup>30</sup> Atsaucoties uz Konstantu (*Constant*), Šonrihs pauž,

<sup>28</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 237. lpp.

<sup>29</sup> Šis domu eksperiments tiek diezgan brīvi interpretēts no mūsdienu autoru puses. Runa nav par eventuālu “Kanta draugu”. Pirmais diskusiju aizsāk franču filozofs Benjamins Konstants (*Constant*) 1797. gadā, aprakstot iepriekšminēto notikumu un iesaistot tajā kādu “vācu filosofu”. Ka šis filozofs varētu būt Kants, atklāj K. F. Krāmers (*Cramer*). Kants uzraksta atbildes rakstu. Sal. **Kant I.** Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen // *Werke in sächs Bänden*, B. 4, Hrg. von W. Weischedel. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 637.

<sup>30</sup> **Schönrich G.** *Bei Gelenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letzbegründung*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 10.

ka katram pienākumam atbilst tiesības. Tiek pieļauta doma – ja cilvēks grib kādam ļaunu, viņš ir pazaudējis tiesības uz patiesību.<sup>31</sup> Kanta atbilde mums jau ir zināma: “Patiesīgums, kuru nevar apiet, ir cilvēka formālais pienākums pret katru, ja viņam vai citam no tā vēl lielāks kaitējums varētu pieaugt.”<sup>32</sup> Ja no šī likuma izdara kaut niecīgu izņēmumu, tas tiek padarīts apšaubāms un nederīgs. Te jāuzsver divas lietas. Pirmkārt, meli ir pretstats nevis patiesībai (*Wahrheit*), bet gan patiesīgumam (*Wahrhaftigkeit*), kas savukārt attiecas uz izteikumu un ir tīri subjektīvs cilvēka zināšanas vai nezināšanas, izteiksmes veida utt. raksturojums. Kritizējot Konstanta rakstu, Kants norāda, ka “tiesības uz patiesību” ir bezjēdzīgs vārdu salikums, jo patiesība nav nekāds īpašums, kas varētu kādam piederēt.<sup>33</sup> Otrkārt, tieši Kants atsedz seku un atbildības jomu: “Ja tu ar meliem esi licis šķēršļus, kāda [cilvēka] rīcībai, kurš plāno slepkavību, tad tu esi tiesiskā veidā atbildīgs par visām sekām, kas no tā varētu izrietēt.”<sup>34</sup> Tas nav ētiskas, bet gan tīri juridiskas dabas jautājums. Taču atbildības lauku varam paplašināt. Mēs nevaram paredzēt tās sekas, kas ir saistītas ar gadījumu. Apzināti melojot, mēs diskreditēsim likumu vispār un vēl jo vairāk atstāsim sekas gadījuma ziņā.

No diviem aspektiem pastāv nepārvarama barjera starp Kantu un diskursētiku, kas saskatāma diskursētikas iekšējās pretrunās. Pirmkārt, praktiskā ētikas diskursa pamatprasībās ietilpst patiesīguma prasība<sup>35</sup>, kas attiecas uz jebkura dalībnieka izteikumiem. Tajā pašā laikā tiek pieļauta melošana. Otrkārt, universalizācijas princips pieprasa ņemt vērā visas sekas un blakussekas. Kā gan mēs varam ņemt tās vērā un atbildēt par tām, ja katrai no tām tiek piemērots cits likums, padarot tās nepārskatāmas un nejaušas?

Diskursētika pieļauj, ka cilvēki no tīri empīriskām pozīcijām pieņem normas priekš citiem cilvēkiem. Ir absurdi pieļaut domu, ka melot melim ir morāli vai arī ka tā ir moralitātes nodeva,<sup>36</sup> un ka šo pretrunu var atrisināt, izslēdzot cilvēku, kurš pārkāpis likumu, no diskursa, atņemot viņam “tiesības uz patiesību”.

<sup>31</sup> **Schönrich G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letzbegründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 11.

<sup>32</sup> **Kant I.** *Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen.* Cit. pēc **Schönrich G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letzbegründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 11.

<sup>33</sup> **Kant I.** *Über ein vermeintes Rechte aus Menschenliebe zu lügen // Werke in sächs Bänden.* B. 4, Hrg. von W. Weischedel. Darmstadt: wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, S. 637–643.

<sup>34</sup> *Ibid.*, S. 639.

<sup>35</sup> Atbilstoši praktiska argumentatīva ētikas diskursa noteikumiem ar katru valodisku izteikumu tiek aktualizēts viedoklis, kurš pretendē uz četrām derīguma pretenzijām: 1) saprotamību (*Verständlichkeit*) – runātājs nodrošina attiecīgā izteikuma saprašanu; 2) patiesīgumu (*Wahrhaftigkeit*) – runātājs nodrošina ekspresijas patiesīgumu; 3) patiesību (*Wahrheit*) – diskursīvi risinot, nosaka pēc valodas akta propozicionālā saturā; 4) pareizību (*Richtigkeit*) – rīcības normas pareizību – normas, kuras tiek apstiprinātas ar valodas aktu, tiek atzītas par pareizām. Sal. **Habermas J.** *Wahrheitstheorien // Wirklichkeit und Reflexion.* Walter Schulz zum 60. Geburtstag. Neske, Pfullingen 1973, S. 211–265.

<sup>36</sup> **Schönrich G.** *Bei Gelegenheit Diskurs. Von den Grenzen der Diskursethik und der Letzbegründung.* Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994, S. 10.

Ko nozīmē – ņemt vērā sekas? Ja tas ir spriedums, ka nedrīkst izdarīt pašnāvību, jo – ja visi tā rīkosies, tad pasaulē vairs nebūs cilvēku, tas noteikti nav Kanta garā. Tieši Kants ņem vērā sekas, pasakot, ka likums, kas vada katru no mums, nedrīkst būt sevī pretrunīgs, jo kā gan tādā gadījumā mums varētu būt cieņa pret likumu un morālās jūtas: “Tāpat šīs jūtas, kuras sauc par morāļajām jūtām, radījis vienīgi prāts. Tās kalpo nevis rīcības vērtēšanai vai pat paša objektīvā tikumiskā likuma pamatošanai, bet gan tikai kā pamudinājums, lai cilvēks padarītu šo likumu par savu maksimu.”<sup>37</sup> Pretruna pastāv starp interešu vadītu subjektīvu maksimu un vispārēju likumu; tā ir jāpārvar, taču pats likums nedrīkst būt iekšēji pretrunīgs.

Likumi, kuri tiek pieņemti praktiskā diskursā, nedrīkstētu atrasties pretrunā racionālam morālam likumam, kurš atbilst kategoriskajam imperatīvam. Kants domā cieņu pret likumu, “kas ir manī”, tāpat cieņu pret universalizējamu morālu likumu, kas nav sevī pretrunīgs. Diskursa dalībnieki, kuri gatavi argumentēti pierādīt šāda likuma akceptabilitāti, atrodas Kolberga morālās spriestspējas augstākajā – postkonvencionālajā līmenī. Tikai šajā līmenī ir iespējams pamatot morāles normas: “Moralitāte ir tāpat rīcību attiecība pret gribas autonomiju, tas ir pret iespējamo vispārējo likumdošanu, ko dod maksimas. Rīcības, kas var pastāvēt reizē ar gribas autonomiju, ir atļautas, bet, kas šim nosacījumam neatbilst, ir aizliegtas.”<sup>38</sup>

Saprotams, diskursā piedalās dažādi cilvēki. Politiskā diskursa telpā tiek pieņemti objektīvi likumi, kam ir jādarbojas “reālā” sabiedrībā, un šiem likumiem jābūt leģitīmiem attiecībā uz visiem pilsoņiem. Tāpat tiem ir jāatbilst augstākajam līmenim, kas panākams, ja visas subjektīvās, interešu vadītās nosacītās maksimas tiecas uz universālo nenosacīto likumu. Arī reālā, taisnīgā sabiedrībā ir **jābūt vispārīgam, universālam likumam**. Likums neizslēdz izņēmumus, taču **izņēmumus nedrīkst padarīt par likumu**. Atļaut eitanāziju vai abortu ir pret dabisko likumu. Mēs nevaram domāt šādus likumus. Šādi likumi ir iekšēji pretrunīgi. Ja tie tiek pieļauti, ja sabiedrībā šādi likumi tiek padarīti objektīvi, tie ir pretrunā ar morālo likumu. Nav iespējams, ka cilvēks, kurš ciena “morālo likumu manī”, cienīs arī šim likumam pretrunīgu likumu sabiedrībā.

\*\*\*

Nobeigumā varam formulēt galvenos atzinumus. Diskursētikas un Kanta morālfilosofijas konceptuāla disonanse izpaužas šādos aspektos: 1) attiecības starp cilvēces interesēm un savtīgajām interesēm tie risināti atšķirīgi; 2) diskursētika neparedz racionālās ētikas un empīriskās ētikas nošķirumu; 3) jēdzienam “racionāls” Häbermāsa diskursētikā ir atšķirīgas nozīmju nianse; 4) katra atsevišķā dalībnieka rīcībā racionālais netiek nošķirts no empīriskā un pragmatiskā atbilstoši Kanta prasībai; 5) diskursētikā “labāko argumentu” un “labā” jēdzieniem ir cita nozīme nekā Kanta ētikā; 6) diskursētikā moralitāte nav saistīta ar “labā ideju” kā praktiskā

<sup>37</sup> **Kants I.** Praktiskā prāta kritika // *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Zinātne, 2006, 228. lpp.

<sup>38</sup> **Kant I.** Grundlegung zur Metaphysik der Sitten // *Mit einer Einleitung*. Hrg. von Bernd Kraft, und Dieter Schneckner. Hamburg: Meiner, 1999, S. 67.

prāta sfēru. Moralitāte var izpausties attiecībās starp cilvēkiem, diskursa dalībniekiem, kuri ir ieinteresēti saprast cits citu, veidojot kopēju saprašanās lauku. Nav leģitīmi vispār runāt par kādu “labo ideju”, kas būtu cilvēka rīcības pamatā, morāle rodas un attīstās pašā komunikatīvās rīcības procesā. Tādā ziņā Hābermāsa nostāja ir pretēja Kantam, kam moralitāte ir cieši saistīta ar “labā” ideju. Taču šī atšķirība ir ļoti nosacīta. Ja komunikācijas process norit atbilstoši visiem izvirzītajiem priekšnosacījumiem, tā gaitā katra dalībnieka “labā” ideja tiek korigēta, dalībnieki cits no cita mācās, rezultātā visiem nonākot pie saprašanās jeb konsensa, “labajai idejai” jeb labākajam argumentam ir jāatbilst patiesības pretenzijai, un konsensa rezultātā apstiprinātajai normai jābūt pareizai. Šajā gadījumā iegūtā patiesība ir komunikācijas kopības kopīgais rezultāts, turklāt šo rezultātu ar savu rīcību ir apliecinājis katrs dalībnieks. Tas vēlreiz apliecina to, ka morāle ir praktiskā prāta izpausme konkrētā rīcībā, ko, no vienas puses, realizē katrs cilvēks, bet, no otras puses, tā ir vērsta uz kopēju labumu.

Diskursa kontekstā ir kas ļoti svarīgs – mēs varam no citiem mācīties cieņu pret likumu un savukārt cienīt tos, kuriem ir cieņa pret morālo likumu. Kants cieņas jēdzienu saista tikai ar personu, taču izņēmuma kārtā arī ar likumu, jo tikai persona var cienīt likumu.

Praktiskā diskursa spēks ir tieši sadarbībā. Cilvēki var pieņemt dažādus, arī eksistenciāli smagus lēmumus, viņi var būt arī pasīvi un izvairīties no lēmumu pieņemšanas. Taču situācijai pietuvinātus lēmumus nedrīkst padarīt par likumu. Diskursā cilvēki meklē un rod saprašanos, tiem ir iepēja mainīt savas sākotnējās pārliecības, līdz ar to pieņemt saprātīgus lēmumus.

### Summary

*Jürgen Habermas's universal pragmatics as rational, argumentative theory of the ethical discourse is the most significant of Habermas's philosophical achievements which confirms that also in contemporary philosophical situation some solutions are being sought in order to define possible and realizable standards and principles in their universal meaning. Discourse ethics is being built while deconstructing Kant's ethics. Problems that occur in such process of deconstruction are considered in this article. The author of this article has come to following conclusions which testify the conceptual dissonance in Kant's rational ethics within the mentioned aspects: 1) relations between the interests of humanity and the interests of one's own have been dealt with differently; 2) the idea of "the good basics" and "the good" in discourse ethics has different meaning than in Kant's ethics; 3) there is no separation of rational ethics and empirical ethics in discourse ethics; 4) there are different meanings of the idea of the "rational" in Habermas's discourse ethics. According to Kant's claim there is no separation of the rational, the empirical and the pragmatical in the discourse of every action of each participant.*

**Keywords:** Kant, Habermas, ethics, morality, discourse ethics.

**Stellung der Anthropologie in der Philosophie  
nach dem Weltbegriffe:  
Geschichtsphilosophische Perspektive**  
*Antropoloģijas vieta filozofijā pēc pasaules jēdziena:  
vēstures filozofijas perspektīva*

**Elvīra Šimfa**

Latvijas Universitāte  
Vēstures un filozofijas fakultāte  
Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050  
E-pasts: *elvira.simfa@inbox.lv*

In diesem Artikel untersuche ich die Rolle der pragmatischen Anthropologie Kants im Kontext der Philosophie nach dem Weltbegriffe.

Die Ziel dieses Artikels ist zu zeigen, dass die Kenntnisse hinsichtlich der Natur des Menschen die Relevanz der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht für die Philosophie nach dem Weltbegriffe ausmachen, weil sie eine Bedingung für die weltbürgerliche Gesellschaft darstellen.

Aus geschichtsphilosophischer Perspektive betrachtet erscheint die Anthropologie in der Philosophie nach dem Weltbegriffe deshalb nicht nur als eine solche Antwort, die die Antworten auf die drei ersten Fragen zusammenfasst und somit eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen gibt, sondern als eine solche die, durch deren Beantwortung ein selbständiger Beitrag zu der Philosophie nach dem Weltbegriffe geliefert wird.

**Stichworte:** pragmatische Anthropologie, Philosophie nach dem Weltbegriffe, Weltbürgerliche Gesellschaft, Geschichte

## Einleitung

Die Stellung der Anthropologie im Korpus der Kantischen Philosophie ist ein Objekt vieler und verschiedener Diskussionen<sup>1</sup>. Dies mag an den verschiedenen Bestimmungen liegen, die Kant der Anthropologie gegeben hat. In der „Kritik der reinen Vernunft“ spricht Kant über die empirische Anthropologie<sup>2</sup>. In der „Grundlegung zur Metaphysik der Sitten“ führt er die moralische Anthropologie

<sup>1</sup> Diese sind zum Beispiel in „Essays on Kant’s Anthropologie“ (*Essays on Kant’s Anthropologie*. Ed. by P. Kain and B. Jacobs. New York: Cambridge University Press, 2003) von den Herausgebern Patrick Kain und Brian Jacobs in der Einleitung zusammengefasst.

<sup>2</sup> Eine solche Anthropologie befasst sich mit dem empirischen Charakter des Menschen in Ansehung welcher, es keine Freiheit gibt. Gemäß dieser Ansehung wird der Mensch durch Beobachtung und physiologischen Erforschung der bewegenden Ursachen seiner Handlungen bestimmt (*KrV* 3: 372-373). Die Anthropologie, die auf die empirischen Bedingungen des Handelns bezieht, wird aus der Begründung der reinen Moral ausgeschlossen (*KrV* 3: 544).

ein<sup>3</sup>. Laut der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“, eine Vorlesung, die Kant jedes Wintersemester von 1772/73 bis 1796 hielt, ist die Anthropologie eine systematisch abgefasste Lehre des Menschen, welche den Menschen sowohl in physiologischer als auch in pragmatischer Hinsicht untersucht. „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die Natur aus dem Menschen macht, die pragmatische auf das, was er als Freihandelndes Wesen aus sich selber macht oder machen kann und soll.“<sup>4</sup> Im Folgenden möchte ich mich vor allem auf die Bestimmung der Anthropologie stützen, die Kant in der „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ vorstellt.

Um die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht besser verstehen zu können, möchte ich auf eine bestimmte Passage Bezug nehmen. Sie findet sich in der Einleitung der „Logik“ im Abschnitt „Begriff von der Philosophie überhaupt“. Kant führt die Anthropologie dort im Kontext seiner Unterscheidung zwischen der Philosophie nach dem Schulbegriffe und der Philosophie nach dem Weltbegriffe ein. Die Philosophie nach dem Schulbegriffe ist ein System der philosophischen Erkenntnisse oder der Vernunftkenntnisse aus Begriffen und eine Verbindung dieser Erkenntnisse in die Idee eines Ganzen. Diese Philosophie wird von Kant durch ihre Geschicklichkeit charakterisiert, weil es hier bloß um spekulatives Wissen geht, das keinen Bezug auf die letzten Zwecke der Vernunft hat. Die Philosophie nach dem Weltbegriffe ist dagegen „eine Wissenschaft von der höchsten Maxime des Gebrauches unserer Vernunft“<sup>5</sup>. Im Gegensatz zur Philosophie nach dem Schulbegriffe bezeichnet Kant diese Philosophie als nützlich, weil diese Philosophie uns die letzten Zwecke der menschlichen Vernunft zeigt.

Mit welchen Themen sich die Philosophie nach dem Weltbegriffe befaßt, läßt sich nach Kant auf vier Fragen bringen:

„Das Feld der Philosophie in dieser weltbürgerlichen Bedeutung läßt sich auf folgende Fragen bringen:

- 1) Was kann ich wissen?
- 2) Was soll ich tun?
- 3) Was darf ich hoffen?
- 4) Was ist der Mensch?

Die erste Frage beantwortet die Metaphysik, die zweite die Moral, die dritte die Religion, und die vierte die Anthropologie. Im Grunde könnte man aber

<sup>3</sup> „Das Gegenstück einer Metaphysik der Sitten, als das andere Glied der Einteilung der praktischen Philosophie überhaupt, würde die moralische Anthropologie sein, welche aber nur die subjektiven, hindernden sowohl als begünstigenden Bedingungen der **A u s f ü h r u n g** der Gesetze der ersteren in der menschlichen Natur, die Erzeugung, Ausbreitung und Stärkung moralischer Grundsätze (in der Erziehung, der Schul- und Volksbelehrung) und dergleichen andere sich auf die Erfahrung gründende Lehren und Vorschriften enthalten würde, und die nicht entbehrt werden kann, aber durchaus nicht vor jener vorausgeschickt oder mit ihr vermischt werden muß. ...“ (*MdS* 6: 217).

<sup>4</sup> *Anth* 7: 119

<sup>5</sup> *Log* 9: 24

alles dieses zur Anthropologie rechnen, weil sich die drei ersten Fragen auf die letzte beziehen.“<sup>6</sup>

Kants Hinweis, dass die ersteren drei Fragen sich auf die letzte Frage beziehen, könnte so verstanden werden, dass die Antwort der vierten Frage bereits durch die Beantwortung der drei ersten Fragen gegeben ist, sodass die Rolle der Anthropologie nur darin besteht, die Antworten auf die ersten drei Fragen zusammenzufassen. Ich schlage dagegen vor, der vierten Frage einen eigenen Fragegehalt zuzugestehen, der nicht von den ersten drei Fragen beantwortet werden kann. Denn Kants Hinweis auf die weltbürgerliche Bedeutung der Philosophie nach dem Weltbegriffe erlaubt eine geschichtsphilosophische Perspektive hereinzubringen und somit ein Element, das von den ersten drei Fragen nicht beantwortet werden kann. Und zwar deshalb, weil die Erkenntnisse der Anthropologie empirisch sind. Freilich bedient sich die Anthropologie dabei auch der Bestimmungen des Menschen, wie sie in Metaphysik, Ethik und Religion gegeben werden – der Mensch als ein freihandelndes, vernünftiges Wesen. Die ersten drei Fragen können daher also insofern zur vierten gerechnet werden, wie ihre Antworten die apriorischen Bestimmungen des Menschen angeben. Die vierte Frage dagegen beschäftigt sich mit Menschen durch empirische Untersuchungen und bietet Kenntnisse, welche zwar bedingt durch die Erfahrung sind und damit dem Menschen auch nicht wesentlich zukommen, aber dennoch Aufschluß über die Natur des menschlichen Verhaltens bieten. Die vierte Frage ist also die Fragestellung der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht.

### **Die Rolle der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht in der Philosophie nach dem Weltbegriffe**

Kant schreibt, dass die Philosophie nach dem Weltbegriffe „die Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft“<sup>7</sup> ist. Deshalb muss die Frage beantwortet werden, wie die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht zum Endzweck der menschlichen Vernunft in Bezug steht. Es muss also klar gestellt werden, was ist die Rolle der Anthropologie in dieser Wissenschaft und was von Seiten der Anthropologie zur dieser Wissenschaft beigetragen wird. Meine Interpretation besagt, dass sich die Rolle der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht durch ihre Relevanz für die Geschichtsphilosophie ergibt. Zu diesem Zweck möchte ich zuerst a) den Begriff der „Philosophie nach dem Weltbegriffe“ untersuchen, sodann b) Überlegungen zum Untersuchungsfeld der Anthropologie in pragmatische Hinsicht anstellen und schließlich c) anhand von Kants Thesen in der Geschichtsphilosophie die Relevanz der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht für die Philosophie nach dem Weltbegriffe aufzeigen.

<sup>6</sup> Log 9: 25

<sup>7</sup> Log 9: 24

### a) Die Philosophie nach dem Weltbegriffe

Kant deutet die Philosophie nach dem Weltbegriffe als eine Wissenschaft der Beziehung alles Erkenntnisses und Vernunftgebrauchs auf den Endzweck der menschlichen Vernunft. Unter „allem Vernunftgebrauch“ wird dabei sowohl der theoretische als auch der praktische Gebrauch der Vernunft verstanden, der dann allerdings auf den Endzweck der Vernunft – die Moralität – bezogen wird. Diese Bezogenheit auf die praktische Vernunft drückt aus, dass wenn es zu der Frage kommt, welches Interesse – das der theoretischen oder das der praktischen Vernunft – das oberste ist, das Interesse der praktischen Vernunft vorgezogen wird. Denn alles Interesse der Vernunft „(ist) zuletzt praktisch und selbst das der spekulativen Vernunft nur bedingt und im praktischen Gebrauche allein vollständig ist“<sup>8</sup>. Somit muss man die Philosophie nach dem Weltbegriffe als eine solche Wissenschaft denken in der die praktischen Interessen der Vernunft vorrangig ist, aber nicht so, dass die kritischen Prinzipien des Gebrauchs der theoretischen Vernunft verletzt werden.

Kant nennt die Philosophie nach dem Weltbegriffe auch die „Lehre der Weisheit“<sup>9</sup>. In der „Kritik der praktischen Vernunft“ schreibt er folgendes: „Wissenschaft (kritisch gesucht und methodisch eingeleitet) ist die enge Pforte, die zur Weisheitslehre führt [...]: eine Wissenschaft, deren Aufbewahrerin jederzeit die Philosophie bleiben muß, an deren subtiler Untersuchung das Publikum keinen Anteil, wohl aber an den Lehren zu nehmen hat, die ihm nach einer solchen Bearbeitung allererst recht hell einleuchten können.“<sup>10</sup> Zu den „subtilen Untersuchungen“ gehören wohl die Überlegungen in Bezug auf den kritischen Gebrauch der Vernunft. In jedem Fall sind die „subtilen Untersuchungen“ von nachrangiger Wichtigkeit. Wichtiger sind die Lehren aus dieser Wissenschaft. So ist denn auch nach Kant die Aufgabe des praktischen Philosophen durch „Lehre und Beispiel“<sup>11</sup> zu wirken.

### b) Der Untersuchungsfeld der Anthropologie

Die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht ist in ihren Untersuchungen auf die Erfahrung, d.h. vor allem auf die innere Erfahrung von einem selbst, angewiesen. Kant gibt dem Anthropologen deshalb auch den Rat zunächst mit den beobachteten Erscheinungen in sich selbst anzufangen um dann „zur Behauptung gewisser Sätze, die die Natur des Menschen angehen, d.i., zur inneren Erfahrung, fortzuschreiten“<sup>12</sup>. Mit „beobachteten Erscheinungen“ meint Kant Fehleinschätzungen seiner selbst in Bezug auf andere, z.B. aufgrund von Vorurteilen oder Schüchternheit, die man in das „Selbstbewusstsein hinein trägt“<sup>13</sup>. Nur unter Absehung dieser fehlerleitenden Einflüsse kann die Erfahrung richtig eingeschätzt werden.

<sup>8</sup> *KpV* 3: 121

<sup>9</sup> *Log* 9: 24

<sup>10</sup> *KpV* 3: 163

<sup>11</sup> *Log*. S. 24, Kant AA IX

<sup>12</sup> *Anth* 7: 143

<sup>13</sup> *Ibid*



Beim Bewerten dessen, was durch die innere Erfahrung seiner selbst gegeben ist, ist Kants Unterscheidung zwischen den *Ich* der Apperzeption und den *Ich* des inneren Sinnes zu beachten. Der erstere zeigt ein bloß logisches (reines) Bewusstsein an, der zweite ein bloß psychologisches Bewusstsein. „Das wir aber durch den ersteren uns nur erkennen können, wie wir uns erscheinen, erhellt daraus, weil Auffassung (*apprehensio*) der Eindrücke des ersteren eine formale Bedingung der inneren Anschauung des Subjekts, nämlich die Zeit voraussetzt, welche kein Verstandesbegriff ist und also bloß als subjektive Bedingung gilt, wie nach der Beschaffenheit der menschlichen Seele uns innere Empfindungen gegeben werden, also diese uns nicht, wie das Objekt an sich ist, zu erkennen gibt“.<sup>14</sup>

Aus der Selbstbetrachtung ergibt sich, dass der Mensch sowohl durch Leidenschaften wie Ehrsucht, Herrschsucht und Habsucht geleitet wird, als auch durch den Standpunkt der Vernunft. Dieses Ergebnis wird von Kant auf die Gattung angewendet: „wobei aber das Charakteristische der Menschengattung in Vergleichung mit der Idee möglicher vernünftiger Wesen auf Erden überhaupt dieses ist: das die Natur den Keim der Zwietracht in sie gelegt und gewollt hat, dass ihre eigene Vernunft aus dieser diejenige Eintracht, wenigstens die beständige Annäherung zu derselben, herausbringe“<sup>15</sup>.

Diese Verallgemeinerung auf die Gattung ist allerdings eine Extrapolation, und zwar deshalb, weil es vom Menschen keinen Gattungsbegriff gibt. So heißt es im letzten Abschnitt der „Anthropologischen Charakteristik“: „Es scheint also, das Problem, den Charakter der Menschengattung anzugeben, sei schlechterdings unauflöslich: weil die Auflösung durch Vergleichung zweier Spezies vernünftiger Wesen durch Erfahrung angestellt sein müsste, welche die letztere uns nicht dar bietet.“<sup>16</sup> Aufgrund des Fehlens einer anderen Gattung vernunftfähiger Wesen als die des Menschen ist es nicht möglich einen Gattungsbegriff zu bilden. Denn dazu braucht man ein *tertium comparationis*, welches das Gemeinsame mehrerer Gattungen definiert. Da es keine andere Gattung als den Menschen gibt, steht uns jedoch leider kein Gattungsbegriff zur Verfügung.

### c) Die Geschichtsphilosophische Perspektive

Das Ergebnis der Anthropologie, dass der Mensch sowohl durch seine Leidenschaften als auch seine Vernunft geleitet ist, greift Kant in der Geschichtsphilosophie wieder auf. Hier wird diese Zwietracht des Menschen Antagonismus genannt. Im vierten Satz der „Idee“ schreibt Kant: „Das Mittel, dessen sich die Natur bedient, die Entwicklung aller ihrer Anlagen zu Stande zu bringen, ist der Antagonismus derselben in der Gesellschaft, so fern dieser doch am Ende die Ursache einer gesetzmäßigen Ordnung derselben wird.“<sup>17</sup> Den Gegensatz zwischen der in die Natur des Menschen gelegte Zwietracht und dem Streben seiner Vernunft nach Eintracht

<sup>14</sup> *Anth* 7: 142

<sup>15</sup> *Anth* 7: 321

<sup>16</sup> *Ibid*

<sup>17</sup> *IaG* 8: 20

beschreibt Kant auch als die ungesellige Geselligkeit des Menschen. Diese Eigenschaft des Menschen zeigt sich darin, dass der Mensch sowohl eine Neigung zur Vergesellschaftung hat als auch zur Isolierung neigt. Der Mensch ist insofern von seiner Natur aus konfliktrüchrig. Kant schreibt sogar, dass das menschliche Handeln aus diesem Widerstreit heraus motiviert ist und als ein Motor des Fortschritts der Menschheit fungiert. „Dieser Widerstand ist es nun, welcher alle Kräfte des Menschen erweckt, ihn dahin bringt seinen Hang zur Faulheit zu überwinden und, getrieben durch Ehrsucht, Herrschaftsucht oder Habsucht, sich einen Rang unter seinen Mitgenossen zu verschaffen, die er nicht wohl leiden, von denen er aber auch nicht lassen kann.“<sup>18</sup>

Obwohl die bisherige Geschichte starke Zweifel dagegen hervorrufen dürfte, ist Kant in Bezug auf die Entwicklung des Fortschritts der Menschheit optimistisch: Die Menschheit wird sich zur moralischen Gesellschaft hin entwickeln. „Ich werde also annehmen dürfen: daß, da das menschliche Geschlecht beständig im Fortrücken in Ansehung der Kultur (...) ist, es auch im Fortschreiten zum Besseren in Ansehung des moralischen Zwecks seines Daseins begriffen sei.“<sup>19</sup> Darüber hinaus behauptet Kant, dass eine moralische Gesellschaft durch den weltbürgerlichen Zustand bedingt ist. Denn nach dem siebten Satz der „Idee“ gilt die Erreichung des weltbürgerlichen Zustandes als eine Voraussetzung dafür, dass man die Bürger für moralisiert halten kann<sup>20</sup> bzw. als die Voraussetzung für die Ausbildung einer moralisch guten Gesinnung der Gesellschaft.

Die weltbürgerliche Gesellschaft ist dabei keine bloße Utopie, sondern im Gegenteil „mit Sicherheit“ zu erwarten.<sup>21</sup> Diese Sicherheit kann durch nichts anderes gezeugt werden als aus einer Betrachtung der Geschichte der Menschheit, die von dem Standpunkt der Vernunft aus als sinnvoll erscheint. Als sinnvoll erscheint die Geschichte dann, wenn auch ein Fortschritt der Menschheit in Bezug auf die Moral angenommen wird. Die Geltung dieser Annahme wird durch den Primat der praktischen Vernunft gewonnen. Kant schreibt, dass „die Welt im Ganzen immer zum Besseren fortschreite, dies anzunehmen berechtigt keine Theorie, aber wohl die reine praktische Vernunft, welche nach einer solchen Hypothese zu handeln dogmatisch gebietet.“<sup>22</sup>

Aus der Perspektive der Geschichtsphilosophie zeigt sich damit der Beitrag der Anthropologie zur Charakterisierung der Natur des Menschen als relevant für die Philosophie nach dem Weltbegriffe. Durch die Geschichtsphilosophie wird die Erreichung des weltbürgerlichen Zustandes begründet was auch die Moralität als erreichbar denken lässt - und die Geschichtsphilosophie selbst bedient sich anthropologischer Bestimmungen.

---

<sup>18</sup> *IaG* 8: 20

<sup>19</sup> *ÜGTP* 8: 308f

<sup>20</sup> *IaG* 8: 26

<sup>21</sup> **Höffe, Otfried.** *Immanuel Kant. Schriften zur Geschichtsphilosophie.* Berlin: Akademie Verlag, 2011, S. 15

<sup>22</sup> *HN* 20: 307

Dies möchte ich anmerken: Da sich angesichts des bisherigen Verlaufs der Geschichte, wie Kant auch in seiner Schrift „Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis“ schreibt, Zweifel an der Entwicklung der Menschheitsgattung zum Guten hin hervorgerufen werden könnten, vermute ich, dass es eine sehr wichtige Aufgabe des praktischen Philosophen (der die Philosophie nach dem Weltbegriffe treibt und durch „Lehre und Beispiel“ wirkt) ist, die Geschichte als ein Wirkungsfeld der Weisheit philosophisch zu begründen. Fast trotzig schreibt Kant:

„Es mögen nun auch noch so viel Zweifel gegen meine Hoffnungen aus der Geschichte gemacht werden, die, wenn sie beweisend wären, mich bewegen könnten, von einer dem Anschein nach vergeblichen Arbeit abzulassen; und so ungewiß ich immer sein und bleiben mag, ob für das menschliche Geschlecht das Bessere zu hoffen sei, so kann dieses doch nicht der Maxime, mithin auch nicht der nothwendigen Voraussetzung derselben in praktischer Absicht, daß es thunlich sei, Abbruch thun.“<sup>23</sup>

### **Fazit**

*Am Anfang dieses Artikels habe ich mögliche Deutungen der Anthropologie in Kants Philosophie aufgezählt und mein Thema auf die Anthropologie in pragmatischer Hinsicht beschränkt und ihre Rolle im Kontext der Philosophie nach dem Weltbegriffe untersucht. Ich habe angenommen, dass die Kenntnisse hinsichtlich der Natur des Menschen die Relevanz der Anthropologie in pragmatischer Hinsicht für die Philosophie nach dem Weltbegriffe ausmachen, weil sie eine Bedingung für die weltbürgerliche Gesellschaft darstellen. Aus geschichtsphilosophischer Perspektive betrachtet erscheint die Anthropologie in der Philosophie nach dem Weltbegriffe deshalb nicht nur als eine solche Antwort, die die Antworten auf die drei ersteren Fragen zusammenfasst und somit eine Antwort auf die Frage nach dem Menschen gibt, sondern als eine solche die, durch deren Beantwortung ein selbständiger Beitrag zu der Philosophie nach dem Weltbegriffe geliefert wird.*

### **Kopsavilkums**

*Rakstā pievērsta uzmanība Kanta pragmatiskajai antropoloģijai filozofijas pēc pasaules jēdziena kontekstā, kuru Kants saistībā ar antropoloģiju piesaka 1800. gadā darbā „Loģika”. Raksta mērķis ir pamatot pieņēmumu, ka pragmatiskās antropoloģijas ietvaros gūtās zināšanas par cilvēka iedabu filozofijai pēc pasaules jēdziena ir nozīmīgas tādēļ, ka zināšanas par cilvēka iedabu atklāj pilsoniskās sabiedrības iespējamības nosacījumu.*

*Ja antropoloģiju aplūko no Kanta vēstures filozofijas perspektīvas (rakstā tā ienāk caur pilsoniskās sabiedrības tēmu), filozofijas pēc pasaules jēdziena ietvaros tā atklājas kā atbilde uz jautājumu par cilvēku, kas kopsavelk atbildes uz pirmajiem trim “Loģikā” (sākotnēji “Trā prāta kritikā”) izvirzītajiem jautājumiem, un kā mācība, kura sniedz patstāvīgu ieguldījumu filozofijā pēc pasaules jēdziena.*

**Atslēgvārdi:** pragmatiskā antropoloģija, filozofija pēc pasaules jēdziena, pilsoniskā sabiedrība, vēsture.

## Ievads Pjēra Ado filosofijā jeb ceļā uz garīgajiem vingrinājumiem

### *Introduction to the Philosophy of Pierre Hadot or On to spiritual exercises*

Jānis Šķesteris

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Mārstaļu iela 28/30, Rīga, LV-1050

E-pasts: [janis\\_skesteris@inbox.lv](mailto:janis_skesteris@inbox.lv)

Raksts iepazīstina ar franču filosofa Pjēra Ado antīkās filosofijas izpratnes koncepciju, izskaidrojot galvenos ar to saistītos jēdzienus – “konversija” un “garīgie vingrinājumi”. Pēc Ado uzskata, antīkais filosofiskais diskurss jāsaprot no pozīcijām, kurās pāri visam filosofija ir dzīvesveids, kas tiek vests saskaņā ar noteiktu pārliecību, skatījuma veidu. Filosofis ir persona, kas izdarījusi noteiktu dzīves izvēli, pieņemot noteiktu dzīvesveidu. Šāda izvēle paredz konversiju, kas etimoloģiski (lat. val. *conversio*) nozīmē ‘pavēršanās atpakaļ, apvērsums, virziena maiņa’. Ado ar konversiju apzīmē mentālās kārtības izmaiņšanu – no vienkārši viedokļa maiņas līdz pilnīgai personības pārveidei. Filosofiskā kontekstā konversija nozīmē darbu ar sevis pārveidošanu, kas norisinās ar garīgo vingrinājumu palīdzību. Garīgie vingrinājumi definēti kā piepūle sevis izmaiņšanā un pārveidošanā.

**Atslēgvārdi:** Pjērs Ado, konversija, garīgie vingrinājumi, antīkā filosofija, dzīvesmāksla.

## Ievads

Jau kopš pašiem Rietumu filosofijas pirmsākumiem<sup>1</sup> domātāji, izejot no savu doktrīnu pozīcijām, ir devuši dažādas filosofijas definīcijas, līdz mūsdienām pulcējot neskaitāmas filosofijas noteiksmes. Kaut arī gandrīz allaž ir pastāvējušas dažādas filosofijas izpratnes, mūsdienās iesakņojies filosofa teorētiska stereotips. Tas ir cilvēks, kurš, izmantojot tikai sev un savas cunftes brāļiem saprotamu jēdzienisko materiālu, spriež par abstraktiem, teorētiskiem jautājumiem, atraujot tos no reālās dzīves. Pievērsoties franču filosofa Pjēra Ado (1922–2010) filosofiskajam mantojumam, mēs centīsimies parādīt alternatīvu filosofijas izpratni.

Pjērs Ado bija filosofs un filosofijas vēsturnieks, kura uzmanības centrā galvenokārt bija antīkā filosofija. Raksturojot viņa darbību, latviešu filosofš Igors

<sup>1</sup> Kā norāda Pjērs Ado, mēs nezinām vai Sokrats lietoja vārdu *philosophia* savās diskusijās ar skolniekiem, bet zināms, ka, sava skolotāja personības un mācības ietekmēts, Platons bija pirmais, kurš sniedza paliekošu jēdzienu *filosofs* un *filosofija* nozīmi darbā “Dzīves”. **Hadot P.** *What is Ancient Philosophy*. Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press, 2002, p. 39.

Šuvajevs norāda, ka Ado publikācijas var iedalīt divās grupās.<sup>2</sup> Uz pirmo attiecas tulkojumi, rekonstruējamie teksti un komentāri. Ado izdod Plotīna, Marija Viktorīna, Ambrosija, Marka Aurēlija un Epiktēta darbus. Savukārt uz otro attiecas paša Ado pētījumi un pārdomas: “Marijs Viktorīns” (1960), “Porfirījs un Viktorīns” (1968), “Plotīns jeb Skatījuma vienkāršība” (1963), “Garīgie vingrinājumi un antīkā filosofija” (1981), “Iekšējā citadele. Ievads Marka Aurēlija pārdomās” (1992), “Kas ir antīkā filosofija” (1995), “Pētījumi par antīko filosofiju” (1998), “Plotīns. Porfirījs. Neoplatonisma pētījumi” (1999), “Filosofija kā dzīvesveids” (2002), “Isīdas plīvurs. Esejas par dabas idejas vēsturi” (2004), “Vitgenšteins un valodas ierobežojumi” (2004) u. c.

Rezumējot savu filosofisko pētījumu konceptuālos ietvarus, Ado norāda, ka filosofija viņa skatījumā ir definējama kā “garīgie vingrinājumi”.<sup>3</sup> Rēķināšanās ar šo aspektu, viņaprāt, ir izšķiroša, lai vispār censtos objektīvi sākt saprast un interpretēt antīko filosofiju. Šī perioda filosofu darbi no mūsdienu perspektīvas varētu šķist neveikli, nesistemātiski, pat pretrunīgi. Tomēr, kā Ado norāda, antīkās filosofijas skolas nekad neorientējās uz teorētisku un abstraktu zināšanu izplatīšanu. To uzmanības centrā vispirmām kārtām bija prātu formēšana.<sup>4</sup> Citiem vārdiem sakot, antīkā filosofija tiecās formēt, nevis informēt. Filosofiskie teksti allaž bija saistīti ar runāto vārdu, kalpojot vien par tā atbalsi. Daudzi antīkie filosofi vispār nevēlējās rakstīt, bet uzrakstītais lielākoties tika veidots kā ievads, paplašinājums vai atbals lekcijām un runām.<sup>5</sup> Turpmāk, analizējot Ado filosofisko mantojumu, centīsimies nonākt līdz “garīgo vingrinājumu” koncepcijas izpratnei.

## Dažādās filosofijas

Raksturojot mūsdienu filosofiju, Ado allaž norādīja, ka mūsdienās ir filosofijas pasniedzēji, bet nav filosofu.<sup>6</sup> Pie idejas par pretrunu starp filosofiju un filosofijas pasniegšanu Ado nonāk jau jaunībā,<sup>7</sup> un visu mūžu viņš saglabā pārliecību par filosofiju kā metamorfozi starp skatījuma veidu uz pasauli un eksistenci tajā.<sup>8</sup> Izejot no šīs pārliecības, filosofs savos vērtējumos par mūsdienu filosofu ir negatīvs, jo kopumā tā sevi prezentē kā tehnisks žargons, kurš adresēts speciālistiem. Speciālisti apmāca citus speciālistus orientēties teorijās, saprast terminoloģiju, atbilst konvencionāliem standartiem, pašu radīto un uzturēto profesionālismu uzskatot par pilnībā pašpietiekamu.

Savos antīkajai filosofijai veltītajos pētījumos Ado parāda, ka antīkais filosofiskais diskurss jāsaprot no pozīcijām, kurās pāri visam filosofija ir dzīvesveids,

<sup>2</sup> Šuvajevs I. Pjērs Ado jeb Dzīvotā filosofija // *Kentaurs XXI*. 2008, Nr. 47. 116 lpp.

<sup>3</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*. СПб: Степной ветер, 2005, с. 342.

<sup>4</sup> Turpat, 344. lpp.

<sup>5</sup> Hadot P. *Philosophy as a Way of Life. Spiritual Exercises from Socrates to Foucault*. Oxford, Cambridge: Blackwell Publishing, 2008, p. 62.

<sup>6</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*, с. 310.

<sup>7</sup> Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*, p. 278.

<sup>8</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*, с. 17.

kas tiek vests saskaņā ar noteiktu pārliecību, skatījuma veidu.<sup>9</sup> Piemēram, Platons Faidonā norāda, ka filosofija – tā ir ievingrināšanās nāvei.<sup>10</sup> Nāve ir dvēseles atdalīšanās no ķermeņa, un filozofs ar savu darbību cenšas abus šo polus atdalīt. Ķermenis ir cilvēka nelaimju cēlonis, jo tas ir kaislību apsēsts, radot iekāri un dažādas vajadzības. Filozofs, ievingrinoties nāvei, tiecas sevi attīrīt un atbrīvot no šīm nevēlamajām kaislībām. Līdzīgi, piemēram, epikūrieši mācīja, kā sasniegt tīru eksistences prieku, bet stoīki – kā atbrīvoties no tieksmes sniegties pēc neaizsniedzamā, tiecoties pēc visiem pieejamā – morālā labuma.

Līdz ar kristietības dominanci un teoloģijas un filosofijas nodalīšanos, pēdējai kļūstot par teoloģijas kalponi, to apgādājot ar konceptuālo un teorētisko materiālu, filosofija zaudē savu pirmatnējo saikni ar dzīvi. Filosofija kļūst pilnībā abstrakta nodarbe, bet visi antīkie garīgie vingrinājumi integrējas kristietības garīgajās praksēs. Šo problēmu padziļina viduslaiku sholastika un universitāšu veidošanās, kur izglītība vairs nav orientēta uz cilvēka veidošanu, bet uz speciālistu radīšanu, saglabājot šo tendenci līdz mūsdienām. Kaut arī no 16. gs. līdz 18. gs. filosofija, pasludinot savu autonomiju no teoloģijas, tādu personāliju kā Dekarts, Spinoza, Malebrančs un Leibnics izpildījumā darbojas ārpus universitātes, tā turpina būt teorētisks diskurss, kurš vērsās pret citu teorētisko diskursu. Kā uzsver Ado, ar 18. gadsimtu filosofija ar retiem izņēmumiem (Nīče vai Šopenhauers) atgriežas universitātē, kur visspilgtāko realizāciju piedzīvo Volfa, Kanta, Fihtes, Šellinga un Hēgeļa darbībā.<sup>11</sup> Paturot iesākto tradīciju, filosofija turpina attīstīties ciešā saiknē ar universitāti. Ar jau minēto Nīči, Bergsonu un eksistenciālismu filosofija sāk atgūt savu sākotnējo raksturojumu būt dzīvesveidam,<sup>12</sup> bet, neskatoties uz atsevišķu personāliju pūliņiem<sup>13</sup>, filosofija sevi turpina pozicionēt kā profesionāla, nevis eksistenciāla disciplīna.

## Konversija

Pjērs Ado caur savu filozofisko darbību, kā arī personiskās dzīves piemēru<sup>14</sup> tiecas pārstāvēt filosofiju tās sākotnējā konstelācijā. Ado raksta: “Filozofam nenoliedzami jābūt nevis profesoram vai rakstniekam, bet cilvēkam, kurš izdarījis noteiktu dzīves izvēli, pieņemot noteiktu dzīvesveidu.”<sup>15</sup> Citiem vārdiem sakot,

<sup>9</sup> **Hadot P.** *What is Ancient Philosophy*, p. 4.

<sup>10</sup> **Platons.** *Sokrata prāva*. Rīga: Zinātne, 1997, 106. lpp.

<sup>11</sup> **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life*, p. 271.

<sup>12</sup> Turpat, 108. lpp.

<sup>13</sup> Tiek uzskatīts, ka mūsdienu Rietumu filozofiskajā vidē interesi par filosofiju kā dzīvesmākslu atjauno franču filozofs Mišels Fuko. Dzīvesmākslas filozofijai mūsdienās pievērsušies vācu, franču, angļu, nīderlandiešu, latviešu un citi filosofi. **Kaiza F.** Aktuālās vāciski publicētās dzīves mākslas filozofijas koncepcijas // *Kentaurs XXI*. 2001, Nr. 26, 36. lpp.

<sup>14</sup> Latviešu filosofe Anna Kande savā pētījumā ir akcentējusi saikni starp Ado dzīvi un viņa filozofiskajām idejām. **Kande A.** *Konversijas nozīme un iespējamība Pjēra Ado filozofiskajos meklējumos*. Rīga, 2011, 41. lpp.

<sup>15</sup> **Hadot P.** La philosophie est-elle un luxe? // *Le Monde de l'éducation*, No. 191. Mars, 1992, p. 92.

filosofija ir saistīta ar noteiktu eksistenciālo izvēli. Kā skaidro Ado, būt filosofam antīkajā pasaulē automātiski implicēja būt pretrunā ar parastu ikdienas dzīvi, redzot lietas un uzvedoties savādāk nekā apkārtējā pasaule.<sup>16</sup> Kā savdabīgu ilustrāciju antīko filosofu tēlam Ado min piemērus, kā komēdiju un satīru autori attēloja filosofus, runājot par viņiem kā par savādiem, ja ne bīstamiem personāžiem. Piemēram, platonisti tika uzskatīti par augstprātīgiem, stoiķi par pārlietu sūriem un stingriem, par epikūriešiem klīda runas, ka viņi neko neēdot,<sup>17</sup> savukārt Sokrats tika dēvēts par *atopos*, kas no sengrieķu valodas nozīmē ‘nenosakāmais, tāds, kuru nevar klasificēt’. Sokrats saskaņā ar vārda *philosophia* (mīlestība + gudrība) etimoloģisko nozīmi bija gudrības mīlētājs. Platona “Dzīrēs” Diotīma gudrību definē kā zināšanu perfekciju, kas pieejama tikai dieviem.<sup>18</sup> Proti, gudrība tās pilnības izpausmē ir sveša mirstīgo pasaulei. Sokrats savā mīlestībā uz lietu, kas cilvēkiem ir sveša, arī pats paliek tiem svešs.

Pāris minētie piemēri raksturo pārrāvumu starp parasto cilvēku un filosofu dzīvi antīkajā pasaulē. Šis pārrāvums implicē, ka filosofš kādā brīdī ir piedzīvojis pārvērtības, kas viņu darījušas atšķirīgu. Procesa, kurā cilvēks piedzīvo fundamentālas personības izmaiņas, apzīmēšanai Ado izmanto jēdzienu “konversija”.

Konversija etimoloģiski nozīmē ‘pavēršanās atpakaļ, apvērsums, virziena maiņa’. Tādējādi šis vārds kalpo, lai apzīmētu dažāda veida pavērsienus vai pārvēršanu, pārkārtošanos, transformēšanos. Ado šo terminu izmanto, lai apzīmētu mentālās kārtības izmainīšanu – no vienkārši viedokļa maiņas līdz pilnīgai personības pārveidei.<sup>19</sup> Antīkajā Grieķijā konversijas pieredzi galvenokārt pārdzīvoja politikajā un tiesību sfērā, kur, izmantojot dažādus retorikas un pārliecināšanas paņēmienus, pretinieki viens otru centās pārliecināt par kādu viedokli vai taisnību. Par mazāk izplatītu, bet tomēr daudz radikālāku uzskatama filosofiskā konversija. Sākotnēji filosofiskā konversija bija cieši saistīta ar politisko, tā izpaudās caur pārliecību, ka nepieciešams izmainīt cilvēkus, lai izmainītu pilsētu. Šādu uzskatu filosofiskā kontekstā pirmais izstrādā Platons savā darbā “Valsts”.<sup>20</sup> Pilsētu pārveidot un vadīt var tikai filosofš, jo viņš pats ir “pārvērtais”. No Platona vēlāk šo pārliecību pārņēma stoiķu, epikūriešu un neoplatoniķu skolas, kuras par konversiju sāk runāt ne vairs pilsētvalsts, bet gan individuālā kontekstā. Filosofiskā nozīmē konversija nozīmēja izraušanos vai pārrāvumu attiecībā pret ikdienišķo, pazīstamo, pret maldīgi–dabīgo veselā saprāta iekārtu.<sup>21</sup> Konversija nozīmēja atgriešanos pie patiesās esamības, pie būtiskā, iekšējās brīvības, pie jaunas, labākas lietu uztveres, kas vienlaikus bija arī tiekšanās pēc laimīgas dzīves. Filosofiskās skolas, izstrādājot un pieņemot kādu noteiktu uzskatu sistēmu, automātiski paredzēja dzīvošanu saskaņā ar attiecīgo mācību, pieņemot to kā dzīvesveidu, kas nozīmēja arī konversiju. No vienas puses,

<sup>16</sup> Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*, p. 56.

<sup>17</sup> Адо П. *Философия как способ жить*. СПб: Степной ветер, 2004, с. 156.

<sup>18</sup> Platons. *Menons, Dzīrēs*. Rīga: Zvaigzne, 1980, 90. lpp.

<sup>19</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*. СПб: Степной ветер, 2005, с. 199.

<sup>20</sup> Platons. *Valsts*. Rīga: Zvaigzne, 1982. 125 lpp.

<sup>21</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*, с. 210–211.

filosofi savas ikdienas gaitas sāka saskaņot ar savu filosofisko mācību, piemēram, Ado stāsta par kurioziem gadījumiem, kad stoīķi sprieda par to, vai filosofijas nodarbībās drīkst sēdēt ar sakrustotām kājām, vai arī par to, kādu ēdiena tiesu stoīķis ir tiesīgs apēst, ieturot mielastu ar savu tēvu,<sup>22</sup> no citas puses, filosofi nopietni strādāja pie savas personības izkopšanas, lai, piemēram, epikūriešu gadījumā iegūtu kontroli pār savām kaislībām un iemantotu vienkāršu eksistences prieku, vai, stoīķu kontekstā, iegūtu, piemēram, nosvērtību pret likteņa triecieniem. Darbs ar sevis pārveidošanu, ar konversiju norisinājās ar garīgo vingrinājumu palīdzību.

## Garīgie vingrinājumi

### Jēdziena izpratne

Runājot par garīgajiem vingrinājumiem, Ado tos definē kā **piepūli sevis izmainīšanā un pārveidošanā**.<sup>23</sup> Garīgo vingrinājumu nojēgums attiecīgajā konstelācijā formulēts visplašākajā nozīmē, paredzot jebkādas – fiziskas, intelektuālas, reliģiskas u. c. – darbības, kas paredz konversiju. Jāatzīst, ka patiesi, analizējot konversijas jēdzienu, Ado runā par konversijas psihofizioloģiskajiem, socioloģiskajiem, reliģiskajiem un filosofiskajiem aspektiem, tomēr galveno uzmanību viņš vērš tieši uz filosofiju, tāpēc Ado filosofijas kontekstā patiesībā runa ir par filosofiskiem garīgajiem vingrinājumiem.

Analizējot jēdzienu “garīgie vingrinājumi”, filosofs atzīst, ka vārds “garīgs” mūsdienu lasītājam varētu šķist novecojis,<sup>24</sup> arīdzan saturot reliģiskas konotācijas. Tomēr šī vārda lietojums visprecīzāk izsaka “garīgo vingrinājumu” jēgu, jo tādas alternatīvas kā “psihiskie”, “morālie”, “ētiskie”, “intelektuālie”, “domas”, vai “dvēseles” vingrinājumi nenosedz visus tos realitātes aspektus, kas vingrinājumos ietverti. Kaut arī tie saistās ar intelektuālo un domāšanas darbību, kā arī satur ētiskos aspektus, caur garīgajiem vingrinājumiem tiek mainīts cilvēka pasaules redzējums, kā arī norisinās personības metamorfoze. Šie procesi paredz nevis kādu atsevišķu cilvēka spēju iesaistīšanu, bet gan visu cilvēka psihiskās pasaules kopumu. Šajā kontekstā tiek izmantots vārds “garīgie”, jo tas atklāj visas vingrinājumu patiesās dimensijas.

Pievēršoties vārdam “vingrinājums”, jānorāda, ka tas attiecas uz sengrieķu *askesis*, bet neattiecas uz askēzi modernajā šī vārda izpratnē, kā pārtikas, apģērba, īpašuma un seksuālās dzīves ierobežošana. Šajā kontekstā ir runa par *askesis* izpratni tā antīkajā nozīmē, kas attiecas uz iekšējām domas un gribas aktivitātēm. Tātad, summējot abu komponentu “garīgie” un “vingrinājumi” nozīmes, caur sīkākas analīzes apkārtceļu esam atgriezušies pie nedaudz transformētas iepriekš sniegtās “garīgo vingrinājumu” definīcijas. Proti, šajā kontekstā mēs runājam par apzinātām cilvēka aktivitātēm sevis pārveidošanā, kas vērstas uz visu cilvēka gara totalitāti.

<sup>22</sup> **Адо П.** *Философия как способ жить*, с. 158.

<sup>23</sup> **Адо П.** *Духовные упражнения и античная философия*, с. 343.

<sup>24</sup> **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life*, p. 81.



## Antīko filosofisko skolu prakses

Kā jau iepriekš garām ejot skaidrojām, antīkajā pasaulē filosofija nebija abstraktu teoriju radīšana vai tekstu ekseģēze, bet gan dzīvesmāksla. Būt filosofam nozīmēja būt atšķirīgam no apkārtējās sabiedrības, ikdienas gaitas saskaņojot un personību mainot ar garīgajiem vingrinājumiem saskaņā ar noteiktu filosofisko mācību.

Diemžēl līdz mūsdienām sistemātiski darbi, kuri apkopotu garīgo vingrinājumu instrukcijas un tehnikas, nav saglabājušies. Tas skaidrojams gan ar to, ka virkne tekstu gājuši bojā, gan ar to, ka vingrinājumi galvenokārt bija saistīti ar filosofijas “mutisko” praksi. Pateicoties Aleksandrijas Filona sniegtajiem Stoa filosofijas vingrinājumu uzskaitījumiem, Ado sniedz vispārēju pārskatu par filosofisko terapiju šīs skolas ietvaros. Stoa garīgie vingrinājumi saturēja uzmanības treniņus, meditācijas un “labā atcerēšanos”, kam seko dažādi intelektuālie vingrinājumi: lasīšana, klausīšanās, pētniecība un, visbeidzot, vairāk aktīvi vingrinājumi: pašvadība, pieņēmumu izpilde un vienaldzība pret vienaldzīgajām lietām.<sup>25</sup>

Uzmanība – tas ir nojēgums, kurš stoa filosofijā ir saistīts ar ilgstošu prāta modrības noturēšanu, ar pašapzināšanos, kura nekad nesnauž, un konstantu gara sasprindzināšanu. Caur to filosofs pilnībā apzinās, kas ar viņu norisinās katrā acurīklī. Meditācija un atcerēšanās vingrinājumi palīdz sagatavoties negaidītiem, iespējams, dramatiskiem notikumiem. Šajos vingrinājumos cilvēks iepazīstas ar nabadzību, ciešanām un nāvi, konfrontējot dzīves grūtības aci pret aci. Šie vingrinājumi paredz cilvēka iekšējā diskursa kontroli, iemācoties atšķirt labo no ļaunā, kā arī to, kas ir un kas nav atkarīgs no paša cilvēka. Intelektuālie vingrinājumi tika vērsti uz vienkāršu intelektuālo spēju attīstīšanu, kas nepieciešama, lai spētu iepazīties ar dzejnieku un filosofu tekstiem, lai spētu saprast tekstus un pasniedzēju lekcijās pasacīto. Visbeidzot, aktīvie vingrinājumi tika vērsti uz to, lai sevī izstrādātu apzinātus pieradumus. Veicot dažādus sociālās aktivitātes, filosofi centās iegūt paškontroli, atbrīvoties no kaislībām, naida u. c. Plūtarhs šo vingrinājumu kontekstā sarakstījis ļoti daudz darbu, piemēram, “Par prāta mieru”, “Par mīlestību pret bērniem”, “Par pļāpīgumu”, “Par skaudību un naidu” u. c.<sup>26</sup>

Antīkajā pasaulē bija sešas galvenās filosofiskās skolas: platonisms, aristotelisms, kinisms, skepticisms, epikūrisms un stoicisms. Katrai no tām bija kāds filosofiskā diskursa kodols, dogmas vai principi, kuri bija arī ietvars praktiskajai dzīvei. Kīniķi bija tā filosofiskā skola, kura neattīstīja kādu īpašu filosofisko doktrīnu, savā dzīvesveidā atgriežoties pie necivilizētas dabas, noliedzot ne tikai parastās ikdienas normas un uzskatus, bet arī vēršoties pret citu filosofisko skolu dzīvesveidu. Kā skaidro Ado, kaut arī kinisms tika uzskatīts par filosofiju, tā bija filosofija, kurā filosofiskais diskurss bija samazinās līdz minimumam,<sup>27</sup> atrodoties uz robežas būt tikai dzīvesveidam bez filosofijas, kas nozīmē, ka visa viņu filosofija bija kā vingrinājums. Visas normālās cilvēkam pieņemtās ērtības, civilizācijas produkti,

<sup>25</sup> Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*, p. 84.

<sup>26</sup> Turpat, 86. lpp.

<sup>27</sup> Hadot P. *What is Ancient Philosophy*, p. 109.

konvencijas tikai mīkstina ķermeni un prātu, tāpēc kiniņu vingrinājumi bija filozofiski motivēti, gandrīz atlētiski treniņi, lai paciestu badu, slāpes, bargus laika apstākļus, kas savukārt ļautu attīstīt iekšējo brīvību, nosvērtību pret bažām, iemantojot pilnīgu iekšējo mieru jebkuros apstākļos.

Pievēršoties skeptiķu skolai un lai raksturotu viņu dzīvesveidu, Ado lieto jēdzienu “konformisms”. Skeptiķu vienīgais uzvedības noteikums bija pakļaušanās pilsētas likumiem un paražām.<sup>28</sup> Viņi atteicās no spriedumiem par apkārtējo pasauli, tā iemantojot iekšējo mieru.

Aristotelieši pārstāvēja “teorētisko” dzīvesveidu.<sup>29</sup> Tomēr Aristoteļa kontekstā runa nav par “teorētisko” kā pretstatu praktiskajam. Viņš izmanto vārdu *theoretikos*, lai, no vienas puses, apzīmētu zināšanas, kuras tiek iegūtas tikai zināšanu pēc, un, no citas, – dzīvesveidu, kad dzīve tiek veltīta šāda veida zināšanām. Aristoteliešu dzīvesveidu var dēvēt arī par “prāta dzīvi”, tajā teorētiskais tiek attiecināts uz filozofiju, kura tiek praktizēta un dzīvota.

Runājot par platonistu dzīvesveidu, pirmkārt minami Platona uzskati par dzīvi un apmācībām akadēmijā, kas filozofijas apguves procesu paredz visa mūža garumā.<sup>30</sup> No citas puses, varam runāt par filozofiskajiem vingrinājumiem, kurus Platons pats atrunā savos darbos. Piemēram “Septītajā vēstulē” viņš runā par dzīvesveida izvēli, kas paredz piepūli, kurai jābūt atjaunotai ik dienas.<sup>31</sup> Tīmajā Platons norāda, ka mums nepieciešams vingrināt dvēseles augstāko daļu, kas nav nekas cits kā intelekts.<sup>32</sup> Tomēr, kā norāda Ado, Platona slavenākā garīgā prakse ir ievingrināšanās nāvei.<sup>33</sup> Kā jau iepriekš norādījām, nāve – tā ir dvēseles atdalīšanās no ķermeņa. Filozofs ar savu darbību cenšas abus šo polus atdalīt, tādējādi sevi attīrot un atbrīvojot no izkaisītības un apjukuma, ko rada ķermeņi.

Savukārt epikūrisma filozofija bija terapeitiska, mācot cilvēku piedzīvot baudi (tīru eksistences prieku).<sup>34</sup> To epikūrieši tiecās sasniegt, pirmkārt, ar Epikūra filozofijas dogmu asimilēšanu, kas tika panākta meditācijās. Epikūrieši arī dzan praktizēja iekāres disciplīnu, atsakoties no visa tā, kas neattiecas uz pašām fundamentālākajām cilvēka pamatvajadzībām. Viņi praktizēja vingrinājumus, vēršoties uz relaksēšanos, rāmumu un mākslu izjust dvēseles un arī noteiktas ķermeņa baudas.

Diemžēl mūsu sniegtais antīko filozofisko skolu apraksts aprobežojas vien ar īsu un kodolīgu dažu aspektu izklāstu šeit nepieciešamā lakonisma dēļ. Ado, atbildot uz jautājumu par pieslēšanos kādai no skolām, atkārtoti, ka filozofijas skolu dibinātāji, izveidojot skolu, vēlējās piedāvāt arī noteiktu modeli, kā dzīvot, tas bija motivēts kā reakcija pret citām, nepieņemamām dzīves izvēlēm.<sup>35</sup> Kaut arī tas nekad nebija tīri teorētisks lēmums par kādu noteiktu dzīvesveidu, personiskā motivācija tomēr arī spēlēja savu lomu, pieņemot tādu vai šādu dzīves izvēli. Citiem

<sup>28</sup> **Адо П.** *Философия как способ жить*, с. 158.

<sup>29</sup> **Hadot P.** *What is Ancient Philosophy*, p. 80.

<sup>30</sup> Turpat, 67. lpp.

<sup>31</sup> **Platons.** *Dialogi un vēstules*. Rīga: Zinātne, 1999, 218. lpp.

<sup>32</sup> **Hadot P.** *What is Ancient Philosophy*, p. 66.

<sup>33</sup> Turpat, 67. lpp.

<sup>34</sup> **Hadot P.** *Philosophy as a Way of Life*, p. 87.

<sup>35</sup> **Адо П.** *Философия как способ жить*, с. 163.

vārdiem sakot, starp teorētiskajām pārdomām un dzīves izvēli ir kāda savstarpēja cēloņsakarība. Arī teorētiskās pārdomas filosofijā virzās, pateicoties fundamentālai iekšējās dzīves orientācijai.

## Nobeigums

Ado pētījumi un pārdomas galvenokārt bija veltīti antīko filosofu uzskatu un viņu dzīvesveida izpētei, uzsverot filosofijas un dzīves ciešo saistību. Tomēr būtisks paliek jautājums par tā laika filosofijas un kultūrvēsturiskās situācijas savstarpējo mijiedarbību. Gruzīnu filosofs Zaza Šatirišvili, runājot par antīko filosofiju un garīgajiem vingrinājumiem, vērš uzmanību uz sengrieķu “skhole” un latīņu “schola” (skola) etimoloģisko nozīmi, kas nozīmē – brīvs laiks.<sup>36</sup> Izglītība nozīmēja brīvu laiku no darba, iespēju apsēsties un apkopot domas. Tas vedina uz domu, vai iepriekš aprakstītā antīkā modeļa filosofija ir aktuāla un realizējama mūsdienās?

Raksturojot šo problēmu, Ado norāda, ka mūsdienu situācijā modernajam cilvēkam varētu būt raksturīga uzskatu eklektika.<sup>37</sup> Proti, viņš varētu nepieņemt, piemēram, stoicisma, epikūrisma vai kādu citu mācību visā tās veselumā, bet pieņemt atsevišķus aspektus no dažādām skolām. Tomēr, spriežot vispārīgi par garīgajiem vingrinājumiem, Ado uzsver, ka tie neattiecas uz noteiktām sociālajām struktūrām vai materiālo stāvokli. Tie var tikt praktizēti jebkurā vecumā un tiek izmantoti joprojām.<sup>38</sup> Šī jautājuma saistībā Ado rezumē: “Priekš manis gala rezultātā antīkās filosofijas modelis joprojām ir aktuāls, ar ko saprotu, ka gudrības meklējumi joprojām ir aktuāli un joprojām iespējami.”<sup>39</sup>

## Summary

*By focusing on the key concepts of the French philosopher Pierre Hadot – conversion and spiritual exercises – this article provides introduction the views of this philosopher. Hadot's main research interest was ancient philosophy, and thus he has developed an innovative method for understanding the philosophy of this period. Hadot points out that from his point of view ancient philosophy was primarily a way of life and therefore must be understood as “spiritual exercises”. This concept is understood as an effort in changing and transforming the self, which is called conversion in the philosophy of Hadot.*

**Keywords:** Pierre Hadot, spiritual exercises, conversion, ancient philosophy.

<sup>36</sup> Шатиришвили З. Мераб Мамардашвили и традиции созерцательной жизни // Мераб Мамардашвили: «Быть философом – это судьба...». Москва: Прогресс-Традиция, 2010, с. 100.

<sup>37</sup> Адо П. *Философия как способ жить*, с. 161.

<sup>38</sup> Hadot P. *Philosophy as a Way of Life*, p. 282.

<sup>39</sup> Адо П. *Духовные упражнения и античная философия*, с. 352.

## **Stoa ceļš uz alternatīvu subjektivitāti: P. Ado un M. Fuko redzējums**

### *The Stoic way to an alternative subjectivity from the viewpoint of Pierre Hadot and Michel Foucault*

**Anna Kande**

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050

E-pasts: [ann.strazdina@gmail.com](mailto:ann.strazdina@gmail.com)

Rakstā aplūkots jautājums par cilvēka vietu un iespējām dzīvesmākslas filosofijā, precizējot, Stoa filosofijas redzējumā. Filosofu un antīkās filosofijas pētnieku Pjēra Ado un Mišela Fuko atšķirīgais viedoklis attiecībā uz cilvēka pašveides “mērķi” ir auglīgs pamats Stoa filosofijas piedāvāto garīgo vingrinājumu un to mērķa izpratnei un aktualizācijai. Rakstā konstatēta garīgās transcendences nozīme sevis izpratnes izveidē un Stoa filosofijas garīgo vingrinājumu noteiksmē.

**Atslēgvārdi:** Stoa filosofija, garīgie vingrinājumi, dzīvesmāksla, transcendentalizācija, pašveide, Pjērs Ado, Mišels Fuko.

## **Ievads**

Šis raksts ir veidots no dzīvesmākslas filosofijas perspektīvas, un tā centrālais jautājums ir jautājums par dzīvesmākslas subjekta iespējām un tiecību. Stoa filosofija<sup>1</sup> zināmā mērā dualizē cilvēku, nodalot tā ķermeni, kas pieder dzīvnieku pasaulei, un garu, kas pieder dievu pasaulei un tiecas uz. Stoa domātāju uzmanība lielā mērā ir vērsta uz jautājumiem, kas skar gara pasauli, tās attīstību un veidošanu. Līdzīgi citām hellēnisma laikmeta filosofijas skolām Stoa pievēršas cilvēkam kā indivīdam<sup>2</sup>,

<sup>1</sup> Rakstā dzīvesmākslas fundamentālo nozīmju izskaidrošanai izmantoti ne vien Stoa filosofu darbi, bet arī citu visai saistītu domātāju pārdomas, kas raksturīgas antīkajai filosofijai un lielā mērā priekšplānā ir izvirzījušas filosofiskā dzīvesveduma nozīmi. Iepazīstoties ar Stoa idejām, mēs spējam saklausīt zināmas kīniķu, Sokrata, Hērakleita un citu mācību atbalsis. Ir vērts pieminēt, ka Zēnona skolotājs ir bijis kīniķis Kratēts. Stoa filosofijā kinisma idejas kļūst “maigākas un kulturālākas”. Stoiķu mācībās mēs redzam sengrieķu dzīves gudrības pamatatziņas, ka dzīves augstākais mērķis ir laime, bet to ir iespējams sasniegt, tikai esot tikumīgam. Stoa filosofijā, līdzīgi kīniķu filosofijai, tikumība no laimes pamatpriekšnoteikuma pārtop par vienīgo priekšnoteikumu laimes sasniegšanai.

<sup>2</sup> Šeit gan jāpiebilst, ka “indivīds” Stoa filosofijas gadījumā nav saprotams tā, kā mēs to saprotam mūsdienās. Stoiķi neskata cilvēkā atsevišķo un individuālo, bet tikai kopīgo un vispārējo.

pieāvājot pašveides prakses jeb garīgos vingrinājumus<sup>3</sup>. Stoa filosofi runā arī par pasaules kārtību (fiziku) un cilvēciskās domāšanas, runāšanas kārtību (loģiku), taču šīs, nosacīti, sadaļas ir pakārtotas centrālajai – kas ir ētika jeb dzīves vešanas kārtība. Šeit gan ļoti svarīgi atzīmēt, ka šī pakārtojuma raksturs ir holistisks. Fizikas un loģikas loma Stoa filosofijā nav vienīgi ētikas pamatošanā, bet gan garīgās transformācijas īstenojumā. Arī fizika un loģika ir garīgais vingrinājums. Fizika attiecas uz pasaules kārtības izpratni, pieņemšanu un sevis ievietošanu tajā, savukārt loģika – uz domāšanas un diskursa kārtības izpratni.

Problemātizējams ir jautājums: vai šādi garīgie vingrinājumi un pašveides prakses ir vērstas uz individualizēšanos? Garīgo vingrinājumu kontekstā bieži tiek runāts par sevis izzināšanu, sevis “konstituēšanu”, taču vai runa ir par individuālā sevis konstituēšanu?

Šķetinot šo problemātiku, rakstā aplūkota Mišela Fuko un Pjēra Ado filosofiskā diskusija<sup>4</sup>, kas risina jautājumu par dzīvesmākslas subjekta vērstību un piepildījumu. Abu franču domātāju polemika bāzējas pašas filosofijas vērstības redzējumā. Jo skaidri tas saskatāms abu domātāju antīkās filosofijas mantojuma, precizējot – Stoa filosofijas – redzējumā. Abu filosofu interpretācijās Stoa filosofijas doktrīna, līdzīgi citām antīkajām mācībām, ir dzīvesmāksla jeb sava veida uz sevis formēšanu un konversiju<sup>5</sup> vēsta disciplīna. Tā ir disciplīna, kurā līdzās teorētiskajiem konstruktiem pastāv specifisku praktisku metožu komplekss, kas ir vērstas uz cilvēka eksistēšanas veida transformāciju. Taču abu domātāju izpratnē par šīs transformācijas mērķi ir nozīmīgas atšķirības. Tāpēc šajā gadījumā abu filosofu redzējuma krustpunkti un šķīrumi kļūst par auglīgu augsni garīgo vingrinājumu nojēguma meklējumiem.

Runājot par sevis formēšanu jeb – M. Fuko gadījumā – pa zināmu pašestetizāciju, domātājs runā par morālā subjekta un tā identitātes konstituēšanu, koncepta centrā nostādot tieši identitāti un tiecību uz to. Savukārt P. Ado eksistenciālā transformācija nozīmē individualitātes pārvarēšanu, saplūšanu ar universālo jeb

<sup>3</sup> Tas ir individuāls gribas akts, kas paredz pilnīgu uz pilnveidošanos (tikumību) vērstu indivīda paškonversiju. Svarīgi atzīmēt, ka “garīgie vingrinājumi” nav vienkārši koncepts vai metafiziska teorija, tie paredz praktiskus vingrinājumus jeb strādāšanu ar sevi. Tas ir eksperiments, kas veido daļu no cilvēciskās pieredzes. Jēdziens “garīgs” šeit netiek saprasts kā “religisks” vai “teoloģisks”. Reliģiskie vingrinājumi atbilst tikai visai savdabīgam garīgo vingrinājumu paveidam. Garīgie vingrinājumi atbilst pasaules redzējuma un pašas personības pilnīgai konversijai. Tie ietver sevī psihi, fizioloģiju, ētiku, intelektu, domu, dvēseli, iztēli un citus cilvēciskos atribūtus skarošus aspektus. Tā ir “cilvēciskā” – tātad kaislību pārņemta – realitātes redzējuma transformācija “dabiskajā” redzējumā, kas ļauj saskatīt lietu un notikumu kārtību universālās dabas perspektīvā.

<sup>4</sup> P. Ado raksts “Pārdomas par “paša kultūras” jēdzienu” pirmo reizi tika publicēts krājumā, veltītā M. Fuko, jau pēc domātāja nāves. Tajā ir atzīmēti vairāki kritiski aspekti attiecībā uz M. Fuko darbu “Pašrūpe”. Parādot abu filosofisko domu līdzības un nozēlojot tālākās diskusijas neiespējamību, Ado tomēr izvirza vairākas kritiskas piezīmes, kas ne tik daudz skar Stoa pašrūpes traktējumu, kā parāda abu domātāju “filosofiskās izvēles” atšķirības.

<sup>5</sup> Konversija šajā kontekstā nozīmē garīgās kārtības izmaiņšanu, sākot ar viedokļa modifikāciju, kas ved uz pilnīgu personas transformāciju, ko pavadā pagātnes un nākotnes interpretācijas izmaiņa.

Absolūto<sup>6</sup>. M. Fuko izstrādātā dzīvesmākslas dimensija, līdzīgi Vilhelmam Šmidam, ir prospektīva, turpretim P. Ado – retrospektīva.<sup>7</sup>

Līdz ar to šī diskusija iziet tālu ārpus vēsturiski filosofiskas rekonstrukcijas robežām. Tās mērķis ir universāla, mūsdienu cilvēkam piemērota ētiskā modeļa meklējumi.<sup>8</sup> Runa ir par modeli, kas, atrasts antīkajā mantojumā, būtu izprotams, pārskatāms un lietojams mūsdienu garīgās dzīves pilnveidošanai.

Turpmākajā iztirzājumā svarīgi ir ņemt vērā P. Ado un M. Fuko metodoloģiskā skatījuma atšķirību. P. Ado gadījumā tas ir duāls, kā antīkās filosofijas vēsturnieks (šis dalījums, protams, ir nosacīts), P. Ado antīko filosofiju redz kā jau notikušu, līdz ar to nemainīgu. Taču kā filosofam viņam ir svarīgs šo zināšanu un pieredzes pielietojums. “Vēsturnieks filologs, balstoties uz zināšanām un nopietnu vēsturiski pētniecisko darbu, ar bezkaislīgu objektivitāti atklāj seno autoru darbu jēgu; vēsturnieks filosofs iegūto jēgu prasmīgi atbrīvo no visa, kas ir laikmeta un attiecīgās mentalitātes nosacīts, tā piešķirot šai jēgai transvēsturisku un transkulturālu nozīmi; un, visbeidzot, filosofs “dzīvesmākslinieks” ļauj šai nozīmei kļūt par iedvesmas avotu savas dzīves pilnveidošanā.”<sup>9</sup> Savukārt M. Fuko izmanto vēsturisku materiālu jaunas ētikas uzmetumam. Tā ir eksperimentāla pieeja eksistencei, kurā pati pieredze ir eksperiments un eksperiments ir pieredze, “.. runa ir par eksperimentālu dzīvi un domāšanu. Šāda dzīve un domāšana ir dažādu perspektīvu savienošana un pieredžu transponēšana”.<sup>10</sup> V. Šmids rakstā “Fuko dzīves māksla” raksta: “Metodiskā ziņā ir strikti jāšķir vēsturiski genealogiskie darbi par antīko pasauli, kuriem piemīt savdabīga sistemātika un kuri ir deskriptīvi, un dažu elementu aktualizācija, kas jāizvērs sistemātiski un kas var pieņemt arī normatīvu raksturu.”<sup>11</sup> Uz M. Fuko skatījumu, protams, primāri ir attiecināms otrs gadījums.

## Mišela Fuko individualitātes eksperimenta estētika

M. Fuko pētījumā antīkā filosofija atklājas pārdomās par sevis apzināšanās formām. M. Fuko runā par sevis apzināšanos, caur kuru īstenojas sevis konstituēšana un sevis kā morālā subjekta, seksualitātes un vēlmju subjekta apzināšanās. Pētot jautājumu par nosacījumiem, kuros seksuālā aktivitāte un ar to saistītās baudas kļūst par morāles uzmanības priekšmetu, M. Fuko nonāk pie secinājuma, ka šī problemātika veidojas jau antīkajā filosofijā balstītajos noteiktos dzīvesveidos.

<sup>6</sup> Runājot par Absolūto, gan Stoa filosofijā, gan Ado interpretācijā ir sastopamas tādas variācijas kā “visums”, “universs”, “kosmoss”, “daba”. Šie ir plašāk sastopamie apzīmējumi. Epiktēts un Marks Aurēlijs runā par universālu skatījumu, kas balstās universālajā dabā, tāpat – Visuma saprātā. Tas ļauj redzēt notiekošo Visuma perspektīvā – tāpat pamanīt kopējās likumsakarības un katra notikuma lomu Visuma norisēs.

<sup>7</sup> Šuvajevs I. *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 12. lpp.

<sup>8</sup> Адо П. *Что такое античная философия?* Пер. В. П. Гайдамака. М., 1999, с. 188.

<sup>9</sup> Kande A. Pjēra Ado hermeneitiskās nostādnes // Bitiniece L. (sast.). *Latvijas Universitātes Raksti. Filosofija*. Rīga: Latvijas Universitāte, 2012. Nr. 784, 80. lpp.

<sup>10</sup> Šuvajevs I. *Filosofija kā dzīvesmāksla*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 12. lpp. Šis eksperimentālais aspekts kļūst arī par V. Šmida filosofisko pārdomu intereses objektu. Sk. *Denken und Existenz bei Michel Foucault*. Hrsg. von W. Schmid. Frankfurt/M., 1991.

<sup>11</sup> Šmids V. *Fuko dzīves māksla* // *Kentaurs XXI*, 75. lpp.

Runa ir par dzīvesmākslu jeb “eksistences estētiku”, kas paredz “pārdomātas un brīvprātīgas prakses, ar kuru palīdzību cilvēki ne vien nosaka sev uzvedības normas, bet cenšas izmainīt paši sevi, pārveidot sevi sevis paša esamībā un veidot savu dzīvi par noteiktas estētiskas vērtības pārstāvošu un noteiktam stila kritērijiem atbilstošu”<sup>12</sup>.

M. Fuko izšķir divus morāles aspektus: uzvedības normu aspektu – attiecīgajā sabiedrībā pieņemtu noteikumu un vērtību kopumu un subjektivizācijas un tai atbilstošu piepūļu aspektu. Tiek piedāvāts nošķirt morāles normu fenomenu no *askēzes* fenomena. Līdz ar to šajā gadījumā runa nav par kādu rīcību, kas pamatojas noteiktos likumos, normās vai tradīcijās, bet gan par sevis paša ne vien apziņāšanu, bet aktīvu sevis kā morāla subjekta pašdarināšanu – konstruēšanu. Tā ir pašrūpe, kurā cilvēks nosaka sev noteiktu dzīvesveidu, kas iegūst morālās pašstenošanās vērtību.<sup>13</sup> Un lai gan ir grūti iedomāties abus šos morāles aspektus pilnībā nodalītus vienu no otra, M. Fuko skatījumā antīkā ētika pamatā koncentrējas tieši uz tehnikām, kas vērstas uz attieksmi pašam pret sevi.

Un tieši eksistences estētikas jomā M. Fuko saskata seksuālās uzvedības normu paaugstināto prasību pamatus. Nicinājums pret baudu, laulības vērtējuma paaugstināšanās, laulāto uzticības vērtība, atteikšanās no vīriešu mīlestības spiritualizācijas utt. savu atspoguļojumu rod jau Senekas, Plūtarha, Epiktēta un Marka Aurēlija morāles refleksijā. Pēc M. Fuko šī seksualitātes problematizācija ir skaidrojama nevis ar morāles normu stingrību, bet gan ar “paškultūras” fenomena attīstību, līdz ar kuru paaugstinājās pašvērtējuma nozīme<sup>14</sup>.

Dzīvesmāksla ir pakārtota “pašrūpei”, kas nosaka “paškultūru”. Klasiski senieku tradīcijā rūpe par sevi nozīmē *askēzi*, kas vērsta uz pašvaras iegūšanu, kas nozīmē varu pār sevi, savām vēlmēm un baudām. Jaunās ēras pirmajos gadsimtos “pašrūpes” princips pakāpeniski pārņēma “paškultūras” formu; tas kļuva par uzvedības manieri noteicēju, noformējās dažādās procedūrās un priekšrakstos, kas kļuva par pilnveidošanas, attīstīšanas un mācīšanas objektu. Tādējādi tas konstitēja sociālas prakses, radot pamatu bezpersoniskām attiecībām un komunikācijai.<sup>15</sup> Darbā “Rūpes par patību” M. Fuko veido smalku šīs Stoa filosofu kultivētās eksistences estētikas formas aprakstu.

Stoa filosofijas doktrīnas pamatimperatīvs ir rūpe par savu dvēseli. Senekas filosofijas pamatnostādne ir pašrūpe, kurai ir jāvelta sevi. Šo ceļu turpina arī Marks Aurēlijs, pēc kura nekas nedrīkst novērst cilvēku no paša galvenā – no tiešām rūpēm par paša eksistenci. Epiktēta “Sarunās” lasītājs ierauga cilvēku kā būtni, kas velta sevi rūpēm par sevi, – ar to cilvēks atšķiras no citām dzīvām būtnēm, kas vienīgi patērē. Būtiskākais nošķirums starp dzīvnieku un cilvēku ir tas, ka cilvēkam ir būtības forma, kas ļauj tam saprast priekšstatus un darboties ar tiem. Dzīvnieki

<sup>12</sup> Turpat, 17.–18. lpp.

<sup>13</sup> **Фуко М.** *История сексуальности – III: Забота о себе*, с. 47–51.

<sup>14</sup> **Фуко М.** *Использование удовольствий. История сексуальности*. Т. 2. Пер. В. Каплуна. СПб., 2004, с. 46–47.

<sup>15</sup> **Фуко М.** *История сексуальности – III: Забота о себе*, с. 52.

savukārt priekšstatus ir spējīgi tikai lietot.<sup>16</sup> Viņiem nekādā mērā nav dotas spējas tos saprast. Tātad arī lietot saskaņā ar saprātu. Tāpēc dzīvniekiem pietiek ar to, ka viņi ēd, guļ un vairojas, cilvēkam ar to ir par maz; viņam ir jābūt saprotošam un izskaidrojošam, tātad jārikojas saskaņā ar savu dabu, jo viņa dvēsele ir saprātīgu spriedumu “šūpulis”. Tāpēc cilvēks, pateicoties savam saprātam, ir spējīgs brīvi rīkoties ar sevi pašu. Un tieši šīs spējas ir tas, kas ne vien ļauj, bet arī uzliek par pienākumu cilvēkam par sevi rūpēties. Saskaņā ar Stoa pienākums izriet no pašas cilvēka būtības. Cilvēks ir radīts brīvs – jo pats spēj veidot savus priekšstatus un attieksmes.<sup>17</sup> Tā ir brīvība, kas paredz pašu kā sevis paša darbības priekšmetu. Spilgta ilustrācija ir kiniķi, par kuriem ir daudz plaši zināmi komiski nostāsti, kas savā būtībā balstās tieši kiniķu novērtībā no visa, kas nav viņš pats, tajā skaitā jebkādas materiālās labklājības, komforta priekšmetiem un dažkārt pat drēbēm.

M. Fuko atzīmē, ka “pašrūpe” nav skatāma vienīgi kā atsevišķa indivīda morālās meditācijas, bet arī kā noteikta sabiedriska pieredze, kas īstenojas vairāk vai mazāk institucionalizētās struktūrās, par piemēru minami epikūriešu pulciņi. Taču arī šāda veida sociālā īstenošanās nav vienīgā. M. Fuko to izprot daudz plašāk, šajā kontekstā rūpe par sevi jeb pašrūpe ir komplekss, kurā ietilpst uz sabiedrību vērstos to īstenojums. Runa ir par valdnieka rūpēm par padotajiem, slimnieku un ievainoto aprūpe, pienākumu pildīšana pret dieviem un mirušajiem. “Pašrūpe” privātajā nozīmē ietver gan varu pār iegribām un tieksmēm, gan arī fizisku aspektu – rūpe par savu ķermeni, režīmu, kas palīdz uzturēt veselību. Te minami arī lasīšana, pārdomas, sarunu vai lasītā pieraksti, kas prasa atkārtotu atgriešanos pie dzirdētā/lasītā, sarunas ar draugiem un skolotājiem vai diskusijas.<sup>18</sup> Uzskaitītie piemēri skaidri parāda līdzību starp to, ko M. Fuko sauc par “pašrūpi”, un P. Ado filosofijas “garīgajiem vingrinājumiem.”

Taču saskaņā ar M. Fuko visu šo “pašrūpes” izpausmju kopējo mērķi nosaka vienots princips – pievēršanās sev, kā rezultātā tiek sasniegta spēja valdīt pār sevi, savām iekārēm un vēlmēm, kas arī kļūst par paša laimes avotu. Atšķirībā no laicīgām baudām, ko izraisa ārējie cēloņi, bauda, kas rodas, vērstoties pie sevis paša, ir paša un sevī radīta. “Vēršanās pie sevis paša var aizstāt šīs pārejošās baudas ar nemainīgo baudu par sevi.”<sup>19</sup> Piedāvājums ir – smelties baudījumu visdrošākajā avotā – sevī pašā. Līdz ar to M. Fuko izceļ “pašpietiekamības” un baudījuma aspektu kā primāro. M. Fuko koncentrējas uz “pašu”. Taču, iepazīstoties ar stoīķu darbiem, mēs sastopamies ar nošķirumu *voluptas* un *gaudium* vai *hedone un eupatheia* (bauda un prieks)<sup>20</sup>. Baudas jēdzienu stoīķi nošķir no tikumīgas dzīves, laime ir nevis baudā, bet gan tikumībā, kas ir vērtība pati par sevi. “.. tīra sirdsapziņa, godīgi nolūki, tikumīgas rīcības, nejaušā nicinājums,

<sup>16</sup> **Epict.** *Diss.* I, 6, 13.

<sup>17</sup> Epiktēts saka – dzīvnieki ir radīti tāpēc, lai tiktu izmantoti pārtikā, lauksaimniecībā un dažādu citu labumu gūšanai. Sk.: **Epict.** *Diss.* I, 6, 18.

<sup>18</sup> **Фуко М.** *История сексуальности – III: Забота о себе*, с. 59.

<sup>19</sup> **Фуко М.** *История сексуальности – III: Забота о себе*, с. 75.

<sup>20</sup> Sk., piemēram, **Sen.** *Epist.* XXIII.



mierīgas dzīves rimta gaita ..”<sup>21</sup> ir tas, ko Seneka savās vēstulēs sauc par laimīgu dzīvošanu. Pēc Senekas tā ir dzīve saskaņā ar labāko “paša” daļu. Seneka runā par absolūto saprātu jeb dievišķo saprātu, jo cilvēka saprāts ir vien tiecīgais saprāts<sup>22</sup>. Līdz ar to labākais, uz ko šis saprāts var tikties, ir visuma kārtības izpratne un saskaņa ar to jeb šo dievišķo saprātu. Marks Aurēlijs, sekojot Epiktētam, apraksta trīs nozīmīgus vingrinājumus: objektīvu, visuma kārtībai atbilstošu priekšstatu veidošana; šiem priekšstatiem atbilstīga rīcība (tātad atbilstīga arī visuma kārtībai); savu priekšstatu un rīcības seku jeb sava “likteņa” pieņemšana<sup>23</sup>. Šie vingrinājumi skaidri parāda to transcendentējošo dabu.

M. Fuko vingrinājumu transcendentējošo dabu ir atstājis “aizkadrā”, par šo aspektu filosofš nerunā, tādā veidā izceļot mūsdienu cilvēkam nosacīti aktuālākus un izprotamākus aspektus. Taču līdz ar to M. Fuko interpretācija un redzējums zaudē ne vien filosofijas vēstures apskates objekta atsevišķu aspektu, bet ko ārkārtīgi nozīmīgu. M. Fuko fokusējumā zūd piederības sajūtas koncepts. Šāda interpretācija neparedz piederību Veselumam. Un runa ir kā par piederību cilvēku kopas Veselumam, tā par piederību absolūtajam Veselumam, esamību par pasaules daļu. Šāda izjūtas perspektīva šajā gadījumā ir radikāls pavērsiens pašizjūtā un pašveidē. Tas izmaina ne vien skatījumu uz sevi pašu, bet arī uz pagātņi un nākotni. Stoa filosofijā saprāta transcendentējošā tiecība ir tā, kas “leģitīmi” spēj nodrošināt dzīvi bez nožēlām par pagātņi un bailēm par nākotņi. Pagātņei un nākotņei netiek piešķirta nedz pozitīva, nedz negatīva nozīme, tāpēc visa koncentrācija un piepūle tiek vērsta uz tagadni.

## Pjēra Ado transcendentalitāte kā sevis īstenojamība

Pretēji mūsdienās bieži sastopamajiem antīko tekstu lasījumiem, pēc P. Ado antīkā filosofija ir ne tik daudz teorētiska, uz tekstu ekseģēzi balstīta disciplīna, kā dzīvesveids, kas balstās attiecīgā eksistenciālajā izvēlē. Un tieši šī, uz noteiktu dzīvesveidu vērsta eksistenciālā izvēle ir filosofiskā diskursa pamats. Šajā redzējumā filosofiskais diskurss ir filosofijas sadaļa, kas pamato un paskaidro konkrēto izvēli, tātad ir pakārtota šai visai praktiskajai filosofijas izpaušmei. Arī paša P. Ado darbi, lai arī tie satur ārkārtīgi lielu informatīvo bagāžu, ir esejiski, un to mērķis ir drīzāk formēšana, nevis informēšana.

Bergsona un vēlāk eksistencialisma<sup>24</sup> ietekmē P. Ado tver filosofiju kā jēgpilnu darbu ar sevi, vērstu uz pilnīgu pasaules redzējuma veida un eksistences metamorfozi. Saskaņā ar viņa filosofiskajiem meklējumiem filosofija ir pieredze, kas atbilst filosofiskās dzīves formas īstenojumam ikdienas dzīvē. Tā ir pašrūpe, pašdraudzība

<sup>21</sup> Sen. *Epist.* CXXI, V, 23.

<sup>22</sup> Sen. *Epist.* XCII, 27.

<sup>23</sup> Marc. Aurel. *Med.* 7, 54; 9, 6; 8, 7.

<sup>24</sup> Svarīgi ir atzīmēt, ka Ado nekad nav aizrāvusi vai pat interesējusi, piemēram, Kamī un Sartram aktuālā eksistences absurda ideja. Viņš dod priekšroku naivam izbrīnam, pārsteigumam un apbrīnai pasaules skatījumā, noraidot nelabuma ideju kā sev svešu. Jo īpaši spilgti ideja par eksistenciālo nelabumu tiek parādīta Sartra romānā “Nelabums”. **Сапр Ж. II. Точнота.** Санкт-Петербург, 2006.

jeb pašmīlestība<sup>25</sup> *philautiā*, taču ne mūsdienu egoistiskajā izpratnē, kas pamatā atbilst rūpēm par savu labklājību, šī vārda materiālajā nozīmē. Tā ir rūpe par sevi pašu, kas sākas ar sevis iepazīšanu. “Alkibiadā” Platons skaidro savam sarunas biedram, ka, runājot par cilvēka patību, viņš runā par tā dvēseli, jo cilvēks nav ķermenis, ķermenis ir vien pašam piederīgs.<sup>26</sup> “Cilvēkam ir jāsaprot, ka viņš nav nedz miesa, nedz kauli, nedz dzīslas, bet tas, kas to visu izmanto un pārvalda,”<sup>27</sup> reiz teicis Epiktēts. Cilvēka uzdevums ir pazīt sevi, sev piederīgo un to, kas saistīts ar sev piederīgo.<sup>28</sup> Sev piederīgais pats par sevi nav nedz labs, nedz ļauns, par tādām to spēj padarīt vien to lietojums, atbilstīgs saprātam vai neprātam.<sup>29</sup> Līdz ar to labais ir vienīgi gudrībā, bet ļaunais – gudrības trūkumā jeb muļķībā.<sup>30</sup> Un laime ir tad, kad spējam lietot mums piederīgo tam piemērotā veidā.<sup>31</sup> Tāpēc rūpe par sevi sakņojas nevis jutekliskās pasaules fenomenos, bet gan sapratnē, kas es esmu, un visbeidzot, sevis identificēšanā ar saprātu. Filosofija ir uz savu iekšējo dispozīciju vērsta piepūle, kas nodrošina ne vien “pašdraudzību”, bet arī nosvērtību, mēra izjūtu un pašvaru, kas no tās izriet. Šāda pašpietiekamība ir pamats arī tikumīgai pilsoniskai, tādai publiskai dzīvei. Epiktēts, raksturojot kiniķi, reiz teicis saviem skolniekiem: “Tev jāzina, ka visiem citiem par piesegu kalpo sienas, mājas, tumsa, kad tie dara ko tādu, un daudz viņiem dažādu līdzekļu, lai slēptos. [...] Taču kiniķim tā visa vietā ir vien paša sirdsapziņa, bez kuras viņš būtu kails un kristu kaunā.”<sup>32</sup> Šādi kiniķa pašrūpe nodrošina tam mieru ar sevi pašu un pasauli. Vienīgi tas, kurš

<sup>25</sup> Visai skaidri par mīlestību uz sevi runā Makss Šēlers: “Tas atkal ir sava veida mīlestības paveids, kam jāpastāv pirms individuālās sūtības izziņas: tā – principiāli atšķiras no jebkādas tā sauktās sevis mīlestības, īstā mīlestība jeb mīlestība uz paša pestīšanu. Sevis mīlestībā mēs visu, arī paši sevi, redzam intencionāli tikai ar “savu” aci un vienlaikus saistām visu doto, tādā arī paši sevi, ar mūsu jutekliskajiem jūtu stāvokļiem, tā ka šī saistība kā saistība nenokļūst līdz nošķirtai, skaidrai apziņai. Tādējādi, iestrēgstot tajā, mēs varam arī paši savas augstākās garīgās potences, dāvājumus, spēkus, pat augstāko mūsu sūtību subjektu padarīt par savas miesas un tās stāvokļu vergiem. Mēs “nespekulējam ar saviem talantiem” – mēs tos izšķērdējam. Sevis mīlestībā mēs visu – un tādā arī paši sevi – uztveram, sapinušies raibā māņu fantomu saaudumā, kas noausts no dumjības, iedomības, godkāres, lepnības. Pavisam citādi ir īstas pašmīlestības gadījumā. Šeit mūsu garīgā acs un tās intencionālais stars ir iestatīts uz pārpasaulīgo gara centru. Mēs redzam sevi “it kā” caur paša Dieva aci, un tas nozīmē: pirmkārt, visnotaļ priekšmetiski, otrkārt, caurcaurēm kā vesela universa locekli. Mēs gan vēl mīlam sevi, taču mīlam tikai kā tādus, kādi būtu visredzošas acs priekšā, un vienīgi tiktāl, ciktāl spētu nostāvēt šīs acs priekšā. Visu pārējo sevī mēs ienīstam – un jo stiprāk, jo vairāk mūsu gars ietiecas mūsu dievišķajā tēlā, jo varenāks tas izaug mūsu priekšā un, no otras puses, jo vairāk tas atšķiras no tēla, ko sevi atrodam ārpus dievišķā sastāva. Paškorrektūras, pašaudzināšanas, nožēlas, atmērdēšanas pašveidojošie, veidojošie veseri mūsos skar visas daļas, kas iziet ārpus tā veidola, ko mums vēsta mūsu tēls Dievā un tā priekšā.” Šēlers M. *Odro amoris // Kentaurus XXI*. Tulk. I. Šuvajevs. 2009, Nr. 49, 15. lpp.

<sup>26</sup> **Plato.** *Alcib I*, 129d–130b.

<sup>27</sup> **Маковельский А.** *Мораль Эпиктета*. Казань, 1912, с. 18.

<sup>28</sup> **Plato.** *Alcib I*, 140a–c.

<sup>29</sup> **Plato.** *Euth.* 281b–e.

<sup>30</sup> **Plato.** *Euth.* 281e.

<sup>31</sup> Turpat, 282a.

<sup>32</sup> **Epict.** *Diss.* III, 22, 14–15.

ir noskaidrojais pašattiecības un nodrošinājis paša saskaņu ar sevi, īstenojot to, ko patiesi uzskata par labāko, ir spējīgs uz laimīgu dzīvi kopībā ar citiem. Šāda dzīve ir apvienojoši harmoniska, un tās “trofeja” ir laimīga un mierpilna dzīve, taču tā balstās uz nepieciešamu piepūli, garīgiem vingrinājumiem, apziņas eksaminēšanu un meditācijām.

Stoa filosofijā garīgie vingrinājumi ir izteikti primāri, tā ir terapija, kuras mērķis ir garīgā subjekta sagatavošana iespējamajiem dzīves gadījumiem<sup>33</sup>, ar ko tam nāktos sastapties. Garīgie vingrinājumi ietver gan miesisko, gan dvēselisko aspektu. Vingrinoties tiek veidota cilvēka pašattieksme, iekļaujot tajā pašu, dzīvi un nāvi. Tie ir vērsti uz savas dvēseles iepazīšanu un pārbaudīšanu, koncentrēšanos uz sevi, pārspējot sevi, kas paredz skatu no augšas. Šajā kontekstā filosofija ievingrina attiecībās – attiecībās ar sevi pašu, citiem un pasauli. P. Ado sniedz Stoa vingrinājumu klasifikāciju: tā ir uzmanība jeb koncentrēšanās; meditācijas un “atcerēšanās” par to, kas ir labais un ļaunais; tam seko intelektuālie vingrinājumi: lasīšana, meklējumi, pētījumi un visbeidzot aktīvie vingrinājumi, kas paredz savaldību, indiferecentumu pret lietām, kas nav no paša atkarīgas, pienācīgu un atbilstīgu rīcību.<sup>34</sup>

Taču atgriezīsimies pie jautājuma par filosofisko diskursu, kas sniegs arī zināmu skaidrību attiecībā uz garīgo vingrinājumu īstenojumu. No vienas puses, filosofija un filosofiskais diskurss ir nesamērojami, par ko liecina antīkajā filosofijā atrodamie piemēri tam, ka filosofisks dzīves vedums var pastāvēt bez teorijas, taču ne otrādāk, bet, no otras puses, tie ir jo cieši saistīti. Pirmkārt, teorētiskais diskurss atklāj un teorētiski pamato dzīvesveidu. Otrkārt, tas pilda audzinošo, izglītojošo un dziedinošo funkciju, kā instruments tiešā veidā iedarbodamies gan uz citiem, gan sevi pašu. Treškārt, tas ir sava veida “garīgais vingrinājums” – metode kardinālai pasaules redzējuma metamorfozei.

P. Ado šīs attiecības skaidro ar filosofijas eliptiskumu<sup>35</sup>. Tas simbolizē senā vēsturē sakņotu filosofijas iedalījumu, kuru filosofš veiksmīgi apvieno. Filosofijai ir divi poli: runa un darbība, no kuriem abi var būt gan ārēji, gan iekšēji. Tas ir norādījums arī uz Platonam un stoīkiem raksturīgo nošķirumu – filosofiskais diskurss un pati filosofija. Aizbraucis uz Sirakūzām, Platons skaidro, ka darījis to tāpēc, lai pierādītu pats sev, ka nav tikai pļāpa – “baidoties savās acīs būt vienīgi daiļrunis, kas nav spējīgs izšķirties par rīcību”<sup>36</sup>. Arī P. Ado vairākkārt atkārtu, ka “īstens filosofš ir nevis tas, kurš runā, bet gan tas, kurš rīkojas”, taču, no otras puses, viņš skaidri norāda uz filosofiskās runas nozīmi gan apmācības, gan iekšējās runas kontekstā. Tātad runa ir par “simfonisku” dzīvi, kurā vārdi un darbi ir saskanīgi un pilnveidojoši.

<sup>33</sup> “Šis “stoiskais miers” palīdzēja senajam cilvēkam iegūt lietišķu nosvērtību, pildot sabiedriskos pienākumus valsts uzplaukuma laikā un garīgu līdzsvaru tās bojāejas laikā.” Meyer S. S. *Ancient Ethics. A Critical Introduction*. London: Routledge, 2008, p. 136.

<sup>34</sup> Адо П. Духовные упражнения и античность // *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. В. А. Воробьева. СПб., 2005, с. 26.

<sup>35</sup> Hadot P. *La philosophie comme maniere de vivre*. Paris, 2001, p. 176. P. Ado runā par filosofijas eliptiskumu, tas nozīmē, ka filosofijai, tāpat kā elipsei, ir divi centri. Filosofijas gadījumā tie ir diskursīva eksistence un eksistenciāls diskurss.

<sup>36</sup> Plato. *Epist.* VII, 328C.

Kā tas raksturīgi antīkajai filosofijai, filosofiskais diskurss ir iedalāms trīs daļās – loģikā, fizikā un ētikā<sup>37</sup>. Tas gan ir jāsaprot kā mākslīgs skolnieku apmācībai nepieciešams metodisks nošķirums, kas tātad atbilstoši paredz loģikas, fizikas un morāles teoriju. Taču tā nav pati filosofija. Filosofija ir vingrinājums, kas atbilst konkrētai loģikas, ētikas un fizikas pārdzīvojuma pieredzei. Dzīvo tā loģika atbilst sakārtotas domāšanas aktam, atbilstīgas savas domas formēšanai ikdienas situācijās. Stoa filosofijā tas atbilst pareizu priekšstatu veidošanai, t. i., sastopoties ar kādu notikumu, nesteigties spriest par to kā par labu vai ļaunu, bet gan iedziļināties un veidot kritisku spriedumu. Tāpat arī ētika kā filosofijas izpausme ir nevis ētikas teorija, bet gan kopeksistencē ar citiem piedzīvotā ētika. Savukārt īstenā fizika ir pieredze objektīvā pasaules redzējumā, atmetot egocentrisko un egoistisko skatpunktu, lai ieraudzītu lietas to visuma perspektīvā. Šāda fizika nepieciešamā kārtā paredz arī sevis un savas dzīves redzējumu dabiskajā visuma perspektīvā. Tas nozīmē pasaules klātbūtnes un savas piederības tai apziņu. Taču ir svarīgi atzīmēt, ka, runājot par redzējumu un indivīda attiecībām ar universālo, pēc P. Ado ieskata, mūsu eksistējošās eksistences fundamentu veido tieši uztvere. Atgādināsim par Huserla atziņu: teorētiskā fizika pierāda, ka Zeme ir kustībā, taču no uztveres viedokļa Zeme ir nekustīga.<sup>38</sup> Arī P. Ado atbilstoši fenomenoloģijas tradīcijām interesē cilvēciskās apziņas iespējas, nevis no tās neatkarīga ārējā pasaule. Runa ir par pieredzi, kas iespējama vienīgi saskarsmē: “Ja starp mani un priekšmetu nav notikusi tikšanās, tad nav iespējams prasīt, lai es izdzirdētu tās balsi. Kaut ko saskatīt kā fenomenu un piemērot tam fenomenoloģisku aprakstu var tikai tad, ja manu dzīvē ejamo ceļu telpā starp mani un šo priekšmetu noticis notikums.”<sup>39</sup> Tas pauž filosofijas būtību, kas sakņojas vingrinājumu praktiskajā pieredzē, kur minētais trejādaļs iedalījums zaudē savu nošķiruma aktualitāti, saplūstot vienotā cilvēciskā eksistences pieredzē. Taču svarīgi ir paturēt prātā filosofiskās runas, tātad arī teorijas un dzīves nepieciešamo vienotību.

Jau iepriekš tika pieminēta P. Ado elipses alegorija. Mūsdienās filosofiskās eksistences veida atzīšana par vienu no divām filosofiskās elipses polaritātēm nozīmētu filosofa, šī vārda etimoloģiskajā nozīmē, “atdzimšanu”. Respektīvi, tas nozīmētu atzīt filosofu par gudrības meklētāju, kas tiecas uz saprātīgāku, racionālāku un atvērtāku eksistenci. Šī atvērtība pamatoti attiecas kā uz sevi pašu, tā arī uz citiem un pasaules neizmērojamību. Raksturojot savu dzīvi, P. Ado saka, ka “cenšas īstenot savu vēsturnieka un ekseģēta uzdevumu un jo īpaši īstenot filosofisku dzīvi, tātad vienkārši, kā jau teicu, dzīvot apzinīgi, saprātīgi un racionāli. Jāsaka gan, ka ne vienmēr rezultāti ir augstākajā līmenī. Piemēram, laikā, ko aizvadīju slimnīcās, man ne vienmēr izdodas saglabāt to iekšējo mieru, kādā gribētu sevi uzturēt. Taču, lai kā arī nebūtu, cenšos vienmēr saglabāt iekšējos uzstādījumus – koncentrēšanos uz doto mirkli, esošās pasaules apbrīnu, skatījumu no augšas – t. i., “veic savu

<sup>37</sup> Lāertas Diogens izvērta tēlainu Stoa filosofijas salīdzinājumu ar olu. Olas čaumala ir loģika, baltums – fizika un, visbeidzot, dzeltenums – ētika. Ētika ir Stoa filosofijas kodols. Fizika Stoa filosofijā ir saprotama kā dabas filosofija, savukārt loģika – kā diskursa principi.

<sup>38</sup> **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001, p. 177.

<sup>39</sup> **Mamardašvili M.** *Domātprieks*. Tulk. U. Trons. Rīga, 1994, 75. lpp.

lidojumu ik dienas” – kā reiz ir teicis Žoržs Fridmans, eksistences noslēpuma apziņu<sup>40</sup>. Šādi filosofš parāda savas mācības tiešo atbalsi sava paša dzīvē.

Fenomenoloģiskais vingrinājums pasaules intersubjektīvā redzējuma noteiksmē nozīmē utilitārā pasaules skatījuma pārvarēšanu, ieraugot pasauli tā, it kā redzētu to pirmo reizi. P. Ado atsaucas uz Merlo-Pontī vārdiem, ka īstā filosofija ir spēja ieraudzīt pasauli no jauna<sup>41</sup>. Līdz ar to šāda filosofija ir uztveres pārorientēšana, kas ļauj ieraudzīt lietas to dīvainībā, ārpus pieraduma un banalitātes. Jeb, citiem vārdiem sakot, ārpus savas egocentriskās, kaislību pārņemtās patības redzesloka. Līdz ar to šīs transformācijas dziedējošā daba ir spējā ieraudzīt lietas to īstenajā būtībā, ārpus cilvēciskām bailēm un iekārēm.

P. Ado izšķir trīs patības perspektīvas, kas atbilst transformācijas “pakāpēm”. Pirmā ir jutekliskās apziņas perspektīva, kurā Es<sup>42</sup> ir lielā mērā atbilstīgs savam ķermenim. Nākamais ir racionālās apziņas līmenis, atbilstoši kuram Es apzinās pats sevi kā garīgu un diskursīvu eksistenci. Un, visbeidzot, garīgās apziņas līmenis, saskaņā ar to Es atklāj sevi kā Saprātu un līdz ar to pārspēj racionālo apziņu, tādā veidā sasniedzot zināmu garīgu un intelektuālu prāta skaidrību.<sup>43</sup> Pēc Plotīna uzskatiem, intelekts, pirmkārt, ir pašizpratnes garīgā noteiksme<sup>44</sup>. Ar to jāsaprot, ka, runājot par cilvēcisko Es, kas dzīvo saskaņā ar intelektu vai, saskaņā ar P. Ado, dvēseli, runa ir par pilnīgu skaidrību pašam attiecībā uz sevi. Šādi Es, pārvarot individualitātes aspektu, sasniedz universalitāti un iekšējo līdzsvaru, kas paredz mieru. Saprāts ir tā “vieta” vai varbūt precīzāk būtu teikt – joma, kur viss eksistējošais ir iekšējs. Katra forma atbilst gan pati sev, gan visām eksistences formām. Līdz ar to Es ir atbilstīgs pats sev, citiem un dvēselei<sup>45</sup>. Šāda Es sasniegšana nozīmē eksistences veidu, kas pārsniedz racionālo domu. Vēl augstāka pakāpe ir pilnīgas vienības stāvoklis. P. Ado sniedz paskaidrojumu: “.. fundamentālā filosofiskā izvēle ir piepūle, vērsta uz viedību, kas pārsniedz aizspriedumaino, nepilnīgo, egocentrisko, egoistisko Es, lai sasniegtu augstāka Es līmeni, kas paredz lietu redzējumu universalitātes un totalitātes perspektīvā, tātad arī sevis kā kosmosa daļas apzināšanos, ietverot visu lietu kopumu.”<sup>46</sup> Tas ir sevis atgūšanas projekts caur absolūtu un totālu atteikšanos no sevis.

<sup>40</sup> **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001, p. 178.

<sup>41</sup> Turpat, 155. lpp.

<sup>42</sup> Runa ir par cilvēcisko patību, kas šajā gadījumā uzskatāmībai tiek izteikts ar “Es”.

<sup>43</sup> Visai līdzīgu sakārtojumu mēs sastopam Jaspersa komunikāciju līmeņu nošķīrumā: empīriskais Es, kas atbilst praktiskajām, pragmatiskajām un utilitārajās eksistences noteiksmēm; Es kā apziņa vispār, kas ir pakārtots loģiskām apziņas struktūrām; Es kā prāts jeb gars, šajā līmenī katrs indivīds ir arī kopības sastāvdaļa; un, visbeidzot, eksistenciālais līmenis, kas ietver pārējos trīs līmeņus, taču tas pārvar egocentrismu un paredz sakāpinātu atklāsmi – patiesības izjūtu. Šis ceturtais līmenis ir ceļš pie autentiskas sevis esamības, kas izgaismo Es transcendenci. Sk.: **Jasper K.** *Philosophy*. Chicago, 1971, V.3.

<sup>44</sup> **Hadot P.** *Plotin ou la simplicité du regard*. Paris, 1989, p. 35.

<sup>45</sup> Šeit ir vērts atzīmēt, ka antīkajā kultūrā tieši Stoa filosofija viskonsekventāk izstrādāja humanitātes ideju. Stoiķi iestājās par vienlīdzību un pat izstrādāja humāna kosmopolītisma idejas par kosmopolisu un cilvēku kā daļu no kosmosa. “.. kosmopolītiska diētika; filosofš vēlas dzīvot nevis pilsētā, bet gan pasaulē, būt pasaules pilsonis. Un pasaule, *kosmos*, ir tikai cits dabas nosaukums.” **Bēringers H.** *Kas ir filosofija?*, 20. lpp.

<sup>46</sup> **Hadot P.** *La philosophie comme manière de vivre*. Paris, 2001, p. 141.

## Filosofu domas krustpunkti un šķirumi

M. Fuko skatījums ir izteikti estetizējošs, rūpēm par sevi ir izteikti iekšēja vērtība, dvēseles kustība ir iekšēja, paškonstituējoša. Šajā interpretācijā antīkie vingrinājumi paredz subjekta garīgās identitātes radīšanu un atsakās iziet ārpus indivīda un tā interešu robežām. Šādi dzīvojamā filosofija tiek koncentrēta vienīgi uz indivīda attieksmi pašam pret sevi, sevis kultivēšanu un baudīšanu. Turpretim P. Ado piedāvātais skatījums ir vērst uz atbrīvošanos no individualitātes, uz filosofijas universalizējošo dabu. Viņa redzējumā dvēseles vērstība ir ārēja, savienojosa ar visuma saprātu, Dabu. Var jautāt, kāpēc gan šiem vingrinājumiem, kuru praktizētājs ir cilvēks, būtu jāiziet ārpus cilvēciskajām robežām? Taču vērsīsimies ar šo jautājumu pie Stoa filosofijas.

Līdz ar M. Fuko piedāvāto motivāciju jeb drīzāk uzstādīto uzsvaru rodas vairākas problēmas tieši saistībā ar Stoa filosofiju un antīko filosofiju kopumā. Stoiķiem prieks un apmierinātība nav identiski, šos jēdzienus skaidri nodala Seneka. Un runa nav vienīgi par jēdzienisku neprecizitāti – stoiķiem ir principiāli svarīgi nepieļaut tikumiskas dzīves motivācijas sasaisti ar apmierinātības principu. Otrkārt, Seneka savu prieku rod nevis sevī pašā, bet labākajā sevis daļā – daļā, kas ir arī dievišķā saprāta daļa. P. Ado apgalvo: “Seneka savu prieku atrod nevis “Senekā”, bet, transcendējot Seneku, atklājot savu saprātu kā visuma saprāta daļu, iekšēju visiem cilvēkiem un pašam kosmosam.”<sup>47</sup> Stoa *askēzes* mērķis nav vienīgi iekšējās brīvības atgūšana, kā laimes avots, galvenokārt runa ir par transcendēšanu, pāriešanu citā esamības līmenī un sevis atgūšanu visuma kopības perspektīvā.

Stoiķu filosofijā viss ir determinēts un pakļauts nepielūdzamam liktenim. Lai ko arī cilvēks darītu, nav viņa spēkos mainīt nepieciešamo notikumu sakarības, viņa spēkos ir mainīt tikai savu attieksmi. Un saskaņā ar Stoa saprātīgam cilvēkam – gudrajam nemaz nav vēlmes mainīt kaut ko no likteņa noliktā, tāpēc ka viņš saprot, ka viss, kas notiek ar determinētu nepieciešamību, ir labs, jo kosmos ir veidots saprātīgi, saskaņā ar logosu. “Negaidi, lai viss notiek tā, kā tu vēlies, bet vēlies, lai viss notiek tā, kā tas notiek, un tavs mūžs ritēs mierīgi.”<sup>48</sup> P. Ado sniedz savu komentāru: “Stoiskie vingrinājumi patiesībā ir vērsti uz sevis pārspēšanu, uz to, lai domātu un rīkotos saskaņā ar visuma saprātu... spriestu objektīvi, saskaņā ar iekšējo saprātu, rīkotos saskaņā ar saprātu, kopīgu visiem cilvēkiem, pieņemot mūsu visuma saprāta noteikto likteni. Stoiķiem tas nav vienkārši saprāts, tā ir īstenā cilvēka patība.”<sup>49</sup>

Stoiķiem gandrīz viss pastāvošais ir ķermenisks.<sup>50</sup> Arī gars tāds ir, tikai tas veidots no smalkākas un aktīvākas matērijas. Matērijas nosaka gan ķermeņu rašanos, gan to kustības. Visas pasaules matērijas ir vienotas un pakļautas nenovēršamai likumsakarībai, kas tās vada un ir pašu matēriju iekšējā cēloniskā nepieciešamība. Šī nepieciešamība ir saprātīga, tāpēc tā vada visu neapstrīdami pareizi un

<sup>47</sup> **Адо П.** Размышления о понятии «культуры себя» // *Духовные упражнения и античная философия*. Пер. В. А. Воробьева. СПб., 2005, с. 301.

<sup>48</sup> **Еpicт.** *Ench.* 8. §.

<sup>49</sup> **Адо П.** Размышления о понятии «культуры себя», с. 301.

<sup>50</sup> Šeit gan jāatzīmē, ka tik kategorisks materiālais monisms ir raksturīgs senajam Stoa, vēlīnajā Stoa jau ir manāmas atkāpes no tā. Sk.: **Лосев А. Ф.** *Элленстически – римская эстетика*. Москва: Мысль, 2002, с. 295.

mērķtiecīgi. Stoiķi šo nepieciešamību sauc par dievību, likteni (gr. *heimarmēnē*, lat. *fatum*) un pasauli. Arī cilvēks ir tikai daļa no pasaules, no matērijas un tās dievišķā gara. Tātad arī cilvēks nenovēršami ir pakļauts šim liktenim.<sup>51</sup> Tāpēc, turpinot problemātikas aplūkojumu, kā piemēru apskatīsim pretrunu, kas, manuprāt, spilgti ilustrē iepriekš teikto. Runa ir par nāves neizbēgamības faktu. Ņemot vērā, ka Stoa filosofijā nāve nozīmē ne vien ķermeņa nāvi, bet arī individuālās apziņas izzušanu, dvēseles sadalīšanos pirmelementos,<sup>52</sup> atgriežoties sākotnējā dievišķajā logosā, nomirstot, līdz ar dzīvību apraujas arī prieks un apmierinātība, kas sakņojas sevī. Respektīvi, “paša” eksistences noslēgums nozīmē arī visa “pašam” piederība, tajā skaitā baudījuma par sevi, pilnīgu izšķīšanu. Taču līdz ar to nāvei būtu jāklūst par cilvēku, jo īpaši šo baudu sasniegušo, tātad pašrūpi sekmīgi praktizējošu cilvēku, vairīšanās objektu. Taču tas nonāk svarīgā pretrunā ar visas antīkās filosofijas pamatiem. Vairīšanās no tā, kas nav paša varā, nozīmē atteikšanos no savas brīvības. Šis aspekts, savukārt, atklāj un paspilgtina vairākus citus vairīšanās un iekāres aspektus, tas ir jau minētais pagātnes un nākotnes redzējums un sevis paša izjūtas koncepts. Runa tātad ir par līmeni, kuru raksturo atšķirīga eksteriotizācija, atšķirīgs pasaules un sevesamības redzējums, izjūtot sevi par Visuma absolūtā saprāta daļu.

Bez šaubām, norādītās pretrunas nav M. Fuko nezināšanas atspoguļojums, tās ir izskaidrojamas ar noklusēšanu, saskaņā ar domātāja kopējo pētījumu vērstību. Šis pētījums nebūt nav vienīgi vēsturisks, tas ir mūsdienu cilvēkam piedāvājams dzīves modelis, ko M. Fuko nosauc par “eksistences estētiku”. Runa ir par jau sākumā pieminēto eksperimentālo domāšanu. Un jāatzīst, ka šis modelis šķiet pietiekami iederīgs mūsdienu domas vērstības tendencē, kas labprāt balstās intuitīvajā pasaules tvērumā, kurā “universalizējošam saprātam” nav skaidri nolasāmas nozīmes vai tvērums. Taču tieši šī pētnieciskā vērstība izraisa iebildumus pret antīkās domas “pielāgošanu” mūsdienu dzīves kontekstam, neņemot vērā svarīgus tās aspektus. Identifikācija ar veselumu, piederība tam ir principiāla antīkā pasaules tvērums daļa. Garīgo vingrinājumu nozīme atklājas vienīgi “visuma perspektīvā”, kas paredz īsteno sevis redzējumu kopējā pasaules ainā. Pazuodējot šo aspektu, cilvēks jau atkal kļūst ievainojams un skatījums uz to neskaidrs. Tāpēc šāda pieeja ne vien zaudē savu relevanci attiecībā pret antīko filosofiju, bet arī nesniedz cilvēkam kā sabiedriskai, fiziskai un garīgai būtnei adekvātu attieksmi pret sevi pašu.

## Summary

*This paper focuses on the question of the human place and the opportunities in the philosophy as an art of living; to be more precise – it analyses the viewpoint of the Stoic philosophy. The dissenting opinion on the “aim” of the human self-constitution of the philosophers and researchers of the ancient philosophy – Pierre Hadot and Michel Foucault, is a fertile ground for understanding and highlighting the spiritual exercises of Stoicism and their purpose. The article discovers the meaning of the spiritual transcendence in the creation of self-awareness, as well as in the context of the spiritual exercises in the Stoic philosophy.*

**Keywords:** *Stoic philosophy, spiritual exercises, art of living, the transcendental, care of the self, Pierre Hadot, Michel Foucault.*

<sup>51</sup> SVF, 527; *Epict. Diss.* II, 23, 42; III, 22, 95; IV, 1, 131; 4, 34.

<sup>52</sup> *Epict. Diss.* III, 13, 14.

## Miesas atkalatklāšanas ētiskā nepieciešamība ķermeņa instrumentalizācijas laikā

### *The Ethical Necessity of Rediscovering the Lived-body in the Era of the Instrumentalization of the Body*

Anne Sauka

Latvijas Universitāte  
Vēstures un filozofijas fakultāte  
Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050  
E-pasts: *anne\_g@inbox.lv*

Šī raksta centrā ir jēdzienu *miesa* un *ķermenis* nošķirums duālista pārvarējuma kontekstā. Raksta mērķis ir parādīt *miesiskās būšanas (Leibsein)* ētiskās priekšrocības filosofiskas dzīvesmākslas risinājuma ietvarā un iezīmēt ētiskās problēmas, ko ietver ķermeņa instrumentalizācija. Lai ilustrētu *miesiskuma* nepieciešamo klātbūtni cilvēka attiecībās ar dzīvespasaules rāmējumu un no tā pieredzes izrietošo ētisko problemātiku, raksts vispirms pievēršas *miesas/ķermeņa* jēdzienu nošķirumam, kā arī iezīmē mūsdienu ķermenizācijas diskursa analīzi, tā kontekstualizējot *miesas atkalatklāšanas* nepieciešamību. Par teorētisko bāzi šī raksta sagatavošanā pārsvarā izmantoti miesas fenomenologu – Bernharda Waldenfelza un Gernota Bēmes – darbi.

**Atslēgvārdi:** miesa, miesiskums, pātiskums, ķermenis, ķermenizācija, instrumentalizācija, ētika, miesas atkalatklāšana.

*“Leib bin ich und Seele” – so redet das Kind.  
Und warum sollte man nicht wie die Kinder reden?  
Aber der Erwachte, der Wissende sagt:  
Leib bin ich ganz und gar, und Nichts ausserdem;  
und Seele ist nur ein Wort für ein Etwas am Leibe<sup>1</sup>*

### Priekšvārds

Pārdomas par ētiskajām konsekvencēm, ko paredz ķermeņa instrumentalizācija, var sākt, uzdotot jautājumu: “vai ķermenis vispār ir uzskatāms par ētikas priekšmetu?”.

Jāizdara nepieciešams priekšspriedums, ka atbildei uz šo jautājumu vismaz noteiktā aspektā būtu jābūt apstiprinošai, kaut vai tāpēc, ka citādi šo rakstu nebūtu iespējams rakstīt. Tomēr, tiklīdz šāds jautājums ir uzdots, atklājas vairāki

<sup>1</sup> Nietzsche F. *Kritische Studienausgabe*. Hrsg. von Colli G., Montinari M. München: Deutscher Taschenbuch Verlag de Gruyter, 1999, Bd. 4, S. 39.



nepieciešami uzdodami jautājumi, kas pieprasa atsevišķu rūpīgu pievēršanos, pirms apstipriņošanas atbildes formulēšana ir iespējama.

Nozīmīgākais no jautājumiem, lai atbildētu uz jautājumu par ķermeni kā ētikas priekšmetu, ir jautājums “kas ir ķermenis?”, tomēr, tā kā atbilde uz šo jautājumu ne tikai šī raksta robežās, bet, iespējams, arī vispār ir neiespējama, tad, nemēģinot pretendēt uz universalitāti, jāmēģina vismaz atbildēt uz jautājumu: “kas tiek saprasts ar ķermeni?”, un, pieņemot, ka atbilde uz šo jautājumu būs daudzšķautņaina, jāuzdod arī jautājums: “vai ķermenis kā ētikas priekšmets tiek saprasts kā objekts vai subjekts?”, tādējādi nošķirot arī ētiskās konsekvences, kas attiecīgi no šī jautājuma atbildē ietvertās, aktuālās ķermeņa izpratnes izriet.

Tikai tad, kad izsvērtas iespējamās atbildes uz iepriekš uzdotajiem jautājumiem, beidzot iespējams pievērsties jautājumam: “(ja, tad) kā ķermenis saprotams kā ētikas priekšmets ķermeņa instrumentalizācijas diskursa kontekstā?” un visbeidzot arī uzdot jautājumu: “(ja, tad) kāpēc nepieciešama miesas atkalatklāšana?”.

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, raksts iedalīts trīs galvenajās daļās. Pirmajā un otrajā daļā es pievēršos *miesas* un *ķermeņa* jēdziena noskaidrošanai un nošķiršanai un *ķermenizācijas* diskursa analīzei, un trešajā daļā, lai atbildētu uz jautājumu: “(ja, tad) kāpēc nepieciešama miesas atkalatklāšana?”, es pievēršos *miesas* atkalatklāšanai un vardarbības zoomorfizācijas analīzei ķermeņa instrumentalizācijas ētisko konsekvencu kontekstā.

Raksta mērķis ir norādīt uz tādas cilvēka izpratnes nepieciešamību filosofiskajā domā, kas, pirmkārt, pārvar duālistisko cilvēka uztveri, kas joprojām saglabājusies ikdienas apziņā, un, otrkārt, neizstrādā cilvēka ķermeni, (t. i. – arī pašu cilvēku) kā “ķermeņmašīnu” pilnīgi ārpus kultūrvides. Līdz ar to raksta galvenais uzdevums ir parādīt, kāpēc duālistiska cilvēka izpratne, sevišķi ētisku izšķiršanos kontekstā, ir praktiski neiespējama un subjektīvā, ikdienas apziņas izpratne par to – inkonsistentā attiecībā pret cilvēka stāvokli pasaulē. Savukārt raksta lieluzdevums ir rast tādu filosofisko koncepciju, kas turpina (bet ne atkārto) kontinentālās filosofijas tradīciju, ļaujot filosofijai nostiprināt savu patstāvību iepretim eksaktajai zinātnei.

Jāņem vērā, ka *miesas* un *ķermeņa* jēdzienu ietverošā sfēra ir visai plaša, un līdz ar to šai rakstā nav iespējams aptvert visu tematisko loku, ko prasītu šīs tēmas dziļāka un pamatīgāka izpēte, tāpēc tiek aplūkoti tikai tie *miesas* un *ķermeņa* jēdzienu nošķirošie un iezīmējošie aspekti, kas ir nozīmīgi attiecībā pret aplūkojamo tēmu, papildus vispārīgam jēdzienu *miesa* un *ķermenis* nošķīrumam, jēdziena *miesa* kontekstā īpaši uzsverot *miesas* pātiskumu un pievēršoties cilvēka sastapšanos ar dzīvespasaules robežsituācijām<sup>2</sup> miesiskajai iedabai, un jēdziena *ķermenis* kontekstā pievēršoties *ķermeņa* izpratnei mūsdienās, *ķermenizācijas* diskursa analīzes kontekstā.

<sup>2</sup> Šai rakstā ar dzīvespasaules robežsituācijām saprotu tādus dzīves stāvokļus, kuros cilvēkam kā subjektam un sabiedrībai kopumā *nobrūk* pierastā duālistiskā cilvēka izpratne, piemēram, dzimšanas, mīlestības, slimības, nāves un vardarbības pieredze.

## Miesa, kas esi tu pats, un ķermenis kā tev piederošais

Miesas fenomenoloģijas ietvarā ir nošķirami divi būtiski atšķirīgi jēdzieni – *miesa* un *ķermenis*, kas atrodas atšķirīgās attiecībās ar *es-apziņu*<sup>3</sup> jeb to, ko karteziāniskā izpratnē saprotam ar “es”. Vienkāršoti šo jēdzienisko atšķirību var formulēt izteiksmēs “*miesa kā daba, kas esi tu pats*”<sup>4</sup>, jeb, eksplicējot vācisko *Leibsein* (*būt miesai*)<sup>5</sup> – “cilvēks ir *miesbūtme*” vai “*miesbūšana*”, un “*ķermenis kā priekšmets, kas ir tavs*”<sup>6</sup>, jeb, eksplicējot vācisko *Körper-Haben* (*iemantot ķermeni*)<sup>7</sup>, – “*ķermenis* ir cilvēkam piemītošais”.

Attiecībā pret *es-apziņu* *miesa* tāpat ir cilvēka fundējums, dabiskais *es-apziņas* priekšnoteikums, savukārt *ķermenis* attiecībā pret *es-apziņu* ir objekts, lieta, utilizējams instruments.

Te jāņem vērā – ja subjekts “*es*” un subjekta “*es*” ķermenis būtu būtiski nošķirami atribūti un *ķermenis* hierarhiski atrastos pakārtotā pozīcijā *es-apziņai*, t. i., “reflektējošajam subjektam”, tad būtu jāpieņem, ka šis “*es*” visos gadījumos ķermeni tiešām varētu lietot un izmantot kā darbarīku – instrumentu, caur ko izpausies pasaulē, un, ja tā būtu, tad katra kustība būtu neveikla, “*es*” iepriekš noteikta un refleksijas nosacīta, turklāt šī “neveiklība” attiektos ne tikai uz tiem ķermeņa “kā tā, kas tev ir/pieder”<sup>8</sup>, aspektiem, kas ikdienas apziņā pierasti saistās ar “ķermeniskiem” (piemēram, iešanu, elpošanu, kustībām), bet uz visu domāšanas un refleksijas procesu kopumā. *Es-apziņa* ir tikai sekundāri *aktīva*, t. i., iedarbīga un kontrolējoša attiecībās ar appasauli, tāpēc, ka: 1) *es-apziņa* sevi kā vienotu veselumu, t. i., *miesisko patību*, atklāj caur *citesa citesamību*, t. i., izšķaidītā “sevis reflektētspēja” bērnībā apzinās sevi kā vienotu veselumu, vispirms uztverot citu kā miesisku veselumu un tad attiecinot šo uztvērumu uz sevi; 2) *es-apziņa*, kas darbojas kā miesiskās patības aktīvā, appasauli kontrolējošā un apzinošā daļa, iedarbojas “uz pasauli” novēloti, pēc/caur pasaules “iedarbi” un “kairinājumu” uz *es-apziņu* caur miesu; 3) tā kā *miesa* caurauž *es-apziņu* un caur to noris uztveres, darbības un iedarbes procesi (kā to aplūkoju iepriekšējās tēzes izvērsumā), tad jāsecina, ka

<sup>3</sup> Jāatzīmē, ka 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 runā par karteziānisko *es* konceptualizāciju, t. i., – *es* kā prātu jeb “domājošo, reflektējošo subjektu”, šeit tiek lietots apzīmējums *es-apziņa*.

<sup>4</sup> **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 26.

<sup>5</sup> Turpat.

<sup>6</sup> Turpat.

<sup>7</sup> Tulkojuma iespējas šajā gadījumā varētu būt dažādas. “Iemantot ķermeni” izvēlos 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. – atklāj kā pasaulē esošu, dotu, izmanto, uzskata par “sev piederošu”. Taču varētu pastāvēt arī tulkojums “ķermenis kā *gūstamais*” (*Habende*).

<sup>8</sup> **Böhme G.** *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 26.

cilvēks ir vispirms pātisks un tikai novēloti, caur *es-apziņu* kā miesiskās patības korelātu, realizē sevi aktīvi.

Saistībā ar *miesas* jēdzienu vēl jānorāda, ka *miesa* primāri ir *pātiska*<sup>9</sup>, t. i., uztveroša un ciesmīga, 1) tāpēc, ka “es” apjēgums veidojas, kad bērns vispirms uztver *citu* kā veselumu un tad attiecina šo uztvērumu uz sevi, un arī tāpēc, ka cilvēkam savas *miesas* uztvērumus vienmēr ir pieejams tikai pastarpināti, konceptualizējot “ķermeni, kā to, kas ir dots”; 2) tāpēc, ka *es-apziņa*, kas darbojas kā *miesiskās patības* aktīvā, appasauli kontrolējošā un apziņošā daļa, iedarbojas “uz pasauli” novēloti, pēc/caur pasaules “iedarbi” un “kairinājumu” uz *es-apziņu* caur *miesu*, 3) tāpēc, ka, tā kā *miesa* caurauž *es-apziņu* un caur to noris uztveres, darbības un iedarbes procesi, tad jāsecina, ka cilvēks ir vispirms *pātisks* un tikai novēloti, caur *es-apziņu* kā *miesiskās patības* korelātu realizē sevi aktīvi<sup>10</sup>. Līdz ar to *miesas atklāšanās* vienmēr ir saistīta ar kāda fenomena pārdzīvojumu *es-apziņā*.

Visbeidzot, iespējams secināt: tā kā *miesa* konstituē *es-apziņu*, nevis otrādi, tad *miesa* ir *es-apziņai* nepieejama, neaprakstāma, tās pieredzējums neietveras valodiskajā dimensijā. Konstituējot *es-apziņu*, *miesa* it kā “atsvešina sevi pati sev” un ir pieejama *es-apziņai* tikai pastarpināti, uztverot *ķermeni* kā priekšmetisko dotumu, kas ir jēdzieniskojsams, un, atklājoties kā primāri *cita ķermenis*, *ķermenis* iekļaujas valodiskajā dimensijā un var tikt konceptualizēts, tāpēc izpratne par to veidojas diskursīvi. Līdz ar to izpratne par ķermeni nevar būt objektīva (lai arī zinātnes diskurss uz šādas objektivitātes statusu pretendē), un tas, kā cilvēks savu ķermeni konceptualizē, vienmēr ir saistīts ar laikmetisko noskaņu.

## Ķermeņa instrumentalizācija un ķermenizācijas diskurss mūsdienu dzīvespasaules kontekstā

Runājot par ķermeņa instrumentalizāciju, vispirms jāizdara atkāpe, norādot cilvēka dispozīcijas vēsturiskās pašapjēgsmes būtisku izmaiņu attiecībā uz cilvēka pasaules uztveri. Runa ir par pasaules izpratnes transformāciju, ko Bernhards Valdenfelzs apzīmē kā jēdziena *Weltleib* (*pasaules miesa*) transformāciju jēdzienā *Naturkörper* (*dabas ķermenis*).<sup>11</sup>

Ar jēdzienu *Weltleib* Bernhards Valdenfelzs apzīmē sengrieķu izpratni par pasauli, cilvēkbūšanai esot nesaraujami saistītai ar kosmosa norisēm un indivīdam

<sup>9</sup> Grieķu vārds *πάθος* jeb *πάθη* tulkojams kā: 1) “*tas, kas pārņem*”, *piemēram, ciešanas, neveiksme, nelaieme*, 2) *notikums, norise, mēness aptumsums*, 3) “*kaislību cīņa*”, *sāpes, savīļojums, afekts, sajūta, iekāre, jūtas attiecībā uz “kaut ko”*. Sk., piemēram, **Gemoll W., Vretska K.** *Griechisch-deutsches Schul-und Handwörterbuch*. München: Oldenbourg, 2006, S. 598.

<sup>10</sup> Jāņem vērā, ka runa ir par nošķirumu aktīvs/pātisks, nevis nošķirumu aktivitāte/pasivitāte, turklāt tiek apspriesta ontoloģiskā dimensija. Pasivitātes un aktivitātes attiecības sociopsiholoģiskā tvērumā ir gluži citādas un, iespējams, pat apvērstas – t. i., *ķermenizētais* cilvēks ir pasīvs, inerts, slinks iepretim *miesiskajam* cilvēkam, kura būšanu iezīmē aktivitāte.

<sup>11</sup> **Waldenfels B.** *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von R. Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 17–18.

esot nepieciešami saistītā ar sabiedrību. Šis jēdziens burtiskā tulkojumā nozīmē ‘pasaules miesa’, kas norāda, ka pasaule, šādi jēdzieniskota, tiek uztverta (satverta) kā veselums, kā miesu *kopums*, kas vieno atsevišķos individuus nedalāmā vienībā. Matemātiski šādu pasaules izpratni var raksturot kā funkciju, kuras vienādojums ir zināms, taču  $x$  un  $y$  ass konkrētās vērtības nav dotas.

Jēdzienā *Naturkörper* Bernhards Valdenfelzs ir ietvēris mūsdienu dzīvespasaules pamatstruktūras uzbūvi, kurā cilvēkbūšana ir primāri atrauta no dabas norisēm, cilvēcei pieņemot dabas novērotāja un detalizēta izklāsta veicēja funkcijas. Matemātiski šāda pasaules izpratne var tikt raksturota kā funkcija, kuras vienādojuma formula nav zināma, taču dotajos ir zināmas tās attiecīgās  $x$  un  $y$  ass vērtības, kas var tikt savienotas provizorisks līknē. Burtiski šis jēdziens nozīmē ‘dabas ķermenis’, kas implicē dabas instrumentalizētu izpratni, dabu kā cilvēkam pieejamu resursu, kā arī iezīmē cilvēka tiesības uz dabas utilizāciju.

Ciktāl *pasaules miesa* ir tas, kas cilvēka *es-apziņu* ierobežo un nosaka, atgādinot cilvēkam tā dabiskumu, tiktāl *dabas-ķermenis* ir utilizējams, detalizēti izpētāmais un tādējādi cilvēka *es-apziņai* totalitāri pakļautais. Mūsdienu Rietumu sabiedrībā izpratne par appasauli kā *Weltleib* tehnoloģiskās attīstības rezultātā ir gandrīz zudusi, un tās vietu ir pilnībā ieņēmusi pasaules kā *Naturkörper* izpratne, t. i., daba tiek uztverta kā pārvarama, pakļaujama un kontrolējama instance, kuras detalizēta izpēte novestu pie sekmīgiem rezultātiem tās transformācijā un kura ir pilnībā atrauta no cilvēciskās būšanas moda.

Šis nošķirums ļauj norādīt paradigmātisko pamatu ķermeņa instrumentalizācijai – pasaules un cilvēka attiecību izpratnes transformācija, izpratnei par appasauli mainoties no “*pasaules miesas*” uz “*dabas ķermeni*”, saistībā ar karteziānisku izpratni par ķermeni kā mašīnu<sup>12</sup> ikdienas apziņā, medicīnas, zinātnes, normalitātes un higiēnas diskursu savijuma kontekstā iestrādā *ķermenizācijas* diskursu.

Ar *ķermenizācijas* diskursu jāsaprot ķermeņa instrumentalizācija plašākā nozīmē, t. i., ķermeņa instrumentalizācija ne tikai šīs instrumentalizācijas šaurākā, *eksploatīvā*<sup>13</sup> aspektā, kā tas atklājas mūsdienu kultūrvidē, bet kā tāds specifisks vispārīgs, diskursīvas ķermeņa izpratnes mods, kurā *miesiskais* ir “piemirsts” un reducētā ķermeņa izpratne apzina un atzīst tikai “*ķermeni kā priekšmetu, kas ir tavs*”<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Renē Dekarts kā filosofiska figūra iezīmē laika un telpas izpratnes transformācijas, Jauno laiku zinātnes rašanās laikmetu, kā arī savā filosofijā izmantotajā “acimredzamības” jēdzienā un savas filosofēšanas manieres “garā” reprezentē kopš Jauno laiku zinātnes iestrādāšanās vēl joprojām valdošo tendenci objektivizēt ķermeņa un “pasaules ķermeņu” uztveri, detalizējot realitātes uztveri un līdz ar to fragmentējot cilvēka pašapjēgsmes dažādos aspektus, un tādējādi viņš filosofijas vēsturē iestrādājis kā šo tendenci uzsākošā figūra. Sk. Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hrsg. von R. Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000, S. 17–25.

<sup>13</sup> Ar apzīmējumu “ķermeņa eksploatēšana” šeit saprotama kultūrspecifiska parādība attiekties pret ķermeni kā lietojumu indivīda dzīves nepieciešamību nodrošināšanā, t. i., “paverdzināt” savu *miesu*, lai spētu uzturēt savu *ķermeni*.

<sup>14</sup> Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Kusterdingen: Die Graue Edition, 2003, S. 26.

*Ķermenizācijas* diskursu visspilgtāk iezīmē *duālisma apvēršanās* princips, kas izpaužas, ķermeņa jēdzienam tiekot konceptualizētam vērstībā uz iedomātu *normālitāti*, tādējādi piešķirot *ķermenim* arī zināmu universalitāti, kā rezultātā mūsdienās *ķermeni* var jēdzieniski raksturot, attiecinot uz to īpašības un kvalitātes, kas iepriekš piedēvētas dvēseles jēdzienam. Tas ir, ja iepriekš transcendentu raksturu diskursīvi piešķir “prātam” un *es-apziņai*, tad, attīstoties zinātnes diskursam un vairojoties erudīcijai attiecībā uz ķermeņa uzbūvi un smadzeņu darbības procesiem, *dvēseles* jēdziens ir zaudējis savu ontoloģisko statusu, taču cilvēka vēlme pēc metafiziska eksistences “ideāla” nav zaudējusi savu nozīmi, tāpēc šis “transcendentums” tiek pārnesti uz ķermeņa diskursīvo izpratni, duālisms it kā *apvēršas* un līdz ar to cilvēks, kas agrāk tiecās pēc “dvēseliskās pilnības”, “dvēseles tīrības”, “dvēseles spēka” un “dvēseles miera”, “dvēseļu tuvības” un “dvēseles nemirstības”, mūsdienās, izmantojot zinātnes tehniskos sasniegumus, tikpat centīgi un neatlaidīgi tiecas pēc “ķermeniskās pilnības” (piemērs: plastiskās operācijas), “ķermeniskās tīrības” (piemērs: antiseptisko ziepju reklamās uzsvērts, ka prece ir zinātniski sertificēta), “ķermeniskā spēka” (piemērs: veselīga dzīvesveida propaganda, likumdošana attiecībā uz smēķēšanu, psihotropo vielu lietošanu un alkohola patēriņu), “ķermeniskā miera” (piemērs: Rietumu sabiedrībā aizvien populārākās jogas nodarbības un citas no Austrumiem aizgūtas prakses, kas tomēr tiek realizētas ļoti rietumnieciski), “ķermeniskas mīlestības” (piemērs: seksuālās saderības testi, seksuālās saderības kā būtiskas attiecību sastāvdaļas propaganda, partnerības tehniska inscenēšana u. c.) un pat pēc “ķermeniskas nemirstības” (piemērs: zinātnes mēģinājumi aizkavēt novecošanos, eksperimenti ar smadzeņu iesaldēšanu “vēlākai atdzīvināšanai”, eksperimenti ar klonēšanu un tiekšanās pēc ģenētiskā materiāla kontroles).

Šī transformācija nebūt nenozīmē duālisma pārkāpumu, sevišķi tāpēc, ka ikdienas sociālajā apziņā joprojām pastāv klasiskais *ķermeņa/dvēseles* nošķīrums, taču mainījušies ir ideāltipiski akcenti, kas iezīmē Vakarzemes cilvēka “apiešanos ar sevi” mūsdienās (jeb mūsdienu dzīvesveidu), transcendentuma principu pārnesot no “debesīm” un izstrādājot “uz zemes”.

To, ka notikušais *ķermenizācijas process* nav atcēlis dvēseles/ķermeņa nošķīrumu mūsdienās, uzskatāmi ilustrē arī ķermeņa “tehnoloģizēšana”, t. i., mūsdienu *ķermenis* tiek inscenēts sabiedriskajā domā kā mašīna, kas konceptuāli sevišķi neatšķiras no ledusskapja vai, piemēram, virtuves kombaina, un pret to tiek izvirzītas līdzīgas prasības, kādas cilvēkam ir pret sociālo statusu izceļošām lietām, tādām kā māja vai privātais auto, kas nebūtu iespējams, ja dvēseles un ķermeņa joma mūsdienās būtu saplūduši un zinātne aplūkotu cilvēku kā vienotu, holistisku būtni. Tieši otrādi – kopš 18. gs. beigām attīstījušās medicīniskās un zinātniskās prakses ir veicinājušas fragmentētu ķermeņa uztveri un izpratni par cilvēku kā no daudzām sīkām sastāvdaļām sastāvošu mašīnu, kurai ik pa laikam nepieciešams iziet tehnisko apskati un ikdienā profilakses nolūkos nepieciešama rūpīga apkopšana. Mūsdienu cilvēks ķermeni ir sācis uztvert kā instrumentu jeb darbarīku, kas tam piešķirts kā neatņemams, bet trausls īpašums un ko viņam ir tiesības un pienākums uzņemt un bieži – arī būtiski uzlabot.

## Sastapšanās ar *miesisko* dzīvespasaules rāmējumā

Iepriekš analizētās problemātikas kontekstā iespējams secināt, ka mūsdienu dzīvespasaulē un ikdienas apziņā ķermenis lielākoties atklājas kā lieta, t. i., kā objektīvs dotums, nevis subjektīva iedaba, tāpēc šķietami uz raksta sākumā uzdoto jautājumu: “vai ķermenis kā ētikas priekšmets tiek saprasts kā objekts vai subjekts?” vajadzētu atbildēt, ka ķermenis būtu jāsaprot kā objekts.

Šāda atbilde tomēr būtu pārsteidzīga, jo par ētikas priekšmetu nepastarpināti nav iespējams padarīt nedzīvu un nesaprātīgu lietu, un tāpēc, ja cilvēks tiek saprasts duālistiski, tad ētikas kategorijas un ētikas joma kopumā var tikt nepastarpināti attiecināta tikai uz dvēseli vai garu<sup>15</sup>, bet ne uz ķermeni, taču šāds skaidrojums savukārt paredz, ka arī darbības, kas vērstas attiecībā pret *cita* ķermeni, nav tūlītēji ētiski vērtējamas, un nepieciešams kāds pastarpinājums, lai, piemēram, vardarbīgas darbības varētu pasludināt par ētiski nepieņemamām, ja tās “tikai” attiecinātas pret *cita* ķermeni.

Pat ja šādu pastarpinājumu saskatām līdzībā ar “nepiederošas mantas bojāšanu”, ētiskajai atbildībai par “mantiskā īpašuma” bojāšanu tomēr šķietami būtu jāpārsniedz atbildība par “vardarbību pret personu”, un līdz ar to izpratne par ķermeni kā cilvēkam piederošu lietu atklājas kā nepamatoti redukcionistiska un ētiski neparocīga.

Jāpievērš uzmanība arī tam, ka patības *miesiskais* aspekts cilvēkam tomēr mēdz atklāties, tiklīdz notiek cilvēka sastapšanās ar tādām dzīvespasaules robežsituācijām kā bērna iznēsāšana, mīlestība, dzimšana, vardarbība, slimība, novecošana vai nāve. Šo *miesiskā* atklāšanos precīzāk gan būtu saukt par *miesas atkalatklāšanu*, jo *miesa* kā tas, kas esi tu pats, jau vienmēr ir bijusi klātesoša, taču katrā šādā dzīvespasaules rāmējumu pārrāvuma momentā tā “atklājas atkal no jauna”.

Te jāpiebilst, ka ļoti bieži patības *miesiskais* aspekts vispirms atklājas pārdzīvojumā<sup>16</sup>, cilvēkam sastopoties ar dzīvespasaules robežsituācijām, tātad tas ir *pā-tisks*, uztverošs pasauli atklājošs akts, kurā atklājas dzīvespasaules rāmējums. Šādi pārdzīvojumi ir pazīstami katram, kurš sadzīvo ar kādu hronisku slimību, ir pieredzējis *cita* nāves fenomenu vai saskāries ar vardarbību kā upuris vai pāridarītājs, taču, protams, *miesiskā* pārdzīvojumam nepieciešami nav jābūt saistītam ar negatīvu pieredzi, tas var arī atklāties baidas pārdzīvojumā, taču, tā kā ikdienas apziņā biežāk pierasta duālistiska cilvēka (t. i. – arī sevis) izpratne un ķermenis visbiežāk tiek uztverts kā patības instruments, tad primārā sastapšanās ar *miesisko* patības aspektu biežāk ir saistīta ar ikdienišķo dzīvi pārraujošiem pārdzīvojumiem, tādiem kā sāpes, slimība, kauns, ciešanas un nāve.

Līdz ar iepriekš minēto *miesiskā* klātesamību cilvēka pašizpratnē *ķermenizācījas* diskurss atklājas kā inkonsistents. Šī *ķermenizācījas* diskursa ētiskā inkonsistence parādās arī ikdienas apziņas izpratnē par cilvēciskajām “dziņām”,

<sup>15</sup> Te savukārt jāņem arī vērā, ka dvēseles jēdziens zinātnes diskursa kontekstā ir zaudējis lielu daļu savas agrākās nozīmes, tāpēc arī ētiskos spriedumus nebūtu adekvāti balstīt iespējami tukšā jēdzienā, taču šī tēma prasa plašāku diskusiju citā rakstā.

<sup>16</sup> **Böhme G., Akashe-Böhme F.** *Mit Krankheit leben. Von der Kunst, mit Schmerz und Leid umzugehen.* München: Verlag C. H. Beck, 2005, S. 16–17.

piemēram, zoomorfizējot vardarbību<sup>17</sup> (dažkārt arī seksualitāti), un jēdzieniskojot to kā “dzīvniecisku”<sup>18</sup>.

Konceptuāli šāds spriedums iekļaujas no Jauno laiku zinātnes duālisma diskursa mantotajā tendencē atributēt cilvēka ķermeni “dabas ķermeņu” jomai, taču tas paredz, ka vardarbības (un arī seksualitātes) fenomenam būtu jābūt kultūrvēsturiski nepiesaistītam un objektivizējamam, kā arī ētiski neitrālam, t. i., tam būtu jānotiek bez tiešas subjekta gribas iesaistes, līdzīgi kā notiek vulkāna izvirdumi vai viesuļvētras.<sup>19</sup> Protams, ikdienas apziņā ne vienmēr vardarbība tiešām tiek zoomorfizēta, un šī zoomorfizācija drīzāk parādās kā arhaiska domāšanas forma, taču te jāņem vērā, ka attiecībā uz vardarbības fenomenu ir iespējams izvērst arī “*apvērsto loģiku*”, t. i., ja piekrītam redukcioniskai ķermeņa kā “dabas lietas” izpratnei mūsdienu zinātnes un *ķermenizācijas* diskursa *apvērstā duālisma* apstākļos (kas paredz, ka arī agrāk “dvēseles” sfērai piedēvētas parādības zinātniskā izpratnē ir “ķermeniskas”), tad jāatzīst arī vardarbības zoomorfizācija.

Taču, tā kā šāda vardarbības fenomena izpratne *ķermenizācijas* diskursa apstākļos novestu pie nepieciešamības atbrīvot cilvēku no ētiskās atbildības par savu rīcību, tad var secināt, ka *ķermenizācijas* diskurss ir atklājies kā inkonsistents, un līdz ar to nepieciešama *miesas* atkalatklāšana ne tikai individuālā, bet arī konceptuālā dimensijā, lai atgrieztu ētisko kategoriju konsistenci un sakrītību ar cilvēka izpratni.

Visbeidzot vēl jāpiebilst, ka *ķermenizācijas* diskurss kā paradokssāls parādās arī tā tiecībā uz zinātnisku, objektīvu, no kultūrvēsturiskā lauka atrautu cilvēka ķermeņa izpratni (pamatojoties uz to, ka tas tiek saprasts kā *lietiskais*, nevis *pārdzīvojamais* ķermenis), jo, kā atklājās šī raksta pirmajā daļā, tieši ķermenis kā tas, kas cilvēkam ir dotais, priekšmetiskais, ierakstās valodiskajā dimensijā un tāpēc ir atvērts interpretācijām.

## Nobeigums

Visbeidzot, ir iespējams atgriezties pie jautājumiem, kas tika uzdoti šī raksta priekšvārdā, un, izmantojot uzdotos jautājumus kā atskaites punktus, attiecībā uz rakstā pārspriesto problemātiku der atzīmēt vairākus spriedumus attiecībā uz problēmlokiem, ko aptver šie jautājumi, kas atklājušies pārdomu gaitā.

Pirmkārt, meklējot atbildi uz jautājumu, “kas tiek saprasts ar ķermeni?”, raksta gaitā iezīmējās, ka, nošķirot *miesas* un *ķermeņa* jēdzienu, kļūst skaidrs, ka ar

<sup>17</sup> **Waldenfels B.** *The Question of the Other*. New York: The State University of New York Press, 2007, p. 93–97.

<sup>18</sup> Par vardarbības dažādajām izpratnēm sk.: **Fromm E.** *The Anatomy of Human Destructiveness*. London: The Penguin Books, 1973. Sevišķi sk. ievadu (*Ievads: par instinktiem un cilvēku kaislībām*) un grāmatas pirmo nodaļu (*Instinktīvisms, biheiviorisms un psihoanalīze*), kur autors analizē instinktīvisma kļūdaino vardarbības aplūkojumu, tādā veidā iezīmējot arī zoomorfizācijas problēmu (gan nelietojot tieši pašu zoomorfizācijas jēdzienu).

<sup>19</sup> **Waldenfels B.** *The Question of the Other*. New York: The State University of New York Press, 2007, p. 93–97.

“ķermeni” šī jautājuma kontekstā var aptvert cilvēku kopumā, ja domājam *miesas* jēdzienu, taču var saprast arī *es-apziņas* pastarpināto apjēgumu par *miesu*, ja atsaucamies uz pašu *ķermeņa* jēdzienu.

Ņemot šo nošķirumu vērā, atbildot uz otro jautājumu, “vai ķermenis kā ētikas priekšmets tiek saprasts kā objekts vai subjekts?”, jāizšķir divas konceptuāli atšķirīgas atbildes. Tas ir, *miesa* kā ētikas priekšmets ir subjekts, jo *miesa* ir identa ar patību. Nīčes vārdiem runājot, “*caurcaurēm miesa es esmu, un Nekas vairāk; un dvēsele ir vien vārds kaut kam miesā*”<sup>20</sup>. Savukārt *ķermenis* kā ētikas priekšmets var tikt uzskatīts par subjektu vienīgi tad, ja tas tiek apzināts kā *miesas* pastarpinājums, t. i., kā *es-apziņas* priekšstats par *miesu*, taču, ja ar *ķermeni* saprotam *ķermenizācijas* diskursā iestrādāto, instrumentalizēto mūsdienu *ķermeņa* izpratni, tad *ķermenis* būtu jāuzskata par ētikas objektu, līdz ar to radot nepieciešamību visus ētiskos spriedumus, kas saistīti ar *ķermenisko*, pastarpināt. Šeit arī jāatzīmē, ka šādas koncepcijas gadījumā rodas šaubas, “vai ķermenis vispār ir uzskatāms par ētikas priekšmetu?”, tas ir, atklājas raksta trešajā daļā aplūkotā *ķermenizācijas* diskursa ētiskā inkonsistence.

Līdz ar to, lai atbrīvotos no šīs inkonsistences, atbildot uz otro jautājumu, tomēr ir nepieciešams pieņemt pirmo versiju, kas paredz cilvēka *miesiskošanu*, par ētikas priekšmetu atzīstot *miesu* kā subjektīvo *miesu*, nevis *ķermeni*.

Visbeidzot, atbildot uz trešo jautājumu, “(ja, tad) kā ķermenis saprotams kā ētikas priekšmets *ķermeņa* instrumentalizācijas diskursa kontekstā?”, iepriekšējā pieņēmuma kontekstā var secināt, ka “ķermenis” kā ētikas priekšmets saprotams pastarpināti, caur *miesas atkalatklāšanu*, t. i., apjēdzot cilvēku kā *miesisku* būtni, līdz ar to tādu, uz kuru nepastarpināti, kā vienotu veselumu un subjektu attiecināma ētiskā atbildība un ētikas problēmloki kopumā.

Nobeigumā vēl jāpiebilst, ka *miesas atkalatklāšana* ļauj ne tikai pārkāpt duālistiska paradigmu, bet arī izvairīties no *ķermeniskā* ekstensīvas instrumentalizācijas un līdz ar to arī no visu cilvēkzinību zinātniskošanas, un tādējādi ir vismaz pagaidām atbildēts uz pēdējo priekšvārdā uzdoto jautājumu “(ja, tad) kāpēc nepieciešama *miesas atkalatklāšana*?”.

## Summary

*This article focuses on the division between the notions of body (Körper) and lived body (Leib) in the context of overruling the dualistic paradigm. The aim of this article is to show the ethical advantages of the lived-body-being (Leibsein) in the framework of the philosophical art of living, and to outline the ethical problems that arise from the instrumentalization of the body. A particular attention in this article is paid to the analysis of the modern discourse of the instrumentalization of body, in order to illustrate the necessity of the lived-body-being in the relationship between the human being and his lifeworld, and to demonstrate the ethical problems, which arise from the experience of this relationship. This article is mostly based on the works of Bernhard Waldenfels and Gernot Böhme.*

**Keywords:** *lived body, lived-body being, body, instrumentalization, ethics, rediscovery of the lived-body.*

<sup>20</sup> Nīče F. *Tā runāja Zaratustra*. Tulk. Igors Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 31. lpp.



## *Dionīsiskā un miesiskā apjēgums Nīčes darbos* *The Notion of the Dionysian and the Lived-Body* *(Leiblich) in the Works of Nietzsche*

Ainārs Sauka

Latvijas Universitāte  
Vēstures un filozofijas fakultāte  
Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050  
E-pasts: saukas\_kungs@inbox.lv

Rakstā “*Dionīsiskā un miesiskā apjēgums Nīčes darbos*” kontekstā ar jautājumu par cilvēka *tebūšanu* tiek ieskicēta viena no Nīčes filosofijas svarīgākajiem elementiem, proti, *dionīsiskā* fenomena, apjēgsme. Saistībā ar *Zaratustru* kā *dionīsiskā* fenomena izpausmi notiek pievēršanās Nīčes “nerakstītajai mācībai” jeb *Zaratustras* “mācībai par “*lielu prātu*””, jeb jautājumu par *miesiskā* apjēgsmi. Raksta mērķis ir uzrādīt tās jēdzieniskās korelācijas, kurās *dionīsiskā* un *miesiskā* apjēgumi savā ziņā pārklājas un pāriet viens otrā, radot, iespējams, padziļinātāku izpratni par Nīčes rakstītā nozīmi un lomu jautājumā par *Cilvēka tebūšanas* priekšnosacījumiem.

**Atslēgvārdi:** Nīče, Zaratustra, nerakstītā mācība, dionīsiskais, miesiskais, tebūšana.

### Ievads

*Dionīsiskā* elements Nīčes filosofijā ir klātesošs jau pirmajos viņa darbos, taču, laikam ejot, transformējas kā *dionīsiskā*, tā arī Dionīsa nozīme. Varētu pat teikt, ka *dionīsiskā* elementa nozīme, laikam ejot, tikai pieaug. Proti, no “mūzikas gara” Dionīss *pārtop* pat par filosofu.<sup>1</sup> Savukārt *dionīsiskā* fenomens iegūst jau pavisam citus uzsvarus, t. i., no *dionīsiskā* kā atiskās traģēdijas pamatelementa tas kļūst par dzīves un dzīvā vispār apliecinājuma pirmfenomenu, ko Nīče *ieliek* savā *Zaratustrā*. Kas attiecas uz *Zaratustru*, tad der atzīmēt, ka viņš, būdams *dionīsiskais* Nīčes tēls, *nāk* arī ar savu vēstījumu, ne tikai par “pārcilvēku”, bet arī par to, ko Nīčes filosofijas kontekstā varētu dēvēt par “nerakstīto mācību”, t. i., “mācību” par *miesiskā* apjēgumu jeb “*lielu prātu*”.

Apzīmējums “nerakstītā mācība” varētu mulsināt, tāpēc der nedaudz paskaidrot, kas ar to tiek domāts vismaz šī raksta kontekstā. Runa ir par to “mācību”, kas Nīčes darbos nav konkrēti izvērsta, bet par ko lasītājs varētu nojaust, sastopoties viņa darbos ar daudz un dažādām savstarpēji saistītām norādēm, pēc kuru sīkākas izpētes varētu sākt runāt par iespējami aptverošāku Nīčes “mācību”, t. i., aptverošāku tādā ziņā, ka tā vietā, lai to dēvētu tikai par, piemēram, “mācību par “*lielu prātu*””, to būtu iespējams nodēvēt par “Nīčes mācību” kopumā, jo pēc būtības

<sup>1</sup> Nietzsche F. KSA, Bd. 12, S. 224.

ar apzīmējumu “nerakstītā mācība” varētu raksturot visu Ničes darbību kopumā, it sevišķi ņemot vērā, ka Niče savu filosofisko “mācību” nav izvērsis akadēmiski teorētiskā sistēmā un tā vietā savu filosofiju ietērpis *poētiskās* “mīklās”, kuru atšķetināšana ir katra rūpīga lasītāja uzdevums.

Tādējādi šī raksta mērķis ir uzrādīt tās jēdzieniskās korelācijas, kurās *dionīsiskā* un *miesiskā* apjēgumi savā ziņā pārklājas un pāriet viens otrā, radot, iespējams, padziļinātāku izpratni par Ničes rakstītā nozīmi un lomu jautājumā par *Cilvēka tebūšanas* priekšnosacījumiem.

### **Dionīsiskā apjēgums**

“Priecīgās zinātnes” 26. aforismā<sup>2</sup> Niče raksta:

*“Ko nozīmē dzīvot? – Dzīvot – tas nozīmē: nemitīgi atmet no sevis to, kas grib mirt; dzīvot – tas nozīmē: būt nežēlīgam un nepielūdzamam pret visu, kas mūsos, un ne tikai mūsos, kļūst vājš un vecs. Tātad dzīvot nozīmē: būt bez pietātes pret mirstošo, atstumto un sirmgalvi? Mūždien būt slepkavam? – Un tomēr vecais Mozus ir teicis: “Tev nebūs nokaut!””<sup>3</sup>*

Šajā aforismā uzmanību der pievērst dzīvošanas kā nežēlīgas būšanas aspektam, jo ar to ir saistīti pārējie šī aforisma aspekti – un ne tikai šī aforisma, bet arī citu Ničes tekstu kontekstā – gan nemitīga visa vecā nomešana no sevis, gan dzīvošanas kā dzīves apliecināšana, kas Ničes filosofijā ir viens no svarīgākajiem pamatnojēgumiem.

Kādā no savām piezīmēm Niče raksta, ka nežēlība ir Dionīsam piemītošs elements.<sup>4</sup> Savukārt to, ko nozīmē dionīsiskā nežēlība, var izlasīt Ničes “Dievekļu mijkrēslī”, kurā, kā viņš raksta “Ecce homo”<sup>5</sup>, ir aprakstījis to, ko viņš saprot ar jēdzienu “traģisks”, bet, kas vēl būtiskāk, – ko nozīmē būt “dionīsiskam”, ko nozīmē saprast *dionīsiskā* fenomenu un apjēgt sevi kā “dionīsisko”.

“Dievekļu mijkrēslī” Niče raksta, ka tikai dionīsiskajās mistērijās, dionīsiskā stāvokļos ir redzams, kā izpaužas hellēņu instinkta pamatbūtība – “Griba pēc dzīves” (*Wille zum Leben*).<sup>6</sup> Niče jautā, ko gan hellēņi ir guvuši šajās mistērijās? Mūžīgu dzīvi, viņš raksta, mūžīgu dzīves atgriešanos, pagājušajā apsolīto un svētīto nākotni. Tas nozīmē triumfējošu “*Jā*” dzīvei, par spīti nāvei un pārmaiņām. Taču dionīsiskajās mistērijās bija vēl kāds nozīmīgs elements, raksta Niče. Tās ir “dzemdētājas mokas” (“Qual der Gebälerin”), kas mistēriju mācībā sāpes padara svētas, jo tieši dzemdētājas mokās parādās visa topošā, augošā un visa tā, kas garantē nākamību, pamatu pamats – *sāpes*. Niče raksta, ka tieši dionīsiskā simbolika, kas ietver gan bērna ieņemšanas aktu, gan grūtniecību, gan dzemdētājas mokas, sevī

<sup>2</sup> FW. I, 26. (Nietzsche F. KSA, Bd. 3, S. 400.)

<sup>3</sup> Niče F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. Sast. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 60. lpp.

<sup>4</sup> Nietzsche F. *Weisheit für Übermorgen*. Unterstreichungen aus dem Nachlaß von Friedrich H. München, dtv, 1999, S. 235.

<sup>5</sup> EH. III, “GT” 3. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 312.)

<sup>6</sup> GD. X, 4. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 159.)

<sup>7</sup> Turpat.

ietver dzīves nākamības un mūžīguma visdziļāko instinktu, t. i., ceļš pie dzīves, bērna ieņemšana kā svēts ceļš. Niče gan vēl piebilst, ka tikai kristietība ar tās pamatā sastopamo resentimentu pret dzīvi ir padarījusi *netīru* sākumu, kas ir mūsu dzīves un cilvēka rašanās nosacījums.\*

Jau nedaudz tālāk Niče raksta, ka par *dionīsisko* viņš sauc dzīves apliecinājumu – “*Jā-teikšana*” dzīvei visās tās grūtībās, šausmās un nezināmākajās problēmās, un ne jau tāpēc, lai atbrīvotos no visām šausmām, grūtībām un līdzcieģības, lai izlādējoties attīrītos no bīstamiem afektiem, bet gan, lai par spīti šausmu un līdzcieģības robežām, varētu pats būt mūžīgās tapšanas prieks un līksme, tas ir reizē tāds prieks un līksme, kas sevī ietver arī iznīcināšanas prieku.<sup>8</sup> Šīs pārdomas Niče noslēdz ar vēstījumu, ka viņš ir pēdējais filosofa Dionīsa mācekļis.

Taču, kas attiecas uz “dionīsiskā” visaugstāko izpausmi Ničes darbos, tad, kā viņš pats norāda “*Ecce homo*”<sup>9</sup> – visaugstākā “dionīsiskā” izpausme ir viņa *Zaratustra*. Proti, runa ir par viņa darbu “Tā runāja Zaratustra”, kura priekšvēstnesis jau ir atrodams “Priecīgās zinātnes”<sup>10</sup> ceturto grāmatu noslēdzošajā aforismā, kurā Niče izklāsta to pašu vēstījumu, ar ko vēlāk sākas darbs “Tā runāja Zaratustra”. Savā “*Ecce homo*”<sup>11</sup> Niče par *Zaratustru* raksta kā par “*Jā*” vissakošāko no visiem gariem, kurā visi pretstati ir saistīti jaunā vienībā, kas nozīmē, ka *Zaratustra* ir “*Jā*” sakošais arī visam bijušajam, līdz pat bijušā atpestīšanai, bet tādā nozīmē, ka viss, kas tiek apzīmēts ar “*Tas bija*”, pārradīts par “*Tā to gribēju es!*”<sup>12</sup>. Niče turpina, rakstot, ka *Zaratustram* cilvēks ir pirmforma, viela, neglīts akmens, kam vajadzīgs izveidotājs. Taču, ko par cilvēku teicis pats *Zaratustra*? Savā ievada runā viņš saka:

“*Es mācu jums pārcilvēku. Cilvēks ir Kaut kas tāds, ko vajag pārvarēt. Ko esat darījuši, lai to pārvarētu?*”<sup>13</sup>

Ievada turpinājumā *Zaratustra* runā par cilvēku kā to, kas ir veicis ceļu no tārpā līdz cilvēkam, kā arī par to, ka kādu brīdi tas pat ir bijis pērtiķis. Un tagad, kad

\* Niče norāda uz kādu bīstamību, proti, šādas izpausmes bīstami ciešo saikni ar visu paaudžu mūžīgu nolādēšanu, t. i., kristietība ir postulējusi, ka ikkatrs cilvēks ir ieņemts un dzimis grēkā. Turklāt šis kristietības postulāts ir ieguvis arī kādu superlatīva formu, kas izteikta spāņu dramaturga Kalderona de la Barkas (1600–1681) vārdiem, kurus Niče citē: “*die grösste Schuld des Menschen ist, dass er geboren ward.*” (“Cilvēka lielākā vaina ir tas, ka viņš ir ticis dzemdēts.” [tulkojums mans – A. S.] Sk.: MA. I, 141 (Nietzsche F. KSA, Bd. 2, S. 134–137).) Šeit vēl der nedaudz piebilst vienīgi to, ka cilvēka radīšanas akts ir slikts *per se* visās pesimisma reliģijās, taču kristietībā šis akts pāraug līdz līmenim, kad cilvēkam ir jājūtas nevis daudz morālākam, bet gan pēc iespējas grēcīgākam. Antīkajos laikos cilvēka neizmērojamā gara spēku virzīja uz dzīvot prieka palielināšanu, taču kristietības laikmetā neizmērojamā gara spēku kopums tika virzīts uz jebkāda veida grēcīguma sajūtas kāpinājumu, kas cilvēkam ir jājūtot kā lielākā aizraušanās un tādējādi jājūtas apgarotākam.

<sup>8</sup> Sk.: GD. X, 5. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 160.)

<sup>9</sup> Sk.: EH. III, “ZA”. 6. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 343.)

<sup>10</sup> FW. IV, 342. (Nietzsche F. KSA, Bd. 3, S. 571.)

<sup>11</sup> Sk.: EH. III, “ZA”. 6. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 343–345.)

<sup>12</sup> Sal.: EH. III, “ZA”. 8. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 348.)

<sup>13</sup> Niče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam.* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 10. lpp.

viņš salīdzina cilvēku ar pārcilvēku, viņš saka, ka cilvēks iepretim pārcilvēkam ir pērtiķis. *Zaratuštra* vēl bilst to, ka cilvēks ir duļķains plūdums (*Strom*)<sup>14</sup> un ka ir jābūt jūrai, lai, uzņemot šo plūdumu, nekļūtu netīrs. Šāda jūra ir pārcilvēks, kura priekšā cilvēks ir tikai tilts, nevis mērķis, viņš ir *pāreja* un *bojāēja*. Iespējams, ka šāds cilvēka skatījums nepārprotami varētu vadināt uz domām par darvinismu.\*\* Taču svarīgāki par darvinismu ir pavisam citi Nīčes uzsvāri, kurus viņš pats jau ir norādījis savā “*Ecce homo*”<sup>15</sup>, rakstot, ka “pārcilvēks” ir vārds, kas apzīmē tādu cilvēka tipu, kas ir vislabāk izdevies pretstatā moderniem cilvēkiem, labiem cilvēkiem, kristiešiem un pārējiem nihilistiem. Nīče turpat arī norāda, ka šis vārds – *pārcilvēks* – gandrīz visur ir saprasts tādu vērtību nozīmē, kuru pretstats ir *Zaratuštras* tēlā, kas taču ir morāles iznīcinātājs un kura mutē vārds “pārcilvēks” kļūst par ļoti **domīgu** vārdu. Bet kontekstā ar Nīčes filosofiju un visu vērtību pārvērtēšanas ieceri, kas izriet no kristīgās morāles kritikas, ir zīmīgi, ka jēdziens “pārcilvēks” “nepavisam nav Nīčes izdomājums, tas ir viens no kristietības jēdzieniem, ko Nīče pavērs pret kristietību. Šis jēdziens ir pazīstams jau pirms kristietības, taču ar to tad apzīmē cilvēku, kas paveicis ko lielu, dižu”<sup>16</sup>. Taču, atgriežoties pie jautājuma par dionīsiskā apjēgsmi, der atzīmēt, ka tajā, ko *Zaratuštra* runā par cilvēka gara tapšanu<sup>17</sup>, trīs gara pārvērtību ietvarā ir jaušams arī pats Nīče, kurš “Dieveklū

<sup>14</sup> Sk.: ZA. Vorrede. 3. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 4, S. 15.)

\*\* Kā norāda R. Safranskis (Sk.: **Safranski R.** *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München, 2000, S. 320., 323.), runa ir par 19. gadsimta nogali, kad ir vērojama izteikta tendence atnest reliģiskos ideālus un priekšstatus par pasauli, jo tas ir arī laiks, kad *uzbrukumā* dodas dabaszinātnes. Pasaule tiek skaidrota atbilstīgi mehānikas un enerģētikas likumiem. Pēc jēgas neviens vairs īsti netaujā, jo uzmanība ir pievērsta tam, kā viss funkcionē un kā varētu iejaukties šajā funkcionēšanā, pakļaujot to un padarot noderīgu. Sabiedrība jau ir pieradusi pie Darvina bioloģiskās evolūcijas idejas, pie tā, ka nav nekādas mērķtiecīgas dzīves attīstības, jo dabas vēstures procesi ir mutāciju un selekcijas likumu noteikti. Doma aizvien gan vēl sniedzas tālāk par cilvēku, bet tā vairs nesasniedz dievišķā augstumu. Tā slīgst leļpus dzīvnieciskajā. Tagad tiek runāts par pērtiķi, nevis par dievu, kurš nav vairs atbildīgs nedz par dabu, nedz par sabiedrību, nedz arī vēsturi un atsevišķo vienpāti. Dieva hipotēze ir kļuvusi lieka. Nīče ar savu tēzi “Dievs ir miris!” (FW. III, 125. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 3, S. 481.)) [norāde mana – A. S.] jau sen vairs nav ārmalnieks. Bet Nīčes milzīgums, ko viņš saista ar savu filosofiju, ir “dieva nāves” pastarpinātā morāles revolūcija, vērtību pārvērtēšana. Starp citu, darbā “*Antikristietis*” Nīče vēl pat prasmīgi ironizē par evolūcijas teoriju, kas viņa laikā bija kļuvusi populāra. Viņš raksta, ka kristietis, aplams līdz pat nevainībai, ir augstu pāri pērtiķim – “izdaudzīnātā izcelšanās teorija attiecībā uz kristietiem ir drīzāk kompliments...” (Sal.: AC. 39. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 6, S. 213.))

<sup>15</sup> Sk.: EH. III, 1. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 6, S. 300.)

<sup>16</sup> **Šuvajevs I.** *Sarunas par filosofiju 2*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2000, 128. lpp. Sk. arī: **Benz E.** Der “Übermensch” – Begriff in der Theologie der alten Kirche // *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Berlin, 1961, Bd. 77, S. 135–160.

<sup>17</sup> Zaratuštras runa “Par trim pārvērtībām” ir pati pirmā, kas seko tūlīt aiz ievada runas. Šajā runā Zaratuštra stāsta par to, kā gars kļūva par kamieli un kamielis par lauvu, un lauva visbeidzot par bērnu. Kamielis ir sevi pārkrāvis smaguma gars, kurā iespējams saskatīt tādu garu, kas uz sevis nes visu to, kas nav viņa, jo viņš ir apkrāvis sevi līdzīgi kamelīnim, kam uzkrauts tas, kas nav no viņa. Bet viņš pacietīgi to visu nes, līdz aizbēg tuksnesī, kur norisinās gara otrā pārvērtība. Tuksnesī gars top par lauvu, kurš grib brīvību sev gūt un

mijkršlī<sup>18</sup> līdzīgi lauvam, kas savā tuksnesī meklē savu pēdējo kungu, t. i., tūkstošgadīgo vērtību dievu, grasās iztaujāt vecos tūkstošgadīgos dievekļus. Niče līdzīgi ārstam, kurš izklausa pacientu, izklaudējot līdz šim atzītos principus un domas, meklē tajos tukšumus. Taču Ničem filosofēt ar āmuru nozīmē arī dievekļu satriekšanu, sadragāšanu. Šādā filosofēšanā ir divkārsa nozīme, proti, āmurītis un veseris, kas nozīmē pārbaudi un sadragāšanu, t. i., diagnoze un sparīga terapija.<sup>19</sup> Ničes filosofēšana ar āmuru savā ziņā ir līdzīga tam, kā *Zaratustra* savā runā “Par veciem un jauniem bauslības galdiņiem”<sup>20</sup> aicinoši saka:

“Ak, mani brāļi, sadauziet, sadauziet vecos galdiņus!”<sup>21</sup>

Sadauzīt vecos bauslības galdiņus? Bet ko tad *Zaratustra* piedāvā likt vietā? *Zaratustra* runā par radošo, kas satriec vecos bauslības galdiņus un vecās vērtības. Viņš arī saka to, ka šis radošais, kas raksta jaunas vērtības uz jauniem galdiņiem, kas atrod pats savu tikumu, ir sistis krustā. Kurš to paveica? *Zaratustra* saka, ka tie ir labajie un taisnajie, kas paši nespēj radīt un ir beigu sākums.<sup>22</sup> Šajos izteikumos nepārprotami ir norāde uz kristietību un Jēzu. Savukārt norāde uz tūkstošgadīgajām vērtībām, kuras satriec lauva, ir norāde uz kristīgo vērtību satriekšanu, ko Niče ir iecerējis kā visu vērtību pārvērtēšanu.

Visu vērtību pārvērtēšana, kā viņš pats raksta “Dievekļu mijkršlī”,<sup>23</sup> pirmo reizi tiek veikta darbā “Traģēdijas dzimšana”, kas taču, kā viņš raksta “Ecce homo”,<sup>24</sup> ir viņa atentāts pret divu gadu tūkstošu cilvēku piesmiešanu un pret dabiskumu, ko īstenojusi naidīgo resentimentu un nihilismu pret dzīvi un dzīvo padošā kristietība. Visu vērtību pārvērtēšanu Niče piesaka kā savu formulu cilvēces visaugstākās pašapjēgsmes aktam, kas saskaņā ar viņa paša norādi viņā tapis par miesu un ģeniju.<sup>25</sup> Pēc Ničes domām, šo pārvērtēšanas aktu var veikt visizdevušākais cilvēks, ko viņš tad arī apzīmē ar vārdu “pārcilvēks”. Runājot par pārcilvēka ideju, svarīgs ir kāds būtisks Ničes filosofijai kopumā piemītošs uzsvars. Proti, tā ir spēja

---

būt kungs pats savā tuksnesī. Lauva tuksnesī meklē savu pēdējo kungu, kas reizē ir arī pēdējais dievs un pūķis, uz kura zvīnām viz tūkstošgadīgas vērtības. Lauva grib cīnīties ar šo pēdējo kungu. Lauva garam ir vajadzīgs, lai radītu brīvību jaunai radīšanai. Un tāpēc, ka lauva nevar radīt jaunas vērtības, bet tikai atbrīvot ceļu uz to radīšanu, garam ir jātop par bērnu, kas ir trešā gara tapšanas pārvērtība. *Zaratustra* saka:

“Nevainība ir bērns un aizmiršana, jauna sākšana, spēle, no sevis ritošs rats, kustība sākotnēja, svēta jā-teikšana.

Jā, radīšanas spēlei, mani brāļi, vajadzīga svēta jā-teikšana: *savu* gribu tagad grib gars, *savu* pasauli gūst pasauli zaudējušais.” (Niče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 22.–25. lpp.)

<sup>18</sup> GD. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 57., 58.)

<sup>19</sup> Safranski R. *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München, 2000, S. 318.

<sup>20</sup> Niče F. *Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 211.–232. lpp.

<sup>21</sup> Turpat, 217. lpp.

<sup>22</sup> Sk.: turpat, 228. lpp.

<sup>23</sup> GD. X, 5. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 57., 58.)

<sup>24</sup> EH. III, “GT”, 4. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 313.)

<sup>25</sup> Sk.: EH. IV, 1. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 365.)

valdīt pār sevi un pašveidošanās<sup>26</sup>, ko Nīče ir iezīmējis jau darba “Cilvēcisks, pārlietu cilvēcisks”<sup>27</sup> priekšvārdā.

Nīče raksta, ka cilvēkam derētu kļūt par kungu sev pašam, kā arī par savu tikumu kungu. Ja agrāk tikumi ir bijuši cilvēka kungi, tad tagad tie drīkst būt tikai viņa instrumenti. Cilvēkam derētu iegūt varu pār saviem “par un pret” un mācīties mākā izslēgt tos un atkal ieslēgt atbilstoši saviem augstākajiem nolūkiem. Tādējādi pārcilvēks ir arī tāds ideāls, kas grib gūt varu pār sevi, izkopt un paplašināt savus tikumus, tātad ir radošs. Pārcilvēks īsteno visu cilvēkam iespējamo pilnīgumu, un tādēļ Nīčes pārcilvēks ir arī atbilde uz dieva nāvi. Proti, ja dievs ir miris, jo cilvēks ir atklājis, ka pats to ir izgudrojis, tad turpmākais atkarīgs no tā, vai netiks zaudēti dievveidošanas spēki. Pārcilvēks kā atbilde uz dieva nāvi iemieso šīssaules svētību. Pārcilvēks ir brīvs no reliģijas: viņš nav to zaudējis, viņš ir to uzņēmis atpakaļ sevī. Turpretim nihilists ir to pazaudējis un paturējis vien laicīgo, t. i., profāno, dzīvi tās nabadzībā. Tāpēc Nīče ar savu pārcilvēku grib saglabāt svētību nesošos spēkus šaipasaulei pret to profanācijas un nihilisma tendenci, kas valda viņa dzīves laikā.<sup>28</sup>

*Dionīsiskā* apjēgums tieši *Zaratuštras* tēlā ir saistāms ar viņa kā augsnes pārcilvēkam sagatavošanu. *Zaratuštra* ir tas, kurš nāk cilvēkiem vēstīt mācību par pārcilvēku. Viņš runā par to, ka tagadējam cilvēkam ir jāsadauza vecie bauslības galdiņi, lai radītu vietu jauniem, uz kuriem rakstīt jaunas vērtības. *Zaratuštra* kā *dionīsiskais* tēls grib radīt tādus nosacījumus, kas ļaus radīt vērtības, kuru pamatā ir “*Jā-teikšana*” dzīvei, jaunai sākšanai un “*Jā-teikšana*” radīšanas spēlei. Bet pirms radīšanas ir jāiznīcina viss tas, kas jau ir kļuvis vecs un vājš, kā arī tas, kas grib mirt pats. “*Jā-teikšana*” dzīvei, radīšanai un iznīcībai – **tāds ir Dionīss, Zaratuštra un Nīče**. Taču bez mācības par pārcilvēku *Zaratuštram* ir iespējama vēl kāda cita mācība, kas ir ne mazāk svarīga cilvēka apjēgsmē, – tā ir mācība par “*lielu prātu*”.

### ***Miesiskā* apjēgums jeb Nīčes “nerakstītā mācība”**

Šajā rakstā “nerakstītā mācība” tiek aplūkota Nīčes darba “Tā runāja Zaratuštra” vienā konkrētā aspektā, proti, skaidrojot miesas (*Leib*) jēdziena nozīmību, kā iestrādnes ir rodamas runā “Par miesas nicinātājiem”, un ņemot vērā (kā arī paturot prātā) to uzskatu kopumu, pret ko Nīče vērš savu dionīsisko filosofiju.\*\*\*

Miesas jēdziena aprises un nozīmīgumu Nīče ir uzrādījis *Zaratuštras* runā “Par miesas nicinātājiem”<sup>29</sup>, kurā viņš raksta:

<sup>26</sup> Uz šiem aspektiem darbā “Nīče. Viņa domāšanas biogrāfija” norāda R. Safranskis. Sk.: **Safranski R.** *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München, 2000, S. 269.

<sup>27</sup> MA. 6. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 2, S. 20.)

<sup>28</sup> **Safranski R.** *Nietzsche: Biographie Seines Denkens*. München, 2000, S. 280., 281.

\*\*\* Runa ir par to uzskatu kopumu, ko Nīče dēvē par “*platonismu tautai*” (Sk.: JGB. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 5, S. 12.)) jeb, ja labpatīk – kristietību, kas, kā norāda Nīče, ir izaugusi kā nepārspēta naida pret realitāti forma (Sk.: AC. 27. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 6, S. 197.)), un viena no tās pamanāmākajām izpausmēm ir miesas nicināšana (Sk.: AC. 21. (**Nietzsche F.** KSA, Bd. 6, S. 188.)).

<sup>29</sup> **Nīče F.** *Tā runāja Zaratuštra. Grāmata visiem un nevienam*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007, 31.–32. lpp.

*“Miesa ir liels prāts, daudzveidība ar matīšanu Vienu, karš un miers, ganāmpulks un gans.*

*Tavas miesas darbarīks ir arī tavs mazais prāts, mans brāli, ko par “garu” tu dēvē, tava lielā prāta mazais darbarīks un rotaļlieta.*

*“Es” saki tu un lepns esi par šo vārdu. Taču daudz lielāks, kam negribi tu ticēt, – ir tava miesa un tās lielais prāts: tas nesaka Es, bet darina Es.”*

Runājot par šajā citātā iezīmēto jēdzienu kopsakarībām, der atzīmēt, ka runa ir par miesu kā robežjēdzienu, kas iezīmē “es” kā cilvēka “pirmo natūru” (ko Niče atveido jēdzienā “mazais prāts”) kā to, caur ko tiek realizēta cilvēka “otrā natūra” – “lielais prāts” jeb – miesa. Norādītajā citātā iezīmējas nozīmīgs aspekts. Proti, Niče uzsver, ka *lielais prāts*, t. i., miesa, ir tas, kas “*darina Es*”. Runa ir par to, ka “*Es*” ir tikai miesas instruments, ko miesa sev radījusi kā savas gribas “*darbarīku*”, lai spētu realizēt savu “*matīšanu*” jeb “*jēgu*” pasaulē.

Ar “*Es*” šajā gadījumā jāsaprot apzinātais cilvēks, t. i., tas, kā cilvēks pats sevi apzinās kā cilvēku, t. i., “*Es*” ir tas, ar ko tiek identificēts tas, kas ir “*manas domas un jūtas*”. Tas, ka Niče šādi iestrādājis “*Es*” jēdzienu, jau iepriekš atveidojas Zaratustras runas “Par miesas nicinātājiem” 5.–8. rindā:

*“Miesa es esmu un dvēsele” – tā runā bērns. Un kāpēc lai nerunātu kā bērni?*

*Taču atjautušais, zinošais saka: caurcaurēm miesa es esmu, un Nekas vairāk; un dvēsele ir vien vārds kaut kam miesā.”*

Šajā citātā ir iezīmēts, ka dalījums “dvēsele” un “miesa”, kādā veidojas cilvēka pašapjēgsme, ir tāds cilvēka pašuztveres *iestatījums*, ko lielā mērā nosaka duālistiskais cilvēka skatījums, tāpēc Ničem nepieciešams teikt, ka *bērns*, t. i., tas, kas iepriekš nav pārdomājis tebušanas priekšnoteikumus, sevi apzinās duāli – kā dvēseli un miesu, jo nepastarpināta “sevis kā miesas apziņa” cilvēkam nav iespējama.

Šis pastarpinājums tālāk skaidrāk iezīmējas vēl kādā izteikumā:

*“Aiz tavām domām un jūtām, mans brāli, atrodas varens pavēlnieks, nepazīstams viedais – tas saucas patība. Tā dzīvo tavā miesā, tā ir miesa tava. Vairāk prāta ir miesā tavā nekā tavā vislabākajā viedībā. Un kas gan zina, kam tavai miesai tieši tava vislabākā viedība ir nepieciešama?”*

Šajās rindās iezīmējas vairāki nozīmīgi jēdzieni, kas jāņem vērā, skaidrojot miesas jēdzienu. Taču nozīmīgākais jēdziens, kas jāņem vērā, skaidrojot miesas jēdzienu Ničes filosofijā, ir “patība” (*Selbst*). Ikdienas valodā pierasts ar apzīmējumu “patība” saprast cilvēka “es” tāpatīgumu, t. i., konkrētu individu iezīmējošo raksturību kopumu, kas konstituē šo “es” kā subjektu. Taču, ņemot vērā, ka šajā citātā “patība” parādās kā “varens pavēlnieks”, kas ir “aiz domām un jūtām” un par kā eksistenci *Zaratustram* savs sarunu biedrs ir jāinformē, skaidrs, ka šajā gadījumā nav runa par ikdienišķu “patības” izpratni. Tātad – kas gan ir “patība”, ja tā nav cilvēka domu un jūtu pārņemtais “es”, kas, kā iepriekš tika iezīmēts, Ničes gadījumā izprotams kā miesas darbarīks, nevis noteicējspēks?

Lai to varētu izprast, jāņem vērā, kā šajā citātā “patības” jēdziens ir sajūgts ar “miesas” jēdzienu, iezīmējot šo divu jēdzienu ekvivalenci, kas norāda, ka “patībai” ir miesiska iedaba, t. i., patība ir miesa. Šis atzinums ir nolasāms jau pašā citātā,

tāpēc, iespējams, nekādu tālāku skaidrību neviēs, taču no tā izriet cits apsvērum – “miesa ir patība”, kas Nīčes jēdzieniskā aparāta kontekstā tālāk iezīmē jau iepriekš pieminēto jēdzienu “*lielais prāts*”, kas ir vēl viens miesu raksturojošs un izpaudošs apzīmējums.

Šeit der atzīmēt, ka miesas kā “*liela prāta*” konceptualizācijas kontekstā atklājas, ka Nīčes gadījumā nevar runāt par materiālismu un vienkāršu cilvēka fizioloģizēšanu, jo runa ir par “miesu, kas ir patība”, t. i., miesu, kas nav reducējama uz fizioloģisku ķermeņa izpratni, jo tai kā patībai, kas ir “pavēlnieks” un “viedais”, piemīt mērķis, ko tā realizē caur “domām un jūtām”. Pie tam, kā tas atklājās iepriekšējos runas izteikumos – “*mazais prāts*”, t. i., “*Es*” jeb “*tas, kas sevi sauc par Es*”, ir tikai miesas darbarīks, tātad – viss, kas piemīt “*Es*”, piemīt arī miesai, jo “*Es*” ir “*miesas*” darinājums. Lai skaidrāk izprastu šo nojēgumu, der vēlreiz ieklausīties Zaratustras izteikumā:

“*Miesa ir liels prāts, daudzveidība ar matīšanu Vienu, karš un miers, ganāmpulks un gans.*”

Šajos vārdos viņš saka, ka miesa ir daudzveidība, taču – kā gan miesa var būt daudzveidība, ja tā ir patība? To iespējams saprast tikai tad, ja šajā citātā teikto uztver un saprot kā miesas *apceri* no ikdienas apziņas pozīcijām, citiem vārdiem sakot, ja tiek runāts par miesas apjēgsmi no ikdienas apziņas pozīcijām. Taču šeit ir jāņem vērā kāda būtiska norise, proti, miesa, darinājusi “*Es*”, zaudē savu patību, jo, radot apziņu, kas konstituēta “*mazajā prātā*”, tā atsvešina sevi no sevis un tādējādi atsavina sev pati savu patību, ko translēt spēj vienīgi caur “*Es*”, t. i., “*mazo prātu*”<sup>30</sup>. Lai skaidrāk izprastu šo konceptu, jāņem vērā vēl kāds izteikums no Zaratustras runas “Par miesas nicinātājiem”:

“*Patība saka šim Es: “te jūti sāpes!” Un tas nu cieš un domā, kā vairs neciest – un tieši tāpēc tam ir jādomā.*”

“*Patība saka šim Es: “te jūti prieku!” Un priecājas tas un domā, cik bieži vēl priecāsies – un tieši tāpēc ir jādomā.*”

Šajā citātā daļā iezīmējas ne tikai iepriekš aplūkotā miesas un patības ekvivalence, bet arī “*Es*” un “*patības*” savstarpējās attiecības. Cilvēka īstenā patība ir “*miesa*”, kas caur sev atsavināto “*Es*” apziņu realizē savu tebušanas mērķi. “*Es*” Nīčes filosofijas kontekstā ir “*gans*”, kas, būdams “*apzinātā*” miesas daļa, ir atšķirts no “*ganāmpulka*”, t. i., miesas daudzējādības, taču nespēj apzināt šo daudzējādību kā savu patību, jo ir tikai tās daļa (un kā gan lai daļa apjēgtu veselo?). Tieši tā domājama miesa kā “*daudzējādība*” – tā ir “*patība*”, t. i., “*vienība*”, kuras daļa – “*mazais prāts*” – tver to kā daudzējādību tāpēc, ka tā ir kas lielāks un neapzināmāks par šo “*Es*”.

Patība ir “*lielais prāts*”, kas liek “*Es*” just prieku, sāpes, baudu, skumjas u. c. eksistenciālas izjūtas, ko “*Es*” nespēj pilnīgi apzināt, jo nespēj tam nepastarpināti rast pamatojumu un “*jēgu*”, tāpēc “*Es*” ir jādomā, lai meklētu šo eksistenciālo “*jutoņu*” pamatojumu, taču tas nekādi nav pilnībā iespējams, jo šo “*jutoņu*”, šis “*matīšanas*”

<sup>30</sup> Caysa V. Leib/Körper // *Nietzsche-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung*. Hrsg. von Ottmann H. Stuttgart, 2000, S. 271–273.



jēga ir miesiska, t. i., miesiskajai patībai<sup>31</sup> piemītoša un līdz ar to – “mazajam prātam” nepieejama, jo “mazais prāts” miesai ir tikai darbarīks, ar ko izspēlēt savu jēgu. Proti, “mazais prāts” jeb – “es” saprotams kā miesas korelāts<sup>32</sup>, kas pats ir miesa, ir “kaut kas” miesā, bet neapzinās to un nespēj apzināt miesu tās vienībā.

Šeit nepieciešama vēl kāda būtiska piebilde. Nīčes gadījumā miesas jēdziens nav jāsaprot kā sauciens “*atpakaļ pie dabas!*”, bet gan drīzāk kā sauklis – “*atpakaļ pie miesas!*”. Lai izprastu šī saukļa nozīmi, jāņem vērā, ka “miesa” ir robežjēdziens, kas ir ekvivalents patības jēdzienam un līdz ar to būtiski iezīmē miesisko patību kā cilvēciskās būšanas modu, izvairoties no cilvēka dzīvnieciskošanas vai fizioloģizēšanas, un tāpēc iepriekš pateiktā kontekstā var teikt, ka “*atpakaļ pie miesas!*” saprotams kā Nīčes aicinājums atbrīvot “*lielo prātu*” no “*mazā prāta*” kundzības, kādā tas šobrīd nonācis tāpēc, ka miesa, radot sev apziņu “*Es*” formā, ir atsavinājusi sevi pati no sevis, un tāpēc “*mazais prāts*” ir “aizmirsis” savu noteicējamatu un pavēlnieku, kas ir miesa, un sagūstījis miesu, tādējādi sagūstot arī pats sevi viltus jēgas meklējumos un pamatojumos. Te jāņem vērā, ka Nīčes konceptualizācijā “miesa” un “prāts” patiesībā ir viens un tas pats,<sup>33</sup> t. i., starp tiem pastāv ekvivalence (kā to atklāj arī jēdziens “*lielais prāts*”, kā arī iepriekš norādītais par “es” kā daļu no miesas jeb – miesas korelātu), un tāpēc atbrīvot miesu tādējādi nozīmē nevis atteikties no prāta, bet gan realizēt patības, t. i., cilvēka tebūšanas, īsteno jēgu, atbrīvojot “*lielo prātu*” no “*mazā prāta*” “*lielajiem*” maldiem, ko tas var radīt.

Līdz ar to arī skaidrāks kļūst Nīčes apsvērumš, ka atjautušais, pretstatā *bērnām* (šajā gadījumā – ikdienas apziņā mītošajam), saprot, ka ir “caurcaurēm” miesa; tas, protams, nenozīmē, ka “atjautušais” nepastarpināti apzinās sevi kā miesu, proti, runa nav par citādu “*Es*” apziņu, bet gan par ko citu – par sevis kā miesas “pašapjēgsmi”, atmetot “*mazā prāta*” iedomību un līdz ar to atmetot “*mazā prāta*” maldus, kuros tas iestidzis, un tādējādi atbrīvojot arī “*mazo prātu*” tā patiesajam uzdevumam – caur sevi realizēt miesiskās patības tebūšanas jēgu.

Saistībā ar “nerakstīto mācību” jāņem vērā vēl kāda Nīčes norāde attiecībā uz cilvēka pašapjēgsmi. Proti, runa ir par to, ko viņš raksta savā “Cilvēcisks, pārlietu cilvēcisks”<sup>34</sup>, kā tad, kad pirmo reizi esam sevi atraduši, mums jāsaprot, kā laiku pa laikam zaudēt sevi un pēc tam atkal atrast. Sevis kā noteikta “*Es*”, kā tāda, kurš iztēlojas sevi esam par miesas *galvu*<sup>35</sup>, zaudēšana un fiksēta “*Es*” nenoturīgums uz ilgu laiku<sup>36</sup> ir būtiski Nīčes dionīsiskās filosofijas pamatelementi. Ne jau tāpat vien Nīče savā “*Ecce homo*”<sup>37</sup> raksta, ka ir filosofa Dionīsa mācekļis.

<sup>31</sup> Waldenfels B. *Das leibliche Selbst. Vorlesungen zur Phänomenologie des Leibes*. Hg. von Regula Giuliani. Frankfurt/M.: Suhrkamp, 2000.

<sup>32</sup> Böhme G. *Leibsein als Aufgabe: Leibphilosophie in pragmatischer Hinsicht*. Die Graue Edition, Kusterdingen, 2003, S. 160.

<sup>33</sup> Der piebilst, ka līdzīgs tematizējums Nīčem ir arī attiecībā uz miesu (un dvēseli, ko, kā viņš norāda, filosofam nošķirt nemaz nav brīvs'. (Sk.: FW. Vorrede. 3. (Nietzsche F. KSA, Bd. 3, S. 349.))

<sup>34</sup> Sk.: MA. II, 306. (Nietzsche F. KSA, Bd. 2, S. 689.)

<sup>35</sup> Sk.: M. IV, 285. (Nietzsche F. KSA, Bd. 3, S. 217.)

<sup>36</sup> Sk.: MA. II, 19. (Nietzsche F. KSA, Bd. 2, S. 387.)

<sup>37</sup> Sk.: EH. Vorwort, 2. (Nietzsche F. KSA, Bd. 6, S. 258.)

## Noslēgums

*Dionīsiskā* apjēgums, izejot no *dionīsiskā* simbolikas, kuru Nīče uzrāda, nozīmē aptvert to, kas ir dzīvais, dzīvā spēks, kas sevi apliecina dzīves kā mūžīga rata riņķojumu, kā mūžīgu dzīves (un nevis cilvēku) atgriešanos. Runa nav par – ja labpatīk – “*mūžīgu dzīvi Kristū Jēzū, mūsu Kungā*”, bet gan par to apjēgsmes pakāpi, kurā ir iespējams sajēgt, ka tas, kurš ir dzimis, reiz arī mirs, un neatkarīgi no tā viena, kurš nomirst, dzīve turpina apliecināties aizvien. Šķiet, šis ir viens no iemesliem, kāpēc varētu būt iespējams runāt par *dionīsiskā* apjēgsmi arī kā drosmes apliecinājumu, jo *dionīsiskā* riņķojuma ratā ir arī nāve un iznīcība. Taču nāve un iznīcība ietver sevī rašanos, proti, mirušais *nodod* savu vietu nākamībai, dzīves turpinājumam un apliecinājumam. Pēc būtības tas nozīmē dzīvi pašas dzīves dēļ, nevis dzīvi kāda atsevišķa *cilvēka* dēļ. Tāpēc arī Nīče vērs savu dionīsisko filosofiju pret kristietību, jo tajā ir paredzēta pēcnāves dzīve, “nemirstīgā dvēsele”, kas samaitā ne tikai dzīves nākamības un mūžības visdziļāko instinktu, bet arī cilvēka patību, kas ir miesa. Kristietībā, pēc Nīčes domām, ne tikai tiek nicināta miesa, bet par *netīru* tiek padarīts sākums, kas ir *Cilvēka tebušanas* priekšnosacījums, proti, ieņemšana, grūtniecība, dzemdētājas mokas un dzimšana – tas viss tiek *pasludināts* par grēcīgu, par nicināmu, tādējādi tas viss, kas iemieso šīsaulas svētību, ir grēks. Taču Nīči tas nemulsina, un viņš ar savu *dionīsisko Zarastu* tomēr mēģina iestrādāt nevis vienkārši “*atgriešanos pie dionīsiskā*”, bet gan “*dionīsiskā atkal-no-jauna-atgriešanos*” – “*atpakaļ pie miesas*”, pie *tebušanas* priekšnosacījuma apjēgsmes (dzīvot, Būt, *plaukt*, radīt, Mirt...).

[Liriska atkāpe: Nīče kā *milzīga* jūra, kuras virspusē nemitīgi bango viļņi, dzied satīru koris un vilinošās sirēnas, tur rodas un iznīkst, tur..., bet zem bangojošajiem jūras viļņiem paveras nepārskatāma okeāna plašums un *dzīles*... Kurš drosmīgs, tas nirst, nebaidoties *dzīvot*, un ātri *mirst* ..]

(Ainārs Sauka)

## Summary

The article “The Notion of the Dionysian and the Lived-body (leiblich) in the Works of Nietzsche” focuses on one of the most significant elements of Nietzsche’s philosophy – the notion of the Dionysian phenomenon in context with the question of existence (Dasein) of the human being. Nietzsche’s “unwritten doctrine” or Zarathoustra’s “doctrine of “great reason”” or the question of the notion of the lived-body is discussed in relation to Zarathoustra as the manifestation of the Dionysian phenomenon. The aim of this article is to address the terminological correlations, in which the notions of the Dionysian and the lived-body overlap and transform one into the other, thus creating a deeper understanding of the significance of the written works of Nietzsche and his role in the issue of the conditions of existence (Dasein) of the human being.

**Keywords:** Nietzsche, Zarathoustra, the unwritten doctrine, the Dionysian, the lived-body (leibliches), existence (Dasein).

*Greizsirdīgā zinātne*  
**Jeb Jaunie laiki un to konsekvences**  
*Jealous Science*  
*or Modernity and Its Consequences*

**Māris Kūlis**

Latvijas Universitāte  
Vēstures un filozofijas fakultāte  
Mārstaļu iela 28-30, Rīga, LV-1050  
E-pasts: *maris.kulis@gmail.com*

Šajā rakstā ir aplūkots Jauno laiku kultūras konteksts un iezīmētas dažas šā laika filosofijas tendences, lai mēģinātu uzrādīt Jaunajiem laikiem specifisku attieksmi pret zinātņi un patiesību. Noteiktā veidā noformulētu izziņas metožu un matematizēta dabas skaidrojuma ietekmē ir veidojusies tāda zinātne, kas tiecas ieņemt absolūtās vērtības lomu. Tādā veidā Jauno laiku domāšana zinātnisko subjekta pieredzi un padara to statisku un acumirklīgu, lai novērstos no vēsturiskuma, individuālisma un tēlainuma. Ar Heidegera, Huserla un mūsdienu filosofa Martina Džeja komentāriem rakstā tiek izgaismota pārvirze uz tādu dabas un cilvēka interpretāciju, kas to iekļauj matematizētā (mērāmā) pasaules ainā.

**Atslēgvārdi:** Jaunie laiki, zinātne, patiesība, zinātnes vēsture, dabas matematizācija.

Grāmata, kas pirmo reizi tika laista klajā 1543. gadā kādā nelielā Vācijas pilsetā, vēlāk izraisīja milzīgu satraukumu astronomu un teologu vidū. Nostāsti vēsta, ka apmēram simts gadus vēlāk kādam citam zinību vīram krītošs ābols esot pavēris skatu uz revolucionārām idejām fizikas jomā. Šis un citi notikumi pieder pie tiem gadījumiem, kas vēlāk izraisīja daudzu un ievērojamu pārmaiņu ķēdi.<sup>1</sup> Lai gan atsevišķi skatīti šie notikumi varbūt neizpelnītos īpašu uzmanību, tie – gluži kā mozaīkas fragments – iekļaujas vēl citā kopsakarā. Piemēram, 1600. gada 17. februārī uz sārta tika sadedzināts kāds cits visnotaļ izglītots un cēlu nodomu vadīts *gudrais* – Džordano Bruno (*Bruno*)<sup>2</sup>. Tikpat lielā mērā pieminēšanas vērti būtu arī vēl daži citi sava laika zinību vīri. To starpā var minēt Galileju, Keplera u. c. Taču šie kungi nav vienīgie, kas apliecina kāda būtiska satraukuma vēsmas. Kāda? Par to ir šis pētījums.

<sup>1</sup> Runa, protams, ir par Nikolaju Koperniku un viņa “De revolutionibus orbium coelestium” un Īzaku Ņūtonu un populārajā kultūrā pazīstamo incidentu ar ābolu, kas, iespējams, viņam uzkritis uz galvas, tādā veidā ierosinot ideju par gravitācijas likumu. Tiesa, pētījumi un avoti liecina, ka nekāds ābols viņam uz galvas neesot kritis, bet gan tas nokritis netālu no viņa, un viņš to vērojis.

<sup>2</sup> Pēdējā laika pētījumi gan liecina, ka viņš tika sadedzināts nevis par saviem pētījumiem dabaszinātnēs un matemātikā, bet gan par melnās maģijas u. tml. prakšu piekopsānu.

Tomēr vēl svarīgāk – viņu liktenis un viņu paveiktais darbs zinātnes laukā var kalpot par norādi uz pārmaiņām Eiropas ideju vēsturē (citiem vārdiem, pārmaiņām epistēmās (Fuko) vai pārmaiņām paradigmās (Kūns)). Ne visi zinātnieki ņēma ne-labu galu (sārtu piedzīvoja Bruno; Galilejs tika cauri vien ar solījumu paklusēt), tomēr svarīgāks šeit ir kas cits. Proti, jautājums, kas gan notika un kāpēc tas notika tieši tad un tieši tajā vidē? Kas lika notikt pēkšņām pārmaiņām fundamentālu, vi-sas pasaules ainas nosakošu jautājumu risinājumā? Kas mainījās patiesības izprat-nē? Kāpēc vecās patiesības vairs nebija derīgas, un kas draudēja notikt, ja arī vecās metodes vairs nederēja?

Dabaszinātnes un tehnoloģiju atklājumu laiks (XVI–XVII gs.) sakrīt ar filo-sofijas vēstures posmu, ko dēvē par Jaunajiem laikiem. Tas ir laika posms, kura hronoloģiskās robežas nav vienkārši nospraužamas. Nav viegli vienoties nedz par šī laika sākumu, nedz beigām. Turklāt pamatoti var jautāt par šī perioda noslēgša-nos. Proti, pirms runāt par kādu noslēgumu, jānoskaidro, vai Jauno laiku idejas ir atmetas, pārveidotas, papildinātas vai aizstātas. Tas ir kultūras un ideju vēstures analītiķu kompetencē.

Līdzīgi var domāt par šī perioda sākotni. Vai tas bija kāds asu un skaidru pār-maiņu brīdis, kad vienu pasaules ainu nomainīja pavisam cita? Jājautā: vai gan paši šī laika sprīža pārstāvji sevi pieskaitīja pie Jaunajiem laikiem un diferencēja no cita laikmeta? Iespējams, ka plašākā mērogā *modernity* (*modernité*) jeb Jaunie laiki ir tukšs jēdziens. Tomēr, neskatoties uz zināmām grūtībām runāt par nešau-bīgu un vienotu idejisko kopumu noteiktā laikā un telpā (piemēram, Rietumeiropa XVII gadsimtā), jēdziens “Jaunie laiki” var kalpot par vienojošu apzīmējumu da-žām zinātniskās, filozofiskās un, kas ir specifiski, epistemoloģiskās paradigmas iz-maiņām. Tas ir mēģinājums atrast to jauno un savdabīgo, kas pretstatāms vecajam, vienlaikus saglabājot apjausmu, ka gan vecais, gan jaunais bija spiesti pastāvēt blakus un mijiedarboties, ielaisties *querelle des Anciens et des Modernes*. Tas ir arī jautājums par ideju un notikumu cēlonības attiecībām, ideju ģenealoģiju, taču būtiskāk – par kādu ideju, pārmaiņu, fokusa pārviržu ilgtermiņa konsekvencēm, kuras atstāja iespaidu uz to, ka mūsdienu eksaktā zinātne (un, iespējams, plašākā mērogā arī dominējošā pasaules aina) stagnē “objektīvās zinātniskās patiesības” valgos. Mēģinājumi tuvoties patiesībai, kas ieausta pieredzē un saistīta ar valodu un saskarsmi, XX gadsimta filosofijā bija avangards.

Atmetot bažas par Jauno laiku ierobežotību skaidrā laika nogrieznī, var runāt par periodu ap XVI un XVII gadsimtu. Šajā vēstures periodā radās daudzi ievēro-jami atklājumi astronomijā, mehānikā, fizikā, anatomijā un citur.<sup>3</sup> Tomēr situācija dabaszinātnēs un filosofiskajā domā nebija skaidra. Lai gan var saskaņāt intelektu-ālo prasību nesaskaņu ar to ideju jomu, kas nosacīja pastāvošos skatījuma veidus,

<sup>3</sup> Kopernika “De revolutionibus orbium coelestium” (1543); Vežālija “De humani corporis fabrica libri septem” (1543); Bruno (1548–1600); Keplera “Astronomia nova” (1609) un “Harmonices Mundi” (1619); Ņūtona “Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica” (1687); Galilejs (1564–1642).

tomēr jāapzinās sarežģītība izteikt striktus spriedumus. Katrs ideju satricinājums jāaplūko ne tikai izolētībā, bet, ja vēlas ieraudzīt šo ideju iedarbīgumu, jāaplūko kultūras kontekstā un efektīvā domas mijiedarbībā ar appasauli. Arīrdzan jāņem vērā, ka retrospektīvā aplūkojumā izdarīti spriedumi par ideju vēsturi visai bieži ir tikai garlaikota prāta tendenciozas spekulācijas. Var jautāt, vai vēsture noteica idejas, vai varbūt idejas mainīja vēsturi? Kas spieda Galileju un Ņūtonu rīkoties tādā vai citādā veidā? Vai varbūt gluži otrādi – viņi piespieda Jaunajiem laikiem būt tādiem, kādus viņi tos izveidoja?

Ja atsakās no alkām noskaidrot kādu vēsturisko norišu cēloņsakarības, pāri paliek iespēja palūkoties uz pašām norisēm. Viena no šādām norisēm, kas raksturīga laika posmam ap XVI un XVII gadsimtu, ir arvien spēcīgāka dabaszinātniskās izziņas metožu un prakšu konfrontācija ar pastāvošo zinātnes iekārtu, kas vairs nespēja apmierināt pieaugošās prasības un nenodrošināja pietiekamu izskaidrojošo spēku. Tālākam domas attīstības procesam bija nepieciešama jauna izziņas metodika, kas noveda pie stipri plašāka mēroga pārmaiņām filosofiskajā skatījumā uz nozīmīgiem jautājumiem, tostarp pie patiesības un tās nosacījumu un arī domāšanas idejas pārskatīšanas.

Jaunie laiki nav tikai dabaszinātņu nostiprināšanās laiks, jaunas metodes, bet var uzskatīt, ka tas ir aizsākums principiālam pasaules redzēšanas pārveidojumam. Drošas metodes meklējumi, kas dotu skaidru un drošu ceļu uz zināšanām, liek pārdomāt šo zināšanu ieguves veidus, kritērijus un nosacījumus, kā arī pārdomāt ciešo saikni, kas saslēdz kopā objektīvas zināšanas ar patiesību.

Un tomēr var jautāt: kāpēc vispār būtu jārunā par Jaunajiem laikiem un to specifiku? Kāda no atbildēm, kas svarīga šim pētījumam, ir: tie **noformulē lietu noteiktu izziņas veidu, kas būtiski nosaka patiesības izpratni**. Lai gan, kā tas būs redzams tālāk, šis ir tāds skatījums, kas noraida patiesības kā *sociāla fenomena* iespējamību, tas tomēr iezīmē arī šodienas patiesības izpratni un, manuprāt, tādā veidā iekļaujās noteiktas vēsturiskas (un ieilgušas) paradigmas aprisēs. Pat ja Jauno laiku dominējošais redzēšanas veids noraida patiesības pluraritāti, tā tomēr var tikt iekļauta plašākā ideju lokā, kurā līdzās spēj pastāvēt šķietami pretrunīgais. Ja iedomājas, ka Jaunajos laikos iedibinātā epistemoloģiskā paradigma ir dzīvotspējīga (un pat dominējoša) arī šodien, tad, to apejot, nevar cerēt atskārst ko citu.

Robežās ap 1687.–1691. gadu tapušajā Kornēlija Hellemana gravīrā<sup>4</sup>, kurā attēlots Dekarts (*Descartes*, 1596–1650) savā studijā, bez visa cita redzama arī kāda sīka, bet būtiska un interesanta nianse. Proti, Dekarts savu labo kāju atbalsta uz zemē nosviestas grāmatas. Šīs grāmatas autors ir neviens cits kā Aristotelis. Ainas nozīme ir gaužām vienkārša: Dekarts turpina strādāt, kamēr Aristoteļa vieta nu ir pagaldē starp vēstures pabirām. Tas vēl nebūtu nekas nopietns, un to varētu uzskatīt par sīku kaprīzi vai prastu huligānismu, ja vien neņem vērā, ka Aristoteļa nozīme tā laika zinātnē bija fundamentāla. Proti, runa ir par dabaszinātņu un arī zinātņu kā tādu metodēm, izpratni un pašas epistemoloģijas būtisko atkarību no Aristoteļa

<sup>4</sup> Sk.: <https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objecten?p=1&ps=12&maker=Cornelis%20A.%20Hellemans#/RP-P-OB-55.341,4>

filosofijas. Šis žests – kāja uz grāmatas – vēsta divas lietas. Vienu – ka Dekarts atsakās no līdzšinējās filosofiskās tradīcijas noteiktu problēmu risināšanā, bet otru – un tā jau ir nopietna pretenzija – Dekarts noliedz autoritātes.

Kāds cits – savā ziņā līdzīgs notikums – ir strīds, kas apmēram tajā pašā laikā ap gravīras tapšanas brīdi, proti, XVII gadsimta 90. gados, izcēlās Franču akadēmijā (*Académie française*) un vēsturē kļuvis pazīstams kā *querelle des Anciens et des Modernes* – strīds starp antīkajiem un jaunajiem.<sup>5</sup> Viss sākās 1687. gadā, kad Čārlzs Pero (*Charles Perrault*) publicēja “skandalozu” darbu “Le siècle de Louis le Grand”, kurā nekautrējoties atļāvās pateikt to, ka Luija XIV laikmets ir ne tikai vienlīdzīgs, bet visdrīzāk pat pārāks un dižāks par antīko laikmetu. Lai gan tas tiešā veidā neskāra filosofiju (t. i., šeit – epistemoloģiju) un bija par jautājumiem, kas saistīti ar daiļajām mākslām, šī strīda dzīlēs saskatāms cits un daudz pamatīgāks jautājums, proti, izšķiršanās starp progresa ideju un autoritātes tradīciju. Šis strīds iezīmēja jaunu pretenziju un ambīciju izvīrzišanos priekšplānā. Taču nelaime bija tā, ka progresa ideoloģija nespēja miermīlīgi pastāvēt līdzās ar veco domāšanu. Bija jāizšķir jautājums, kas labāks – vai antīkās pasaules darinājumi (bet, un tas ir ļoti svarīgi, arī kristīgās baznīcas pamats – autoritatīvā Grāmata), vai arī pienācis laiks, kad jaunā paaudze beidzot var nostāties pretī un paziņot, ka pārspējusi savus senčus. Vai pakļauties tradīcijai un autoritātei, vai arī tās vietā ielikt pašiem sevi? Zināmā mērā tā ir Dievu nāve vēl pirms Nīčes. Ja tekstam vairs nav vērtības un to var radīt katrs, tad arī Dieviem ir jāatkāpjas no troņa, jo turpmāk cilvēks būs tas, kas lems par patiesību, gaumi un zināšanām. Tādējādi var uzskatīt, ka jautājums par pasaules *atdievišķošanu* iesākas jau Jaunajos laikos.

Gan strīds Franču akadēmijā, gan Dekarta attēlojums varētu būt vien sākums, pie kura nav vērts pakavēties. Pavisam iespējams, ka tā tas arī ir, ja vien vietā atrod citus piemērus. Būtiskais ir šo divu gadījumu simbolisms. Katra no cīņām (varam iedomāties, ka Dekarts tik tiešām mīdīja grāmatas) bija tikai slūžas. Vai strīdu autori rēķinājās un nojauta, un plānoja? Tie ir jau sekundāri jautājumi, kas paliek biogrāfu kompetencē.

Jaunajiem laikiem, kuru viena no būtiskām iezīmēm ir pieredzes norises lomas noskaidrošana zināšanu pamatojuma jautājumā, iezīmīga ir ne tikai šaura dabaszinātnisko nostādņu primaritāte, bet pat principiāls pasaules redzēšanas pārveidojums, kas dziļi ietekmēja visu tālāko Eiropas filosofiskās domas vēsturi un stimulēja plašas pārmaiņas arī citos jēdzienos, tostarp patiesības jēdzienā.

Jauno laiku jaunā situācija prasīja pārskatīt patiesības noskaidrošanas jeb izziņas ceļus jau to dziļākajos pamatos. Viena no pieejām būtu aplūkot pierādījuma metodes – loģiku, argumentācijas mākslu, eksperimentu metodes. Taču pamatīgāks ir jautājums par to, kā tiek izprasta pieredze. Britu bīskaps un filosofs Džordžs Bērklis (*Berkeley*) Jauno laiku tradīcijas ietvaros uzdeva zīmīgu jautājumu, kurā

<sup>5</sup> Vēlāk šis strīds atbalsojas arī citās Eiropas valstīs, taču zināmā mērā varētu teikt, ka tas nav norimis nekad. Piemēram, sk.: Svifta “Tale of the Tub” un “Battle of the Books”, Vico “De Nostri Temporis Studiorum Ratione”.

ieskanas ne tikai paša Bērklīja balss, bet arī visu Jauno laiku dziņa: “Ko gan vēl mēs varētu uztvert bez *mūsu pašu idejām jeb sajūtām?*”<sup>6</sup> Pārfrāzējot tas ir jautājums: kas ir mūsu pieredze? Protams, lai gan Bērklījs jebkādas esamības noteiksmes pakļāva uztverošam prātam, tomēr šis prāts nebija brīvs. Proti, tādā gadījumā sajūtu pieredze konstituē tādu prātu, kas vispār ir tikai sajūtošas pieredzes un to reproducēšanas konglomerāts.

Taču pieredzes jēdziens šeit ir būtisks tā vienkāršā iemesla dēļ, ka tas ir kalpojīs par pamatu patiesības apjēguma konstituēšanā. Var teikt: tas, ko pieredzu, ir tas, kas man ir zināms. Savukārt tas, kas ir zināms, ir arī patiesība. Tādā mērā **pieredze un patiesība sakrīt**. Ja es sajūtu spalvas pieskārienu, tad par to nav daudz jādiskutē, jo manā pieredzē ir nogūlusies sajūta, ka tieši tā tas arī ir bijis.

Un tomēr nedz filosofija, nedz to laiku zinātne nevarēja samierināties ar šādu pieeju. Tamdēļ filosofijai nācās uzņemties šķetināt tos pieredzes nosacījumus, kas ļauj iegūt skaidru un neapšaubāmu pieredzi. Proti, risināt jautājumu par to, kā gan es varu droši un acīmredzami zināt, ka tā bija spalva un nevis dūna. Protams, zināmā mērā var teikt, ka šī problēma nekad nav bijusi jauna. Pamatoti var apgalvot, ka šīs problēmas aplūkojumam būtu jā sākas jau ar vissenākajiem laikiem. Tikpat arī tiesa, ka pat mīts un rituāls ir kalpojīs par pieredzi formējošu spēku. Tomēr, ja nav vēlmes veikt tikai vēsturisku atskatu, bet svarīgāk ir noskaidrot šā brīža esošās tendences, tad vēlāmāk būtu pievērsties tām domas norisēm, kas veido pamatu noteiktām domāšanas tradīcijām.

Starp tām vēsturiskajām personām, kas sniegušas būtisku devumu Jauno laiku domas specifikas rašanās sākotnei, tradicionāli tiek minēti Frānsiss Bēkons (*Bacon*) un Renē Dekarts. Viņus var uzskatīt par pirmajiem, kas īpaši spilgti parāda to, ka līdz tam pastāvošā pieredzes interpretācija vairs nav derīga jauno prasību apmierināšanai. Dekarts meklē tādu pieeju, kas varētu nodrošināt pietiekamu pamatu drošticamu zināšanu iegūšanai, loģiski diskursīvās domāšanas raksturojumam, un tiecas atrast “drošas pārliecības un atsviest dubļus un smiltis, lai nonāktu līdz klintij vai stingrām malām”<sup>7</sup>.

Bēkons piedāvā savu ceļu, lai induktīvā veidā, balstoties uz empīrisku jeb pieredzes sniegto, “gluži kā bite” atrastu un noformulētu pasākumu kompleksu, kas nodrošinātu zināšanu ticamību un zinātniskumu. Tas viņam jāpaveic pretstatā vecajai loģikai, kas, kā viņš raksta “Jaunā organona” (“*Novum Organum*”) XII aforismā, “drīzāk gan spēj nostiprināt un piešķirt stabilitāti kļūdām, kas sakņojas vispārpieņemtajos jēdzienos, nevis veicina patiesības atrašanu”. Tas ir sākotnējs nošķirums Jauno laiku metafizikas ietvaros starp pieredzes interpretācijas iespējām: kam ir atvēlēta svarīgāka loma – prātam vai jutekliskajiem uztvērumiem? **Pieredze ir vai nu prāta darbība, vai arī jutekļu reģistrs.**

1620. gadā klajā laistajā Frānsisa Bēkona sacerējumā “Jaunais organons” tika pieteikta jauna veida zinātne. Tai bija jābūt pretstatā “vecajam *organonam*” (uz Aristoteļa loģiku balstītajai tradīcijai), lai ar empīrisma un indukcijas metodes iestrādātnēm risinātu to zinātnes stagnācijas postu, kas bija izveidojies: “tagadējās

<sup>6</sup> Bērklījs Dž. *Traktāts par cilvēka izziņas principiem*. Rīga: Zvaigzne, 1989, 48. lpp.

<sup>7</sup> Dekarts R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978, 34. lpp.

zinātnes neder jauniem atklājumiem, tāpat arī mūsu tagadējā loģika neder jaunu zinātņu atklāšanai” (Jaun. org., XI afor.). Protams, Bēkons “bites metodi” nerādīja *ex nihili*<sup>8</sup>, tomēr tas ir tieši viņa nopelns, ka uz jutekliskumu un pieredzi balstīti izziņas paņēmieni iegūst savu stabilo karkasu. Savukārt pēc 17 gadiem, proti, 1637. gadā, tika izlaista Dekarta “Pārruna par metodi” (“Discours de la méthode”), un viena no tās ideju konsekvencēm bija pamats vēlākajam strīdam starp empīrismu un racionālismu. Tas norāda uz redzējumu veidu būtisku atšķirību. Tomēr, noliekot Dekarta sacerējumu blakus Bēkona darbam, jaušama vienota pasaules izjūtas stīga, kas paredz vilšanos un neapmierinātību ar pastāvošo zinātnes iekārtu, “jo izrādījās, ka man visapkārt ir tik daudz šaubu un maldu, ka man šķita, ka mani centieni izglītoties nav devuši ..”<sup>9</sup>. Lai kļiedētu savu neziņu un iegūtu iekāroto, proti, kaut ko zināmu un stabilu, gluži kā tas ir matemātikā un ģeometrijā, kuru viņš, daudz nešauboties, idealizēja, Dekartam bija nepieciešams jauns *organons* – šaubu pieeja. Pat vairāk, viņam nācās apjaust, ka “filozofijā .. nav nekā, par ko nediskutētu un kas tād nebūtu apšaubāms”<sup>10</sup>. Kad tiktu iegūti pamatprincipi, tad līdzīgi kā ģeometrijā dedukcijas ceļā varētu atvasināt visus nākamos jautājumus un veiksmīgi uz tiem atbildēt. Dekarts pārliecinājās, ka arī citās jomās bez matemātikas nepieciešams atrast *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* – absolūtu un nesatricināmu patiesības pamatu, lai varētu izvērst deduktīvus slēdzienus.

Taču šaubu pārvarēšana prasīja pārskatīt fundamentālus metafizikas konceptus un pārvērtēt izziņas vissākotnējākās aksiomas, lai dotu vietu un iespēju jaunajām zinātnēm. Proti, bija nepieciešams veikt dabas objektivizāciju un matematizāciju, lai iekļautu to jaunās dabaszinātnes izskaidrojošā aparāta skavās. Lai no dabas ģeometriskā veidā atvasinātu jaunās patiesības, iesākumā daba bija jāpadara par matemātisku un cilvēkam ārēju veselumu. Šo uzdevumu jau bija uzņēmušies sava laika matemātikas un fizikas dižgari.<sup>11</sup> Lai varētu ko tādu paveikt, filosofijai bija jāpārskata pieredzes jēdziens. Bēkons alka rast norādījumus, kā “vadīt pieredzi” tādā veidā, lai neļautos iespējai nomaldīties, jo “dievišķais vārds taču arī neiedarbojās uz lietu masu bez noteiktas kārtības”<sup>12</sup>. Jauno laiku filosofijā tas bija nepieciešams, lai varētu pastāvēt stingras un nemainīgas nozīmes. Savā ziņā varētu apgalvot, ka visu **Jauno laiku filosofiskās idejas caurauž stingrības nepieciešamības diktāts.**

Dekarta ceļš, lai arī līdzīgu mērķu vadīts, ir gaužām cits nekā Bēkonam, taču tam ir kopīgas iezīmes un, svarīgāk, kopīgas sekas Jauno laiku redzējuma veida robežās. Dekarta filosofijai iezīmīga ir matemātikas skaidrības un loģikas likumu stingrības, kā arī šo likumu acīmredzamības atzīšana. Viņš uzstāj uz šo ideju mūžīgo patiesumu un drošticamību. Mulsums par to, ka matemātikas skaidrums netiek pielietots arī citās zinātnēs, vedināja Dekartu mēģināt to, ka matemātiskie

<sup>8</sup> Bēkona laikā indukcija nav pilnīgi nekas jauns un pārsteidzošs. Tā ir aprakstīta jau izsenis. Bēkona nopelns ir citur, proti, indukcijas metodes piemērošana zinātniskās izziņas vajadzībām, empīrisma dogmu iestrāde.

<sup>9</sup> **Dekarts R.** *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978, 18. lpp.

<sup>10</sup> Turpat, 21. lpp.

<sup>11</sup> Par dabas matematizāciju un Galileja lomu tajā izvērsti runā Edmunds Huserls darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”.

<sup>12</sup> **Bēkons F.** *Jaunais Organons*. Rīga, 1989, 68. lpp.



spridumi balstās uz acīmredzamām premisām, izmantot kā savu pārspridumu paraugu. Kā tradicionāls racionālisma un empīrisma nošķiruma pamats tiek norādīts izziņas izejas datu, t. i., pieredzes veidu, nošķirums. Tas ir jautājums par, Kanta vārdiem, tīrās un empīriskās izziņas atšķirību, kur no visiem jutekliskajiem iespaidiem neatkarīgus “izziņas veidus sauc par *aprioriem*, un tos atšķir no empīriskajiem, kuru avoti ir *aposteriori*, proti, pieredzē” (Kants, TPK, B2).

Dekarta slavenais nošķirums starp substancēm – domāto un ķermenisko – paskaidro atšķirību pieredzes jēdziena izpratnē, kur viena pieredze ir jutekliska, bet otra – garīga. Viens pieredzes traktējums uzsver to, ka pieredze ir tas, kā ar sajūtām kaut kas tiek pieredzēts. Sajūta ir pati pieredze, kas notiek pieredzes laukā. Refleksija par pieredzēto iekļūst citā sfērā, kas vairs nav saistīta ar materiālo vai “empīrisko”. Empīriskais kā sajūtamais ir reālais, turpretī domātais vai jēgpilnais ir pār-reālais. Tādā veidā empīriskā pieredze jāsaprot kā kaili sajūtu uztvērumi – sajūtas pašas par sevi, piemēram, dūriens, bet ne sāpes to nozīmīgumā, bet tikai sāpes kā pieskaršanās, kā neaprašstīts fizikāls akts.

1690. gadā sarakstītajā darbā “Esejas par cilvēka sapratni” (“An Essay Concerning Human Understanding”), kura autors ir Džons Loks (*Locke*), rakstīts: “No kurienes prāts iegūst visus *materiālus* domāšanai un zināšanām? Uz šo jautājumu es atbildu vienā vārdā – no *pieredzes*. Pieredzē pamatojas visas mūsu zināšanas.”<sup>13</sup> Jauno laiku kontekstā šī atziņa it nemaz nav pārsteidzoša. Drīzāk otrādi, tā ir līdz galam novesta doma, kas galu galā pazīstama kā ideja par *tabula rasa*.

Loka tēze par prātu kā baltu lapu *inter alia* noved pie zināmām sekām: **prāts nevar radīt vai izgudrot jaunas idejas bez pieredzes palīdzības, jo it viss, ko gūstam, nāk no sajūtu pieredzes**. Tas nozīmē to, ka idejas ir atbilstīgas nevis iekšējiem prāta tēliem, bet gan ārējai realitātei. Tātad, un tas ir ārkārtīgi būtiski, idejas ir realitātes (objektu, lietu) atslogojums vai reprezentācija. Prāta nospiedumi – patiesība, nozīmes, pieredzējumi – nenāk no kāda pārpasaulīga spēka, bet gan savu pamatu rod ārējā pasaulē. Taču tad jāapzinās, ka šī pasaule ir tā pati, par kuru filosofi bieži teikuši, ka tā savā materialitātē ir nepastāvīga, laicīga, mainīga un pavisam noteikti nav absolūta. Taču, lai atgūtu vismaz kādu stabilitāti, neatliek nekas cits kā padzīto dievu vietā ielikt jaunus. Proti, ir jāveic dabas matematizācija, iekļaušana mēros, un dabaszinātņu likumi jāievieto Platona mūžīgo ideju sfērā. Ja šāds darbs tiek veikts, tad patiesība un izziņa atgūst savu garantu. Izziņa, ko raksturo skaidrība un drošticamība, atnes patiesību.

Šādas zinātniskās ideoloģijas implicīta (bet ne noteikti apzināta) konsekvence bija atsvēšināšanās no dievišķo spēku inspirētas atklāsmes drošticamības. Garantiju par drošticamību nācās uzņemt pašam cilvēkam. Cilvēkam jābūt tam, kas noteic, kas ir pati drošticamība, kas ir zināšanas un kas ir izzināmais: “Par Dekarta metafizisko uzdevumu kļūva radīt pamatu cilvēka atbrīvošanai, brīvībai kā pašapziņošanai pašnoteiksmi. Taču šim pamatam pašam vajadzēja būt ne tikai

<sup>13</sup> Loks Dž. *Eseja par cilvēka sapratni*. Rīga: Zvaigzne, 1977, 37., 38. lpp.

drošticamam, bet arī, ņemot vērā jebkuru kritēriju nepieejamību citās sfērās, tādā, ka ar tā palīdzību tiktu statīta prasītās brīvības kā pašsaprotamības būtība.”<sup>14</sup>

Dedukcijas primaritāte un prāta lomas izcelšana ir iemesls, kas liek pieskaitīt Dekarta filosofiju racionālisma virzienam, kas Jauno laiku kontekstā pastāv kā opozīcija Bēkona stila empīrismam. Dedukcijas pretstats indukcijai, jutekliskās vai prāta lomas nozīmība, lai arī diferencējoša, tomēr nav pietiekama, lai teiktu, ka abi virzieni neiederas vienā filosofiskā laikmetā. Gan racionālisms, gan empīrisms pieturas pie mērķa atrast stingru metodi drošām zināšanām. Abi virzieni, lai arī vienā sajūtu pieredze ir zināšanu pamats, kamēr otrā iemesls šaubām, saglabā kādā ziņā vienotu pieredzes traktējumu. Proti, **Jauno laiku domāšana pieredzi zinātnisko un padara statisku, acumirkliņu, lai novērstos no vēsturiskuma, individuālisma un tēlainuma.**

Pieredzes jēdziens, kā jau teikts, laika gaitā spēj atklāties dažādos skatījumos. Pieredze parādās kā tas, kas ir “klāt uzreiz” pie redzētā, vai arī kā viss tas, kas reiz noticis un palicis kā nospiedums pagātnē. Proti, **izmainās “atstatums” no neapraķstītās sajūtas vai notikuma akta līdz refleksijai par to.** Ja vienā variantā pieredzei uzreiz seko refleksija, tas ir, apjēgums noris acumirkli ar sajūsto, tad otrā variantā pieredze pazaudē savu tiešo savijumu ar sajūtām, un priekšplānā izvirzās pieredzes nozīmīgums, pieredze kā pieredzētais. Dekarts aicina izdarīt pagriezieni un atteikties no pieredzes uzlūkojuma, kas noris kā “iekš” vai “caur” un redzēt to tās acumirkliņumā. Drīzāk **pieredze pati jāaplūko kā objekts tā tūlītējā apjauumā.** Šāda objektivizēta pieredze iegūst neatkarības statusu, kas ļauj to aplūkot gan pašam, gan cita pieredzi vērot kā savējo. Tas ir pretējais virziens idejai, kura nostiprinās XX gadsimtā, respektējot patiesības saistību ar appasauli, vēsturiskumu, valodiskumu un intersubjektīvu saskarsmi.

Ja empīrisma filosofiskais virziens akcentē jutekļu nozīmi pieredzes un ideju tapšanā, tad Dekarts it kā šo jomu diskreditē. Tomēr no Dekarta divu substanču pieteikuma var atvasināt citu momentu, kas būtiski ietekmē sajūtu pieredzes izpratnes tālāko likteni. Proti, *res extensa* paredz, ka **sajūtas un ķermenis vispār jānošķir no jēgpilnās prāta sfēras un jāpadara par instrumentu prāta lietošanai.** Tādā veidā ķermenis pats kļūst par mehāniskas dabas darbarīku. Ja empīrisms par to izvērsti nerunā, taču šādu pieeju izmanto, tad Dekarta pozīcija to pamato. Pieredzes jēdziena kontekstā maņu ierobežošana kailu uztvērumu producēšanas jomā izveido uzskatu, ka **pati pieredze nav un nevar būt noteicējamats jēgu pasaulei,** tas ir, prāta sfērai, kurā noris nozīmju tapšana un referenču apzināšanās. Nozīmes paliek prātā un tiek norobežotas no pieredzes (plašā nozīmē) lomas to konstituēšanas procesā. Domātais, jēgpilnais, apzinātais iekļūst nepārvaramā nocietinājumā, kamēr empīriskajai pusei, t. i., pieredzei, nākas samierināties ar pakļautību instrumentālo metožu kundzībai.

Var secināt, ka Jauno laiku izcilāko domātāju redzeslokā, kas veidoja šo laiku paradigmu, nav vien izziņa un metode, bet vēl fundamentālāki apjēgumi – pieredze un ar to saistītās patiesības transformācijas. Ja stingri metodoloģiski pamatota izziņa atnes tādu patiesību, kuru līdz pat mūsdienām sargā dabaszinātniskā

<sup>14</sup> Heidegers M. Pasaules ainas laiks // *Malkasceļi*. Rīga: Intelekt, 1998, 78.–79. lpp.

pasaulskatījums, tad vēlāk filosofiskie piedzīvojumi ar pieredzes izpratnes transformācijām nokļūst uz tāda trakulīga ceļa, ko daudzi Jaunajos laikos vēl nenojauš, un, neskatoties uz dabaszinātnisko greizsirdību, patiesību “ievelk” appasaulē, vēsturiskuma biežoknī un valodiskuma džungļos. Patiesība no tīras, zinātnes tronī nosargātas lēdijas kļūst par Karmenu, kas piedalās dzīves pieredzes trakulībās un kuras mainīgajam viedoklim var nepiekrīst viņas laikabiedri.

Šķiet, ka Martinam Heidegeram (*Martin Heidegger*) kā vienam no nedaudzajiem ir izdevies parādīt Jauno laiku specifiku tās dramatismā un paradigmas maiņā. Heidegers darbā “Pasaules ainas laiks” (“*Die Zeit des Weltbildes*”) konstatē piecas nozīmīgas iezīmes, un viena no tām – šeit īpaši būtiska – ir **zinātnes uzplaukums**, zinātnes vērtības paaugstināšana jeb, citiem vārdiem, domas zinātniskošana. Tā ir tiecība pēc loģiski diskursīvas domas, kas nes skaidru un acīmredzamu patiesību. Personīgās zināšanas tiek aizstātas ar *laboratorijas* zināšanām, kas iegūtas ar precīzu metožu palīdzību. Tām jābūt daudzskaitlīgām un izmantojamām, bet tās balstās uz universālu, pierādāmu patiesību, kura, ja iegūta, kļūst par cilvēces kopējo bagātību.

Heidegers norāda uz šo zinātnisko zināšanu: “Kad mēs šodien lietojam vārdu “zinātne”, ar to domāts kaut kas tāds, kas būtiski atšķiras no viduslaiku *doctrina* un *scientia* un arī no grieķiskā *epistēmē*.”<sup>15</sup> Tas, kas Jaunajos laikos padara zinātni eksaktu, meklējams pārvirzē, kas domāšanas un izziņas norises aplūko nevis vairs kā dvēseles pārdomas, bet gan kā vērojumu, kura centrā ir funkcionalitāte.

Metode, kas koncentrējas uz precīziem mērījumiem, saskaitīšanu un salīdzināšanu, nosaka zinātnes iedabu. Dabas kvantifikācija atļauj to pakļaut matemātikas kundzībai. Matemātikas atziņu drošticamība nevarēja tikt apšaubīta, un to nemaz nevajadzēja īpaši izcelt, jo tā bija domāšanas vadmotīvs, paraugs. Līdz ar to zinātnes, to starpā fizika, kļūst savā būtībā matemātiskas. Edmunda Huserla veiktajā sava laika zinātnes filosofiskajā vērtējumā, t. i., darbā “Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”, tiek risināta tieši šī tēma. Viņš raksta, ka “[matemātika] visupirms izveidoja savpatā nozīmē *objektīvu* pasauli, proti, bezgalīgu, ikvienam viennozīmīgi un pilnīgi vispārēji noteicamu *ideālo priekšmetiskumu* totalitāti”<sup>16</sup>. Tā bija Galileja ideja, ka pasaule ir matemātisku un ģeometrisku zīmju apkopojums, bet mūsu uzdevums ir iemācīties šīs zīmes atšifrēt. Šāda pasaule, kurā valda matemātiskā fizika, pieņem kā atpazīstamu tādu ainu, kas ir, pēc Heidegera domām, *telpiski-laiciski veidots masaspunktu kustības kopsakars*. Šādā veidā uzlūkotā pasaule tad ir aprēķināma un izsakāma skaitļos. Huserls pamana, ka “matemātika, uzstādamās konekcijā ar mērniecības māku un turpmāk to arī vadīdama, līdz ar to gūstot iespēju no idealitāšu pasaules atkal nolaisties empīriskajā pasaulē, parādīja ..., ka par *uzskatāmi īstenās pasaules lietām* iespējams *universāli apgūt jauna veida*, proti, *aproximatīvu* un uz to pašu [īstenās pasaules lietu] idealitātēm

<sup>15</sup> Heidegers M. Pasaules ainas laiks // *Malkasceļi*. Rīga: Intelektis, 1998, 59. lpp.

<sup>16</sup> Huserls E. Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija // *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002, 377. lpp.

attiecinātu *objektīvi reālu atziņu*<sup>17</sup>. Tas ļauj *matematizēto* un *mērniecības mākas* vadīto pieredzi padarīt par pilnīgi drošu un patiesu un atcelt pretstatu starp radikālu metafiziku un epistemoloģiju, jo tādā gadījumā dabas likumi kļūst absolūti un attiecas uz visu visumu, lai arī kas un cik tālu tas būtu. Jauno laiku zinātni izsaka mehānicisms – tas ir primārais visu parādību sapratnes pamatprincips. Viss mehāniskais ir arī esošais, taču tāds ir pakļaujams analīzei.

Cita Jauno laiku filosofijas nozīmīga iezīme saskaņā ar Heidegeru ir tā, ka zinātnes kļūst par pētījumu. Pētījums ir tas, ka “izziņa pati sevi kā pasākumu iekārto kādā no esošām jomām – dabas vai vēstures jomā”<sup>18</sup>. Šāds pavērsiens liek pamanīt, ka izziņas procesā cilvēks izzināmo *aktīvi* izzina, proti, lietas tiek priekšstatītas. Atšķirība ir tā, ka lietu tveršana nenoris kā uztveršana vai vērošana, bet rīcība, kuras laikā priekšmets tiek notverts, apstādināts un nolikts sev priekšā. Priekš-staīt saprotams kā “pa rokai esošo novietot sev priekšā kā pretimstāvošo, attiecināt to uz sevi – priekšstatošo – un piespiest ieiet šajā attiecībā pret sevi kā noteicošajā jomā”<sup>19</sup>. Jaunos laikus raksturo tas, ka patiesība ir izsakāma kā reference, proti, tā ir iespējami precīzs attēlojums, uz ko mērķtiecīgi vēršas, to sev priekšā nostādot. Saskaņā ar Heidegeru tagad vairs nav runa par grieķu *theōrein*, kas bija dievu kontemplācija no Olimpa augstumiem. Iestājas cits domāšanas princips: *vita activa* jeb aktīvā dzīve. Domāšana tagad ir kļuvusi zinātniska un *subjectum*. Tā ir izziņas aktivitāte, kas vērsta uz objektu. Jaunajos laikos filosofijā izprastā pieredze stimulē šo patiesības saistību ar priekš-staītšanu, kas gala rezultātā ir saistīta ar domāšanu subjekta un objekta kategorijās.

Kā raksta Martins Džejs savā grāmatā “Pieredzes dziesmas”, sākot ar zinātnisko revolūciju, XVI un XVII gs. notiek kaut kas tāds, ko var apzīmēt kā “metodes fetišu”. Starp vairākām šī savdabīgā fetišisma konsekvencēm saskaņā ar Džeju var uzrādīt četras, kas pētījumā par pieredzes un patiesības jēdzienu izpelnās īpašu uzmanību.

Bēkona un Jauno laiku filosofiju vispār raksturo tas, ka tā novēršas no iekšējās pieredzes, lai tās vietā liktu intersubjektīvi pārbaudāmus datus, ko apliecinātu eksperimenti. Metodei, kas pretendē uz vispārīgumu un pareizumu, jābūt tādai, ko var apgūt ikviens. Tas nozīmē, ka metodes pielietojumam un rezultātiem jābūt tādiem, lai ar tiem varētu dalīties, proti, jāpieļauj komunikācijas iespēja. Nepietiek ar to, ka šie rezultāti ir tikai saprotami. Džejs piezīmē, ka “ar karteziānisko un Bēkona subjektu kvalitatīvo atšķirību ietilpināja kvantitatīvā samērīgumā un, baudot “skatu no nekuriens”, radās izziņas bezvārdu metasubjekts”<sup>20</sup>. Šis bezvārdu metasubjekts, citkārt saukts gan par transcendentālo subjektu, gan, Dilteja vārdiem, subjektu, kurā nav ne lāses asiņu, iekļūvis izziņas ķēniņvalsts tronī un, “tīrā prāta šķīdumā” kairināts, kļūvis gaužām greisirdīgs un neiecietīgs, lai kopā ar tikpat

<sup>17</sup> **Huserls E.** Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija // *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002, 377. lpp.

<sup>18</sup> **Heidegers M.** Pasaules ainas laiks // *Malkasceļi*. Rīga: Inteleks, 1998, 59. lpp.

<sup>19</sup> **Heidegers M.** Pasaules ainas laiks // *Malkasceļi*. Rīga: Inteleks, 1998, 68. lpp.

<sup>20</sup> **Jay M.** *Songs of Experience*. University of California Press, 2005, p. 35.

greizsirdīgu kareivju–zinātnieku armiju cītīgi sargātu savu dārgo lēdiju – objektīvo patiesību. Zinātniskā patiesība, kas savu pamatu radusi domājošā subjekta nepastarpinātās attiecībās ar objektivitāti, nevarēja atlicināt vietu itin nekam citam – tā ir izvēle bez kompromisiem.

Kā Jaunos laikus raksturojošs elements novērojams, ka filosofiskajā domā izveidojas nošķīrums starp “psiholoģisko un epistemoloģisko” subjektu. Tas iekšēji paredz to, ka zināšanas zaudē savu “atsevišķā ārkārtas gadījuma” statusu un kļūst bezlaiciskas un visiem pieejamas. Epistemoloģiskā subjekta transcendentalizēšana un atsvešināšanās no atsevišķās personas paredz to, ka tas pārvar individuālās dzīves laicisko un saturisko ierobežotību. Tādā veidā dabas izpētes zinātnes kļūst vektorāli kumulatīvas. Tām nevar būt cita galapunkta kā tikai perfektas zināšanas.<sup>21</sup> Patiesība ir atsvešināta no atsevišķa subjekta un tiecas būt valstībā, kur mīt perfektās zināšanas.

Empīriskā balstītā zinātniskā metode atceļ atmiņas nozīmību. Atmiņas, atmiņu tēli nevar kalpot par stingru pamatu. Vienlaikus tas paredz, ka nevar paļauties uz pagātnes autoritatīvajām pamācībām. Zinātniskotajā pasaules skatījumā pieredze iegūst savu vērtību tikai tad, ja iespējams to apstiprināt.<sup>22</sup> Hanss Georgs Gadamers raksta: “Modernā zinātne savā metodiskajā veidā tikai attīsta to, uz ko jau tiekusies jebkura pieredze. Visa pieredze ir nozīmīga tikai tik lielā mērā, cik tā apstiprinās. Līdz ar to tās dignitāte sakņojas principiālā atkārtojamībā. Un tas nozīmē, ka pieredze saskaņā ar savu būtību atceļ un līdz ar to izdzēš sevī savu vēsturi.”<sup>23</sup>

Gan Bēkons, gan Dekarts izvēlas atteikties no tradīcijas par labu tagadīgajam, acumirkļīgajai pieredzei, lai nodrošinātu nozīmju un pieredzējumu statiskumu un stabilitāti. Džejs raksta: “Labi pazīstamais Dekarta žests – pagātnes kā apšaubāmas autoritātes atmešana – saskaņēja ar kļūdaino ideju vai elku atmaskošanu, ko paveica Bēkons.”<sup>24</sup>

Vēl viena Jauno laiku iezīme saskaņā ar Džeju ir šāda: “Ķermenisko izzīņu, kas balstīta uz sajūtām, kuras Montēns aizstāvēja kā nedrošu un tomēr nepieciešamu pieredzes pamatu, tagad aizvien vairāk aizstāja ar “objektīviem” instrumentiem, kuri, reģistrējot ārējās pasaules stimulus, lika domāt, ka ir precīzāki un neinteresēti. Modernās zinātnes laboratorijās aculieciniekus ar miesu un asinīm, kuru mirstīgums bija nepieņemams, aizstāja t. s. “necilvēku liecības”.<sup>25</sup>

Jādomā, ka te cilvēka miesas<sup>26</sup> traktējumā notiek pāreja no “apdvēseļotās” un “iedzīvotās” miesas uz ķermeni kā instrumentu. Cilvēks jeb tieši cilvēka ķermenis pasaulē kļūst par mehānikas priekšmetu, bet tā funkcionalitāte – par vienu no instrumentiem zinātnieka rokās. Pieredzes verifikācija noris eksperimentā. Individuālās pieredzes nozīmīguma apšaubīšana, kas sākotnēji izraisa sajukumu, glābiņu

<sup>21</sup> Jay M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005, p. 35.

<sup>22</sup> Turpat, 36. lpp.

<sup>23</sup> Gadamers H. G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999, 237. lpp.

<sup>24</sup> Jay M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005, p. 36.

<sup>25</sup> Turpat, 36.–37. lpp.

<sup>26</sup> Ķermenis un miesa lietots fenomenoloģiskajā nozīmē, kur tie šķirti.

rod, aizvirzoties vēl tālāk prom no indivīda. Tā vietā nāk mehāniskie, ārpus cilvēka esošie un vispārzināmie instrumenti un matemātiskie principi.

Filosofijas vēsturē, kad to skata plašākā kultūras diapazonā, tiek pamanīts, ka zinātniskuma virskundzība soli pa solim tiek dzīta nost no sava universālās patiesības troņa. Jauno laiku filosofijas un no tās izrietošās un ilgstoši noturīgās pasaules ainas vājais punkts, kas ilgstoši prata iekļauties Jauno laiku paradigmas ainā, varētu būt pieredze. Caur šo jēdzienu filosofiskajā domā iekļuva tāds mūsdienu interpretāciju “karapulks”, kas slēpjas aiz apzīmējuma “patiesība kā sociāls fenomens”. Tās tagad ir daudzās patiesības, saskarsmē izlolotās komunikatīvās patiesības, plurālās patiesības, balstītas uz solidaritātes formām, vēsturiski apriorās patiesības, Hābermāsa iztīrītais patiesīgums, Gadamera iedarbīgās vēstures patiesības, tradējuma patiesības. Taču matematizētā dabaszinātne vēlas sevi uzskatīt par vienīgo, īsteno, objektīvo pasaules izpētē iegūtās patiesības radītāju. Jauno laiku zinātne norobežojās kādā paralēlā pasaulē un *uzvilka ideju ietērp*: “mēs dzīvespasaulei .. piemērojām kādu tai labi pieguļošu *ideju ietērp* – tā saukto objektīvi zinātnisko patiesību ietērp”<sup>27</sup>. Tas ļāva zinātnei ieņemt noteiktu pozīciju, proti, tā iedomājās sevi esam par vienā virzienā iedarbīgu vēju, kas regulē ideju rašanos. Taču pamatotī var jautāt: vai gan attiecības nav citādas? Vai tiešām zinātne piespiež ieraudzīt pasauli citādu? Vai varbūt otrādi – iesākumā ir jārodas idejai, lai zinātne spētu pasaulē ieraudzīt to, kas tai kādā brīdī atklājas. Taču Jauno laiku zinātne ir sarežģītā situācijā. Tai neatliek nekas cits kā nemitīgi aizsargāties, jo tai ir vājība – greizsirdība. Matematizētajai zinātnei nav tās brīvības, kas piemīt jēgas un fenomenu apvārsnim. Tai ir ik brīdī jāstāv sardzē, jo tā nevar dalīties. Tā patiesību spēj paturēt tikai un vienīgi sev. Tā tieši ir viena no būtiskākajām Jauno laiku konsekvencēm – matematizētās pasaules ainas patiesība noslēdzas kādā cietoksnī, kurā vietas pietiek tikai vienam. Ja rodas pretenzijas uz pēdējo objektivitāti, tad cietokšņa durvis top noslēgtas. Savukārt, ja patiesību šai zinātnei atņem, tad jau atkal no horizonta ir noslaucīti kādi dievi. Ne velti zinātne ir greizsirdīga. Un tomēr tai ik brīdī ir jājautā sev: vai tās pamats ir rodams dzīvespasaulē?

### Summary

*This paper attempts to demonstrate an attitude towards science and truth characteristic to Modernity by analysing the cultural context of Modernity and some philosophical trends of the time. The use of specific inquiry methods and mathematisation of nature have contributed to the science that seeks to perceive itself as absolute. Thus Modernity makes subject's experience more scientific, static and instant, as it strives to relinquish historicism, individualism and figurativeness. The works of Heidegger, Husserl and contemporary philosopher Martin Jay clearly reflect a turn to the interpretation of nature and human being that is consistent with the mathematised (measurable) worldview (Weltbild).*

**Keywords:** *Modernity, science, truth, history of science, mathematization of nature.*

<sup>27</sup> **Husserls E.** Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija // *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002, 394. lpp.

**“Ļauns bezdibenis”.**  
**Nekas, ļaunums, patiesība un Cits Sākums starp**  
**Šellingu un Platonu Martina Heidegera**  
**30. un 40. gadu pārdomās**  
**“An Evil Abyss”.**  
***Nothing, Evil, Truth and the Other Beginning between***  
***Schelling and Plato in Martin Heidegger’s Ruminations***  
***of the 1930’s and 1940’s***

**Raivis Bičevskis**

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Aspazijas bulvāris 5, Rīga, LV-1050

E-pasts: [raivis.bicevskis@lu.lv](mailto:raivis.bicevskis@lu.lv)

M. Heidegers ir domātājs, kas, savos darbos uzdodot jautājumu par Esamību, pūlējies ieskicēt ne tikai līdzšinējās filozofijas gaitu (Pirmo Sākumu) kopš tās rašanās līdz pat mūsdienām kā vienotu norisi, bet arī norādīt uz jaunām domāšanas iespējām (Citu Sākumu). Domājot par Citu Sākumu, viņš gan ieklausījies Eiropas filozofijas centrālo tekstu vārdos, gan pievērsies “aizmirstiem” filozofu darbiem. 20. gs. 30. un 40. gadu lekcijās un darbos izskan norādes uz Citu Sākumu Šellinga, Nīčes, Platona tekstu perspektīvās, Heidegeram pievērstoties svarīgiem līdzšinējās metafizikas jēdzieniem (Esamības, Nekas, ļaunums, patiesība, cilvēks).

**Atslēgvārdi:** M. Heidegers, F. V. J. Šellings, Platons, Nekas, patiesība, ļaunums, Pirmais Sākums, Cits Sākums.

## 1. “Rīta rūsa”

Vismaz kopš “Esamības un laika” (1927) “Ievadā” pieteiktā jautājuma par esamību atjaunošanas un šī darba II daļas vēsturiskuma akcenta Martins Heidegers ir domātājs, kas ir gan “ontologs”, gan “historiologs”<sup>1</sup>: domā Esamību un vēsturisko pasauli – Eiropas (Vakarzemes) Pirmo Sākumu, kas aizsācies līdz ar Senās

---

<sup>1</sup> Šie apzīmējumi ieviesti tikai heuristisku apsvērumu dēļ. Heidegera “ontoloģijas destrukcijas” programma “Esamībā un laikā” vēlāk pārtop paša domāšanas veida (saukta “ontoloģija” vai “teoloģija”, vai “loģika”, vai vispār “loģija”) nomaiņas programmā – Cita sākuma domāšana vairs nav onto-teo-loģija, bet gan “Pēcvārda” (1943) “sākotnēja domāšana”, kuru Heidegers šī Cita Sākuma meklējumos dēvējis gan par “sigētiku” (noklusēšanu), gan par *Besinnung*, gan citādi (arī pārdomājot domas/dzejas/pateicības (*Denken/Dichten/Danken*) attiecības).

Grieķijas filozofijas uzdots jautājumu par Esamību un Citu Sākumu, kas gaida Eiropu pēc dižā Pirmā Sākuma beigām un kas pieteicis sevi Helderlīna dzejiskajā veikumā. Kopš Freiburgas inaugurāllekcijas “Kas ir metafizika?” (1929) šis “un” ir svārstīgs (kā viss “dižais, ko plosa vētras auka”): tā vien šķiet, ka Heidegers nevis “domā Esamību” (kā viņš izteiksies inaugurāllekcijas vēlāk rakstītajā “Pēcvārdā” (1943)), bet *pats* kā domātājs pūlas jau ieskicēt “kādu” vēsturisko pasauli – ņemt dalību tās radīšanā. No šīs domātāja “divdomības” Heidegers pamazām attālināsies un tad vairs “*tikai*” domās Esamību, t. i., sagatavos iespēju, ka pie šīs domāšanas, “ka esošais ir”, brīnumu brīnuma pievests kāds (“nākotnīgais”) kļūs par jaunas pasaules “kalēju” (kā Heidegers amatnieciski izsakās “Lauku ceļā” (1949) domā, dzejā, pateicībā.

Helderlīns (un kādu laiku Nīče) ir Heidegera “historiologa” vēsturiskās pasaules domāšanas sarunbiedri, taču Heidegera “ontologa” sarunbiedrs desmitgadē pēc inaugurāllekcijas ir Šellings. Jāteic, ka arī Hēgelis nav aizmirsts, tomēr jāizceļ ar īpašu rūpību atkārtoti (1936, 1942) Heidegera interpretētais Šellinga darbs “Filozofiski pētījumi par cilvēka brīvību un ar to saistītajiem priekšmetiem” (1809). Šīs interpretācijas vēlāk tiek izdotas atsevišķā grāmatā (1971) un kļūst par vienu no retajiem lekciju kursiem, kurus Heidegers sagatavo izdošanai vēl dzīves laikā (vēl šādi teksti ir “Ievads metafizikā” (1935/1953) un divsējumu darbs “Nīče”, kas tapis no lekciju materiāliem, kuri sākotnējā secībā izdoti jau daudz vēlāk).<sup>2</sup>

<sup>2</sup> Pārskats par Heidegera lekciju kursiem Freiburgas Universitātē laika posmā tūlīt pēc darba “Kas ir metafizika?” un līdz 1940. gadam (katra lekciju kursa sākumā minēts *Gesamtausgabe* – Heidegera Kopoto rakstu izdevuma – sējums, kurā kursi publicēti): 29/30 Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit (Wintersemester 1929/30), Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1983, 2. Auflage 1992, 3. Auflage 2004, XX, 542 S., 31 Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie (Sommersemester 1930), Hrsg. H. Tietjen, 1982, 2. Auflage 1994, XII, 308 S., 32 Hegels Phänomenologie des Geistes (Wintersemester 1930/31), Hrsg. I. Görland, 1980, 2. Auflage 1988, 3. Auflage 1997, VIII, 224 S., 33 Aristoteles Metaphysik IX 1-3. Von Wesen und Wirklichkeit der Kraft (Sommersemester 1931), Hrsg. H. Hüni, 1981, 2. Auflage 1990, 3. Auflage 2006, VIII, 228 S., 34 Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (Wintersemester 1931/32), Hrsg. H. Mörchen, 1988, 2. Auflage 1997, X, 338 S., 35 Der Anfang der abendländischen Philosophie (Anaximander und Parmenides) (Sommersemester 1932), Hrsg. H. Hüni, 36/37 Sein und Wahrheit / 1. Die Grundfrage der Philosophie (Sommersemester 1933), 2. Vom Wesen der Wahrheit (Wintersemester 1933/34), Hrsg. H. Tietjen, 2001, XVI, 308 S., 38 Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache (Sommersemester 1934), Hrsg. G. Seubold, 1998, VIII, 176 S., 39 Helderlīns Hymnen “Germanien“ und “Der Rhein“ (Wintersemester 1934/35), Hrsg. S. Ziegler, 1980, 2. Auflage 1989, 3. Auflage 1999, XII, 296 S., 40 Einführung in die Metaphysik (Sommersemester 1935), Hrsg. P. Jaeger, 1983, X, 234 S., 41 Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen (Wintersemester 1935/36), Hrsg. P. Jaeger, 1984, VIII, 254 S., 42 Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936), Hrsg. I. Schüssler, 1988, X, 290 S., 43 Nietzsche: Der Wille zur Macht als Kunst (Wintersemester 1936/37), Hrsg. B. Heimbüchel, 1985, XII, 298 S., 44 Nietzsche metaphysische Grundstellung im abendländischen Denken: Die ewige Wiederkehr des Gleichen (Sommersemester 1937), Hrsg. M. Heinz, 1986, VIII, 254 S., 45 Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte “Probleme“ der “Logik“ (Wintersemester 1937/38), Hrsg. F.-W. von Herrmann, 1984, 2. Auflage 1992, XIV, 234 S., 46 Nietzsches II.



Kas saista Heidegeru Šellinga vēlīnās domas pirmajā liecībā? Skaidrs, ka arī te ieskanēsies Cita Sākuma motīvs: vācu ideālisms (un Šellings *in concreto*) ir bijis laika maiņas (laikmeta, "pasaules", aiona maiņas) zīme, jauna "rīta rūsa" pie Vakarzemes debesīm – jaunas pasaules rītausmas vēstnesis, kas tomēr palicis tikai nojautas, blāvu rūsas svēdru plaiksnījums debess pamalē. Lai arī šis Heidegera motīvs kā ārsta klausule it visur 30. un 40. gados tiek līdz pat monotonijai pielietots, jautājot, vai Cits Sākums nav nojaušams arī (t. i., vēl bez Helderlīna) Hērakleita, Anaksimandra, Rilkes, Trākla, Nīčes, Georges u. c. izteikumos un mājienos, tomēr jāteic, ka Šellings izrādījies svarīgāks tieši "ontologam" Heidegeram.

Konstelācija, kuras dēļ abi satiekas, ir – nosaucot to atslēgvārdu īsumā – "Esamība (Nekas) – cilvēks – ļaunums".<sup>3</sup>

## 2. Vācu domātājs un brīvība

1936. gada lekciju kurss par Šellinga "Filozofiskajiem pētījumiem par cilvēka brīvības būtību un ar to saistītajiem priekšmetiem"<sup>4</sup> pievēršas tekstam, kas vācu ideālisma pētniecībā uzskatīts par "īpašu" gadījumu – par darbu, ko grūti ievietot vācu ideālisma sistēmu vēsturiskajā attīstībā no Fihtes līdz Hēgelim. Šellings jau tur arī vairāk izskatās pēc atdzimuša teozofa Jākoba Bēmes, kurš domājis Esamību kā Labā un Ļaunā, Gaismas un Tumsas attiecības uz *Ungrund* – "bezpamata", "bezdibeņa" sākotnējas nenošķirtības fona. Heidegers sauks šo darbu par Šellinga "dižāko veikumu" un vienlaikus – par vienu no "vācu un līdz ar to Vakarzemes

---

Unzeitgemässe Betrachtung (Wintersemester 1938/39), Hrsg. H.-J. Friedrich, 47 Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht als Erkenntnis (Sommersemester 1939), Hrsg. E. Hanser, 1989, XVI, 330 S., 48 Nietzsche: Der europäische Nihilismus, (1940), Hrsg. P. Jaeger, 1986, XVI, 340 S., 49 Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Hrsg. G. Seubold, 1991, 2. Auflage 2006, X, 210 S., 50 Nietzsches Metaphysik (für das Wintersemester 1941/42 angekündigt, aber nicht vorgetragen) / Einleitung in die Philosophie – Denken und Dichten (Wintersemester 1944/45), Hrsg. P. Jaeger, 1990, VIII, 162 S., 51 Grundbegriffe (Sommersemester 1941), Hrsg. P. Jaeger, 1981, 2. Auflage 1991, X, 128 S., 52 Hölderlins Hymne "Andenken" (Wintersemester 1941/42), Hrsg. C. Ochwaldt, 1982, 2. Auflage 1992, X, 204 S., 53 Hölderlins Hymne "Der Ister" (Sommersemester 1942), Hrsg. W. Biemel, 1984, 2. Auflage 1993, VIII, 210 S., 54 Parmenides (Wintersemester 1942/43), Hrsg. M. S. Frings, 1982, 2. Auflage 1992, XII, 252 S., 55 Heraklit. 1. Der Anfang des abendländischen Denkens (Sommersemester 1943) / 2. Logik. Heraklits Lehre vom Logos (Sommersemester 1944), Hrsg. M. S. Frings, 1979, 2. Auflage 1987, 3. Auflage 1994, XII, 406 S.

<sup>3</sup> Izklāsts balstās galvenokārt uz diviem lekciju kursiem (1936, 1942): Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) (Sommersemester 1936), Hrsg. I. Schüssler, 1988; Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling: Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände (1809), Hrsg. G. Seubold, 1991, 2. Auflage 2006, X, 210 S.

<sup>4</sup> Norādes uz lekciju kursa izdevuma lappusēm pievienotas iekavās pēc citātiem, piemēram, (3) utt. Garo Šellinga darba nosaukumu tālāk tekstā saīsināsim: PCB.

[Eiropas] filozofijas” dziļākajiem sacerējumiem” (3). Pēc šī darba 45 gadu garumā Šellings publicē tikai nelielus gadījuma rakstus (piemēram, iesaistās polemikā ar Fr. H. Jakobī). Tas nenozīmē, ka viņš palicis pie sasniegtā vai arī ka viņa domas spēks izsīcis. “Ja Šellings vairs nenonāk pie jauna liela sacerējuma, tad tas saistīts ar to jautājuma nostādni, kurā viņš nonāk PCB.” (4) Arī “vienīgais būtiskais domātājs” laikā pēc Šellinga – Frīdrihs Nīče – “salūza, strādājot pie sava īstenā darba “Varasgribas”, un aiz tā paša iemesla”. Taču šī divu dižāko domātāju traģiskā domas salūšana nav kaut kas negatīvs, “tieši pretēji”. Tā ir liecība, ka viņi pienākuši pie pavisam cita, jauna Sākuma. “Kurš spētu izzināt viņu sabrukuma pamatu un to pārdomātu, tas kļūtu par Vakarzemes filozofijas jauna Sākuma pamatlicēju. Nīče reiz savas dižās radīšanas un dziļākās vientulības laikā ierakstīja savas “Rīt- ausmas” (1881) eksemplārā: “Kam reiz daudz jāvēsta / tas dziļi klusē / Kam reiz jāaizdedzina zibens / tam ilgi jābūt tumšam mākonim”. Šellinga darbs par brīvību ir viens no tiem pavisam retajiem darbiem, kurā sāk veidoties šāds mākonis” (5–6). Heidegers, pārlūkojot Šellinga traktātu kopumā, raksturo īstenu filozofisku darbu: “Filozofisks darbs, ja tas tāds ir, dzen filozofiju viņpus tā skatpunkta, kas sasniegts pašā darbā; filozofiska darba jēga ir tieši tajā, kas tas atver jaunu apvidu domai, lai arī pašā darba līdzekļi [jēdzieni – R. B.] un ceļi [metodes – R. B.] ir jāatmet kā šim apvidum nepietiekami un neatbilstoši.” (18)

Tiesa, arī Šellinga darbs – Heidegers piebildīs – “vēl nenonāk tajā metafiziskajā vietā, kurā sevi *dzejiski* [slīpraksts – R. B.] iemest nācās Helderlīnam” (6). Helderlīna “dzejiski” pieteiktais Cits Sākums vēl nav domājoši aptverts, neskatoties arī uz Šellinga un Nīčes domas virzību uz to. Domas (filozofijas) darbs ir tātad domājoši aptvert Citu Sākumu, bet tā, ka pie šīs aptveršanas piederas Pirmā Sākuma “dziļākā likuma” (7) aptveršana. Bez tās nenonākt “brīvē” (7), t. i., Citā Sākumā.

Taču, kas grib izlauzties “brīvē”, tam jāspēr tas solis, par kuru Šellings reiz teicis: “pat Dievu jāpamet tam, kas grib reiz nostāties īstenas .. filozofijas sākumpunktā. Kurš grib [pirms šāda sākumpunkta – R. B.] Dievu paturēt, tas to zaudēs, un kurš to pamet, reiz to atradīs. Tikai tas ir nonācis pie sevis [sc. Hērakleits: “esmu meklējis sevi” (101. fragments) – R. B.] un iepazīnis dzīves dzīli, kurš visu reiz atstājis un kuru pašu viss reiz atstājis un kuram viss reiz nogrimis tumsībā un kurš redzējis reiz sevi vienu bezgalīgā priekšā: tas ir dižais solis, ko Platons pielīdzinājis nāvei” (10). Heidegers, citējot Šellingu, te runā par “īsteno filozofijas sākumpunktu”, kas ir jautājums par Esamību (Neko), kuru jautājot jautājošais nokrīt no dzīves virsmas un iekrīt “dzīves dzīlē”, un izbrīnā un šausmās aptver, ka esošais ir. Šāda cilvēka liktenis redzams “sirmgalvja Šellinga attēlā, kas ļauj nojaust, ka šā domājošā dzīve nav tikai viņa personiskais dzīves gājums, bet gan ka tajā savu veidolu meklējis pats vācu vēsturiskais gars” (11). “Vācu” gars (ja atceras, kā apzīmējumu “vācieši” Heidegers lieto 30. un 40. gados<sup>5</sup>) ir apzīmējums vēsturiskajam Citam Sākumam!

Pēc šīm ievadpiezīmēm Heidegers raksturo Šellinga darba nosaukumu PCB un tajā akcentēto. Ja darba nosaukumā ir *cilvēka brīvība*, tad jāakcentē, ka runa PCB

<sup>5</sup> Par to sk. **Bičevskis R.** *Heidegera vācieši. Vēsturiskā laiktelpa un liktenis.* Heidegers Rīgas rudens. Sast. R. Bičevskis. (Heidegers lasījumi 1). Rīga, 2011.

ir par "cilvēka brīvības *būtību*" un tāpēc neredzēsīm tur t. s. "gribas" vai "rīcības" brīvības problēmas. Šellings jautā par brīvības *būtību* un nevis par to, vai cilvēka brīvā griba ir pierādāma vai nē, un ar kādiem argumentiem tas būtu izdarāms. It kā mēs jau zinātu, kas ir "cilvēks", par kura brīvību tagad esam sataisījušies runāt, sarkastiski piezīmē Heidegers (15). Brīvība Šellinga traktātā nav kaut kā tāda kā "cilvēks" īpašība. Drīzāk gan brīvība te ir 1) tas, kas *cilvēku tikai padara par cilvēku*, un vēl vairāk: brīvība ir 2) vārds *pašai Esamībai, saiknē ar kuru cilvēks ir cilvēks*.

### 3. No brīvības pie ļaunuma

*Dažreiz es iedomājos, ka šai zemei nav virsmas, tikai...*

– *Kas?*

*Kā lai es izsakos: bezdibenis, tai ir tikai ļauns bezdibenis, un viss, kas tajā atrodas, apdraud tevi.*

– *Un tas tev šķiet slikti, Teo?*

– *Es tikai domāju, ka virsmai piemīt tik daudz cilvēciska.*

– *Es jau saprotu, Teo, bet, ja nu ir tā, vai mums nevajadzētu padarīt to apdzīvojamu, šo zemi?*

Zigfrīds Lencs "Vācu valodas stunda"

Šellinga PCB traktātā, piesakot brīvības jēdzienu, vispirms aplūkots jautājums: vai var savienot "brīvību" ar "sistēmu", t. i., kā runāt par Esamību. Vācu ideālisms runājis par to (saucot par Absolūtu, Absolūto Garu) tā, ka viss esošais izriet no tās un ir ne tikai saistīts ar to, bet arī saistīts savā starpā – ir sistēma no viena principa (proti, Absolūta) un saistītu elementu sistēma. Kā domāt šādu "saistību" (ko varētu saprast kā "atkarību", "kauzalitāti") kā brīvību? Šellings taču grib runāt par Absolūtu (Esamību) kā brīvību. Heidegers par to raksta: "Sistēma vācu ideālisma domātājiem nav zināšanu rāmis [kurā apkopot visa tā laika zināšanas – R. B.]; nav arī pašu izvirzīts uzdevums aprakstīt visu, kas ir; nav kāda domātāja īpašums vai veidojums ["Hēgeļa sistēma", "Šellinga sistēma", "Fihtes sistēma" – R. B.], nav arī "heiristisks" palīgīdzeklis zināšanu ieguvei; nē, sistēma ir Esamības veseluma patiesība un vēsture. No tās arī izriet apjukums, kad radās jautājums par brīvības sistēmu, t. i., par to, ka brīvība, t. i., kādā nozīmē nesaistītais, katru saistījumu salauzošais, ne-atkarīgais varētu būt sistēmas centrs" (84). Šellings grib runāt par Esamību un grib par to runāt kā par Brīvības sistēmu. Viss esošais domājams no brīvības, nevis – ir kāds esošais, kas atkarīgs, kauzāli saistīts ar savu pamatu (Absolūto, Esamību) un bez tam vēl kauzāli saistīts ar citu esošo, un tad kaut kur kauzalitātes vidū parādās kāda dīvaina brīvības saliņa (cilvēks!), kuru tad grūti izskaidrot, un vieglāk tad ir brīvību noliegt (kā to dara dažāda veida un tipa determinisms). Nē, Šellings grib domāt pašu Esamību nevis kā kauzalitāti, bet gan kā brīvību. Tāpēc lielu traktāta daļu aizņem Šellinga pārspriedumi par "dabas" jēdzienu, par "nepieciešamību", par determinismu, par Spinozas, Leibnica u. c. jauno laiku filozofu mācībām par kauzalitāti. Nepieciešamība un brīvība parādījušies jauno

laiku filozofijā kā pretmeti. Šellings grib aprakstīt Esamību (un esošo, īpaši cilvēku) viņpus šādiem nošķirumiem: brīvība nav pretmets nepieciešamībai vai kauzalitātei, taču nav arī, piemēram, apzināta nepieciešamība (stoiski spinozisks motifs).

Šo ceļu traktātā Šellings sāk, pievēršoties panteisma problēmai (viss ir Dievā, Absolūtā). Ja visas lietas ir Dievā, tad viss ir atkarīgs no Dieva un Viņa absolūtās Gribas, absolūtās aktivitātes; viss cits ir pasīvs attiecībā pret Absolūtu un tādējādi ne-brīvs, atkarīgs, saistīts. Šādu esošā saistību ar Absolūtu sauc par imanenci. Uz Šellingu un viņa paaudzi lielu iespaidu bija atstājis Frīdriha Heinriha Jakobī darbs “Par Spinozas mācību vēstulēs Mozesam Mendelsonam” (1785). Tajā Jakobī grib parādīt (uz laika aizrautības ar Spinozu fona – Spinozu lasa Gēte, Herders u. c.), ka Spinozas mācība ir panteisms, panteisms ir fatālisms (viss ir Dieva iepriekšnoteikts), savukārt fatālisms savā konsekvencē ir ateisms, jo neatbilst kristīgās mācības postulātiem par cilvēku kā radītu pēc Dieva tēla un līdzības, tātad – par cilvēku kā brīvu un arī par Dievu kā absolūto brīvību (vēlino viduslaiku nominālisma atstātais mantojums vācu ideālisma laikmetam: Dievs, ko nesaista nekāda kauzalitāte). Jakobī darba fons ir viņa pārliecība, ka filozofijā runāt par Dievu nav iespējams – lai kā filozofija mēģinātu par Dievu runāt, rezultāts būs Dieva racionalizācija, pielāgošana domāšanai.

Šellings grib parādīt, ka ne visi imanences modeļi, t. i., lietu (esošā) Dievā domāšanas modeļi, ved pie fatālisma. Viss ir Dievā, un tomēr šis “ir” nav jādromā obligāti kā “atkarība”, “kauzāla izrietēšana”, “fatālistiska iepriekšnoteiktība” utt. Šellings arī ķeras pie Dieva visvarenības un cilvēka brīvības savienojuma, jo tikai tas ļautu runāt par “brīvības sistēmu”, t. i., par visu esošā pamatu (Dievu) kā absolūto brīvību un esošo kā radītu no brīvības un šo brīvību sevī nesošu.

Cilvēka gadījumā runa ir par – tā Heidegers – “galīgu nenoteiktību”, mirstīgu brīvības uzmetumu: cilvēks ir galīgs un tomēr brīvs (122–123). Cilvēks ir savā “ka–viņš–ir” (esošais) nosacīts ar savas dzīves galējo iespēju – nāvi, kas dota līdz ar “cilvēkam būt” (153) – līdz ar cilvēka esamības veidu. Taču šī esamības veida “kas” piepildījums ir cilvēka brīvības ziņā. Un ne tikai derivatīvi (piemēram, ka ir dzīve un tajā vēl papildus kaut kas tāds kā dzīves izvēles un lēmumi), bet gan cilvēkam–būt (*Da-sein*) nozīmē “pasaules uzmetumu”, un tieši tajā – pasaules uzmešanā – ir cilvēka ontoloģiskā brīvība, kas izriet no Esamības kā Brīvības. Taču šis uzmetums ir galīgs. Arī šis galīgums izriet no Esamības – bet Esamības jau kā Laika.

Heidegers – ar pastāvīgu atsauci uz Šellingu – grib domāt hērakleitiski pretrunīgo vienā: Esamība ir Brīvība (bezgalīga pasaļu potencialitāte) *un* Laiks; un tieši *kā* Brīvība – Laiks; tāpat cilvēks (*Da-sein*) ir brīvs *un* laikā – tieši *tikai laikā ir brīvs* jeb ir brīvs, bet tikai laikā.

Šeit, pārejā, kurā Šellings runā par Dievu, Absolūtu kā absolūto Brīvību un cilvēku kā brīvu, Heidegers arī iedziļinās, un te īsteni sākas viņa pārdomu par Šellinga traktātu centrālā daļa – tikai viņš runās par Esamību, nevis par Dievu (kuru Šellings gan tiecas traktātā aplūkot kā Esamību: *esse est deus* (Esamība ir Dievs) saskaņā ar senu sholastikas formulējumu; Heidegeram tas nav pieņemams, taču tas viņu netraucē mēģinājumā nolasīt Esamības un cilvēka noteiksmes Šellinga filozofijā).

Šo centrālo (II) lekciju kursa daļu Heidegers nosauc par "Ļaunuma metafiziku" (181 un tālāk). Šellings savā traktātā PCB jautā: vai lietu (esošā) imanences Dievā (brīvības sistēmas) doma var ietvert ļaunuma fenomenu? (172 un tālāk). Ja Dievs pieļauj ļaunumu, tad kā gan domāt šādu Dievu?

Eiropas metafizikā ir bijuši vairāki mēģinājumi parādīt ļaunuma nesubstancialitāti, negativitāti. Ļaunums ir labā iztrūkums, vai ļaunums ir zināšanu iztrūkums. Ļaunums ir ne-labais, ne-zināšana. Pie šīs ļaunuma izpratnes negativitātes Heidegers apstājas. Ļaunums ir ne-esošs, ir Nekas (177). Jautājums par Esamību, kas ir Brīvība, ir arī jautājums par Neko, kas ir.. Ļaunums. "Nekas nav ne-esošs, bet gan kaut kas baismīgs, baiss pašā esamībā." (177) Esamība nav "tikai" Esamība, kas ir iespēju neizsmeļamība, pasaulu radīšanas kreatīvs bezdibenis; Esamība ir arī Nekas – sevī noslēdzošies nebūtība, kurā pazūd līdz ar Laiku (kas Esamība "ar" ir) visi galīgie pasaulu uzmetumi. Cilvēka brīvība ir radoša brīvība uz Esamības kā Brīvības un Esamības kā Laika – kā radīto pasaulu aprijošā Ļaunuma (Nebūtības) fona. Šellinga stāstu par cilvēka brīvību kā brīvību uz labu un ļaunu Heidegers izstāsta kā *ontoloģisku* stāstu par pasaulu uzmetumus pieļaujošo un tos atkal atņemošo Esamību.

Apmēram pēc pieciem gadiem (1946) rakstītajā tekstā "Anaksimandra izteikums"<sup>6</sup>, kas vēlāk iekļauts krājumā "Malkasceļi", Heidegers diezgan vardarbīgi tulkos un interpretēs vienu no pirmajiem pirmssokrātiskā laika grieķu filozofijas izteikumiem. Hermana Dīlsa klasiskajā sengrieķu senāko domātāju izteikumu izdevumā tas tulkots šādi: "No kā lietas gūst savu rašanos, tur nepieciešami notiek arī iznīcība; jo tās .. maksā sodu un izpirkumu par savu nekrietnību pēc noliktā laika." (AI 218) Esamība kā Laiks ir hērakleitiskā karā – esošā tapšanas un bojāejas procesā – *lai* tās būtu, tām reiz jāiet bojā. Ir tas, kas reiz nebūs, un *būt var tikai tas, kas reiz ies bojā*. Šellings PCB mēģina domāt Dievu kā to, kurā ir ne tikai Dieva Esamība, bet arī Tumšā Griba, bez kuras nav arī Esamības. Līdz ar Esamību ir arī šī Griba, un tas pats ir Dieva kā Esamības radītājā: tā pastāvēšanā, ko dod Dieva Esamība, ir arī Tumšās Gribas negativitāte, kas ir nepieciešamais negativitātes, Nekā fons, uz kura vispār kaut kas var būt. *Pie būšanas pieder as nevis tikai tīra būšana (patstāvīga, nemainīga esamība), bet gan tieši arī nebūšana*. Heidegers izteiksies vēstulē Elizabetei Blohmanei: Labais (būšana) ir tikai Labais uz Ļaunā fona – Labais ir Ļaunā Labais. Esamība un cilvēks, kādus tos domā Heidegers 1936. un 1942. gada lekcijuursos par Šellingu, ir *tremendum et fascinans* – baismas un aplaimojošu radīšanas fascināciju raisoši. Radot cilvēks īsteno to, kas viņš jau ir – viņā uzbango tie spēki, kas jau pieder pie viņa "būt" – esamības veida (*Da-sein*). Radot cilvēks ir īsteni cilvēks. Heidegers apraksta radīšanas procesu (kuru inaugurāllecijā "Kas ir metafizika?" pieminējis tikai garāmejot) kā Esamības pretējības sadursmi cilvēkā: radot cilvēks īpaši pieredz vēl nedzimušā, tūlīt evokatīvi dzimstošā klātbūtni uz tā iespējamās nedzimšanas, nogrimšanas tumsā, Nekas dzīlē fona. Šī Nekas negativitāte nav nekas negatīvs, "ne-esošs", bet gan "reāls" radīšanas fons – sākas spēkošanās starp apslēptību un nupat rodošās aprīšanu iekš Nekā, no kura (kā Esamības) tas gan arī tikai nāk. Viens un tas pats ir, kas

<sup>6</sup> Heidegers M. *Malkasceļi*. Rīga, 1998. Tekstā saīsināts kā AI, pievienojot lappusi.

dod un turpat atkal grib atņemt. Vārdā, tēlā, kustībā – “veidolā” (MS 43) topošais iegūst ilgstamību (notiek “rāviens” (MS 42), kā Heidegers izsacīsies “Mākslasdarba sākotnē” (1935/1936)<sup>7</sup>), iegūst “galīga uzmetuma” paliekošumu laikā, kas atkal – proti, tas pats Laiks, kas pieļauj šādu ilgstamību, – dzīs pieļauto atpakaļ iekš Nekā. Radītais ir šajā “lielajā”, skarbajā “spēlē”, kas ir Esamība.

Heidegers gribēs aprakstīt Esamības un radītā attiecības vēl sīkāk. Radītais (“kāda pasaule”) ir “kāda”, t. i., viens, uzmetums – diža stila “poētisks” uzmetums; taču savā uzmetībā tas “pārņem” cilvēku, un cilvēks to “pieņem” par Esamību pašu – vārdā nosauktais, veidolā, tēlā ietvertais aizsedz Esamību kā bezdibenīgu uzmetumu potencialitāti, aizsedz Neko dzīli aiz sevis. Brīvībā radītais kļūst par cilvēku savā ziņā paverdzinošo un viņa pasauli ierobežojošo, lai arī brīvība tieši realizējas caur radošo “rāvienu”, kurā top “pasaules uzmetums”. Brīvība uz “labu” (pasauli) ir arī brīvība uz “ļaunu” (pārņemību ar šo pasauli). No tās tad grūti iziet, tā tur ciet. (Savu Esamības domāšanu kā Vakarzemes – Eiropas Cita Sākuma sagatavošanu Heidegers jau arī pozicionē kā iziešanu no Pirmā Sākuma, taču visu laiku uzsver, ka tas ir grūti.) *Vēsture* ir šādu uzmeto pasaulu ilgstamība laikā. Tāpēc domāt par Esamības un radošo uzmetumu attiecību nozīmē domāt arī par vēsturi.

Šellings PCB teiks: ne jau cilvēka galīgums pats ir ļaunums, bet gan galīgums, kas tiecas pēc “sevgribas kundziskuma”. Heidegers interpretē šo “sevgribas kundziskumu” kā pasaules uzmetuma varu pār cilvēku, uzkundzēšanos cilvēkam un apzīmē to ar vārdu “*der Hang*” (258) – sliekšme, tieksme, nosliece, kas sliecas uz-. Sākotnēji radošais uzmetums top par “priekškaru” starp Esamību un cilvēku. Tā arī noticis ar Eiropas dižo Pirmo Sākumu.

#### 4. “Izvēle”, “rāviens” vai “ieklausīšanās”?

Ļaunums kā visa radītā atpakaļievilkšana iekš Nekā ir vienlaikus briesmas topošajam, radītajam, taču arī nosacījums, ka var tapt vēl neradītais; ja Laiks neatņemtu katru mirkli līdz ar visu tajā notikušo, tad nebūtu vietas jaunam mirklim un tajā dzimstošajam. Tāpat ļaunums radītā varā pār cilvēku ir vienlaikus arī viņa brīvības (radīšanas) rezultāts. Brīvība un ļaunums ir cieši saistīti, būtiski saistīti. “Jautājums par ļaunumu ir uz cilvēka brīvības būtības centru vērstis jautājums.” (274)

Noslēgumā vēl jāatzīmē kas cits. Heidegera 1936. gada lekcijas par Šellinga PCB ir viena ceļa zīme ceļā starp inaugurāllekcijas “Kas ir metafizika?” Esamību–Neko un vēlīno hermētiski noslēgto tekstu Esamību. Atšķirība ir akcentā uz cilvēka radošo uzmetumu. Ceļa sākumā (ja atskatāmies vismaz līdz “Esamībai un laikam” (1927)) tas drīzāk tiek aplūkots kategorijās “izvēle”, “izšķiršanās”, arī “rāviens”, kas šķiet esam voluntatīvs cilvēka veikums (*Tat*). Nekā naktī cilvēks nosauc esošo vārdā, un tas – kā nosauktais – tagad veido viņa pasauli. Heidegera domas ceļa noslēgumā aizvien noteiktāk izskan akcents uz to, ka šis uzmetums ir Esamības pašas diktēts; ka runa nav par izvēli, bet gan diktātu; runa nav par cilvēka paša veikumu, bet ieklausīšanos Esamības balsī.

<sup>7</sup> Heidegers M. *Malkasceļi*. Rīga, 1998. Tekstā saīsināts kā MS, pievienojot lappusi.

1936. gada lekciju kursā Heidegers teiks: izšķiršanās par kaut ko (par "pasauli") ir stāvēšana atklātā vietā (vārdu spēle: *Entschiedenheit* – *Entschlossenheit*) – stāvēšana vēstures atvērtībā, kas nav aprēķināma un īsteno tikai to, kas īstenojams. "Tikai šādos brīžos parādās iespēja aptvert cilvēka būtību." (269) Īstā, vēsturiskā brīža (laiku maiņas) – "*kairos*" (īstā brīža) pieminēšana Esamības kontekstā norāda uz Heidegera domas ontoloģisko un temporāli historioloģisko raksturu.

## 5. Starp Pirmo un Otro Sākumu

Heidegera 30. un 40. gadu lekcijas un teksti nav tikai cilvēka novietojuma aprādīšana, bet gan parāda arī Heidegera skatījumu uz līdzšinējo metafiziku. Šī skatījuma akcents izteikti parādās inaugurāllekcijas "Pēcvārdā" (1943). Šis skatījums nav vienkārši kritisks. Destrukcijas programmas ietvaros (nobūvēt Vakarzemes metafiziku līdz to nesošajiem balstiem) Heidegers nonāk pie tā, ka līdz šim Eiropā – Vakarzemē valdījis viens liels, dižs pasaules uzmetums – Pirmais Sākums. Taču tagad tas nonācis pie sava noslēguma. Par šo Pirmā Sākuma noslēgšanās un beigu jautājumu Heidegera filozofijā daudz kas būtu sakāms. Vispirms var norādīt uz iespējamiem un reāliem paralēliem mēģinājumiem kritiski palūkoties uz līdzšinējo Eiropas – Vakarzemes kultūras gaitu.

1. Maz pazīstama ir Heidegera polemika ar Osvaldu Špengleru 20. gadu vidus lekcijās un priekšlasījumos, kura "Vakarzemes noriets" (1. sēj. 1918, 2. sēj. 1922) zināmā mērā pārstāv visu to kritisko domas spēku, kas vērsta uz Eiropas kultūras krīzes aplūkojumu un analīzi 20. gadsimta pašā sākumā (un kuru pārstāv ļoti dažādi filozofi). Kopīgais izejas punkts: Nīče un viņa prognoze par eiropeiskā nihilisma parādīšanos un izvēršanos.
2. Otrs liels Heidegera Pirmā Sākuma noslēguma un Cita Sākuma gaidīšanas domas fons ir "grafologs", "demonologs", "pagāns", "panromantiķis", "iracionālists" Ludvigs Klāgess (1872–1956)<sup>8</sup> un viņa darbs "Gars kā dvēseles pretinieks" (1929–1932), kas – tāpat kā citi Klāgesa darbi ("Par kosmogonisko erosu" u. c.) – tiecas iziet no līdzšinējās racionalizētās kultūras jaunā iracionālismā vai a-rationālismā (paralēles: dionīsiskais elements sengrieķu kultūrā, romantisms 18./19. gadsimta mijā). Ja arī Heidegers nekad (kā Klāgess) nav runājis par "ekstātisku kultūru" – izlaušanos no apzinātā nomoda, kurā uz īsu vēsturisku brīdi bija nonācis cilvēks (Eiropas līdzšinējā uz logosu un prātu orientētajā kultūrā) un atgriešanos "pirmsloģiskā pasaules kopsakarā"<sup>9</sup>, tad, no otras puses, var salīdzināt Klāgesa Eiropas racionālās kultūras raksturojumus, kur parādās "gara [prāta, racionalitātes – R. B.] apsēstā cilvēka nonākšana pie zinātniskuma, ar kā palīdzību cilvēka garīgais es [prāta kontrolētais es – R. B.] dzenas pēc teorētiskas un praktiskas kundzības pār kosmosu",<sup>10</sup> ar Heidegera

<sup>8</sup> Latviski sk. Klāgesa raksturojumu M. Šēlera darbā "Cilvēka novietojums kosmosā" (Rīga, 2008), 88. lpp. un tālāk.

<sup>9</sup> Sk.: Deussen J. *Klages' Kritik des Geistes*. Leipzig, 1934, S. 61.

<sup>10</sup> Deussen J. *Klages' Kritik des Geistes*. Leipzig, 1934, S. 60. Šī zinātniskošana dzen cilvēku neizturamā "loģiskā vientulībā" un pretējībā pret "dzīvīgo kosmosu". Cilvēks tiek radikāli nošķirts no visa cita un tad nostājas pret visu agresīvi aktīvā vai bailpilnā

Eiropas – Vakarzemes Pirmā Sākuma raksturojumiem, lai secinātu, ka kopīgais pastāv. Vēl jo vairāk tas pastāv, ja pievēršas radošuma izpratnei un kreativitātes metafizikai, kuru Klāgess izvērš, runājot par “tēldvēseli”, t. i., par “vietu”, kurā cilvēks ir saistīts ar kosmisko tēlplūsmu. Šo vietu Klāgess izprot kā ekstātisku saplūsmi ar tēliem, ko viņš sauc par dēmoniem; radīt nozīmē vispirms atvērt ekstātisko tēlplūsmas uztveri, kas nav racionāla domāšana, bet “tēldvēsele”.

Ja nu tomēr pūlamies vēl konkrētāk raksturot Heidegera Pirmā Sākuma un Cīta Sākuma domu, tad jāteic, ka no ontoloģiskā cilvēka novietojuma, kas aprādīts inaugurāllecijā “Kas ir metafizika?”, Heidegers izdara “historioloģiskus” secinājumus: cilvēks *ir*; radoši uzmetot pasaules; šie uzmetumi ir viņa transcendences izpausmes, brīvības izpausmes, taču arī nebrīvības un “maldu” izpausmes. Maldī – kā Heidegers teiks traktātā “Par pamata būtību” (1929)<sup>11</sup> – ir nevis premties patiesībai, bet gan patiesība arī ir maldī: “*Wahrheit ist auch Irre*,” t. i., “patiesība” kā viens vēsturisks sākums vienmēr būs arī “maldī” attiecībā pret Esamību kā vēsturisko pasaulu potenciālu bezgalību. Arī katrs dižs vēsturisks sākums ir šādi “maldī”. Atskatā uz metafiziku nostiprinās pārliecība, ka neskaitāmo pasaulu uzmetumos, kas cilvēks ir, Vakarzemē pamanāms noteikts pavediens – liktenis. Nu reiz ir tā, ka par noteicošo kļūst noteikts pasaules uzmetums (Pirmais Sākums). Heidegers vēlāk aizvien vairāk slieksies uz to, kāpēc tieši šis noteiktais uzmetums iegūst noteicošo lomu, identificēt ar esamības pašas likteni. Esamība pati diktē, kas iegūs spēku. Galu galā Pirmais Sākums nepieciešams, lai (sava veida cilvēkam nekontrolējamā esamības “dialektikā”) varētu parādīties Cits, Otrs Sākums, pret kuru – kā Heidegers izsakās vienā tekstā – Pirmais Sākums ir kā “fotoattēla negatīvs”. Heidegera esamības kā laika doma (Esamība ir laiks, Esamība ir Nekas, Esamība ir Slēpjošais un Atklājošais, Brīvība un Nebrīvība, Labais un Ļaunais) acīmredzot arī te nonāk pie iekšējas divu sākumu saistības. Te gan vēl jāpārdomā šī saistība. Diez vai Heidegers pats šo saistību gribētu saukt par “dialektisku”.

Bet kas tad ir “Pirmais Sākums”? Hēgelis reiz (“Tiesību filozofijas” (1821) ievadā) izsakās, ka Minervas pūces savu lidojumu sāk mijkrēslī, t. i., kāds vēsturisks laikmets ir izzināms (Minerva – Atēna ir izziņas, gudrības dieviete), kad tas noslēdzas vai tuvojas noslēgumam.<sup>12</sup> Heidegers līdzīgi runā par Pirmo Sākumu, jo tas nu reiz nonācis pie savām “oscilācijām”, kas gan plakātīvi tikai izvērš uz āru to, kas bijis ielikts jau sākumā. Varbūt Heidegera izteikumi par Pirmo Sākumu izmantojami lielu vēsturisku laikmetu un pāreju starp laikmetiem (“sliekšņa laikmetu”)

pozīcijā, kuras sekas ir vēl lielāka iestīgšana pašradītā pasaulē, kas atrauta no dzīvīgā veseluma, kas ir kosmos (Heidegers teiktu – Esamība). Šīs “antropiskās tēzes” (V. Velšs) veidošanās vēsture (t. i., cilvēka kā subjekta pretnostatīšana visam citam kā objektam) ir ļoti svarīgs Heidegera Eiropas Pirmā Sākuma analīzes elements, kas izriet no racionalitātes sakāpinātas kundzības, par to runā arī Teodors Lesings (“Eiropa un Āzija. Zemes bojāeja gara dēļ” (1918)).

<sup>11</sup> Heidegger M. *Vom Wesen des Grundes* (1929). Heidegger M. Gesamtausgabe. Bd. 9 Wegmarken. Frankfurt a. M., 1976.

<sup>12</sup> Hegel G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts. Naturrecht und Staatswissenschaft, Herausgegeben und eingeleitet von Helmut Reichelt*. Ullstein, Frankfurt am Main, 1972.



aprakstā. Varbūt ir vēl citi “likumi”, kas nosaka, kāpēc un kas tieši būs kāda uzmetuma “beigas” utt.

Pirmais Sākums tātad ir grieķu sākums. Sengrieķu filozofijas dižais pasaules uzmetums nonācis pie tehniski industrializētās varasgribas kundzības. Atombumba uzsprāgst jau Anaksimandra izteikumā. Joprojām neredzam pāri tai neredzamajai robežai, ko Vakarzemei novilcis šis lielais pirmais grieķu sākums. Vispār jāsaka, ceļš pie tieši tāda skatījuma uz Pirmo Sākumu, kādu atrodam Heidegera domā pēc inaugurāllekcijas, ir veidojies pakāpeniski. Norādes uz Špengleru un Klāgesu paver vēl konkrētāk izpētāmus šī ceļa posmus.

1. Agrīnajā Freiburgas posmā – agrīnajās Freiburgas lekcijās pirms “Esamības un laika” (1927) redzam Heidegeru, kurš sevi dēvē (šī laika vēstule Karlam Levitam) par “kristīgu teologu” (akcents uz “-logu” – logosa teicēju); tolaik viņš sekojis intensīvi protestantiskās teoloģijas diskusijām (Bultmans, Gogārtens, Turneizens u. c.) – radikāliem teologiem, kas aiziet no 19. gadsimta kultūrprotestantisma un kristīgās ētikas (Trelčs, Ā. fon Harnaks u. c.) un vēlas kristietībā atklāt pirmo kristiešu visai radikālo vēsti un dzīvesveidu (A. Šveicera pētījumi par Jēzus dzīvi parāda Jēzus vēsti kā radikāli eshatoloģisku, orientētu uz tuvās Dieva Valstības ielaušanos, drīzu atnākšanu). Kristietība kā radikāli eshatoloģisks dzīvesveids, kurā Dieva izpratni nevar izteikt grieķu filozofijas jēdzienos. Kristietības sintēze ar grieķu filozofiju vedusi pie kristietības sagrozījuma. Pret to spontāni un asi saceļas Luters un vēl daži kristietības autori. Heidegers grib kādu laiku būt radikāls kristietis – meklēt jaunu Dieva un pasaules pieredzi, kas nav racionalizējama un iekārtojama grieķu Logosa kosmiskajā kārtībā.
2. Šo motīvu var atpazīt jau pārveidojušos 20. gadu beigās. Heidegers ir vilies arī protestantiskajā teoloģijā un domā par jaunu sākumu uz konservatīvās revolūcijas domātāju fona (brāļi Jungeri, Karls Šmits, Otmārs Španns, Arturs Mellers van den Bruks, Ernsts Nikišs u. c.). Pakāpeniski radikālu teologu vietā sarunbiedri kļūst Ernsts Jungers vai vispār radikāli noskaņoti intelektuāļi Veimāras republikas laikā (1918–1933). Konservatīvā revolūcija kā fenomens, kas līdztekus Heidegeram nosaka Vācijas intelektuālo vidi 20. gadu beigās un 30. gadu sākumā, vēl jāpēta (dažas norādes Pjēra Burdjē u. c. autoru darbos). Cits sākums drīzāk kā romantisma skarbāki kareivīgāks iracionālisms (pretēji Pirmā Sākuma racionālismam, tādējādi Klāgesa motīvs arī te).
3. Bez tam Cita Sākuma domas veidošanās fonu veido arī radikāli filologi, līdzīgi “Grieķijas dievu” autoram Valteram Oto, kuru kādu laiku “tur aizdomās”, ka viņš pūlas atjaunot sengrieķu politiski reliģiskos mītus un atgriezties pie grieķu dieviem. Vispār Heidegera meklētajās aprindās ir bijuši katrs savā ziņā radikāli noskaņoti domātāji, politiķi, dzejnieki, filologi, teologi etc.

Heidegera refrēns 30. gados: “jādomā grieķiskāk par pašiem grieķiem”, t. i., jādomā “vāciski”, proti: grieķu sākums sākas ar jautājumu par esamību – izbrīnu, ka esošais ir, nevis nav. Cits Sākums arī var sākties tikai no šīs robežas, no izbrīna (šausmām) Esamības priekšā, kas šajā izbrīnā (šausmās) parādās kā Nekas. Tikai – sākoties no tā paša jautājuma par Esamību, tas būs jau cits “sākums”, Otrs Sākums.

Mūsu laiks ir pāreja no Pirmā pie Cita (Otra) Sākuma: no aizgājušo dievu laika pie vēl neatnākušo dievu laika. Te var būvēt tikai mazus, nedrošus pārejas tiltus. Helderlīns jau *dzejiski* pieteicis Citu Sākumu, bet tas nav nedz domāts – domā apvertts, ne tajā jau atnākuši dievi (pateicība (relīģija, mitoloģija) nav ieguvusi jaunu formu).

Pirmo Sākumu Heidegers parāda “Platona mācībā par patiesību”, taču, protams, arī citos tekstos jau 40. gadu sākumā, un Pirmā Sākuma būtības ieskicēšana paliks noturīgs motīvs īstenībā gandrīz visos vēlīnā perioda (50.–70. gadi) tekstos, kas kādā aspektā raksturo šo Pirmo Sākumu un tā sekvences, “oscilācijas”, lai tad piesardzīgi atkal pieminētu Citu Sākumu.

## 6. Platona alā

Par Platonu Heidegers runājis daudz – it īpaši sākot ar “Esamības un laika” “Ievada” pirmā paragrāfa piezīmi par Platona un Aristoteļa ontoloģiju. Taču jau uzsākot darbu Freiburgas Universitātē, kad 1915. gada 27. jūlijā Heidegers saņēma Freiburgas Alberta Ludviga universitātes Filozofijas fakultātes *venia legendi* filozofijā, Heidegers pievērsās... Platonam. Trīs semestrus – no 1915./1916. gada ZS līdz 1917. gada ZS – viņš lasa lekcijas un vada seminārus, ko apmeklē Freiburgas teologi. Katoļu teologs un priesteris Engelberts Krebs, Heidegera dokortēvam Arturam Šneideram aizejot uz Štrāsburgu, pārņēma filozofiskās lekcijas teologiem, un Heidegers palīdz šajā uzdevumā, lasot 1915./1916. gada ZS “Antīkās un skolastiskās filozofijas vēsturi” un vadot semināru par Kanta “Prolegomeniem” (šajā seminārā Heidegers pirmoreiz iepazīstas ar politēkonomijas studenti, savu nākamā sievu Elfrīdu Leu Petri (1893–1992)); 1916. gada VS Heidegers lasa lekcijas “Kants un vācu ideālisms” un vada semināru par Aristoteļa loģiskajiem darbiem – kopā ar Engelbertu Krebsu. 1916. gadā Heidegers oficiāli ieņēma Krebsa vietu katoļu teologu programmas filozofisko priekšmetu pasniegšanā. 1916./1917. gada ZS Heidegers lasa lekciju kursu “Loģikas pamatjautājumi” un “Patiesība un īstenība. (Izziņas teorijas pamatproblēmas)”. 1917. gada VS vakanto kristīgās filozofijas profesora vietu pārņēma no Minsteres uzaicinātais Jozefs Geizers. Pirms tam bija paredzēts, ka šo vietu ieņems Heidegers. Šis nodoms vairs neīstenojās ne tikai pieredzes un publikāciju trūkuma dēļ, bet lielā mērā arī Heidegera habilitācijas darba atturīgā novērtējuma katoļu teologu un filosofu aprindās dēļ. Universitātes lekciju sarakstā var atrast arī tālākās pieteiktās Heidegera lekcijas, taču tās nenotika, jo viņš tika iesaistīts karadarbībā (no sākuma Heidegers kā brīvprātīgais pieteicās vietējā infantērijas pulkā, taču veselības pasliktināšanās dēļ tika atbrīvots no pienākumiem; vēlāk – no 1918. gada janvāra līdz maijam – notika apmācības Heibergā, no jūnija līdz augustam – meteoroloģisko pamatzināšanu apguve Berlīnē – Šarlotenburgā; no augusta līdz novembrim Heidegers bija laikapstākļu novērošanas daļā frontē pie Verdenas). Lekcijas netika nolasītas arī tāpēc, ka filozofijas otro katedru pārņēma Geizers – ar to beidzās viņa vietas izpildītāja pienākumi. (Pieteiktās, bet nenolasītās lekcijas ir: VS, 1917. g. – “Hēgelis”; ZS, 1917./1918. g. – “Platons”; VS, 1918. g. un ZS, 1918./1919. g. – “Loce un modernās loģikas attīstība”).

Pēc tam, 20. gadu vidū, seko lekciju kursi par Platonu: 1) par Platona "Sofistu" (1925/1926), kurā Heidegers atsaucas arī uz Platona "Parmenīdu", un 2) "Antīkās filozofijas pamatjēdzieni" (1927/1928), kura uzmanības centrā ir Platona "Valsts" un "Teaitēts". Tajos Platons tiek skatīts, plaši atsaucoties uz Aristoteli un interpretējot viņu. 1930./1931. gada lekciju kurss "Par patiesības būtību" jau nepastarpināti pievēršas Platona patiesības izpratnei.

Platona alas līdzības interpretācija izmantota arī 1929. gada lekciju kursā par akadēmisko studiju būtību (zināma veida *Pflichtlektüre* vācu universitātē; sal. Šellinga u. c. filozofu tāda paša satura lekcijas etc.).

Teksts "Platona mācība par patiesību" patstāvīgi pirmo reizi iznāk 1942. gadā, otrreiz (kopā ar "Vēstuli par humānismu") – 1947. gadā. Tas ir tikai tolaik plašākai publikai redzamā aisberga "virsotne" Heidegera nodarbei ar Platonu. Ko Heidegers šajā tekstā saka?

Teksts sākas ar vēstījumu: "Zinātņu zināšanas parasti tiek paustas izteikumos. .. Kāda domātāja "mācība" [turpretī] ir nepateiktais viņa pateiktajā – tas, kurā viņš tapis iemests un kura dēļ izšķērdējis sevi." (203) *Ergo*: Platona mācība nav vēl viņa *pateiktais* dialogos. Taču Heidegers nemeklē vēl kādu "nerakstītu Platona mācību", bet gan pateiktajā nepateikto pasaules uzmetumu. Šis uzmetums, tā vien šķiet, nav paša Platona izvēle, domas kustība etc., bet gan tas, kas viņu "sagrābis" un kam viņš "izšķīdies" savas dzīves spēku, pūloties to domājoši aptvert. Esamības diktāta motīvs te saklausāms. Lekciju ciklos par Platonu kopumā var nolasīt svārstīšanos starp (1) to, ka Platona mācība reiz izteikta un, no viņa paša atsvešināta, ieguvusi savu (Platona vairs nekontrolētu) likteni un "oscilējušies" līdz pat jauno laiku zinātnei un teknikai, un (2) to, ka Platons ir bijis tikai Pirmā Sākuma "medijs", pašas Esamības "rupors", caur kuru tā sevi izteikusi vienā – Pirmā Sākuma izskatā. Abas versijas gan var tikt savietotas vienā.

"Platona mācības par patiesību"<sup>13</sup> teksts ir Platona alas līdzības komentārs. Stāsts par alu ir stāsts sarunā starp Sokratu un Glaukonu Platona "Valsts" VII grāmatā. Viens stāsta, otrs aizvien vairāk izbrīnās. PMP tekstā pēc gara alas līdzības fragmenta no "Valsts" VII grāmatas (Politeia VII, 514a, 2 – 517a, 7) seko šī fragmenta izvērsts komentārs.<sup>14</sup>

Pieņemot, ka alas līdzība ir atmiņā, pakavēsimies pie paša Heidegera sniegtā komentāra.

Alas līdzība ir līdzība, ko paskaidro pats Platons. Ala ir uzturēšanās vieta, un proti – tāda, no kuras redzams ikdienas pieredzē redzamais. Alas griesti ir debesis, ugunskurs pie alas ieejas virs alas iemītniekiem – saule. Zem alas augstajiem griestiem, piesaisīti zemei, dzīvo cilvēki. Kas te redzams un kas uz viņiem te attiecas, ir viņiem "īstenība", esošais. Alā ir viņu "pasaule", te viņi rod to, pie kā pieķerties un kas ir uzticams un drošs.

<sup>13</sup> Tālāk raksta tekstā saīsināts kā PMP.

<sup>14</sup> Teksts "Platona mācība par patiesību" izdots atsevišķi (1942) un kopā ar "Vēstuli par humānismu" (1947). Mēs citējam no šī teksta izdevuma krājumā "Ceļa zīmes", kas pēc tam publicēts kā *Gesamtausgabe* I nodalījuma (dzīves laikā publicētie darbi) 9. sējums (1976). Tālāk tekstā šis izdevums saīsināts kā W, pievienojot lappusi.

Ārpus alas notiekošais un redzamais ir līdzība īsteni esošajam – idejām, eido-siem. Ja cilvēkam nebūtu pieejamas lietu idejas, tad cilvēks neredzētu šo māju vai šo skaitli kā māju vai skaitli. Cilvēks gan uzskata, ka redz šo māju vai šo skaitli un tie ir viņam *īsteni* paši par sevi un bez kā cita. Cilvēks sauc par īstenību to, ko redz, dzird, tver, taču redzamais, tveramais, dzirdamais, aprēķināmais nu reiz ir tikai idejas ēna. Par īsteno cilvēks tādējādi uzskata ēnu un dzīvo alas ēnu pasaulē, neizprotot, ka īsteni esošais – idejas, ir tur, ārā.

Tiesa, ceļš pie īsteni esošā nav viegls. Kas skatās saulē, tam apžilbst acis; kas pavērš skatu ārpus alas ēnu spēles, tas tiek izsists no ierastā spriešanas un darbības veida. Tam, kura redzes veida nosacījumi mainījušies, jāmacās citādi redzēt. Platons attēlo virknē līdzību (ala, ēnu spēle, lietas, saule kā labā ideja) pāreju no alas pie dienasgaismas un tad – atkal pāreju no dienasgaismas alā. Pārejās no tum-sas gaismā un no gaismas tumsā svarīga ir iemācīšanās redzēt. Cilvēks var pēkšņi “aspekta maiņā” izkrist no viena redzes veida un tikt iemests īsteni esošajā, lai arī tam nav gatavs; tāpat cilvēks var “izkrist” no īsteni esošā vērojuma un iekrist alas ēnu spēlē un zaudēt dvēseles mieru, nespējot atkal rimit atgriezties pie īstenā vērojuma. Svarīgais tāpēc ir lēni pieradināt dvēseli pakāpeniskai aspektu maiņai. Šī pieradināšana ir *paideia* – *periagogē holēs tēs psychēs*: visas cilvēka dvēseles pārmaiņas, apvēršanas vadīšana (217). Heidegers šaubās, vai *paideia* var tulkot kā “izglītība”, *Bildung* zināšanu ieguves nozīmē. Platons taču stingri iestājas pret to, ka nesagatavotā dvēselē tiktu iedēstītas kādas zināšanas. Vispirms pašai dvēselei jāmainās, lai tajā kaut ko vispār drīkstētu dēstīt. Alas līdzība ir norāde uz šādu dvē-seles pārmaiņu.

## 7. No *aletheia* pie pareizības

Taču Heidegers teiks: alas līdzība ir ne tikai norāde uz *paideia* – dvēseles pārmaiņas norisi, bet arī norāde uz *patiesības* izpratni – uz to, saskaņā ar ko un kurp dvēselei jāmainās (218). *Paideia* nozīmē radikālu dvēseles pārmaiņu – tādu, kurā mainās tas, kas cilvēkam parādās un kā tas viņam parādās. Cilvēks pamana tagad to, ko nav redzējis pirms pārmaiņas. No redzamā viņš tagad pāriet pie redzamo par redzamo darošā – no lietas, ko apgaismo gaisma, pie gaismas, kas apgaismo lietu. Kas šajā pārejā ir mainījies, ir tas, kas viņam parādās un kā viņam tagad pie-ejams esošais – parādīšanās ir neapslēptība: kaut kas neslēpjas tagad, bet parādās – *aletheia*, grieķu vārds, kas apzīmē “patiesību”, ir cieši saistīts ar *paideia* – dvēseles pārmaiņā notiekošo. *Paideia* procesā atklājas, parādās (*alētēs*) patiesība (*aletheia*).

Alas līdzība attēlo vairāku atklāšanās – *alētēs* – pakāpju nomaiņu dvēseles pārmaiņas ceļā.

1. Pirmajā pakāpē cilvēki dzīvo alas dziļē un ir cieši pie tā, kas tiem apkārt, – pieķēdēti alai. Kas tiem atklājas, ir ēnu spēle.
2. Otrajā pakāpē alā mītošajiem noņem važas, taču vēl tie paliek alā. Tagad cil-vēks var skatīties uz visām pusēm un skatīties uz alas izeju un gar to nestajām lietām un ne vairs uz lietu ēnām. Esošais kļuvis jau “neapslēptāks” (W 220), taču cilvēkam šajā pakāpē vēl grūti skatīties uz ugunskuru alas izejas priekšā,

- acis sāp un grūti pieņemt, ka iepriekš redzētais ir bijis tikai ēnas no lietām, kuras apgaismo ugunsкура gaisma. Atbrīvošanās no važām vēl nenozīmē gatavību redzēt – īstenu brīvību; no važām brīvs vergs vēl nav brīvs, jo nespēj redzēt – redzēt to, kā dēļ atbrīvošana no važām ir jēdzīga.
3. Trešajā pakāpē cilvēks no alas iznāk ārā. Viss, kas ārā, ir redzams dienasgaismā. Tas, kas pie alas izejas rādījās vēl neskaidri, tagad redzams skaidri – parādās skaidri saules gaismā. Sasniegta nākamā patiesības – neapslēptības pakāpe: "neapslēptākais". Taču te vēl jo vairāk vajadzīga pakāpeniska pierašana un skatiena koncentrēšana uz lietu idejām; atbrīvošanās no alas važām un izkāpšana ārā no alas nenozīmē brīvi brīvas patvaļas nozīmē, bet gan brīvību skatiena kopšanai, lai tas tvertu neapslēptāko, t. i., patiesību.
  4. Taču *paideia* pakāpes līdz ar to vēl nav galā. Ceturtajā pakāpē atbrīvotais un redzīgais nokāpj atpakaļ alā. Nokāpšana atpakaļ alā un cīņa starp atbrīvoto un alā vēl ieslodzītajiem ir būtiska Platona stāsta–līdzības sastāvdaļa. Atbrīvotā brīvība ir iekš tam, ka tā atbrīvo arī citus; neapslēptajam jāpārvar apslēptā apslēptība. Patiesība – *a-letheia* domāta grieķiski, nozīmē 'apslēptībai nolauptais, atņemtais, ar to cīņā izcīnītais, iegūtais' (223). Platons īpašu uzmanību pievērš tomēr nevis apslēptajam un apslēptībai, bet gan tam, kā padarīt apslēptoto redzamu, kā nodrošināt ideju redzamību (225) – kā panākt ideju pieejamību. Galu galā Platona "Valsts" ("Politeia") ir pārspriedums, kas orientēts uz polisu – uz to, kā filozofijas aspekta maiņu parādīt polisas pilsoņiem kā pieņemamo īsteno perspektīvu uz īstenību.<sup>15</sup>

Platona uzmanības centrā ir idejas un tas, ka idejas ir tās, kas sniedz lietām to "kas" noteiksmi – *quiditas* (225). *Nous* un *noein* – prāts un domāšana – ir vērsti uz idejām; tie ir ideju uztveršana (*Vernehmung*). Lietas, kas redzamas, ir redzamas, pateicoties to idejām; lietas ir pieejamas, t. i., neapslēptas, jo tajās spīd un staro ideju spožums. Šo spožumu dvēsele galu galā var uztvert prātā, domājot (*noein*), jo pati tā ir "starojoša", pati ir radniecīga idejām (to Platons tematizē anamnēzes – atkalatcerēšanās stāstā). Dvēsele spēj tvert ne tikai idejas, bet arī ideju ideju – labā ideju, t. i., to, kas piešķir starojumu visām idejām un pati tāpēc ir visgrūtāk saskatāmā. Visgrūtāk redzēt to, kas visam piešķir redzamību. Lietām redzamību piešķir idejas, labā ideja piešķir redzamību nodrošinošo starojumu idejām un tādējādi ir galu galā tas, kas staro katrā lietā, lai arī pat vairs tikai attālā ēnu spēlē uz alas sienas.

Kas grib dzīvot īsteni un īstenībā (domāt un rīkoties saskaņā ar to, kas patiesi ir), tam vispirms jāredz idejas un labā ideja. *Paideia* būtība arī ir tajā, ka cilvēks tajā tiek darīts brīvs un spējīgs uz patstāvīgu un pastāvīgu ideju vērojumu.

<sup>15</sup> Sal. ar: Millers E. "Ideja" un "patiesības" "esamība". Heidegera skatījums uz Platonu *Almanahs Filozofija* 6, (2007), 25.–39. lpp. Par filozofu un kopieni sk.: 32. lpp. Vispār sk. Heidegera studiju daļu (kas seko pēc Heidegera teksta "Nabadzība" tukojuuma) minētā almanaha numurā domātāju salīdzinājuma aspektā: Heidegers un Meistars Ekharts (Raivis Bičevskis), Heidegers un Hēgelis (Andrejs Patkulis), Heidegers un Platons (Enriko Millers), Heidegers un Huserls (Ineta Kivle); sk. arī citus Heidegeram veltītos almanaha rakstus (Māra Rubene, Linda Gediņa, Ieva Gintere.)

Viss koncentrējas tāpēc uz ideju vērojuma iespējamību: uz īsto skatījumu, uz to, ka skats kļūst pareizs, atbilstošs idejām. Pāreja no alas tumsas pie ideju gaismas ir pāreja no skata neatbilstības pie skata atbilstības, pareizības. Proti, skats, t. i., doma atbilst esošajam – īsteni esošajam. Patiesība tādējādi ir atbilstība – *Veritas est adaequatio intellectus et rei* – domas un lietas (idejas starojuma lietā) atbilstība.<sup>16</sup> Patiesība ir tad prāta (domas) un tā (tās) izteiksmes atbilstība lietai (idejai lietā). Patiesība tapusi par pareizu (*ortotēs*) atbilstību starp prātu–valodu (logosu) un lietu–ideju (eidosu) (230–231). Patiesība kā *a-letheia* – neapslēptība mainījusi savu novietojumu: tā bija paša esošā ne-apslēptība: esošā parādīšanās vai neparādīšanās vieta, paša esošā (ontoloģiska) iezīme (kaut kas at-klājas, pa-rādās no “Esamības dzīles”); tagad tā – kā skata (domas) pareizība, atbilstība – ir cilvēka attiecības pret esošo (epistemoloģiska) iezīme. Patiesība tiek domāta ne no esamības pašas, bet gan no cilvēka un viņa spējas uz patiesību.

Heidegers teiks (230): patiesība – *aletheia* nonāk idejas jūgā. Lai redzētu idejas, jāmaina skatiens – tam jākļūst pareizam, atbilstošam. Galu galā sāk ieskicēties Eiropas metafizikas vēstures liktenis, kurā no patiesības kā esošā paša atklāšanās nonākam pie patiesības kā domāšanas un tās izteiksmes izteikumos pareizības. Patiesība kā domas izteiksmes pareizums, atbilstība ir *adaequatio (homoiosis)*, nevis *aletheia*. Eiropas metafizika sliecas aizvien vairāk domāt patiesību, izejot nevis no esošā un tā atklāšanās (cilvēks ir uztverošais, nogaidošais), bet tagad – izejot no prāta un tā spējas atklāt, no prāta aktivitātes atklāt patiesību (cilvēks ar prātu ir aktīvi esošo izjautājošais un tā “ideju” – būtību izziņošais). No Esamības un tās ne-apslēptības Eiropas metafizika pārorientējusies uz prātu un domāšanu. Prāts kļūst noteicējs pār to, kas ir paties un kas – aplams. Tādējādi metafizikas centrā īstenībā aizvien vairāk nonāk nevis esošais, bet gan domājošais, jautājošais, izziņošais – pats cilvēks un metafizika pakāpeniski pārtop izziņas teorijā un antropoloģijā. No sākotnējās *aletheia* – paša esošā atklāšanās un apslēptības – Eiropas filozofijas liktenis ved pie cilvēka kā centrālā filozofijas priekšmeta (cilvēks sasasināti jau jauno laiku filozofijā kā subjekts, subjektivitāte ir tagad tas, kas visam pamatā (*hipokeimenon*)). Līdz ar Platonu (viņam to gribot vai negribot) aizsākas “humānisms” (236) – saprasts noteiktas visas Eiropas filozofijas kopējās iestādes nozīmē. (Šo tēmu Heidegers turpinās “Vēstulē par humānismu”, kas 1947. gada izdevumā ir kopā ar “Platona mācību par patiesību”.) Tagad cilvēks nosaka to, kas ir “paties” un kas – “aplams”, taču vairs neuztverot esošo, kāds tas atklājas *pats*, bet gan ar izziņas metožu un tehnikas palīdzību ielaužoties esošajā un piespiežot dot tam noteiktas atbildes, kas vairs neatbilst esošā paša atklāšanās (*phainesthai*) veidam, bet gan prāta konstruētiem jautājumiem, kas veidoti, konstruēti, izejot no

<sup>16</sup> Pazīstamo patiesības definīciju sniedz Akvīnas Toms “Jautājumos par patiesību”: “Respondeo dicendum quod veritas consistit in adaequatione intellectus et rei [...]. Quando igitur res sunt mensura et regula intellectus, veritas consistit in hoc, quod intellectus adaequatur rei, ut in nobis accidit, ex eo enim quod res est vel non est, opinio nostra et oratio vera vel falsa est. Sed quando intellectus est regula vel mensura rerum, veritas consistit in hoc, quod res adaequantur intellectui, sicut dicitur artifex facere verum opus, quando concordat arti.” (Quaestiones disputatae de veritate.)

cilvēka vajadzībām un vēlmēm. Domāšana vairs nav uztveroša, bet gan kļuvusi pašpietiekama un atrāvusies no esošā un tā atklāšanās. Mūsdienu tehnizēti industrializētā civilizācija ir konsekventa Eiropas metafizikas likteņa nonākšana līdz savam galapunktam.

Heidegera piebilde – kas līdzinās Romas politiķa senatora Katona Vecākā refrēnam katrā Romas senāta sēdē: "tātad Kartāgai jātiek sagrautai" – skan: patiesības būtība jādombā sākotnējāk; jāsāk tur, kur *aletheia* kā esošā paša atklāšanās no Esamības dzīles vēl nav tapusi par pareizā skatījumā tveramu ideju, citiem vārdiem: jādombā Esamība no jauna, un tas nozīmē – jādombā Cits Sākums, jo dižais Pirmais Sākums noslēdzies vai noslēdzas cilvēka tehnizētā kundzībā pār esošo – tālāk šajā virzienā nav vairs, kurp iet. Jāieklausās Esamības balsī, vai tā nesaka priekšā, nediktē jau kādu laiku (Helderlīns!) kādu Citu Sākumu.

### **Summary**

*By raising the question of Being, Martin Heidegger not only strives to outline the previous course of philosophy (the First Beginning) as a unified process since its origins until today, but also to indicate new possibilities of thought (the Other Beginning). In his ruminations about the Other Beginning he has taken into consideration both the central works of the European philosophy, as well as turned his attention to "forgotten" works of philosophers. In the lectures and works of 1930's and 1940's, where Heidegger focuses on such important concepts of the well-known metaphysics as Being, Evil, Truth and Human Being, one can find references to the Other Beginning in the perspective of the texts of Shelling, Nietzsche and Plato.*

**Keywords:** *M. Heidegger, F. W. J. Shelling, Plato, Nothing, Truth, Evil, the First Beginning, the Other beginning.*

## Estētisks komentārs kā bezgalīgs uzdevums

### *Aesthetic Commentary as an Infinite Task*

Artis Ostups

E-pasts: *ostups@inbox.lv*

Raksta centrā ir “kantiskā gara” klātbūtne vācu domātāja Valtera Benjamina (1892–1940) esejas “Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi” (1914) metodē. Nepieciešami sašaurinot – esejas blīvā izklāsta dēļ – būtisko nianšu loku, raksts skaidro jēdzienus “estētisks komentārs”, “imanenta kritika”, lai gūtu izpratni par Benjamina pētījuma diskursu un tā vietu estētikas vēsturē. Tas nav paveicams, nepievēršoties domātāja teorijas pamatkategorijai “dzejotais”, kas apzīmē dzejotuma patiesības sfēru. Ņemot vērā tālaika vācu akadēmiskās filozofijas ietekmi un Benjamina tekstu pētniecībā nepietiekami apzināto, rakstu caurvij mēģinājumi tematizēt neokantiskās domas klātbūtni, akcentējot “bezgalīgo uzdevumu” kā jēdzienu, kas determinē pētījumu un ir saistīts ar jautājumu par filozofiju kā sistēmu.

**Atslēgvārdi:** Valters Benjamins, estētisks komentārs, imanenta kritika, bezgalīgs uzdevums, dzejotais, literatūras filozofija.

## I

Ja ielūkojamies estētikas vēsturē, tad redzam, ka viens no galvenajiem mākslas filozofijas uzdevumiem ir bijis analizēt mākslasdarba patiesību, to daļēji gaismojot. Šādi mēģinājumi, kā atzīmē Žaks Deridā, izprot patiesību vai nu kā *alētheia* (daba atklāj sevi pati), vai kā *adaequatio* (daba reprezentēta akurātā imitācijā).<sup>1</sup> Tā, piemēram, Martīns Heidegers esejā “Mākslasdarba sākotne” (1936) apgalvo – Vinsenta van Goga “Kurpju pāris” (1886) nevis apraksta kurpes, bet gan atklāj to lietiskumu, to kā izstrādājumu izstrādātību; mākslasdarbs neimitē, nereprezentē realitāti, mākslasdarbs ļauj patiesībai notikt, iznākt no apslēptības.<sup>2</sup> Heidegers virzās starp patiesību kā *alētheia* (tā ir privileģēta) un patiesību kā *adaequatio*, starp prezentāciju un reprezentāciju, lai satuvinātu mākslu un lietu. Literatūras un patiesības jautājuma aina – kaut vai 20. gs. vien – ir daudzdimensionāla,<sup>3</sup> tomēr šķiet, ka kontinentālajā domā patiesības problemātika biežāk aplūkota fenomenoloģiski.

Māra Rubene, kura jāuzskata par nozīmīgāko vācu domātāja Valtera Benjamina pētnieci pašmāju akadēmiskajā vidē, rakstā “Aktuālais, tālais un tuvais...”

<sup>1</sup> **Derrida J.** The First Session. Trans. by B. Johnson // *Acts of Literature*. Ed. by D. Attridge. London and New York: Routledge, 1992.

<sup>2</sup> **Heidegers M.** Mākslasdarba sākotne // *Malkasceļi*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Intelekts, 1998.

<sup>3</sup> Analītiskā literatūras filozofija patiesību pamatā izprot kā *adaequatio*. Sk.: **Lamarque P.** *Philosophy of Literature*. Blackwell Publishing, 2009, p. 220–254.



(2005) skopi apgalvo: “Benjamina darbos saskatāma arī fenomenoloģiskās kustības pamatlicēja Edmunda Huserla ietekme.”<sup>4</sup> Benjamina darbā “Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi” (1914), kura saikni ar neokantisma estētiku vēlos uzrādīt, manuprāt, var ielasīt fenomenoloģisko domāšanu starp “noetisko” (intelekta aptverto) un “noemātisko” (pazīmes, kas objektu dara izzināmu). Galu galā Benjamins patiesību redz gan kā teksta kodolu, kas raisās pats (*alētheia*) un nosaka pētījuma metodi, gan kā izklāsta radītas elementu attiecības. Patiesība var būt izziņas produkts, jo tā tiek pilnvērtīgāk apzināta estētiskā komentāra radītā formā. Tomēr minētā kustība drīzāk ir vispārīga leģitīmu lasījumu pazīme un neatklāj būtiskāko par Benjamina pieeju un tās vietu literatūras filozofijā – vietu, kam ir vairāk kopīga ar neokantisma autoriem.

Var norādīt, ka Benjamins Helderlīna esejā, kā to mēdz saīsināti dēvēt pētniecībā, ir uzticīgs filozofiskas izziņas teleoloģiskajam aspektam – tas klātesošs arī Huserla fenomenoloģijā, kas “vispār var būt tikai ievads, uzdevuma apziņa, nevis tā atrisinājums vai visaptverošs apraksts, deskripcija”.<sup>5</sup> Fenomenoloģiju un neokantismu vieno teleoloģijas sakarā plaši lietotais uzdevuma (*Aufgabe*) jēdziens, kas, kā parādīšu, ir būtisks Benjamina liriskas teorijas metodoloģiskajos uzstādījumos. Uzdevuma jēdzienā ietverta 20. gs. vācu akadēmiskās vides sapņa par filozofiju kā stingru zinātņu saikne ar Imanuela Kanta transcendentāli kritisko filozofiju, kuras “gara” tematizācija ir neatsverama, ja vēlamies labāk izprast agrīno Benjaminu.

Teleoloģija, virzība pretī idealitātei, protams, konstituē pētījuma procesu. Benjamins, sekojot šai tendencei un tādējādi iekļaujoties sava laika filozofiskajās aktualitātēs, vēlas uzsvērt transcendentāla ideāla kā estētisko komentāru ne tikai nosakoša, bet arī leģitimējoša faktora nozīmīgumu. Nikolajs Hartmanis, kura darbus iespaidojušas studijas pie Marburgas neokantiešiem Hermana Koena un Paula Nātorpa, uzskatīja – domāšana atrodas teleoloģijas gūstā. Ella Buceniece raksta: “Finalitāti Hartmanis parāda kā apgrieztu kauzalitāti, kā apgrieztu procesa virzību, tiecību laikā, kā agrākā atkarību no vēlākā. Finālā atkarība ir tāda determinācija, kura norit it kā pretēji laika un procesa virzībai. Procesuālās ilgšanas stadijas nosaka nevis “jau notikušais”, bet galastadija, “vēl nenotikušais”.”<sup>6</sup> Šāda virzība raksturo arī Benjamina eseju. Taču, tā kā šāda finalitāte jeb idealitāte – Benjamina esejas gadījumā: dzejas patiesības sfēra – tiek pieteikta hipotētiski un transcendentālai filozofijai raksturīgi, t. i., nesasniedzami, tad estētika nodarbojas pamatā ar sava objekta dotajām iezīmēm (ļaujot tām sevi apzināties kritikas (*Kritik*) objektīvajā un ierobežotajā kustībā), tajā pašā laikā estētika patur redzeslokā mainīgā pētījuma veselumam būtisko transcendentālo līmeni, kurā norisinās universāla doto iezīmju sintēze.

20. gs. diskusijās par literatūras un patiesības attiecībām Benjamins piedalās, uzsvērdams estētiska komentāra kā imanentas kritikas spēju sistemātiskā

<sup>4</sup> **Rubene M.** Aktuālais, tālais un tuvais... // *Aisthēsis. Mimēsis. Theōria*. Rīga: autorizdevums, 2010, 143. lpp.

<sup>5</sup> **Buceniece E.** Teleoloģijas tēma 20. gadsimta filozofiskajā apziņā // *Saprāts nav ilūzija: rietumu filozofija modernisma situācijā*. Rīga: Pētergailis, 1999, 31. lpp.

<sup>6</sup> *Ibid.*, 32. lpp.

veidā tuvoties dzejojuma patiesībai. Plaisa starp Benjaminu un Heidegeru, kā arī viņa skolnieku Hansu Georgu Gadameru parādās terminoloģiskā līmenī. Deivids E. Velberijs rakstā “Benjamina lirikas teorija” (1988) apgalvo: “Benjamins paliek uzticīgs terminam “estētisks” un filozofiska pētījuma tradīcijai, ko tas apzīmē; turpretī Heidegers un Gadamers noraida šo tradīciju kā modernā subjektīvisma paveidu.”<sup>7</sup> Velberija norāde ir vērtīga tikai daļēji, to nepieciešams papildināt un precizēt. Galu galā Benjamins nerunā par tādiem Kanta estētikā svarīgiem fenomeniem kā “gaume” un “skaistums”. “Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi” drīzāk iekļaujas to pētījumu vidū, kas mākslasdarbu pārliet no skaistuma vides patiesības vidē. Šajā tendencē pagrieziena punktu savulaik saskaņā ar Gadameru iezīmējis Frīdrihs Šillers.<sup>8</sup>

Velberija teiktais praktiskā līmenī nozīmē, ka Benjamins netiecas pēc dažādu būtību (Heidegers runā, piemēram, par mākslas, lietas un patiesības būtību) atklāšanas. Viņa pētījuma metodei “nevarētu būt darīšana ar tā dēvēto pēdējo elementu uzrādīšanu”.<sup>9</sup> Galīgais uzdevums ir atklāt daļu no tekstā izlasāmajām attiecībām starp jutekliskajiem un ideju elementiem, kuru satuvināšana ir stingri pakārtota teorijas galvenajai kategorijai “dzejotais” (*das Gedichtete*).<sup>10</sup> Benjamins t. s. metodoloģiskajā ievadā<sup>11</sup> raksta: “Dzejotais savā vispārējā formā ir sintētiska garīgās un uzskatāmās [*anschaulichen*] kārtības vienība.”<sup>12</sup> Šādā izpratnē tas ir tīrais dzejotais, dzejoļa *a priori* “[identitātes – A. O.] likums, pēc kura visi iluzorie juteklības un ideju elementi parādās kā būtisku, principiāli bezgalīgu funkciju iemiesojumi”.<sup>13</sup> Tīrā dzejotā izdibināšana, kas nav sasniedzama, paliek metodiskais, ideālais mērķis, joprojām noteikdams dzejoļu interpretāciju, padarot to par bezgalīgu uzdevumu. Pie “bezgalīgā uzdevuma” (*unendliche Aufgabe*) jēdziena, kas radniecīgs Ivara Ījaba tulkojumā sastopamajam “absolūtajam uzdevumam” (*absoluten Aufgabe*),<sup>14</sup> un “kantiskā gara” arī citās tā formās vēl atgriezīšos. Esejas metodes un diskursa sakarā dažām būtiskām iezīmēm jau pieskāros, un tomēr Benjamin atrunas un precizējumi (paliekot pie dzejotā vispārējās formas<sup>15</sup>) jāaplūko nedaudz sīkāk.

<sup>7</sup> **Wellbery D. E.** Benjamin's Theory of the Lyric // *Benjamin's Ground: New Readings of Walter Benjamin*. Ed. by R. Nägele. Detroit: Wayne State University Press, 1988, p. 41.

<sup>8</sup> Par mākslas patiesības jautājuma atgūšanas vēsturi sk.: **Gadamers H.-G.** *Patiesība un metode*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Jumava, 1999, 88.–105. lpp.

<sup>9</sup> **Benjamins V.** Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi // *Illuminācijas*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005, 27. lpp.

<sup>10</sup> “Dzejotais” sastopams arī Heidegera darbos, kur mākslas būtība definēta kā dzejošana, dzejot (*dichten*). Tātad dzejotajam piedēvēts plašāks vēriens nekā Benjamin pētījumā, kur viņš dzejoto skata tikai lirikas estētikas kontekstā, turklāt tā vispārējo formu iezīmēdams transcendentālajai filozofijai raksturīgi. Par Heidegera skatījumu uz mākslas iedabu sk.: **Gadamer H.-G.** *Die Wahrheit des Kunstwerks // Gesammelte Werke*, Bd. III, Neuere Philosophie – 1. Hegel, Husserl, Heidegger. Tübingen: Mohr Siebeck, 1987, S. 261.

<sup>11</sup> **Benjamins V.** *Op. cit.*, 24.–27. lpp.

<sup>12</sup> *Ibid.*, 25. lpp.

<sup>13</sup> *Ibid.*, 27. lpp.

<sup>14</sup> *Ibid.*; **Benjamin W.** *Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin // Gesammelte Schriften*, Bd. II-1. Hrsg. von R. Tiedemann, H. Schwepenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 108.

<sup>15</sup> Jāatzīst, ka Benjamins dzejoto nedefinē īsi un saprotami, viņš to skaidro piecos piegājienos, ikreiz akcentējot dažādas literatūras filozofijas pamatproblēmas. Šai rakstā

## II

“Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi” ir teksts, kas iezīmē pavērsiena punktu Benjamina agrīnajos filozofiskajos meklējumos jeb “metafiziskajos sākumos” (1914–1918). Helderlīna eseja atrodas uz sliekšņa starp (1) to viņa dzīves posmu, kuru zīmogo aktīva dalība Brīvās jaunatnes kustībā<sup>16</sup> un ticība nepieciešamībai pēc transcendentāla ideāla, un (2) pievēršanos estētikas un izziņas teorijas (*Erkenntnistheorie*) problemātikai, kuras pārdomāšanā – to iespaido Kanta un viņa sekotāja, marburgieša Koena tekstu studijas – Benjaminu interesē galvenokārt jautājums, kā transcendentāls ideāls var konstituēt empīrisko pieredzi (*Erfahrung*). Rūpīga iepazīšanās ar Benjamina darbiem liecina, ka viņš šo jautājumu vissistemātiskāk apsvēris tekstā “Par nākotnes filozofijas programmu” (1918). Tomēr jau Helderlīna esejā, kā to liek nojaust tās robežstāvoklis, Benjamins izvērš filozofisku vēlinā romantisma paraugu “Dzejnieka drosmes” (1800) un “Bikluma” (1802) lasījumu, proti, tādu lasījumu, kuru nodarbina dzejas transcendentālā patiesība, tātad kas vairāk par teksta jutekliskajām īpašībām, kas tradicionāli bijis filoloģijas objekts. Benjamina eseju var dēvēt par transcendentālu lasījumu tādā ziņā, ka tā nodarbojas ne tikai ar imanentu kritiku, ar pieredzei piemītošu (*einheimisch*) idejas lietojumu,<sup>17</sup> bet arī, atsaucoties uz Kanta “Tīrā prāta kritiku” (1781), ar objekta “izziņas veidu, ciktāl tam jābūt iespējamam *a priori*”.<sup>18</sup> Benjaminu nodarbina dzejoļa harmonijas sākotne.

Benjamins apgalvo, ka vēlas parādīt, pirmkārt, divu Helderlīna dzejoļu iekšējo formu (kā viņš pats norāda, par saturu (*Gehalt*) to jau dēvējis Johans Volfgangs Gēte), otrkārt, dzejnieka uzdevumu.<sup>19</sup> Šādi iezīmējas Benjamina distancēšanās no filoloģiskiem pētījumiem ar tiem raksturīgo bināro opozīciju ‘forma – saturs’. Filoloģijā viņš, manuprāt, respektē tās “mākslu lasīt lēni”<sup>20</sup> un norobežošanas no kritiskās subjektivitātes, kas 20. gs. gaitā kulminēja kritiķa kā slavenības statusā<sup>21</sup> un ar kuras 1920. un 1930. gada aizmetņiem vācu domātājs nevēlējās tikt asociēts. Tāpat Benjamins zināmā mērā novēršas no ideālistiskās filozofijas – tas izpaužas

---

piecus mēģinājumus, kas visi pakārtoti dzejotā vispārējai formai, nav nepieciešams analizēt sīkāk, taču var norādīt uz Velberija skrupulozo lasījumu: **Wellbery D. E.** *Op. cit.*, p. 43–46.

<sup>16</sup> Saistība starp “Studentu dzīvi” (1914–1915), kas ir Benjamina kā Brīvās jaunatnes kustības prezidenta uzskatu kvintesence, un “Diviem Frīdriha Helderlīna dzejoļiem” parādās terminoloģiskā līmenī: pirmajā tekstā runāts par studentu dzīves, tātad par noteikta veida pieredzes, “iekšējo vienību”, ko var garantēt ideāls, bet otrajā līdzīgi apspriesta dzejoļu “iekšējā forma”. “Studentu dzīve” pieejama arī latviešu valodā: **Benjamins V.** *Studentu dzīve // Iluminācijas*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005, 11.–23. lpp.

<sup>17</sup> **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, 2011, 220. lpp.

<sup>18</sup> *Ibid.*, 55. lpp.

<sup>19</sup> **Benjamins V.** *Op. cit.*, 24. lpp.

<sup>20</sup> Tā filoloģiju definējis Romans Jakobsons. Šeit atsaukos uz: **Fioletos A.** *Preface // Word Traces: Readings of Paul Celan*. Ed. by A. Fioletos. Baltimore and London: John Hopkins University Press, 1994, p. xv.

<sup>21</sup> **Jurgensen M.** *Walter Benjamin as Literary Critic // “With the Sharpened Axe of Reason”: Approaches to Walter Benjamin*. Ed. by G. Fischer. Oxford and Washington: Berg, 1996, p. 140.

viņa piezīmē, ka estētiski komentāri velīti visbiežāk traģēdijas žanram, dižajiem klasikas darbiem, savukārt tur, “kur tie sastopami ārpus klasiskās jomas, tur tiem ir drīzāk filoloģisks, nevis estētisks raksturs”.<sup>22</sup> Benjaminu interesējošie divi Helderlīna dzejoļi pie klasikas kanona nepiederēja, galu galā tie ieraudzīja dienasgaismu tikai 1913. gadā un līdz ar to savā aktualitātē vēl nebija pārspējuši laikmetus. Tomēr Benjamins šī dzejnieka darbus redz kā diženus un tātad transcendentālas estētikas cienīgus. “Biklumā” kritiķis saskata garīgās un uzskatāmas kārtības spēcīgu parataksi.<sup>23</sup> Helderlīna veikums atbilst dzejotajam, kas tātad ir arī estētiskās vērtības kritērijs.

Pēc pētījuma mērķa – parādīt iekšējo formu un dzejnieka uzdevumu – izvirzīšanās metodoloģiskajā ievadā veiktas vēl dažas būtiskas piezīmes, kuru aplūkojums palīdzēs saprast imanentas kritikas iedabu un bezgalīgo virzību pretī liriskā darba patiesībai. Dzejnieka uzdevums ir jāatvedina no dzejoļa paša, tas jāizprot kā poēzijas (var lietot arī sinonīmus “dzejojums”, “dzeja”) (*Dichtung*) priekšnosacījums, kā pasaules garīgi uzskatāmā struktūra, kas ir dzejoļa pamatā. To iespējams pamazām gaismot padziļinātā, teksta iedabai maksimāli pietuvinātā analizē – imanentā kritikā. Estētiska komentāra kā nepieciešami imanentas kritikas “acīmredzamais filozofiskais impulss”, Monādas Renbanas vārdiem runājot, “nošķir mākslasdarbu un tā recepciju no ārējiem avotiem; kritika neskata jautājumus, uz kuriem var sniegt apmierinošu atbildi. Tas ļauj komentāram precīzi un skaidri demonstrēt filozofijas praksi konstituējošo perifrāzi”.<sup>24</sup> Dzejoļi imanentā struktūra, kas dāvā uzskatāmo līmeni pārvaroša lasījuma iespējamību, tiek iezīmēta komentārā. Dzejnieka uzdevums tādējādi atrodas starp dzejoļi un to novērtējošo lasījumu. Tas ir pieejams izziņai tā iemesla dēļ, ka pētījums, raksturīgi imanentam pētījumam, pats piedalās tā konstrukcijā, ļaujot dzejoļa struktūrai atstāt savu nospiedumu. Par to liecina arī Benjaminā teiktais – imanentā izklāstā izpaužas “tā īpašā un vienreizējā sfēra, kurā meklējams dzejoļa uzdevums un priekšnosacījums. Šī sfēra ir vienlaikus gan pētījuma produkts, gan tā priekšmets”.<sup>25</sup> Īsāk sakot, esejas mērķis ir

<sup>22</sup> **Benjamins V.** *Op. cit.*, 24. lpp.

<sup>23</sup> “Paratakse” ir termins, ko Teodors V. Adorno izmanto savā esejā “Paratakse: par Helderlīna vēlīno liriku” (1964). Gramatikā paratakse ir bezsaikļu konstrukcija, savukārt dzejā kā sava veida māksliniecisks likums – savienošana, kopsakars. Adorno metodes pamatprincipos atsauca uz Benjaminu vai pat pārņēma sava priekšgājēja idejas: “Dzejoļa patiesība neeksistē bez dzejoļa struktūras [*Gefüge*], tās momentu totalitātes; bet tajā pašā laikā tā [patiesība – A. O.] ir kaut kas, kas transcendē šo struktūru kā estētiskās priekšstatīšanās [*Schein*] struktūru: nevis no ārpusē caur noteiktu filozofisku saturu, bet caur momentu konfigurācijas iedarbīgumu, kas, kopā ņemti, vēsta vairāk, nekā to paredz struktūra.” (**Adorno T. W.** *Parataxis: Zur späten Lyrik Hölderlins // Gesammelte Schriften*, Bd. 11, Noten zur Literatur. Hrsg. von R. Tiedemann. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1974, S. 449.) Adorno uzskatīja, ka, tikai pamazām šķetinot daudzus dzejas parataktiskās struktūras mezglus, kritiķis varētu skart Helderlīna tekstos dzejoto. Kļūst redzams – Adorno reizē atsauca uz dzejotā vispārējo formu (kā to definējis Benjamins) un turpina attīstīt diskusiju par transcendentālas lirikas teorijas iespējamību.

<sup>24</sup> **Renban M.** *Wild, Unforgettable Philosophy: in Early Works of Walter Benjamin*. Lexington Books, 2005, p. 19.

<sup>25</sup> **Benjamins V.** *Op. cit.*, 24. lpp.

sākotne – dzejoļa transcendentālā patiesība (tīrais dzejotais), estētiskā komentāra gaitā sasniegta pilnība. Benjamins seko neokantiešu pārliecībai, ka visa izziņa kulminē objekta “producēšanā”.<sup>26</sup>

Dzejotā vispārējās formas ilustrācijai, manuprāt, noder Jirgena Hābermāsa grāmatā “Pēcmetafiziskā domāšana” (1988) citā kontekstā paustais: “Idejas, kas iebūvētas materiālajā, sevī nes universālas vienības (*All-Einheit*) apsolījumu. Tas skaidrojams ar to, ka tās sašaurinās konceptuālās piramīdas virsotnes virzienā un iekšēji atsauca uz šo virsotni.”<sup>27</sup> Tāpat noderīgas ir Marburgas neokantisma skolu izgājušā Ernsta Kasīrera “Apcerējumā par cilvēku” (1944) sniegtās norādes attiecībā uz mākslasdarbu un tā komentāru. Viņa pārdomas caurvij atziņa, ka mākslasdarbs, tai skaitā dzejolis, ir skaidri strukturēts un artikulēts arī tad, ja pauzē neizsakāmo; to raksturo nemitīga konkretizācija, kuras sistematiskumu (tā pakāpe nosaka darba dziļumu) un vispārējos likumus, tādējādi ieviešot kārtību objekta aprakstā, uzrāda komentārs.<sup>28</sup> Nupat teikto piemērojot Benjaminā esejai, var teikt – Helderlīna dzejoļos izlasāmās attiecības starp jutekliskajiem un ideju elementiem tiek atklātas, pievēršoties iekšējai formai. Šajā praktiskajā pieejā mēģināts sintezēt, blīvēt (*dichten*), apvienot: (1) formu un saturu, (2) uzdevumu un atrisinājumu, (3) garīgo un uzskatāmo, (4) pētījuma produktu un priekšmetu. Tas darīts patiesības kā vienības (*Einheit*) labad, tātad lasījuma redzeslokā paturēts dzejotā vispārējais raksturs, kura virzienā nepieciešami virzās tā teorija, kas pretendē uz leģitimitāti. Šo virzību raksturo attīrīšanās no ārējiem avotiem – tam sagatavo jau Helderlīna esejas sākums: “Netiek teikts nekas par liriskās radīšanas procesu, par radītāja personu vai viņa pasaules uzskatu.”<sup>29</sup> Benjaminu, tā vismaz varam apgalvot pirmajā tuvinājumā, nodarbina “tīrā” estētika. Dzejnieka intence laika gaitā var zaudēt nozīmi,<sup>30</sup> “savukārt imanentās tendences,” kā Benjamins raksta “Tulkotāja uzdevumā” (1921), “var atdzimt jau formu ieguvušajā”.<sup>31</sup> Estētika meklē, kā iegūt tīru formu, kurā izskanēt dzejotajam kā dzejotajam, t. i., tam pašam, kas jau gulst liriskas dzīlēs.<sup>32</sup> Helderlīna dzejolis komentāram nedrīkst – bezgalīgā uzdevuma nozīmē – būt svešs. Ir jāpieņem, ka dzejas valoda un kritikas valoda “ir *a priori* un neatkarīgi no jebkurām vēsturiskām attiecībām vienotas tajā, ko grib pateikt”.<sup>33</sup> Tiesa, nav runa par vēstījumu, tādējādi Benjamins izrāda godu Kanta apriorismam, kura ietekme izlasāma Helderlīna esejas metodes galvenajās aprisēs. Šo ietekmi palīdzēs uzrādīt

<sup>26</sup> **Gadamer H.-G.** The Philosophical Foundations of The Twentieth Century // *Philosophical Hermeneutics*. Trans. and ed. by D. E. Linge. Berkeley, Los Angeles and London: University of California Press, 1976, p. 115.

<sup>27</sup> **Habermas J.** *Nachmetaphysisches Denken*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988, S. 38.

<sup>28</sup> Sk.: **Kasīrers E.** *Apcerējums par cilvēku*. Tulk. S. Rutmane, A. Siltāne. Rīga: Intelektis, 1997, 134.–161. lpp.

<sup>29</sup> **Benjamins V.** *Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi*, 24. lpp.

<sup>30</sup> Sal.: **Adorno T. W.** *Op. cit.*, S. 449.

<sup>31</sup> **Benjamins V.** Tulkotāja uzdevums // *Illuminācijas*. Tulk. I. Ījabs. Rīga: Laikmetīgās mākslas centrs, 2005, 64. lpp.

<sup>32</sup> Sal. ar Kanta rakstīto: “.. tīrais vērojums satur tikai formu, ar ko kaut kas tiek vērots, un tīrais jēdziens satur tikai priekšmeta vispār domāšanas formu.” (**Kants I.** *Op. cit.*, 81. lpp.)

<sup>33</sup> *Ibid.*, 63. lpp.

neokantiskā “bezgalīgā uzdevuma” klātbūtnes tematizācija. Tas vienlaikus garantēs sarunas par estētiska komentāra iedabu turpinājumu. Proti, mērķa un sākotnes sakarība, kas ir komentāra pamatā, kļūs skaidra, skatot bezgalīgo uzdevumu kā praksi noteicošu faktoru.

### III

Benjamins iekšējo formu nesaista nedz ar kompozīcijas procesu, nedz ar kādu ārpus dzejoļa esošu avotu, kā, piemēram, dzejnieka intenci. Tāpat viņš neizvērš to, ko rakstnieks un pedagogs Ernests Anševics savulaik, iepazīstinot ar Gustava Teodora Fehnera un Teodora Lipsa izvērsto psiholoģisko mākslas teoriju, latviski nodēvēja par iejūtas (*Einführung*) estētiku<sup>34</sup> (tā varēja lepoties ar zināmu popularitāti 19. un 20. gs. mijā). Benjamins studiju gados aizrautīgi apguva Kanta transcendentāli kritisko filozofiju, un tas noteica jaunā studenta domāšanas veidu, kurā nebija vietas dažādām psiholoģiskām mākslas teorijām. Samuels Vēbers minēto aizraušanos raksturo kā “ekstrēmu” un atsaucas uz 1917. g. vēstuli Gerhardam Šolemam, kurā Benjamins apgalvo – katrs, kurš neredz Kanta mācībā eksistējošos centienus tuvināt filozofiju tās galējai robežai (*extreme*), neko nesaprot no filozofijas.<sup>35</sup> Benjamins Kantā vienlaikus respektē uzsvāru uz filozofiju kā sistēmu un pamana viņa darbos nepietiekami apzināto. Runājot par Benjamina identificētajām potencialitātēm (šeit nav vietas tās kritiski izvērtēt), svarīgi pieminēt esejā “Par nākotnes filozofijas programmu” apgalvoto, ka mākslai jāorientē sevi saskaņā ar kategoriju teoriju<sup>36</sup> daudz intensīvāk, nekā to vēlējies Kants.<sup>37</sup> Šeit var redzēt, ka Benjamins (starp citu, līdzīgi kā Kasīrs) mākslasdarbam piedēvē stingru struktūru, sistematiskumu, kuru nepieciešami, transformējoties saskaņā ar objektu, jāizgaismo un arī jānovērtē komentāram.

Šā raksta kontekstā no Benjamina studijām jāizceļ 1913. gadā apmeklētais Jonasa Kona kurss “Kanta un Šillera estētikas pamatojums” un Hermana Koena

<sup>34</sup> **Anševics E.** *Iejūtas estētika: mūsu dienu mākslas filozofijas pamati*. Rīga: Valters un Rapa, 1930. Milda Palēviča esejā “Tagadnes aistētikas pētīšanas priekšmets” (1929) par Fehnera un Lipsa pieeju, iekams uz to attiecināt vārdus “galējs subjektīvisms”, raksta: “Pēc iejūtas (*Einführung*) teorijas, kas īpaši celta uz subjektīvisma, arī visas mākslas formas [tāpat kā dabas formas – A. O.] būtu nenozīmīgas un nevajadzīgas, ja subjekts savā aistētiskā aktivitātē tās neatdzīvinātu, iejūtot tajās savu dvēseles saturu. (**Palēviča M.** Tagadnes aistētikas pētīšanas priekšmets // *Aistētikas problēmas: apceres un esejas*. Rīga: A. Gulbis, 1936, 12. lpp.)

<sup>35</sup> **Weber S.** *Benjamin's – abilities*. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 2008, p. 11.

<sup>36</sup> Benjamins 1919. un 1920. g. mijā min šādus estētisko kategoriju pārus, no kuriem pirmais analizēts “Divos Frīdriha Helderlīna dzejoļos”: 1) forma un saturs, 2) intuīcija un uztvere, 3) skaistums un prozaiskums, 4) radīšana un artifakts. (Sk.: **Benjamin W.** *Categories of Aesthetics*. Trans. by R. Livingston // *Selected Writings*, Vol. 1, 1913–1926. Ed. by M. Bullock, M. W. Jennings. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 1996, p. 220–222.)

<sup>37</sup> **Benjamin W.** *Über das Programm der kommenden Philosophie // Gesammelte Schriften*, Bd. II-1. Hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 167.

apgvē pavadītās stundas.<sup>38</sup> Kons un Koens bija vieni no retajiem neokantiešiem, kas sarakstīja grāmatas estētikas laukā, izvirzoties kā svarīgi minētās disciplīnas domātāji. Kona “Vispārējā estētika” (1901) un Koena “Kanta estētikas pamatojums” (1889) un “Tīrās jušanas estētika” (1912) – šie darbi joprojām tiek apspriesti akadēmiskās publikācijās.<sup>39</sup> Gadamers esejā “Mākslasdarba patiesība” (1960), vienviet sniegdams vispārīgu ieskatu neokantiešu vidū valdošajā estētikas izpratnē, raksta, ka, viņuprāt, “mākslasdarbam piemīt lietisks (*dinglichen*) raksturs kā tā visuzskatāmākā iezīme. Šis lietiskais raksturs funkcionē kā substruktūra, pār kuru īstā estētiskā forma paceļas kā superstruktūra”.<sup>40</sup> (Benjamins saka – radītajam piemīt “priekšmetiskums” (*Gegenständlichkeit*)<sup>41</sup> kā attiecīgā mākslinieciskā uzdevuma piepildījums; šī esejas jēdzieniskā aparāta iezīme ņemta vērā mana izklāsta turpinājumā.) Runājot par Koena estētiku, mākslasdarba saturs, pēc viņa domām, ir prāta ideja, kas, tiesa, nevar būt tieši klātesoša jutekliskā formā, bet var būt tikai netieši norādīta. Kanta lieta sevī, kas estētikā pārvēršas par pārjuteklisku substrātu, nav metafizisks nojēgums, bet drīzāk bezgalīga uzdevuma praktisks nojēgums, kam iespējams tuvoties vien asimptomātiski.<sup>42</sup> Nupat ieskicētajā kontekstā Benjamina lietotā estētiskā kategorija “dzejotais” savā vispārējā formā atklājas kā šāda superstruktūra jeb pārjuteklisks substrāts (vienā no definīcijām dzejotais pieteikts neapšaubāmi kantiskā manierē – kā “dzejoļa *a priori*”<sup>43</sup>), zem kura kā “funkciju kopsakara” (*Funktionszusammenhang*)<sup>44</sup> pakārtots dzejoļa priekšmetiskums, bez šaubām, neignorējot pilnīgai sintēzei traucējošos vēsturiskuma grožus. Koens “Tīrās jušanas estētikā” apgalvo: “Māksla nav tā, kas parādās kā kultūras fakts pati par sevi; drīzāk māksla ir tā, kas kultūras vēsturē nāk atraisītībā (*zur Entfaltung kommen*).”<sup>45</sup> Imanenta kritika atrodas līdzīgā situācijā un ir ierauta sevis un savu objektu pārveidošanas procesā, šādā ziņā asimptomātisko un simbolisko mēģinājumu tvert patiesību vērsot vēsturisku. Ne velti Benjamins “tīrā dzejotā” izdibināšanu metodoloģiskā ievada noslēgumā raksturo kā ideālo mērķi, kam nepieciešami

<sup>38</sup> Saistība starp Benjamina studijām un viņa to laikā tapušajiem darbiem aplūkota: **Werner N.** *Zeit und Person // Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Hrsg. von B. Lindner. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006, S. 3–5.

<sup>39</sup> Par piemēru var minēt Pola Gaijera rakstu, uz kuru atsaušos: **Guyer P.** What Happened to Kant in Neo-Kantian Aesthetics? Cohen, Cohn, and Dilthey // *Philosophical Forum*, Vol. 39, Issue 2, Summer 2008.

<sup>40</sup> **Gadamer H.-G.** *Op. cit.*, S. 255.

<sup>41</sup> **Benjamins V.** Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi, 25. lpp.; **Benjamin W.** Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin, S. 105.

<sup>42</sup> **Guyer P.** *Op. cit.*, p. 146, 158.

<sup>43</sup> **Benjamins V.** *Op. cit.*, 27. lpp.

<sup>44</sup> Ņemot vērā, ka “dzejotais” detalizētā aplūkojumā parādās kā dažādus šķietamus pretstatus sintezējošs, adekvātāk būtu lietot nevis jēdzienu “superstruktūra” (tas pieteikts tikai neokantisma konteksta iezīmēšanas dēļ), bet gan “funkciju kopsakars” – jēdzienu, kas pēc būtības daudz neatšķiras no “superstruktūras”, toties Benjamina pētniecībā akcentē “dzejoto” kā sintezējošu kategoriju. Jēdziens aizgūts no: **Primavesi P.** Zwei Gedichte von Friedrich Hölderlin // *Benjamin Handbuch: Leben – Werk – Wirkung.* Hrsg. von B. Lindner. Stuttgart: J. B. Metzler, 2006, S. 465.

<sup>45</sup> **Cohen H.** *Ästhetik des reinen Gefühls.* Berlin: Bruno Cassirer, 1912, S. 5.

jānosaka liriskas komentāri. Tīrais dzejotais ir ideja Kanta izpratnē, proti, izziņas veselumam būtisks jēdziens.<sup>46</sup> Estētisks komentārs atbilst filozofijas kritiskajam un ideālistiskajam raksturam gan metodes tīrības ziņā, gan tajā, ka tas hipotētiski izvērta ideju kā uzdevumu, lai arī nesasniedzamu.<sup>47</sup>

Esejas “Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi” metodes aprakstā, līdzīgi kā citos Benjamina agrīnajos tekstos, ir zināma deva programmatiskuma, kas akcentē transcendentālās filozofijas motīvus. Paliekot uz estētiku attiecināmo piezīmju sfērā, svarīgi minēt “Kritikas teorijā” (1919–1920) paustās atziņas.<sup>48</sup> Benjamins uzskata, ka mākslasdarbs ir veids, kā filozofiskās problēmas ideāls manifestē sevi. Ar vārdiem “filozofiskās problēmas ideāls” autors saprot ideju, ko var dēvēt par ideālu, jo tā atsaucas nevis uz problēmas reizē imanento un simbolisko formu, bet uz tās atrisinājuma transcendentālo saturu. Kritika cenšas pierādīt virtuālo iespējamību mākslasdarba elementu attiecības formulēt kā filozofisku problēmu, taču komentāram to ir grūti precīzi noteikt, jo tas vadās pēc pieņēmuma, ka filozofiska sistēma, ko vēlas iedibināt komentārs, kā tāda ir atvērta izmaiņām. Proti, jāņem vērā, ka, ja sistēma būtu pilnīga, tā izrādītos pārveidojusies savas attīstības gaitā. Neokantietis Kons savulaik atzīmēja, ka pēc tam, kad esam noteikuši estētiskās vērtības formālos kritērijus, mēs vēršamies pie pieredzes ar nolūku atrast, kas izvērztajiem principiem atbilst.<sup>49</sup> Šādā procesā runa ir nevis par loģisku dedukciju, bet gan par hipotēzi un pierādījumu. Jāpiebilst, ka grūtības sagādā tas, ka, tā kā hipotēze formulēta transcendentāli,<sup>50</sup> to ir neiespējami līdz galam pierādīt, vēršoties pie vienīgā pieejamā – pie dzejoļa priekšmetiskuma, jo teksts satur vien transcendentālā – patiesības kā vienības<sup>51</sup> – reprezentāciju veidolā.<sup>52</sup> Benjamins dižuma kritērijus, varbūt iebilstot Konam, atvasina arī no dzejas, tādējādi apstiprinot objekta vadītu virzību pretī idealitātei.

1917. g. darbā “Par uztveri” Benjamins filozofiju definē šādi: “Filozofija ir absolūta pieredze, deducēta sistemātiskā, simboliskā veidā kā valoda.”<sup>53</sup> Var norādīt, ka ar šiem vārdiem rezumēta Benjamina aizraušanās ar Kantu, kura darbu pārskatīšanā viņš meklēja filozofijas, tostarp arī estētikas, pamatojumu. Precizitātes labad

<sup>46</sup> Sk.: **Kants I.** *Prolegomeni*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zvaigzne, 1990, 107.–108. lpp. Koens ir pārliecināts – veseluma sasniegšana ir bezgalīgs uzdevums. (**Poma A.** *The Critical Philosophy of Hermann Cohen*. Trans. by J. Denton. Albany: State University of New York Press, 1997, p. 46.)

<sup>47</sup> Šādi iezīmējas Benjamina un Koena uzskatu par estētiku saskanīgums. (*Ibid.*, p. 70.)

<sup>48</sup> **Benjamin W.** *The Theory of Criticism*. Trans. by R. Livingstone // *Selected Writings*, Vol. 1, 1913–1926. Ed. by M. Bullock, M. W. Jennings. Cambridge (Massachusetts) and London: Harvard University Press, 1996, p. 218.

<sup>49</sup> **Guyer P.** *Op. cit.*, p. 162.

<sup>50</sup> Koens pauž domu, kam piekrīt arī Benjamins: transcendentāls pētījums sākas ar pieredzes kā fenomenu sintēzes faktu, lai pēcāk atgrieztos pie šādas sintēzes jutekliskuma apriorajiem nosacījumiem. (**Poma A.** *Op. cit.*, p. 12.)

<sup>51</sup> Uz šādu patiesības izpratni Benjamins skaidri norāda “Kritikas teorijā”: “Patiesība: vienība.” (**Benjamin W.** *Op. cit.*, p. 219.) Sal.: **Kants I.** *Tīrā prāta kritika*, 103. lpp.

<sup>52</sup> Sal.: **Kasirers E.** *Apcerējums par cilvēku*, 151. lpp.

<sup>53</sup> **Benjamin W.** *Über die Wahrnehmung* // *Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Hrsg. von R. Tiedemann, H. Schwepenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 37.



jāatzīmē – absolūta pieredze apzīmē filozofijas ideālu, kad tā iemanto mācības jeb doktrīnas (*Lehre*) statusu. Viņa esejas “Par nākotnes filozofijas programmu” tēzes liecina: lai šādu ideālu sasniegtu, pieredzes izziņā, tādējādi papildinot Kantu un viņa sekotājus, jāanalizē valodas fakts.<sup>54</sup> Tomēr Benjamins nesniedz norādes, kā tieši sasniedzama absolūta pieredze, kura kā kopsakars apvienotu visas citas pieredzes.

Tātad Benjamins filozofiju redz kā bezgalīgu uzdevumu. Ko tas nozīmē? Atgriežoties pie Helderlīnam veltītās esejas, jāatzīmē, ka dzejotais kā dzejoļa *a priori*, ja reiz atzīts par tīri iztēlotu,<sup>55</sup> ir virtuāla<sup>56</sup> kategorija, kas iezīmēta hipotētiski, bet pētījums – nevis zināšanas, bet domāšanas darbs.<sup>57</sup> Tāpat, ņemot vērā Benjaminu citviet veiktās piezīmes par “bezgalīgā uzdevuma” jēdzienu,<sup>58</sup> svarīgi akcentēt – saskaņā ar Benjaminu filozofijai, lai tā būtu zinātne, jābūt absolūtai sintēzei, visaptverošai sistēmai, kas nav risinājums un nesastāv no atsevišķiem uzdevumiem. Domāšana pirms totalitātes ir pati sev bezgalīgs uzdevums, tā nemitīgi nodarbojas ar risināmības (*Lösbarkeit*) jautājuma pētīšanu, respektīvi, zinātne pēta savu metodi.

*Iepriekš es apgalvoju, ka dzejoto Benjamins izprot gan kā dzejoļa, gan kā komentāra priekšnosacījumu un uzdevumu (sākotni un mērķi) un ka šeit arī parādās estētiska komentāra kā imanentas kritikas sarežģītais uzdevums – metodes un objekta nevainojama saskaņība. Parādot, ka dzejotais, to pamatoti aplūkojot neokantiskās estētikas kontekstā, savā vispārējā formā ir pārjuteklisks substrāts, kas sevī sintezē dzejoļa priekšmetiskās kvalitātes, iespējams teikt – dzejotais apzīmē vienotību starp komentāra metodi un to, kas ir zināms par komentāra objektu. Taču Benjamins atšķirībā no Koena ticēja, ka pārjutekliskais var būt izziņas iespējamais objekts un ka metafiziku vēl var glābt.<sup>59</sup> Izvēršot imanentu pieeju, domātājs apvelta dzejoli ar autoritāti, kas, tiesa, ir leģitīma tikai caur atsaukšanos uz transcendentālu patiesību kā vienību, tai konstituējot gan estētisko komentāru, gan dzejoli. Dzejoļa iekšējā forma un dzejnieka uzdevums attiecas uz pētījuma praktisko līmeni, kas iekšēji atsaucas uz kantiskā manierē pieteikto patiesības sfēru – uz dzejoļa *a priori*. Šeit der citēt Benjaminu frāzi, kas uzrāda iekšējās formas atbilstību*

<sup>54</sup> Sk.: **Benjamin W.** *Über das Programm der kommenden Philosophie*, S. 168 ff.

<sup>55</sup> **Benjamins V.** *Op. cit.*, 27. lpp.

<sup>56</sup> Sal. ar Kanta teikto, ka iztēlotspēja ir spēja priekšstatīt priekšmetu arī bez tā klātbūtnes, ka tā pieder pie juteklības jeb pie uzskatāmā, *a priori* to noteikdama, kā arī transcendentāli sintezē vērojumus. (**Kants I.** *Op. cit.*, 120.–121. lpp.)

<sup>57</sup> Benjamins paliek uzticīgs kantiskajam nošķīrumam starp “domāšanu” un “zināšanu”. Šis nošķīrums, kā precīzi norāda Vēbers, “ietver virtualitāti, kas nav pilnībā aktualizējama un tādējādi satur kustības un pārveidošanās “pieredzi” pretstatā tā paša (*the same*) vai sevis paša (*the self*) reprodukcijai.” (**Weber S.** *Op. cit.*, p. 15.) Būtībā Vēbera teiktais sakrīt ar manu skatījumu uz Benjaminu izpratni par filozofiju kā sistēmu: *ja sistēma būtu pilnīga, tā izrādītos pārveidojusies savas attīstības gaitā.*

<sup>58</sup> Sk.: **Benjamin W.** *Die Unendliche Aufgabe // Gesammelte Schriften*, Bd. VI. Hrsg. von R. Tiedemann, H. Schweppenhäuser. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1991, S. 51–52.

<sup>59</sup> **Smith G.** *Thinking Through Benjamin: An Introductory Essay // Benjamin: Philosophy, Aesthetics, History*. Ed. by G. Smith. Chicago: The University of Chicago Press, 1989, p. xviii.

priekšnosacījuma un uzdevuma riņķveida struktūrai: “Dzejotais [...] parādīsies kā dzejoļa priekšnosacījums, kā tā iekšējā forma, kā mākslinieciskais uzdevums.”<sup>60</sup> Dzejotais kā sintezējošs apriors līmenis garantē izziņas sistemātisko un bezgalīgo virzību uz elementu vienību, kas pati ir bezgalīga. Kanta teiktais “Trā prāta kritikā” palīdz saprast vienības nesasniedzamību – Benjamins piebilstu: tās nesasniedzamību valodas robežās. Kants raksta: “.. īsteno lietu [arī dzejoļa uzskatāmo un garīgo elementus – A. O.] agregātu [tā iespējams dēvēt dzejoto – A. O.] nevar uzskatīt par kādu dotu veselumu, tātad nevar uzskatīt arī par *vienlaicīgi* dotu.”<sup>61</sup> Un tāpēc tīrais dzejotais paliek virtuāls. Šādi Benjamins iebilst romantisma estētikai, kas absolūto stingri nenosšķīra no galīgā.

Šai rakstā bija būtiski parādīt, ka “Divi Frīdriha Helderlīna dzejoļi” ir orientēti uz nākotnē (vairāk bezgalīgā uzdevuma nozīmē, nekā domājot temporāli) atliktu mācību, kas tomēr garantē lirikas teorijas autoritāti. Taču, tā kā šāda doktrīna, ko raksturotu nevainojama saskaņība starp objektu un tā komentāru, nav sasniedzama, jo nav sasniedzams šo vienotību apzīmējošais dzejoļa *a priori*, tagadnes pētījumam ir jāaprobežojas ar dzejotā veidola (iekšējās formas) šķetināšanu. Tiesa, procesā joprojām vajadzīga iekšēja virzība uz dzejoto, definētu kā tīro dzejoto.

\* \* \*

Nobeigumā vēlos atzīmēt trīs potencialitātes, ko iespējams attīstīt tālāk. Pirmkārt, esmu sniedzis būtiskas norādes par Benjamina metodes kontekstu un tās galvenās kategorijas – dzejotais – vispārējo formu, un tas ļauj labāk izprast to, kā domātājs, akcentējot dažādas literatūras filozofijas problēmas, analizē Helderlīna tekstus “Dzejnieka drosme” un “Biklums”, līdz nonāk pie cezūras (*Zäsur*), šī filozofiskā motīva *par excellence*. Otrkārt, ideja par patiesības virtualitāti Helderlīna eseju saista ar Benjamina otro svarīgāko agrīno darbu “Par valodu vispār un cilvēka valodu” (1916), kuram pievērsoties var gūt dziļāku izpratni ne tikai par Benjamina lirikas teoriju, bet arī viņa uzskatiem par filozofisko izziņu. “Apzīmējošais process,” kā raksta Vēbers, “ietver *neiespējamību* ne mazāk kā *iespējamību*”.<sup>62</sup> Tiesa, valodas virtualitāte nevar tikt izsmelta, un tāpēc, treškārt, kā jau minēju, Benjamina teksti ir domāšanas, nevis zināšanas darbs. To var attiecināt arī uz vēlīnajiem darbiem, jo, atsaucoties uz Aleksandru Garsiju Dītmanu: “Tas ir uzkrītoši, ka Benjamins ir ieinteresēts nevis atrisinājumos, bet risināmībā, nevis komunikācijā, bet komunicējamībā (*Mittelbarkeit*), nevis reprodukcijās, bet reproducējamībā. Itin kā viņš vēlētos pretoties sliktajai bezgalībai [nepārtrauktu atrisinājumu regresam – A. O.], tās vietā domājot par pašas iespējamības kā tādas aktualizāciju un tādējādi mēģinot nokļūt otrpus iespējamības un prakses opozīcijai, bez kuras nav sliktās bezgalības.”<sup>63</sup> Pētot vēlīno Helderlīnu, Benjamins tīro dzejoto izvirza

<sup>60</sup> Benjamins V. *Op. cit.*, 27. lpp.

<sup>61</sup> Kants I. *Op. cit.*, 272. lpp.

<sup>62</sup> Weber S. *Op. cit.*, p. 14.

<sup>63</sup> Düttman A. G. *The Violence of Destruction // Walter Benjamin: Theoretical Questions*. Ed. by D. S. Ferris. Stanford: Stanford University Press, 1996, p. 236.

kā komentāra leģitimitātei nepieciešamu virtuālu ideālu, tomēr skata kritizējamību, kuras noslēgšana ir bezgalīgs uzdevums, jo estētiskā komentāra un dzejoļa cezūras noteiktās robežas sakrīt ar valodas robežām. Savukārt viņa valodas teorijā spriests par komunikējamības iespējamību, kas dažviet Benjaminam ļauj izdarīt estētiskai vērtīgas atziņas. Tikai pārdomājot kritizējamību un komunikējamību, var cerēt uz virtuālā ideāla prezentāciju nemītīgas reprezentācijas vietā, uz patiesību kā vienību, kas aizstāj simbolizāciju. Interese par risināmību vienlaikus ir arī interese par atrisinājumu, kas, lai arī patlaban liegts, saglabā savu programmatisko nozīmi Benjaminā metodes pamatiezīmēs. Visbeidzot, ceturtkārt, aplūkojot šīs atziņas modernās dzejas estētikas kontekstā, jāpamana – Benjaminā agrīnā filozofija var dot vērtīgu materiālu t. s. tīrās lirikas komentāriem, kas analizē tekstus, kuru struktūru, manuprāt, nosaka ‘inversijas–paratakses–cezūras’ kustība, kā arī ilgas pēc neizsakāmā.<sup>64</sup> Šī kustība uzrāda reizē teksta vēršanos pie sevis un tajā ietverto iespējamību pārsniegt uzskatāmo. Līdz ar to var apgalvot, ka filozofiskajai estētikai šeit ir loma kā imanentam pētījumam.

### Summary

*In the centre of this article is the presence of the “Kantian spirit” in the method of Walter Benjamin’s essay “Two Poems by Friedrich Hölderlin” (1914). By necessarily narrowing – because of the essay’s dense argumentation – the range of important nuances, the article explains such notions as “aesthetic commentary” and “immanent critique” in order to gain understanding of the discourse of Benjamin’s research and its place in the history of aesthetics. This task cannot be achieved without paying attention to the main category in Benjamin’s theory, i.e. “the poeticized”, which designates the poem’s truth content. Considering the influence of German academic philosophy in the early 20th century and some still unexplored areas in Benjamin studies, the article constantly tries to thematize the presence of Neo-Kantian thought, by putting emphasis on the “infinite task” as the notion which determines Benjamin’s research and is connected with the question of philosophy as a system.*

**Keywords:** *Walter Benjamin, aesthetic commentary, immanent critique, the poeticized, philosophy of literature.*

<sup>64</sup> Deivids S. Ferriss ir pamanījis, ka neizsakāmais ir Benjaminā darbos bieži aplūkota tēma. (Ferris D. S. Introduction: Reading Benjamin // *The Cambridge Companion to Walter Benjamin*. Ed. by D. S. Ferris. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, p. 11.) Benjaminā uzskati par valodu un liriku ir attiecināmi uz modernisma estētiku, kuru, saskaņā ar Žanu Fransuā Liotāru, raksturo cildenuma jūtas – “tās ir novērojamas tad, kad iztēlei neizdodas attēlot subjektu, kas principā būtu saskaņojies ar jēdzienu. Mums ir ideja par pasauli (par eksistējošā vienotību un veselumu), bet mēs nespējam to pierādīt ar piemēru. Mums ir ideja par vienkāršo (nedalāmo), bet mēs to nevaram ilustrēt ar sajūtamam objektu, kurš tad būtu šīs idejas atsevišķs gadījums. Mēs varam uztvert kaut ko absolūti lielu, absolūti varenu, bet jebkurš objekta attēlojums ar mērķi parādīt šādu lielumu un varenību mums šķiet nožēlojamā kārtā nepietiekams. [...] Par modernismu es dēvēju mākslu, kas savas “neliela mēroga metodes” (pēc Didro vārdiem) velta neattēlojamā elementa atveidošanai”. (Liotārs Ž. F. Postmodernisma skaidrojums bērniem // *Grāmata*. Tulk. N. Pukjans, 1991, Nr. 12, 14.–15. lpp.)

## “Dzīvā tagadne” un laika pēdas *Living Present and Traces of Time*

Māra Rubene

LU Vēstures un filozofijas fakultāte  
Aspazijas bulv. 5, Rīga, LV-1050  
E-pasts: [mara.rubene@lu.lv](mailto:mara.rubene@lu.lv)

Laika filozofiskā izpēte ir ieguvusi disciplināru raksturu un kļuvusi par daudzu monogrāfiju vienīgo priekšmetu. Šajā rakstā uzmanības centrā ir “dzīvās tagadnes” apzināšana fenomenoloģijā un tās valodiskā artikulācija – pateicoties tai, ir attīstīta temporālā apraksta vārdnīca, kas ļāvusi skaidrot laicisko attiecību un tagadnes aporētiku plašākā filozofiskā perspektīvā.

**Atslēgvārdi:** laiks, laiciskums, tagadne, aporija, valoda.

*Quelle jour sommes nous? What is it o'clock?¹ Cik ir pulkstenis?*  
(Helēna Ksiksū)

*“No kurienes lietas gūst savu rašanos, tur tām arī nepieciešami jāizbeidzas; jo tām ir jāmaksā izpirkums un saskaņā ar laika kārtību jātiek tiesātām par savu netaisnīgumu.”²*  
(Anaksimandrs)

“Tam mums trūkst vārdu”³ – šī ir formula, kas tajā vai citā formā ir pavadījusi jautājuma par laiku un laika kārtību uzdošanu no sv. Augustīna līdz Edmunda Huserla iekšējās laikapziņas fenomenoloģijai un kas savā ziņā ir uzskatāma par liecinieci turpmākajai verbālo (*Zeitwort*) formu iekopšanai un laicisko avotu skaidrošanai, kurā domātāji modernajās Rietumu valodās (vācu, franču, angļu u. c.) sacenšas tagadības, pagājības, nākamības atšķirīgo modalitāšu vārdnīcas aktualizācijā, izvēršanā un izslīpēšanā⁴. Inovatīvu filozofisku metožu piedāvāšanā “dzīvās

<sup>1</sup> **Cixous H.** What is it O'clock? Or the Door (We Never Enter) (1994). // *Stigmata: Escaping Texts*. Trans. Catherine A. F. MacGillivray. London: Routledge, 1998, p. 59.

<sup>2</sup> **Heidegers M.** Anaksimandra izteikums // *Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998, 217 lpp.

<sup>3</sup> Laika tēma fenomenoloģijā ienāk un paliek saistīta ar loģikas problemātiku. To varam teikt gan par Huserlu, gan par Heidegeru. Aristoteļa *on legetai pollakhos*, t. i., “esamība tiek teikta dažādā veidā”, ir vārdi, ko par epigrāfu savai disertācijai līcis Francs Brentāno. Konkrēto izteikumu Huserls lieto, lai tuvāk raksturotu laika plūsmu, kas neplūst. Tas atrodams Hua X, p. 371.

<sup>4</sup> “Rietumu metafizika kā esamības jēgas ierobežošana klātbūtnes laukā producē sevi kā lingvistiskās formas pārvaldīšana,” norāda Žaks Deridā un, atsaucoties uz Heidegera “Ievadu metafizikā”, izceļ starp esamības noteiksmēm vienskaitļa darbības vārda trešo formu “ir” **Derrida J.** *De la Grammatologie*. Les Éditions de Minuit, 1967, p. 37

tagadnes"<sup>5</sup> (*lebendige Gegenwart*) izpētei Edmunda Huserla fenomenoloģijai visā 20. gadsimta gaitā neapšaubāmi pieder viena no galvenajām lomām, ja ne pati galvenā.<sup>6</sup> Dzīvās tagadnes jēdziens sakņojas Huserla laikapziņas analīzēs<sup>7</sup>, taču ir nepastarpināti saistīts ar fenomenoloģiskās metodes attīstību un jo īpaši ar redukcijas mehānisma izstrādi<sup>8</sup>; reizē tas saistāms ar spriegumu starp sākotnējo impresiju (*Urimpression*), kuru "nes" mainīgais "tagad" saturs, kas tiek apziņā atpazīts, tikai pateicoties protences un retences dotībai un līdz ar to šīs "robežas" piesātinājumam jeb nepārtrauktībai. Vispirms gribu atzīmēt: lai gan tagad mūsu rīcībā ir nesalīdzināmi vairāk bagātīgu avotu<sup>9</sup> un laika jēdziena vēstures pētniecībai būtisku komentāru, diskusija par laiku, kas ir daļa no filozofiskās domāšanas kā tādas problemātiskuma<sup>10</sup>, nebūt nav uzskatāma par noslēgtu. Tajā joprojām tiek risināts laika un valodiskās izteiksmes<sup>11</sup> vēsturiskuma, tradīcijas situatīvā mantojuma pārlūkošanas jautājums, izvērtējot ik reizi ieņemtā skatupunkta *a tergo* un iezīmējamās

<sup>5</sup> Dzīvās tagadnes jēdziens tiek datēts ar 30. gadu, t. i., ar tā dēvēto "vēlīno Huserlu". Tas nozīmē, ka daudzas "laika fenomenoloģijai" veltītās refleksijas kļūst pieejamas plašākam pētnieku pulkam samērā vēlu, t. i., pēdējās desmitgadēs. Viens no pirmajiem Huserla laika fenomenoloģijas pētniekiem, kurš kā atslēgu tās skaidrojumam nosaucis "dzīvo tagadni", ir Klauss Helds. Sk. viņa monogrāfiju: *Lebendige Gegenwart. Die Frage nach der Zeitweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Phaenomenologica*, Band 23, Den Haag, 1966. Tāpat šai tematikai ievērojamu uzmanību pievēršis Rudolfs Bernē. Kas tiek saprasts ar "dzīvo tagadni"? Huserls ar "dzīvo tagadni" apzīmē savstarpēji neseicīgu retenču un protenču fāžu kopu. Tās ir izmaiņā, plūdamā, nepārtrauktībā. Reizē šī "plūsma" (*Fluss*) ir konstanta, ne-temporāla un ne-telpiska. "Dzīvo tagadni" atklājam ar "transcendentālās redukcijas" starpniecību, reizē atklājot transcendentālo Ego kā anonīmu esību.

<sup>6</sup> Deivids Hojs savā monogrāfijā "Mūsu dzīvju laiks: laiciskuma kritiska vēsture" līdzās fenomenoloģiskajai metodei aicina pievērst uzmanību arī ģeoloģiskajai un kritiskās teorijas pieejām. Sal.: **Hoy D. C.** *The Time of our Lives: A Critical history of Temporality*. Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 2009, p. 223–242.

<sup>7</sup> Sk. **Rodemeyer L. M.** *Understanding Present: Urimpression vs. Living Present // Intersubjektive Temporality. Its about Time, Phaenomenologica*. Vol. 176, 2006, p. 21–46.

<sup>8</sup> Eizens Finks norāda, ka varam runāt par trīs posmiem Huserla virzībā. Pirmo viņš datē ar 1905. gadu, kuru raksturo ar to, ka Huserls nav skaidri nošķīris starp transcendentālo un psiholoģisko un palicis konstitutīvas analīzes līmenī; otro ar to Bernau manuskriptu periodu, kad uzmanība tiek piesaistīta transcendentālai temporalizācijai; trešais periods sākas ar pievēršanos sākotnējai tagadnei, kas drīz vien iegūst apzīmējumu "dzīvā tagadne". Sk. **Bruzina R.** *Edmund Husserl and Eugen Fink: Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928–1938*. Yale University, 2004, p. 226.

<sup>9</sup> Lielākā daļa Huserla filozofiskā mantojuma kļūst pieejama pakāpeniski, sākot ar 20. gadsimta 60. gadiem, tadā mērā, kādā tiek atšifrēti viņa stenografētie, bet ne savā laikā publicētie teksti. Interesi par to veicina tuvāko asistentu Ludviga Landgrēbes, Eizēna Finka ieguldījums un arī patstāvīgo pētījumu publicēšana. Tomēr priekšplānā daudzus gadus laiciskuma apgūvē nepārspēts ir Mārtina Heidegera devums.

<sup>10</sup> Tā, piemēram, Džeimss Gilberts Volšs ir viens no tiem, kuri uzsver ciešo saistību starp "runāšanu par laiku" un nepieciešamību "piekopt rigoru filozofisku praksi". Sk.: **Gilbert-Walsh J.** *Revisiting the Concept of Time: Archaic Perplexity in Bergson and Heidegger // Human Studies*, 33, 2010, p. 173–190.

<sup>11</sup> **Smith Q.** *Language and Time*. Oxford University Press, 2002, p. 135. Smita uzmanības centrā ir tas, kas tiek dēvēts par "prezentismu" (*presentism*), saskaņā ar to realitāte tiek skatīta kā "semantiski un metafiziski vienota tagadnībā" (*presentness*), p. 135. Kants,

perspektīvas konsekvences, kuras labāk saskatāmas, salīdzinot piedāvātos nošķīrumus un izvirzītos uzdevumus, kā arī ceļus, pa kuriem tie mēģināti sasniegt. Laika jēdziena izpētē 20. gadsimta gaitā īpašu popularitāti ir baudījuši pievēršanās cilvēka dzīves laika skatupunktam un ar to saistīto filozofiskās refleksijas līdzekļu un jēdzienu pārskatīšanai. Pirms izsekojam konkrētajiem akcentiem un nošķīrumiem, atgādināsim par kādu no Heidegera autobiogrāfiskajām atziņām: “.. tas bija jau divdesmit gadus pēc manas doktora disertācijas, kad es uzdrīkstējos runāt auditorijā par valodas problēmu... 1934. gada vasaras semestrī es piedāvāju lekciju ciklu ar nosaukumu “Loģika”. Faktiski tā bija refleksija par *logos*, kurā es meklēju atbildi uz valodas iedabu.”<sup>12</sup>

Šajā ziņā laika un tā noteiksmju filozofiskā apgūšanā jāatzīmē akcents, ko ienes fenomenoloģiskā pieeja, nošķirot no laika (*Zeit*) laiciskumu (*Zeitlichkeit*) un saprotot ar to, ka ne apziņa ir laikā, bet apziņa ir laiciska (Huserls)<sup>13</sup>, ne esamība ir laikā, bet esamība ir laiciska (M. Heidegers). Sākotnējam laiciskumam ir uzticētas būtiskas funkcijas laika pieredzē. Sākotnējais laiciskums ir *Dasein* būtība. “Kad 1911. gadā Huserls norādīja uz to, ka mums nav “vārda, kurā nosaukt plūsmu”, tas, ko viņš ar to patiesībā gribēja teikt, bija tas, ka visa tā vārdu bagātība, kas faktiski izrādījās viņa rīcībā, nekad nebija izrādījusies pilnīgi atbilstoša,”<sup>14</sup> atzīmē Džons B. Brovs.

Sākotnējais laiciskums – kas veido laika pieredzi un līdz ar to pieredzi vispār, ietver sevī (vai nes sev līdzi) īpaši sarežģītu struktūru, šķietami vienkāršā “tagad” ķēdē. Heidegers pievērš uzmanību tam, ka tieši sākotnējā laiciskuma ekstātiskais raksturs tiek pazaudēts vulgārajā (ierastajā) laika tvērumā, kad “tagad” tiek saaprasts kā “tagad” tīra secība.

Huserls sākotnējo laiciskumu skata kā neobjektīvu, pirmsreflektīvu apziņas plūsmu.

Tāpat tiek uzskatīts, ka Heidegera laiciskuma analīze, kas ir sakņota ontoloģijas un valodas pārdomāšanā, ir tālākais solis laika teoriju attīstīšanā. Tā Maiks

Huserls, Heidegers Smitu interesē tādā mērā, kādā ir iespējams uz viņiem attiecināt atziņu, ka “laiks ir būtiska realitātes struktūra vai ka jebkas ir vienots klātbūtē”. Turpat, 135. lpp.

<sup>12</sup> Cit. pēc: **Heidegger M.** *Logic as the Question Concerning the Essence of Language*. Albany: State University of New York Press, 2009, p. XI.

<sup>13</sup> “Varam būt pārliecināti, vispirms mēs redzam, ka imanenti konstituētā esamība tās dzīvajā tagadnē nav tikai pašdodoša kā esamība, bet ka šo esamību nav būtiski iespējams izsvītrot,” raksta Huserls. **Husserl E.** *Experience and Judgment*, p. 413. Citviet viņš skaidrojis: “Katrs konkrēts dzīvās tagadnes sfēras dotums ir nogrimis, kā mēs zinām, fenomenālajā pagātnē, pakļauts retencionālai pārveidei un līdz ar to nepieciešami ved afektīvās anulēšanas reģionā, kurā tas ir inkorporēts un kurā tas nav nekas. Tā mums vajag uzskatīt dzīvajā tagadnē vispār afektīvu nulles apvārsni, kas konstanti variējas dzīvajā tagadnē. Pirms mēs pievēršamies afektīvajam nulles apvārsnim tuvāk, mēs gribam raksturot dzīvās tagadnes afektīvo īpatnību kopumā: skatīts kā veselums, pēdējais ir afektīva vienība, kam atbilstīgi piemīt vienots dzīvīgums, kurā visas specifiskās pieķeršanās, kuras pieder pie afektīvās vienības, ir integrētas kā momenti, kā momenti, kas ir sintētiski tajā apvienoti.” **Husserl E.** *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logics*. Kluwer Academic Publishers, 2001, p. 216.

<sup>14</sup> **Brough B. J.** Notes on the Absolute Time-Constituting Flow // *On Time: New Contributions to the Husserlian Phenomenology of Time*. Ed. by D. Lohmar, I. Imaguchi. Springer, 2010, p. 43.

Sandboss raksta: "Patiešām, salīdzinot ar Bergsona un Huserla laika teorijām, Heidegera laiciskuma analīze ieņem īpašu vietu. Heidegera izcilība attiecībā pret Bergsonu un Huserlu izpaužas viņa filozofisko instrumentu komplekta attīstīšanā, ar kura palīdzību laiciskums, kas strukturē konstituējošo subjektivitāti, var tikt aprakstīts, nepakļaujot to tradicionāli valdošajam lineārajam pasaules laika modelim. Heidegers izvirzās šinī ziņā tāpēc, ka – atšķirībā no Huserla un Bergsona, kuri skaidri un izteikti pieder laikapziņas teorētiskai izpratnei emfātiskā nozīmē, – viņš saprot cilvēciskās esamības (*Dasein*) laiciskumu cilvēciskās eksistences praktiskas pašprojekcijas terminos."<sup>15</sup> Jautājums gan izvirzās par to, vai šāda ranžēšana nav pāragra un vai tā atklāj mums visus laika pētniecības plusus un mīnus attiecībā uz dzīvās tagadnes perspektīvu, uz Huserla mūžu ilgūšajiem filozofiskajiem centieniem rast racionālu un loģisku atbildi uz "grūtāko" no problēmām?

Anrī Bergsona piedāvātais skatījums uz "ilgšanu" (*duree*) no laika un gribas brīvības metafizikas pozīcijām uzdod jautājumu par to, kā domāt brīvību laikā jeb kā domāt laiku, kas šādu brīvību "nodrošina". Pēc Bergsona domām, novēršanās no intelektuāli telpiskā un pievēršanās radošai ilgstamībai iezīmē mūsu brīvības iespējamus apvāršņus. Intuīcijas metode, ko izkopj Bergsons, ir tieši pavērsta uz ilgstamības pieredzē nepastarpināti doto, tās uzdevums – radošā plūduma tvērums un valodas aprītē nobružātā valodiska atjaunināšana. Bergsoniskā ilgšanas, plūduma, virtuālās nepārtrauktības aktualizācija atbīda otrajā plānā "tagadības" pārdomāšanu, jo tā vispirms tiek saprasta tās "fizikālā laika" formā kā "tagad" (t), kuri ir autonomi attiecībā pret pagātņi un nākotņi, sērijas. Tomēr "virtuālā dažādība" kā ilgstamības atslēga un fizikālā laika kā "tagad" telpiska pozicionēšana, ilgstamības un vienlaicības<sup>16</sup> sastatīšana atsedz vien to, ka Bergsons ir tiecies pieņemt divus skatījumus (metafiziski filozofisko un zinātnisko) uz vienu un to pašu pasauli. Iepretīm Kantam viņš uzsvēris nepieciešamību tuvināt izziņas<sup>17</sup> un dzīves teorijas, nevis tās nošķirt un pat pretstatīt "tīrā" un "praktiskā" prāta jomās. Tajā pašā laikā ir jāatzīmē – lai gan ne bez pamata filozofiskā pievēršanās laika apgūšanai tiek pretstatīta zinātnes laika "ilgšanas" izslēgšanai, Bergsons tāpat kā Huserls uzskatāmi par labiem matemātisko sasniegumu pārzinātājiem, kam reizē nācies risināt arī jautājumu par attieksmi pret sasniegumiem psiholoģijā, kā arī psiholoģijas un filozofijas savstarpējo attiecību problēmu.

<sup>15</sup> Sandbothe M. *The Temporalization of Time: Basic Tendencies in Modern Debate on Time in Philosophy and Science*. Rowman & Littlefield Publishers, Inc, 2001, p. 73.

<sup>16</sup> Bergson H. *Durée et simultanéité. À propos de la théorie d'Einstein*. Les Presses universitaires de France, 1968, 7e édition, 216 p.

<sup>17</sup> Šāda ievirze tuva arī citiem ietekmīgiem pētījumiem. Tā, piemēram, Roberts E. Vuds, citējot Alfredu Norsu Vaithedu, nodaļā "Vaitheds un modernā fizika", kas veltīta Vaitheda "procesu filozofijas un fizikas attiecību izpētei, raksta: "Zinātne nevar rast individuālu baudījumu dabā; zinātne nevar atrast mērķi dabā; zinātne nevar atrast radošumu dabā; tā atrod vien secības kārtulas." Bet iepriecinājums un radošums ir būtiskākie dzīves raksturojumi, īpaši kā atklāj mūsu pašu pieredze. Atbilstīgi zinātne ir jāievieto plašākā dzīves matricā, kā tā dota mūsu pieredzē; taču, lai to panāktu, ir jāpārvar Nūtona zinātnes iepriekšējie pieņēmumi." Sk.: Wood R. E. *A Path into Metaphysics. Phenomenological, Hermeneutical and Dialogical Studies*. Albany: State University of New York, 1990, p. 282.

Zinātnes un filozofijas savstarpējā sāncensība laika apgūvē izvērsas gan formālo temporālo loģiku un temporālo operatoru<sup>18</sup>, gan oscilējošas “sākotnes” meklēšanas metaforās<sup>19</sup> un metaforās vispār sakņota laika<sup>20</sup> aprakstu vārdnīcu izveidē. Fizikāli mehānisko priekšstatu statika, matemātiskās kopu teorijas atziņas, no vienas puses, ir atsaucies avoti “universālā laika” (*universal time*) jeb “fizikas vispārējā laika” (*universal time of physics*) jēdzienam, kuram tiek pretstatīts “psiholoģiskā laika” (*psychological time*) jēdziens, jebšu citā variantā “kosmoloģiskajam laikam” (*cosmological time*) tiek preststatīts “antropoloģiskais laiks” (*anthropological time*), vēl citā “objektīvajam laikam” tiek pretstatīts “subjektīvais laiks”. Skatot laiku kā “ārēju”, tas tiek skatīts kā kustība un saistībā ar kustību, skatot laiku kā “iekšēju”, “īmanentu”<sup>21</sup>, tas tiek saistīts ar skaitli, skaitļu kopu, raksturots kā “dažādību vienība”. Šo pretstatījumu konkrēto izvērsumu varētu turpināt. Varētu uzdot jautājumu, cik šie pretstati būtiski tuvākām fenomenoloģiskām analīzēm, kuru centrā ir jautājums par laicisku klātbūtni un tagadni? Līdzīgi Bergsonam Huserls ir uzsvēris, ka ilgšanas pieredze ir principiāli atšķirīga no telpiska, spatiāla laika nošķiruma, ko mērām ar pulksteņa starpniecību. Zinātne palīdz izmērīt laiku arvien precīzāk, taču tā nepalīdz orientēties laikā, iepazīt dzīvo tagadni kā cilvēciskas atšķirības laiku. Matemātiskās analīzes, kopu teorijas utt. attīstība, t. i., orientācija uz tiem domu apvārsņiem, ko paver jaunie atklājumi zinātnē, acīmredzot nosaka citas varēšanas kritērijus, un saskaņā ar tiem Bergsonam nav pieņemama psihofizioloģiskā paralēlisma pozīcija psiholoģijā, un arī Huserlu viņš mudina attīstīt to, kas apzīmēts ar antipsiholoģisku pozīciju. Tāpēc nav brīnums, ka pievērsšanās laika izpētei kļūst populāra un pieprasīta tieši tāpēc, ka mēģina skaidrot un aprakstīt cilvēciskās dzīves, cilvēciskās esības laiku, nostiprināt humanitāro zinātņu pozīcijas.

<sup>18</sup> Huserla “dzīvās tagadnes” jeb *nunc stans* analīzes ir iespaidojušas aksiomatizācijas pieeju attīstību un izmantojumu. Sk.: **Livadas S.** Impredicativity of Continuum in Phenomenology and in Non-Cantorian Theories // *Causality, meaningful complexity and embodied cognition*. Ed. by Carsetti A. Dordrecht, Heidelberg, London, New York, 2010, p. 185–202. Kā arī: *Phenomenology and Mathematics*. Ed. by Hartimo M. Springer, 2010. Atšķirībā no Bergsona, kura “ilgstamības” mācībā “tagadne” nav īpaši izcelta, Huserls tieši “tagadnei” ir pievērsis pastiprinātu uzmanību, pakļaujot tai arī “plūsmas” skaidrojumu. Tas ļāvis runāt par “dzīvās tagadnes mīklu” (K. Helds), par oksimoronu (S. Livada), aporiju (Ž. Deridā u. c.).

<sup>19</sup> Deivids Kristals norāda, ka angļu valodā ikdienas valodā sastopamajām metaforām ir sena vēsture. Cilvēki laiku šķiež, taupa, tērē, zaudē utt. Viņš atzīmē Šekspīra šķiešanos ar tēliem laicisko metamorfožu izteikšanai, kuri gan nav ierobežojami ar ikdienu. Sk.: **Crystal D.** *Think On My Words: Exploring Shakespeare's Language*. Cambridge University Press, 2012, p. 174.

<sup>20</sup> Hojs norāda uz saistību starp subjektivitāti un tās pašafektāciju ar kustības ilūziju, kas sakņojas pārejā no vienas “dzīvās tagadnes” uz otru “dzīvo tagadni”, kas, viņaprāt, arī “nosedz vārda “laiks” metaforisko raksturu”. Sk. **Hoy D. C.** There is no Time like the Present // *The Time of our Lives: A Critical history of Temporality*. Cambridge, Mass., and London: MIT Press, 2009, p. 79.

<sup>21</sup> Tā Huserls runā par “īmanento laiku” (*die immanente Zeit*), “dotību laiku” (*die Gegebenheitszeit*), “dabas laiku” (*die Naturzeit*), reizē uzsverot savu laika analīžu principiāli atšķirīgo no Kanta pieeju. Sk.: **Husserl E.** *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, Ausgearbeitet und Herausgegeben von Ludwig Landgrebe*. Prag: Academia/Verlagsbuchhandlung, 1939, S. 303, 307.



Lai gan Huserlam tiek pārņemta nespēja atraisīties no transcendentālisma tradīcijai raksturīgās piesaistes refleksijai, kā zīmīgi uzsver viņa pēdējais asistents Eičēns Finks, ne apziņa, bet laiks izvirzās vēlinā Huserla fenomenoloģisko pārdomu degpunktā. Un tomēr, kamēr Huserls meklē veidus, kā risināt jautājumus par laiku, paliekot karteziāniskās, kantiskās, platoniskās<sup>22</sup> ietekmes zonā, Heidegeram izdodas "ieklausīties valodā" un rast domāšanas impulsus ne tikai Huserla *mathesis* ievirzē, bet arī viņpus filozofiski atzītajām dižajām autoritātēm, proti, pie pirmsokratiešiem, kuriem ir tuvāka ne matemātiskā aksiomātika, bet gan valodiskā poētika.<sup>23</sup> Heidegers norāda, ka līdz ar kategoriālās intuīcijas jēdziena formulēšanu Huserls iziet tālu ārpus kantiski akceptētajām filozofisko metožu pieļaujamības kārtulām. Huserlam kategoriālā intuīcija ir tūrās loģikas dotība. Sākotnēji "Loģiskajos pētījumos" viņš ir runājis par idealizējošo abstrakciju. Jaakko Hintikka ir norādījis, ka tieši Huserla "Wesensschau", kas ir kategoriālās intuīcijas īpašs gadījums, ļauj viņu skatīt kā aristoteliskas ievirzes filozofu. Huserla interese par kategoriālo intuīciju ir pāraugusi visaptverošās dotības konstitūcijas analizēs. Tas, ko mēs ar kategorijām intuitīvi tveram, tas ir pasaulē esošs. Intuīcija Huserlam nav introspekcija. Vēstulē Hermanam Veilam Huserls, komentējot viņa 1918. gada darbu "Das Kontinuum", kurā kritizēta vispāratzītā kontinuuma teorija, raksta: "Beidzot mums ir matemātiķis, kurš saprot fenomenoloģisko domāšanu un nepieciešamību meklēt ceļu uz loģiski matemātisko pamatu sākotnējo intuīciju."<sup>24</sup>

Savā ziņā līdz tādām kā valodiskām strupceļām, manuprāt, tas novests jau jautājuma par laiku pārformulēšanā: tas ir asprātīgā, taču nebūt ne konceptuāli plaši izvēršamā – "kas ir laiks?" aizstāšanā ar jautājumu – "kurš ir laiks?"<sup>25</sup> Fransuāza Dastira raksta: "Filozofam mūžība nav nekas cits kā tukšs nepārejošas esamības jēdziens, kurš tālu no tā, lai būtu laika sākotne, ir faktiski atvasināts no mūsu ikdienas laiciskuma pieredzes.

Tas šādā veidā ir ārpus jautājuma meklēt laika sākotni kaut kur nevis sevī, laiciskumā, kas mēs esam, lūk, kāpēc lekcijas noslēgumā Heidegers akcentē, ka nevajag mēģināt definēt laiku kā šo vai to, bet drīzāk pārveidot jautājumu "kas ir laiks?" jautājumā "kurš ir laiks?" – tas ir, vēlēties uzzināt, vai mēs paši neesam laiks. Tas ir vienīgais veids "runāt laiciski laiku" tā vietā, lai hipostaziētu to kā tādu, kas atšķiras no mums, kas nozīmē mums piešķirt identitāti, kas tieši noliegtu

<sup>22</sup> Mirja Hartimo norāda, ka Huserlu vada, kā viņš pats to nosaucis, "Veierštrāsa ētoss", kas nozīmē centienus panākt skaidrību un pamatotību. Viņa uzsver, ka Huserla teorētiskais ideāls ir Eiklida aksiomātika, nevis Aristoteļa siloģismi. Tāpat viņa atzīmē, ka šādu racionalitātes un loģikas ideālu Huserls saskatījis nevis Aristoteļa, bet Platona filozofijā. Sk.: **Hartimo M.** *The Development of Mathematics and the Birth of Phenomenology // Phenomenology and Mathematics.* Ed. by M. Hartimo, Springer, 2010, p. 118.

<sup>23</sup> Skaidrojot transcendentālo un transcendenci, ontisko un ontoloģisko, Heidegers runā par to, ar ko varam sastapties arhaiskā valodā un vēlāk Parmenīda un Hērakleita lietojumā, norādot, ka viss "Vakarzemes liktenis" rodams tulkojumā. Sk.: **Heidegers M.** *Anaksimandra izteikums // Malkasceļi.* Rīga: Inteleks, 1998, 232.–233. lpp.

<sup>24</sup> Cit. pēc: **Tasić V.** *Mathematics and the Roots of Postmodern Thought.* Oxford University Press, 2001, p. 53.

<sup>25</sup> Sal., piemēram, ar: **Held K.** *Phenomenology of "Authentic Time" in Husserl and Heidegger // International Journal of Philosophical Studies,* Vol. 15 (3), Routledge, p. 327–347.

mūsu laicisko raksturu.”<sup>26</sup> Strupceļš jeb grūtības, kurās nonāk laika apzināšana un izpēte, ir tikušas raksturotas kā aporētiskas. Aporijas vārds ir izmantots, lai runātu gan par transcendentālā un dzīvā ego aporiju Huserla fenomenoloģijā (E. Finks), gan par kosmoloģiskā un dzīvā laika aporiju (P. Rikērs), gan uzdodot jautājumu par “tagad” aporiju<sup>27</sup> Huserla laikapziņas fenomenoloģijā. Uz aporiju kā nepieciešamību pēc “paplašinātas” redukcijas Huserla fenomenoloģijā norāda Žaks Deridā, atzīmējot, ka Huserlam nav izdevies pārvarēt Kanta formālismu, reizē saglabājot viņa kritiskā jautājuma impulsu. Jo, kā raksta Deridā: “Tas ir, pateicoties šiem [tiek domāti retences un protences procesi – M. R.], ka pirms-objektīvais laiks un objektīvais laiks “parādās” kā viens un tas pats laiks. Tagad, ja fenomenoloģiskais laiks pats savā būtībā nozīmē pirmsobjektīvo un objektīvo laiku, kā tas var tikt “reducēts” uz tīro un šajā tīrajā veidā “parādīties” sev?”<sup>28</sup> Deridā domā, ka Huserls līdz ar to nonāk strupceļā, no kura viņam pieejama tikai prasība paplašināt fenomenoloģiskās “redukcijas” pieeju. Tātad jautājums ir par fenomenoloģiskās metodes filozofisko veikspēju, pateicoties tai, ir pavērusās iespējas pārskatīt cilvēciskās esības dimensiju temporālās noteiksmes. R. E. Vuds atzīmē, ka “līdzās tādām zinātnēm kā matemātika un fizika, kuras strādā ar jēdzieniem, kas pilnībā transcēndē materiālo atsauci, pastāv trešā tipa zinātne, proti, metafizika”.<sup>29</sup> Cik tālu mūs var aizvest zinātņu, t. i., psiholoģijas, vēstures, socioloģijas, antropoloģijas u. c., kā tās vienu pēc otras nosauc Moriss Merlo-Pontī, un metafizikas, kā to uzrāda Deridā, ceļi uz laika konceptualizāciju?

Kā domāt, runāt laiku? Pievēršoties laika tēmai, nākas meklēt uz to atbildes, bet tās nav viegli pacelt, jo līdzī ceļas viss tulkojumā pazaudētais un jaunajā nosaukumā iegūtais – jēdziena un vārda – spriegums. Konkrētais un abstraktais, imantais un transcendentais, empīriskais un transcendentālais u. c. ir kā slazdi, kuros neizbēgami nonāk pārdomas par laiku, tā noteiksmēm, dotību un mēru. Turklāt arvien lielākā mērā pasauli un individuālo dzīvi pārņemošā kalkulēšana, projeklēšana, plānošana atklājusi arī kultūras specifiskas atšķirības, kas šeit uzrādāmas kā atsauces uz anekdotēm par nespēju “rēķināt” un “rēķināties” ar laiku, plānot

<sup>26</sup> **Dastur F.** *Heidegger and the Question of Temporality*. Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press International, 1998, p. 3.

<sup>27</sup> Tas ir jautājums par to, kā un kādā mērā laika izpēti nosaka metafiziskā tradīcija un kā mēs pret šo tradīciju attiecamiem un izprotam. Pīters Borndals runā par “Tagad aporiju”, vērsdamies pret dekonstruktīvo “teksta” pretstatījumu “metafizikai”. Viņš jautā: “.. kas gan būtu noticis, ja Huserls nekad nebūtu pieminējis nevienu “tagad”, ja Huserls laika analizē būtu izvairījies vispār runāt par “tagad”? Šo situāciju ir grūti iztēloties (galvenokārt tāpēc, ka tā ir tīri hipotētiska). Ir jādomā tomēr, ka tad vispār nebūtu laika analīzes, ka jebkurš mēģinājums sabruktu un pārvērstos nebijā. Jeb, izsakot problēmu citā veidā: mirkļa jēdziens ir vienkārša strukturāla nepieciešamība, lai padomātu viņpus mirklīm, sākotnei, punktam, klātbūtnēi utt., un tas Huserla analizēs tiek izmantots tieši šajā manierē un tieši šim mērķim.” Sal.: **Bornedal P.** *Speech and System*. Museum Tusulanum Press, 1997, p. 170.

<sup>28</sup> **Derrida J.** *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Presses Universitaires de France, 2004, p. 129. Atzīmēsim, ka šajā 1953.–1954. gadā tapušajā darbā, kas viņago Deridā akadēmiskās studijas un kas tiek publicēts tikai 1990. gadā, Deridā pievēršas aporijai, lai raksturotu fenomenoloģiskās redukcijas metodi.

<sup>29</sup> **Wood R. E.** *A Path into Metaphysics. Phenomenological, Hermeneutical and Dialogical Studies*. Albany: State University of New York, 1990, p. 180.

nākotni, iekļauties intensīvajā laika ritmā, domāt laiku, domāt laikā. Gribētos piekrist Merlo-Pontī domai: "Filozofijas patiesā vieta nav laiks, pārtraukta laika nozīmē, nedz arī tā ir mūžība. Tā drīzāk ir "dzīvā tagadne" (*lebendige Gegenwart*) – tā ir tagadne, kurā visa pagātne, jebkas, kas svešs, un visa domājamā nākotne tiek atjaunota."<sup>30</sup>

Tātad, atgriežoties pie tiem autoriem, kuri filozofiskajā tradīcijā veicinājuši laika tēmas tālāku apguvi, jāatzīmē modernās domas iedibināšana Kanta piedāvātajos nošķīrumos, kuri kļūst par tās izpētes būtiskiem un mobilizējošiem momentiem. Vispirms atzīmēsim Kanta principiālo piedāvājumu, ko pazīstam ar apzīmējumu "transcendentālā estētika" (kas savā ziņā ir būtisks arī Huserla laika ģenētiskajām analizēm). Saskaņā ar šo "Tīrā prāta kritikā" izstrādāto mācību par transcendentālo estētiku Kants laiku tver nevis kā jēdzienu (*Begriff*) un arī ne kā vērojuma (*Anschauung*) saturu, bet gan kā šī vērojuma formu, kas pieder tālāk pie jutekliskās pieredzes "savācošajiem" nosacījumiem un ir tās apriori jeb "pirms" tās. Tomēr tiek uzskatīts, ka Kants paliek šī, lai izvairītos no metafizisku gaisa piļu būvēšanas, izziņas nošķīruma gūstā un, pievēršoties praktiskajam prātam, brīvību skata kā esošu ārpus laikam, par ko viņu kritizē jau Bergsons.<sup>31</sup>

Heidegers turpina Huserla subjekta desubjektīvāciju, pievēršoties apriori kā esamības nevis subjekta apzīmējumam. Heidegera ideja par apriori ir ideja par tā saistību ar laiku, jo tas izsaka "pirms", tātad laiciskas attiecības būtību. Jo "pirms" pirms jebkura iepriekšēja pirms nav nekas cits kā laiks vai laiciskums. Esamība ir absolūts apriori. Līdz ar to apriori ir reizē temporāls un ontoloģisks koncepts.

Lai gan Huserla fenomenoloģija, spriežot pēc tās izpētei veltītajiem komentāriem, pirmām kārtām tiek uztverta nevis kā "brīvības", bet drīzāk kā "laika" filozofija, Emanuels Levins ir viens no tiem, kurš ļoti zīmīgi norādījis uz ciešo saistību starp fenomenoloģiskās metodes pavērtajām iespējām un tās inovatīvo skatījumu uz laiku un brīvību piedāvājumu. Viņš raksta: "Intencionalitāte, kas ir saistīta ar pašu acīmredzamības ideju, bet pārāk bieži ir tikusi interpretēta kā cilvēka klātbūtnes pasaulē apliecinājums, kļūst Huserlam par tiešu cilvēka atbrīvošanos iepretim pasaulei. *Sinngebung*, domāšanas fakts un nozīmes piešķiršana, atlase, tā nav pielīdzināma citām iesaistēm; tā ir brīvība."<sup>32</sup> No šejienes arī laiciskuma aporija, kurai pievērš mūsu uzmanību fenomenoloģija, proti, tagadne ir skatāma kā "pārrāvums" laiku ķēdē, pateicoties tam, individuālais notikums spēj ienākt "laikā". Tātad Huserlam būtiskais "tagad" reizē ir un nav laicisks.

Stīvens Deivids Ross norāda, ka tradīcija, ar dažiem izņēmumiem, aporiju vienmēr ir saistījusi ar laiku. Tā, viņaprāt, pastāv pārsteidzoša līdzība starp Zēnona paradoksiem un Maktagarta pazīstamajiem apgalvojumiem attiecībā uz laiku. Viņaprāt, laiks tiek aprakstīts divos veidos, proti, kā "agrāk" un "vēlāk" kontinuums jeb nepārtrauktība un kā pagātnes un nākotnes nepārtrauktība. Pirmajā veidā mēs

<sup>30</sup> Merleau-Ponty M. *Phenomenology and the Sciences of Man // The Primacy of Perception*. Northwestern University Press, 1964, p. 89–90.

<sup>31</sup> Sal., piemēram, ar: Pearson K. A. *Philosophy and the Adventure of the Virtual: Bergson and the Time of Life*. Routledge, 2002, p. 116 vai arī paša Bergsona darbu – Bergson H. *Time and Free Will*. London, New York, 1959, p. 233.

<sup>32</sup> Levinas E. *Discovering Existence with Husserl*. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1998, p. 75.

redzam, ka nepārtrauktība ir dalāma bezgalīgi, taču tajā nekas nemainās, kas nozīmē, ka to īsti nevaram atzīt par iekšēji temporālu. Otrajā aprakstā mūsu uzmanības centrā ir nemīftīgi mainīga tagadne, jo tas, kas bija attiecināms uz nākotni, kļūst par tagadni un secīgi pāriet uz pagātņi.<sup>33</sup>

Vai ir iespējama “aporijas pieredze”? Iespējams, ka tā aprakstāma kā sakņu zaudēšanas un dezorientācijas pieredze. Uz to norāda dažādie nostalgijas pārpilnie apraksti, kuri vērsti uz ģenēzes, klātbūtes, “sākotnējās mājdošanas” atgūšanu. Lai gan laika un tagadnes laika aporētisko raksturu filozofiski uzrāda jau Platons<sup>34</sup>, Aristotelim<sup>35</sup> laiks ir aporētisks, jo tas reizē gan “ir”, gan “nav”, jo, kad pievēršamies “tagad”, tas atklājas kā neesamība, jo ir vai nu “jau bijis”, vai vēl “būs”, un mums nav tāda laika “atomveidīga tagad”, ko varētu uzrādīt kā esošu. Laiks gan liek “domāt” laika “pāreju” vai “plūsmu”, taču metafiziski rezultē domas aporijā, kad dinamiskā izmaiņa tiek “filozofiski atlikta vai izslēgta”<sup>36</sup>.

Džozefs Brenns norāda uz trīs metafiziskā sakņotiem un savstarpēji sāncensīgiem skatupunktiem uz laiku, ko viņš izšķir, atbilstīgi atsaucoties uz sākotnējiem tradīcijas iedibinātājiem, kā “prezentismu” jeb “tagadnību” (“*nowism*”), ko pārstāv Hērakleits, kurš esot apgalvojis, ka tikai “tagadne” ir reāla; iespēj-ismu (*possibilism*), kas pieļauj arī pagātnes un nākotnes realitāti, un “eternālismu”, kas tiek skatīts ar atsauci uz Parmenīdu, kad tiek pieņemts, ka realitāte vienādā mērā ir attiecināma kā uz nākotni, pagātņi, tā uz tagadni.<sup>37</sup> Huserla fenomenoloģisko mācību par laikapziņu un tās saistību ar prezentisma perspektīvu uz laiku ir mēģinājis izskaidrot japāņu fenomenologs Shizuro Takiura.<sup>38</sup> Savos vēlinajos darbos Huserls jo īpaši izcēlis un akcentējis “dzīvās tagadnes” problēmu, ko atsevišķi fenomenoloģijas pētnieki ir skatījuši kā *nunc stans* sinonīmu jeb analogu. Kā domāt un skaidrot *nunc stans*?

*Nunc stans* ir sava veida tāds problēmas formulējums Huserlam, kurš reizē ietver risinājumu: tas, kas funkcionē katru mirkli kā jebkuras refleksijas pamats, kāds konkrētais “tagad” un tā retencija ar visu konkrēto plūdumu, bet drīzāk ego vispār kopā ar retencialitāti vispār.

Heidegers runā par visai filozofijas tradīcijai raksturīgo laika izpratni, kas balstīta esošajā, nevis ontoloģiskajā esamības skaidrojumā kā par vispārpieņemto (*vulgar*). Šai ontiskajai interpretācijai raksturīgi tādi nošķīrumi, kas bijuši ietekmīgi ikdienas pieredzes noteiksmēs kā laika un mūžības, fiziskā un psiholoģiskā laika, ilgstamības un telpiskotā laika pretstati. Heidegera pieejas radikalitāte attiecībā pret šī pretstata, t. i., Rietumu Jauno laiku filozofijas tradīciju, formulējama kā divu

<sup>33</sup> Sk.: **Ross S. D.** *Metaphysical Aporia and Philosophical Heresy*. Albany, N. Y.: State University of New York, 1989, p. 19.

<sup>34</sup> Sk.: **Plato**. *Timaeus*, 37c-39e, kur Platons runā par laiku. Sk. arī: **Nightingale A.** *Plato on aporia and self-knowledge // Ancient Models of Mind. Studies in Human and Divine Rationality*. Ed. by A. Nightingale, D. Sedley. Cambridge University Press, 2010, p. 19–20.

<sup>35</sup> **Aristotle**. *Physics*, IV, ch.11-13 // *Great Books of the Western World*. Ed. by R. M. Hutchins. Vol. 8, Aristotle I, Encyclopedia Britannica, Inc, 1977, p. 298–303.

<sup>36</sup> Te varam atsaukties, piemēram, uz Bergsonu, kurš uzsvēris, ka laiks no mūžības pozīcijām neilgst.

<sup>37</sup> **Brenner J. E.** *Logic in Reality*. Springer, 2008, p. 239–240.

<sup>38</sup> **Shizuro Takiura**. *Is Time Real? // Analecta Husserliana. The Yearbook of Phenomenological Research*, Vol. VIII, Japanese Phenomenology. Ed. by Y. Nitta and H. Tatematsu. D. Reidel Publishing Company, 1979, p. 79–89.

jautājumu pārformulēšana vienā, proti, jautājuma par esamību un jautājuma par laiku apvienošana jautājumā par esamības laiciskumu. 1930. gadā cilvēka brīvības problēmām veltītajā kursā Heidegers apgalvo: "Mēs izvīrām ne tikai esamības problēmu, mēs izvīrām ne tikai laika problēmu. Nedz arī mēs problematizējam esamību un tātad laiku, drīzāk mēs izjautājam viņu abu savstarpējo piederību un to, kas no tās izriet." (GA 31, 118)

Huserls no lekcijām par "Iekšējo laikapziņu" līdz apcerēm par "dzīves pasauli" būtībā risina "dzīvās tagadnes" (*lebendige Gegenwart*) mīklu, savukārt Heidegers meklē atslēgu laiciskās sākotnes ontoloģiskajam noslēpumam, domājot tagadnes klātbūtni, vadoties no *ousia*. Laiks vairs nav domājams kā notikumu neitrāla aptvere vai tiem ārējs rāmis, kā kontainers; tas ir jāpārdomā tā būtiskumā. Atšķirībā no "sajūtu" fenomenoloģijas, kurai "tagad" gravitācijas spēki, paliekot apziņas laukā, nespēj atrasiēties no "sākotnējās impresijas" (*Urimpression*), fundamentālās ontoloģijas – *ousia* – atklājas kā laiciskuma vēlme, t. i., tīrā<sup>39</sup> kustība vai "notikums", nākotnes, pagātnes, tagadnes ekstāzes, starp kurām nākotne ir "tagadniskās" dinamikas kods. Mišels Anrī apraksta fenomenoloģiskās "dotības" fenomenu šādi: "Laiciskums ir arhi-ekstasis, kas konstituē arhi-fenomenalitāti. Arhi-dotība kā arhi-konstitūcija, kā laika arhi-ekstāze, tās pašdotība sev pašai, tādā manierē, ka šī dotība nav pats iespaids, bet arhi-intencionalitāšu dotība, kas sastāda laika arhi-ekstāzi, un tādā veidā, ka šī dotība nav pašdotība. Kas dod, nav iespaids, bet arhi-intencionalitāte; kas ir dots, nav un nevar būt arī impresija."<sup>40</sup> Ar to tiek "dots" laiks kā ierobežots, galīgs, kā tas, kas ir un kas nav, kā "ir laiks" un "nav laika", kā "ir esamība" un "nav esamība". Attiecībā uz aristoteliskajām nostādnēm, attiecībā uz "tagad" vietu mācībā par laiku Deridā izmanto apzīmējumu "eksotēriskā aporija"<sup>41</sup>.

Fenomenoloģiski filozofisko domu virzošā enerģija ir saistāma ar jautājumu par to, kā mums kaut kas ir dots? Interesanti, ka Mirja Hartimo pievērš mūsu uzmanību tam, ka Huserla "dotības" jautājums ir viņa fenomenoloģiskās metodes būtiska problēma. Viņa raksta: "Īpašas emfāzes vērts ir tas, ka Huserla problēma ir teorētisko struktūru dotības problēma; Huserls tās nepostulē, bet savu uzdevumu viņš saskata tajā, lai aprakstītu to, ko viņam ir pasnieguši matemātiķi."<sup>42</sup> Eizēns Finks, raksturojot vēlīno Huserlu jeb viņa Freiburgas periodu, norāda: lai gan Huserls šajā laikā ir starptautiski labi pazīstams un viņa darbi ir ietekmīgi ne vien fenomenoloģijas sekotāju vidū, bet bauda iespaidu arī pozitīvajās zinātnēs, Huserla paša aktuālā domas situācija apzīmējama kā krīze. Un tomēr Huserls principiāli

<sup>39</sup> Joseps E. Brenners, kura uzmanība pievērsta "praktiskajai loģikai", atzīmē, ka "izjūt nepatiku" pret apzīmējuma "tīrs" izmantošanu tādu domātāju darbos kā Huserls vai Sartrs, jo, viņaprāt, "tas nepalīdz nostiprināt argumentāciju vai izskaidrojumu, nodrošinot tikai to, ka šie termini paliek abstrakciju jomā". Sk.: **Brenner J. E.** *Logic in Reality*. Springer, 2008, p. 76.

<sup>40</sup> **Henry M.** *Material Phenomenology*. Fordham University Press, 2008, p. 20–21.

<sup>41</sup> **Derrida J.** *Aporias: Dying-awaiting (one Another at) the "limits of Truth"*. Stanford, California: Stanford University press, 1993, p. 14.

<sup>42</sup> **Hartimo M.** *The Development of Mathematics and the Birth of Phenomenology // Phenomenology and Mathematics*. Ed. by M. Hartimo. Springer, 2010, p. 116; **Hartimo M.** *The Development of Mathematics and the Birth of Phenomenology // Phenomenology and Mathematics*. Ed. by M. Hartimo. Springer, 2010, p. 118.

dēvē sevi par “racionālistu, kurš tic zinātnei” (*Wissenschaftsgläubiger Rationalist*), kuram problēma nav zinātne un kurš filozofiju redz kā konsekvences un radikālas domāšanas iespēju. Finks raksta: “Priekšstats par kādu “augstāko principu”, kādu nodrošinātu aksiomu kā zinātnisku pamatu filozofijai ir nepietiekams, kamēr tiek domāts par pasaulei iekšēju dotību, lai tā būtu faktiskā vai ideāla dotība.”<sup>43</sup> Tomēr zinātniski racionālas dotības analīzes ceļš ir spējis pārvarēt “laika dotības” apburto loku. Tā Deridā uzskata, ka Huserla “dzīvajā tagadnē” nav iekļauts nāves klātbūtnes faktors, un tāpēc viņa pieeja paliek “naivi naturālistiska”, jo “Patiešām, tas ir, sākot ar sākotnējo laika impresiju (un tās pamatu, tas ir, telpu), ka “dzīvās tagadnes” pieredzē, tur man parādās, teorētiski transcendentālais subjekts, pagātnes un nākotnes laika momentu nereducējamā citādība, saglabātais un anticipētais, no apkārtējās pasaules, no vēstures, no “ego”.”<sup>44</sup>

Huserls raksta: “Tagadnē izpaužas mana aktuālā varēšana. Tajā man piemīt, un tajā es ļaujos savai varēšanai, savu pagātņi izliekot sev pašam, kā tā man ir bijusi, lai iegūtu pašdodošu acīmredzamību. .. Pagātne ir dota apriori kā patiesas esamības sfēra. .. Patiesas esamība ir apriora norma, ideja, ko es, brīvi darbojoties, tuvinu, ko es varu nejausī pazaudēt, bet ar apodiktisku noteiktību, ka tā taču ir kā robeža, ka tai ir savas tukšās, brīvi darbīgās sabalsīgās un arvien pilnīgāk pietuvinātās dotības veidi.”<sup>45</sup> To atzīst arī citi fenomenoloģijai tuvi domātāji, kuri, skaidrojot Huserla pozīciju, atzīmē viņa filozofijas “radikālo” saistību ar laiku. Tā, piemēram, Merlo-Pontī raksta: “Patiesā filozofijas vieta nav laiks, pārtraukta laika nozīmē, nedz arī tas ir mūžīgais. Tā ir drīzāk ir “dzīvā tagadne (*lebendige Gegenwart*) – tā ir tagadne, kurā visa pagātne, jebkurš svešs un visa domājamā nākotne ir no jauna atdzīvināta.”<sup>46</sup>

Heidegers ar acumirkli saskata lūzumu sākotnējā laiciskumā, ar acumirkli viņš saprot pārrāvumu, radikālu sākotnējā laiciskuma diskontinuitāti. Arī Deridā noraida to “tagad”, kas tiek iepīts temporālo sintēžu vijumā, iezīmējot citu perspektīvu uz laika pēdām. Kā, sekojot Deridā, norāda R. Bīrdsvorss, “sapinies “īstenā laiciskumā” politikā, Heidegers nespēj izvairīties no metafizikas tradīcijas skavām, jo saglabā “sākotnējā laika” piesaisti” vietai.

## Summary

*Philosophical investigation of time acquired a disciplinary character and since the beginning of the 20th century became the subject of many monographs. This article focuses on a problem of the “living present” posed by Husserlian phenomenology and draws attention to the problem of linguistic articulation, and subsequent elaboration of temporal vocabulary. Thanks to this vocabulary traces of time are taken better into account and serve to better express calculation as well poetic dimensions of philosophical reflection.*

**Keywords:** time, temporality, present, trace, language.

<sup>43</sup> **Fink E.** Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit // *Edmund Husserl 1859–1959 Recueil commémoratif publié à l’occasion du centenaire de la naissance du philosophe, Phaenomenologica*. Bd. 4, Martin Nijhoff/La Haye, 1959, p. 105.

<sup>44</sup> **Derrida J.** *Problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*. Presses Universitaires de France, 2004, p. 148.

<sup>45</sup> **Husserl E.** *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929–1934)*. Springer, 2006, S. 91.

<sup>46</sup> **Merleau-Ponty M.** *Phenomenology and the Sciences of Man // The Primacy of Perception*. Evanston, 1964, p. 90.

## Notes on Metaphysical Nihilism

### *Piezīmes par metafizisko nihilismu*

**Marco Simionato**

University ca' Foscari of Venice (Italy)

Department of philosophy

E-mail: *marco.simionato@hotmail.com*

In contemporary analytic philosophy, metaphysical nihilism is the thesis according to which there could be a possible world with no objects in it. In this paper I propose the draft of an argument (say *meontological argument*) for showing that such a world is necessarily included in each possible world.

**Keywords:** metaphysical nihilism, nothing, possible world, Law of non contradiction.

I) In the history of philosophy the expression ‘nihilism’ has referred to several different meanings, but we can point out a common ground that works as a sort of minimal definition of it: *nihilism is the negation of the existence of x*. Depending on what is *x*, we can draw different kinds of nihilism, as I roughly recall in the following table:

Kind of nihilism	Negation of the existence of...
Legal/juridical nihilism	rights
Moral/Ethical nihilism	Good
Mereological nihilism	Objects with proper parts
Epistemological nihilism	Knowledge/Truth
Existential nihilism	Meaning of (human) life
Metaphysical nihilism	Concrete objects
Absolute nihilism	Concrete and abstract objects

In this paper I will deal with metaphysical nihilism and with absolute nihilism. In contemporary philosophical literature, this lexical distinction<sup>1</sup> is not always used in this way, but I think it allow us to avoid misunderstandings. Therefore, metaphysical nihilism is the thesis according to which there could have been nothing, i.e. a possible world with no concrete objects in it; instead absolute nihilism is the thesis according to which there could have been absolutely nothing, i.e. a possible world with neither *concreta* nor *abstracta* in it. So – for example – in the first kind of world there might be abstract objects as numbers or sets; instead in the second one there might not be any objects.

<sup>1</sup> It is used for example in Coggins (2010).

Before going on, we should consider an important question: how can we speak about *nothing*, without making logical mistakes or producing nonsense? In other words, how can we overcome famous Carnap's ban on such a issue?

II) The first clarification that is necessary is the distinction between *nothing* as logical negation of something (as Carnap translates this expression in his famous paper<sup>2</sup>) and *nothing* as substantive (as Heidegger seems to use it<sup>3</sup>). In this paper I will use the following terms for avoiding confusion: 'nothing' is a logical negation of something, instead 'nothingness' is a substantive that refers to an entity. Of course, Carnap could accept the first sense, but he would reject the second one since he considered it as a logical mistake, that is using a logical connective as a substantive, as an object!

But there is an important recent defense for heideggerian use of nothing by an influential analytical philosopher, Graham Priest. In his work *Beyond the limits of thought*<sup>4</sup> he shows that there are cases in which one cannot reduce 'nothing' into a logical operation; therefore one should accept the use of 'nothing' as substantive, i.e. 'nothingness', according to my above-mentioned lexicon. As Priest writes:

'Nothing' can be used as a substantive. If this is not clear, merely ponder the sentence 'Heidegger and Hegel both talked about nothing, but they made different claims about it'. 'Nothing' cannot be a quantifier here. Or consider the sentence:

(\* ) God brought the universe into being out of nothing.

This means that God arranged for nothingness to give way to the universe. In (\*) 'nothing' cannot be parsed as a quantifier. If we do so, we obtain: For no x did God bring the universe into existence out of x. And whilst no doubt this is true if God brought the universe into existence out of nothing, it is equally true if the universe has existed for all time: if it was not brought into existence at a time, it was not brought into existence *out of* anything. And the eternal existence of the universe is, in part, what (\*) is denying.

III) I propose to consider the couple nothing-nothingness (where the latter is the substantive form and the former is the logical operation of negating) as a structure where 'nothing' is the absence of each entity, i.e. the result of the logical negation of everything; and 'nothingness' is a substantive that denotes a possible world with no entity in it.

At this regard we should ask the following question: even if such a use of 'nothing'/'nothingness' does not imply – *prima facie* – a logical mistake, is an absolutely empty world a real possibility or is it just an impossible idea? According to E.J. Lowe (1998), a world with no concrete and abstract objects is a self-contradiction:

[...] even if – *per impossibile* [...] – there were no objects at all in existence, there would still be *facts*, such as the (putative) fact that there were

<sup>2</sup> Carnap (1931).

<sup>3</sup> See for example Heidegger (1929).

<sup>4</sup> Priest 2002.



no objects at all in existence. But if facts just *are* 'ways the world is' - and 'possible facts' are correspondingly 'ways the world could be' - then, evidently, there could not be facts without the world, nor, hence, without objects of some sort collectively constituting the world. [...] to say that there is a possible world in which 'the world' denotes nothing is to say that there is a maximal way the world could have been which is not a way *the world* could have been, which is a blatant self-contradiction

If we accepted Lowe's objection against absolute nihilism, then in our terminology the substantive 'nothingness' would refer to the content of the following contradiction, i.e. 'nothing', that is a world with no object in it:

(C) The way the world could have been is not the way the world could have been

Lowe rejects this contradiction as a mistake, exactly because it is a contradiction; but according to Severino (1981) the contradiction of nothingness is necessary to the Law of non contradiction itself. For understanding this point, we should consider that nothing and contradiction are strictly linked in such a way that the former is the content of the latter. As Francisco Suarez claims in his *Disputationes metaphysicae*, 'to be' (*esse*) means 'to exist' (*existere*) and existence means 'standing out from' (*ek-sistere*) the self-contradiction. Therefore – in a complementary way – what does not exist in any sense (neither *in rerum natura*, nor beyond space and time; neither as concret, nor as abstract), i.e. nothing (*nihil negativum*), is exactly the content of a self-contradiction. For example, a squared-circle is nothing because it is a self-contradiction: a squared-circle is a circle that is not a circle (being squared), and – of course – there is no entity that can be and not be a circle at the same time! Similarly the content of the contradiction (C) is nothing. The Law of non contradiction obtains if and only if the self-contradiction exists as negated. In fact this Law can affirm the truth of existence as not self-contradictory if and only if it exactly negates the existence of a self-contradictory entity.<sup>5</sup> Therefore, without such a self-contradiction, the Law of non contradiction would not obtain.

IV) At this point I am going to show an argument – say *meontological argument* – according to which 'nothingness', i.e. a possible world whose content is 'nothing' (i.e. the absolute absence of any entity) is necessarily included in each possible world as truth-maker for the Law of non contradiction.

The premises of meontological argument are the following:

- P1) There is a totality (say *t*) which includes every entity
- P2) A world is a maximally consistent way things could have been
- P3) The sentence O: "*Omnis determinatio est negatio*" is necessarily true, i.e. it is true in each possible world

<sup>5</sup> Roughly – 'nothingness' necessarily does not exist, but its non-existence must be affirmed otherwise we could not say that *it* does not exist. And so at the same time we must consider 'nothingness' as something, falling into the puzzle of nothingness. About this question, see Severino (1981), chapter IV and Simionato (2012).

P1 seems quite reasonable. It is typical of a philosophical point of view that looks at the totality which includes each universal (properties, relations) and each particular (objects, events, sets, etc.). Besides, if we define ‘existence’ as ‘self-identity’, we can say that everything exists and by this meaning we look exactly at the totality.

P2 is a common ersatzist world account<sup>6</sup>.

P3 is grounded on the necessity of the Law of non contradiction.

Meontological argument works as follow: if P1 is true, we may have an identity criterion to define *t*. By O, when you define something, you must distinguish it from what it is not<sup>7</sup>. Since *t* includes each entity, how could you distinguish it from what it is not? At first glance it seems you can distinguish it by saying that *t* is not any part of it (for example *t* is not ‘the table where I am writing now’). But this reply is not a good solution because it doesn’t allow us to recognize *t* among false totalities. In fact even the totality of all the tables of this world is not ‘the table where I am writing now’. So the difference between *t* and at least one of its part is not a good criterion of identity for *t*.

The only criterion of identity for *t* is the difference between *t* and something that does not belong to *t*, i.e. something that does not exist, i.e. something that is not self-identical. This “something” is traditionally called ‘nothing’, and it seems to generate a contradiction because ‘nothing’ in this way seems to be self-identical and so it seems to exist (whereas we said that it does not exist). So, before going on with the meontological argument, we must solve the puzzle of nothing. We can solve it in this way: ‘nothingness’ is a substantive that denotes a possible world (as P2 defines it) without any entity in it, i.e. a substantive that denotes the absolute absence (‘nothing’) that it contains<sup>8</sup>. ‘Nothingness’ exists because it is self-identical, being exactly that possible world; and ‘nothing’ does not exist, i.e. it is not self-identical, because it is the absolute absence of any entity (the absence of any self-identical thing). So there is not a contradiction: ‘nothingness’ exists as possible world; but its content does not exist (since it is not self-identical). This point shows that the distinction between ‘nothingness’ and ‘nothing’, i.e. the distinction between the self-identical possible empty world and its nonexistent content, is an useful distinction because it allow us to distinguish the respects according to which what is traditionally called nothing *respectively* exists and does not exist. So we can go on with meontological argument without contradictions and we can state that ‘nothingness’ *must* exist for making O true when we consider the *determinatio t*.

By P3, we can say that

N1: “*t* is not ‘nothingness’ ”

<sup>6</sup> For an overview on the metaphysics of possible worlds, see for example Divers (2002).

<sup>7</sup> I don’t mean that you must *only* distinguish it from what it is not.

<sup>8</sup> The relation between world and object is quite controversial. I use the expression ‘content’ and the verb ‘to content’ even if in a ersatzist account the world is not a “container”. So the reader should consider the term ‘content’ as a sort of metaphor. I will not deal in this paper with the question about the above-mentioned relation. See Coggins (2010).

is true in each possible world. Therefore:

N2: “ ‘Nothingness’ exists<sup>9</sup>”

is true in each possible world, i.e. a world without any entity exists in each possible world<sup>10</sup>.

Therefore absolute nihilism is true and consequently metaphysical nihilism is true. The objections to nihilism (for example Lowe’s objections against a world with no objects at all and against a world with only abstract objects) are strong, but they are not so strong as the necessity of O, that is a sort of formulation of the Law of non contradiction. So it seems more advisable to choose nihilism rather than anti-nihilism.

### **Kopsavilkums**

*Mūsdienu analītiskajā filosofijā nihilisms ir tēze, kas noteic, ka varētu pastāvēt tāda iespējamā pasaule, kurā neatrastos nekādi objekti. Šajā rakstā es izvirzu pierādījuma uzmetumu (sacīsim, meontoloģisku pierādījumu) apgalvojumam, ka tādu pasauli nepieciešami ietver jebkura iespējamā pasaule.*

**Atslēgvārdi:** metafiziskais nihilisms, nekas, iespējamā pasaule, nepretrunīguma likums.

### **References**

- Baldwin T.** *There might be nothing.* Analysis, 1996, 56: 231–238.
- Berto F.** *Existence as a real property. The ontology of meinongianism.* Dodrecht: Springer, 2013.
- Carnap R.** *The elimination of metaphysics through the logical analysis of language.* Trans. A. Pap // A. J. Ayer. Logical positivism. Free Press, 1966.
- Coggins G.** *Could There Have Been Nothing? Against Metaphysical Nihilism.* London: Palgrave Macmillan, 2010.
- Divers J.** *Possible worlds.* London: Routledge, 2002.
- Heidegger M.** *What is Metaphysics?* Translated by D. F. Krell // D. F. Krell (Ed.). *Martin Heidegger: Basic Writings.* Revised and expanded edition. London: Routledge, 1993, pp. 93–110.
- Lowe E. Jonathan.** *The Possibility of Metaphysics: substance, identity and time.* Clarendon Press, Oxford, 1998.
- Priest Graham.** *Beyond the limits of thought.* Clarendon Press, Oxford, 2002.
- Severino Emanuele.** *La struttura originaria.* Milano: Adelphi, 1981.
- Simionato Marco.** *Nulla e negazione. L’aporia del nulla dopo Emanuele Severino.* Pisa: Pisa University Press, 2012.
- Van Inwagen Peter.** “Why Is There Anything at All?” // *Proceedings of the Aristotelian Society*, 1996, 70: 95–110.
- Voltoni Alberto.** *Il nulla nulleggia ancora.* Rivista di estetica, 2012, 52, 49.

<sup>9</sup> It exists as absolute empty world, as I said before.

<sup>10</sup> I will try to explain – in the next future – how a world can include another world.

LU Akadēmiskais apgāds  
Rīgā, Baznīcas ielā 5, LV-1010  
Tālrunis: 67034535

---

Iespiests SIA „Latgales druka”  
Rēzeknē, Baznīcas ielā 28, LV-4601  
Tālrunis/fakss: 64625938