

**Latvijas Universitāte**

Vēstures un Filozofijas fakultāte  
Filozofijas katedra  
LU Filozofijas un socioloģijas institūts

Aigars Dāboliņš

**INTERSUBJEKTIVITĀTE: PĒTĪJUMS PAR  
LAIKAPZIŅAS UN SOCIĀLĀS ESAMĪBAS  
ATTIECĪBĀM TRANSCENDENTĀLAJĀ  
FENOMENOLOĢIJĀ**

E. Huserla atziņas par „vienu pasauli visiem” metodoloģiskā nozīme  
individuālās un sociālās jēgas konstituēšanā

**Promocijas darbs**

Izstrādāts filozofijas nozarē, filozofijas vēstures apakšnozarē

Zinātniskais vadītājs: profesors Rihards Kūlis, *Dr. habil. phil.*

Rīga 2010

© Aigars Dāboliņš, 2010  
© Latvijas Universitāte, 2010

## Satura rādītājs

<b>LIETOTIE SAĪSINĀJUMI .....</b>	<b>9</b>
<b>IEVADS .....</b>	<b>10</b>
<i>Visiem viena pasaule – kopējas jēgas pamats.....</i>	<i>11</i>
<i>Fenomenoloģijas konteksti.....</i>	<i>13</i>
TĒMAS IZVĒLES PAMATOJUMS .....	15
PĒTĪJUMA MĒRĶIS UN UZDEVUMI.....	18
ZINĀTNISKIE SASNIEGUMI TĒMAS IZPĒTĒ .....	19
1. <i>Mūsdienu pasaules filozofijā.....</i>	<i>19</i>
2. <i>Latvijas filozofijā .....</i>	<i>21</i>
TĒMAS IZPILDĪJUMA IEGULDĪJUMS FILOZOFIJAS NOZARES FILOZOFIJAS VĒSTURES APAKŠNOZARES INOVĀCIJU UN MODERNĀS FILOZOFIJAS KONTEKSTĀ .....	23
PROMOCIJAS DARBA STRUKTŪRA.....	25
PROMOCIJAS DARBĀ IZMANTOTĀS ANALĪZES UN DATU APSTRĀDES METODES .....	28
<b>SĀKUMA IESKATS: FENOMENOLOĢIJAS DIBINĀŠANĀS GETINGENĒ: HUSERLA AGRĪNĀS FILOZOFIJAS SAISTĪBA AR TĀS VĒLĪNO POSMU.....</b>	<b>31</b>
<i>„LOĢISKIE PĒTĪJUMI” UN FILOZOFISKĀS OBJEKTIVITĀTES „GLĀBŠANAS DIENESTS” .....</i>	<i>32</i>
<i>MEISTARS UN MĀCEKĻI: VILŠANĀS PAR KURSA MAIŅU UZ TRANSCENDENTĀLO IDEĀLISMU .....</i>	<i>35</i>
<b>I,1. LAIKA PĀRDZĪVOJUMS KĀ INTERSUBJEKTIVITĀTES PAMATKONSTITUENTE... 38</b>	
<b>I,1.1 FENOMENOLOĢISKĀS METODES RADNIECĪBA AR TEOLOĢISKAJĀM JĒGAS SAKARĪBĀM .....</b>	<b>38</b>
1,1.1 1.§ <i>Evidence un apodiktātē — fenomenoloģiskā un teoloģijas izpratne. Divi cilvēciskā voūč aktualizēšanas veidi. ....</i>	<i>38</i>
1,1.1 2.§ <i>Kirkegora izvēles filozofijas vidutājas loma fenomenoloģisko un teoloģisko sakarību tuvinājumā. Ticība kā cilvēciskās esības pamatfenomens.....</i>	<i>46</i>
1,1.1 3.§ <i>Laika apzinājuma fenomenoloģiskās problēmas radikālā nostādne: nāve un tās pārvarējums.....</i>	<i>49</i>
<b>I,1.2 LAIKA APZIŅAS FENOMENOLOĢISKĀS ANALĪZES VIETA UN NOZĪME INTERSUBJEKTĪVĀS ĪSTENĪBAS KONSTITUĒŠANĀ .....</b>	<b>53</b>
<b>I,1.2 1.§ Radikālā sevis apjēgsme kā intersubjektīvs notikums transcendentālās fenomenoloģijas teorijā.....</b>	<b>53</b>

I, 1.2 2.§	<i>Laika objektu subjektīvā apjēguma pamatā ir ārpuslaicīgais.....</i>	55
I,1.2 3.§	<i>Die eine Welt für alle postulāts kā fenomenoloģiskās metodes universālā premisa .....</i>	56
I, 1.3	AUGUSTĪNA MĀCĪBA PAR LAIKA PĀRDZĪVOJUMA BŪTĪBU.....	59
I.3. 1.§	<i>Kopsaiste.....</i>	59
I, 1.3 2.§	<i>Laika fenomena percepcijas darbā De Trinitatis.....</i>	59
I, 1.3. 3.§	<i>Laika un mūžības relācija Augustīna darbā Confessiones .....</i>	64
I.3. 4.§	<i>Vārda ontoloģija laikesmes modalitātē Augustīna filozofijā.....</i>	67
I, 1.4	“TAGAD” PROBLĒMA LAIKA PĀRDZĪVOJUMA FENOMENOLOĢIJĀ.....	68
I, 1.4 1.§	<i>Kopsaiste.....</i>	68
I, 1.4 2.§	<i>“Tagad” problemātika Jaunajā Derībā.....</i>	69
I, 1.4 3.§	<i>“Tagad” jēdziens pie Aristoteļa, stoiķu un skeptiķu skolās .....</i>	73
I, 1.4 4.§	<i>“Tagad” jēdziena modifikācija par „dzīvo tagadni” dažos mūsdienu fenomenoloģiskās literatūras darbos .....</i>	75
I,1.4 5.§	<i>Huserla ieviestais tagadnīgums kā intencionālās pieredzes tipus.....</i>	76
I, 1.5	PAR “TAGADPĀRDZĪVOJUMA” STRUKTURĀLAJEM MODEĻIEM HUSERLA DARBĀ <i>IEKŠĒJĀS LAIKAPZIŅAS FENOMENOLOĢIJA.....</i>	78
I, 1.5 1.§	<i>Kopsaiste.....</i>	78
I,1.5 2.§	<i>Intencionalitātes funkcija: pārmija starp objektīvo un subjektīvo. Intencionālās kondīcijas kā realitāte starp reālām lietām.....</i>	79
I,1.5 3.§	<i>Atkalatcerēšanās (refleksijas) patstāvība un transcendentālās tagadnības statuss.....</i>	81
I,1.5. 4.§	<i>Par intersubjektīvā pārnese jeb transcendentāli sociālās transferences motīvu.....</i>	82
I, 1.5 5.§	<i>Par apziņas vienības un vienlaicīguma problēmu.....</i>	85
<b>I,2 PAR INTERSUBJEKTIVITĀTES METODOLOĢISKAJĪEM PRIEKŠNOSACĪJUMIEM „KARTĒZISKAJĀS MEDITĀCIJĀS”.....</b>		<b>88</b>
I, 2.1	HUSERLA ZINĀTŅU REFORMĒŠANAS IECERE.....	88
I,2.1 1.§	<i>Kopsaiste.....</i>	88
I,2.1 2.§	<i>Universālās aprioriskās fenomenoloģijas kā universālās ontoloģijas iecere.....</i>	88
I, 2.1 3.§	<i>Zinātniskās pētniecības mērķis no fenomenoloģijas viedokļa .....</i>	91
I, 2.1 3.§	<i>Evidences atziņa kā spriedumu loģikas tēma .....</i>	92
I, 2.2	SUBJEKTĪVĀ IDEĀLISMA TRANSCENDENTĀLAIS PAMATOJUMS „1. KARTĒZISKAJĀ MEDITĀCIJĀ”: SOLIS PRETĪM INTERSUBJEKTIVITĀTES KONCEPCIJAI.....	94
I,2.2 1.§	<i>Fenomenoloģiskā reforma un atsevišķo zinātņu sekošana absolūtās jeb zinātniskās patiesības idejai.....</i>	94
I,2.2 2.§	<i>Pieeja evidences atziņai – zinātne ir tikai viena apkaime dzīvespasaulē.....</i>	95
I, 2.2 3.§	<i>Apodiktiskās evidence daba un tās dignitāte .....</i>	95
I,2.2 4.§	<i>Evidences jautājuma atrisinājums kā kartēziskā ego cogito transcendentālais pavērsiens.....</i>	98
I, 2.3	„4. KARTĒZISKAJĀ MEDITĀCIJĀ” ĪSTENOTĀ PĀREJA NO MONODOLOĢISKĀS UZ INTERMONODOLOĢISKO IZPRATNI EGO PAŠIZKLĀSTĀ.....	100
2.3.1. §	<i>Kopsaiste.....</i>	100
I, 2.3 2.§	<i>Pašapziņas identitātei nepieciešamais “ārup” jeb "transcendēšanas nosacījums".....</i>	101

I, 2.3 3.§	<i>Ego identitātes vienība kā personālais raksturs</i> .....	102
I,2.3 4.§	<i>Transcendentālā ego noturība pamatnībā kā intencionālās dzīves izaugsme un jēgas apgūšana jeb tā ontoloģiskā pastāvība pārļaicīgajā TAGAD</i> .....	105
I, 2.4	INTERSUBJEKTIVITĀTES JĒDZIENA IZSTRĀDE „5. KARTĒZISKĀJĀ MEDITĀCIJĀ” – MONĀDISKĀS SADRAUDZĪBAS IEDIBINĀŠANĀS UN SEVIS NOJĒGUMA INTERSUBJEKTĪVĀ DABA (MĒSĪBA) .....	107
I,2.4 1.§	<i>Kopsaiste</i> .....	107
I, 2.4 2.§	<i>“Es” savpatnība un citi: Citā citādums kā svešā svešādība</i> .....	108
I, 2.4 3.§	<i>Primordiālās dabas jēdziena izdalīšana – transcendentāli fenomenoloģiskā īpatnība virzībā pretim Citajam</i> .....	109
I, 2.4 4.§	<i>Aprezentācija un apercepcija kā fenomenoloģiskais mehānisms „es” iekļaušanai „mēs” biedrībā</i> .....	110
I,2.4 5.§	<i>Pārojums kā intencionālās apziņas raksturpazīme intersubjektīvās īstenības apgūvē. Intersubjektivitātes jēdziena noteikšana ar monāžu sadraudzības jēdzienu</i> .....	114

### **I, 3. DZĪVESPASAULES METODISKAIS PAMATOJUMS HUSERLA DARBĀ „EIROPAS ZINĀTŅU KRĪZE UN TRANSCENDENTĀLĀ FENOMENOLOĢIJA”..... 117**

I,3.1 VAI “ZINĀTŅIEKA” DZĪVE PASAULĒ IR ATŠĶIRĪGA NO IKDIENAS DZĪVES? .....	117	
I, 3.1 1.§	<i>Ievadam</i> .....	117
I,3.1 2.§	<i>Idealizēšana kā intersubjektīvajai biedrībai piemītošs un tās pastāvīgi rosināts apriori</i> .....	119
I, 3.1 3.§	<i>Transcendentālajai apziņai piemītošā pilnīgošanas prasme kā svarīgs idealizācijas priekšnoteikums</i> .....	121
I, 3.1 4.§	<i>Horizonta valējuma tēma idealizācijas kontekstā</i> .....	123
I, 3.1 5.§	<i>Horizonts un identifikācija. Idealizācijas un indukcijas saistība apziņas dzīvē</i> .....	124
I, 3.2 IDEALIZĒŠANAS SPĒJA UN INTERSUBJEKTIVITĀTE HUSERLA DARBĀ „TRANSCENDENTĀLĀ FENOMENOLOĢIJA UN EIROPAS ZINĀTŅU KRĪZE” .....	127	
I, 3.2 1§	<i>Ievadam</i> .....	127
I,3.2 2.§	<i>Individuālās un biedriskās jēgas: kultūras identitātes iemantošanas problēma</i> .....	128
I,3.2 3.§	<i>Mērītprasme un intencionālo saturu intersubjektīvais pastarpinājums</i> .....	130
I,3.2 4.§	<i>Filozofijas matematizācijas pārvarēšana ar zinātni par dzīvespasauli</i> .....	131
I, 3.3 PAR DZĪVES UN ZINĀTNES SFĒRU ATTIECĪBĀM .....	132	
I,3.3 1.§ Ievadam .....	132	
I, 3.3 2 §	<i>Sondererfahrungen jeb sevišķie pieredzējumi kā transcendentāli fenomenoloģiskās metodes īpaša tēma</i> .....	133
I,3.3 3.§	<i>Par dažām fenomenoloģiskās idealizēšanas īpatnībām jeb atšķirību no tradicionālajiem vispārīgo jēdzienu veidošanas modeļiem</i> .....	134
I,3.3 4.§	<i>Dzīvespasaule kā metodiska kārtula un nenoraidāma prasība zinātnei: pārskats par I.3 tēmām</i> .....	137

### **II,1 SOCIĀLĀ FENOMENOLOĢIJA: DAŽI POSTHUSERLISKIE INTERSUBJEKTIVITĀTES MODEĻI ..... 141**

II, 1.1: ALFRĒDA ŠUCA MUNDĀNĀS KONSTITUĒŠANĀS METODE KĀ KONTRAVERSE HUSERLAM .....	141
--	-----

II, 1.1 1.§	<i>Ievadam</i> .....	141
II, 1.1 2.§	<i>Ieskats Alfrēda Šuca biogrāfijas faktos</i> .....	142
II,1.1 3.§	<i>Šuca kritika par Huserla transcendentālās intersubjektivitāti un tās novērtējums fenomenoloģiskās domāšanas diskursā</i> .....	146
II, 1.2	INTERSUBJEKTIVITĀTE KĀ SOCIĀLĀ NOTIKSME UN SUBJEKTĪVĀ PIEREDZE ŠUCA UZSKATOS.....	150
II,1.2 1.§	<i>Ievadam</i> .....	150
II,1.2 2.§	<i>Kāpēc sociālteorijai vajadzīgs subjektīvais atbalsta punkts?</i> .....	151
II,1.2 3.§	<i>Sociālā notiksme nav paskaidrojama, apejot saprašanas jeb jēgveidošanas fenomenu jeb sociālo pētījuma stila raksturojums ar behaviorisma piemēru</i> .....	152
II,1.2 4.§	<i>Sociāli aprīkotās pasaules lietas un jēgas veidošana</i> .....	154
II,1.2 5.§	<i>“Apsvērums” (Entwurf) jēdziens kā rīcības intersubjektīvo motīvu skaidrojums</i> .....	155
II,1.2 6.§	<i>Intersubjektīvā apsvērums "shēma"</i> .....	156
II, 1.3	SAPRAŠANĀS ĪSTENĪBA UN ŠUCA RELEVANCES TEORIJA.....	157
II,1.3 1.§	<i>Ievadam/kopsaiste</i> .....	157
II,1.3 2.§	<i>Kā ir iespējami zinātniski izteikumi par sociālu vidi?</i> .....	158
II,1.3 3.§	<i>Dažas piezīmes sakarā ar fenomenoloģisko ideju par ikdienu</i> .....	161
II,1.3 4.§	<i>Relevances tēmas ieskaņas</i> .....	165
II,1.3 5.§	<i>Ikdienas jēgas struktūras to konstitūšanās iekšējās laikapziņas un sociālā laika saskarē: tipus kā jēgas “locis”</i> .....	166
II,1.3 6.§	<i>Par divējādiem laika norites pārdzīvojumiem Šuca sociālfenomenoloģiskajā doktrīnā</i> ...169	

## **II, 2 FENOMENOLOĢISKĀ MILIEU KONCEPCIJA: TĀS IEGULDĪJUMS FILOZOFISKAJĀ ATZIŅAS TEORIJĀ PAR SOCIĀLO PASAULI..... 171**

II, 2.1	INTERSUBJEKTĪVĀS ĪSTENĪBAS MUNDĀNĀS KONSTITUĒŠANĀS ATTĪSTĪBA FENOMENOLOĢIJĀ:	
A.GURVIČS	.....	171
II,2.1 1.§	<i>Ievadam/kopsaiste</i> .....	171
II,2.1 2.§	<i>Par A.Gurviča diviem iebildumiem pret CM-5</i> .....	172
II,2.1 3.§	<i>Gurviča metodiskais postulāts par ikdienas pieredzi: fenomenoloģijas metodiskā smaguma centra nomaīņa un dabiskās nostādnes konstitūšanas koncepts</i> .....	175
II, 2.2	ATŠĶIRĪBA STARP SABIEDRĪBAS UN DZĪVESPASAULES JĒDZIENIEM.....	177
II,2.2 1.§	<i>Ievadam</i> .....	177
II,2.2 2.§	<i>Sabiedrības spiediens uz individuālo esamību</i> .....	178
II,2.2 3.§	<i>Fenomenoloģiskā nostādne: komunikācija kā sabiedriskās strukturālās esmes noteicējpamats</i> .....	180
II,2.2 4.§	<i>Indivīda sabiedriskā emancipācija kā atjaunotais gūsts</i> .....	182
II, 2.3	MAKSS ŠĒLERS UN VIŅA IETEKME FENOMENOLOĢISKAJĀ SOCIĀLTEORIJĀ.....	185
II,2.3 1.§	<i>Ievadam</i> .....	185
II,2.3 2.§	<i>M.Šēlera darbības kartogrāfiskā skice</i> .....	186
II,2.3 3.§	<i>M.Šēlers un personas fenomenoloģija</i> .....	187
II,2.3 4.§	<i>Milieu jēdziens Šēlera izpratnē</i> .....	188

II,2.4 PASAULES JĒDZIENA UN PATIESĪBAS JĒDZIENA KORELĀCIJA FENOMENOLOĢISKAJĀ TEORIJĀ: APKOPOJUMS PAR II DAĻAS TĒMĀM .....	190
II,2.4 1.§ Ievadam.....	190
II,2.4 2.§ Leibnica un Huserla argumentācija par monādi. Pasaules vienpatnība (singularitāte) un pasauļu daudzveidība (pluralitāte) nav divas kontraverses.....	191
II,2.4 3.§ Intersubjektivitāte kā saprašanās prakse .....	193
<b>II,3 VĒSTURISKS EKSKURSS PAR DAŽU “SABIEDRISKĀS ĪSTENĪBAS” INTERPRETĀCIJAS FILOZOFISKO MODEĻU RAŠANOS UN NOZĪMI.....</b>	<b>195</b>
(A) FRANČU APGAISMĪBAS KONCEPCIJAS SOCIĀLFILOZOFISKĀS APRISES .....	195
Ievadam.....	195
1. Monteskjē (Montesquieu) ideja par sabiedrisko integrāciju kā diferencētu problēmu.....	197
2. Ruso (Rousseau) par sociālo integrāciju .....	197
(B) LIBERĀLISMA SOCIĀLFILOZOFISKĀS KONCEPCIJAS .....	200
1. Hobss (Hobbes) kā liberālisma tradīcijas pamatlicējs .....	200
2. Loka (Locke) panāktais lūzums: sabiedriskā integrācija kā sabiedriskā procesa pašorganizēšanās iznākums. Sociālās darbības jēdziena ieviešanās .....	203
3. Deivida Hjūma (David Hume) skepticisms .....	205
(C) VĀCU IDEĀLISMA IEGULDĪJUMS IDEĀLĀ UN REĀLĀ DIALEKTISKĀS KOPSAKARĪBAS ATZIŅĀ UN LĪDZ AR INTERSUBJEKTĪVĀS ĪSTENĪBAS KONSTITUĒŠANAS TEORIJĀ.....	207
0 Ievadam: Vācu ideālisms kā sociāls pasaules izpratnes modelis: pretrunas un to pārvarējums ....	207
1. Pašatbildības motīvs un pilsoniskā brīvība: Rietumu racionalitātes modeļa pilnveidojums I.Kanta mācībā.....	208
2. Kanta mācība par valsti.....	214
3. Fihte jeb kāda cita sociālās filozofijas motivācija un kas no tās izriet .....	216
4. Kādi ir Fihtes absolūtā ES doktrīnas pamatvaibsti? .....	219
5. Fihtes sociālfilozofiskie un ētiskie uzskati.....	220
<b>III,1 SPRIEDZE STARP REFLEKSIJU UN DZĪVI.....</b>	<b>224</b>
III,1.1 RECIPROKĀS ATTIECĪBAS STARP TRANSCENDENTĀLO UN MUNDĀNO .....	224
III,1.1 1.§ Ievadam.....	224
III,1.1 2.§ Par fenomenoloģiskās domāšanas inherenci .....	225
III,1.1 3.§ Dabiskā dzīvespasaule un tās transcendentālā pieredze.....	228
III,1.1 4.§ Par cilvēciskās subjektivitātes paradoksu.....	231
III,1.1 5.§ Intersubjektivitāte un pirmsindividuālā apziņas forma .....	233
III,1.1 6.§ Intersubjektivitātes transferatīvā noteiksmē.....	235
III,1.2 TRANSFERATĪVĀ INTENCE KĀ KONSTITUTĪVS NOTIKUMS DZĪVESPASAUĻĒ .....	237
III,1.2 1.§ Kopsaiste .....	237
III,1.2 2.§ Dzīvespasaule un ķermeņa kategorijas nozīmība.....	237
III,1.2 3.§ Universālā intersubjektīvā pamata interpretācija saistībā ar ķermeniskā/miesas apzinājuma pastarpinājumu fenomenoloģiski evaņģēliskā skatījumā .....	239

<i>Dzīvespasaule un nāve: fenomenoloģiski evaņģēliskās izpratnes modelis .....</i>	<i>241</i>
<i>III,1.2 4.§ Mēsības uzstādījums un grūtības ar „savas tautas” kā intersubjektīvās biedrības apgūšanu.....</i>	<i>244</i>
<b>III,1.3 PATIESĪBAS APSTIPRINĀJUMA FENOMENOLOĢISKI EKSISTENCIĀLAIS TVĒRUMS.....</b>	<b>247</b>
<i>III,1.3 1.§ Kopsaiste: postmodernais laiks kā intersubjektīvās īstenības biedriskās konstituēšanas zuduma laiks 247</i>	
<i>III,1.3 2.§ Patiesības kā eksistences un eksistences kā patiesības apliecinājums: dzīvespasauliskā patiesības dimensija K.Jaspersa tvērumā .....</i>	<i>249</i>
<b>III, 2 PAR FENOMENOLOĢISKĀS METODES TURPINĀJUMU – VERSIJAS UN PERSPEKTĪVAS .....</b>	<b>254</b>
<b>III,2.1 E. FINKA 6. KARTĒZISKĀ MEDITĀCIJA FENOMENOLOĢIJAS UN EKSISTENCIĀLĀS FILOZOFIJAS METODISKAJĀ TUVINĀJUMĀ.....</b>	<b>254</b>
<i>III,2.1 1.§ Kopsaiste:.....</i>	<i>254</i>
<i>III,2.1 2.§ Fenomenoloģizēšana kā fenomenoloģiskās filozofijas pētījuma iespējamais mērķis.....</i>	<i>255</i>
<i>Brīvs kam? – fenomenoloģiski evaņģēliskais redzējums.....</i>	<i>256</i>
<i>III,2.1 3.§ E.Finka norāde uz iespējamo fenomenoloģiskās refleksijas eksistenciālo kritiku.....</i>	<i>258</i>
<b>III,2.2 PAR FENOMENOLOĢIJAS EKSISTENCIĀLO FUNKCIJU .....</b>	<b>260</b>
<i>III,2.2 1.§ Fenomenoloģiskās redukcijas, transcendentālā laika un intersubjektivitātes ģenētiskā saistība.....</i>	<i>260</i>
<i>III,2.2 2.§ Eksistences transcendentāli fenomenoloģiskā tvēruma problēma.....</i>	<i>261</i>
<b>III, 3 NOSLĒGUMA APSKATS: TRANSCENDENCES UN EKSISTENCES SASTAPŠANĀS DESKRIPCĪJA – FENOMENOLOĢIJAS UZDEVUMS.....</b>	<b>263</b>
<i>Fenomenoloģija: ceļš no sevis apjēgsmes kā „stingras zinātnes” uz dzīvespasauli.....</i>	<i>263</i>
<i>„Inter“ kā savdabīgs subjektīvās esamības veids.....</i>	<i>264</i>
<i>Gara atgriešanās mājup: Huserls, Hēgelis un Heidegers – sintēzes iespēja Finka redzējumā .....</i>	<i>266</i>
<i>Personālais etnoss kā saprašanas un saprašanās apgabals.....</i>	<i>268</i>
<i>Transference – pārmijas un dialoga iespēja latviešu kultūrā.....</i>	<i>269</i>
<i>Dasein konkrētība tagad un mūžībā.....</i>	<i>272</i>
<i>Arī mūžībai ir vajadzīgs laiks .....</i>	<i>275</i>
<b>SECINĀJUMI.....</b>	<b>277</b>
<b>KOPSAVILKUMI.....</b>	<b>282</b>
<b>DEUTSCH .....</b>	<b>282</b>
<b>ENGLISH.....</b>	<b>287</b>
<b>IZMANTOTĀ LITERATŪRA.....</b>	<b>292</b>
<b>AVOTI .....</b>	<b>292</b>
<b>EDMUNDS HUSERLS: .....</b>	<b>292</b>

<b>EIGENS FINKS:</b> .....	297
<b>ALFRĒDS ŠUCS:</b> .....	298
<b>MĀRTINS HEIDEGERS:</b> .....	299
TĀLĀKA LITERATŪRA .....	299



## ***Lietotie saīsinājumi***

a.a. O. – an angegebenen *Ort*, jau norādītajā vietā  
 ebnd. – *ebenda*, turpat  
 vgl. *Vergleich, vergleichen*; salīdzināt  
 Hrsg. – *Herausgeber*, izdevējs  
 Ed./eds – *editor*, sastādītājs, sastādītāji (ja par rakstu krāj. vai tml.)  
 app – appendix, pielikums (apendix)  
 ca. – *circa*, aptuveni  
 cf. – confer, salīdzināt, skatīt  
 CP – *Collected papers*, kopotie raksti (izdevumiem angļu valodā)  
 etc. – *et cetera*, u.c.  
 f. – *folgende Seite*, sekojošā lappuse  
 ff. – *folgende Seiten*, sekojošās lappuses  
 GA – *Gesammelte Aufsätze*, kopotie raksti (izdevumiem vācu valodā)  
 ibid. – *ibidem*, turpat  
 loc.cit. – *loco citato*, citētajā vietā  
 Metzler Ph.lx – *Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen*, Metzler, Stuttgart; Weimar, 1999.  
 š.d. – šajā (promocijas) darbā  
 ZP – zemspūtras piezīme

CM-1... CM-5 Huserla darbs „Karteziāniskās meditācijas”. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker*. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992

INZB – Huserla darbs „Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija”. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hrsg. von Martin Heidegger, 2. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980.

Krīze – Huserla darbs „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”; Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und Transzedentale Phänomenologie*. *Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker*. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992

Hua I, II...XXVI – *Husserliana: Edmund Husserls Gesammelte Werke. Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl – Archiv (Löwen)*. Den Haag, 1950.

Idejas I – *Ideen I Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phaenomenologie und phaenomenologischen Philosophie*. Max Niemeyer Verlag, 4. Auflage, Tuebingen, 1980.

## Ievads

Šajā promocijas darbā ir apskatīti intersubjektīvās esamības jeb *mēs līmeņa* realitātes (*Geimeinschaft*) pastāvēšanas filozofiski metodiskie priekšnosacījumi, balstoties transcendentālās fenomenoloģijas paradigmā un vispirms tās pamatlicēja Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*) darbos. Augstākā mērā komplicētais individuālās esamības transfigurācijas process kolektīvajā jeb sociālajā un no tā izrietošās likumsakarības ir uzskatāms par vienu no pašiem intriģējošākajiem apziņas ontoloģijas resp. filozofijas jautājumiem. Tomēr šis darbs nav Huserla vai citu apskatīto fenomenologu atziņu pārskats, bet meklē apskatīto tēmu patstāvīgu attīstības ceļu. Huserla metode tajā kalpo kā metodisks orientieris, bet aplūkotās citu autoru idejas — kā palīglīdzeklis patstāvīgajam tēmas risinājumam.

Intersubjektivitāte faktiski nozīmē *es* un *mēs* mijiedarbību. „Mēs” stāvokli nevar apgūt, vispirms neapgūstot „es”, jo abi atrodas nemitīgās savstarpēji papildinošās un uzturošās (reciprocās) attiecībās. Priekšplānā tādēļ būs jautājumi par to, kā subjekts nonāk pats pie sevis — resp. pie sava *ego* un savas *appasaules* izpratnes, proti, kā viņš iegūst priekšstatus par fenomeniem, kas ir viņam apkārt un kurus viņš uztver; kā tie tiek reflektēti viņa apziņas dzīvē un kā tiek dibināta jēga par uztvertajiem notikumiem? Vai jēga un cilvēku prātus nodarbinošās idejas ir tikai subjektīvs parametrs jeb arī to izsaka objektīvi un reāli resp. ontoloģiski raksturlielumi — tie ir tie kardinālie jautājumi, kas raksturīgi jebkurai filozofēšanai. Laika fenomens un tā konstituēšanās veids apziņā šī darba risinājumos atklāsies kā atslēgas jēdziens, jo visa apziņas dzīve faktiski ir izteikta laika attiecībās. Tāpēc š.d. sākumā tiek apskatīta laika apzināšanās fenomenoloģijas ģenēze antīkās filozofijas ideju klāstā, bet īpaši saistībā ar Aurēlija Augustīna filozofiju un tās epistemoloģiskajām saknēm Jaunās Derības domāšanā.

Tālāk š.d. aplūkota fenomenoloģisko ideju pēctecība īpaši Alfrēda Šuca (*Alfred Schütz/Schutz*) iesāktās sociālās fenomenoloģijas virzienā un, apskatot šo abu dibināto paradigmu radīto kontraversi. Tādā sakarā šajā darbā tiks tematizēta transcendentālās un mundānās jēgas konstituēšanas problemātika. Būtiska uzmanība tiks veltīta tam apstāklim, ka Alfrēds Šucs, veidojot savu sociālās fenomenoloģijas sistēmu, pārņēma Huserla metodiski pamatoto nostādni par intersubjektīvās konstituēšanās biedrību (*intersubjektive Konstitutionsgemeinschaft*) kā sociālās pasaules pētījumu metodes balstu, tomēr viņa izpratnē

par to parādās kardinālas atšķirības no Huserla. Transcendentālās fenomenoloģijas intersubjektivitātes izpratne faktiski saduras ar sociālās fenomenoloģijas sapratni, kura savā vēlmē kalpot par teorētiski metodisko pamatu sociālajiem pētījumiem pazaudē būtisku aspektu indivīda sociālās identitātes „transcendentālā ego konstitutīvo veikumu“: jo tikai tas, kas ir piepūlējis izprast sevi, spēs adekvāti saprasties ar citiem, un šī saprašanās ir harmoniska cilvēku līdzāspastāvēšana mēs-modalitātē (mēsībā<sup>1</sup>).

Paradigmāli svarīgs moments šajā darbā ir Eigena Finka (*Eugen Fink*) idejas par fenomenoloģiskās metodes tālāko attīstību, kas pētījuma gaitā tiek parādīts kā Huserla iesāktās fenomenoloģijas konsekvēntākais turpinājums. Finka pūliņi atrast sintēzes formas starp Edmunda Huserla un Martina Heidegera (*Martin Heidegger*) filozofijām, kā arī Kārļa Jaspersa (*Karl Jaspers*) idejas par visaptverošo (*das Umgreifende*) ir devušas impulsu arī šajā darbā pārstāvētajai pieejai, kas dažu fenomenoloģisko un kristīgi teoloģisko tvērumu salīdzinājumā (piemēram, kā fenomenoloģijā un teoloģijā tiek saprastas tādas jēgformas kā laiks un tā jēgas apguve, transcendence un eksistence, pasaule un dzīvespasaule, individuālais un kopīgais, garīgais un ķermeniskais utt.) meklē pamatu savdabīgai fenomenoloģiski virzītai eksistences filozofijai.

#### *Visiem viena pasaule – kopējas jēgas pamats*

Huserla uzrādītā metodiskā atziņa par vienu pasauli visiem tās turpinājumā š.d. tiek saistīta ar vienas objektīvas patiesības nozīmi jēgas konstituēšanā. Patiesība eksistē arī neatkarīgi no subjekta, taču cilvēcisko subjektu eksistence atrautībā no patiesības ir dzīve „esamības aizmirstībā”. Savas esības patieso savdabību uzgājušu cilvēku dzīvošanās intersubjektivitātes formācijās (mēsībās) tapusi jēga akumulē un *transmissionē* tālāk spēcīgu radošo potenciālu. Tādā nozīmē tās ir bijušas kultūras ainavu veidošanas pamatā un arī šobrīd piedāvā risinājumu socialitātes jeb sabiedrības *jēgpilnas* eksistences tālākā veidošanā. Ko tas nozīmē? Fenomenoloģijas izpratnē cilvēka eksistence nekad nav aprakstāma tikai metafiziski, tā allaž

---

<sup>1</sup> Jēdziens „mēsība” š.d. ietvaros tiek ieviests un lietots, lai apzīmētu intersubjektīvās esamības veidu „mēs” modalitātē. Mēsība raksturo konkrētu saprašanās struktūru konkrētā kultūras un vēsturiskuma situācijā, un tādā izpratnē tā ir dzīvespasaules aspekts. Tāpat mēsības veidi attiecīgajā sabiedrībā raksturo tās komunikatīvo kultūru gan plašākā, gan šaurākā nozīmē (piemēram, mēs — latvieši, mēs — makšķernieki, mēs mūsmājās etc.). Apzīmējumi „personālais etnoss”, „transference kā saprašanās pārmijas josla”, kas parādās šajā promocijas darbā faktiski ir tikai mēsību paskaidrojoši palīgžēdzieni. Mēsībai tāpat kā dzīvespasaulei piemīt tās fakticitāte, proti, vēsturiski konkrētās formas, gan arī transcendentālās — kas sniedzās pāri vēsturiski konkrētajam laiksmē uz pārilaicīgo, mūžīgo, absolūto un dibina personas identitāti saistībā ar mūžīgo, visaptverošo esamību (piemēram, kristīgajā paradigmā: tā ir vienība ar Dievu Kristū, kur eklēzijas „mēs” sniedzās pāri vēsturei un laikam resp. ikvienai attiecīgajai konkrētībai, un korespondē ar trīsvienīgo Dievu). Fenomenoloģijas pētījumos vācu tradīcijā lietotais veidojums *Wirhaftigkeit* varētu būt šeit lietotās *mēsības* ekvivalents.

ir arī dzīve pasaulē, kas ir ieausta savā konkrētajā vēsturiskajā kontekstā. Tā ir cilvēka dzīve līdzās citiem, *sa-biedrībā* ar viņiem, no kuras nevar izbēgt. Šie citi jeb svešie tomēr nepaliek svešinieki, kaut gan ilgstoši, faktiski visu savu dzīves laiku būt kopā ar pilnīgi svešiem cilvēkiem ir neomulīgi. Tas nozīmē, ka kopā būšanai ir vajadzīgs kopīgais pamats: kāda ideja, jēga, mērķi, vērtības. Cilvēkus vilcienu stacijas uzgaidāmā telpā vieno viens vilcienu satiksmes saraksts, to atiešanas vai kavēšanās laiks, starpstacijas un visbeidzot arī gala stacija. Tāpat visus cilvēkus uz zemeslodes – globālo sabiedrību vieno, teiksim, ekonomikas augšupeja vai lejupslīde, klimata maiņa, olimpiskās sacensības, daudzas citas lietas un kaislības, bet beigu galā arī kopīgs liktenis – dzimšana un nāve. Tādi paši kopīgā pamatā balstīti parametri ir katrai lokālai sabiedrībai, indivīdu apvienībai, draugu lokam. Bet kādā kalvē tiek kaldināts šis „kopīgais” – kādi ir tā rašanas transcendentālie resp. „es” apziņas sfērā tapušie priekšnosacījumi? Fenomenoloģija, īpaši tās dibinātāja Huserla jaunradē uzdod šo jautājumu konstitutīvā nozīmē un tādā dziļurbumā meklē cilvēka un *cilvēku* klātesības satvaru „es” un „mēs” mijiedarbībā. Lūk, intersubjektivitātes problēmu apvārsnis, kas sasaucas ar š.d. tēmu.

Sabiedrība saistās arī ar specifisku problēmu loku: tās kultūra reāli parādās kā nemitīgas „krīzes apgabals” – sociālās kopdzīves principi piedzīvo izaicinājumu: tradicionālisms un modernisms, liberālisms un autokrātisms, unilaterālisms un multiterālisms, demokrātija un plutokrātija — tās ir globālas kategorijas, kuru apstiprinājumā vai noliegumā veidojas konflikti cilvēku pasaulē. Tomēr pretstatu cīņā konflikti briest arī daudz „reģionālākā” tuvinājumā: morāles vērtības un nihilisms, ģimene un mūsdienu *poliamorijas* ideoloģija ar tās „postnukleārajiem” vīrieša un sievietes kopdzīves modeļiem, harmonija un anarhija, dialogs un diktāts, solidaritāte un sāncensība, draudzība un vientulība, papildījums un atsvešinātība, ideāli un konformisms, tolerance un neiecietība, principi un karjera, jēga un bezjēdzība — tie un vēl daudzi citi sociālā sprādziena „detonatori” gādā par nemitīgu spriedzi vidē, kurā cilvēki sastop viens otru kā *alter ego*, būdami tādā vai citādā sevis apjēgsmes apvārsnī — taču arvien savas kultūras (dzīvespasaules) un savas mikropasaules (*milieu*) „dēli un meitas”, bet kaut kad arī viņiem ir jātop par „tēviem un mātēm”, proti, atbildīgiem par šī gadu tūkstošos krātā kultūras mantojuma tālāk nodošanu.

Eiropas kultūras mantojums ir audzis trīs gadu tūkstošos — sākot ar antīko laikmeta tūkstošgadi un pēc tās pārejot uz divu gadu tūkstošus ilgo turpinājumu kristietības vērtību un problēmu diapazonā. Modernajā jeb emancipācijas laikmetā, īpaši divu pēdējo gadsimtu laikā, Rietumu kultūrā iezīmējās uzticības krīze tās galvenajiem ideāliem, un sabiedrībā radušos problēmu risinājums bieži tika meklēts savu sakņu noliegšanā. Tāda pamatu

graušana lika uzvirnot t.s. „postmodernajai” jeb nihilisma un dekonstrukciju fāzei Rietumu kultūrā, kad trīs tūkstošgadēs sakrāto atziņu, pieredzes un ideju apcirknī parādījās rūgšanas pazīmes. Šobrīd Eiropas Ūnijas labāko stratēģu centieni ir apturēt šo „rūgšanas” procesu un atjaunot saikni ar mūsu kultūras sākotnējo bāzi. Rietumu kultūrā ir sākušies *rekonstrukciju* laiki. Šaubu, noliegumu un rūgšanas dekonstruktīvajos procesos mēdz rasties arī jaunas sintēzes, atraisās jauni, dažkārt arī konstruktīvi spēki, kas uz „vecās pasaules krāsmatām” ir gatavi celt jaunu pasauli<sup>2</sup>. Tomēr Apgaismes liktenis Eiropas kultūrā un tās dialektika fašismā, ko lieliski ir atseguši Horkheimers un Adorno<sup>3</sup>, arī ir devis milzu pieredzi – laiku griežos un novatorisma viļņos nedrīkst pārsviest pār bortu „mūžīgos stabilizatorus”. Tie ir: labais un ļaunais, patiesība un meli, tāpat svētais, cildenais, uzticība, draudzība, ticība, cerība, mīlestība, Dievs, brīvība, taisnība, svētlaipe utt.

Tāpēc visā šajā kontekstā ir derīgi ieraudzīt un atklāt Huserla fenomenoloģijā metodiski izdalīto *vienu pasauli visiem* – kā pārlaicīgu jēgas horizontu un tā nozīmi gan „es”, gan „mēs” dzīvē, kas mainīgā un pārejošā priekšā spēj vienot mūžīgajā un paliekošajā.

### *Fenomenoloģijas konteksti*

Edmunda Huserla dibināta fenomenoloģija ir bijusi īpaši auglīga filozofija, kas radusi atbalsi un sekotājus – pat grūti pārskatāmu autoru loku daudzās valstīs. Tādā nozīmē fenomenoloģija ir uzskatāma par vienu no svarīgākajiem mūsdienu filozofijas strāvojumiem, kas ir ietekmējusi daudzas citas disciplīnas. Par šajā darbā īpaši tematizēto A. Šuca fenomenoloģijas turpināšanu sociālfilozofijā, socioloģijā un etnometodoloģiskajos pētījumos jau bija runa iepriekš. Fenomenoloģija ir ietekmējusi arī ētiku un ētikas eidētiku, tādus autorus kā Morics Geigers (*Moritz Geiger*), Hanss Reiners (Hans Reiner), Makss Šēlers (*Max Scheler*), tāpat psiholoģiju – īpaši Aleksandru Pfenderu (*Alexander Pfänder*), kā arī tiesību zinātnes (*Ādolfs Reinahs (Adolf Reinach)*). Fenomenoloģiskā domāšana faktiski ir cieši saistīta ar mūsdienu eksistenciālismu, kāds 20. gadsimta otrā pusē attīstījās īpaši Francijā un Vācijā. Huserla skolnieki ienesa fenomenoloģiju arī Austrumeiropas filozofiskajā aprītē: Jans Patočka Čehijā un Romans Ingardens Polijā. Par fenomenoloģiskās domāšanas attīstību var runāt arī Baltijas valstīs, īpaši Latvijā, kur pēc valstiskās neatkarības atjaunošanās vesela filozofu plejāde pieslēdzās tieši vācu fenomenoloģiskajai tradīcijai.

<sup>2</sup> Vgl. Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, Bd. 1, „Gesellschaftslehre der Aufklärung”. Reinbeck bei Hamburg, S. 58.

<sup>3</sup> Vgl. Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Amsterdam, 1947.

Ja par fenomenoloģiju varētu runāt visplašākajā kontekstā, tad par fenomenoloģijas pārstāvjiem būtu jāuzlūko visi domātāji, kas jebkad ir sprieduši par savas pieredzes kā apziņas saturu veidošanos un to attiecībām ar pasauli. Gan Sokrāts, gan Dekarts un Leibnics, gan Kants (*Kant*) un Fihte (*Fichte*), gan Hēgelis (*Hegel*) un Šleiermahers (*Schleiermacher*) u.tml. savā ziņā ir bijuši fenomenologi.

Tomēr fenomenoloģija kā filozofiska *disciplīna* ir nošķirta no citām (piemēram, ontoloģijas, epistemoloģijas, loģikas, ētikas), bet arī savā refleksijā saistīta ar tām. Tomēr fenomenoloģija uzplauka kā Edmunda Huserla aizsākts, Heidegera (*Heidegger*), Sartra (*Sartre*) un Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*) turpināts virziens, kurā katrs no šiem domātājiem ir attīstījuši atšķirīgas fenomenoloģiskās koncepcijas, lietojoši atšķirīgas metodes un nonākuši pie atšķirīgiem rezultātiem<sup>4</sup>.

Fenomenoloģiju kā filozofisku disciplīnu raksturo liela dažādība. *Encyclopedia of Phenomenology* izdala pat septiņus fenomenoloģijas tipus: 1) transcendentālās ievirzes konstitutīvā fenomenoloģija, kas ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību pēta priekšmetu iedibināšanos tūrajā jeb transcendentālajā apziņā; 2) dabiskās ievirzes konstitutīvā fenomenoloģija, kas pēta, kā apziņa uztver dabiskās pasaules lietas; 3) eksistenciālā fenomenoloģija, kas pēta konkrētu cilvēku eksistenci un cilvēku kā brīvās izvēles subjekta pieredzi un no tās izrietošo rīcību; 4) vēsturiskās ģenēzes fenomenoloģija, kas pēta mūsu pieredzē konstituētās jēgas *ģenēzi* vēsturiskā procesa ietvaros vai laika gaitā veidotajā kolektīvajā pieredzē; 5) ģenētiskā fenomenoloģija, kas pēta lietu jēgas rašanos indivīda apziņas plūdumā un pieredzes struktūrās, 6) hermenētiskā fenomenoloģija, kas pēta pieredzes interpretēšanas funkcijas, proti, kā mēs saprotam apkārt esošās lietas, tai skaitā paši sevi un citas personas; 7) reālisma fenomenoloģija, kas pēta apziņas struktūras un intencionalitāti, fokusējoties uz to, kā lietas parādās reālajā, apziņai ārējā pasaulē un nevis uz to, kādā veidolā tās pastāv apziņas sfērā<sup>5</sup>.

Pastāv grūti pārskatāms definīciju daudzums par to, kas ir fenomenoloģija. Vispirms tā saucama par strāvojumu mūsdienu filozofijā, kuras pamatus ir licis Edmunds Huserls. Tā pēta apziņas struktūras, kā tās tiek pārdzīvotas no „es” puses, turklāt par centrālo apziņas struktūru uzlūkojot intencionalitāti jeb apziņas vērstību uz savu priekšmetu. Izejas punkts fenomenoloģijā tātad ir apziņas korelācija ar pasauli. Apziņas jēgdibinājumi padara par iespējamu pasaules saprašanu tās nozīmes dimensijās. „Tāpēc fenomenoloģijas uzdevums ir

<sup>4</sup> David Woodruff Smith, *Phenomenology*, in: Stanford Encyclopedia of Philosophie, Methaphisics Research Lab, CSLI, Standord Unverisity, 2003.

<sup>5</sup> *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 1997.

atsegt apziņas konstitutīvās veiktspējas vispārējās struktūras”<sup>6</sup>. Tā varētu turpināt definēt fenomenoloģiju bez sava gala. Pats Huserls *Encyclopaedia-Britannica* domātajam rakstam definē fenomenoloģiju šādi: „Fenomenoloģija apzīmē gadsimtu mijā filozofijā pieteikušos jauna veida deskriptīvo metodi un no tās izaugušo *apriorisko* zinātņi, kuras uzdevums ir sagādāt principiālo *organonu* stingri zinātniskai filozofijai un tās konsekventā pielietojumā darīt par iespējamu visu zinātņu metodisko reformu”<sup>7</sup>. Vispārējā mērogā skatoties, ir jāatzīst, ka šī ar fenomenoloģiju saistītā zinātņu metodiskā reformēšana tā arī palika tikai Huserla uzmetums uz papīra, un viņam nācās atzīt, ka „sapis par fenomenoloģiju kā stingru zinātņi ir izsapņots”<sup>8</sup>. Tomēr Huserla dibinātā metode ir bijusi laba sēkla 20. gadsimta filozofijas augsnē, kur tā ir nesusi bagātīgus augļus. Kā metode tā arī spēj kalpot par „organonu”<sup>9</sup> konkrētiem jeb kultūras fenomenoloģijas pētījumiem.

### Tēmas izvēles pamatojums

Promocijas darba tēmas izvēli pamudināja daudzu gadu gaitā novērotais un pārdomās tapušais secinājums, ka Latvijas sabiedriski politisko attiecību uztverē izteikti trūkst izpratnes par sociāli kopīgā resp. *intersubjektīvā* notikuma nozīmi. Pārmēra individuālisms kavē solidaritāti<sup>10</sup>, un ieinteresētības trūkums par visas komūnas jeb „mēs” līmeņa stāvokli ir nopietns traucēklis mūsu kultūras izaugsmē, kā arī valstiskuma un sabiedriskās labklājības stiprināšanā.

Skatoties transcendentāli fenomenoloģiski, „mēs” kopība ir neatņemami saistīta ar „es”, kamēr arī savs individuālais „es” indivīdam ir jāatklāj ar „mēs”, t.i., intersubjektīvi. E. Huserla fenomenoloģijas rīcībā ir ļoti pamatīgi izstrādāta metodika par *es* un *mēs* reciproko saistību un tās izpētes procesā dzimst daudzas konkrētas idejas par pētījumu virzieniem sociālajā vidē vai specifiski – kultūras teorijā, bet arī par darbības virzieniem tās praksē: sociālfilozofisku vai drīzāk sociālfenomenoloģisku projektu izveidē. Tā virzīta fenomenoloģija pati uzvedina uz jautājumu: kādas iespējas ir patiesai solidaritātei?

<sup>6</sup> Metzler Ph.Ix, S. 435.

<sup>7</sup> Edmund Husserl, „Phänomenologische Psychologie”. *Husserliana*, Bd. IX, Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. – Martinus Nijhoff, den Haag, 1962. S. 277.

<sup>8</sup> Stephan Strasser, "Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserl". In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Jahrgang 67. 1959*. Freiburg, München. - Verlag Karl Alber, 1959. S. 132.

<sup>9</sup> Опытов, сөнгриекү вал. *darbarīks*, bet vispārēji Aristoteļa loģikas filozofijas tradīcijā: instruments vai līdzeklis pareizai domāšanai un pētījumam, patiesības atziņas rīks, cf. *Metzler-Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*. – Metzler, Stuttgart, Weimar, 1999., S. 421.

<sup>10</sup> Cf. Maija Kūle, *Eirodzīve*. – LU Filozofijas un socioloģijas institūts. Rīga, 2006. 17.lpp. ff.

Kā vispār pētīt solidaritātes<sup>11</sup> konstitutīvos nosacījumus? Solidaritāte ir saistīta ar prasmi iejusties citos, savukārt iejušanās pašā tās sākotnē transcendentāls fenomens, kas arī ir jāpēta transcendentāli fenomenoloģiski. Ne velti Huserls par vienu no būtiskākajām apziņas īpašībām izvirza transcendentālās iejušanās spēju<sup>12</sup>. Transcendentāla tā ir tādā mērā, kādā indivīds ierauga pats savu iekšējo dzīvi un atklāj tajā prasmi pārceļties no savas patības uz citu, no *ego* uz *alter*.

Solidaritāte kā savstarpējo attiecību kultūra, pilsonisko apvienību rašanās vai nerašanās stils, „mēs” apziņa kā kopīgais, biedriskais, specifiski latviskais Eiropā un globālajā kontekstā vispār – visi šie jēdzieni ir atpazīstami to tēmu lokā, kas parasti ir socioloģijas vai politikas zinātnes pētījumu laukā. Tomēr visiem šiem fenomeniem ir daudz subtīlāka izcelsmes struktūra transcendentālajā līmenī, par ko socioloģija tradicionāli nereflektē. Turklāt sociālās esamības fenomeni, cilvēku klātesība pasaulē savu sākotņu apzināšanā izaicina filozofisku pieeju. Tādēļ š.d. autoram bija interesanti piekerties pie šīs problemātikas, izmantojot transcendentālās fenomenoloģijas arsenālu.

Konkrētā nacionālā kultūra kā “mēs-pasaule” dāvā stabilu identitāti absolūtajam vairākumam cilvēku. Tomēr, cik stabila un cik īsta tā ir patiesībā? Teiksim, es allaž skaidri zinu, ka esmu latvietis, nākdams no caurmēra latviešu ģimenes, uzaudzis jeb socializēts padomju okupācijas apstākļos, patērējis tā laika garīgās un materiālās kultūras saturus. Tātad man vajadzētu būt tipiskam *homo sovieticus*. Bet vai tā patiesībā ir? Tad biogrāfiski manā un visu latviešu dzīvē ir iestājies lūzums: es esmu bijis iesaistīts trešās Atmodas brīvvalsts atgūšanas procesos, gan vēsturiski publiskajos, gan garīgi kulturālajos; tie ir būtiski reformējuši manu resp. mūsu padomju laikos *deformēto* identitāti. Saprotot tādu reformāciju sabiedrības teorijas *meta-kategorijās*, runa ir par izteiktu tranzīta jeb pārejas (no autoritārisma uz demokrātijas tipa) sociāli politisko struktūru, kas savā ziņā pastāv arī vēl šodien, gandrīz 20 gadus pēc neatkarības atjaunošanas. Tātad man jeb *mums* ir t.s. „tranzīta perioda” identitāte – ne vairs tipiska *homo sovieticus*, bet *transiticus*? Jā, kas vispār esam šie “mēs”? Kad mēs domājam par šo “mēs”, asociācija ir ļoti skaidra, tie ir tuvinieki, kolēģi,

---

<sup>11</sup> Solidaritāte šajā ziņā apzīmē ciešu saikni starp cilvēkiem — saliedētību, ko izraisa refleksijas un dialoga rezultātā radušies kopēji ideāli, mērķi, uzskati: tā ir dzīvespasauliska saprašanās struktūra un kā tāda ir tieši saistīta uz intersubjektivitātes un mēsības fenomeniem. Jo starp tiem, kuriem ir saprašanās, var sagaidīt solidaritāti, taču tas nav pašsaprotami. Solidāra nostādne nav tikai vienprātībā, tā prasa iet vienu soli tālāk — ētisku izšķiršanos. Solidaritāte izsaka arī indivīda savstarpējo saistību ar kopību (biedrību), kurā pastāv aicinājums būt solidāram resp. saprasties arī ar tiem, ar kuriem viņa domas dalās: tā ir spēja akceptēt citādību un uzlūkot to kā līdzvērtīgu. Šī īpašība ir apziņas potence, kas balstās cilvēka apziņas empātijas spējā, ko Huserls apraksta kā transcendentālās iejušanos (cf. Hua I, S. 147).

<sup>12</sup> Vgl. Hua I, S. 147.



tautieši. Jo “mēsība” fenomenoloģiskajā lietojumā nekad nav abstrakta<sup>13</sup>. Tātad, šajā līmenī *mēs* esam šie cilvēki no vienas kulturāli etniskās vēsturiskās kopības, vienā vārdā – latvieši. Tomēr šāda ātra asociācija sniedz tikai virspusēju, īslaicīgu gandarījumu, jo tāda *metalīmeņa* mēsība nespēj sniegt pietiekamu sevis sapratni. Ko nozīmē būt latvietim, uzaugušam padomijas laikā, kurš līdz savu universitātes studiju pirmā posma beigām piedzīvojis kultūras procesa tendences boļševisma diktatūras apstākļos? Te problēmas ar identitāti, šķiet, varētu būt veselām paaudzēm. Šie notikumi nav aprakti pagātnē, tie arvien vēl uzstājas kā eksistenciāli (t.i. transcendentāli) satricinājumi. Cilvēku patiesās identitātes notiksmi, šīs kompleksās transcendentāli mundānās konstituēšanas peripetijas nevar aprakstīt ar politoloģijas sociāli kulturālā procesa interpretācijas arsenāla palīdzību kā kādus “atributīvus” stāvokļus tranzīta sabiedrībā, jo tie gan katras atsevišķas personas līmenī, gan mēsības līmenī izsaka *transferatīvu* personalitātes jēgas krīzi, personāli etniskus satricinājums. Tāpēc par šo tēmu ir svarīgi veikt transcendentāli konstitutīvus pētījumus, kuru metodoloģiskās premisas ir apskatītas un kaut kādā mērā arī attīstītas šajā darbā.

Tomēr, kas attiecas uz „latviskuma” – bet tik pat labi jebkura cita mēsības modeļa – intersubjektīvās nenotikšanas jeb drīzāk *minimālo* notikšanu, tās transcendentālais iemesls ir izklāstāms šādi: cilvēks pats no sevis vien nespēj rast patiesu ceļu uz savu līdzcilvēku, nespēj saprast viņu pēc tās pašas būtības, kurā dibinās viņa subjektivitāte. Tāpat tā paliek nepieejama, ja cilvēks balstās kādā lokālā un mirklīgā šīs mēsības kā sadraudzības izklāstā. Tāpēc ir neieciešams būtības un sākotnes aprakstošos izklāsts un arī starpniecība – kādi objektīvi un vispār derīgi atskaites punkti, lai vienas *metamēsības* cilvēki varētu atrast izredzes solidaritātei. Piemēram, futbola spēles cienītāji paši par sevi kā spēles pazinēji un novērotāji vēl neveido konkrētu „fanu klubu”, vieni paši viņi paliek tik vien kā vientuļi spēles eksperti un viņu starpā solidaritātes nav. Tāpēc ir vajadzīgs „klubs”, kopējs tā vēstures un tagadnes sportisko izaicinājumu pārdzīvojums. Jeb: „stepes vilki” Hermaņa Heses izpratnē top par tautu vai zināmu mēsību (kurā ir transponēta viņu – savdabju un vientuļnieku – identitāte) tikai tad, kad ir atklāta vai definēta kopēja „nepatika pret radio mūzikas atskaņojumu banalitāti skatā uz oriģināla skanējuma pārļaicīgo skaistumu”<sup>14</sup>. Runa tātad ir par pārdzīvojumu kopību – zināmu transcendentālu biedrību, par pasauli ar kopēju jēgas horizontu, kurā indivīds var apgūt savu identitāti. Īsāk: arī vienpatnis savu vienpatnību nevar

<sup>13</sup> Ikreiz, kad es saku “mēs”, es ar to saprotu kaut ko konkrēti esošu: tikpat labi kā “mēs – latvieši”, “mēs – eiropieši”, “mēs – cilvēki” etc. „Mēs” allaž ir transcendentāls, jo tas ir jēgas piederības pārdzīvojums, un tas allaž ir reāls, jo tam ir savs reāls vai reāli ideāls priekšmets.

<sup>14</sup> Vgl. Hermann Hesse, *Der Steppenwolf*. – Aufbau Verlag. 2. Auflage. Berlin und Weimar, 1986, S. 32.

apgūt, apejot šo transcendentālo mēsību. Bet ceļš pie tāda „mēs” sākas no sava „es” labirintiem.

Tāpēc, lai atrastu ceļu šajos labirintos, ir jāsāk pašam ar sevi. Un tieši tāds ir bijis fenomenoloģiskais radikālais sākuma punkts. Kāda gan tam var būt noturība tās jēgas pamatnē, kas ir manī, kas izsaka to garīgo pasauli (transcendentālo vidi), kas dibina un uztur mani kā *mani*? Kādai te ir jābūt pretī tai mundanitātei – pasaulīgā biedriskuma formai un saturam? Kādai ir jābūt šai ikdienas latviskajai *mūsībai*<sup>15</sup> kā mēsības pastarpinātājai? Kur un kā tā ir jāmeklē? Vispirms tātad pie sevis paša, bet tad — pie personāli etniskā notikuma kā fakta. Indivīds šajā fenomenoloģiskajā sevis apjēgsmes ceļā transcendē savpatnību jeb iziet no sevis ārpus. Šis arī ir katra cilvēka nozīmīgais garīgās tapšanas akts, šis ĀRUP. Bet arī lielais jautājums: KURP? Vispirms vienkārši – ārpus(!), meklējot savu personālo etnosu (latviskumu) kā saprašanās apgabalu, bet arī kā savas dzīves jēgas patiesības horizontu. Šo personāli etnisko apgabalu es šeit dēvēju par „latviskumu” tālab, ka šie meklējumi „ārpusē” vienmēr ir konkrēti un savdabīgi: es esmu latvietis un pie tiem, kas man ir līdzās, tātad pie latviešiem, meklēju šo saprašanās izteiksmi kā mūsu latviskumu. Lūk, šie transcendentālās fenomenoloģijas pielietojuma aspekti resp. tās kā *organona* funkcijas lietošanas iespēja ir pamudinājusi tēmas izvēli šajā darbā.

### Pētījuma mērķis un uzdevumi

Mērķis ir, izmantojot Huserla fenomenoloģijas transcendentālās sfēras analīzi, atklāt un pamatot, ka sevis apjēguma ceļš ir iespējams tikai caur „mēs” līmeni dzīves pasaulē, proti, ka transcendentālā un mundānā sfēra atrodas savstarpējā mijiedarbībā un ka viena nav iespējama bez otras; uzrādīt *mēsību* kā jēgas konstituēšanas biedrību, „*ego cogito*” intencionālo aktu analīzi noslēdzot transcendentālās intersubjektivitātes pamatojumā.

Nolikta mērķa sasniegšanu veicina promocijas darba uzdevumu īstenošana:

- Analizējot transcendentāli fenomenoloģisko un teoloģisko izpratni par apodiktitāti, norādīt uz abu kā jēgformu radniecību;
- Balstoties uz Aristoteļa, Augustīna un kristīgās teoloģijas atziņām par „tagad” pārdzīvojumu, atsegt laikapziņas vietu un nozīmi intersubjektivitātes konstituēšanā;

---

<sup>15</sup> „Mūsība” š.d. noslēguma nodaļā kļūš par *milieu* (sociālās mikropasaules) latviskojuma mēģinājumu.

- Veicot svarīgāko Huserla darbu apskatu intersubjektivitātes problēmas sakarā, parādīt tās metodoloģiskos priekšnosacījumus transcendentāli fenomenoloģiskajā tvērumā;
- Raksturot sociālās fenomenoloģijas (Šucs, Gurvičs, Šēlers) paradigmu, analizēt tās izpratni par intersubjektivitāti un atsegt tās metodoloģisko kontraversi ar transcendentālo fenomenoloģiju;
- Sniegt ekskursu filozofijas vēsturē, kas raksturo ideju ģenēzi refleksijā par sabiedrisko īstenību;
- norādīt uz šī transcendentāli fenomenoloģiskā *organona* pielietojamības perspektīvu arī Latvijas sociālās realitātes aprakstā un diagnosticēšanā.

### Zinātniskie sasniegumi tēmas izpētē

Promocijas darba tēmai un tās izvērsumam piemīt oriģināls raksturs — tieši šāda vērsuma pētījumi mūsdienu filozofijas vēsturē nav sastopami, tāpēc to šķetināšanā man bija jāpiesaista radniecīgi pētījumi.

#### 1. Mūsdienu pasaules filozofijā

Pētījumi, kas ir saistīti ar promocijas darbu, ir sastopami tieši transcendentāli konstitutīvās fenomenoloģijas laukā, īpaši, kas ir saistīti ar E. Huserla jaunradi. Huserla interpretētāju *klasiķu* starpā tie ir tādi fenomenoloģijas korifeji kā E.Finks<sup>16</sup>, L.Landgrēbe (*L.Landgrebe*)<sup>17</sup>, V.Bīmels (*W.Biemel*)<sup>18</sup>, I.Kerns (*I.Kern*)<sup>19</sup>, R.Bēms (*R.Boehm*)<sup>20</sup>, S.Štrassers (*S Strasser*)<sup>21</sup>. Viņu ieguldījums Huserla rokrakstu apkopošanā, rediģēšanā un komentēšanā faktiski ir

---

<sup>16</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg von G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. Kluwer Academic Publishers, 1988; *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag, 1957; *Studien zur Phänomenologie 1930-39*; Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.

<sup>17</sup> Ludwig Landgrebe, *Der Weg der Phänomenologie*. Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung. Gütersloh, 1963; *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1947.

<sup>18</sup> Walter Biemel, „Die Entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 13. H.2, S. 187-213; *Phänomenologie heute*. Festschrift für Ludwig Landgrebe. Den Haag, 1972.

<sup>19</sup> Iso Kern, *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus. Den Haag, 1964; siehe auch: Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, 1989.

<sup>20</sup> Rudolf Boehm, *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Denn Haag, 1968.

<sup>21</sup> Stephan Strasser, *Welt im Widerspruch*. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie, Dordrecht/Boston/London, 1991.

radījuši pamatu tālejošai Huserla fenomenoloģijas analīzei, kā arī sistemātiskai un arī hronoloģiskai Huserla domāšanas atspoguļošanai.

No jaunākajiem Huserla transcendentālās fenomenoloģijas komentētājiem ir jāpiemin K.Helds (*K.Held*)<sup>22</sup>, E.Štrēkere (*E.Ströker*)<sup>23</sup>, G.Eiglers (*G.Eigler*)<sup>24</sup>, U.Klēzges (*U.Claesges*)<sup>25</sup>, P.Jansens (*P.Janssen*)<sup>26</sup>, R.Sokolovskis (*R. Sokolowski*)<sup>27</sup>, R.Bruzina (*R.Bruzina*), H.Draifūzs (*H.Dreyfus*), D.V.Smits (*D.W.Smith*). Tā ir tā saucamā *mazbērn* jeb Huserla „skolnieku skolnieku” paaudze, kuras nopelns ir gan sistemātisku pētījumu radīšana par fenomenoloģiju, gan arī tās ideju tālākā popularizēšana. Pēdējo piecu nopelns ir īpaši Huserla tekstu un komentāru izplatīšana angloamerikāņu filozofiskajā literatūrā. Viņu studijas pārsvarā ir bijušas vērstas gan uz atsevišķām transcendentālās filozofijas kategorijām (intencionalitāte, intersubjektivitāte, dzīvespasaule, noēma un noēze, *epoché*, jēga, evidence, pieredze utt.), gan uz sistemātisku Huserla filozofijas izklāstu, gan arī uz Huserla saistību ar citiem lielajiem filozofiem.

Sociālās fenomenoloģijas jomā svarīgākie pētījumi tāpat ir jādala divās daļās. Vispirms tie ir klasiķi: A. Šucs<sup>28</sup>, A.Gurvičs (*A.Gurwitsch*)<sup>29</sup>, M.Šēlers (*M.Scheler*)<sup>30</sup>, E.Levinas<sup>31</sup>, kuru devums ir neatsverams pašas sociālās pasaules fenomenoloģijas jēdzienu un sistemātiskās pieejas izveidē. Viņi ne tikai pārformulēja Huserla jēgas konstitūēšanās mācību, bet arī parādīja, ka ar fenomenoloģiju var tikt dibināta jauna sociālās pētniecības paradigma.

Sociālās fenomenoloģijas klasiķu „skolnieku” paaudzē ir jāmin tādas izcilības kā R. Grathofs (*R. Grathoff*)<sup>32</sup>, B. Valdenfelss (*B. Waldenfels*)<sup>33</sup>, bet arī savu ceļu gājušais

---

<sup>22</sup> Klaus Held, *Die lebendige Gegenwart*. Die Frage der Seinsweise des transzendenten Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag, 1966.

<sup>23</sup> Elisabeth Ströker, *Husserls Transzendente Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt a.M., 1987

<sup>24</sup> Günther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, 1961.

<sup>25</sup> Ulrich Claesges, *Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff*, in Claesges / Held (Hrsg.), 1972.

<sup>26</sup> Paul Jansen, *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg / München, 1976.

<sup>27</sup> Richard Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press. Cambridge and New York, 2000; kā arī: Sokolowski R. (ed.) „Edmund Husserl and Phenomenological Tradition”. In: *Essays in Phenomenology*. Studies in Philosophy and History of Philosophy. Volume 18. Washington DC, 1988.

<sup>28</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main, 1974; *Das Problem der transzendenten Intersubjektivität bei Husserl*, Gesammelte Aufsätze III. Nijhoff, den Haag, 1971, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*

<sup>29</sup> Aron Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*. De Gruyter, Berlin, New York, 1977; *Das Bewusstseinsfeld*. - De Gruyter, Berlin New York, 1975.

<sup>30</sup> Max Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke, Band 8. Bern, 1960.

<sup>31</sup> Emmanuel Levinas, *Die Zeit un der Andere*. Hamburg, 1984.

<sup>32</sup> Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*. Einführung in die phänomenologische Soziologie und phänomenologische Sozialforschung. – Suhrkamp, Frankfurt/M, 1995.

<sup>33</sup> Bernhard Waldenfels: *Zwischenbereich des Dialogs*. Einführung in die Phänomenologie/ Den Haag, 1971, Fink, München. 1992

Frankfurtes skolas kritiskās tradīcijas integrētājs Tomass Lukmans<sup>34</sup>, I.Srubars (*I.Srubar*)<sup>35</sup>, H.R.Vāgners (*H.R.Wagner*), M.Natnsons (*M.Natanson*)<sup>36</sup>. Viņi ir darījuši ļoti daudz gan klasiķu mantojuma apkopošanā, gan arī nozīmīgu sistemātisku sociālfilozofisku studiju radīšanā (piemēram, Grathofa sistemātiski izklāstītā sociālā *milieu* teorija) tieši par intersubjektivitāti vai ar tām saistītām tēmām, un tikuši izmantoti promocijas darba veidošanā.

Šobrīd fenomenoloģiskie pētījumi – gan transcendentālās, gan sociālās fenomenoloģijas ietvaros – turpinās dažādās valstīs nometinātu fenomenoloģijas biedrību un asociāciju vadībā; to skaits ir grūti pārskatāms, bet lielākās un nozīmīgākās no tām atrodas Vācijā, ASV, Francijā un Skandināvijas valstīs un arī Japānā. Tomēr ir jāatzīst, ka sociālās fenomenoloģijas jomā aktivitātes ir krietni mazākas nekā saistībā ar Huserla fenomenoloģiju. No jaunākajiem pētījumiem nupat ir nākusi klajā Huserla terminoloģiskā vārdnīca elektroniskā formātā spāņu, vācu un angļu valodā<sup>37</sup>. Tās nolūks ir kalpot par atbalstu Huserla darbu studijās un viņa lietotu jēdzienu izpratnē. Līdzīga rakstura enciklopēdiski vai skaidrojoši izdevumi<sup>38</sup> par Huserlu un viņa transcendentālo filozofiju top un ir nule kā izdoti arī citās valstīs<sup>39</sup>.

## 2. Latvijas filozofijā

Fenomenoloģijas un Huserla vārds Latvijā tika aktualizēts jau pirms padomju okupācijas. Profesors Teodors Celms bija apmeklējis Huserla seminārus pagājušā gadsimta divdesmitajos gados Freiburgā un pēc tam arī sarakstījis darbu „*Der phänomenologische Idealismus Husserls*”<sup>40</sup>, taču viņa darba virziens vairāk uztverams par Huserla filozofijas kritisku studiju no jaunkatiešu skolas pozīcijām. Fenomenoloģiskie pētījumi Latvijas filozofu vidē uzplauka tieši Trešās Atmodas laikā, kad atjaunojās akadēmiskie sakari ar Rietumu filozofiem. Piemēram, *Latvijas-Vācijas filozofijas biedrības* priekšsēdētāja daudzus gadus bija tāda izcila Huserla pētniece kā Elizabete Štrēkere, un attiecību veidošanu ar Latvijas

<sup>34</sup> Thomas Luckmann, „Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur”, in: *Neue Anthropologie*. Gadamer / Vogler (Hrsg.). Bnd. 3, Sozialanthropologie, 1972.

<sup>35</sup> Iļja Srubar, „Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen” in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den sozialwissenschaften*. Walter M. Sprondel u. Richard Grathoff (Hrsg.). – Enke. Stuttgart, 1979

<sup>36</sup> Maurice Natanson (ed.), *Phenomenology and Social Reality*, The Hague, 1970.

<sup>37</sup> Diccionario Husserl - Husserl Wörterbuch - Husserl Dictionary.

<sup>38</sup> Hans-Helmuth Gander (Hrsg), *Husserl-Lexikon*. WBG, 2009.

<sup>39</sup> Daniel Schmicking, Shaun Gallagher (Eds.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Springer Netherlands, 2010.

<sup>40</sup> Theodor Celms, *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, in: *Acta Universitatis Latviensis*, 19, S. 251-441.

fenomenologiem viņa uztvēra kā īpašu uzdevumu savā dzīvē. Viņas darbība Latvijā neapšaubāmi bija nozīmīgs faktors fenomenoloģiskās tradīcijas atjaunošanā Latvijā pēc padomju okupācijas. Arī profesors un Vācijā pazīstams fenomenoloģijas pētnieks Tomass Zēboms (*Thomas Seebohm*) vairakkārt ir apmeklējis Latviju. Jau pagājušā gadsimta astoņdesmito gadu beigās uzsākās darbs pie Huserla tekstu latviskošanas, kura apkopojums ir ticis publicēts grāmatā *Fenomenoloģija. Edmunds Huserls*, kura tika izdota 2002. gadā FSI apgādā<sup>41</sup>. Šajā krājumā ir ievietoti seši nozīmīgi Huserla darbi „Fenomenoloģijas ideja. Piecas lekcijas.”, „Garīgās pasaules konstituēšanās”, „Parīzes priekšlasījumi”, „Kartēziskās meditācijas”, „Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija, „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” (R.Kūļa un A.Dāboliņa tulkojumos). Nozīmīgi fenomenoloģijas popularizēšanā Latvijā ir bijuši arī R.Kūļa tulkotie Heidegera<sup>42</sup> darbi un I.Šuvajeva latviskotais Gadamera fundamentālais pētījums „Patiesība un metode”<sup>43</sup>. Fenomenoloģijas domāšanas popularizēšanā liela loma ir bijusi vadošajiem filozofijas profesoriem un mācītspēkiem – Maijai Kūlei, Rihardam Kūlim, Mārai Rubenei un Andrim Rubenim. 1998. gadā nāca klajā Maijas Kūles un Riharda Kūļa grāmata *Filosofija*, kurā liela uzmanība ir pievērsta arī fenomenoloģiskajai domāšanai<sup>44</sup>. Tāpat nozīmīgs ir bijis Maijas Kūles pētījums par Gadameru „Ceļš saprašanas labirintos”<sup>45</sup>. Ievērojams notikums ir arī Raivja Bičevska nesenā publikācija „Dzīves un nāves hermeneitika”<sup>46</sup>. Fenomenoloģiskās tradīcijas stiprināšanā nozīmīgs ir bijis arī tas fakts, ka vairāki studenti devās doktorantūras studijās uz ārzemēm, kur viņiem ir bijusi iespēja mācīties pie profesoriem, kas tiek uzskatīti par autoritātēm fenomenologu vidū. Tā Raivis Bičevskis 1998.gadā devās promocijas studijās uz Vāciju un pēc atgriešanās ir aizstāvējis savu promocijas darbu „Patiesība un fakticitāte” ciešā saistībā ar Heidegera jaunradi. Arī šis promocijas darbs ir ilgstošu fenomenoloģijas studiju rezultāts, kuras norisinājās prof. Riharda Grathofa vadībā Bīlefeldē, kā arī Brēmenē un visbeidzot Berlīnē. Latvijā ir organizētas vairākas zinātniskās konferences par fenomenoloģijas tēmām. Arī šobrīd Latvijas Universitātē Filozofijas nozarē ir vairāki doktorandi, kas savus darbus saista ar Huserla, Heidegera, Levinass Merlo-Pontī fenomenoloģiju. Tāpēc var apgalvot, ka fenomenoloģiskajai pētniecībai Latvijā ir daudzsolīga perspektīva.

<sup>41</sup> Fenomenoloģija/ Huserls. – FSI, Rīga. 2002.g.

<sup>42</sup> Martins Heidegers, Malkasceļi. Rīga, 1998; kā arī: *Vēstule par humānismu*. – Grāmata, nr. 10, 1991, 18.-41.lpp.

<sup>43</sup> Hans-Georgs Gadamer, *Patiesība un metode*. Filosofiskās hermeneitikas pamatiezīmes. – Jumava, Rīga. 1999.

<sup>44</sup> Maija Kūle, Rihards Kūlis, *Filosofija*. – Burtnieks, Rīga, 1997.

<sup>45</sup> Maija Kūle, *Ceļš saprašanas labirintos*. – Zinātne, Rīga 1989.

<sup>46</sup> Raivis Bičevskis, *Dzīves un nāves hermeneitika*. – Rīgā, – FSI. 2009.

## Tēmas izpildījuma ieguldījums filozofijas nozares filozofijas vēstures apakšnozares inovāciju un modernās filozofijas kontekstā

Transcendentālās fenomenoloģijas tēvs un dibinātājs Edmunds Huserls jau pašu fenomenoloģijas uznācienu uz filozofijas vēstures skatuves saprata kā *inovāciju* filozofiskajā pētniecībā. Tāpēc inovācijas gars faktiski iedvesmo ikvienu, kas padziļināti nodarbojas ar fenomenoloģiju.

Savā darba „Kartēziskās meditācijas” ievadā Huserls raksta: „Katram, kas visā nopietnībā vēlas kļūt par filozofu, vismaz "vienu reizi mūžā" jāpievēršas sev pašam un jālūko tieši sevī veikt visu līdz šim lietderīgo zinātņu apvērsumu un iemēģināt to jaunveidi [...] Vai mēs šajā grūtdienīgajā tagadnē neesam līdzīgā situācijā, ar kādu jaunībā sastapās Dekarts? Vai pašreiz nav atkal pienācis laiks, kad jāatjauno viņa filozofiskās jauncelsmes radikālisms? Vai nupat jau vairs nepārskatāmo filozofisko literatūru ar tās pilnīgo sapīšanos daudzskaitlīgās tradīcijās, visnotaļ "nopietnos jauniešos" un literāri modīgās darbībās (kas vērstas drīzāk uz iespaida atstāšanu, nevis uz patiesu pētniecību) nevajadzētu pakļaut kartēziskam apvērsumam un sākt ar jaunām “*Meditationes de prima philosophia*”? Vai mūsu nožēlojamais filozofiskais stāvoklis šodien nav skaidrojams ar to, ka aprimis tieši no šīm meditācijām izstarojošais dzinējspēks un sākotnējais dzīvīgums – un aprimis tieši tāpēc, ka zudumā gājis radikālais filozofiskās jaunrades atbildības gars? [...] Vai vienīgajai auglīgajai renesansei nenāktos būt kartēzisko meditāciju atmodai?”<sup>47</sup>. Ar tādu inovatora un reformatora patosu Huserls sāk savu lielāko sistemātisko darbu. Fenomenoloģija var savest kopā līdz šim savrupos filozofu pūliņus, jo tās metodiskā kapacitāte ne tikai pieļauj, bet faktiski pieprasa jauncelsmi uz kopēji konstituēta pamata. Tukšvārdību un filozofisko „zīmēšanos” var apturēt šis fenomenoloģijas pārstāvētais jaunrades un atjaunotnes gars. Huserls runā arī par to, ka tieši fenomenoloģiskās metodes lielā iespēja ir gūt skaidrību par savām evidencēm. Runa nav tikai par zinātnēm, bet vispirms par cilvēkiem un viņu veidotajām apvienībām, kas arī var tikt uztvertas kā vēsturiski tapušas sistēmas. Huserlam izdodas pārliecinoši pārstāvēt šīs savas inovatīvās idejas, kaut arī tās nav atradušas lielu atbalsi, tomēr par to loģisko lietderību šaubas nerodas. Reformācijas un renesanses aktualitāte filozofijā pastāvēs tikpat ilgi, cik pati filozofija, bet svarīgi, ka fenomenoloģijas piegājiens ir „radikāls”, ka tās metodei nav fundamentālisma un dogmatisma ambīciju. Savā radikalitātē fenomenoloģija paliek atvērta jaunradei un, kā to apliecina Huserla iedvesmoto filozofu radītais milzīgais literatūras klāsts — burtiski vedina uz to.

---

<sup>47</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S.3.f.

„Katrs vēsturiski tapušu zinātņu mēģinājums izrauties no to aplamajām iestrādēm un meklēt labāku pamatojumu, lai nonāktu pie sevis pašas, savas jēgas un veiktspējas, ir jāsaista ar zinātnieka pašapjēgsmi. Un pastāv tikai viena radikālas pašapjēgsmes iespēja – tā ir fenomenoloģiskā”<sup>48</sup>. – Tā Huserls noslēdz savas Kartēziskās meditācijas. Abi citāti — no Huserla pamatdarba *Kartēziskās meditācijas* ievada un noslēguma – norāda, ka jaunrade un inovācija faktiski ir transcendentālās fenomenoloģijas sūtība.

**Nemot vērā, ka promocijas darbs saistībā ar savu tēmu analizē un aprobē Huserla metodi, tā novitāte filozofijas vēstures apakšnozarē saistāma ar Huserla radītā *organona* pielietojuma iespēju atsegšanu. Īpaši kā promocijas darbā novitāti tāpēc var izdalīt —**

- 1) Transcendentālās konstituēšanās koncepta derīguma postulēšanu sociālajā pētniecībā;
- 2) jaunu skatījumu uz Huserla tēzi par *vienu pasauli visiem*;
- 3) promocijas darbā pamatoto fenomenoloģisko un kristīgo jēgformu radniecību (īpaši evidences, *ἐποχή*<sup>49</sup> un *μετάνοια*<sup>50</sup> principu, kā arī „tagad” kategorijas skaidrojuma salīdzinājumu);
- 4) *mēsības* jēdziena ieviešanu un tās kā saprašanās joslas (transferences) paskaidrojumu, kā arī norādi uz *mēsības* kā solidaritātes iespēju un uz tās potenciālu sociāli kulturālajā jaunradē.

<sup>48</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a. O., S. 157.

<sup>49</sup> Vārds *ἐποχή* ir atvasināts no sengrieķu vārda *ἐποχέω* – „apstādināt”, „atturēties”. Darbības vārds *ἐπέχω*, kas ir atvasinājuma *ἐποχή* pamatā, vienlaikus nozīmē arī «vērst savu skatu uz kaut ko” jeb „apstādināt savu uzmanību pie kaut kā. Fenomenoloģiskais *ἐποχή* kā filozofiska kategorija nozīmē „likt iekavās visus dabiskajā nostādnē gūtos apziņas saturus un atcelt visu ikdienišķās apziņas evidenču lietderību”. Tā rezultātā apziņas uzmanība sakoncentrējas tikai uz tīro apziņu; rezultātā šis metodiskais solis izmaina arī izpratni par šīs pasaules lietām. Huserls uzsver, ka *ἐποχή* ir nepieciešams, lai nonāktu pie pasaules lietu patiesās jēgas (sal. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 20.ff).

<sup>50</sup> Grieķu jēdziens *μετάνοια* nozīmē „mainīt visu līdzšinējo izpratni, pagriezt to radikāli citā virzienā”, Jaunās derības teoloģijas kontekstā *μετάνοια* ir viens no atslēgas vārdiem un apzīmē „novēršanos no vecās, grēkpilnās dzīves nožēlu un pievēršanos jaunajai, ticībā evaņģēlijam balstītajai dzīvei”; pārēju no bezdievības ticībā Dievam, arī „novēršanos no ļaunā un pievēršanās labajam”.



## Promocijas darba struktūra

Šī darba Ievadā ir izmantota trīspakāpju struktūra, savukārt pētnieciskajā pamattekstā ( I.-III. daļa) ir izmantota četrpakāpju struktūra: *Daļa – nodaļa – apakšnodaļa – paragrāfs*, jo tāda palīdz veiksmīgāk izklāstīt tēmu, bet otrās daļas beigās iekļautā vēsturiskā ekskursā nodaļa (II, 3) ir veidota pēc trīspakāpju struktūras, savukārt *Sākuma ieskata* un *Noslēguma pārlūka* nodaļu tekstā ir lietota divpakāpju struktūra. Visā tekstā kopumā ir vienota atsauču sistēma un to numerācija.

Promocijas darba pētnieciski loģiskais izkārtojums ir veidots trijās daļās:

Promocijas darba I daļa „*Laika pārdzīvojums kā intersubjektivitātes pamatkonstituyente*” analizē pašu apziņas pārdzīvojumu struktūru: laika pārdzīvojumu. Tas tiek atsegts kā jebkura apziņas akta apriorais priekšnosacījums. Apziņas spēja tvert pasaules lietas ticībā jeb pašātvībā uz tās transcendentu pamatu un tādējādi apgūstot esošā jēgu.

I daļas pirmajā nodaļā ir svarīgi uzrādīt kādu apziņas pamatīpašību: rast evidenci, proti, drošticamību par visu uztverto fenomenu objektivitāti, veidojot saikni starp redzamā esošā (φαινόμενον) balstīšanos neredzamajā, ideālajā dibinājumā: visu „principu princips” evidence ir *Glaubensgewissheit* jeb droša pašātvība par to, ka uztvertie objekti ir patiešām ir reāli. Lai ilustrētu šī apziņas apriori iekšējo loģiku, līdztekus ar to tiek vilkta paralēle ar Jaunās derības ticības konceptu un atklāta gan transcendentāli fenomenoloģisko, gan evaņģēlisko resp. teoloģisko jēgformu radniecība. Tas ir ļoti svarīgs metodisks atspēriena punkts šajā darbā, kas pēc tam pasvīturo laika pārdzīvojuma apriori: laika kā pārejoša, plūstoša fenomena jēga var tikt konstituēta nepārejošajā, nemainīgajā. Ja Huserla veiktā laika pārdzīvojuma analīze izdala tagadni vai „tagad” kā laika pārdzīvojuma kodolu, tad, pielietojot pret to *epoché*, var tikt atklāta laika uztveres tīrā struktūra: absolūtais „tagad”. Tādējādi laiciskais pēc tā jēgas atklājas saiknē ar pārilaicisko, mūžīgo. Analīzes gaitā tiek noskaidrots, ka tāda Huserla fenomenoloģijas iezīme nav nejauša, bet aizgūta no Augustīna, kura filozofija par laika būtību ir dziļi sakņota Jaunās Derības domāšanā. S. Kirkegora (*Kierkegaard*) motīvi vēl vairāk izceļ un pasvīturo to, ka evaņģēliskās jēgformas nav spekulatīvas shēmas, bet tieši projicētas mūsu dzīvespasaulē. Tāpēc arī ir svarīgi izvērsti pieskarties Augustīna mācībai par laika pārdzīvojumu būtību, kas tiek veikts salīdzinājumā ar Aristoteļa un arī citu antīkās filozofijas skolu laika koncepcijām. Savukārt pēdējā, piektajā apakšnodaļā tiek iztirzātas Huserla darba „Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija” svarīgākās nostādnes tiešā vērsumā uz intersubjektivitātes problemātiku.

I daļas otrā nodaļa ir veltīta svarīgākā Huserla pamatdarba „Kartēziskās meditācijas” ideju apskatam; tās veido transcendentālās intersubjektivitātes konstituēšanas būtiskas sastāvdaļas; tā tiek izvērsti apskatīta ceturtajā apakšnodaļā, kurā ir izdalīta svarīga premisa: pie transcendentālās *ego* savpatnības pieder arī citādība. Huserla piektā kartēziskā meditācija ir slavēta ar to, ka tajā viņam izdodas atvairīt solipsisma pārmetumus, kādi tiek izvirzīti viņa fenomenoloģijas subjektīvajam principam, kā arī radīt metodisko pamatu dzīvespasaules tematizācijai.

I daļas trešā nodaļa ir veltīta dzīvespasaules metodiskajam pamatojam Huserla darbā „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”. Līdzās Jauno laiku domāšanas „matematizācijai” pretnostatītās un fenomenoloģijas sākotņu pētījumā atklātās domāšanas raksturošanai, kas ir sniegta šajā nodaļā, ir arī svarīgi tajā ieraudzīt, kā Huserls tālāk pielieto iepriekš pamatoto transcendentālās intersubjektivitātes premisu un kā šī transcendentālā intersubjektivitāte atrod savu „novietojumu dzīvē”.

Promocijas darba II daļā „*Sociālā fenomenoloģija: daži pēchuserliskie intersubjektivitātes modeļi*” tiek apskatīts būtisks transcendentālās intersubjektivitātes tēmas turpinājums sociālajā fenomenoloģijā. „Es” novads, kas pāraug „mēs” novadā, likumsakarīgi norāda uz sociālo esamību un liek reflektēt par to.

II daļas pirmā nodaļa ir veltīta Alfrēda Šuca filozofijai un viņa veidotajai fenomenoloģiskajai sociālteorijai. Radot savu pamatdarbu „Sociālās pasaules jēgpilnā uzbūve”, Šucs nenoliedzami bija spēcīgi iespaidojies no Huserla intersubjektivitātes interpretācijas, taču vēlāk, nonācis ASV, viņš būtiski pārveidoja Huserla intersubjektivitātes izpratni, pārceldams jēgas konstituēšanos no transcendentālās uz mundāno sfēru un paziņodams, ka viņa fenomenoloģijā transcendentālais „ego” nav vajadzīgs. Šī Šuca tēze tiek apskatīta polemiskā gaismā. Trešajā apakšnodaļā ir aplūkota Ārona Gurviča jaunrade un viņa ieguldījums fenomenoloģiskās sociālteorijas attīstībā. Tieši Gurvičs ir tas, kas līdzās dzīvespasaules jēdzienam pamatīgāk iztirzā *milieu* koncepciju, kas vēlāk būs nozīmīgs metodisks instruments fenomenoloģiskās socioloģijas konkrēto pētījumā laukā. Sākotnēji arī Gurvičs pieslienās Šuca izvirzītajai mundānajai jēgas konstituēšanai intersubjektīvajā resp. dzīvespasaules vidē, tomēr tālākos pētījumos viņš mīkstina savu pozīciju un atzīst, ka Huserla transcendentālās konstituēšanās tēze nav ar vieglu roku atmetama.

II daļas otrajā nodaļā tiek apskatīta metodiska kontraverse, kas izveidojas sociālās īstenības pētniecībā, kad tajā ienāk fenomenoloģiskā metode. Tradicionāli sociālā īstenība tikusi analizēta sabiedrības kā sistēmas līmenī, kamēr *intersubjektīvās realitātes*, proti, cilvēku kopdzīve kā tāda patiesībā veido daudz subtilākas struktūras, kur sabiedrība faktiski

uzstājas tikai kā metakategorija, kas par cilvēku sociālo esamību kā tādu neko daudz nevar pateikt. Citiem vārdiem, promocijas darbā ir svarīgi izdalīt atšķirību starp sabiedrības un dzīvespasaules jēdzieniem. Trešajā apakšnodaļā tiek īsumā norādīta Makša Šēlera nozīme šajā sakarā: tieši viņš ir pratis parādīt, ka sociālā realitāte sastāv no multiplām „jēgas provincēm”, no dažādiem *milieu*. Šēlera līnija iet paralēli Šucam un Šēlers veicināja pilnīgi savādākas attieksmes veidošanu pret apziņas pārdzīvojumu dzīves pasaulē un tās priekšmetu jeb lietu percepciju. Šēlera spilgtās un nozīmīgās jaunrades pētniecība, kurai šajā darbā nav vietas, pelnītu atsevišķu darbu. Ceturtajā secinājumu apakšnodaļā tiek parādīts, ka svarīgs impulss šajā citādākajā domāšanā par sociālo vidi un tās izpratnes pārmainīšanu savulaik ir nācis jau no Leibnica un viņa monādes filozofijas, kuras perspektīvu bija ieraudzījis arī Huserls. Viena no vissvarīgākajām premisām Leibnica filozofijā ir tāda, ka pasaulu daudzveidība ir bāzēta vienā pasaulē un vienā patiesībā. Saskaņā ar Leibnicu, daudzie fenomeni ir cēlušies visi no *vienas* substances un, kaut arī veido nošķirtas eksistences, tomēr pieder šai pirmsubstānci.

II daļas trešajā nodaļā tiek veikts vēsturisks ekskurss, kas atspoguļo vēsturisko ideju ģenēzi domāšanā (filozofijā) par sociālo īstenību. Gan franču Apgaismības laikmeta domātāji, gan angļu liberālisma pamatlicēji, gan jo īpaši vācu ideālisma pārstāvji, kuru idejas ir apskatītas šajā nodaļā, ir pratuši sociālajā realitātē ieraudzīt daudz komplicētāku jēgas un darbības kopsakaru, ko daudzas modernās sociālās teorijas, interpretējot intersubjektīvā notikuma vidi, ir atstājušas ārpus savas uzmanības loka. Šajā ekskursā var labi redzēt, ka fenomenoloģiskā uzskatu sistēma par sociālo īstenību tiecas atjaunot saikni ar šo klasisko filozofijas tradīciju.

Promocijas darba III daļā „*Spriedze starp refleksiju un dzīvi*” intersubjektivitātes tēmas metodoloģiskajās analīzēs īpaši tiks izdalīta t.s. fenomenoloģijas “relacioniskā” ievirze, kurā lielā mērā balstās šinī darbā pārstāvētā nostāja attiecībā uz šo intersubjektivitātes problemātiku. Relacioniskā fenomenoloģija tamdēļ apzīmē tādu refleksiju par intersubjektivitātes ģenēzi un klātnības formām, kurā tiek uzsvērtas abu savstarpējās saistības jeb *relācijas*, citiem vārdiem – tās konstitutīvi reciproka raksturs, pie kura jau bija nonācis Huserls pats.

III daļas pirmajā nodaļā, turpinot atspoguļot reciprokas attiecības starp transcendentālā un mundānā sfērām, pamatā tiek analizēti šīs *relācijas* metodoloģiski konstitutīvie aspekti. Ceļš, kurā subjekts nāk pie objekta, ir intencionāls, bet tā jēgas tvēruma veids – intersubjektīvs. Tiek arī parādīta intersubjektivitātes transferatīvā noteiksme. Savukārt otrajā apakšnodaļā

priekšplānā tiek izvirzīta ķermeņa kategorija un ar to saistītā fenomenoloģija. Tajā tiek uzsvērts, ka uz mēsību vērsta jeb *transferatīvā intence* rodas un pastāv kā nerimtīgi empīrisks dzīvespasaulē izvērstis *konstitutīvs* process, kā manis dzīvota atvēršanās pret citiem – maniem konkrētajiem līdzcilvēkiem. Tāpat tiek parādīts, kā universālā intersubjektīvā pamata interpretācija saistībā ar ķermeņa/miesas kategoriju var tikt pastarpināta fenomenoloģiski evaņģēliskā skatījumā. Trešajā apakšnodaļā kā likumsakarīgs slēdziens tiek apskatīts patiesības apguves jautājums, talkā ņemot K. Jaspersa ideju par visaptverošo (*Umgreifende*).

III daļas otrā nodaļa ir veltīta E. Finka izteiktajām idejām par fenomenoloģiskās metodes turpmāko attīstību viņa „6. Kartēziskajā meditācijā”. Viņa ieguldījums ir taisni tajā apstākļi, ka viņš ir attīstījis fenomenoloģijas eksistenciālo funkciju, nepametot tās transcendentālo dimensiju. Svarīgākā atziņa šajā nodaļā ir arī visa trīsdaļīgā iztirzājuma galvenais secinājums: Fenomenoloģiju var uztvert kā cilvēka eksistenciālās identitātes apguves filozofiju, jo transcendentālā un dabiskā dzīve atrodas vienībā, kuru tai piešķir tās universālais intersubjektīvais horizonts: visiem vienotā pasaule.

III daļas trešā nodaļa ir noslēguma pārskats, kurā tiek saņemtas kopā galvenās promocijas darbā attīstās idejas un sagatavoti gala secinājumi. Atrast transcendentālās fenomenoloģiskās refleksijas kopsaucējus ar vācu ideālisma filozofiju, kā arī ar Heidegera esamības hermeneitiku, ir tā perspektīva, kurā var attīstīties atziņām bagāta domāšana par *ego* pašapjēgsmi ar „mēs”, kuras vispārējās praktiskā pielietojuma aprises es attēloju ievadā ar personālā etnosa, resp. mēsības un mūsības transferenci kā sevis un pasaules saprašanas un saprašanās ar citiem kā iespējamo kultūras dialoga apgabalu.

### Promocijas darbā izmantotās analīzes un datu apstrādes metodes

Promocijas darbs ir veidots fenomenoloģijas tradīcijā, savukārt fenomenoloģija kā disciplīna pati lielā mērā uzskatāma par metodi. Fenomenoloģija pēta apziņā esošās pieredzes struktūras tieši no paša pieredzes veicēja pozīcijām, kas atļauj izdalīt pašus būtiskākos šīs pieredzes elementus. Pieredzes struktūras veidojas intencionalitātes ceļā, kas izsaka pašas apziņas uzmanības vērstību vai nu uz kādu objektu ārpusaulē, vai arī uz kādu jēgas sakarību. Apziņas intencionalitātes veidotās pieredzes uzkrāšanas veidi ir dažādi: tā top ar uztvēruma jeb vērojuma, iztēles, refleksijas, emociju, iekārošanas, rīcības vai gribas aktu palīdzību.

Turklāt pieredze veidojas ne tikai pasīvi (vērojumā vai refleksijā), bet arī aktīvi – piemēram, pastaigā, peldoties vai fiziska darba gaitā. Tas, kāds pieredzes uzkrāšanas veids kādā reizē dominē, ir subjektīvi noteikts. Saskarsmē ar dažādiem esošā veidiem tiek lietoti dažādi pieredzes veidi, taču fenomenoloģijā vienmēr darīšana būs ar paša pieredzes veicēja gūto pieredzi. Fenomenoloģija ir šīs pieredzes izdalīšana un tipizēšana, un tādā nozīmē katrs cilvēks savā pieredzes fiksēšanā ir fenomenologs, bet katram veidojas arī atšķirīga deskripcija par vienādi pieriedzēto.

Fenomenoloģijas īpatnība ir tā, ka šajā individuāli subjektīvajā vērsumā tā nekad nav abstrakta pieredze, bet pieredzes subjekta izdzīvota. Tādā nozīmē uztvertie ār pasaules objekti vai jēgu saturu tiek ienesti iekšā apziņas sfērā. Tāpēc apziņas pieredzējumu struktūrai ir gan epistemoloģisks (fenomenoloģisks), gan ontoloģisks raksturs.

Ņemot to vērā, fenomenoloģijā tiek izmantotas trīs savstarpēji nošķiramas metodes: 1) apziņā esošās pieredzes apraksts, kāds tiek uzrādīts refleksijā. Ar šo pieredzi mēs sastopamies pagātnes modā. Gan Huserls, gan arī Merlo-Pontī to uztvēra kā apziņā esošās nepastarpinātās pieredzes deskripciju. 2) Aprakstītās pieredzes specifiskā attiecīgajos „pieredzes tipos”, attiecinot tos konkrētiem konteksta momentiem. Tādā rakursā Heidegers un citi viņa ietekmētie fenomenologi runāja par hermeneitiku, proti, par interpretācijas mākslu atkarībā no konteksta. 3) Attiecīgā pieredzes tipa formas analīze. Tā ir neizbēgama ikvienā fenomenoloģiska rakstura pētniecībā. Šajā procesā tiek izdalīti svarīgākie aspekti, kas palīdz veidot refleksiju tālāk<sup>51</sup>. Šīs metodes pielietošana ir bijusi būtiska īpaši tajās šīs promocijas darba nodaļās, kas ir veltītas sociālfenomenoloģijai.

Īpaši vēl jānorāda uz Huserla lietoto fenomenoloģiskās jeb transcendentālās redukcijas metodi. Tajā ir dibināta fenomenoloģijas iekšējā loģika: tikai tajā tiek atvērts transcendentāli fenomenoloģisko pētījumu lauks: radīti faktiskie priekšnosacījumi, lai varētu atsegt lietas patieso būtību, mums ir jāizmaina sava attieksme pret to. Mums ir jāatturas no jebkura sprieduma par to (jo tas var radīt tikai aizspriedumus), un tāpēc ir jāatceļ jebkuru par šo priekšmetu pastāvošo teoriju lietderība un tad jāvēro, kā tas parādās mūsu apziņā *tīrā* veidā. Tikai tad, kad mēs ieliekam iekavās visus iepriekš dotos spriedumus par pasauli, mēs atklājam tās faktiskās struktūras<sup>52</sup>. Piemēram, lai atklātu intersubjektivitāti kā transcendentālās apziņas aprioru struktūru, ir nepieciešams likt iekavās jebkuru *alter ego*. Tieši šajā piemērā labi parādās šīs metodes efektivitāte.

<sup>51</sup> Cf. David Woodruff Smith, *Phenomenology*, In: Stanford Encyclopedia of Philosophie, Methaphisics Research Lab, CSLI, Standord Unverisity, 2003.

<sup>52</sup> Edmund Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünft Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. *Husserliana* Bd. II. Den Haag, 1950, S. 39 ff.

Ņemot vērā visu iepriekš teikto, šis promocijas darbs ir veltīts intersubjektīvās esamības jeb *mēs līmeņa* realitātes pastāvēšanas filozofiski metodisko priekšnosacījumu uzrādīšanai, balstoties transcendentālās fenomenoloģijas paradigmā. Šī darba praktiskais nolūks ir arī veicināt izpratni par sociāli kopīgā jeb *intersubjektīvā* nozīmi Latvijai sabiedrībā, parādot tā transcendentālo ģenēzi „es” nešķīramā saistībā ar „mēs”.

***Sākuma ieskats: Fenomenoloģijas dibināšanās Getingenē:  
Huserla agrīnās filozofijas saistība ar tās vēlino posmu.***

Sākoties 20.gadsimtam, uz filozofiskās skatuves norisinājās spraiga attiecību skaidrošana ar pagātnes teorētiski metodoloģisko mantojumu atziņas teorijas laukā. Tanī laikā nupat dzimstošajai fenomenoloģijai, iestājoties “ķēniņa” Huserla laikmetam, bija lemts uzņemties šī uzveduma režiju. Šajā mazliet ironiskajā apzīmējumā “ķēniņš” īstenībā ir liela daļa patiesības. Filozofijas “ķēniņi” jeb lielie skolotāji visā tās vēsturē – vai tas būtu Platons un Aristotelis, Akvīnas Toms un Dekarts, Bēkons (*Francis Bacon*), Kants vai Fihte, vai arī citi katrs savā laikā – visi viņi allaž ir devuši jaunas ierosas, modinājuši vēlmes pilnveidot izpratnes jeb racionalitātes modeļus par esošā atziņas iespējām un sava laikmeta garīgās kultūras analīzēm, un izraisījuši ap sevi veselas refleksiju un jaunrades straumes ne tikai filozofijas jomā vien. Šodienas acīm, protams, būs grūti aptvert to pacilājošo gaisotni, kādā tvīka jaunie prāti 1907.g dibinātās Huserla fenomenologu skolas *Filozofiskajā biedrībā* Getingenes universitātē. Tajā laikā tā bija visas filozofiskās dzīves notikumu citadele ne tikai Vācijā, bet arī visā Eiropā. Lai saprastu ne tikai Huserla transcendentāli fenomenoloģisko mācību par intersubjektivitātes konstituēšanos (“vēlīnais Huserls”), kurai veltīta krietna daļa no šī darba, bet arī visas 20.gs filozofijas centienus, ir svarīgi šajā ievadā nedaudz ielūkoties jaundzimstošā 20.gs. filozofiskās „sholastikas”<sup>53</sup> centra iekšpusē – Huserla darbības agrīnajā posmā. Jo vēlino nav iespējams saprast bez agrīnā, proti, bez tā izcelsmes. Turklāt šis ieskats noder arī dzīvē, ka fenomenoloģija ir tā izcelsmes zeme jeb, drīzāk – tā metodoloģiskās analīzes *augstiene*, no kuras lejup mūsdienu filozofiskās domas ielejā devušies tādi tās dižgari kā Heidegers un Sartrs, bet arī daudzi citi, kuri ir rosinājuši šī gadsimta domāšanu.

---

<sup>53</sup> Sholastiskā un fenomenoloģiskā metode ir izteikti atšķirīgas viena no otras. Tomēr Edīte Šteina (*Edith Stein*) savā traktātā par Huserlu un Akvīnas Tomu – „*Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas*” (pirmpublicācija *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Ergänzungsband zum Band X [als Festschrift zu Husserls 70. Jubileum erschienen]. Hrsg. von E. Husserl. – Max Niemeyer Verlag, Halle, 1929) – parāda kopīgo starp abiem lielajiem filozofiem. Ja sholastisko metodi grib nodalīt no fenomenoloģijas, definējot, ka pirmā ir loģisks jutekliskās pieredzes izvērtēšanas paņēmieni, bet otrā – nepastarpināts ieskats mūžīgajās patiesībās, tad tiek noplicināts gan tomiskais saprāta (*intellectus*) jēdziens, gan fenomenoloģiskā izpratne par *Wesensschau*.

„Loģiskie pētījumi” un filozofiskās objektivitātes „glābšanas dienests”

Vēl pirms 1901.gada, kad Huserlu kā daudzsološa atziņas teorijas virziena uzsācēju un vācu ideālisma filozofijas iespējamo reformatoru ievēroja prūšu kultūras ministrijas ierēdnis Frīdrihs Althofs (*Friedrich Althoff*)<sup>54</sup>, un viņš saņēma savu profesūru (*außerordentlicher Lehrstuhl*), t.i., katedru Getingenes universitātē, Huserls bija privātdocents Hallē. „Loģisko pētījumu” pirmā daļa bija iznākusi un sajūsminājusi jo daudzus filozofiskās objektivitātes atdzimšanā ieinteresētus cilvēkus, kuri, līdzīgi kā Edīte Šteina (*Edith Stein*), ilgojās pēc “domāšanas tīrības un atziņas procesa vienības”<sup>55</sup>. „Objektīvā” glābšana no tā izšķīdināšanas psiholoģijā un atkal atgūtā filozofijas orientācija uz tās patieso priekšmetu – tas bija Huserla lielākais nopelns viņa agrīno piekritēju acīs. Viņi saprata filozofiju kā pavērsienu uz objektu, kā priekšmetu būtisko parametru izpēti un saprata Huserla maksimu *hin zu den Sachen selbst* (“klāt pie lietām pašām!”) kā savu kaujas saucieni”<sup>56</sup>. Līdz ar Huserla līdzšinējās filozofijas atziņas teoriju iestrāžu analīzēm un programmatisko klajā nākšanu “Loģisko pētījumu” otrajā daļā jauntapušie Huserla skolas fenomenologi uzskatīja 19.gs. subjektīvismu par pārvarētu. Un tāpēc kopā ar Huserlu viņi sajūtās tik tiešām filozofiski „pilnveidoti”, proti, kā pārvarējuši visus iepriekšējās filozofiskās domāšanas maldus un svārstīšanos<sup>57</sup>. “Loģiskie pētījumi” visupirms atstāja iespaidu, ka tie ir kā radikāls pavērsiens prom no kantiskā un jaunkantiešu tradīcijā balstītā kritiskā ideālisma. Šajā darbā tika saskatīta jaunā sholastika, jo te uzmanība tika novērsta no subjekta un pievērsta lietām pašām. Runa bija par esošā tiešāmību (*Wirklichkeit*)<sup>58</sup>. Šteinas mantojuma pētniece Elizabete Endresa (*Elisabeth Endres*) turpat arī atzīmē, ka kopš tā brīža visiem, kuri vairs negribēja orientēties uz empiriokriticismu, nācās rēķināties ar attiecību noskaidrošanu ar Huserlu. Viņa esošā tiešāmības analīzei kā *Wesenschau* uzmanību pievērsa arī katoļu filozofija, kuras domāšana, risinot subjekta un esošā attiecības, allaž ir bijusi ontoloģiska. Edīta Šteina, Huserla asistente, pazīstamā kristīgās ievirzes fenomenoloģe, raksturo šīs katoliskās filozofijas un Huserla *Wesenschau* attiecības kā radniecīgas<sup>59</sup>, ja ņemam tās pamatintenci. Jebšu pati tomiskā nostādne demonstrē līdzīgu raudzīšanos esamībā, kad lietu būtņē esenciālais tiek nošķirts no akcidentālā kā tās īpašības, kuras uz tām tikušas attiecinātas nejauši (te skan cauri eidētiskās redukcijas motīvs!).

<sup>54</sup> Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München 1987, S. 84.

<sup>55</sup> Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, a.a. O., S. 75.

<sup>56</sup> Klaus Held, *Edmund Husserl*, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd 2, München, 1981, S. 277.

<sup>57</sup> Vgl. Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, S. 114.

<sup>58</sup> Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischer Familie*, vollständige Ausgabe, 1985, S. 219.

<sup>59</sup> Vgl. Edith Stein, *Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas*, in: *Wege der Forschung: Husserl*. – Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1973, S. 75.



Te, veicot mazu atkāpi, ir jāpiebilst, ka Huserls savā laikā bija stipri ietekmējies no Brentano (*Franz Brentano*). Savukārt pats Brentano dziļi sakņojās katoliskajā filozofijas tradīcijā; tās domāšana lielā mērā noteica viņa paša mācības vaibstus. Brentano spēja fascinēt savus klausītājus ar šo domāšanas skaidrību un stingrību, kādā viņš atšķīrībā no 19.gs. vācu universitātēs valdošās kantiskās epistemoloģijas, cēla priekšā aristotelisko autoritāti un tomisko domāšanu. To no Brentano zināmā mērā pārmanto Huserls. Jo Huserlam *Wesensschau* nav nedz mistisks ieskats augstāko būtību sfērā, nedz racionalitātes atraidījums. Tā vienkārši ir tāda racionalitāte, kura ir atbrīvojusies no traucēkļiem, kurus tai uzliek domāšanas iestīvināšana loģiskajās kārtulās kā metafizikas jēdzienos. Huserls saka, ka mūsu apziņas intence spēj iespieties lietu un to kopsakaru iekšienē. Tāpat Sv.Toms raksturo saprāta galveno uzdevumu kā *intus legere*. Tas nozīmē uzskatīt lietas no to iekšpuses, kas būtībā ir citādāk formulēts fenomenoloģiskās intuīcijas jēdziens. Tātad abi domāji ir vienoti tajā, ka būtību atziņa, šī *Wesensschau* nav pretstatā racionālajai (saprāta) darbībai. Viss atkarīgs no tā, kā tiek lietots šis jēdziens. Ja to iežogo tradicionālā “formālloģisma” aplokā, tiek noplicināts tas būtnes veids, kāds mūsu intelektuālajai spējai piemīt patiesībā. Bet tas, kas lietām piemīt esenciāli, ir, tā sakot, pasaules esamības pamats, bet akcidentālais tajās ir jau iepriekšēji ietverts esenciālajā kā tā *iespēja izpausties* un līdz ar to visas tomiskās filozofijas satvars ir šīs esenciālās patiesības. Tātad tomiskā fundamentāloģija, kurai neapšaubāmi ir radniecīgas pazīmes arī ar M.Heidegera cilvēciskās klātbūtnes saprašanas ontoloģiskajām analīzēm, tāpat kā Huserls neatkāpjas no fakticitātes analīzes, bet atstāj tās kā fenomenus izpētes lokā.

Atgriežoties atpakaļ pie šī agrīnā fenomenologu *milieu* raksturošanas, ir jānorāda uz Getingeni<sup>60</sup>. Tur savu profesora darbību uzsāk pie Eiropas filozofiskā apvāršņa jaunuzlēkusī zvaigzne – Edmunds Huserls, un tur viņš tā pa īstam sāk veidot savu skolu, pulcinot ap sevi starptautisku publiku. Kādi vēl bija iemesli, blakus tikko pieminētajām „Loģisko pētījumu” būtiskajām reformatoriskajām idejām, kāpēc Huserls piesaistīja tik plašu filozofiskās pasaules uzmanību? Jaunos fenomenologus integrēja arī pati Huserla personība: ap viņu valdīja stingra protestantiskās darba ētikas gaisotne<sup>61</sup>. Viņš negozējās savas slavas spožmē, te izpalika kaismīga polemika ar kontrahentiem, bet priekšplānā bija nopietns “darbs ar fenomeniem” – visā klasiskās filozofiskās tradīcijas nopietnībā. Viņa argumenti un

<sup>60</sup> Jāatzīmē, ka Getingenes *Georga Augusta* universitāte vācu zinātnes ģeogrāfijā ieņem īpašu, elitāru vietu. Piemēram, fiziķis C.F.Gauss, valodu pētnieki un literāti brāļi Grimmī, matemātiķis Dāvids Hilberts u.c. slavenības savā darbībā ir saistītas ar Getingenes universitāti. Arī politiskajā vēsturē šī universitāte ir spēlējusi redzamu lomu Eiropā.

<sup>61</sup> Richard Grathhoff, *Max Scheler und Alfred Schütz*. Ein Vortrag in Sorbonne, 3/89., Unveröffentlichte Manuskript S. 4

apgalvojumi tika sarūpēti nevis ātras publiskās atzinības labad, bet nenogurdināmā racionālā pētījumā un dziļā pietātē pret filozofijas garu, kāds tas ir bijis kopš tās pirmsākumiem un caur laikmetiem: arvien tiekies uziet mūžīgā pēdās pasaules esamībā. Huserlam netrūka arīrdzan dedzības un kaujinieciskuma attiecībā pret patiesu atziņu gūšanu traucējošajiem aizspriedumiem, kuri vārdzina visu «filozofisko ķermeni» un neļauj tam veikt savu uzdevumu – mūžīgā Logos manifestācijas formu izpēti esamībā. Huserla dedzību balsta neparasti dziļi veikta apziņas fenomenu analīze, un viņa secinājumi par Rietumu racionalitātes krīzi nav ar vieglu roku uztriepts manifests, bet gan gadu desmitiem ilga fenomenoloģiskā darba rezultāts. Sava darba rezultātus izvērtējot „Kartēziskajās meditācijās”, viņš nonāk pie slēdziena, ka Jauno laiku braši uzsāktais apvērsums cilvēka apziņas evidences, resp., *uzticības* struktūrās esamības atziņas apodiktībai un *jaunas ticības* «zinātnes progresam» dibināšanas mēģinājums ir cietis sakāvi<sup>62</sup>. Kā jau teikts, šis vēlinās Huserla atziņas nav pārsteidzības vai mūža nogales sarūgtinājuma produkts, bet savdabīgas diagnozes un pravietisks ieskats filozofijas nākotnē:

“Bet arī šī veida ticība [zinātnē] pa šo laiku ir ieslīgusi neīstumā un panīkumā. Un ne jau velti. Filozofiju, kas vienotībā apliecinātu savu dzīvīgumu, šodien aizstāj pārmēru izplūdusi literatūra, kurai trūkst gandrīz jēkārda kopsakara; nopietnu attiecību skaidrošanu starp pretējām teorētiskām nostādnēm, kuras strīdā apgūtu atziņu, ka tomēr to kopsakarība pastāv, un nonāktu pie nesatricināmas pārliecības par patiesu filozofiju – lūk, visu to šodien aizstāj šķietami referējumi un šķietama kritizēšana, tik vien kā šķitums par nopietnu savstarpēji saskaņotu filozofiju. Bet kā gan lai darītu iespējamu īstenu studiju un īstenu sadarbību, kad pastāv tik daudz filozofu un gandrīz tikpat daudz filozofiju? Mēs, tiesa gan, vēl rīkojam filozofijas kongresus, kur filozofi sarodas kopā, ko diemžēl nevar teikt par filozofijām. Tām pietrūkst vienotas garīgās telpas, kurā tās varētu nākt viena otrai pretī, iespējams vienā otrā. Vai pašreiz nav atkal pienācis laiks, kad jāatjauno viņa filozofiskās jauncelmes radikālisms? Vai nupat jau vairs nepārskatāmo filozofisko literatūru – tās pilnīgajā daudzskaitlīgo tradīciju apjukumā, tās visnotaļ "nopietnā jaunieviesumu" un literāri modīgā rūpala juceklī (kas dzenas pēc iespaida atstāšanas, nevis uz patiesu studiju) – nenāktos pakļaut karteziāniskam apvērsumam un *Meditationes de prima philosophia* jaunā sākumam? Vai mūsu nožēlojamais filozofiskais stāvoklis šodien nav skaidrojams ar to, ka aprimis tieši no šīm meditācijām izstarotais dzinējspēks un sākotnējais dzīvīgums, un aprimis tieši tādēļ, ka ir zudumā gājis ir radikālais filozofiskās jaunrades atbildības gars? Vai tiešām pie filozofijas pamatjēgas nevajadzētu piederēt šai, kā dažam labam varētu šķist, pārspriegotajai prasībai pēc tādas filozofijas, kas būtu sakņota no jebkuriem, pat visneiedomājamiem aizspriedumiem pilnīgi brīvā augsnē? Tādai filozofijai, kura pauž patiesu, pašas nojēgtu un visbeidzamākajās evidencēs balstītu autonomiju; filozofijai, kura tālab spētu atbildēt pati par savām atziņām? Ilgas pēc šādas ar dzīvīgumu piesātinātas filozofijas jau ir izaicinājušas dažas labas renesanses šajos visjaunākajos laikos. Vai vienīgajai auglīgajai renesansei nenāktos būt karteziānisko meditāciju atmodai? Neba jau tās pārņemot, bet gan visupirms atsedzot to radikālisma jēgu, ko izsaka atgriešanās pie *ego cogito*, un pēc tam arī aprādot no tām dzirkstošās mūžīgās vērtības?”<sup>63</sup>.

<sup>62</sup> Izvērsti par to skat. š.d. I, 1.1.1.

<sup>63</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 6.

*Meistars un mācekļi: vilšanās par kursa maiņu uz transcendentālo ideālismu*

Kaut arī šie vārdi raksturo Huserla radošās darbības vēlīno posmu, kā jau iepriekš teikts, tas izaug no agrīnā, jo fenomenoloģijas dibinātāja centieniem ir raksturīga kontinuitāte. Jaunais gadsimts Huserla skolniekiem – “patiesības meklētājiem” Getingenē – bija sācies cerīgi, jo ar fenomenoloģiju tika iezīmēta pašā vība, ka subjektīvisma straume nespēs aizskalot prom visus viņu centienus pēc skaidrām un absolūtām atziņām<sup>64</sup>. 1905. gadā šim arvien augošajam pulciņam piebiedrojās Ādolfs Reinahs (*Adolf Reinach*), viens no visspējīgākajiem Huserla skolniekiem – talants, kuram nebija lemts uzplaukt visā krāšņumā, jo 1917. gadā viņš krita kaujas laukā (tajā pašā gadā krita arī Huserla dēls Volfgangs). Tur bija arī Hedviga Konrāde-Martiusa (*Hedwig Conrad-Martius*), kura līdzās Edītei Šteinai bija viena no visspilgtākajām personībām viņa mācekļu vidū: viņa pūlējās savienot Huserla mācību ar sava laika teoloģiskās domas centieniem (Huserls pats, kurš bija jau agri evaņģēliskajā ticībā konvertēts ebrejs, pievērsās ticības jautājumam daudz vēlāk<sup>65</sup>). 1906.gadā Huserls saņēma savu *ordinarius* titulu. Šī ir liela atzinība vācu universitātē, un nozīmēja, ka viņa mācība ir sasniegusi valstiski atzītas filozofijas statusu.

Getingenes universitātes Filozofiskās biedrības locekļu vidū valdīja „fenomenoloģiskais gars” – tā bija stingrība un novēršanās no visa virspusējā un paviršā ne tikai teorijā, bet arī dzīvesveidā. Tātad pievērsšanās atziņas teorijas abstraktajām kategorijām nozīmēja arī pievērsšanos praktiskajai ētikai: fenomenologu starpā tika iedibināts savdabīgs “skaidrības un šķīstības etoss”<sup>66</sup>, jo pats fenomenoloģiskais aicinājums bija pret 19.gs. subjektīvismu, kurš arī dzīves pozīcijās sludināja morālo liberālismu. Tas nozīmēja, ka fenomenologi arīdza ar savu dzīvesveidu vēlējās apliecināt savu teorētisko uzskatu atšķirību. Līdzās morālajai skaidrībai starp fenomenologiem pastāvēja arī izteikts biedriskums, jo viņi visi jutās saistīti vienā garā, un tāpēc tieši savstarpējā saskarē tāda rakstura „inspirācija” varēja izpausties vislabāk. Konrāde-Martiusa raksta par to, ka fenomenoloģiskā pulciņa biedri visi jutušies kā garīgi atdzimuši<sup>67</sup>, un ka viņu starpā ir bijis jūtams tik tiešām šī garīgā pacēluma starojums.

Šī savstarpējās vienotības sajūta Huserla skolnieku starpā tomēr bija raksturīga tikai Getingenes posmam. Taču 1913. gadā, iznākot Huserla darbam *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, šai idillei bija lemts beigties. “Meistara” uzskatos skaidri iezīmējās pavērsiens uz *transcendentālo ideālismu*, kamēr

<sup>64</sup> Vgl. Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, a.a.O., S. 91.

<sup>65</sup> Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, a.a. O., S. 79.

<sup>66</sup> cf. Edith Stein, *Briefe an H. Conrad-Martius*. In: Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, a.a.O., S. 81.

<sup>67</sup> Elisabeth Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, a.a.O., S. 88.

„Loģiskie pētījumi” visus iepriekšējos gadus bija saturējuši kopā visu fenomenologu loku ar pārliecību, ka viņi ir reālisti. Vai tas nozīmēja, ka Huserls būtu mainījis savu pārliecību? Nebūt nē. Viņa agrīnā posma reālisms jeb apziņas piesaiste *eidētiski reducētajai lietu pasaulei* jau tajā laikā skaidri norādīja, ka šī vēršanās pie „attīrītajām lietām”, ir tikai sākumposms. Skaidrot resp. raksturot apziņas procesu tikai ar eidētiskās redukcijas palīdzību būtu nepilnīgi. Pieslēdzot fenomenoloģisko redukciju, kā zināms, arī šī *būtību* pasaule tiek likta iekavās, un padarīta tikai par *bloßes Phänomen*<sup>68</sup> – tātad par *kailu fenomenu*. Esošo lietu *reālisms* līdz ar to tiek pilnīgi viennozīmīgi pakārtots apziņas pārdzīvojumam, tātad *transcendentāl-ismam*. Tas savukārt nozīmē *subjektīvismu*, bet, kā tas izskanēs š.d. I. un III. daļā – jaunu pieeju objektīvā aprakstam. Tādā veidā kļūst saprotams, kāpēc pajuka fenomenologu starpā valdošā vienotība, jo Huserla pavērsiens uz transcendentālu ideālismu bija pretrunā ar viņa fenomenoloģijas sekotāju „reālonologu” identitāti.

Ar šo Huserla domāšanas inversiju viņa sekotāji, kas sevi saprata kā subjektīvisma pretiniekus, paši zināmā mērā nonāca subjektīvistu nometnē. Ko viņi īsti bija palaiduši garām Huserla mācībā, ka šis pavērsiens viņiem nāca tik negaidīti? Pavisam vienkārši: Huserls no sākta gala negribēja runāt par kādu abstraktu atziņas procesu vispār, par abstraktām iespējam tvert lietu būtības, bet gan par to, kādā veidā konkrēts cilvēks savā apziņas struktūrā spēj padarīt par klātnīgām šī “eidētiski reducētā reģiona” lietas. Strādājot jau agrīnajā posmā ar uztvēruma jēdzienu, Huserls atskārta, ka to nav iespējams fenomenoloģiski pētīt, apejot laika fenomenu: laikesme (*Zeitlichkeit*) pieder pie pašas uztveršanas būtības<sup>69</sup>. Laika kategorija uzrāda unikālu ontoloģisku pārmiju: tā ir transcendentāli ontoloģiska un līdz ar to arī būtiska intersubjektīvās esamības aprakstam. Fenomenoloģiskā deskripcijā laika kategorija konkretizē vēsturiskajā esamībā līdz abstrakti uztverto „izzinošo subjektu”. Lūk, ko Huserlā nebija uztvēruši viņa vīlušies skolnieki. Jau toreiz Huserls aptvēra šo laika apziņas problemātikas *ontoloģisko* mērogu un meklēja tās apraksta pilnveidojuma iespēju intersubjektivitātes stāvokļa risinājumā<sup>70</sup> – proti, tajā veidā, kā pasaules fenomenus uztverošie un laika attiecībās to pārdzīvojošie cilvēki nonāk *pie kopēja pamata, kas vieno* šos transcendentālos intencionālos un reflektīvos saturus. Tātad jau toreiz Huserls saskatīja *transcendentālās iejušanās* metodes aprises kā iespējamo intersubjektivitātes problēmas risinājumu; jau toreiz viņš saskatīja “mēs-biedriskuma” jeb *mēsības* (*Wir-gemeinschaft*)

<sup>68</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 20. ff. 23. ff.

<sup>69</sup> vgl. Hua VI, S. 172

<sup>70</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893/1917). Husserliana, Bd. X. Hrsg. und eingeleitet von Rudolf Boehm. – Martinus Nijhoff, den Haag, 1966, S. 427.

nepieciešamību, lai pamatotu pasaules objektīvo statusu tās reālonoloģiju transcendentālās filozofijas ietvaros. Bet uz ātru roku deklarēt savus apjautumus kādā steigšus tapušā sacerējumā nebija Huserla stils. Savas bieži vien ģeniālās idejas viņš vēlējās izstrādāt rūpīgā un sistemātiski pamatīgā fenomenoloģiskā “dziļurbumā” – ar tādu pilnpaļāvību, kas neatstāj vietas šaubām, relatīvismam, naturālismam u.c. viņaprāt filozofiju graužošām tendencēm. Edīta Šteina, kas bija Huserla asistente un 1907.–1917.g. tapušo „Iekšējās laikapziņas fenomenoloģisko studiju” apkopotāja, varēja izsekot šim procesam no paša sākuma un arī izskaidrot “pievīlušamies” reālonologiem, ka pievērsšanās transcendentālajam ideālismam nav Huserla mācības identitātes nomaīņa, bet gan loģisks tās turpinājums. Savās atmiņās viņa raksta, ka Huserls savā Getingenes posma kolokvijā „Par dabu un garu” daudzkārt uzsvēris, ka ārpasauls objektivitāte var tik pieredzēta tikai intersubjektīvā veidā, t.i., pateicoties izzinošo indivīdu kopumam, kuri atrodas savstarpējas *saprašānās pārmijas īstenībā*<sup>71</sup>.

---

<sup>71</sup> Vgl.. Hua XXXII: *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*. Hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001. Dazu auch: Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischer Familie*, Vollständige Ausgabe, 1985, S. 238, loc.cit. Endres, S. 104.

## ***I,1. Laika pārdzīvojums kā intersubjektivitātes pamatkonstituente***

### **I, 1.1 Fenomenoloģiskās metodes radniecība ar teoloģiskajām<sup>72</sup> jēgas sakarībām**

*Incipit exire qui incipit amare*<sup>73</sup> – šis Augustīna izteikums tiešā veidā attiecas uz “gudrības mīlestību”, proti, filozofiju. Jo mīlestība ir tā dvēseliskā intence, ar kuru mūsu gudrība un patiesības meklējumi spēs būt arī auglīgi; tikai tā spēj padarīt šos filozofiskos *exire* – šo mūsu klajā nākšanu ar spriedumiem un izteikumiem – par pretimnākšanu mūžīgajai esamībai. Arī Edmunds Huserls (1859–1938) bija sapratis savu filozofiju kā savdabīgu klajā nākšanu pretim esamības patiesībai, kā mēs to varam spriest, pazīstot viņa darbus. Viņa fenomenoloģiskās filozofijas dibināšanās lozungs bija *hin zu den Sachen selbst!* (klāt pie lietām pašām!). Ar šo īpašo mīlestību pretī esamības lietām un to īstumam nenoliedzami ceļā bija devies pats fenomenoloģiskās skolas dibinātājs, kurš savos laikabiedros – censoņos pēc patiesības – modināja līdzīga rakstura jūtas. Huserls radīja ne tikai kailu lozungu vien, bet arī daudzsološu un pamatīgi izstrādātu metodi, kura kļuva par savdabīgu filozofiskās reformācijas aicinājumu 20.gadsimta sākumā. Te var teikt pavisam droši – ne tikai par aicinājumu, bet arī par tās īstenojumu.

I,1.1 1.§ Evidence un apodiktātē — fenomenoloģiskā un teoloģijas izpratne. Divi cilvēciskā voūč aktualizēšanas veidi.

Pirmā daļa šajā darbā ir veltīta laika pārdzīvojuma nozīmes apskatam, kas vēlāk izrādīsies izšķirošs transcendentālās intersubjektivitātes konstituēšanā. Taču šai nodaļai pakārtotā pirmā paragrāfa uzdevums ir norādīt uz apziņas īpašību veidot evidences, rast apodiktisku pamatu saviem spriedumiem. Tieši tajā var uztvert transcendentālās fenomenoloģijas un teoloģijas jēgformu radniecību. Jo refleksija par laiku atsaucas uz ārpuslaicīgo, uz mūžīgo – pārilaicīgais jeb mūžīgais gulst laika esamības un tā jēgas konstituēšanas pamatā. Kaut arī

<sup>72</sup> Lietojot vārdu „teoloģisks” vai „evanģēlisks” šeit un arī citās š.d. vietās, netiek domāts tas veids, kādā to lieto sholastiskā filozofija (t.s. „filozofiskā mācība par Dievu”) un vēl jo mazāk tas veids, kāds tiek piekopts dažādu konfesiju reliģiskajā praksē u.tml., bet gan *kristīgais kā pirmfenomens*, kā arvien vēl dzīvīgs pasaules pārdzīvojums ticībā, ko izraisa Jaunās derības jeb evanģēlija *Logos*, un kas līdz ar to pauž kādu specifisku cilvēciskās esības fenomenu.

<sup>73</sup> „Tas sāk doties ārpus, kurš uzsāk mīlēt” (latīņu val.)

cilvēciskā apziņa ir izteikta laika kategorijās, tai piemīt savdabīgs aprori – spēja veidot atsauci uz mūžīgo kā pēdējo drošo spriedumu, kuram nav nepieciešams pamatojums jeb kurš ir neapšaubāms. Huserla veiktās fenomenoloģiskās apziņas analīzes to uzrāda. Zīmīgi, ka teoloģiskajā tvērumā cilvēciskā prāta jeb voūč darbība tiek izprasta līdzīgi. Un tieši šī evidence kā augstākā apziņas forma ir saistāma laika fenomenu konstituēšanu. Pateicoties savas apziņas pilnīgajai izteiktībai laikā, cilvēks nemaz nespēj esamību ārpus laika — mūžības dimensijā. Un tomēr — cilvēciskais gars savos ceļos allaž ir mērķējis tieši turp, uz mūžīgo. Tas ir cilvēciskās eksistences paradokss: būt ieslodzītam laikā un tiekties izbēgt uz mūžību. *Homo centaurus* – cilvēks kentauris, tā ir mūsu esības nolemtība šajā pasaulē un šajā laikā, kā reiz ir paudis Augustīns.

Vēlme satvert laikapziņas būtību ir bijusi pašas hellēniskās filozofijas pamatā, kas dibinājusi mūsu Rietumu kultūras tradīciju – laiks un mūžība un cilvēka spraiģās pārdomas par to, kur ir viņa vieta starp šiem abiem poliēm. Tām ir izšķiroša nozīme apziņas dzīves satversmē vispār, un tāpēc šajā darbā tā iztīrījuma ir ierādīta pirmā vieta. Pats laika jēdziens kā tāds arvien ir saistījies cilvēka uzmanību, bet filozofu uzmanību jo īpaši. Apjēgšanās laikā ir katra indivīda pašapziņas izveides pamats un visikdienišķākā norise viņa apziņā kā vispārīgais realitātes apgūšanas veids (sakarību darināšana jeb konstituēšana noris laikesmes (*Zeitigung*) modalitātē<sup>74</sup>, un vienlaikus arī viena no visnoslēpumainākajām mīklām apziņas fenomenu pulkā. Un vienlīdz arī viņa eksistences krustpunkts ar mūžību. Laika un apzinīgā “es” attiecības ir ne tikai filozofiski teorētiskā apraksta priekšmets, tās ir arī dzīves saspringts, pat mokpilns garīgi eksistenciāls stāvoklis. Brīvības un Dieva izvēles apdziedātājs Kirkegors (*Kierkegaard*), šķiet, te ir radis vistrāpīgākos vārdus, kad viņš raksta, ka, līdzko tu apzinies savas ar mūžīgo saistītās esības nozīmi, tu esi sasniedzis savas cilvēcības virsotni. „Tas ir tā, it kā tu būtu apdedzinājies un iekalts važās un nespētu vairs pamest ne vienu, nedz otru – nedz laiku, nedz mūžību. Tas ir tā, it kā tu būtu pazaudējis pats sevi; tas ir tā, it kā nākošajā mirklī būtu jānožēlo šī atskārsme. Taču šai apziņai par saistību ar mūžīgo vairs nav iespējams likt atkāpties, jo tu esi vienojies ar mūžību tās spēkā, tu tiek dzemdināts no jauna kā tāds, no kura atmiņas šī uguns nav izdzēšama un vairs nevar kļūt blāvāka, jo tu esi guvis apskaidrību no pašas mūžības. Tu esi tapis tāds, kāds tu esi patiesībā. Vai tad mirklis te vispār var paturēt kādu nozīmi?”<sup>75</sup>.

Analizējot mūsu laika pārdzīvojumu un raugoties reflektīvajā pieredzē par to, tātad atsedzas cilvēka saikne ar mūžīgo. Tomēr – kāda ir šī saistība? Laiku mēs apzināmies ik

<sup>74</sup> Cf. Hua X, S. 467.

<sup>75</sup> Sören Kierkegaard: *Entweder Oder*. Leipzig, 1942, 311.

brīdi, kamēr vien mēs esam pie pilnas apziņas – gan nomodā, gan arī sapņojot. Laiks tik tiešām ir visikdienišķākā parādība mums līdzās. Kur tad tajā būtu mūžīgais – vai tiešām tas būtu mūsu laika plūduma pārņemtajā ikdienā, mums līdzās? Kā ikdienas rūpēs un steigā integrētie, kā ikdienības vervētie mēs mēdzam teikt: manas ikdienas tiešamībā it nekas par manu saikni ar mūžīgo nevēsta... Mana ikdiena drīzāk ir gluži “empīriska” un vienmuļa. Tas, ko piedzīvojam pasaulē – tās fenomeni jeb redzami esošais –, neliecina par saistību ar mūžīgo. Mūžīgais kā reālās esamības ideālais (absolūtais) pamats neparādās tajā, ko ik brīdi pieredzam kā pasauli. Un tomēr tas var tapt redzams un nojēgts mūsu sapratnē, pateicoties mūsu garīgajai spējai – voūç – uztvert arī neredzamās lietas. Kā izskan Jaunās derības jēgformās: mums atzīstot ticībā (πίσται वोοῦμεν)<sup>76</sup>. Ticība teoloģiskā izpratnē nozīmē iegūt stipru paļaušanos uz ceramo kā uz neredzamā īstenību (ἐπιζομενων ὑπόστασις), kurā viss tiek balstīts. Jeb, transcendentālās fenomenoloģijas valodā izsakoties, lietojot to augstākās apziņas mehānismu, kas fenomenu uztverē ar apodiktiskās evidences palīdzību veido atsauci uz noumenu kā visa esošā neredzamo pamatu, no reālā uz ideālo. Šīs apziņas darbības veids ir paļāvība ticībā – *Glaubensgewissheit*. Ja jebkura apziņa ir apziņa par kaut ko, tad arī evidences kā patiesības pamata apziņai, kurai vairs nav atsaucis redzamo lietu pasaulē, ir jābūt par kaut ko. Kas tas ir? Tiklab teoloģiskā ticība, kā arī filozofiskā *Glaubensgewissheit* šeit referē uz vienu „kaut ko”, resp. uz vienu priekšmetu: uz neredzamo esamības un visu spriedumu pamatu, kas tiek pieņemts ar evidences jeb *Glaubensgewissheit* palīdzību, par ko Huserls raksta *Idejās I*<sup>77</sup>. Gan vienā, gan otrā piegājienā tiek aktualizēta cilvēciskā voūç spēja. Arī aktualizēšanas veidi nav īpaši atšķirīgi. Tā ir ticība, kaut arī ticības izpratne teoloģiskajā un filozofiskajā tvērumā nav gluži viens un tas pats, taču tās izpratnē abās versijās pastāv zināma radniecība<sup>78</sup>.

Huserla evidences un patiesības apguve ir atvasināma no viņa noēzes izpratnes (jēdziens “noēze” ir veidots no grieķu divdabja perfekta: voūç → voέτοç = atzīstams, ieskatāms,

<sup>76</sup> Novum Testamentum. Graece et Latine. Textum Graecum. Nestle-Aland: 27. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, P. 579.

<sup>77</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Niemeyer Verlag. Tübingen, 1980, S. 282 f.

<sup>78</sup> Karl Jaspers, *Der Philosophische Glaube*. München, 1948, S. 13, 19. Šajā darbā par „filozofisko ticību” autors norāda, ka arī filozofiskajā izpratnē ticība, protams, nenozīmē zināšanas, bet tā rodas uz zināšanu pašas galējās robežlīnijas: tur, kur zināšanas beidzas un kur cilvēks sastopas ar visaptverošo (*Umgreifende*), kas ir subjekta un objekta nošķirtās esamības pamats. Tātad filozofiskā ticība, kaut arī pati nav zināšanas, allaž ir ar tām saistīta. Filozofiskā ticība, kā uzsver Jaspers, ir „*der Akt der Existenz, in dem Transzendenz in ihrer Wirklichkeit bewußt wird [...] Glaube ist das Leben aus dem Umgreifenden – die Führung durch das Umgreifende, weil Existenz sich aus dem Umgreifenden speist [...]. So ist der Glaube Erfüllung durch das Umgreifende, weil dadurch der Sinn des Lebens und die Geborgenheit zur Erfahrung kommen*”. Teoloģiskajā izpratnē ticība ir atklāsmes formā dāvināta paļāvība uz dievišķo Logos. Taču šis Logos arī izsaka zināšanas, jēgpilnu koncepciju, tāpēc Jaspersa dotie filozofiskās ticības raksturojumi ir tik pat labi attiecināmi uz teoloģisko ticību. Atšķirības abu starpā ir meklējamas izpratnē par ticības iemantošanas veidiem.



domājams, saprātīgs, inteligibls, garīgajam piederšs). Kā gan cilvēks spēj apgūt esamības jēgu un to likumu, uz kuru balstās tās atziņa? Savā “Prāta fenomenoloģijā” viņš raksta, ka ir svarīgi ne tikai konstatēt, ka cilvēka garīgā spēja – šis voūč – dara pieejamu un pārvalda jēgu par esamību, bet arī to, ka tās atziņa acīmredzot balstās evidences pirmieņēmumā jeb pirmieskatā (*Urdoxa*)<sup>79</sup>. Kāds ir šis pats pirmējākais ieskats? Vai tās ir kādas īpašas zināšanas? Diezin vai, jo tad mēs varam vaicāt par to intencionālo izcelsmi, un tad tas būtu jau kāds atvasinājums. Huserla aprāta fenomenoloģijā šis pirmieskats ir *Glaubensgewißheit* – ticības pilnpaļāvība, kas ir tik pat droša, cik apodiktiska, ka to nekas nespēj apšaubīt. Huserls šo paļāvību dēvē par apziņas noētisko apveltītību (noēze/noēma). Citiem vārdiem: tā ir pilna paļaušanās uz to, ko apziņa “ziņo” par saviem priekšmetiem, proti, uz tās spēju aiz redzamā tvert neredzamo, aiz parādības būtību. Tas, ka parādība uzplaiksnī mūsu uztverē (*fainomenōn*) – šis atziņas notiksmes ierosas apstāklis – izsaka ne tikai to, ka “fainomeni” uzplaiksnī manā apziņā, bet arī to, ka es spēju darboties ar šo uzplaiksnījumu un ieraudzīt aiz redzamā eidētisko jeb *neredzamo* būtības satvaru. Šāds apziņas akts balstās ticības pilnpaļāvībā jeb evidencē.<sup>80</sup>

Fenomenoloģiju, kā zināms, allaž ir nodarbinājušas apziņas “praktiskās darīšanas” – “kādā veidā” norit visa šī procedūra; kāda ir tās intencionālā ģenēze, kādā apziņas pārdzīvojumā tiek iemantota *apodiktiskā* jēga? Atbilde uz to arī spētu sniegt pilnīgu izpratni par to, kā cilvēka voūč tiek pie apodikcītātes. Īsumā to var paust šādi: saskaņā ar Huserlu, jēgas pārdzīvojums ir intuitīvs. Bet ko īsti izsaka “intuitīvs”? Visupirms to, ka uztvertais priekšmets vispār tiek uztverts, pateicoties šai pašai *noētiskajai* apziņas spējai “uztvert”, un šī spēja ir dota oriģināri? Noēze līdz ar to ir apziņas būtību izsakošs moments, tās intencionālo struktūru veidojoša kvalitāte, caur kuru sajūtu hīlētiskajam<sup>81</sup> materiālam tiek pastarpināta jēga. Noēze tāvad izsaka intencionalitātes savdabības pilnizveidojumu jeb tās īstenošanos (*intentionaler Vollzug*). Tāvad *redzamais* ir šis hīlētiskais sajūtu materiāls, ar ko intencionālā apziņa iesāk pieredzes veidošanu, bet *neredzamais* jeb noemātiskais ir tas, caur ko tam tiek piešķirta jēga. Intencionālā spēja nes sevī noētisko: spēt *skatīt* aiz redzamā neredzamo, aiz

<sup>79</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a. O., S 283.

<sup>80</sup> Huserls evidences aprakstos lieto terminu *Glaubensgewissheit* – paļāvība, kas iegūta no ticības.

<sup>81</sup> Latviskais ekvivalents vācu vārdam *hyletisch*, kas savukārt ir darinājums no *hyle* (sengrieķu ὕλη – koks, materiāls, matērija). Vācu valodā šis vārds atbilst *Hülle* (apvalks, čaula, kas ietver kaut kādu saturu). Filozofijā *hyle* lietoto kopš Aristoteļa, lai izteiktu empīriski esošā jeb vieliskā nozīmi. Huserls *Idejās I* lieto jēdzienu *hyletisches Datum*, kas apzīmē sajūtu saturu, kas apziņā vispirms piesaka kaut kāda ārēja objekta eksistenci. Tā ir savdabīga uztvēruma jutekliskā šķiedra, kas piemīt ārpus apziņas esošai lietai – it kā ārējais apvalks, bet vēl ne pilns saturs, ne jēga par to, jo aiz čaulas ir kodols, un tieši tā apgūšanai ir nepieciešama fenomenoloģiskā refleksija.

fenomeniem kā aiz redzami esošā saskatīt tā εἶδος. Mūsu intencionālā spēja ir apdāvināta ar tādu ieskatu (Huserla valodā: tā tai piemīt oriģināri). Subjekts uz to paļaujas kā uz evidenci, tas ir, *pieņem pilnpaļāvīgā ticībā (Glaubensgewißheit)*. Tādējādi esamības jēgas cēluma raksturs ir noemātisks, bet līdz ar to pašai esamībai piemīt attiecinātība uz noēzi<sup>82</sup>. Prāta darbību šajā procesā raksturo specifiska nostādne: ticības pilnpaļāvība uz esamības organizētības un paša apziņas spējas noemātisko raksturu. Kā to saprast? Pati pieredzes intencionālā veidošanās nosaka, ka tai, lai vispār spētu īstenoties, ir nepieciešams jēgas pamats. Šim pamatam ir jābūt oriģināri ieliktam. Huserls te sniedz piemēru, ka pie katras lietas ķermeniskās (jeb hilētiskās) parādīšanās nepieciešami pieder tās iestādīšana (*Setzung*), kas vienmēr atsaucas uz jēgas noemātisko pamatu, jeb šī parādīšanās tiek *motivēta*, balstoties uz šo pamatu. Tātad skatīt “redzamo” arvien nozīmē paļauties uz *ieskatu* par neredzamo pamatu, kura dēļ vispār ir iespējama pati parādīšanās; tas nozīmē paļauties uz šo pašas atziņas pamatu un būtību izsakošo, uz tās noēmu. “*Ebenso gehört die Setzung des in der Wesensschauung “originär” gegebenen Wesens oder Wesensverhaltes eben zu seiner Setzungsmaterie, dem Sinn in seiner Gegebenheitsweise. Sie ist vernunftige und als Glaubensgewißheit ursprünglich motivierte Setzung* [pasvītrojums mans – A.D.]; *sie hat den spezifischen Charakter der “einsehenden”*”<sup>83</sup>. Tātad atziņa par katru fenomenu ir intencionāli motivēta, bet arī saistāma un pamatojama ar tās εἶδος. Proti, redzamais kā ieraudzītais allaž ir vienots ar apodiktisko ieskatu neredzamajā, resp. dibināts neredzamajā, bet pašas ieraudzīšanas būtību izsakošajā. Huserls norāda, ka, lai apzīmētu šo apziņas stāvokli, kā tā iemanto apodiktisko pamatu savu atziņu gūšanai, ir nepieciešams kāds vispārējāks apzīmējums, kas spētu izteikt to, ka asertoriska skatīšana (redzamā jeb fenomenu apstiprināšana) ietver apodiktisku ieskatīšanu, un pēdējās apzīmējums ir **evidence**<sup>84</sup>. Tādā veidā *patiesība* tiek atsegta kā prāta akta „rast evidenci” pilnīgots korelāts. Savukārt evidences apgūšana neizsaka neko citu kā vien šīs noētiskās pirmpaļāvības (*Urdoxa*) jeb pilnpaļāvības ticībā (*Glaubensgewissheit*) iemantošanu<sup>85</sup>. Ja mums trūkst šīs evidences, šīs ticības pilnpaļāvības, mūsu atziņām trūkst korelācijas ar patiesību. Citiem vārdiem – *patiesības* atziņa ir balstīta šādā evidences izpratnē.

<sup>82</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a.O., loc.cit.

<sup>83</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a.O., S. 284.

<sup>84</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a.O. S. 286.

<sup>85</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a.O., S. 290.

Tādā veidā Huserls parāda, kā savā starpā saistās redzamais ar neredzamo, hilētiskais ar noemātisko – to, kas pilnībā izsaka mūsu garīgo (intencionālo) spēju: “*Eben dadurch ist es auch aus letzten Gründen verständlich zu machen, warum die Glaubensgewißheit und dementsprechend die Wahrheit eine so vorherrschende Rolle in aller Vernunft spielt*”<sup>86</sup>. Tādējādi Huserls Ideju I *Prāta fenomenoloģijas* nodaļā lielā mērā pierāda to pašu, kas pateikts Ebrejiem 11, 1-2, proti – zināšanu pamatojums ir evidencē. Redzamās pasaules lietas tiek konstituētas ar ticības pilnpaļāvību (*Glaubensgewissheit*) to patiesās esamības noemātiskajam raksturam, kurš ir visa *redzamā neredzamais pamatbalsts*, un līdz ar to visas redzamās norises tiek saprastas saistībā ar to.

Pateicoties mūsu voūč, ko balsta apziņas spēja tvert pasaules lietas šādā ticībā jeb paļāvībā uz tās pamatu, tādējādi apgūstot to jēgu, citkārt ikdienišķi neredzamais top par redzamu, par realitāti. No tā izriet, ka faktiski pastāv liela līdzība starp to, kā cilvēcisko voūč<sup>87</sup> izprot Jaunās derības teoloģija, un Huserla *fenomenoloģiju*. Abiem tā nozīmē apodiktisku un evidentu spēju rast pilnpaļāvību, ka ideālais *balsta* un caurstrāvo reālo. Raugoties pasaules lietās, kad esam apguvuši šo pilnpaļāvību jeb apodikcītāti, tiek atklāta šo lietu jēga jeb esamības patiesība. Tas, kas ikdienišķi neparādās acij, bet pilnīgi reāli pastāv, tagad atklājas top redzams, kļūst par “fenomenu”<sup>88</sup>: tā no neredzami esošā ir tapis redzami kļūstošais: εἷς τὸ μὴ ἐκ φαινομένων τὸ βλέπόμενον γεγρονέναι<sup>89</sup>. Par to mēs varēsim vairākkārtīgi pārliecināties arī š.d. tālāko metodoloģisko izvedumu gaitā.

Tomēr fenomenoloģiskās jēgformas atšķiras no evaņģēliskajām ar to, kādi var būt un ir iespējami šī tik nozīmīgā voūč jeb evidences apziņas aktualizēšanas ceļi – resp., veids, kā tiek iemantota šī pilnā paļāvība. Kas Pāvilam ir *μετάνοια*<sup>90</sup> un ko paveic Dieva vārda spēks, to Huserlam fenomenoloģiskais *ἐποχή* (*epoché*).

Taču visupirms – pie fenomenoloģiskā *epoché*! Radikālā skatījuma nomaiņa no “dabiskās nostādnes” (*natürliche Einstellung in der Welt*) uz fenomenoloģisko, kura Huserla fenomenoloģiskajā teorijā tiek īstenota, pateicoties *fenomenoloģiskajai* redukcijai<sup>91</sup> jeb fenomenoloģiskajam *epoché*, dod ikdienas pārdzīvojumam pasaulē bezgalīgo jēgas horizontu

<sup>86</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a.O., S. 291.

<sup>87</sup> Resp. cilvēka garīgo spēju rast atziņas pamatu – *apodikcītāti*.

<sup>88</sup> Sengrieķu val. vārds φαίνω izsaka plašu semantisko spektru: piem., „šķīst”, arī „parādīties”, „kļūt par parādību”, „kļūt redzamam”.

<sup>89</sup> *Novum Testamentum*. Graece et Latine. Textum Graecum. ΠΡΟΣ ΕΒΡΑΙΟΥΣ 11, 3b. Nestle-Aland: 27. Auflage. Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993, S. 579.

<sup>90</sup> Skat. ZP 26, kā arī skaidrojumu nākošajā paragrāfā I § 1.1.2, arī I § 1.1.3, cf. arī I § 1.3.2; arī 1.4.2 tēmas.

<sup>91</sup> Par fenomenoloģiskās redukcijas atšķirību no eidētiskās skat. š.d. *Ievadā*.

– *mūžīgā* atziņu, ka tas mīt tepat līdzās. Pie tam tas nav tikai kāds subjektīvs priekšstats, bet gan objektīva atziņa, kas balstīta apziņas intencionālo aktu fenomenoloģiskajā analizē, un proti, – pati tās objektivitāte tiek apgūta ar intersubjektivitātes parametru. Huserla mācības stūrakmens slēpjas šajā radikalitātē: pasaule pēc atgriešanās, kad esam apguvuši šo skatienu nomaiņu no dabiskās naivitātes uz fenomenoloģisko transcendentālo īstenību, par kuru izsmeloši Huserls runā nozīmīgajā 5. Kartēziskajā meditācijā, nav cita pasaule! Tā nav kāda augstāka ideju realitāte kā Platonam vai noumenālā sfēra līdzīgi kā Kantam. Eidētiskais jeb esošā būtība tagad tiek atklāta laika pārdzīvojuma ģenētikā. Tātad nevis vairs objektivizējot esamības lietas, kad tās tiek attīrītas no visa nejaušā, liekā jeb subjektīvā (eidētiskā redukcija), tādējādi iegūstot primitīvu “eidosu reālismu” – nepilnvērtīgu ontoloģisko ainu, bet gan kāpinot subjektīvo (transcendentālais *epoché*), tiek atklāts, ka attīrītajā subjektīvajā ir klāt „objektīvais” – ontoloģiskā aina, kurā apziņas pārdzīvojumam sevis nojēguma vispilnīgākajā pakāpē piemīt tāda pat realitāte kā lietām un to būtībām. Vissvarīgākais Huserla metodoloģiskais devums te ir skrupulozas apziņas intencionāli konstitutīvās darbības analīzes rezultātā gūtais atzinums, ka sevis nojēguma vispilnīgākā pakāpe ir intersubjektīva<sup>92</sup>. No tā izriet pašas **objektivitātes** (kādu mēs to varam atzīt) **intersubjektīvais raksturs** – tātad pilnvērtīga ontoloģiska aina ir aina dzīvespasaulē. Vadoties no apziņas konstitutīvajām analīzēm, Huserls mums atsedz, ka intersubjektivitātes atslēga ir laika pārdzīvojuma fenomenoloģiskā deskripcija.

Zīmīgi, ka Sv. Augustīna laika analīzes balstījās ļoti līdzīgā metodē kā Huserla transcendentālā fenomenoloģija: kamēr cilvēks ir saistīts pasaules norisēs un “akli tām kalpo” jeb ir pakārtots pasaules lietām, viņam trūkst ne tikai adekvāta priekšstata par laiku, kurā viņš dzīvo, bet arī par sevi pašu, savu jēgu, identitāti resp. piederību un vispirms – par mūžīgo. Kolīdz viņš pārstāj izlīdzēties ar gadījuma rakstura, paviršiem un – kā Huserls to teiktu – ikdienas naivitātē dibinātiem spriedumiem, un savu intencionālo aktivitāti pievērš augstākajam labumam (*summa bonum*), viņā notiek radikāls pavērsiens (konversija).

Huserla fenomenoloģijā ir uzsvērts, ka šī pavērsiena rezultātā persona principiāli pārveido sapratni par sevi un savu būšanu pasaulē – nonāk pie pie savdabīgas *konversijas*. Tajā viņam atklājas *ein Universum absoluter Vorurteilslosigkeit*<sup>93</sup> – absolūtas bezaizspriedumainības universs. Parāls apziņas konversijas metodiskais princips teoloģijā ir *μετάνοια*. Tā kristīgā jēgforma, kurā Augustīns balsta savu mācību par laiku, no kuras ir stipri iespaidojies

<sup>92</sup> Vgl. Hua I, S.141 ff.

<sup>93</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 37.f.

Huserls<sup>94</sup>. Savā ziņā tā atbilst Huserla lietotajam *epoché* kā novēršanās no dabiskās nostādnes naivitātes un aizspriedumiem, kas savukārt nozīmē spēju atgūt jeb atjaunot evidentu atziņas pamatu, no kura subjekts visbeidzot ir spējīgs gūt ieskatu par esamības lietu patiesajiem stāvokļiem<sup>95</sup>. Šī konversija Augustīna filozofijā nav tikai epistemoloģisks princips, bet allaž konkrēts eksistenciāls notikums – atgriešanās no grēkiem. Tas ir savdabīgs dzīvespasaulisks fenomens – iekšēja atjaunošanās, tādas pasaules apgūšanas spējas *atjaunošana*, kurā ir ieraudzīta mūžīgā klātbūtne, kurā jēga ir tikusi atjaunota kā *fenomens*.

Augustīns, kā zināms, vilcinājās ar savu konversiju, kavējoties pievērsties tieši jautājumam: *kas ir laiks, kurš man dots, lai es tajā dzīvotu?* Sava darba *Confessiones* 8. grāmatas IV nodaļā viņš raksta par savu atmošanos: “Es biju uzgājis dārgu pērli, ko nācās nopirkt, pārdodot visu savu mantību, – un es stāvēju un svārstījos”, un tālāk V nodaļā: “Man nebija ko atbildēt uz taviem vārdiem: “Mosties, guļošais; augšāmcelies no mirušajiem, lai Kristus tevi apmirdz”. Man vispār nebija ko atbildēt tev, kas visur pierādi savu vārdu patiesību; es spēju vien slābani un gurdy teikt: “Tūdaļ, rau tūdaļ, pagaidi drusku”, bet šie “tūdaļ” nenozīmēja stundu, bet “pagaidi drusku” ievilkās uz ilgāku laiku”.

Būtiskā metodoloģiskā atšķirība starp Huserla un Augustīna metodi pastāv tajā veidā, kā ir īstenojama šī konversija (atgriešanās). Kā tad cilvēks no savas ikdienas skatījumu un pārdzīvojumu šaurības apgūst šo bezgalīgo, mūžīgo jēgas apvārsni, kas mīt katram līdzās? Te Huserla ceļš ir drīzāk “aristotelisks”, kamēr Sv. Augustīns paliek uzticīgs vairāk “platoniskajai līnijai” jeb drīzāk gan paulīniskajam *infusio caritatis*, ko viņš aizgūst no Pāvila vēstules Romiešiem 5,5<sup>96</sup>. Plašā kontekstā skatoties, Huserlam subjekta apjēgšanās laikā saistās ar metodisku ieskatu ego reflektīvo struktūru dzīlēs, kurās tas sāk nojēgt pats sevi, savu stāvokli attiecībā pret ārpusauli. Subjekta apziņas akti pēc Huserla ir izsakāmi kā universāla *Zeitigung*<sup>97</sup> – tas nozīmē, ka laika pārdzīvojumu iedibināšana saistībā ar visām tām īpatnībām, kādas tiem piemīt transcendentālās jomā, ir tā maģistrāle, kura veido ne tikai apziņas pārdzīvojumu satvaru, bet arī nosaka jēgas dibināšanos, tās objektīvās esamības

<sup>94</sup> cf. š.d. I, 1.3; kā arī 1.4 un 1.5.

<sup>95</sup> Tradicionāli fenomenoloģiskais *ἐποχή* tiek izskaidrots kā «visu aizspriedumu veidā apgūto evidenču lietderības atstādīšana». Ar *ἐποχή* mēdz saprast vispirms antīko skeptiķu (Pīrons no Elisas, 360–270 p.Kr.) lietoto metodisko principu “atturēties no sprieduma”, kas cēlies no sengrieķu vārda *ἐποχέω* – „apstādināt”, „atturēties”; tātd apstādināt jebkuru mūsu prāta darbību, kura vēlas kaut ko iedibināt jeb pasludināt par lietderīgu vai arī pretējo. Darbības vārds *ἐπιείχων*, kas ir atvasinājuma *ἐποχή* pamatā, vienlaikus nozīmē arī «vērst savu skatu uz kaut ko” jeb „apstādināt savu uzmanību pie kaut kā ». Šķiet, ka tas arī noteicis Huserla izvēli: nevis vienkārši apturēt (atcelt) spriedumus par esošo, bet darīt to, lai pievērstu savu uzmanību tā būtībai, ka tā mums varētu atklāties. Te iekļautā metodiskā jēga nosaka, ka tieši šī atcelšana jeb atturēšanās mūs noved tādā no aizspriedumiem *attīrītā* kondīcijā, kad esošā būtība mums var atsegties vai arī mēs kļūstam spējīgi to saņemt.

<sup>96</sup> Bents Heglunds, *Teoloģijas vēsture*. Augsburgas institūts. Rīga, 1998, 121 lpp.

<sup>97</sup> Klaus Held, *Phänomenologie der Lebenswelt*. – Reclam, Stuttgart, 1992. S. 28-30, dazu auch Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. a.a.O., S. 77ff.: *Die Zeit als Universalform aller egologischen Genesis*.

atsegšanu ārpusaulē. Vēlāk redzēsim, ka tās apgūšana ir nepieciešami intersubjektīva. Subjekts to nerod un nespēj rast tikai savā transcendentālajā jeb tīro *cogitationes* jomā vien, viņš būtiski to panāk saiknē ar citiem (*transzendente Konstitutionsgemeinschaft*). Tamdēļ var teikt, ka Huserlam subjekts *pats* ir tas, kas lauž sev ceļu uz šo savas nostādnes pasaulē pārveidošanu. Cilvēciskais subjekts *pats*, sasprindzinot savu intencionālo spēju, rod šo naivitāti pārvarošo, jauno skatienu, kurš sniedz atziņu par mūžīgā klātnību “tagad un šeit” – mūsu dzīvēs. Tātad subjekts savas intencionālās spējas spraiģā piepūlē panāk to, ka viņš fenomenoloģiski atjēdzas, ka viņa dzīvespasaule<sup>98</sup> piemīt mūžības dimensija. Tad viņš ir nācis pie nojēgas, ka viņa empīriskā pasaule nemaz nav iespējama ārpus vienas pasaules visiem (*die eine Welt für alle*). Tāpat otrādi – tas, ka viena pasaule ir un ka es tajā esmu, nozīmē, ka šajā viņa empīriskā tuvinājumā *tā pati* vienīgā pasaule ir *tāpat* klātnīga pasaule visiem. Tas ir absolūtais un evidentais ikvienas atziņas veikšanas priekšnosacījums<sup>99</sup>, un nevis tikai kā loģiska kārtula, abstrakts spriedums vai tikai ideāli apgūta sakarība, bet gan visnotaļ empīriski un reāli veidota sakarība.

Sakarā ar Augustīna laika apziņas aprakstu mēs varam runāt par to pašu, tomēr viņa ceļš turp (pie šīs atskārsmes, ka mūžīgais mīt mūsu starpā, un ka mūsu laika pārdzīvojums uz to norāda) ir atšķirīgs. Šī atskārsme viņam bija dievišķa dāvana. Tas, ka mēs varam izrauties no sava akluma un naivitātes un atzīt sava stāvokļa ačģārnību un aptumšotību, ir Kristus – mūžīgā un miesā nākušā Logos “effata!” uzrunas rezultāts<sup>100</sup>. Tomēr te nav runa tikai par metodoloģiskām atšķirībām, kuras piemitušas diviem lieliem filozofiem par laika pārdzīvojuma būtību, bet gan par ļoti dziļu mūsu esības *ētisku* šķērsgrīzni, kas izsaka eksistenciālu konsekvenci. Augustīna laika jēgas filozofiskā atziņa notiek šajā *ētiskajā* šķērsgrīznī, ko Bībeles valodā sauc par „grēka apziņu”. Tieši šajā apvārsnī viņš atklāj laicīgā un mūžīgā radikāli empīrisko saistību.

I,1.1 2.§ Kirkegora *izvēles filozofijas* vidutējās loma fenomenoloģisko un teoloģisko sakarību tuvinājumā. Ticība kā cilvēciskās esības pamatfenomens

Fenomenoloģiskā un evaņģēliskā klātesamības izpratnes veida strukturālā līdzība vispirms parādās vispārējā apvārsnī: abos gadījumos ir runa par radikāli empīriskiem fenomeniem,

<sup>98</sup> Par dzīvespasaules jeb *Lebenswelt* integritāti Huserla fenomenoloģijā skat. I daļas 2. nodaļas tēmas, īpaši I, 2.4, bet arī 3. nodaļā, īpaši I, 3.1.

<sup>99</sup> Elisabeth Ströker, *Husserl's Transzendente Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. VIII.

<sup>100</sup> Cf. Marka 7, 34.

nevis par kategorijām, tekstiem un to interpretāciju, bet par cilvēciskās klātesības (*Dasein*) pamatfenomeniem. Ticība ir cilvēciskās klātesības fundamentāla *megastruktūra*, tās pamatfenomens<sup>101</sup>. Tā nav tikai kādu uzskatu sistēma, kas teorētiski simpatizē vai nesimpatizē kaut kam, bet gan dzīves un pārliecības vienība, kas rada, pārveido, vada un reizē arī pārvalda cilvēku. „Cilvēka esība nav iespējama bez ticības, un tādā izpratnē — ticība vienmēr ir iepriekš dota”<sup>102</sup>. Kāds ir tās pārdzīvojums, tās pieredze, un refleksija laikesmes formās resp. kas ir ticības *kā?, no kurienes? un kurp?*; kāds ir tās klātesības veida izvērsums, tās dzīve kā fakticitāte? Ticības *kas?* jeb tās ontiskums nav centrālā tēma fenomenoloģijā, jo tas ir evidents, kā norāda Heinrichs Rombahs (*Heinrich Rombach*)<sup>103</sup>. Transcendentālo fenomenoloģiju vairāk interesē ticības fakticitāte, resp. tās būšanas veida *kā?, ka un tāpēc, ka* utt. Un tieši Kirkegors ir tas autors, kas ir spējis lieliski aprakstīt ticības fakticitāti. „Ticība nevar izbeigties, tā var tikai pāriet savā pretstatā — izmisumā. Cilvēciskā klātesība arvien ir ticībā vai izmisumā. Mēģinājums iestāstīt, ka ir iespējams palikt neitrālā pozīcijā starp ticību un neticību, patiesībā ir „izmisums būt neizmisušam”, kā saka Kirkegors. Ja ticība ir veselība un dzīves apliecinājums, tad izmisums – slimība uz nāvi. Šī slimība vienmēr apdraud cilvēku, taču nevis kā atkrišana no ticības, bet kā pašas ticības fenomena iekšējā dekompozīcija.”<sup>104</sup>. Tāpat kā izlēmība ir cilvēka atvērtība lēmumam, tāpat ticība ir atvērtība ticēšanai. Tāpat kā izlēmība top redzama lēmumā, arī ticība tiek konstituēta pašā ticības aktā. Ticības objekts ārpus ticības ir neredzams. Bet gan lēmuma, gan ticības gadījuma runa ir cilvēciskās klātesības struktūrām, par dzīvo jeb konkrēti izdzīvotā tagadni. Tādēļ Kirkegors pamatoti jāuzskata par cilvēka *Dasein* jeb eksistences fakticitātes analītikas aizsācēju, tātad par fenomenologu vispatiesākajā šī vārda nozīmē. Turklāt Kirkegoram šī analītika gluži tieši ir balstīta evaņģēliskajās jēgas kopsakarībās jeb struktūrās, un tāpēc īpaši viņa jaunradē parādās abu – fenomenoloģisko un evaņģēlisko – jēgformu pastarpinājums. Tāpēc š.d. pētījumu kontekstā atsauce uz Kirkegoru ir būtiska, jo filozofēt nozīmē ar transcendentālās refleksijas palīdzību ķerties pie konkrētības, resp. pie patiesās “veļas mazgāšanas”<sup>105</sup>. „Atbrīvošanās no netīrās veļas” Kirkegoram faktiski ir filozofiska formula

<sup>101</sup> Heinrich Rombach, *Das Tao der Phänomenologie*, in: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), S.8

<sup>102</sup> Vgl. Heinrich Rombach, *Das Tao der Phänomenologie*, a.a. O., ebda.

<sup>103</sup> Cf. ZP-99.

<sup>104</sup> Heinrich Rombach, *Das Tao der Phänomenologie*, a.a. O., S. 11.

<sup>105</sup> Sava darba “*Entweder Oder*” ievaddaļā *Diapsalmata* Kirkegors sarkastiski raksturo filozofijas izteikumus par īstenību kā krāmu bodīti, kura savā skatlogā ievietojusi izkārtņi ar uzrakstu “Šeit mazgā veļu”, tādā veidā radot ikvienā garāmgājējā iespaidu par reālu šāda pakalpojuma veikšanu. Kad kāds, kura istabā sakrājušies milzīgi netīrās veļas kalni (tātad jautājumi par patiesību, jēgu, brīvību, labo un ļauno etc., kas pēc priekšmetiskās sfēras ir filozofijas nozares pārziņā), ir paņēmis savu netīro veļu un priecīgs dodas turp, kur viņš redzējis šo glābjošo izkārtņi, un ceļ uz letes savu netīrās veļas saini, tad viņš šajā bodītē kā atbildi saņem

brīvības apgūšanai. Un tā raksturo tipiski evaņģēlisku domāšanu<sup>106</sup>: 1) *izmisums* ir stāvoklis, pie kura mūs noved iedziļināšanās smagajā cilvēka stāvoklī pasaulē, kur viņš ir vergs visām nepilnībām, vainām un anomālijām, kas ir ap viņu un viņā. To mēs sākam apzināties pēc tam, kad pasaules aizmirstībā esam palikuši paši kopā ar sevi (*epoché*) un sastapuši atvērtas debesis, no kurienes pār mums ticis izliets mūžības spēks<sup>107</sup>. Kad dvēsele ir redzējusi to, ko neviena mirstīgā acs nevar redzēt – krāšņo un patiesi šķīsto, kas runā uz tevi no mūžības, tad tā 2) *sajūt vainu* par to, cik tālu tā ir no patiesā un šķīstā, par savu mazspēju un šaurību. 3) *Nožēla* un savas netaisnības atziņa<sup>108</sup> Dieva taisnības priekšā ir mīlestības sākums uz Dievu un vienotības apzinājums ar viņu, caur ko tiek dāvāta 4) *piederības sajūta* viņam, un līdz ar to 5) *brīvība* kā sevis atrašana nožēlā, tas ir, mīlestībā uz Dievu. Kirkegora aicinājums uz garīgu un ētisku nopietnību savas dzīves projektēšanā<sup>109</sup> izskan kā visu viņa izvedumu mērķis. Kirkegors vaicā, kura dzīve ir augstāka – filozofa vai brīva cilvēka dzīve? Pirmais ir nogrimis savos traktātos par augstām lietām un nepazīst svētlaimi, ko dāvā brīvība. Viņš ir palaidis garām svarīgāko – viņš ir ieguvis visu pasauli, bet pazaudējis pats sevi<sup>110</sup>. Kirkegora mācība, kā viņš pats to uztver, nav nekāda katedru pārgudrība, to var pasniegt katram, kas vien to grib saņemt. Tajā ir parādīta vienkārša lieta, ka cilvēks bez mīlestības – un pārsvarā bez šīs īpašā veida mīlestības, ko viņš saņem no Dieva un pēc tam arī velta viņam (jebkura cita veida mīlestība uz absolūto ir pārpratums!) – pazaudē savu brīvību un pats sevi<sup>111</sup>. Uz ceļu parāda atklājums, ka cilvēkā nav taisnības resp. viņš nav taisns Dieva priekšā. Šis ir viņa izredzētības jeb drīzāk, viņam dotās iespējas apliecinājums būt savādākās attiecības ar Dievu, jebšu visa cita radība ir savā ziņā taisna – tā dzimst, uzplaukst, novīst un iet bojā, tās dzīve ir taisna Dieva priekšā, jo tai nemaz nav izvēles būt citādākai. Cilvēka netaisnums apstiprina

---

sašutuma pilnu noraidījumu: “Ko jūs iedomājieties! Mēs pārdodam tikai izkārtņi!”, cf. Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*. Leipzig, 1941, S. 23.

<sup>106</sup> Kā „tipiski evaņģēliska domāšana” vai pieeja galvenokārt ir jāuztver Jaunās derības tekstos pastarpinātā pārlicība, ka pēc grēkā krišanas visa esamība un līdz ar to cilvēka dzīve ir pakļauta destrūkcijai un sakāvei, postam un nāvei – cilvēks, apjēdzot tādu lietu stāvokli, grimst dvēseles nospiešībā, izmisumā, bailēs un norūpētībā. Grēka un tā izraisītā posta iespēšanās cilvēka dzīvē ir neizmērojama, samaitāts un ļaunumam pakļauts šķiet katrs cilvēcīgās klātesības novads, un cilvēks pats saviem spēkiem nespēj izlauzties no šī gūsta. Dievišķā glābēja nākšana, piedošanas dāvāšana tīrā žēlastībā un Dieva mīlestības pret grēcinieku pasludināšana kardināli izmaina šo ainu, novērš totālā posta pašu cēloni un atbrīvo resp. dod dvēseliskas atslodzes iespēju tiem, kas tic Dieva žēlastībai un beznosacījumu piedošanai. Līdz ar to cilvēkiem ir glābiņš un arī skaidrība, ka viņu stāvoklis nav bezizeja (izmisums), sakāve un nāve, bet gan viņiem ir izeja un mūžīgā dzīvība, jo Dievs ir mīlestība. Un tikai pēc tādas vēsts pasludinājuma „tiek celta” ticība (pirms tā evaņģēliska ticība nav iespējama, un tai arī nav nekādas *dabiskas* bāzes cilvēkā). Kaut arī atrisinājums tiek apsolīts un arī tiek gaidīts eshatoloģiskajā laikmetā, šāds *ticības* ieskats izraisa radikālu pavērsienu (*metánoia*) šai vēstij atvērta cilvēka klātesības veidā un arī pasaules uztverē jau *tagad*.

<sup>107</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*. Leipzig, 1941, S. 274.

<sup>108</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*, a.a. O., S. 488.

<sup>109</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*, a.a. O., S. 327.

<sup>110</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*, a.a. O., S. 273.

<sup>111</sup> Vgl. Sören Kierkegaard, *Entweder Oder*, a.a. O., S. 326.



viņa izvēles iespējas, kas viņam ir tikušas dāvātas. Un šajā izvēlē ir ielikts viss izaicinājums, visa jēga un viss cilvēciskās dzīves atrisinājums. Tā faktiski allaž ir izvēles priekšā: *vai nu, vai!* Par ko izšķirsies tu? Jebkura izvēle, kāda ir mūsu priekšā, ir izvēle mūsu dzīves situācijā, kuru apzīmē nespēja attaisnot mums dāvāto garu, jo mums katram ir kaut vai viens traips mūžības šķīstības priekšā, bet pat ar to vienu pietiek, lai mūsu konkrētā situācija izteiktu vainu. Kirkegors saka: izvēlies pats sevi kā vainīgu<sup>112</sup>, jo jebkurā citā gadījumā tu nebūsi izvēlējies patiesu sevi. Sevis izvēles būtība ir prast šajā vainas stāvoklī izvēlēties tās nožēlu. Izvēlēties Dievu kā savu brīvību nozīmē atskārst, ka Dievs ir izvēlējies mūs, piedodot mūsu vainu, kas ir bēgšanā no viņa un viņa noliegšanā, un vēloties atgriezt mūs pie sevis.

### I,1.1 3.§ Laika apzinājuma fenomenoloģiskās problēmas radikālā nostādne: nāve un tās pārvarējums

Kas tās ir par izmisuma mokām, par kurām runā Kirkegors un kuras mūs var sagrābt, domājot par laika kā cilvēciskās klātesības formas un mūžības saskari? Vai tās ir tikai mūsu prātošanas un intelektuālo vingrinājumu strupceļa izraisītas ciešanas, ka mūsu prāta kapacitāte ir par mazu, lai zinātniskās racionalitātes ietvaros te dotu pilnīgi skaidras atbildes? Tad tās nebūtu lielākas mokas par tādām, kas rodas, kad nevaram līdz galam atrisināt kādu krustvārdu mīklu. Bet tomēr mēs pazīstam šīs citādās mokas, ja vien esam mēģinājuši pamatīgāk iepazīt paši sevi. Un tās ir svētīgas mokas. Tās saviem mīļajiem novēl Kirkegors<sup>113</sup>, un tāpat tās novēl arī Pāvils tiem, kas ir devušies evaņģēliskā atklājuma ceļā, “jo jūs esat skumdināti pēc Dieva prāta; dievišķās skumjas dod atgriešanās svētību, ko neviens nenožēlos, bet pasaulīgās skumjas nes nāvi<sup>114</sup>”.

Katra ikviena konkrētās nāves fakts – tā ir tā piestātne, līdz kurai sniedzas mūsu pašu spēkiem veiktie prātojumi par laika jēgu, lai vai cik eleganti un Huserla transcendentālo argumentu dziļdomībā balstīti vai Prusta poētikas apvīti tie būtu. Visi tie var mums pavēstīt tikai vienu: mūsu katra fiziskā nāve ir gals šim bezrūpīgajam “filozofiskajam sacerējumam” par cilvēka attiecībām ar mūžīgo. Bet šīs citādās skumjas, kā jau teikts, ir tās pozitīvās skumjas un sirds satriektība, kamēr vairīšanās no izmisīgajām domām par nāvi tieši *nes nāvi*. Kāpēc pasaulē ir nāve, kāpēc man ir jāmirst? Kirkegors saka, ka vienīgā atbilde uz to ir atzīt

<sup>112</sup> Vgl. Søren Kierkegaard, *Entweder Oder*, a.a. O., S. 325.

<sup>113</sup> Vgl. Søren Kierkegaard, *Entweder Oder*, a.a. O., S. 318.

<sup>114</sup> 2. Korintiešiem 7, 9.10.

sevi par vainīgu. Var jau, protams, slēpties no šī jautājuma skarbuma, un to mēs itin bieži arī darām – bēgam kurp nu kurais. Cits viltus pašāvēnībā uz kādām modernā epikūrisma vai hedonisma nervu zālēm; vēl kāds cits, apdzēšot sevī dzīves vēlmi, uz budismu vai kādu citu “pašizdomātas dievkalpošanas” tehnoloģiju<sup>115</sup>, bet nereti arī uz kaut ko raupjāku – mūsdienu sabiedrībā tik bezrūpīgi konsumēto vulgāro materiālismu. Cits varbūt cenšas apmānīt sevi savādāk un meklēt neesošu mierinājumu visnotaļ patētiskā tēzē par “cilvēces visu garīgo ideālu nemirstību”, kurai tās klajās dīvainības dēļ pats tā arī nekad nav spējis noticēt. Jo paša sirdsapziņa vienkārši to nepieņem, bet turpina deklarēt tevi par vainīgu. Kā lai to aptur? Atvainoties visiem, kurus esam reiz satikuši un, iespējams, sāpinājuši? Vai arī otrādi: lai apklusinātu vainas apziņu, sākt vainot un apsūdzēt visus un tādā farizejiskā morālā pārākuma sajūtā iedomāties būt attīrījušam savu sirdsapziņu? Vai vienkārši – atslēgties, aizmirst, strādāt garas stundas dienu no dienas līdz pilnīgam spēku un domu apsīkumam, lai tikai nebūtu jāuzdod sev neērti jautājumi. Lai kurp arī dotos mūsu domas, īstu mieru tās nepazīst un sirds tā pa īstam neuzticas nekam. Dīvaini, bet savā dziļākajā līmenī tās neuzticas arī tik labi izkoptajām un postmodernajā pasaulē iestrādātajām laika apziņas kā savas vainas atziņas iemidzināšanas tehnoloģijām – šobrīd piedāvājumā esošajām identitātes vai partnerattiecību nomaiņām vai kosmētiskajām versijām, kas pielabo „tavu” pasaules uzskatu, no kurām viens ir “krāšņāks”, “drošāks”, “tīkamāks”, un “mūsdienu cilvēkam atbilstošāks” par otru.

Kamēr cilvēki visos gadsimtos ir plosījušies šaubās ar jautājumu par nāvi un par vainu, Augustīns veido savu filozofiju par laiku paulīniskā jēgformā: “Nāve ir aprīta uzvarā”<sup>116</sup>. Augustīna laika izpratnes semantisko horizontu, kurā attīstās arī viņa konkrētā, *Confessiones* 11. grāmatas 14.–28. nodaļā izvērstā laika fenomenoloģija, var raksturot sekojoši: laiks pieder tā Radītājam. Spēja uztvert un piedzīvot laiku ir katram cilvēkam dotā iespēja uztvert evaņģēliju, resp., grēku piedošanu kā Jēzus uzvaru par nāvi. Laiks Jaunās derības teoloģijas izpratnē ir dots, lai cilvēki varētu paspēt atgriezties no grēkiem. Tādi, kādi mēs katrs esam – negribīgi, minstinādamies un atrunādamies ar savu “citreiz”, “gan jau kaut kad vēlāk”, “pagaidām vēl ne”. Tāpēc laiks ir Dieva žēlastības izpausme pret cilvēku lemtspējas vājumu, bet drīzāk jau – paralīzi (tieši tādēļ Jaunās derības stāstos mēs atklājam Kristu, kurš ir nācis

<sup>115</sup> cf. Romiešiem 1, 25 un arī Galatiešiem 1, 6-12.

<sup>116</sup> 1. Korintiešiem 15, 54.57. Pāvila Jaunās derības vēstulēs aprakstītā evaņģēlija koncepcija postulē, ka Kristus personā ir pārstāvēti visi cilvēki un arī pats Dievs. Viņš, uzņemdamies uz sevi pasaules grēku, vienlaicīgi bija arī upura jērs, resp. visu cilvēku vainas atpircējs un šajā atpirkšanā (krusta nāvē) ir arī gūta uzvara pār nāvi. Kristū ir uzslēgti pāri nāvi un cilvēki ir savienoti ar Dievu un līdz ar to ar mūžīgo dzīvību. Bet ne tikai tas – cilvēks ir atslogots arī šajā laikmetā, jo viss grēka un vainas smagums, kas nospiež cilvēkus, ir ticis nocelts no viņu pleciem un pārlikts uz Kristu, Dieva jēru, kas, mirdams pie krusta staba, izdzēš visus mūsu grēkus un pārkāpumus, kā arī uzņem uz sevis cilvēku bēdas, rūpes un nomāktību un evaņģēliskajā ticībā mierina, atvieglo, atspirdzina viņus.

pie cilvēkiem kā pie paralītiķiem). Pie tam tieši šī iemesla dēļ laika apziņas vistiešākā, visizsakošākā, visrunājošākā forma un *vislabvēlīgākā* apjaušamība ir šis “tagad”<sup>117</sup>. Šis “tagad” ir pārdzīvotās realitātes tiešamības satvars un centrs un reizē norāda uz mūžīgā klātbūtni mūsu ikdienā, uz mūsu saikni ar to<sup>118</sup>. “Tagad” satver kopā mūsu apziņas konstitutīvos aktus, kuri sniedz mums sajēgu par mūsu saistībām ar lietām, līdzcivēkiem un Dievu. Līdz ar to mūsu darbībām tiek piešķirta jēga radikālā “tagad” atbildības gaismā. Mūžīgais ir tev līdzās tagad, kad tu dzīvo te; nāve ir jau tagad uzvarēta. Vai tu esi gatavs *tagad* to uzvarēt arī personiski, piepildot tajā arī savas dzīves laiku? Tava dzīve, kavējoties radikāli ieraudzīt mūžīgā un dzīvā “tagad” klātbūtni, nevis novilcina vai atliek nāves nākšanu, bet nozīmē *nāvi* jau tagad, jo *jau tagad*, šajā laikā dzīve bez ticības ir dzīve izmisumā<sup>119</sup>, kas ir vēl tikai prelūdijs gaidāmajam izmisumam mūžībā.

Kā var iegūt tādu transcendentālu “tagad” izpratni? Par to gan Huserls savas uzskatu sistēmas ietvaros, gan Augustīns savējās ir vienisprātis: ir nepieciešams radikāls pavērsiens mūsu pasaules pieredzējuma veidā. Huserla valodā tā ir fenomenoloģiskās rezidences<sup>120</sup> sasniegšana – attīrītās apziņas novada apgūšana, kas tai arī rada pieeju pie absolūtās esamības. Lai vai kādiem vārdiem un kādos savos sacerējumos Huserls to aprakstītu, būtībā runa ir par vienu un to pašu. Proti, par to, ka patiesas atziņas uzsākšanai un patiesu ieskatu gūšanai ir nepieciešama tā konversija, par kuru bija runa šīs nodaļas sākumā, kad salīdzinājām divus tā sasniegšanas ceļus: evaņģēlisko jeb teoloģisko *μετάνοια* un fenomenoloģisko *epoché*. Jau iepriekš tika norādīts, ka *μετάνοια* savā pirmcilmē nav cilvēka paša, bet gan Dieva veikums. Turklāt gan šīs konversijas sākotne, gan galīgais mērķis nav izdibināmi. “Vējš pūš kur gribēdams, un tu dzirdi viņu pūšam, bet nezini, no kurienes viņš nāk un kurp viņš iet. Tāpat ir ar ikvienu, kas piedzimis no Gara” (Jāņa ev. 3, 8). Tas, ko mēs varam zināt un ko mums arī nāktos iepazīt, ir *μετάνοια*’s jēga. Tas nozīmētu piepildīt savu laiku tagad, atvērt mūžīgo jau tagad savā dzīvē. Kaut arī šī teoloģiskais konversijas izcelsme ir pārdabiska, tas nebūt nav iracionāls, cilvēkam nepārvaldāms un neizdibināms princips. Cilvēks var izdibināt ceļu, kā nonākt Dieva tuvumā. Teoloģiskā nostādne atklāj: tas ir evaņģēlisks ceļš, kurš mums pavēsta, ka Kristus pats ir nonācis cilvēku tuvumā. Tāpat īstenībā, kaut arī “vējš pūš, kur gribēdams” – te nav nekā biedējoša un neizprotama, bet tikai prieks, jo tas ir mums labvēlīgs vējš, un no mums tiek gaidīta paļaušanās uz to. Vai tā ir akla

<sup>117</sup> cf. š.d. I 1.4.2 § analīzi sakarā ar 2. Korintiešiem 6, 2.

<sup>118</sup> cf. I § 1.3.4; 1.4.2; 1.5.5 par absolūtā „Tagad” formu Huserla transcendentālajā fenomenoloģijā.

<sup>119</sup> Vgl. Heinrich Rombach, *Das Tao der Phänomenologie*, in: Philosophisches Jahrbuch 98 (1991), S.8.

<sup>120</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a.a.O., S. 93 ff.; dazu auch: *Cartesianische Meditationen*, a.a. O., S. 20. ff.

paļaušanās? Vai bērna paļaušanās uz savu tēvu, ka viņš ir labs un gādīgs, ir akla? Vai tā prasa papildus garantijas? Tā ir gluži apodiktiska, resp. tāda, kas neprasa vēl papildus pamatojumu.

Lūk, tā ir izskaidrojama tā domāšanas ievirze un tās laika fenomenoloģija, kādā Augustīns saprot virzību pretim dievišķajam “tagad”. Pie tam izšķirošs apstāklis Augustīna epistemoloģiski eksistenciālajos risinājumos ir tas, ka viņš to saista ar esamības pamata resp. Dieva atziņu<sup>121</sup>. Augustīns atziņas balstu rod cilvēka resp. grēcīguma un niecības atzīšanās Dieva priekšā<sup>122</sup>. Huserls, kurš dzīvoja starp 19. un 20. gadsimtu, uzskata, ka sasniegt šo attīrīto apziņas novadu (pēc kura ir pieejama patiesa atziņa par „es” un pasaules) subjekts var pats saviem spēkiem ar *epoché* palīdzību. Savā darbā *Confessiones* Augustīns vispirms cenšas pārliecināt lasītājus pārtraukt pielūgt pašiem sevi un savas spējas resp. savas sirdis, jo tās ir skarbas un cietas un nesniegs žēlastību. Viņš iesaka meklēt to, kurš ir visas žēlastības devējs. Teoloģiskais pavērsiens no “naivitātē un aizplīvurotībā” slīgstošās laikapziņas uz tās saiknes atziņu ar mūžīgo atšķirībā no fenomenoloģiskā nav saspringtas abstrakcijas rezultāts. Ielūkojieties mazliet dziļāk paši savā apziņā! Tātad arī šajā teoloģiskajā ievirzē ir iespējams nonākt pie pašām lietām (*hin zu den Sachen selbst*), iedziļinoties savas apziņas (sirds) dzīvē un tādā veidā atklāt, vai tajā blakus šai pašpārliecinātajai, lepnajai balsij nevar dzirdēt arī kādu citu balsi? Un šī balss vēsta nevis par abstraktiem “cilvēciskā prāta augstumiem”, bet gan par konkrētu cilvēka brīvību. Par to, ka, neskatoties uz viņa samaitātību un grēku, kura apziņa paklusām vai dažkārt jo skaļi vieš mūsos šo derīgo izmisumu, par ko ir runājis Kirkegors, cilvēks nav pamests nepielūdzama likteņa varā. Augustīna apgūtā kristīgā paradigma vēsta, ka šai *vienai* balsij tu vari uzticēties, jo tā radikāli atšķiras no daudzo svešo balsu kakofonijas, kuras piedūdo mūsu ausis ar glaimiem, kas iemidzina sirdsapziņu tā, ka mēs vairs nedzirdam glābēja saucienu: vēsti par laikapziņu kā grēka apziņu un par šī *mūsu* laika jēgu kā atgriešanās (jeb konversijas) jēgu.

Kā jau iepriekš tika minēts, atšķirība starp Huserla Augustīna metodi saskatāma tajā veidā, kā ir īstenojama atgriešanās tādā apziņas stāvoklī, kad cilvēks no savas ikdienas skatījumu un pārdzīvojumu šaurības spēj atzīt un apgūt bezgalīgo, mūžīgo jēgas apvārsni, kas mīt katram līdzās. Te Huserla ceļš it īpaši savā noslēguma posmā norāda uz kāda *fenomenoloģiska apriori* apgūšanu<sup>123</sup>. Augustīns pasvīturo *kristīgi eksistenciālā ceļa apriori*.<sup>124</sup> Abi

<sup>121</sup> Aurelius Augustinus, *On the Trinity*. Nicaene and Post-nicaene Fathers. Volume II, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody Massachusetts, 1995, Pg. 17.

<sup>122</sup> cf. š.d. I, 1.3.2.

<sup>123</sup> Vgl. Hua I, S. 181; dazu auch Hua VI, S. 275 f. (loc.cit. „Die Philosophie als menschheitliche Selbstbesinnung, Selbstverwirklichung der Vernunft”, S. 269-276).

nepārprotami runā par radikāli empīriskām attiecībām ar konkrēto dzīvespasauli, tāpēc arī bija svarīgi parādīt to, kādas ir katra ceļa pazīmes un kādas eksistenciālās konsekvences ar tiem saistās.

## I, 1.2 Laika apziņas fenomenoloģiskās analīzes vieta un nozīme intersubjektīvās īstenības konstituēšanā

**I,1.2 1.§** Radikālā sevis apjēgsme kā intersubjektīvs notikums transcendentālās fenomenoloģijas teorijā

Intersubjektivitātes fenomenoloģiskie aspekti, par kuriem ir runa šajā darbā, ir ne tikai apziņas intencionālās notiksmes apraksts un radikāli ontoloģisks, t.s., faktiskis (empīrisks) stāvoklis. Formulējums “radikāli faktiskis jeb empīrisks” ir aizgūts no plašajām Huserla 20.gs. 30. gadu studijām par intersubjektivitāti<sup>125</sup>, kurā tiek strukturāli iztirzātas dzīvespasaules un transcendentālās „mēs” kopības jeb mēsības tēmas, kad Huserls grasījās izdot savu lielāko sistemātisko darbu, kura nosaukumam esot vajadzējis būt “Zinātne par dzīves pasauli”<sup>126</sup> un salīdzinājumā ar kuru visi līdzšinējie sacerējumi esot bijuši tikai metodiska priekšsagatave. Radikāli empīrisks nozīmē esamības jēgas problemātikas skatījumu saistībā ar tiešo intersubjektīvo pieredzējumu pasauli, proti, ar dzīvespasauli. Raugoties uz cilvēka atrašanos pasaulē, uz viņu kā uz eksistenciālu problēmu ar fenomenoloģiskās metodes palīdzību, ir jāņem vērā tās “attiecinātība uz konkrēto dzīvespasauli, un proti, tās īsteni konkrētajā universalitātē”<sup>127</sup>. Universalitāte savukārt nozīmē to, ka konkrētās dzīvespasaules jēgas horizontā ir iekļauta „vienotās pasaules visiem” objektivitāte. Tā dzīvespasaule kļūst par neatkarīgu, pilnīgi un pavisam patstāvīgu tēmu; tā padara par iespējamu zinātniskus izteikumus, kuriem kā tādiem (lai arī savādākā veidā, nekā

<sup>124</sup> Augustinus, Aurelius: „The Confessions and Letters of Augustin, with a Sketch of his Life and Work”. In: *Nicaene and Post-nicaene Fathers*. Volume I. – Hendrickson Publishers, Inc. Peabody Massachusetts, 1995. Pg. 11. ff.

<sup>125</sup> Šīs ar 1929.–1935.g. datētās studijas ir apkopotas *Hua XIII-XV* sējumos. Radikalitāti Husserls izprot kā egoloģisku meditāciju, kā radikālu universālās transcendentālās sfēras būtības *pašatklāsmi* (vgl. *Hua I*, S. 157 ff.); savukārt „Krīzes” tekstos tā iegūst metodisku pilnveidojumu kā radikāli apgaismota metode (vgl. *Hua VI*, S. 40), kura tiek īstenota dzīvespasaulē balstītā radikālā pašapjēgsmē. Tātad Huserlam šī *radikalitāte* nozīmē “radikālu pavērsienu”: līdz šim objektīvās patiesības ideja allaž ir tikusi apskatīta kontrastā ar empīrisku jeb t.s. ārpuszinātnisko dzīvi, kamēr tieši šajā empīriskajā novadā atziņas iegūst savu *ideālo* balstu un līdz ar to savu apodikticitāti. “Subjektīvi relatīvais” novads, kuru līdz šim mēdza noniecināt, un praktiskās dzīves teleoloģiskās nostādnes ir tas pamats, uz kura var tikt uzliets objektivitātes ideāls vispār (vgl. *Hua VI*, S. 127), jo tieši tajā laiksmes kā jēgas konstituēšanās ikdienišķajā horizontā ir rodamas ikvienas ideācijas un idealizācijas saknes.

<sup>126</sup> vgl. *Hua VI*, S. 126 ff.

<sup>127</sup> vgl. *Hua VI*, S. 136.

to mēdz piekopt mūsu ierastās zinātnes) nākas apgūt "objektivitāti" – tīri metodiski iemantotu nepieciešamu lietderīgumu, kuru mēs tāpat kā ikviens cits varētu apliecināt"<sup>128</sup>. Šādā redzes leņķī "radikāli empīriskā" nostādne šajā darbā izsaka ne tikai pūles ar fenomenoloģiskās metodes palīdzību saistīt ideālo ar reālo, bet arī parādīt "transcendentāli konstitutīvo notikumu" kā konkrētu „es” klātbūtni pasaulē Heidegera *Dasein* izpratnē. Tā ir jēgas, identitātes, piederības un patiesības tēma. Pūles pamatot ideālā un reālā vienotību pašā dzīvespasaulē, t.i., dodoties pie lietām pašām, izsaka radikāli empīriskās metodes korektumu attiecībā pret filozofiskās atziņas teoriju. Tā savu uzdevumu saprata arī pats Huserls no savas darbības sākuma līdz beigām.

Saskaņā ar š.d. pārstāvēto pieeju, laika konstituēšanās analīze tāpat atsedz sevis un citu saprašanās metodisko iespēju. Citiem vārdiem sakot – radot sevis apjēgsmi saistībā ar refleksiju par laiku. Transcendentālā subjektivitāte konstituē pati sevi nemitīgā laika horizonta izveides procesā. Tādā veidā tā gūst pieredzi par apkārtējo pasauli, par savu "es" un otra "tu", kamēr sevis apjēgsmes noslēdzošā fāze ir "mēs". Tas nozīmē, ka ikviens subjekts savu identitāti kā personalitāti<sup>129</sup> apgūst caur "mēs". Taču lai sasniegtu „mēs” transcendentālo biedrību jeb patiesu "mēs" stāvokli, nākas ieraudzīt to kā identisku un ārpus laika stāvošu mērogu, kurš arī katrā dzīvespasaulē jeb katra konkrētā dzīves laika pasaulē<sup>130</sup>, tās mainībā un promplūsmē spēj iedvest vienojošu (mēsību izsakošu) jēgu un to tik tiešām arī dara nemainīgu. Tāda pieeja ir pamatota Augustīna-Huserla fenomenoloģiskās laika izpratnes diskursā. Te jo būtiska ir Augustīna ieviestā sakarība, ka laika pārdzīvojums ir "cēlums tagadnē" – attiecinājums pret *aeternitas et nunc*<sup>131</sup>, kuru Huserls pārņem un izstrādā tālāk, lai ietvertu sevī arī Cito pieredzi. Laika jēgas konstituēšanas svarīgs priekšnosacījums ir objektīvā ār pasaule un tajā pieredzētais Citais? cilvēks, kurš nav vairs vienkārši kāds intencionāls priekšmets, bet gan *alter ego*. Šajā ziņā, veicot *CM-5* analīzi, mēs redzēsim, ka Huserls ir sniedzis ļoti svarīgu metodoloģiski teorētisku atbalsta punktu ikvienai tālākai intersubjektivitātes teorijai: pie ego transcendentālās pieredzes struktūras piederas klāt svešējā pieredze, kas ir guldīta paša ego primordiālās dabas (*primordiale Natur*) sfērā<sup>132</sup>.

<sup>128</sup> vgl. Hua VI, ebd.

<sup>129</sup> Ar *personalitāti* saprotu indivīda identitāti tieši šajā radikāli empīriskajā nojēgumā, „mēs” piederībā.

<sup>130</sup> Par šo tēmu izvērsti cf. š.d. I,2.4.

<sup>131</sup> cf. š.d. I, 1.3.

<sup>132</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O, S. 152 f.

## I, 1.2 2.§ Laika objektu subjektīvā apjēguma pamatā ir ārpuslaicīgais

Kurts R. Meists (*Kurt R. Meist*) savā traktātā “Vēstures laiks. Problēmas Huserla transcendentālajā vēstures pamatojumā”<sup>133</sup> iztirzā Huserla transcendentālās ģenēzes mācību un grib atsegt tās loģisko perspektīvu. Tā, viņaprāt, ir rodama šīs mācības attiecinājumā uz vēstures teoriju. Tomēr šāda jēgas intersubjektīvās konstituēšanās izpratne, šķiet, ir pārprasta Huserla interpretācija. Jo tas, ka jēga tiek konstituēta intersubjektīvi un ka šajā konstituēšanās procesā izšķiroša loma ir laika pārdzīvojumam, vēl nebūt nenozīmē, ka laiks un pasaule tiktu konstituēta, pateicoties savstarpēju saistītu subjektu intencionālajiem veikumiem. Citiem vārdiem sakot: pārnest transcendentālo konstituēšanos par t.s. mundāno<sup>134</sup>. Tā drīzāk gan ir paša K.R. Meista tēze, un nevis Huserla atzinums. Tas, ka kultūras pasaules formas un saturī ir indivīdu garīgi praktiskās aktivitātes rezultāts vēstures attīstības gaitā (un, proti, tādu indivīdu, kuri savu pašnojēgumu apgūst, pateicoties laika pārdzīvojuma savdabīgajam dibinājumam), nenozīmē, ka cilvēki producētu laiku kā tādu. Kultūras pasaules producēšana nav tas pats, kas laika konstituēšana. Ar piekto kartēzisko meditāciju Husserls pierāda, ka transcendentālā konstituēšanās teorijā ne tikai pastāv objektīvi un absolūti mērogi, bet pāri visam ir arī viens virsmērogs, kas tai ir burtiski nepieciešams. Tāpēc no Huserla mācības ir aplami secināt vēstures teorijas transcendentāli subjektīvo pamatojumu.

Husserls necenšas pierādīt, ka ideālais un reālais būtu savienojami viņa transcendentāli fenomenoloģiskās sistēmas ietvaros, bet ka pati esamības realitāte, tās patiesības radikālā īstenība ir izteikta ar ideālā un reālā vienību, neatkarīgi no mūsu priekšstatiem un vispārpieņemtām loģisko spriedumu kārtulām. Laika objektu subjektīvajā apjēgumā pamatā ir šis ārpuslaicīgais TAS. Tā objektivitāte, kura ir ārpus ilgstamības. Un tas ir nevis teorētisks princips, bet dabiska saikne – cilvēka apziņas un to lietu jeb priekšmetu saikne, kas ir šī apziņa. Ikvienas daudzveidīgās dzīvespasaules jēgas dibinājumā un intersubjektīvajā kultūras formu darinājuma pamatā allaž ir rodams atgriezenisks intencionālais tvērums uz vienu pasauli visiem (*die eine Welt für alle*) kā uz vienu patiesību. Vienota pasaule visiem ir citāda pasaule, kā tā, kurā mēs dzīvojam “te un tagad”. Tā ir ārpus ikviena “te un tagad”, tomēr bez tās nav iespējama patiesa šī “te un tagad stāvokļa” jēgas konstituēšanās. Ja nav šīs vispārējās transcendentās vienpatnības, zūd pamats jebkādām konkrētām īpatnībām: šī tēze ir Huserla intersubjektivitātes sapratnes mugurkauls. Pats svarīgākais, ka šī ideālā realitāte veido

<sup>133</sup> Kurt R. Meist, „Die Zeit der Geschichte. Probleme in Husserls transzendentalen Begründung einer Theorie der Geschichte”. In: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*, hrsg. von Ernst Wolfgang Orth, München 1983.

<sup>134</sup> Izvērsti par to š.d. II, 1 attiecīgajos paragrāfos.

dabiskas, resp. *objektīvas* attiecības ar individuālo un subjektīvo apziņu. Šo objektivitāti mēs spējam atzīt intersubjektīvi, t.i. kā mēs-biedriskumā savstarpēji integrētas būtnes. Atziņa vai ieskats, ka lietās pašas transcendentālais un mundānais atrodas mijiedarbībā, nerimtā transferencē un savstarpējās apliecībās jeb nerimtos savstarpēji dibinošos (konstitutīvos) aktos, nav triviāla sprieduma rezultāts. Šādas mundānā un transcendentālā savstarpējās attiecības atzīšana vai noliegšana vienlaikus liecina par izsenu cīņu cilvēka apziņas skaidrojumā. Tomēr jāievēro, ka izšķirošākajā “kaujā” par cilvēka apziņu – proti, tās jēgas apguvei laikesmes attiecību risinājumā – , Huserls norāda uz augustīniskās domāšanas dzīli, uz to, ka tā paliek nepārspēta arī mūsdienās<sup>135</sup>. Šādam Huserla atzinumam par laika pārdzīvojumu pieslien šī darba metodoloģiski fenomenoloģiskā līnija.

I,1.2 3.§ *Die eine Welt für alle* postulāts kā fenomenoloģiskās metodes universālā premisa

Saistībā ar intersubjektivitāti un laika pārdzīvojuma un apziņas fenomenoloģisko metodi ir jāatzīmē vēl viena svarīga nianse: visa individuālā, ego iekšienē noritošā konstitutīvā dzīve (transcendentālā joma) ir dibināta uz šo tagadnē celšanu jeb *Zeitigung*, tātad uz laika pārdzīvojumu aktiem. Vienā noteiktā fāzē<sup>136</sup> individuālais kļūst par kolektīvo, uz “es” bāzes dibinātais ierauga pats sevī kolektīvu darinājumu; apzinās, ka “mēs” ir sniedzis un sniedz ieguldījumu viņa personalitātes tapšanā jau no pašas sākotnes. Tas ir transcendentāli subjektīvais sevis nojēgums, kurš nepieciešami pāraug pats sevi un veido pāreju uz mundāno jeb ār pasaules apvidu. Tas, ka laiks un vēstures kopsakars ir objektīva īstenība, var tikt un tiek pārdzīvots un apliecināts tieši šajā sevis pāraugšanā par “mēs”. Te, atsedzot pašas metodoloģiskās pamatnostādnes, nākas pieminēt, ka transcendentālais un mundānais atrodas reciprokā attiecībā, t.i., “mēs” var būt tiklab transcendentāls, kā „es” – mundāns, un otrādi. Abas šīs konstituentes atrodas būtiskā mijiedarbībā un nevar pastāvēt viena bez otras. Tomēr, kā jau norādījām, arī tās nav pašpietiekamas. Ilustrācijai citāts no Huserla 20.gs. 30.gadu manuskriptiem, kuros viņš intensīvi apskatījis intersubjektivitātes tēmu:

- “Wie komme ich dazu, nun doch von einer Erfahrungswelt für alle Menschen überhaupt, die bekannten und unbekannt, zu sprechen, wie dazu, sie in Geltung zu haben? Wie ich durch Kennenlernen von anderen Völkern, durch die gelingende Einfühlung in das völkisch Fremde und ihre Umwelt zu einer erweiterten Tatsachenwelten komme, so jedermann, jeder Fremdvölkische Mensch ebenfalls. Aber die tatsächliche Welt ist für jeden der verschiedenen Volkskreise eine andere, und doch so, dass die eine und die selbe Welt erfahren sei, aber dass jede Sondermenschheit sie, dieselbe, "anders auffasse". Was ist nun der Grund

<sup>135</sup> Hua X, S. 368.

<sup>136</sup> cf. š.d. I, 2.4.



dieser Selbigkeit, und sofern hierin eine Wahrheit liegt, was ist die allgemeinste einstimmige Erfahrung, der eine gemeinsame Welt entspricht, wie ist diese umzuschreiben in einer alle bindenden Wahrheit. Was ist wahres Sein und zwar aus einstimmiger Erfahrung in einer Heimwelt, was für jede Heimwelt überhaupt formale, in höherer Stufe universale, in der Allsynthesis von wirklichen und möglichen herauszustellende Wahrheit?"<sup>137</sup>.

Pāri visām šīm egoloģiskā laika pārmijām un sasaistēm ārpasaulē, kurā tiek piedzīvoti līdzilvēki ar saprašanos un nesaprašanos, ar iejušanos un nespēju iejusties; kurā kopš laiku laikiem mēs esam saraduši būt kopā, vienā [sa]biedrībā – visam tam pāri ir ārpuslaicīgais horizonts, šī, augsttīnisko izteiksmi atdarinot, mūžīgā TAGAD ieskava, šis pirmnosacījums: lai notiktu sastapšanās gan pašam ar sevi, gan arī ar saviem līdzilvēkiem, ir nepieciešams, **ka ārpuslaicīgā patiesība sastop mūs** mundāni un pilnīgi reāli. Tas ir, ikvienu kā *visus* un *visus* kā *vienu* – kā viena horizonta ieskauto (*allumgreifender Welthorizont*). Tātad šī vienotā pasaule visiem nozīmē nevis kādu abstraktu principu, nevis vairs tikai kādu mūsu apziņas konstitutīvo aktu produktu, bet gan *tuvību*, mūsu (vēstures) tuvību mūžībai. Ar *Logos* inkarnāciju ideālā un reālā saslēgšanās ir kļuvusi par empīriskas tiešamības faktu, un tādēļ gūst jēgu ikviena runa vai spriedums par laiciski eksistentā cilvēka kā *Dasein* un ārpus laicīgās un mūžīgās esamības transcendentā Dieva saistību un attiecībām. Fenomenoloģija ir tā, kas savā dibināšanās lozungā rakstīja, ka grib strādāt ar īstenības jeb tiešamības faktiem. Tieši tāpēc, ka fenomenoloģiskā metode, atbrīvojusies no traucēkļiem, tik tiešām ķeras klāt šiem faktiem, tā, balsoties uz intencionālo saturu analīzi, atklāj šo visaptverošo horizontu kā cilvēka pieredzē jau iepriekš guldītu struktūru. Huserlam, vēloties krietni darīt fenomenoloģisko darbu, meklējot īstenu tuvību ar lietām pašām un to esamības pamatu, fenomenoloģijas metodē izkristalizējās visaptverošais vienotības jeb patiesības horizonts. Tieši tādēļ tiek atsegta tā fundamentālā nozīme un tas ieņem sev atbilstošo vietu, kļūstot par universālu, ieskatu dāvājošu spriedumu (*einsichtiger Urteil*); tieši šī vienprātības sprieduma nozīmes atzīšanas dēļ fenomenoloģija spēj nostāties korektas epistemoloģiskas argumentācijas pozīcijā un augstā teorētiskā līmenī pamatot sintēzes starp laicīgo un ārpuslaicīgo. Tieši šī fenomenoloģijas postulētā attīrītā un skaidrā ceļa dēļ fenomenoloģija pauž atziņu, ka visaptverošā patiesība ir nevis kāda abstrakta kategorija, bet gan *vita nunc*, un ka tai ir jābūt uztveramai ar specifisku intencionālu aktu palīdzību katrā dzīvespasaules konkrētībā. Huserls nekad nav vairījies reflektēt par to, kā tad konkretizēt savus „metafiziskos superlatīvus” par visaptverošo universālo patiesību, proti — no sprieduma par

---

<sup>137</sup> Hua, XV, S. 217.

Dievu<sup>138</sup>. Tieši tāpat kā katrs konkrētais pārdzīvojums, kas ir ienācis mūsu apziņā, indicē reālā un ideālā saikni, šo TAGAD, kādu to atsedzis jau Augustīns<sup>139</sup>. Tādējādi tēze par vienotu pasauli visiem var tikt atsegta kā fenomenoloģiskās metodes virspostulāts. Savukārt fenomenoloģiskās teorijas tematika koncentrējas ap konstituēšanās jautājuma transcendentālo sākotni un mundāno atvasinājumu. Kā jau iepriekš tika uzsvērts, visas konstitutīvās analīzes (par jebkura līmeņa esošo) ir izteiktas kā *Zeitigung*. Līdz ar to intersubjektivitātes un laikapziņas attiecības vispārēji metodoloģiskā vērsumā ir noskaidrotas. Tiltu pāri tai plaisai, kas šķir transcendentālo un mundāno konstituēšanos, uzceļ laika pārdzīvojums. Laika fenomeni (jeb to apzinājums) ir tie, kuri apvieno ikdienas pasaules saprašanas tipus ar t.s. noētiskajiem tipiem, ar kuriem indivīds nojēdz pats sevi. Tāpēc laiks fenomenoloģiskajā teorijā ir gan transcendentāla, gan mundāna noteiksme, kas palīdz daudz pilnvērtīgāk atsegt ego apziņas dzīvi tās transcendentālajā un mundānajā dimensijā.

---

<sup>138</sup> Stefans Štrasers (*Stephan Strasser*), „Karteziānisko meditāciju” zinātniskais redaktors un Huserla rokrakstu mantojuma eksperts, reflektē par šīm tēmām savā rakstā "*Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserl*". In: *Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft. Jahrgang 67. 1959*. Freiburg, München, 1959. S. 131-141. Tajā viņš norāda, ka Huserls gan kā cilvēks, gan kā filozofs visu mūžu ir cīkstējies ar Dieva problēmu, bet viņa vēlinajos rakstos tā ieņem izšķirošo vietu (S. 131). Gan dzīvespasaules problēma kā Huserla fenomenoloģijas pavērsiens antropoloģiskā virzienā, gan arī vēsturesmes / vēsturētības? (*Geschichtlichkeit*) tēma ir pastarpināti saistīta ar Dieva problēmu: kā tad lai atrisina Huserla fenomenoloģijā uzrādīto transcendentālās būtnes un esmības vēsturiskās dimensijas attiecību atvēršanu? Te lielu lomu spēlē transcendentālās fenomenoloģijas atklājums, ka universālā vēsture sakrīt ar transcendentālo vēsturi – proti, ka vispārējā vēsture nav nejaušību virzīta, bet tajā valda *Logos*, absolūtais gars, kas to virza pretī savam mērķim – *telos*. Un absolūtā gara atklāsme īstenojas saprātīgajā subjektā resp. cilvēkā. *Logos* ir izvēlējis cilvēku par savu „apzinātāju” un līdz ar to atklājēju un apliecinātāju, „tā raksta Huserls kādā svarīgā 1930. gada manuskriptā” (S. 134). Tieši šajā brīdī iezīmējās kāda ļoti svarīga inversija Huserla domāšanā. Viņš atklāj savu uzskatu tuvību ar Fihti un Hēgeli un uzdod sev jautājumu: ja loģiski kopsakarīgas un vienotas pasaules fenomēns ir uzlūkojams kā saprātīgo monāžu subjektīvo un intersubjektīvo veikumu korelāts, kas ar to notiks tad, ja visas šīs monādes, teiksim, zaudē prātu? Vai tas nozīmēs arī loģiski kopsakarīgas un vienprātīgi konstituētās vienotās resp. objektīvās pasaules sabrukumu? Citiem vārdiem sakot: ja subjektīvās esamības zaudē savu prāta spēju, vai tad pazustu objektīvās esamības dibinātība prātnīgumā? Vai tad apstātos visa transcendentālā vēsture resp. vai tad sabruktu visa Gara darbības radītā jēgpilnā būve? Jeb arī tas nozīmē, ka objektīvo pasauli satur kopā kaut kas vairāk nekā tikai savā starpā apvienotu monāžu kopības konstitutīvais veikums? „Univerisālai racionālai mērķtiecībai, kāda piemīt visai vēsturei (gan transcendentālajai, gan universālajai) ir jāatbilst kādam mērķim, jeb, kā Huserls mēdza teikt – kādam *Telos*. Šis *telos* arī ir visas tālākās attīstības garants, lai tā nenonāktu strupceļā vai vispār neapstātos. Tādējādi ir jāpieņem pārļaicīgais un pārvēsturiskais (*Transhistorische*) *telos* kā augstākais metafiziskais jēdziens. Huserls nevilcinās šo *telos* identificēt ar Dievu. [...] Huserls to sauc to arī par „absolūto *Logos*”, par absolūto patiesību pilnā un nobeigtā nozīmē, par *unum, verum, bonum*, uz ko balstās un ir vērsti viss galīgi (laikā) esošais gan individuāli, gan tā vienībā. Prāts attīstās, un visu vēsturisko norišu notikumu gaita virzās pretī kādam jau ārpus vēstures pastāvošam mērķim. Absolūtais *Logos* ir ārpuslaicīgs, kad tas atklājas laicīgām ar prātu apveltītām būtnēm viņu laikesmē izteiktajai konstitutīvajai apziņas dzīvei” (S. 136). Citiem vārdiem sakot, „ar savu metafizisko Dieva ideju Huserla redzējums atšķirās no panhistoriskā vēstures redzējuma, proti, tā, kas visu esamību redz tikai vēstures ietvaros” (S. 137.). Tātad laiks, vēsture virzās uz priekšu – pretim ārpuslaicīgajam, un līdz ar to vēstures mērķis nav vēsturē pašā, bet pārvēsturiskajā.

<sup>139</sup> Cf. š.d. I, 1.3. kā arī I, 1.4.2.

## I, 1.3 Augustīna mācība par laika pārdzīvojuma būtību

### 1.3. 1.§ Kopsaiste

“Laikapziņas analīze ir tas krusts, kas izsenis ir gūlis uz deskriptīvās psiholoģijas un atziņas teorijas pleciem. Pirmais, kurš jo dziļi izjuta tās pamatīgās grūtības, ar kurām šie jāsastopas, un kurš līdz pat izmisumam nopūlējās to risinājumos, bija Augustīns. Un tam, kurš arī šodien vēlas visā nopietnībā nodarboties ar laika problēmu, nāktos pievērsties viņa *Confessiones* 11. grāmatas 14.–28. nodaļai. Jebšu „uz savu zinību lepnā mūsdienība nav tikusi izšķirīgi tālāk par šo dižo un visnotaļ dziļo domātāju”<sup>140</sup>. Tā savu darbu par laikapziņas fenomenoloģiju sāk E.Huserls. Jau I, 1.1 apskatījām to, cik daudz radniecības ir Augustīna un Huserla laika apzinājuma izpratnē. Tika norādīts arī uz visai svarīgo metodoloģisko atšķirību abu starpā. Savukārt I,1.2 ir ticis nosprausts šī darba pirmās daļas uzdevums: laika pārdzīvojums ir pamatā subjekta sevis nojēgumam, tas savukārt sniedzas pāri (es domāju, ka šeit izskaņa -up nav īsti nepieciešama; te nav tas gadījums, kur lieto „kalnup”, „mājup” vai Tevis ieviesto ‘ārup’) pats sev, jeb transcendējot norāda uz jēgas nepieciešamo atrašanos ārpus sevis, intersubjektīvajā vidē, mēsības reģionā. Nule kā minētais augstais novērtējums Augustīna mācībai par laiku, ko *IN2B*<sup>141</sup> ievadā sniedzis Huserls, ir vērā ņemams, un, tam pievienojoties, varam vaicāt: kā tad īsti Augustīns sapratis laika problēmu savā darbā *Confessiones*? Vispārīgā nostādne, kā jau teikts, tika atspoguļota jau I, 1.1, bet nu ķersimies pie tā konkrēti!

### I, 1.3 2.§ Laika fenomena percepcijas darbā *De Trinitatis*

Lai adekvāti atsegtu Augustīna mācību par laiku, vispirms ir jāpievērš uzmanība cilvēka garīgajai spējai – jau iepriekš pieminētajam voūč, ko izsaka *trīs* fenomeni: atmiņa, prāts, griba. Runa ir par cilvēka prāta spēju vājuma dziedēšanu (*healing the feebleness of the mind*) patiesas atziņas gūšanai<sup>142</sup>. Pievērsoties konkrēti laika analīzēm nākošajos divos paragrāfos (I, 1.3.3 un 1.3.4), atmiņas fenomēns tiks skarts daudz konkrētāk<sup>143</sup>. Augustīna mācības *De Trinitatis* kontekstā atklājas viņa priekšstats par cilvēciskās apziņas spēju un īpašībām vispār,

<sup>140</sup> Hua X, S. 368

<sup>141</sup> Skat. saturā *Lietotie sasīsinājumi*.

<sup>142</sup> Aurelius Augustinus, *On the Trinity*. Nicaene and Post-nicaene Fathers. Volume II, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody Massachusetts, 1995, Pg. 19.

<sup>143</sup> Jāpiebilst, ka Huserla fenomenoloģijas sākotne ir līdzīga, kā tas jau norādīts 1.1, saistībā ar fenomenoloģisko *εποχή*. Arī viņš savu mācību par apziņu būtībā balsta uz *Wiedererinnerung*, tātad atminēšanos jeb atkalatcerējumu kā izšķirošo *cogitationes* aktivitāti.

tā tad cilvēka perceptīvo un garīgo uztveres spēju raksturojums. Neielūkojoties tās problemātikā, nav iespējams izprast Augustīna filozofiskos uzskatus par laiku, kuri tik izšķiroši ir ietekmējuši ne tikai Huserlu un fenomenoloģiju vien, bet lielā mērā visu filozofiskās domas attīstību.

Kas gan ir novājinājis cilvēka prāta spēju, kas gan ir, kā teiktu Huserls, licis tai iestigt ikdienas racionalitātes neglābjamajā naivitātē<sup>144</sup>? Augustīna atbilde darbā *De Trinitatis* ir viennozīmīga: tā ir cilvēka garīgo spēju samaitātība jeb, Bībeles valodā runājot, „grēks”. Fenomenoloģijā to dēvē savādāk, bet ideja ir līdzīga: cilvēka garīgā spēja, prāta spēja ir sasaista: tā slīgst naivitātē, un apziņas dabiskajā nostādnē pasaulē, tās evidences ir aizsegtas utml.

Lai paskaidrotu savu uzskatu, Augustīns ķeras pie šī epistemoloģiskā jautājuma fundamentāli, vadoties no atziņas teorijas pašām principiālākajām nostādnēm: kā vispār ir iespējamas zināšanas; kur mēs gūstam paļāvību par to patiesumu? Atbilde uz šo jautājumu sniedz skaidrību par esamības apodiktisko pamatu<sup>145</sup>. Savā darbā *De Trinitatis* Augustīns oponē tiem, kuri noniecina atziņas sākšanu ar ticību. Viņš norāda, ka tie, risinot jautājumu par apodikticitāti atziņas procesā, paļaujas paši uz savu prātu, un tā ir ļoti pavirša pieeja zināšanu rašanās skaidrojumam<sup>146</sup>. Atziņu veidošanā izšķiroša loma ir ar *uz-ticības struktūru palīdzību* pieņemtām pēdējā pamata principam: tas ir visu prāta spriedumu atbalsts. Un tieši to arī noliedz šie skeptiķi. Augustīns secina, ka kaut kas nav kārtībā ar šo uzticības noliedzēju pašu gribu. Augustīns min trīs nosacītu kategoriju censoņus filozofu starpā: vieni ir tādi, kuri nopūlas ar juteklisko pieredzi gūtos priekšstatus par lietām attiecināt uz nejutekliskām lietām, piem., uz idejām. Tādi sasteidz atziņas procesu un gala rezultātā, būdami ceļā no atsevišķā uz vispārīgo, deducē selektīvu vispārības mērogu – kad vispārīgais ir atsevišķā īpašību atlase jeb izlase. Citi atkal savos spriedumos par Dievu balstās uz dažādām dvēseliskām vai cilvēciskā prāta afektācijām. Tās ir maldīgas premisas, uz kurām veidot atziņu par esamības pamatu. Savukārt trešie tiecas transcendēt visu mainīgo radību, lai nonāktu pie nemainīgās substances, kas ir Dievs. Tomēr viņu atziņas patiesums atdurās pret *ētiku*. Šajā vispārējā raksturojumā Augustīns parāda būtisku tāda veida filozofēšanas raksturlīniju: tā nošķir epistemoloģisko no ētiskā, bet loģisko no morāles un no atziņas pamatojuma. Morāles pamatojums, zināms, tieši un konkrēti izsaka cilvēka dzīves veidu. Augustīns raksta, ka šādas filozofēšanas pārstāvju vadmotīvs ir nekad nekoriģēt savas maldīgās nostādnes – arī

<sup>144</sup> Vgl. Hua I, S. 178 ff.

<sup>145</sup> Vgl. Hua I, ebd.

<sup>146</sup> Aurelius Augustinus, *On the Trinity...*, ibid, Pg. 17 ff.

sastopoties ar skaidriem argumentiem. Viņš norāda uz to, ka neviena no šīm mācībām nespēj sniegt atbildi par ķermeņa attiecībām ar garu, nedz arī ar to abu – ar radītā Radītāju pašu. Tāda veida sacerējumi mēdz būt pārblīvīti ar ezotēriem formulējumiem un abstraktiem priekšstatiem, kamēr Svētie Raksti kā dzīvā Dieva Vārds nevairās no reāli eksistējošām lietām, taču uzsver, ka ar to palīdzību mēs varam pacelties pie transcendentām, t.i. dievišķām lietām. Tas ir arī Huserla fenomenoloģijas mērķis, kuru savulaik ievadīja devīze *hin zu den Sachen selbst*, kas lielā mērā ir iedvesmojis mūsdienu filozofiju. Esība un tās lietas ir jāapskata nevis kā abstraktas, bet gan to patiesajā klātesmes veidā! Augustīns norāda, ka Svētie Raksti nerunā tēlaini vai lingvistiskās mīklās par lietām, kuras neeksistē vispār, kā to mēdz darīt jo daudzas filozofu skolas; tie runā skaidru redzamās un salīdzināmās realitātes lietu valodu<sup>147</sup>.

Satvert esamības pamatu ar mūsu apziņai dāvāto spēju – t.i., ar atmiņu, prātu un gribu – tik tiešām ir ļoti sarežģīti. Saskaņā ar Augustīnu, tas nozīmē satvert to, kas ir Dieva substance, – Dieva, kurš izveidojis dažādās nemitīgi mainīgās un mainošās lietas, pats sevī neizmainot pilnīgi it neko. Tamdēļ ir nepieciešams *attīrīt* mūsu jēgtvērumus, lai tie nonāktu tādā stāvoklī, kādā mēs būtu spējīgi ieraudzīt neieraugāmo. Kā redzēsīm nākošos paragrāfos, tieši laika fenomēns, ar kuru saskaras mūsu prāta spēja, vedina mūs atklāt neizsakāmo, vērst to par pateiktību arī mums, kādi esam tagad. Augustīns saka: ja mēs šo esamības pamatu nevaram sasniegt ar mūsu maņas spējām, tad mūs turp nogādā ticība. Tā mūs ne tikai nogādā turp, resp. dāvā šo atziņu par esamības pamatu, bet arī palīdz noturēties un pastāvēt tādā atziņā. Tajā cilvēka garīgā spēja var „aizsniegt neaizsniedzamo” un „pateikt par nepasakāmo”. Augustīns te secina, ka visi šādi virzītu filozofu pūliņi tvert esamības pamatu (Dievu), izmantojot tikai viņu pašu spriestspējas kapacitāti, ir lemti neveiksmei. Tomēr prātam piemīt kāds apriori, ar ko šī atziņa zināmā mērā ir iespējama: ticība. Ar šī apriori palīdzību prāts spēj pārsniegt pats sevi, transcendēt savu mazspēju un gūt atziņu par esamības pamatu. Augustīns norāda, ka filozofi īstenībā nemaz neieklausās un nepārdomā par šo brīnišķīgo spēju, ko paver ticība.

Patiesas atziņas gūšanai tātad ir nepieciešama cilvēka prāta jeb garīgās spējas vājuma atkopšana<sup>148</sup>, un šajā kontekstā tā aplūkojama tieši kā atkopšana attiecībā uz laika un mūžības, cilvēka un Dieva attiecību atziņas iespējām. Augustīna izteikums no *Confessiones* darba: „*Si nemo a me quaerat, scio, si quaerenti explicare velim, nescio*”<sup>149</sup>, kuru INZB

<sup>147</sup> Aurelius Augustinus, *On the Trinity...*, ibid, Pg. 20.

<sup>148</sup> Aurelius Augustinus, *On the Trinity...*, ibid, Pg. 19.

<sup>149</sup> „Ja neviens man par to nevaicā, es to zinu, bet, ja es gribu vaicātājam to izskaidrot, es to nezinu”.

ievadā citē arī Huserls, tik tiešām var kalpot par pamatu analīzei par mūsu tēmu, bet tad, atšķirībā no Huserla, mums ir jāpievēršas tam, *kādā sakarā* Augustīns to ir teicis.

Mūsu prāta mulsumu un neziņas cēlonis ir tā greizums, un tieši tādēļ tam ir nepieciešama atkopšana. Kā to veikt? Apsteidzot iztīrījumu, var teikt: Augustīnam šo atkopšanu veic prāta greizuma taisnošana (*justification*) Kristus dēļ, savukārt Huserlam šī greizuma jeb naivitātes taisnošanu funkcionalizē fenomenoloģiskā metode jeb, konkrētāk izsakoties, tā ir transcendentālā *epoché* konsekvence.

Tomēr, lai labāk saprastu abu pieeju radniecību, ir jāpakavējas nedaudz ilgāk pie Augustīna darba *De Trinitatis*: laika problēmas risinājums cilvēkam tiek piedāvāts no ? mūžības puses<sup>150</sup>. Tas ir tā, ka mūžīgais pats atsedzas savā Trīsvienībā. Inkarnētais *Logos* (Jēzus Kristus), mūžīgais ierodas laikā un ļauj caur sevi kā starpnieku cilvēkam saprast, kurp ved viņa ceļš laikā, resp., kāds ir laika un mūžības saistības risinājums. “Es esmu ceļš, patiesība un dzīvība. Neviens netiek pie Tēva, kā vien caur Mani” (Jāņa ev. 14, 6). Pie šīs atziņas var nonākt ar šķīstītu prātu (*most purified mind*). Augustīna nostādnes būtība ir meklējama tajā, ka paša cilvēka garīgā spēja (atmiņa, prāts, griba) vai šaurākā nozīmē cilvēka prāts, nevar aptvert mūžīgo kā transcendentu esamības pamatu, jo garīgā spēja, cilvēka griba resp. prāts ir greizs – it kā pavērts ačgārnā virzienā. Līdz ar to, tēlaini izsakoties, šis ačgārnais prāta virziens (apziņas intencionalitāte) ir nevis augšup, uz debesīm (kā uz transcendentalitātes apceri un atziņu, apliecināšanu un godināšanu), bet gan pašam uz sevi, sevis apceri un atziņu un sevis godināšanu. Vienīgais, kas spēj atjaunot jeb atkal iztaisnot šo spraisli un panākt laika un mūžības attiecību risinājumu, pievērst tai cilvēka apziņas intencionalitāti, – tā ir ticība. Ticības fenomens, tā apguve un iemantošana Augustīnam nav aprakstāma tikai saprāta jeb apziņas modalitātē vien. Te liela loma ir sirds apziņai. Pats uz sevis apliecināšanu un godināšanu vērsta prāts no saviem resursiem ticību iemantot nespēj. Tas pats ir arī ar sirdi un tās uztveres spēju: tā ir pilna sevis godinošā prāta, tā ir pilna pašapmierināta miega. Tas nozīmē, ka gan cilvēka prāts, gan sirds resp. sirdsprāts ir jāuzmodina. Dieva vārds Svētajos Rakstos pēc Augustīna ir tas, kas spēj atmodināt šo sirdsprātu, dodot jaunu skatu uz laiku – uz savu dzīvi, uz savām nodzīvotajām dienām. Tas liek saprast, ka šis pašapmierinātais miegs, vērsta uz sevi un sevis paša *kā varena, nevis visuvarenā godināšana* ir grēks. Precīzāk, pirmgrēks kā atsvešinātība no sava Radītāja. Tādā konkrēti eksistenciālā tvērumā *laika apziņa* var tikt atsegta kā *grēka atziņa*. Turklāt laiks te nav metafiziska kategorija, bet tiek ņemts tā esamības tiešumā — kā ar to sastopas eksistencē iesviestā apziņa, *Dasein*,

---

<sup>150</sup> Aurelius Augustinus, *On the Trinity...*, ibid, Pg. 164.

cilvēciskā persona. Lūk, te Augustīna pieeja ir fenomenoloģiska, jo tā vēršas nevis pie laika kā abstraktas shēmas, bet pie „lietām pašām”, proti, pie laika tā radikāli „empīriskās” esības. Šī laika apziņa kā grēka atziņa vēl nedāvā laika problēmu atrisinošo ticību, bet gan sagādā tikai “sirdssatriektību”. Tā nozīmē, ka apziņa ir satriekta pati par sevi, par šo savu ačgārno virzienu. Tādā kārtā apziņu ir caurstrāvojusi *sirds apziņas* intence, kura spēj jeb, husserliskā valodā izsakoties, spontāni apjēdz savu patieso sūtību un savpatno ideju – vērsties pret debesīm (kā pret esamības patiesību). Cilvēks apjēdz pats sevi, ka viņš ir atšķirts no tā augstuma, kur ir viņa patiesā identitāte. Tā teoloģijā saprot *μετάνοια* sākumfāzi. Un tādu sirdsapziņas stāvokli raksturo dziļas skumjas un izmisums<sup>151</sup>. Tad šis caur Rakstiem satriektais cilvēks saņem pestīšanas vārdu par Kristu Jēzu, ka šī spraislī saliektība Viņa dēļ ir iztaisnota atpakaļ un sākotnējais grēks ir ticis samierināts. Ja cilvēks savā sirdsprātā (un nevis tikai prātā!) paļaujas uz šo vārdu tad, dievišķās inspirācijas izraisīta, viņā mostas ticība, un tā ir *μετάνοια* procesa pilnveidojuma fāze. Tomēr ir jāatzīmē, ka šis jaunapgūtais sirdsapziņas stāvoklis ticībā nav kaut kas monumentāls – tajā nākas ik dienu, ikkatru nodzīvotā laika sprīdi atjaunoties. Jo atbrīvotība no grēka, kaut arī pilnveidota, tomēr vēl nav pilnīga: spraišļa izliekums tiecas par *katru* cenu atgūt savu veco formu. Tādā nozīmē *μετάνοια* ir ikdienišķa apziņas kondīcija ticības dzīvē.

Subjekta aktivitāte Augustīnam pastāv tieši tādā ziņā, ka cilvēkam ikdienas dzīvē ir jāaktualizē savā apziņā Kristus nopelns, kādēļ šis spraislis ir ticis taisnots. Ja subjekts šajos garīgās cīņas pūliņos būtu viens pats, tad viņš to zaudētu. Viņu uztur permanentā mēsība ar Kristu ticīgo draudzē. Tā ir premisa, uz kuru balstās visa Augustīna mācība par laiku un mūžīgo. Viņš norāda, ka filozofu uzdevums ir atsegt un aprādīt, vai un kā ticība var būt taisnojoša. Augustīns uzsver: šaubas, kuras saārda cilvēka dvēseli, ir uzvarētas nevis mūsu galvās, bet Dieva žēlastībā pret visiem cilvēkiem, kas ir parādīta Kristū. Viņā ir dāvāta pilnpaļāvība uz esamības pamatu. Te ir vietā atgādne par Huserla evidences fenomenoloģiju un viņa nostāju, par ko bija runa š.d. pirmajā paragrāfā: ja mēs, pielietojot fenomenoloģisko metodi, veiksīm radikālu līdzšinējās racionalitātes apvērsumu<sup>152</sup>, tad ir iespējams principiāli savādāks apziņas stāvoklis, kurā šai pašai prāta šaubu spējai tiks piešķirta cita vērstība jeb

<sup>151</sup> cf. š.d. I, 1.1.2 par Kirkegoru

<sup>152</sup> Husserla darbos permanenti tiek analizēta tēma par tā saukto *Wechselung der BlickEinstellung von der natürlichen zum transzendentalen*. „Alle verkehrten Seinsinterpretationen stammen aus der naiven Blindheit für die den Seinssinn mitbestimmenden Horizonte und für die zugehörigen Aufgaben der Enthüllung der impliziten Intentionalität. Werden sie erschaut und ergriffen, so ergibt sich als Konsequenz eine universale Phänomenologie als eine in steter Evidenz und dabei in Konkretion durchgeführte Selbstausslegung des Ego.” (Hua I, S. 118). Vai arī Idejās I: „Jetzt leuchtet es ein, dass in der Tat gegenüber der natürlichen theoretischen Einstellung eine neue Einstellung möglich sein muss...” (Edmund Husserl, *Die Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*“, a.a.O. S. , 94. f.)

tiks nomainīta tās intencionalitāte. Šādā izpratnē turpinot fenomenoloģiski vērstu filozofēšanu, var runāt par zināmu fenomenoloģisko un teoloģisko jēgformu radniecību. Tajā prāts nevis vairs šaubās par visu, kas uzstājas kā paties ārpus tā, bet gan ir ieguvis augstākās racionalitātes formu: skaidrību par saviem pirmsākumiem. Un tādā veidā prāts var tikt ievirzīts uz jauna veida refleksiju par sevi pašu, atklājot vispirms pats sava „dabiskā stāvokļa” principiālo nepilnību. Tādējādi var teikt, ka Augustīna laikapziņas kā grēkatziņas risinājums ir samanāms arī fenomenoloģijas laika un jēgas konstituēšanās loģikā, kaut arī tās uzrāda ārējas terminoloģiskas un dažos aspektos arī teleoloģiskas atšķirības.

### I, 1.3. 3.§ Laika un mūžības relācija Augustīna darbā *Confessiones*

No vienas puses var apgalvot, ka Augustīns savā mācībā par laiku turpina Aristoteļa iesākto līniju, tomēr tieši viņa filozofijas „kristīgā koncepcija” izstrādā būtisku atšķirību no Stagīras domātāja. Augustīns nav tikai kristīgi ievirzīts filozofs, bet gan pilnībā un konsekventi ieausts kristīgās ticības noteiktajā pasaules uztverē – to spilgti uzrāda ikviens viņa sacerējums. Augustīna filozofija tāpat vienlaicīgi arī ir harmonijā ar kristīgo mācību, pat vēl vairāk — viņa filozofiskie sacerējumi ir kristietības paradigmas transference dialogā ar sava laika garīgo tradīciju (antīko filozofiju). Laika fenomenonu skaidrojošā formula *anima–memoria–tempus*<sup>153</sup> ir šī dialoga vistiešākā izpausme un arī parāda kristīgās domāšanas būtisko atšķirību no antīkās filozofijas: laiks pastāv subjekta resp. cilvēka dēļ. Laiks ir ar zināmu nolūku un mērķi radīta lieta, proti, tā ir iespēja dzīvot pretim mūžībai, un tas skar gan indivīda, gan arī sabiedrības dzīvi. Citiem vārdiem sakot: laika radīšanas nolūks ir mūžības sasniegšana. Cilvēka dzīve un laiks sakrīt, tāpēc uzzināt laika jēgu nozīmē saprast dzīves jēgu un mērķi. Tāds ir vispārējais paradigmatiskais ietvars, kādā izvēršas Augustīna laika filozofija, kurā „tagad” tiek atklāts gan laika, gan mūžības horizontā. „Ja tagadne paliktu un neaizplūstu pagātnē, to sauktu par mūžību (*aeternitas*). Bet *aeternitas* ir Dieva esamības veids, kamēr laiks ir viņa radīts. Visa radītā resp. esošā pazīme ir plūsma no sava sākuma uz galu, resp. uz tā pilnveidojumu”<sup>154</sup>. „*Si ergo praesens, ut tempus sit, ideo fit, quia in praeteritum transit, quomodo et hoc esse dicimus, cui causa, ut sit, illa est, quia non erit, ut scilicet non vere dicamus tempus esse, nisi quia tendit non esse?*”<sup>155</sup> No šiem vārdiem varam

<sup>153</sup> Vgl. Günther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, 1961, S. 35.

<sup>154</sup> Vgl. Günther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*, ebda.

<sup>155</sup> Aurelius Augustinus, *Confessiones* XI, 14: „Ja tagadnei [jeb šim “tagad”], lai tā varētu iekļauties laikā, ir jāpāriet uz pagātni, kā tad mēs varam teikt, ka tas [laiks] ir, ja tā esības cēlonis [priekšnosacījums] ir tas, ka tā nebūs, ka mēs patiešām neesam patiesi, sakot, ka laiks ir, ja nu vienīgi tas ir tāpēc, lai tiektos nebūt”.



secināt, ka tagadne jeb “tagad” ir tikai mirklī, kas ir fiksējami jeb mērāmi tikai tad, kad tie aizplūst prom uz pagātņi. Taču šie netveramie tagad-mirklī ir arī vienīgais veids, kādā fiksēt laikapziņu. Tagadne līdz ar to iegūst absolūtumu attiecībā pret laika parādībām.

Tomēr, ja tagadnes klātesmi nav iespējams fiksēt, tomēr kaut kam šajā laika uztvērumā ir jābūt fiksējamam. Un tā ir dvēsele, uztvērumu veicošais subjekts resp. „es”, kas to visu pārdzīvo. Tādā veidā ir uzrādīta „es” rosmīgā klātbūtne. Laiki ņirb un tagad-mirklī nāk un iet, bet dvēsele ir tā vieta, kur šī tagad-mirklī strauze piestāj, kur šie tagad-mirklī jeb priekšstats par tagadni tiek izņemti to plūsmas, izcelti ārpus laika, ārpus tā ilgstamības. Taču dvēselei piemīt pašai sava ilgstamība, taču tā nav savietojama ar šo ik brīdi nākošo, teju atnākušo un tūlīt jau aizgājušo izteiksmi, kā to vienkārši saprot ar „nākotni–tagadni–pagātņi”. Dvēsele ražo pati savu tagadni (*Gegenwärtigung*). Atmiņā pagātne kļūst par tagadni un tas pats notiek ar nākotni. Tādā veidā iekšējā laikapziņā tiek producēts *stans nunc* – ārpus ilgstamības jeb ārpus laika plūsmas „stāvošais tagad”. Tā izdalīšana ir Augustīna nopelns, un, iespējams, tieši šī arī ir Augustīna laika filozofijas vēl šodien nepārspētā dziļdomība, uz ko norāda Huserls savas Iekšējās laikapziņas fenomenoloģijas ievadā<sup>156</sup>.

Huserls šajā pašā vietā bilst par to, ka Augustīns līdz pat izmisumam būtu nomocījies ar laika problemātiku. Taču fenomenoloģijas pamatlicējam, šķiet, paslīd garām drīzāk tas vieglums, ar kādu Augustīns apraksta laika parādību, jo Huserlam vispirms ir paslīdējis garām viens būtisks aspekts Augustīna intencē, kas caurauž visu *Confessiones* sacerējumu. Tas ir “*Confessio*”<sup>157</sup> motīvs, kas vijas cauri visam šim Augustīna darbam un, protams, arī 11. grāmatai, kura sakoncentrē savu uzmanību uz laika problēmu, kuras priekšā stāv cilvēks. Kolīdz mēs pazaudējam šo *confessio* motīvu, mums zūd arīdzan visa cita patiesā jēga un nozīme, ko savā darbā apskata Augustīns. Tieši dedzīgi apliecinot mūžīgo un dzīvo Dievu un Viņa patiesību, Augustīns nonāk pie šīm līdz šim vēl neviena filozofa nepārspētajām atziņām par laikesmi. Tieši tādā veidā filozofs Augustīns nonāk pie tādas īpašas skaidrības, kas ļauj viņam tik dziļi un reizē saprotami atsegt laika un mūžības attiecības. Faktiski katrs paragrāfs ir skaidri izteikts *confessiones*, proti, pirmkārt – iedvesmas pilns mūžīgā Dieva slavinājums, otrkārt – savas niecības apzināšanās Viņa priekšā un treškārt – Kristus glābjošā nopelna pieņemšanas apliecinājums. Tā ir himna par cilvēka sadraudzības atgūšanu ar Dievu.

<sup>156</sup> Vgl. Hua X, S. 368.

<sup>157</sup> Vārdam *confessio* latīņu valodā, kā arī tajās ģermāņu valodās, kur tas aizgūts, būtībā vienlaikus ir trīs nozīmes jeb aspekti: *confessio laudis*, *confessio fidei*, *confessio peccati*. Tā *confessiones* nozīmē vienlaicīgi „slavinājums”, „ticības apliecinājums” un „ atzīšanās grēcīgumā”. Faktiski *confessio* jēdziens vienmēr ir jāsaprot šādā trejdādā nozīmē.

Tādējādi *confessiones* izpausmes ceļā Augustīnam izdodas pateikt to, par ko Huserls savā laikapziņas fenomenoloģijā atzīstas, ka, lai atsegtu šo visdziļāko kopsakaru starp “es apziņu” un laiku, viņam pietrūkst vārda jeb izteiksmes līdzekļu<sup>158</sup>. Huserls gan saskata, ka šīs atziņas ir neparasti dziļas un nozīmīgas, un, kā viņam ar izbrīnu nākas secināt, ir aktuālas ikvienam arī šodien, tomēr šķiet, ka tieši šo *confessio* motīvu Huserls ir palaidis garām savās pamatīgajās Augustīna teksta studijās. Tāpēc pūliņos nonākt pie atrisinājuma par cilvēka un laika jēgu Huserlam pietrūkst šī vārda, jo tieši šo visu atrisinošo Vārdu, kuru savās refleksijās par laiku piesauc Augustīns, viņš negrib ievērot.

Vai tas nav bieži vien nav raksturīgi mums visiem? Mēs mēdzam domāt par laiku un cenšamies saprast, ko gan īsti tas nozīmē, bet mēs arvien, tāpat kā Huserls, palaižam garām kaut ko būtisku: proti, to, ka laiks nepieder mums, bet tas ir radīta lieta, kurai ir sākums un gals. Mēs mēdzam to stiept garumā un bezgalīgā ilgumā un domājam, ka tādā veidā, proti, to stiepjot arvien garāku, mēs dabūsim mūžību jeb ieskatu tajā. It kā mūžību varētu izprast kā līdz bezgalībai izstieptu laiku. Mūsdienā astrofizikā braši tiek celti priekšā aprēķini par universa vecumu desmitos miljardos gadu, kas ir aizritējuši kopš pirmsprādziena un matērijas izšķīšanās, un šie dati itin bieži tiek publicēti medijos kā tāds materiālisma triumfs. Bet kurš sevi cenošs filozofs (vai jebkurš par savu dzīves ceļu domājošs cilvēks vai radoša personība) šeit atturētos jautāt: bet kas tad bija pirms pirmsprādziena un pirms pašreizējā universa? Vēl cits universs, cits laiks? Vai varbūt melnais caurums, nebūtība?

Būdams nopietns filozofs, Huserls nebāza savu galvu smiltīs šo fundamentālo jautājumu priekšā, bet sprieda par Dievu un viņa absolūto esību. Mūžība tāpat nav bezgalīgi garumā stiepts laiks – tā nav tāda garlaicība vai kaut kāda dīvainā iemigšana uz visiem laikiem, bet gan ir saistāma ar universa absolūto mērķi, Dievu<sup>159</sup>! Kamēr Augustīna kristīgi dibinātā domāšana ir tāda: laiks un mūžība ir it kā divi pretstati, tie stāv viens otram pretim kā radītais un Radītājs. Dieva atklāsmē Kristū ir pavērusi tās *durvis* (cf. Jņ 10, 9) cilvēku pasaulē un viņu laikā, caur kurām šeit ir ienākusi mūžība un tā pieskārusies cilvēkam, jā, reiz pati

---

<sup>158</sup> Hua X, S. 429.

<sup>159</sup> Vgl. Hua XV, S. 609. Savos vēlinajos rokrakstos Huserls meditē arī par nāves un mūžības tēmām: “*Gott ist nicht das Monadenall selbst, sondern die in ihm liegende Entelechie, als Idee des unendlichen Entwicklungstelos, des der Menschheit aus absoluter Vernunft, als notwendig das monadische Sein regelnd, und regelnd aus eigener freier Entscheidung (...). Vom Tode kann niemand erweckt werden, in alle Weltewigkeit, die Objektivierung der monadischen zeitlichen Ewigkeit ist, nämlich nicht in seinem menschlichen Sein, etwa als ein neuer Mensch, der die Wiedererinnerungen des alten und nur neue praktische Möglichkeiten hätte – nicht anders, als wenn einer durch Jahre hindurch schlief und dann erwachend sich in einer anderen Gegenwart, einer Umwelt fände*”. Šeit samērā brīžam samērā miglaini, bet tomēr izskan filozofa Huserla savdabīgs *confessio* attiecībā pret laiku mūžību un mūžīgo dzīvi.

kļuvusi par cilvēku. Tā mūžība atdzīvojas laikā dzīvojošā cilvēka dēļ un otrādi – viņš mūžībai.

#### 1.3. 4.§ Vārda ontoloģija laikesmes modalitātē Augustīna filozofijā

Šajā sakarā *Confessiones* 11.grāmatas VI nodaļā Augustīns runā par mūžības pieskārienu cilvēku vēsturei caur Dieva izrunāto vārdu: “Šis ir mans mīlais Dēls, uz ko man labs prāts” (Mt 3, 17). Tā mūžīgais ir ieguvis temporālu izpausmi. Bet tas nozīmē – pieeju cilvēka ārējai uztverei, cilvēka prātam. Tiesa gan, te Augustīns uzreiz piebilst: tādai sapratnei, kuras iekšējā auss virza cilvēka uzmanību uz mūžīgo, radošo un glābjošo vārdu. Fenomenoloģiski skatoties, Augustīns runā tieši par transcendentāli eidētisko intencionalitāti, kura mēdz uzstāties kā mūsu sapratnes “iekšējā auss”.

Izskanot šiem Radītāja runātajiem vārdiem vienam aiz otra izteiktā zilbju secībā, atklājas temporalitātes būtība kā zināma kārtība, kurā tiek izteikts viss esošais. Caur šo atskanošo vārdu viss esošais tiek apveltīts ar temporālu struktūru, aiz kuras stāv Dieva mūžīgais nodoms kā laika pastāvēšanas un turpināšanās jēga. Augustīns te lieto ļoti līdzīgu izteiksmes loģiku, kādu savā laikapziņas analizē vēlāk lietos arī Huserls: “*Hence it is clear and plain that the motion of a creature expressed it, itself temporal obeying Thy eternal will*”<sup>160</sup>. Faktiski Augustīns te veic laika uztvērums fenomenoloģisko deskripciju – līdzīgu tai, kādu vēlāk piedāvās Huserls. Viņš tādā pašā ievirzē kā Augustīns šeit runā par impresiju sekošanu vienai aiz otras, to ieiešanu uztveres apvidū (*Hof der Wahrnehmung*), kurā jau ar refleksijas palīdzību tiek veidota apziņa par temporālu mirkļu saikni ar pašu pirmimpresiju. Tās izcelsme transcendē pašu temporālo norisi, tātad – pastarpina saikni ar pārlaicisko. Kas ir pārlaicisks? Būtu nepareizi to atkal ielikt laiciskā izpratnē, atkal piešķirot pārlaiciskajam jaunas laika mirkļu secības. Tas ir kvalitatīvi citāds, transcendentis laikam. Huserls gan nemēdz bieži lietot vārdu “mūžīgais”, tomēr tas ir implicīti arvien līdzās gandrīz katrā laika pārdzīvojumu fenomenoloģiskās deskripcijas aktā. Huserls arī pauž, ka ikviena līmeņa vai kārtības esošā konstituēšanās ir *Zeitigung*<sup>161</sup>.

Līdz ar to radošais un pestījošais vārds, kas atskan ar pasludinājumu īpaši šajā piemērā, apliecina mums, ka, no Dieva viedokļa raugoties, viss ir mūžīgs un vienlaicīgs – arī pats visa esošā *notikums* laikā. Visas dzīves un visas pasaules integrēšanu Dieva radošajā un tādējādi šo temporalitāti **mūsu dēļ** dibinošajā vārdā apliecina Rakstu vieta: “Cilvēks nedzīvo no

<sup>160</sup> Aurelius Augustinus, *On Trinity*, ibid., S. 165.

<sup>161</sup> cf. Hua VI, S. 172.

maizes vien, bet no ikkatra vārda, kas iziet no Dieva mutes” (Mt 4, 4; Deut 8,3; arī Jņ 6, 26 ff.). Te, kā jau norādīju, ir uzsvērts, ka laiks nav stiepjams uz mūžības pusi. Mūžībai, kas izsaka Dieva esības modalitāti, pašai pieder šis laiks. Tas ir viņa vārda izskanējums, kurā un caur kuru viss notiek, kurā mēs esam iesaistīti. Tāpēc nav “divu mūžību” – ir tikai viena, un tā pati no Dieva. Nav iespējams, ka cilvēks līdztekus tai vēl veidotu kādu savējo, ar savu prātu mēģinādams transcendēt laiku, īstenībā pūloties to iestiept tādā absurdā laiciskā mērogā izteiktā bezgalībā. Cilvēks dzīvo laikā, lai spētu atgriezties tur, no kurienes viņš savas vainas dēļ ir izkritis – proti, no mūžības. Tālab cilvēka esamība laikā ir zināma veida “nāve” jeb virzīšanās tai pretim. Savukārt aiziešana no šīs esamības laikā ir atgriešanās mājup dzīvībā, dzīvē, mūžībā. Bet šī atgriešanās ir iespējama caur to pašu ceļu, kādā mūžīgais un laicīgais ir ticis savienots, proti – caur dievišķā *Logos* inkarnāciju.

Kopsavilkumā par Augustīna laika “fenomenoloģisko” izvedumu: lai saprastu Augustīna mācību par laiku pēc būtības, ir svarīgi apgūt *confessiones* motīvu tā kopsakarībā, un nevis *tikai* visiem labi zināmos izvedumus, sākot ar XI grāmatas<sup>14</sup>. nodaļu. Cilvēka riņķošana un cīkstēšanās ar laiku, lai saprastu savu “tagad”, ir veltīga, ja netiek veikta konekcija ar mūžīgo vārdu, kura atskanēšanas “zilbiskajos ietvaros” pastāv pats laiks un visa mūsu trīsdimensionālā esamība laikā. Dieva priekšā tāda laika vispār nav, arī tās laiciskās realitātes, kurā mēs dzīvojam. Laiks ir Dieva vārda rezonanse cilvēka dvēselē, tas atskan kā radīšanas vārds, tas **vienlaikus** jau ir piepildīts kā pestīšanas vārds; kā Dieva žēlastība<sup>162</sup>. Tāpēc laika dodamībai cilvēkam ir dievišķs jeb uz cilvēka atbrīvošanu no tā vērsts saturs. Cilvēks, iedziļinoties laika secībās, kas ir tagadne, nākotne un pagātne, to spēj saprast tikai kā kaut ko tādu, kas pienāk, aizslīd prom **un beidzas**. Tādā veidā Radītājs norāda cilvēkam uz to, ka temporalitātes jeb laikesmes tveramība un atziņas iespēja pastāv paša laika nenovēršamo beigu apstākļi.

## I, 1.4 “Tagad” problēma laika pārdzīvojuma fenomenoloģijā

### I, 1.4 1.§ Kopsaiste

Kā jau rādījušas iepriekšējās apakšnodaļas, laika pārdzīvojuma fenomenoloģijā skaidri iezīmējās tās atslēgas jēdziens, proti, “tagad”. Augustīna “tagad” izpratne viņa mācībā par laiku, kura tika apskatīta iepriekšējā paragrāfā, lielā mērā reformē un reorganizē antīkās

<sup>162</sup> Cf. Gen 1,1; Mk 1, 15 un tālākā nozīmē Mt 3, 15 ff.

filozofijas priekšstatus par šo tēmu, par ko varēs pārliecināties I,1.4 3.§ par hellēniskās filozofijas tradīcijā valdošajiem priekšstatiem sakarā ar “tagad” problemātiku. Svarīgākais visā šīs *tagad* tēmas atraišanās ir tas, ka Augustīna mācības par laiku iespaidā tiek būtiski ietekmētas Huserla intersubjektivitātes konstituēšanas metodiskās premisas. Savukārt paša Augustīna filozofiskā izcelsme ir vistiešākā veidā saistīta ar paulinisko teoloģiju, bet pēdējā lielā mērā var tikt saukta par Jaunās derības kērigmātisko fundamentu. Tāpēc I,1.4 2.§ visai garāmejojot pieskarsies “tagad” izpratnei Jaunajā derībā. Šis nelielais diskurss dos dziļāku ieskatu ne tikai par laika pārdzīvojuma aspektiem, bet arī sniegs izpratni par to pirmavotu, no kura aizgūtas daudzas nostādnes mūsdienu fenomenoloģiskajā literatūrā. Jo no tā ir smēlies ne tikai Augustīns, bet arī ļoti daudzi citi 20. fenomenoloģiskās un esamības hermenētiskās domas virzītāji, vispirms jau Mārtins Heidegers<sup>163</sup>.

#### I, 1.4 2.§ “Tagad” problemātika Jaunajā Derībā

Vārda “tagad” apzīmējums *koinē* dialektā, kurā ir sarakstīta Jaunā derība, ir vūv. Tā semantika un lietojums var būt daudzslāņains, un šeit nav vietas tā iztirzājumam. Tomēr pielietojums gan arvien paliek laika ietvarā, bet tam ir raksturīga tendence zaudēt laiciskās attiecības jēgu. Jaunās Derības ? (citur abi vārdi ar lielo burtu, bet citur nē. Kā vispār ir pareizi?) pētnieks Vilhelms Štēlins (*Wilhelm Stählin*) norāda, ka ar “tagad” Jaunajā Derībā kļūst saskatāma laicisko attiecību pretstatu metamorfoze par loģisku pretstatu atkarībā no tā, vai “tagad” saistās ar pagātņi vai nākotni<sup>164</sup>. Viņš arī sniedz izsmeļošu *tagad* jēdziena analīzi, pie kuras mēs arīdzan atgriezīsimies šīs apakšnodaļas attīstībā.

Bet vispirms uzdosim jautājumu: kas saista cilvēku prātus pie šī vārda “tagad”? Dažkārt, gluži sadzīviski<sup>165</sup> ņemot, kad mēs sakām „tagad”, tas nozīmē “tūlīt pat, uzreiz; nevis kaut kad, bet tieši tagad”. Tātad te mēs ar to saprotam nevis aptuveni “pavisam drīz” vai “gan jau

<sup>163</sup> Nozīmīgas šajā *citās fenomenoloģijas* jeb citādas, no Huserla atšķirīgas fenomenoloģiskās tālākvirzības atklājumā ir Heidegera iepriekšējās, vēl 20.gs. 20.gadu sākumā veiktās Lutera studijas, kur viņš sastopas ar Sv. Pāvila domāšanas izklāstu, proti, ar kristietības kērigmātisko fundamentu: no grieķu filozofiskās ietekmes brīvu teoloģiju. Tādas kristīgās teoloģijas jēgformas (*theologia crucis*) ir bijušas nozīmīgas Heidegera pētnieka darbībā — atklāt patiesu kristīgo filozofiju resp. atbrīvotu no grieķu filozofijas deformācijām, kuras bija stipri sašūpojušas kristīgās pašuztveres pamatus. Cf. Gerhard Oehlschläger, *Der junge Luther und Martin Heidegger*. In: *Lutherjahrbuch* 70 (2003), S.106.

<sup>164</sup> Wilhelm Stählin, „Nūv”. In: *Theologisches Wörterbuch zu Neuen Testament*. Begründet von Gerhard Kittel. Stuttgart, Berlin, Köln, 1979, S. 1106-1117.

<sup>165</sup> Sadzīve jeb pati dzīve ir tieši tā vide, ar kuru sākas ikviena fenomenoloģija un kurp tai nākas atgriezties, tikai citā saprašanas ievirzē, radikāli citādākā. Sākas tāpēc, ka vērsšanās pie dzīves tiešamības faktiem ir tās uzdevums, un atgriežas, jo tā atklāj šajā sadzīvē jeb ikdienā *Logos* klātbūtni, ideālā un jēgas apliecību, radikāli mainot savu redzējumu, un atdodot lietu pārdzīvojumam to sākotnējību, kāds tam piemīt tās tīrajās jeb atbrīvotajās formās.

kaut kad vēlāk”, tā tad - kaut kā notikšanu, nevis nenoteiktību, bet gan TAGAD. Jaunā derība ir Dieva valstības nākšanas pasludinājums. II Kor 6, 2 Pāvils atklāj mums to iemeslu, kamdēļ mūsu prātus saista šis “tagad” jēdziens: “Redzi, tagad ir vislabvēlīgākais laiks, redzi, tagad ir pestīšanas diena”. Pāvils parāda mums kaut ko pavisam būtisku: ieraugiet savu pestīšanu jeb savu glābšanas iespēju *laicīgi*! Tā var būt drīza, tūlītēja, bet nevis “tuvākajā laikā”, jo tuvākais laiks ir jau *tagad*. “Tagad ir pestīšanas diena”.

Kā to paudis jau Augustīns ar savu *Confessiones*, laiks mums katram tiek dots no Dieva<sup>166</sup> – tas ir žēlastības laiks, kurā mums caur Kristu Jēzu ir jāsakārto savas attiecības ar Viņu. Tas jau ir piepildīts, bet šajā **TAGAD** katram ir dota iespēja satikties ar Kristu. Tieši šī jēgsakarība, iespējams, tuvina mūs Dievam un neļauj mums nepacietībā novērsties: “Sak, nepiepildās jau tās lietas...” Nē, tieši otrādi! Tās piepildās tieši pēc Evaņģēlija jēgas! Tas nozīmē, ka *Jēzus laiks* ir jau iestājies un tas turpinās, tā ir Jaunās Derības vispārējā kērigma sakarā ar visu mūsu gaidām, uztraukumiem, veltajiem plāniem par laika piepildīšanu. Mūsu laiks ir Jēzus laiks; tas nozīmē, ka Viņa darbības pasaulē turpinās ekleziālajā modalitātē (tas ir, caur savu draudzi). Turpinās tas pats pestīšanas “šodien” un “tagad”, kas aizsākās pirms pasaules sākuma (cf. Jņ.1,1-14). Jēzus laiks kā *Mitte der Zeit* ir uztverams par pasaules notikuma virzību līdz Viņa parūšijai.

Tā mēs redzam, ka, saskaroties ar šo “tagad” Jaunās Derības pasludinājumā, spilgti izpaužas tieši tā nozīmes loģiskā metamorfoze: tas ir pārnesums no “būt tagadnē” uz “notikt īstenībā”.

Te pievērsīsimies Jaunās derības lietotā *võv* jēdziena laiciski fenomenoloģisko raksturpazīmju īsai analīzei. Štēlins uzver, ka “tagad” uzstājas vispirms kā robežjēdziens laika uztvērumā<sup>167</sup>. Tādā pašā vērsumā to lieto Huserls, sākot laika pārdzīvojuma analīzi<sup>168</sup>. Līdz ar to „tagad” saprotams kā atskaites sistēma laika uztvērumā. Te Jaunajā derībā var tikt izdalīti šīs robežošanas jeb diferencēšanas veidi: tas izsaka *beigu* robežlīniju (Mt 24, 21). Tomēr jānorāda, ka Jaunās derības kontekstā tās nav beigas kāda totāla *gala* nozīmē. Jo tad tā nebūtu Labā vēsts. Šajā „tagad” laiciskajā aspektā runa ir par šī aiōna<sup>169</sup> noslēgšanos, par atsevišķā cilvēka zemes dzīves beigām, kas ikvienam izsaka viņam dotā žēlastības laika galu. Šis beigu aspekts Jaunās Derības tekstā rādās esam visai izplūdis – beigšanās laiciskais

<sup>166</sup> cf. š.d. I, 1.3.4.

<sup>167</sup> Vgl. Wilhelm Stählin, „Nūv”, a.a.O., ebd.

<sup>168</sup> cf. Hua X, S. 387 ff., arī š.d. I, 1.5

<sup>169</sup> Ar vārdu αἰών apzīmē, kā zināms, gan laiku, gan mūžību; reizē gan pagātņi, gan nākotni. Dažreiz tas tiek tulkots arī kā „laikmets”, „paauzde”, citur arī „pasaule”. Tomēr to itin bieži mēdz netulkot vispār un lietot tāpat, kā lietojam netulkotus (tikai transkribētus un adaptētus) jau neskaitāmus citus grieķu cilmes vārdus, kuri veido mūsu terminoloģiju faktiski visās dzīves sfērās (piem., “kosmētika”, “fotogrāfs”, “auto”, “paragrāfs”, “epigramma”, “anamnēze”, “apustulis”, “anestēzija” etc).

novietojums arvien paliek neskaidrs, toties, kad vūv piesaka kādu *sākumu*, tas parasti ir ass norobežojums. Štēlins te norāda uz attiecīgām vietām Jaunās Derības tekstā, kuras spilgti parāda, ka ar vūv allaž tiek pausta kādu dievišķi marķētu periodu uzsākšanās: pasaules pestīšanas laiks kā jauns aiōns vai pagānu evaņģelizācija, vai “no šī tagad [laika] tev būs cilvēkus zvejojot”, kad Jēzus aicina Pēteri sekošanā. Lielā mērā arī Jēzus zemes gaitu beigšanās nozīmē Viņa valdīšanas laika sākumu, jo šis *vūv* (Lk 22, 69) reizē ir viņa vislielākā pazemojuma brīdis un tanī pat laikā paaugstināšana.

Fenomenoloģijā, kā zināms, tiek analizēts laika mirkļu jeb impresiju plūdums (par to sīkāk cf. I, 1.5). Ko tas īsti izsaka? Ar to savā laika pārdzīvojumā saskaras katrs no mums – nerimtīgi šurp traucas jauni “tagad mirkļi”. Tiklīdz tie ir atnākuši, tie jau aizslīd kaut kurp projām. Šī plūduma “kaut kurp” var būt ne tikai fenomenoloģiska iztirzājuma priekšmets, bet, tīri psiholoģiski, arī iemesls dīvainu un smeldzīgu sajūtu virtenēm mūsos<sup>170</sup>. Pirmais tuvinājums fenomenoloģiskajai refleksijai par laika noriti mūs nereti noved pie vienmuļīgās, pelēcīgās ikdienas ritma, kas nesola neko citu kā vien to pašu un vēlreiz to pašu. Ko lai ar to iesāk? Kur un kā tajā rast šo krāsaino atzīmi – ar šo *στίγμα* kā jēgu? Vai augsta garīga pacēluma brīdī, kad esam iedvesmas padebesī un rodam saskari ar pašu dievišķo? Jā, bet tas izplēn, atkāpjas pagājības dūmakā, un drīz vien vairs nav ne jausmas no tā visa. Toties ikdienas pelēcība un garlaicība atjaunojas visai ātri. Tā konsekventi atkal un atkal atgriežas: manas dienas, mans laiks griežas manā pārdzīvojumā pa apli. No šīs rotācijas metas nelabi, kad esi kā karuselī un gribas kliegt: „Stop, es gribu izkāpt!”; no tās mācas virsū absurda rēgs. Tomēr manai esamībai laikā vajag būt jēdzīgai, jo aiz šīs rotācijas es nojaušu patieso “kaut kurp” plūdumu, mērķi kā tā jēgu. Jā, bet tad kurp? Es esmu gan mēģinājis izrauties no šī loka un doties te šurp, te turp. Veltas pūles, jo allaž katrā jaunā vietā ir nācies atgriezties tajā pašā vietā – atkal esi karuselī un atkal ir nelabi. Tikām es *pilnīgi paļāvīgi balstos* atziņā, ka mana esamība nav un nevar būt absurds, tai vajag būt jēdzīgai. Kā es to varu zināt? Šo paļāvību es iemantoju apriori ceļā kā sevis satversmes formu<sup>171</sup>. Cilvēkā ieliktā trauksme apgūt, saprast, satvert jēgu izsaka arī šo paļāvību par tās esamību. Bet ne tikai par to! *Pati vajadzība pēc patiesības ir pamats paļāvībai par tās atrašanu* jeb par sevis atrašanos jēgā kā esamības patiesībā. Tādā kārtā šis no absurdā loka atbrīvotā laika pārdzīvojuma “kaut kad” pārstāj būt

<sup>170</sup> Skat. komentāru K-2 I, 1 nodaļas teksta beigās.

<sup>171</sup> Kā mēs jau labi varējam redzēt I, 1.1.1 par atziņas apodikticitāti, paulīniskā epistemoloģija pārstāv universālu atziņas teorētisko apriori (jo tajā nākas balstīties ikvienai sistemātiskajai un pēdējā pamatā balstītai epistemoloģijai): gūt atziņu un izpratni. Zināšanas nozīmē paļauties un uzticēties, proti, atzīstot ticībā (*πίσται* *voouμεν*). Ticība nozīmē būt apguvušam šo stipro paļaušanos uz ceramo (*ἐπιζομενων ὑπόστασις*) jeb, fenomenoloģijas valodā izsakoties, apodiktisko evidenci (cf. Hua I, S. 61 f.; Ideen I: S. 283 f) par ideālā realitāti, uz ko ceram un paļaujamies,.

par “*kaut kurp*”, un atmet šī “KAUT kad – KAUT kurp” nenoteiktību, un TAD kļūst par TURP, kas atsedz laika mērķi un jēgu. Tagad nevis vairs būtu jātraucas nezin kurp meklējumā pēc laika piepildījuma, bet jāatveras Evaņģēlija vēstij par “Dieva valstību jūsu (resp. mūsu) vidū” (Lk 17, 21); būtībā par to, ka jēga mūsu dzīves ritumam ir jārod, jāspēj rast tepat, līdzās mums, jo Jēzus Kristus aizvien ir līdzās mums. Tāpat arī fenomenoloģija 20. gadsimtā cenšas atgriezt krāsas jeb jēgu pašām lietām, stigmatizēt *dzīvo tagadni*; norādīt uz to, ka uzskatu un pārliecību gūzmā no dzīvespasaules ir aizplīvurota un padzīta jēga.

Patiesi, kas gan laika plūdumam spētu piešķirt izšķirošo akcentu, šo *στίγμα*? Jaunajā Derībā *ὄν* jēdzienam ir īpaša vieta. Šis ar Evaņģēliju iezvanītais tagadnīgums piešķir spilgtumu visam dzīves un pasaules ritējumam, jo to ir stigmatizējis pats Dievs, iekrāsojot īpašas stundas, īpašus tagad-brīžus (iepriekš bija tagad-mirkļi? Vai tas ir pieņemts termins?), kuri piešķir jēgu visām cilvēku dzīvēm; visām vienmuļībām, kuras līdz šim bijušas un vēl būs. Tādas ir šīs dievišķās «dzimumzīmes» – tagad-brīži, kurus Viņš pats iedibina un izvēlas sava plāna īstenošanai. Jaunajā Derībā tos visspilgtāk atsedz mācekļu aicināšana, Svētā Gara izliešana Vasarsvētku notikumā, pagānu misijas pasludināšana, bet visam pāri, protams, inkarnācija un Jēzus krusta nāve. Interesanti, ka Huserls to izmanto kā universalitātes principu, kas vienmēr ir klātnīgs viņa izvedumos. Protams, viņš to pārceļ savā terminoloģijā, katreiz citādi: kā *die eine Welt für alle* virspremisu dzīvespasaules konstituēšanai, absolūto „tagad” patiesību, vispārīgo un visam pāri stāvošo idealitāti, bet attiecībā uz laiku tā ir *Zeitlosigkeit des Allgemeinen*, kāds esamības metastāvoklis ārpus laika (!), kurš rod savu izpaušmi apziņā, kura pastāv un tiek izteikta laikā un ar *Zeitigung* starpniecību<sup>172</sup>. Svarīgi, ka Jaunās Derības kērigma šīs dievišķās jēgu vēstošās atzīmes laikā lieto, arvien izmantojot šo “tagad” valodu *ἀπο του ὄν*, „kopš šī [tagad] laika” (cf. Lk 12, 52; 22, 18, arī Jņ 16,5; 17,13). Tas izsaka sekojošo: šī atzīme *ir kopš tā laika* (tagad) atrodama mūsu laikā – tagadnē. Allaž ir „tagad”, allaž “tagad ir pestīšanas diena”. To pašu jēgsakarību atrodam arī pie Augustīna laika izpratnes par to, ka Dieva vārda sekventīvā jeb zilbiskā starpskanējumā mums tiek dots mūsu laiks no Viņa, kuram neeksistē laiks. Līdz ar to šī saikne starp jēgsakarībām attiecībā uz laika fenomenoloģiju šeit ir kā uz delnas: Jaunā Derība (Pāvils) – Augustīns (Luters) – Huserls – Heidegers.

Kopumā par “tagad” tēmu Jaunajā Derībā: 1. Vēsturiskais notikums laikā tiek pieredzēts kā kaut kas pašreizējs. 2. “Tagad” Jaunās Derības tekstā allaž ir laicisks periods, kam vienlaikus piemīt mūžības pieskaņa.

<sup>172</sup> Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg, 1985, S. 303.



Varētu teikt, ka viss, kas Jaunajā Derībā saistās ar laika jēgas iedibināšanos caur “tagad”, atsedz mums, kā raksta Štēlins,<sup>173</sup> pilnīgi savdabīgu ainu. Pagāniskā hellēnisma cilvēks, saskaroties ar laika plūduma liktenīgumu, tagadnes netveramību un vienlaikus bezmērķīgumu, cieta no tā. Turpretim Jaunās Derības vēstī tieši tagadne (ko sengrieķu domātāji, īpaši jau Aristotelis<sup>174</sup>, uzskatīja par kaut ko netveramu, bet jūdi par mazsvarīgu savas īpašās Dieva izredzētības dēļ) sevī sakoncentrē visu jēgu un nozīmi. Tagadnē jeb *vŃv* līnijā sastopas viss, ko Jaunās Derība kerigma sevī ietver. To burtiski pārpilda Kristus notikums. Kaut arī, tīri vēsturiski skatoties, tās teksts vēsta par Kristus miesā nākšanu, darbību pārsvarā Galilejā un Jūdejā, viņa nāvi pie krusta un augšāmcelšanos, kas viss būtu attiecināms uz pagātni. Bet inkarnācija kā Dieva darbs nozīmē mūžības ierašanos laikā, un tādā ziņā šie pagātnes notikumi vienlaikus ir arī tagadne. Šis “tagad” ir jāsatver ticībā: viss laiks, kas seko pēc krusta nāves, ir Jēzus laiks. Jaunās derības pētnieki tādējādi norāda, ka šīs vēsts saturs radikalizē laika pārdzīvojumu to cilvēku apziņā, kas savu „tagad” satver ticībā: “Kuram nav cerības, tas nedzīvo ticībā uz Kristu, bet, kurš nedzīvo Kristus tagadnē, tam nav uz ko cerēt”<sup>175</sup>. Līdz ar to atkal izcelts un pasvītrots fakts, ka konceptuālajai tuvībai starp Augustīnu un Huserlu attiecībā uz laika fenomenoloģijas jēgas sakarībām ir viens avots, proti, Jaunā derība.

#### I, 1.4 3.§ “Tagad” jēdziens pie Aristoteļa, stoīķu un skeptiķu skolās

Trīs nozīmīgākās skolas – aristoteliskā, stoiskā un skeptiskā – ir vispamatīgāk pievērsušās “tagad” problemātikai, saskatot tajā nozīmīgu laika problēmas konstituenti. Aristotelis savā *Fizikā* 4. grāmatas 10.–14. nodaļā apskata laika problemātiku kā ar grūtībām tveramu, pretrunīgu un mīklainu parādību<sup>176</sup>. *Tó vŃv* jeb „tagad” Aristotelim ir nedalāma robeža starp diviem laika brīžiem. “Tagad” pret bezgalīgi dalāmo laiku ir kā ģeometriskais punkts attiecībā pret taisni. Tāpēc „tagad” pats nav laika sastāvdaļa.

Tomēr Aristoteli ir pamatoti saukt par Rietumu laika filozofijas pamatlicēju, jo viņš pirmais tajā apraksta paradoksu ar „tagad”: tas acīmredzami ir laikā izteikta vienība un vienlaicīgi arī ārpus laika. Kā lai ar to tiek galā? Aristotelis nopūlējās ar šo problēmu, bet galu galā nespēja atrast mājvietu laikā šim „tagad”, un tāpēc atstāja to ārpuslaiciskajā. Laiks

<sup>173</sup> Wilhelm Stählin, „NŃv”, a.a.O., S. 1116.

<sup>174</sup> cf. I,1.4 3.§.

<sup>175</sup> Gerhard Dellling, *Zeit und Endzeit*. Neukirchen, 1970, S. 141.

<sup>176</sup> Adolf Trostik, „Aristoteles”, In: *Theologisches Wörterbuch zu Neuen Testament*. Begründet von Gerhard Kittel. Stuttgart, Berlin, Köln, 1979, S. 523. Dazu noch.: Aristoteles, *De anima, libri tres*. Weidmann, Hrsg. von Trostik, Adolf. Beronlini, 1862.

Aristotelim ir veselums, kas ietver sevī daļu, taču „tagad” nav laika daļa. Arī laikam, tāpat kā telpai, ir savs izmitinājums resp. savdabīga teritorija, bet „tagad” acīmredzot tajā neiekļaujas – tas neatrodas laika teritorijā<sup>177</sup>.

Aristotelis, pūloties dot laika definīciju, ierauga un izvērš pašu svarīgāko laika esamībā – to, ka tas ir dvēselē izmitināts savdabīgs skatītājs; „Zählen der Seele” (dvēseles skaitīšana), kā to tulkojis Heidegers: *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὁ χρόνος, ἀριθμὸς κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον*<sup>178</sup>. Līdz ar to laiks un cilvēka garīgā dzīve un intelektuālā rosme tiek saistīti kopā. Būtībā laiks ir fiksējams visur, kur ir kustība, tomēr tā īpašā mītne ir dvēsele. Līdz ar Aristotelis uzrāda laika un dvēseles reciproktās attiecības, tas ir Stagīras domātāja lielais nopelns laika filozofijas pamatu formulēšanā.

Tomēr, kā norāda Ādolfs Torstiks, Aristoteļa apgalvojumos par šo tēmu ir atrodami arī pilnīgi pretēji izteikumi (!), ka laiks ir visu “tagad” noteikums un iedalījums<sup>179</sup> – *τοῦτο γὰρ ἐστὶν ὀρίζον καὶ μεταξὺ τῶν νῶν χρόνος*<sup>180</sup>. Salīdzinot ar tikko veikto pārskatu par “tagad” koncepciju Jaunajā derībā, jāatzīmē, ka Aristotelis tver *νῶν* stingri kā tikai pašreizējo mirkli, neattiecinot to, kā mēs redzējam š.d. I,1.4 2.§, uz kādu plašāku laika joslu vai kādiem periodiem.

*Stoa* mācībā ir iestrādāti tie paši jēdzieni, kas pie Aristoteļa: arī tā pārstāv apgalvojumu, ka, ņemot vērā laika bezgalīgo dalāmību, nav iespējams tāds laiks, kas stingrā nozīmē būtu tverams «tagad»<sup>181</sup>. Tāpēc «tagad» būtībā nav laika vienība, bet gan tikai nosacīta robeža, kura no vienas puses jau ir pagātne, bet no otras – jau nākotne. Bet šajā pašā *Stoa* mācībā ir secināts, ka vienīgi tagadne ir īstena, jo pagātnes vairs nav, bet nākotnes vēl nav. Tātad tagadnei vienīgajai pieder īstenība. Sekstus Empīriķis no skeptiķu puses tāpat izmanto šo pretstatīto spriedumu saspēli un pasludina tagadni par kaut ko vispār netveramu, jo tā no

<sup>177</sup> Cf. Aristotle's *Physics*, Books III and IV. Translated with Notes by Edward Hussey. Clarendon Press, Oxford 1983.

<sup>178</sup> Martina Heidegera tulkojums: Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Zeitlichkeit*, GA, Bd. 24, – Vittorio Klostermann, F. a.M., 1975, S.333: „Die Zeit ist ein Gezähltes, das im Hinblick und für den Hinblick auf das Vor und Nach an der Bewegung sich zeigt“.

<sup>179</sup> Aristotelis oriģinālā vārdam *τό νῶν* ir lietots daudzskaitļa ģenitīva formu *τῶν νῶν*, tādējādi šoreiz padarot nevis laiku par bezgalīgi dalāmu, bet otrādi – «tagad» ir kļuvis par sadalītu un nosakāmu attiecībā pret laiku, kas ir vienskaitļa nominatīvā, kas iepriekšējā apgalvojumā ir parādīts kā nedalāms. Līdz ar to otrajā apgalvojumā nedalāmais laiks it kā ierāda daudzajiem „tagad” viņu novietojumus.

<sup>180</sup> VI 6p 237a 5f, pēc A. Torstika Aristoteļa teksta iedalījuma: „Tā nu laiks ir tagadņu nosacījums un starpjoslā”.

<sup>181</sup> Chrysipp Fr 509; II 164 v. Arnim. Cf.. Hans von Arnim (Hrsg.): *Stoicorum Veterum Fragmenta*. 4 Bde. Teubner, Leipzig 1903-1905.

vienas puses jau ir pagātne, no otras – nākotne. Balstoties uz to, viņš nonāk pilnīgā skepsē par esamību un laiku vispār<sup>182</sup>.

Kā redzams, šāda stingra “tagad” izpratne, ka tas izsaka tikai robežu un neko vairāk, ved pie formālisma laika analīzē. Huserla fenomenoloģiskais skatījums, tiesa gan, no pirmā acu uzmetiena nedaudz atgādina formālistisko pieeju, bet tas ir tikai šajā “pirmajā tuvinājumā”. Iedziļinoties viņa teorijā, mēs varam redzēt, ka Huserlu nebūt nesaista sofistiska rakstura spriedumu konstrukcijas. Viņš saprot šo formālisma strupceļu, un izvērš jeb ekstendē “tagadni” par laika uztvēruma un tā apzinājuma noteicējamu. Šīs teorijas izcelsme caur Augustīnu lielā mērā balstās Jaunās derības doktrīnā par “tagad”. Huserls atklāj „tagad” kā tagadesmi (*das Jetztsein in der extendierten Wahrnehmung*<sup>183</sup>), saistot ilgstošās esamības konstituēšanos ar tiešā uztvēruma iestiepšanos iekšup atcerējumā jeb retencē, bet arīdzan pārnesumu gaidu struktūrā jeb protencē.

I, 1.4 4.§ “Tagad” jēdziena modifikācija par „dzīvo tagadni” dažos mūsdienu fenomenoloģiskās literatūras darbos

Protams, šajā darbā iespējams apskatīt tikai sīku daļu no tā milzīgā materiālu klāsta, ko piedāvā mūsdienu fenomenoloģiskā literatūra. Šeit izvēlētie autori ir no to vidus, kuri sevi apzinās kā huserliskās metodoloģijas pēctečus. Klauss Helds (*Klaus Held*) un Ginters Eiglers (*Günther Eigler*) ir tie divi, kuri ir devuši vērā ņemamus un sistemātiskus darbus par Huserla laika fenomenoloģiju.

Runājot par “tagad” tēmas attīstību Huserla 20.gs. 30.gadu manuskriptos par laika tēmu, K.Helds savā darbā “*Lebendige Gegenwart*” uzsver to apziņas aktu aspektu, kas saistās ar laika pārdzīvojumu, īpaši izdalot tādu apziņas intencionālo īpašību kā *Gegenwärtigung*. Kas tas ir par jēdzienu? Tas, ko par šo tēmu izstrādājis K. Helds, ir mūsu apskatītās Augustīna–Huserla tagadstāvokļa paradigmas interpretācija. Pie tam, aizsteidzoties nedaudz priekšā, gribu norādīt, ka jo īpaši Eiglera interpretācija<sup>184</sup> uzrāda vēl lielāku subjektīvā momenta jeb subjekta suverenizācijas tendenci. Huserls zināja un saprata, ka visu viņa mācības loģisko noturību un kopsakarīgumu spēj dot tikai un vienīgi metodoloģisks visa pirmsatvara vai

<sup>182</sup> Malte Hosenfelder, *Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis. Einleitung und Übersetzung*; – Suhrkamp Frankfurt a. M., 1985.

<sup>183</sup> Vgl.dazu Hua X, S. 393 f.

<sup>184</sup> Günther Eigler, *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, 1961, S. 38: „Augustīna ieviestā kopsakarība „*anima–memoria–tempus*” nosaka laika tvērumu un definīciju, kā tas saprotams. Tieši tas ir izrāviens no Aristoteļa formālistiskās laika izpratnes. Līdz ar Augustīnu ir pateikts, ka laiks savā būtībā ir kaut kas subjektīvs, ka jautājums par tā objektīvo realitāti būtiskā kārtā ir *subjektīvi nosacīts*, ka bez tā subjektīvā pārdzīvojuma dimensijas nav iespējama laika atiecību definīcija.

*pirmdimensijas* pieņēmums. Tai ir jābūt kādai objektīvai, absolūtai un ideālai entitātei, proti, vienai un objektīvai patiesībai. Vai tā būtu *die eine Welt für alle* tēze intersubjektivitātes un jēgas konstitūšanās gadījumā, vai arī *die dauerlose Objektivität* attiecībā uz laikesmes fenomenoloģisko pamatojumu. Šo pirmdimensiju Husserls savos jau pieminētajos 20.gs. 30.gadu manuskriptos sauc par *lebendige Gegenwart* (dzīvā tagadne).

Bet nu atpakaļ pie jautājuma par *Gegenwärtigung* jēdzienu. To tiešā tulkojumā varētu saprast kā apziņas apriori veikumu – “tagadnē celšanu”. Vienkāršāk sakot: apziņa veido savu attieksmi pret īstenību, kuru tā intencionāli apgūst savos spontānajos aktos, kā “tagadesošo”. Mēs jau redzējām, ka no formāli loģiskās puses ar šo “tagad” rodas sarežģījumi, uz kuriem tika norādīts iepriekšējā paragrāfā par Aristoteli. Tomēr ne velti fenomenoloģijas uzdevums apziņas teorijas izveidē bija distancēties no formālās loģikas premisām, jo intencionālo pārdzīvojumu struktūras gluži vienkārši nav formāli loģiskas. Tas Augustīnam bija pilnīgi skaidrs. Un tieši tāpēc viņš attiecībā uz laika izpratni spēj veikt būtisku atrāvieni no antīkās priekšstatu sistēmas.

Lūk, tagadne izslīd kā smiltis starp pirkstiem. Tā vairs nav nosakāma. To Augustīns apzinās tik pat skaidri kā Aristotelis. Tomēr Augustīns piešķir laika tvēruma iespējai izšķirīgi jaunu skatījumu – tas ir tā apzinājuma apvārsnis. Uz pagātni prom aizslīdošos, nenotveramos tagad-mirkļus var mērīt, mērot to uztvērumu (jeb pārdzīvojumu): *praetereuntia metimur tempora, cum sentiendo metimur*<sup>185</sup>. Un līdz ar to kristīgās paradigmas devums palīdzēs vēlāk dzimt iekšējās laika apziņas fenomenoloģijai, bet pastarpināti, ņemot vērā šī Huserla darba lielo ietekmi, arī daudzām mūsdienu filozofijas un literatūras pašapziņas formām.

*Anima–memoria–tempus* (gars (dvēsele)–atmiņa–laiks) – tā tad tieši šī formula, kā jau norādīts iepriekš, nozīmēja Augustīna mācības atrašanās no līdzšinējiem antīkajiem priekšstatiem par laiku. Laika koncepcijas priekšplānā tagad nostājas TAGAD problēma, jeb tas, kā cilvēku pārdzīvotais laiks mijiedarbojas (transferē) ar mūžību —absolūto un mūžīgo esamību. Augustīns to saprata kā dzīvo Dievu. Lūk, kāda ir šīs dzīvās tagadnes ģenēze!

#### I,1.4 5.§ Huserla ieviestais tagadnīgums kā intencionālās pieredzes *typus*

Ja pieņem, ka laiks bezgalīgi dalās un, ka šis “kaut kurp” ir bez mitas un mērķa, tad arī tagadnes klātbūtne kā tāda, t.i., laika attiecībās nav nosakāma. To spilgti parāda Aristotelis un visa viņa iespaidā attīstījusies filozofiskā paradigma par laiku.

<sup>185</sup> Aurelius Augustinus, „The Confessions of Augustin with a Sketch of his Life and Work”. In: *Nicaene and Post-nicaene Fathers*. Volume 1, Hendrickson Publishers, Inc., Peabody Massachussets, 1995, XI, 16.

Augustīna laika koncepcijā attīstītais virziens nostiprinās Rietumu filozofiskajā tradīcijā un tajā pašā gultnē to mēģina izstrādāt arī Huserls. Lai vai kādos intencionālās spontanitātes aktos apziņa piepildītu pati sevi ar savu saturu (atmiņās par pagātni, projekcijās uz nākotni utt.), tā allaž norisinās tagad, un līdz ar to tagadnē ir visas laikapziņas avots. Savos 20.gs. 30.gadu manuskriptos viņš to fiksē kā *Quelljetzt, Erlebniskern, Kern eigentlicher Gegenwart*. Huserls ievieš tajos stingrāku fenomenoloģisko struktūru – starp tikko pagājušo, nupat iestājušos un tūlīt ierodošos noris “tagadnes celšana” (*Gegenwärtigung*), jo TAGAD ir šīs joslas centrs. Šajā centrējumā notiek pirmais laikapzinājums<sup>186</sup>.

Huserla nostādne ir tāda, ka reflektīvais priekšmets vairs nepieder dabiskajai pasaulei, kurā tas tika uztverts. Tas būtiski skar apziņas pārdzīvojumu. Bet sakarā ar laika pārdzīvojumiem arvien un nemainīgi ir dots to tagadnīgums (*Jetzthaftigkeit*) kā allažīgs horizonts. Svarīgais, ko te veic Huserls līdztekus augustīniskajam secinājumam, ir tas, ka viņš atšķir dažādas šī tagadnīguma modalitātes. Huserla laika fenomenoloģijas koncepcijā, sekojot Klausā Helda (*Klaus Held*) darbā „*Lebendige Gegenwart*” dotajām vadlīnijām, var izdalīt šādu diferencētību: ikreizējība (*Jeweiligkeit*), kas prezentē secīgi sekojošo laika mirkļu plūstošo momentu; pirmprezentācija kā sākotnējā avota “tagad” un kā TAGAD joslas centrs (*die Urpräsentation als ein Quelljetzt*); tagadnē celšana kā pārdzīvojuma izvērtums, kā zināms tā izplētums (*die Gegenwärtigung als gewisse Breite des Erlebens von einer Urpräsentation*)<sup>187</sup>; un noturībā pamatnība kā stāvošais absolūtais objektīvajā laikā (*die Beharrlichkeit als stehendes Absolute in der objektiven Zeit*). Un, ņemot vērā šo struktūru, atklājas Huserla tālākais veikums šajā dzīvās tagadnes fenomenoloģiskās metodoloģijas izstrādē: viņš norāda, ka tādā veidā, resp., caur dzīvo tagadni notiek pieredzes tipu pirmdibinājums (*Urstiftung der Typen der Erfahrung*)<sup>188</sup>. Līdz ar kāda nosacīti pirmā priekšmeta pieredzēšanu, t.i., kad tas tiek ievadīts šajā reflektīvajā “tagadcelsmē” tā pati „tagadnē celšana”, kas iepriekš? (*Gegenwärtigung*), tiek noskaidrota principiālā citu, resp. pārējo priekšmetu pieredzamība vispār. Un tiek dibināts *typus*, kura pirmtvērums ir “laicisks”. Līdz ar to pats pirmējais pārdzīvojums, kas “atver” apziņu, noris “tagad” jeb šajā absolūtajā laika modalitātē. Tāpat uztvērums nekad nav tikai kaut kāda momentāna norise, kaut kas automātisks. Huserls norāda, ka ikvienam uztvērumam allaž ir jāiziet cauri šim “tagadnē celšanas” centram; tam

<sup>186</sup> Te izpaužas Huserla saikne ar Augustīnu. Sākotnējā TAGAD bāze ir Dieva absolūtajā un mūžīgajā esamībā. Šajā bāzē tiek konstitūēts laiks jeb, kristīgajā terminoloģijā izsakoties: ar vārda palīdzību tiek radīta pasaule.

<sup>187</sup> Augustīns sava darba *Confessiones* XI. grāmatas 23 nodaļā pasvītro: „Redzu, ka laiks ir zināms izplētums” (*video igitur tempus quandam esse distentionem*).

<sup>188</sup> Vgl. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag, 1966, S. 87. loc. cit. Husserl, Manuskripten von 1933 Ms B I 14 XIII [unter Angabe von Held].

allaž ir pārejas un saistības ar ikreizējiem laika horizontiem. Tātad laika attiecību pārdzīvojumam ir fundamentāla nozīme fenomenoloģiskajā atziņas teorijā vispār. Visa mūsu reflektīvā darbība, būtībā viss mūsu apziņas pilnums, kad tā darbojas ar retencēm un protencēm – viss ir izšķirošs „tagadnē celšanas” intencionālais veikums. Faktiski neviens konkrētais „tagad” nevar paiet secen šai būtiskajai apriorajai centrālei, šai pirmdimensijas dzīvīvajai tagadnei.<sup>189</sup>

## I, 1.5 Par “tagadpārdzīvojuma” strukturālajiem modeļiem Huserla darbā *Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija*

### I, 1.5 1.§ Kopsaiste

Jau iepriekšējās apakšnodaļas piektajā paragrāfā es pieskāros Huserla veikto intencionālo aktu strukturēšanai un tās nozīmei attiecībā uz laikapziņu, kad Huserls sniedz laika pārdzīvojuma tipoloģiju, un līdz ar to zināmu sistemātiku apziņas konstitutīvajos procesos vispār. Var pat droši apgalvot, ka *INZB* līdzās H.Bergsona darbiem tieši vai pastarpināti ietekmējis lielo vairumu no mūsdienu filozofēmām par laika tēmu<sup>190</sup>, un šeit visupirms jānorāda tieši uz M.Heidegera *Sein und Zeit* atšķirīgajiem, tomēr no *INZB* ietekmētajiem laika problēmas risinājumiem. Šajā apakšnodaļā mēs meklēsim *INZB* idejisko kodolu jau aizsākto pārdomu apvārsnī, kā arī to, kādi ir *INZB* ietekmes iemesli.

Šajā apakšnodaļā turpināšu izstrādāt I, 1.2.3 apgalvojumu, ka laikapziņas strukturālajās sakarībās ir meklējama intersubjektivitātes (un dziļākā tvērumā arī *sociālās notiksmes*) skaidrojumi. Tās transferatīvais raksturs (tieši kā spēja pārsviest tiltu, saistīt vienu reflektīvo jeb jēgas vienību ar otru un pēc tam attiecināt to uz kādu vispārēju un kopēju ārpuslaicīgu horizontu) ir meklējams un atrodams intersubjektivitātes konstituēšanās sakarībās. Tieši tajās atklājas ego intencionālā vērstība uz transcendentālo kopību (*transzendente Gemeinschaft*) kā cilvēku pasaules kopējo jēgdibinātību vispār.

---

<sup>189</sup> Vgl. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, a.a.O., S. 54.

<sup>190</sup> vgl. Metzler-Philosophie-Lexikon: Begriffe und Definitionen, , Hrsg. von Peter Prechtl und Franz Peter Burkard, Stuttgart, Weimar: 1999: 678 ff

I,1.5 2.§ Intencionalitātes funkcija: pārmija starp objektīvo un subjektīvo. Intencionālās kondīcijas kā realitāte starp reālām lietām

“*Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*” ir nozīmīgs Huserla darbs, kurš savu pilnīgo veidolu apguvis, autoram to papildinot un pārstrādājot laika posmā no 1905. līdz 1917. gadam. Huserls veic stingri metodoloģisku laika apzinājuma fenomenoloģisko aprakstu: visu konstitutīvo norišu pamatu pamats ir laika pārdzīvojums. Laika jēgu vispirms iedibina tā pieredzējums (pārdzīvojums) un refleksija par to. No tās nepieciešami izriet vaicājums par laika pieredzējuma dabu un vietu, un tieši te tiek pateikts būtiskākais par laika specifisko objektivitāti, proti – tai ir intersubjektīvs raksturs. Tātad "pasīvās sintēzes" jeb refleksiju rezultātā subjekts spēj satvert laika noritējumu, resp., šo tradicionāli pagātnes, tagadnes un nākotnes dimensijās uztverto fenomenu kā savdabīgi izvērstu “tagadni” (*Hof der Zeitwahrnehmung*). Huserls raksta pirmos atsevišķos tekstus par iekšējo laikapziņu ap 1905. gadu. Kā zināms, darbs "*Logische Untersuchungen*" (1901) bija izraisījis plašu rezonansi un etabilēja fenomenoloģiju kā savdabīgu metodi un jaunu loģikas virzienu filozofijas pasaulē. Taču drīz vien pēc tā iznākšanas Huserls gūst jaunas vīzijas savas teorijas sistemātikai un atklāj nepilnības un pretrunas "*Logische Untersuchungen*" tekstos, un tā vienā elpas vilcienā top "*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie I, II*" (1913). Taču, pirms rakstīt šo pašam ļoti svarīgo lielapjoma darbu, Huserls ap 1910. gadu bija atgriezies pie laikapziņas tēmas un pamatīgi rediģējis savas agrīnākās iestrādes<sup>191</sup>. Nākamais piegājiens laikapziņas tekstiem saistāms ar 1917. gadu, kad Edīte Šteina, Huserla asistente, saņem uzdevumu sagatavot tos izdošanai. Edīte Šteina iegulda milzum daudz darba visu korekciju un labojumu apkopošanā un pārstrādē, lai sagatavotu publikācijai uz neskaitāmām darba uzmetumu lapiņām rakstītos tekstus, pie kuriem Huserls strādājis no 1905. līdz 1917. gadam. Tomēr par to pirmo izdevēju bija lemts kļūt Huserla skolniekam M.Heidegeram, kurš 1926. gadā, vēloties prezentēt savu nupat tapušo "*Sein und Zeit*" manuskriptu, tiek ar savu skolotāju. Tieši šajā tikšanās reizē Huserls viņam lūdz gādāt par "laikapziņas tekstu" izdošanu. Un tā 1928.gadā ar īsu Heidegera priekšvārdu iznāk "*Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*". Tas ir faktiski tas pats E. Šteinas izstrādātais tekstu apkopojums "*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*".

Vispirms gribu pievērsties tam, cik uzmanīgi Huserls sagatavo apziņas lauka jeb intencionālās darbības priekšmetiskās sfēras izpratni. Tieši no tās – no došanās iekšup pašā

---

<sup>191</sup> cf. Edmund Husserl, *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*. Hrsg. von Martin Heidegger, 2. Auflage. Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1980, S. 1. [Hua X, 367].

dzīvē un pie lietām pašām – tiks veidots un izcelts realitātes *objektīvais statuss* un savukārt no tā tiek apgūta pati Huserla mācības virspremisa: visiem vienotā pasaule. Runa šeit ir par jēgas atklāšanu lietās pašās caur to pārdzīvojumu, t.i., par ideālā objektīvo klātbūtni, pie tam “taustāmu” klātbūtni. Protams, taustāmu nevis tā, kā ir sataustāmas redzamās lietas, bet tā, kā ir “sataustāma” jeb identificējama mūsu apziņas spontanitāte starp šīm ārpusaules lietām. Jau pirmajā *INZB* paragrāfā Huserls raksta: “Pie pilna apjoma telpiskās vides fenomenoloģijas piederētu vienlīdz arī lokālo datu izpēte (to, kurus psiholoģiskajā nostādņē pieņem natīvisms), kuri izveido "redzējuma jutekliskuma lauku", un turklāt arī viņa paša izpēte”. Tātad šis jutekliskais ir izvērsta lieta pie citām lietām. Tā ir mūsu apziņas pamatšķiedra esamībā. Tiesa, to nevar izmērīt ar fizikas mērinstrumentu starpniecību, bet jau tieši tas fakts, ka redzamās lietas ir principā izmērāmas caur dzīvespasaules konstituēšanos<sup>192</sup>, apliecina intencionālās esamības realitāti. Tomēr jāuzsver vēlreiz: vissvarīgākā un būtiskākā intencionalitātes īpašība, kas piemīt mūsu apziņai, ir tāda, ka tā ir gan objektīva, kad tā ir esamībā un apgūst lietas, gan subjektīva, kad tā ar retences kā atcerējuma un refleksijas kā atkalatcerējuma palīdzību tās iedibina ego ietvaros. Tas nozīmē, ka intencionalitāte tik tiešām veido pāreju jeb transferu starp lietu ārējo, apziņai svešo realitāti un apziņas saturiem, šo apziņai ideālo realitāti. Vēlāk, izstrādājot intersubjektivitātes un transferences tēmas, š.d. atklāsies, ka abas realitātes (proti, ārējā un iekšējā) nemaz nav atraujamas viena no otras. Tāpat kā lietas, priekšmeti un to jēga, citi cilvēki, “ne-es” būtnes un es pats.

Huserls uzsver, ka lokālie (jutekliskie) dati “attiecas pret uztvertajiem objektīvajiem novietojumiem tāpat kā kvalitātes dati pret uztvertajām kvalitātēm. Ja pirmajā gadījumā tiek runāts par lokālām zīmēm, tad šoreiz nāktos runāt par kvalitātes zīmēm attiecībā uz uztvertajām objektīvajām kvalitātēm. “Jutekliski sajustais "sarkanais" ir fenomenoloģiska dotamība, kas, iegūstot noteiktu uztveres funkciju, ataino kādu objektīvu kvalitāti; bet pats kā tāds tas nav kvalitāte. Kvalitāte jeb apveltītība savpatnā nozīmē ir nevis sajustais, bet gan uztvērumā ienākošais "sarkanais". Sajustais sarkanais izsaka tikai sarkanā daudzveidību, jebšu "sarkans" ir vārds, kas apzīmē reālu kvalitāti. Ja attiecībā uz noteiktām fenomenoloģiskām parādībām runā par šādu savstarpēju "pārklāšanos", tad allaž jāņem vērā, ka šis sajustais „sarkanais”, tikai ienācis uztvērumā, apgūst tādu nozīmi, kas piemīt kādam lietu kvalitāti atainojošam momentam. Toties, skatot to pašu kā tādu, tas sevī neietver it neko tamlīdzīgu, un šī atainojošā un atainotā pārklāšanās nekādā gadījumā nav identisku apziņas veidu pārklāšanās, kuras korelēts apzīmējams kā "viens un tas pats [intencionālās uztveres

---

<sup>192</sup> cf. š.d. I, 3.1; 3.2



priekšmets]”<sup>193</sup>. Te Huserls nošķir sensuāli sajusto no uztvertā. Pirmais, iespējams, vēl nav konstituēts kā noteikta priekšmetiska kvalitāte un tamdēļ vēl nav apguvis nekādu predikatīvu nozīmi. Apziņas veids "sensuāli sajustais" var implicēt atšķirīgu saturu kā uztvērumā satvertais, kaut gan abi ir apziņas veidi par vienu un to pašu intencionālo priekšmetu. Tālāk Huserls lieto jēdzienu "hīlētiski dati" (*hyletisches Datum*), kas apzīmē kādas "sajūtas saturu" – tā vienkārši piesaka kaut kā ārpusaulīga, transcendentā eksistenci. Taču šis pieteikums, kurš, tiesa gan, dara [ap]zināmu kaut kāda transcendentā, t.i., apziņai ārēja, ne-imanenta priekšmeta esamību, vēl nav pilnā apziņa par to. Piem., mani jutekļi man paziņo par kādu "hīlētisku" faktu "vēss gaisis" – tam vēl nav apzinātas nozīmes, bet tas ir tikai apziņots kaut kas; pati šī jutoņa vēl nenes sev līdzī predikātu "slikti" vai "labi" (patīkami vai nepatīkami). Tas attiecas arī uz laika objektiem kā fenomeniem: "Ja mēs par sajustu dēvējam tādu fenomenoloģisku fakticitāti, kas caur uztvērumu dara apzināmu kādu ķermeniski izteiktu un dotu objektīvumu, tad tādā pašā nozīmē mums nākas atšķirt arī starp "sajustu" laiciskumu un uztvertu laiciskumu. Pēdējais implicē objektīvo laiku.”<sup>194</sup>. Tātad tieši mūsu apziņas intencionālās aktivitātes spēja sniegties pāri ("transcendēt") ir tā, kas pavēsta mums par ārpuslaicīgā, mūžīgā TAGAD klātnību. Veicot fenomenoloģisku laika uztvērumu analīzi, atklāsies tā saikne ar mūžīgo kā ar pārilaicīgo.

### I,1.5 3.§ Atkalatcerēšanās (refleksijas) patstāvība un transcendentālās tagadnības statuss

“No otras puses ņemot, atkalatcerējums kā tāds ir tagadnīgs, oriģināri konstituēts atkalatcerējums un tikai pēc tam arī atbilstoši tik tikko bijušais. Tas darina sevi pats, balstoties pirmdatu un retenču kontinuumā un līdz ar to konstituē (vai labāk: rekonstituē) vienlaikus kādu imanentu vai transcendentu ilgstamības priekšmetiskumu (atkarībā no tā, vai tas ir vērsts imanenti vai transcendentī). Turpretim retence nedarina it nekādu ilgstamības priekšmetiskumu (nedz oriģināri, nedz reproduktīvi), tā tikai satur darināto apziņā un piešķir tam "tik tikko pagājušā" raksturu”<sup>195</sup>.

Svarīgi ir paturēt vērā, ka te nav runa par kādām abstraktām attiecībām epistemoloģisku jēdzienu starpā. Neba nu terminoloģija, kuru lieto Huserls, ir tā, kas sniedz šo pārdzīvojumu par nerimtīgām pārmijām starp transcendentālo un mundāno! Te mums ir darīšana ar esošā tiešamību un pašas apziņas aktivitāti attiecībā pret šīs tiešamības priekšmetiem. Tāpat ir jāpatur vērā, ka intencionalitāte nav bezmērķīga šaudīšanās gar savu priekšmetu vai

<sup>193</sup> Hua X, S. 371.

<sup>194</sup> Ebd., S. 372.

<sup>195</sup> Hua X, S. 395 ff.

“plūdums, kas pats nezin, kāpēc un kurp tas plūst”. Tai piemīt nemitīga korespondence ar šo noturīgo un persistente (*beharrlich*) pamatu, transcendentu nemainību. Tā klātbūtne ir būtiska visā apziņas dzīvē. Šīs klātbūtnes dēļ apziņas dzīve vispār var notikt, t.i., iegūt savu identitāti (pašnojēgumu) caur šo, kā Huserls teiktu, „imanenti autonomo spēju” saistīties ar mūžīgo TAGAD jeb ar transcendentu nemainību, pati uzrādot spēju padarīt par tagadnīgiem savus atkalatcerējumus. Te, atsaucoties uz iepriekš teikto<sup>196</sup>, mūsu identitāte (pašnojēgums) tiek apgūta šajā visaptverošajā horizontā, kura uztvere ir ielikta mūsos. Pateicoties tam, ir iespējama transferācija starp dzīvespasaules (gan garīgās, gan fiziskās) jēgu, kā arī sava laika pasaules jēgu un starp mūžīgo un mums līdzās mītošo *Logos*. Viņš ir šīs jēgas devējs un nodrošinātājs, absolūtā idealitāte un realitāte vienlaikus.

I,1.5. 4.§ Par intersubjektīvā pārnese jeb transcendentāli sociālās transferences motīvu

Sniedzot tālākas šī Huserla teksta ilustrācijas, kļūst skaidrs, ka šī ārpuslaiciskā objektivitāte (*dauerlose Objektivität*) tik tiešām ir tas pamats, kurā stingri stāv visa viņa metode. Tā ir konsekvence visos Huserla sacerējumos, un arī, kā nule to redzējām, pilnīgi izšķirošs postulāts šī *INZB* darba ietvaros.

“Atkalatcerējumā mums parādās kāds „Tagad”, bet tas ir pilnīgi citādā nozīmē, kādā mums „Tagad” parādās uztvērumā, tas nav ticis "uztverts", t.i., dots pats kā tāds, bet gan tikai atsaukts tagadnē. Tas stāda priekšā kādu „Tagad”, kas nav dots. Tāpat arī melodijas norite šī *atkalatcerējuma* ietvaros stāda priekšā savu "tik tikko bijušo", kā tomēr nemaz nav. Arīdzan kailas fantāzijas ietvaros katra individuālā vienība ir kaut kādā veidā laiciski ekstendēta: tai piemīt gan tās „tagad”, no kura ir iespējams izdalīt tās “pirms tam” un “pēc tam”, un tomēr to pilnā mērā izsaka šis „tagad”, kad “pirms tam” un “pēc tam” ir tik vien kā kaut kas iedomāts – tāpat kā viss šis fantazētais objekts. Te tiek pieteikta *pilnīgi cita uztvēruma izpratne*. Uztvērumš pats par sevi ir tas akts, kurš kaut ko noliek mūsu acu priekšā kā tādu; tas ir akts, kurš *sākotnēji konstituē objektu*. Tā pretstats ir atsaukšana tagadnē jeb reprezentācija kā akts, kurš tieši padara *tagadnīgu* kādu objektu, vienlaikus attēlojot to mūsu acu priekšā...”<sup>197</sup>.

Svarīgs apstākļš visā Huserla uztvēruma teorijas uzbūvē (bet tas nozīmē vienlīdz kā laika, tā jēgas konstituēšanās loģikā) ir tieši atkalatcerējuma kā apziņas akta suverenitāte. Tā ir nevis kāda atbalss vai tikai atskaņa, bet zināmā mērā šī noskanējusī melodija (aizgājušais

<sup>196</sup> Cf. š.d. I, 1.2. 3. §

<sup>197</sup> Ebd. S. 400 f.

laikobjekts) atskan atkal no jauna; toreizējais „Tagad” tiek pārdzīvots kādā pavisam svaigā, citā tagadnības kopsakarā. Kas tas ir par svaigumu? Tā ir subjekta līdzdalības izpausme. Mūžīgais TAGAD ir nemainīgs un kā tāds nevar būt nedz svaigs, nedz vecs. Bet subjekts, kuram viņa dzīves tiešamībā caur viņa refleksijām par mainīgo, allaž prom gaistošo laika plūdumu atklājas mūžīgā prezence, tagad ierauga no jauna arī sevi kā dalībnieku pie tā, kas pirms tam ir bijis mirklis starp mirkļiem. Personalitāte tādā ziņā ir apgūta vai atklājusies dalības apziņā. Nevis tas, ka subjekts tagad savu pūliņu rezultātā būtu pats konstituējis jēgu savai esībai vai vēstures kopsakaram virzienā uz transcendentālo biedrību, bet gan intencionālā dzīve pati atsedz viņam mūžīgā klātbūtni, jo tā ar to nemitīgi satiekas savās gaitās ārpusaulē. Te gan var vaicāt: kāpēc es atklāju šo mūžīgā tagadnību savā dzīvē tikai tagad, ja reiz tas visu laiku ir bijis objektīvi pārstāvēts īstenībā, kurā es rosmīgi pastāvēju jau arī pirmīt? Huserls šo jautājumu atstāj atklātu, norādot tikai uz pārļaicīgu objektivitāti<sup>198</sup>. Uz šo jautājumu var atbildēt, balstoties šeit pārstāvētajā Huserla metodes tālākajā interpretējumā, proti, skaidrojot to ar kristoloģiskām jēgformām. Fenomenoloģiski to var aptuveni izskaidrot kā tavu līdzšinējo aklumu attiecībā uz idealitātes saskatīšanu realitātē un grimšanu naivitātē<sup>199</sup>. Toties patiesais iemesls, kas izraisa šī akluma priekšvara krišanu un liek ieviesties īpašai intencionalitātes rosmībai, bet jēgas apvārsnī pēkšņi liek uzplaiksnīt agrāk vienmuļi pelēkajam, ir absolūtās pirmesamības rosmība jeb, evaņģēliski sakot, „žēlastība”, kas apziņai ir dāvājusi tās intencionālās notikšanas spēju vispār. Tas var notikt pēkšņi vai arī pakāpeniski, bet svarīgi, ka tas notiek vispār. Tā ir līdz šim sastingušās spontanitātes atdzīvināšana un reflektīvā skatiena iestādīšana gan fenomenoloģiskā, gan evaņģēliskā nozīmē.

Evaņģēlisko jēdzienu “žēlastība” fenomenoloģiskā kontekstā var paskaidrot šādi. Kas ir šī atgriešanās uz savu pagātni (refleksija), par kuru kā par mūsu intencionalitātei raksturīgo [atpakaļ]gaitu runā Huserls? Tā ir ikvienam sākotnēji apsolītā atpakaļsaņemšana kā viņa sevis īstenojuma iespējas atklātās dzīvesvietas – dzīvespasaulē – atgūšana. Mēs staigājam garām tam jēgas krāšņumam savā dzīvespasaulē, kas dāvā mums mūsu patieso identitāti. Mēs aizejam prom no tā, prom no mums dāvātās sevis paša garīgi praktiskā notikuma iespējas. Mēs mēdzam doties uz citām vietām, kur mums šķiet esam labāk, un tur mēs, kārodami

<sup>198</sup> Huserls to dēvē arī par *Ur-ich*, un šeit ir jāpievienojas K. Heldam, ka viņa fenomenoloģija iegūst transcendentālās filozofijas vaibstus tieši tad, kad sāk vaicāt pēc sākotnēm un pēc visu konstituējošā pamatbalsta. Helds tās dēvē par visgrūtākajām vietām Huserla tekstos, kuras vienlaikus ir visfascinējošākās. Te Huserls runā par šo “pirms-es” kā pirmējo un objektivēto pašapziņu. Jau pirms visas iespējamās refleksijas „sākotnējā transcendentālā pašapziņa” apzin pati sevi. Tā nav nekas cits kā laika apziņa tās oriģinārā pirmveidolā (*Zeitbewusstsein in der Urgestalt seiner Originarität*), vgl. Vgl. Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*, a.a.O., S. 30 ff. lpp.).

<sup>199</sup> cf. š.d. 1.1.2; 1.1.3

piederēt svešādumam (un nevis sev dotajai apjēgsmes iespējai), nododam mums dāvāto garīgi praktisko notikumu. Tā mēs klimstam, līdz atgriežamies uz to pašu kādreiz pamesto vietu, t.i. uz sevis nojēgsmi, kurai iepriekš pagājām garām. Tāda atgriešanās ir ekstatisks notikums mūsu eksistencē, kura pirmimpulss nenāk no mums pašiem. Tā vai līdzīgi var veikt fenomenoloģisku refleksiju, atšķetinot tās pavedienu kā žēlastību no Dieva.

Šis attiecinājums "pagātne–vēlreiz" izraisa citu jēgas pārdzīvojumu motīvu, bet tālākā vērsumā – citu intersubjektīvās aprites motivāciju. Mēs redzēsim, ka tādā pārnēsā šo jautājumu iespējams skatīt arī kompleksi un sociālzinātniski<sup>200</sup>: tās ir perspektīvas jaunām (svaigām) kultūrvides instalācijām, pagātnes un tagadnes un paaudžu jēgkopsakara transferācijām. Tas vispirms ir intersubjektīvas jēgas pēctecīguma apzinājums, savas „dzimtenes kultūrnotikuma” simbolu un savas ikdienišķās un svētku dzīves vides komunikatīvo formu pamatojums.

“Agrāk apziņa par pagātņi, proti, primārā apziņa ? netika pieskaitīta uztvērumam, jo uztvērums tika saprasts kā akts, kurš oriģināri konstituējis šo „Tagad”. Savukārt šī „apziņa par pagātņi” ir nevis par kādu “tagad”, bet gan kādu “tik tikko bijušo” laika momentu. Bet, ja reiz mēs gribam saukt uztvērumu par tādu aktu, kurš ietver sevī visu [ilgstošo momentu] pirmsākotni, kura veic to oriģināro konstituēšanu, tad primārais atcerējums arī pieder pie uztvēruma. Jo pagājušo mēs *ieraugām* tikai ar primāro atcerējumu; tikai tā iekšienē tiek konstituēta pagātne, pie tam nevis reprezentatīvi, bet gan prezentatīvi. Šis “tik tikko bijušais” jeb “pirms tam bijušais” pretstatā “tagad” var tikt ieraudzīts tieši un tikai primārajā atcerējumā; pie tā būtības jau pieder Jaunā un Savdabīgā atvēršana primārajai uzskatei, tāpat kā pie „Tagad” uztvēruma būtības pieder šī „Tagad” uzskatāmā apliecināšana.”<sup>201</sup>

Tātad tīrajā apziņas plūdumā neietilpst nekādi konstitutīvie akti, tā ir tikai impresiju sekvenca. Bet tieši primārais atcerējums ir tas, kas pirmo reizi ievieš laika mirkļu apzināto satvērumu; līdz ar to tiek izkristalizēta kādas ilgmes apzinātā „Tagad” struktūra, kas sastāv no tiešā uztvēruma un retencionālā "tik tikko bijušā". Objektivitātes un refleksīvās pārmijas momenta nozīmes attēlojums, runājot par Huserla laika fenomenoloģiju, nevar būt pilnīgs, jo tad būtu jāiztīrā katra tā nodaļa. Huserla “matemātika” tvēriens pašai tēmas attīstībai piešķir īpašu racionālās skaidrības košumu.

“Es divreiz klauvēju pret galdu un atsaucu tagadnē šo klauvējienu virknējumu *viens pēc otra*. Jebšu es pievēršos tam, ka es taču vispirms uztvēru kā dotu šo pašu izrietējumu *viens no otra*. Un tad es esmu vienkārši atcerējies to; tad es pievēršos tam, ka tiku īstenojis tieši šo

<sup>200</sup> cf. š.d. II, 1.1 un 1.2

<sup>201</sup> Hua X, loc.cit.

*pievēršanos*, pie kam kā trešo kādas virknes locekli, kuru es varu priekš sevis atkārtot utt.”<sup>202</sup>. Tas ir ļoti ierasts fenomenoloģiskā darba paņēmiens. Kādam vienlīdzīgam (saturiski identiskam) objektam izrietot no otra, turklāt ja abi ir doti sukcesīvā sakārtojumā un nevis koeksistenti, mēs apgūstam kādu savdabīgu pārklāšanos, kura iespējama tikai vienas vienotās apziņas ietvaros – proti, sukcesīvu pārklāšanos. Protams, šī pārklāšanās te tiek saprasta nošķirtā attiecinājumā, jo šie objekti ir viens no otra nošķirti un pie tam apzināti kā izrietējums, kas nosaka nošķirtību caur attiecīgo laika sprižu izvērsumjoslu. Un tomēr: ja šajā pēcsecīgajā virknējumā ir ietverti nevienlīdzīgi objekti, kuriem piemīt līdzīgi noslieces momenti, tad "līdzības līnijas" zināmā mērā sniedzās no viena objekta uz nākošo. Savukārt līdzīgu objektu gadījumā tās ir šīs līdzības līnijas. Šeit mums ir darīšana ar zināmu attiecinātību vienam uz otru, kura vērojumā nav konstituēta kā savstarpēja attiecība un kura atrodas pirms visiem šiem "vienādojumiem" kā vienlīdzības priekšnosacījums un diferencu uzskate. Būtībā salīdzināms ir tikai tas, kas ir līdzīgs, un "atšķirība" nosaka pārklāšanos, t.i. to savdabīgo savstarpējo vienošanos, kad, apvienodamies pārejas (vai koeksistences) joslā, atšķirīgie lielumi kļūst vienlīdzīgi<sup>203</sup>. Tātad vienas nošķirtas apziņas saturiskās vienības, esot vienā laika pārdzīvojumu straumē, resp. līdzās, spēj pārsviest tiltu viena pret otru.

Šai principiālajai transferācijai, kurā ieskanas intersubjektivitātes motīvs, ir nozīmīga loma arī sociālās notiksmes konstituēšanā, ja atgādinām šo jau apakšnodaļas sākumā izcelto kopsakaru. Divi atšķirīgi indivīdi *koeksistē* viens otram līdzās. Viņu laikapzinājumu akti dibina šīs neatkarīgās tagadnīguma struktūras<sup>204</sup>. Resp., pati apziņa nedarina laiku, bet tikai reproducē kā „Tagad” pārdzīvojumu. Indivīdu reflektīvie akti, kuri dibina viņu pašu identitāti, tādējādi ir intersubjektīvi līdzdalīgi gan viens otra pašapziņas apgūvē, gan sociālās mēsības formu kopējā darināšanā, jo savā laikesmes reprodukcijā attiecas uz vienu un to pašu “tagad”.

#### I, 1.5 5.§ Par apziņas vienības un vienlaicīguma problēmu

Nobeidzot šīs laika pārdzīvojumu fenomenoloģisko izvedumu ilustrācijas, ir svarīgi, līdzšinējo vēlreiz kopā ņemot, pieskarties šai diferencētajai struktūrai, lai redzētu, kāda ir laika apzinājuma un šīs transferences specifika, kura vieno gan objektīvo ar subjektīvo, gan laicīgo ar mūžīgo.

<sup>202</sup> Hua X, S. 403.

<sup>203</sup> Ebda, S.404.

<sup>204</sup> cf. š.d. 1.5.3

“Mēs nevaram kaut ko dažādās reizēs esošu (notiekošu) saukt par vienlaicīgu. Par kādu vienpatnīgu, vispēdējai konstituējošai apziņai piemītošu laiku nevar vairs būt ne runas. Kopā ar pirmējajiem sajūtiespaidiem, kuri ievada retencionālo procesu, tiek sākotnēji konstituētas, teiksim, kādas krāsas, kādas skaņas vienlaicīgums, to esamība attiecīgajā aktuālajā „Tagad”, bet pirmējie sajūtiespaidi paši nav vienlaicīgi, un patiešām tas ir pareizi, ka mēs fluksionālās „vēl pirms vienlaikus esmes” (*Vor-Zugleich*) fāzes nesaucam par vienlaicīgām apziņas fāzēm, tāpat kā apziņas pēcsecīgumu „viens pēc otra” nevaram saukt par laika attiecību izrietējumu”<sup>205</sup>.

Šīs „vēl pirms reizē esmes” skaidrojums izriet no mūsu iepriekšējām analīzēm: tādu fāžu kontinuums, kuras pieslēdzas klāt pirmējam sajūtiespaidam un katra no tām ir retencionāls agrāko „Tagad” apzinājums (tas ir vissākotnējākais atcerējums par to)”<sup>206</sup>. Laikapzinājuma stāvoklis, kas seko pirmimpresijai, tūlīt nepastarpināti veido savu "suverēnu" starpnoskrējumu, pirms vēl iestājas šī pirmimpresiju „vienlaikus esme”. Pēdējā, savukārt ir jau pavisam noteikta laikapziņas modalitāte, proti, tā tiek konstituēta pilnīgi noteikti ar retences palīdzību, atkāpjoties šo vienu nozīmīgo solīti atpakaļ. Un tikai šī atkāpe vispirms padara par iespējamu laicisko pašu kā tādu, laiciskās norites fenomenu. Tad atstāj šī universālā apziņas forma, kā tā tver laicisko plūdumā, bet tam ir noteikta noturīga struktūra (absolūtā forma): nomainoties nupat un tik tikko bijušajam „Tagad” ar jaunu. Tik tikko bijušais nav vēl izgājis, tas ir tepat līdzās, bet tas attālinās no sākotnēji retencionālā apvidus, jo uztvērumā ieplūst aizvien jauni „Tagad”. Tūlīt pat ienākošie jau tiek it kā sagaidīti, bet aizejošie pavadīti – lūk, tieši šī norise tiek savdabīgi fiksēta: vienlaicīgi kā absolūtā laika apzinājuma jeb **absolūtā “tagad” forma**. Bet, pirms apjēgt to, ka kaut kas notiek vienlaicīgi, kaut kādam procesam (fāžu pēcsecībai) ir taču jābūt jau notikušam. Tāpēc Huserls uzsver to, ka tagadne un pašreizīgums pārklāj kādu savu apvidu vai izvēršas par šo apvidu, pie kura pieder aktuālā tagad-mirkļa uzliesmojums un tā retencionālais “tik tikko” apzinājums, un arī protencionālā "Tūlīt" gaidas. Bet šī atkāpe pagātnes virzienā vēl nenožīmē nonākšanu pagātnē. Tā aizvien vēl ir savdabīga tagadne<sup>207</sup>. Lūk, tāda ir laikapzinājuma specifika.

Lai atklātu šo specifisko fenomenu “laika apziņa”, ir vajadzīgi visi smalkie diferencējumi un niansējumi, lai izdalītu apzinājuma apvidus: 1) sākotnējo sajūtiespaidu, kurš liek uzliesmot šim “tagad”. Tas savukārt ir jāatdala no 2) paša aktuālā pārdzīvojuma ilgmes mirkļa, kuru faktiski nav iespējams nošķirt no tūlīt aiz tā sekojošā „tik tikko” apzinājuma

<sup>205</sup> Hua X, S. 432.

<sup>206</sup> Ebda, S. 433.

<sup>207</sup> Vgl. ebd.

ilgmes mirkļa (to savukārt iezīmē jau promslīdēšana uz pagājību). Bet trešais nodalāmais apvidus apgūst savas aprises, kad kāds no laikapdzīvojumiem tiek atkal atsaukts, resp., padarīts par atkalklātesošu, ko visu apzīmē ar terminu: 3) atkalatcerējums vai refleksija.

To izdalot, arī iemirdzas pats **absolūtais TAGAD apvidus**, kura apvārsnī šī intencionālā rosmība ir iespējama un kurš pats ir tās izraisītājs.

## ***I,2 Par intersubjektivitātes metodoloģiskajiem priekšnosacījumiem „Kartēziskajās meditācijās”***

### **I, 2.1 Huserla zinātņu reformēšanas iecere**

#### **I,2.1 1.§ Kopsaiste**

„Kartēzisko meditāciju” iznākšanas priekšvēsture visādā ziņā ir bijusi kompleksa un sarežģīta, un te ir jāņem vērā gan politiskā situācija Eiropā 20.gs. 30.gadu sākumā, gan arī, manuprāt, fenomenologu sāncensība pašu aprindās, kā arī viņu pretrunīgās attiecības ar “meistaru” (tā Huserls tika dēvēts fenomenologu vidū). Lai nu kā, šis darbs iznāca vispirms nevis oriģinālvalodā, bet franciski I.Levinasa tulkojumā, 1934.gadā, ar ko tiek saistīti tā interpretējuma pārpratumi iesākumā, pirms tas tika izdots oriģinālajā, t.i. vācu valodā.

Jau divdesmito gadu beigās Huserls bija veicis pirmos tekstu uzmetumus, lai noskaidrotu savas metodes attiecības ar t.s. "kartēzisko" apziņas koncepciju un lai apliecinātu savas mācības principu patstāvību un radikālo atšķirību. Kā īpašs pamudinājums bija tas, ka Huserls 1929. gadā saņēma uzaicinājumu no Sorbonnas universitātes Ģermānistikas institūta, kur viņš Francijas filozofijas biedrības *Amphiteatre Descartes* zālē varēja noturēt priekšlasījumus par savas transcendentālās fenomenoloģijas metodes būtību. Tālab „Parīzes priekšlasījumu” teksts tiek uzskatīts par „Kartēzisko meditāciju” pirmo 4 meditāciju izvērstu plānu, resp. kopsavilkumu. Turklāt, „Parīzes priekšlasījumus” Huserls izstrādājis ļoti skrupulozi, jo īpaši formulējumu eksaktuma ziņā, jo viņš bija iecerējis to kā ievadu transcendentālajā fenomenoloģijā. Tomēr šajā apakšnodaļā uzmanība tiks pievērsta vēlākajam “meditāciju” tekstam, ņemot vērā to, ka Huserla jēdzienu izstrādē un mācībā par intersubjektivitātes transcendentāli fenomenoloģisko konstituēšanos tieši nianse dažkārt spēj būt izšķirošas. Turklāt fenomenologu aprindās „Kartēziskās meditācijas” tiek uzskatītas par svarīgāko liela apjoma darbu visā Huserla radošajā darbībā.

#### **I,2.1 2.§ Universālās aprioriskās fenomenoloģijas kā universālās ontoloģijas iecere**

Huserla lielā zinātņu reformu vīzija tik tiešām ir bijusi nopietna. Varētu pat teikt, ka šī reforma ir bijusi visa viņa radošā meklējuma kopsavilkums, viss viņa dzīves rezumējums,



kurā Huserls burtiski redzēja attaisnojumu savam darbam. Daudzi viņa sekotāji noraidīja šo sava “meistara” ideju, un, pašam Huserlam par lielu sarūgtinājumu un vilšanos, tieši tamdēļ novērsās no viņa<sup>208</sup>. Iemeslus šādai attieksmei pret savu fenomenoloģijas skolotāju varētu meklēt daudzās “konkrēti dzīvespasauliskās” konstelācijās (citiem vārdiem sakot, bieži vien tīri cilvēcisku attiecību peripetijās, arī sakarā ar jauno un apdāvināto “mācekļu” godkārtīgiem mērķiem veidot patstāvīgas doktrīnas). Lai kā tas būtu bijis no cilvēcisko attiecību viedokļa, mūs visupirms interesē idejiskās pretrīnības. Un te kā novēršanās galvenais iegansts jāmin Huserla zinātnes reformēšanas ideja. Zinātņu reformas plāns bija nevis kāda Huserla fantāzija, bet gan gadu desmitiem ilgu, spraigu filozofisko pētījumu rezultāts, meklējumu un atklājumu ceļš, kura starposmos fenomenoloģijas dibinātājs guva plašu atzinību un rezonansi<sup>209</sup>. Tie, kas noraidīja šo plānu, ir turpinājuši tālāk smelties no tā tapšanas priekšdarbu avotiem, apgalvojot, ka visas Huserla fenomenoloģiski metodoloģiskās analīzes gan ir vērā ņemams ieguldījums filozofisko ideju vēsturiskajā klāstā, bet taču ne šī zinātņu reformas ideja. Līdz ar to ir pateikts, ka Huserls pats nav izpratis savu mācību. Un tas ir ļoti pārsteidzīgs apgalvojums. Drīzāk gan nav izprasts (vai nav gribēts izprast) Huserla transcendentālās fenomenoloģijas pamatnolūks: radikāla paradigmāla reforma tik tiešām izriet no visas Huserla mācības par apziņu. Tomēr šis plāns, lai arī no faktiski visiem tālākajiem fenomenoloģijas virzieniem noraidīts un atmests, arvien ir aktuāls Huserla filozofijas izcelsmes un attīstības kontekstā, ja tai tik tiešām būtu atradies vai vēl atrastos radikāls un konsekvents turpinātājs. Tomēr Huserla mācība ir palikusi bez turpinājuma tieši šajā konsekventajā *zinātņu reformēšanas* iecerē.

Pārlūkojot šī paša darba noslēguma 64. paragrāfu, iespējams ne tikai gūt skaidrību par šī reformu plāna mērogiem, bet arī atsegt pašu meditāciju mērķi un uzdevumu, kas arī ir šīs apakšnodaļas centrā. Tātad to mērķis ir etabliēt fenomenoloģiju par universālo un absolūti pamatoto zinātņi<sup>210</sup>. Tā Huserls saprot kartēziskās idejas transcendentāli fenomenoloģisko turpinājumu vai pat apvērsumu. Viņš runā par to, ka transcendentālajai filozofijai jāaptver plašs zinātnisko disciplīnu spektrs, sazarojoties objektīvās zinātnēs, kad pēdējās ir saņēmušas no transcendentālās fenomenoloģijas to absolūto pamatojumu un līdz ar to pārvarējušas savu

<sup>208</sup> Cf. Hua XXIX, S. 332 ff. 1936-1937.gadā rokrakstos, kas ir tapuši neilgi pirms Huserla saslimšanas 1937.gada augustā un nāves 1938. gada martā. Tajos Huserls apraksta dažādas dzīvespasaules struktūras; īpaši ir jūtama viņa vientulība un izmisīgs mēģinājums turēties pie savas mācības premisām un izskaidrot ar tām radušos stāvokli, tāpat bailes par to, ka viņa mūža darbs piedzīvos noniecinājumu — tādu pašu, kādu nacistiskais režīms izrādīja pret viņa personu.

<sup>209</sup> Par to liecina viņa ilgā gatavošanās rakstam par fenomenoloģiju *Encyclopaedia Britannica*. Huserls gatavoja šo rakstu četros piegājienos, skat. Hua IX: 277 ff.

<sup>210</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992. S. 157 ff. ; auch Hua I.

pozitīvisma naivitāti. Huserla doma šeit ir: ar fenomenoloģiskās metodes palīdzību pārveidot zinātņu pašsapratni un tad likt tām atgriezties savā pētījumu laukā. Šo zinātņu jēdzieniem sākotnēji ir bijuši neskaidri intencionālie horizonti, kuri nav ļāvuši atpazīt šo zinātņu vietu un patiesās ieguldījuma iespējas citu starpā. “Katram vēsturiski notikušo zinātņu mēģinājumam izrauties no aplamajām iestrādēm un meklēt labāku pamatojumu, lai nonāktu pie sevis pašas, savas jēgas un veikspējas atklāsmes, ir jātiek saistītam ar paša zinātnieka pašapjēgsmi. Bet pastāv tikai viena radikālās pašapjēgsmes iespēja – tā ir fenomenoloģiskā”<sup>211</sup>. Te labi redzams Huserla iecerētās reformas virziens: tas ir aicinājums uz savdabīgu *μετάνοια*<sup>212</sup> zinātniski pētnieciskajā laukā, un Huserlam tā ir bijusi pati nopietnība. “Līdz ar to mēs varam teikt, ka apriorajā un transcendentālajā fenomenoloģijā, pateicoties to korelāciju pētījumam attiecībā pret to pēdējo pamatojumu, savu sākotni rod visas apriorās zinātnes. Un, aplūkojot to šajā – sākotnējības dibinājumā, tās iekļaujas universālajā apriorajā fenomenoloģijā kā viena no tās nozarēm. Šī universālā Apriori sistēma ir apzīmējama arī kā universālā Logos vai universālās esamības atklāsmes, kuras būtībai piemīt transcendentālā subjektivitāte un tātad arī intersubjektivitāte kā sākotnējs tās apriori”<sup>213</sup>. Šis plāns ir visaptverošs arī pētnieciskajā ziņā, jo tver visus esamības reģionus, tātad attiecas uz visu cilvēku dzīvi – kā radikāli empīriskā zinātne par dzīvespasauli. Bet šī darba kontekstā ar to tiek ne tikai uzskatāmi ilustrēti metodiskais pamatpostulāts *die eine Welt für alle* Huserla mācības sistēmiskajos ietvaros, bet arī dzīvi konkrēta indivīda dzīve, tās realitāte jau programmatiski saistīta ar šo universālās esamības kā *Logos* atklāsmi. Ar to ir redzams, kā Huserla priekšstats par zinātņu reformu īstenojies nodoms par subjektīvā integrāciju saistībā ar objektīvo un absolūto. Ņemot vērā, ka apziņa pēc definīcijas ir savdabīga intencionālās notiksmes aina, šī integrācija var tikt īstenota un dzīvota intersubjektivitātes jeb dzīves pasaules modalitātē. Huserls, kā jau tas sasauca ar „Kartēzisko meditāciju” stilu, vispirms atklāj subjektīvo sākumu: “Bet šī universālā transcendentālās sfēras būtības pašatklāsmes nosaka visu ego un transcendentālajai subjektivitātei iedzimto ideālo iespēju pārraudzību”. Un tālāk Huserls dod šo universālo un vispārējo kontekstu, kura notikumā tiek integrēts

<sup>211</sup> Hua I, S. 179.

<sup>212</sup> Cf. š.d. cf. 1.1.1 un 1.1.2. Huserls noliek fenomenoloģiju visu to esamības „lielo jautājumu” priekšā, kuriem jāklūst „pavisam maziem”, proti, pēc fenomenoloģiskā *epoché* apskaidrota cilvēka jautājumiem. Tā ir šī jaunā fenomenoloģija kā radikālā pašapjēgsme, atgriežoties pie? lietām pašām: „[...] *weil die Phänomenologie, wie wir früher schon ausgeführt haben, nur jede naive und mit widersinnigen Dingen an sich operierende Metaphysik ausschließt, nicht aber Metaphysik überhaupt, und daß sie nicht etwa die alte Tradition in der verkehrten Fragestellung und Methode innerlich treibenden Problemotive vergewaltigt und keineswegs sagt, daß sie vor den "höchsten und letzten" Fragen halt macht. Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden*” (Hua I, S. 181).

<sup>213</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 159.

cilvēks kā personālitate, resp. konkrētās dzīvespasaules saistība ar universālo un vispārīgo, subjektīvā saistība ar objektīvo, laiciskā – ar ārpuslaicīgo kā transcendējošo turpinājumu: “Šī universāli konkrētā ontoloģija (vai arī esamības universālā loģika) spētu kļūt par pašu sākotnējāko zinātnes universumu, ko izsaka absolūtais pamatojums. Pēc secīga filozofisko disciplīnu izkārtojuma šī universālā ontoloģija kā solipsistiski ierobežota egoloģija atrastos pašā galvgalī. Tikai tad, to paplašinot, nāktu intersubjektīvā fenomenoloģija, pie tam tādā vispārīguma attiecinājumā, kurā vispirms tiek izskatīti universālie jautājumi, lai pēc tam varētu tikt veikta sazarošānās apriorajās zinātnēs”<sup>214</sup>.

### I, 2.1 3.§ Zinātniskās pētniecības mērķis no fenomenoloģijas viedokļa

„Kartēzisko meditāciju” priekšplānā ir jautājuma nostādne bez aplinkiem: kāda jēga vispār ir zinātnēm to mūsdienu reālajā veidolā? Kāda ir paša zinātnieka attieksme pret zinību vietu un nozīmi dzīves īstenībā? Ko zinātnieks īsti grib – vienkārši "spriedelēt" vai arī pamatot savus spriedumus? Vai viņš savā pētnieciskajā darbībā vispār meklē absolūto pamatojumu, un vai viņš vispār uzskata šāda pamata rašanu par nozīmīgu? Huserla nostādne tātad ir meklēt šai pētniecībai ideālu mērķi<sup>215</sup>. Kā to nupat redzējām, virziens viņam ir pilnīgi skaidrs: tas ir zinātņu absolūtais pamatojums ar transcendentālās fenomenoloģijas starpniecību. Ikvienu disciplīna var tik atsegta un pēc šī ieskata arīdzan jāatsedz kā *noemātisks fenomēns*. Huserls raksta: “Visa mūsu nostādījuma pamatjēga ir tā, ka zinātnes kā kultūras fakticitāte (*Tatsächlichkeit*) un zinātnes patiesajā un īstajā nozīmē nav viens un tas pats. Vai arī, ka tās līdztekus savai fakticitātei nes sevī kādu pretenci (*Prentention*), kura savu papildījumu apliecina jau ārpus šīs kailās fakticitātes. Tieši šajā pretencē arī ir rodama zinātne kā ideja – kā īstenas zinātnes ideja”<sup>216</sup>. Tātad Huserla nolūks ir atbrīvot to dziļāko jēgu, kāda ir apslēpta ikvienā zinātnē pašā, kurai savu pozitīvistisko aizspriedumu dēļ pašai ir neatpazīti intencionālie horizonti, no kā izriet tās naivitāte un neskaidrība par savas evidences pamatiem. Transcendentāli fenomenoloģiskā metode tām var dāvāt atdzimšanu un atgriezt tām sava galamērķa redzējumu. “*Allaž ir iespējams atgriezties uz vienu reiz veiktu pamatojumu, resp., uz vienu tajā apliecinātu patiesību*”. Tādā veidā fenomenoloģija piedāvā kaut ko vairāk nekā tikai ar savu diskursu rast kopsaucēju šīm eksaktajām zinātnēm – arī tās

<sup>214</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., loc.cit.

<sup>215</sup> Vgl. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 219.

<sup>216</sup> Vgl. Hua I, S. 49 f.

kaut kādā noteiktā veidā “dziedināt” no aizspriedumiem un akluma. Un, atkārtojot vēlreiz jau citēto, šis īpašais veids, , kādā Huserls ar to nāk klajā, ir aicinājums:

*Katram vēsturiski notikušo zinātņu mēģinājumam izrauties no to aplamajām iestrādēm un meklēt to labāku pamatojumu, lai nonāktu pie sevis paša, savas jēgas un veikspējas atklāsmes, ir jātiek saistītām ar paša zinātnieka sevis apjēgsmi.*<sup>217</sup>

Tas ir šis jaunais, ar fenomenoloģiskās metodes reformu ieviestais redzējums, un tas nozīmē – **iegūt brīvību un realizēties no jauna**. Kā gan tas tiek panākts? Pavisam vienkārši: katra šādā ceļā jaunatdzimusi zinātne ir jaunatdzimusi caur to, ka tā savu pētījumu gaitā ir iemācīta līdzapzināties pašu esošā patiesību.

### I, 2.1 3.§ Evidences atziņa kā spriedumu loģikas tēma

Jau ar *Logische Untersuchungen* aizsāktā tēma par “spriedumu ticamību” nodarbina Huserlu arī „Kartēziskajās meditācijās”, un tieši sakarā ar viņa domu par eksakto zinātņu reformu un to pakārtošanu absolūtā pamatojuma idejai. Atziņas teorijai (arī atsevišķo dabaszinātņu disciplīnu teorijai) ir jābalstās evidentos spriedumos – tad ir iespējams tās absolūtais pamatojums, nevis, kā šajā vietā formulē Huserls, "*in der Weise des Glaubens um eines schon Geglaubten willen*"<sup>218</sup>.

Ar šo spriedumu “taisnošanu”, kā to ? ar savu transcendentālās redukcijas metodi ir nomērķējis Huserls, atsevišķās zinātnes, pakļaujot savu atziņas teorētisko pamatpostulātu šādai fenomenoloģiskai caurskatei jeb redukciju metodei, varētu panākt jau pieminēto savas vietas atrašanu universālās patiesības sakarībās. Ja vien tās ielaistos uz to, “tad drīz vien mums būtu jānonāk pie pilnīgāka pamatojuma jēgas iztīrījuma, resp., pie **evidences** atziņas. Šāda patiesa pamatojuma ietvaros spriedumi apliecina sevi par *pareiziem*, par atbilstīgiem, t.i., tie parādās kā sprieduma atbilstība to patiesajiem „attiecinājumiem”. Ticība sprieduma patiesumam, kuru apstiprina apstākļi, ka esmu noticejis iepriekš veiktā patiesumam, ir nejauša un iracionāla, un tāds piegājiens – “nejaušā argumenta nejaušais pamatojums” – nevar būt par zinātnes loģikas metodisko pamatu, par ko šajā darbā un savos darbos vispār iestājas Huserls. Bet tieši šo balstīšanos nejaušībā un operēšanu ar šiem “*vermeintes Urteilen*” Huserls pārmet pozitīvajām zinātnēm un to nenoskaidrotajām evidencēm, resp., to apodikticitātes trūkumam. “Runājot precīzāk: spriest nozīmē ieskatīt, un vispārīgā tvērumā

<sup>217</sup> Hua I, S. 179

<sup>218</sup> Hua I, S. 51.

vienvienīgs jeb kails ieskats (*bloss Vermeintes*) par to, ka, lūk, "tas" būtu tas un tas; spriedums (tas, kas ticis nospriests) tādā gadījumā ir *ein bloss vermeintes Ding*, resp., ieskatīts lietas attiecinājums vai arī: lietieskate, ieskats par lietu attiecību (*Sachverhalt*). Bet iepretim tam eventuāli stājas kādā īpašā veidā spriedoša uzskate (kura spriežot apgūst kaut ko kā apzinājumu). To sauc par evidenci. Tagad kaili un no pašas lietas atrauti ieskatītā vietā stājas šī īpašā uzskate – evidencē, kad lieta ir *viņa pati*, lietas attiecinājums tās klātbūtnībā, kāds tas ir. Tātad šajā gadījumā spriedējs ir pats sevī. Kamēr šāda „kailā ieskata” modalitātē īstenotā spriešana arvien grasās veikt apzinīgo pārnese uz lietas pašas un tās attiecinājuma paša evidenci”<sup>219</sup>.

Te gan jāpaskaidro, ko nozīmē šis "kailais lietu ieskats" (*bloß Vermeintes*). Tas ir nereflektēts kāda uztvēruma saturs jeb attiecība, ar nenoskaidrotu jēgu, tātad pie tā ir izpalikusi reflektīvā analīze. *Bloß vermeinte Sache, bloß vermeintes Urteilen, Meinen, bloße Meinung* ir specifiski izteikumi gan vācu valodā, gan arī Huserla fenomenoloģijā. Tomēr tas nav pamats kaut kādā veidā padarīt problemātisku to, kas ir pateikts. Evidence netiek veidota, tikai redzot kādu norisi, t.i. naivi to uzskatot, bet gan refleksijā nonākot pie tās jēgas. Huserls, šķiet, apzināti lieto vārdu *Vermeintes*, jo tā tulkojums var būt divējāds. Fenomenoloģijas mācība par uztvērumiem ar *vermeinte* saprot “intencionāli ieskatītu”, tātad uztvertu saturu. Vārdam *vermeinen* ir arī nozīme "maldīgi ieskatīt". Fenomenoloģiskajā mācībā jebkurš uztvērums ir apzinājums, ka "kaut kas ir tas". Tas ir *ego* piemītošais *sākotnējais*, naivais ieskats, jeb šis *kailais ieskats*. Bet vai var droši paļauties uz to, ka tas nav maldīgs? Kamēr kailais ieskats nav saslēgts ar evidentu, tādas paļaušanās nav. Visādas ačgārnības taču mēdz ienākt arī skatiena uzmanības lokā! Piem., kaut vai diviem vilcieniem līdzās stāvot uz stacijas perona, pēkšņi es uztveru, ka mēs sākam kustību, kamēr pēc mirkļa top skaidrs, ka aizbrauc tomēr otrs vilciens...Vienu mirkli šis *kailais ieskats* bija kustības sākuma apzinājums, bet mūsu patiesā stāvokļa "saprātums", proti, ka mēs stāvam, bet brauc otrs vilciens, bija apjēgums pēc otra, tam sekojošā ieskatījuma.

Tāpēc patiesā sprieduma veikšanai ir nepieciešams pārnese uz evidenci, uz jau citas pakāpes ieskatīto apzinājumu, uz “es esmu tas, kas uztver” apzinājumu jeb transcendentālo apercepciju, kur tā apgūst savu pilnpaļāvības apzinājumu jeb savu evidenci. Līdz ar šo “kailo ieskatīšanu” jeb *bloßes Vermeinen* Huserls grib norādīt, ka tāds stāvoklis nevarētu valdīt eksakto zinātņu jomā, ka pamati ir jāapzina radikāli transcendentālā tvērumā. Vēlreiz pie šīs

---

<sup>219</sup> Hua I, loc.cit..

tēmas mēs nonāksim I,3.1 un 3.2., kur runa būs par dzīvespasaules konstituēšanās metodisko pusi.

## I, 2.2 Subjektīvā ideālisma transcendentālais pamatojums „1. Kartēziskajā meditācijā”: solis pretim intersubjektivitātes koncepcijai

I,2.2 1.§ Fenomenoloģiskā reforma un atsevišķo zinātņu sekošana absolūtās jeb zinātniskās patiesības idejai

Iepriekšējā apakšnodaļā tika atsegta *vispārīgā* perspektīva, kāda no transcendentālās fenomenoloģijas viedokļa parādās tajā gadījumā, ja visas zinātnes seko savas evidences noskaidrošanai un tīrai (jeb attīrītai) tās atziņai. Tāds kurss zinātņu attīstībā nozīmētu arīdzan katram zinātniekiem pašam koriģēt sevis apjēgsmes šajā universālās ontoloģijas (vienotās pasaules visiem) apvārsnī un savā saistībā ar mūžīgo *Logos*. Tagad ķersimies klāt *konkrēti* un jautāsim, kāds ir šis reformu un jaunā sākuma ceļš, kurā vajadzētu doties zinātnēm, lai tik tiešām sasniegtu to vienību, kādu tām ir paredzējis fenomenoloģijas dibinātājs Edmunds Huserls. Viņa priekšā ir “ideja, kura caurstrāvo visas zinātnes un nemitīgi ievirza tās ? centienos pēc universalitātes, turklāt neatkarīgi no tā, kāds rādās esam to faktiskais īstenojums”<sup>220</sup>. Ja ikvienas zinātnes virzītājs tik tiešām kritiski izvērtētu savu un savas darbības lauka varējumu un mēģinātu “aizkļūt” līdz savas disciplīnas teorētiskajam pirmamatam, resp. līdz tās apodiktiskajam pirmamatam, kurā balstās tās izteikumu ticamība, ko viņš veiktu gan attiecībā pret savu pētījumu jomu, gan attiecībā pats pret sevi, tad šāds godīgi veikts mēģinājums novestu to pie savdabīga *confessio peccati* – tātad pie atziņas, ka tās evidences ir nenoskaidrotas un kā tādā stāvoklī tā nespēj sniegt atbildes uz jautājumu par savu spriedumu pilnpaļāvību, un kur nu vēl par to atziņu saskanīgumu attiecībā pret absolūto patiesību. Šīs nespējas dēļ katra atsevišķā disciplīna ir spiesta, kā raksta Huserls, arvien un no jauna modificēt savas *patiesības*. Bet tieši šis fakts jau norāda uz to, ka tās kaut kādā pavisam vēl neskaidrā apjautumā jau seko absolūtās vai zinātniski īstenās patiesības idejai, ka tā jau meklē savu mājvietu šajā bezgalīgajā horizontā, kuram tā arvien tuvojas. Huserls iestājas ne tikai par to, ka šai tikko minētajai apjautumam vajadzētu būt pakļautai kādai pilnīgi evidentai metodei. Vest sev līdz pretim šim horizontam citas zinātnes – tāds, viņaprāt, ir paša izstrādātās fenomenoloģijas uzdevums.

<sup>220</sup> Hua I, S. 53.

### I.2.2 2.§ Pieeja evidences atziņai – zinātne ir tikai viena apkaime dzīves pasaulē

Lai to īstenotu, Huserls tūlīt pat pielieto redukciju metodi, uzsvērdams, ka, lai aizklātu pie šīm evidencēm kā pašiem sākotnējākiem atzinumiem, ir pilnībā jāatbrīvojas no iepriekšējām zinātniskajām atziņām. Tikai tā praktiski ir iespējams piekļūt šīm evidencēm. Šis akcents ir ļoti nozīmīgs visai mūsdienu fenomenoloģijas teorijai. Kaut gan Huserls šajā paragrāfā skar zinātnes patiesības un evidences tēmu, un viņš it kā tiecas vilkt kaut kādu robežlīniju starp „zinātnisko un ikdienišķo uzskatu”, tā ir tikai imagināra līnija. Zinātnes evidenču pamati ir nenoskaidroti, tās loģikas kārtulas ir nejaušas un "ticamībās ticamībām" balstītas – tām nav tiesību apgalvot esošā patiesības atziņu vai arī noteikt metodi, kādā tā būtu veicama<sup>221</sup>.

Huserls šajā vietā ir devis mājienu, kuru prata uztvert tādi viņa skolnieki un sekotāji kā E.Finks., M.Heidegers (kurš gan vēlāk ar savu *Sein und Zeit* ir gājis savrupu ceļu), arī Merlo-Pontī (*Merleau-Ponty*). Esamības patiesība, esošā evidence, tās „definitīvā” satversme notiek tieši šeit – konkrētās dzīves apvidū, pasaulē, kurā es dzīvoju pretī esošā patiesībai kā aproksimatīvam horizontam<sup>222</sup>. Zinātniskā pasaule arī ir tikai viena dzīves apkaime un nevis, teiksim, “atsevišķs kontinents” kā kāda “ekskluzīvā patiesības apmetnes vieta”. Te svarīgi ir norādīt uz Huserla atzinumu, ka šī reforma netiek veikta tālab, lai transcendentāli fenomenoloģisko atziņas teoriju liktu par visu zinātņu “flagmani”, bet gan tādēļ, ka evidenču atsegšana ir ietverta pašas zinātnes un filozofijas idejā, ka tieši tajā atklājas īstenās zinātnes galamērķis.

### I, 2.2 3.§ Apodiktiskās evidence daba un tās dignitāte

Filozofisko zināšanu īpatnība saskaņā ar Huserlu ir tā, ka tās pieprasa noskaidrot evidences, lūkot pēc absolūtās pilnpaļāvības un absolūtās neapšaubāmības. Un šis prasījums ir tas būtiskais apstāklis, kāpēc tomēr filozofija, jo īpaši transcendentālās fenomenoloģijas atziņas metode, piemīt cienīgums (*dignitas*) pretendēt uz šo vadošo lomu Huserla universālajā zinātņu sistēmā – universālajā ontoloģijā.

Kā tad līdz šai dignitātei lai nonāk? Huserls uzsver, ka te ir nepieciešama radikāla, t.i., fenomenoloģiski atjaunināta refleksija par atziņas principiem. Tādā veidā ir iespējams tos pamatot augstākā pakāpē un piešķirt tiem šo “visaugstāko apodikticitātes dignitāti”<sup>223</sup>. Kāda

<sup>221</sup> Cf. Hua XXIX: 309 ff. Šajā vietā Huserls sniedz padziļinātu komentāru savam darbam „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” un norāda uz nepieciešamību uzsākt deskriptīvu zinātņi par personālo dzīvi pretstatā tradicionālo zinātņu neieinteresētībai par to.

<sup>222</sup> *approximatio, approximare* (latīņu val.) – tuvošanās, tuvināties

<sup>223</sup> Hua I, S. 54.

tā īsti ir – šī godpilnā pilnpaļāvība, šī visaugstākās pakāpes evidence? Vadoties pēc Huserla, to var raksturot tā, ka katra evidence ir esošā būtnes pieredzējums. Tātad tā ir pati esence, pati būtne (*Sosein* jeb *Wesenheit*), kuru mēs esam apguvuši pilnā paļāvībā par šī pieredzējuma identitāti. Jebkuras šaubas par to, ka tas tā varētu arī nebūt, tiek izslēgtas: tā ir evidentā esamība un nevis šķitums. Mūsu jutekliskā pieredze mums liecina, ka daudzas lietas, kas iepriekš ir uzskatītas par esošām, var izrādīties tomēr tikai šķitums. Mūsu prātu mēdz pārvagot nemitīgas šaubas par esamības evidences apodiktiskumu tās dignitātē; tās nemitīgi jauc mūsu pilnpaļāvību par tās esmi un liek domāt par tās neesmi. Evidences noraidīšana „par spīti evidencei”, resp. šaubas, arī ir apziņas īpašība, kaut arī destruktīva (jo cenšas pieļaut neesamības iespēju, kaut gan tā ir absurda un nejēdzīga). Huserls uzskata, ka to var novērst ar kritiskās refleksijas palīdzību<sup>224</sup>. Tieši šajā vietā atkal parādās Huserla atšķirība no Augustīna pārstāvētās kristīgās filozofijas paradigmas apziņas procesa fenomenoloģiskās deskripcijā. Augustīna mācībā, kā jau tika uzsvērts, šaubu destruktīvisms tiek pārvarēts, nevis sasprindzinot apziņas spontānos aktus virzībā uz āru un pēc tam „refleksijas nodaļu” apziņā, kā to dara Huserls, bet gan uz otru pusi — virzībā uz sevi, uz iekšu. Ja rodas šaubas par evidentā esamību, tad nevajag sākt tās ekstrapolēt pret ārpusaules objektiem, bet gan pret savi pašu – pret sava prāta kapacitāti. Huserls šim gājienam ārpus mobilizē kritiskās refleksijas spēju, līdz ar to pats šaubīšanās cēlonis tiek meklēts ārpusē, un arī pati šajā procesā atklātā kritiskās refleksijas mazspēja tiek saprasta kā kāda kognitīva procesa kļūme jeb kā neveiksmīga atziņas tehnoloģija, nevis kā principiālā cilvēciskā prāta samaitātība – vēlme noraidīt Dievu kā augstāko esamību tajā evidencē resp. drošībā, ko prātam grib dāvēt ticība<sup>225</sup>. Savukārt Augustīns artikulē šo intencionālo spontanitāti tā, ka kritiskā refleksija, lai atklātu savu mazspēju tvert evidenci, ne vairs dodas ārpus, bet vērsas pati pret sevi. Taču šoreiz tas ir nevis tikai kails kognitīvs akts, tā reizē ir arī “sirds kustība” – sirdsapziņa, kura atsedz savas kognitīvās tvertspējas galveno problēmu, fokusētību uz sevi pašu kā paštīkmi. Būtībā Augustīns nomaina šaubas, kas uzrodas par spīti evidencei (resp. šaubas par tās apodiktiskuma dignitāti), ar šaubām par sevi pašu. Un tieši šajā sevis (un nevis Dieva esamības) apšaubīšanā saskaņā ar Augustīnu cilvēkam „atveras acis” jeb parādās īpaša redze gūt skaidru evidenci par neredzamo, bet faktisko esamības pamatu<sup>226</sup>.

Turpinot mūsu kritiskās refleksijas funkcijas iztirzājumu, mēs varam konstatēt, ka Huserls paplašina tās pilnvaras. Kritiskā refleksija tādējādi sniedz ne tikai stāvokļa novērtējumu, bet

<sup>224</sup> „Diese offene Möglichkeit des Zweifelhaftwerdens bzw. des möglichen Nichtseins trotz der Evidenz ist durch eine kritische Reflexion auf ihre Leistung auch jederzeit im voraus zu erkennen” Hua I, 55 f.

<sup>225</sup> Cf. š.d. I, 1.1. 1. §

<sup>226</sup> cf. š.d. 1.3.2



arī veic pašu evidences iedibināšanu (*das Setzen von Evidenz*) vispār. Vai tas nozīmē, ka subjekts spēj ietekmēt resp. iecelt evidenci? Pavisam noteikti – nē! Tomēr subjekta pārziņā ir sava ieskata un attiecību fiksācija pret objektīvo un visus spriedumus balstošo būtni (substanci). Tas nozīmē savas zināšanas līdzsvarošanu ar to, kas ir evidents. No Huserla izvedumiem pirmajā kartēziskajā meditācijā izriet, ka neesamības priekšstatīšana vai arī tās kā epistemoloģiskas premisas izmantošana ir nonsenss! Kritiskā refleksija norāda, ka šaubas savā ačgārnajā evidencē “glabā azotē” šo pilnīgi pretjēdzīgo neesamības premisu, jo šaubu vispēdējā konsekvence taču ir neesamība. Turpretī kritiskā refleksija pauž: lai kaut kas būtu, tam jābūt kaut kādā veidā attiecinātam uz kādu priekšmetu. No tā izriet, ka pašai šai kritiskajai *augstākajai* refleksijai piemīt šīs apodiktiskās dignitātes daba.

Fundamentālās evidences pielietojuma princips vislabāk atklājas Parmenīda ontoloģiskajā radikālismā: “esošais vienkārši ir” (*das Seiende schlechthin ist*)<sup>227</sup>. Jau E.Finks, analizējot šī šķietami tautoloģiskā apgalvojuma jēgu, norādīja uz to, ka šī sakarība dibina vispamatīgāko saikni starp esošā esamību un nojēgsmi par to<sup>228</sup>. Līdz ar to burtiski un radikāli tiek ieviests ontoloģijas priekšmets kā tāds, šajā *vienkāršajā definējumā* par pasaules un cilvēka attiecībām (cilvēka, kurš pret to ir vērstas gan dvēseliski, gan kā to atzīstošais subjekts) pasakot kaut ko monumentāli nozīmīgu: pats esošais vienkārši un tieši ir. Dažkārt filozofiski ievirzītam cilvēkam nākas grūti aptvert tādu evidences pašsaprotamības klajumu, šo savā vienkāršībā monumentālo “IR”. „Neesošo tu nevari atzīt, jo, ja kaut ko atzīst, tad tas vienlaikus nozīmē, ka tas ir”<sup>229</sup>. „Aplūko ar savu saprātu neredzami esošo kā pilnpaļāvīgi klātesošo.”<sup>230</sup> „Es sāku no vienotā, jo arī turp es atkal nokļūšu.” „Nekad un nekādā veidā nevar nākt pie slēdziena, ka neesošais ir.”<sup>231</sup> Huserls šajā vietā faktiski pūlas rast transcendentālu sistemātiku Parmenīda ontoloģiskās esmes vienkāršības monumentālismam: proti, reflektīvi vērsties pie lietam kā pie dotā, tās tiek atklātas kā zināmas "evidences" – jo tās "ir", "stāv", "atrodas" mūsu acu priekšā. Taču tās kā esošā vienības nav evidentas līdz

<sup>227</sup> Parmenides aus Elea, „Über die Natur. Fragmente“. In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 1. Band, Berlin, Vierte Auflage. 1922, S. 148-165.

<sup>228</sup> Vgl. Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1957, 48 ff.

<sup>229</sup> Uvo Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Die Fragmente griechisch und deutsch, hrsg., übers. u. erl. Von Hans Zimmermann. – Suhrkamp Frankfurt a.M., 1969: DK 28 B 2 *Prokl. in Tim. 1; Simpl. in phys. 116,28 f*).

<sup>230</sup> Uvo Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, a.a.O., DK 28 B 4 *Clem. Alex. strom. 2.*: „Betrachte mit Verstand das Wegseiende als genauso zuverlässig Daseiendes: denn nicht wird das Verständnis das Seiende von seinem Enthaltensein im Seienden abschneiden, weder als ein weltweit sich überallhin gänzlich Zerstreutes noch als ein Sichzusammenballendes“.

<sup>231</sup> Uvo Hölscher: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*, a.a.O., DK 28 B 5 *Prokl. in Parm. 708,16*: „Ein Gemeinsames ist es für mich, von wo ich anfangen; denn ich werde dorthin wieder zurückkommen“: „Nie und nimmer kann nämlich dieses erzwungen werden, daß das nicht Seiende sei.“

galam. Auto brauc tāpēc, ka riteņi griežas. Riteņi griežas, tāpēc, ka tos griež kloķvārpsta, kuru savukārt darbina virzulis, kurš darbojas uz iekšdedzes principa etc. Kur šeit ir evidence? Tāpat ar spriedumiem kā esošām vienībām. Tā soli pa solim, arvien reflektīvi atgriežoties pie pamatojuma, var nonākt pie šīs pilnīgās evidences. Tā būtībā ir Dekarta metode. Bet Huserla mācība nav kartēziskās filozofijas turpinājums. Tā uzņem kvalitatīvi citu gaitu, pat citu virzienu: pasaule kā transcendentī esošais no vienas puses, un zināšanas, jēgas sakarības par to un visbeidzot cilvēks kā transcendentālais subjekts no otras puses ir savstarpēji saistīti, balstoties nevis uz solipsistisku pamatojumu (kurp ved konsekventi īstenota veckartēziska doktrīna), bet gan uz transcendentāli intersubjektīvu izpratni par esošā objektivitāti.

#### I.2.2 4.§ Evidences jautājuma atrisinājums kā kartēziskā *ego cogito* transcendentālais pavērsiens

Šis izšķirošais pagrieziens, par kura ieviešanu, analizējot kartēziskās paradigmas attīstību un lomu filozofijā, runā Huserls, "ir pagrieziens uz *ego cogito* kā uz apodiktiski pilnpaļāvīgo un pēdējo spriedumu balstu, uz kura ir dibināma jebkura radikāla filozofija". Fenomenoloģiskās redukcijas pielietošana nostāda radikāli meditējošos filozofus, t.i., fenomenologus liela saviņņojuma un atbildības priekšā: ar šo manifesta rakstu fenomenologi tiek it kā izsūtīti pasaulē, kura viņu acīm tagad ir tapusi savādāka:

"Mums vairs nav nedz mums lietderīgas zinātnes, nedz arī priekš mums esošas pasaules. Tā tagad vairs nav tiešā skārumā esoša; ticība pasaules esamībai ir dabiskā ceļā kļuvusi tikai par pieredzes saturu, kur tā arī saglabā savu lietderīgumu, tādējādi pasaule mums ir kļuvusi tikai par vienu vienīgu esamības tīkojumu (*Seinsanspruch*). Tas skar arīdzan visus citus "es", tā ka mēs būtībā vairs neesam tiesīgi runāt komunikatīvajā daudzskaitlī. Pārējie cilvēki un zvēri man ir doti, pateicoties jutekliskajai pieredzei, kuras lietderību es drīkstu apšaubīt. Kopā ar citiem līdzcilvēkiem es pazaudēju, protams, arī visus socialitātes un kultūras veidojumus, īsāk sakot, ne tikai ķermenisko dabu, bet arī visu konkrēto dzīves vidi ap sevi (*Lebensumwelt*), kura priekš manis ir pārstājusi būt par esošu un kļuvusi tikai par esamības fenomenu. Lai vai kā šim esamības fenomenam klātos ar tā tīkojumiem pēc īstenības, un lai vai kā man patiktu par to kritiski izlemt – reizumis par esamību un reizumis par šķitumu –, tas taču kā manējais fenomēns nav nekāds "nekas", bet gan tieši tas, kas man vispār padara par iespējamu kritisku lemšanu. Tātad padara iespējamu to, kam kā *patiesai* esamībai priekš manis jēkad ir piemītusi jēga un

lietderīgums, par ko es esmu jau galīgi izšķīries vai nupat izšķiros. Un vēlreiz: ja es atturos no jebkuras ticības pieredzes saturiem, un es to varu vienmēr brīvi darīt un arīdzan daru, kā rezultātā šī pieredzes pastarpinātā pasaules esamības lietderība tiek atcelta, tad šī mana atturēšanās ir tas, kas tā [savā būtībā] ir, skarot manas pieredzētās dzīves plūdumu pilnā apjomā.”<sup>232</sup>

Kas ir noticis ar šīs pasaules esamību? Vai fenomenologi, pateicoties savai atturībai no sprieduma par tās lietderību, nes sev līdzīgu citu esamību? Nē, rezultātā nomainīts ir tikai skatiens uz to pašu veco pasauli. Tā vēl arvien ir nerimtīgi klātesoša, arvien tā atrodas tajā pašā *aiōnā*, bet tomēr vienā ziņā cita: *ego* to pārdzīvo kā savas pieredzes korelātu, bet nevis tā, it kā viņš būtu *solo ipse*, bet tā, ka šī jaunapgūtā identitāte “padara iespējamu to, kam kā *patiesai* esamībai priekš manis jekad ir piemītusi jēga un lietderīgums, par ko es esmu jau galīgi izšķīries vai nupat izšķiros”<sup>233</sup>. Šī atturēšanās ir sagādājusi brīvību attiecībā uz laika sapratumu, kurā stāv pats *ego*. Kā Augustīns teiktu, viņš tagad ir kļuvis par *homo viator* – cilvēku, kurš ceļo savos laika pārdzīvojumos un atklāj to īsto jēgu un virzību kā savu virzību uz patieso esamību un jēgu. “Ikkurā laikā es varu reflektīvi vērst uz sākotnējo dzīvi šīs sevišķās uzmanības skatienus, satvert tagadnīgo kā tagadnīgo, pagājušo kā pagājušo, un, proti, tā, it kā tas kā tāds būtu”. Kur un kad? Tagad! Tā ir dzīvā “tagad” atklāšana. Šī virzība laikā uz esamības jēgu izrādās esam spēja atgriezties uz TAGAD. Iepriekšējās apakšnodaļās jau esam atklājuši, kas tas ir un no kurienes tas nāk. Te ir svarīgi zināt, ka Huserlam tas nāk tieši te un tagad kā izeja no visiem iepriekšējiem uztvēruma ģenētikas labirintiem un kā gaita tālāk: uz transcendentālo intersubjektivitāti. Te *CM-1* pagaidām ir apskatīta tikai transcendentālā *ego* esamības forma, kuras pilnvērtīgajā veselumā ietilpst plūduma un patstāvīguma vienība. Te Huserla vēlīnā filozofija tik tiešām ir tuvinājusies Fihtes absolūtā „Es” izpratnei<sup>234</sup>. Šis laiku aptverošais *ego*, kā jau raksturots I,1.4.4 un I,1.4.5, ir ārpuslaicīgs, tas ir *stehende Präsenz des Präsentierens selbst*. Pašas prezentēšanas stāvošā jeb noturīgā prezenca. Un tas ir izšķirošs metodoloģiskā atspēriena punkts – transcendentālās intersubjektivitātes konstituēšanās arguments pret tīri mundāno metodoloģiju. Bet šai problēmai mēs vēl pieskarsimies š.d. II un arī III daļā.

Līdz ar to apodiktiskās evidences apgūšanas ceļš (un lielā mērā arī jēgas un intersubjektivitātes konstituēšanas ceļš) metodiski tiek saistīts ar fenomenoloģisko *epoché*, kas izsaka šo atturēšanos jeb, kā Huserls pats saka, šīs objektīvās pasaules slēgšanu iekavās,

<sup>232</sup> Hua I, S. 58 f.

<sup>233</sup> Hua I, ebda.

<sup>234</sup> cf. š.d. II, 3, par Fihtes absolūto „es” un tam pakārtotu sociālās esības „mēs”.

vēl citā vietā “universālā visu viedokļu par objektīvo pasauli "lietderīguma pilnvaru "inhibēšanu"”(izņemšanu no spēles). Meditējošais caur to iegūst savu “tīro dzīvi” ar tās “tīrajiem ieskatiem un visiem tās tīrajiem pārdzīvojumiem”. Šis *epoché*, uzsver Huserls, arī ir šī radikālā un universālā metode, ar kuras palīdzību *ego* satver sevi tieši kā tīro “es”, kā to apziņas dzīvi, kurā šim *ego* pastāv visa objektīvā pasaule.

Huserla izaicinājums ir radikāli transcendentāli subjektīvas nostādnes deklarācija: “Visa pasauliskais, visa telplaiciskā esamība priekš manis pastāv tālab, ka es to pieredzu vai uztveru, atsaucot šo savu uztvērumu atmiņā, un pie tā kaut kādā veidā piedomāju, spriežu par to, vērtēju, iekāroju utt. To visu Dekarts apzīmēja ar pazīstamo vārdu *cogito*. Pasaule vispār priekš manis nav nekas cits kā šajā *cogito* apzināts un izpausts esošais. Visu savu esamības jēgu un lietderīgumu tā iegūst tikai un vienīgi no tādiem *cogitationes*. To iekšienē noris visa mana dzīve pasaulē, pie kā pieder arī dzīve mana zinātniski pētošā un pamatojošā dzīve. Es nevaru iemārot nevienā citā pasaulē vai būt pieredzošs, domājošs, vērtējošs un darbīgs pret nevienu citu kā tikai pret to pasauli, kuras jēga un lietderība nāk no manis paša un pastāv manī pašā. Ja es sevi novietoju pāri visai šai dzīvei un atturos no jebkuras piesliešanās esamības ticībai, kura tiešā skārumā pasniedz šo *pasauli* kā esošu, ja es vērsu savu skatienu uz šo dzīvi kā apziņu *par* pasauli, tad es apgūstu pats sevi kā tīro *ego* ar manu *cogitationes* tīro plūdumu”<sup>235</sup>. *Epoché* ir veids, kā pārliecināties, vai tīrajā „es” dzīvē pēc visu ār pasaules fenomenu lietderības pilnvaru atcelšanas (tātad pēc visu „ne-es” struktūru inhibēšanas) vēl paliek kaut kas „pasaulīgs”. Izrādīsies, ka *ego*, īstenojot radikālu *epoché* un nonākot sava subjektīvisma pašā smailē, jau atrodas ārpus pats sevis (tēlaini izsakoties, patības virsotne jau lūkojas ārā no “sevības” mākoņa). Tad izrādīsies, ka tikai sevis radikālās apjēgsmes veikušam un *ārpuse iznākušam* ir iespējams apgūt un konstituēt savas patības īsteno jēgu, un proti, biedrībā jeb kopībā ar citiem kā mēsību.

## I, 2. 3 „4. Kartēziskajā meditācijā” īstentā pāreja no monodoloģiskās uz intermonodoloģisko izpratni ego pašizklāstā

### 2.3.1.1. § Kopsaiste

Pirmo trīs „Kartēzisko meditāciju” uzdevums, ja to gribam izteikt pēc iespējas īsi, ir parādīt, kā iespējams konstituēt pētījums par *ego* apziņas dzīvi jeb par transcendentālo

---

<sup>235</sup> Hua I, S. 61.

konstituēšanās sfēru. *Jedes Bewußtsein ist ein Bewußtsein von Etwas* – šī slavenā apziņas definīcija fenomenoloģijā nozīmē, ka apziņa kā tās pārdzīvojumu kopums (*cogitata*) būtībā nav atraujama no sava priekšmetiem (*cogitatum*). Tātad intencionalitāte kā apziņas pamatīpašība (*cogitatio*) ir tā saikne, kas saista *ego cogito* evidenci ar visu citu, kas nav viņš pats. Šī saistība faktiski izsaka visu tālāko: pasaules realitātes pamatojumu, tās apveltīšanu ar jēgu un atklāšanu kā dzīvespasauli. Bet tieši dzīvespasaulē, ja subjekts ir radikāli fenomenoloģiski ievirzīts, top viņa identitāte. Tā ir konkrētās dzīvespasauls saikne ar vienu pasauli visiem. Pieredzes struktūru ģenēzēs veroties – tā ir katra apziņas konstitutīvā akta saistība ar absolūto, pārļaičīgo TAGAD. Katrs tāds akts, kā tas tika atklāts 1.2 nodaļā, vienmēr ir *Zeitigung*, resp., tas norit tagadniskošanas (jeb tagadnē cēluma) modalitātē. Šīs apakšnodaļas paragrāfos ir svarīgi parādīt to veidu, kādā pašapziņa jeb “es” kā transcendentālā monāde (kā to Huserls apzīmē Leibnica (*Leibniz*) iespaidā) virzībā uz sevis apjēgsmi nonāk pie nepieciešamības apvienoties ar citām monādēm.

I, 2.3 2.§ Pašapziņas identitātei nepieciešamais “ārup” jeb "transcendēšanas nosacījums"

Sevis apzinājums ar *ego cogito* evidenci, pat virzot to pa transcendentālisma ceļu, vēl nevar atbrīvoties no solipsisma. To Huserls saprot, un viņš nebūt nevairās no šī transcendentāli subjektīvā stāvokļa konsekvences, kurā *ego* nonāk, radikāli veicot fenomenoloģisko *epoché*. Tikai Huserls šādu ar sevi identisku “es” vēl nedefinē kā nobeigtu pašapziņas identitāti, kā to lielā mērā darījusi līdzšinējā ideālisma filozofijas tradīcija, arī Šellinga transcendentālā ideālisma sistēma. Huserla ceļš arī nevienu brīdi netuvojas Kanta transcendentālās apercepcijas modelim, kaut gan dažkārt tā varētu likties. Huserls skaidri redz kāda izšķiroša pavērsiena nepieciešamību, lai identiskais pašapzinīgais “es” patiešām spētu apgūt savu identitāti kā personalitāti. Tās dēļ tam ir jānopamato sava reālā saikne ar idealitātēm. Huserls atzīst par neiespējamu pamatot identisku pašapziņu Kanta sapratnes kauzalitātes ietvaros<sup>236</sup>. Tikai tādu ontoloģisku ainu Huserls spēj akceptēt par īstenu filozofiju, kad esošā patiesība tās realitātē kā transcendence, un transcendentālais subjekts savā intencionālajā īstenībā atrodas

---

<sup>236</sup> Huserls gan liek vienādības zīmi starp fenomenoloģiju un transcendentālo ideālismu. Tomēr tas ir principiāli savādāks ideālisms: „Īstenota ar šo sistemātisko konkrētumu, fenomenoloģija ir *eo ipso* “transcendentālais ideālisms”, kaut arī pamatīgi un būtiski jaunā jēgizpratnē. Tas nav psiholoģiskais ideālisms; tas nav arī tāds ideālisms, kas no bezjēdzīgiem jutekliskiem datiem gribētu panākt jēgpilnas pasaules izvedumu; nav arī kantiskais ideālisms, kas grib vismaz kā robežjēdzienu paturēt *lietu par sevi* sfēru; tas ir tāds ideālisms, kas nav nekas cits kā tikai sistemātiskas egoloģiskas zinātnes formā konsekventi īstenots mana *ego* kā ikvienas iespējamās atziņas subjekta pašizklāsts.” Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 88.

savstarpējās kognitīvi ontoloģiskās attiecības. Tādas tik tiešām eksistē, to uzrāda intencionālā analīze. Tajā man tiek atklāti priekšmeti kā īstenās un iespējamās apziņas priekšmeti. Huserls ar fenomenoloģiski konstitutīvo pētījumu ir parādījis uz saviem priekšmetiem attiecinātās *apziņas struktūru*, līdz ar to šī pašapziņas dibinātā esamība pamato savu realitātes statusu, jo šīs struktūras uzrādīšana vairs nav spekulatīvi apgalvojumi, kā tas lielākoties ir bijis raksturīgi līdzšinējai filozofijai. Ar to tiek apliecināts zināms transcendentālās esamības pozitīvisms, tās vieta universālās ontoloģijas ainavā. Pat vēl vairāk<sup>237</sup>, transcendentālajai egoloģijai ir atslēgas pozīcija visu citu disciplīnu evidences pamatojumā. Bet no teiktā izriet arī, ka pašapziņas vērstība uz pasauli ir tās imanentās laika sfēras izveides nosacījums, ka tā ir paša *ego* būtība un viņa savdabība.

### I, 2.3 3.§ *Ego* identitātes vienība kā *personālais raksturs*

*Ego* pieredzi veido viņa pārdzīvojumi. Tie ir dažādi – atšķirīgi un raibi. Kā ir iespējams, balstoties uz tādu raibu *cogitationes* ainu, postulēt, ka šī kolāža, kāda patiešām ir šī intencionālā pieredze, spēj viest sakarību un vienību paša “es” transcendentālajā dzīvē? Te Huserls lieto savu jau iepriekšējos darbos labi izstrādāto intencionalitātes divpusējības argumentu (*Doppelseitigkeit des intentionalen Bewußtseins*). Katrā intencionālajā aktā *ego* pievēršas ne tikai plūstošajai uztvērumu ņirbai, bet arī sev, zinot, ka ikreiz un katrā uztvēruma aktā viņš ir viens un tas pats, kas uztver, uztvēra un uztvers. Šī pieņēmuma fonā, protams, tiek implicēts pats ārpuslaicīgais un noturīgais “es” savā pirmpārdzīvojumā caur mūžīgo TAGAD. Uz šo implikāciju tiks norādīts arī šīs apakšnodaļas I, 2.3.4, kur tika skarta pie *hiperracionālisma* problēma.

Jāpiebilst, ka šādai pārdzīvojumu transcendentālās vienības izpratnei ir zināmas *formālas* līdzības ar transcendentālās apercepcijas tēmu I.Kanta darbos<sup>238</sup>. Svarīgi ir parādīt būtisko

<sup>237</sup> C.f. š. d. I, 2.2 apakšnodaļu.

<sup>238</sup> Savas transcendentālās estētikas mācībā Kants pasvītro, ka vērojums ir iespējams tikai tad, ja mums ir dots tā priekšmets, kurš savukārt mums ir iespējams tikai tad, ja transcendentais, resp. neaizsniedzamais sajūtu avots aficē mūsu dvēseli. Šīs aficēšanas rezultātā dzimst sajūtas, ar kurām tālāk “darbojas” kategoriālās uztveres apriorās formas. Tā tiek piepildīta mūsu pieredze (vgl. Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*. Band 3, Frankfurt am Main 1977, S. 78–97.) Tiktāl te nebūtu ko iebilst. Problēmas rodas tad, kad vaicājam, no kurienes cilvēka pieredzē tomēr pastāv šīs idealitātes? Angļu sensuālisms, kura iespaidā atradās ne tikai Ruso (*Rousseau*), kurš, kā zināms, bija liela autoritāte pašam Kantam, bija formulējis savas pozīcijas šajā sakarā un lielā mērā diktēja atziņas teorētisko paradīgu savā laikā, un tas nebija gājis secen arī Kanta mācības “aposteriorajai pusei”. Te lai pieminam pazīstamo Loka (*Locke*) formulu: “Mūsu pieredzē nevar būt nekas tāds, kas iepriekš nav bijis sajūtās”. Idealitātēm redzamajā pasaulē sava referenta nav. Balstoties uz Kanta nostāju, sanāk, ka zināšanas par tām subjekts smeļ “pats no sevis”, jo, lūk, lieta par sevi viņam ir neaizsniedzama. Huserls jau „Idejās I” noraida šādu stāvokli: pamatojumus nākas balstīt nevis spekulācijā, bet gan *evidencē*. Kantam sapratnes un prāta likumi ir stingri nošķirti, un tomēr, saskaņā ar Kantu, prāts laužas ārpus no sapratnes

atšķirību starp abiem domātājiem. Un, proti, ka apziņa skar lietas par sevi, ka starp fenomenu un noumenu nav nepārvaramu robežu, bet tieši otrādi – šī pārvarēšana ir pašai intencionalitātei piemītoša īpašība. Pateicoties šai īpašībai, *ego* var reflektēt "jēgas" resp. ideālās būtības kā tādas.

Turpinot jānorāda arī uz to, kā Huserls izvērš un paskaidro tālāk šo savu pārdzīvojumu dažādībā konstituēto vienoto "es". Tā dzīve norit "jēgas dibināšanas aktos", tāpēc tā izsaka nemitīgu sevis nojēguma papildināšanu. Jēgas šajā intencionālajā dzīvē tiek pievienotas klāt, taču subjektu savpatnība "paliek", tā saņem no intencionālās pieredzes aizvien jaunus ieguldījumus sevis uzturēšanai. Šī noturība savu identisko pārdzīvojumu vienībā, kura tāpat ir saistāma ar pārilaicīgo "es" (kura pirmpārdzīvojums ir mūžība, resp., absolūtais un ārpuslaicīgais TAGAD) ir pamats, uz kura cilvēciskais indivīds pastāv, tā ir pati viņa būtne (*Sosein*). Visi viedokļi, pārliecības, lēmumi un to attiecīgās habituālās formas sakņojas cilvēka personības kodolā, jo tur tiek paturēta atgriešanās iespēja uz jebkuru reiz bijušo spriedumu, atkal darot to par transcendentālu tagadni. Bet, kad šis kādreizējais spriedums caur manu personības transcendentālo centru ir ticis paturēts, pārskatīts un atgriezts, tas kalpo par savpatnā jeb *habituālā* izveidnes būvmateriālu. Tātad es, pieņemot šo fenomenoloģiskā *εποχή* piedāvāto radikālo pavērsienu savā iekšējā dzīvē, veidoju to šajā laikā un pasaulē un pāri šim laikam un pasaulei attieksmē pret mūžīgo. Tādā gultnē tiek ievirzīta visa mana dzīve pasaulē, kura tagad ir *atjaunota*, pateicoties *dzīvajam „tagad”*, kas tai ir spējis sniegt noturīgu jēgu jeb personalitāti.

Transcendentālā un identiskā *ego* paškontrolē, kura iegūta, pateicoties šim radikālajam pavērsienam *ego* dzīvē, Huserla redzējumā tad sasniedz turpat vai universālu pakāpi. Šajā vietā tomēr nav skaidri caurskatāma robeža starp "parasto" transcendentālo *ego*, kurš darbojas kā savdabīgs "intencionālo aktu selekcionārs", "konstituējot sevi kā identisku noturīgo „es" īpašību substrātu, smeloties no paša aktīvo aktu ģenēzes"<sup>239</sup>. Tad, kad šī selekcija tiek veikta, selekcionārs –transcendentālais "es" it kā izdara atzīmes augstākās pašrefleksijas fāzē un pārdzīvojumu aktuālajā plūdumā arvien meklē šo saķērumu ar "tagad". Intencionālo aktu "aktualitātē", to nepārtrauktajā *pieplūdumā* un *promplūdumā* ar "tagad" rodas grūtības. Tomēr pašas apziņas (transcendentālā *ego*) imanentā spēja ir celt "tagad", jo bez tā nav iespējama sevis paša kā "es" satversme. Tagad "cēlums" tiek veikts pavisam īpašā aktā *ārpūs* aktualitātes, ārpus pārdzīvojumu straumes laikā, nepārtrūkstot pašai ārpusīgā kā

---

kauzalitātes ietvariem pretim šīm idealitātēm, kas nav likumīgs prāta solis. Savukārt visa Huserla transcendentālā fenomenoloģija balstās uz to, ka tieši tas ir likumīgs, pie tam imanentā kārtā.

<sup>239</sup> Vgl. Hua I, S. 100 f.

laiciskā pieredzējumam. Tas nozīmē, ka šādi (transcendentāli) sevi saprotošais “es” tiek konstituēts arī kā *stāvošais un noturīgais* personālais “es”. To izsaka laika aktualitāte ar ārpus jebkurai aktualitātei stāvošo sevis attiecinājuma aktu pret ārpuslaicisko, nemainīgo, noturīgo TAGAD. Jo neviens, pilnīgi neviena līmeņa konstitutīvais akts kā *Zeitigung*, ja vien tas grib dibināt jēgu, neiztiek bez imanentās saiknes ar šo ārpuslaicīgo TAGAD tā objektivitātē. Šī pretruna arī saglabājas cauri visām meditācijām un citiem vēlinajiem Huserla darbiem, un ir jāpieņem kā neatrisināta uz tās hiperracionalizēšanas rēķina, ar ko Huserls apvelta *ego*, subjektu, vienkārši cilvēku (un vienkāršu cilvēku). Te varu atsaukties uz iepriekšējā apakšnodaļā iztīrāto par kritiskās refleksijas pārsniegtajām pilnvarām un arī no šīs analīzes izrietošajiem secinājumiem par subjekta sniedzamības joslu izvēršanu līdz pat tai vietai, kur noteicējs jau sen vairs nav un nevar būt kāds subjekts, kaut arī tas būtu “eidētiskam redzējumam atjaunots”. Metodiskā skatījumā disonanse šeit ir kā uz delnas. No iepriekšējā apziņas intencionalitātes pētījuma izriet, ka apziņas dzīve nav un nevar būt solipsistiska. Jo pēc *epoché* veikšanas „attīrītās” apziņas dzīvē saglabājas attiecībā pret *ego* transcendentāla pasaule, gan arī transcendentālais *alter ego*. Arī to, ka jēgas konstituēšana transcendentāli fenomenoloģiskā ceļā ir nepieciešami saistīta ar tās objektīvo un ārpus jebkādas cilvēciskās racionalitātes stāvošo avotu. Tātad, vadoties no Huserla paša koncepcijas, būtu aplami pieņemt, ka šī apziņas lauka atbrīvošana un tās tīro struktūru apgūšana (bet līdz ar to arī spriedumu un pārliecību pārstāvēšana) būtu tikai paša transcendentālā subjekta pārziņā vien un šī pavērsiena izdarīšana būtu tikai transcendentāli subjektīvs veikums. Atbrīvošana un jaunās izpratnes iegūšana nav transcendentāli dabiskas jeb ģenētiskas izcelsmes, bet drīzāk kā “adekvāta reakcija” uz to, kas jau ir guldīts pašā apziņā (*das Vorgegebene*). Te ir runa par tai doto tagadniskošanas un transcendēšanas spēju, spēju atklāt dzīvespasaules sakarībās dzīvo tagadni un laiciskajā – mūžīgā klātbūtni. Cilvēks atklāj to, kas viņam jau ir dots. Viņš veic šo radikālo skatiena nomaiņu un atrod savu pilno identitāti kā līdzdalību pie esamības jēgas etc., jo viņš to saņem, pateicoties savas apziņas spējai korespondēt ar *Logos* atklāsmes formām. Šī spēja tiek atklāta un izklāstīta intencionālajā analīzē. Un tomēr šajā vietā pie Huserla parādās tāda *ego* pašnoteikšanās hipertrofācija. Jāatzīst, ka šeit viņam ir pietrūcis metodiskās konsekvences, kas kaut kādā mērā tiešām ir nesaskanība viņa paša doktrīnas ietvaros. Nākošajā apakšnodaļā, kad analizēsim atsevišķi *CM 5*, redzēsim, kā Huserls centīsies tikt galā ar šo klajo pretrunu viņa citkārt visnotaļ pamatotajā doktrīnā, mēģinot šo “pārpūlēto” ES atvieglināt, ieviešot *transcendentālo MĒS*. Aizsteidzoties notikumiem priekšā, ir jāsaka, ka tas viņam tīri labi izdosies, bet ne līdz galam, jo Huserls vēl aizvien nevarēs šķirties no pārliecības par “es” varenību, kā to itin labi attēlo šis citāts: “Ja es,



piemēram, spriedumā pirmreizēji izlemju par kaut kādu esamību, par tās noteiktu būtību (*Sosein*), tad es, kad šis mirklīgais akts reiz paiet, esmu un arvien palikšu tieši *tā* izlēmušais es, esmu attiecīgajā pārliecībā. Tas tomēr neizsaka: "Es atceros un arī varētu allaž atcerēties šo aktu". Bet arī to es varu, ja tostarp būtu atteicies no savas pārliecības, bet tā ir un noturīgi arvien paliek manējā. Kamēr vien tā man ir lietderīga, es varu atkārtoti atgriezties pie tās, kur es arvien atrodu to kā manējo, kura ir habituāli manējā, resp., kura nosaka mani kā ES, kas pauž kādu pārliecību ar šo paliekošo *habitus* kā pamatnībā noturīgu ES; arī attiecībā uz, piemēram, spriedumiem par vērtībām un gribas aktiem. Es to izlemju, attiecīgā pārdzīvojuma akts aizplūst prom, bet lēmums paliek savā noturībā pamatnīgs. Vienalga, vai es kļūtu pasīvs, kad ieslīgtu miega miglā, vai arī izdzīvoju kādus citus aktus, – tas aizvien un joprojām paliek lietderīgs. Korelatīvi tas izskan šādi: es arvien esmu tas pats *tā* izlēmušais – tik ilgi, kamēr es neatsakos no šī lēmuma. Ja tas ir vērsts uz kādu manis veicamu darbu, tad pēc tā veikšanas šī izlēmība netiek atcelta, bet gan, uz paveiktības modu pārejot, šis lēmums arvien ir saistošs – *es aizvien iestājos par paveikto*. Tikai es pats, būdams savas gribas pamatnīgajā noturībā, spēju sevi pārmainīt, es pārsvītrotu jeb atceļu savus lēmumus vai darbus"<sup>240</sup>.

I,2.3 4.§ Transcendentālā *ego* noturība pamatnībā kā intencionālās dzīves izaugsme un jēgas apgūšana jeb tā ontoloģiskā pastāvība pārļaicīgajā TAGAD

Šajā sakarā IV meditācijā uzmanību piesaista kāda jauna vēsma: lai padarītu transcendentālo *ego* par pilnīgu, tas ir fundamentāli jāpiepilda. Tā piepildītu *ego* Huserls dēvē par monādi, atsaucoties uz Leibnicu. Šai fundamentālismā atklājas kāda cita svarīga īpašība, kas piemīt „es”. Tā ir viņa noturība pamatnībā (*Beharrlichkeit*). Te runa ir par to, ka laika plūdumam piemīt tāda kā uzkundzēšanās tieksme pār subjektu, jo tas parādās kā pārdzīvojumu plūdums. Bet šajā *ego* ir šis apriori – laika imanentā jeb allaž tagadnīgā daba. Tas ir kaut kas tāds, kas netiek pārdzīvots un pārdzīvojumu plūdums zaudē savu noteikšanu pār pieredzi, jo TAGAD ir sevis pārdzīvojuma centrs, resp. šīs noturības un pamatnības sevis pārdzīvojums. Kāda ir šīs sakarības aktualitāte dzīves pasaulē? Pārnēsot šo domu uz empīriskās pielietošanas apgabalu, var teikt, ka, piemēram, modernie jeb *postmodernie* laiki applūšina indivīdu ar krāsainu nieciņu straumēm un it kā uzstāj, lai tas pieņem šo nieciņu patērētāja identitāti. Persona var tikt tiešām pakļauta tādai straumei, tomēr tās potencialitāte ir cita, jo tās centrs un identitātes noteicējamats ir noturībā pamatnība jeb persistence, kuras ontoloģiskā pastāvība ir rodama pārļaicīgajā TAGAD un kura spēj aplūsināt *postmoderno*

<sup>240</sup> Hua I, ebda.

laiku straumes, un nevar ņemt personalitāti savā gūstā. Ja arī pati persona nevar izbēgt no līdzdalības visu apkārtējo vidi determinējošā preču patērēšanā, tā var vismaz izbēgt tās drudzim. Personalitātes centrs tāpat satur sevī atsvešinājumu pret laika plūdumu, ir tuvināts tā persistentajam un pārilaicīgajam kodolam. Tomēr visbiežāk tā ir personas iespēja, tās potencialitāte. Kā lai panāk šīs potences atraisīšanu, proti, to, ka šī potencialitāte atrod saikni ar personības *habitus*, resp. ar tās konkrēto, dzīves pasaulē apgūto un arī praktiski pārstāvēto veidolu? Huserls te piedāvā caur *epoché* veiktu eidētisko pavērsienu, tāpat jau pieminētās racionālas sasprindzināšanās rezultātā panāktu patiesas personības potences jeb personalitātes atjaunošanu<sup>241</sup>. Bet vai tas būtu iespējams tikai tādā veidā? Te Huserls atsedz vēl kādu blakus iespēju un līdz ar to paver durvis uz konkrētu intersubjektivitātes struktūru pētīšanu kā uz savdabīgu kultūru *saskarsmes stilu* fenomenoloģiju, resp. uz konkrētu reģionālonoloģiju. “Konstituējot sevi kā identisku noturīgo ES-īpašību substrātu, smeļoties no paša „es” aktīvo aktu ģenēzes, “es” tālākajā secībā tiek konstituēts arī kā *stāvošais un noturīgais* personālais “es” – pašā vispārīgākajā nozīmē, kas ļauj runāt arī par personu *cilvēcisko savstarpējumu*. Pat ja pārlicības vispār uzskatāmas par tikai relatīvi noturīgām, jo tām piemīt pārmainīšanās veidi (ar aktīvo pozīciju modalizēšanu, tai skaitā pārsvīturošanu vai negāciju), tad “es” šādās situācijās saglabā vismaz kādu paliekošu stilu, ko caurstrāvo kāda identitātes vienība – saukta par *personālo raksturu*”.<sup>242</sup>

Personalitāti nosaka tieši šis noturības stāvoklis pamatnībā, jo tajā un tikai caur to subjektam ir iespējams apjēgt, kas ir viņa stāvoklis pasaulē, tāpat arī lēmumi, rīcība un attiecības ar līdzcilvēkiem. Citiem vārdiem sakot, šis norimtums, ieilgums sevī ir apziņas refleksivais akts. Tas un vienīgi tas spēj sniegt jēl kādu jēgu par sevi, par ņirboši pārdzīvoto ār pasauli. Lai konstituētu laika esmes jēgu un saprastu, ka laiks ir kaut kas tāds, kas nāk, iet un beidzas, ir jānorimst, jālīdzsvarojas ar to jēgpilno kārtību, kura nāk no mūžības, resp. no *Logos* kā tās radošā vārda. Un šis norimtums nav kāda "stagnācija", drīzāk otrādi. Tas ir pašā „es” visbūtiskākais izaugsmes brīdis, tas ir pats svarīgākais notikums „es” dzīvē, kurā viņš konstituē, resp. apjēdz sevi, savu saikni ar dzīvo tagadni, resp. savu integrētību tajā, un pie tam apjēdz, ka tas ir viņa personālais raksturs. Viņš ir nevis tikai kā mediators kaut kādai "metafiziskai atskārsmei par pasaules kārtību, bet gan tieši tā persona, kura tieši ir līdzdalīga šīs pasaules kā jēgas celšanā. Viņš kopā ar citiem, ar saviem līdziniekiem, kuriem ir līdzīga pieredze. Tāpat cilvēka apziņā ir ielikta spēja transferēt sevī transcendentālo notikumu uz

<sup>241</sup> Heidegers, lai apzīmētu šo stāvokli, lieto izteikumu: „*Existenz im Modus der Eigentlichkeit*,” Martin Heidegger, *Zeit und Zeitlichkeit*, GA, Bd. 24. – Vittorio Klostermann, Fa.M., 1975, S. 377 ff.

<sup>242</sup> Te ir svarīgi ievērot, ka Huserls, lietojot šo „pašā vispārīgākajā nozīmē”, piešķir personālajai vai individuālajai esmei arī starppersonālu noteiksmi. Cf. *Cartesianische Meditationen*, a.a.O. S. 69.

sev līdzās esošajiem. Tieši par šīs spējas atbrīvošanu ar eidētiskā pavērsiena palīdzību cīnās Huserls – proti, panākt, ka cilvēkā iemājo (jeb kļūst par viņa habitualitāti) šī nojauta: „jā, viņi arī... tāpat kā es”. Līdzīgi kā es, arī mēs kopā (intersubjektīvi) iedibinām pasauli, tās vērtības un kultūras labumus un nozīmes. Līdz ar to *CM-4* notiek pakāpeniska tuvošanās *CM-5* tēmai: jēgas dibināšanas transcendentāli intersubjektīvajiem tipiem.

## I, 2.4 Intersubjektivitātes jēdziena izstrāde „5. Kartēziskajā meditācijā” – monādiskās sadraudzības iedibināšanās un sevis nojēguma intersubjektīvā daba (mēsība)

### I,2.4 1.§ Kopsaiste

*CM-5* ir vissvarīgākais posms visā fenomenoloģiskajā intersubjektivitātes teorijā un tās pamatojumā. Tieši šeit atklājas metodoloģiskais izvedums, kā Huserls nonāk pie transcendentālās „mēs” kopības jeb mēsības (*transzendente Wir-gemeinschaft*). Par *CM-5* likteni Huserla skolnieku vidū varētu veidot atsevišķu pētījumu, bet šajā traktātā vissvarīgākais ir norādīt, ka pati meditācija ir spējusi lemt daudzu vēlāk izveidotu un patstāvīgu intersubjektivitātes koncepciju likteni (piem., dialogisma filozofiju, sociālfenomenoloģiju, etnometodoloģiju<sup>243</sup>). Par A. Šuca nozīmi sociālās fenomenoloģijas izveidē būs izvērstāka runa II, 1 tekstos, kā arī III, 2.1 apakšnodaļā par Eigenu Finku un viņa pūļiem meklēt kopīgo starp Huserlu un Heidegeru un attīstīt to tālāk. Iepriekšējā apakšnodaļa I, 2.3 jau parādīja, kā subjekta sevis nojēguma ceļā modificējas pati transcendentāli subjektīvā metode, kad tā atrod jaunus resursus savas transcendentālās dzīves integrācijā pasaules īstenībā. Tagad visa šī darba uzdevuma kontekstā ir svarīgi iepazīt tās *CM-5* premisas, kuras spēlē izšķirošu lomu intersubjektivitātes metodoloģijas izveidē un nosaka *mēsības* kā „es” monāžu koeksistences objektīvo statusu, kurš savukārt apliecina savstarpēju (intersubjektīvu) laika uztveres formu un *tamdēļ* subjektīvi konstitūētās jēgas korespondenci (vēlāk specifizējot to kā transferenci) vispārējā esamības līmenī – visiem vienotas pasaules līmenī. Tajā atkal saslēdzas kopā visi konstitutīvie pūļi saistīt laicīgo un mūžīgo, ideālo un reālo; sadzīvē ieraudzīt tās jēgas pavedienu, pasaules dzīvē – dzīvespasauli kā personalitāti, bet savas dzīves laiku – mūžīgās dzīves apvārsnī.

<sup>243</sup> Huserla *CM-5* gūto impulsu ietekmē tālāk ir pētījis Rihards Grathofs, cf. Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und die sozialphänomenologische Forschung*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1995.

## I, 2.4 2.§ “Es” savpatnība un citi: Citā citādums kā svešā svešādība

Ikvienai teorijai, kura tiek izvērsta transcendentālā ego laukā, un jo īpaši fenomenoloģiskai, kura metodiski darbojas ar apziņas pārdzīvojumu aprakstu, nākas saskarties ar t.s. “objektīvās pasaules problēmu”. To vēl jo vairāk sarežģī iepriekšējie tikai egoloģiskā *solo ipse* reģionā izvērstie pētījumi. Vai patiešām būtu tik grūti pamatot to, ko ikviens jau zina tāpat? Huserls prot teicami atspēkot transcendentālajai fenomenoloģijai izvirzītos pārmetumus solipsismā<sup>244</sup>. Ja vien mēs sekojam transcendentālās fenomenoloģijas diskursam, pierādījumi ir kā uz delnas: līdzko ir tikusi konstatēta *ego cogito* evidence, ka *ego* izsaka savpatnu esamību, ir apgalvots arī atgriezeniskais – proti, pasaule ir transcendentā attiecībā pret *ego*. Tātad objektīvi pastāvoša. Tajā es pieredzu arīdzan citus cilvēkus un droši zinu, ka viņi, tāpat kā es, nav kādi manas patības korelāti, bet pilnīgi droši tādas pat savpatnības un savpatnas *ego* esamības kā manējā. Katra atsevišķā “es” vienreizējīgums jeb savpatnība tātad nav šķērslis objektivitātes pamatošanai. Sarežģījumi rodas tad, kad pēc *epoché* fenomenoloģiskās deskripcijas gaitā tiek atklāts, ka šai savpatnībai (transcendentālajam “es”) ir *nesavpatns* raksturs, ka “es” patiesā jēga nav ieraugāma bez biedrības ar citiem, tātad bez “mēs”. Izrādīsies, ka *ego* pašnoteikšanās spēja ar saviem tīrajiem *cogitationes* nekādā ziņā nav pašpietiekama. Tieši šajā vērsumā fenomenoloģijas mācībai par jēgas konstituēšanos nākas rast izeju no draudoša metodoloģiska strupceļa (un nevis cīņā par objektīvās pasaules pierādījumu!), kuru meklē un arī atrod Huserls ar transcendentālās intersubjektivitātes argumentu<sup>245</sup>.

Citi cilvēki ir tur, ār pasaulē – ar šo elementāro konstatāciju sākas *CM-5*. Viņi ir mani līdzcilvēki, bet ne tā, kā ir un mēdz būt citas pasaules lietas<sup>246</sup>. Nevis kā kukaiņi vai dzīvnieki, bet gan kā mani kaimiņi. Es zinu, ka viņiem piemīt tāda pat savpatnība, kāda ir raksturīga mani apziņas pārdzīvojumiem, tādi paši *cogitationes*. Tas ir intersubjektīvā pārdzīvojuma sākuma apraksts. Tomēr – kāda ir šīs „zināšanas” ģenēze? Huserls to dēvē par universāli doto – par apriori pašapziņas procesā. Tomēr kā transcendentālās un pēc *epoché* attīrītās apziņas intencionālajā dzīvē tiek iedibināta šī izpratne par *alter ego* kā par svešu un pilnīgi savpatnu monādi?

Kā transcendentāli, t.i., no *ego* apziņas pārdzīvojuma, izskaidrot *alter ego* kā Cito un savpatno “es”? Citā transcendentālā apguve Huserlam ir cieši saistīta ar transcendentālo **iejušanās** spēju. *Ego* konstitutīvie procesi īstenojas kā intencionāla sniegšanās iekšup

<sup>244</sup> Vgl. Hua XV, S. 20

<sup>245</sup> Vgl. Hua XV, S. 74-77.

<sup>246</sup> Hua I, S. 123.

pasaulē, kurā viņš sastopas ar Citajem, no kuriem viņš patapina sevi un savu personālītāti. Eksistējot pasaulē kopā ar citiem un saglabājot vienlaikus savu transcendentālo savpatnību, dzīve tajā īstenojas kā sevis sniegšana citiem. Tāds ir šis transcendentālās iejušanās princips<sup>247</sup>. Šis princips ir pamatu pamats sevis nojēgumam, bet arī ārpusaules kā objektīvās esamības pamatojumam. Sastopoties ar otru cilvēcisko indivīdu, mēs sastopamies ar noteiktām viņa intencionālajām spontanitātēm. Nemaz nevar būt savādāk: tā mēs pazīstam cits citu, tā iepazīstamies viens ar otru. Iejūtoties šajā *citam–cita* sastapšanās, mēs piedzīvojam paši sevi cita reakcijā (prezentācija – aprezentācija) uz šo mana “es” habitualitāti<sup>248</sup>. Sanāk, ka mēs piedzīvojam citu kā sevi pašu.

#### I, 2.4 3.§ *Primordiālās dabas* jēdziena izdalīšana – transcendentāli fenomenoloģiskā īpatnība virzībā pretim Citajam

*Ego* “vispirmējākā kārtība” Huserlam pēc 4 pabeigtām meditācijām vairs nav lieku reizi jāapliecina: tas ir viņš savā tīrajā jeb caur *epoché* attīrītā transcendentālā dzīvē un tās izkārtojumā. Huserls to dēvē par *primordiale Natur*. Primordiālā daba tiek konstituēta, pateicoties pārojuma asociācijai<sup>249</sup>. Visbūtiskākais ir tas, ka pie šīs *ego* transcendentālās pašsaprotamības pieder arī *alter ego*, tātad Citais. Kā tas saprotams? Vai tad *alter* ir paša *ego* sastāvdaļa, resp., vai Citais ietilptu manī? Nebūt nē! Citais ir jau sākotnēji citādašs pēc šīs pirmējākās un ne ar ko vairs neatceļamās (jeb tālāk neattīrāmās) kārtības: *prim-ordio*. Mans *ego* un tam transcendentī Citie ir pamatontoloģiska, resp. no transcendentāli fenomenoloģiskā viedokļa *objektīva* attiecība.

Lai nonāktu pie Citā kā transcendentālas jēgsakarības, Huserls iet konsekventas fenomenoloģiskās deskripcijas ceļu. Tas nozīmē vispirms apgūt tīrās pieredzes lauku, uz kura pēc tam norisināsies Cito konstituēšanas notikumi; tīro apziņu kā izejas pozīciju. Pirms tiek īstenota intencionālā vēršanās pie Citā, *ego* ir ieguvis sava “es” savpatnību – vienīgi viņam piederošo dabu. Nākošais solis ir abstrahēšanās no tās un atšķiršanās pašam no sevis. Tādā veidā tiek nosvītota jebkuram „es” dabiski piemītošā personālā jēga, kad paliek tikai daba kā tāda: miesiskais ķermenis kā tāds, kas “saņem pretī” sajūtas, ego kā tīrā jēga. Lūk tad, kad šī

<sup>247</sup> Vgl. Hua I, S. 124. Huserla fenomenoloģijā iejušanās secinājums ir tāds, ka „otram ir tāpat kā man” (kā psiholoģijā). Huserls iejušanos nelieto kā analogisku slēdzienu, bet gan kā uzdevumu satvert svešo „es” kā faktu, kā citu, ar apziņu apveltītu „es” būtni, kuru es atklāju savas intencionālās aktivitātes rezultātā kā dotu.

<sup>248</sup> Hua I, S. 139 f.

<sup>249</sup> Primordiālās dabas jēdziens figurē, sākot no CM-5 47.§. „*Vielmehr dieser meiner Sphäre zugehörige Naturkörper dort appräsentiert vermöge der paarenden Assoziation mit meinem körperlichen Leib und dem psychophysisch darin waltenden Ich in meiner primordial konstituierten Natur das andere Ich*”, cf. Edmund: Cartesiansiche Meditationen, a.a. O., S. 126.

sevība tiek kāpināta līdz vispārākajai pakāpei, līdz primordālajai dabai, pārsteidzoši tiek atklāts *alter* kā līdzsubjekts. Te pavisam būtiska norāde: šis *alter ego* tagad nav kā savas apziņas saturs, bet gan ontoloģisks, resp. tiešas līdzāsesmes stāvoklis. Tikpat pirmēji, cik vien pirmēji ir tverams tīrais “es”, resp., šajā vissākotnējākās esības stāvoklī, ir tverams Citais kā kaut kas tik pat sākotnēji esošs “līdzās”, man pilnīgi svešāds. Mani kā tādu veido tas, kas sākotnēji nav man svešs – “*das mir Eigene als das Nichtfremde*”. Huserls ar to pauž vienu ļoti būtisku sakarību: *ego* tiek izteikts ar *alter* palīdzību, kaut arī pagaidām vēl negatīvā definīcijā<sup>250</sup>. Huserls pats tālāk uzsver, ka ir jāmeklē pozitīva Citā noteiksme, un šinī vietā atkal tiek uzstādīta prasība pēc transcendentālās iejušanās spējas<sup>251</sup>. Kad *ego* konstituē pats sevi – savu tīro, pilnīgo, no visiem ārējiem nosacījumiem atrauto “es”, atklājas, ka šajā tīrās pašpiederzes struktūrā ir sveši saturī, kuri arī ir līdzdalīgi mana *ego* konkrētās esamības noteiksmēs. Tas ir radikālās pašapjēgsmes provizoriskais rezultāts: to veido arī citi, sveši konstituēti jēgas elementi. Transcendentālās apziņas tīrais slānis uzglabā arī pieredzējumus, kuri nav radušies transcendentālās pašrefleksijas rezultātā, bet tomēr ir rodami šajā, citkārt no visa svešādā attīrītajā sfērā.

I, 2.4 4.§ A prezentācija un apercēpcija kā fenomenoloģiskais mehānisms „es” iekļaušanai „mēs” biedrībā

Kā jau redzējām, definējot primordālās sfēras robežas, Huserls vairās pieņemt kādu stāvokli par pašsaprotamu. Lai ārpusaulē uztvertie Citie taptu par subjektiem ar dvēseli, no tiem vispirms ir jāatbrīvojas kā no iepriekšpieņēmuma, un tikai tad ir iespējama patiesa virzība pretim Citajam kā jēgas “cits cilvēks” nesējam. Nevis loģiskas prātulas, kā uzsver Huserls, bet gan egoloģiski intencionālā pārdzīvojuma apraksts, tā struktūras atsegšana padara iespējamu šo *unendliches Bereich von Fremden*, bezgalīgu svešējo apgabalu. Jau pats fakts, ka es to uztveru, liecina, ka vispārīgā nozīmē un vispirms priekš manis citi nav katrs atsevišķi, bet gan visi kopā – proti, manai intencionālajai dabai piemīt savdabīga priekšīevēidne, savs apriori citu uztveršanai, kas svešējos uztver kā kopumu jeb, mēģinot tomēr precīzāk paust šī uztvēruma īpatnību kā *biedrību: Gemeinschaft der fremden Ich'e*.

Kāpēc tā ir tieši “biedrība” un nevis vienkārši kopums vai kopība? Nevis tikai tāpēc, ka tā būtu pareizāk tulkot *Gemeinschaft* nozīmi. Pie tam, ja Huserls būtu domājis tikai kopumu, viņš pilnīgi droši būtu lietojis kādu citu no daudzajiem tā apzīmējumiem vai atvasinājumiem

<sup>250</sup> cf. Hua I, S. 129 ff.

<sup>251</sup> cf. Hua I, S. 135 ff.

vācu valodā, kādu tik tiešām ir vesels klāsts (piem. *Gesamtheit, Ganzheit, Allheit, das Sämtliche, das Ganze* etc.). Tomēr viņš lieto vārdu *Gemeinschaft*. Ar to pilnīgi skaidri tiek uztverts, ka svešējā uztvēruma apriori, ar ko ir apveltīts *ego*, implicē ne tikai svešējo klātbūtni, bet līdz ar to arī savu piederību pie tās. Tātad “es” pārdzīvojuma un refleksijas tīrajās formās ir **klātnīgs “mēs”** kā “es” identitātes līdznoteicošais faktors. Huserls šeit apraujas tādā kā “puspateiktībā” – tāpat kā viņam pietrūkst *vārdu*, lai apzīmētu mūžīgā TAGAD un cilvēka apziņas tagadniskošanas aktu dziļākās saiknes<sup>252</sup>. Šī “mēs” faktora intencionālā izcelsme *fenomenoloģiskajai* analīzei paliek apslēpta. Lai izskaidrotu šo fenomenu pamatīgāk, daudzviet palīdz filozofa un vēlinās patristikas pārstāvja Augustīna „fenomenoloģija”. Huserls tikai konstatē, ka šāda sevis apzināšanas spēja „mēs” modalitātē ir rodama kā savdabīgs apriori cilvēka apziņā: tā ir ar savstarpējām konstitutīvām saitēm izteikta *īstenība* jeb monādiska sadraudzība. Kā jau iepriekš uzsvēru, ar tādu intersubjektīvu konstitutīvo aktu palīdzību tiek iedibināta tāda esamības jēga kā “objektīva pasaule”. Intersubjektīvā jēgas kopsakara konstituēšanās akti tātad ir tie, kas „iecel” ārpus apziņas esošās objektivitātes esamību tīrajā subjektivitātē jeb *ego* transcendentālajā sfērā. Līdz ar to objektīvā pasaule šim *ego* top par bezgalīgu apvidu un bezgalīgu jēgas horizontu, kas ieskauj visus cilvēkus – gan objektīvo dabu un dzīvniekus, gan līdzcilvēkus, gan mani pašu kā šajā biedrībā iesaistītu. Tīrā *ego* jeb transcendentālajā sfērā līdzapzinātie cilvēki ir „tīrie” tāpat kā *ego* pats; tie vēl pat nav ieguvuši kādu pasaulisku jēgu. Tādas konstituēšanās būtību pauž tas, ka tie, kuri attiecībā pret mani ir Citie, neienāk manī nošķirti vai atsevišķi, bet drīzāk gan te (tas ir, protams, manā savpatnības sfērā (*Eigenheitssphäre*)) tiek konstituēta kāda savdabīga „mēs” biedrība, kurā esmu iekļauts arī es pats. “Tā ir savstarpēji viens otram līdzās un viens priekš otra esošu „es” biedrība, bet beigu galā kādas monāžu biedrības jeb sadraudzības konstituēšana – proti, tādas, kura savu sadraudzību konstituējošā intencionalitātē konstituē vienu un to pašu pasauli”<sup>253</sup>.

No fenomenoloģiskās pieejas viedokļa mūsu intencionālajā saskarsmē ar kādu cilvēku mēs vispirms skaidri apjaušam cita ķermenisko jeb auguma apveida klātbūtni. Vai tas mums jau liecina, ka mēs esam sastapušies ar citu “es” kā ar savpatnīgu esamību? Huserls par to izsaka šaubas: “Ja Citā savpatnā esamība būtu pieejama tiešā veidā, tad tā būtu tikai manas savpatnās būtnes sastāvdaļa, un beigu beigās viņš pats un es pats būtu viss viens”<sup>254</sup>. Atgādināšu, ka transcendentālā fenomenoloģija savos pētījumos par jēgas dibināšanu postulē

<sup>252</sup> cf. Hua X, S. 429.

<sup>253</sup> Hua I, S. 136. f.

<sup>254</sup> Hua I, S. 139

vienu būtisku lietu: priekšstats par citu jeb par otru cilvēku netiek veidots ar analogijas slēdziena palīdzību, proti, citu cilvēku saprotot kā veidotu pēc „sava ģimja un līdzības”. Tātad citam, man *svešam* cilvēkam netiek laupīta viņa personai piemītošā vienreizējība, kuru katrai individuālajai esamībai tās projektā ir piešķīris pats Radītājs. *Totale Andersheit des Anderen* jeb pilnīga otras personas unikalitāte ir izšķiroša premisa visa šajā konstitutīvajā darbībā saistībā ar *alter ego*, kuras gala rezultātā apziņā tiek ieviesta intersubjektivitāte kā jēga. Šī ķermeniskā Citā klātbūtne ir fenomenoloģiski nozīmīgs posms jēgas tālākam pastarpinājumam par to, ka tā ir nevis kādas parastas lietas klātbūtne, bet gan mana līdzcilvēka klātbūtne. Jo es pats apjausu savu augumu. Šī apjausma ir būtisks manis paša konstitutīvs elements, bet tāpēc ir noteicoša arī attieksmē pret citu. Lai vispār uztvertu lietas, apziņai ir nepieciešama starpniecība. Ja mēs veicam pilna apjoma apziņas fenomenoloģiju, tad nākas atzīt, ka caur ķermeni apjaustais augums arī ir paša šī apzinājuma posms (es apjausu, ka man ir piere, pēdas, ceļgali, es reizēm jūtu, kā slodzes iespaidā tajos ieplūst siltums etc.<sup>255</sup>). Mēs te varam runāt ne tikai par savdabīgu auguma apjautumu, bet arī par tiešu "esmi", t.i., par taustāmu ķermeni starp taustāmiem ķermeņiem jeb kā lietu starp lietām. Lūk, transcendentālais ir ārpusē pie transcendentā, sev svešajā lietu pasaulē transcendentālā sfēra vairs nav noslēgta vide – tā ir arī ārpusē. Mana augumesme<sup>256</sup> kaut kādā transcendentālā pirmapjautuma līmenī man prezentē sevi, manu „es esmu tas pats” apziņu, ka esmu šeit un tagad klātesošs. *Līdzcilvēka ķermenis*, ko es uztveru, tādējādi veic šī *alter* klātbūtnes *līdzveidošanu*. To Huserls sauc par *Mitgegenwärtig-machen*, par sava veida aprezentāciju<sup>257</sup>. Te gan jābilst, ka metodoloģiskās un definitīvās grūtības, kuras nenoliedzami rodas šī jēdziena lietojumā, tiek pārvarētas ar prasību par fenomenoloģiskā radikālās attieksmes maiņu pret īstenības uztvērumu<sup>258</sup>. Kā gan manis veiktajos transcendentālajos sevis apgūšanas aktos, tā teikt, pašā “vissavpatnākajā” manā provincē, kas

<sup>255</sup> cf. š.d. III, 1.2.2

<sup>256</sup> Mūsdienu fenomenoloģiskā filozofijā attiecībā uz ķermeņa kategoriju tiek veikti subtili terminoloģiski diferencējumi, kuri būtībā balstās īpaši viduslaiku filozofijas izdalītajās atšķirībās sengrieķu vārdos *σῶμα* un *σῶμα*. Vācu valodā fenomenoloģiskajā tradīcijā *σῶμα* izpratnē bieži tiek dota priekšroka kategorijai *Leib*, *Leiblichkeit*, bet attiecībā pret *σῶμα* – *Körper*, *Körperlichkeit*. Vārda *σῶμα* semantika ir attiecināma vairāk uz *visu* personu tās pilnumā, proti, miesiskajā un garīgi dvēseliskajā apveltītībā. Latviešu valodā, līdzīgi kā angļu, šis subtilais niansējums pagaidām vēl nav ieviesies. Vācu “Körper” (kam ir daudz līdzības ar latvisko „ķermenis”) ir veidots no latīņu *corpus*, semantiski latviešu valodā vairāk tiek lietots *σῶμα* nozīmē. Citos tekstos, kā arī atsevišķās šī darba vietās, lai izteiktu *Leibbewußtsein*, provizoriski esmu lietojis arī tādu jaunieviesumu kā “augumapjausma”, bet *Leiblichkeit* savukārt atveidoju kā “augumesmi”. Bet, neatkarīgi no ikreizējā apzīmējuma – miesa, ķermenis vai augums –, saglabājas tā pati jēgsakarība. Runa ir par cilvēcisko personu kā psihosomatisku, proti, gan dvēselē, gan miesā pastāvošu veselumu. Cilvēka miesa ir iesaistīta apziņas procesā un otrādi. Tātad tikpat veiksmīgi var lietot vārdu “ķermenis”, bet fenomenoloģiskajā kontekstā tikpat labi arī vārdu „persona”.

<sup>257</sup> Hua I, loc.cit.

<sup>258</sup> cf. š.d. I,1.1.2 un I,1.4.2.



ir nošķirta no visiem citiem ār pasaules objektiem, ietekmēm, lietām – šajā tīro *cogitationes* reģionā var tikt “aprezentēts” jeb līdzapzināts kāds cits? Pēc formālās loģikas analīzes principiem te būtu rodama pretruna. Jo šī prezentācija līdzinātos vienkāršam, pēc analogijas principa veiktam spriedumam. Saprotot to tādā veidā, sanāktu, ka Huserls nav spējis izrauties no solipsisma un paliek kartēziskajā subjektīvisma sprostā, jo, līdz ko prezentācija un mans spriedums par Cito, par *alter ego* tiek nosūtīts atpakaļ uz tīro transcendentālo reģionu, zūd pasaules objektivitāte, kuras pamatbalsts, kā tas nule tika parādīts, ir tieši šī Citā ontoloģiskais statuss. Tomēr Huserlam te izdodas noturēties stingrās fenomenoloģiskās pozīcijās. Manā pēc *epoché* izkoptajā apziņā ir kaut kāda pieredze par citiem subjektiem. No kurienes tad lai tā nāktu? Vai lai es būtu to izdomājis ne no kā? Šo pieredzi man ir nesusi mana transcendentālās iejušanās spēja, šis nemaldīgais apriori par manis pirmsākotnējo ieaustību „mēs” biedrībā. Tātad šī apercepcija nav kāds loģisks slēdziens vai domāšanas akts, bet sevis apjēgsmes intencionāls pārnesums<sup>259</sup> uz intersubjektīvo īstenību, uz „mēs” vidi. Kad mēs intencionāli sastopamies ar citiem cilvēkiem, tad tā ir reāla sastapšanās. “Es” sastop citus kā “mēs”, šie Citie nav vienkārši priekšmeti, tie norāda uz kādu jēgas horizontu manā intencionālajā pieredzē. Tā ir šo „es” intermonādiska sadraudzība, transcendentālā „mēs” biedrība. Tā tiek uzrādīta mūsu intencionālajā pieredzē un tā ir realitāte, kuru mēs varam rast starp lietām pašām. Jēga, balstoties tās pirmdibinājumā, pauž sevi caur katru tās intencionālo uzrunu.

Arī mūžīgais ir klātnīgs visparastākajā tagadnes brīdī, *LOGOS* ir sastopams dzīvē un pasaulē ik uz soļa. Laika apziņas iztirzājumos š.d. ietvaros mēs konstatējam, ka fenomenoloģiskā pamatojumā šim secinājumam ir izšķiroša nozīme. Tiesa gan, šī mūžīgā *LOGOS* klātnība nav triviāla, dabiskajā nostādņē pasaulē *tūlīt* transparenta. Taču pēc fenomenoloģiskās redukcijas rezultātā iegūtās „skatiena nomaiņas” mūžīgais kļūst iespējams tepat līdzās, ikdienišķā laika norītē – *Logos* dzīvespasaulē. “Katra apercepcija, kuras ietvaros mēs vienā skatienā uztveram un apstiprinoši *aptveram* dotās lietas, teiksim, ikdienas pasauli, nemeklējot nemaz tālāk un vēl nesaprotot tās jēgu ar tās horizontu, savdabīgā atgriezeniskā vērsumā norāda uz kādu *pirmdibinājumu*, kad līdzīgi ir ticis konstituēts kāds priekšmets ar līdzīgu jēgu. Arī daudzas šīs pasaules nepazīstamās lietas<sup>260</sup>, vispārīgi runājot, pēc to tipa ir mums pazīstamas. Mēs jau senāk kaut ko līdzīgu esam redzējuši, lai arī ne tieši šo lietu. Lūk, tā katrs ikdienas pieredzējums apslēpj sevī kādas sākotnēji dibinātas priekšmetiskās jēgas

<sup>259</sup> cf. jēdzienu *transference* š.d. III, 3.1.

<sup>260</sup> Citiem vārdiem sakot, intencionāli neaptveramās lietas, kā “es” identitāte caur „mēs” biedrību, kā transcendentālā un mundānā savstarpējā kopā saudzētība.

analoģizējošu resp. aprezentējošu pārnesumu uz jauno gadījumu, apsteidzoši uztverot to attiecinājumā pret kādu tam līdzīgu jēgu”<sup>261</sup>. Tāpat arī notiek ar transcendentālo „mēs” biedrību. Mēs tajā iekļaujam sevi, nekad nebūdami šo „mēs” biedrību pieredzējuši kā apziņas intencionālo priekšmetu. Tās ir „mēs” apziņas apriorās formas transcendentālā ego apziņas struktūrās.

I,2.4 5.§ Pārojums kā intencionālās apziņas raksturpazīme intersubjektīvās īstenības apgūvē. Intersubjektivitātes jēdziena noteikšana ar monāžu sadraudzības jēdzienu

Jebkuras apziņas veiktās intencionālās uztveres pamatā ir tās īpašība veidot analogus, salikt intencionāli apgūto pārī. Tā notiek jēgas pārcēlums – meklējot un atrodot līdziniekus. Huserls te runā par intencionālu *pārītveršanu* kā par savdabīgu uztvēruma ģenētikas izpausmi: pārojums ir pasīvās sintēzes pirmforma. Tā tiek izmantota identifikācijas procesos apziņas dzīvē kā asociācija. Te ir runa par to, ka egoloģisko pārdzīvojumu laukā valda transcendentāli konstitutīva rosme – mijiedarbība un savstarpēja atmodināšana, mainīga un pārtveroša pārklāšanās atbilstoši to priekšmetiskai jēgai. Šī pārklāšanās var būt totāla vai daļēja, tai piemīt ikreizēja gradualitāte, kuras robežlīnija ir vienādums. Tās veikumu apliecina apstākļi, ka sapāroto starpā notiek jēgas pārnesums, t.i., kad viens tiek apercepcēts atbilstoši otra jēgai.

Te mums ir darīšana ar svarīgu intersubjektīvās dabas sakarību: te runa nav tikai par vienkāršu apziņas intencionālo veikumu mijiedarbību un savstarpēji "atmodinošo" jēgu papildināšanu, bet arī dzīvi par visnotaļ īpatnējo Citā transcendentālās konstituēšanas sakarību. Citā ķermenis ir īpašs uztvēruma priekšmets, to atpazīst pēc analoģijas ar savējo – tā teikt, pārī, piešķirot tam zināmo jēgu (bet ne pilnīgā mērā), kāda tam piemīt primordinālajā sfērā, bet beigu beigās nesaplūstot vienā veselumā, jo tieši cita ķermenis ir tas, par kuru es nekad nedomāju, ka tas ir mans *alter ego*. Tieši tas veido līdzcilvēka citādākuma robežšķirtni. Tā ir viņa individualitāte kā noturīga vienība pasaules dzīvē un tās dzīves laikā. Tātad transcendentālā fenomenoloģija šajā mirklī atspēko pārmetumu solipsismā. Kā jau uzsvēru, fenomenoloģijai nebūt nav tik svarīgi aizstāvēties pret solipsisma pārmetumu, cik, pamatojot intersubjektīvo īstenību, pārvarēt pašai savas metodes iekšējās pretrunas.

Intersubjektīvā īstenība Huserlam, kā tas izriet no visas šīs apakšnodaļas pamattēmas, ir tas apziņas fenomēns ar ? ontoloģisku statusu, kas apliecina pasaules objektivitāti. Mūsu kā fenomenologu rīcībā tai faktiski nemaz arī nav cita argumenta. Huserla pūliņi ir vērsti uz to,

---

<sup>261</sup> Hua I, S.141.

lai pierādītu, ka tas ir pilnīgi pietiekami. Mēsība ir apziņas pastāvēšanas veida, resp. tās ontoloģiskuma un līdz ar to arī īstenības fakts; tā norāda uz daudzu *ego* sadraudzi (*Vergemeinschaftung*) tātad uz individualitāšu līdzbiedrību<sup>262</sup>. Pati problēma atkal un atkal skar šīs sadraudzes izcelsmi, kura, pēc Huserla domām, ir sociālās pasaules pirmā forma. Kā gan transcendentāli ideālistiskas epistemoloģijas ietvaros (kāda savā būtība ir fenomenoloģiskā metode) ir iespējams pamatot to, ka starp manas esības oriģinālo jeb savpatno sfēru un cita savpatnību esošā aiza tiek pārvarēta?

Zīmīgi, ka jau pats Cito savpatnības kā esamības sfēras pieļāvums, ka arī Citajam piemīt transcendentālā uztvēruma apriori, apliecina intersubjektīvās īstenības jeb mēsības kā starpjostas eksistenci. Tas ir savdabīgs esamības reģions. Katrs “es” savā intencionālajā dzīvē allaž ir “uz pusslodzi” līdzdalībnieks šajā reģionā, kur katra *ego* intencionalitāte tiek īpaši vērsta uz sava līdzinieka jeb Citā pieredzēšanu. Tā tas ir ikvienam aktuālās mēsības līdzbiedram. Tieši šis apstāklis izsaka, ka visi tās biedri atrodas “*in Funktionsgemeinschaft einer Wahrnehmung, die in sich zugleich präsentiert und appresäntiert und doch für den Gesamtgegenstand das Bewußtsein eines Selbstdaseins herstellt*”<sup>263</sup>, un mēs redzam, ka daudzo *ego* intencionalitātes te ir sakusušas kopā tā, ka šajā intersubjektīvajā īstenībā izveidojusies biedrība pati ir spējusi apgūt zināmu patstāvību kā biedriski (*gemeinschaftlich*) veiktus uztveres aktus. Lūk, ar to tiek atklāta mēsības funkcionalitāte; tas nozīmē, ka tā ir nevis tikai uz papīra vai tikai mūsu iedoma, bet īstenības empīrisks notikums. Šo prezentējoši aprezentējošā uztvēruma funkcionālā stāvokļa konstatāciju un definēšanu<sup>264</sup> varam uzskatīt par intersubjektivitātes pamatošanu Huserla transcendentālās fenomenoloģijas mācībā.

Katrs šajā biedrībā būtiskā kārtā ir tās līdzbiedrs<sup>265</sup>. Katram pieder viņa savpatnums kā viņa apdāvinātība un vienlaikus viņa artava, ko viņš pienes lietošanai visiem citiem. Ar to es piesaka sevi, savu savpatnību starp citiem un vienlaikus papildīnu to ar citu savpatnībām, kuras līdzīgā kārtā citi pārstāv manis priekšā. Es esmu nosakāms attiecībā pret citu; mans kaimiņš kā vislabākais stāsts par mani pašu. Dažkārt viņš mani prezentē vēl pilnīgāk nekā es to spēju pats. Manu personalitāti konstituē mani līdzbiedri, tāpat kā es viņu personalitātes.

<sup>262</sup> Tikpat labi varētu arī teikt „sa-biedrību”, jo šī priedēkļa atdalīšana arvien tiek uzskatīta par būtisku norādi, ka runa ir par *Ver-gemeinschaftung* un nevis par *Ver-gesellschaftung*. Vārdam “sabiedrība” ierastā nozīmē piemīt cita, kaut arī visnotaļ radniecīga semantika. *Biedrību* vieno citas saiknes, tā vairāk ir sadraudze, saime, komūna.

<sup>263</sup> Hua I, S. 150

<sup>264</sup> Vgl. Hua XV, S. 358.

<sup>265</sup> Vārdu “biedrs”, “biedriskums” lietojuma novazāšana līdz banalitātei un absurdam LPSR komunistiskā režīma laikā vēl nenozīmē tā sākotnējās jēgas diskreditāciju: tā ir un paliek ārpus politizētā “*Parteigenoße*” garšas kā šo *intersubjektīvo attiecību perfektākais apzīmējums*.

Mēs esam saistīti savā starpā<sup>266</sup>. Tā īstenojas šis biedriskums. Katrs prezentē sevi un uzņem sevī citu prezentācijas, un *biedriski* tiek dibināta lielā kopējā prezentācija. Līdz ar to ir apstiprināta savstarpēja klātnība kā *jēga un piederība patiesībai kā reāli ideāla sadraudze vienotā pasaulē, kura ir visiem viena pārļaicīga biedrība, proti, transcendentālā mēsība kā radikāli empīrisks fenomēns*.

Huserla pūliņi šajā „es” un „mēs” mijiedarbības un savstarpējās pārejas deskripcijā dažam varētu šķist pārlietu skrupuloza un smagnēja pašsaprotamu lietu pārmaļšana. Tomēr fascinē neatlaidība, ar kādu viņš ir centies izskaidrot sociālo kā biedrisko, neatsakoties no individuāli unikālā. Pēdējais atrodas viņa uzmanības centrā, un tajā tiek atklāta dabiska pāreja uz sociālo jeb biedrisko, bet no tā, tātad no intersubjektīvā – uz nesatricināmo un pārļaicīgo absolūtās objektivitātes tēmu. Šajā vietā kļūst skaidrs, kāpēc Huserla intersubjektivitātes metodoloģijas izstrāde ir bijusi tik saistoša tēma pēckara sociālpētniecībā. Neatkarīgi no katra attiecīgā pētnieka attieksmes pret šīs metodoloģijas derīgumu vai patiesumu, tā ir iespaidojusi visu intersubjektivitātes filozofiskās izpratnes ainu. Par to izvērstāk būs runa II daļas apakšnodaļās. Saskaņā ar Huserlu, šīs specifiskās un nule kā aprakstītās *biedriskās* intencionālās darbības rezultātā veidojas *socialitāte*. Sociālās pētniecības uzdevums no fenomenoloģijas viedokļa ir saprast un studēt šos specifisko aktus, lai izprastu socialitātes būtību transcendentālā vērsumā, bet tas nozīmē saprast katras kultūras jēgas konstituēšanas tipus, stilus un veidus, kādi ir raksturīgi attiecīgām kulturālā biedriskuma formām<sup>267</sup>. Bet kulturālais biedriskums tiek konstituēts konkrētās dzīves pasaulēs, tajās rosmīgi pastāv un meklē savu pamatojumu šīs savdabīgās „mēs” biedrības (*relativ oder absolut gesonderte Gemeinschaften*). Katrs cilvēks saprot pasauli, balstoties savas mēsības horizontā, un kā savas kultūras līdzveidotājs viņš ir arī līdzdalīgs vēsturiskā visas cilvēces kultūras tapšanā. Visa cilvēce kā pārļaicīga sadraudze; objektīvā pasaule kā absolūtās patiesības forma, kā visa pirmavots un kā sākums katrai atsevišķai monādei – šīs kategorijas ir un paliek nemainīgas Huserla izveidotajā transcendentālajā fenomenoloģijā.

<sup>266</sup> Tādā veidā ir iespējams atkal atrast sabiedrības anonimitātē pazaudēto *solidaritāti*, par kuras kritisko deficītu latviskajā saskarsmes vidē un tā pārvarēšanās iespējām es rakstīju ievadā un kas vēl tiks tematizēta š.d. beigu apskatā ar virsrakstu *Personālais etnoss kā saprašanas un saprašanās apgabals* un arī *Transference – pārmijas un dialoga iespēja latviešu savstarpējības kultūrā*.

<sup>267</sup> cf. Hua I, S. 159 f.

### ***I, 3. Dzīvespasauls metodiskais pamatojums Huserla darbā „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”***

#### **I,3.1 Vai “zinātnieka” dzīve pasaulē ir atšķirīga no ikdienas dzīves?**

##### **I, 3.1 1.§ Ievadam**

Dzīve mums ik dienas un ik brīdi tiek dota jutekliskā pieredzē, empīriskā saskares tiešamībā ar apkārtni – ar reālām un ideālām lietām, kuras mēs apzinām nerimtā laika un sava “tagad un te” pārdzīvojumu smēlumā. Mums ir kādas zināšanas par to, un mēs visi tajā orientējamies un *kaut kādā* pakāpē pārvaldām tās kursu. Pastāv viedoklis, ka ikdienas pieredze tomēr nespēj izsmeļoši paskaidrot savu racionalitāti, tātad sniegt metodisku savu kopsakarību izklāstu un tālākvirzības perspektīvu. Kurš tad īsti zina visplašāk un vispamatīgāk, kas ir dzīve? No kurienes nāk šī pārliecība, ka zinātne ir tā, kas spēj sniegt vispamatīgāko un racionālāko priekšstatu par to, kas tad īsti ir dzīve laikā un pasaulē? Vai tad “zinātnieka” dzīve pasaulē ir savādāka? Vai tad *zinātne* stāv ārpus ikdienas attiecībām un vai tā tik tiešām spēj it kā no malas vai kādas augstākas vietas vērot visu, kas dzīvē (pasaulē) notiek, un piegādāt objektīvus spriedumus par tās procesu? Pat visabstraktākā zinātne un tās doktrīnas top pasaulē, kuru apdzīvojam mēs; starp tām lietām, kas atrodas mums „pie rokas”. Tās ir esošās lietas mums dotajā pasaulē, kuru Huserls sauc par dzīvespasauli. Tajā dzīvojam mēs, un tas izsaka mūsu apziņas aktivitāti. Apziņas intencionālā aktivitāte kā darbība allaž izsaka konkrētu satveršanu, konkrētu uztveršanu un tādā ceļā konkrēti apgūtu jēdzienu. Tāda ir bijusi katras atziņas jeb izziņas prakse no sākta gala. Tajā ir radītas visas tehnoloģijas un dāvātas tās iespējas, kuras mēs izmantojam. Esamība, uz kuru ir vēsta mūsu izziņa, jau ir mums priekšā kā dotais. Tas pats sevi pasniedz un piedāvā izziņai. Mums atliek tikai ņemt to pretī. Izziņā gūtā jēga nav abstrakta sakarība: ontiskā un epistēmiskā jeb priekšmeta un priekšstata sakritība, kā filozofijā līdz šim to tradicionāli saprata, bet gan konkrēta jēga, kura piepilda cilvēka vajadzību, atsaucas uz viņa *prasījumu* un kaut ko nozīmē pašam izziņas subjektam, cilvēkam. Tā ir viņa *pārdzīvotā* jēga. Ar to subjekts identificē sevi: es esmu tas,

kas veico šo *cogito*; tā saturs ir mana esamība. Mana domājošā un pārdzīvotā dzīve ir manas patības brīvība „būt”. Tā šo diskursu virza Rietumu filozofijas tradīcija<sup>268</sup>.

Šīs atbildes Huserls ir guvis visā savā līdzšinējā fenomenoloģiski pētnieciskajā darbā par apziņas intencionālo struktūru analīzi. Tagad viņš meklē tās radikālu pamatojumu visā zinātnes attīstībā gaitā, kuru viņš attēlo kā ceļu no hellēniskās pasaules cauri Jaunajiem Laikiem un to radītajai idejai par zinātnes spēju sistemātiski tvert bezgalīgo “visa-esamību” – savā universalitātē un transcendencē slīgstošo visa būtību. Šis ceļš ved šurp uz mūsdienām. Saskaņā ar Huserlu, mūsdienu dabaszinātnes arvien vēl atrodas kāda pārpratuma un lielā mērā aizspriedumu gūstā. Tā ir Galileja koncīpētās un Dekarta ieviestās pasaules racionālās izpētes varējuma pārspīlēšana, tās sniedzamības pārprašana. Filozofijai, turklāt fenomenoloģiski reformētai filozofijai<sup>269</sup> šajā situācijā ir īpašs uzdevums, un proti – palīdzēt atraisīties no šī pārpratuma, nevis atceļot zinātņu ambīciju spēt aprakstīt un sistematizēt bezgalīgo visa-esamību, bet mainot racionalitātes mērogu, resp. pieeju pašai pētniecībai par esamības patiesību<sup>270</sup>. Huserls sprauž mērķi etabilēt transcendentāli fenomenoloģiskajā metodē balstītu zinātņi par dzīvespasauli. Visbeidzot ir no jauna jāatklāj dzīvespasaules savā patiesībā un lietas savā pirmsībā.. Pavisam vienkārši runājot, tas nozīmē, ka nevis zinātne pilnīgi paskaidro dzīves pasauli, bet gan otrādi – no dzīves laikā un pasaulē, t.i., no intersubjektīvās īstenības tiek patapināti racionālo jeb zinātnisko skaidrojumu modeļi. Sākotnēji to veidošanai ir bijuši pavisam noteikti dzīvespasauliski jeb praktiski mērķi – paplašināt un pēc iespējas pilnīgok savu orientāciju un esamībā. Huserls saka, ka tajā, ar ko savā dzīvē nodarbojas ikviens saprātīgs cilvēks, slēpjas tīrās ģeometrijas un matemātisko konstrukciju būtība. Cilvēks dzīvespasaulē ir visīstākais tīrais ģeometrs<sup>271</sup>. Ģeometrija operē ar formu jeb veidolu mērīšanu. Objektīvizēt jeb darboties ar abstraktiem lielumiem līdz Galileja laikam nebija pieņemts<sup>272</sup>. Galileja apvērsums zinātnē ieviesa formas un satura abstraktīvo nošķirumu. Tā rezultātā no zinātniskās analīzes uzmanības loka pazūd ķermeņu “dzīve pasaulē” jeb būtisks ķermeņu esības parametrs: jutekliskās jeb jaušamās kvalitātes, resp. siltums, raupjums, smagums, skaļums etc. Tādā veidā pasaules atziņa tika nepieļaujami

<sup>268</sup> Vgl. Emmanuel Levinas, „Von Einem zum Anderen. Transzendenz und Zeit”, S. 240 f. In: Emmanuel Levinas, *Wenn Gott ins Denken Einfällt.* – Karl Alber. Freiburg/München, 2004.

<sup>269</sup> cf. š.d. 1.2.1

<sup>270</sup> Ilustrācijai no Hua XVII, S. 284: „Pārdevējam tirgū ir sava tirgus patiesība. Vai tā savos pielietojumos nebūtu pietiekami laba – tāda, kas var viņam palīdzēt tikt galā ar saviem uzdevumiem? Vai tā būtu tikai kāda šķietama patiesība, tāpēc ka zinātnieks, darbojoties citādākā kontekstā un ar citādākiem mērķiem un idejām, sprieždams meklē citu patiesību, ar ko var iesākt daudz ko vairāk, bet diemžēl neko tādu, kas būtu vajadzīgs tirgū”.

<sup>271</sup> Vgl. Hua, VI, S. 20

<sup>272</sup> Vgl. Hua VI, S. 24.

matematizēta. No fenomenoloģijas viedokļa tā ir noplicināšana. Pasaules atziņa tika pārvērsta par nedzīvu spekulāciju, metafizisku konstrukciju būvēšanu, kamēr pati dzīvā uztvēruma pilnasinība un īsteno pieredzes saturu analīze tika nobīdīta perifērijā. Huserls negrib apkarot šo apriori apziņai doto spēju – abstrahēties, idealizēt, konstruēt empīriski neuztveramo. Gluži pretēji, viņš atzīst šī veikuma – idealizēšanas spējas – milzīgo nozīmi, bet nevis kā matemātikas nopelnu, bet kā apziņas pašas īpašību, kas ļauj pieredzi gūstošajam subjektam izvērst savas dzīves pasauli kā pilnāpjoma visatnīgu realitāti. Viņš ierauga ne tikai to nostūrīti, kurā noris viņa dzīve, bet, uztverot to, vienlaikus zina par visatnības pastāvēšanu. Šī zināšana dod cilvēkam unikālo iespēju apieties ar idejām un uzkrāt savā pieredzē ideālus saturus; tas ir “kultūrdarināšanas” metodiskais pamats. Tamdēļ dzīvespasaule ir dabaszinātnes jēgas fundamenti.

I,3.1 2.§ Idealizēšana kā intersubjektīvajai biedrībai piemītošs un tās pastāvīgi rosināts apriori

Ko īsti nozīmē šī ievirze? Tā nav tikai vietas norādīšana matematizētajām dabaszinātnēm, bet gan tas pats fenomenoloģiskais aicinājums atgūt patiesos, mūsu apziņas spējā esošos racionalitātes modeļus attiecībā pret esamības atziņu. Kā tas notika, ka eiklīdiskā ģeometrija kļuva par pamatu sistemātiskai un vienotai deduktīvai pasaules un visa esošā atziņas teorijai; ka tā ir devusi aksiomas un apodikticitātes? Tieši šīs pārprastās sniedzamības un aksiomātiskās ambīcijas fakts atvirza mūs no tā ceļa, uz kura mēs varam tuvināties esamības patiesībai. Huserls iestājas nevis par eksakto zinātņu tiesību atcelšanu – dabas pētniecība ir vēlama un visnotaļ derīga lieta, tomēr neklātos pārsniegt tās pilnvaras! Cilvēka stāvoklis esamībā tās patiesībā ir citādāks. Aristoteļa siloģistikas apriori izvirzītais projekts par mūsu brīvo konstrukciju iespējām ģeometriskajā telpā, ko kā *metodi* par vienotas un no aksiomātiskiem pamatiem izaugošas un deduktīvā viennozīmībā virzāmas esamības atziņu tālāk attīstījis Dekarts, acīmredzot nav īstenojams un drīzāk ved mūs prom no tā ceļa, ko sprauž fenomenoloģiski virzīta filozofija. Bezgalīgais nav apgūstams ar šādu abstraktas ģeometriskās telpas ideju pakāpeniski un arvien pieaugošā kārtībā, jo tā ir mākslīga. Tīrā ģeometrija (gr.val. *ἡ γῆ* ‘zeme’) arvien noris “zemes” jeb reālajā pasaules novadā. Tikām mūsu priekšstats par ģeometriju ir ticis pārcelts uz abstraktu figūru un no pašas zemes atrautu īpašību kontemplāciju, un apzīmējums *geometrs* neizsauc mūsu iztēlē neko citu kā visnotaļ no dzīves attālinātu pētnieku. It kā mēs, ar matematizētajām doktrīnām un tās jēdzieniem bruņoti, spētu aizsniegt bezgalīgo tā bezgalībā, tātad bezgalīgo telpu un mūžīgo esību, turklāt

vēl “uzlabot” to (!), papildinot ar saviem vēl pilnīgāk konstruētiem trijstūriem, apļiem, taisnēm etc. Šādu pasaules pētniecības paradigmālo virzību mums rāda fenomenoloģiskā evidenču analīze. Līdz ar Jaunajiem Laikiem sākas bezgalīgo matemātisko horizontu īstenā iekarošana un atklāšana. Rodas pirmie algebras, tūrās matemātikas un analītiskās ģeometrijas aizsākumi. Ar jaunlaiku cilvēcei piemītošo izaicinājumu un oriģinalitāti no tiem drīz vien tiek gaidīts jaunieviešamajā nozīmē racionāli visaptverošās zinātnes lielais ideāls, resp. ideja, ka bezgalīgā esošā visatnība (*Allheit*) pati par sevi būtu kāda racionāla visvienība (*Alleinheit*)<sup>273</sup>. Tas ir malds, un to mēs saprotam, kad atklājam tūrās ģeometrijas izcelsmi dzīvespasaulē, kurā arī Huserls piedāvā meklēt jaunu zinātnes un filozofijas uzdevuma formulējumu. Tas ir, mums nākas nevis maldināt sevi ar to, ka mēs “tūlīt, tūlīt pabeigsim universālās un mūžīgas esamības uzbūves principu apgūšanu, sak, trūkst pavisam vēl tikai kāda nieka, pāris formulu, un viss būs gatavs un skaidrs”, bet gan apzināties, kādas ir ideālā un reālā attiecības esamībā; ieraudzīt tās robežas, līdz kurām spēj aizsniegt mūsu prāta spēja, un, balstoties fenomenoloģijas sniegtajā absolūtajā pamatojumā, nospraust atsevišķām pētījumu disciplīnām to pārziņas jomas. Filozofijas pārziņā paliek mūsu atziņas visbūtiskākā apvāršņa gaismošanas darbi: intersubjektīvā īstenība un jēgu konstituējošā apriori izpēte, kā pie tās tiekam mēs kā cilvēku biedrība<sup>274</sup>. Bet tālākā nozīmē šīs mēsības (kā intersubjektīvās konstituēšanas biedrības) novietne ir absolūtās un universālās patiesības apvārsnī.

Kopā ņemot, ar šo darbu Huserls ir veicis izšķirošo metodisko tuvinājumu dzīvespasaulē fenomenoloģiskajai interpretācijai, un proti, ejot tajā tieši no “otras puses” – no tās sfēras, kura, kā šķiet, nav saistāma ar empīrisku un parasto, tātad no matematizētās zinātniskās racionalitātes puses. Tās šķērsgrīznī viņš apskata tādu pieredzes apguves veidu, kurš šķiet esam pilnīgi nošķirts no dzīves realitātēm un operē tikai ar pilnīgām un pilnīgi tūrām idealitātēm. Vēlāk – kas izrādīsies esam pats transcendentālās fenomenoloģijas centienu īpatsvars, – tiks parādīta ciešā saikne starp ideālo un reālo, starp *logos* un *res*, un tas, ka zināšanas, atziņas un jēgu tapšana intencionālajā gaitā ne tikai nav pilnīgi nošķirtas no dzīves un tās pilnasinīgās spontanitātes šajā pasaulē, bet gan ir viena no otras neatraujamas. Tāpat kā laika apzināšanas jēga ir tā saiknē ar pārļaicīgo TAGAD, tāpat *dzīvespasaulē* jēga ir nemitīgi īstenotajā attieksmē un saiknē ar pārpasaulīgo. To var noraidīt, un daudzi to ir darījuši un dara, apšaubīdami, vai “sakausēt” ideālo ar reālo vispār ir iespējams. Tas nav slāpējis Huserla mērķtiecīgos pūliņus panākt nepanākamo, bet tieši ar to Huserla metode ir

<sup>273</sup> cf. Hua, VI, S. 20

<sup>274</sup> Tas būtībā ir kultūras fenomenoloģijas uzdevums, kā to Huserls parāda savā darbā „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”.



fascinējoša – ar tuvošanos robežām gan apziņas sfērā, runājot par intencionalitātes dabas divkāršumu, gan ārpus tās. Tā vien šķiet, ka Huserls nemitīgi pārbauda, cik tuvu mūsu intencionālā tvertspēja spēj pietuvināties tam, kas ar parastu cilvēcisko *ratio* tomēr vairs nav tverams, un kā klātbūtnes atskārsmei ir vajadzīgs nonākt *in ipsa fide*, kā savulaik teicis Luters (*Luther*)<sup>275</sup>. Atziņa, tās process un struktūra būtībā pauž cilvēka ilgas atgriezties jau Plotīna definētajā sākotnējā Vienajā (Ó Ēv). Tajā pirmajā transcendencē, kura emanē visas idejas, jēgu utt. un kurā valda absolūta un pilnīga visība. Tāda izpratne pamatā ir saglabājusies arī jaunlaiku filozofijā: „gan Dekarts, gan Hēgelis, gan arī Huserls, neskatoties uz viņu filozofijas dažādajām variācijām, ir paturējuši šo nostāju”<sup>276</sup>.

I, 3.1 3.§ Transcendentālajai apziņai piemītošā *pilnīgošanas* prasme kā svarīgs idealizācijas priekšnoteikums

No fenomenoloģiskā viedokļa, kā zināms, cilvēka atrašanās pasaulē ir tieša un konkrēta. Kāpēc tad Huserls saka, ka tā ir savdabīga “ģeometra būšana”? Lieta tāda, ka līdzšinējā zinātniskā paradigma, kuru ir noteikusi tās matemātiskā dibinātība, ir novietojusi idealitātes ārpus ikdienas – tikai savu teoriju ietvarā, ārpus pašas dzīves īstenības. Kopš tā laika tas ir iegājies kā pilnīgi “dabiska” lieta – ģeometrs ir tas, kas strādā ar teorēmām un aksiomām, nevia tas, kas, piemēram, vāra zupu vai ir kā citādi iesaistīts empīriskās norisēs. Huserls pierāda, ka šāda attieksme nebūt nav “dabiska”, bet gan, tieši otrādi, pretdabiska idealitāšu atsvešināšana no tās vides, no kurienes tās nākušas un kur tās aiz vien vēl ir un pastāv, proti, no *uzskatāmā apvidus (anschauliche Umwelt)*. Tātad savu konkrēto dzīvi izdzīvojošais cilvēks tomēr ir ģeometrs. Raudzīsim to saprast!

Huserls parāda, ka ģeometrija pārsniegusi savas pilnvaras, ne tikai pārceļot uz sevi darbošanos ar ideālām vienībām, bet arī jau darinādama sev pilnīgi fiktīvu telpas, tātad apkārtnes jeb vides jēdzienu. “Būdami sava uzskatāmā apvidus pasaulē (*anschauliche Umwelt*) un vērsdami abstraktīvu skatienu tikai un vienīgi uz telplaiciskiem veidoliem, mēs pieredzam "ķermeņus" – un nevis ģeometriski ideālus, bet gan tieši tādus, kādus tos patiešām pieredzam, un ar tādu saturu, kāds to pieredzējuma saturs tik tiešām ir. Lai vai cik patvaļīgi mums patiktu tos pārsvērt savā pieredzē, šo ķermeņu brīvās un kaut kādā nozīmē ideālās īpašības, kuras mēs tādējādi iegūstam, nav nekas cits kā tikai ģeometriski ideālās iespējas, nevis tie ģeometriski "tīrie veidoli", kuri iezīmējas ideālajā telpā – "tīrie" ķermeņi, "tīrās"

<sup>275</sup> Martin Luthers kritische Gesamtausgabe. – Weimarer Ausgabe (WA), Hrsg. Hermann Bölaus, Nachf.. 1883-1938., Bd. 40., S. 1.

<sup>276</sup> Cf. Emmanuel Levinas. „Von Einem zum Anderen. Transzendenz und Zeit”. a.a.O., S. 236.

taisnes, "tīrās" plaknes, "tīrās" figūras kā tādas un ar tām notiekošās kustības un deformācijas. Ģeometriskā telpa nav izfantazētā telpa, un vispārinot varam teikt: tā vispār nav nekādas iedomājamas pasaules (jebkādā veidā izfantazētas vai iztēlotas) telpa. Jutekliskus tēlveidolus fantāzija spēj pārveidot tikai un atkal par jutekliskiem tēlveidoliem. Un tamlīdzīgi tēlveidoli, lai tie būtu īstenībā vai fantāzijā, ir domājami tikai un vienīgi graduālās izteiksmēs: kā vairāk vai mazāk taisni, plakaniski, apaļi etc.<sup>277</sup>. Kādā ziņā tad cilvēks ir ģeometrs? Vai ar to, ka viņš reālas lietas un lietu attiecības, izlaižot cauri savai pieredzei, aizgādā uz kādu ireālu vietu? Nebūt nē. Līdz ar to tiek apgalvots, ka dabiskais cilvēks ir "ģeometrs" tādā nozīmē, ka viņš īsteno savai apziņai tikpat dabisku pieredzes uzkrāšanas intencionālo ceļu.

Mēs savā apziņā ar šīs pasaules lietām darbojamies ik brīdi. Īstenojoties tagadniskošanai kā laika attiecību sintēzei, tiek konstituēta to priekšmetiskā identitāte. Tieši šajā sintētiski ģenētiskajā apziņas darbības procesā notiek uztverto objektu diferencēšana pēc to veidoliem, un tieši šajā laika pārdzīvojuma apvārsnī **reflektīvi** notiek to pilnīgošana. Praktiska interese par jutekliski *te un tagad* esošiem priekšmetiem liek veidot abstraktus priekšstatus par tiem. Te ir tīrās ģeometrijas sākotne! Apziņai dāvātā **prasme pilnīgot**, tas ir, "taisno darīt vēl taisnāku, līdzienāko vēl līdzienāku", ir praktiska un ik uz soļa sastopama īpašība. Tomēr tepat Huserls norāda, ka šai spējai piemīt savas dabiskas robežas, ko nosaka pati uztvēruma prakse: pilnīgošanai līdz bezgalībai vēl nav nekādas šajā praktiskajā īstenībā dibinātas jēgas. Katrai abstrakcijai ir sava praktiskā interese. Tomēr cilvēka prāts arvien tiecas tikt pāri pats sev, sasniegt izkoptāko un pilnīgāko. Grieķu antīkās filozofijas domāšana, kas faktiski caurstrāvo visu tālāko Rietumu tradīciju, ir labs ceļrādis šajā pilnības jeb pilnīgākā meklējumā. Vienais (*ó εἶν*) emanē visu esamību, īpaši piesātina to ar dažādiem jēgas modeļiem, un līdz ar to cilvēka izziņas darbībai, viņa apziņas tiecībai ir jāorientējas uz to, lai pēc iespējas labāk atbilstu šiem jēgas modeļiem jeb jēgformām, jo tas faktiski ir tas ceļš, kādā mēs varam nonākt *ó εἶν* tuvumā; būt, resp. dzīvot vislielākajā saskaņā ar šo *Vieno*. Tādā veidā priekšplānā iznāca domāšana, apziņa un esamības izzināšana jeb *voûç* — kā šīs tuvināšanās organons. Tomēr pats izziņas process, tās teorētiskais notikums nav vērtība sevī, tas ir tikai ceļš, kurā cilvēks atgriežas pie atrastās patiesības. Sokrāts to prata formulēt tā, ka zināšanu iegūšana īstenībā atgriešanās pie aizmirstām zināšanām. Tāpēc arī pats izziņas teorētiskais notikums neiegūst patstāvību pats par sevi, jo atziņas mērķis ir nevis esamībā izvietoto jēgformu „nokopēšana” resp. pēc iespējas precīzāka atbilstība tām, bet gan

---

<sup>277</sup> cf. Hua VI, S. 22

atgriešanās pie Vienā<sup>278</sup>. (Šādā ziņā gan Huserla iedibinātās fenomenoloģija ir sokrātiska, resp. tāda, kas ir pratusi atsegt seno grieķu filozofu patieso domāšanu). Kur ir tā robežjosla, kur ir tas pilnības horizonts, kas aptver visus līdzšinējos, bet tālākā izpratnē arī visus citkārt vēl iespējamus?

#### I, 3.1 4.§ Horizonta vaļējuma tēma idealizācijas kontekstā

Horizonta jēdziens gan fenomenoloģijā, gan arī dzīvē izsaka noteiktu ierobežojumu, noteiktu sniedzamību, cik tālu spēj raudzīt skatiens (gan ārpus sevis, gan iekšpus vērsta). Cilvēkam dotā brīvā spēja "sniegties tam pāri" jeb transcendēt būtībā arī ir ierobežota. Un tomēr, izsakoties fenomenologu valodā, intencionālā apveltītība pieļauj mūsu horizonta vaļējumu<sup>279</sup>. Tātad mums ir ne tikai redzamais apvidus, bet neredzamā universālā visa-esamība kā visu horizontu horizonts, kā mūžīgā patiesība. Cilvēka saistību ar to uzrāda intencionālā analīze. Vai tā spēj parādīt arī reālo ceļu šajā dzīves pasaulē, kā apgūt šo savu piederību, šo saistību kā savu identitāti? Par to jau bija runa I,1.1.2. Fenomenoloģija rāda apziņas teorijas pamatošanas ceļu dzīves pasaulē, nevis dzīves ceļu vai dzīvi kā tādu. Tieši šajā sakarā ar šo neredzamo universālo visa-esamību tā ir visu horizontu horizonts. Huserls grib pierādīt to, ka no fenomenoloģiskās metodes viedokļa tas nav tikai kāda bezgalīga ideja. Tās iemantošanas ceļš ir intencionāls, t.i., tās pirmimpresija ir bijusi uzskatāma un balstīta empīriskajā pārdzīvojumā. Pie kam šis apgalvojums nav kāda asociatīvisma vai sensuālisma premisa, ka, lūk, viss ņem savu sākotni empīriskajā vērojumā un tādējādi izveido vispārējās idejas. Idejas eksistē pašas par sevi, bet nevis kā Platonam, pēc kura uzskatiem mūsu pārdzīvotajā pasaulē no tām līdz mums nonāk tikai ēna vai atblāzma; arī ne kā Kantam, kad, viņaprāt, starp noumenu un fenomenu ir aiza. Nē – idejas, *eidōs* ar mūsu pieredzi sastopas arī šajā laikā, t.i., *tagad* un telpiski ņemot tepat līdzās, mūsu dzīves pasaulē (kaut arī to savdabīgo esamības statusu nevar apstiprināt redzamajā telpā vai dabiskajā apkārtnē), šeit un tagad. Idealitāte kā abstraktīvi celta pasaule tanī pat laikā var būt un *ir* realitāte jeb dzīves pasaule kā intencionāli izraisīts pārdzīvojums. Kā radies tās īpašais esamības raksturs? Tā izcelsmei var izsekot ģenētiski. Intersubjektivitātes pētījumi norāda uz apgūšanas ceļu „mēs” biedrībā jeb šajā *transferācijā* starp transcendentālo un mundāno.

<sup>278</sup> Plotin, *Enneaden*. Plotins Schriften in zwölf Bänden, Neubearbeitung von Richard Harder.- Meiner, Hamburg 1956-1971: Bd I a V 1, 7, p. 224/225.

<sup>279</sup> Teoloģiskā jēgsakarība, kura arī norāda uz šo “transcendenti reālo atvērtības” fenomenu, būtībā ir līdzīga, tikai izteikta metaforas valodā – kā norāde uz tām durvīm, kas vēl arvien stāv vaļā (cf. Jņ 10, 9).

## I, 3.1 5.§ Horizonts un identifikācija. Idealizācijas un indukcijas saistība apziņas dzīvē

Horizonta jēdziens raksturo ne tikai apziņas procesus, bet arī visu tās dzīvi dabiskajā apvidū – pasauli, kurā mēs mītam. Tā ir tā vieta, kur acīm skatāmā loks saplūst kopā ar debesīm. Tās allaž ir universāls ilgu un turpu sniegšanās mērogs cilvēcisķajai esībai. Sasniegt horizontu, nostāties zem varavīksnes – tie nekad nav bijuši vienkārši izteikumi par “kaut ko” vai vienkārši tikai metaforas par dabisko apkārtni. Horizonts jau tālab ir transcendentālā un pasaulīgā saskares vieta, bet nevis tikai kā fenomenoloģijas vai mākslinieka vīzija, bet kā pati dzīve. Visu aptver debesis, kas tieši šajā nozīmē ir horizontu horizonts – nevis tikai kā zilgme vai mākoņi, bet tā redzamā debess, tie redzami mākoņi, kuri ir neredzamā un visaptverošā pieteikums. Debesis ir katram personiski pieejamas katrā vietā, un tanī pat laikā ikvienam zem debess ir šī *apziņa par to, ka debess ir viena visiem*. Līdz ar to šis “vienlaikus apkārtējās vides un apziņas elements” ir gan reāls kaut kas, gan arī ideāls, turklāt pastarpina katra ikviena apjēgsmi: “mēs visi esam zem vienām debesīm”. Šī laikmeta “cilvēces kolektīvs” ir viena saime; pateicoties šim vienām debesīm, tai ir viena identitāte. Mēs sakām: šaurs vai plašs horizonts/apvārsnis/redzesloks, bet patiesībā domājam, ka plašais ir bezgalīgais, ka tas ne tikai aptver, bet arī ierobežo kādu lielāku platību. Kāpēc mums ir tāda pārliecība? Kāpēc, stāvot augsta kalna virsotnē un redzot pašu vistālāko apvārsni, mēs ticam, ka aiz tā ir vēl viens tāds, un pāri visiem – visaptverošā (kā debess) esamība? Šis nebūt nav triviāls jautājums un atbilde uz to fenomenoloģijas teorijā paskaidro dzīvespasaulē būtību. Apziņas dzīvē pasaule ir dota tikai ar horizontu jeb redzes apvārsņu starpniecību, tātad tai ir noteiktas robežas.

Kas noliek šo robežas plašumu, vai pats indivīds vai, teiksim, viņa laikmets, spriešanas stils – šī sociālā mēsība, un tāpat kā transcendentālā – mūsu attiecības ar patiesību, kādas tās ir? Citkārt mēdz sacīt: “Viņš ir renesanses vai reformācijas laikmeta domātājs”. Tajā cilvēki „zināja to, ko modernais cilvēks vairs nezina un arī negrib zināt. Proti, ka mēs cilvēki katrs atsevišķi un visa tauta burtiski dzīvojam no patiesības un burtiskā nozīmē mirstam no meliem”<sup>280</sup>. Jeb arī: šis ir postmodernā laikmeta pārstāvis, īsts mūsdienu “varonis”, un viņa attiecības ar patiesību viņam ir pilnīgi vienaldzīgas, tāpēc ka tā ir šī laikmeta īpatnība... Drīzāk šo horizonta plašuma jeb cilvēka identitāti nosaka vēl kāda cita, pavisam citas

---

<sup>280</sup> Hermanis Zasse: *Kas ir luterisms?* – Luteriskā mantojuma fonds. Rīga, 1995, 86.lpp.

“dabas” īpatnība – pilnīgi neatkarīga no laikmetu raibās habituālo sevis identifikāciju kakofonijas<sup>281</sup>.

Bet tas tomēr neatstāj par nesvarīgu šo jautājumu, kāda ir šī intersubjektīvā īstenība, kura darina šo laikmetīgo identifikāciju tajos dzīvojošajiem cilvēkiem. Atbilde nav gluži viennozīmīga: tas ir attiecīgais laikmets, tā kultūras un vispārējo zinātnisko un estētisko priekšstatu “normas”. Te ir runa par vispārējiem, kultūras identificētiem un pašidentificējamiem jēdzieniem: piemēram, *MP-3*, *skype*, “pašam savs bizness” etc., kurpretim tādas lietas kā “cildenums”, “pašai dziedība”, “patiesība”, „draudzība” ir tukša skaņa? Vai tiešām mēs, katrs atsevišķi un visi kopā, būtu tik vien kā izejviela laikmeta konjunktūras un klišeju smēdē – tādi pēc sociāli kulturālo spriešanas standartu zīmotnēm liekami vai *jau saliekti* “daiktiņi”? Mūsdienu demoskopu to apstiprinās – jā, tā tas ir. Un vienā ziņā ir vien jāpiekrīt šādam determinismam jautājumā par cilvēciskās personas brīvās pašnoteikšanās spēju – laikmets un tā vērtības, fetiši, priekšmetu kultū, ilgošanās standarti un pseidoideāli mūs loka un veido, kā vien tiem tīk. Un tomēr – nē! Ar šādiem tikai sociāliem vai tikai mundāniem parametriem nevar identificēt nedz indivīdu, nedz kādu mēsību kā dzīvespasaules intersubjektīvās kultūras formu. Te ir nepieciešami vispirms transcendentāli noteicējpamati. Te savu artavu sniedz fenomenoloģija. Tā parāda, ka individuālās apziņas intencionalitātei piemīt šī *divotība*, kas saka, ka valis nav zivs, lai gan pēc tās izskatās. Arī mūsu *postmodernajā* laikmetā ir liecības par citām intersubjektivitātes kultūras formām. Tajā tāpat ir satopama cēlsirdība, sava grēcīguma atziņa. Ir atsevišķi cilvēki vai pat veseli kolektīvi, kuri par spīti tam, ka par noteicošo dzīves “kvalitātes” rādītāju ir kļuvusi līdzdalība masu kultūras inaugurētos priekos (tās vizuālajās un pēdējā laikā arī *virtuālajās* halucinācijās, miesas un preču patēriņa kārībās) joprojām apliecina, ka tikai “gars dara dzīvu” (Jņ 6, 63). Tātad šī apziņas *divotība* nozīmē – tvert priekšmetu nevis tikai no ikreizējā redzes leņķa, kāds tas parādās (jeb “kā pagadās”) attiecīgā tā pārdzīvojuma horizontā, bet pakāpties tam pāri, lasi: transcendēt un mēģināt aptvert to **pilnīgotajā identitātē**, kura gan, paliekot *tikai* fenomenoloģiski ievirzītam, nekad neparādīsies pilnīgi.

Apziņas spontanitātes apraksts rāda patiesās identitātes apgūšanu kā pašapjēgsmi – kā notikumu tās iekšienē (egoloģiskajā sfērā), kas nerimtīgi tiecas ārpus. Iekšiene un āriene nemitīgi korespondē savā starpā, līdz visbeidzot veido savdabīgu *novadu*, kas vairs nav nedz tīrā “iekšiene”, nedz “āriene”, bet gan, pārklājot abas – intersubjektīvā realitāte, idealitāšu

---

<sup>281</sup> Šeit “habituālo” pretstatot *transcendentālajām* jēgas sakarību apgūšanas veidam, kas iezīmē to savas identitātes apgūšanas ceļam, kura rezultātā tiek tverta personalitāte un intersubjektīvais biedriskums jeb mēsība kā personalitātes turpinājums un pilnīgums.

reālā ontoloģija. Šajā vērsumā mēs varam runāt arī par apziņas spēju "apsteigt" jeb anticipēt, jeb atvērt vēl vienu tālāku horizontu. Huserls šajā sakarībā teiks: arī pirmszinātniskā **apziņas dzīve ir induktīva**, mēs veidojam savu pasaules pieredzi tieši tādā veidā.

Izceļot vēlreiz šo svarīgo tēmu: horizonts ir tas, kam it kā vajadzētu ierobežot, bet Huserls bieži lieto šo jēdzienu *bezgalīgi vaļējs horizonts*. Kāpēc? Apskatot reālu un matemātisku ķermeņu mērīšanas īpatnības, Huserls nonāk pie to "horizontālās" cēloņsakarības. Tā skar ne tikai vispārīgo jēdzienu jeb idealitāšu dabu, bet gan visupirms ar to tiek dota atbilde uz jautājumu, kā transcendentāli dibinātā filozofijā ir iespējams apzināt šo *vienu pasauli vispār*, tās visaptverošo un absolūto esamību. Ko īsti apraksta šī horizonta sakarība? Pirmkārt to, ka, pārdzīvojot vienu, ar noteiktu horizontu ieskaitu pasaules fragmentu (stingri fenomenoloģiski ņemot, mums nemaz nav citas iespējas!), nepieciešami tiek inducēts cits – *bezgalīgi vaļējais horizonts*. Tas nav kāds "otrs" vai "dubults horizonts"; tāds, kas pastāvētu ekskluzīvi tāda pasaules pārdzīvojuma labad. Te ir tikai viens! Kad lūkojamies uz kādu dzīvespasaules ainavu, uz kādu priekšmetisku apkārtni, mēs neizbēgami līdzapzināmies, ka tāda ir ainava visā pasaulē. Šinī ziņā mūsu apziņā nav tādas sliežu pārmijas vietas un nav pārmijnieka! Sak, no sākuma mēs uztvertu tikai kādu savas apkārtnes vai sava novada stūrīti un varētu tikai tādā modalitātē *lokāli* apzināties pasauli, un it nekā nespētu reflektēt par esošo kā tādu. Vai arī man būtu jānonāk tādā lokālā aprobežotībā, ka viens manas dzīves novads (teiksim, šobrīd Baldone) arī ir visa pasaule. Toties tad, kad būtu nepieciešams domāt par pasauli vispār kā par globālu lietu, mēs pārmitu mūsu domas uz citām sliedēm, uz kurām pavērtos šis stūrītis pasaulē vispār. Tā būtu patiešām alošanās visā, ko ir mācījis Huserls. Baldonē man jau ir visa pasaule. Skaidri un gaiši: šis pasaules globālais aspekts tiek apziņots jau pašas brīvdabas uztvērumā, bet arī apziņas struktūru fenomenoloģiskajā analizē. Tajās tiek uzrādīts universālais apriori, visaptverošā pasaules forma, kas piemīt jebkuram apzinīgam pasaules pārdzīvojumam, kas ir metodiski ļoti būtiska premisa Huserla mācībā.

Raugoties konkrētāk sakarā ar *Krīzi*, svarīgs akcents šajā darbā ir tas, ka Jauno Laiku matemātisko pētījumu pacēlums ir balstīts šajā pirmszinātniskajā jeb pašā apziņas dzīvē ieguldītajā *induktivitātē*. Matemātiskie pētījumi, noreibstot no strauji gūtajiem panākumiem un no savas spējas *atdarīt horzontus*, pazaudē orientāciju esamības patiesībā<sup>282</sup>. Sekas šim reibonim ir dzīves matematizēšana un atsvešināšanās no tā pirmamata, ar kuru saistāma idealizēšanas un indukcijas spējas izcelsme. Jauno laiku zinātne tādā kārtā ir atstājusi novārtā šis induktivitātes bāzi: intencionālo dzīvi pasaulē, proti, savā dzīvespasaulē. Tātad

---

<sup>282</sup> Vgl. Hua VI, S. 24 ff.

idealizācija ir intencionalitātes rakstura pazīme<sup>283</sup>. Induktīvā jeb anticipēšanas prasme, kas piemīt apziņas dzīvei pasaulē, vēsturiski ir kļuvusi par "metodi", par augstākās matemātikas teorijas balstu. Savukārt tās dibinošā sākotne intersubjektīvās dzīves pasaulē ir nonākusi aizmirstībā.

### I, 3. 2 Idealizēšanas spēja un intersubjektivitāte Huserla darbā „Transcendentālā fenomenoloģija un Eiropas zinātņu krīze”

#### I, 3.2 1§ Ievadam

Matemātika, atsvešinoties no dzīvespasaules – no tās realitātes, kurā ir tās saknes –, ir ieviesusi savrupu *ireālu* īstenību. Tajā tā “apsteidz” dabisko dzīvi, jo spēj ieraudzīt tās sakarības un pat zināmā mērā liek pašai dzīvei orientēties pēc matemātikas iespējām, kļūstot par dabaszinātņu teorijas balstu. Kas gan ir šī dabiskā dzīve pasaulē? Var teikt, ka to determinē dabas likumi, kuriem ir pakļauti visi cilvēki, un tos *mainīt* nav cilvēka varā. Vai tik tiešām tas tā ir? Vai mēs esam nieka skrūvītes kādā gigantiskā mehānismā, un mūsu esība ir pakļauta absolūtā determinisma sistēmai? Pati dzīve liecina par kaut ko citu. Mūsu garīgās spējas ir niecīgas un ierobežotas, un *atcelt* dabas likumus mēs tik tiešām nespējam, un tomēr šajā mūsu vājumā iepretim dabas likumu negrozāmībai parādās kaut kas unikāls: mēs spējam kalpināt dabas likumus savā labā, mēs varam likt vienam dabas spēkam virzīties šurp, citam atkal turp, kā mēs to vēlamies. Mēs esam lielā mērā brīvi un spējam izlemt un likt tiem darboties mūsu labā (tie ir visi tehnikas sasniegumi). Mūsu prātam tāpat piemīt šī spēja pārcelties no reālās uz ideālo telpu, no prakses uz teoriju. Cilvēces garīgā un materiālā kultūra no tā ir guvusi daudzas priekšrocības un turpina tās gūt vēl joprojām. Ielūkojoties šīs spējas ģenētiskajās struktūrās, fenomenoloģija atsedz cilvēka dzīvespasaules jēgas horizontu gan tā konkrētībā, gan vispārības plašumā<sup>284</sup>.

<sup>283</sup> cf. iepriekš ”divotība”.

<sup>284</sup> Vgl. Hua XXIX, S. 305. Šajā *Husserliana* sējumā ir apkopoti Huserla papildinājuma teksti viņa darbam *Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie*. 26. rokrakstā, kurā autors skicē dzīvespasaules mērķstruktūru attiecībā pret deskriptīvajām zinātnēm, ir uzsvērts, ka šai dotajai pasaule mums ir izteikti *teleoloģiski* vaibsti. *Pasaule visiem* vienlaikus ir divslāpaina. Ja abstrahējamies no tās teleoloģiskās puses, tad tajā atklājas vēl viens realitātes līmenis, proti, tīrās realitātes, kas ir ireālas, kaut arī tās savā ziņā pieder pie šīs pašas vienas pasaules visiem. Tās ir ideālās lietas, kuras būtiskā veidā ir reālo – šajā pasaulē visiem „objektīvi” uzrādāmo lietu – konstituēšanas nosacījums. Tādā nozīmē ideālās ir arī reālās lietas, kas iekļaujas telpā un laikā esošā universā. Pār reālo un ideālo lietu ir vienas debesis, kas tās ieskauj esošā realitātes pasaulē.

### I.3.2 2.§ Individuālās un biedriskās jēgas: kultūras identitātes iemantošanas problēma

Lietojot apziņas spēju idealizēt un pārvēršot to prasmē apkopot un sistematizēt, ir veidojušās tīrās matemātikas iestrādes. Balstoties uz tām, "ir iespējams, vadoties no ikreiz dotā un izmērītā veidola šķautnes, "aprēķināt" nezināmās, tiešai mērniecībai nekad nepieejamās. Lūk, tā no pasaules atsvešinātā, ideālā ģeometrija kļūst par "pielietojamo", un kaut kādā noteiktā vērsumā arīdzan par realitāšu vispārējo atziņas metodi"<sup>285</sup>. Tālab matemātikas vēsturiskā tapšana par *augstāko* matemātiku un tās funkciju izvēršanās pilnīgi droši ir ieguvums ne tikai zinātniskās pētniecības jomā, bet visnotaļ arī cilvēka gara attīstībā. Tieši par to izvēršas Huserls, analizējot Galileja fiziku un matemātiskā universuma modeļus, un ievada mūs sistemātiskā izpratnē par dzīvespasaules matemātisko jēgas sakarību izveidi un tālāk pastāvēšanu. Viņš ar matemātikas piemēru parāda, kā idealizēšanas metode tapusi par intersubjektīvu jeb *transcendentāli biedrisku* iestrādi. Ka tieši mēsība jeb biedriskums ir tā īstenība, kurā tiek akumulēti pamatojumi ne tikai dabaszinātņu metodoloģijai vien, bet arī pašām kultūras formām.

Tas, ka laika gaitā matemātikas funkcijas ir šādi izmainījušās, liecina par intersubjektīvā biedriskuma konstitutīvo veikumu: vispirms mēs katrs savā dzīves apkārtņē bijām aktivizējušies kā "tīro veidolu matemātiķi". Tas bija laikposms, kad matemātika koncentrējās tikai uz praktiskiem uzdevumiem, tātad uz tīro priekšmetiskā apvidus ģeometriju. Savu pieredzi mērniecībā nācās nodot lietošanā tālāk citiem. Tomēr konkrētiem empīriskiem ķermeņiem, ar kuriem mēs ik reizi tikām apgājušies to dzīves pasauliskās esības tiešumā, piemīt katram sava atšķirīga konfigurācija. Vienvārdsakot, šai pieredzei piemita robežjoslas. Pārceļot to no empīriskās tiešamības uz ideālo īstenību, tika īstenota savdabīga ideāla apguves prakse<sup>286</sup>. Tās jēgformas bija un varēja būt biedriskas. Nevienam nenāca prāta likums pats no sevis, bet gan no kopējas, kādu mērniecības vai ierīcības darbu pielietojšanas prakses. Citiem vārdiem sakot, šīs ideālās likumības manifestēja sevi tikai biedriski intencionālā ceļā. Lai arī var runāt par apskaidrību individuālā ceļā un individuālu kādas likumības atklāšanos, tomēr, lai tā iegūtu sabiedrisku lietderību, tai nācās atrast biedriskus sevis pieteikuma veidus. Pateicoties tādām iestrādēm, šādu ideālu likumību pārvaldīšana top habituāli pārvaldāma un iemantojama. "Vienlīdz ar visu cilvēku iestrādāto kultūras mantojumu tie [ideālie priekšmeti] ir un paliek objektīvi atpazīstami un pārvaldāmi arī ārpus tā, ka to jēgas izveidi nāktos ikreiz eksplicīti atjaunināt; tie, pateicoties to jēgajamam

<sup>285</sup> Hua VI, S. 31.

<sup>286</sup> Vgl. Hua XXIX, S. 309 ff.



iemiesojumam (*sinnliche Verkörperung*) valodā un rakstos, tiek tverti aperceptīvi tiešā skārumā un operatīvi atšķetināti. Līdzīgā veidā funkcionē tie jēgapjaušamie "modeļi", pie kuriem jo īpaši pieskaitāmi darba laikā pielietotie zīmējumi uz papīra, bet, kad kaut ko apgūstam lasot – drukātie [ap]zīmējumi mācību grāmatā. Līdzīgi tiek saprasti arī citi kultūras objekti (knaibles vai urbis), tie tiek jau tiešā vērsumā ieraudzīti to specifisko kultūras īpašību izpausmēs, nemaz neveltot pūles, lai padarītu par uzskatāmu tieši to, kas šīm īpašībām piešķīris to savpatno jēgu. Šādā jau sen izprastu iemantojumu veidā matemātiķiem to metodiskajā praksē kalpo, tā sacīt, sedimentāru nozīmju iemiesošana. Un tādā veidā viņi padara par iespējamu garīgu operēšanu ģeometrijas ideālo priekšmetiskumu pasaulē<sup>287</sup>”.

Tā tad intersubjektīvā saskaņošana un jēgu darināšanas metode, kas nodrošinājusi un nodrošina kultūras pārmantojamību no paaudzes uz paaudzi, rada šos habituālos tipus un stilus, kuros iedzimstam un savas dzīves laikā iesakņojamies mēs ikviens kā savas attiecīgās kultūras sabiedrības pārstāvji. Te gan ir jāpatur vērā transcendentālā līmeņa jēgformu apguve, kura, kā norādījām iepriekšējā apakšnodaļā 1.3.1, spēj veikt un veic būtiskāko identifikāciju un piederības *ego* pašnojēgumā. Šajā transcendentālās refleksijas līmenī sevi manifestē “absolūtā identitāte” kā visu citu avots, bet ne “pašpietiekami” – tas nozīmē, tas netiek izspekulēts pats no sevis, bet gan nāk no ārpuses, laika konstituēšanas aktu ietvaros no sava absolūta TAGAD objekta. Tāpēc ir svarīgi, ka subjekts savas apziņas dzīvē nepārtiek tikai un vienīgi no šīm habituāli iemantotām jēgām kā vispārējām identifikācijas formām, bet iemācās tās rast arī transcendentālā ceļā, tas ir, sniedzoties pāri pats savām izziņas iespējām. Bet pie kādas izziņas tad cilvēka prātam būts tverties, kad viņš transcendē pats sevi? Vai viņam būs palikt karājoties kādā baismīgā tukšumā? Jeb arī viņš atskārtīs, ka, pārsniedzoties pāri pats sev, viņš apriori atziņu saņem no ārpuses, no augstāka atziņas avota. Kants gribēja šajā brīdī likt filozofijai apstāties. Tiesa gan, var likt apstāties savai doktrīnai un pasludināt savā pašizziņā sevi transcendējošo prātu esam nonākušu “aizliegtajā zemē”, taču nevar apturēt cilvēka izzinošo prātu (garu), kurš nepostulē sevis paša izsmēlumu un nonākšanu tuksnesī, bet nojauš par citdabīgu avotu, kas ievēdīs viņu no šī tuksneša “apsolītajā zemē”. Huserls, lielā mērā vēlēdamies mācīt neapstāties un smelties no šī transcendentā avota, ir strādājis pie savas fenomenoloģijas metodes, kura šajos centienos iekļaujas lielajā aprioriskā ideālisma tradīcijā līdzās Fihtem, Šellingam un Hēgelim, un solās pārmainīt skatienu, notīrīt logu, atgriezt cilvēku pie pirmsākotnes redzējuma.

---

<sup>287</sup> Hua VI, S. 24.

## I,3.2 3.§ Mērītprasme un intencionālo saturu intersubjektīvais pastarpinājums

Šajā sakarā Huserls jo sīki apraksta mērītmāku. Tā ir viselementārākā prasme orientēties savas dzīves konkrētajā apvidū, bet tieši no tās izaug matemātiskās teorijas filozofiskās atziņas ne tikai par savas dzīves provinces, bet arī par pasaules vispār esamību. Mēs saskaramies ar šiem “jutekliski apjaušamiem veidoliem”. Tikai nedaudz iztēles, un mēs savā apziņā veidojam vispārīgus tipus to uztvērumiem. Kad uztveram zemi, kalnus vai ēkas, ikvienam priekšmetam piemīt izmērāmās dimensijas: platums, garums, tilpums, stūrainība, apaļums, slīpums etc. Vispirms šie tipi ir mūsu pārdzīvojumu formas – tādas laikesmes attiecības par jutekliski pārdzīvotajiem veidoliem. Ikvienam šādi uztvertam, tātad laikesmes attiecībās izteiktam veidolam ir savs horizonts. Teiksim, slīpums kā kāda priekšmetiskā veidola īpašība tiek “pludināts”, t.i., padarīts vēl slīpāks, vai saliekts, līdz tas pārtop par līkni, vai arī otrādi – tiek iztaisnots. Kā lai padara šo savu kontinuāro un laikesmes attiecībās izteikto pieredzi par apkārtnes objektiem par to ikreizējām īpatnībām par pavēstāmu citiem tātad – par intersubjektīvi aktuālu?

Tad te talkā nāk mērītmāka<sup>288</sup>. Lai vērojumā gūtā pieredze (attālumi, leņķi, virzieni etc.) varētu tikt saskaņota, tai ir jānoliek “cieti horizonti” jeb kritēriji visām apkārtnes objektu īpatnībām. Te vairs nevar tikt “pludināts” kā iepriekš. Taču tas nozīmē, ka lielumi, attālumi, leņķi no reālās empīriskās vides ir jāpārnes uz ideālo telpu. Empīriskajā realitātē, kā zināms, pilnīgi apaļš aplis nav iespējams, taču, lai darītu par intersubjektīvi apziņojamu kaut kādu konkrētu apļveidīgu veidolu (kaut ko, kas pēc graduācijas drīzāk pieskaitāms aplim nekā kvadrātam), nākas veikt šo empīriskās apkārtnes pārbīdi, proti, idealizēt šo konkrēto “samērā apļveidīgo veidolu” par ģeometriski abstraktu ideālu apli. Tā tiek ieviests mērs kā ideāla noteiksme. Ar tiem ir iespējams šos konkrētos veidolus intersubjektīvi *apziņot*, tos viennozīmīgi saskaņojot ar mēru. Ja kāds mērs sākotnēji bija derīgs tikai vienā šaurā jomā, tad pakāpeniski tas atrada pielietojumu arī citās. Tādā veidā, apgūstot aizvien jaunas esošā sfēras, tikušas atmodinātas filozofiskas atziņas tieksmes tvert patieso pasaules esamību ar kādu mēru. Teiksim, ar kāda vārda nozīmes horizonta mēru. Lūk, tā var tikt saprasta mērniecības mākas empīriski praktiskā funkcija, kura risina objektivācijas problēmu. Un tieši tāpat radusies zināma filozofiskās domāšanas ievirze par pasauli: tvert to ar teorētisku un idealizētu modeļu starpniecību. Tā ir filozofiskās atziņas dabaszinātniskā paradigma.

---

<sup>288</sup> Hua VI, S. 25.

### I.3.2 4.§ Filozofijas matematizācijas pārvarēšana ar zinātņi par dzīvespasauli

Huserls izveido savu koncepciju, balstoties uz empīriskā uztvēruma intersubjektīvo, resp., objektīvo dabu. Tradicionālās un dabaszinātniskajā paradigmā balstītā epistemoloģija epmīriskajam allaž ir inkriminējusi relativitāti un subjektīvismu. Šādu uzskatu Huserls grib atspēkot, veicot matemātisko idealizācijas formu analīzi. Viņaprāt, tikai tad ir iespējams tvert patiesi esošo kā tādu, ja mēs ielaižamies šajā metodoloģiju pārmijā, kura ir transcendentāli fenomenoloģiskā ideālisma pamatā, t.i., virzoties tikai no empīriski dotā, atklāt ideālā esamību tajās. Tātad, tāpat kā laika pārdzīvojuma analīzēs, arī plūstošajā ir noturība, bet laiciski pārejošajā – mūžīgais TAGAD. Huserls necenšas izvairīties no šī tik tiešām grūtā teorijas veidošanas ceļa, bet gan, talkā ņemot matemātiķa tvērienu un savas devīzes degsmi, pārlicinoši parāda, ka atziņa neizaug no abstraktu un tikai zinātnieku galvās radītu jēdzienu uztiepšanas esamībai, bet gan no pašas esamības<sup>289</sup>. Šādu pozīciju stiprina visas līdzšinējās, gadu desmitiem ilgās apziņas intencionālo struktūru analīzes.

Tīrajai matemātikai, saskaņā ar Huserlu, nav un nevar būt patiesas “ontoloģijas”, jo tā darbojas abstrakti, ar abstraktiem veidoliem. Vienīgā un patiesā ontoloģija ir fenomenoloģiskā apziņas ontoloģija, jo tā sāk tur, kur patiesi un objektīvi ir sastopama pati “ontoloģija” – pie lietām pašām. “Bet konkrēti īstenie un iespējamie empīriskie veidoli mums ir doti (un pirmām kārtām empīriski jutekliskajā uzskatē) vienvienīgi kā kādas "matērijas, kāda jutekliski jaušama *piepildņa (Fülle)* formas; tātad kopā ar to, kas sevi aprāda kā tā saucamās specifiskās sajūtu kvalitātes (krāsa, skaņa, smarža un tamlīdzīgi) savās savpatnajās gradualitātēs”<sup>290</sup>.

Kopš Galileja aktualizējās zinātniska pieeja dabas norišu un izpausmju pētīšanā. Tādā veidā, mēģinot aprakstīt ķermeņus un to īpašības, nākas sastapties arī ar tilpuma jēdzienu. Tas nu būtu Galileja laika fizikālo interpretāciju pats sākums. Bet, domājot par jēdzienu "tilpums" jau mūsdienīgā fizikas izpratnē, mēs to tūlīt pat jau saistām ar noteiktu formu – ar veidolu, jo nav taču viena bez otra, un tas ir pašsaprotami. Tieši uz šo apstākli, t.i., uz abstraktīvo abu kvalitāšu nošķiršanu kā uz Galileja ieguldījumu matemātiskā jaunieviesuma zinātniskajā paradigmā<sup>291</sup> norādīja Huserls. Pirms Galileja matemātiskajā paradigmā tā vēl nebija pašsaprotama, jo tā, saskaņā ar Huserlu, arī nav nekāda pašsaprotamība. Tas nozīmē – fenomenoloģiskā uztvērumā īstenībā forma un tilpums tiek būtiski uztverts kopā, to

<sup>289</sup> „Das faktisch Seiende ist das Invariante jeder der Antizipation einer zugehörigen Möglichkeit einstimmig kritischer Bewährung, das Universum „Welt“ ist die universale Invariante und sie hat [...] eine allgemeine invariante Form, die im voraus (a priori) Welt allgemein bestimmt“, Hua XXIX, S. 311.

<sup>290</sup> Hua VI: 27; Krīze: 1B.

<sup>291</sup> cf. iepriekš š.d. I, 3.1.1.§.

nošķiršana ir abstrakcijas veikums. Huserla mēģinājums analizēt tīrās matemātikas un ģeometrijas domāšanas veida liktenīgo pavērsienu ir vērsts tieši uz to, ko tad īsti pasaules atziņas procesā izteica šī "stila ieviešanās" – abstrahēties, veikt induktīvu konstruēšanu; atraut to, kas dabiskajā vidē ir apriori sapludināts, proti, dabiskās lietas (kā "veidols" un tilpums). Tieši šeit ir ļoti noderīgs termins *Fülle*<sup>292</sup>. Tā tas bija arī senajā ģeometrijā, kura operēja ar formu jeb veidolu mērīšanu, bet neķērās klāt tās atrašanās no satura (tas nozīmē: būtībā neveica šo jau iztirzāto idealizēšanu). Situācija mainās līdz ar Galileju. Viņš ievieš abstraktīvo nošķirumu. Sekas šim jauninājumam bija jau pieminētais matemātikas teorijas uzplaukums un zinātņu, tai skaitā filozofijas, matematizācija. Bet līdz ar to novārtā tika atstāta ķermeņu esības kvalitatīvā puse jeb šīs lietu patiesās krāsas, garša, siltums, raupjums, smagums, skaļums etc. Tas izraisīja tālejošas sekas arī filozofiskajā atziņas tradīcijā. Esamība tika pārvērsta par abstraktu konstrukciju, ejot zudumā pašai dzīvē uztvēruma pilnasinībai. Huserls negrib apkarot šo par *apriori* iestrādāto spēju abstrahēties, idealizēt, konstruēt empīriski neuztveramās lietas puses. Taisni otrādi, viņš atzīst *idealizēšanas spējas* milzīgo nozīmi, tomēr nevis kā matemātikas nopelni, bet kā apziņas pašas īpašību, pateicoties kurai ***ego* apgūst savas dzīvespasauli kā pilnāpjoma visatnīgu realitāti**. *Ego*, veicot idealizēšanu, apgūst ne tikai to nostūri, kurā noris viņa dzīve, bet, uztverot to, viņš vienlaikus zina par šīs visatnības kā visaptverošā esamības horizonta pastāvēšanu. Šī zināšana dod cilvēkam unikālo iespēju apieties ar idejām un objektīvēt ideālus saturus, un kā tāda ir kultūras darināšanas metodiskais pamats. Tamdēļ *zinātnei par dzīvespasauli* ir tiesības pretendēt kļūt par dabaszinātņu aprioro ontoloģiju.

### I, 3.3 Par dzīves un zinātnes sfēru attiecībām

#### I,3.3 1.§ Ievadam

Pirmajā tuvinājumā var likties pavisam dīvaini, ka Huserls, izvirzot mērķi metodiski pamatot dzīvespasaules lomu, tik ilgi kavējas tādā "tīro matemātisko formu filozofijā". Vai tā viņš grib sasniegt mērķi – atklāt dzīvespasaules īstenās formas, atdot lietām to pilnasinību? Tomēr tieši tajā viņš ir radis pievedceļu šim mērķim, proti, filozofiski sistemātiskai pasaules

---

<sup>292</sup> Vācu valodai te piemīt šī priekšrocība, jo *Fülle* izsaka tieši šo specifisko formas piepildītību. Nevis abstraktu tilpumu kā tādu – jo pildījumam arvien ir kaut kāda forma, un dabiskajā vidē forma un saturs nav atraujami viens no otra.

atziņas metodei, kura prot konstruēt pasaules kauzalitāšu bezgalīgumu. Huserls tātad ir konstatējis, kas īsti ir abstraktā darbība, kur ir tās izcelsme un to, ka varam skoloties no matemātikas ar tās prasmi idealizēt ķermeņu pasauli, ņemot tos no reālās telpaīciskās apkārtnes. Šī skološanās izpaužas ar to, ka mums matemātikas varējums parādās kā universāls kauzāls spriešanas stils: saistīt empīrisko jeb reālo ar abstrakto un ideālo; rast pāreju un saistību abu starpā.

I, 3.3 2 § *Sondererfahrungen* jeb sevišķie pieredzējumi kā transcendentāli fenomenoloģiskās metodes īpaša tēma

Nodarbojoties tieši ar matemātisko sakarību funkcionālo analīzi, kad atklājam, ka visa tās būtība ir meklējama empīriskās apkārtnes priekšmetu īpašību objektivēšanā, mēs varam uzdot jautājumu: vai līdzīgai metodei nebūtu jādarbomas arī attiecībā pret konkrēto pasauli vispār? Huserls vaicā, vai “veicot atgriezenisku senās filozofijas renesansi, līdzīgi Galilejam, kurš, apliecinot filozofijas, t.i., kādas objektīvu zinātnei ieviešošas epistēmas drošas pastāvēšanas iespēju, jau tika parādījis, ka tīrā matemātika, kad to pielieto pret dabu, piepilda šīs epistēmas postulātu, pilnīgotu tās [dabas] veidolu izteiktības sfērā: vai Galilejam jau toreiz nevajadzēja atāust idejai par tādā pašā veidā, t.i., no visām citām (arī pašreiz neredzamām) pusēm konstruktīvi nosakāmu dabisko vidi? Vai vispār ir iespējams, ka metode, kas mēra pietuvinājumā (*in Approximation*) un apsteidzoši konstruktīvās noteiksmēs, iesniegtos visās uzskatāmās pasaules reālajās īpašībās un tās reālajās kauzālajās attiecinātībās; itin visā, kas vien pieredzams sevišķajos pieredzējumos (*Sondererfahrungen*)<sup>293</sup>? Huserls te nesniedz tūlītēju pozitīvu atbildi, bet tā izskan caur visiem viņa vēlinājumiem, visu viņa veikumu apkopojošajiem darbiem: šo iespēju paver transcendentāli fenomenoloģiskā iecere par zinātnei par dzīvespasauli kā universālo metodi.

"Sevišķie pieredzējumi" (*Sondererfahrungen*), saskaņā ar Huserlu, ir tās intencionālās darbības novads, kas raksturīgs reflektīvai attieksmei pret uztveres priekšmetu. Dabiskajā intencionālajā pieredzējumā, piem., Van Goga (*Van Gogh*) glezna būtu krāsains audekls; jau kulturāli ievirzīto apziņai (par kādu nosacīti tiek uzskatīts ikviens socializēts indivīds kā jau noteiktā kultūras pasaulē iedzimis) tā būtu jauka bilde, bet lietpratēju aprindās tā parādītos jau kā šedevrs. Tieši šī spēja pieredzēt kaut ko sevišķi, ne tikai dabiski, tas ir, **spēja veidot induktīvi ideālus pieredzes saturus**, būs noteicošā, lai dibinātu specifiskas sociāli kulturālas dzīvespasauls (*Lebenswelten*), bet šaurākā izpratnē arī personālie mēsības novadi. Un,

<sup>293</sup> Hua VI, S. 31.

skatot jau pavisam konkrēti, tāpēc jau pastāv un dibinās šīs īpatnās mākslinieku, filozofu, mūrnieku vai pulkstenmeistaru u.c. personālās pasaules, ka viņi prot vai ir pratuši apzināt šos sevišķos pieredzējumus un izvirzīt to par savas mēsības novada konstitutīvo pamatu.

I,3.3 3.§ Par dažām fenomenoloģiskās idealizēšanas īpatnībām jeb atšķirību no tradicionālajiem vispārīgo jēdzienu veidošanas modeļiem.

Vai vispār var iedomāties zemeņu smaržu, neiedomājoties zemeses? Protams, ir košļājamās gumijas etc. ar zemeņu aromātu; ir jēdziens “raupjums” kā tāds vispār, kad netiek līdz domāta kāda konkrēta virsma – bet te jau ir tā “šķēluma vieta”, kas atšķir Huserla fenomenoloģisko idealizēšanas paņēmieni no dažām pazīstamajām vispārīgo jēdzienu veidošanas metodēm pēc Loka (*Locke*) parauga<sup>294</sup>. Fenomenoloģiskā metode nāk klajā ar savu radikālo pavērsienu. Kāda ir tā īpatnība tieši idealizēšanas paņēmiena skaidrojuma aspektā? Te runa ir gan par zemeņu kā reālu ogu ontoloģiju, gan par to smaržu kā visnotaļ patīkamu mūsu intencionālo pārdzīvojumu ontoloģiju. Abi ir ontoloģiski! Un te nav nekādas pretrunas. Taisni otrādi: pretruna ar pašu dzīvi būs tām koncepcijām, kuri ontoloģiju piedēvē tikai “ogām” un noraida to apziņas pārdzīvojumam, sakot, ka te esot savienots nesavienojamais: “ontoloģija” ar “gnozeoloģiju”, ideālais ar reālo. Kamēr no Huserla mācības izriet, ka tieši abu šķīrums ir visas līdzšinējās filozofiskās loģikas lielākā alošanās – tās iekaisuma vieta, kas jādzedina ar viņa metodi. Tajā ontoloģija nekad nav tikai tīri teorētiska disciplīna.

Lūkosim to saprast! Tradicionālā ontoloģija un gnozeoloģija tika šķirtas, toties Huserla reformētā ontoloģijas izpratne, kuru veido transcendentālā un reālā savienošana caur intersubjektīvo pāreju, ir tikusi izveidota par teorētiski pamatotu filozofiju, kas neliedz pastāvīgu eksistenci nedz “es” idealitātei, nedz pasaules lietu realitātei<sup>295</sup>. Turklāt, te netiek izsludināts kāds *status quo ante*, kad tiek postulētas lietas par sevi, lai runātu par ideālo būtību to transcendencē attiecībām ar abām iepriekšējām “ontoloģijām” jeb būtībām. Vienkāršāk sakot: mēs esam un pasaules lietas ir īstenība, un ideālais (patiesība, jēga, visaaptverošais) ir esošs. Visu triju šo esības veidu starpā tiek veidotas attiecības. Attiecībā

<sup>294</sup> Vgl. Hua VI, Anm 1.

<sup>295</sup> Vgl. Edmund Husserl: *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S.107: „In dieser Weise wird es klar, daß das konkret genommene Ego ein Universum des Selbsteigenen hat, das durch eine apodiktische, zumindest eine apodiktische Form vorzeichnende, originale Auslegung seines apodiktischen *ego sum* zu enthüllen ist. Innerhalb dieser *Originalsphäre* (der originalen Selbstausslegung) finden wir auch eine *transzendente Welt*, die durch Reduktion auf das Selbsteigene (in dem jetzt bevorzugten positiven Sinne) auf Grund des intentionalen Phänomens *objektive Welt* erwächst”.

uz subjektu, t.i., „mēs”, nedrīkst runāt ne par kādu citu attiecību veidu kā intencionālo, t.i., par mūsu apziņas darbīgo attieksmi pret tām Citas mums nav dotas. Iespējams, ka ideālā būtība aficē mūsu dvēseli un prātu citādā veidā, bet arī to es varu konstatēt tikai intencionālajā analizē. Tas ir tas, kas mums ir dots, bet šajā tajā, veicot to deskripciju, es atsedzu intersubjektīvas jeb *biedriskas* jēgas atsegšanas struktūras.

Fenomenoloģija skaidro un apraksta abas pirmās būtību sfēras un norāda uz mūsu intencionālo attiecību veidu ar trešo būtības veidu, tātad ar patiesību un jēgu kā ar visa pirmcēloni tā transcendencē<sup>296</sup>. Tas fenomenoloģijai ļauj izvairīties no tās alošanās, kāda bieži vien piemīt radikālām filozofiskajām doktrīnām, kuras pasludina kādu no šīm trim universālā un esošā būtības sfērām par fikciju, vai atkal par pilnīgi nepieejamu. Fenomenoloģija prot atvērt dzīvu, neizkropļotu cilvēka dzīves pasauli.

Lūk, neliela ilustrācija, lai labāk saprastu šo īpašo fenomenoloģijas uzdevumu un vietu dažu citu paradigmu kontekstā. Naivais reālisms, piemēram, pieņem, ka īsteno lietu pasaule ir identa ar uztverto lietu pasauli. Kritiskie reālisti savukārt ir jau rafinētāki. Viņi ievieš starp lietu un izzinošo subjektu kādu “trešo” – *sensa datum*<sup>297</sup>. Tā ir savdabīga “pasaules pārstāvniecība apziņā”, kuru var kauzāli attiecināt uz realitātes objektiem, taču tai nav nekā kopīga ar tiem. Huserls arī sauc reālās lietas par transcendentām. Kāda te ir atšķirība no Kanta? Tā ir ļoti svarīga. Lai to parādītu, nedaudz apskatīsim t.s. kritiskā reālisma epistemoloģijas nostādni.

Jau Loks ar savu “primāro un sekundāro kvalitāšu” koncepciju postulējis, ka lietu primārās kvalitātes ir to objektīvie parametri (ģeometriskie un fizikālie), bet sekundārās ir tās, ko mēs jutekliski uztveram. Līdz ar šādu apgalvojumu ir pateikts, ka lietu krāsas, skaņas, garšas un smaržas, lai cik noturīgas un klāt pie pašām lietām piederīgas tās neliktos, tomēr pašai lietai nepiemīt. Tātad zemenes gan labi garšo, bet īstenībā tās nav viņas pašas. Tās labi garšo tādēļ, ka mums tas tā liekas. Tālākie kritiski reālistiskie atziņās speciālisti pilnveidoja angļu filozofa koncepciju un deklarēja, ka krāsas un skaņas ir subjektīvas. Beigās kritiskais reālisms nonāk pie slēdziena, ka arī telpas un laika raksturojumi ir subjektīvā vērojuma formas. No tā izriet, ka viss, kas ir apziņā, ir tikai realitātes faktu attēli – faktu, kuri (savā būtībā) atrodas apziņai neaizsniedzamā novadā. Kritiskā reālisma tradīcijā veidotās apziņas

<sup>296</sup> *Transcendence* ir tieši šis realitātes jeb ontoloģijas statuss kāds piemīt augstākajai ideālajai būtībai. Taču arī ārpus mana *ego* esošais mīt savdabīgā transcendencē, kas ir pieejams sevišķajos uztverumos. Transcendence (mūžīgais *Logos*) „ielaužas” mūsu starpā kā *dzīvā tagadne* un konkretizējās kā dievišķais vārds, bet „radikāli empīriski” – kā cilvēciskais „es” (Jņ 1, 1-14; Mt 16, 17; Rom 5, 9). Fenomenoloģijā *dzīvā tagadne* apziņo *sevi* intencionāli. Tās īpašais statuss kļūst aizsniedzams mūsu prātam tieši caur ikdienišķu laikesmes pārdzīvojumu dzīvespasaulē – caur mūsu uztveres un konstitutīvajiem aktiem, kuri saskaņā ar Huserlu ir *Zeitigung* tipa akti.

<sup>297</sup> Vgl. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, Bd I-IV. – Kröner, 7. Auflage, Stuttgart, 1989, S. 49-81.

teorijas, stingri ņemot, nemaz nevarētu dēvēt par “attēlu teorijām”. Jo par “attēlu” var runāt tikai tad, kad pastāv kāda līdzība ar to, kas tiek bildēts, kopēts, fotografēts. Taču, ja atceramies jau pieminēto “*sensa datum*” postulātu, tad, saskaņā ar to, šīm attēliem nav nekā kopēja ar saviem cēloņiem. Tās ir tikai zīmes, kas mūsu apziņā simbolizē transcendentos cēloņus. Tādā abstraktīvi mākslīgā veidā tiek nošķirta fenomenu pasaule no transcendentālās, bet pēdējā no “noumenālās”. Svītra, tā sacīt, ir novilkta. Te Huserla distancēšanās no Kanta ir kā uz delnas: ja reālo lietu pasaule mums nevar tikt dota tās būtībā, t.i., savā tiešā saiknē ar tās transcendentu cēloni; ja mēs par to varam zināt tikai to, ka tā uz mums iedarbojas un šī iedarbe rada tos apziņas saturus, to mūsu subjektivitāti, kurā īstenojas katra “es” iekšējā un ārējā dzīve, tad pašapjēgsmei tas neko neizsaka, tā ir tikai migla.

Tiktāl par citiem refleksiju modeļiem sakarā ar lietām, to būtību, un mūsu stāvokli attiecībā pret tām. Bet atgriezīsimies pie tām pašām zemenēm. Pasaulē nekad nebūtu zemeņu smaržas, ja tajā nekad nebūtu pastāvējušas zemenes, vai, teiksim, valdot tādām "siltuma" attiecībām, kādas ir uz Saules, nevar pastāvēt jēdziens "siltums". Tā termiskā vide ir tikpat absolūta, ka to vienlīdz var nodēvēt par aukstumu. Uz pasaules siltums ir iespējams tikai *konkrēts*: siltāks vai mazāk silts, drusku silts, gandrīz remdens, vēss ūdens. Tas nozīmē, ka pasaule mums allaž parādās vai stājas mūsu priekšā kā *pildnis*.<sup>298</sup> Tas nozīmē, ka mēs nekad nesatiekam kādu “būtni vispār”: ikreiz tā ir tieši tā būtne, kā sugas īpatnis, kā īpašs īpatnis, kā individualitāte. Bet tanī pat laikā šāda situācija nebūt nenozīmē, ka nav iespējamās būtnes *vispār* vai idealitātes jēdziens, vai, ka šādas lietu attiecības dēļ pasaulē nebūtu pieļaujama augstākās būtnes esamība. Iepazīstot kaut vai epizodiski kādu no šeit analizētajiem Huserla darbiem, tajos var atrast viennozīmīgu pamatojumu, ka idealitātes *ir*; kamēr *pati augstākā būtne* ir pirmeksistenta. Tātad idealitātes nav kādas aprioras sapratnes formas kā Kantam; kā tādi režģi, kas velvē mūsu prāta spējas, bet gan īstenas un esošas. Šo ideāli un īsteni esošo mēs apgūstam ar savu "intencionālo veikspēju. *Intencionāli* mēs pārdzīvojam reālo un ideālo esamību ap mums. Tātad tas notiek pasaulē tepat līdzās, dzīvespasaulē.

Kas izriet no nule kā veiktās atkāpes tieši šī darba kontekstā? Huserlam pati dzīvespasaule kā jēga ir iespējama, pateicoties idealizēšanai. Īstenības lietu izsaka tās *veidols* un *pildnis*, tātad nevis tikai forma vai tikai saturs, bet abi. Ideālā esamība un empīriskā esamība ir līdzās pastāvošas īstenības, kurām piemīt vienots tagadnības horizonts (*mitgegenwärtiger Horizont*), kad mēs to pārdzīvojam. Līdz ar to tikusi apliecināta šī patiesi ontoloģiskā saikne starp *ego*, priekšmetisko īstenību un idealitātēm.

---

<sup>298</sup> Cf. skaidrojumu par jēdzienu *Fülle* š.d. I. 3.2. 4.§.



### I,3.3 4.§ Dzīvespasaule kā metodiska kārtula un nenoraidāma prasība zinātnei: pārskats par I.3 tēmām

Universālais apriori, visaptverošā pasaules forma, kas piemīt jebkuram apzinīgam pasaules pārdzīvojumam, ir tā metodiskā virspremisa Huserla mācībā, kas saņem kopā visa viņa ilgstošā darba rezultātus. Dzīvespasaules jēdziens neparādījās Huserla mācībā kā tālaika filozofiskās modes atražojums, lai piesaistītu iracionālo kategoriju "dzīve" pilnīgi racionālā absolūtisma garā veidotām doktrīnām<sup>299</sup>. Taisni otrādi – tā bija visas viņa fenomenoloģijas loģikas satvars.

Mūsu dzīves vidē ik brīdi notiek lokālas idealizācijas. Mēs inducējam savas darbības jēdzīgo virzību, kad, teiksim, strādājot pie dzīvžoga, pūlamies to iekļaut visa dārza ainavā kā papildinājumu, kā rotu. Tā mēs inducējam formas, kuras vēl nav uzskatāmas, bet vēlamas vai ieviešamas. Tādas vai citādas var būt sevišķās vai atsevišķās kauzalitātes vai indukcijas. Un tomēr, pirms aplūkot savas dzīves un darbības lauku, šo savu "dārzu" kā uzskatāmo un konkrēto dzīves novadu, mums jau piederēja universāla uztveres forma. Ne tikai tāpēc, ka pastāv dārzs kā tāds un tā izveides gaume, kuru nosaka kādas vispārīgas līnijas. Tas viss vēl aizvien ir tikai uz manu lokālo dzīves novadu vērsts. Tur vēl nav pasaules kā bezgalīga un universāla un visaptverošā esamības horizonta. Šī universālā forma, tās līdztekus domāšana ir kaut kas īpašs, kaut kas *atsevišķs* jeb *sanctus*<sup>300</sup> modalitātē izteikts. Tā ir kluss, iekšējs apstiprinājums jeb apliecinājums, ka tas, kas man te un tagad ir ārējs – šis mans pagalms, dārzs, uzkopjamais dzīvžogs, kaimiņa nams aiz tā, mūsu attiecības, savstarpējie saprašanās un darbības veidi, viss mūsu *εθος* – viss vienlaikus pieder arī universālajam visu horizontu horizontam.

Huserls bieži lieto jēdzienu "pirmszinātniskā" dzīve. Šo nodaļu mēs sākām ar jautājumu, cik nopietns ir apgalvojums "zinātniskā dzīve pasaulē" un vai tajā tiek atklāts par to pašu dzīvi kaut kas vairāk.<sup>301</sup> Tagad mēs varam teikt: bez šaubām, ka jā! Nevienam brīdi Huserla uzskats, par kuru runājām, neapstrīd zinātnes lielo ieguldījumu dzīves izpratnē. Un tāpat ir viennozīmīgi skaidrs, ka "zinātnisko" kā pasaulīgu prasmi iedibina pati dzīve. Tā bija šīs nodaļas pamattēma: idealizācija kā dzīvespasauli izsakošs un nosakošs intencionālais veikums.

<sup>299</sup> Frank Welz, *Kritik der Lebenswelt*. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz. – Westdeutscher Verlag, Opladen 1996, S. 27 ff; dazu auch S. 80-88.

<sup>300</sup> *Sanctus* latīņu valodā nozīmē kaut ko no parastās vides nodalītu, nošķirtu, Dievam piederošu un *tāpēc* svētu. Bet šis atsevišķais, svētais ir rodams pasaulē. „Nodalīts” nozīmē „izdalīts citu starpā”. Tā izdalīšanai mums ir dota mūsu šī apziņas spēja, kura tiek aprakstīta visās nodaļās par Huserlu.

<sup>301</sup> Vgl. Hua VI, S. 42.

Tikām dzīve kā tāda nejūtas radniecīga ar zinātņi; tās dramaturģija ir savrupa. Dzīve apliecina sevi viņpus zinātnes teikšanas vai viedokļa par to; tā izvēršas savos kārtējo un savdabīgo horizontu ietvertajos novados. Tai ir visai maz daļas gar zinātnes prasmēm. Tai pašai ir sava *īpašā* spēja, proti – transcendentēt savas robežas. Zinātne pilnībā balstās uz dzīves pamata, to Huserls ar „Krīzi” ir skaidri parādījis. Zinātnes atziņas, visas šīs vēsturiskās prāta iestrādes, objektivitātes un idealitātes "nogulas" vai "pirmsiegulas" ir lietderīgas tikai pakārtojumā dzīvei. Un lūk, kas ir svarīgi: tā ir *intersubjektīvā* dzīve pasaulē kopā ar citiem. Idealitātes un to esamība apstiprina tieši intersubjektīvās esības horizontu – tātad, balstoties uz katra savpatnās un empīriskās dzīves novadu, pasauli visiem. Zinātne būtībā ir tikai rīks, intersubjektīvs apstiprinājums tam, ko katrs nojauš subjektīvi, veikdams savas pieredzes saturu indukcijas, iztīrējot savus pārdzīvojumus un attiecinot tos uz jau priekšā sastaptajām iestrādēm un no redzamā aizsteigdamies uz priekšu pie neredzamā, bet esošā dzīves un pasaules bezgalīgā un mūžīgā pamata.

Savukārt dzīves kā esamības pamats ir šis visapatverošais horizontu horizonts, sākums un gals. Dzīves caurmēra vienaldzība pret zinātņi (kaut arī zinātne spēj noteikt daudzas lietas dzīvē) jau parāda abu mērogu nevienlīdzīgo attiecību. Zinātne ir palīgnozare dzīvē, kāds pleķītis tās īstenībā, kamēr dzīvei tās transcendentajā perspektīvā pieder tās mūžīgais un absolūtais pamats (*Seinsgrund*). Tikai caur dzīvi un balstoties tajā, arī zinātne var pretendēt uz attiecībām ar *šo pamatu*.

Vai dzīvi, kura balstās *šajā pamatā*, vispār ir iespējams aprakstīt racionāli un sistemātiski – pēc tās pārdzīvotās jēgas? Pirmszinātniskā dzīve ir dzīve kā tāda – jūtu, noskaņu, pārdzīvojumu, attieksmju, vērtējumu, nomoda un sapņu dzīve; mūsu “te un tagad” mija ar “tur un toreiz”. Citiem vārdiem sakot, tā ir spontāns apziņas notikums visu horizontu – gan dabisko, gan kultūras – ieskaustajā appasaulē. Vai šo kompleksu saskaņā ar tajā pārdzīvotajām jēgām vispār ir iespējams tvert racionāli un sistemātiski? Jo lietas un norises tajā nav konstanti lielumi, tās ienāk mūsu uztverē. Rodas iespaidi, no kuriem daži ir virspusēji un drīz vien pagaist, bet citi tiek ieaicināti apzinātībā. Mēs tos pārdzīvojam drīz vienā noēnojumā, drīz citā. No kurienes, vērojot gaisa virmošanu vasaras pēcpusdienā, rodas paļāvība, ka skolā mācītie fizikas likumi ir patiesi? No kurienes nāk atziņa, ka šī brīvdaba ir sakārtota pasaule, ka šī virmošana ir siltuma celšanās augšup un rīt izraisīs noteiktus meteoroloģiskus apstākļus – lietu vai ilgstošu sausumu? Fenomenoloģija māca, ka mūsu apziņā apriori ir guldīta spēja pieredzēto vērst par pasauli, t.i., inducēt jeb transcendēt (ideāli apsteidzot reāli redzamo un horizontus), tātad šķetināt savus pieredzi par pasauli kā *kóσμος*.

Šādā aspektā sanāk, ka apziņas dzīve savā ikdienas pasaulē pati ir tāda “zinātne”, jo, pateicoties tās aktivitātei, mēs gūstam priekšstatu par pasauli kā par sakārtotu vidi. Kāda ir šī apziņas aktivitāte? Ar vienu vārdu paužot: *intencionāla*. Intencionālā apziņa pastāv spontāni – savā trauksmē ārpus veikt pieredzējumus un ienest tos iekšup apziņas laukā un tur apstrādāt tos. Intencionālo saturu apstrāde notiek ne vairs aktīvi, bet pasīvi, darbojoties retencēm, tas ir, liekot atgriezties reiz naīvi apgūtiem saturiem jau kā reflektētai jēgai. Huserls šo procesu apraksta kā „pasīvo sintēzi”, savdabīgu apziņas iekšējo aktivitāti, lai mēs vispār spētu apzināties kaut ko vairāk nekā tikai lietu nākšanu un aizslīdēšanu. Te ir vieta tā saucamajām “retencēm”, kad es varu atgriezties pie intencēm, pie šiem reiz naīvi ielāgotajiem saturiem jau reflektīvi, t.i., redzot to atkārtotā jeb virknēšanā likumības. Intencionālā “mehānisma” arsenālā ir atkārtotā jeb virknēšanā metodes, ik reizi ievērojot uztverto lietu izmēru un citu parametru jaušamās izmaiņas. Tātad apziņa ir vispirms aktīva uzmanība: iemaņa uztvert pārdzīvojumus kā virknētus saturus, bet pēc tam – pasīva vērtība, analizējot laikā un telpā uztverto norišu virknes un, lietojot arī savu induktīvo prasmi virzienā uz *eidosu* apguvi, uz lietu un notikumu būtībām. Huserls uzsver, ka šīs būtības jeb ideālais ir pasaulē pašā, pie “lietām pašām”, un tas ir pieejams ar savu pārdzīvojumu subjektam „es”, ja vien tas spēj atsegt savu intencionālo aktu transcendentālo ģenēzi.

Te ir būtiski ievērot to, kāda nozīme, saskaņā ar Huserlu, tiek piešķirta matemātikai. To var saistīt arī ar tikko veiktajām zinātnes un dzīves attiecībām: nevis matemātiskās idealitātes ieeļ pasaulē jēgu, bet gan pati matemātika ir pašā pilnajā dzīves notikumā piekropjama apziņas darbības nozare; tā ir viens no apziņas veikumiem dzīves pasaulē. Tiesa gan, izšķirošais veikums. Bet nevis otrādi, it kā matemātika spētu inducēt ideālos likumus, pēc kuriem ir sakārtota brīvā daba.

Huserls grib pateikt, ka patiesībā visas dabaszinātniskās teorijas šajā nozīmē ir tikai *apksimātīvas* jeb tās tikai tuvinās dabas atziņai. Pati konkrētā un īstenā dzīve ir racionalizējama tikai nosacīti, un to var veikt šajā allažīgajā tuvinājumā (*in unendlicher Approximation*). Tā apzīmē vēsturisku procesu, kurš atrodas mijiedarbībā ar citām pētnieciskajām paradigmām. Bet atsegt patieso brīvo dabu jeb esošā īstenību, tā reāli ideālo uzbūvi, tās bezgalīgi atvērtos apvāršņus – tas ir dzīves pašas un tās universālā pamata pārziņā. Tuvoties šim pamatam, kā izsakās Heidegers, *lielā mērā* ir filozofijas lieta: “*die Philosophie als das freie Fragen des rein auf sich gestellten Daseins*”<sup>302</sup>. Bet ne *pilnā* mērā. Kas to varētu darīt vēl pilnīgākā un apriorākā mērā, uz to norāda jau šīs Heidegera 1927.gadā

<sup>302</sup> Martin Heidegger, „Phänomenologie und Theologie”. In: *Wegmarken*. – Klostermann. Frankfurt a.M., 1976, [Dritte Auflage 2004] S. 45-77.

Tībingenē lasītās lekcijas „Fenomenoloģija un teoloģija” virsrakstā ietvertais disciplinārais diskurss. Tomēr teoloģijas deskriptīvās pūles mājo līdzās filozofijai. Luters, salīdzinot filozofisko un teoloģisko antropoloģiju darbā *Disputatio de homine*<sup>303</sup>, nonāk pie būtiska secinājuma par šo abu disciplīnu saskares punktu. Uz to kopsavilkumā ir norādījis mūsdienu luterisma pētnieks Reinhards Slenczka: “Teoloģiskā cilvēka izziņa parāda, ka tad, kad cilvēka paša dabiskās sevis atziņas robežas ir pārsniegtas, atsedzas teoloģisko zināšanu kompetence cilvēka aprakstīšanā”<sup>304</sup>. Luteriskās teoloģijas dialogs ar fenomenoloģiju, it īpaši ar Heidegeru, kā rāda daudzās šajā sakarā pieejamās publikācijas, arvien ir aktuāls filozofisko pētījumu priekšmets. „Vai nav pienācis brīdis, ka luteriskā teoloģija reiz nobriest dialogam ar Heidegeru? Šajā dialogā tai ir jāatveras Heidegera izpratnei par Luteru un jāparāda abu domāšanas līdzības. Vai Heidegera domāšana ir leģitīms Lutera domāšanas turpinājums? Šis dialogs varētu pieskarties tieši attiecību noskaidrošanai ar metafiziku un jo īpaši filozofiskās domāšanas grimšanai metafiziskā cēlonības izpratnē, kas ar Jauno laiku domāšanu kopš Dekarta tika vēl vairāk kāpināta.”<sup>305</sup>.

---

<sup>303</sup> Martin Luther, *Disputatio de homine*. In: Weimarer Ausgabe, Bd 39, I, S. 175-177.

<sup>304</sup> Reinhard Slenczka, *Sinoptisks satura kopsavilkums par M. Lutera „Disputatio de homine”*. Priekšlasījums *Dogmātikas-III* kursa ietvaros LELB Lutera akadēmijā, Rīgā 1999. gadā. Npublicēts manuskripts.

<sup>305</sup> Vgl. Gerhard Oehlschläger, „Der junge Luther und Martin Heidegger”. In: *Lutherjahrbuch*. Organ der internationalen Lutherforschung. Im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von Helmar Junghans. Jahrgang 2003 (Band 70), Vandenhoeck & Ruprecht, S. 93-125. „Heidegger verbirgt in diesem Vortrag seinen eigenen Ansatz [...] Wenn Heidegger von diesem Wesein her ein neues Aristotelesverständnis expliziert, dann geschieht nichts anderes, als dass er Luther zustimmt: „Wer ohn Gefahr in Aristotelies philosophieren will, für den ist es notwendig, dass er vorher in Christus zum Narren gemacht wird (WA 59, 409, 3 f.)”, Anm 171, loc. cit.

## II,1 Sociālā fenomenoloģija: daži posthuserliskie intersubjektivitātes modeļi

### II, 1.1: Alfrēda Šuca mundānās konstituēšanās metode kā kontraverse Huserlam

#### II, 1 1 1.§ Ievadam

Edmunda Huserla sistemātiskie fenomenoloģiskie pētījumi par intersubjektivitātes konstituēšanos, kuriem īpaši pieskāriemies I, 1.2 un I, 1.3 nodaļās, kalpojuši par iedvesmu vairākām mūsdienu filozofiskām un sociālteorētiskām doktrīnām, kuras izveidojās saistībā ar tiem filozofiem, kuri ir bijuši paša Huserla skolnieku vidū vai kā citādāk tikuši ietekmēti no šī izcilā domātāja. Tomēr par Huserla mantojumu aizvien vēl tiek lauzti šķēpi. Kurš ir pareizi sapratis „meistara” un fenomenoloģijas tēva filozofijas virzienu? Vai tas būtu bijis Martins Heidegers? Vai Eigens Finks – viņa profesūras pāmantotājs Freiburgā? Varbūt Emanuēls Levinass? Par to vēl aizvien pastāv domstarpības, kamēr tā sauktās sociālfenomenoloģijas jeb fenomenoloģiskās socioloģijas pārstāvji uzskata, ka tieši viņi ir adekvāti uztvēruši Huserla domu gaitu un turpina to pareizā virzienā<sup>306</sup>. Par sociālfenomenoloģijas pirmtēvu ir saucams austriešu izcelsmes amerikāņu filozofs un sociālteorētiķis Alfrēds Šucs (1899– 959). Tomēr tieši šī domātāja raksti liek domāt, ka viņa filozofija drīzāk ir pretrunā Huserla fenomenoloģijai nekā turpina to.

Šajā sarežģītajā Vācijas un visas Eiropas vēstures posmā apstākļi ievirzījās tā, ka Alfrēds Šucs kļuva par Edmunda Huserla slavenās „Piektās kartēziskās meditācijas” pirmo recenzentu. 1932. gadā viņš nosūtīja Huserlam savu pirmo un arī vienīgo sistemātisko darbu *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Pēc iepazīšanās ar to Huserls nosūtīja tieši Šucam savu nule kā tapušo *CM-5* manuskriptu. Tā Alfrēds Šucs kļūst par Edmunda Huserla filozofiskā mantojuma pašas svarīgākās daļas saņēmēju<sup>307</sup>. Tomēr ir skaidri jānorāda, ka ne

<sup>306</sup> Šo atziņu esmu guvis savu promocijas studiju laikā Bīlefeldes sociālfenomenologu lokā 1995.–1998.g. Profesors un sociālfenomenoloģijas skolas pārstāvis Rihards Grathofs (*Richard Grathoff*) uz to ir vairākkārt norādījis daudzās personiskās sarunās, bet to arī apliecina šī virziena pārstāvju traktāti.

<sup>307</sup> Huserla mācekļu attieksmei pret savu skolotāju īsi pieskāriemies jau I, 2.1.2. Gandrīz visi no fenomenologu loka, kurus viņš, sākot jau ar 1901. gadu, pulcināja ap sevi Getingenē (cf. š.d. *Ievads*) un arī vēlāk Freiburgā, tāpat arī tie, kuri sauca sevi par sava “meistara” darba turpinātājiem, izveidojot kaut cik redzamas *pastāvīgās* doktrīnas, noliedza Huserla metodes virspremisu, resp., tās balstu (cf. š.d. I, 1.2.4) – mācību par jēgas transcendentālo konstituēšanos. To visbeidzot noraida arī Šucs, kurš gan uzskatīja sevi par leģitīmo *CM-5* turpinātāju.

Alfrēds Šucs pats, nedz arī viņa iedvesmotie sociālfenomenologi nekādā gadījumā nav uzskatāmi par Huserla dibinātās fenomenoloģijas turpinātāju. No vienas puses, to varētu arī apstiprināt un par to būs runa vispirms šīs nodaļas paragrāfos. Bet, no otras puses, tikpat lielā mērā ir pamatojams apgalvojums, ka viņa dibinātā fenomenoloģiskā sociālfilozofija tomēr ir pretrunā ar Huserla fenomenoloģiju kādā ļoti būtiskā aspektā. Un ne tikai tāpēc, ka Huserla analizētā *dzīvespasaule* nav bijusi sociālfilozofisks, bet gan zinātniski kritisks jēdziens<sup>308</sup>, bet vispirms tāpēc, ka Šucs ir noraidījis transcendentālās jēgas konstituēšanās dialektiku, kas visskaidrāk parādījās tieši *CM-5* transcendentālās intersubjektivitātes pamatojumā.

Lai gūtu caurskatu zinātnisko komentāru biežāk par Huserla attīstīto intersubjektivitātes jēdzienu un diskusijām par dzīvespasaules fenomenoloģiju, ir nepieciešams ielūkoties tajā konkrētajā dzīves pasaulē, tajās konkrētajās dzīvēs un attiecībās, kādās šie teksti un koncepcijas ir tapušas.

## II, 1.1 2.§ Ieskats Alfrēda Šuca biogrāfijas faktos.

Šuca dzīves gadi ir 1899-1959. Viņš ir dzimis Vīnē, bet miris Ņujorkā. Varētu teikt, ka viņš ir no tiem "lielajiem nezināmajiem", kuru pamatdarbs, – pētījumi par dzīvespasaules ikdienišķajām struktūrām – palicis nenobeigts, bet viņa ieguldījums sociālo zinātņu metodoloģijas laukā lielā mērā ir nenovērtēts. Viņa raksti ir izkaisīti pa dažādām, bieži vien nezināmām vietām, un ārpus draugu pulka no *New School of Social Research* šie raksti tik tiešām līdz pat to apkopšanas brīdim ir palikuši visai mazpazīstami. Viņa skolnieki tomēr ir apkopējuši visus viņa rakstus; ir izdotas pat vēstules Erikam Fogelinam (*Eric Voegelin*), Āronam Gurvičam (*Aron Gurwitsch*) un Talkotam Pārsonsam (*Talcot Parsons*), kurās lielā mērā gūstama izpratne par Šuca attieksmi pret Huserlu, un var teikt, ka šodien visa Šuca darbība ir apkopota un pieejama. Šuca darbi ir akadēmiski augsti novērtēti. Ja vajadzētu vienā teikumā izteikt Šuca metodoloģisko pētījumu saturu, tad vislabāk to būtu izdarīt ar viņa drauga A. Gurviča skolnieka R. Grathofa jautājumu:

„Vai vispār ir iespējama sociālās darbības metodoloģija un teorija, kura sniedz sociālajām zinātnēm to fundamentu, kuru klasiskajai loģikai savā pamatņu krīzē jau bija nācies pazaudēt?”<sup>309</sup>.

<sup>308</sup> Klaus Held, *Lebendige Gegenwart*. Die Frage von Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag, 1966, S. 34.

<sup>309</sup> Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*. Eine Einführung in die phänomenologische Soziologie und sozialphänomenologische Forschung. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, S. 27.

Vīne gadsimtu mijā bija Habsburgu impērijas centrs gan saimnieciskajā un finansiālajā, gan visnotaļ arī kultūras un zinātņu jomā. Tas bija izveidojis arī Vīnes kā Rietumu kultūras un zinātnes tradīcijas citadeles pašapziņu<sup>310</sup>. No 1916.g. līdz kara beigām Šucs dienēja Austroungārijas armijā, pēc tam tika imatrikulēts Vīnes universitātē tiesību un valsts zinātņu fakultātē. Studiju laikā viņš ietekmējās no vispārējās rosīgās gaisotnes tieši sociālzinātniskās metodoloģijas izstrādē. Tās bija trīs skolas, kas ietekmē jauno censoni. Frīdriha fon Vīzera (*Friedrich von Wieser*) skolnieku Ludvigu fon Mizesu (*Ludwig von Mises*), tautsaimniecības metodologu pats Šucs sauc par vienu no saviem tālaika skolotājiem. Otrais ir Hanss Kelzens (*Hans Kelsen*) – tiesību filozofijas pozitīvā pamatojuma pārstāvis. Kelzens arī pievērsa jaunā Šuca uzmanību M. Vēbera (*Max Weber*) metodoloģijai. Trešā ietekme nāk no tā sauktā „Vīnes pulciņa”, kurš nodarbojās ar pozitīvisma filozofijas kā zinātnes mācības izstrādi stingri loģiskās formās. Tajā ievērojamākie ir Rūdolfš Karnaps (*Rudolf Carnap*) un Hanss Reihenbahs (*Hans Reichenbach*). Turpat vai visi šī pulciņa dalībnieki vēlāk emigrēja uz ASV. Tā ka var teikt, ka Vīnes sociālzinātniskajās aprindās jau virmoja šie metodoloģiskie jautājumi: kā lai pamato empīrisko un ar eksaktiem paņēmieniem pētošo sociālzinātni, izslēdzot no tās datus un izteikumu saturus? Kā ir iespējama *pozitīviska* ikdienišķās rīcības motivāciju analīze? Kādas ir tās robežas?

Pēc diploma iegūšanas Šucs iestājās darbā kādā no Vīnes bankām kā finanšu jurists, un tas bija viņa nodarbošanās veids līdz pat 20.gs. 50.gadu sākumam, kad viņš īsi pirms savas nāves *beidzot* kļuva par profesoru Ņujorkas *New School of Social Research*. Tātad dubulta dzīve tika piekopta turpat vai visu viņa mūžu. Novakaros, atvaļinājumos, pastaigās pa ezermalu un citā no darba brīvajā laikā – tātad ārpus akadēmiskās dzīves peripetijām – top viņa raksti, kurus uzcītīgi pārraksta dzīvesbiedre Ilze, un, lielā mērā pateicoties viņas kompetencei, to apzināšana un izdošana vispār ir bijusi iespējama. Viņa pamatnodarbinātība bankā arī Vīnes laikā ir iemesls, kāpēc Šucs dažādu iemeslu dēļ neiesaistās nevienā no tolaik Vīnē dzimušajām skolām, piem., Paula Lācarfelda (*Paul Lazarfeld*) empīriskās socioloģijas skolā. Empīriskā pētniecība viņu nesaista, jo Šucs meklē sociālās pētniecības iespējas dziļāk. Kādā no savām autobiogrāfijām viņš ir teicis, ka viņa intereses jau no paša studiju sākuma vērsušās uz sociālo zinātņu, jo īpaši socioloģijas *filozofisko* pamatojumu. Tas viņu ir aizvien vairāk saistījis pie M. Vēbera darbiem. Studējot tos, Šucs ir nonācis pie slēdziena, ka Vēbera ieviestajai „sociālās darbības” pamatkategorijai pietrūkst filozofiskā pamatojuma un tieši darbības jēgas saprašanas aspektā pašam darbības subjektam<sup>311</sup>. Viņa skolotājs Hanss

<sup>310</sup> Vgl. Helmut R. Wagner, *Schutz's life story and the understanding of his work*. – Wolff, 1984: Pp. 1-10.

<sup>311</sup> Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze* (GA), Bd. III, Einführung. Nijhoff, den Haag 1971, S. 10.

Kelzens pūlējās šo filozofisko pamatojumu rast jaunkantiešu rakstos. Tomēr Šucs agrīnajos Kasīrera (*Cassierer*), Nātropa (*Natrop*) un Koēnsa (*Coehns*) darbos šādu iespēju neatklāj.

Šuca uzskatu veidošanos ietekmēja viņa studiju laika draugi Vīnē – Ēriks Fөгelins (*Eric Vögelin*) un Fēliks Kaufmans (*Felix Kaufmann*), kuri viņam arī norāda uz Bergsonu. Tomēr Kaufmans, kurš kritiski vērtē Bergsona intuitīvisma metodi, pievērš Šuca uzmanību Huserla idejām. Dialogā ar saviem Vīnes studiju draugiem veidojas arī Šuca uzskats, ka sociālzinātnes pamatojums ir meklējams tajās pieredzes strukturās, kādas uzrāda līdzcilvēks un proti, tā ir jārod tieši no **“mēs” konstitūšanās**, kura noris rosmīgā attieksmē pret “tu”, tieši izgaismojot savstarpēji pārdzīvotās rīcības, šīs *intersubjektīvās īstenības* struktūras. Savā visagrīnākajā esejā *“Lebensform und Sinnstruktur”* (1927) Šucs meklē risinājumu, neatsaucoties uz Huserlu, bet balstoties tikai uz Bergsona metodoloģiju. Tikai 1928. gadā, kad tiek publicēts Huserla darbs *„Vorlesungen zur Phänomenologie inneren Zeitbewusstsein”*, Šucs atklāj, ka Huserla darba centrā ir intersubjektivitātes problēma! Tikai tad viņš rod pieeju Huserla nozīmībai saistībā ar sociālzinātņu pamatojumu.

Šucs nepiederēja arī ne pie viena no fenomenologu pulciņiem nedz Getingenē, nedz Minhenē vai vēlāk Freiburgā, kuri noteica teorētisko diskusiju vadlīnijas. Viņa vienīgā sistemātiskā darba *„Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt”*, kurš iznāk 1932. gadā, nosaukums ir polemisks, jo ir vērst pret Karnapa *“Der logische Aufbau der Welt”*. Tajā jūtama Bergsona dzīves filozofijas ietekme un kritiska nostāja pret Huserla idejām. Kopā ņemot, Šuca ieguldījums ir pilnīgi jauna sociālās pētniecības darba lauka izdalīšana, sistemātiski pārnesot fenomenoloģisko metodi uz sociālās rīcības motivāciju skaidrojumu. Tātad ne vairs sociālo formu un tēlu *Wesensschau* (eidētika), bet gan Huserla dzīvespasaules fenomenoloģijas pārnesums uz ikdienas dzīves īstenības pētniecību. Tā bija programma, kuru Šucs savas dzīves laikā nepaspēja īstenot. Tomēr, kā mēs vēlāk redzēsim, šajā fenomenoloģijas pārmijā uz sociālzinātnes sliekšņiem Šucs nonāk būtiskā metodoloģiskā pretrunā ar Huserlu, bet līdz arī to arī pie pretrunām savā metodē.<sup>312</sup>

No 1932. līdz 1937. gadam Šucs bieži uzturas Freiburgā, tur tiekoties ar Eigenu Finku un Ludvigu Landgrēbi (*Ludwig Landgrebe*). Tolaik viņš saņem un arī noraida Huserla piedāvājumu kļūt par viņa asistentu. Šucs, pēc profesijas būdams, (kā šodien teiktu) biznesmenis, savlaicīgi prot prognozēt politiskā procesa attīstību. Viņš jūt, kāda Rietumu civilizācijas un tās racionalitātes apokalipse briest Eiropā un saprot, kas viņu kā ebreju var sagaidīt. Tāpēc viņš laikus, proti 1937. gadā, vēl pirms Austrijas *Anschluß*, sagatavo savu

---

<sup>312</sup> Cf. *š.d.* II, 1.1 3.§



emigrāciju caur Parīzi uz Ameriku. 1938.g. Parīzē viņš sastop Gurviču un arī ļoti ātri sadraudzējas ar viņu. Pēdējam būs vislielākā nozīme viņa dialogā par Huserlu. Šo saraksti starp abiem pārtrauc tikai paša Šuca nāve.

ASV Šucs turpina savu ierasto finansista darbu. Zinātniskās aprindas viņam ir pilnīgi nezināmas, tāpat kā viņš tajās. Tomēr viņš saprot sevi tām piederīgu (kā nekā viņa darbs „*Sinnhafte Aufbau*” bija guvis plašu rezonansi Eiropā slavenā Huserla fenomenologu aprindās) un meklē kontaktu ar Talkota Pārsonsa loku Hārvardā, jo tieši šī ievirze viņam liekas esam vistuvākā Vēberam. Viņš raksta Pārsonsam un meklē saprašanos ar viņu, bet veltīgi. Šucs nosūta Pārsonsam recenziju par viņa darbu „*Structure of Social Action*”. Pārsonss jūtas aizskarts. Abi gan apmainās ar dažām vēstulēm, formulē skaidras šķirtnes starp fenomenoloģiju un sistēmteoriju attiecībā uz sociālās darbības analīzēm, tomēr nekāda kopvaloda netiek atrasta. Šucs tā arī nespēj gūt pieeju ASV akadēmiskajām aprindām, kur profesionālo sociālpētnieku vidū dominē šis pats Pārsonss. Pēdējais, visticamāk, ir sapratis Šuca dialoga meklējumus kā konkurenci un gādā par to, lai Šucs, kurš centīgi analizē Amerikas pētnieku –Mertona (*Merton*), Nāgela (*Nagel*), Džeimsa (*James*) un Mīda (*Mead*) (vispār šiem visiem derētu minēt arī priekšvārdus..) – mācības, ilgu laiku paliktu neievērots. Tomēr Šucs ar savām analīzēm būtiski ietekmē amerikāņu sociālfilozofiju. Toties fenomenologu aprindās, kuras pārsvarā veido emigranti no Eiropas un kuras rada savu, vēlāk visnotaļ ietekmīgu skolu Amerikā, Šucs tiek atzīts. 1941. gadā Šucs kļūst par *International Society of Phenomenology* valdes locekli. Tā organizē savus seminārus un kongresus, publicē to materiālus. Drīz vien, pateicoties tai, tiek dibināta arī *New School of Social Research (University in Exile)*, kas ir sava laika pilnīgi unikāla integratīvā parādība fenomenoloģiskās tradīcijas attīstībā<sup>313</sup>. Pateicoties tai, Šucs pārvar Pārsonsa aprindu vienaldzību un izlaužas zinātniskās publicitātes virspusē, gūstot arī ietekmi uz sociālfilozofiskās skatuves. Te jāpiemin, ka pie Šuca studējuši tādi mūsdienu sociāli fenomenoloģiskās pētniecības tradīcijas tālākvirzītāji kā Peters Bergers (*Peter Berger*), Harolds Garfinkels (*Harold Garfinkel*), Tomass Lukmans (*Thomas Luckmann*), Moriss Natansons (*Maurice Natanson*).

---

<sup>313</sup> Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*, a.a.O., S. 27.

II,1.1 3.§ Šuca kritika par Huserla transcendentālās intersubjektivitāti un tās novērtējums fenomenoloģiskās domāšanas diskursā

Savā esejā par fenomenoloģiju un sociālzinātņu metodi<sup>314</sup> Šucs norāda, ka Huserla fenomenoloģiju nav iespējams saprast, nepazīstot viņa vēlīnos darbus par intersubjektivitāti; faktiski te ir runa par jau pieminētajiem “30.gadu rokrakstiem”, kuri sniedz norādes tieši par šo pamatojumu un paskaidro tuvāk jau darbā “Formālā un transcendentālā loģika” aizsākto un tālāk *CM-5* izstrādāto tēmu, kuru tad arī nobeidz „Krīzes” tekstu apkopošana.

Šucs šajā darbā arī atsaucas uz savu pēdējo sarunu ar Huserlu īsi pirms viņa nāves, ka tieši „Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomeoloģija” esot bijusi visas viņa zinātniskās darbības kopsavilkums. Tieši šis apstāklis vedina Šucu domāt, ka viņš ir uztvēris savu skolnieku pārprasto un rezignējošo Huserlu un turpinājis viņa darbu. Tomēr šāds sociālfenomenologu aprindās izplatīts pieņēmums nav korekts. It īpaši tas atklājas, kad iepazīstamies ar Šuca 1957.gadā noturētu priekšlasījumu par Huserlu kādā konferencē ASV pilsētā Roijomontā (*Royaumont*)<sup>315</sup>. Tajā Šucs pilnībā noraida intersubjektivitātes transcendentālās konstitūēšanās mācību, kas ir Huserla fenomenoloģijas metodiskais pamatakmens. Viņa apgalvojums, ka intersubjektivitātes problēmas transcendentāli fenomenoloģiskais risinājums un objektīvās pasaules pamatojums ar *CM-5* nav izdevies, faktiski ir vērsts uz visa Huserla veikuma destrukciju. Šuca vadmotīvs šajā visnotaļ tendenciozajā Huserla kritikā ir “apgriezt” transcendentālo intersubjektivitātes konstitūēšanos kājām gaisā un apstiprināt savējo, proti, tīri *mundāno* intersubjektivitātes konstitūēšanos. Šuca kritiskais vaicājums: “Kā ir iespējams apgūt intersubjektivitāti no manas apziņas intencionalitātes?”<sup>316</sup> ir drīzāk retoriskas dabas, jo atbilde uz to viņam ir jau sagatavota, un tāpēc viņam nav vēlēšanās izsekot Huserla transcendentālajai loģikai pēc tās būtības. Tikām visu kritiku caurauž aizspriedumaina vēlme noraidīt sava kontrahenta argumentus. Šī iemesla dēļ arīdzan visi Šuca ārēji pašpārliecinātie un Huserla pazinēja kompetencē uzspodrinātie kritikas mēģinājumi drīzāk līdzinās elektriskās ģitāras pārākuma demonstrācijai attiecībā pret vijoli: kad tiek lietota pirmā, otrās skanējums nav saklausāms. Tā sava priekšlasījuma beigās Šucs secina, ka viss Huserla mēģinājums konstitūtēt intersubjektivitāti no transcendentālā ego apziņas veikumiem – un būtībā tas nozīmē, ka viss Huserla mūža darbs – nav izdevies. “Mums atliek tikai pieņemt, ka intersubjektivitātes problēma nav atrisināma transcendentālās

<sup>314</sup> Alfred Schutz, *Phenomenology and Social Sciences*. In: *Alfred Schutz's Collected Papers*, Vol I, The Hague, Nijhoff, 1962.

<sup>315</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, Gesammelte Aufsätze III. Nijhoff, den Haag, 1971, The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl, S. 82.

<sup>316</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, a.a.O., S. 91

sfēras iekšienē, bet gan, ka tā jāsaprot kā dzīvespasaulē dots fakts. Tā ir cilvēciskās esamības pasaule un līdz ar to visas filozofiskās antropoloģijas pamatkategorija. Kamēr vien bērns dzemdē viņu mammas, intersubjektivitāte un „mēs” attiecības [*We-ralation*] fundē visas citas cilvēcīgās esības kategorijas<sup>317</sup>. Cilvēciskās esības pamatkategoriju steidzīgais nometinājums “tikai mundānajā realitātē” tik tiešām ir elektriskās ģitāras pārlicinošais pārākums attiecībā pret vijoli, jo ar to tiek ignorēts viss klasiskais filozofiskais mantojums par šo problēmu, visa tā aporistiskā un augstākā mērā dialektiskā refleksija, sākot jau no antīkajiem domātājiem. Tamdēļ, lai spētu skaidrot šādu attieksmi, ļoti nozīmīgi ir saprast Šuca uzskatus viņa laikmeta un biogrāfiskā kontekstā, viņa sarežģīto dzīves gājumu un ikdienas aizņemtību bankas ierēdņa darbā<sup>318</sup>. “Pavisam droši var teikt, ka tikai šāda dzīvespasaules ontoloģija [t.i. pēc tās jēgas *tīri mundāni* konstituēta – A.D.] un nevis transcendentālā konstituēšanās analīze, spēs izskaidrot to intersubjektivitātes būtības veidolu, kurš veido visu sociālo zinātņu pamatbalstu, kaut arī tās jau to lielākoties ir ieviesušas – kā doto, to nemaz nepārbaudot, t.i., kā pašsaprotamu<sup>319</sup>. Tieši pret šo automātisko, nenoskaidroto savu evidenču pieņemšanu ar visām no tā izrietošajām sekām, ko šeit būtībā ir postulējis Šucs, jau arī iestājās Huserls<sup>320</sup>. Savās polemiskajās piezīmēs par šo referātu E.Finks tūlīt pat ļoti tolerantā stilā parāda Šuca veiktās kritikas nepietiekamību trijos punktos<sup>321</sup>: 1) Huserla prezentācijas jēdziena šauro izpratni, 2) svarīgās “tagad” problemātikas un līdz ar to visas laikesmes analīžu atmešanu attiecībā uz citu personu konstituēšanās problēmu (bet tieši tur slēpjas visas transcendentālās metodes jēga!); cita starpā Finks arī norāda uz transcendentālā un mundānā (jeb reālā) reciproko attiecību, ka tā jēgas dibināšanā nav iespējams vienu likt otram priekšā, jo abi šie konstitutīvie elementi ir nepieciešami kopā. Tieši tā ir Huserla transcendentālās fenomenoloģijas sāls; 3) Finks norāda Šucam, ka viņa kritiskajiem izvedumiem pietrūkst dziļuma, kolīdz tos konfrontē ar tādu eksistenciāli kā *nāve*, kas izšķiroši nosaka subjekta dzīvi pasaulē. Huserls dažos savos pēdējos manuskriptos, aizvien vairāk domājot par „mēs” biedriskuma transcendentālās konstituēšanas aporijām, kuras tik cītīgi centies uzrādīt Šucs savā referātā (*loc.cit.*), bieži meditējis par kādu transcendentālu pirmdzīvi – par *Urleben* jēdzienu<sup>322</sup>, cenšoties tajā rast apvārsni, kurā tiek ieskautas un uzturētas visas šīs aporijas. Tajā viss aporiju un pretrunu

<sup>317</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, a.a.O., S. 116.

<sup>318</sup> cf. iepriekš II, 1.1.2

<sup>319</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, a.a.O., S. 117

<sup>320</sup> cf. š.d. I, 2.1.2 un I, 3.1.1

<sup>321</sup> Eugen Fink, „Diskussionsbeitrag zu Alfreds Schütz's Aufsatz „Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl“, GA III, Nijhoff, den Haag, 1971, S. 117.

<sup>322</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Hua XV, Texte aus dem Nachlass. 2. Teil. 1929-1935. Iso Kern (Hrsg.), 1973: XLVI. (46) Beilage.

klāsts ir sākotnējā vienībā, kas pati sevi ieliek šajā atšķirībā starp fakticitāti (reālo) un būtību (ideālo). E. Finks piederēja pie tiem retajiem Huserla skolniekiem, kas neuzskatīja, ka fenomenoloģijas dibinātājs pats nav izpratis savas mācības sakarības un to attīstību. Tāpat nākas vien atzīt, ka šajā Finka neuzbāzīgajā pret Huserlu vērstās kritikas atspēkojumā nav ieklausījušies (vai nav to patiesībā gribējuši) daudzi mūsdienu Huserla interpretatori no t.s. sociālfenomenologu vides.

Šucs ar savu mundānā konstituēšanas koncepciju ir parādījis, ka instrumentalizē Huserla mācību, izmantojot to savām vajadzībām tādā mērā, cik tā viņam ir parocīga. Huserla transcendentālā konstituēšanās un viņa transcendentālās intersubjektivitātes tēze viņaprāt ir pārpratums. Viņš deklarē nepieciešamību analizēt „jēgas fenomenus”, bet tikai, lūk, mundānā socialitātē (tāpat kā: „Es piekrītu, ka jāvēra kartupeļi, bet tikai aukstā ūdenī!”). Sarakstē ar savu draugu Āronu Gurviču, kurā viņš iztīrā savas attiecības ar Huserlu, Šucs „atceļ” transcendentālā ego tiesības: sociālzinātnei tas nav nepieciešams<sup>323</sup>. Tai ir nepieciešams saprast rīcības jēgu tieši attiecībā pret tās subjektu, taču ne par kādu transcendentālu saistību ar subjektīvo tā negrib dzirdēt. Īstenībā tā ir aporija Šuca koncepcijā, taču daudzi fenomenoloģiskā virziena socioloģijas teorētiķi to negrib ņemt vērā, un apgalvo, ka Šucu – fenomenoloģiskās socioloģijas centrālo figūru – nav iespējams izprast bez Huserla fenomenoloģijas. Tikām paša Šuca nostādnes „noenkurotība Huserla fenomenoloģijā”<sup>324</sup> no metodoloģiskās puses ir klaji pretrunīgs pieņēmums, ja ņemam vērā paša Šuca rakstā apstiprināto strikto Huserla transcendentālās intersubjektivitātes noraidījumu. Šucs savas sociālfilozofijas veidošanā gan izmanto Huserla fenomenoloģijas atzinumus, bet tikai kā līdzekļus pats savu mērķu sasniegšanai un nevis pēc to autora paša lietotās pilnās jēgas. Šucs vēlas ar Huserla idejām pamatot būtībā tām pretnostādītu mundānās konstituēšanas metodi, bet tomēr turpināt apgalvot, ka ar Huserla palīdzību viņš liek pamatu sociālzinātņu arhitektūrai<sup>325</sup>. Tikām Šuca saistība ar Huserlu ir rodama drīzāk struktūrā nekā saturā, jo gan Huserlam, gan Šucam šo struktūru izsaka pirmfenomena un subjekta attiecības. Huserls apskata apziņas pirmfenomenus, kamēr Šucs – sabiedriskās esamības pirmfenomenus<sup>326</sup>. Huserls redz sabiedrisko esamību – šo „mēs” kā intersubjektīvo īstenību – dialektiski, kad „mēs” tiek uztverts kā savdabīgs tilts starp subjektu un objektu: „mēs” top augstākā mērā

<sup>323</sup> Vgl. Schütz, Alfred / Gurvitsch, Aron: *Briefwechsel 1939 – 1959*. Mit einer Einleitung von Ludwig Landgrebe. Hrsg. von R. Grathoff. München, 1985, S. 402

<sup>324</sup> Helmut R. Wagner, „Der Einfluss der deutschen Phänomenologie auf die amerikanische Soziologie” in: *Geschichte der Soziologie*. Lepenies (Hg.), Bd 4. Suhrkamp, FaM 1981: 213. Vgl. dazu auch Walter M. Sprondel, „Erzwungene Diffusion. Die „University in Exile und Aspekte ihrer Wirkung”, a.a.O., S. 192.

<sup>325</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt am Main, 1974, S. 9

<sup>326</sup> Schütz, Alfred, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O., loc.cit.

sarežģītā *ego* un *alter* (resp. patības un citādības) savstarpējā pārmijā jeb transferencē. Savukārt Šucam „mēs” attiecības un intersubjektīvā īstenība ir jau kaut kas iepriekšēji dots: jēga ir jau priekšā konstituēta. Transcendentālā konstituēšanās metode apgalvo, ka jēgu nevar pieņemt *ex opera operato* „mehāniski” vai „automātiski” tikai no darbības pašas, bet subjektam vispirms tā ir jākonstituē. Šucs uzsver, ka katra komunikācija balstās jau esošā, dotā ār pasaules notikumā un jau priekšā esošā intersubjektivitātē, kura saskaņā ar Huserlu vēl tikai iepriekš jākonstituē transcendentālā *ego* un *alter* komunikācijā<sup>327</sup>. Tas ir Šuca centrālais arguments pret Huserlu. Tādā veidā Šucs sagatavo pamatu sociālzinātnēm, izņemot no Huserla fenomenoloģiskās metodes tās galveno balstu, transcendentālo intersubjektivitāti. Sociālās pasaules sakarības un dotie nav jāsaprot tās ģenēzē transcendentālajā „es” – tas vairs nav, tā sacīt, sociālās esamības demiurģs. Sociālteorijai nu ir jāķeras pie ontoloģiski jau pasaulē doto sociālo jeb intersubjektīvo attiecību fenomenoloģiskās analīzes. Tātad ne vairs transcendentālais „es” (resp. „mēs”), bet gan mundānais *ego* (resp. „mēs”) tiek izvirzīts priekšplānā<sup>328</sup>. Šo metodisko apvērsumu fenomenoloģijā varētu salīdzināt ar kādu pazīstamu revolucionāru notikumu filozofiskajā domā, kas nāca klajā aptuveni gadsimtu pirms Šuca – ka „nevis cilvēku apziņa nosaka viņu esamību, bet gan sabiedriskā esamība ir tā, kas nosaka apziņu.”<sup>329</sup>, kad Kārlis Markss beidzot nolika „uz kājām” viņaprāt līdz šim „uz galvas” stāvošo Hēgeli<sup>330</sup>.

Bet kopumā ir jāatzīst, ka Šuca kritika Huserlam drīzāk ir jāuztver kā pašam savas intersubjektivitātes konstituēšanās metodes pieteikums – proti, Šucs pārstāv uzskatu, ka tā ir viscaur mundāna. Tāpat kā Markss izmantoja Hēgeļa dialektiku, arī Šucs lieto Huserla metodes premisas, bet noraida Huserla transcendentālā ideālisma arhitektūru, un, apgriežot otrādi Huserla transcendentālo konstituēšanos, aizstāj to ar savdabīga „sociālteorētiska” materiālisma konstrukcijām. Tāpēc Šucs nevis apskata Huserla metodi, it kā sākot no otra gala, bet drīzāk pazaudē Huserla uzskatu dziļumu, kurā “es” un pasaule, transcendentālā sfēra un mundānā apvidus pasaule *nav* viens no otra atrauti pretstati, bet gan pastāv nerimtīgā mijiedarbībā un tādējādi ir savstarpēji vienoti to reciprokaļās attiecībās. Jo pašā

<sup>327</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, GA III, Nijhoff, den Haag, 1971, S. 109. ff.

<sup>328</sup> Alfred Schütz : *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, a.a. O., S. 125.

<sup>329</sup> Karl Marx, *Marx-Engels-Werke*. – Karl Dietz-Verlag , Berlin 1956, Bd. 13, S. 9: „Es ist nicht das Bewußtsein der Menschen, das ihr Sein, sondern umgekehrt ihr gesellschaftliches Sein, das ihr Bewußtsein bestimmt”.

<sup>330</sup> Karl Marx, *Marx-Engels-Werke*, a.a.O., Bd. 23, S. 7: „Meine dialektische Methode ist der Grundlage nach von der Hegelschen nicht nur verschieden, sondern ihr direktes Gegenteil. Für Hegel ist der Denkprozeß, den er sogar unter dem Namen Idee in ein selbständiges Subjekt verwandelt, der Demiurg des wirklichen, das nur seine äußere Erscheinung bildet. Bei mir ist umgekehrt das Ideelle nichts anderes ? als das im Menschenkopf umgesetzte und übersetzte Materielle.“

transcendentālās konstituēšanās metodes virsotnē, kad pēc eidētiskās redukcijas vēl tiek veikta transcendentālā redukcija jeb tā saucamais fenomenoloģiskais *epoché*, notiek visbūtiskākais *ego sevis* nojēguma lietās – tajā tiek uzrādīta *alter* jeb Citā līdzdalība. Tādā transcendentālā veidā tiek sastapts Citais subjekts. Tātad transcendentālā konstituēšanās pašās dzīlēs ir saistīta ar līdzcilvēku, un tādējādi ar mundāno esamību un mundānās jeb intersubjektīvās realitātes konstituēšanās veids ir transcendentāls<sup>331</sup>.

## II, 1.2 Intersubjektivitāte kā sociālā notiksme un subjektīvā pieredze Šuca uzskatos

### II,1.2 1.§ Ievadam

Šucam īstenībā bija svarīgi etabilēt pašam savu mācību par intersubjektivitāti. Tās vaibsti mūs interesē, jo tajā izvērsti tiek skaidrota sociāli kulturālās esamības konkrēto veidolu pētniecība. Šeit tik tiešām atklājas Šuca stiprā puse, un ne par velti sociālās pētniecības metožu filozofiskā pamatojuma izstrādē viņš tiek uzskatīts par nozīmīgu teorētiķi. Tātad nevis sava skolotāja Huserla mūža devuma intersubjektivitātes transcendentālās konstituēšanās noraidīšanā, bet *savdabīgā* paša iebūvētā ceļa praktiskā turpināšanā – **intersubjektivitātes kā sociālās notiksmes tālākvēršanā** – lūk, kur ir derīgais apvārsnis, kādā skatīt Šuca sociālo fenomenoloģiju! Citviet Šuca rakstos, kad viņš netiecas par katru cenu un ar lielu patosu atspēkot Huserlu, parādās viņa atzinumi, ka intersubjektivitātes jēgas struktūru rašanās un veidošanās izskaidrojums ir Huserla pamatotās transcendentālās konstituēšanās legītīmā pārziņā. Savukārt mundānā aspekta izvirzīšana priekšplānā ir svarīga konkrētās pētniecības metodoloģijai, kuru postulē Šucs pats<sup>332</sup>. Tās uzdevums ir, kā jau minēts, aplūkot intersubjektivitāti kā sociālo notiksmi. Tādā vērsumā mēs arī redzēsim, ka Šucs, kolīdz nonāk pie jēgas dibināšanās sākotnēm, ir spiests pats piebalsot Huserla transcendentālismam, kuru viņš savā iepriekš iztirzātajā referātā ir tik dedzīgi noraidījis.

<sup>331</sup> cf. š.d. I, 2. 4 – CM-5 analīzi.

<sup>332</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, Gesammelte Aufsätze, Bd. III, Nijhoff, den Haag, 1971, S. 118

## II,1.2 2.§ Kāpēc sociālteorijai vajadzīgs subjektīvais atbalsta punkts?

Šuca metodoloģiskais jaundibinājums filozofiskās sociālteorijas laukā balstās uz viņa nostādni, ka fenomenoloģiskā metode spēj citām sociālajām zinātnēm piedāvāt kādu metodoloģisku apriori, ar kura palīdzību tās varētu skaidrot savas izpētes sfēras “jēgas kopsakrību” ar citām un līdz ar to apzināt savas evidences. Atskatoties uz iepriekšējiem paragrāfiem, ir skaidrs, ka šāda ievirze ir pārņemta no Huserla. Vispirms apskatīsim Šuca traktātu *Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung*<sup>333</sup> („Sociālā pasaule un sociālās rīcības teorija”). Šis ir Šuca pirmais lielākais darbs, kas tapis jau emigrācijā – izdots 1940. gadā Ņujorkā.

Šuca angļu valodā rakstītajiem traktātiem piemīt “amerikāniskā” stila vienkāršība un tiešums, ar ko tas prot piesaistīt lasītāja uzmanību nopietniem un sarežģītiem metodoloģiskiem skaidrojumiem, kā arī uzsvērt intersubjektivitātes problemātikas aktualitāti dzīves konkrētībā. Šucs norāda uz ikdienas noriti, kurā integrētie cilvēki nemaz tā īsti nezina, ko ar viņiem uzsāk sociālteorētiķi. Nezina, ka pēdējo acīs viņi visi vairs nav īsti *viņi paši*, bet gan labākajā gadījumā ar rīcības spēju apveltītas lelles uz sociālās notiksmes skatuves. Pētnieki viņiem ir piešķīruši motivācijas, ar kurām viņi apvelta savas ikdienas gaitas<sup>334</sup>. Tikām pašas lelles, par to neko nezina, darbojas kā līdz šim, strādā savu darbu, pilda savas “sabiedriskās lomas”. Pa dienu darbā kopā ar saviem kolēģiem, vakaros un brīvdienās mājās ar ģimeni un saviem vaļaspriekiem. Viņus visai maz interesē, kā viņu rīcība tiek abstrahēta un tipizēta pēc tās motīviem<sup>335</sup>. Bet sociālteorētiķi ir tāda rosīga tauta: viņi, par spīti tam, nerimstas pētīt un izskaidrot šo leļļu izturēšanos. Viņi visi vienā mutē apgalvo, ka ir zinātnieki un pētnieki, tā sacīt, īstie eksperti attiecībā uz šo *leļļu* sabiedrību; viņi apgalvo zinām gandrīz visu, ko lelles darīs rīt, jo ir tikusi fiksēta to vakardiena un šodiena. Ja tās “lelles” tomēr ņem un “ievāra citu putru”, ne tādu, kādu to prognozējuši pētnieki, tas arī nekas: sak, tas ir tikpat “objektīvi” iekļaujams pētnieku “objektīvajās” interpretācijās – tikai *post factum*. Ja tomēr uzrodas kāds, piemēram, Huserla skolnieks Šucs, un saka, ka *šādi* objektīvie racionalitātes modeļi ir nederīgi, tad uz to tiek norādīts, ka zinātniskajiem izteikumiem ir jābūt objektīviem, tas ir, vispārderīgiem, tie nevar raksturot kādu manu

<sup>333</sup> Alfred Schütz: *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*. GA, Bd. II, Nijhoff, den Haag, 1971, S. 22. (Virsraksts angļiski: *The social world and Theory of social action*).

<sup>334</sup> Tomēr, kā uzskata A. Šucs, ikvienam sociālpētniekam (nav labi, ja atdala ar ģenitīvu izteiktu apzīmētāju no apzīmējamā vārda), kas ir nolēmis pievērsties sabiedrībai, teorētiskais uzdevums ir radīt jēdzieniskos ietvarus, kuros var ielikt par sociālo pasauli iegūtos empīriskos datus. Sociālā īstenība ir izzināma tikai ar jēdzienu instrumentiem, kurus nevar iegūt no pašas šīs īstenības. Tā būtībā ir jaunkantiešu pieeja. Cf. *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*, a.a. O. S19.

<sup>335</sup> cf. š.d. I,3.3. 4.§: Huserla jēdziens “pirmszinātniskā dzīve” un tās vienaldzība pret zinātnes kārtulām.

privātu pasauli, bet gan tai ir jāraksturo objektīvā pasaule. Šāda no sākta gala nepilnīga (resp., savās evidencēs nenoskaidrota un *post factum* argumentēta) objektīvisma apoloģēti vienkārši nevēlas redzēt to, ka pārmetums tiek vērsts nevis pret objektivitātes pašas sāņus novirzīšanu, lai absolutizētu subjektīvo nostādni, bet gan uz tās maldīgās izpratnes novēršanu. Kā gan attiecībā uz savas rīcības jēgas motivāciju mēs varam zināt, kas tieši ir *vispārlietderīgs* un kādi ir tie apziņas perceptīvie un racionālie priekšnosacījumi, pateicoties kuriem šī *objektīvā un visiem vienotā pasaule* ir pieejama atziņai? Kādi ir attiecīgie objektīvā kategorijas konstituēšanās ceļi? Tie ir neatceļami jautājumi ikvienā zinātniskās pētniecības nozarē, un sociālajā vēl jo īpaši.

II,1.2 3.§ Sociālā notiksme nav paskaidrojama, apejot saprašanas jeb jēgveidošanas fenomenu jeb sociālo pētījuma stila raksturojums ar behaviorisma piemēru

Šucs iesāk ar behaviorisma nostādnes kritiku, kuras pamatapgalvojums ir: nepastāv nekādas iespējas verificēt faktu, ka līdzcilvēkiem piemīt inteliģence un prāta spējas. Viņš sākumā ironizē par šiem pētniekiem, kuri ir par to pārliecināti, bet tomēr nezina kāpec raksta grāmatas priekš šiem līdzcilvēkiem, uzstājas kongresos u.c. – vārdu sakot, sadarbojas ar tiem. Šī polemiskā ievirze Šucam nepieciešama, lai parādītu, ka intersubjektivitāte kā konkrētās saprašanas fenomēns ir kaut kas esošs un kaut kas visnotaļ izskaidrojams. No šī skaidrojuma nedrīkst vairīties neviena sociālās zinātnes metode, ja vien tā grib būt zinātniski korekta. Kā gan tas ir iespējams? Šucs pārstāv uzskatu, ka jēgas veidošanas process tās dabiskajā līmenī ir subjektīva norise<sup>336</sup>, un tamdēļ objektīvistiem, kuru pētījumus Šucs nebūt negrasās pasludināt par nepilnvērtīgiem (!), ir nedaudz jāpanāk pretim uz subjektīvo nostādņu pusi, jo savādāk tie pie šī zinātniskā korektuma netiks.

Šajā sakarā Šucs uzsver, ka tas, kurš piesakās pētīt sociālo pasauli, tiek nolikts nesamierināmas alternatīvas priekšā: vai nu viņš pieņems visstingrāko subjektīvo redzes leņķi<sup>337</sup>, lai tādējādi spētu pētīt tos motīvus un domas, kas rodami rīcības veicēja apziņā, vai nu viņam nākas ierobežoties ar ārēji paustās izturēšanās aprakstiem un līdz ar to pieņemt behavioristiskās skolas nostādnes par svešējās apziņas nepieejamību un pat Citā inteliģences neverificējamību. Beheivioristi, tiesa gan, pieņem tēzi, ka šo pasauli ir iedibinājuši daudzi *alter ego* ar izvērstām darbībām, tomēr viņi neatzīst, ka, lai skaidrotu sociālo notiksmi, būtu

<sup>336</sup> Cf. Schütz, Alfred: *Soziale Welt und Theorie der sozialen Handlung*, a.a.O., S. 18. Arī šeit, postulējot subjektīvo sākumpunktu intersubjektīvā notikuma (saprašanās) skaidrojumam, Šucs seko Huserla loģikai.

<sup>337</sup> Cf. Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*, GA II. a.a.O., S. 22-50. Te Šucs formulē „subjektīvā izklāsta postulātu“ kā sociālteorijas galveno metodoloģisko principu.



nepieciešams atgriezties pie subjektīvās sākotnes<sup>338</sup>. Beheivoristiem sociālā pasaule vienkārši pastāv. Viņi saka, ka pilnīgi pietiek ar to, ka mēs vācam tās faktus, analizējam tos, “pabāžam” zem vispārējiem jeb visaptverošiem jēdzieniem un tad apskatām to likumības pēc to noturīgajiem un mainīgajiem veidoliem<sup>339</sup>. Vadoties no Šuca veiktās analīzes, var noprast, ka “beheivoristu ceļš” jo spilgti parāda, kā pēta sociālās zinātnes, kādā veidā tās nonāk pie savas zinātniskās sistēmas un “atklāj” sociālās pasaules pamatprincipus un tās analītiskos likumus. Kad tas ir paveikts, mēs pašai dziedzīgi un uzticības pilni atdodam **subjektīvās jēgas** problēmu psihologu vai filozofu rokās... Tā Šucs kritizē “objektīvistus”. Turpat tālāk viņš vēl arī piemin faktu, ka *šāda* ačgārna objektīvisma ceļš uz iecelšanu par veiksmīga pētījuma ideālu ir sācies tieši tad, kad tautsaimniecības nozarē (kur visu mūžu darbojies Šucs pats) ar žilbinošiem panākumiem tika sākts piedāvājuma un pieprasījuma attiecības attēlot grafiski (un pētīt šīs līknes, diskutējot par attiecību starp cenu un izmaksu) un ne vairs kā agrāk, iedziļinoties subjektīvo vajadzību un subjektīvo vērtību peripetijās un pētot, kā no tām ir apgūstama noieta *objektīvā* aina.

Protams, ka ir iespējami tādi zinātniskie darbi, kuri neiedziļinās subjektivitātes problēmās. Pat attiecībā uz sociālajiem fenomeniem tas ir iespējams. Ir iespējams attīstīt rafinētu abstrakciju sistēmu, kura rīcību veicēju ar nodomu atstāj ārpus sociālās pasaules ietvariem. To pat var noslīpēt tiktāl, ka šī sistēma nebūs kļiedzošā pretrunā ar visu to, ko mēs pieredzam sociālās pasaules īstenībā. Bet tomēr, uzsver Šucs, šo sistēmu darinātāji un pielietotāji arvien vairīsies ieraudzīt **intersubjektīvo īstenību kā socialitāti** tās daudzveidībā<sup>340</sup>; viņi visādi centīsies ierobežot pētījumu loku un pierādīt, ka sociālā pasaule ir tikai tur, kur viņi jūt savas sistēmas pamatni zem kājām. Šucs, atainojot objektīvistu nostādņu nepietiekamību, ierosina, līdzīgi kā Huserls, atgriezties pie *lietām pašām*, vai arī kā Heidegers – pievērsties aizmirstajai cilvēka *Dasein*, rīcību veicējam, no kura rīcībām un apzinājumiem visbeidzot izriet visa sociālā notikums. Metodoloģiski ir svarīgi, norāda Šucs, stiprināt un nodrošināt šīs subjektīvās nostādnes pamatus<sup>341</sup>, jo tā ir vienīgā garantija, ka *the world of social reality* (sociālās pasaules īstenība) netiks aizstāta ar kādu fiktīvu, kā norādīts augstāk, rafinētu abstrakto sistēmu jēdzienu uzražotu pasauli.

<sup>338</sup> Šucs te atspēko Amerikā izplatītos uzskatus, pats nenojauzdams, ka viņa radikālās mundanitātes tēze, kurā viņš pats balstās, vienā ziņā arī postulē kaut ko līdzīgu kā transcendentālā fenomenoloģija.

<sup>339</sup> Alfred Schütz, *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*, a.a.O., S. 6.

<sup>340</sup> Alfred Schütz, „*Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*”, a.a.O.S.7.

<sup>341</sup> Alfred Schütz, *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*, a.a.O., S. 9.

## II,1.2 4.§ Sociāli aprīkotās pasaules lietas un jēgas veidošana

Šucs uzskata, ka, lai uzsāktu šo fenomenoloģiski pārveidoto pieeju sociālās pasaules kopsakaru aprakstu, ir nepieciešams īslaicīgi aizmirst savu pētnieka statusu un iegremdēties pasaulē, kādu paši to sastopam savā sociālās īstenības apvidū, jo tikai ar šādi vērstu sākotnējo ieskatu ir iespējams nonākt pie patiesi zinātniska tās pasaules apraksta un skaidrojuma, kurā cilvēks patiešām dzīvo (dzīvespasaulē), un tikai tā ir iespējams aptvert intersubjektīvā procesu kā sociālās notiksmes orientācijas, kuras dibina sociālās personas pašas. Īsti *huserliskā* piegājienā Šucs atsedz cilvēka dabisko vidi, kurā tam piemīt vairs tikai aptuvenas nojausmas par šīs pasaules aprisēm un tās institūcijām. Cilvēks dabiski un praktiski visupirms ir pievērstš šīs pasaules lietām, ar kurām viņam kaut kā ir jātiek skaidrībā. Ar vienvienīgu nojausmu par to eksistenci cilvēkam nepietiek, viņam ir tās *jāsaprot*<sup>342</sup>. Tas nozīmē, ka cilvēkam jābūt spējīgam šo lietu starpā izdalīt tos iespējamus relevantos elementus, kuri veicinās viņa iespējamās akcijas vai reakcijas, īstenojot savu dzīves plānu. Tāda šī Cito līdzesmes apjausma, manis un tevis veikto pieredzējumu *sākotnējās saiknes apziņa* ir pirmais manu zināšanu organizācijas princips par ār pasauli. Sastopot šādu pozīciju, varētu teikt, ka Šucs sāk tajā vietā, kur savu mūža darbu beidzis Huserls.

Tajā pašā huserliskajā ievirzē Šucs rāda, ka subjekts saskaras ne tikai ar dabiskajām, citu cilvēku neaprīkotajām lietām, bet arī ar sociālajām lietām. Šī sociālo lietu apkārtne būtībā arī ir tas, ko sauc par *dzīvespasauli*. Lietas apvārsnis šeit neaprobežojas ar reālajiem vai materiālajiem objektiem, bet ietver arī ideālās, garīgi no cilvēkiem ar jēgu aprīkotās lietas. Šo sociālo lietu saprašana ir citāda kā dabisko. Te nav ierastās dedukcijas (kas kā pa kāpnītēm ved no vienas pazīstamas lietu attiecības pie nākošās). To nevar saprast, nenovedot šos racionālos modeļus uz cilvēcisko darbību lauku, kurā tās ir radītas. Jo tikai tā ir iespējams nonākt pie to *motīviem*. Šucs saka, ka nav iespējams saprast darbarīku, nezinot mērķi, kuram tas kalpo, vai arī zīmi vai simbolu, nezinot, kālab tas ir ieviests<sup>343</sup>.

<sup>342</sup> Alfred Schütz, *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*, a.a.O., S. 11.

<sup>343</sup> Alfred Schütz, *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*, a.a.O., S. 9., 12..

II,1.2 5.§ “Apsvēruma” (*Entwurf*) jēdziens kā rīcības intersubjektīvo motīvu skaidrojums

Apsvērumā tiek veikts plānotās rīcības jēgas uzmetums. Par to Šucs izsmeļoši rakstījis jau savā darbā *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt* <sup>344</sup>. Šeit izejas punkts ir rīcības (*action*) atšķirums no izturēšanās (*behavior*). Rīcības specifiskā pazīme ir tās *apsvēruma*, kurš laika izteiksmē rodams pirms tās. Šis nupat īstenojamās darbības apsvēruma arī ir *jēga* tās visvienkāršākajā formā. Jeb, pārformulējot Šuca izpratnē: tūlītējās nākotnes eksaktais plānojums ir jēgas pirmforma. „Tādēļ apsvēruma ir primārais un fundamentālais rīcības jēgas rādītājs”<sup>345</sup>. Jēga pati savā pilnumā ir atsedzama reflektīvās pagātnes attiecībā: kad rīcība ir veikta un es esmu pieredzējis, cik daudz no apsvērtā patiesi ir noticis. Nekad nav tā, ka apsvērtais ir pilnīgi īstenojies. Vienmēr kaut kas tajā ir modificējies. Šo jēgas modifikāciju es atskāršu *refleksijā*. Tālab rīcības jēga pilnveidojas tikai pagātnē. Pirms vēl tā notiek, vaļējas paliek neskaitāmas variācijas, īstenošanās modifikācijas. Rīcība savā apsvērumā līdz pat izveduma mirklim tālab ir atvērta tūkstošveidīgām jēgas modifikācijām. Taču apsvēruma ir nevis rīcības epizožu skice, bet tās mērķis<sup>346</sup>.

Motīvs tāpat ir visvienkāršākais jēgas komplekss, kā skaidrot rīcību. Bet arī tas ir jau divnozīmīgs, tas satur t.s. "tāpēc, lai" motīvu (*Um-zu-motive*) un "jo" motīvu (*Weil-motive*). Pirmais ir attiecināms uz nākotni un identisks ar realizējamo mērķi. Tie veido t.s. *terminus ad quem*. Otrais attiecas uz pagātni un var apzīmēt rīcības cēloni, ko izsaka *terminus a quo*. Tamdēļ ar apsvērumu tiek intendēta rīcība, kuru es imaginatīvi redzu kā jau paveikto jeb nupat kā veiktu rīcību. "Tāpēc, lai" motīvs šī apsvēruma ietvarā izsaka nākotnē vēlamo lietu attiecību, kurai *vajadzētu* tikt panāktai, īstenojot šo rīcību. Bet pats apsvēruma tiek, tā teikt, nosacīts jeb pilnīgots ar "jo" motīvu<sup>347</sup>.

Jēgas komplekss, ar ko tiek apveltīta rīcība, tādējādi tiek konstituēts ar šiem diviem motīviem: "tāpēc, lai" un "jo". Atšķirība starp abiem pastāv tai apstākļi, ka pirmais izsaka rīcības integrālo daļu, kamēr otrs pieprasa apsvērumā iekļaut refleksijas aktu, kuru rīcību veikušais iedarbinās tikai tad, ja būs pietiekama pragmatiska nepieciešamība. Te gan uzreiz ir jāpiebilst, ka jēgas komplekss var būt un arī ir vēl daudzslāņaināks, atrodoties jau tā apsvēruma fāzē – pēc pirmā motīva, kad es radu uzmetumu un apjaušu paša īstenojuma

<sup>344</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eine Einleitung in die verstehende ? Soziologie. FaM, 1974, S. 85. ff.

<sup>345</sup> Alfred Schütz, „Die soziale Welt und die Theorie der sozialen Handlung“ *GA II*, a.a.O., S. 78.lpp.

<sup>346</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, ibd., 78. lpp.

<sup>347</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, ibd., S. 13. ff.

apprises, es varu anticipēt, resp., aizsteigties notikumam priekšā un it kā paskatīties, kā ir ar pamatojumu, vai tik tiešām tā vajadzēja (?), un aplūkot, vai mans „jo” motīvs attaisnosies. Tā ir protencionāla refleksija, un protenciāla jēgas "*quasi* pilnīgošana". Tikmēr pārdzīvojuma jēga ir rodama specifiskā pievērstībā jau pagājušiem pārdzīvojumiem. Tā ir īpaša „es” skatiena ievirze: vai nu atskatā, vai arī apsteigšanā – izteikta anticipācijā ar *modo futuri exacti* kā to dēvē Šucs<sup>348</sup>.

## II.1.2 6.§ Intersubjektīvā apsvērums "shēma"

Jēgas sapratums Šucam tādējādi tiek pārvietots izteikti uz subjektīvo sfēru. Bet Šucs uzsver, ka grib pievērsties nevis subjektīvajam, t.i. pašā, bet gan svešajam jeb Citā „es”<sup>349</sup>. „Tālab „*Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*” trešajā nodaļā Šucs kā sociologs pamet „es” dvēseles apvāršņos stingri pēc fenomenoloģiskās metodes analizēto vientuļo dvēseles dzīvi un pārsviežas uz sociālās pasaules izpēti, kur iekavās likšana tagad vairs nav aktuāla”<sup>350</sup>. Šī pārsviešanās Šucam ir nepieciešama, jo nevar saprast citu cilvēku rīcību, ja nepazīst viņu ”tāpēc, lai” un „jo” motīvus. Viņš atzīst, ka pastāv ļoti dažādas pakāpes, kādās tie var tikt saprasti. Es varu šos motīvus padarīt par *tipiskiem*, tas ir, pakārtot tos kaut kādām tipiskām situācijām, tipiskiem mērķiem un tipiskiem līdzekļiem, atstājot ārpus uzmanības loka individuālos, tas ir, katra savpatnos dzīves plānus un visas iespējamās aizkulises, kuras var saistīties ar ikvienu rīcības veicēju, ar viņa vienreizējo situāciju vai īpašajiem nolūkiem. Arī tā es varu saprast Cito rīcības jēgmotīvus, un līdz ar to viņu izraisītās sociālās notiksmes. Bet es varu arī būt labi pazīstams ar rīcības veicēju, tāpat intimitātes un anonimitātes pakāpe izsaka arī viņa saprašanas horizontus (drauga uzplīķēšana pa plecu tiek saprasta savādāk kā nejauša garāmgājēja). Te arī daudz ko izsaka mēsības ietvars: es kā latvietis varu saprast, kāpēc cits latvietis pirms dažiem desmitiem gadu, pārgriezis sev vēnas kādā *brīvās pasaules* galvaspilsētā, ļāva asinīm pilēt uz komunistiskās PSRS karoga, *jo* mēs dalām kopēju vēsturiski politisku tagadni un pagātņi, esam kaut kādā kopējā vēsturiskā laika un kulturālās notiksmes pārdzīvojumā. Tikmēr nezinošam vērotājam nav sajēgas par to, kas notiek. Tāpat provizoriski intersubjektīvā apsvērums shēmā ir izdalāmi 3 skaidrojuma aspekti: 1) tipoloģiskais, 2) intimitātes un anonimitātes, 3) vēsturiski kulturālais. Var teikt, ka ar šo savu

<sup>348</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O., S. 307

<sup>349</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie. FaM, 1974, S. 105.

<sup>350</sup> Frank Welz, *Kritik der Lebenswelt*. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz. – Westdeutscher Verlag, Opladen 1996, S. 133.

darbu Šucs liek pamatus intersubjektivitātes kā sociāli kulturālas notiksmes metodoloģijai: mana sociālā rīcība ir vērsta ne tikai uz *alter ego* psihisko eksistenci, bet arī uz viņa rīcību, kuru es tiecos ar savu paša rīcību izaicināt un veicināt. Tālab katras sociālās attiecības prototips ir *intersubjektīvo motīvu virkne*.<sup>351</sup>

Es dzīvoju sociālā pasaulē un kā tāds esmu tūkstoškārtīgi saistīts ar citiem. Tā priekš manis ir objekts, kura jēgas paskaidrojums man ir jāveic. Tāpat kā šī pasaule man ir *jēgpilna*, esmu pārliecināts, ka tā tāda ir arī citiem. Arī mana rīcība, kura ir orientēta uz citiem, analogi tiek plānota no maniem līdzgaitniekiem. Es esmu pārliecināts, ka viņi ar savu rīcību grib kaut ko paust, ka viņu rīcība ir ievietojama kādā mums kopējā relevances ietvarā. Tamdēļ es mēģinu ievirzīt to jēgu, kura motivē manu rīcību, it kā jau zinot, ka viņiem tā būs jāsaprot, un es piestrādāju pie saviem apsvērumiem, lai tad, kad tie pārvērstos par rīcību, tā būtu saprotama arī maniem līdzcilvēkiem sociālajā pasaulē, uz kuriem tā ir vērsta. „Gala rezultātā tās zīmes subjektīvo jēgu, ko ar savu rīcību piesaka kāds cits, pats saprotošais „es” interpretē kā savējo, un līdz ar to savā fantāzijā iztēlojoties veselu virkni svešā jeb Citā „es” apziņas pārdzīvojumus, tādējādi padarot svešā rīcības mērķi par savējo, svešā „tāpēc, lai” motīvus par savējiem „tāpēc, lai” iespējamās rīcības motīviem”<sup>352</sup>. Tas nozīmē, ka sociālās pasaules pētniecībā patieso objektivitātes jēdzienu ir iespējams apgūt tādā izteikti *intersubjektīvā* virzībā.

## II, 1.3 Saprašanās īstenība un Šuca relevances teorija

### II,1.3 1.§ Ievadam/kopsaiste

Vadoties no jau pagājušajā apakšnodaļā uzsāktās intersubjektivitātes analīzes, mēs turpināsim apskatīt tieši tās sociālās notiksmes aspektu. Saprast savas rīcības jēgu mijiedarbībā ar līdzcilvēkiem no savas dzīves novada nozīmē izklāstīt *saprašanās* motīvu jeb meklēt intersubjektivitātes fenomenoloģiskās koncepcijas metodisko pamatu. Šajā sakarā tiks pārskatīts Šuca otrs svarīgākais ASV tapušais metodoloģiskais traktāts „*Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*”<sup>353</sup> (“Racionalitātes problēma sociālajā pasaulē”), kas arī ir tapis neilgi pēc Šuca pārceļošanas uz Ameriku – 1942. gadā. Šajā laikā autors grib pieteikt

<sup>351</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a. O., S. 17 ff.

<sup>352</sup> Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O., S. 177.

<sup>353</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. Gesammelte Aufsätze, Bd.II, Nijhoff den Haag 1971, 23-50 lpp. Angliskais virsraksts “The Problem of the Rationality in the Social World”.

savu no Huserla patapināto koncepciju Amerikas akadēmiskajā dzīvē, un tāpēc viņš šeit attīstīta tālāk iecerēto Maksa Vēbera<sup>354</sup> ideālo tipu teorijas sintēzi ar Huserla izveidotās fenomenoloģiskās metodes idejām. Tieši šajā mēģinājumā tiek būtiski atsegta saprašanās kā galvenā intersubjektivitātes modalitāte pasaulē. Ar nodomu šeit izvairos lietot apzīmējumu “mundānā intersubjektivitāte”, jo tā būtu tās pretnostatīšana transcendentālajai, kas saskaņā ar transcendentāli fenomenoloģisko izpratni ir mehāniska un tāpēc aplama problēmas izpratne. Runājot par intersubjektivitāti, es to vienmēr saprotu kā *pildni*, t.i. kā objektīvās īstenības manifestācijas transcendentālo formu. Proti, arvien runa ir par šo transcendentālo biedriskumu, caur kuru subjekts tiek pie sevis nojēguma – t.i., pie intersubjektīvās personalitātes (mēsības) kā savas patiesās identitātes. Intersubjektivitāte fenomenoloģiskajā iztirzājumā allaž ir aplūkojama kā divpusīgs fenomenens. Pirmkārt, tas ir notikums laikā – tas nozīmē, ka tā konstitutīvajā pamatnē tas ir *transcendentāls* (resp., tagadniskojošs) akts. Otrkārt, tas tiek izvērsts telpā, kurai nenoliedzami ir arī tīri *mundānas* izpausmes jeb tās sociāla notiksme, bet tās ne uz vienu brīdi neatceļ transcendentālo pamatni, un otrādi: transcendentālā pamatne nepārsvīturo mundānos aspektus un izpausmes. Tāpēc ir svarīgi redzēt, kā Šucs, kurš gan savā 1957.g. referātā deklarējis savu metodisko nostādni, proti, savu vienpusīgo mundānās konstituēšanas pozīciju, ik pa brīdim pats apstiprina tās nepietiekamību.

## II,1.3 2.§ Kā ir iespējami zinātniski izteikumi par sociālu vidi?

Talkota Pārsonsa darbs „*The Structure of the Social Action*”<sup>355</sup> pamudināja Šucu ķerties pie racionālas rīcības definīcijas<sup>356</sup>. Te cēloņseku racionalitāte pielietota attiecībā uz pilnīgi sociālu fenomenu, proti, rīcību. To nosaka mērķis kā saprātīgi iespējamā ietvars. Turklāt rīcību veicējs tiek pielīdzināts pētniekam: proti, rīcības veicējs saprot un tālab arī plāno savas rīcības līdzīgi kā pētnieks, izvirzot mērķi, izvēloties līdzekļus un izturēšanās veidu, lai to sasniegtu. Tādā vērsumā zinātnes prognostiskā funkcija ir verificējama visvieglāk. Tieši šī sociālā notikuma prognozēšana bija galvenā motivācija, kas Pārsonsam likusi interesēties par racionālās rīcības jēdziena koncipēšanu.

<sup>354</sup> Cf. Max Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl, Tübingen 1985, 439. lpp.

<sup>355</sup> Cf. Talcott Parsons, *The Structure of Social Action. A Study in social theory with special reference to a group of recent European writers*, 2.Bd. [1937] New York 1968.

<sup>356</sup> Walter M. Sprondel, „Erzwungene Diffusion. Die University in Exile und Aspekte ihrer Wirkung”. *Geschichte der Soziologie*, Bd 4. Lepenies (Hrsg.). Suhrkamp, Frankfurt am Main 1981, S.191.

Šucs norāda, ka izteikumiem par sociālo pasauli piemīt sava specifika. Paši šie izteikumi arī kaut kādā ziņā ir šīs pasaules sastāvdaļa<sup>357</sup>. Sociālo rīcību var interpretēt arī no cita tās pieredzējumu līmeņa. Jautājums izskan tā: cik lielā mērā racionalitātes kategorija vispār ir būtiska rīcību veicējiem ikdienas dzīvē<sup>358</sup>? Zinātniskais vērotājs – šis viens interprets –, lai veidotu izteikumus par savu vērojumu objektu, lieto noteiktus jēdzienus. Vai šis objekts – šinī gadījumā vērotais subjekts – lieto tos pašus jēdzienus, vai tomēr citus? Teiksim, vai jaunietis Vērmaņdārzā, kurš nupat pievienojies hokeja karsēju dižpulkam, saprot šo savu rīcību kā "nacionālā momenta izpausmi pilsoniskajā sabiedrībā", kādu tam, visticamāk, piešķirtu kāds Pārsonsa tipa sociālais pētnieks? Tas ir, vai šis konkrētais jauneklis, kurš piedrojas karsēju masai, tik tiešām saprot sevi kā tādu statistu "nemitīgi mainīgo tranzīta stāvokļu identifikācijā"? Bet te iespējami arī citi vērotāji, teiksim, a/s „Aldaris” mārketinga aģents, kurš ar interesi noraugās, ka katram hokeja karsējam rokās ir alus pudele. “Aldara” vērotājs iezīmēs šo rīcību nevis kā Pārsonsa tipa pētnieks, bet gan redzēs to alus patērēšanas līknē saistībā ar tādu pasākumu. Te izvirzās jautājums: vai jaunietis saprot sevi kā tipu “nacionālā sentimenta uzplaisnījums brīvā tirgus attiecībās”, vai varbūt kā “Aldara” alus patērētāju? Jeb tomēr ne kā vienu vai otru, bet gan kā kaut ko pilnīgi *citu*, kas nav atkarīgs no šādas shēmas? Pētnieku ierindojumiem un šīm teorētiskajām shēmām nav gala. Tikmēr jaunieši plūst uz Vērmaņdārzu, nelielas grupiņas pievienojas it kā vienā veselumā saliedētajam savu vienaudžu dižpulkam. Viņi jūtas labi, un ne jau tikai dēļ šīs publiskās TV sporta translācijas Vērmaņdārzā – viņu sirdis karst arī šīs *intersubjektīvās notiksmes* dēļ. Viņu kopabūšana ir kaut kāda “mēs” jeb mēsības svinības. Bet pētnieks nemaz negrib zināt, kāpēc īsti viņi visi turp traucas, kāpēc *īsti* viņiem ir tik labi, tik saliedēti. Jo viņš jau visu par viņiem zina. Viņam jau ir gatava shēma.

Šucs uzskata, ka neba jau visi sociālzinātnieku izteikumi par rīcības racionalitātēm būtu pavisam ačgārni. Tikai šīs shēmas ir jāmodificē, pārejot no viena pieredzējuma līmeņa uz otru<sup>359</sup>. Orientējoties tikai pēc teorētiskās shēmas pieredzējuma vai skata laukuma šoreiz un gandrīz katreiz var izskaidrot visai maz. Tālāk Šucs lieto piemēru ar kartogrāfijas darbu lielpilsētā. Smieklīgi būtu, ja kartogrāfs, veidojot karti, informācijas vākšanā aprobežotos tikai ar pilsētnieku pašu teikto. Bet sociālzinātnieki tieši tā arī visbiežāk rīkojas, veidojot savu topogrāfiju par "sociālo rīcību izraisītājiem faktoriem".

<sup>357</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. a.a.O., S. 23.

<sup>358</sup> Te var runāt par „mēs” dimensijas tipa pašizpratni šajās subjektam vistuvākajās sociālo attiecību sfērā. To var determinēt sociālā pasaule, par kādu man nav nekādas pieredzes, bet tomēr kuru transportē „citi” ar savu pieredzi, cf. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O., S. 202.

<sup>359</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. GA II, a.a. O., S. 24

Šuca uzskats ir: loģiskajiem izteikumiem šajā kartogrāfijā ir pavisam ierobežots pielietojuma lauks. Nomainot šo redzējuma vai interpretāciju skatu laukumus, pilnīgi savādākā pavērsienā parādās pats izpētes priekšmets. Pēkšņi nāk gaismā citi aspekti. No “sporta līdzjutēju” viendabīgās masas pēkšņi izdalās citas motivācijas. Šucs pasvītro arī Viljamsa Džeimsa (*Williams James*) nozīmi<sup>360</sup>, un tieši viņa mācību par jēgas horizontiem, kuri pavada ikkuru mūsu lietoto jēdzienu, riņķodami ap to kā ap cieto kodolu domu, jūtu, interešu un nozīmju spiets. Tā ir ikvienas apziņas īpatnība: tvert līdztekus fenomenus, ikvienas apercepcijas gadījumā veidot veselu lauku, kurā rodamas dažkārt racionāli netveramas lietu kombinācijas, kuras galu galā izveido jēgu par kaut ko, par šo cieto kodolu. Gaisīgais apvalks, ja to ņem vērā, stāsta par pašu lietu. Perspektīva un relācijas – lūk, kas izsaka šo skatu laukumu dažādības, šo "racionalitāšu irracionalitāti".

Te kā piemēru varētu minēt, teiksim, kādu latvieti, kurš apceļo pasauli – šinī gadījumā tas būtu šis “kodola fenomens”. Ar kādām acīm viņš tiek vērots un kā viņš varētu tikt saprasts? Kā bijušās komunisma nometnes zemju tūrists ASV? Veidot tipizācijas un shēmas, spriest “no šāda plauktiņa”, protams, ir iespējams. Var abstrakti vērot visus latviešus kā postkomunistiskās kultūras lauskas. Vai varbūt mēģināt ieraudzīt šo "pasaules apceļotāju", cik nu tas ir iespējams, ar viņa paša acīm. Te nāktu talkā fenomenoloģija ar transcendentālo iejušanās metodi, bet citreiz nevis vairs metode, bet vienkārši mūsu apziņas apriori forma saprast savu līdzcilvēku caur sevi pašu un *mīlēt viņu kā sevi pašu*. Kāda ir viņa ceļojuma poētika, viņa uztveres mitoloģija? Protams, tajā ir dažādi sovjetisma kultūras elementi, teiksim, Čapajeva un viņa adjutanta Petjkas, multfilmu varoņu Čeburaškas un krokodila Genas (un nevis, piemēram, Betmena vai komiksu varoņu Asterīga un Obelīga) simbolisko uztveres formu un stāstu vērpnēs. Bet tie var atkāpties un atkāpjas dibenplānā, kad priekšplānā spilgti sevi piesaka cita tēlainība. Bet visam tam pāri šajās vērpnēs ir kaut kas sevišķs, tur ir arī *tikai* latviski īpatnā šķērsgriezne. Izrādās, ka tāda spēj klāstīt par šo fenomenu krietni vairāk un tēlot to, kāds ir šis *latvietis, kurš ceļo pasaulē*. Tā parāda ne tikai viņa racionalitāti: viņš neies „uz pilsētas visdārgāko lokālu”, bet viņa motivācijas var atšķirties un atšķiras no tām banalitātēm, kādas tām piekarina postsociālisma stereotips vai tranzītsabiedrības lomu teorijas shēmas.

---

<sup>360</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. a.a.O, S. 26



### II,1.3 3.§ Dažas piezīmes sakarā ar fenomenoloģisko ideju par *ikdienu*

Šeit raksturotais racionālais modelis spriedumos par intersubjektīvā notikuma transcendentāli mundānajām izpausmēm Šucu sasniedzis tiešā ietekmē no Huserla, kurš arī runāja par *konstitutive Phänomenologie der natürlichen Einstellung*, no kā lielā mērā izriet dzīvespasaules jēdziens, kā tas parādīts š.d. I,3.1; 3.2. Zinātnieks, konkrēti fiziķis, kurš konstatē objektīvas likumsakarības ar saviem mērinstrumentiem, redz, ka mērījumbultiņas šaudās, ceļas un krīt, un tā tiek apliecinātas pilnīgi objektīvas likumsakarības. Kā un no kurienes rodas šī pārliecība, ka šie “šaudekļi” ataino kaut ko objektīvu? Neba no pētījumu loģikas, bet no pašas tās empīriski ikdienišķās vides, kurā viņš satiekas ar citiem kolēģiem, apmainās ar tiem savām domām, redz, ka arī viņi līdzīgi *paļaujas*, ka tas, ko vēsta šaudīgās bultiņas, tik tiešām ir norises objektīvajā realitātē.

Šucs attīstīja tālāk šo koncepciju par konstituentēm dzīvespasaulē, par kuru savos mūža nogales manuskriptos bija iesācis rakstīt Huserls pats. Uz tādām vai līdzīgām intersubjektīvajām iestrādēm lielā mērā balstās arī zinātniskās racionalitātes modeļi. Un tā tas ir pat zinātnieku un pētnieku kolektīvu vidū. Zinātniskais darbs arī lielākoties sastāv no ikdienas racionalitātes “sviru cilāšanas”. Šucs pasvītro, ka mēs reti rīkojamies pēc Pārsonsa racionālās shēmas<sup>361</sup>. Atšķirības rīcību organizācijā, protams, ir varenas, bet var teikt, ka tām visām ir šis ikdienišķības jeb dzīvespasauliskais ietvars: tās organizācija noris tādās kategorijās kā *savējs*, *svešējs* vai *personisks*, *intimitāte* un *anonimitāte*. Tāpat katra pasaule tās ikdienišķajā pārdzīvojumā ir centrēta uz šo pašu personu.

Sociālās fenomenoloģijas metodoloģiskā sākuma vaicājums skan: kā gan sevi organizē apziņas dzīve sociālā notikuma kontekstā, kas jau ir iepriekš dots. To Šucs apraksta līdzīgi kā Huserls iesāk ar naivo *dahinleben der Welt des Alltags*<sup>362</sup>. Proti, savā ikdienā naivi dzīvojošajam cilvēkam ir savas atziņu un pieredžu krātuvītes. Iepriekšdotais, tradīcijas, ieradumi un arī paša apsvērtais. Tātad pie pilnas apziņas tie ir skaidrāki vai mazāk skaidri atcerējumi par notikumiem; aizspriedumi, pieņēmumi, māņticības, bailes, bieži vien maziski motīvi, mērķi, līdzekļi. Tāda raiba un haotiska ir naivā ikdienas cilvēka apziņas aina, kādu to Šucs diagnosticē ikvienam, jo it neviens nav brīvs no šī pilnīgi juceklīgā un tālab “brīvā” apziņas stāvokļa.

Pārdzīvojumi mūs aficē savā raibajā ņirbā, un mēs tos pieņemam, daudz galvu nelauzot par to, kādas kopsakarības to starpā pastāv. Tikko mēs bijām kādā ērģeļmūzikas koncertā, un bija

<sup>361</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. a.a.O., S. 28.

<sup>362</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1992, S. 20 ff.

brīži, kad mums šķita – mēs sasniegsim esības visaugstāko padebesi, bet tagad es esmu uz ielas, un tūkstoš krāsainu nieciņu pievelk manu uzmanību tāpat un varbūt pat vēl vairāk nekā meditācijas par esības jēgu. Šucs uzsver, ka zināšanu klāsts, kuru mēs darbinām savā ikdienībā, protams, sastāv arī no hipotēžu veidošanas, indukciju pīšanas, no lūkošanās tuvā nākotnē un rožainu ainu gleznošanas par tālāko nākotni, bet šīm te visām "operācijām" pārklājas aptuvenības plīvurs un zināms *typus*, tātad zināma pirmsievide.

Taču atgādināsim, ka Huserla nolūks nebija noraidīt ikdienu jeb ikdienišķo kā kaut ko necienīgu. Gluži otrādi: tieši tajā – kā mēs redzējam pirmās daļas izvedumos<sup>363</sup> –, ir ietvertas visas neikdienišķās lietas, visa ērģeļmūzika, kura mūs pacilā svētkos. Jautājums tikai ir, vai mēs vēlamies *atbrīvot* tās intencionālos horizontus. Jautājums ir, vai mēs vispār vēlamies *tikt atbrīvoti*? Nedaudz atšķirīgu līniju pret ikdienas dzīves tēmu attīsta Šucs: ikdienišķās lietas, kuras veido dzīves rutīnu, ir nepieciešamas, tās ir kā zināšanas no "pavārgrāmatas". Visi gan ēd ābolkūkas – pašsaprotami, bet nav vairs neviena, kas īsti pārvaldītu un vēlētos apgūt zināšanas par to, kāpēc tās ir tik garšīgas. Un kālabad gan – tās tiek lietotas vienkārši un dabiski<sup>364</sup>. Taču tā tas nav bijis no sākta gala. Zināšanu izcelsme kādreiz ir bijusi objektīvi dota, subjektīvi konstituēta un intersubjektīvi iestrādāta. Kas šodien mūsu savstarpējā saskarē liekas jauns un svaigs, pēc pāris gadiem jau ir banalitāte. To jo labi varam redzēt šodien *multimedia* un virtuālo tehnoloģiju uzplaukuma laikmetā. Zināšanas, kuras mēs intersubjektīvi producējam šodien, rīt var izrādīties nonākušas habituālā *typus* lietojumā – aizklātas ar ikdienas rutīnu un pieņemtas pilnīgi nereflektētas kā no pavārgrāmatas. Kādu *typus* mēs iestrādājam? Kādas ir nepieciešams iestrādāt par *typus*, bet kādas ir tās, kuras nekad nedrīkstētu nonākt šajā aizplīvurotajā aptuvenībā?

Tikmēr fenomenoloģiski *evanģēliska* pasaules uztvere postulē savādāku ideju par ikdienu. Tā ikdienā saskata *atbildību* par intersubjektīvās konstituēšanās biedrības likteni jeb par sabiedrībā komunicēto aktuālo vērtību skalu. Jo tā ir mūsu atbildība visupirms par to, ka zināšanas par Dievu kā esamības pamatu, par augstākajiem ētiskajiem ideāliem un tai skaitā par augstākajām idealitātēm nedrīkst „nonākt pavārgrāmatā”, resp. nevar tikt uzņemtas vienkārši *tikai* habituāli, bet katram indivīdam ir svarīgi tās apgūt transcendentālajā refleksijā.

„Es gibt ein Verstummen, ein Vergessen alles Daseins, als hätten wir alles verloren,

<sup>363</sup> Cf. īpaši š.d. I,1.4. 3.1; 3.2

<sup>364</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. GA II, a.a.O, S. 28.

*eine Nacht unserer Seele, wo kein Schimmer eines Sterns, wo nicht einmal ein faules Holz uns leuchtet*<sup>365</sup>

Mūsu atbildība ir par to, lai šīs pamatsakarības allaž būtu sasniedzamas, ka tām allaž vajadzētu atrasties labi ieraugāmā un skaidrā priekšplānā mūsu sadzīvē; lai mēs tās tur neaizkrautu ar krāsainiem nieciņiem vai neievietotu starp “sendienu reliktiem” jeb arī pie kādām šodienas banalitātēm (kā “svaiga avīze” pie ikdienas brokastu galda). Vajag, lai šie augstākie ideāli kā dzīva tagadne ienāktu aktīvā garīgā lietojamā, vaicājumā un pateicībā par to pieejamību. Ja tās tomēr nonāks “pavāgrāmatā”, tad pastāv briesmas, ka arvien atslābs mūsu saiknes ar tām. Šī atslābuma sekas savukārt ir intersubjektīvās konstituēšanas biedrības dekadence. Kā tā ir iespējama? Vienkārši un nemanāmi: kā ir izmainīts to lietu saraksts, kuras mēs visi kopā ik dienas aktualizējam par jēgu. Perifērijā nonākuši tādi jēdzieni kā patiesība, mīlestība, ticība, cildenums, krietnums, uzticamība, šķīstība, toties stabilā priekšplānā gozējas tādas ikdienišķas dzīves saprašanas formas kā biznesa ziņas, bankas kurss, *talk show*, azartiskas dzīres, laulības pārkāpšana etc. Viena uzskatāma vēsturiska līdžība ir ar Izraēla sabiedrību pirms Bābeles gūsta<sup>366</sup>. Arī mūsu *postmodernais* laikmets ar saviem antiideāliem uzrāda pietiekami daudz tāda bīstama pagrimuma pazīmes, lai mums ikvienam vajadzētu stāties pretim šim izaicinājumam un uzņemties savu atbildību par mūsu intersubjektīvās konstituēšanas biedrības likteni.

Tālab mūsu atbildība ir “ekleziāla”, resp. tā ir ārup izsaukto atbildība<sup>367</sup>. Cilvēka identitātes lielākais mērogs ir viņa īpašais “stāvoklis kosmosā”, kā to savā darbā ir noformulējis vēl viens „fenomenoloģiskās socioloģijas” klasiķis Makss Šēlers (*Max Scheler*)<sup>368</sup>: Cilvēka dienas nepaier tā, kā tās ir noliktas kādai lietai, akmenim, augam vai dzīvniekam. Cilvēkam ir dota garīgā spēja – apzināt lietu esamību, bet tas nekad un nekādā ziņā pats vairs nevar būt “lieta”. Tas ir mūsu identitātes pirmamats – tā es arī definēju šo “ārup izsauktību”. *Ik* dienas sniegties pāri ikdienai kā dabiskajam ieskatam, kas ir turēšanas pie šīs zemes, un katru dienu satikt kā *dzīvo tagadni*, t.i. kā tādu, kurā šī ekleziālā “ārup izsaukto atbildība” tiek apzināta un ieviesta dzīves pasaulē. Jo nevis kā lietu starp lietām mūs ir licis Dievs Radītājs; nevis kā pasaules daļu, bet gan kā savu daļu viņš ir nošķīris cilvēku no tām. Ja cilvēks (ieliku vienskaitlī, jo „sanctus” ir viensk.formā) pamet novārtā vai neņem vērā šo savu sūtību būt

<sup>365</sup> Fridrich Hölderlin, *Hyperion oder Eremit in Griechenland*. Tübingen, 1977, S. 59

<sup>366</sup> cf. praviešu Hozejas un Mihas grāmatas Bībelē.

<sup>367</sup> Sengrieķu vārds *ἐκκλησία* nozīmē „ārup izsaukto sanāksme”. Antīkajā pasaulē tas bija cilvēku kopības vai komūnas apzīmējums, „politiski” aktīvo pilsoņu sapulce. Šo apzīmējumu vēlāk attiecināja uz kristiešiem – kā no šīs pasaules „ārupizsauktajiem” un ap evaņģēlija vēsti sapulcinātajiem.

<sup>368</sup> Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bouvier, 16. Auflage, 2007, S. 33.

„ārup izsauktajam” jeb tam, ko citā senā vārdā ar līdzīgu semantiku var apzīmēt kā *sanctus*<sup>369</sup>, t.i. nošķirtajam, tad viņš noniecina to, kas ir ielikts viņa esības pamatos. Sūtība vienmēr nozīmē arī atbildību uzdevuma devēja priekšā. Mūsu eksistences jeb, citiem vārdiem sakot, mūsu ikdienas specifika ir tā, ka liela daļa mūsu dienu pāiet, aizmirstot cilvēka sākotnējo sūtību, viņa „stāvokli kosmosā”. Turklāt šī aizmirstība nav individuāli psiholoģiska, bet drīzāk vispārēji *ontoloģiska* rakstura, proti, visas no savas sūtības atkritušās cilvēces raksturpazīme. Būtībā ikviens ir iesviests tādā aizmirstībā — ikviens tajā piedzimst. Taču tas nav fatāli, mums nav jāmirst, jo ir izeja no šī *iedzimtības sevis aizmirstībā* stāvokļa. Bībeles interpretācijā visi cilvēki kopš Ādama dzimst grēka stāvoklī. Kā vispār to saprast? Vai mums ir skaidras šī jēdziena ētiski eksistenciālās dimensijas dziļums – ko nozīmē cilvēku *ik dienas* veiktā nodevība, savas piederības Garam jeb savas sūtības noliegšana? Tā īstenojas nemanāmi pašam cilvēkam un nenovēršami manifestējas ar laika virzību pretī galam, ar mūsu katra eksistenciālo novecošanu, ar miršanu vēl dzīvam esot, kad cilvēks tikai nomināli resp. tikai vārda pēc ir dzīvs<sup>370</sup>, un galu galā – ar nāvi un iznīcību. Ik diena laikmetīgajā vēsturē, ik diena, ik norise tagadnē apliecina to: lūk, tā ir cilvēka dzīves *ikdiena* tādā redzējumā. Taču tas nav viss. Savu sūtību pazaudējušajam cilvēkam nav jāiet kapā ar tādu iznīcinošu spriedumu par ikdienu, jo tāda ikdiena ir uzveikta *Logos* inkarnācijā. Dievs pats ir nācis cilvēku bezcerīgajā ikdienā un pārlicis to uz citām sliedēm, lai izrautu viņus no sevis pašiem, savas sūtības aizmirstības<sup>371</sup>. Jo ikviens, kas to pieņem, nepazudīs, bet tiks izglābts. Tāpēc “izmantojiet laiku, jo šīs dienas ir ļaunas”<sup>372</sup>. *Ik diena* lai ir nošķirta no ikdienas, jo arī *ikkatra* diena pieder Dievam, un viss, kas pieder un attiecas uz Dievu, ir svēts, un katra diena tādā sapratumā ir *svētdiena*. Cilvēks pieder Dievam. Kopš Kristus mūsu piederība atkal ir debesīs. “Redzi, tagad ir vislabvēlīgākais laiks. Tagad ir pestīšanas diena”<sup>373</sup>. Lūk, tādā konfrontācijā ir iestādītās mūsu dienas: tās ir ļaunas un tās ir vislabvēlīgākās. Tāpēc tik tiešām nav viegli būt cilvēkam. Ik dienu vai nu tuvāk savai bojā ejai, vai arī žēlastībai; vai nu *ik dienu* cilvēks tiecas pretim svētdienai, un tādā veidā ikdiena ir mūžīgā svētdiena jau tagad, kad ir vislabvēlīgākais laiks, – vai arī dzīvojot savu ikdienu tā, ka viņa laiks ir ļauns, jo, ja dāvinātā žēlastība un ikdienu nošķiršana (skat. *sanctus* jēdzienu) no ļaunuma tiek atraidīta, cilvēka ceļš ir lemts bezmērķībai, un viņa dzīve būtībā ir absurda. Rūdītā ikdienas rutīna drīz vien pieaug pašpārliecinātībā un top par materiālistisko pasaules uzskatu, kurš tiecas izvīrīt

<sup>369</sup> Latīņu valodā *sanctus* (no *sancire* saistīt, saistīt) sākotnēji nozīmēja „nošķirts” (adjektīvu tulkot ar adjektīvu vai divdabi!).

<sup>370</sup> Cf. Atklāsmes grāmata 3, 1.

<sup>371</sup> Cf. Jāņa 3, 6.

<sup>372</sup> Efeziešiem 5,16.

<sup>373</sup> II. Korintiešiem 6, 2.

un *uzstājīgi* turpina izvirzīt savus raupjos “taustāmības” priekšstatus kā cilvēciskās esības saprašanas veidu. Tas nominē pats sevi par galveno tērpu modelētāju modes skatē “ikdienas dzīve”, lai tās centrā izvirzītu savas bezkaunīgās piegrieztnes<sup>374</sup> – un te notiek kā ar kailo karali no K.H.Andersena pazīstamās pasakas. Visi redz, ka karalis ir kails, taču tomēr apbrīno viņa “īpaši krāšņo tērpu”! Tikām visa esošā valdnieks un centrs *pats* ir ienācis šajā dzīvē kā tās *universālais modelis*, pēc kura mēs tiekam apgērbti ar patiesību un pēc kura kopš pašiem pirmajiem Ziemassvētkiem tiek skaitīti mūsu gadsimti, kā arī visi gadi un *katra diena*. Un tā ik dienu šis *universālais modelis* gādā, lai mēs patiesi tiekam apgērbti, lai mūsu kailums tiktu piesegts un mēs nesastingtu pasaules salā. Tāpēc šeit, mūsu ikdienā, lai pārvarētu tās cilvēcību graužošo potenciālu, mums ir jānostājas *centrāli*, resp. nemitīgā relācijā ar mūžīgo esamības centru. Tāda ir evaņģēliskā ideja par ikdienu.

#### II,1.3 4.§ Relevances tēmas ieskaņas

Sociālā dzīve savā ikdienībā ir kaut kā organizēta. T.Pārsonss, kurš Eiropā bija studējis Maksu Vēberu un Pareto un tāpat ietekmējies arī no Huserla, sauc šo organizētību par sistēmu. Tajā vispirms tiek uzrādīta 4 pamatfunkcijas: pielāgošanās, mērķtiecība, integrācija un latentā sevis saglabāšana. Šo četru pamatfunkciju ietvarā var tikt ietilpinātas visas iedomājamās struktūras: kultūra, politika, ekonomika etc. Uz šī *funkcionālā* pamata – lai dotu satvaru multiplajām sociālajām parādībām un daudzveidīgajiem procesiem, resp., visai pasaules kompleksitātei – arī rodas sociālās sistēmas<sup>375</sup>.

Šucam tāds apzīmējums ir tikai metafora, lai apzīmētu dažādos racionalitātes līmeņus. Uz dzīvo intersubjektīvo realitāti – sociālo pasauli – nevar attiecināt tādu ideālu un perfektu formulu, lai tajā varētu sākt producēt vispārējās rīcības jēgas izskaidrošanas shēmas, kuras varētu ņemt līdzi, pārejot no viena līmeņa uz otru. Šucs te min fiziķi Einšteinu (*Einstein*), kurš atrada transformācijas ceļu, kā klasiskās mehānikas likumus pārveidot par relativitātes teorijas sakarībām<sup>376</sup>.

<sup>374</sup> Piemēram, ētiskā relativisma jeb t.s. relativisma filozofijas idejas: apgalvojumi, ka patiesību nosaka izteikumi, savukārt katru izteikumu – attiecīgie nosacījumi, kuru patiesīgums savukārt atkal balstās uz jauniem nosacījumiem, un tā tālāk un tā joprojām. Nosacījumu ķēde beidzas vēsturiskajos apstākļos un situācijās, kuras ir atkarīgas no pilnīgi subjektīviem faktoriem vai subjektīvām pārlicībām. Patiesība līdz ar to ir relatīva, absolūtas patiesības nav. Tā ir mūsdienu valdošā ideoloģija, faktiski relativisma *dogma*, kas diktē mūsdienu domāšanas „antidogmatismu”. Bet, ja nav absolūtu patiesību, tad nav arī absolūtu ētisko vērtību. Tāda domāšana atdara durvis nihilismam, anarhijai un leģitimizē amorālu rīcību, veicina sociālu destrūkciju.

<sup>375</sup> Talcott Parsons, *The Social System*. [1951] New York, 1977: S. 117-203.

<sup>376</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. a.a.O., S. 41.

Tāpat arī Makss Vēbers, lai zinātniski analizētu rīcības jēgstruktūras sociālajā pasaulē, piedāvāja ideāltipus<sup>377</sup>. Viņš izstrādāja savu grandiozo darbu “*Wirtschaft und Gesellschaft*”, kas pamatīgi ietekmējis visas sociālās zinātnes, tai skaitā arī filozofiju<sup>378</sup>.

Tomēr katrs ideāltips ir tikai kādas sastindzinātas un mākslīgas apziņas modelis (lelle), kurai nepiemīt spontanitātes spējas vai sava brīvā griba. Personālie ideāltipi ir tikpat mākslīgi kā visi citi. *Šai lellei nav pasaules*. Ar racionalitāti to apveltījis pētnieks. Šucs iestājas par to, ka ideāltips nav iespējams kā reāli ontiska izpausme. Tas nav neatkarīgs jēdziens. “Ideāltips” ir tikai apziņas modelis, kuram nav savas spontanitātes vai pašam savas gribas<sup>379</sup>. Tam vajadzīgs papildinājums jeb “indekss”. t.i., (lai šo lelli radītu, mums ir jāsniedz atskaites shēma, uz kuru tā sevi attiecina, proti, mums ir jānosauca problēma, *kālabad* (relevance!) šī lelle ir tikusi radīta.

Šucs vaicā, kālab vispār ir jāveido šie ideāltipi. Vai nepietiktu tikai vākt empīriskus faktus? Un, ja jau reiz ir tikusi attīstīta veiksmīga šo tipoloģizāciju izklāta tehnika, tad kāpēc gan nevarētu aprobežoties ar bezpersonisku norišu tipu veidošanu vai, teiksim, grupu izturēšanās tipoloģizāciju, kā to ļoti veiksmīgi jau dara tautsaimniecības teorija<sup>380</sup>? Tālāk Šucs izdala svarīgākos postulātus, kuri noteikti jāievēro katrai sociālai zinātnei. Neviena no šīm sociālās pētniecības disciplīnām nevar iztikt bez 1) subjektīvā izklāsta postulāta (ja zinātnieks nav spējīgs pētāmo problēmu, resp., savu pētniecības racionalitātes līmeni, transformēt uz cilvēku individuālo darbību, tad tā nav nopietna pētniecība); 2) relevances principa; 3) intersubjektīvās attiecinātības principa.

II,1.3 5.§ Ikdienas jēgas struktūras to konstituēšanās iekšējās laikapziņas un sociālā laika saskarē: *typus* kā jēgas “*locis*”

Kā jau iepriekš II, 1.3. 4. § parādīts, sociāli fenomenoloģiskajā izpratnē par ikdienas fenomenu, jēgas tapšanas un pastāvēšanas skaidrošana (tieši šajā *ikdienas* tipoloģijas kontekstā) izsaka ne tikai plašus kultūras fenomenoloģijas pētījumus vai daiļliteratūras tēlotās ainas par raksturīgiem konceptuāliem intersubjektivitātes modeļiem, bet tai ir arī fundamentāla eksistenciāla nozīme. Ar šāda veida tipoloģiju mēs vairs neesam *tikai* filozofisku refleksiju laukā par refleksijas apriori veidiem. Šis lauks netiek pamests arī šī

<sup>377</sup> cf. š.d. II, 1.2.2

<sup>378</sup> Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. [1922], Tübingen, 1980.

<sup>379</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. a.a.O., S. 42.43.

<sup>380</sup> Alfred Schütz, *Das Problem der Rationalität in der sozialen Welt*. a.a.O., ibid, S. 45.

darba ietvaros. Lietojot šo tūrajā refleksijā apgūto apriori dzīves jeb īstenās intersubjektivitātes reģionā, mēs kā pētnieki nonākam *etnometodoloģijas* pārziņas joslā. Tā ir kultūrfenomenoloģiskā konkrētība pētījumā par intersubjektīvo īstenību, un tā vairs nevaicā apriori, bet gan aposteriori nostādņē pavisam konkrētā vērsumā – teiksim, kāds ir tas *latviskums*, kas izriet jeb veidojas no attiecīgajiem savstarpējās saskarsmes, saprašanas un saprašanās modeļiem?

Te vēl paliekot filozofiskās vaicāšanas ietvaros pēc apriori, var ieskicēt dažus iespējamus etnometodoloģisko tipu tveršanas veidus: latviskais nav *tikai* “rainiskais” vai “dainiskais”, vai arī tas, ka “katrā latvietī sēž zemnieks”. Bet ir nepieciešams arī vaicāt, cik lielā mērā “evaņģēliski luteriskais” ir latviskais? Jo tas kā mūsu vēstures konkrētība prasa savu kultūras fenomenoloģisko izklāstu. Tas, protams, nav aplūkojams vienā līnijā ar iepriekšminētajiem latviskās pašsapratnes modeļiem (jeb šiem etnometodoloģiskajiem tipiem), kuri ir vēsturiskā laika izteiksmē manifestējušies sevis nojēguma modeļi – gan “rainiskais”, gan arī “bārdiskais”(pēc Friča Bārdas) vai “dainiski mitoloģiskais”. Tos lietot savas pašsapratnes artikulācijai ir ļoti ērti, jo tajos nav aktuālas intersubjektīvās *atbildības* saistību. Tikmēr “evaņģēliskais” izsaka saistību starp laicisko un mūžīgo nevis kaut kā jēdzieniski abstrakti, bet konkrēti – saistot intersubjektīvo notikumu, kas norisinās laikā un dzīves pasaulē, ar atbildību ārpus laika, t.i. apzinoties, ka intersubjektīvā notikuma (dzīves) konsekvence būs mūžībā. Tāds *aktīvs* un ar atbildību saistīts ieskats saprašanas un saprašanās realitātē allaž ir neērts, dažkārt pat daudzus kaitinošs, bet tomēr tas atsedz intersubjektīvā biedriskuma konstituēšanos tā visbūtiskākajā plāksnē, jo tikai laika pārdzīvojuma attiecinājumā uz pārilaicisko TAGAD ir iespējams konstituēt laika jēgas plūdumā, izcelt to subjektīvās sfēras un apliecināt tās objektivitāti, kura manifestējās kā intersubjektīvā īstenība<sup>381</sup>. Šis attiecinājums ar evaņģēlisko ir vistiešākais un empīriskākais, jo tās nav tikai abstraktas runas par visu labo un skaisto, bet radikāla konfrontācija: vai tu esi ar savu ikdienas dzīves pasauli gatavs apliecināt savu piederību labajam un mūžīgajam, pieņemot to kā žēlastību un arī kā saistību atbildībā? Evaņģēlijs ir katras kultūras un katras tautas (ne tikai latviešu) būtisks izaicinājums attiecībā pret tās piederību: visas lietas (arī labās un jaukās) un pat sevis nojēgums beigsies. Raugoties pats savā novecošanā, katrs var tieši atskārst, ka tās *jau* beidzas acu priekšā. Kas būs latviskais kaut kad tad, kad būs ne tikai pagājis “rainiskais un dainiskais”, bet vietā būs nācis kāds postmoderns surogāts (attiecīgā brīža tirgus konjunktūra, teiksim, kāds “*talk show*”, “Dejo ar zvaigzni” vai tamlīdzīgi), “graujoši svešais”, kas jau ar

---

<sup>381</sup> Cf. *š.d.* I, 1.4, īpaši I, 1.5.

lielu sparū iekaro sev noteicošo vietu latviskā sevis nojēguma laukā? Ja šodien tas vēl nav noteicējs, rītu tas runās skaļāk. Aizslēdzot savas sirdis mīlestībai, kuru nes evaņģēlijs, mēs esam izputinājuši arī “rainisko un dainisko” un brīnāmies, kāpēc caurmēra latvietis ir tik neieinteresēts par augstākām lietām, kāpēc ir „jāpiespiež mīlēt Raini”<sup>382</sup>? Evaņģēliskā piederība ir bijusi neērta visiem laikiem, jo radikāli atklāj laiku beigas un katra atsevišķā cilvēka, bet arī katras kultūras biedrības likteņa ceļu atgūtajā sadraudzībā ar Dievu. Šis neērtums ir atsegts arī no transcendentāli konstitutīvās teorijas viedokļa – kā savas naivās habitualitātes pārvarēšana un laika jēgas celšana caur absolūto TAGAD. Tā ir ne tikai intencionāla piepūle, bet arī transcendentāli intuitīva nojausma par šī veikuma sekām pašā dzīvē: sevis saistība ar pārlaicīgo atņems dominēšanas tiesības laiciskajam, redzamajam, apkārt ņirbošajam (īsāk sakot: materiālistiskajam pasaules uzskatam) un saistīs mani ar garīgi *praktizējamu* dzīves veidu. Vai šis nav tas iemesls, kāpēc mēs vairāmies no evaņģēliskā – jo visu apkārt ņirbošo un vilinošo mēs gribam vairāk nekā evaņģēliju<sup>383</sup>?

Mundānās sevis nojēguma modulācijas ir izteiktas kā sociālās domāšanas modeļi. Sociāli tiem ir intersubjektīva attiecinātība. “Intersubjektīvs” allaž nozīmē transcendentālā un mundānā jeb individuālā un sociālā saistību, resp. savstarpējo mijiedarbību. Tādējādi latviskais transcendentālais biedriskums tiek darināts kā dzīvotās jēgas forma. Savukārt intersubjektivitāte šajā vērsumā ir fenomēns, kurš parāda, kā ir veidota publisko jēgas *tipu* savstarpējā lietderība. Tamdēļ tas, kā top šie “tipi”, atrāda nevis tikai kādas apziņas fenomenoloģisko sakarību (to, ka tā korespondē ar citām un ar šādas korespondences gaitā radušos savstarpējības vidi, tās simboliski semiotiskajiem saturiem), bet arī kādas kultūras ikdienas *concretum*.

Šucs cita starpā norāda uz risinājumiem pētniecības laukā, kas veicinātu arī kultūras refleksiju par saviem racionalitātes modeļiem. Kādi ir šie pieejas ceļi sociāli fenomenoloģiskam pētījumam? Par sociālo pasauli ikdienišķi zina ikviens. Šī zināšana ir tās

<sup>382</sup> Cik ilgi vēl var “piespiest mīlēt Raini”? Tāda “spaidīšanās” ar Raini vai ar kaut ko tamlīdzīgu latviešu kultūrā līdz šim ir bijusi samērā neauglīga. „Tālās noskaņas” un gara dzīves dziļās dimensijas, kā šķiet, nespēj atrast pienācīgu (visā kultūras spektrā izteiksmīgu, kopsakarus veidojošu) mājvietu, kā, piemēram, Gēte (*Goethe*) un Novālis (*Novalis*) vācu kultūrā. Vajadzība vai vēlme *piespiest* mīlēt Raini rodas tad, ja mūs *apspiež* nepatika un vairīšanās no dievišķās mīlestības Evaņģēlijā. No kurienes lai latvietī rastos vajadzība pēc garīgiem “dziļskatiem”, t.i., pēc rainiskā patērēšanas, ja mūsu vēl jaunajai un topošajai kultūras pašapziņai tik lielā mērā tiek uzstīvēta norobežošanās no garīguma pirmavotiem? Diemžēl mēs, latvieši (tāpat kā savulaik Israēla tauta), līdz šim visai maz esam pratuši mācīties paši no savas kultūras pravietiskām diagnozēm. Piemēram, caur Zentu Mauriņu, no viņas sevis sapratnes nopietnības: “Manas saknes ir debesis!” Z.Mauriņas personiskā ticība un no tās izrietošie evaņģēliskie ieskatī latvietības stāvokļos pārsvarā tiek uztverti kā viņas slimības vājuma kompensēšana, nevis nepieciešamā refleksija par patiesu latviskā saistību ar evaņģēlisko – kā arī par to, ka patiesībā mēs visi esam slimnieki un vājinieki, un ka visi ar Jēzu spējam izaugt un piecelties pāri mūsu *garīgajai* piekaltībai pie invalīdu ratiņiem.

<sup>383</sup> Izvērsti šo tēmu turpina š. d. III, 3, īpaši III, 3.2 2§.



izpaušmes formu tipisko aspektu kopsakars. Tā ikvienā apziņā tiek iestrādāta nosacīta matrica, ar kuru tiek izšķiroti ārpusaulē pārdzīvotais: arī netipiskais kā *typus* ļoti veiksmīgi tiek ierindots tipisko fenomenu kopsakarā. Šucs norāda, ka sociālās īstenības jēdzīgā uzsliešana noris uz daudz pirmējāka līmeņa. Teiksim, atverot leduskapi vai arī iepērkoties pašapkalpošanās veikalā, mēs apgūstam tās evidences, kuras ir pamatā mūsu konsistentajiem un jēgpilnajiem izteikumiem par pasauli.

Tipiskās norites tālab ir ļoti svarīgas. Šo zināšanu (ikdienas tipisko zināšanu) jomā ir atspēriena vieta, no kuras var sākties ikviena jēgdibināšana vai tās patērēšana. Joma, kurā mēs gūstam *uzticēšanos*: viss ir kā nākas, šī pasaule ir savā vietā, es tagad varu sākt tajā pārvietoties.

Huserla tvērumā dzīvespasaule ir šo sākotnējo evidenču valstība. Uz to tiek atgriezti turpat vai visi patiesības apstiprinājumi, jo tās lietderība ir intersubjektīva (*darin liegt das intersubjektiv Erfahrbare*). *Typus* tamdēļ ir tā sākotnējo evidenču apzinājumā uzslietā konstrukcija, kurai ir jābalsta ikdienas pasaules intersubjektīvā lietderība. Šucs arī norāda, ka personālais ideāltips tomēr nekad nebūs identisks ar kāda cita vai ar vairākiem konkrētiem *ego*, kaut arī viņi lieto vienu *typus* paveidu<sup>384</sup>.

*Typus* tāpat ir etniski specifisks veidojums. Šiem tipiem ir sākotnēji pragmatiska jēga: plānot savu ikdienas soli. Mēs orientējam savu rīcību, pieredzot konkrētas situācijas un interpretējot tās. Transparenti jeb caurskatāmi notikumi mūsu apziņas pieredzē izveido tādas matricas, kuras var līdzēt tūlīt pat un nekavējoties pie katra notikuma jēgas konstituēšanas piešķirt tam jēgu ar *tipisku* iestrādi. Lai nebūtu ikreiz jāveic komplicētas rīcības jēgas konstituēšanas, pati ikdienas apziņa iestrādā drošus un atvieglinošus palīglīdzekļus. Atsaucoties uz iepriekšējās apakšnodaļas nodaļas II, 1.2.5 paragrāfu: apsvērumi nav nepieciešami katru reizi. (Kas notiktu ar amatnieku, ja viņš pirms katras naglas iedzīšanas veiktu garas analīzes un pilnā mērā apsvērtu naglas pielietošanas lietderību?)

II,1.3 6.§ Par divējādiem laika norites pārdzīvojumiem Šuca sociālfenomenoloģiskajā doktrīnā

Vispirms ir jāuzsver, ka Šucs par laika pārdzīvojumiem interesējas mundānā līmenī un nevis transcendentālajā kā Huserls. Šuca pētnieks Ilja Srubars (*Ilja Srubar*) raksta, ka tipu veidošanās, tāpat kā jebkuras jēgas dibināšanās, fenomenoloģijā balstās uz iekšējo

<sup>384</sup> Cf. Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O., S. 257.

laikapziņu<sup>385</sup>. Tās plūdumā var sastapties arī ar svešatnīgiem laika dibinājumiem<sup>386</sup>. Savas tipiskās rīcības tipiskās jēgas motivācijas es rodu savas iekšējās laikapziņas ietvaros, mani laika pārdzīvojumi kļūst par jēgas pārdzīvojumiem, un es varu izsekot, kā tas notiek, bet svarīgi ir zināt, kā šie mani jēgdibinājumi sasaucas ar tiem, kādus ir veikuši Citie. Kā notiek intersubjektīva jeb saprašanās modeļu sasniegšana, kā metodiski ir aprakstāms ceļš uz to? Šucs parāda to ar kopējas novecošanas piemēru: tur viņš raksta, ka pārliecību, ka tu vispār esi ar apziņu apveltīta būtne un tava apziņa ir līdzīgu pārdzīvojumu ilgstamībā – šo tēzi par *mūsu vienlaikus ilgstamību* es apgūstu, fiksējot mūsu kopējās novecošanas pieredzējumu jeb faktu<sup>387</sup>.

Analizējot laika apzinājumu sevī, var nonākt pie šī laika apzinājuma otrā cilvēkā. Šucs šeit uz sociālās īstenības skatuves apspēlē *CM-5* pamattēmu<sup>388</sup>, kuru Huserls atrisina transcendentālās un mundanitātes *reciprokā* attiecinājumā; tātad daudz dziļākā un pamatīgākā tvērumā. Lai vai kā, bet šī balstīšanās uz Huserlu ļauj Šuca tipu relevances teorijai iegūt metodoloģisku stabilitāti.

No Šuca koncepcijas par sociālās īstenības laika pārdzīvojumu kaut kādā mērā izriet līdzīgas atziņas, kādas raksturīgas *CM-5*. Tās pamatdoma var tikt ieraudzīta kā paralēle Huserla mācībai par laika konstituēšanās līmeņiem, kad transcendentāli monādiskais pāraug starpmonodoloģiskajā. Šucs pievēršas tieši ikdienas tipizējumiem, ko katrs veic privāti savas dzīves apkaimē. Tomēr arī šajā izpratnē ir paturēta šī būtiskā fenomenoloģiskā transcendentālisma premisa: šie tipi apgūst intersubjektivitātes jēgu, pateicoties tam apstāklim, ka abi stāvokļi – gan privātais, gan sociālais – atrodas laikesmes modalitātē. Tāpēc Šuca transcendentālās konstituēšanās noraidījums Huserla fenomenoloģijā vēlreiz parādās kā metodoloģiski pretrunīgs<sup>389</sup>.

---

<sup>385</sup> Ilja Srubar, „Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen” in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den Sozialwissenschaften*. Walter M. Sprondel u. Richard Grathoff (Hrsg.). – Enke. Stuttgart, 1979: S. 47 ff.

<sup>386</sup> Ilja Srubar, „Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen”, a.a.O., S. 50.

<sup>387</sup> Alfred Schütz, Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O., S.107.

<sup>388</sup> Cf. *š.d.* I,2.4

<sup>389</sup> Cf. *š.d.* II, 1.1. 3§.

## ***II, 2 Fenomenoloģiskā milieu koncepcija: tās ieguldījums filozofiskajā atziņas teorijā par sociālo pasauli***

### **II, 2.1 Intersubjektīvās īstenības mundānās konstituēšanās attīstība fenomenoloģijā: A.Gurvičs**

#### II,2.1 1.§ Ievadam/kopsaiste

Aleksandrs Metro (*Alexandre Metraux*) savā priekšvārdā Arona Gurviča grāmatai *Die mitmenschliche Begegnungen in der Milieuwelt*<sup>390</sup> runā par savdabīgo pavērsienu fenomenoloģijā, kas ticis īstenots pēc Huserla: par aicinājumu neproducēt vairs nekādas (dzīves)pasauls ontoloģijas. Tātad šis virziens cenšas balstīties uz mundānās konstituēšanās premisu, bet te, kā jau to labi redzējām iepriekšējā nodaļā II,1, tai nākas sastapties ar pamatīgām metodiskām pretrunām. Tomēr, neskatoties uz visām mundānās fenomenoloģijas atziņas teorijas vājjām vietām, tā ir nesusi izšķirošo impulsu sociālās atziņas teorijas metodoloģijā un attīstījuši filozofiju par sociālo pasauli vispār, diferencējot dažādus sociālās īstenības analīzes līmeņus – dzīvespasaule un *milieu*<sup>391</sup>. Tajā tiek atsegtas būtiskas ontoloģiskas diferences: sabiedrības līmenis tiek nošķirts no dzīvespasaules, bet pēdējā tiek izdalītas tās būtiskās struktūras un kāda visnotaļ svarīga specifiskācija, proti, *milieu* jēdziens. Sabiedrība kā sociālās esamības dimensija ir visuresoša, šo jēdzienu bieži izmanto un lieto, tomēr sabiedrības kategorija nespēj pilnīgi atsegt sociālā notikuma īpatnības, kamēr gan visas sabiedriskās pārmaiņas, gan tranzīti, gan pavērsieni sabiedrībā nobriest un arī īstenojas pilnīgi citā tuvinājumā sociālajai esamībai: tas ir *milieu*<sup>392</sup>.

Fenomenoloģija, kādu to nodibināja Huserls, jau pati par sevi bija radikāla jauncelsme; tā rosināja eksaktās zinātnes reflektēt par savu kognitīvo bāzi un norādīja uz aizspriedumiem un nenoskaidrotām evidencēm. Tā arī sociālā fenomenoloģija nāca klajā ar savu īpašo

<sup>390</sup> Aron Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*. De Gruyter, Berlin, New York, 1977, Einleitung.

<sup>391</sup> Vārds *milieu* ir aizgūts no franču valodas un radies no *mi-* ('vidū, starp, starpā') un *lieu* ('vieta'; no latīņu *locus*). Tas apzīmē sociālo vidi, kurā dzīvo cilvēks un kas veido jeb socializē viņu. Piemēram, ģimene vai profesionālā vide ir izteikts *milieu*. Zinātniskajā literatūrā gan angļu, gan vācu valodā daudzviet šo jēdzienu lieto netulkotu.

<sup>392</sup> Cf. Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*. Eine Einführung in die phänomenologische Soziologie und sozialphänomenologische Forschung. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1975, S. 413.

izaicinājumu sabiedrības teorijām jeb “ontoloģijām”, parādot, ka tās aplami apraksta dzīvīgo intersubjektīvo vidi, tās formas un aspektus. Kādi tad ir šīs sociālās fenomenoloģijas priekšstati par sociālo *dzīvi pasaulē*? Sabiedrības teorijas<sup>393</sup> piedāvā abstraktas shēmas, pat vēl vairāk – tās ir kanonizējušas kādu vispārderīgu spriešanas stilu par šo intersubjektīvo īstenību – sauktu par sociālo pasauli. Šie tradicionālie sociālās atziņas teorijas radītie tipi nosaka arī iespējamo tālākās atziņas stilu (sīkāk par to cf. II, 2.2.1). Te piemēra labad var minēt Maksa Vēbera izstrādātos sociālās virskundzības ideālos tipus (*Herrschaftstypen*), kuri skaidro sabiedrību kā abstraktu modeli. Šīs fundamentālās kategorijas pamet novārtā sociālās esamības konkrētos vaibstus, izšķirošās īpatnības un dzīvespasaules konstelācijas. Pirmais lielais oponents Vēbera un Pareto iestrādēm bija fenomenologs Makss Šēlers – pilnīgi savpatnais un lielā mērā no visiem iespējamajiem fenomenoloģijas virzieniem un pulciņiem neatkarīgais domātājs, kura idejas tiks raksturotas aiznākošajā apakšnodaļā II, 2.3. Tikām A. Gurvičs labi iekļaujas fenomenoloģiskās tradīcijas tālākā attīstībā. Viņa slavenajā korespondencē ar A.Šucu<sup>394</sup> tika izkristalizēta abu kopīgā oponentojošā attieksme pret *CM-5* nostādnēm, kuras ideju kritiski turpinātāji bija abi šie domātāji .

#### II,2.1 2.§ Par A.Gurviča diviem iebildumiem pret *CM-5*

Šie iebildumi tiek izvirzīti un apskatīti jau iepriekšminētajā darbā „*Die mitmenschliche Begegnungen in der Milieuwelt*”, kura nostādnes analizēsīm arī turpmākajos paragrāfos. Gurvičs kritizē piekto meditāciju divos punktos: 1) Lietu pieredzējumu nevar jaukt ar svešējo (personu) pieredzējumu. 2) Starp transcendentālā *ego* un ikdienā dzīvojošā veiktajiem atziņas aktiem pastāv izšķiroša diference. Te mēs atkal redzam to pašu, ko Šuca uzskatos: mundānajam atziņas jeb intersubjektivitātes konstituēšanās aspektam tiek dota priekšroka un transcendentālais tiek atbīdīts nost. Tomēr abi ir sausti kopā intencionālo aktu ģenēzē un jo īpaši spilgti to sadarbība vērojama tad, kad fenomenoloģiskais *epoché* laiksmes transcendentāli konstitutīvajā notikumā dāvā jaunu sapratni par dzīvespasaules aproksimatīvajiem jēgas horizontiem.

---

<sup>393</sup> Ar to tiek saprasti vispirms jau II, 1 pieminētie autori, bet plašākā nozīmē visas tās teorijas par sociālo vidi, kuras tajā neizšķir sabiedrības un dzīves pasaules līmeņus. II,3 ekskursā nodaļā tiks analizēta sociālfilozofisko priekšstatu vēsturiskā ģenēze. Tajā tiks atklāts, ka sociālās fenomenoloģijas kritizētās mūsdienas sociālfilozofiskās sistēmas (cf. jo īpaši II,2.2.3) ir pametušas novārtā klasiskajās teorijās jau skaidri parādīto dzīvespasaules aspektu.

<sup>394</sup> Cf. Alfred Schütz / Aron Gurwitsch, *Briefwechsel 1939 – 1959*. Mit einer Einleitung von Ludwig Landgrebe. Hrsg. von R. Grathoff. München

CM-5 Gurvičs to pieskaita pie «analoģiskā slēdziena» teorijām, kura analogiju nosaka par Citā uztvēruma modeli. Šāda modeļa inaugurācijas priekšnoteikums pēc Gurviča ir aizspriedumaina uztvēruma jēdziena izpratne. Ko ar šo aizspriedumu, kuru viņš pārmet Huserlam kā iepriekšpieņemtu attiecībā pret uztvēruma akta skaidrošanu, Gurvičs īsti domā? Viņš raksta, ka uztvērumu, saskaņā ar Huserlu, veido vienīgi un tikai psihiskās dotamības (apziņas spontanitātes), t.i., tikai tās paziņo mums par izmaiņām priekšmetu un ķermeņu veidotajā ārvīdē. Te viņš saskata problēmu Huserla svarīgajā nostādnē par intencionalitātes dubulto veiktspēju un pārmet viņam, ka pats uztvērums ir intencionālā attiecinātība uz tās priekšmetu. No Gurviča kritikas izriet, ka pasīvi sintētiskie akti, kad transcendentālā refleksija pārstrādā šajā intencionālajā spontanitātē uztverto, it kā zaudējot sava pārdzīvojuma sākotnējo intencionalitāti, t.i. izšķirošo saikni ar savu priekšmetu. Būtībā Gurvičs met savas «kritikas akmeni» transcendentālās sfēras lauciņā un grib parādīt, ka tās veiktspēja nav konstitutīvi izšķiroša. Tāda pieeja varbūt top skaidra tad, kad atskatāmies uz Šuca dedzīgo vēlmi izdalīt transcendentālisma un mundānisma aporijas<sup>395</sup>; tomēr arī Gurviča galējā transcendentālisma tiesību atteikšana ir jāredz tajā pašā kontekstā: pētnieks toreiz par katru cenu gribēja etabilēt savu teoriju, atspēkojot savu skolotāju Huserlu. Abi – gan Šucs, gan Gurvičs – bija arī sava laikmeta konjunktūras ietekmēti. Fenomenoloģijas pielietošana sociālteorijas novadā solīja tik tiešām “savu pleķīti sociālzinātnes vēsturē” (resp. tā solījās būt un arī bija jaunas, spēcīgas paradigmas etabilācija). Lai to izdarītu pietiekami spilgti un efektīgi, bija jāapcērp tās konstitutīvā jeb atziņas teorija, padarot tās dziļos ūdeņus par braslu, pa kuru ar fenomenoloģijas “kara ratiem” būtu ātrāk pieejama un ieņemama sociālās atziņas teorijas nometne. Tas, ka šīs ieņemšanas laikā tiek krietni vien noplicināts visas transcendentālās fenomenoloģiskās reformas saturs, acīmredzot no abu šo domātāju puses tika uzlūkots kā nepieciešamais upuris “kaujā par sociālās pasaules atziņu”<sup>396</sup>. Vēlāk,

---

<sup>395</sup> cf. š.d. II, 1.2.1 un 1.3.1

<sup>396</sup> Savos vēlākajos gados Gurvičs gan nonāk pie „sintētiskās” izpratnes par mundānā un transcendentālā kopību resp. pārmiju apziņas intencionālajos aktos: „Anschließend darf ich noch beifügen, daß es mir angebrachter erscheint, von der transzendentalen Funktion des Bewußtseins statt von dem transzendentalen Bewußtsein zu sprechen. Das soll zum Ausdruck bringen, daß es nur ein Bewußtsein gibt, das aber unter zwei Gesichtspunkten angegangen werden kann. Unter dem einen Gesichtspunkt, dem der Psychologie, erscheint Bewußtsein als Inbegriff spezieller mundaner Vorgänge, die eingeordnet sind in einen Umkreis weiterer mundaner Geschehnisse, sowohl somatischer wie extra organischer. Unter dem Gesichtspunkt der radikalen philosophischen oder transzendental-phänomenologischen Problematik gilt das Bewußtsein als Medium des Zugangs und wird auf seine konstitutiven Leistungen befragt, und dies im Hinblick auf die Welt als ganze und alles Weltliche, und darüber hinaus hinsichtlich alles dessen, was Sein und Geltung für uns hat”. Cf. Aron Gurwitsch „Bemerkungen zu den Referaten der Herren Patocka, Landgrebe und Chisholm”, *Proceedings of the XIV<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, Vienna, 2<sup>nd</sup> to 9<sup>th</sup> September 1968.

kad cīņas karstums bija garām, īpaši Gurvičam bija jāierauga arī apziņas transcendentālās funkcijas nozīme.

Huserls ir visaptveroši atsedzis jēgas tapšanas dziļumu un kompleksitāti; to ka starp transcendentālo un mundāno sfēru pastāv ģenētiska saikne un tāpēc jēgas tapšana ir reciproka, tāpat kā intersubjektivitāte: tā ir īstenība, kura tiek dibināta pārmijā starp abām apziņas darbības sfērām – transcendentālo un mundāno. Saskaņā ar Huserlu tieši šie pasīvās sintēzes akti veido pieredzes saturus, reflektīvi transcendentālajā sfērā izklāstot intencionālos uztverto. Bet interesanti, kā gan Gurvičs, iebilstot pret šo intencionalitātes dubulto dabu, spētu skaidrot pieredzi un jēgas veidošanos? Vai varētu būt, ka intencionāli spontānais akts, teiksim, par zirgu un arklū abus “pa tiešo” ienes pieredzē, un tur ir nevis pasīvi sintētiska jēgas vienība, bet tieši “zircarklīga” vienība? Tāpēc šajā punktā tomēr nevar runāt par *CM-5* atspēkošanu.

Par otro: Gurvičs kritizē pirmām kārtām visu pārdzīvojumu attiecinātību uz *ego*. Saskaņā ar viņa nostāju, starp transcendentālā *ego* un ikdienā dzīvojošā “es” veiktajiem atziņas aktiem pastāv izšķiroša diference. Citādi tas nozīmētu, ka katra doma, katra sāpe, katra fantāzija, priekšstats vai atcerējums (bet visupirms – katrs no intencionālajiem aktiem izrietošais spriedums) ir attiecināms uz *ego*. Tas, saskaņā Gurviča domām, ir transcendentālisma aizspriedums. Izvirzot šo pārmetumu svešējā pieredzējuma (jeb atziņas) transcendentālajai teorijai, Gurvičs ieņem pats savu pozīciju attiecībā uz apziņas koncepciju. Huserls parāda to kā augstākā mērā dialektisku, t.i. nemitīgā savstarpējā transferencē notiekošu, ģenētisku procesu. pārmetums apziņas pārdzīvojuma vienpusīgā izpratnē drīzāk gan būtu izvirzāms agrīnajam Gurvičam pašam, bet tikai ne *CM-5* autoram. Jāatzīmē, ka vēlākajos gados Gurvičs arī ir pārskatījis savas nostādnes tieši šajā sakarā<sup>397</sup>. Savā pētījumā “*Bewußtseinsfeld*”<sup>398</sup> viņš apziņas notikuma skaidrojumā visdrīzāk atgriezās atpakaļ pie

---

<sup>397</sup> Par savādāku pieeju šai problemātikai vēlreiz liecina 1968.gada komentāri Vīnes filozofijas konferencē: „*Vor allem habe ich es abgesehen auf das transzendente Ego in seiner “undeklinierbaren Einzigkeit”, auf das “Ur-Ich”, das der Differenzierung von Singular und Plural vorangeht, also auch dem Ich im eigentlichen Sinne, das immer schon durch den Bezug auf “die anderen” bestimmt ist. In dieser Richtung hat sich in der Tat Husserls Denken besonders in seinen letzten Jahren bewegt [...]. Ihre Wurzel hat diese Lehre in der egologischen Auffassung des transzendental gereinigten Bewußtseins in “Ideen” I. Dort ist vom reinen transzendentalen Ich, der “Transzendenz in der Immanenz”, die Rede als dem Quellpunkt aller Akte, der aber aller inhaltlichen Bestimmungen entbehrt. In den späteren Schriften Husserls erwirbt das reine phänomenologische Ich Habitualitäten und eine Geschichte. Es wird mehr und mehr dem mundanen Ich ähnlich. Vielleicht liegt hier eins der Motive der Versuchung, zur philosophischen Anthropologie überzugehen. Schon vor vielen Jahren habe ich Bedenken formuliert gegen den Ansatz eines reinen transzendentalen Ich und überhaupt gegen die egologische Auffassung des Bewußtseins, d.h. der Akter als einem identischen Quellpunkt entspringend”*. Cf. Aron Gurwitsch, *Proceedings of the XIV<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, loc.cit.

<sup>398</sup> Siehe Aron Gurwitsch, *Das Bewusstseinsfeld*. – De Gruyter, Berlin, New York, 1975.

transcendentālisma, un viņa vēlīnā izpratne drīzāk tuvinās Huserla mācībai. Taču šī darba uzdevums ir vairāk pievērsties agrīnajam un nevis vēlīnajam posmam Gurviča uzskatos.

II,2.1 3.§ Gurviča metodiskais postulāts par ikdienas pieredzi: fenomenoloģijas metodiskā smaguma centra nomaiņa un dabiskās nostādnes konstituēšanas koncepts

Uzstādot savu atziņas teorētisko postulātu par pieredzes un uztvēruma struktūru, Gurvičs ir radījis metodoloģisko bāzi empīriskiem fenomenoloģiskiem pētījumiem par jēgas kopsakarībām ar apziņas pārdzīvojumiem sociālajā vidē (*milieu*). Pie tam par jēgas apgūšanu jeb ģenēzi, kas atklātu intersubjektīvās īstenības pamatojumu, vaicāts netiek: intersubjektivitātes stāvoklis un tam piemītošā jēga tiek aplūkota strikti kā *jau iepriekš dota*. Pievēršanās “iepriekš dotajiem pieredzes un jēgkopsakariem atceļ transcendentālā konstituēšanās aktualitāti, un postulē visu intersubjektīvo struktūru tikai kā mundānu analīzi. Tā paver sociālās fenomenoloģijas darbības lauku, kas ir nozīmīga kultūras fenomenoloģijas nozare. Šai nostādnei, pasludinot intersubjektivitātes transcendentāli konstitutīvo mācību (no kuras tā pati ir izaugusi) par nelietderīgu, tomēr pietrūkst metodoloģiskā līdzsvara, kā Gurvičs pats to vēlāk norāda<sup>399</sup>. Ja reiz dabiskās nostādnes fenomenoloģija uzskata sevi par tieši šā ceļa turpinātāju, tad tai nāktos nevis noliegt pašai savas saknes, bet gan ieraudzīt sevi kā no šīs saknes uzdīgušu patstāvīgu atvasi. T.i., tās mundānajām analīzēm vajadzētu ieņemt vietu aiz jau veiktajām transcendentālajām, t.i., jēgu viesošajām, kā to dažviet atzīst pats Šucs<sup>400</sup>. Ar to ir Gurvičs grib etabilēt tā saukto *Phänomenologie der natürlichen Einstellung*.

Gurvičs parāda mundānās konstituēšanās ideju kā tādu, kas atvieglina individuālo apziņu. Ko tas nozīmē? Cilvēkam, kurš dzīvo pasaulē, nāktos pārkarst un sadegt no pārpūles, ja viņš visus to izsakošus fenomenus jēgas gribētu darīt pieejamus transcendentālās konstituēšanās ceļā. Vienkāršāk izsakoties: vēlme līdz pat pašam galam izprast visu dzīves sarežģītību katrā tās sfērā indivīdam nozīmētu smagu psihisku pārslodzi. Būtu grūti tam nepieņemt. Dzīvespasauli veidojošā un to izsakošā kultūra ir augstākā mērā komplicētu konstitutīvu veikumu vide (tās simboli, estētiskās kvalitātes u.c.) un izpausmes formas. Ja mēs nevarētu tās saturus apgūt vienkārši habituāli (kā iepriekšējus dotus, kā jau gatavas un konstituētas

<sup>399</sup> Gurvičs uzsver, ka atņemt apziņai tās transcendentālo veikumu nozīmētu zināmā mērā atņemt tai identitāti. „Eine Theorie der Intentionalität, eine Phänomenologische Theorie überhaupt ohne den Begriff des Noema ist, um eine in der englischen Welt übliche Redeweise zu benutzen, „Hamlet without the Prince“. In der Einführung des Noema liegt eine der unwälzenden Neuerungen, die wir Husserl verdanken. Gerade dieser Begriff bringt die unauflösliche wesentliche Bezogenheit auf Sinn zum Ausdruck und macht sie verständlich“. Cf. Aron Gurwitsch, *Proceedings of the XIV<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, a.a.O.

<sup>400</sup> cf. auch Alfred Schütz, *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*, GA II, a.a.O., S. 11.

jēgas), tad subjekts tā nopūlētos esamības jēgas ikreizējā transcendentālā celšanā, ka diezin vai viņš aiz pārslodzes spētu aktīvi tajā līdzdarboties. Atrodies šajā ikdienas jeb dabiskajā nostādņē, subjekts arī piepilda savu pieredzi. Šādi iegūta, veidojas starpniecība starp subjektu un jau iepriekš esošo vēsturiski sociālo pasauli. Subjekts, izmantojot šo savu tīri “mundāno pieredzi”, sastopas ar ārpasauli kā ar iepriekš dotas kultūras novadu. Tajā viņš atskārš esam arī savus līdzcilvēkus, kurus sastop vienā vai citā lomā, pārņemot vienu vai kādu citu funkciju. Šāda sociālās apkārtnes struktūra – ar tās simboliskajām formām kā kultūras saturiem un citām noteiktā veidā darbīgām personām – tiek pieņemta bez iebildumiem un bez jebkādiem vaicājumiem pēc to jēgas. Ar to mundānā konstituēšanās ir “izsludināta”, bet transcendentālā nobīdīta uz tikai uz subjekta iekšējo dzīvi.

Kas ir šis jaunais smaguma centrs? Var konstituēt, ka pieredze tagad izveido pati sevi ne vairs transcendentālajā sfērā, bet gan situatīvi – savā dabiskajā apkārtņē jeb šajos *milieu*. No tā izriet, ka tieši šo *milieu* struktūru izpēte ir apziņas apguves analītiskais pamatpavediens, proti, pētījums par apziņu sāktos ar pētījumu par sociālo vidi. Tātad, runājot “dialektiskā” materiālisma terminoloģijā: “Esamība nosaka apziņu”<sup>401</sup>! Mēs redzam, ka tādā veidā ir pazaudēta visa transcendentālās fenomenoloģijas rūpīgi un smalki izstrādātā mācība par apziņu. Huserla centieni lielā mērā bija vērsti uz to, lai pārvarētu tradicionālos aizspriedumus par ontoloģijas un gnozeloģijas atrautību, par ideālā un reālā duālismu etc., etc., un reizi pa visām reizēm radītu sintētisku esamības ainu – tādu, kāda tā patiesi ir, kad objektivitāte netiktu noliegta hipertrofēta subjektīvā ideālisma dēļ vai arī saskaldīta, kartēziski deducēta esamības jēdziena dēļ, un tāpat otrādi. Huserla mācība spēj šajā augstākā mērā sarežģītajā uzsācienā uzrādīt no filozofiskās atziņas teorijas viedokļa skatītu *korektu* metodi. Agrīnā Gurviča attīstītā “dabiskās nostādnes fenomenoloģija”, ja izvirzām tai tādu konsekventu un radikālu metodiskā korektuma prasību, faktiski atceļ Huserla sasniegumus, t.i., pati savas teorētiski metodoloģiskās saknes.

Gurvičs grib steigšus ierādīt vietu Huserlam un viņa centieniem, noformulējot savu metodisko iebildumu: mēs nepieredzam apkārtnes objektus kā “kailus priekšmetus” (*blosse Gegenstände*), bet pārsvarā kā darinājumus<sup>402</sup>. Te atliek tikai jautāt, vai ir korekti tādā veidā noīsināt Huserla mācību par uztveres ģenētiku un pieredzes sintētisko vienību? Ja dažviet savos darbos Huserls patiešām runā par tādiem mūsu intencionālās dzīves līmeņiem, kad apkārtnes objektus mēs tik tiešām sastopam tikai kā objektus, tad tas vēl nenozīmē, ka viņš tā

<sup>401</sup> Marx, Karl: Marx-Engels-Werke, Berlin: Karl Dietz-Verlag, 1956, Bd 13, S. 9

<sup>402</sup> Aron Gurwitsch, Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt. a.a.O., S. 140 f.



saprot visu pieredzes veidošanos. *CM-5* sākuma paragrāfos viņš runā skaidru valodu: “intersubjektīvās lietas un veidojumi” nav pielīdzināmi citām pasaules lietām etc.

Gurvičs norāda, ka šī darinājumu pasaule beigu beigās ir visu ar mūsu interpretācijas shēmu veikto izskaidrojumu un tipizējumu īstenošanas vieta. Lietas, kuras mēs sastopam ikdienā, nav vairs jāaprīko ar jēgu, bet te priekšplānā iznāk praktiski relevantās īpašības, kuras tās uzrāda, kad sadarbībā ar citiem tiek aktualizētas to pragmatiskās funkcijas. Gurvičs raksta, ka visas priekšmetiskās pasaules sakne ir dēstīta dzīvespasaulē, no kuras tā izriet kā tematizējums<sup>403</sup>. Un tieši tas pats attiecas uz citām personām, uz šīs apkārtnes līdzilvēkiem – tie ikdienā tiek konstituēti mundāni (jeb tiek atzīta to jēga).

Par sekām sociālās atziņas jomā, ko izraisīja visu šo jauno metodoloģisko premisu ieviešana (ko veica mundānās jeb dabiskās nostādnes konstituēšanās fenomenologi, visupirms Šucs, bet arī Gurvičs), jāsecina: sabiedrības kategorija, kura līdz šim tika aktīvi lietota, lai aprakstītu sociāli kulturālo pasauli (socialitātes jēgas kompleksus), ir „iemainīta” pret dzīvespasauli ar tās daudzajiem *milieu* jeb novadu aspektiem (piemēram, *partnerība*, *piederība*, *saliedētība*). Tieši šajā sakarā fenomenoloģija palīdzēs izdalīt sociāli kulturālos tipus, kuri paskaidro intersubjektivitātes konstitutīvās norites fenomenus.

## II, 2.2 Atšķirība starp sabiedrības un dzīvespasaules jēdzieniem

### II,2.2 1.§ Ievadam

Fenomenoloģijas pētījumi intersubjektivitātes konstituēšanās laukā un tās centieni īstenot tajā apgūtās fundamentāli ontoloģiskās sakarības kā pētījumu par dzīvespasauli nenoliedzami bija izaicinājums visai līdzšinējai sociālfilozofijai<sup>404</sup>. Tomēr fenomenoloģija nāca ne tikai ar citādāku piegājienu intersubjektivitātes ģenēzei un līdz ar to visai sociālās esamības problēmai, bet arī ar savu kategoriālo aparātu. *Dzīvespasaules* kategorija nosaka, ka cilvēku savstarpējām kopības formām mēdz būt savādāka struktūra nekā to iepriekš tradicionālajā *Gesellschaft* un *Gemeinschaft* nošķīrumā. Fenomenoloģijas analīžu rezultātā, mainoties izpratnei par socialitātes struktūrām, būtiski mainījās arī sabiedrības jēdziena uztvere: tas vairs nav aktuāls kā sociālās esamības virskategorija. Šis jauninājums jeb paradigmālā maiņa

<sup>403</sup> Aron Gurwitsch, *Die mitmenschlichen Begegnungen in der Milieuwelt*. a.a.O., S. 144

<sup>404</sup> Par to jau tika dotas norādes iepriekšējās apakšnodaļas II, 2.1 sākuma un beigu paragrāfos

sociālās esamības izpētes metodoloģijā ir jāpaskaidro tuvāk, ielūkojoties arīdzan vēsturiskajā sociāli filozofisko ideju klāstā<sup>405</sup>.

## II,2.2 2.§ Sabiedrības spiediens uz individuālo esamību

Fenomenologi nebūt neapgalvo, ka sabiedrību tagad aizstājis dzīvespasaules jēdziens. Sabiedrības klātiens nav aizstājama, mēs saskaramies ar to ik uz soļa. Tā mēdz izpausties kā spiediens jeb *spaidis*. Reizēm mums “gribas būt sabiedrībā”, bet visbiežāk mums ir gana šīs *sabiedriskās saskarsmes* un “komunikācijas” (“man tas ir līdz kaklam!”). Indivīdam ik dienu tiek uzspiestas trafaretas lomu attiecības. Sabiedrība ar savu produkciju tiecas iespiesties it visur. TV un radio reklāmas rullīši, pat ja man tie riebj, diktē man priekšā manas vajadzības; sabiedrība intensīvi izbūvē savas saziņas un savas satiksmes maģistrāles – aprīko savus *Renault* vai *Volvo* ar tālvadības iekārtām, lai mūs iesēdinātu tajos un tādējādi padarītu ikkatru par līdzbraucēju ceļā pie tās “elku stabiem” un “augstieņu svētnīcām”. Tas mums visbiežāk nozīmē sajūties atsvešinātiem pašiem no sevis, spaidītiem un laužītiem. Marsels Prusts (*Marcel Proust*) savā darbā „Zudušo laiku meklējot” raksta par šīm indivīda grūtībām sabiedrībā, kurā viņš it kā zaudē savu identitāti, jo “citi nosaka lielu daļu no mana sabiedriskā “es””<sup>406</sup>.

Ja sabiedrība ir “sociālās komunikācijas” institucionalizētās formas (piem., tirgus attiecības, satiksmes noteikumi, “grupas” un “lomas”: ierēdnis, policists etc.), tad tas, pēc kā es patiešām ilgojos, ir *citas komunikācijas* formas. *Cita savstarpējība*, cita satiksme un cits virziens. Vakarā pēc sabiedriskajā spaidā pavadītās dienas es atgriežos mājās. Aiz mana nama sliekšņa it kā sākas cita josla: tā ir viena daļa no tā novada, kurā mīt manējie, kurā viss ir tik tuvs, saprotams un savpatns (*milieu*). Jeb, teiksim, piektdienas vakaros mēs *tiekamies mūsu pulciņā*. Tur, šajā ietvarā jeb savējo lokā indivīds *beidzot* šķiet esam *brīvs*, tur viņš jūtas esam viņš *pats*. Sabiedrība vienkārši ir. Bet ir vēl kas cits: dzīvespasaule kā saprašanās notiksme. Tas ir savādāks vērsums, cita dimensija. Tās nepārklājas. Jautājums par abu attiecībām (jeb par to, kā paša tēls ir savienojams ar sociālās kopdzīves tēlu) ir gandrīz tik pat vecs, cik veca ir pati cilvēces kultūra. Kāpēc aiz mana nama sliekšņa vai manu draugu lokā ir cita dzīves dramaturģija, un kāpēc ir jābūt tā, ka ārpus tās tiek laupīta mana brīvība? Kāda iemesla dēļ veidojas šāda neatbilstība? Vai vispār var pielāgot vispārīgo atsevišķajam, sabiedrisko biedriskajam, kolektīvo individuālajam, bet “es” jeb patības notikumu – mēsības

<sup>405</sup> cf. II, 2.2.4 un II,3

<sup>406</sup> Marcel Proust, *In Swans Welt*. - Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1964, S. 29

parametriem, un pavērt cilvēka dzīvei šajā pasaulē tīkamas savstarpējības kvalitātes: savstarpēju izpratni, cieņu, godīgumu, augstsirdību, iejūtību? Kā noteikt sabiedriskās esamības attiecību pret individuālo? Tā ir sprauga cīņa, kas ilgst senatnes līdz pat mūsdienām, no ideālisma līdz materiālismam, no liberālisma un komunisma sociālās filozofijas koncepcijām līdz pat transcendentāli fenomenoloģiskās intersubjektivitātes jēdzienos interpretētai Labajai Vēstij.

Starp subjektīvajām stratēģijām (individuālajiem priekšstatiem, vēlmēm un gaidām) un sociālo attiecību manifestācijām (prasībām, nolikumiem, līgumiem, pienākumiem un saistībām utt.) allaž pastāv spriedze un līdz ar to nesaskanība starp subjektīvo rīcības jēgu (pašsapratni) un sociālās identitātes modeli. Piemēram, sen pastāvošās, bet šodien bieži aizmirstās kristīgās jēgformas, kas šeit piedāvā savu risinājuma veidu, ir bijušas Rietumu kultūras dzīvespasauls normalitāte cauri visai tās vēsturei. Tas būtībā ir indivīda un socialitātes attiecību risinājums, kurā runa nav tikai par kādas *vienas* puses savešanu kārtībā vai pieskaņošanu otrai (jo tādā vienpusīgā ceļā arvien tiks panākts tas pats “spaidis” un spriedzes pieaugums), bet par abu pušu pastāvēšanas *jēgas jaunu un būtisku pārmotivēšanu* tieši kopējā mērķa, ideālu, vērtību un virzības ziņā. Šī pārmotivēšana izsaka ne tikai kādas rīcības jauna principa vai izturēšanās modeļa apgūšanu, tātad ne tikai kādu ārēju pārmaiņu, bet vispirms citādu paša iekšējo satversmi, atzīstot vispirms to, ka pats pārmainīšanās motīvs nav no manas labestības vai labās gribas un cēlo, humāno centienu rezultāts. Gluži pretēji, šajā jēgformas modulācijā indivīds nonāk pats pie sevis (tur, kur viņš ir vispirms viņš un nevis „sociālais aktieris”, existence transcendences priekšā, kā to interpretē Jaspers<sup>407</sup>) kā brīvs un tomēr saistīts, jo apjēdz, ka cildenuma, humānuma, augstāko garīgo habilitāšu, ar ko viņš līdz lepnā pašvērtējumā līdz šim ir sevis nominējs. – visu šo lepno garīguma pazīmju viņam *patiesībā* nav. Lai tās lietotu, viņam vispirms ir jāsaņem pašam sevi un arī priekšā doto socialitāti ar tās jēgformām. Tās devējs ir nācis mīlestībā, un man priekšā noliktā esamība – gan individuālā, gan sociālā – pirmkārt ir mīlestība. Lūk, tā ir individuālās un sociālās jēgas pārmotivēšana kristīgajā „normalitātes” modelī. Tajā ir iespējams izlīdzinājums jeb spriedzes atcelšana starp indivīdu un sabiedrību. Atcelt šo spriedzi, atslēgt cilvēka kā sociālas būtnes pretrunīgo eksistenci nevar indivīda līmenī (to nevar izdarīt kāds harizmātisks līderis vai kādas reliģiskas kustības *guru* u.tml.), nedz arī šī atslogošana būtu iespējama sociālajā līmenī, balstoties uz kādu sociālās kopdzīves iekārtu vai ideoloģiju. Te runa ir par katra indivīda un visas cilvēces kā “sociālās grupas” izlīdzinājumu Dieva mēroga

---

<sup>407</sup> Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, München 1948: S. 26

priekšā – te ir runa par vainas noņemšanu katram un visiem. Nevis par tās novelšanu uz citu, kā to varbūt sliecas īstenot arī mūsu pašu taisnīguma izpratne<sup>408</sup>, bet par absolūto izlīdzinājumu starp transcendenci un eksistenci. To iespēj vienīgi pats Kristus – noņemt spriedzi, proti, iznīcināt vainu, nenoveļot to uz citu, bet ņemot to *visu* uz sevi un tā līdzsvarojot individuālo un sociālo, neierobežojot? neapdraudot? ne viena, ne otra brīvību.

## II,2.2 3.§ Fenomenoloģiskā nostādne: komunikācija kā sabiedriskās strukturālās esmes noteicēj pamats

Rihards Grathofs savā darbā „*Milieu und Lebenswelt*” nosaka dzīvespasaules jēdziena un līdz ar arī to sociālās fenomenoloģijas vietu mūsdienu sociālfilozofisko koncepciju vidū<sup>409</sup>. Viņš parāda, ka fenomenoloģija nav vienkārši iespraukusies sociālfilozofisko priekšstatu sistēmā, bet tās parādīšanās ir saistāma ar šo priekšstatu nepietiekamību. Sabiedriskās īstenības noteikšanā *komunikācija* no sākta gala ir izšķirošais apstāklis, kas ļauj konstituēties un tālāk pastāvēt socialitātei. Nemaz nav iespējams runāt par sabiedrisko realitāti, par kaut kādiem tās faktiem, norises formām (*fait sociale*), apejot šo strukturālā pamatjēdziena analīzi vai, teiksim, ignorējot to. Vistriviālākais pārmetums, kāds tiek izvirzīts fenomenoloģiskajai sociālteorijai, ir tas, ka tā, ķeroties pie sociālās esamības skaidrošanas, it kā hipertrofē komunikatīvos aspektus un pilnībā atstāj novārtā institucionālos un formāli funkcionālos. T.i., sabiedrība kā “objektīvs” veselums tiek aizvietota ar dzīvespasaules subjektīviski individuālo jēdzienu. Šo pārmetuma autori nav iedziļinājušies tajā, ko fenomenoloģija īsti grib pateikt. Tā noraida jebkuru mehānisku izpratni par sociālo dzīvi un pasauli. Sociālais ir individuālā saskare ar citādo, ar citu individuālo.

Pirmkārt, fenomenologi nenoliedz faktu, ka starp “sabiedriskajām” un “komunikatīvajām” struktūrām pastāvētu šķērsgrieznes vai pārklāšanās vietas. Sabiedrības jēdzienu var traktēt Habermasa (Habermas) stilā. Tā ir tā modalitāte, kurā ir izsakāma ikviena sociālās notiksmes izpausme kā socioloģiska sakarība. Komunikācija konstituē sabiedrisko esamību kā tādu<sup>410</sup>. Te rodama līdzība gan starp sistēmteorētiķiem, gan starp Frankfurtes skolas komunikatīvās darbības (bet nevis "rīcības"! ) hermenētiķiem.

Sabiedrība sistēmteorētiķu vai funkcionālistu uzskatos ir semiotizēta vide. Tā parādās kā viens (lasi: *monisks*) sistēmu kopsakars, kā to redz modernās sistēmteorijas virzītājs Niklass

<sup>408</sup> cf. š.d. II, 3 par Franču revolūcijas dialektiku.

<sup>409</sup> Grathoff, Richard: *Milieu und Lebenswelt*. Eine Einführung in die phänomenologische Soziologie und sozialphänomenologische Forschung, a.a.O., S. 142, 148, 186.

<sup>410</sup> Jürgen Habermas, *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. – Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1973. S. 20ff.

Lūmans (*Luhmann*). Viņš neinteresējas par kaut ko tādu kā rīcības vai dzīves apvidus. Viņaprāt, var arī lietot jēdzienus “zināšanas”, “valoda”, “komunikācija”, atturoties aprakstīt cilvēku līdzāsesamību jeb personālās attiecības – proti, tad, ja runā par interakciju starp sistēmelementiem un viņu funkciju veicinošajām ? sistēmām<sup>411</sup>. „Komunikācijai nav nekāda sava mērķa, nekādas imanentas entelehijas [pilnveidojuma sevī, īstenojuma – A.D.]. Tā vienkārši notiek vai arī nenotiek. Tas ir viss, ko par to var pateikt”<sup>412</sup>.

Hobsa (*Hobbes*) dibinātā paradigmatiskā līnija sniedzas dažās mūsdienu sociālteorijās. Sistēmteorijas pārstāvji (piem., Pārsonss, arī Lūmans), stāv tuvu Hobsam savos skaidrojumos par sociālās integrācijas pirmnosacījumiem<sup>413</sup>: cilvēka kā *sociālās būtnes* spēja jeb tieksme uz biedriskuma formu veidošanu te tiek apšaubīta. Lai tās eksistenci tomēr paskaidrotu, nākas ķerties pie sabiedrības kā metasistēmas racionalizēšanas. Ja reiz sociālais ir kaut kas sākotnēji cilvēkam svešs; kaut kas tāds, kam cilvēkam nākas pakļauties, tad sabiedrība uzlūkojama kā tāda metasistēma, visu cilvēku kopdzīvi aptverošs ietvars, kam piemīt pašam savas likumības, kurām pielāgojas indivīdi. Vadoties pēc funkcionālistu viedokļa, sistēmelementi un to funkciju nesēji tiek koncipēti atrautībā no subjekta (*subjektlos*). Intersubjektivitāte (kā jēgas saprotamība) vai metodoloģija par tās tapšanu tālab tiem tā īsti nav vajadzīga, jo šī īpašība sabiedrības sistēmām piemītot vienkārši *per se*. Kur šīs sistēmas tiek pie intersubjektivitātes par sevi? To darināšana jeb konstituēšana pēc funkcionālistu izpratnes tiek attiecināta uz sabiedrību pašu. Sabiedrība to dibina pati, smeļoties no semiotizētās un tekstos un zīmēs izteiktās īstenības. Saprašanās līdz ar to īstenojas it kā pati no sevis. Tādējādi saprašanās vairs nav nekāda problēma, kas būtu jāizklāsta. Sabiedrībai kā jau iepriekš dotai sistēmai jēga piemītot kā tās pastāvēšanas priekšnoteikums. Tātad – atrautībā no subjekta!

Habermasa sabiedrības teorijas uzsāciens ir kritisks. Viņš kritizē Lūmana sociālo sistēmtehnoloģiju, bet nepamana (kā savās lekcijās māca Grathofs), ka pats kļūst par monistiskas sabiedrības teorijas apoloģētu, par zināma sociālās integrācijas mundānā metaietvara atražotāju. Tā ir hermeneitiskā ietērpā pārvērsta, bet savā dziļākajā būtībā tādi pati instrumentāli tehnoloģiska jēga un tās saprašana (priekšstats par intersubjektivitāti). Habermass, lai pamatotu savu sabiedrības teoriju, sapludina Maksa Vēbera sociālās rīcības teoriju ar Pārsonsa motīviem, un noved visu problemātiku (proti, dzīvespasaules meklējumu)

<sup>411</sup> Vgl. Niklas Luhmann, „Systemtheoretische Argumentationen”, in: Habermas, Luhmann, *Theorie der Gesellschaft. Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* Frankfurt a.M. 1971.

<sup>412</sup> Niklas Luhmann, *Aufsätze und Reden*, Oliver Jahraus (Hrsg.), 2001, S.102

<sup>413</sup> Izvērstāk cf. sekojošo tekstu II, 3 *vēsturiskā ekskursā* nodaļā.

atpakaļ pie Marksa (*Marx*): komunikatīvā darbība tiek saistīta ar emancipatorisko *telos*<sup>414</sup>. Tāds risinājums, kad pazūd reālā sabiedriskās notiksmes aina un tās virzība tiek nolikta blakus teorijas iekšējiem motīviem, ir sabiedrības un dzīvespasaules sapludināšana – utopija, kurā racionāls diskurss un konsensuss ir vienlīdz pašsaprotami. Rihards Grathofs attēlo Habermasa „Komunikatīvās darbības teoriju” kā dižu kompilāciju, kuras rezultātā fenomenoloģijas jau izstrādātais *Lebenswelt* jēdziens kā jautājums par rīcību motivāciju (resp., tās jēgas dabu) tiek atpakaļgaitā novirzīts cauri Dilteja (*Dilthey*) vārtiem, kur tam tiek pielietota Marksa pamattēze<sup>415</sup>. No tā socialitātes jēga atkal tiek atsaukta viendabībā, kamēr pats Grathofs to redz dzīvespasaules daudz dabībā. No tā visa izriet: neba sistēmteorijas vai sabiedrības teorijas nostādnes būtu nepilnvērtīgas kā tādas, bet tās ir *deficītas*, ja neņem vērā sabiedrības un dzīvespasaules diferences un kopsakarus.

#### II,2.2 4.§ Individīda sabiedriskā emancipācija kā atjaunotais gūsts

F.Jonass (*Friedrich Jonas*) savā enciklopēdiskajā studijā par socioloģijas vēsturi<sup>416</sup> ataino, kā ir attīstījušās filozofiskās mācības par valsti un kā tās izveidojušas savu paradigmālu izpratni par šiem individuālā un sabiedriskā mijiedarbības procesiem. Kaut arī filozofiskas mācības par valsti un sabiedrību nebija nekāds retums arī senāk, tomēr sabiedriskās esamības problemātika pirms emancipācijas laikmeta palika vienā noteiktā ietvarā: kā leģitimēt kādas idejas vārdā īstenotu virskundzību pār cilvēku? Līdz ar emancipāciju cilvēku savstarpējās līdzāspastāvēšanas vidē jeb sociālajā esamībā ienāca jaunas funkcijas un normas. Problēmas risinājums tiek meklēts ne vairs atsevišķā indivīda *pakārtojuma veidā* institūcijām un normām jeb viņa jēgiekārtojumā iepretim tām. Jaunā problemātika arvien vairāk uzrādīja, ka saikne starp *subjektīvo* kā autonomo indivīdu un *objektīvo* kā sociālās esamības izpausmi ir kvalitatīvi savādāka, proti, to izsaka subjektīvā un objektīvā mijiedarbība.

Personiskās autonomijas iespējas un tās robežas sociālās kopdzīves pasaulē izraisīja plašas debates gan franču apgaismības, gan angļu liberālisma, gan vācu ideālisma pārstāvju un to sekotāju starpā<sup>417</sup>. Šajā kontekstā cilvēks vēlas nostādīt jautājumu radikāli: kādas iespējas man kā individualitātei (jeb manam patiesajam “es”) ir īstenoties sociālajā vidē? Šis jautājums tagad tika uzstādīts jaunā kvalitātē, jo indivīds grib zināt par pašīstenošanas

<sup>414</sup> Richard Grathoff, *Kritik des Habermaschen Konzeptes der Lebenswelt*. Aufsätze 1. Bielefeld: Uni. Fak. f. Soziologie., S. 45.

<sup>415</sup> Richard Grathoff, ebd.

<sup>416</sup> Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, 4. Bd., – Rowohlt. Reinbeck bei Frankfurt am Main, 1968.

<sup>417</sup> Cf. š.d. II, 3

iespējām nevis atsvešinātā sabiedrisko institūciju vidē, bet gan starppersonālā vidē. Tādā, kurā netiek apspiesta viņa kā “patības” pašsaprātne, bet kurā arīdzan viņš tiek saprasts un kurā arī citiem ir iespējas parādīties kā pašiem, nevis kā sabiedrisko institūciju aģentiem.

Tomass Lukmans (*Thomas Luckmann*) savā rakstā „*Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur*” saskata jaunu pavērsienu indivīda un sabiedrības attiecību risinājumā. Kopš cilvēks ir ticis integrēts no “veco tradīciju” aizbildniecības atbrīvotā (emancipētā) sabiedrībā, kur jautājumus attiecībā uz savu (sociālo) esību indivīds grib risināt pats, nevis cilvēks ir ieguvis brīvību no sabiedrības, bet drīzāk sabiedrība ir atbrīvojusies no atbildības indivīda priekšā<sup>418</sup>. Tagad tai vairs nav nepieciešams uzņemties jēgas aizbildņa lomu. Tā jautājums par sabiedrības un indivīda saistību kā *jēgu* ir kļuvis par katra personisku darīšanu. Kamēr pati “sociālā struktūra”, resp. sabiedriskās institūcijas vēl aizvien dominē pār plašām cilvēka darbības jomām. Te ir radusies viena būtiska nesakritība. Sabiedrība, tiesa gan, turpina noteikt individuālās darbības jomas, bet neapveltī tās ar jēgu, proti, tā vairs neskaidro indivīdam viņa saikni ar citiem kā biedriskumu un atstāj visas intersubjektīvās īstenības pamatojumu viņa paša ziņā. Tātad ikdienā sabiedrība objektīvi determinē cilvēka dzīvi, bet subjektīvajā jomā sabiedriskā dimensija atvirzās. Jautājumos par subjekta pašuztvērumu, pašizpratni un skaidrojumu tā vairs neiejaucas: „Sak, tev būs gan darboties pēc institucionalizētiem priekšrakstiem, bet uz jautājumu, *kāpēc* tu tā dari, tev ir jāatbild pašam”. Vai sabiedrības lomu struktūra ir tā patiesā īstenība resp. tā vide, kurā es drīkstu būt “pats par sevi”? Tikām jaunais *spaidis*, ko radījusi indivīda brīvlaišana, ir padarīts divkārtīgs smags: pakļaujies gan, bet skaidro to, kā vēlies! Šodienas piedāvājumā, kā zināms, ir *kulturālo identitāšu daudzveidība*. Bet šim plurālismam nav īsta noieta. Īstenībā mūsdienu industriālajā sabiedrībā dzīvojošā cilvēka eksistenciālā problēma ir daudz asāka. “Sabiedrības” neiejaukšanās jautājumos par subjektīvo jēgu un šķietamā kultūras produkcijas autonomija ir liekulība, jo šī “sabiedriski institucionalizētā svira” tāpat kā līdz šim atsevišķajam indivīdam uzspiež viņa darbības veidus, bet līdz ar to arī kulturālās un sociālās identitātes. Tikai modernajā sabiedrībā ir iestājies juceklis, jo emancipācijas pacēluma vilnī ir tikušas izjauktas tradicionālās sociālās aizbildniecības formas – monarhija vai, teiksim, nacionāla valsts, kas uzskatītu par savu pienākumu skaidrot, t.i. apveltīt ar jēgu to darbību veikšanu, kuras gan senāk, gan arī tagad tiek uzspiestas indivīdam. Atšķirība ir tikai tāda: valsts ir tikusi atbrīvota no savas atbildības tās *skaidrot*. Tātad emancipācijas patiesais dialektiskais iznākums ir šāds: lai atraisītu brīvo indivīdu, tiek atraisīta sabiedrības kā spiedienu izdarošās sviras patvaļa. Tā

---

<sup>418</sup> Thomas Luckmann, „Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur”, in: *Neue Anthropologie*. Gadamer / Vogler (Hrsg.). Bnd. 3, Sozialanthropologie, 1972. S. 173

aizvien pēc savas būtības represija ir, kāda tā ir bijusi līdz šim, tikai šoreiz pilnīgi *bezatbildīga represija*. Kaut arī saukts par emancipētu resp. brīvu, cilvēks vēl aizvien tiek aizturēts, vervēts un manipulēts ar neskaitām sabiedrības kā virskundzības rīcībā esošām „tālvadībām” – tādiem kā masu mediji, patērēšanas standarti un ekonomiskās sviras. Šis vēl aizvien represētais cilvēks tagad ir brīvs pats izskaidrot savu nožēlojamo cietumnieka likteni sociālajā pasaulē. Pēc “sviras” noņemšanas (emancipācijas) no sabiedrības, tā pati svira tagad uzgūlusi emancipētajam un vientuļajam indivīdam ar vēl lielāku slogu. Ja šādā situācijā par sociālfilozofisko skaidrojumu pamatkategoriju tiek pasludināta “sabiedrība”<sup>419</sup>, tad pilnīgi loģiski, ka reālais cilvēks pārstāj interesēt. Proti, šādām „sabiedrības teorijām” vairs nerūp paskaidrot cilvēkam viņa situāciju. Mistiskās „sabiedrības” aizbildniecība jēgas konstituēšanā ir atcelta. Priekšrakstu individuālās un sociālās dzīves jēgas saprašanai it kā vairs nav un indivīds it kā ir brīvs. Taču mēs zinām, ka tā nav. Atceļot „veco” sabiedrisko morāli un klasiskās skaidrojumu shēmas, to vietā ir nākuši aizstājēji – „erzaci” jeb surogāti. Tie ir dažādi moderni „antropoloģiski” jaunieviesumi – piemēram, „postnukleārās ģimenes” modelis un apšaubāmās t.s. poliamorās „dziņu patvaļas” teorijas, kas pretendē uz jaunu sociālo attiecību skaidrojumu. Tādas mūsdienās ir apritē lielā skaitā. Tās ir no vecajām „sabiedrības važām” atbrīvotajam cilvēkam, „sociālajam aktierim” priekšā noliktas (it kā brīvprātīgā izvēlē piedāvātas, bet dažādu plašsaziņas līdzekļu varas faktoru dēļ neatvairāmi uzspiestas) saprašanas formas, kas būtībā vēl vairāk dezorientē jau dezorientēto indivīdu<sup>420</sup>. Tāpēc „sabiedrība” ar savām iepriekš sagatavotajām, gatavajām „jēgām” nav kur nav pazudusi. Tā ir tikai nomainījusi savu izskatu, bet joprojām diktē cilvēkam vērtības, ar kurām viņam kā indivīdam būs dzīvot kopā ar citiem. Atšķirība ir tā, ka iepriekš sabiedrība lietoja kvalitatīvas, gadu tūkstošos pārbaudītas un savā izcelsmē drošas normas, kamēr šodien tie ir bīstami, dezorientējoši surogāti, kas grauj pašu sociālo dzīvi. Tāpēc cilvēkam neatliek nekas cits kā iemācīties atšķirt pašam un izlauzties pašam uz savu „jēgas provinci” — interpretāciju jeb konstituēšanu, proti, uz dzīvespasauli. Tā ir vide, kura arī piedāvā mundānu jēgu, taču ļauj vai liek tai tikt etabilētai (konstituētai) transcendentālā dialogā. Cilvēks bez sava iekšējā

---

<sup>419</sup> Sabiedrību kā svarīgāko sociālā procesa analīzes kategoriju centrā ir izvirzījis vācu sociologs un sistēmteorētiķis Niklass Lūmans. Viņam sabiedrības kā sistēmas determinisms ne tikai izslēdz komunikāciju un dzīves pasauli, bet arī sociālās rīcības subjektīvo jēgu viņš skaidro no institucionālisma pozīcijām. Šādā aspektā cilvēks kā sociālās pētniecības priekšmets šķiet pārpratoms. "Cilvēka tēls, tas ir kaut kas atbaidošs. Cilvēks mani neinteresē, ja tā drīkst teikt." – *Niklas Luhmann, Texte zur Kunst, Vol. I, Herbst 1991, No. 4, S. 121-133.*

<sup>420</sup> Par šīs tēmas pionieri var saukt Bertrandu Raselu, skat. viņa 1929. gadā tapušās pārdomas (Bertrand Russell, *Marriage and Morals*, - George Allen & Unwin. London, 1929). Mūsdienų ģimenes norieta un sociālās pārstrukturēšanas apoloģēti savu „jauno morāli” definē *poliamorijas* klasiskajā literatūrā. Skat. Dossie Easton, Catherine A. Liszt, *The Ethical Slut: A Guide to Infinite Sexual Possibilities*, Greenery Press, 1998. In second Edition: *Ethical Slut: A Roadmap for Relationship Pioneers*, Celestial Arts, 2009.



konstituēšanas ceļa pazaudē savu cilvēcību (identitāti), kļūst par tādu „*Hamlet without prince*”. Tikmēr ar šo nepieciešamo transcendentālo jēgdibināšanu persona dibina savu personalitāti un tos vērtību sistēmu “eksistenciālus” jeb patiesos orientierus, kas ir aprobežti dialogiskās attiecībās ar mūžīgo un absolūto esamības pamatu. Lai attīrītu tam ceļu, cilvēkam jāspēj atpazīt un atmaskot surogātus, ko neatvairāmas un uzbāzīgi „doto faktu” statusā grib iemanipulēt zem demokrātijas maskētā oligarhija. Par savu dzīves jēgu fenomenoloģiski (un evaņģēliski) reflektējis cilvēks – tāds, kas atklājis savu „es” kā personalitāti resp. tā savpatnību (Heidegeram: *im Modus der Eigentlichkeit*) un izdzīvo to konkrētā saiknē ar Citajiem, teiksim, solidārā saiknē ar līdzcilvēkiem kā saviem iespējamiem domu biedriem <sup>421</sup>, ir tas subjekta klātesības (*Dasein*) veids, kas spēj aizvērt viltus emancipācijas vaļā atrautās slūžas un aizšķērsot dažādu surogātu un bīstamu „postētisku” netīrumu straumes ieplūšanu cilvēku pasaulē. Tāda intersubjektīvā *Konstitutionsgemeinschaft* arī piedāvā derīgas „jēgas”, bet tomēr tādas, kas spēj pasniegt indivīdam palīdzīgu roku viņa cīņā par savu transcendentālo un mundāno identitāti. Tā nav kaut kāda dogma vai norma, bet gan tieši indivīda saprasta jēga un viņa dzīvota brīvība.

## II, 2.3 Makss Šēlers un viņa ietekme fenomenoloģiskajā sociālteorijā

### II,2.3 1.§ Ievadam

Šī darba ietvaros nav paredzēta padziļināta pievēršanās M.Šēlera ieguldījumam fenomenoloģijā. Tomēr nepieminēt viņu nemaz nozīmētu noplicināt intersubjektivitātes tēmas izklāstu. Tāpēc nav nejauši, ka apakšnodaļa par M.Šēlera filozofiju atrodas savrup, faktiski aiz apraksta par sociālfenomenoloģisko nometni, nevēloties Šēleru tai pieskaitīt, lai gan daudzi šajā nometnē uzskata viņu par savas metodes klasiķi. Tam ir savi iemesli, kurus atklās šī apakšnodaļa. Tikpat grūti būtu M.Šēleru *tiesā veidā* saistīt ar lielo metodologu Huserlu, jo M.Šēlers tik tiešām ir savrupa „komētas tipa” parādība visā tālaika filozofijas zvaigznājā. Viņa darbam ir veltīti plaši pētījumi, vēl ir šodien aktīvi darbojas Maksa Šēlera starptautiskās biedrības. Šēlers savulaik ir guvis iedvesmu no fenomenoloģijas, bet arī pats ir spējis ietekmēt to atgriezeniski. Bīlefeldes *milieu* teorijas fenomenoloģu grupa, kura sevi jo

---

<sup>421</sup> Tāds, kas ir konstituējis dzīvespasauli transcendentāli resp. kā reciproki konstituētu intersubjektivitāti.

sparīgi pieteica 20.gs. 80.–90. gados, uzsver, ka mūsu teorētiskās izcelsmes zeme ir Šēlers<sup>422</sup>. Kaut arī Šēlers un Huserls tiek uztverti kā divi pretmeti fenomenoloģijā, tomēr viņš guva iedvesmu no Huserla filozofiskā un apziņas teorijas fundamentā metodoloģiski pamatotā reformācijas manifesta: intersubjektīvie fenomeni nav mērāmi ar tām pašām metodēm, ar kādām pēta dabiskos. Nav iespējams, ka izpētes nolūkos mēs varētu šos fenomenus tā vienkārši “ņemt un uzkonstruēt”.

### II,2.3 2.§ M.Šēlera darbības kartogrāfiskā skice

Makss Šēlers (1874–1928) ir spilgta personība 20.gs. filozofijā. Viņš uzskatāms par spīdekli, kas ar nevaldāmu joni ietraucās sava laikmeta filozofiskajā zvaigznājā, atstādams tur daudz vairāk nekā tikai atspulgu. Inspirācijas viņam netrūka; jau pēc teikumu veidošanas stila viņa rakstos jūtams, kā viņš traucas augšup pie dievišķā saprāta sākotnes, kurp viņš virza savas filozofiskās refleksijas par cilvēku<sup>423</sup>. Tā Šēlera domāšana parādās kā iedvesmas un neapslāpējamas jaunrades motīvu virpulis; varbūt viņš tieši *tādēļ* nav izveidojis savu sistēmu vai nobeigtu metodoloģisku pieeju. Toties viņa ģeniālie inspirējumi un aspektu aptvērumi ir būtiski ietekmējuši viņa līdzgaitnieku un pēcteču darbus, it īpaši par tēmu „kas ir cilvēku pasaule?”. Šēlera arodlauks nebija tikai fenomenoloģija vien, bet, līdzko viņš tai pievērsās (iepazīnies ar Huserla Getingenes laika loku<sup>424</sup>), viņš tajā tūlīt ienesa svaigus impulsus. Radošās darbības pirmajā posmā Šēlera pētniecību motivēja Rūdolf Eikens (*Rudolf Eucken*), kurš bija sava laika nozīmīgākais vācu dzīves filozofs līdzās Diltejam un Hekelim (*Haeckel*) 19. un 20.gs. mijā. Dzīves filozofijas Eiropā tolaik bijušas izteikti nacionālas: franči lūkoja analizēt savu Bergsonu, kamēr vācieši savus nacionālos tekstus. Tanī laikā Šēlers pūlējās noskaidrot attiecības ar K.Marksa darba teoriju (*Arbeitslehre*) un Ernesta Hekeļa darvinistiskajām tēzēm<sup>425</sup>.

Šēlera darba pamatmotivācija bija *personas atbrīvošana*. Tas nozīmēja ne vairs emancipācijas laika stilā veiktu pārgrupēšanos spriedumu sistēmās un paradigmu centrējumu

<sup>422</sup> Bernd Finkelmeier, *Milieu-Theorie. Einige programmatische Bemerkungen*. Universitātsausgabe, Bielefeld, 1982, S. 10.

<sup>423</sup> „Wer nur diese uns von der Naturwissenschaft allein als unwiderlegliche nahegelegte Auffassung vom Wesen des Menschen hat, wer das, was die traditionelle Sprache Europas seit den Griechen »Geist«, »Vernunft« nennt, nur als ein kompliziertes Nebenergebnis des doppelseitigen Lebensprozesses ansieht (sc. die Selbsterhaltung der Art) – der sei auch so konsequent und entsage der Idee und dem Werte der »Bildung«. Denn dieser Ausdruck will einen Selbstwert setzen”. Siehe, Max Scheler: „Die Formen des Wissens und die Bildung”, *Späte Schriften*. Bern 1976, S. 95.

<sup>424</sup> Skat. š.d. Ievads

<sup>425</sup> Vgl. Richard Grathoff, *Max Scheler und Alfred Schütz*. Ein Vortrag in Sorbonne, 3/89. Ein unveröffentlichtes Manuskript.

pārceļšanas. Šēlers tiecās rast patiesu personas brīvību – tikpat labi no sabiedrības spaida, kā arī no dabas valgiem. Tomēr tāda cilvēka atbrīvošana nevar notikt nedz uz sabiedrības rēķina, nedz arī saraujot saiknes ar dabu<sup>426</sup>. Persona nekad nav tikai teorētiskās izpētes priekšmets – tā arvien ir pati konkrētā dzīve. Tā noritēja arī paša pētnieka Šēlera dzīve – vētrainās pārmaiņās un steigā gan dabisko dziņu un kaislību pakļautībā, gan arī dievišķās iedvesmas vadībā. Nāve viņam pienāca 54 gadu vecumā – vilcienā ceļā no Ķelnes uz Frankfurti. 1906.gadā Šēlers par gaismā nākušū mīlas romānu skandalozī tika izsviests no Minhēnes universitātes<sup>427</sup>. Pēc tam viņš tuvinājās Huserla Getingenes fenomenologu pulciņam. Tomēr viņš nekad nav juties no tiesas piederīgs turienes „fenomenoloģiskajam protestantismam” (tajā valdīja Lutera un Kanta darba ētikas gaisotne). Šajā laika posmā viņš uz īsu brīdi pat konfirmējās Romas katolicismā. Tomēr arī tā neizrādījās tā piestātne, kurā viņš būtu varējis uzkavēties tā ilgāk, jo Šēlera dvēselē kūsāja citādas straumes, un šī trauksme sauca viņu tālāk.

### II,2.3 3.§ M.Šēlers un *personas* fenomenoloģija

Persona, kuras fenomenoloģijai bija pievērsies Šēlers, allaž atrodas radikālā lēmuma situācijā. Tā ir tās klātesmes veids: kaislības, kuras plosa cilvēku, nosaka cilvēciskās ciešanas viņa virzībā pretim savai kosmiskajai idejai. Cilvēkam nav cita ceļa, viņš ir ieausts savā dzīvespasaulē, un tur, – ikdienas tvērumā, visu kaislību šaustītām un nerimtīgi apdraudētām ar to, ka viņa vilkme uz ideāliem varētu izsīkt un viņš līdz ar to nolaistos atpakaļ dzīvnieciskās esamības līmenī<sup>428</sup>, – viņam ir jāīsteno sevi atbilstoši viņa dievišķajai idejai. Rihards Grathofs šajā sakarā salīdzina Maksī Šēleru ar Prometeju, kurš gribēja kustināt pārlietu lielus akmens bluķus: nevar piekrist tiem, kuri saka, ka tā ir bijusi lieka piepūle. Šēlers ir tvēris drīz pie vienas problēmas kā pie akmens bluķa, drīz pie otras; pacēlis tos, panesis kādu gabaliņu tālāk, nedaudz ar tiem žonglējis un nolīcis atkal sāņus. Īstu ēku gan viņš nav uzslējis, toties ļoti ietekmējis izpratni par celtniecību. Tāpat Grathofs norāda, ka

---

<sup>426</sup> „Die wahre Würde und Bedeutung des Menschen war früher gerade durch diese Unterbestimmung der Tierseele gleichfalls weitgehend verkannt worden. Nicht, wie man meinte, macht die praktisch-technische Intelligenz den Menschen zum Menschen im Wesenssinne; sie ist im Menschen nur *quantitativ* ungeheuer gesteigert, bis zu einem Grade eines Siemens oder Edison. Erst der Besitz von Akten einer autonomen Gesetzmäßigkeit gegenüber aller psychischen Vitalkausalität [...] macht das Neue aus – eine Gesetzmäßigkeit, die nicht mehr analog der und parallel geht den Funktionsabläufen im Nervensystem, sondern parallel und analog der *objektiven Sachstruktur und Wertstruktur der Welt selbst*.” Siehe Max Scheler, „Die Formen des Wissens und die Bildung”. a.a.O., S. 99.

<sup>427</sup> Konrad Fuchs, „Max Scheler”. *Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon*, Band IX. 1995, S. 75.

<sup>428</sup> Max Scheler, „Die Stellung des Menschen im Kosmos”, *Gesammelte Werke* Bd. 9, - Francke.1954 Bern-Berlin, S. 11 ff.

Šēlers krietni vien paplašināja tādu socioloģisku jēdzienu kā „darbs”, stingri izdalot tajā cilvēciskās kontūras. Tomēr Šēlers drīz vien atskārta, ka Markss savā “Kapitālā” apskata darba jēdzienu no ekonomiskā determinisma viedokļa un līdz ar to padara to nepiedodami vienpusīgu. Bet Šēleram nepagāja garām Marksa agrīnajos rakstos ieguldītais humānistiskais vērsums, kādā tajos ir iztirzāts darba jēdziens un tā eksistenciālā iedaba, kuru Markss pazaudē savos vēlākajos rakstos.

Šēlers ir tas, kas pievērš īpašu uzmanību tam, ka katru cilvēciskās darbības jomu pavada sentimentī. Lai vai kāds "akmensbluķis" tiktu celts jeb sociālās esamības mezglojums tiktu risināts (vai tā būtu "nauda", “namu pārvalde”, “miesiskā piepūle” vai kas cits), to allaž pavada sentimentī. Jo ikviens sociāls stāvoklis atgadās ar patiešām esošiem, t.i., “sentimentāliem” jeb ikreizējo izjūtu pavadītiem cilvēkiem. Kurš pazaudē šos sentimentus, resp., cilvēcisku pārdzīvojumu vērsumus, tas pazaudē pašu problēmas risinājumu, pašu tās būtību. Un tomēr neviens indivīds nav tikai dabisko uztvērumu pārdzīvotājs, neviens pats nav absolūtā attieksmē pakļauts savam dabiskajam *habitus*, ka viņš ir cilvēks vispār, ikviens ir kāda konkrēta *socius* pārstāvis. Šēlera interpretācijā nav teikts, ka garīgās, dvēseliskās konversijas būtu atrautas no dziņu struktūras. Garīgā dziņa, saskaņā ar Šēleru, ir tikpat lielā mērā dabiski dotais kā dzimumdziņa. Šis *socius* ir piederība pie kāda sabiedriskā slāņa, loka, tautas, kultūras. Tādā veidā zināšanas tiek iemantotas caur šo relativizējošo prizmu.

#### II,2.3 4.§ *Milieu* jēdziens Šēlera izpratnē

Cilvēku dzīve ir nepastarpināto doto novads. Tomēr Šēlers to negrib aplūkot kā uztvērumu lauku ar tā intencionālajiem priekšmetiem, bet gan kā *milieu* ar tā priekšmetiem jeb *milieu* lietām. Tātad Šēlers, atsaucoties uz pasaules neapšaubāmo doto, secina, ka tā ir ieausta cilvēka kā tāda “perceptīvajā instinktā”, viņa dziņu struktūrā. Bet būtu grūti runāt par *cilvēku vispār* tā absolūtā izpratumā. Ar šo pasaules doto mēs allaž saskaramies relatīvā attiecinājumā. Katra indivīda *pasaules uzskats* (*Weltanschauung*) nekad nevar būt absolūts – tas allaž ir relatīvs, proti, kādas tautas piederīgā, kādas kultūras pārstāvja, kāda sociālā slāņa, tipa vai kādas apvienības biedra pasaules uzskats.

Atbilstoši tādai pieejai cilvēks ir totāli iekļauts savā tiešās dzīves novadā, savā *milieu*. Tajā viņš nav kāds izzinošais subjekts un viņš nedistancējas no savām *milieu* lietām, lai tās apgūtu ar “izzinošu aci”; viņš uz tām reaģē emocionāli. Saskaņā ar Šēleru, tā ir reaktīva

izturēšanās<sup>429</sup>. Līdz ar tādu Šēlera interpretāciju tika atraisīta pilnīgi savādāka attieksme pret apziņas pārdzīvojumu dzīvespasaulē un tās priekšmetu jeb lietu percepciju. Katram cilvēkam ir specifiska intencionalitāte, specifiski apziņas saturi. *Milieu* lietas nav objektīvas lietas par sevi – tās allaž tiek pārdzīvotas to klātesmes relativitātē. Šēlera uzskats ir, ka ir iespējams uzrādīt miljoniem novadu, kurus izveido šāda subjektīvi relatīva uztvere, kā pastāv miljoniem arodu, šķiru, izpratnes veidu un cilvēcisko nostādņu attiecībā pret lietām un to ikreizējo tvērumu. Ir miljoniem reprodukciju par vienu un to pašu objektu. Tāpat kā var runāt par vienu mežu, bet šis mežs ir cits *milieu* mežsargam, cits medniekam un cits tūristam. Šēlera devums apkārtnes jeb *milieu* fenomenoloģiskajā teorijā galvenokārt fokusējās viņa mācībā par pasaules uzskates relativitāti<sup>430</sup>. Apkārtnē kā pasaule ap mums vairs netiek saprasta kā kādu uztvērums priekšmetu apkārtnē. Tātad dzīvespasaule kā *milieu* ir stāvoklis, kurā mēs nevis vēršam savu intencionālo uzmanību uz kādu noteiktu priekšmetu vai kur citur, bet gan tas, ka cilvēks tajā dzīvo dabiski, nepiespiesti vai nesaistīti.

Katram cilvēkam piemītošās zināšanas, ka viņš ir *kādas* sabiedrības loceklis, nav empīriskas, bet gan apriori. Šēlers, daudz neiedziļinoties apziņas aktu konstitutīvajās un visnotaļ sarežģītajās gaitās, apgalvo: šīs zināšanas ir rodamas pirms t.s. sevis apziņas jeb pašapziņas. Tātad nav nekāda “es”, kurš nebūtu ticis celts ar “mēs” — tieši mēsība tiek saturiski piepildīta jau agrāk kā “es”<sup>431</sup>. Tā ir aksioma fenomenoloģiskajā teorijā par dzīves pasauli. Huserls pēta šo pašu stāvokli 20.gs. 30.gadu manuskriptos daudz subtilāk. Viņa CM-5 pētījumi nedod pietiekamu pamatu izdarīt tik krasus apgalvojumus – Huserls tā arī nespēj “mēs” dot izšķirošu priekšroku, kaut arī savās meditācijās vairākkārt tuvinās šim atzinumam<sup>432</sup>.

Pasaules dotais ir apriori, to Šēlers negrasās apšaubīt. Bet kāds kuram tas ir? Te atkal labi der piemērs par mežu: tas ir tikai viens kā pasaule, bet kā novads jeb *milieu* atšķirīgs ikvienam, kas tajā atrodas ar kaut kādu nolūku. Šēlera nopelns ir tas, ka viņš mūsu apkārtni nenoliek kā kaut ko tādu, kam iepretī mēs stāvam un to uztveram tā, it kā vērstu savas perceptīvās spējas “stobrus” uz lietām, kuras ir "tur", bet mēs esam "šeit". Tā nu mēs esam ieauti mūsu *milieu* pasaulē, kurā norit un ir saistīta visa mūsu dzīve.

<sup>429</sup> Max Scheler, *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre*, GW Bd. 6. a.a.O.

<sup>430</sup> Bernd Finkelmeier, *Milieu – Theorie. Einige programmatische Bemerkungen*. Universitätsausgabe, Bielefeld, 1982. S. 48.

<sup>431</sup> Vgl.dazu Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt...* a.a.O, S.137.

<sup>432</sup> Cf. š.d. I, 2.4. Šēlers apgalvo, ka „mēs” pieredzējums balsta „es” pieredzējumu, kamēr pats mundānās konstitūšanās metodoloģijas tēvs dibinātājs Šūcs tomēr apzinās, ka šis ir ļoti sarežģīts fenomenoloģiskās metodes jautājums un tūlī pat norāda uz Huserla „Kartēziskajām meditācijām” un uz to, ka šis „mēs” sākotnēji tiek konstitūēts transcendentālā subjekta veikumā. Vgl. Alferd Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, a.a.O, S. 230.

Noslēdzot šo īso ieskatu par Šēlera nozīmi un ietekmi uz fenomenoloģisko intersubjektivitātes koncepciju, ir svarīgi izcelt viņa doto izpratni par to, kas ir fenomenoloģija, kuru par savas disciplīnas zinātniski pētniecisko orientieri izmantojusi *milieu* pētniecība. To būtu vislabāk raksturot ar Šēlera paša vārdiem: “Fenomenoloģija visupirms nav kādas jaunas zinātnes vārds, vai arī kāds apzīmējums, lai aizstātu filozofiju, bet tas ir vārds, ar ko apzīmēt tādu garīgās raudzīšanās (*das geistige Schauen*) *ievirzi*, kurā tiek ieraudzīts vai pārdzīvots kaut kas tāds, kas ārpus šīs nostādnes paliktu apslēpts. Proti, īpaša veida faktu (*Tatsachen*) valstība. Es saku “ievirze”, nevis metode. Metode ir kāds noteikts, uz mērķi virzīts domāšanas paņēmieni par faktiem, piem., indukcija vai dedukcija. Toties fenomenoloģijā runa ir pirmkārt jau par jauniem faktiem, kuri atrodami pirms jebkuras to loģiskās fiksācijas, un otrkārt par kādu īpašu raudzīšanās paņēmieni. Mērķus, kuru sasniegšanai tiek iedarbināta šī *fenomenoloģiskā ievirze*, sniedz pasaules filozofijas problemātika, kāda tā ir formulēta filozofiskā darba gadu tūkstošos.”<sup>433</sup>

## II,2.4 Pasaules jēdziena un patiesības jēdziena korelācija fenomenoloģiskajā teorijā: apkopojums par II daļas tēmām

### II,2.4 1.§ Ievadam

Makss Šēlers ar savu fenomenoloģisko devīzi “likt lietām runāt pašām par sevi”<sup>434</sup> būtībā ir pieslēdzies Huserla aicinājumam “klāt pie lietām pašām!” (*hin zu den Sachen selbst*), kas iedvesmoja fenomenoloģisko kustību no paša sākuma. *Milieu* pētnieki līdz ar to savā koncepcijā ir uzņēmuši kādu *ģenētisku* vadlīniju, kas nākusi no Huserla transcendentālās intersubjektivitātes konstituēšanās. Tomēr visa II daļā veiktā analīze norāda uz to, cik *īpatna* ir šī ģenētika, un, proti, runājot tēlaini – kā no intersubjektivitātes transcendentālā pamatojuma stumbra uzzēlušās atvases un no *tā* spēku smēlušās mundānās jēgas konstituēšanās koncepcijas “atbrīvojās” no šī stumbra un lika sevi dēstīt pasaules augsnē. Ar to ir pateikts, ka sociālā pasaule ir dzīvespasaule balstīts jēgas kopsakars. Tādējādi arī pats sociālās esamības jēgas atziņas priekšmets saistāms ar ikdienā veiktās pieredzes struktūrām. Visa šī pavērsiena “nost no sava stumbra!” būtība ir iekļauta tajā, kā jāsaprot *ikdienas* fenomens (cf. II, 1.3.3). Dzīvespasaule un ikdienas pieredze ir nesaraujami saistītas. Šo no

<sup>433</sup> Max Scheler, *GW Bd. I*, a.a.O. S. 380.

<sup>434</sup> Ebda, S. 384.

Huserla fenomenoloģijas ģenētiski izrietošo slēdzienu atzīst arī mundānās konstitūēšanās piekritēji. Vispārēji atzīts fenomenoloģijā ir arī tas, ka pieeja jēgai ir rodama laika pārdzīvojuma analizē. Tātad tieši laika pārdzīvojuma skaidrojums ir tas izšķirošais metodoloģiskais kritērijs, kas dod atslēgu ikdienas fenomenu sapratnei šajā fundamentālajā esamības jēgas griezumā. Tajā nav iespējams iztikt bez subjektīvi transcendentālā novada etabilēšanas un tā pārklājuma ar citu tādu pašu novadu konstitutīvajiem veikumiem. Mundānās nostādnes galvenie metodologi Šucs un Gurvičs šajā izšķirošajā laika pārdzīvojuma sapratnē nespēj sniegt Huserlu principiāli atspēkojošu metodiku, bet gan, kā redzējam daudzviet II. daļas tēmu izvērsumos<sup>435</sup>, paši tveras pie *CM-5* metodoloģijas, tiklīdz saskaras ar intersubjektivitātes aporisko dabu. Tas savukārt nozīmē, ka viņu nostāja jautājumā par ikdienu metodoloģiskā plāksnē paliek “karājoties gaisā”.

Tomēr, skatot šo jautājumu pozicionāli, t.i. konsekventā metodoloģiskā vērsumā, “mundānisti” atšķēļ transcendentālo norišu jomu no apziņas konstitutīvās darbības un apgalvo, ka jēgas tapšana īstenojas tikai pašas sociālās dzīves virspusē. Huserls uzstājīgi paliek pie tā, ka sociālās esamības jēgas apguve dzīvespasauliskajā kopsakarā nav atraujama no esamības jēgas vispār, un tieši no tā *visaugstākajā instancē* dibinošā un visaptverošā horizonta, kuru cilvēks spēj konstituēt kā intersubjektīvu *transcendentālās* ģenēzes faktu. Dzīvespasaule un esamības konstituējošā virspremisa ir kopā – šeit un tagad, reāli un ideāli.

II,2.4 2.§ Leibnica un Huserla argumentācija par monādi. Pasaules vienpatnība (singularitāte) un pasaļu daudzveidība (pluralitāte) nav divas kontraverses

Pats monādes jēdziens ir īpašs *CM-5* tapšanā; pilnīgi droši, ka Huserls no Leibnica patapinājis ne tikai jēdzienu “monāde”, bet pēdējā idejas arī iespaidojušas *CM-5* loģiku. Leibnics, tāpat kā Huserls, ir to filozofu starpā, kuri cenšas izdalīt un apliecināt pasaules esamības absolūto pamatu<sup>436</sup>. Arī saskaņā ar Leibnicu, daudzie fenomeni ir rodami šajā *vienā* substancē. No tās izriet pasaules klātesamības pamats. Leibnics arī norādījis uz šo substanci savā darbā „Monadoloģija”: „Tā arī ir patiesība, ka Dievs ir ne tikai visu eksistenču avots, bet arī visu to būtības sākotnējais cēlonis, visu to iespēju avots, kādas ir aplēptas šajās

<sup>435</sup> Cf. II, 1.2.1 un 1.3.1 un II, 2.1.

<sup>436</sup> Šo domāšanas pavedienu var atrast arī Heraklīta no Efezas darba *Περὶ φύσεως* („Par dabu”) 64. sentencē „τὸ δὲ πάντα οὐκ ἔχει Κεραυνός” (zibens stūrē visas lietas). Vgl. Hermann Diels, Walther Kranz (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 1, Hildesheim 2004 (unveränderte Neuauflage der 6. Auflage von 1951), griechischer Originaltext teilweise mit deutscher Übersetzung. Visu esošo daudzveidību izgaismo viens – kā zibens uzplaiksnījumā daudzo lietu visība parādās vienā izgaismojumā. Zibens ar savu gaismas strēli atver daudzveidīgo esamību un liek tai būt. Vgl. Hierzu Martin Heidegger, Eugen Fink, Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967. – Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1970, S. 11.

eksistencēs, jo Dieva saprāts aptver šo eksistenču daudzās patiesības jeb to idejas neierobežotā veidā, un visas patiesības un idejas ir atkarīgas no tā, bez kā viņām nepastāvētu nekādu reālu iespēju un tajās nebūtu nekā īstena vai eksistenta.”<sup>437</sup>. Vai arī no darba „Teodicija”: “Visuvarenais un visuprātnais, pilnīgais un visu labumu sniedzošais Dievs Radītājs ir tas, kurš šo no dažādām un daudzskaitlīgām monādēm veidoto pluralitāti pārnes uz visiem vienotu universumu”<sup>438</sup>. Šis pārnesums jeb *transfers* apvelta šo daudzveidību ar **racionalitāti**. Lūk, kur atklājas Huserla iedvesmas avots vissvarīgākajā posmā – *CM-5* apgalvojumu metodoloģiskā kopsaistē, kur katrs dzīvespasaules racionalitātes pirmdibinājums balstās uz šo *vienu* jeb katrs atsevišķais ir vienots tajā vienā. Atšķirība no Leibnica ir tā, ka Huserls prot to pamatot apziņas intencionālo struktūru analizē, kamēr Leibnics balstās uz sava laikmeta zinātnisko sasniegumu iesaistīšanu bibliskā jeb teoloģiskā kopsakarā. Secinājumu daļā abi domātāji ir tuvi.

“Kā es vispār varu nonākt līdz tam, ka runāju ar visiem cilvēkiem – gan pazīstamiem, gan nepazīstamiem – par vienu pieredzes pasauli; kā gan tāda man var kļūt par kaut ko lietderīgu?”<sup>439</sup>. Tūrisms uz svešām zemēm Huserla laikā jau bija pazīstams, kaut arī nebija tik masveidīgs brīvā laika pavadīšanas veids kā šodien. Tātad atliktu tikai doties ceļojumā un paplašināt savu redzesloku, lai apgūtu šo lielo visas pasaules pārdzīvojumu. Bet neba tik viegli tas nāk: atgriežoties atpakaļ un stāstot par savu pieredzi gan tiem, kuri arī “*have been in the USA*”, gan tiem, kuri nav, nākas secināt, ka katram mums ir sava Amerika. Kā tad mēs patapinām pārliecību, ka katrs tomēr ir bijis vienā un tajā pašā Amerikā (jeb kā tur nebijušie zina, ka atšķirīgie pārdzīvojumi par Ameriku, kurus viņiem nākas dzirdēt no tur bijušajiem, attiecas uz vienu un to pašu zemi)? Kā mēs zinām, ka tā ir vienotās un *tās pašas* mūsu visu pasaules sastāvdaļa? Huserls no 1930. līdz 1932. gadam, ilgi un padziļināti analizējot apziņas intencionālās pieredzes struktūras, meklē šīs *tāpatības* pamatu, kuru nav iespējams ieraudzīt nekur citur kā tikai visaptveroša pieredzes *vienas patiesības* horizonta eksistencē. Tikai tā var apgūt šo vispārējo un saskaņoto pieredzes fenomenu. Tā arī vienlaikus ir pieredze par visiem vienu pasauli (*die eine Welt für alle*). “Kas tad ir šīs tāpatības pamats? Un, ja tas ir izteikts ar vienu patiesību, kas ir šī pati vispārējākā saskaņotā pieredze, kurai atbilst visiem kopējā pasaule? Kā šī pieredze ir pārceļama uz vienu patiesību, kura vieno visus? Kas ir patiesā esamība, proti, tāda, kas ir saskanīga visu pieredzēs, kādas tās ir katrā pašmāju

<sup>437</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Monadologie*: französisch/deutsch. Gottfried Wilhelm Leibniz. Übers. und hrsg. von Hartmut Hecht. – Reclam, Stuttgart, 2008. §.42.ff.

<sup>438</sup> Gottfried Wilhelm Leibniz, *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*, in: Philosophische Schriften, Bd. 2, Suhrkamp Vlg., Frankfurt am Main, 1996. S. 221.

<sup>439</sup> Hua XV, S. 217



pasaulē? Kā vienā pašmāju pasaulē vispār ir iespējama viena, augstākajā pakāpē universāla, visās īsteno un iespējamo pieredzējumu virssintēzēs izdalījusies un tajās uzrādāma patiesība?”<sup>440</sup>. Resp., transcendentālās fenomenoloģijas izpratnē ego konstitutīvie akti pāraug sevi un apliecina savu starpmonādisko raksturu. Un tieši šeit intersubjektivitātes ontoloģija rod savu pielietojumu: *ego* “intencionālajā arsenālā” ir kaut kas vairāk nekā tikai prasmes iejusties citos. Tur tiek uzrādīts **universālās un absolūtās patiesības apriori**, kas atbilst pieredzei par vienotu pasauli visiem. Varētu vaicāt: no kurienes tas varētu rasties dažādu zemju un kultūras novadu cilvēkiem, kuri ir nošķirti no citiem ar dabiskām jeb *reālām* robežām un transcendentālām jeb pasauluzskatiskām šķirtnēm? Un ne tikai no svešzemniekiem mēs esam šķirti; tikpat labi arī no pašmāju kultūras cilvēkiem. Kā mūsu ideālajā pieredzē ienāk un pastāv šīs vienotās resp. *vienas patiesības* transcendentālā dimensija, kura izsaka visiem vienoto pasauli, kuru citkārt empīriski neviens nekad nav pieredzējis? Fenomenoloģija ir tieši tā metode, kas nepieļauj spekulatīvu normu izvirzīšanu un, tieši tās analīzei sekojot, skaidri un droši atsedzams šis apriori.<sup>441</sup> Šajā virzienā izpaužas Leibnica un Huserla atšķirīgo analīžu secinājumu daļas tuvība.

#### II,2.4. 3.§ Intersubjektivitāte kā saprašanās prakse

Huserla ontoloģiskajai pozīcijai par vienu vispārēju patiesību nekādā ziņā nav izvirzāms pārmetums “totalitārisms” vai jēgas darināšanas konstitutīvās daudzveidības pazaudēšanā. Taisni otrādi: tikai vispārējā patiesība padara par iespējumu jēgu kā dažādu novadu koeksistenci – gan to pamatojumu, gan šīs koeksistences empīrisko notikumu: kultūru saprašanos savā starpā. Transcendentālās starpmonādiskās sadraudzības ideja, kuru Huserls izvirza un pamato *CM-5* noslēgumā, ir socialitātes kā intersubjektīvās īstenības balsts vispār. Intersubjektīvā īstenība dzīvespasauliskā vērsumā izsaka visupirms īstenu jeb tik tiešām īstenojamu un īstenu *saprašanos*: šodien daudz zināto interkulturalitātes iespēju<sup>442</sup>.

Makss Šēlers norāda, ka, esot tīri dabiskā pasaules uzskatē, mums ir tikai viena vienīga pasaule, kurā mēs esam iekļauti, – proti, mūsu pašmāju pasaule (*Heimwelt*), citiem vārdiem sakot, mūsu dzimtene. Pūles radīt adekvātu priekšstatu par *mūsmāju* pasauli (piem., Latviju), stāstot par to ārzemēs, ir samērā veltīgas. Jo mēs redzam, ka šim savā dzimtenē uzrunātajam citēnietim ir tikai *pašmāju* pasaule un visai blāvs un bieži vien pilnīgi aplams priekšstats par

<sup>440</sup> Vgl.. Hua XV, loc.cit.

<sup>441</sup> Fenomenoloģiski evaņģēliskā nostādne te palīdz saskatīt šī apriori tiešamību (cf. Ef 2, 13-21; I Kor 10, 17).

<sup>442</sup> Vgl. Kolyo Koev, „The Neighbourhood: Between Visibility and Invisibility”. *The Neighbourhoods of Culture*. Richard Grathoff, Antonina Kloskowska (editors). Warsaw, 1994. S. 48

*citū* dzimtenēm *citur*. Tad mēs mēdzam lietot statistiskos stereotipus par “caurmēra amerikāni” vai “caurmēra krievu”, un aizmirstam, ka “caurmēra latvietim” arī ir savi un bieži vien – tādi paši stereotipi par citiem. Tiesa gan, mēs gan kā tūristi, gan kā visnotaļ informēti cilvēki zinām, ka Citajiem ir  *citas*  pašmāju pasaules. Bet to raksturlielumus mēs mērām ar savējās mērogiem. Tie bieži vien ir kādi pilnīgi ačgārnī priekšstati vai sadzīviski mīti, kuru rašanās cēlonis drīzāk ir saistāms ar mūsu pašu nejaucību un aprobežotību projicēšanu uz citiem. Līdz ar to  *citas*  kultūras pasaules saprašanā arvien klāt ir krietna iracionālu aizspriedumu deva<sup>443</sup>. Kā lai to novērš? Kā lai vieš racionalitāti spriedumos par citiem un līdz ar to paver patiesas interkulturalitātes, t.i. dažādu pašmāju pasaulu saprašanās iespēju? Šis jautājums nodarbināja Huserla vēlīnās analīzes par intersubjektivitātes tēmu. Risinājums jau tika norādīts iepriekšējā paragrāfā: visiem vienotās patiesības dimensijas atziņa palīdz nonākt arī tajā racionalitātes līmenī, kur iracionālu mītu vietā var sākties patiesības komunicēšana. Tikai patiesība var kalpot par pamatu katras personalitātes kā  *mēsības*  dzīves novada identitātes apgūšanai un tās apjēgšanai. Jo tikai tas, kurš ir apguvis savu identitāti kā savas tagadnes racionalitāti tās vienīgajā, t.i., viņu ar citiem vienojošajā  *patiesībā* , iemanto pieeju citu saprašanai – līdz ar to tiek pavērta interkulturalitātes iespēja<sup>444</sup>.

Tikām Huserla pēcteči, sociālfenomenoloģisko koncepciju dibinātāji, šo patiesības un vienas pasaules virsjēgas dimensiju ir steiguši pakārtot no daudzām interpretācijām, kas izriet no sevī noslēgtām (finitīvām) jēgas provincēm. Tā būtībā ir patiesības pluralizēšana. Tā nu katrai provincei vai novadam tiek piedāvāta pašam sava spēja konstituēt jēgu (un, izejot no tā – katram savu “patiesību!”). Kā to uzsvēris jo īpaši Šucs ar savu mundānās intersubjektivitātes tēzi, jēga tiek konstituēta savstarpējas darbības rezultātā pasaulē. Cik tālu te ir no aksioloģiskā un epistemoloģiskā relatīvisma, kurš pēc dažiem gadu desmitiem mūsdienu postmodernās paradigmas veidolā pārpludinās vai drīzāk gan apslīcinās plašus garīgās kultūras pašrefleksijas apvidus – par to spriest nav šī darba uzdevums. Tā ietvaros mēs varam tikai izdarīt slēdzienu, ka Huserla metodes pamatpremisas  *die eine Welt für alle*  sašķobīšana un atmešana, ko veic mundānās konstituēšanās apoloģēti, sirgst ne tikai ar vienpusību skaidrojumā par cilvēka stāvokli pasaulē, bet arī ar metodoloģiskā pamatojuma vājumu.

<sup>443</sup> cf. Christoph Jamme, „Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt”, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M., 1989. S.65-79

<sup>444</sup> F. Vimmera (*Wimmer*), R.A. Malla (*Mall*) u.c. pārstāvētā interkulturalitātes filozofija šodien lielā mērā cenšas atgriezties atpakaļ pie šīs Huserla nostādnes un parāda to kā jaunu un auglīgu orientāciju filozofijā. Cf. Mall, R.A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt, - Primus Verlag, 1996; Wimmer, F: *Interkulturelle Philosophie*, in 2 Bd.

## II, 3 *Vēsturisks ekskurss par dažu “sabiedriskās īstenības” interpretācijas filozofisko modeļu rašanos un nozīmi*

### (A) Franču apgaismības koncepcijas sociālfilozofiskās aprises

Ievadam

Huserla fenomenoloģiskās metodes transformācija sociālās vides un attiecību pētniecībā, bez šaubām, ir ļoti perspektīva lieta. Taču, vai tāpēc obligāti būtu jāatsakās no transcendentālās konstituēšanās par labu mundānajai? Šī problemātika tika apskatīta iepriekšējās divās nodaļās saistībā ar Alfrēdu Šucu un viņa pieeju intersubjektivitātes skaidrojumam. Š.d. ietvaros tiek aizstāvētas transcendentālās konstituēšanās pozīcijas arī sociālo fenomenu pētniecībā. Huserls bija domātājs, kas savu fenomenoloģiju saprata saistībā ar klasiskās filozofijas tradīcijām, īpaši pēctecībā ar vācu ideālismam raksturīgo transcendentālismu<sup>445</sup>. Gan franču Apgaismības laikmeta domātāji, gan angļu liberālisma pamatlicēji, gan jo īpaši vācu ideālisma pārstāvji, kuru idejas fragmentāri ir apskatītas šajā

<sup>445</sup> Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. In: Edmund Husserls Gesammelte Schriften, hrsg. von Elisabeth Ströker, Bd. 8. [Text nach Husserliana VI]. – Felix Meiner Verlag, Hamburg, S. 275: „Eben damit beginnt eine Philosophie des tiefsten und universalsten Selbstverständes des philosophierenden ego als Trägers der zu sich selbst kommenden absoluten Vernunft, desselben als in seinem apodiktischen Für-sich-selbst-sein seine Mitsubjekte und alle möglichen Mitphilosophen implizierend, die Entdeckung der absoluten Intersubjektivität (objektiviert in der Welt als Allenmenschheit) als derjenigen, in welcher Vernunft in Verdunkelung, in Erhellung, in der Bewegung des taghellen Selbstverständnisses in unendlichem Progreß ist; die Entdeckung der notwendigen konkreten Seinsweise der absoluten (der im letzten Sinn transzendentalen) Subjektivität in einem transzedentalen Leben der ständigen Weltkonstitution und damit korrelativ die neue Entdeckung der seienden Welt, deren Seinssinn als transzendental konstituierter für das, was auf den früheren Stufen Welt, Weltwahrheit, Welterkenntnis hieß, einen neuen Sinn ergibt; eben darin aber auch dem menschlichen Dasein, seinem Dasein in der raumzeitlich vorgegebenen Welt als Selbstobjektivierung der transzendentalen Subjektivität und ihres Seins, ihres konstituierenden Lebens, in weiterer Folge das letzte Selbstverständnis des Menschen als für sein eigenes menschliches Sein verantwortlichen, sein Selbstverständnis als Sein im Berufensein zu einem Leben in der Apodiktizität – nicht nur abstrakt und in gemeinem Sinne apodiktische Wissenschaft treibend – sondern eine ihr gesamtes konkretes Sein in apodiktischer Freiheit zu einer apodiktischen, zu einer allgemein tätigen Leben ihrer Vernunft – in der sie Menschheit ist – verwirklichende [...] eine Unendlichkeit des Lebens und Strebens auf Vernunft hin bedeutet, daß Vernunft gerade das besagt, worauf der Mensch als Mensch in seinem Innersten hinaus will...”. Šajā vienā, šeit pat vēl ne līdz galam citētajā teikumā Huserls apkopo savas fenomenoloģijas idejisko mantojumu, proti, pasaka to, kāds ir viņa filozofijas mērķis, bet arī kāds ir tās izcelsmes konteksts: ego kā absolūtā prāta nesēja apziņas dzīve, kā to jau atklāja un raksturoja vācu ideālisms (īpaši Fihte, Šellings, Hēgelis), ir jāpēta tālāk *konkrēti* viņa transcendentāli reālās dzīves gaitās — tajā apodiktiski atklātajā sevis apguves apvārsnī, kurā arī tiek apstiprināta pati „cilvēcība” un „cilvēce”, bet arī cilvēka dzīvespasauļe. Tā Huserls saprot transcendentālo fenomenoloģiju: kā vācu ideālisma liktā pamata turpinājumu ar viņa attīstīto fenomenoloģiskās deskripcijas metodi. Tieši šis Huserla teikums ir vislielākā mērā būtisks š.d. pārstāvētajai nostādnei.

nodaļā, ir pratuši sociālajā realitātē ieraudzīt daudz komplicētāku jēgas un darbības kopsakaru, ko daudzas modernās sociālās teorijas, interpretējot intersubjektīvā notikuma vidi, ir atstājušas ārpus uzmanības loka. Tas attiecas arī uz iepriekš apskatīto sociālās esamības skaidrojuma veidu, izmantojot dzīvespasaules kategoriju: transcendentālās konstituēšanās metodi nevar vienkārši ņemt un nolikt maliņā. Vēsturiskā diskursā ir iespējams atklāt to, ka veids, kādā Huserls pamatoja un aprakstīja dzīvespasaules kategoriju, ir labi ieraugāms, izsekojot klasiskās filozofijas pieejai sociālo resp. intersubjektivitātes kopsakaru skaidrošanā. Sociālās pasaules balsti ir meklējami un atrodas daudz dziļāk nekā tie dažkārt tiek uzrādīti dažādu sociālpsholoģisku vai ekonomisku, vai pragmatisku skaidrojumu virspusē: tie ir rodami ideālu un vērtību sistēmās, kādus par pamatu savai darbībai un tās principu pamatošanai lieto cilvēks kā „absolūtā prāta nesējs”, kura klātbūtnes faktors izpaužas konkrētās apziņas dzīvē pasaulē<sup>446</sup> – tāpat reālajā sociālajā, intersubjektīvajā sfērā. Un tieši tāpēc ka apziņas dzīve neizbēgami uztur sevī transcendentālo aspektu, no tā nav atraujams arī sociālais un intersubjektīvais. Transcendentālā un intersubjektīvā attiecības ir augstākā mērā dialektiskas resp. savstarpēji papildinošas, un to epistemoloģiski ontoloģiskos priekšnosacījumus prāta uztvert klasiskā filozofija jau krietni pirms Huserla, savukārt Huserls gribēja tos *konkretizēt* ar savas transcendentāli fenomenoloģiskās metodes palīdzību. Tādēļ š.d. ietvaros ir svarīgi veikt nelielu vēsturisku ekskursu, lai norādītu uz transcendentālās fenomenoloģijas saikni ar klasiskās filozofijas attīstīto priekšstatu sistēmu par sabiedrību, īpaši par tās veidošanās priekšnosacījumiem.

Lai saprastu izšķirošo *diferenci* starp sabiedrību un dzīvespasauli, ir jāskatās, kā vēsturisko laiku griežos ir tapis tas jēdziens, ko šodien saprotam ar "sabiedrību". Vai tas vienmēr bijis tik pašsaprotams? Nebūt nē. Tiesa gan, cilvēka sociālās dzīves pašnoteikšanās un emancipācijas idejas, ka viņš ir no Dieva ar saprātu un brīvo lemtspēju apveltīta būtne, viduslaiku garīgās elites starpā tika diskutētas jau kopš 13.gs., līdz tās 17.gs. beigās sāka iegūt plašāku rezonansi caur tādiem sava laika garīgo centienu pīlāriem kā Monteskjē (*Montesquieu*), Voltērs (*Voltaire*) un Ruso (*Rousseau*)<sup>447</sup>. Izšķirošā robežšķirtne tomēr skaidri saskatāma, sākoties t.s. Jaunajiem laikiem. Pamatjautājumi, ar kuriem iesāka šie apgaismības vadošie filozofi 17.–18.gs. Francijā, bija šādi: kā lai izskaidro cilvēku kopdzīves organizācijas formas; kas ir tās noteiksmes, kas liek cilvēkiem apvienoties sabiedrībā un kas dara iespējamu sabiedrisko integrāciju; kādām ir jābūt sabiedriskās pārvaldes formām, ja

---

<sup>446</sup> Cf. ZP 442.

<sup>447</sup> Vgl. Friedrich Jonas, *Geschichte der Soziologie*, – Rowohlt. Reinbeck bei Frankfurt a.M, 1968. Bd.1, S. 11 ff.

indivīds ir emancipēts? Bet visupirms – kādai vajadzētu būt sabiedriskajai satversmei, ja cilvēka izpratni nosaka šie emancipācijas principi?

### 1. Monteskjē (*Montesquieu*) ideja par sabiedrisko integrāciju kā diferencētu problēmu

Monteskjē bija pirmais, kurš nāca klajā ar domu, ka sabiedrība ir apskatāma kā īpaša realitāte, kuru nevar aprakstīt ar iepriekšējās filozofijas un ētikas kategorijām. Starp cilvēka brīvo gribu un tās tieksmi izpausties, kā arī cilvēka fatālo piesaistītību dabas procesam veidojas starpjosta – realitāte, kura rodas ar garu jeb brīvo gribu apveltītā cilvēka rīcības rezultātā. „Valstī, tas nozīmē – sabiedrībā, kurā pastāv likumi, brīvība var pastāvēt tikai tajā, ka cilvēki dara to, ko viņi drīkst vēlēt [..] . Brīvība ir tiesības darīt visu, ko atļauj likums”<sup>448</sup>. Šī likuma un brīvības noteiktā sabiedrība ir tā brīvā citdabība jeb sociāli kulturālā (emancipētā) cilvēka jaunrades joma. Tas ir novads, kurā cilvēkam, atrodoties savstarpējās esmes pasaulē, paveras dažādas iespējas apliecināt savu citādību, savdabīgo "pārup iespēju", savu transcendentālo apveltītību. Jau Monteskjē faktiski noformulē sociāli filozofiskās atziņas virzienu: aprakstīt un skaidrot nevis tikai un vienīgi politiski sociālās virskundzības jēgu un funkcijas, bet gan pirmām kārtām analizēt dažādus, resp., atšķirīgus sabiedrību tipus. Līdz ar to viņš noteica, ka sabiedriskā integrācija ir apskatāma kā diferencēta problēma.

### 2. Ruso (*Rousseau*) par sociālo integrāciju

Ruso parādīšanās uz apgaismības teorijas skatuves bija visizšķirošākais mirklis sabiedrības teorijas paradigmālajā tālākattīstībā. Viņš radikālā tvērumā problematizē pašu sociālo integrāciju. Tas, kurš to grib saprast un skaidrot, vairs nedrīkst aprobežoties ar kaut kādu esošo sabiedrisko apstākļu un nosacījumu pārkārtojumu, balstoties savā pieredzē (kā to gribēja enciklopēdisti un fiziokrāti: tik vien kā reformēt iepriekšējo ideju par sociālās integrācijas formām). Ja kāds grib ieraudzīt jaunu problēmu, tad nākas novākt no ceļa visus faktus un apstākļus, kas aizsedz tās redzamību. Ruso sociālās atziņas metodes radikalitāte, viņa antiempīrisms, kas iezīmē franču revolūcijas vispārējo attīstības virzienu: esošie novecojušie sabiedriskie stāvokļi un pēc tās vecā parauga īstenojusies *sociālā integrācija būtībā dezintegrē* cilvēku iekšēji. „Katra atsevišķās personas jeb līgumslēdzēja vietā šis sabiedriskais līgums tūlīt pat noliek garīgu veidojumu – publisko ķermeni, kura locekļi turpmāk ir visi balsstiesīgie. Šis kopējais ķermenis jeb veidojums, pateicoties tieši šim aktam,

<sup>448</sup> Charles de Montesquieu *Vom Geist der Gesetze*. Reclam, 1994: XI, 3.

iegūst vienotu identitāti, savu „patību”, savu dzīvi un savu gribu. Šo veidojumu kā publisko personu, kas ir veidojusies, ietverot visus atsevišķos, kādreiz sauca par pilsētu (polisu), bet tagad par republiku vai valsts veidojumu. [...] Cilvēks, kas kļūst par kāda cita vergu, neuzdāvina sevi citam, bet pārdod sevi par uztura tiesu. Bet par ko sevi pārdod vesela tauta?”<sup>449</sup>

Ruso slavenais aicinājums par atgriešanos atpakaļ pie dabiskā stāvokļa visbiežāk netiek izprasts; tas tiek padarīts par virspusēji skanīgu un reizē lētu saukli, kas aicina atgriezties džungļos, kāpt atpakaļ kokos. Tam ir visai maz sakara ar paša Ruso sociālfilozofiju. Sabiedriski integrētā indivīda stāvoklis, kādu to savā laikā redz Ruso, ir nožēlojams. Sabiedriskā realitāte attiecībā pret cilvēka patieso dabu ir nožēlojams un visnotaļ pārvarams stāvoklis. Cilvēks pēc sava “dabiskās” apveltītības pelna ko labāku, proti, citu integrāciju, citādāku sociālo īstenību. Ļaunais ir meklējams pašā sabiedrības stāvoklī kā tādā, un nevis tajā apstāklī, ka atsevišķas sabiedriskās institūcijas slikti funkcionē. Sabiedriskajai satversmei vai integrācijai ir jānotiek, balstoties citādā, cilvēka dabai cienīgākā līmenī.

Ruso savā tolaik visnotaļ revolucionārajā mācībā saskata arī tās pretmetu: cilvēks nav tikai sabiedriska un racionāli darbīga būtne vien, bet gan ļoti “apmulsusi eksistence”. Emancipācijas procesā iestājies civilizatoriskais paisums: sabiedriskās institūcijas, virskundzības struktūras etc. ir tikušas atbrīvotas no aizbildniecības par indivīda eksistences jēgas skaidrojumu. Sagrūstot vecajām integrālajām saitēm, pats indivīds “ir brīvs”, t.i., kā tāds, kā *patība* viņš sabiedrībā ir nevajadzīgs, lieks. Viņš tajā ir tikai kā lomu nesējs, aģents, bet nevis kā “eksistence”. Līdz ar to cilvēka jēgpilnā esme civilizācijas jeb emancipācijas paisumā ir nevis atbrīvota, bet atgrūsta. Cilvēka liktenis šajā emancipētajā sabiedrībā īstenībā – viņa *paša sociāli kulturālās dzīves īstenībā* – ir dezintegrācija, dezorientācija un pārslogotība, ko izraisa šis civilizatoriskais paisums. Iekļauti *sabiedriskās* kopsdzīves straumē, cilvēki būtībā ir vīlušies un atsvešināti.

Savā darbā „Emīls jeb Par audzināšanu” Ruso norāda, ka pat atkāpšanas uz privāto sfēru nav nekāds glābiņš, jo eksistencei ir zudis pamats zem kājām. Pārdomās par „pareizu” bērna audzināšanu, kuras galvenā māka ir iespaidot audzināno tā, lai viņa paša griba sakristu ar audzinātāja gribu, Ruso paver savam laikmetam plašus pedagoģiskos apvārsņus un mēģina ar īpašu iejūtību uzlūkot audzināmā personību, panākt viņa iekšējās un ārējas dzīves patiesu harmoniju starp autoritāti, kurai audzināmais ir jā māca pakļauties, un viņa paša individualitāti. „Ja autoritāte ir stingri nostiprināta, pirmais, par ko es gādāšu, ir – lai man

---

<sup>449</sup> Jean Jacques Rousseau, *Vom Gesellschaftsvertrag oder die Grundsätze des Staatsrechts*. - Reclam, Ditzingen, 1986, I. Buch, Kap.6 & 4.

nerastos nepieciešamība to pielietot. Es nevairīšos no sāpēm un audzināšanas darba grūtībām, kas rodas autoritātes nostiprināšanas procesā, kā rezultātā audzināmajā parādās aizvien lielāka uzticība savam skolotājam. Tādā veidā es panāksu, ka esmu sava audzināmā patiesa uzticamības persona, kas var arī autoritatīvi spriest par tam tīkamo. Man nenāk pat prātā apkarot viņa vecuma tieksmes vai iekāres, bet es būšu te padomdevējs un tādā veidā arī to noteicējs. Es uzlūkošu lietas no viņa redzes viedokļa, lai varētu tās pareizi vadīt. Es necentīšos uz pašreizējās laimes rēķina norādīt uz labām izredzēm tālākā nākotnē. Jo es gribu, lai viņš ir laimīgs ne tikai vienu reizi, bet vienmēr, ja vien tas ir iespējams”<sup>450</sup>. Ruso atzīst, ka zināms „dubultstandarts” pedagogijā ir neizbēgams. Viņš dod padomu visiem, kas audzina bērnus, ka ir jāliek audzināmajam vienmēr domāt, ka viņš pats ir noteicējs, kamēr kontrole pār viņu pilnībā ir jāsaglabā audzinātājam. Nav lielākas pakļaušanas kā tā, kas atstāj brīvības iespaidu. Tādā veidā var panākt audzināmā gribas saskaņu ar pedagogam vēlamu. Tāda pedagogiskā taktika ir nepieciešama, jo līdzsvars starp individuālo un sociālo ir sasniedzams sarežģītu pedagogisko darbību rezultātā: neapgrēcinot jaunās personības attiecības ar pateicību, bet arī – izvairoties no patvaļas<sup>451</sup>.

Interesanti ir redzēt, kādu risinājumu šīm emancipētā cilvēka lielajām problēmām piedāvājis Ruso. Viņš izeju rod savdabīgā autoritārisma, kur, lai pārvarētu *aliénation totale* (pilnīgo atsvešināšanos), indivīdam nākas pakļauties *volonté générale* (vispārējai gribai). Indivīdam nākas pilnībā ziedoties kolektīvajam, pilnībā uzteikt savu individualitāti, t.i., viņš nedrīkst vairs gribēt pats sevi, bet gan *volonté générale*. Tā ir vienīgā iespēja, kā mazināt ar sabiedrisko integrāciju saistītās ciešanas: apzināti uzteikt savas vienpatņa tieksmes (šo ekstrēmo cilvēka dabā ielikto sevību) mēsības vārdā. Jo cilvēks vairs nevar atgriezties atpakaļ pie primitīvā un līdzsvarotā dabiskā stāvokļa. Kad cilvēku kopdzīves satversmes likumi, kuriem spiests pakļauties cilvēks, iegūs tik pat *neatgriezenisku raksturu* kā dabas likumi, tikai tad integrācijas problēma būs atrisināta. Jo tad cilvēkam vairs nebūs jāpakļaujas citam cilvēkam, bet gan tādiem sociālās kopdzīves priekšrakstiem.

Tomēr Ruso nav tik lielā mērā priekšā savam laikmetam, jo viņš uzsver, ka *volonté générale*, šī jaunā brīvprātīgi atraisītā “dziņa uz solidaritāti”, *spiež* cilvēku būt brīvam. Tā tad būt nevis vairs "liekam", bet brīvam, ciktāl tas vispār ir iespējams sabiedriskā kopdzīvē. Šī

<sup>450</sup> Jean-Jacques Rousseau. *Émile, or On Education*. Trans. Allan Bloom. – Basic books. New York., 1979. Book IV, pass. 1143.

<sup>451</sup> Cf. Jean Jacques Rousseau, *Émile*, ibd., Book III, pass. 564: „Make your child attentive to the phenomena of nature; soon you will make him curious. But to nurture his curiosity, never hasten to satisfy it. Put questions within his reach and let him solve them himself. Let him know nothing because you have told him, but because he has learnt it for himself. Let him not be taught science, let him invent it. If ever you substitute in his mind authority for reason, he will cease to reason; he will be a mere plaything of other people's opinion”.

jaunā brīvība nozīmē pārvarēt sociālo attiecību uzspiesto cilvēku savstarpējo atkarību, pakļaujoties *jaunam* "dabiskajam stāvoklim", akceptējot tieši *volonté générale*, kura kā tāda ir svēta. Tā nav nedz laba, nedz ļauna, nedz taisnīga, nedz netaisnīga, – tā atbrīvo atsevišķo indivīdu no viņa paša, no viņa ciešanām, pakļaujot viņu vienotai kārtībai. Tā dibina vērtības un prasa no atsevišķā indivīda pilnīgu ziedošanos<sup>452</sup>.

Apgaismības mācība par sabiedrību bija dibināta, apšaubot vecās kolektīvās vērtības un sabiedriskās institūcijas un noņemot šīm attiecībām to dabiskās tiesības. Jau īstenojoties pirmajām apgaismības idejām, nācās secināt, kādā mērogā emancipācija bija satricinājusi sociālo integrāciju. Emancipācija kļuva par rungu, kura drīz viena sita pretī ar savu otro galu: sabiedrība atkal kļuva par kādu institucionāli priekšmetisku sfēru, kurai indivīds ir spiests pakļauties. Šoreiz gan savādāk: proti, viņš tiek represēts un vervēts pats savas brīvības vārdā...

## (B) Liberālisma sociālfilozofiskās koncepcijas

### 1. Hobss (Hobbes) kā liberālisma tradīcijas pamatlicējs

Hobsa (1588–1679) metodes pamatpostulāts bija atziņas procesa uzsākšana no sajūtām, resp. no uztverto lietu pieredzes un nevis no idejām – „cilvēku domāšanas sākotne ir viss, ko mēs varam nosaukt par sajūtām jeb maņām (*sense*), jo cilvēka prātā nav iespējams nekas tāds, ko vispirms – pilnībā vai daļēji – nebūtu dzemdinajuši maņu orgāni. Viss pārējais ir atvasināts no sajūtās dotās sākotnes<sup>453</sup>. Ruso, kā zināms, ķērās pie lietas no pilnīgi pretējās puses: faktus pie malas (!), jo tie traucē ieraudzīt būtību. 18.gadsimta domātāju Ruso vadīja cilvēka emancipācijas ideāls, un viņš to postulēja *nevis* no pieredzes (jo tā liecināja par pilnīgi pretēju sociāli politiskās notiksmes jeb īstenības cēloni), bet gan no pašas *idejas* par cilvēku. Tā tika īstenots pilnīgs esošās kārtības noliegums un ideja tika nolikta sava akmeņainā ceļa priekšā realitātē. Hobss kā 17.gadsimta domātājs uzsvēra, ka postulāti, kuri nebalstās pieredzē, ir spekulācijas, kuras cita starpā nespēj arī sniegt atziņas par sociāli

<sup>452</sup> Cf. Jean Jacques Rousseau, *Émile*, ibd. Book V, pass. 1664: „*The essence of sovereignty consisting in the general will, it is equally hard to see how one can be certain that an individual will always be in agreement with the general will [volonté générale] One would more likely assume that it will often be opposed to it; for individual interest always tends to privileges, while the common interest always tends to equality, and if such an agreement were possible, no sovereign right could exist, unless the agreement were either necessary or indestructible*”.

<sup>453</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan - Erster und zweiter Teil*. – Reclam, Stuttgart 1970, Prt. I, ch. 1.



politiskās integrācijas formām. *Quod nulli est non est* (kas nav nekur, tā vispār nav). Tātad pilnīgs pretmets Dekartam – tieši tam domātājam, kurš ar savu koncepciju, ka racionālā jeb spriestspēja atšķirt patieso no aplamā vienādā pakāpē ir dota ikvienam apriori, lika pamatu emancipācijai. Un tomēr, neskatoties uz to, angļu sensuālisms dibina liberālisma sociālteoriju un līdz ar to ļoti svarīgu orientieri visai tālākajai filozofiskajai domai par sociālo esamību: dzīves īstenība galu galā ir mēraukla visiem ideālajiem centieniem, citādi visi gaišie mērķi ir tikai tukšas runas. Abas atziņas tradīcijas nav tikai divu pretnostatītu metodoloģiju cīkstēšanās. Tās nav tikai iedaļas filozofijas vēstures mācību grāmatās vai radītas tālabad, lai filozofiem būtu par ko strīdēties. Tās izsaka pretrunīgumu, kurš ir ielikts paša cilvēka dabas dzīlēs, caur ko tiek pausta cilvēciskās un līdz ar to sociālās eksistences modalitāte. Nedaudz apsteidzot tālāk rakstīto, vēl jāpiemin I.Kants un vācu ideālisma parādīšanās uz filozofisko doktrīnu skatuves, lai pateiktu, ka gan franču racionālismam, gan angļu sensuālismam katram ir savs attaisnojums. Katra atziņas ceļš palīdz ieraudzīt gan pretrunīgumu, kurā dibinās cilvēka dzīve pasaulē, gan arī indivīda sociālās brīvības noteicējpamatus. Tolaik nedz franči, nedz arī Britu salu iemītnieki savās atziņās šo modalitāti nebija atklājuši.

Hobss sevi uztver kā modernās pētniecības pārstāvi. Viņa metodi ietekmējis Galilejs, kurš viņam ir paraugs "dzīvē un mācībās". Viņa lielā autoritāte Galilejs dabas pētniecībā bija radījis universālu paraugu – dabas parādības ir pētāmas un aprakstāmas, vadoties no cēloņa un seku attiecības. Ar to dabaszinātnes uzsāk savu spožo panākumu ceļu, kuru filozofisko kopsavilkumu, kā to varējām pārlicināties I daļas 2. un 3.nodaļā, visai iespaidīgi ir veicis Huserls ar *CM-5* un „Krīzi”. Šīs idejas tiek pārnestas arī uz sociālās esamības atziņu. No tām savu pirmo iedvesmu sociālo fenomenu izpētei gūs pozitīvisms<sup>454</sup>, kuram būs lemts uzplaukt 19.gs. vidū. Hobss norāda, ka nav svarīgi vaicāt, vai cilvēks pasaulē ir ticis radīts kā brīva būtne, kura tiek vadīta no prāta, bet gan raudzīt, kā šis pats cilvēks, kuram par savu dzīvību pasaulē nākas cīnīties, tajā tik tiešām izpaužas, darinot sociālu pasauli. „Iedibināt šo suverēno varu (publiskās vides pārvaldi) ir iespējams divos veidos. Pirmais būtu ar dabisku spēku: tā, kā cilvēks panāk, ka viņa bērni pakļaujas viņa varai, jo viņš var tos sodīt, ja tie nepakļaujas; vai arī tā, kā cilvēks sakauj ienaidniekus karā un dāvina tiem dzīvību ar nosacījumu pakļauties. Bet otrs veids ir tāds, ka cilvēki savā starpā vienojas brīvprātīgi uzticēt varu vienam cilvēkam vai cilvēku kopībai, paļaudamies uz to, ka tas viņus aizsargās pret visiem pārējiem. Šo pēdējo var saukt par politisku sadraudzību (*political commonwealth*), jeb

---

<sup>454</sup> Šajā vēsturiskajā ekskursā uz sociālfilozofisko paradigmu veidošanos *pozitīvismam* speciāla vieta netiks ierādīta vispirms tāpēc, ka tas, kaut arī uzskatāms par savrupu paradigmu, ideju jaunrades jomā neizceļas ar oriģinalitāti, bet savas metodes izveidē drīzāk ir smēlies no jau esošām idejām.

organizētu sadraudzību (*commonwealth by institution*), bet pirmo – par iegūšanas/piederības sadraudzību (*commonwealth by acquisition*)<sup>455</sup>. Šī nostāja rādās esam visnotaļ jēdzīga, veidojot sociālteorijas, pētot cilvēku kopdzīves formas un to likumības. Ja par sociālo esamību vajadzētu spriest tikai no dabaszinātņu vai materiālisma pozīcijām, tad tāds spriešanas stils par sociālo vidi drīz vien izrādītos nepilnīgs. Jo likumības, kādām pakļaujas cilvēku kopdzīves pasaule, nav vienā rangā ar dabas norišu likumībām. Sabiedriskās institūcijas un sociālie kopsakari nepakļaujas tādai pat loģikai, kādā apskatāmi materiālo lietu kopsakari.

Tāpat par Hobsa uzskatiem varam izdarīt šādu kopsavilkumu: 1) cilvēku dabu izsaka viņu vajadzības un sabiedrība, resp. valsts nav morāliska iestāde. Sabiedriskajai integrācijai nav nekāda sakara ar brīvību, tā tiek balstīta tieši uz *bailēm* no cilvēkam piemītošās brīvības; 2) Pilsonim ir jāatzīst valsts pastāvēšanas morālās tiesības, kura savukārt viņu kā brīvu būtni atzīt negrasās. Tālab Hobsa izpratne par sabiedrisko integrāciju satur paradoksu: cilvēkam, kurš pēc savas dabas ir vērsts tikai uz savu vajadzību apmierināšanu, nākas pārvērsties par morālisku būtni, pie tam vēl par tādu, kuras pienākums ir vienpusīgs. Līdz ar to runa ir par dubulto slogu, ko cilvēkiem uzliek apvienošanās sabiedrībā: proti, cilvēkam ir jāapspiež sevi, pieņemot morālisko pienākumu atzīt valsti, kas viņa dvēselei ir kaut kas svešs, savukārt valsts no ārpuses spiež viņu pakļauties saviem likumiem. Tāpat cilvēkiem, apvienojoties sabiedrībā, ir ne tikai jāpakļaujas, bet arī jānoliedz pašam sevi, atsakoties no savu īsteno vajadzību apmierināšanas, turklāt viņiem pašiem vēl ir jāspēj rast *morālu pamatojumu* šādai abstinencei. „Bailes un brīvība ir konsekventi saistītas savā starpā: ja cilvēks pārmet kravu pār bortu, baidīdamies, ka kuģis varētu nogrimt, viņš to dara labprātīgi, bet varētu arī nedarīt, tāpēc tā ir brīva cilvēka rīcība.”<sup>456</sup>

Šai domāšanas tradīcijai ir tālejošas atbalsis arī dažās mūsdienu sociālteorijās. Sistēmteorijas pārstāvji (piem., Pārsonss un Pareto, arī Lūmans) ir tuvi Hobsam savos skaidrojumos par sociālās integrācijas pirmnosacījumiem, kas postulē, ka cilvēka kā *sociālās būtnes* spēja jeb tieksme uz biedrības veidošanu ir apšaubāma. Lai tās eksistenci tomēr paskaidrotu, nākas ķerties pie sabiedrības kā *metasistēmas* racionalizēšanas. Ja reiz sociālais ir kaut kas sākotnēji cilvēkam pretišķīgs un svešs, kam cilvēks ir spiests pakļauties, tad sabiedrība uzlūkojama kā dažādu institūciju veidota metasistēma, kurai piemīt pašai savas likumības, kurām pielāgojas indivīdi.

<sup>455</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan - Erster und zweiter Teil*, a.a.O., Prt. II, ch. 17

<sup>456</sup> Thomas Hobbes, *Leviathan - Erster und zweiter Teil*, a.a.O., Prt. II, ch. 21.

2. Loka (*Locke*) panāktais lūzums: sabiedriskā integrācija kā sabiedriskā procesa pašorganizēšanās iznākums. Sociālās darbības jēdziena ieviešanās

Emancipācija Anglijas sociālajā realitātē, atšķirībā no kontinentālās Eiropas, bija nesusi reālus indivīda un sabiedrības attiecībās konstatējamus augļus. Tālab tur arī varēja rasties citas jautājumu nostādnes: tur nevis gara emancipācija ir svarīgākā nodarbe, bet gan sabiedrisko vajadzību un interešu atbrīvošana no pagātnes sabiedriskajām institūcijām. Sabiedrība ir nevis kāda augstāka līmeņa īstenība, uz kuru kā uz senilgotu brīvību tiekots cilvēks, bet gan tā ir vieta, kur jucekļīgais interešu konflikts, kas veidojas indivīdu līdzāspastāvēšanā, ir jāvērs par produktīvu procesu. Apvienošanās sabiedrībā tamdēļ ir nerimts, dinamisks process. Cilvēki to neuzskata par kādu ideālu, bet viņus virza savu vajadzību apmierināšana. Cilvēks grasās nevis tikai ielēkt brīvībā, bet gan viņš ir šīs jau esošās brīvības konsekventa izpausme<sup>457</sup>.

Pati dzīve apliecina, ka cilvēkiem, lai tos saturētu kopā un savstarpēji līdzsvarotu viņu egoistiskās tieksmes, *Leviatāns* nav vajadzīgs. Tāds stāvoklis Anglijas sabiedriski politiskajā attīstībā 18. un 19.gadsimta mijā ir bijis ne tikai vēlamība, bet arī realitāte. Tāpēc var teikt, ka liberālisma sabiedrības teorijas *skepticismā* ietverts kāds būtībā ļoti *optimistisks, cerīgs* cilvēka izpratnes motīvs: cilvēki acīmredzot ir *spējīgi* veidot savu rīcību kopsakarības un nolikumus neatkarīgi no valstiskiem likumiem. Tie pat var izrādīties daudz produktīvāki kā tas, ko valsts diktāts no augšas jelkad spētu vai būtu spējis iedibināt. Cilvēka dabai, kā izrādās, piemīt ne tikai *draudīgi barokālās* raksturzīmes, kuras vienmēr jātur pārraudzības grožos. Tajā tikpat organiski ir dibināta *racionalitāte*, ar kādu šajā intersubjektīvajā novadā uzstājas, piemēram, finansists vai tirgonis. Viņus nevajag piespiest būt miermīlīgiem un labdabīgiem pret saviem līdzcivēkiem, jo tas jau atbilst viņu pašu interesēm. „Tā nu Dievs, pavēlēdams pakļauties, deva tādu autoritāti un noteica tādu cilvēka dzīves kārtību, kas prasīja darbu. Viņš deva arī materiālus darbam un tādējādi arī neizbēgami izveidojās privātīpašums”<sup>458</sup>. Cilvēkiem, lai pildītu šo Dieva prātu – strādāt un vairotu sava darba augļus –, ir jāapvienojas savā starpā. Līdz šim sabiedrībā apvienošanās noteicējamats tika meklēts reliģiskās vai politiskās satversmēs, kā to tika aprādījuši Hobss un zināmā mērā arī Ruso, – tāvad sabiedriskā integrācija notika, pakārtojot atsevišķos indivīdus vispārējām vērtībām; pakļaujot viņus institūcijām, kuru leģitimitāti nedrīkst apšaubīt. Šādas pieejas metodiskais priekšnosacījums ir pieņēmums, ka pastāv kaut kāda fiksēta jeb iepriekšdota

<sup>457</sup> John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von Hans Jörn Hoffmann (Hrsg) und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt/M.: Suhrkamp, 1977, II. Kap. II, 6

<sup>458</sup> John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, a.a.O., II, Kap. V, 35.

cilvēka iedaba, kurai ir jāpiemeklē kāda cieša skava, lai "atsevišķie ķieģeļi" tiktu saturēti vienotā būvē, proti, sabiedrībā.

Loka izpratne līdz ar to atšķiras no Ruso: sociālo un politisko vispārējo regulu represīvo dabu spēj aizstāt indivīdu saimnieciskās un materiālās intereses. Tieši tās, mazinoties politiskajām virskundzības ambīcijām, resp., valsts virsuzraudzībai, ļautu izveidot sabiedrību, kas būtu balstīta cilvēku vajadzību struktūrās un *brīva* no valstiskās skavas jeb spaida, un kurā cilvēki varētu miermīlīgi pastāvēt un darboties līdzās. Loka sociālās filozofijas pamatā ir uzskats, ka cilvēks ir plastiska un socializējama būtne. Viņš orientējas pasaulē nevis no "iekšas" (t.i., ne no idejām vai dabiskām tieksmēm), bet no ārpuses – no savas pieredzes. Lai arī cilvēks nav ticis apveltīts *a priori* ar racionālajām kvalitātēm, tomēr viņa dzīve arī nav pakļauta patvarīgai abstraktu vajadzību vai tieksmju struktūrai; arī viņa daba nav subjektīva *patvarība* vien. Viņa dabai tomēr piemīt objektīvas raksturpazīmes. Kas tad īsti šeit ir tas objektīvais? Protams, tā ir pretruna, kurā nonāk Loks ar saviem radikāli empīriskajiem pamatpostulātiem. Objektīvais šajā cilvēka dabā ir savdabīgais „piederības apriori” pie institūcijām, kuras ir brīvās rīcības priekšnosacījums. Tātad kaut kāda sākotnējā "sabiedriskā jeb sociālā identitāte" tomēr var būt iedzimta arī pēc Loka domām. Empīrisms tīrā veidā vispār ir tāda ļodzīga būve. Tas var tīri labi sniegt atbildes uz "tekošajiem jautājumiem". Bet agrāk vai vēlāk uzpeld jautājums: kā šī pieredze iegūst savu pārliecību (?), ka tādā veidā, resp. empīriski apgūtais ir tik tiešām noturīgs? Kas te ir šīs sakarības satvars? Kāpēc līgumattiecībām ir jābūt tirgus attiecību pamatsatversmei? Kāpēc ne savādāk?

Tātad rīcību un tās jēgu nevar pamatot tikai ar empīriskām premisām vien un tāpat arī ar sabiedrisko satversmi<sup>459</sup>. Loks to saprot; viņš pūlas pierādīt, ka no atsevišķā indivīda brīvības neizriet neierobežota patvaļa. Un te viņam ir jāievieš savā *tabula rasa* kāds apriori "traips" jeb princips, kāda iepriekš dota apveltītība, kas piemīt cilvēka iedabai. Tā ir viņa sākotnējā dabā ielikta objektivitāte jeb *institūcija* "prast saprasties ar sev līdzīgajiem", kura viņam liek sajūst savu piederību. Šī "vispārējā institūcija" ir cilvēks pats kā institūcija. Tā, resp., cilvēka iedabā guldītā ideja beigu beigās regulē cilvēku sociālo kopdzīvi, lai viņu brīvība nepāraugtu patvaļā. „Vara, ko katrs indivīds no sevis ir deleģējis sabiedrībai, kļūstot par tās locekli, nekad nav atgriežama atpakaļ indivīdiem, kamēr vien sabiedrība pastāv; šī vara allaž paliks komūnas pārziņā, jo bez tās vispār nekāda cilvēku kopība jeb komūna nevar pastāvēt, bez tās nevar pastāvēt arī sociālā apvienība, jo tas pretrunā ar sākotnējo vienošanos”<sup>460</sup>. Vienkāršāk

<sup>459</sup> cf. š.d. "C" paragrāfā par Kantu.

<sup>460</sup> John Locke, *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, a.a.O., II, Kap. XIX, S. 246.

sakot: cilvēks pieder pats sev, un šī brīvā pašpiederības apziņa, viņam piemītošā racionalitāte ir iepriekš dota (!) arī veido sabiedriskās integrācijas pamatnosacījumu. Jo tieši šī racionalitāte spēj pamatot viņa prasību tikt atzītam kā brīvajam pilsonim. Šī racionalitāte, saskaņā ar Loku, vienlaikus ir garantija tam, ka viņš šo savu brīvību nekad neizmantos ļaunprātīgi.

Izdarot kopsavilkumu, var teikt, ka Loka mācības aktualitāte pastāv tajā apstākļī, ka viņš parādīja, kā pilsoniskā sabiedrībā ir atrisināma "valsts" un tās "institūciju problēma". Brīvais indivīds kļūst par institūciju, kura jāgarantē valstij, – nevis otrādi, ka indivīdi, kā redzams Hobsa uzskatos, uzņemas par savu pienākumu atzīt jeb garantēt institūcijas. Tātad nevis institūcijas nosaka cilvēku rīcības, bet gan otrādi – valstij ir jāgarantē pilsoniskās sabiedrības institūcijas, pie kam pamatinstitūcija ir *brīvais indivīds kā pats savs īpašnieks* (nevis materiālo lietu, bet vispirms – paša īpašnieks, jo materiālais īpašums kā mantu piederība ir šai pašpiederēšanai pakārtota institūcija). Kad tiek runāts par to, ka pilsoniskās sabiedrības balsts ir privātīpašums, tas būtībā nozīmē to, ka indivīds ir īpašnieks pats sev. Valstij ir jāgādā par to, lai šīs privātīpašnieka darbības/rīcības kļūtu par institūcijām, t.i., tiktu institucionalizētas.

### 3. Deivida Hjūma (*David Hume*) skepticisms

Deivids Hjūms (1711–1776) sakārto un attīsta tālāk Loka liberālo mācību par sabiedrisko integrāciju. Viņš šaubījās ne tikai par prāta apriori esamību vai par sendienu morāles normu lietderību, bet arī par revolūciju kā tādu, kā arī par pilsoniskās sabiedrības pamatnosacījumu lietderību. Hjūmam sabiedrība nav kāds pašsaprotams stāvoklis. Saskaņā ar viņa uzskatiem, nevar runāt par indivīda kā sabiedrības pamatelementa „es” vai „patību”. Viņš to pamato tā, ka, ja ‘patība’ pastāvētu, tad par tās ideju būtu jābūt kaut vienam jutekliskajam pārdzīvojumam. Viņaprāt cilvēka apziņā pastāv mijas sajūtu iespaidi un idejas, bet nav tādas vienojošas centrāles kā „es”, kas saturētu kopā visus iespaidus, kā tiek saprasts „es” jeb ‘patība’<sup>461</sup>.

Cilvēka socializācija tātad arī ir fenomens, kurš ir jāizskaidro. Hjūma mācība šajā ziņā nav vienota. Viņa nopelns ir tas, ka viņš saskata Hobsa un Loka pieejas aprobežotību (Hobss runā par dabisko tieksmju pirmdotību, Loks uzskata, ka cilvēks kā pilsoniskais indivīds jau ir pirmdotība; abas mācības līdz ar to sabiedrību traktē kā neproblemātisku stāvokli). Hjūma

---

<sup>461</sup> David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt von Raoul Richter, hrsg. von Jens Kulenkampff, 12. Aufl., Meiner, Hamburg, 1993. I, 4 kap.VI

pieeja ir *reflektīva*; tā meklē, kā pamatot sabiedrisko kopdzīvi un sabiedrisko kopsakaru kā tādu viņpus šiem iepriekš pieņemtajiem principiem. Cilvēku kopdzīve sabiedrībā nav izskaidrojama no ārpuses ar jau iepriekš dotu dabisku sociālu stāvokli, kaislībām vai instinktu, bet sabiedriskais kopsakars ir jāskaidro ar sabiedrisko notiksmi pašu, tātad no iekšpuses.

Cilvēks jau no sākta gala ir sabiedrības loceklis, un tikai kā tāds viņš var pastāvēt. Viņš dzimst savā ģimenē, kur, pateicoties audzināšanas procesā gūtajām pieredzēm un apgūtajam spriešanas veidam par ārpusaules parādībām, tiek izveidotas tās indivīda izturēšanās formas, ar kurām viņš parādās uz sabiedrības skatuves kā jau sociāli pieradināta būtne – proti, tāda, kura prot savas individuālās tieksmes saskaņot ar citiem un tādējādi virzīt tās uz kopējās labklājības vairošanu. Sabiedrības pastāvēšanai vai noteiktu sociāli integratīvu darbību veikšanai nevar atrast *viennozīmīgu* racionālu cēloni. Iemesls, kāpēc atsevišķais indivīds pakļaujas sabiedriskajām institūcijām, nav meklējams viņa bailēs no totāla kara stāvokļa vai tajā apstākļi, ka viņš pats uzskatītu sevi par šo institūciju līdzdibinātāju. Sabiedrība bez tām vienkārši nevarētu pastāvēt. Tātad nevis prāts vai racionālas atziņas, bet gan *sociāli formētas kaislības*, saskaņā ar Hjūmu, izraisa sabiedrisko integrāciju. Pieradums un audzināšana izsaka sabiedrisko institūciju pamatbalstu. Tas nozīmē, ka pati pasaule jau neizbēgami tiek skatīta kā sociāla cilvēku *kopdzīves pasaule*.

Kopsavilkums par Hjūma uzskatiem: viņš savā ziņā bija pirmais, kurš parādīja, ka mācība par sabiedrību ir mācība par sociālo pasauli tās dažādo aspektu un līmeņu plašumā; ka dabas un brīvības, pilsoņa un valsts pretstats nav absolūts. Cilvēku sabiedriskā kopdzīve reprezentē līdzsvara stāvokli, un kā tāds tas arī ir jāpēta, skaidrojot to dažādos izpausmes līmeņos<sup>462</sup>. Neskatoties uz Hjūma ideju pretrunīgumu, viņš tomēr bija pirmais, kas norādīja uz jaunu sociālās filozofijas perspektīvu, kas vēlāk veicināja arī sociālo pētījumu resp. socioloģijas pieejas rašanos. “Socioloģija ir zinātne nevis tālabad, ka tā kā dabaszinātne fiksē vienus pusīgus un evidences pamatos pilnībā nenoskaidrotus likumus, bet gan tāpēc, ka tā atsedz cilvēku sabiedriskās kopdzīves funkcionēšanas nosacījumus dažādajos tās līdzsvara līmeņos”<sup>463</sup>.

<sup>462</sup> Vgl. David Hume, *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. a.a.O. III, kapVII.

<sup>463</sup> Friedrich Jonas: *Geschichte der Soziologie*, a.a.O., Bd. 1, S. 128.

(C) Vācu ideālisma ieguldījums ideālā un reālā dialektiskās kopsakarības atziņā un līdz ar intersubjektīvās īstenības konstitūēšanas teorijā

0 Ievadam: Vācu ideālisms kā sociāls pasaules izpratnes modelis: pretrunas un to pārvarējums

Hēgelis darba „Gara fenomenoloģija” ievaddaļā pauž domu, ka garīgais būtībā ir īstenais, proti, ideja tāpat ir *patiesi* reālais<sup>464</sup>. Šo domu būtu viegli pārprast, mēģinot no tradicionālām “dialektiskā, resp. mehāniskā materiālisma” pozīcijām kritizēt ideālismu – to ka, lūk, Hēgelis saka, ka tikai vienīgi *priekšstati* nosaka vēstures gaitu un cilvēku rīcības vadlīnijas. Tas nozīmētu ar nodomu vairīties saprast gan “augsto ideālismu”, gan tieši šo Hēgeļa izteikumu, kurš implicē domu, ka cilvēku darbošanās uz vēstures skatuves ir nerimtīga cīkstēšanās ar pretrunām, kuru dzinējspēks un izlīdzinātāja ir *ideja*. Francijā attīstītā apgaismes un emancipācijas domāšana, ka sabiedrības izaugsme ir iespējama, pateicoties integrācijai (jo īpaši Ruso uzskatos), savienojumā ar angļu liberālismu, kas postulēja integrāciju, pateicoties izaugsmei, tiek pārnesta uz Vāciju. Tur tai tiek atsegtas jauns apvārsnis. Jau Kants piešķir dziļāku ieskatu tam, kādi noteicējpamati izsaka un uztur *cilvēka aktivitātes* pasaulē, kamēr Fihte savos darbos reflektē par sociālā un ideālā dialektisko mijiedarbību. Vācu ideālisms tāpat attīsta priekšstatus par sociālo esamību un piešķir tiem jaunu, būtiski padziļinātu dimensiju, postulējot, ka cilvēciskās esamības iekšējo dinamiku izsaka pretrunas, resp. gan reālu, gan ideālu stāvokļu sadursmes un sintēzes. Tādējādi ir pamats apgalvot, ka vācu ideālisma devums filozofiskajā refleksijā par cilvēku biedriskās dzīves pasauli iegūst zināmu pilnasinību.

Vācu ideālisms būtiski reformē *pasaules izpratni jeb tās racionalitātes modeli*: pasaule ir ne tikai prāta pasaule, kura savstarpēji vieno cilvēkus (Ruso; apgaismības izpratne), vai arī tikai brīvās saimnieciskās darbības izaugsmes pasaule, kura kalpo cilvēku interesēm (Loks; liberālisma izpratne). Cilvēku apveltītība ar brīvo gribu gūst savu izpausmi viņu *savstarpējības pasaulē* – šī brīvā griba rosina prātu meklēt optimālāko *cilvēcības* īstenošanās iespēju ne tikai indivīda, bet arī sociālās esamības līmenī. Tā rezultātā *realitātes jēdziens* tiek paplašināts. Nošķirums “iekšējais un ārējais”, kā tas bijis kopš Dekarta uzstādītā pasaules racionalitātes modeļa, tiek pārvarēts (vai vismaz tiek norādīts ceļš, kā to izdarīt). Iekšējās un

---

<sup>464</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Gesammelte Werke, Band 3, Frankfurt a. M. 1979, S. 28: „Das Geistige allein ist das *Wirkliche*; es ist das Wesen oder *Ansichseiende*, – das sich *Verhaltende* und *Bestimmte*, das *Anderssein* und *Fürsichsein* – und [das] in dieser Bestimmtheit oder seinem Außersichsein in sich selbst Bleibende; – oder es ist *an und für sich*.”

ārējās esamības modalitātes tiek saslēgtas kopā. Realitāte iegūst to pilnskanību, kādā cilvēks to *piedzīvo*. Tagad tai ir atsegti plašāks īstenības apvārsnis. Antinomijas un konflikti tātad izsaka pašas cilvēciskās esamības pirmdibinājumu. Bet ne tikai tas vien. Cilvēks pats visdrīzāk ir kādas pretrunas klātesamības veids, ar sajustspēju apveltīts prāts, apkārt klīstoša problēma. Gars, kas tagad ir izņemts no krātiņa un ticis apzināts, tagad ietekmē arī pašu filozofiju. Tā vairs nedrīkst būt vienkārši zināšanas par to, kas ir gars; tai jāapjēdz arī šī pašapziņa apgūtā gara sākotnes. „Tajā haotiskais iemanto sākotni, atsedz esības un domu jēdzienisko vienkāršību, pietuvojas būtības izjūtai un dāvā cilvēkam nevis vairs atziņu, bet iekšēju celsmi: skaistais, svētais, mūžīgais, reliģija un mīlestība ir tā ēsma, kas pievilina un dod prieku. Nevis jēdziens, bet ekstāze; nevis auksta lietišķa nepieciešamība, bet gan kūšājoša sajūsma kļūst par to veidu un nemitīgu turpinājumu, kādā izplatās gara kā visa substances bagātība” – tā par to Hēgelis raksta savā „Gara fenomenoloģijā”<sup>465</sup>.

Bet ko visi šie gara lidojumi izsaka cilvēkam, kurā noris šī gara pašapziņa, ko tie izsaka viņa sociālajā dzīvē? Sabiedrība un tās institūcijas ir tas stāvoklis, kurā ir fiksēts cilvēciskai eksistencei kā gara apzināšanās vietai no sākta gala piemītošais pretrunīgums. Bet tas nozīmē, ka arī sabiedriskās integrācijas formas nes sev līdzī to pašu, ko cilvēks: tās nevar būt nedz labākas par pašiem cilvēkiem (un tamdēļ kā ideāls ieviešamas dzīvē), nedz arī sliktākas (un tamdēļ atsviežams vai pārvarams). Sabiedriskās integrācijas formas *nav objekts par sevi*; tie ir stāvokļi, kuri pauž esības aporiskumu; tie ir stāvokļi, kuri ir iedibināti, pateicoties paša *subjekta* aktivitātēm. Tālab tie, tāpat kā tos iedibinājušais subjekts, nerimtīgi atrodas pārvarējuma jeb transcendēšanas un kāpinājuma stāvoklī; tie atrodas nerimtā tiecībā līdzsvarot pretrunas.

1. Pašatbildības motīvs un pilsoniskā brīvība: Rietumu racionalitātes modeļa pilnveidojums I.Kanta mācībā

Pazīstamie vārdi "Praktiskā prāta kritikas" nobeigumā par zvaigžņoto debesi virs manis un morālo likumu mani<sup>466</sup> ir metafora, ar kuras palīdzību var tvert Kanta mācības esenci: cilvēks ir vienota būtne. Prāts, šī dievišķā velte, pavisam un noteikti ir atšķīris cilvēka eksistenci no

<sup>465</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel: *Phänomenologie des Geistes*. Werke. a.a. O., S. 16.

<sup>466</sup> Immanuel Kant, *Werke in zwölf Bänden*. Band 7, „Kritik der praktischen Vernunft”. Frankfurt am Main 1977, S. 300: „Zwei Dinge erfüllen das Gemüt mit immer neuer und zunehmenden Bewunderung und Ehrfurcht, je öfter und anhaltender sich das Nachdenken damit beschäftigt: *Der bestirnte Himmel über mir, und das moralische Gesetz in mir*. Beide darf ich nicht als in Dunkelheiten verhüllt, oder im Überschwenglichen, außer meinem Gesichtskreise, suchen und bloß vermuten; ich sehe sie vor mir und verknüpfe sie unmittelbar mit dem Bewußtsein meiner Existenz”.



dzīvnieciskās. Ar prātu es atveru un aptveru ne tikai sevi, bet morālā likuma bezgalīgumu sevī; es atklāju pasauli tās bezgalībā, kura ir ārpus manis un ar kuru es esmu saistīts: “morālais likums” atklāj man dzīvi, neatkarīgu no dzīvnieciskuma un pat no visas jutekliski uztveramās pasaules, vismaz ciktāl to var redzēt no manas esamības mērķtiecīgā uzdevuma, kuru noteicis šis likums un kas nav ierobežots ar šās dzīves nosacījumiem un robežām, bet sniedzas bezgalībā”<sup>467</sup>.

Kanta mācībā par “morālo likumu” Dievs gan ir tā transcendentais avots — tā devējs, tomēr viņš paliek abstrakts. Dieva esamībai pietrūkst tā dzīvā un personiskā apliecinājuma, kas veidoja Augustīna filozofiju un kas dažviet uzplaiksna arī Fichtes rakstos. Tāpat arī daudzviet citās vācu ideālisma doktrīnās ir raksturīga tendence pārnest dievības atziņu tikai uz *prāta* darbības sfēru, uz ratio un līdz ar to arī zināmā mērā – cilvēciskā prāta dievišķošanu. Kas īsti ir šis prāts? Cilvēks ir prāta nesējs – tāda ir tipiska atbilde apgaismības laikmeta garā. Tomēr drīz vien tapa skaidrs, ka cilvēka prāta dievišķošana – šī apgaismes pašiedvesma – ir pievilusi. Uz to lielā mērā norāda vācu ideālisms. Cilvēka spēju apvārsnī absolūtajam prātam ir par šauru. Ja tikai un vienīgi cilvēkam tiek atvēlēta visa prātnā pārstāvēšana, viņš sarūk prāta absolūtā un pilnīgā mēroga priekšā. Cilvēks gan ir “prāta nesējs”, taču ne tā *causa sui*. Šis „prāta nesējs” drīz vien izgāžas, jo parāda, ka agri vai vēlu viņam dāvātā dalības iespēja pie “prātnā” tiek izmantota savtīgos nolūkos – ļaundabībā, goda, mantas un varas kārē etc. Tas ir noticis un turpina notikt ne tikai sliktas politiskās konjunktūras vai kādu pārpratumu vai nejaušību dēļ, bet gan tādēļ, ka cilvēka kapacitāte iepretim šim pilnīgajam un augstākajam aicinājumam – būt apveltītam ar prātu – izrādījās krietni pa šauru. Jo šis aicinājums „uz prātu” acīmredzot ir arī ētiskas dabas. Gudrība līdzās kognitīvām īpašībām vienlaikus prasa arī tikumiskas kvalitātes: spēju būt taisnīgam, krietnam, pašaiizliedzīgam, cildenam etc. Cilvēkam vienam pašam šī prāta *īpašnieka* atbildības nasta nav pa spēkam – lai cik pacilāti apgaisme (un, būsim godīgi, ikviens cilvēks un ikviena kultūra) vēlētos apgalvot pretējo... Vācu ideālisms, kaut arī vēl daudzkārt apgaismības „prāta jūsmas” aizkustināts, tomēr parāda šo pretrunu starp prātu un cilvēku, un tā ir vācu ideālisma lielā artava gara vēsturē.

No kurienes gan nāk šī vācu ideālisma īpašā dialektiskā ievirze, kura spēj parādīt emancipācijas jūsmas iekšējo pretrunību un arī tās ārējo centienu problemātisko virzību? Visi augstāk minētie vācu ideālisti, kaut arī ietekmējušies no emancipācijas, ir cieši sakņojusies luteriskās reformācijas tradīcijā<sup>468</sup>. Zīmīgi arī, ka, līdzko prāta apvārsni tiek atvērti, atklājas,

<sup>467</sup> Immanuēls Kants: *Praktiskā prāta kritika*, tulk. R.Kūlis. Sērijā „Avots”. Rīga, 1988, 180. lpp.

<sup>468</sup> Emmanuel Hirsch, *Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant; Fichtes, Schleiermacher und Hegel's Verhältnis zur Reformation*, in: Emmanuel Hirsch *Gesammelte Werke* Bd.2, S. 104.ff

ka tas transcendē pašu tā nesēju. Cilvēks apklust, prātam paceļoties pārur fenomeniem, absolūtās esības noumenālā sfērā, kā tas attēlots „Tīrā prāta kritikas” „Transcendentālās dialektikas” mācībā. Tajā Kants ar Tīrā prāta antinomijām<sup>469</sup> faktiski atstādina cilvēka prātu no tā leģitīmās spriestspējas par noumenālo sfēru<sup>470</sup>. Bet tādā gadījumā par tās būtību runā tas, kas ir šī prāta nesēja Radītājs un pašas saprastspējas devējs<sup>471</sup>.

Morālā likuma kā prāta augstākā novada manifestācijas sasaiste ar praktisko, ar dzīvi tātad tiek īstenota caur rīcību. Kādi ir šīs *morālās rīcības reālie un transcendentālie noteicējpamati* (?), lūk, tas ir jautājums, kuram būtībā ir veltīta Kanta atziņas teorija<sup>472</sup>.

Cilvēks aizvien paliks "neatrisināta problēma". Izceļot "prāta" modalitāti, lai pēc kādiem paraugiem tas arī nedarbotos (vai ar iedzimtām idejām, vai pielietojot tikai un vienīgi empīriski apgūtas zināšanas), – tas nevar pilnīgi un galīgi izskaidrot, kāpēc cilvēku rīcība ir bijusi vai tiek vērsta uz apvienošanas sabiedrībā. Pretnostatot ideālo un reālo, tiek mākslīgi saskaldīta vienotā realitāte (pasaule), kurā dzīvo cilvēks. Tā rezultātā ieviešas aplams pretnostatījums: vai nu sabiedrība ir prāta (dievišķās gribas) nosprausts ideāls, kuram tiek piemērotas cilvēku kopdzīves formas, vai arī tā ir apvienība interešu un vajadzību apmierināšanai, vai vēl kas cits. Dabiskā un transcendentālā vienības nojēgums notiek *dzīvē*, kurā tie bieži vien manifestējas kā pretstati. Cilvēku uzdevums ir prast šķetināt un atsegt savas esības – gan individuālās, gan sociālās – dievišķo izcelsmi<sup>473</sup>.

„Augstākā labuma ieviešana pasaulē ir tas nepieciešamais mērķis, kam seko morālā likuma noteikta griba. Pilnīga visu nolūku saskaņa ar morālo likumu ir augstākā labuma svarīgākais priekšnoteikums. Šai saskaņai ir jābūt iespējamai tāpat kā tās objektam. [...] Pilnīga gribas saskaņa ar morālo likumu ir *svētums*, pilnība, uz ko nav

<sup>469</sup> Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 4, Frankfurt am Main 1977, S. 412-420.

<sup>470</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Werke in zwölf Bänden. Band 5, Frankfurt am Main 1977, S. 209-221. Norādot uz tīrā prāta antinomijām, Kants uzrāda tā robežas un arī nonākšanu antinomijās: „*Vernunft sieht sich also mit sich selbst entzweit, ein Zustand, über den der Skeptiker frohlockt, der kritische Philosoph aber in Nachdenken und Unruhe versetzt werden muß*”, a.a.O., S. 212.

<sup>471</sup> cf. Gen 2,7 un Jņ 1, 1-14

<sup>472</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 7, Frankfurt am Main 1977, S. 107-120. „[...] *so müssen wir jene doch nur wiederum zur Hand nehmen, um die Begriffe von Gott, Freiheit und Unsterblichkeit, für welche die Spekulation nicht hinreichende Gewährleistung ihrer Möglichkeit findet, in moralischem Gebrauche der Vernunft zu suchen und auf demselben zu gründen*”, a.a.O., S. 109. „*Man wird also Betrachtungen dieser Art, unter andern diejenige, welche nochmals auf den Begriff der Freiheit, aber im praktischen Gebrauche der reinen Vernunft, gerichtet worden, nicht wie Einschiebsel betrachten, die etwa nur dazu dienen sollen, um Lücken des kritischen Systems der spekulativen Vernunft auszufüllen*”, a.a.O., S. 112.

<sup>473</sup> Vgl. Immanuel Kant, *Die Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977, S. 649-659. „*Moral also führt unumgänglich zur Religion, wodurch sie sich zur Idee eines machthabenden moralischen Gesetzgebers außer dem Menschen erweitert, in dessen Willen dasjenige Endzweck (der Weltschöpfung) ist, was zugleich der Endzweck des Menschen sein kann und soll.*”, a.a. O, S. 652.

spējīga neviena šajā jutekliskajā pasaulē esoša saprātīgā būtne. Tomēr šī saskaņa jeb virzība uz to vienlaikus tiek praktiski veicināta, un tā spēj tuvoties šai pilnīgajai saskaņai tikai uz bezgalību tiecīgā progresā. [...] Šis progress ir iespējams tikai ar saprātīgas būtnes eksistences un tās personības nepārtrauktu turpinājumu bezgalībā, ko mēdz saukt arī par dvēseles nemirstību. Tātad augstākais labums praktiski ir iespējams tikai ar dvēseles nemirstīguma nosacījumu, un savukārt tas ir neatraujami saistīts ar morālo likumu – kā tīrā praktiskā prāta postulāts”<sup>474</sup>.

Tā nu cilvēka dzīve izsaka nolemtību būt allaž ieskaitam antinomijās, nemitīgi risinot savas esības pretrunas, nemitīgi tās pārvarot, kāpjot pāri pašam savām robežām. Tā tiek dibināta realitāte – morālā likuma realitāte. Vai to var nodibināt cilvēks pats? Kants sliecās attiecināt šo spēju uz prātu. Taču vai tikai cilvēka pārvaldīto? Vai Kanta mācībā tik tiešām cilvēciskajam tiek deleģētas dievišķā prāta kompetences? Vai gan tam, kas ir tikai kādas samērā niecīgas un nepilnīgas daļiņas nesējs (kā to apliecina pati Kanta mācība), tiek uzkrauts tas, ko Kants patvarīgi gribējis “atšķirt” no dievišķā, un ko viņš nemaz nespēj nedz celt, nedz nest? Te atbildes jāmeklē Kanta vēlinajos sacerējumos, bet arī tajos būs tikai mājiēni, nevis skaidras atbildes. Tīrā prāta augstākajās sfērās cilvēks it kā apstājas. No tās šo morālo likumu vada tā mūžīgais Devējs. Praktiskajā prāta sfērā, kuru instalē cilvēks pats, viņam nākas rīkoties saskaņā ar morālā likuma maksimām; tajā viņam pašam ir jārisina sava problēma, resp. jādzīvo sava dzīve. Šis morālā likuma realitātes dibinājums kļūst par Kanta filozofijas smagumcentru. Jo praktiskajam prātam piemīt primāts attiecībā pret tīrā prāta spekulatīvajām idejām<sup>475</sup>. Tātad tieši praktiskajā Kants spēj parādīt teorētiskā un praktiskā prāta vienību: abu savu lielo „Kritiku” sistēmiskumu un konsistenci, bet arī principā būtisku cilvēciskās esības stāvokli. Tīrā prāta idejas (Dievs, brīvība, nemirstība etc.) savu apliecinājumu cilvēka eksistencē iegūst praktiskajā dzīvē, proti, morālajā likumā un tā realitātē. Prātam pašam par sevi tās ir tikai „fiksas iedomas”, kuras tas grib, bet nevar pierādīt. Taču to esības īstenumu tiek apstiprināts praksē un darbībā, apdomājot savu un citu cilvēku darbības jēgu un to saistību dzīvespasaulē.

Saskaņā ar Kantu, cilvēka dzīves uzdevums ir to atzīt, tad atbilstoši tam rīkoties un integrēties sabiedrībā. Tā ir realitāte, kura mums ir dota mūsu pieredzē. Tur šis empīriski

---

<sup>474</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 7, Frankfurt am Main 1977, S. 252,

<sup>475</sup> Immanuel Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*. a.a.O., S. 251: „In der Verbindung also der reinen spekulativen mit der reinen praktischen Vernunft zu einem Erkenntnis führt die letztere das Primat, vorausgesetzt nämlich, daß diese Verbindung nicht etwa zufällig und beliebig, sondern a priori auf der Vernunft selbst gegründet, mithin notwendig sei. Denn es würde ohne diese Unterordnung ein Widerstreit der Vernunft mit ihr selbst entstehen.”

gūtās iestrādes vienlaikus tiek reflektētas un tādējādi tiek gūtas zināšanas. Balstoties uz tām, top reālā jeb, precīzāk sakot, īstenā pasaule priekš cilvēka – kā abu šo saturu, proti, empīriskā un ideālā sintēze. Vēlreiz izsakot to “fenomenoloģiskākā” valodā: objektīvā esamība ir reāla pati par sevi; tāpat arī intersubjektīvā ir realitāte, kas rodas, aktivizējoties cilvēkiem. Tagad ir jāatbild uz jautājumu, kā šis ar brīvo gribu apveltītais cilvēks (*Mensch als freies Dasein*) sakārto pats savu īstenību, (?) kādā veidā tiek instalēta tā cilvēciskās savstarpējības realitāte, kuras pamats ir morālais likums?

Pēc Kanta domām, nedz atziņa, nedz arī rīcība nav iespējama bez vispārējiem likumiem. Un tomēr tie te nav vienīgais mērogs. Viss, ko mēs pasaulē gūstam; ikviena darbība, kuru mēs tajā veicam, nav atraujama no pieredzes. Bet tas vēl nenozīmē, ka tamdēļ nebūtu iespējama atziņa vai rīcība pēc vispārējiem principiem. To radītājs ir cilvēks pats (subjekta aktivitāte), jo viņš nav dzīvnieks, kuru pilnībā determinē ārējie apstākļi, bet gan brīvais indivīds. *Freies Dasein*. Viņš pats ir aktīvs, viņš pats veido savu vēsturi un sabiedriskas institūcijas kopdzīvei sabiedrībā ar sev līdzīgiem. Kantam *Freies Dasein* nav kaut kāda spekulatīva noteiksme vai iekšēja atklāsme, kā būt brīvam, bet gan reāla, pieredzama brīvība – tieši *brīvības klātbūtne*, kas cilvēku atšķir no dzīvnieka. „Brīvība (neatkarība no kāda cita uzmācīgas patvaļas), ja vien tā var pastāvēt saskaņā ar ikviena cita pēc vispārējā likuma noteikto brīvību, ir vienīgās tiesības, kas sākotnēji piemīt katram cilvēkam, ņemot vērā viņa cilvēciskās esamības statusu”.<sup>476</sup> Viņam ir jātiek galā ar šo savu brīvo dzīvi, protot pašam pieņemt lēmumus un atšķetināt pretrunas, kuras tīklos viņš ir iepīts; viņam jāprot sastapties ar arī “radikālo ļaunumu”, kas pasaulē radies šīs pašas brīvības dēļ. Būt apveltītam ar prātu cilvēkam nozīmēja nošķiršanu no dabas valstības kā dabiskā miera ostas, kurā dzīvo pilnīgi infantīlas un tāpēc pilnīgi laimīgas būtnes. Nonākšana ārpus tās nenozīmē, ka cilvēks būtu ienācis kādā prāta valstībā, kurā valda augstākā garīgā harmonija. Cilvēks, apgūstot savu prāta spēju, nav kļuvis par “garīgu substanci”. Viņš, pēc Kanta domām, ir *animal rationabile*, ar prāta spēju apveltīts dzīvnieks. Viņš, tiesa gan, var atraisīties un kļūt par *animal rationale*, bet tas nav pats par sevi saprotams notikums. Viņam ir jāprot, izmantojot savu prāta spēju, apzināties šo *hiatus* savā esībā un šajā apziņā dibināt pašam savu valstību – savas pasaulīgās dzīves valstību. Tā ir starpjoslā, pagaidu valstība starp tīro gara valstību un dzīvniecisko dabu, kurā norit cilvēka pasaules dzīve. Cilvēks cīnās ar dzīvniecisko sevi; cīnās par sevi kā brīvo indivīdu, par sevi kā pašas brīvības klātbūtnes cienīgu valstības iedibinājumu. Brīvo gribu mēs esam saņēmuši no Dieva. Kā ar to apieties, tas ir mūsu pašu rokās. Cilvēks nav

---

<sup>476</sup> Immanuel Kant, *Metaphysik der Sitten*. Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977, S. 356.

svētais *humanus*, dzīvnieks arvien stāv viņam līdzās, un no šīs brīvās gribas arvien “paliek brīvas” divas iespējas: spēt darīt gan labu, gan arī ļaunu.

Šīs pretrunas cilvēkam ir lemts atrisināt, dibinot *īpašu* morālā likuma realitāti. Jeb tādu sociālās dzīves biedriskuma realitāti, kurā viņš reizi un par visām reizēm radīs pieeju savai brīvībai, kurā tā varēs atraisīties uz *labā* pusi. Tamdēļ, saskaņā ar Kantu, tā brīvība, kas cilvēkam ir dota apriori, ir tikai iespēja, tikai kā tāda iegula. Ja tā netiek pilnveidota sociālajā dzīvē, resp. sadraudzīgā dzīvē ar *citiem*, tā var nozīmēt tikai ciešanas. Šīs brīvības pilnveidojums kopā ar saviem līdzcilvēkiem, *savstarpēji* iedibinātajā brīvajā tikumā – lūk, tā ir cilvēka pašdarinātā realitāte, lai attaisnotu šo Dieva velti, brīvo gribu! No pakļautības dabai atbrīvotais cilvēks nav pilnīgi un galīgi, jeb *apriori* piesaistīts šai morālā likuma jaunradei. Tādu ilūziju Kants savā antropoloģijā nekad nav lolojis. Morālā likuma akceptēšana un atzīšana ir nerimtīgs process; šī jaunrade nevar apstāties, lai pateiktu: tagad ir sasniegts tāds stāvoklis, kad nākošajām paaudzēm tas būs dots *apriori*. Katrs atsevišķais cilvēks, saka Kants, ir liks koks, no kura nekas pilnīgi taisns nevar tikt izgatavots<sup>477</sup>. Tā tad kropls no sākta gala. Bet tomēr katram atsevišķajam cilvēkam iespējams tāds apziņas stāvoklis, kad viņš, apzinoties savu kroplību, ilgosies pēc pilnības, pēc cilvēces idejas kā tādas. Kants uzskata, ka veicināt šādu apziņas stāvokļu vairošanos – proti, savu robežu un kroplības apjēgsmi – arī ir *apgaismības uzdevums*.<sup>478</sup>

Cilvēks ir brīvs. Šo savu brīvību viņš piedzīvo kā savvaļas brīvību jeb savvaļību – kā patvaļu (*Willkür*), kura atraisa ļauno. Kants tagad pārveido Hobsa ievirzi: "visu karš pret visiem" nav cilvēka tieša sasaiste ar viņa patvaļu, tieksmēm, kaislībām vai instinktiem, bet gan izriet no cilvēku sākotnējās brīvības, no šīs *iegulas*. Tieši tā ir atšķirība no Hobsa. Šī pirmatnējā iegula nav jāapkaro un cilvēks nav jāpakļauj “leviatāniskām institūcijām”, bet gan jāasakaņo ikviena brīvība ar cita, ar līdzcilvēka brīvību. Kants jautājumā par šīs saskaņošanas jeb sabiedriskā līdzsvara izredzēm nav pesimists kā Hobss vai arī pārlieku liels optimists kā Ruso. Sabiedriskā integrācija nekad nenovedīs pie totālas emancipācijas. Sabiedrība Kantam

<sup>477</sup> Vgl. Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten. a.a. O.*

<sup>478</sup> Apgaismības likteņgaitas (proti, emancipācijas kulminācijā nacionālsociālismā) spilgti atspoguļotas Adorno un Horkheimera kopējā darbā „*Dialektik der Aufklärung*” (Apgaismības dialektika). Tur aprakstīts, kā apgaismības ideāli piedzīvoja sakāvi ne tikai vēsturiskās attīstības gaitā, bet jau to īstenošanas laikā. Lepnā cilvēka brīvības alka un vēlme pēc sava prāta instalēt “morālā likuma valstību”; mēģinājums glābties pašam un dibināt pašam savu tikumību drīz vien tika iejūgts cietsirdīgā politiskā sacensībā pēc varas, imperiālistiskos karos; arī mantkārībā, kad humānisma un demokrātijas sauķļu piesegā tika ieviestas mežonīgā tirgus attiecības (tas vistiešākā veidā skar arī Latvijas postsovjetisma situāciju). Tādējādi tika ļauts atraisīties zemiskajam cilvēkā un alkatībai kā jau puslīdz oficiālam valsts ideoloģijas elementam, kas grauj sociālās ētikas pamatus un virza mūs (un it īpaši mūsu bērnus) vēl nepiedzīvotā vienaldzībā pret līdzcilvēkiem etc. Šķiet, ka Kants apjauš šīs brīvās gribas negatīvo potenciālu un arī bezcerību ar pašu spēkiem vērst to uz labo pusi un visbeidzot rast pieeju tās pozitīvajam īstenojumam. Tomēr viņš paliek sava laikmeta filozofiskās produkcijas konjunktūrā un pārstāv t.s. “autosalvācijas” koncepciju.

arvien ir "*ungesellige Geselligkeit*" – neomulīga (kopābūšanas) omulība. Jo sākotnējā savvaļas brīvība ir tikusi pakārtota kādam institucionālam ietvaram. Tādā nozīmē sabiedrība brīvajam indivīdam ir un arvien paliks *slogs un zināms jūgs*, ciktāl tā sasauksies ar atgādinājumu par sākotnējo *savvaļību*. Bet šai subjektīvajai sajūtai arvien nāk līdzīti pati "apziņa par cilvēces ideju", ka tā *kā kaut kas objektīvs* ir iespējama; ka sabiedrība un valsts ir tieši tas savas starpjostas, *savas* realitātes dibinājums, kurā varētu tikt pilnveidota šī brīvība, kā tas sākotnēji pienākas un kā tas ir cienīgi cilvēka idejai. Tālab sabiedrība Kanta uzskatu sistēmā nav kāda soda izciešanas vieta, kurā brīvais indivīds ir spiests atrasties kopā ar sev līdzīgiem, bet visdrīzāk aicinājums to *pilnveidot*, atklājot sevi kā brīvības klātesamību, ka tā, resp., tu pats vari sadzīvot ar citiem, līdz tā kļūst par daudzo brīvību klātesamību un sadraudzību. Tā ir vienlaikus arī izaicinājums cilvēkam, vai viņš vispār ir spējīgs veikt šo savu uzdevumu: prast apieties ar viņam dāvāto brīvo gribu tā, lai tā īstenotos uz labo, nevis ļauno pusi.

## 2. Kanta mācība par valsti

Tādā pat vērsumā izskan arī Kanta mācība par valsti: valsts ir cilvēku kopas apvienība *unter dem Rechtgesetz* (pakļautībā tiesībām kā likumiem)<sup>479</sup>. Tiesības nav pilsoņa prasības attiecībā pret valsti, bet gan ideja, kurai ir pakārtota pati valsts. Valsts nav sabiedrības aizbildnis, bet gan tiesību aizbildnis. Brīvais indivīds sliecas patvaļīgi izmantot savu brīvību uz citu rēķina. Tālabad valsts uzdevums ir brīvajam indivīdam garantēt līgumu ievērošanu un drošību. Kants norāda, ka valsts uzdevums ir nevis pakļaut šo savvaļīgo brīvību kādas *vispārējas* brīvības vārdā, kā to proponēja Ruso, bet gan nodrošināt šo pašu *brīvību kā saskaņotu ar citiem*, kā līdzās pastāvošu citām tādām pašām brīvībām. Līdz ar to sabiedriskās integrācijas iespēja tiek saskatīta valstī kā institūcijā, kura reflektīvā veidā, proti, cenšoties pēc brīvību saskaņošanas, ir spējusi izvirzīt *brīvību saskaņošanu* par savu *pienākumu*. Valsts ir brīvību harmonizējoša institūcija. Kants nonāk pie slēdziena, ka sabiedriskās integrācijas problēmas risinājumā parādās sociālā indivīda izpratnes kāpinājums: tiesiskā valstī cilvēks var *vairāk* justies kā cilvēks, jo tajā viņš ir ne tikai brīvais indivīds jeb "brīvības klātbūtne",

---

<sup>479</sup> Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*. a.a.O., S. 336-351. „*Alle Pflichten sind entweder Rechtspflichten (officia iuris), d.i. solche, für welche eine äußere Gesetzgebung möglich ist, oder Tugendpflichten (officia virtutis, s. ethica), für welche eine solche nicht möglich ist. [...] Pflichten können durch keine äußerliche Gesetzgebung bewirkt werden (weil es ein innerer Akt des Gemüts ist). [...] Wir kennen unsere eigene Freiheit (von der alle moralische Gesetze, mithin auch alle Rechte sowohl als Pflichten ausgehen) nur durch den moralischen Imperativ, welcher ein pflichtgebieten der Satz ist, aus welchem nachher das Vermögen, andere zu verpflichten, d.i. der Begriff des Rechts, entwickelt werden kann.*“, a.a. O., S. 347

bet tas, kura klātbūtne ir vispārēji (intersubjektīvi) atzīta kā brīvā klātbūtne. Un tādā veidā, ja valsts garantē šādu stāvokli, tā vairs necenšas ieviest kādu atsvešinātu ideālu, bet gan garantē to, kas atbilst paša cilvēka brīvībai dabai.

Tāpat emancipētās sabiedrības pazīme ir, nevis kā uzskatīja Ruso, ka brīvība ir cilvēka atsvešināšanās no sevis paša, jo valsts spiež cilvēkam būt brīvam, bet gan tieši tā, ka atsevišķais indivīds integrējas sabiedrībā, paliekot pats pie sevis un apzinoties savu patību kā “pamatu vispārējai likumdošanai”. Kategoriskais imperatīvs neuzliek par pienākumu vispārības vārdā uzteikt savu patību, taču tas pieprasa, lai indivīda subjektīvais rīcības princips (jeb *maksima*<sup>480</sup>) kalpotu par pamatu vispārējai likumdošanai. Tādā ziņā emancipācija ir process, kurš turpinās arī mūsdienās. Subjektīvie mēģinājumi “būt brīvam” *atstāj* sabiedrību, jo brīvība, solidaritātes vērtības u.c. humanitāri jēdzieni, kā to lieliski atsedz T.Lukmans (*Luckmann*) savā modernās sabiedrības analīzē<sup>481</sup>, nav vairs valsts prerogatīva, jo valsts sevi no šīs "produkcijas" ir atbrīvojusi (emancipējusi), lai varētu pilnīgi nodoties *business* dienestam. Izslienoties jaunajai un lepnajai emancipācijas pašapziņai un uzsākoties kaujai par brīvību un cilvēka cienīgu dzīvi, pirmais tajā krīt “pats cilvēks”. Savukārt brīvības teorētiki ir sagatavojuši metodoloģisko ceļu "modernajai atsvešinātībai" industriālajā sabiedrībā – tādām sabiedrības modelim, kurš būtībā leģitimē mežonīgā tirgus attiecības un patērētāju kultu. Atstumtība un represija brīvības vārdā – lūk, tās ir sekas, kurus izraisa pilsoniskās sabiedrības formālisma ētika. Kamēr indivīda *brīvā patība* ir padzīta no sabiedrības, tai nav citas vietas kur īstenoties kā tikai dzīvespasaule. Tāpēc tās noteiksme un jēgas konstituēšanās pamatojums ir tik svarīga lieta.

Kants pārstāv uzskatu, ka emancipētā sabiedrībā vērtības un normas, ja ar tām tik tiešām grib panākt sabiedrības integrēšanos, nedrīkst sniegt *saturiskus* priekšrakstus (kā tas bija raksturīgs vecajās, tradicionālajās valsts satversmēs) par to, kā indivīdam ir jāizturas, bet tikai jāsniedz vispārējas maksimas, kuras kalpotu par rīcības orientieriem. Valsts uzdevums nav rūpēties par to, lai cilvēki būtu labi, nevis slikti, un lai viņi būtu laimīgi, bet tai ir jāgarantē tikai *vispārēji un formāli likumi*,<sup>482</sup> kuri atbilst emancipētas sabiedrības integrācijas

---

<sup>480</sup> Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*. a.a.O., S.331.

<sup>481</sup> Cf. š.d. II, 2.2. 4

<sup>482</sup> Immanuel Kant: *Metaphysik der Sitten*. a.a.O., S. 434: „Der Akt, wodurch sich das Volk selbst zu einem Staat konstituiert, eigentlich aber nur die Idee desselben, nach der die Rechtmäßigkeit desselben allein gedacht werden kann, ist der ursprüngliche Kontrakt, nach welchem alle (omnes et singuli) im Volk ihre äußere Freiheit aufgeben, um sie als Glieder eines gemeinen Wesens, d.i. des Volks als Staat betrachtet (universi) sofort wiederaufzunehmen, und man kann nicht sagen: der Staat, der Mensch im Staate, habe einen Teil seiner angeborenen äußeren Freiheit einem Zwecke aufgeopfert, sondern er hat die wilde gesetzlose Freiheit gänzlich verlassen, um seine Freiheit überhaupt in einer gesetzlichen Abhängigkeit, d.i. in einem rechtlichen Zustande unvermindert wieder zu finden; weil diese Abhängigkeit aus seinem eigenen gesetzgebenden Willen entspringt”.





pieredzes aprioros pamatnosacījumus. Rīcība Kantam izriet no pieredzes, pateicoties kurai tiek apgūti tās vispārējie un formālie noteicējpamati. Un tomēr kaut kas ir greizi. Merķeļa teiktajā par Herdera (*Herder*) veikumu izskan kaut kas tik paties un trāpīgs: “Herdera darbam piemīt cildenāka patiesība nekā visam tam, ko jēlkad mācījis Kants, kaut arī visos viņa sacerējumos varbūt ir veltīgi meklēt tik izsmeļošus skaidrojumus, tik pareizus secinājumus<sup>483</sup>. Citiem vārdiem sakot: starp pareizību, kādu to izprot loģika, un patiesību pastāv diference, ko iezīmē cilvēku kopdzīves veida savdabības. Tāpat kā diference, kas pastāv starp sabiedrību un dzīvespasauli. Kas sabiedriskajā konstrukcijā pamatots kā "pareizs" pēc "ideāla", noved pie "tranzīta identitātes" attiecībā uz brīvo subjektu kā uz pašas brīvības klātesmi dzīvespasaulē. Šī *savstarpējības* vide, kādu ievieš cilvēki, saskarsmē viens ar otru, saucot to par sociālo pasauli, un kurā subjekts nonāk pie savas patības kā sevis sapratuma caur savu līdzcilvēku, ir daudz *subtilāka*, nekā to attēlo *Transit Society* modeļi. Tāpēc Herders ar visu savu apraksta kvēli varbūt ir pateicis par *cilvēku dzīvi sociāli vēsturiskajā pasaulē* kaut ko patiesāku nekā Kants ar savu formālo un vispārējo Rietumu kultūras racionalitātes pamatojumu.

Fihte varbūt bija viens no pirmajiem, kurš, spriežot par sociālo esamību, uztvēra atšķirību starp sabiedrību un dzīvespasauli. Viņš dzīvoja laikā, kas noliedza ne tikai pagātņi, bet arī tās tradīcijas un iestrādes; laikā, kas tiecās uz “pagātnes krāsmatām svinēt visas cilvēces brālības iedibināšanu”. Tās bija spārnatas frāzes Franču revolūcijas garā, tomēr par neapdomīgu „attiecību nokārtošanu” ar pagātņi cilvēkiem ir nācies maksāt augstu cenu līdz pat mūsdienām. Kants šim laikmetam parādīja tā ideju un atziņu teorētisko iespējamību (ja runa ir par zināšanu veidošanās *apriorisko* dabu), bet arī tā robežas. Kants mācīja, ka izzinošajam garam, tāpat kā pašai “brīvības tēmai”, ir jāatzīst sava varējuma ietvari. Sociālās esamības pastāvēšana kantiskā izpratnē nozīmē nevis radikālus risinājumus, bet *līdzsvara ieturēšanas mākslu*, proti, iespēju attiecināšanu pret to robežām. Fihte arī nav radikāls šādā izpratnē, viņam sociālā integrācija nav revolucionārs reibonis, bet drīzāk indivīda aktivitāte un atbildība, īstenojot savu cilvēcisko sūtību: rast sev līdzās tādas pašas ar gara spēju apveltītas un „sūtītas” būtnes un solidāri darboties savas sūtības vārdā. „Cilvēka tieksme pilnveidoties un īstenot savu sūtību ir vērsta uz to, lai atrastu citas *brīvas un ar saprātu apveltītas būtnes* un veidotu ar tām sabiedrisku apvienību (*Gemeinschaft*); tajā netiek meklētas *subordinācijas* attiecības, kādas pastāv ķermeniskajā pasaulē, bet gan savstarpēja *koordinācija*. Ja šīm ar saprātu apveltītajām būtņēm viņu savstarpējā kopdzīvē tomēr grib liegt brīvību, tad viņu

---

<sup>483</sup> *Ideju vēsture Latvijā*. Antoloģija. LZA Filozofijas un socioloģijas institūta apgādā. – izd. Zvaigzne, Rīga, 1995: 289.lpp

sūtība tiek ņemta vērā tikai teorētiski un saprāts viņiem netiek piedēvēts praktiski. Ar tādiem nav vēlmes apvienoties sabiedrībā, bet gan apieties viņiem kā ar apķērīgākiem dzīvniekiem, pakļaujot viņus virskundzībai. Ja tā notiek, tad cilvēki paši runā pretī savai tieksmei veidot sabiedrību.”<sup>484</sup>. Fihte tātad spēj saskatīt to realitātes perspektīvu, kurā Kanta jebūtības izteiksmē prasītais sabiedriskais izlīdzsvarojošs var tikt pazaudēts. Tie sociālās brīvības racionalitātes modeļi, kādus piedāvā emancipācijas un liberālisma tradīcija, kuras vainagojums ir Kanta mācība, var novest cilvēku jaunā pakļautībā virskundzībai, kas ir daudz cietsirdīgāka nekā iepriekšējā. Fihtes dziļākie ieskati par cilvēku sociālo esamību ir saistīti ar viņa metodoloģiju. Viņš noliedz jebkādas duālisma noēnojumus, kādi bija raksturīga Kantam: pirmais princips ir absolūtā “ES” esamības postulēšana. Šai principiāli konsekventākajai metodei bija arī sekas: ja Kants nonāca pie brīvības kā sociālo tikumu formālajiem principiem, tad Fihte, tos atzīstot, iestājās arī par konkrētu tikumību. Jo „formalismus purus” izraisa vērtību vājumu jeb noved pie iespējas, ka brīvības princips tiek nevis sociāli izlīdzsvarots, bet nogremdēts (Kantam pašam nācās atzīt cilvēkā mītošo dabisko jeb iedzimto „ļaušanu” kā spēju samaitāt visas labās garīgās iestrādes<sup>485</sup>). Saskaņā ar Fihtes nostādnēm, cilvēkiem ir jātiecas padarīt patiesību par sabiedriski politisku realitāti – tā ir stāvoklis, kurš ir jāsasniedz. Fihtes idejas nebūt nebija vecmodīgas vai atgriešanās pie vecās kārtības. Tiesa, Fihte iestājās pret brīvā subjekta institucionalizēšanu, kuras principus bija izstrādājuši Loks un Hjūms (liberālisms)<sup>486</sup>, bet pilnveidojis Kants. Jo brīvības institucionalizēšana noved pie valsts un subjekta atsvešināšanās. Fihte kritizē Ruso un neredz izeju viņa piedāvātajā risinājumā, ka valsts princips tiek kāpināts ar *volonte générale*, ar indivīdu apzinātu pakļaušanos šai *svētajai* biedriskajai gribai, lai pārvarētu *aliénation totale*, nedz arī, ka to spētu savu "prāta apriori" apzinošais subjekts, kurš savas rīcības ideālajā motivācijā “droši” vadās no kategoriskā imperatīva un tamdēļ viņa empīriskajā rīcībā nav šīs destruktīvās

<sup>484</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Sämtliche Werke. Band 6, Berlin 1845/1846, S. 308 f.

<sup>485</sup> Immanuel Kant: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977, S. 680-688. Kantam cilvēks ir nevis dabiskā, iedzimtā veidā ļauns, bet gan tāds ir kļuvis, izmantojot viņam doto brīvību. Tas būtībā atbilst kristīgās antropoloģijas nostādnei. Cilvēka samaitātība izpaužas tieši viņa brīvībā izvēlēties ļaunu, savā sirdsapziņā apzinoties „katgerisko imperatīvu” jeb Dieva gribu, bet tomēr darot pretēji tai. Ļaunums tātad ir nevis cilvēka bioloģijā vai viņa prātā, bet gan viņa „ļauņajā sirdī”, cf. a.a.O., S. 687. „*Da dieser Hang nun selbst als moralisch böse, mithin nicht als Naturanlage, sondern als etwas, was dem Menschen zugerechnet werden kann, betrachtet werden, folglich in gesetzwidrigen Maximen der Willkür bestehen muß; diese aber, der Freiheit wegen, für sich als zufällig angesehen werden müssen, welches mit der Allgemeinheit dieses Bösen sich wiederum nicht zusammen reimen will, wenn nicht der subjektive oberste Grund aller Maximen mit der Menschheit selbst, es sei, wo durch es wolle, verwebt und darin gleichsam gewurzelt ist: so werden wir diesen einen natürlichen Hang zum Bösen, und, da er doch immer selbstverschuldet sein muß, ihn selbst ein radikales, angebornes (nichts destoweniger aber uns von uns selbst zugezogenes) Böse in der menschlichen Natur nennen können*”, a.a. O. 680

<sup>486</sup> Cf. š.d. II, 3 B 2. un 3.

patvaļas uzliesmojumu. Fihtes redzējums ir par savu saprātīguma atbildīga subjekta aktivitāti, kas izpaužas apvienojoties sabiedrībā, kurā kopīgi tiek meklēts ceļš „patiesā un jēdzīgā” īstenošanai<sup>487</sup>.

#### 4. Kādi ir Fihtes absolūtā ES doktrīnas pamatvaibsti?

Fihtes vieta filozofijas vēsturē ir pietiekami stabila: viņš ir spekulatīvā jeb aprioriskā ideālisma un transcendentālās dialektikas metodes izveidotājs. Ārpus tās būtu grūti saprast Fihtes centienus ētikas un sociālās filozofijas jomā. Visa viņa antropoloģija balstās šajā absolūtās realitātes dialektiskajā sapratumā. Viņš paliek un pastāv uz to, ka nevar būt nevienas lietas par sevi, kura būtu pilnīgi neatkarīga no subjekta, ka nevar būt “ne-es”, kurš nebūtu attiecināts uz “es”<sup>488</sup>. Tas ir ļoti svarīgs aspekts, kas palīdz izprast visu Fihtes filozofiju: viņš uzskata, ka pati lieta ir jau tā aprīkota (*beschaffen*), ka tai jau jābūt tveramai un iedomājamai priekš inteliģentā “es”. Tālākajos izvedumos robežas starp individuālo un galīgo, un bezgalīgi dievišķo ES izplūst. Šis absolūtais ES, kurš pats no sevis un savas radošās iztēles produktivitātes rada pasauli, ir visas esamības patiesais centrs, un Fihte to lieto kā Dieva Radītāja filozofēmu. Vienlaikus absolūtā ES esamība īstenojas ar Dieva aktualizēšanos, tas rada sevi no savas rosmības. Ja to uztver kā kaut ko rosmīgu (*Tätiges*), tad arī tiek apgūts šo absolūtu pavadošais empīriskais jēdziens. Interesanti, ka līdzīgi, kā tas ir ar Dievu Radītāju, Fihtes doktrīnā ir vieta arī Pestītāja filozofēmai, kad tiek uzrunāta *morāliskā* pasaules kārtība, kura, no mūžības nākdama, kaut kad parūpēsies, ka prāts uzvarēs pār neprātu, un “es” pārņems “ne-es”<sup>489</sup>. Absolūtais ES no Fihtes darba „*Wissenschaftslehre*” nav personisks vai individuāls. Tas ir *Identität des Bewußtseienden und Bewußten*. To var sasniegt, tikai pilnīgi abstrahējoties no visa personiskā<sup>490</sup>. Tā ir *Ich-heit*, „esīgums” – visiem

<sup>487</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. a.a.O., S. 345 f: „*Hinstehen und klagen über das Verderben der Menschen, ohne eine Hand zu regen, um es zu verringern, ist weibisch. Strafen und bitter höhnen, ohne den Menschen zu sagen, wie sie besser werden sollen, ist unfreundlich. Handeln! Handeln! das ist es, wozu wir da sind Wollten wir zürnen darüber, dass andere nicht so vollkommen sind, als wir, wenn wir nur vollkommener sind? Ist nicht eben diese unsere grössere Vollkommenheit der an uns ergangene Ruf, dass wir es sind, die für die Vervollkommnung anderer zu arbeiten haben?*”

<sup>488</sup> Johann Gottlieb Fichte. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Sämtliche Werke. Band 1, Berlin 1845/1846, S. 246-285. „*So wie das Ich gesetzt ist, ist alle Realität gesetzt; im Ich soll alles gesetzt seyn; das Ich soll schlechthin unabhängig, Alles aber soll von ihm abhängig seyn. Also, es wird die Uebereinstimmung des Objects mit dem Ich gefordert; und das absolute Ich, gerade um seines absoluten Seyns willen, ist es, welches sie fordert*”, a.a.O. S. 261.

<sup>489</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben*. Sämtliche Werke. Band 5, Berlin 1845/1846, S. 424: „*Nicht, als ob unsere Lehre an sich neu wäre, und paradox. Unter den Griechen ist Plato auf diesem Wege. Der Johannische Christus sagt ganz dasselbe, was wir lehren und beweisen; und sagt es sogar in derselben Bezeichnung, deren wir uns hier bedienen*“

<sup>490</sup> Te varam labi atpazīt Huserla fenomenoloģiskā *epoché* priekštecī.

piemītošais prāts, kas ir pamatā visai domāšanai. Šis ES, kurš vēl nav indivīds, rodas, pateicoties intelektuālajam uzskatījumam (*Anschauung*), kas ir saprotama kā savdabīga nepastarpinātā apziņa.

##### 5. Fihtes sociālfilozofiskie un ētiskie uzskati

Mācību par sociālo esamību Fihte pakārto zinātnes mācības sistēmai, nodalot dabiskās tiesības un morāli<sup>491</sup>. Abas sfēras tiek nošķirtas. Tikai saskaroties ar tām, Fihte sāk konstruēt indivīdu kopumu. Šis individuālais “es” var tikt uzskatīts par brīvu subjektu arī neatkarīgi no ārējā – t.i. par tādu, kura pašnoteikšanās ir pašpietiekama. Tomēr šī pašpietiekamība ir, pēc Fihtes uzskata, ļoti nosacīta. Šis subjekts tiek socializēts, tikai pateicoties prātnajai būtnei (*Vernunftswesen*); tas nozīmē, ka viņam nākas iedomāt kā esošu ne tikai juteklisko pasauli, bet arī citas ar prātu apveltītas būtnes, tātad ielikt savu “es” savdabīgā *sasaistē ar citiem*. „Ikviens indivīds, kas pieder cilvēku kārtai, ir atšķirīgs no cita. Ir tikai viena lieta, par kuru visi cilvēciskie indivīdi spēj vienoties, tas ir viņu augstākais mērķis – pilnība [...]. Tad nu katrs, dzīvodams sabiedrībā, tiecās padarīt pilnīgāku otru, kā nu katrs to ir izpratis – pievērst viņu saviem ideāliem, kādi viņaprāt dara cilvēku par cilvēku; pacelt viņu savā sapratnes līmenī. Tikmēr galīgais un augstākais mērķis, kāds piemīt cilvēku sabiedrībai, ir visu tās locekļu pilnīga vienotība un vienprātība. Taču šī mērķa sasniegšanas priekšnosacījums ir tas, ka cilvēks pilnībā piepilda savu sūtību un paceļas absolūtās pilnības augstumā. Un, kamēr cilvēks ir cilvēks un nevis Dievs, šis mērķis nav sasniedzams. [...] Tas gan ir galīgais un augstākais mērķis, tomēr nenosaka to, kas ir cilvēks sabiedrībā”<sup>492</sup>. Tātad cilvēku kā sabiedrisku būtni nenosaka pašas sabiedrības ideja, bet gan viņa cilvēcība. Te Fihtes domāšana ir ļoti novatoriska attiecībā pret sava laika izpratni par sociālo esamību. Sociālzinātnes jomā Fihtes nopelns daudzējādi vērtējams augstu, it īpaši mūsdienu kontekstā, kuru paver Huserla transcendentālā fenomenoloģija un tās mundānās modifikācijas, kā to parāda šīs II daļas nodaļas. Sociālā pasaule tādējādi ir savdabīga šī ES konstrukcija. Tai pieder arī *tu*, abi ir apvienoti *savdabīgā MĒS*. Šī mēsība ir absolūtā ES sociālā modalitāte, kurā ir iekļauta dievišķā saprāta kārtība. Tamdēļ Fihte grib norādīt, ka Kanta “neomulīgā omulība” nebūt nav vienīgais cilvēku sociālā kopdzīves īstenojums, ka būtībā ir iespējams šis „*Mēs*” *stāvoklis*, kas novestu pie meklētās sabiedrības izlīdzsvarotības. Faktiski Fihtes vīzija

<sup>491</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte. *Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie*. Sämtliche Werke. Band 1, Berlin 1845/1846, S. 62-66.

<sup>492</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. a.a.O., S. 310.

ir sabiedrība kā veselums, proti, sabiedrības izšķiroša sapludināšana ar dzīvespasauli, kurā sabiedrība piekāpjas biedrības jeb mēsības virzienā.

Lūkojoties šodienas atsvešinātības pārņemtājā sabiedrībā, mēs varam noprast, ka Kanta modelis dzīves realitātei ir ticis tuvāk. Ņemot vērā to, kāda sabiedriskās realitātes aina attiecībā uz šiem solidaritātes un integratīvajiem momentiem ir šodien, sapludināt dzīvespasauli ar sabiedrību nozīmētu sludināt konformismu, proti, apgalvot, ka indivīda patība ir viņa “tranzītsabiedriskā” identitāte. Bet tamdēļ jau nav sagrauts Fihtes nopelns. Tieši viņš ir ieviesis diferences starp sabiedrību un dzīvespasauli. Fihte bija pirmais, kurš protestēja pret apgaismības sabiedrības modeli, tās institūciju, normu un vērtību atsvešināšanos. Fihte diagnosticē sabiedrības “mistisko” tendenci (cf. iepriekš, saistībā ar Kafkas „Pili”), izmantot emancipācijas ideālu, uzkundzēties emancipējamiem jau tajā laikā, kad tāds jēdziens “emancipētā sabiedrība” vēl tikko bija nācis pasaulē. Fihtes mācībā paustās ilgas pēc šī veseluma, pēc autentiskas kārtības, kura patiešām un pa īstam izteiktu cilvēku kopdzīvi un "satiksmes *sociālo* notiksmi", un pēc sabiedrības kā pēc dzīvespasaules (šodienas terminoloģijā) bija pirmais iegants jautājumam, cik leģitīmi būtībā ir tie sabiedriskās īstenības modeļi un to reālie veidoli, kurus savos darbos aprakstījuši Loks un Kants.

Reālais šī laikmeta cilvēks (emancipācijas produkts) īstenībā ir nožēlojama būtne, nekas vairāk kā gūsteknis, kurš tikai vārda pēc ir dzīvs, bet īstenībā miris. Savukārt pati šī sabiedriskā realitāte ir "līdz pilnībai novesta apgrēcība". Jo tā vēl nespēj uztvert patieso svaigo vēsmu, ko nes patiesa garīgā apgaismība. Tālab Fihte aicina spraut jaunus ideālus un mērķus, kuri pavisam izšķiroši sarautu saikni ar "emancipētās īstenības stāvokļiem un, kas pats svarīgākais, ar tās cēloņiem"<sup>493</sup>. "Pilngadīgajam cilvēkam", t.i. tādām, kurš apzinās empīriskās realitātes un emancipācijas ideālu pretrunu, tālabad nāktos ne tikai priecāties par to, ka viņš ir to ieraudzījis un atzinis, bet arī gribēt radikāli pārvarēt šo pretrunu, jo šīs atziņas vienīgā leģitimācija ir griba. Fihte atšķirībā no ļoti daudziem citiem te runā arī skaidru valodu: vairs nav runa par atziņas veikšanu, bet gan par savdabīgu "ticības kopību"; par savstarpēji apvienotu cilvēku izlēmību veidot šo pasauli pēc tā parauga, kādu tai ir iecerējis Dievs. Ticība šim absolūtajam būs tā, kas atraisīs prāta un sevis kā prātnas būtnes

---

<sup>493</sup> Johan Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*, Sämtliche Werke. Band 7, Berlin 1845/1846, S. 305 f.: „So würde durch eine solche Erziehung allerdings eine ganz neue Ordnung der Dinge und eine neue Schöpfung beginnen. Zu dieser neuen Gestalt würde nun die Menschheit sich selber durch sich selbst, eben indem sie als gegenwärtiges Geschlecht sich selbst als zukünftiges Geschlecht erzieht, erschaffen; auf die Weise, wie sie allein dies kann, durch die Erkenntnis, als das einzige gemeinschaftliche und frei mitzuteilende, und das wahre, die Geisterwelt zur Einheit verbindende Licht und Luft dieser Welt. Bisher wurde die Menschheit, was sie eben wurde und werden konnte; mit diesem Werden durch das Ohngefähr ist es vorbei”

apzināšanās spējas<sup>494</sup>. Nevis, kā to mācīja Kants, ticēt prāta iespējām, bet vēl vairāk: ticība būs tā, kas dos prātam jeb šai Dieva dāvātajai *brīvajai gribai* praktiskās notikuma iespējas. Rīcība izriet ne tikai no zināšanām, bet no pārliecinātām apjēgsmēm, no ticības tās visaugstākajā nozīmē. Sava darba „*Wissenschaftslehre*” pēdējā, 1810.gadā izdotajā kopsavilkumā Fihte pasludina Dievu par vienīgo patiesi un absolūti eksistējošo, kurš savai absolūtajai esmei iepretim iedibina ārpusējo esamību jeb „ne-es”<sup>495</sup>. Tādā veidā Fihte definē esamības balstu: pienākuma apziņa kā praktiskās dzīves noteicējamats, kas ir darināta pēc kategoriskā imperatīva parauga (kā Kantam), tiek papildināta ar trīs principiem, kuriem turpmāk jāuzstājas kā galvenajiem: 1) pozitīvā jeb radošā tikumība, 2) reliģiskā vienotība ar Dievu un 3) Dieva filozofiskā atziņa<sup>496</sup>. Īstenojoties tiem, mūžīgā dzīve vairs nav tikai līdzdalība pasaules kultūras ēkas celtniecībā, bet mūžības parametru tā iegūst, būdama pievērsta Vienīgajam un Mūžīgajam. Cilvēks top vienots ar dievišķo *mīlestībā*. Tam, kurš jau šajā zemes dzīvē nebūs iemācījies veidot savas attiecības ar mūžīgo, veltīgi būs to mēģināt atrast viņpus kapam<sup>497</sup>.

Fihtes absolūtais ES, kuram nākas ticēt un uz ko nākas tiekties sava prātuma pilnā apziņā, šajā diskursā var tik saprasts kā transcendentālais „*Mēs*” *subjekts*, kā savdabīga objektivitātes un subjektivitātes sintēze. Tādā nozīmē Fihte uzskatāms par agrīnu intersubjektivitātes teorētiķi. Te redzam iezīmējamies saprašanās un transcendentāli mundānās konstituēšanās prelūdijas. Fihtes uzskatos jau iezīmējas jēdzieni, ar kuriem šodien strādā kultūras jeb sociālā fenomenoloģija un *interkulturalitātes* filozofija. Tāpēc transcendentālā fenomenoloģija savā ziņā var tikt saukta par Fihtes metodoloģijas mantinieci. Fihte liek pasaulei nogrimt

---

<sup>494</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*. a.a.O., S. 298 f.: „*Der Zögling dieser Erziehung ist ja nicht bloss Mitglied der menschlichen Gesellschaft hier auf dieser Erde, und für die kurze Spanne Lebens, die ihm auf derselben vergönnt ist, sondern er ist auch, und wird ohne Zweifel von der Erziehung anerkannt für ein Glied in der ewigen Kette eines geistigen Lebens überhaupt, unter einer höhern gesellschaftlichen Ordnung. Ohne Zweifel muss auch zur Einsicht in diese höhere Ordnung eine Bildung, die sein ganzes Wesen zu umfassen sich vorgenommen hat, ihn anfahren, und so wie sie ihn leitete, ein Bild jener sittlichen Weltordnung, die da niemals ist, sondern ewig werden soll, durch eigne Selbstthätigkeit sich vorzuzeichnen, eben so muss sie ihn leiten, ein Bild jener übersinnlichen Weltordnung, in der nichts wird, und die auch niemals geworden ist, sondern die da ewig nur ist [...]. Er wird ferner einsehen, dass jenes allein wahrhaft daseyende geistige Leben, in den mannigfaltigen Gestaltungen, die es nicht durch ein Ohngefähr, sondern durch ein in Gott selber gegründetes Gesetz erhielt, wiederum Eins sey, das göttliche Leben selber, welches göttliche Leben allein in den lebendigen Gedanken da ist und sich offenbar macht. So wird er sein Leben, als ein ewiges Glied in der Kelte der Offenbarung des göttlichen Lebens. [...]diese Entwicklung wird ihn zur Religion bilden; und diese Religion des Einwohnens unsers Lebens in Gott soll allerdings auch in der neuen Zeit herrschen und in derselben sorgfältig gebildet werden.*”

<sup>495</sup> Johann Gottlieb Fichte, *Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss*. Sämtliche Werke. Band 2, Berlin 1845/1846, S. 697 ff.

<sup>496</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Anweisung zum seeligen Leben*. a.a.O., S. 461.

<sup>497</sup> Vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Reden an die deutsche Nation*. a.a.O., S. 298

absolūtajā ES, lai pēc tam, bagātināta ar tā absolūtajiem ideāliem, tā atkal uznirtu un spētu parādīties brīvāka savā sabiedriskajā veidolā.

### ***III,1 Spriedze starp refleksiju un dzīvi***

#### **III,1.1 Reciprokās attiecības starp transcendentālo un mundāno**

##### **III,1.1 1.§ Ievadam**

Trešajā daļā intersubjektivitātes tēmas metodoloģiskajās analizēs īpaši tiks izdalīta t.s. fenomenoloģijas “relacioniskā”<sup>498</sup> ievirze, un tieši tajā lielā mērā balstās šinī darbā pārstāvētā nostāja attiecībā uz šo problemātiku. Tātad “relacioniskā fenomenoloģija” ir nosacīts apzīmējums tādām mūsdienu fenomenoloģijas strāvotām, kurš, saglabājot no Huserla gūto transcendentāli konstitutīvās metodes fundamentu, integrē tajā mundānos jeb konkrētās dzīves novadā pastāvošos saprašanās modeļus. Tādā nozīmē „relacioniskā fenomenoloģija” distancējas no sociālfenomenoloģiskā kategorisma, kas īpaši tika apskatīts š.d. II daļā. Relacioniski virzīta fenomenoloģija skaidri saskata metodoloģisko vājumu, kāds piemīt tīri mundānistiskai ievirzei, kura jēgas konstituēšanās “vietu” noliek tikai un vienīgi sociālajā pasaulē. Te vēlreiz ir jāpasvītro, ka Huserla nodoms nav bijis novietot konstituēšanos tikai un vienīgi “subjekta iekšpusē”. Relacioniskā fenomenoloģija tamdēļ apzīmē tādu refleksiju par intersubjektivitātes ģenēzi un klātnības formām, kurā tiek uzsvērtas abu savstarpējās saistības jeb *relācijas*, citiem vārdiem sakot – tās konstitutīvi reciproka raksturs, pie kura jau bija nonācis Huserls pats. Šī relācija starp jēgas ontoloģiski objektīvo statusu kā *esamības pamatu* un tā intencionālo pārdzīvojumu veidu (tātad starp reālo un ideālo, starp transcendentālo un mundāno) tika pieteikta I un II daļas tekstos. Tādā veidā šīs *relācijas* konstitutīvie aspekti būs metodoloģiskās tēmas pamatpavediens šī darba III daļā. Ceļš, pa kuru subjekts nāk pie objekta, ir intencionāls, bet tā jēgas tvēruma veids – intersubjektīvs.

---

<sup>498</sup> „Relacioniskā fenomenoloģija” ir tikai nosacīts apzīmējums. Nav tāda konkrēta virziena vai fenomenoloģiskās skolas, kura sevi sauktu par “relacionistiem” (no latīņu *relatio*). Mūsdienu intersubjektivitātes teorētiķis Bernhards Valdenfelss (... oriģ.?) ir lietojis šo apzīmējumu metodiskos nolūkos, risinot transcendentālās un mundānās konstituēšanās problemātiku savā fundamentālajā darbā „*Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl*”, Martinus Nijhoff. Den Haag, 1971, kura analīzei ir veltīta lielāka uzmanība šajā III, 1.1 apakšnodaļā.



### III,1.1 2.§ Par fenomenoloģiskās domāšanas inherenci

Fenomenoloģiskās domāšanas gultne ir stingra un noteikta – tās mērķis ir atbrīvot no sastinguma dzīvās tagadnes fenomenus. To rada eksakto zinātņu iestādītie un formālajā loģikā dibinātie *pasaules* uzbūves teorētiskie principi. Tie nav universāli ( kaut arī pretendē uz to) un nespēj paskaidrot *dzīvi* kā tādu, bet gan otrādi – dzīve paskaidro zinātnes principus. *Dzīves* pasaule ir to jēgas sākuma lokācija. Visa Huserla fenomenoloģijas metode un tās ieviestā radikālā reforma, kura tiek īstenota, slienot tiltu starp ideālajām likumībām un reālo pārdzīvojumu, faktiski ir šī apgalvojuma apstiprināšana. Būtībā runa ir par to, ka pārdzīvojumu pasaule, veicot savu intencionālo “ārupgājienu”, nostājas līdzās dabiskajai pasaulei kā savpatna īstenība. Tā nav nedz solipsistiska, nedz tikai subjektīva, bet gan intersubjektīva un tādējādi reāla. Šā “inter-” pozīcijā slēpjas visas lietas, kas ir svarīgas filozofiskajai atziņai un tās pamatojumam, bet pirmkārt jau jēga un tās objektivitāte, saprašana un sapraššanās kā dzīves notikums. Tā ir acīm neredzama struktūra, kura balsta, uztur un izsaka visu *acīmredzamību* – visu tā acīmredzamā evidenci, kurā mums ir atklājusies laika atziņa, jēga un brīvība, jo šajā neredzamajā struktūrā mēs gūstam savu pilnpaļāvību par dzīves jēgu pasaulē. Epistemoloģiskā ziņā patiesība atsedzas intersubjektīvi (t.i., pastarpinājumā). Intersubjektivitāti tāpat varētu dēvēt par savdabīgu “līdztekus īstenību”, pateicoties kuras *līdztekus* esmei esošais top par esamību “heidegeriskā”<sup>499</sup> izpratnē. Pārdzīvotā pasaule atklāj veselu ontoloģiju, transcendentāli mundānu novadu – *mana pasaule*. Tā ir subjektīvā jeb personālā iegula cilvēka esībā, kamēr *mūsu pasaule* ir intersubjektīvā vai interpersonālā. Tām korespondējot ar absolūto un visaptverošo (visiem vienoto pasauli *jeb* patiesību kā ar ikvienā reālajā dzīves novadā klātnīgu *aproximatīvu* horizontu), cilvēciskajā pieredzes laukā tiek dibināta jēga. Tātad fenomenoloģijas metodes inhaerenci nosaka un veido Huserla mācība par apziņu, neatkarīgi no dažu viņa pēcteču noraidošās attieksmes attiecībā pret tās metodoloģiskās atslēgas sakarībām – kā, piemēram, pret transcendentālo konstituēšanos un visiem vienotu pasauli (*die eine Welt für alle*)<sup>500</sup>.

Kritiķi piedēvē Huserlam solipsismu, kurā viņš esot nonācis savas radikāli transcendentālās nostādnes dēļ un fenomenoloģiskās redukcijas rezultātā<sup>501</sup>. Šādai kritikai acīmredzot nav bijis

<sup>499</sup> Savā rakstā “Vēstule par humānismu” (vgl. Martin Heidegger, *Brief über den Humanismus*, Gesamtausgabe Bd. 9. – Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. S. 327f.) Heidegers norāda uz diferencējumiem par *Dasein* kā cilvēka esamību esošajā. Te ir uzrādītas atšķirības starp tradicionālajiem filozofiski antropoloģiskajiem priekšstatiem (t.s. “metafizika”) un paša Heidegera esamības hermenētiskajiem uzskatiem, kuri ir visnotaļ tuvi evaņģēliskajam tvērumam. Sīkāk par to cf. š.d. III, 1.3.2. §.

<sup>500</sup> Cf. š.d. II, 1.1 3. §.

<sup>501</sup> Vgl. Rudolf Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961, Kap. IV A und IV C.

vēlmes iedziļināties jautājumā par fenomenoloģisko redukciju<sup>502</sup>. Radikāla kritika arī pašu fenomenoloģiju mēdz raksturot kā “šizoīdu” attieksmi pret cilvēku, pret “es” un apziņas atrašanos pasaulē. Tikmēr fenomenoloģijas aicinājums ir beidzot ķerties klāt lietām pašām, pārvarēt sastingušo un atgriezties pie dzīvās klātbūtnes; nevis domāt mehāniski un pēc ieraduma, bet lietot mums dāvātās domāšanas velti pēc būtības<sup>503</sup>. Tā ir visas pēdējo gadsimtu filozofiskās tradīcijas deformācijas reformācija. Bernhards Waldenfels (*Bernhard Waldenfels*) to sauc par „revīziju, kura vienlaikus ir arī tīrā vīzija un provīzija”<sup>504</sup>. Lietas, kuras ir mūsu acu priekšā, nemaz nav pieejamas uzreiz, tās ir piesegtas. Nocelt šo aizklāju – tā ir fenomenoloģiskā aicinājuma būtība! Tā arī ir fenomenoloģiskā *epoché* sākotnējā jēga – “atcelt, atstādināt” kādā pavisam īpašā nozīmē. Fihtem, kā nupat redzējam, tā ir nepieciešamība distancēties no empīriskās apziņas, lai varētu nonākt pie patiesas *Sein* un *Dasein* attiecību saprašanas, un negācijas kategorija; Hēgelim tā ir absolūtā gara dialektikas forma, Heidegeram – Rietumu metafizikas (filozofiskās antropoloģijas) pārvarēšana un transcendentālās antropoloģijas iedibināšana.

Šeit ir vietā parādīt, kā no Huserla mantoto fenomenoloģisko domāšanu raksturo Eigens Finks, uzstājoties Huserla nāves 30 gadu atcerei veltītajā seminārā. Viņš attēlo cilvēku viņa dzīves notikuma pašā vidū, kur tas nerimtīgi ir apkārtējās pasaules lietu pieplūdes iekļauts un ieskauts. Viņa apziņa ir gatava rosmīgi doties ārpus pasaulē, kuras pārdzīvojumiem un iespaidiem nav gala, un tās ir ne tikai jutoņas un sajūtu fluktuācijas. Mēs reaģējam uz šo paisumu, kad domājam par to un pūlamies saprast virtojumu, kas ir ap mums. Mēs raugāmies ne tikai uz krāsām, jūtam ne tikai stingru vai mīkstu pamatni zem kājām – mēs pārdzīvojam pasauli ap mums ar pilnu dvesmu. Kur vien mēs speram soļus uz šīs zemes, ik mirkli mēs sastopamies ar tūkstošveidīgām lietām – gan tādām, kuras vienkārši jau atrodas mūsu priekšā kā dabiskas, gan arī tādām, kuras ir cilvēka darināti artefakti. Mēs reaģējam uz šo iespaidu pieplūdi, rindojam tos kā konfigurāciju veidnes, pieredzam un nosakām

<sup>502</sup> Vgl. Elisabeth Ströker, *Husserls transzendentale Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, S. 140.f. „Die hier aufbrechende Problematik wechselseitiger Konstitution von Intersubjektivität ist von Husserl klar erkannt worden. Dass ‚Selbstbewußtsein und Fremdbewußtsein untrennbar ist‘ (Hua VI, 256), hieß für ihn auch nicht nur, dass Ego und Alterego erfahrungsmäßig gleich ursprünglich sind, sondern bedeutete näherhin auch, dass eines sich dem anderen in seiner Selbstkonstitution verdankt”, a.a. O. 150.

<sup>503</sup> Hanna Arente (*Hannah Arendt*), rakstot par Heidegera 80. jubileju (*Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt*. Neuauflage in: *Menschen in finsternen Zeiten*, Essays u.a. Texte 1955–1975. Ursula Ludz (Hrsg.). – Piper, München 2001, S.183f.), norāda uz šo metodi: kad mēs tiekamies ar kādu cilvēku un viņš mūsu ir mūsu acu priekšā miesīgi, mēs esam priecīgi viņu redzēt, mūs iepriecina viņa tēls visā tā fiziskajā tuvumā, bet mēs nevaram teikt, ka mēs par viņu tanī brīdī domājam. Lai par viņu patiešām domātu, šim tēlam personas fiziskajā klātbūtnē ir jāaiziet prom no mūsu tiešās uztveres. Tad mēs domās varam patiešām pievērsties šai personai, resp. patiešām par viņu domāt. Tad mēs varam teikt, ka patiešām domājam par šo cilvēku. Ar tādas pieejas palīdzību var labi paskaidrot fenomenoloģiskās redukcijas jēgu.

<sup>504</sup> Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*. – Fink. München, 1992. S. 17

priekšmetus, turklāt lietojam jau kādas priekšzināšanas par lietas izveidi un pamatiezīmēm, par substancialitāti un par kauzalitāti. Mēs operējam ar modeļiem un skaitļiem, un, pateicoties kādai īpašai "uzskates spējai" (kuru Huserls dēvēja par "kategoriālo") intuitīvi tvert ideālās struktūras, tveram šo apzināšanās procesu pašu<sup>505</sup>. Tātad tvert apziņu tās pilnā izvērsumā, kad tā pieredz un pārdzīvo pasauli ar visiem tās saturiem – lūk, kas Huserlam bija noteicošā izpētes tēma! Lai to varētu veikt, viņš izveidoja īpašu metodi – intencionālās analīzes metodi. Tā visupirms nozīmē atvērt intencionālās pieredzes implikatīvos jēgas momentus (caur un ar *epoché*), eksplicēt līdzieskatīto un izgaismot aizmugures plānā ieskatīto. Lūk, šī ir tā fenomenoloģiskā aina, tās domāšanas inherence, kuras pamatus licis Huserls un kuras radikālās konsekvences ir Heidegera „*Extatik des Daseins*” un Merlo-Pontī rosmīgā intencionalitāte (*intentionalité opérante*) – tāda apziņa, kura pastāv neatkarīgi no tās aktiem<sup>506</sup>. Solipsisma pārmetēji paiet garām visai šai Huserla mācībai, un, protams, arī *CM-5*, ar kuru solipsisma draudi ir tikuši pārvarēti<sup>507</sup>. Pie tam Huserls nekad nav vairījies no problēmām<sup>508</sup> un tiem metodoloģiskajiem sarežģījumiem un grūtībām, ar kurām ir jāsastopas ikvienai nopietnai filozofijai kā cilvēka gara mēģinājumam reflektēt un uzrādīt ideālā un reālā sintētisko vienību mūsu apziņas pieredzes struktūrās.

Tas, ka Huserls jautājumā par jēgas konstituēšanos paliek pie allažīgā transcendentālā tvēruma, nav tikai un vienīgi metodisks paņēmiens, teiksim, kāda īpaša pieeja, bet gan neatvairāma nepieciešamība ikvienā filozofiski epistemoloģiskā spriedumu sistēmā. Fenomenoloģiskā refleksija tik tiešām neuzskata par iespējamu, ka jēga un tās ģenēzes gaita būtu apgūstama citā ceļā kā vienīgi tajā, kura *sākums* ir subjekta sfērā. Tāda pozīcija nekādā ziņā nenoliedz objektīvās esības faktu. Subjekta prioritāte (lietojot šo banālo, toties skaidro terminu) ir nevis fenomenoloģiskā apziņas pētnieka labpatika vai iegriba, bet gan ontoloģiska jeb evidentā. Tas nozīmē, ka filozofējošajam cilvēkam, kurš grib spriest par to, kāda ir mūsu pieredzes struktūru izcelsme, nemaz nav pieejamas cita veida “kāpnēs” pie zināšanām kā vienīgi tās, caur kurām subjekts vispirms uzkāpj sevī un tikai pēc tam citā. Jo arī no mēsības novada nākusī domāšana un arī saprašana mūsu ierastajā dzīvē ir apzīmogota ar individuālās piederības zīmi. Tālab Huserla mērķis bija atslēgt „mēs” novada racionalitāti ar vienīgo atslēgu, kāda ir dota cilvēkam – proti, ar savu apziņu. Kā lai pārvar distanci starp dabisko un transcendentālo, nepazaudējot arī savas metodoloģijas augsto lidojumu (kā to ar vienkāršu

<sup>505</sup> Vgl. Eugen Fink, *Bewußtseinsproblematik und Weltproblem*, in: *Phänomenologie – lebendig oder tot?* – Badenia, Karlsruhe, 1969.

<sup>506</sup> Maurice Merleau-Ponty, *Das Sichtbare und das Unsichtbare*: gefolgt von Arbeitsnotizen. Hrsg. und mit einem Vor- und Nachwort von Claude Lefort, – Fink. München. 2. Auflage 1994, S. 301 f.

<sup>507</sup> cf. š.d. I, 2.4. 3.§ & 4. §

<sup>508</sup> Elisabeth Ströker, *Husserls transzendente Phänomenologie*, a. a. O., S. 67.

apgriešanu "kājām gaisā" ir pazaudējuši Šucs un mundānās nostādnes fenomenologi)? Atbildēt šo jautājumu nozīmē parādīt atziņas procesa problemātikas risinājumu. Var droši apgalvot, ka Huserls ar savu mūža darbu šādu risinājumu ir radis. Atgriešanās pie lietām pašām, uz ko aicina Huserls, notiek caur intencionālo analīzi. Šī intencionālā analīze ceļ reflektīvās apziņas "dienas gaismā" veselu apslēpto struktūru, jēgu vienību un intencionālo kompleksu daudzveidību, kādi slēpjas pasauli pārdzīvojošās apziņas dzīlēs. Huserla idejas, kā jau to var redzēt I, 2.1 paragrāfos, bija radikāla jauncelsme. Radikāla jauncelsme nozīmē ne tikai veco ēku nojaukšanu, bet arī to pamatu aizvākšanu. Tas ir ļoti svarīgi, ka nojaukšana vienlaikus ir arī izaicinājums likt tajā tukšajā un attīrītajā vietā kaut ko jaunu. Citādi reformas idejas nav un nevar būt nopietnas un vērā ņemamas. Fenomenoloģija, kā zināms, pieņem šo izaicinājumu gan negatīvajā, gan pozitīvajā instancē. Negatīvajā tā asi kritizē dabaszinātņu filozofiski epistemoloģiskās ambīcijas uztiept savus šauri disciplināros un neskaidros priekšstatus par evidenču pamatiem<sup>509</sup> kā universālu pasaules atziņas metodi. Tāda dabaszinātņu pastarpināta atziņa īstenībā vilto lietas, tās degradējot par elementāriem faktiem, un, ievietojot tās kauzālo nosacījumu virknē, laupa tām to dzīvumu un jēgu, kāda piemīt to<sup>510</sup> pārdzīvojumam. Fenomenoloģijas pozitīvais piedāvājums ir transcendentālā metode un visa plašā fenomenoloģiskā un hermenētiskā kustība, kas no tās izriet.

### III,1.1 3.§ Dabiskā dzīvespasaule un tās transcendentālā pieredze

Dabiskā dzīvespasaule nav nekāda pašsaprotamība, kā tas paviršā attieksmē varētu likties. Tajā, saskaņā ar Huserla metodisko ievirzi, sākas fenomenoloģiskais iztirzājums un tajā – šajā dabiski pieriedzētajā (sociālajā) pasaulē – tas arīdzan noslēdzas<sup>511</sup>. Tomēr noslēguma fāzē, kad esam tikuši galā ar fenomenoloģisko metodi (t.i., esam attīrījuši mūsu pieredzes universālo horizontu un atbrīvojušies no savas dabiskās nostādnes naivitātes), mūsu pašapjēgsme dzīves pasaulē radikāli atšķiras no mūsu iepriekšējās naivās integrētības savas dzīves novadā. Individīda attieksme pret lietām turpmāk ir savādāka. Kaut kas būtisks ir iestājies indivīda dzīvē: ir pārvarēta kādreizējā slīgšana esamības aizmirstībā<sup>512</sup>. Lietas, kuras kādreiz bijušas tumšas un haotiskas, ar neskaidriem jēgu horizontiem, tagad iegūst skaidrību

<sup>509</sup> cf. š.d. I, 3

<sup>510</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, a.a.O., S. 19. Kāpēc cilvēks, kura acs tīklenē dotā uztvēruma attēls tiek projecēts apgriezti, tomēr spēj redzēt lietas pareizi? Waldenfels saka, ka tas ir neįēdzīgs jautājums, tāpat kā mēģinājums skaidrot esamības dzīvo krāsainību tikai ar dabaszinātniskām metodēm.

<sup>511</sup> Vgl. Hua VI, 132 ff.

<sup>512</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954, S. 57. Arī: *Brief über den Humanismus*, GA 9, S. 321

un nozīmi. Tas ir pašas dzīves notikumu plūdums: pagātne, par kuru atmiņas pakāpeniski izplēn. Un, zūdot tās saistībai ar šodien, liekas, ka ir zudusi kādreiz dzīvoto dienu jēga. Bet atsvešinoties no savas pagātnes un tās jēgas, man nav iespējama kaut cik jēdzīga identitāte tagadnē, bet nākotnei parādās bezcerīguma piegarša. Toties tagad mans *tagad* ir citādāks, jo caur fenomenoloģiski īstenoto sevis nojēgumu gaismas joslā nokļūst pagātne un rodas skaudra skaidrība par to, kas un kā ir bijis saistībā ar tagadni un virzībā uz nākotni. Gaismas josla nozīmē racionalitāti, diskursu, jo tik tiešām atbild uz iepriekšējiem “kāpēc” un “kurp” ar savu “tāpēc, ka” un “turp”. Kāpēc šī nonākšana gaismas joslā jeb atskārsme par pagātņi ir skaudra? Katra individuālā nonākšana ir savdabīgi skaudra un savdabīgi skaidra. Pagaistot miglai, kurā arvien ciešāk mēdza ietīties pagātnes laiks, tas atsedzās kā butaforiju pārblīvēta skatuve, uz kuras kā banālā lugā it kā ir dzīvots, it kā brīvi jūtot, it kā apliecinot kaut kādu garīgumu, it kā mostoties no rītiem etc., bet patiesībā – aizvien vairāk iekšēji sastingstot. Pusdomas domādami, katru savu zemiskumu postmodernā garā attaisnodami, esam grimuši aizvien dziļāk, sirdīm kļūstot arvien vēsākām. Ja vien esam paveikuši kaut ko labu (teiksim, neesam palikuši par “bomžiem”), tad esam lepnī savā prātā par tādiem *saviem* sasniegumiem un morālu vīpsnājam ar vēl cietākām sirdīm pret “tiem tur lejā”. Lūk, tā šī pagātnes laika un tuksnesīgās (sociāli anonīmās) ainavas apjēgsme vedina savas līdzdalības apjēgsmi pie šīs “tapšanas par tuksnesi”, pie šīs izkalšanas un anonimitātes iestāšanās. Aptuveni tā varētu skicēt pašnojēgsmes stāvokli fenomenoloģiski attīrītās apziņas beigu posmā – dabiskajā dzīvespasaulē, kura *tagad* ir pavisam savādāka nekā iepriekš.

Huserls tātad iestājās par apziņas skatiena konversiju: tā liek novērsties no pasaules un aizliegt tās lietderību, lai atkal atgrieztos tajā atpakaļ<sup>513</sup>. *CM-5* tekstā mēs redzam, ka citas personas ir tās, kuras ierosina mani ieņemt reflektīvu nostādni, kurā parādās vēlme pēc sevis transcendentālās apjēgsmes. Bez Citajiem tās vienkārši nebūtu, ja vien es uztvertu ār pasaules lietas bez šī sevišķā, tas ir, bez Cito cilvēcības kā garīgas un ar pašapziņu apveltītas monādes klātbūtnes<sup>514</sup>. Ja vien vispār es tās varētu uztvert... Tomēr es uztveru šos sevišķos jeb Citos,

<sup>513</sup> Vgl. Hua III, S. 53. 187; VIII, S. 374. 424 u.a. Lai celtu ār pasaules lietu realitāti, ir nepieciešams atcelt to nozīmi. Patiesa fenomenoloģiska reālonoloģiska pētījuma labad ir nepieciešams transcendentālisms, resp. transcendentālā redukcija. Huserla doma iekš *epoché* atcelt visu lietu jeb objektu lietderību, lai redzētu, ka apziņā arī bez tās intencionālās saistības ar pasaules objektiem pastāv ticība pasaules esamībai, resp., arī bez objekta pastāv ticība objektam. Objektī resp. pasaule un tās lietas ir ne tikai intencionālas, bet reālas. Tāpēc *epoché* ir jāpakļauj pilnīgi viss, lai atrastu patiesu pieeju tā fenomenoloģiskajam aprakstam un to patiesās esamības jēgas saprašanai.

<sup>514</sup> Vgl. Hua VI, S. 214. 178 ff; Kad runa ir par transcendentālā subjekta atgriešanos pasaulē, parādās vesela virkne jautājumu, kas saistīti ar subjektīvās resp. intersubjektīvās esamības paradoksu. Būtnībā transcendentālais „es” nav tikai filozofiska kārtula, bet reāls cilvēciskais subjekts, kas ir veicis fenomenoloģisku pašapjēgsmes ceļu (un tieši te parādās fenomenoloģisko un evaņģēlisko jēgformu metodiskās salīdzināšanas leģitimitāte, *epoché* un *metánoia* paralelitāte!) un atrauts no cilvēciskā „es”, bet ir vienots ar to. Savās 20.gs. 20.gadu studijās par

kas nav vienkārši ārpusaules lietas, bet kaut kas īpašs – viņi ir citas ar apziņu apveltītas būtnes. Viņu klātbūtne nosaka kādu savpatnu mēru visai realitātei, kuras īstenumšs, jēga un liktenis tagad ir atkarīgs no šīs monādiskās biedrības. Es noskārstu, ka mana esība ir līdzīga šīm “sevišķajām būtnēm” ārpusaulē (monādēm), tā ir līdzdalīga jeb biedriska un tāpēc mana būtne arī ir monāde, tiecīga “pārup lietām”. Nenoliedzami, ka *tādam* nojēgumam piemīt vairs ne tikai racionāls raksturs, bet tajā izpaužas arī kaut kāds mistērisks līdzapjautums, kāpēc citi un es, vienots ar viņiem, neesam lietas. Tas ir pirmais *Gemeinschaft* jeb biedrības transcendentālā atskārtuma līmenis, kurā vēl nav neviena socialitātes parametra – sociāli kulturālās organizācijas vai politiskās sabiedrības; nekā cita kā vien šis *tīrais* “mēs”. Tāpēc, ka es un viņi – mēs esam cilvēciskas jeb ar garu apveltītas būtnes, sevišķi un nodalīti citu lietu un būtņu starpā<sup>515</sup>. Ar transcendentālo „mēs” notiek tāpat kā ar dabiskās pasaules un dabiskā „es” atcelšanu: to nākas atcelt, lai to atkal ieceltu fenomenoloģiski, resp., ar jaunu, būtības atziņai atgūtu skatu<sup>516</sup>. Neizprotot šo Huserla domāšanu par sākotnēm un uz pašiem pirmējākiem subjekta satversmes līmeņiem, nevar izprast mērogu, kurā viņš nosauc esības stāvokļus un atsedz to konstituēšanās modeļus. Sociālfenomenoloģiskajā tvērumā lielā mērā iztrūkst šīs izpratnes: savā trauksmē aprakstīt sociālo pasauli viņi nav vēlējušies saprast šo Huserla *ontoloģisko pirmdimensiju* domāšanu, kas nevis *atceļ*, bet tieši *ieceļ* dzīvespasaules realitāti.

Vai ikdienas pasaulē dzīvojošais cilvēks konfrontē sevi ar tādu pirmlīmeņu refleksiju, lai saprastu, ka ir iekļauts mēsības apvārsnī? Nē, jo viņš dzīvo šajā „dabiskās nostādnes” gūstā un nereflektētajā naivitātē par sevi, no kuras fenomenoloģija aicina izrauties. Svarīgi ir saprast, ka, šajā ikdienas atvarā griežoties, ikviens var caur “fenomenoloģisko konversiju” nonākt pie pirmlīmeņa transcendentālās pirmbiedrības refleksijas. No šī aizmigušā un automātiski habituālā stāvokļa savas sociālās identitātes patērēšanā var nonākt jaunajā, skaidrajā un atmodinātajā sevis un jēgas saistības atskārtumā, t.i., savā patiesajā identitātē<sup>517</sup>. Kādā ceļā? Huserls mēģina mūs atmodināt, parādot no *epoché* rezultējušo pašapjēgsmi caur

---

intersubjektivitāti (*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*) Huserls ir fiksējis tās atziņas, kas vēlāk parādās CM-5 un arī krīzes laikā. *Ego* ir visciešākā veidā vienots sevī (tas ir gan transcendentālais, gan cilvēciskais „es”) un ar citu personu – *alter ego*. Tā ir *ego* dzīves nesaraujamā vienība — „*innigste Einheit der Zweieinigkeit*” jeb *ego* un *alter ego* starpā pastāvošā vienība: „*da nämlich für mein Ich das andere Ich nicht nur überhaupt ein Jemand ist, unbestimmt vorgestellt als Subjekt eines Bewußtseins oder nach einzelnen seines Lebens zufällig erfaßt, sondern dessen Gesamtleben mit zu dem meinen und das meine zu seinem gehört*” (Hua XIV, S. 219).

<sup>515</sup> cf. II, 1.3.3, it īpaši pasāžā par atbildību.

<sup>516</sup> Cf. ZP-429.

<sup>517</sup> Vgl. Elisabeth Ströker, *Husserls transcendentale Phänomenologie*, a. a. O., S. 216: „*jede transzendente Einsicht bereichert, wie Husserl nun sieht, auch die Erkenntnis des Menschen-Ich, des meinen wie des anderen. [...] Denn ein Subjekt, das sich als philosophierendes in seinem Selbstverständnis lediglich auf seine menschliche Existenz in der Welt beschränken wollte, bliebe in der Wahrheit hinter sich selbst zurück.*”

transcendentālo „mēs” biedrību – demonstrējot mums “augstāko pilotāžu savas transcendentālās metodes padebesī”. Huserls tajā *meklē* to „mēs” dimensijas aprioro satvaru, šo „mēs” pirmlīmeni, kur “es” un “tu” visbeidzot esam nonākuši pie patiesas racionalitātes par savu dzīvi pasaulē – pie savas patiesās identitātes, kurā „es” *ir* patiesi, t.i., pēc savas pilnās klātesības jēgas, un nevis kaut kā nebūt *naivi*, bet apzinoties šo mēsību kā savas klātesības veidu pasaulē — ieraugot un apjēdzot savu dzīvi kādas kultūras kopības resp. tās biedriskuma ietvaros. Jo mēs esam vienas patiesības (pasaules) locekļi un dalībnieki. Vai Huserls to patiešām arī atrod? Savas teorijas – šīs ļoti īpatnējās, allaž uz mistiskā sliekšņa stāvošās racionalitātes – ietvaros viņš tik tiešām rādās esam uz pēdām šim dzīvespasaules transcendentāli metodiskajam pamatojumam. Viņš it īpaši savas dzīves izskaņā mēģina savilkt kopā savas atziņas vienā kopsakarīgā absolūtās transcendentālās konstituēšanās pamatojumā, atstādams aiz sevis veselu jūru vēl aizvien grūti pārlūkojamu rokrakstu. Šķiet, ka Huserls saprata, ka ir sasniedzis savas metodes principiālās robežas, taču aizvien pūlējās tās paplašināt, veidojot to absolūto pamatojumu, kas vienlaikus būtu pirmais un pēdējais, kādu vispār būtu iespējams iedomāt un kas ļautu mums aptvert visu vienā kopsakarīgā jēgas horizontā<sup>518</sup>. Š.d. III,2.2 apakšnodaļā (īpaši 2.§) pievērsīsimies tam, kā Huserls ir pūlējies parādīt, ka dzīvespasaules fenomenoloģijas sakarības ne tikai atrod izeju reālajā pasaulē, bet ir neatraujami ar to saistītas, ko viņš tik spilgti un efektīgi bija pamatojis „Krīzē”.

### III,1.1 4.§ Par cilvēciskās subjektivitātes paradoksu

Divas *ego* esības modalitātes – transcendentālā un dabiskā, kuru savstarpējo pārklāšanos savos vēlinajos darbos apraksta E. Huserls –, mūs konfrontē ar intersubjektivitātes aporisko raksturu. Kurš ir kā sastāvdaļa – vai „es” biedrības, vai biedrība „manis”? Saprotot šo stāvokli mehāniski, proti, ka subjekta novads ir pilnīgi separāts no Citā, *ego* no *alter ego*, tik tiešām būtu pamats domāt, ka te ir darīšana ar klaju pretrunu vai antinomiju, un ikviens mēģinājums runāt par mēsības jeb starpjostas (intersubjektivitātes) novadu kā dzīvespasaules īstenību šķitīs pretrunīgs. Tas bieži ir kalpojis par iemeslu jau iztīrītajam un paša Huserla veiksmīgi atvairītajam pārmetumam solipsismā.

---

<sup>518</sup> Vgl. Elisabeth Ströker, *Husserls transcendentale Phänomenologie*, a. a. O., S. 217. Dazu noch S. 137: „Husserl nahm sich vor, schließlich nicht eine Abstrakte Vielheit leerer Ichpole zu zeigen, sondern wollte die transzendente Intersubjektivität konkreter Egos als das an sich Erste aller Sinnstiftung und Seinesgeltung, als Urgrund des für uns Ersten, der vorgegeben Welt in Sicht treten lassen.

Šo interpretāciju atspēko doma, kas vienā vai citā izteikuma formā strāvo cauri visai Huserla mācībai par apziņu, kļūstot par tās pamatpavedienu: “Es kā transcendentālais *ego* esmu tas pats, kas īstenībā ir cilvēciskais “es”. Kas man bija aizsegts manā cilvēcībā, to es atsedzu, pētot transcendentāli”<sup>519</sup>. Proti, gan transcendentālais, gan dabiskais ir divi viens otrā pārejoši momenti paša *ego* dzīvē, kuri integrē cilvēcisko personu tās veselumā. Tās integritāte pastāv tieši šajā transferencē jeb pārmijā no transcendentālā uz dabisko manas esības modalitāti; tajā tiek atsegta mana patiesā personalitāte kā identitāte<sup>520</sup>. Tas ir manas esības veids pasaulē, mans savdabīgais attiecību kamols pašam ar sevi abos manis līmeņos. Tas, ko es esmu apguvis šajā transferencē uz savu patieso identitāti, ir vairāk nekā sevis apjēgšana manā laikesmē. Līdz ar manu fenomenoloģisko konversiju uz patieso identitāti, kas ir vienāda ar transcendentālo pašapjēgsmi laikesmē, *notiek „es” kā esības piesaistīšanās pie konkrētas „mēs” esības jeb mēsības*. Tā ir šis nākošais solis aiz transcendentālās mēsības atskārtuma, par kuru bija runa iepriekšējā paragrāfā. Tā vairs nav tikai šī pirmslīmeņa mēsība, kas pieder tikai manas transcendentālās refleksijas novadam, bet gan vēsturiski un kulturāli konkrēta<sup>521</sup>.

Huserla izpratne par apziņu kā par sevis satversmes un identitātes apguves notikumu paskaidro šo tapšanu. “Tikai attiecinot savu pieredzi pret miesu, apziņa kļūst par reāli cilvēcisku apziņu un tādā veidā apgūst savu novietojumu telpā un dabā, un dabiskajā laikā – tajā laikā, kurš tiek mērīts fiziski”<sup>522</sup>. Tātad te ir runa par transferatīvu norisi: šis apziņas jeb sava stāvokļa laikesmē atziņas notikums ar mani vienlaikus ir manis notikums pasaulē. Tajā topu ne tikai es kā pilna persona ar savām domām un miesu, bet es tajā sociāli kulturālajā apkārtnē, kurā es pieredzu sevi divpusēji. Līdztekus savam transcendentālajam iekšpusīgajam “es” es pieredzu sevi arī kā ar cilvēcisku garu un miesu apveltītu būtni starp citiem, kuri apdāvināti ar to pašu, ar ko es. Jau šajā vēl aizvien transcendentālās refleksijas laukā es jau esmu ārpus tīrās iekšpusības, es esmu jau ārpusē. Ap mani plešas mana *primordiālā daba*<sup>523</sup>. Tā ir caur manu apercepciju (tātad *ego* pašuztvērumu caur *alter*) tapusī īstenība – tikpat īsta kā ār pasaules realitāte un tomēr vēl aizvien manas transcendentālās pašapjēgsmes novads. Tajā es esmu jau biedrībā ar citiem, tātad – mēsības modalitātē! Pie tam tā ir jau dzīvespasauliski konkrētā tuvinājumā attiecībā pret pirmslīmeņa transcendentālo mēsību.

<sup>519</sup> Hua VI, S. 267 f.

<sup>520</sup> Vgl. Hua VI, S.190; 205.

<sup>521</sup> Vgl. Hua VI, S. 187f.

<sup>522</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Niemeyer Verlag. Tübingen, 1980, S. 103

<sup>523</sup> Vgl. Hua I, S. 141 ff.



“Un tomēr tā [šī aperceptīvi notikusī identiskā apziņa] ir kļuvusi par ko citdabīgu – par dabas sastāvdaļu. Pati sevī tā ir tā pati, kas tā ir pēc savas absolūtās būtības [kā esības]. Taču tā netiek satverta savā būtībā [esības veidā], tās plūstošajā “tepatībā”, bet gan iekš tam, kad tā uztver kaut ko. Un šajā savdabīgajā uztvērumā tiek konstituēta savdabīga transcendence: tagad tā parādās kā identiskā un reālā „es,, subjekta apzinājuma pārziņa”<sup>524</sup>.

Tomēr šo aporistisko *transcendentāli dabiskās* (tātad gan uz iekšu, gan uz āru vērstās) apziņas dzīves stāvokļu skaidrojumā allaž saglabāsies spriedze. Tās cēlonis ir cilvēciskās subjektivitātes paradokss: neskatoties uz visu manu sākotnējo integrētību mēsības struktūrās, es allaž zinu, kas ir mans savpatnais, un ka man ir tikai mana savpatnības (vienkāršāk sakot, “privātā”) sfēra, kura vienlaikus nav un nevar būt tāda pati kā citiem. Tāda nostādne, ka es vienlaikus esmu arī kāds cits, būtu samērā šizofrēna. **Ego transcendentāli dabiskā dzīve, neraugoties uz visu tās konstitutīvo transferāciju ar citiem, resp. ar šiem alter, savā kodolā paliek subjektīva.** Šī ir tā skaidrās atziņas klints, uz kuras Huserls paliek stāvam. Tāda pozīcija nenožīmē noliegt attiecības ar mēsības nojēgumu esamības pirmdzīlē vispār. Huserls dzīves pēdējos gados intensīvi ir strādājis ar jēdzieniem *das Ur-leben* un *das Ur-Ich*, kuros viņa līdz galējībai sakāpinātais racionālisms jau ir pāraudzis pats sevi. Kaut arī Huserls nevēlējās pieņemt nevienu iracionāli darinātu jēdzienu, tomēr nevar noliegt, ka viņa konstitutīvās mācības augstākie jēdzieni sniedzas pāri racionālismam un īpaši neatšķiras no Heidegera apzināti lietotās iracionālās metaforās izteiktās *Extatik des Daseins* terminoloģijas.

Tātad „es” savpatnā sfēra pēc savas iedabas nav šizofrēns juceklis, kurā, latviešu tautas dzejnieka I. Ziedoņa vārdiem sakot, *vienā galodā būtu saķepuši* “es”, “tu”, “mēs”, bet tai ir samērā skaidras “iekšpus un ārpus”, transcendentālās un mundānās esības modalitātes. Tāpat arī laikesme man ir pašam sava. Kaut arī vēsturiskā laika pārdzīvojumu es daļu ar citiem, tomēr tā paša kopējā laika esme specifiski, proti, ar transferācijas<sup>525</sup> palīdzību „dzimst” jeb tiek konstituēta un īsteno savu „*Sitz im Leben*” subjektīvajā sfērā.

### III,1.1 5.§ Intersubjektivitāte un pirmsindividuālā apziņas forma

B.Valdenfelss savā darbā *Das Zwischenreich des Dialogs* analizē Huserla intersubjektivitātes teoriju no t.s. “relacioniskās” fenomenoloģijas pozīcijām. Tas būtībā izsaka mēģinājumu vājināt Huserla hiperracionālismu attiecībā uz konstitutīvajām norisēm,

<sup>524</sup> Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. a.a.O., S. 104.

<sup>525</sup> Cf. š.d. III, 3.1.

saglabājot viņa atziņas teorijas augsto metodoloģisko līmeni. Valdenfelss mēģina dialogisma filozofēmu stilā ar tās terminoloģiskajiem resursiem pārformulēt Huserla transcendentāli konstitutīvās mācības nozīmīgo<sup>526</sup> premisu – *das einsichtige Urteil von der universalen Welt* – ar „pirmsindividuālas un visaptverošas dzīves” jēdzienu<sup>527</sup>. Viņa visnotaļ nopietnā un pamatīgā studija sasaucas ar E.Finka *Ur-ich* skaidrojumu: analizējot “pirm-es”, ir izdalāms īpašs tā esības veids – *absolūtā esamība*, kura apsteidz atšķirību starp *ego* un *alter ego*<sup>528</sup>. Te runa ir par subjektu daudzskaitlību to absolūtajā vienskaitlī. Šī absolūtā pirmsubjekta esamība tātad ir pirms subjektu *iras* ar visām to savpatnībām<sup>529</sup>. Tā sniedzas iekšup pašā dzīves dzīlē, tās sākotnējā visa vienotībā, kas ir dibināta sākotnējākā esības līmenī. Šī absolūtā esamība (būtne) ietver sevī visu un apsteidz arī *ego* racionālo refleksiju, apsteidz viņa nodalītību un patīgo (*selbsthaft*) sevis nošķiršanu no visa „ne-es” jeb pašindividuāciju. Šī tēma izsmeltošāk tiks apskatīta III, 3 tekstos.

Šajos formulējumos Finks tomēr ir uzskatāms par vistiešāko Huserla mantojuma turpinātāju. Par to liecina arī fakts, ka viņš sarakstīja VI kartēzisko meditāciju<sup>530</sup>. Turpināt Huserla daudzos rokrakstos izkaisīto un tamdēļ vienotam kopskatam grūti apgūstamo, bet tomēr pēc savas loģikas vienoto mācību tās ortodoksajā racionālisma gultnē faktiski vairs nebija iespējams. Huserls pats ar saviem vēlīnajiem darbiem to bija pievedis pie tās racionalitātes robežas un jau inaugurējis iepriekšējā paragrāfā pieminētos jēdzienus, kuri jau atrodas otrpus tās. Šāds pavērsiens fenomenoloģiskajā teorijā par intersubjektivitāti, kad Huserla metodoloģiskā tēze par visiem vienotu pasauli tiek pārinterpretēta par kādu pirmsindividuālās apziņas dzīves eksistenci, parāda, kā šis Huserla metodoloģiskais pamatpostulāts atrod pielietojumu. Šis motīvs tāpat norāda uz pirmlaiku [*Urzeit*] un uz „es” dzīves dibinātību tajā. Kā vispār saprast tādus vārdus kā „pirmlaiks”, „pirmdzīve”, „pirmsubjekts”, „pirmesamība”? Šīs jēgformas sakņojas Plotīna domāšanā un arī kristīgās patristikas laikmetā, viduslaiku mistikas atziņās. Tomēr tādas radniecības jeb savstarpējās saiknes uzrādīšana ir cita darba tēma. Šajā uzsvars paliek uz to, ka fenomenoloģiskā mācība par intersubjektivitāti, tās metodoloģiski konstitutīvo principu attīstība relacionistiskās tradīcijas ietvaros norāda uz to, ka fenomenoloģiskās domāšanas *inherentā* rakstura papildināšana notiek, meklējot un uzrādot saiknē ar fenomenoloģijas dibinātāju Huserlu.

<sup>526</sup> Hua VI, S. 137.

<sup>527</sup> Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenbereich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. – Martinus Nijhoff. Den Haag. 1971. S. 42.

<sup>528</sup> Vgl. Eugen Fink, *Studien zur Phaenomenologie*, 1930-1939, Martinus Nijhoff, den Haag: S. 137.

<sup>529</sup> Tā ir faktiski Fihtes dibinātā transcendentālā ideālisma jēgforma: atsevišķā „es” identitāte ir absolūtajā „ES”, kas sakrīt ar dievišķo dzīvi tās pirmatnējā visa vienotībā, vgl. Johann Gottlieb Fichte, *Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse*. Sämtliche Werke. Band 2, Berlin 1845/1846, S. 704.

<sup>530</sup> Cf. š.d. III, 2.1.1.

Pirmais šajā pirmdzīves apgabalā veic sākotnējās tagadniskošanas funkcijas. Tieši tas apgabals ar tā pirmlaikesmes struktūru ir tas klātnības “ekstātiskais” stāvoklis<sup>531</sup>, kurā tiek iesūtīts cilvēks kā transcendentālais un dabiskais subjekts.

### III,1.1 6.§ Intersubjektivitātes transferatīvā noteiksme

Svarīgi ir nevis tas, kā kurš autors apzīmē šo absolūto esamību, bet tās konstituēšanās jeb jēgas apgūšanas veids: tā notiek ar Cito, t.i. manu līdzsubjektu pārdzīvojumu transferāciju. Saskaroties ar citām personām un reflektējot par viņu pārdzīvojumu saturu, veidojas uz “mēs” dimensiju vērsta intence. Katrs subjekts nonāk pie pašapjēgsmes (personalitātes kā patiesās identitātes), to jau iepriekš transferējis, t.i., it kā saskaņojis to ar saviem līdzcilvēkiem šajā pirmssubjektīvajā visaptverošajā dzīves apvārsnī. Tā tiek dibināts intersubjektīvās īstenības pamats – tas pamats, kas ļauj cerēt uz patiesu saprašanos cilvēku starpā, uz vienam otra izprašanu, kas, ņemot vērā transcendentālā *ego* vienpatnību, sākotnēji nekādas lielākas izredzes par vispārēju egoismu mums nepiešķir. Tālākā tvērumā tas ir interkulturalitātes formu priekšnosacījums: uz šī pirmamata nostājušies jeb nostādītie ir savu identitāti kā personalitāti apguvuši subjekti. Ar to ir domāti cilvēki ar noskaidrotiem savas esības jēgas horizontiem, ko dāvā mēsības kā universālās esamības horizonta apgūšana. Intersubjektivitātes fenomenoloģiskajā teorijā – un vēl jo vairāk tās evaņģēliski eksistenciālajā interpretācijā – ir skaidrs, ka šo saprašanās priekšnosacījumu nevar paņemt un iesniegt vispārējai lietošanai neviena individuālā apziņa, kā arī neviena intermonādiskā konstituēšanas biedrība<sup>532</sup>. Skaidrs, ka šim pamatam jāatbilst šai absolūtās lietderības prasībai, šai universālajai pasaulei kā patiesībai visiem. Absolūtā konstitutīvā principa prasību kā nepieciešamo mēsības pastāvēšanas nosacījumu saglabā arī t.s. „relacioniskā fenomenoloģija”. Tās izpratnē fenomenologam, izgājušam cauri šim sarežģītajam pašapjēgsmes labirintam un nonākušam pie universālās un visiem vienotās pasaules atziņas, nāktos ne tikai runāt par atvērtības principu pret citiem cilvēkiem, bet tieši un nepastarpināti atvērties viņiem. Te, dialogisma tradīcijā strādājot, B.Valdenfelss norāda, ka šo metodoloģisko principu izstrādei jāturpinās nevis nebeidzamā skaidrošanā par to, kā tiek apstiprināts un cik nepieciešams ir šīs absolūtās pirmsubjektīvās esamības jēdziens, bet tūlīt

<sup>531</sup> Būtībā – dzīvespasaule pilnīgākajā šī vārda nozīmē.

<sup>532</sup> Piem., Rietumu kultūras intersubjektivitātes modelis, kuru būtu ieviesušas kādas noteiktas nācijas. Vai arī šī starpmonādiskā saprašanās bāze būtu kādi “vispārējie humanisma principi”. Ja par kaut ko tādu varētu runāt, tad no kurienes un kā vispār gan transcendentālajā, gan vēsturiskajā līmenī būtu bijis iespējams konsensuss par tiem?

pat jāķeras klāt pie saskarsmes deskripcijas, kurā tiek izveidota visu izšķirošā mēsības intence. Tā ir reāla pievēršanās līdzilvēkam – nevis tikai teorētiski apsverot savas saistības ar viņu, bet tās piedzīvojot. Jo šīs intences izstrādāšanai nāktos būt praktiskai un notikt kā nerimtīgai saprašanās kontekstu izstrādei – kā empīriskam un dzīvespasaulē izvērstam procesam. Tālab transcendentālo pašnojēgsmi nāktos uzsākt, ņeroties klāt savām “mēs” un “mums” ekspozīcijām<sup>533</sup>. Jo nekas, izņemot “es”, resp. “mēs”, nav dots kā iepriekš sagatavots. Visām individuālās sociālās rīcības jēgformām, tātad arī pasaules ontoloģiskajam jēgas horizontam (“vienota jeb universāla pasaule visiem”), kurš nosaka pašu saskarsmes iespējamību, nākas tikt atklātām *intersubjektīvās transferences* formā<sup>534</sup>. Savas dzīves fenomenologam, izgājušam caur sarežģīto pašapjēgsmes labirintu un nonākušam pie universālās un visiem vienotās pasaules atziņas, nāktos nevis tikai runāt par atvērtības principu pret citiem cilvēkiem, bet tieši un nepastarpināti atvērties viņiem.

Mūsu katra dzīves novads ir mums priekšā kā zināma sakārtotība, tātad kā kosmos, kā pasaule. Tajā ir savas izturēšanās un saprašanās modulācijas, kuras ir iedibinātas, pateicoties šai *transferatīvajai intencei*, pārnesot transcendentālo mundānajās sakarībās. Transferēt nozīmē arī kustību pretējā virzienā: proti, pārcelt svešo uz patību, tātad padarīt to par mums piemītošo, savdabīgo. Katrā kultūras biedriskumā kā kopības komunikācijā tas izpaužas pavisam konkrēti. Šāda kultūras fenomenoloģiskā aktivizēšanās, balstoties uz tik labi izstrādātu un pamatotu intersubjektivitātes metodoloģiju, kādu mums piedāvā gan fenomenoloģijas klasiķi, gan tās mūsdienu virzītāji, nozīmētu vispirmām kārtām vienu: meklēt iespēju likt konkrētu saprašanās pamatu mūsu starpā, likt tai reāli notikt mūsu *latviskās* komunikatīvās kultūras formās, simbolos un to jaunradē; ļaut tam izpauties *mūsu* solidaritātē, kuru balstītu katra atsevišķā un mūsu visu pasaules tvēruma „fenomenoloģiska konversijas” izraisīta apskaidrība.

---

<sup>533</sup> Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenbereich des Dialogs*, a.a. O., S. 32.

<sup>534</sup> Intersubjektīvā transference terminoloģiski aizvieto transcendentāli mundāno konstituēšanos un parāda nepieciešamo mijiedarību svarīgā intersubjektivitātes konstituēšanās procesā: transcendentāli subjektīvo (nosacīto) sākumu un recīprokas *ego* attiecības ar *alter*.

### III,1.2 Transferatīvā intence kā konstitutīvs notikums dzīves pasaulē

#### III,1.2 1.§ Kopsaiste

No iepriekšējās apakšnodaļas izrietošie svarīgākie secinājumi ir:

1. Citas personas, kuras es uztveru sev līdzās esam, ierosina mani ieņemt feneomenoloģiski reflektīvo nostādni. Savukārt tās rezultāts ir transcendentālā pašapjēgsme, kura liek apzināties saistību ar bezgalīgo un visatpverošo pasaules horizontu (subjekta fenomenoloģiskā konversija) un līdz ar to atskārst transcendentālā līmeņa “mēs” biedrību.
2. Transcendentālais un dabiskais “es” ir vienoti konkrētajā „es” cilvēkā, bet savstarpējās pārmijas (transferences) starp transcendentālo un dabisko nosaka manis kā personas veselumu, manu dzīvi *im Modus der Eigentlichkeit*<sup>535</sup>, resp., eksistenciālo identitāti.
3. Manas primordiālās dabas eksistenciāli konkrētā modalitāte ir tuvinājums konkrētajai vēsturiski kulturālajai mēsībai.
4. “Vienotās pasaules visiem” metodiskais pamatojums ir meklējams pirmssubjektīvajā esamībā, kur sakņojas ikviena subjekta pašapjēgsme, un līdz ar to arī transcendentālā intersubjektivitātes. Šajā pirmsindividualajā esamībā individuālā eksistence jau ir saistībā jeb kopībā ar citiem, kas ir saprašanās transcendentālais pamats.
5. Uz mēsību vērstā jeb *transferatīvā intence* rodas un pastāv kā nerimtīgi empīrisks, dzīves pasaulē izvērsts *konstitutīvs* process, kā manis dzīvota atvēršanās pretī citiem – maniem konkrētajiem līdzcilvēkiem.

Šo secinājumu (it īpaši 5.secinājuma) gaismā šajā apakšnodaļā tiks turpināta intersubjektivitātes problēmas fenomenoloģiskā analīze.

#### III,1.2 2.§ Dzīvespasaule un ķermeņa kategorijas nozīmība

Lietu pieredzējumi piesakās apziņai, kad es kustos vai redzu, kā telpiski tiek pārvietotas lietas vai kā tās atdusējas norimtībā; te ir runa par tādiem perceptīvajiem afektiem, kuri ār pasaules “kairinājumu” veidā pastarpina pārdzīvojumus. Cilvēka miesiskais ķermenis šajā

---

<sup>535</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Zeitlichkeit*. GA, Bd. 24, Vittorio Klostermann, Fa.M., 1975: 377 ff.

visnotaļ būtiskajā līmenī uzņemas starpnieka lomu – taustot, stumdot, slidinot plaukstu pa gludu vai raupjāku virsmu, tiek apjausta manas miesas līdzdalība apzinājumā, jo šajā jutekliskajā saskarē mana miesa "saprot", ka tā ir mans ķermenis. Tātad transcendentālā apzinājuma aktā par ārpusaules lietām "pēkšņi" atklājas manas miesas un ķermeņa līdzdalība, jo miesa un ķermenis taču arī ir lieta starp citām. Sekojot B.Valdenfelsa dalījumam "*der Leib und dessen Stadien: Körper - Körperleib - Leiblichkeit – Leibbewußtsein*"<sup>536</sup>, varam spriest, ka apzinājums te iziet kādas savdabīgas miesiskas, vēl pirmsgarīgas stādijas: mana ķermeņa miesa - augumesme – augumapjausma.

Tātad fenomenoloģiski mēs varam runāt ne tikai par sava ķermeņa apjautumu, bet arī par intencionālā satura būšanu vai *esmi*. Mans ķermenis ir taustāms ķermenis starp citiem taustāmiem ķermeņiem jeb lieta starp lietām. Mans apzinājums, teiksim, siltums, kuru es jūtu virmojam no manas plaukstas, arī iegūst ontoloģisku statusu. Lūk, transcendentālais ir ārpusē pie transcendentā. Sev svešajā lietu pasaulē transcendentālā sfēra vairs nav noslēgta vide – domu produkcija vairs netiek īstenota tikai "galvā" vien. Augumapjausma<sup>537</sup> ir kaut kas ļoti privāts, bet augumesme kā tās pirmstadija ir svarīgs nosacījums pasaules objektivitātes konstituēšanās procesā vispār.

Jau iepriekš mēs tikām izdalījuši svarīgo primordiālās dabas jēdzienu, kas raksturo transcendentāli dabisko, resp. vienoto "es", un tad nākas vien konstatēt, ka pie tās pieder arī paša ķermeniskā esamība kā tās apzinājums. Kas izriet no šāda veida secinājuma? Izrādās, ka līdztekus šai absolūtajai pirmssubjektīvajai esamībai<sup>538</sup>, arī ķermeniskuma apstāklim ir liela loma, lai svešējais, cita cilvēka monāde (kura savā oriģinālā, t.i. savā apziņas pārdzīvojumā, arvien paliks *ego* intencionālajām sniedzamībām nepieejama) tomēr *ir* pieejama<sup>539</sup>! Svešādaais ienāk *ego* transcendentālajā sfērā, viņam pašam, t.i. pašam transcendentālajam *ego* nostājoties STARP Citajiem. B.Valdenfelss to dēvē par *Zwischenreich der Intersubjektivität* – tātad par savdabīgu saprašanās (intersubjektivitātes) starpjoslu. Šī saprašanās josla ir ienākusi mūsu vidū kā saskarsme ar svešādo, resp. to, kas neesmu es pats. Huserls norāda, ka šī Citā prezenca, kuru es pieņemu aprezentīvi, ir savas sākotnējās pirmprezences atpazīšana un kaut kādā mērā arī tā pirm-ES jeb absolūtās pirmssubjektīvās esamības atpazīšana<sup>540</sup>, no

<sup>536</sup> Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*. – Fink, München, 1992, S. 59 ff.

<sup>537</sup> Cf. terminoloģiskais skaidrojums ZP 253.

<sup>538</sup> Cf. III, 1. 2.1 – 4. secinājumu.

<sup>539</sup> Vgl. Hua, VI, S.189: "Zugänglichkeit des originär Unzugänglichen".

<sup>540</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a.O., S. 132 f.: „Von mir aus, konstitutiv der Urmonade, gewinne ich die für mich anderen Monaden bzw. die Anderen als psycho-physische Subjekte [...] Dringe ich, mich in ihn einverstehend, in seinen Eigenheitshorizont tiefer ein, so werde ich bald darauf stoßen, daß, wie sein Körperleib in meinem, so mein Leib sich in seinem Wahrnehmungsfeld befindet und daß er im allgemeinen mich ohne weiteres so als für ihn Anderen erfährt, wie ich ihn als meinen Anderen erfahre [...] Die

kuras ir sākusies jebkura (tātad arī mana) individuālā esamība (pats subjekts vairs nespēj atpazīt šo „absolūto pirmsubjektīvo esamību”, viņš ir no tās atsvešinājies. Tātad svešādaļa manā pirmīstenībā un manas identitātes patiesībā nemaz nav tik svešs. Raugoties uz intersubjektivitātes transcendentāli fenomenoloģisko modeli šādā sapratuma leņķī, mēs varam teikt, ka te mums ir darīšana ar klasiski evaņģēlisko jēgformu<sup>541</sup>.

III,1.2 3.§ Universālā intersubjektīvā pamata interpretācija saistībā ar ķermeniskā/miesas apzinājuma pastarpinājumu fenomenoloģiski evaņģēliskā skatījumā

Augumapjausma tātad spēlē svarīgu lomu intersubjektivitātes konstituēšanās procesā. Jau iepriekš aprādītā evaņģēliskā pieeja tēmai „miesa”, „miesā nākšana”, balstoties uz vēsturiskumu resp. uz tiešamības faktiem: *Logos* kā absolūtās pirmbūtnes kļūšana par miesu (Jēzus Kristus inkarnācija), resp. dievišķā *Logos* kļūšana par ķermeni jeb par miesīgu cilvēku starp citiem tādiem pašiem uzrāda cilvēka izcelsmi un sakņotību absolūtajā pirm-ES. Vienlaikus tas izsaka arī *universālas* intersubjektīvās bāzes dibināšanu: ikviens caur *Logos* manifestēšanos miesā, t.i., caur Jēzu Kristu var nostāties uz savas izcelsmes un apjēgsmes pirmamata<sup>542</sup>, un tajā viņš apjēdz sevi esam kopībā un sadraudzībā ar citiem. Tāpat ikviens cits to var attiecībā pret otru. Šis miesā būšanas jeb inkarnācijas fakts ir izšķirošs un iegūst pat transcendentu nozīmi pašā augstākajā intersubjektivitātes plāksnē – kā virzība pretī mūžīgajai un universālajai cilvēku kopībai un sadraudzībai, t.i., caur mistērisko Kristus miesas kā *mūsu* miesas līdzpārdzīvojumu<sup>543</sup>. Par  $\sigma\omega\mu\alpha$  resp. miesu tapušā *Logos* klātbūtne šajā „es” dzīves pasaulē *tagad*, kurā viņš apzinās un arī sajūt sevi līdz ar citiem kā psihosomatisku personu, ir tikpat reāla, cik reāli ir manis paša un citu cilvēku apkārtnes pārdzīvojumi. Šī realitāte turklāt tiek apstiprināta ar miljoniem evaņģēlijam ticīgo tādiem pašiem (identiem) pārdzīvojumu saturiem caur gadu tūkstošiem un arī šodien. Šādu faktu no transcendentālās apziņas fenomenoloģijas viedokļa var skaidrot kā dievišķā *Logos* ontoloģiski reālu prezenci, ko ir pārdzīvojuši un turpina pārdzīvot miljoniem cilvēku visās

---

*offen endlose Natur selbst wird dann zu einer solchen, die auch in offener Mannigfaltigkeit unbekannt sich im unendlichen Raume verteilende Menschen in sich faßt, als Subjekte möglicher Wechselgemeinschaft. Natürlich entspricht dieser Gemeinschaft in transzendentaler Konkretion eine entsprechende offene Monadengemeinschaft, die wir als transzendente Intersubjektivität bezeichnen [...] Offenbar gehört zum Wesen der in mir (und ähnlich in jeder mir erdenklichen Monadengemeinschaft) transzendental konstituierten Welt, daß sie wesensnotwendig auch eine Menschenwelt ist, daß sie in jedem einzelnen Menschen mehr oder minder vollkommen innerseelisch konstituiert ist.” NB: Transcendentālā intersubjektivitāte Huserla izpratnē arī ir tā pirmesamība.*

<sup>541</sup> Jāņa evaņģēlijs 17, 21: „Lai visi ir viens, itin kā Tu, Tēvs, Manī un Es Tevī, lai arī viņi ir mūsos, lai pasaule ticētu, ka Tu mani esi sūtījis”.

<sup>542</sup> Cf. iepr.š.d. III, 2.1.1 – 1. un 4. secinājumu.

<sup>543</sup> Ebrejiem 10, 22; arī Romiešiem 12, 5.

pasaules malās. Turklāt šīs *Logos* ontoloģiskās realitātes jeb objektivitātes statuss tiek konstituēts transcendentālā ceļā. Proti, nevis subjektīvā veidā, bet, vadoties pēc tā recīprokās jeb intersubjektīvās transferences noteiksmes<sup>544</sup>.

Tikpat noteicošs ir dzīvespasaules īstenības konkrētais vēsturiskais attiecinājums. Es pieredzu savu dzīves apkārtni ar tās horizontu vēsturiski konkrēti un reāli, un tādā pat reālā vēsturiskā apkārtņē Palestīnā, ķēniņa Hēroda un Romas prokuratora Poncija Pilāta valdīšanas laikā aptuveni pirms 2000 gadiem reiz ir *miesā* mitis Kristus – dievišķais *Logos* cilvēka veidā. Viņš ar savu miesu ir dāvāts mums, lai mums būtu mūsu identitāte un piederība caur viņu un viņā – šī transference no *te un tagad* (kad mēs, atsvešināti no patiesās esamības, pazūdam tumsā) uz *turiēni* (mūžīgās esības gaismā). Būdami te un tagad, laika un nāves ēnā, mēs vienlaikus arī drīkstam būt un esam tur, dievišķajā dimensijā, mūžīgās esības gaismā. Te līdzīgi ieraugāms Heidegera motīvs par esamības patiesības slēpšanos un atklāšanos cilvēkam – ne pēc viņa iegribas, bet pēc patiesības pašas atklāsmes caur *Lichtung*<sup>545</sup>. Tādā vērsumā mēs kā cilvēki esam atpakaļceļā uz šo pirm-ES līmeņa sadraudzību (Huserla motīvs), kā arī uz dzīvespasaules mēsību kā saprašanos ar saviem “novadniekiem”. Tumsas novadā mēs bijām nepieejami viens otram, jo bijām tālu no Dieva. Caur *Logos* miesā esmi mēs visā pilnā personālā esmē esam savienoti ar Dievu un tādējēdi arī pirmo reizi esam tuvi jeb pieejami viens otram. Tagad mūsu ceļš ir gaismas novadā: tajā mērā un daudzumā, kā to mums grib atklāt pati gaisma (*Lichtung*). Tās robežas iesniedzas mūsu pašreizējas dzīves apgabalā kā Kristus miesa (par mums dota), kā mūžīgā Dieva klātbūtne laikā. Tas ir “dzīvais tagad” caur šo miesā tapšanu. Šī mistēriskā Kristus miesa nav jāsaprot kā kāds visaptverošs organisms, bet gan kā “pilnība, kas visur visu piepilda”, kā garīga īstenība caur mūsu piederību, jā, tieši caur šo īpašo evaņģēlisko mēsību, ar ko tiek pārtraukta mūsu atstādinātība no esamības patiesības un atsvešinātība savā starpā. Un līdz ar to tiek ieviesta mūsu garīgā klātbūtne tajā mēsībā, kuras satvars ir inkarnētais resp. par personu miesā starp mums, personām miesā, tapušais dievišķais *Logos*.

Kristus miesa – universālā garīgā un tikai ticībā uztveramā, tātad mistēriskā īstenība – ir šis visaptverošais horizonts: pasaule visiem. Šo horizontu es saskatu ne tikai savā dzīves pasaulē, bet arī nāvē, jo pasaulei mēs mirstam kopā un līdz ar Kristu. Un šis horizonts ir

<sup>544</sup> Cf. š.d. III, 1.1. 6.

<sup>545</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Ursprung des Kunstwerkes*. – Reclam. Stuttgart, 1988, S. 50ff; dazu auch: *Geschichtlichkeit und Offenbarung*, Frankfurt am Main 1993, S. 28: „Un pat mūžīgais noslēpums, kas stāv pāri jebkurai vēsturei — Dievs, kā tas pieskaras cilvēkam, apskaidrojas viņam vai arī aizslīd prom un paliek neatklāts, un kā cilvēks to satver, domā vai arī pamet to novārtā un nedomā par to, — vai tas neliecina, ka Dievam tiešām ir sava vēsture cilvēku vidū un cilvēku labā? [...] Cilvēks nav tas, kas darina vēsturi, bet drīzāk otrādi: kāds cilvēkam pāri stāvošs spēks, kas ir noteicis, lai cilvēks būtu tādā veidā, kādā viņš aizvien pastāv”.



atklājies kā universāls – tāds, kas ietver visu citu cilvēku pasaules. Kā viena debess, kura mūs, visus cilvēkus vieno arvien, bet vispirms te un tagad, un dod iespēju virzīties uz universālo intersubjektīvo pamatu.

### Dzīvespasaule un nāve: fenomenoloģiski evaņģēliskās izpratnes modelis

- Dzīve pasaulē jeb dzīvespasaules priekšskars aizveras līdz ar nāvi. Nevar runāt par vienotu un visiem vienu pasaules kā patiesības horizontu katram atsevišķajam dzīves novadam (*Lebensumwelt*), neattiecinot to arī uz nāvi. Tieši tad tas vairs nav nekāds universālais horizonts! Te ir tā būtiskā atšķirība, kas šādu nosacītu fenomenoloģijas *evaņģēlisko* ievirzi atšķir no sociālfenomenoloģiskās, relacioniskās un visām citām, kas spriež par dzīvespasauli kā “es” iekausējumu sociāli kulturālajā “mēs, pasaulē. Nāve ir visaptveroša un universāla *šajā pasaulē*, resp. šīs dzīves pasaulē. Tomēr tieši tajā tā ir filozofiski netverama. Kaut arī gan Huserls<sup>546</sup>, gan jo īpaši Heidegers<sup>547</sup> ir iztīrījuši šīs tēmas, tomēr — stingri fenomenoloģiski ņemot — nāve nevar būt iekļauta fenomenoloģijas apskatītajos dzīves pasaules tēmu sarakstos, jo tā ir fenomēns, kuru saturiski nav iespējams tematizēt. Tomēr nāve neatvairāmi pieder pie ikvienas dzīves pasaulē: kā fakts, kā visas cilvēciskās fenomenoloģijas gala stacija. Evaņģēliskā nostādne tomēr šeit dod plašāku variācijas iespēju: nāve gan ir pasaules dzīves gala stacija, bet tā nav totāls noslēgums vai gals cilvēka esībai, un tā nekādā

---

<sup>546</sup> Vgl. Hua XXIX, S. 332 f.f. : „Die belendenden, tiefsinigen Weisen, in denen Heidegger mit dem Tode umspringt, wird sich der Tod schwerlich gefallen lassen [...]. In der echten Phänomenologie, die in der transzendentalen Phänomenologie begründet ist und die aus absoluten Evidenzquellen entsteht, ist der Tod das Ausscheiden des transzendentalen Ego aus der Selbstobjektivierung als Mensch. Den Tod kann niemand an sich erfahren“. Tomēr Huserls norāda, ka nāvi var pieredzēt citi. Ko tas nozīmē fenomenoloģijā? Viņaprāt nāve nozīmē subjekta neesamību un kā tādai tai nav jēgas priekš subjekta. Cilvēka (subjekta) jēga ir tikai citu uztverē, jo to uztver un piedzīvo citi, ar kuriem subjekts ir „mēs“ attiecībās, tātad sociālitātē (biedrībā), kad kāds tai piebiedrojas, resp. piedzimst šajā pasaulē vai arī no tās šķiras. Caur šiem notikumiem katra „mēs“ attiecību biedra apziņā ir evidence, ka pēc nāves viņš nebūs, tāpat kā viņa nebija pirms dzimšanas; bet tāpat arī – ka šī pasaule un vispirms jau citi cilvēki turpinās pastāvēt arī bez viņa. Cilvēks kā pilnas apziņas subjekts var visu to apzināties, bet te Huserls uzdod jautājumu: vai jautājumā par nāvi ar to viss ir pateikts? Viņš vaicā tālāk: bet ko īsti nozīmē piedzimšana? Tā ir jauna „es“ esamība ar visu reālo un ideālo saturu horizontā. Šīs „es“ esamības jeb dzīves nosacījums ir „es“ ķermeniskums. Tomēr, vai „es“ subjekts vispār var rasties un izzust? Viss esošais ir dzīve, un pati dzīve nevar mirt. Vai var izbeigties pasaules uztvērums straume? Un kā ir ar miegu: aizmigušajam nav apziņas, bet, kad tas *atkal uzmostas*, tā viņam atjaunojas? Nāve kā konsekvents un patvarīgs *epoché*? Tomēr *epoché* jēga ir iegūt jaunu izpratnes un redzējuma kvalitāti. Ko tas viss nozīmē? Ap šādiem jautājumiem un atbildēm riņķo Huserla domas, bet īstu apmierinājumu viņš tajās gūt nespēj.

<sup>547</sup> Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. – Niemeyer, 19. Auflage. Tübingen, 2006, S. 386: „Esamība kā tāda virzās pretī nāvei. Tas nozīmē, ka laikesmes galīgums ir *Dasein* vēsturesmes apslēptais pamats. *Dasein* nekļūst par vēsturē izteiktu, jo tā atkārtojas, bet *Dasein* jau ir un eksistē kā laiciski vēsturiska, un tieši tāpēc tā var atkārtoti sevi iekļaut vēsturē. Līdz ar to nāve kā *Dasein* raksturojoša pazīme atsviež savā trauksmē uz priekšu noreibušo eksistenci atpakaļ uz tās faktisko likteni (*Geworfenheit*). Tātad Heidegera „*Sein und Zeit*” domāšanā nāve piešķir jēgu pagātnei un arī pašam vēstures procesam.

gadījumā nav noteicēja un lēmēja par to. Mūsdienu fenomenologi resignē par nāves faktu<sup>548</sup>. Arī Huserls savos vēlīnajos manuskriptos runā par nāvi, kā par stāvokli, kurā tad nāksies palikt pilnīgi vienam, mirt vienam. Nekādas sociālās un mundāni konstituētas kopjēgas un saiknes vairs nestāvēs klāt un neļaus sevi saprast ar “mēs” – nāve šādā sapratumā ir *atdalīšanās* no identitāti sniedzošās mēsības<sup>549</sup>. Turpretī evaņģēliskā jēga ir tieši tajā, ka šīs mēsības jeb intersubjektīvās esamības pamats ir Kristus, kurš dāvā sevi *tev* tieši savā nāvē. Viņa nāve ir tavas dzīvības un brīvības (gan tagadējās, gan vēl jo vairāk nākošās – pilnīgās un mūžīgās) identitātes pamats. “Jo mēs līdz ar Viņu kristībā esam aprakti nāvē, (...) lai arī mēs dzīvotu atjaunotā dzīvē”<sup>550</sup>. Nāve evaņģēliski eksistenciālajā tvērumā ir *transcendentāli* saistīta ar dzīvi. Jo Kristus ar savu nāvi nav tikai un vienkārši solidarizējies ar mums mūsu gaidāmajā fiziskajā miršanā, bet gan ar savām vietnieciskajām ciešanām un nāvi pie krusta ir apracis jeb atcēlis mūsu mūžīgo nāvi. Daudzi jautās – ko atpircis, par ko samaksājis un kāpēc mums vajadzētu būt apraktiem Viņa nāvē, lai varētu dzīvot atjaunotā dzīvē? Mūsdienu sekularizētajam cilvēkam, nonākot saskarē ar evaņģēlisko<sup>551</sup> *theologia crucis*, bieži rodas neizpratne. Atsevišķos gadījumos tā parādās kā kaitinoši vārdi un mulķība, “nāves smarža uz nāvi”<sup>552</sup>. Tomēr tās izpratne nav ne ezotēra, ne sarežģīta, ne arī kultiski mistisku darbību aizzīmogota. Te runa ir par īpašu ieskata veidu sevī, par transcendentāli eksistenciālu refleksiju — kritisku sevis, īpaši savas ?pagātnes uztveri un sevis transformāciju (*metánoia*<sup>553</sup>). Īsāk sakot, *par savdabīgu pašsapratnes apriori*. To apgūstot, evaņģēliskā nostādne par atjaunotu dzīvi ar tās mūžības apziņu, kas sākas jau *tagad*, un pati *theologia crucis* atskan kā “dzīvības smarža uz dzīvību”.

<sup>548</sup> Vgl. Bernhard Waldenfels, *Einführung in die Phänomenologie*, a.a.O., S. 51.

<sup>549</sup> Hua XV, S. 609.

<sup>550</sup> Romiešiem 6, 3-8.

<sup>551</sup> *Theologia crucis* ir Mārtaņa Lutera ieviesatais apzīmējums evaņģēliskās teoloģijas jēdziena skaidrojumam. *Theologia crucis* sava pasludinājuma un savas mācības centrā redz Jēzus Kristus krustu. Šī ir t.s. luteriskās reformācijās centrālā kategorija: tajā ir izteikta visa kristietības resp. kristīgās baznīcas pastāvēšanas jēga. Luters savā mācībā veido tiešu saikni ar Sv. Pāvila vēstulēs paustajām nostādnēm un pretnostata šādu eksistenciālu teoloģiju spekulatīvajai teoloģijai (*theologia gloriae* – godības teoloģijai). Tāda bija raksturīga sholastikai un tās domāšanai resp. arī filozofijai, kas bija atsvešinājusies no dzīvespasaules un iegrimusi spekulācijās resp. abstraktos spriedumos par Dieva esamību, bieži mēģinot pamatot baznīcas ekskluzīvās tiesības attiecībā uz pestīšanu jeb cilvēka likteņa mūžībā izšķiršanu. Savukārt *theologia crucis pievēršas* tieši konkrētā cilvēka dzīves gājumam, viņa tiešajai dzīvei ticībā, tās problēmām, šaubām un grūtībām un konkrēti arī dievišķā gara spēkam; viņa atbalstam visās viņa dzīves eksistenciālajās grūtībās un izaicinājumā, vispirms – evaņģēlija sniegtajam konkrētajam mierinājumam par Dieva žēlastību, kas cilvēkam tiek piešķirta bez jebkāda viņa nopelna.

<sup>552</sup> II. Korintiešiem 2, 14 ff.

<sup>553</sup> Sīkāk par *metánoia* I, 1.1. 2.§, bet arī daudzviet citur š.d.

- Tomēr arī fenomenoloģiski evaņģēliskais izpratnes modelis nevar piedāvāt „nāves problēmas” pilnīgu pārvarējumu, jo ikviena cilvēka dzīvē pasaulē (neatkarīgi no tā, vai viņš ir sastapies ar šādu pašsaprātnes apriori un pieņēmis to vai nē) nāves fakts paliek arvien *vissaistošākais* fakts – kā *mezgls*, kuru cilvēks ar savu prātu nespēj atrisināt. Pašpaļāvībā un savu prātu liekot par kungu, tiek solīta neatkarība – lepna un brīva cilvēka eksistence. Un tomēr šis “vissaistošākais fakts” laupa patiesu brīvību, jo tas vēl joprojām sasien, bet sasietais cilvēks (iekšēji) nav brīvs cilvēks, lai arī viņš sevi par tādu gribētu (ārēji) uzdot. Tas pats mezgls viņam “ap kaklu” jeb precīzāk dvēselē un saista viņa prātu, kurš pats to tā arī nespēj atraisīt. Nelīdz visprātnāko recepšu arsenāls vai deklarācija, ka manu prātu tas nebūt nesaista. Katrs sevī un klusībā gan zina, cik “dižs” īstenībā ir mūsu prāts un kas to patiesībā saista. Reiz nāksies mirt. Ikviena prāts nobīda šo faktu pēc iespējas tālāk prom, un it īpaši jau domu, ka tas var būt pavisam drīz, varbūt tūlīt, un kas būs tad, kad *tikai* nāve atraisīs šo mezglu (“sak, nomiršu un tad jau redzēs!”). Tādā gadījumā cilvēks jautājumā par nāvi paļaujas uz nāvi, un tad, viņam mirstot, nāve arī paliek viņa „kungs”. Citādāk šī tēma raisās evaņģēliskajā pieejā, un tieši te ir specifiskā pazīme, kas atšķiras no jebkura cita veida filozofēšanas par šo tēmu: tajā ne vairs nāve ir kungs vai kundze pār nāvi, bet gan Kristus, kas ir uzvarējis nāvi: „Un, kad šis iznīcīgais apvilks neiznīcību un šis mirstīgais apvilks nemirstību, tad piepildīsies tas vārds, kas rakstīts: nāve ir aprīta uzvarā! Kur, nāve, tava uzvara? Kur, elle, tavs dzelonis? – Nāves dzelonis ir grēks, bet grēka spēks ir bauslība. Bet paldies Dievam, kas mums devis uzvaru caur mūsu Kungu Jēzu Kristu”<sup>554</sup>. Tas nozīmē paļauties, ka viņš ir atraisījis šo mezglu, un nevis es ar savu prātu. Tas nozīmē, ka “Dievs mums ir Dievs, kas mums var palīdzēt; Dievs Tas Kungs mūs izglābj arī no nāves”<sup>555</sup>. Šī ir evaņģēliskās nostādnes sniegtā brīvība, un tā galu galā nav tikai intelektuālas vingrināšanās rezultāts, bet paļaušanās un drošība par šī mezgla atraisīšanu, kas visubeidzot arī nosaka piederēšanu tai mēsībai (savai identitātei kā pašapjēgsmei caur “mēs”), kuras centrs un satvars ir Jēzus Kristus. Jo viņš ir šurpu sūtīts, lai mēs, ap kuru kakliem grēka mezgls bija jau aizžņaudzis ciet dzīvības artēriju, tiktu atraisīti, “lai kopā mirtu un kopā dzīvotu”<sup>556</sup>. Tu, kas seko man savā dzīvē, arī nāvē ieiesi *nevis pilnīgi viens pats*, bet gan kopā ar kādu „mēs”, kas ir izveidojies sakarā ar Kristu un viņa gūto

<sup>554</sup> I. Korintiešiem 15, 54-57.

<sup>555</sup> Psalmi 68, 21.

<sup>556</sup> II. Korintiešiem 7,3.

uzvaru pār nāvi. Šajā saiknē ir arī citi – neskaitāmi miljoni cilvēku kā transcendentālā „mēs”, biedrība. Tas ir uzticības un līdz ar to transcendentāls jautājums, taču neviena tāda veida atziņa nav fundēta ārpus uzticības. Tātad pretstatā nule kā minētajai Huserla atziņai, nāve evaņģēliskā izpratnē ir pievienošanās pilnīgajai mēsības formai un tās saturam, jeb atgriešanās sākotnējā dzīvībā.

- Dzīvā tagadne evaņģēliskajā interpretācijā tālab izsaka dzīvespasaulisku saturu. Cilvēciskie subjekti to spēj dzīvot, un tas nozīmē apgūt savu absolūto pirmsākotni, kad svešādaļs tiek atklāts kā savpatnais, man pašam piederīgais, un kad notiek tuvināšanās vienam otram caur Valdenfelsa definēto intersubjektīvās starpjomas<sup>557</sup> pārdzīvojumu. Tas nozīmē būt atvērtam pret esamības absolūto horizontam, esot atvērtam pret saviem līdzcilvēkiem. “Ikviens mūsu starpā lai dzīvo par patiku savam tuvākajam, viņam par labu, lai to celtu.”<sup>558</sup>. Tas nozīmē meklēt saprašanos ar citiem, tiekties pēc šī “mēs”, jo tikai caur mēsības projekcijā īstenotu pašsapratni ir iespējama patiesa iejušanās citā personā, tātad patiesa intersubjektivitāte<sup>559</sup>. Tāds, kopā ņemot, arī ir metodoloģiskais pamatprincips fenomenoloģijas intersubjektivitātes teorijā: nevis transcendentālās un mundānās konstituēšanās pretnostādījums, bet gan saprašanās starpvalstības meklējums ik dienu.

### III,1.2 4.§ Mēsības uzstādījums un grūtības ar „savas tautas” kā intersubjektīvās biedrības apgūšanu

Tātad transcendentālā nostādne, kuru savos rakstos preparē Huserls, neizbēgami ietver sevī sniegšanos ārpus uz mundāno. Tā dodas pasaules ārpusē kā uz svešatni. Transcendentālā pieredze ir dabiska tikai tad, kad tā ir sastapusies ar citādumu svešajā pasaulē. Vadoties pēc Valdenfelsa – ja no *ego* savpatnās, t.i. transcendentālās sfēras nāktos atdalīt visu, kas tajā ir citdabīgas izcelsmes, proti, svešs, tajā sāktu pietrūkt tās pašas<sup>560</sup>. Transcendentālais pašnojēgums pretēji gaidītajam “savpatnības tīrradnim” vai sevības dzīlei uzrāda svešā klātbūtni. Svešums rēgojas it kā no abām pusēm – gan no iekšpuses (kur tas, ko meklēju kā tikai savu savdabību, izrādās ir aizgūts no citurienes), gan gluži skaidri arī pasaules ārpusē, kas saucama par man pilnīgi svešo pasauli.

<sup>557</sup> Cf. š.d. III, 1.1 5.§.

<sup>558</sup> Romiešiem 15, 2

<sup>559</sup> cf. Mt 22, 37-40.

<sup>560</sup> Bernard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Sozialphilosophische Untersuchungen im Anschluss an Edmund Husserl.* a.a. O., : 66 ff

Ko lai iesāk? Kā lai šādā situācijā sasniedz to „mēs”, kas man spēs dāvāt patiesu identitāti? Svešie cilvēki ārpusaulē mani biedē, jo, sastopoties ar viņiem, es saprotu, cik bezcerīgi ir gaidīt viņu sapratni par to, kas notiek manī un kas es esmu. Kur nu vēl iejušanos! Vispārējs egoisms ir nopietns šķērslis patiesas mēsības un līdz ar to patiesas identitātes apgūšanā, un ikviens mēģinājums iedibināt mākslīgas mēsības ir nolemts sakāvei agrāk vai vēlāk. Kā lai izlaužas līdz patiesības horizontam, ja ceļš pie tā, kā iepriekš redzējām, ved tikai caur “mēs”, bet šajā „mēs” novadā, tāpat kā manī, valda patiesības krīze visā savā postmodernās realitātes “krāšņumā”? Tajā mēs aizvien maldāmies pamatvērtību nihilismā un svārstāmies neziņā, kā lai saprot dažāda laba mūsdienu ārzemju klasiķa "postmodernās nostādnes", un vairāmiem ieraudzīt to faktu, ka postmodernisma "dekonstrukciju laiks" jau labu laiku kā beidzies. Laiks jaunām konstrukcijām un atmodai arī konkrētajā mēsībā pašmāju kultūrā! Jauncelsmes priekšnosacījums no transcendentāli fenomenoloģiskā viedokļa ir veltīt vairāk *uzmanības* „lietām pašām” un darbam ar fenomeniem. Savukārt atmodināti „es” faktiski nozīmē atmodinātus „mēs”. Solidaritāte veicina kultūras jaunradi, kas savukārt ir jebkuras „atjēgšanās pamats – gan individuālā, gan sociālā līmenī (vēl jo vairāk tāpēc, ka viens no otra nav šķirams, kā tas izriet no š.d. līdzšinējiem izvedumiem). Transferences jeb transferatīvās intences fenomenoloģiskā koncepcija pūlas iet šo ceļu, kura mērķis ir iepriekš aprakstītā fenomenoloģiskā konversija „es” resp. „mēs” līmenī.

Šīs pieminētās fenomenoloģiskās konversijas iznākumā subjektam ir vienreizēja iespēja it kā no jauna satikties pašam ar sevi, ar savu “patieso būtību”. Nākas vien atzīt, ka šī nav patīkama satikšanās – jo savas „iekšējas pasaules” atklāšana, uz kuru subjekts liek tik lielu cerību, sagādā vilšanos. Tur ir daudz patmīlības, godkāres un pašapmāna, tur daudzkārt nav ne miņas no cildenuma vai humānisma ideāliem — no tās skaidrās gaismas, kādā viņam labpatiktos sevi redzēt. Tādā saspīlētā gaisotnē kļūst neomulīgi un subjekta pašjēgu meklējošā intence (sirdsapziņa) tiecas ārpus, pie citiem līdzcilvēkiem uz to novadu, kurš man pieder vienlīdz ar citiem. Savādāk “es” nevar apjēgt, kas viņš ir. Tamdēļ viņam ir jātiek apliecinātam kādā „mēs” novadā, pie savējiem un tikpat labi pie svešējiem. Savējie un svešējie dažkārt mēdz apmainīties vietām un savas dzīves jēga drīzāk un visskaidrāk atspīd citā, līdzcilvēkā: „jēgpilnā sākotne mīt cita cilvēka vaigā”<sup>561</sup>. Bieži līdz tam vēl ir jānonāk un tāda atziņa ir augstākā transcendentālās refleksijas forma. Lai vai kā, bet lietas būtība ir ļoti vienkārša: ikviens ilgojas sastapt un sastapties, un ne tikai saprast citus, bet arī būt citu saprasts; vārdu sakot, saprasties ar citiem. Tā ir vienkāršāk pārtulkota „sevis atrašana citā”, jo

<sup>561</sup> Emmanuel Levinas, „Von Einem zum Anderen”, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. – Karl Alber Verlag. Freiburg / München, 2004, S. 250.

cits, kurš tevi nesaprot vai kuru tu nesaproti, aizsprosto vai drīzāk nemaz nepieļauj tāda līmeņa atklājumu. Vai tas vispār ir iespējams? Fenomenoloģiskā nostādne saka, ka ir, bet, tikai nonākot līdz konversijas robežai attiecībā pret patiesības horizontu. Bet cik tālu ir šī "konversijas robeža"? Cik tālu ir kopīgās patiesības horizonts, kurš dāvā saprašanos? Es pats savām kājām varu turp iet, tu vari savām kājām iet, bet tādā pašgaitā kā tukšgaitā tas nav sasniedzams, jo mēs apstājamies tajā vietā un brīdī, kad runa ir par manu jūtu dzīlēm, kurp es tevi gribētu paņemt līdzī, bet tas nekad nesanāk. Bet varbūt tā robeža ir jūras apvārsnis un mēs darām to pašu, ko Dullais Dauka – traucamies pretī nerasniedzamajam, kas ir patiesā saprašanās ar saviem līdzcilvēkiem, un ejam bojā? No kurienes lai gaida palīdzību? Cik tālu ir līdz tai vietai un brīdim, kad es iespēju *panākt*, lai tu man *panāc* pretim? Personas no *vienas tautas* spēj tuvināties šai robežai veiksmīgāk. No kurienes vispār rodas tautu dažādība, un kā mēs izprotam "vienu resp. vienotu tautu"? Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, transferences koncepcija parāda transcendentālā pašapjēgsmē izkristalizētu nepieciešamību pēc *saprašanās novada* – tās patiesās, dziļās un senilgotās mēsības, kur es atrodu sevi pašu Citajos.

Ārpasaule, publiskā vide, kā jau šī paragrāfa sākumā tika ieskicēts, patiesas solidaritātes vietā sniedz surogātu „mēs” formā un vedina uz visu ko citu, nevis uz savas patības konversiju par „mēs”. Patiesu “mēs” nevar sasniegt, bēgot no sevis. Tā varētu raksturot postmodernās sabiedrības izkropļoto mēsību – kā apvienību bēgšanai no jēgas un kolektīvām paslēpēm no patiesības. Patiesu “mēs” var sasniegt, dodoties tieši pretējā virzienā – sevis transcendentālās apjēgsmes un konversijas ceļā uz patiesību. Katra subjekta atvērtība patiesībai<sup>562</sup> nes sevī iespēju sabiedriskajai anonimitātei pārtapt patiesās biedriskuma saitēs; patiesas saprašanas un saprašanās iedibināšana tādējādi arvien ir *intersubjektīva*, tas ir, tai piemīt konkrētais un *veicamais*, proti, katra atsevišķā atbildības īpatsvars<sup>563</sup>.

<sup>562</sup> Cf. *š.d.* III, 1.2 3.§

<sup>563</sup> Cf. Emmanuel Levinas, „Von Einem zum Anderen”, a.a. O., S. 256 f.

### III,1.3 Patiesības apstiprinājuma fenomenoloģiski eksistenciālais tvērums

III,1.3 1.§ Kopsaiste: *postmodernais laiks kā intersubjektīvās īstenības biedriskās konstituēšanas zuduma laiks*

Iepriekšējās apakšnodaļas 4.§ tika izvirzīta eksistenciāla problēma: dzīvespasaule ir integrācija noteiktā jeb konkrētā intersubjektīvā saprašanās īstenībā. Tomēr *ideālā* prasība pēc mēsības saskaras ar sociālās dzīves *realitāti* pasaulē, proti, ar patiesības horizontu aizplīvurotību. K.Jaspers savā traktātā par „Mūsdienu filzofiskās situācijas izcelsmi” raksta, ka visu pašreizējā Rietumu cilvēka sociālās kultūras īstenību raksturo visu ideālu un autoritāšu sabrukums; vilšanās, ko izraisījusi pārlietu lielā uzticība prātam. Operēšana ar vecās filzofiskās metafizikas jēdzieniem var parādīties tikai un vienīgi kā *plīvurs*, kas “mūsu bailpilnajām acīm piesedz izvirdumam nobriedušos haosa spēkus”<sup>564</sup>. Nākošajā paragrāfā III, 1.3.2 mēs izsekosim, kā Jaspers apraksta tādu mūsdienu situāciju, kad, zaudējot saikni ar transcendenci, zūd eksistences pamats un jēga, kad visubalstošās ticības un paļāvības uz transcendenci kā uz esamības pamatu vietā stājas bailes un māņticība. Kas ir tas negatīvais spēks, kas aizšķērso ceļu modernās cilvēces gaitā uz patieso jēgpilno un absolūto pirmbūtni patiesa “mēs” dibinājumā? Kas liek mums, modernās pasaules cilvēkiem, piedzīvot pašiem sevi kā kolektīvu, kuru “saliedē” kopēja bēgšana no patiesības, kopēja eksistences aizmiršana un kopēja atsvešināšanās no mēsības būtības? Postmoderno pasauli raksturo intersubjektīvās īstenības biedriskās konstituēšanas zudums vai pamešana novārtā. Postmodernā laika vērtību relatīvisma, īstenības “tekstualizēšanas” un jēgas lingvistisko dekonstrukciju gars atsakās reflektēt par tādiem “fiktīviem un mītiskiem metastāstiem” kā patiesība un veltīt uzmanību tam, lai izmeklētu kultūras stāvokļa attiecības ar šo “primitīvo” pieņēmumu. Kur nu vēl spriest par mūsu vainu un atbildību par savu dzīvi šīs patiesības priekšā. Vēl vairāk: lielas pūles tiek pieliktas evaņģēliska vai citādi transcendences un eksistences relāciju meklējoša pasaules skatījuma izskaušanai. Turklāt postmodernisma režija un tās īpašais viltus slēpjas „miera” inscenēšanā un patiesības nodevībā. Nodevības laika kultūrainavas mēdz parādīties jo krāšņas – teiksim, cilvēces zinātniskā progresa sasniegumu spozmē uz trešās tūkstošgades rītausmā; *iepirkšanās tempļu* un vizošu skatlogu maldugunīs; konjunktūrismā. Mēs dzīvojam pasaulē, kur merkantīlais aizplīvuro eksistenciālo, un nemanāmi ir atsavinājis tam cilvēka primāro vajadzību definīcijas autortiesības. Ne vairs “gars dara dzīvu”, nevis garīgais ir pamateksistenciālis, bet gan merkantīlais: aizvien

<sup>564</sup> Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*. – Batavia, Groningen, 1935, S. 53 ff.

pieaugošā pieprasījumā pēc preču patēriņa apmierināšanas. Tāda ir šīs mēsības reālā un atbaidošā konstelācija, kuras līdzbiedri un līdzdibinātāji mēs esam<sup>565</sup>. Bīstamība slēpjas tur, ka viltus miers un pašpaļāvība, ko mums patapina “laika gars”, viltodams *visu* mūsu vajadzību apmierināšanu (ļaujot mums pieņemt svarīgumā, bet aizplīvurojot nepieciešamo pieaugsmi garā), rada ilūziju, ka šāda dzīve pasaulē nekad nebeigsies. Zīmīgi un reizē skumji šo postmodernās režijas bīstamā pašapmāna producēšanu reiz pauda kādas Rīgas jaunuzceltās biroju ēkas skatlogos redzamais parfimērijas reklāmas plakāts ar kailu sievieti: “Tevī ir mūžības elpa!”. Tā nebūt nav tikai pliekana reklāma, bet gan ir visnotaļ atbilstoša sava laikmeta sekulārā garīguma tēlam – pilna viltus miera un diaboliskas pašpaļāvības. Tādas pašapmierinātības pasaulē dzīvodami, mēs domājam, ka nāves problēma, kad tā reiz kļūs aktuāla, arī tiks atrisināta šajā “visuvarošā” laika garā. Lai apmierinātu cilvēka vajadzības pēc mūžības, parfimērijas vai medikamentu koncerni drīz izgatavos un laidīs tirgū mūžības eliksīru, tāpat kā līdz šim globālais bizness ir pratis apmierināt patērētāja vēlmes, bet arī tās pat vēl izkopt un vairot. Faktiski ir producēta jauna mūžīgā jēgforma: preču patēriņš ir neapstādināma izaugsme un tirgus transakcijas ir tas, kas ir mūžīgs. Patērējiet un jūs būsiet laimīgi, jūsos būs „mūžības elpa”. Tā mēs dzīvojam savu “mūžīgā” preču patēriņa dzīvi – pārliecībā, ka, arī tās beigām pienākot, šīs pasaules dievs (diaboliski pašpaļāvīgais “laika gars”) atradīs tās pagarinājuma iespēju. Nemirstības pašapmāns patērēšanas riņķa dejā aizstāj svarīgo eksistenciālo vaicājumu pēc „mūžības elpas mūsos” (jeb pēc attiecībām ar transcendenci) ar paļaušanos uz surogātu; uz to, ko mūsu pašizpratnē grib iesmērēt un iesmērē laikmeta konjunktūra. Bet, kad pienāk miršanas stunda, tad, kā rezignējis Sartrs, mēs brīnāmies: “Kā tad tā! Kāpēc mēs mirstam?” Laika gars, aizlavoties priekšā *dzīvu darošajam* mūžīgajam Garam un noslāpējot tā esamības uzrunu mums, iemidzina cilvēku. Un tas ir miegs uz nāvi. Šīs aizplīvurošanas patiesā aina ir dzīvības aizstāšana ar nāvi, kura sāk valdīt jau dzīves laikā pasaulē (“tevi ir mūžības elpa”). Dzīvība piedzīvo nodevību, jo mēs nevis uzticamies tās aicinājumam, bet paļaujamies un pilnībā nododamies saldajai un dūdojošajai “laikmeta gara” balsij. Lūk, ko izsaka esamības pamata aizplīvurošana: paļaušanās uz šo viltus mieru nozīmē totālu pievilšanos<sup>566</sup>. Īstenībā tā ir samierināšanās ar šo

<sup>565</sup> cf. II, 1.3.3 pasāžu par atbildību.

<sup>566</sup> Tādēļ ar Kristus vārdiem mēs tiekam brīdināti: “Un viņš sāka pie sevis spriest: ko es darīšu, jo man nav kur savus augļus likt. To es darīšu – es sacīšu savai dvēselei: dvēsele, tev ir lieli krājumi uz ilgiem gadiem, atpūties, ēd, dzer un līksmojies. Bet Dievs uz viņu sacīja: tu bezprātīgais, šinī naktī no tevis atprasīs tavu dvēseli. Kam tad piederēs tas, ko tu esi sakrājis? Lai jūsu gurni ir apjozti un jūs lāpas lai deg. Ieeita pa šaurajiem vārtiem, jo vārti ir plati un ceļš ir plats, kas aizved uz pazušānu, un daudz ir to, kas pa tiem ieiet, bet šauri ir vārti un šaurs ir ceļš, kas aizved uz dzīvību, un maz ir to, kas to atrod. Sargaities no viltus praviešiem, kas pie jums nāk avju drēbēs, bet no iekšpuses tie ir plēsīgi vilki. No viņu augļiem jums tos būs pazīt” (Lūkas 12, 17.19.20.35; Mateja 7, 13-15).



pagrimumu esamības *aizmirstībā* – nodevība, kā to saprata Kirkegors, pret tām eksistenciālajām iespējām, kādām mēs esam tikuši uzmodināti (cf. I, 1.1.2). Tā ir nodevība pret to mūžīgās patiesības apvārsni, kurš ir ienācis mūsu tuvumā un nostājies tepat blakus, starp mums.

Tāpēc fenomenoloģiskās deskripcijas jeb katras attiecīgās kultūras fenomenoloģijas uzdevums būtu maksimāli precīzi parādīt šīs realitātes vaibstus, patiesības aspektus tajā un vietas, kur tā tiek kropļota. Fenomenoloģija tādā veidolā, kā to uzsāka Huserls, bija domāta kā metode, lai attīrītu ar krāmiem aizkrauto ceļu pie intersubjektivitātes īstenības biedriskās līdzdibināšanas, un kā tāda tā var būt kultūras un gara dzīves apoloģijas cīņas ierocis pret postmodernā laika vērtību relatīvismu un nihilismu.

III,1.3 2.§ Patiesības kā eksistences un eksistences kā patiesības apliecinājums: dzīvespasauliskā patiesības dimensija K.Jaspersa tvērumā

K.Jaspers savā darbā „*Vernunft und Existenz*” ir atsedzis būtiskus universālā un pirmdibinātā patiesības horizonta korespondences aspektus ar *eksistenci*<sup>567</sup>, t.i. ar cilvēka apziņas dzīves likteni pasaulē. Un tieši šajā pavērsienā Jaspers ir uzskatāms par fenomenologu, jo sniedz būtiskus papildinājumus intersubjektivitātes konstituēšanās izpratnē, kura, kā zināms, prasa pašnojēgumu caur “mēs”, kas top un allaž ir dibināts relācijā, tātad nerimtā mijiedarbībā ar visaptverošo un universālo pasaules/patiesības horizontu. Šis horizonts Jaspersa interpretācijā ir “*das Ganze, als der äußerste sich selbst tragende Grund des Seins, sei es das Sein an sich, sei es das Sein für uns*”<sup>568</sup>. Jaspers operē ar fundamentālām ontoloģiskām sakarībām un līdz ar to parāda subjekta korespondenci ar tām kā nepieciešamu cilvēcības sastāvdaļu. Cilvēka iekļautība pasaulē nav kā lietai: kā parastas esošā lietas esme pasaulē. Cilvēka klātbūtne (*Dasein*) izsaka līdzdalību pasaules esamības notikumā un viņa saistību ar *visaptverošo* (*das Umgreifende*). Tā ir *sevišķa* un no pasaules lietu klātnības veida nodalīta esamība. Taču pie tās atskārsmes mums ikvienam ir jānonāk, un tad no šī sevišķuma apzinājuma izriet atziņa, ka *mēs* esam vienoti ar visaptverošo (*das Umgreifende*). Un caur to mēs, cilvēciskie subjekti, esam vienoti savā starpā vienajā (*in Einem*). Jaspersam empīriskā (Huserlam “naivā”) apziņa nespēj sniegt savas saistības atskārsmi ar šo *Umgreifende*. Caur speciālajām zināšanām par pasauli (bioloģijas, fizikas vai

<sup>567</sup> Eksistences jēdzienu Jaspers interpretē līdzīgi kā fenomenoloģiskajā tradīcijā tiek interpretēta dzīvespasaule: kā fenomenoloģisko konversiju piedzīvojuša individuālā “es” saistību ar citiem, kā laicīgā un mūžīgā notikumu caur cilvēka garīgo aktivitāti.

<sup>568</sup> Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, a.a. O., S. 29 f.

antropoloģijas nozarēs) mēs it kā varam rast pieeju zināšanām par *Umgreifende*, tomēr neviens no šiem atziņu veidiem nespēj aizstāt to, kas nāk no *visaptverošā* paša. Mūsu individuālās apziņas apvārsnis, ko nosaka pasaule, kurā es dzīvoju, reizē ir arī robeža. Jasperss parāda, ka mēs esam iekļauti tādā kā skavā, taču esam spējīgi savu “solipsistisko” stāvokli apjēgt, ja nojēdzam savu robežu; šo skavu, kas iesloga mūs. Šis nojēgums vienlaikus ir savdabīgs apziņas solis ārpus, pāri savām robežām. Tādā veidā tiek atklāts, ka ir vēl kaut kas cits ārpus manas apziņas likumiem, proti, cits saprātīgās esamības veids, kādu mēs vēl nepazīstam vai vēl neesam spējīgi atzīt<sup>569</sup>. Taču mēs esam ne tikai neskaitāmas individuālas apziņas, kuras vairāk vai mazāk līdzinās cita citai vai arī paliek vairāk vai mazāk svešas cita citai, bet arī *apziņa vispār (Bewußtsein überhaupt)*, un tieši tamdēļ mēs varam pārvarēt atsvešinājumu mūsu starpā. Šī apziņa vispār arī reprezentē *Umgreifende* jēgu un mūs kā tā līdzdalībniekus. Subjektīvo apziņu daudzveidīgums apgūst savu patiesību jeb, fenomenoloģiskāk formulējot, savu identitāti kā personalitāti, tverot savu līdzdalību pie *visaptverošā*, ar ko tiek pārstāvēts patiesās apziņas vispārīgais lietderīgumu (*Allgemeingültigkeit des wahren Bewußtseins*).

Raksturojot cilvēka ikdienas dzīves situāciju, Jasperss norāda, ka tajā mūsu apzinājums ir nepietiekams, lai veidotu saikni ar visaptverošo, un kā tādi cilvēki ir norobežoti, izolēti savos “dzīves novados” (te atkal pielāgojot Jaspersam fenomenoloģisko valodu), bet, sasniedzot šo saikni ar apziņu vispār, kas ir *das Umgreifende*, mēs kļūstam vispārderīgi ?, resp. piedalāmies patiesības vispārderīgumā. Šeit ir konstatējama paralēle ar Huserla intersubjektivitātes konstitutīvo pamatpremisi “vienotā pasaule visiem”. *Umgreifende* raksturo eksistenciālisma *fundamentālo* ontoloģiju un tieši tādēļ izvēršas arī apziņas jomā, tātad – skar fenomenoloģiju. Un ne tikai skar, bet spēj bagātināt fenomenoloģisko priekšstatu sistēmu, pieņemot plašāku, fenomenoloģiskajām tēmām mazāk raksturīgu apraksta amplitūdu. Jaspersa paceltā *Umgreifende* tēma specifiski huserliskā modifikācijā vijas cauri visai viņa doktrīnai kā *Allumfassende Welt/Wahrheit für alle*, un šai svarīgajai metodoloģiskajai premisai Jasperss it kā sniedz savdabīgu eksistenciāli filozofisku aspektu aprakstu: *das Umgreifende* kā esamības patiesība nav cēlies no cilvēka prāta darbības, to nav iespējams adekvāti paust ar valodas starpniecību, un tas nevar būt izpētes priekšmets. *Visaptverošais* pats mēdz nosaukt mums izpētes priekšmetus. Jasperss norāda, ka cilvēciskajā apziņā valda jēdzieniska nosacītība un šaurība – mēs nespējam radīt pat visniecīgāko puteklīti pēc „sava tēla un līdzības”, kur nu vēl aprakstīt *Umgreifende* dabu. Un tomēr, kad

---

<sup>569</sup> Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, a.a. O, S. 32.

mēs saskaramies ar to, šis *visaptverošais* kaut kādā mērā ietver sevī mūsu apziņas šaurību un dāvā tai savu perspektīvu. Tanī pat laikā *Umgreifende* ir un paliek patiesā esamība – nemainīga un identa sevī; tā nepakļaujas izpētei. Jaspers raksta, ka *Umgreifende* sevi atklāj, parādoties kā cilvēks<sup>570</sup>, proti, *Umgreifende* un cilvēks var būt vienoti. Pasaulē *Umgreifende* sevi atklāj netieši, turpinot pieredzēt un pārraudzīt klātesamību un tās likumsakarības, kuras uztur pasauli. *Umgreifende* tātad ir esamības transcendence, kas neatsedzas pētniekam. Tomēr viena *Umgreifende* kā absolūtās transcendences izpausme cilvēkam ir pieejama – tādā ziņā, ka pats *Umgreifende* rosina viņa garu un dvēseli, atklājot viņam esamības augstākos saturus.

Tomēr visa šī krāšņā attiecību sistēma *Umgreifende* dimensijā nav katram indivīdam jau iekārtots dzīves gājums, tā ir tikai viena vienīga iespēja atvērties. Starp cilvēku un esamības patiesību arvien vēl ir atstatums un plaisa, ko veido grēks. Filozofiskie centieni allaž sastapsies ar to kā ar tālumu (*die Weite*). *Umgreifende* percepcija aizslīd no cilvēka apziņas un, zaudējot saikni ar to, šī tāle vēršas par tukšumu. Cilvēks šajā tālumā tad atrodas kā tuksnesī, kuru viņš nevar nedz pārvarēt (cf. pasāžu par Dullo Dauku; III,1.2.4), nedz arī paša spēkiem apūdeņot. Šāda dzīves ievirzīšanās “jēgas krīzē” (lietojot huserliskās tradīcijas apzīmējumu) kā saiknes zudums ar visaptverošo jeb transcendenci allaž kā subkultūras parādība iet līdzās ikvienam indivīdam, ikvienai kultūras konstituēšanas biedrībai, ikvienai sabiedrībai. Jaspers to sauc par transcendences runas (jeb: Logos kā jēdzīgā vārda) apklusumu. Šī runa izpaužas eksistencē tātad gara aktivitātes diapazonā, kurā eksistence (cilvēks) tiecas uzturēt un meklēt savu saikni ar visaptverošo patiesību. Eksistence parādās šajā tuksnesīgajā tālē kā šaurums, jo cilvēciskais gars jeb apziņa reprezentē šaurību attiecībā pret apziņu vispār. Un tomēr šis šaurums (*Enge*) izrādās patiesi vienīgā iespēja, kā pārvarēt izmisumu un tukšumu, kas bija ieviesies, kad cilvēkam *aizslīdēja* prom saikne ar esamības patiesību tās transcendencē. Jo, kaut arī savā šaurībā, bet tomēr – gars var uzsākt kustību pretī esamības dzīlei, lai to apjēgtu un lai pārvētu izmisumu viesošo tukšumu. Un tā var sākt atjaunoties zaudētā saikne ar *Umgreifende*. Faktiski tā jau ir atjaunojusies, kolīdz cilvēks atgriežas savā vaicājumā pēc jēgas un eksistence paver viņam pirmos ieskatus esamības augstākajos saturos. Pirmais ieskats ir tas, ka cilvēks kā klātesamība eksistencē atklāj, ka viņš nav pašpietiekams, ka ir vēl kaut kas cits (*das Andere*), kas nav viņa prāts pats, bet kas viņam ir nepieciešams, lai varētu būt klātnīgs eksistencē. Šis *cits* ir transcendence, kurai es atveros un topu caur viņu par to, kas es esmu, jo tā ir spēks, kas pati atjauno manu saikni ar to un liek

---

<sup>570</sup> cf. Jāņa evaņģēlijs 1, 1-14.

man sevi saprast kā tās piederīgo jeb daļiņu pasaulē – saprast sevi kā klātesamību, kurai piemīt zināšanas par transcendenci. „Tikai tas, kurš ir nācis no Dieva, var meklēt Dievu. Droša pārliecība par Dieva [visaptverošās transcendences – A.D.] esamību, kaut arī tā savā iedīgļī nav tverama, ir filozofēšanas priekšnoteikums un nevis rezultāts”<sup>571</sup>. Jaspersa diskurss par apziņas attiecību ar eksistenci un savas patiesās identitātes apgūšanu ir izteikti tuvs evaņģēliskajam, kuru ir iespējams piesaistīt dzīvespasaulē fenomenoloģijai.

Jaspers arīdzan uzdod jautājumu, kas ir šis CITAIS<sup>572</sup>? Tam ir modalitātes: tas ir vai nu *apziņa vispār*, tātad absolūtā pirmapziņu manifestējošā būtne pasaulē, vai arī tās transcendences forma attiecībā uz eksistenci<sup>573</sup>. Šis it kā divās modalitātēs sadalītais CITAIS atklājas mums ar to, ka mēs apliecinām savu *eksistenci*, t.i. jēgpilno (garīgā meklējumā un vaicājumā pēc mūsu saiknes ar transcendenci izteikto) dzīvi. Tātad šādi dzīvotai cilvēku dzīvei, saskaņā ar Jaspersu, ir sava loma arī transcendences mūžīgajā esamībā. Bez šādi definētas eksistences transcendencei zustu tās jēga, jo tad vairs nebūtu kam meklēt tās atzīšanas ceļus, kaut arī no savu resursu šaurības un ar visām savām problēmām, Tomēr pati transcendence ir tā, kas atsedz eksistencei tās atzīšanas ceļus. Kas gan būtu transcendence bez eksistences, t.i., ja cilvēciskais zaudētu savu eksistences mērogu un nenāktu šajā tuksnesīgajā tālē? Citiem vārdiem –sakt, ja cilvēks sekularizētos un zaudētu savu vēlmi meklēt saikni ar mūžīgo Dievu<sup>574</sup>, ko Jasperss dēvē par transcendenci? Transcendences mūžīgā un absolūtā daba, protams, nemainītos, toties mainītos tās pastāvēšanas jēga attiecībā uz cilvēci. Tādā gadījumā tā vairs nebūtu transcendence, kas atjauno cilvēku viņa saiknē ar savu patiesību (*Deus relevatus* = mīlošais Dievs, kas atklājies Glābējā Kristū), bet gan briesmīgā, šausmas iedvesošā transcendence (*Deus absconditus* = apslēptais bargais tiesnesis Dievs). Savukārt tāda cilvēku esība, kas pamet novārtā savu eksistenci un zaudē saikni ar transcendenci, kad tā tai liekas pilnīgi apslēpusies, būtu biedējoša, baiļu un mānīcības nomākta, jo tad trūktu jēkādā atklāsmes par transcendenci, jēkāda tās apzināšanās veida. Šādā izmisumā grimstot, cilvēks būtu konfrontēts ar nemitīgām bailēm vienaldzīgās un neizzināmās transcendences klātienē. Tā kļūtu par psiholoģiski pētāmu mānīcību, bet sabiedrība – par bezcerīgi slimu organismu.

Tomēr eksistences pilnīga nogrimšana vairs nav iespējama. Jo transcendence ir parūpējusies par eksistenci un aktivizējusi to caur gara vēsturi, proti, ar visām gara brīvības

<sup>571</sup> Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. Piper, München 1962, S. 33.

<sup>572</sup> Karl Jaspers, *Vernunft und Existenz*, a.a. O., S.37.

<sup>573</sup> Pārnesot Jaspersa kristīgo eksistenciālistu teoloģiskajā jēdzienu sistēmā, te ir iespējams saskatīt paralēli ar Trinitātes pirmajām divām personām.

<sup>574</sup> Vgl. Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, a.a. O., S. 62.

radītajām garīgās kultūras iestrādēm. Eksistence tāad ir nodrošināta, pateicoties vēsturiskajām idejiskajām iestrādēm. Tāpēc eksistence kā saikne ar transcendenci var tikt uzņemta, vēršoties pie gara idejiskajām iestrādēm (kultūra, rakstītais vārds, mākslā u.c. paustās garīgās dimensijas)<sup>575</sup>. Kā tas ir iespējams, ka cilvēks, kurš ir ticis izsūtīts pasaules tālē (sekulārajā pasaulē), uzņem šīs iestrādes? Jaspers izceļ to kā ticības nepastarpinātību. Tā būtībā izpaužas transcendences rūpes par mums – ticība ir kā transcendences dāvana mums. Ticībā tiek saglabātas mūsu nepastarpinātās attiecības ar transcendenci<sup>576</sup>. Ticība nemaz nepiegādā nekādus pamatojumus eksistencei – t.i. tam, ka būtu jādzīvo jēgpilna un pret transcendenci vērsta dzīve. Taču uz ticības balstās viss, kas vien pastāv cilvēka dzīves būtības sfērā. Gars, apziņa, kātbūtne – viss tiek saistīts kopā uz ticības pamata, kurai pašai nevar atrast nekādus pamatojumus. Kā Kirkegoram: ticēt nozīmē būt (*Glauben ist Sein*). Vienalga, ar kā starpniecību mēs apgūstam eksistenci – vai ar apziņu vispār, vai gara spēkā, piepildot klātesamības tāli – jebkurā gadījumā to balsta ticība, un *bez* eksistences viss ir tukšs, auksts, izlaupīts un kā bez pamata.

---

<sup>575</sup> Karl Jaspers, *Chiffren der Transzendenz*. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961, München 1970, S.99.

<sup>576</sup> Karl Jaspers, *Einführung in die Philosophie. Zwölf Radiovorträge*. Zürich, 1950, S. 66 ff.

### ***III, 2 Par fenomenoloģiskās metodes turpinājumu – versijas un perspektīvas***

#### **III,2.1 E. Finka 6. kartēziskā meditācija fenomenoloģijas un eksistenciālās filozofijas metodiskajā tuvinājumā**

##### **III,2.1 1.§ Kopsaiste:**

No 1928. līdz 1931.gadam Finks rūpīgi studēja Heidegeru, un, būdams Huserla asistents, būtiski ietekmēja viņa vēlīno filozofiju. Savās atsauksmēs par E.Finka darbu „*Studien zur Phänomenologie 1930-39*” Huserls izsakās, ka visas tajā paustās domas pilnībā atbilst viņa uzskatiem<sup>577</sup>. Vai Finks klusām ir mēģinājis būvēt tiltu starp Huserla un Heidegera filozofiju? Plaisa starp abiem, it īpaši Huserla striktā novēršanās no sava bijušā asistenta Heidegera, zināmā mērā bija arī personisku motīvu diktēta un Huserls pats to nezinot bija akceptējis. Tomēr šim biogrāfiskajam jautājumam ir jāpaliek atklātam. Transcendentālās intersubjektivitātes mundanizēšanas tēma E.Finkam bija aktuāla no 1929.gada sākuma līdz pat viņa profesūras saņemšanai Freiburgā 1947.g., kad 1932. gadā tapusi 6. kartēziskā meditācija tika iesniegta universitātes senātam kā viņa habilitācijas darbs. Universitātes senāts Finka profesūru lielā mērā uztvēra kā Huserla tradīcijas atjaunošanu un arī kā politiska gandarījuma un izlīdzināšanās soli, tomēr pats Finks nebija mierā ar viņam piešķirto ortodoksā huserlisma restauratora lomu. 1948.g. 26.oktobra vēstulē H.L. van Bredam viņš raksta, ka uzskata sevi tikai par no Huserla saņemto garīgo impulsu turpinātāju. „Kad Huserla fenomenoloģija sasniedza savu briedumu viņa mūža izskaņā, tā vairs nebija tikai Huserla, bet gan Huserla un Finka fenomenoloģija”<sup>578</sup>, secina amerikāņu filozofs R.Bruzina (...), Finka pētnieks un tulkotājs angļu valodā. Šī darba ietvaros būs svarīgi saprast, ka Finks ir uzlūkojams kā patstāvīgs lielums fenomenoloģijā, un ka iedvesmai, ko Finks ir guvis no Huserla, ir izteikti citādāks raksturs kā š.d. II. nodaļā apskatītajiem mundāno konstituēšanos koncepciju pārstāvošajiem sociālfenomenologiem.

<sup>577</sup> Edmund Husserl. “Vorwort von Edmund Husserl”, in: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, S. vii. Vorwort.

<sup>578</sup> Ronald Bruzina, “Translator’s Introduction”, in: Fink, *Sixth Cartesian Meditation*, pp. vii-xcii, p. xxviii. See, Bruzina, *Edmund Husserl and Eugen Fink*, especially pp. 60-1 on the *Crisis* texts.

III,2.1 2.§ *Fenomenoloģizēšana* kā fenomenoloģiskās filzofijas pētījuma iespējamais mērķis

Esamība, pasaule, patiesība, Dievs – tie ir tie “transcendentāļi”, kuri balsta ikvienu filozofēšanu<sup>579</sup>. Fenomenoloģizēšana būtībā apzīmē jaunu pieeju, jaunu ceļu pretim šiem transcendentāļiem. Attiecība pret transcendentāļiem nosaka arī fenomenoloģijas attiecību ar “eksistenciāļiem” – tādiem kā brīvība, jēga, rūpes, bailes, nāve etc. Tie visi, tāpat kā citas augstākās metafiziskās problēmas, ietilpst fenomenoloģisko pētījumu darba apvārsnī<sup>580</sup>. Tādā veidā Finks formulē transcendentāli fenomenoloģiskās metodes ideju: tās uzdevums ir veicināt fenomenoloģizēšanu<sup>581</sup>. Fenomenoloģizēšana apzīmē atziņas gūšanu par pasaules konstitūšanās īpašā ceļā. Tā vienlīdz arī ir iespēja pārvarēt, kā Finks to atzīmē savā rakstā “Ontoloģijas ceļi: valoda”, “ikdienas šausminošo banalitāti, kurā mēs tik neapdomīgi apejamies ar savām domām”.

Lai saskatītu intersubjektīvās īstenības konstitūšanas fenomenoloģisko raksturu, nepieciešams aktualizēt transcendentālā “es” (kurš, kā Huserls mums parāda<sup>582</sup>, vienlaikus ir arī dabiskais “es”) nonākšanu pasaulē (*Verweltlichung*), jeb, citiem vārdiem saktot, transcendentālā subjekta būšanas veidu pasaulē. Tas ir izteikti “fenomenoloģizējošs”. Lietojot šajā darbā jau iestrādāto terminoloģiju, fenomenoloģizējošais būšanas veids pasaulē ir interpretējams kā attieksme pret visu intersubjektīvo notikumu pēc *fenomenoloģiskās konversijas*, kuras transcendentāli dabisko (intencionāli ģenētisko) nosacījumu attēlojums ir viens no šī darba pamatmotīviem. Finks raksta par fenomenoloģizējošā “es” (kas arī reprezentē jau pieminēto dabiskā un transcendentālā vienību) uznācienu uz pasaules skatuves un nozīmē pašas fenomenoloģizēšanas mundāno notikumu<sup>583</sup>. Izsakoties ar šajā darbā iestrādātiem terminiem – intersubjektīvās īstenības dibinājums ir šī pārmiņa jeb transference. Visnozīmīgākais ir tas, ka šajā transferatīvajā aktā tiek konstituēta jēga. Fenomenoloģizējošais “es” ir veicis *epoché*, ir noticis, tā teikt, savā egoloģiskās intencionalitātes novadā. Finks tālāk uzsver, ka „es” tagad ir apguvis savu filozofēmu un ticis ieguvis tādu veidolu, kas atbilst tā transcendentālās savdabības iekšējai arhitektonikai, ar kuru viņš dodas pretim citiem subjektiem. Jautājums ir, kādā veidā, esot bruņotam ar transcendentālo atziņu klāstu, komunicēt ar līdzcilvēkiem, kuri atrodas dabiskajā nostādnē?

<sup>579</sup> Eugen Fink, *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Den Haag, 1957.

<sup>580</sup> Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-39*; Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966, S. 178.

<sup>581</sup> Vgl. Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*. Hrsg von G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. Kluwer Academic Publishers, 1988. S. 108 ff.

<sup>582</sup> cf. š.d. III, 1.1.4

<sup>583</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a. a. O. S. 110.

Kāds vispār ir mērķis šādam fenomenoloģizējošā „es” uznācienam uz intersubjektīvā notikuma skatuves? Huserla nostāja bija: šī uznāciena mērķis ir transcendentālā pētījuma sadraudzībā apvienotas cilvēces iedibināšana<sup>584</sup>. Citiem vārdiem sakot: transcendentālā pētnieku saime visā pasaulē, lai vai kādā nozarē kurš darbotos, tiek apvienota īpašā sadraudzībā, kura kļūst par pamatu visas cilvēces konsolidācijai. Finks vaicā, vai cilvēks patiešām ir šīs fenomenoloģiskās tematikas subjekts, proti, tas, kas to šķetina? Huserla atbilde ir, ka fenomenoloģizēšana var kalpot par rīcības programmu cilvēkam pasaulē, savukārt pati fenomenoloģija ir cilvēces kultūras attīstības fakts<sup>585</sup>.

Finks tāpat vēlas problematizēt fenomenoloģizēšanu kā patiesi eksistenciālu stāvokli un vaicā par tāda iespējamību cilvēka brīvās izvēles kontekstā. Brīvība ir svarīgākais eksistenciālais – velte no augšienes, ar kuru cilvēkam jāprot “dialogizēt” savas pasaulīgās dzīves pasaulē laikā, veidojot attiecības ar patiesību un izdarot izvēles. Brīvība, kā zināms, reizē ir arī smagākais slogs cilvēkam viņa dzīvē. Tēlaini runājot, iegūstamās brīvības latiņa bieži ir vien ir nolikta pāri cilvēka varējumam, taču tā arvien ir ierosa, tas allaž ir izaicinājums: topi tev dāvātas brīvības cienīgs.

Brīvs kam? – fenomenoloģiski evaņģēliskais redzējums

- Zīmīgi, ka gan evaņģēliskās un fenomenoloģizējošās (Finka izpratnē) metodes nolūks ir *brīvība*, cilvēka gara atbrīvošana jaunai pašsaprātnei caur „mēs”, tāpat jaunai personalitātei. Šinī gadījumā evaņģēliskā ievirze īpaši uzsver dzīvespasauliskā attiecinājumu: nevis spekulatīvi brīvs, bet brīvs kam un no kā? M.Lutera darbā „Par kristīga cilvēka brīvību”<sup>586</sup> pamatdoma ir, ka apgūt evaņģēlisko patiesību nozīmē saprast brīvību tieši radikāli dzīvespasauliskā attiecinājumā. Lutera evaņģēliskā atjaunotnes ideja saistās ar taisnošanu Dievu priekšā. Bet kas ir šī taisnošana? Cits tās apzīmējums ir „konkrēta brīvība”. Katrs evaņģēliski atmodinātais indivīds konkrēti ir taisnots Dieva priekšā, proti, ir atjaunots savā brīvībā. Evaņģēliskajā izpratnē būt brīvam nozīmē būt Dieva bērnam. Dievs ir brīvs un Viņš mīl cilvēkus. „Jo tik ļoti Dievs ir pasauli mīlējis, ka Viņš devis Savu vienpiedzimušo Dēlu, lai neviens, kas Viņam tic nepazustu, bet dabūtu mūžīgo dzīvību. Dievs savu Dēlu nav sūtījis pasaulē, lai tas pasauli tiesātu, bet lai pasaule

<sup>584</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., Anm. 347.

<sup>585</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., Anm. 367.

<sup>586</sup> vgl. *Luthers Werke*. Bd. I, E. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1905.



caur viņu tiktu glābta”<sup>587</sup>. Šo Dieva mīlestību pasaulē kristieši piedzīvo „vārdos darbos” — nevis kā kailu ideju, bet kā savas dzīves realitāti. Dievs ir absolūti brīvs un viņš mīl visus cilvēkus, kaut arī viņi to nemaz nepelna. Tāpēc arī cilvēks ir brīvs, jo Dievs viņu mīl kā savu bērnu — šī ticības atziņa ir kristiešu brīvība. Tajā viņi jūtas mudināti tāpat atbildēt visiem cilvēkiem, uzlūkot viņus kā Dievs, proti, mīlestībā. Tātad brīvība pati par sevi nozīmē mīlēt. Bet tāda mīlestība evaņģēliskā izpratnē ir ticības izpausme<sup>588</sup>. Kristiešu izpratnē brīvība tātad nozīmē apliecināt dievišķo mīlestību savā starpā (tātad – intersubjektīvi). Tāpēc, interpretējot brīvību Lutera domāšanā, to var saprast kā brīvību iepazīt sevi (savu identitāti un tās robežas, bet arī citus cilvēkus, kuriem arī ir tāda paša identitāte, jo Dievs ir mīlējis visus cilvēkus — tātad dāvājis viņiem brīvību. Brīvība nav visatļautība, bet atbildība Dieva un citu cilvēku priekšā. Un tā arī ir cilvēku izšķiršanās par savu identitāti kā dzīvi dievišķās mīlestības apvārsnī. Tās ir brīvības – šī vissvarīgākā eksistenciāla – evaņģēliskās ievirzes galvenās noteiksmes, un tās ir konkrēti dzīvespasauliskas. Tās ir piedzīvojamas un pārdzīvojamas kā eksistenciāla likteņa formas, to brīvība ir to pieejamība, kamēr fenomenoloģizējošā brīvība būtu iespējama tikai tiem, kas apguvuši transcendentālo metodi. Un pat tad, ja šī titāniskā intelektuālā sasprindzināšanās ir nesusi augļus, tur vēl nav nekādas brīvības, jo trūkst galvenā – uzticības, ka tās objekts (transcendentālā metode) spēs mani darīt brīvu. Un pat ja tāda uzticība pārdītos, tai nav konkrēti vēsturiska vai *evidentā pārdzīvojumā* balstīta pamata.

Būtībā Finka jautājums ir vērsts uz to, vai šāda fenomenoloģiskās konversijas izraisīta attieksme pret realitāti uztverama kā dabisks intersubjektīvs stāvoklis – sadraudzībā ar citiem pasauli atzīstošajiem jeb izzinošajiem subjektiem. Tāds problēmas nostādījums ir ļoti trāpīgs, un Finks te diagnosticē fenomenoloģizēšanas (intersubjektīvā procesa transcendentāli fenomenoloģiskā skaidrojuma) visvājāko vietu un piesardzīgi norāda uz to, kas pārliecinātajiem Huserla kritiķiem (sociālās fenomenoloģijas skolai jeb mundānistiem) ir gājis secen. Un, proti, intersubjektīvās konstituēšanas biedrība pēc transcendentāli fenomenoloģiskā parauga ir derīga tikai metodiskā skaidrojuma līmenī. Vienkāršāk izsakoties: fenomenoloģiskā metode, tiesa gan, skaidro apziņas konstitutīvos procesus un to intersubjektīvo pašapjēgsmes dabu, bet nav iespējams ar *epoché* piedāvāt kā risinājumu

<sup>587</sup> Jāņa evaņģēlijs 3, 16.17.

<sup>588</sup> Cf. Galatiešiem 3, 26

saskarsmes kultūras formu atjaunošanē<sup>589</sup>. Vēl vienkāršāk: *epoché* nav reālas ētiskas relevances, tajā nav dabiskas cilvēciskas izvēles: vai es, būdams virzībā no atsvešinātības no esamības pamata uz savu patieso identitāti kā saikni ar to, veidojot savu attieksmi pret patiesību, sekošu *epoché* vai nē, jo tam nav it nekāda vēsturiskā un pārvēsturiskā attiecinājuma. Tas nav pat salīdzināms ar paulīnisko radikāli empīrisko un dzīvi pasaulē transcendējošo pasludinājumu caur ticību Kristus krustam un kristīgās konversijas absolūto realitāti kā taisnošanu un svētdarīšanu, kā piedzīvoto un nerimtīgi pārdzīvojamo mīlestību. *Epoché* ir un paliek vienīgi filozofēma. Lai cik sakarīgi *epoché* spēj paskaidrot intencionālo aktu kā laikesmes konstituēšanas transcendentāli intersubjektīvo dabu, tam kā epistemoloģiskam principam nav ētiskas relevances.

### III,2.1 3.§ E.Finka norāde uz iespējamo fenomenoloģiskās refleksijas eksistenciālo kritiku

E.Finks uzskata, ka fenomenoloģizēšana kā cilvēka rīcība, t.i. kā atziņas prakse, neizriet no dabiskas (naivās) nostādnes pasaulē. Proti, tas nenotiek tā, ka cilvēks, kuru gūsta dabiskās nostādnes naivitāte, pēc kāda garīga impulsa pamudinājuma uzsāktu iekšēju refleksiju, atskārstu, ka viņa līdzšinējām evidencēm ir pilnīgi neskaidrs jēgas horizonts, un tālab nepieciešama fenomenoloģiskā redukcijas veikšana, kā rezultātā cilvēks tiktu atbrīvots no savas iepriekšējās naivās nostādnes<sup>590</sup>. Finks tālāk arī norāda, ka uzskats par fenomenoloģizēšanu kā cilvēcisku rīcību implicē, ka transcendentālā atziņa ir dabiskās atziņas veids, kādu attiecībā pret pasauli pielieto cilvēks, un ka visas cilvēka rīcības būtībā ir transcendentāli dibinātas, tādēļ to galīga saprašana ir iespējama tikai tad, kad ir veikts to transcendentālais izklāsts.

Turpat tālāk Finks izvirza savus eksistenciālās kritikas argumentus. Tāda cilvēka interpretācija, ka viņš ir transcendentālās subjektivitātes konstituēšanās objektīvais gala iznākums, arī ir tikai spekulāciju, cilvēku radīta teorija. Tātad tas, kurš fenomenoloģizē, ir vienīgi un tikai cilvēks. Kā šāda cilvēka paša veikta fenomenoloģizēšana spēj izturēt

---

<sup>589</sup> Cf. Emmanuel Levinas, „Von Einem zum Anderen. Transzendenz und Zeit”, S. 260. In: Emmanuel Levinas: *Wenn Gott ins Denken Einfällt*. – Karl Alber Verlag. Freiburg/München, 2004. „Die im Antlitz des Nächsten – wie ein Befehl – bedeutete Verantwortung für den Anderen ist nicht in mir eine bloße Modalität der „transzendentalen Apperzeption“. Sie dazu Anm. 6. a.a.O.: „[...] die Identität [vom Ich], die sich bereits der von der Verantwortung für den anderen Menschen begründeten geschichtlichen Brüderlichkeit verdankt. Die Idee der Menschheit und ihrer Einheit ist nämlich nicht eine rein gattungsmäßige wie die Animalität. [...] Verantwortung, die vor eine unvordenkliche Vergangenheit verantwortlich ist. Verantwortung, in der sich der „Geist eines Volkes“ und von daher der Menschheit bildet.”

<sup>590</sup> Eugen Fink: VI. *Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., S. 121 ff.

nopietnu un nesaudzīgu paškritiku? Ja fenomenologs pasludina, ka viņš, veicot fenomenoloģisko redukciju, ieguvis zināšanas, kuru saturs vienā noteiktā ziņā sniedzās pāri naivitātei un atziņas spējas aprobežotībai, kas piemīt *visiem citiem* cilvēkiem, tad tas nozīmē, ka viņš savas subjektivitātes jeb savas patības dzīlēs ir atklājis pasaules konstituējošo radošo principu (!) un ir spējīgs to tematizēt par stingri zinātnisku atziņu. Šādu fenomenoloģizēšanas izpratni Finks vērtē kā neaptveramu augstprātību un jebkuras mēra sajūtas zaudēšanu. Viņš tam lieto teoloģisku apzīmējumu: radītas būtnes iedomību sevi likt Dieva Radītāja vietā<sup>591</sup>. Tāda eksistenciāli kritiska pieeja, kā turpat tālāk raksta Finks, skaidri atmasko to “pārgalvīgo titānismu”, kas sevi dokumentē transcendentālā subjekta konstrukcijās. Un, proti, ka tā ir intelektuāla spēlēšanās ar cilvēka klātbūtnes īstenajiem draudīgajiem stāvokļiem, kas satricina cilvēka esamību – nāvi, likteni, vainu un citām esības fundamentālajām noteiksmēm. Šādu eksistenciālu kritiku varētu vērst ne tikai pret fenomenoloģizēšanu, bet arī pret ikvienu filozofisku doktrīnu, kuras epistēmas sliecas cilvēkam, resp., radījumam piedēvēt Radītāja kompetences. Huserls strikti noraida šādas kritikas iespējas attiecībā uz savu transcendentāli fenomenoloģisko mācību: tā no sākta gala būtu aplama, jo operē ar attiecībā pret viņa doktrīnu nepierādītām premisām<sup>592</sup>. Tik tiešām, jāatzīst, ka Huserls pamatoti noraida šādu kritiku attiecībā uz savu pasaules konstitutēšanās teoriju, jo tās pēdējais pamatojums, kā zināms no iepriekšējām nodaļām, ir ontoloģisks. Tāpat arī subjekta pašapjēgsme, tā pirmbūtne un pirmizcelsme saistās ne tikai ar viņa subjektīvo dzīli, bet tieši ar mēsības saiknes dibināšanu<sup>593</sup>, kuras konstitutīvais pamatfaktors ir viena pasaule visiem, tātad – visa pamatā gulst kaut kas subjektam absolūti ārējs, objektīvs. Finka atsegtie un visnotaļ nopietnie eksistenciālās kritikas argumenti drīzāk izceļ to, ka viena pasaule visiem patiešām ir visas Huserla mācības konstitutīvā pamatpremisa. Savukārt attiecībā uz Huserla–Finka pārstāvēto transcendentālās fenomenoloģijas metodi Finks šo kritiku nepieļauj, jo transcendentālā atziņas procesa, resp., fenomenoloģizēšanas “diagnoze” nosaka: tai ir neatņemami intersubjektīvs raksturs<sup>594</sup>. Tas nozīmē, ka transcendentālais subjekts apgūst sevi jeb gūst savas identitātes īstenojumu caur intersubjektīvo esamību.

Tomēr šajā analīzē Finks arī skaidri norobežojas no „mundānistiem”: tas intersubjektivitātes konstitutīvais modelis, kuru pamato un pārstāv transcendentālā fenomenoloģija un kuru izsaka transcendentālās iejušanās pastarpināta fenomenoloģizēšanas

<sup>591</sup> cf. Rom 1, 25.

<sup>592</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., Anm. 388.

<sup>593</sup> cf. š.d. III, 1.1 tēmas.

<sup>594</sup> Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., S. 131.

savstarpējā transference (monādisko savpatnību „mēs” biedriskums) nav tverams, saprotot intersubjektivitātes struktūras mundāni, bet gan transcendentāli.

### III,2.2 Par fenomenoloģijas eksistenciālo funkciju

III,2.2 1.§ Fenomenoloģiskās redukcijas, transcendentālā laika un intersubjektivitātes ģenētiskā saistība

Turpinot jau š.d. III, 2.1 uzsākto eksistences jautājumu loku attiecināšanu pret transcendentāli fenomenoloģisko problemātiku, pievērsīsimies Huserla 183.piezīmei 6. meditācijas tekstam<sup>595</sup>. Tajā mēs saskaramies ar to, kā pats Huserls komentē šo fenomenoloģiskā darba jauno pieeju “transcendentāļu” un “eksistenciāļu” jeb eksistences tēmu fenomenoloģiskajam šķetinājumam. Huserls te paskaidro fenomenoloģiskās redukcijas un intersubjektivitātes savstarpējo saistību. Fenomenoloģiskā redukcija noved subjektu pie konkrētā transcendentālā laika. Kas tas īsti ir? Tas ir transcendentālā telpiskuma saturs, laiks visšaurākajā subjektīvajā *laikesmes* tvērumā, citiem vārdiem sakot, *ego* pašnojēguma iekšējā notikuma apgabals, kuru arīdzan izsaka laiciskas attiecības. Tomēr, ja ir runa par šo ideālā apgabala novietojumu esamības reālajā kartē, tad tas ir tas apvidus, kuru ieskauj intersubjektivitātes universālais horizonts. Tajā tiek *modulēts* itin viss transcendentāli subjektīvais kā koeksistenciāla kārtība; kā īstenības klātbūtnes forma, kurā var pastāvēt “individuālās tagadnības” (*ego* kā šī transcendentālā *laikesme*). Lai transcendentālā esamība taptu īstena, tai ir jāapgūst šī īstenība sadraudzībā jeb biedriskā attieksmē (*gemeinschaftliche Einstellung*) ar citām. Kolīdz „transcendentālās esamības” ir sastapušās šajā intersubjektīvajā novadā, transcendentālā konstituēšana sāk īstenoties *augstākā* pakāpē, proti, biedriskuma (*Gemeinschaftlichkeit*) līmenī. Tas ir šīs *mēsības regions*, kurā arī tiek veikta jēgu konstituēšana, un tās pamatbalsts ir – viena pasaule visiem.

Šajā vietā mēs varam izsekot ģenētisko saistību, kādu atsedz fenomenoloģiskās apziņas dzīves deskripcija: vienā pusē ir fenomenoloģiskā redukcija un transcendentālās sfēras dibinājums ar visām tā laiciskajām un telpiskajām formām, otrā pusē – transcendentāli intersubjektīvā laika forma. Tas nozīmē, ka transcendentālā dzīve un laiks ne tikai nav nošķirti no transcendentālās mēsības vēstures laikā, bet gan transcendentālā dzīve un laiks ar

---

<sup>595</sup> Cf. Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., Husserls Anm. 183.

visu savu būtņi ir iekšā pasaules vēsturē, dzīves pasaulē. Citiem vārdiem sakot, te tiek uzrādīts zināms kultūras jēgformu konstituēšanas *savpatnais laiks*. No tā izriet, ka transcendentālā redukcija nevis šķir subjektu no dzīves, bet vieno ar to.

### III,2.2 2.§ Eksistences transcendentāli fenomenoloģiskā tvēruma problēma

Līdzko mēs saskaramies ar to, ka šī *reduktīvā*, t.i., no redukcijas izrietošā pasaules transcendēšana atgriežas pasaulē kā “parādība”, t.i., kā *fenomenoloģizēšana* (cf. iep. apakšnod. III,2.1), tad visa fenomenoloģiskā metode pārstāj būt tikai teorija par apziņas intencionālajām gaitām, bet pati uzsāk savu gaitu noteiktā kultūras situācijā. Tagad tā atrodas sava laika kopsakarā un iegūst antropoloģiski eksistenciālus vaibstus<sup>596</sup>. Tagad jautājums ir: ko tas dod cilvēkam konkrētas mēsības pašnojēguma procesos? Vai tā var dibināt tādas jēgas, kas veido reālās saprašanās īstenības arhitektoniku? Te ir tā vieta, kuru Huserls sauc par augstākas pakāpes konstituēšanās uzdevumu, kura izvirzīšana būtu Huserla metodoloģiski sagatavotā ceļa pētnieciski deskriptīvā turpināšana. Tas būtu šis konkrētais “fenomenoloģiskais darbs”, par kura veikšanu savas pirmās Kartēziskās meditācijas slejās ar lielu pacilājumu izsakās pats Huserls<sup>597</sup>.

Visbiežāk sastopamais priekšstats par Huserla fenomenoloģiju ir tāds, ka tā ir *Wesensschau* – tādā abstrakto būtību atziņas loģisko kārtulu metodika, kura pievēršas tikai ideāciju (*Ideation*) īstenošanai. *Veikt ideācijas* nozīmē reflektīvi šķetināt intencionālos pieredzējumus un tvert to būtību, saskatot tajos to balstošās tīrās likumības. Ideāciju tēmu loks attiecas uz *transcendentālās eidētikas* jomu. Tā apzīmē visu to transcendentālo nojēgumu kopumu, kuri skar pasaulīgos *eidos* – tādā eidētiskās redukcijas rezultātā “attīrīto” pasauli, kuru izsaka tīro būtību ontoloģija. Fenomenoloģija atklāj pasauli kā esamību; to veido ne tikai individuāli esošās lietas, t.i. visas reālās lietas, bet arī ideālās būtības jeb idealitātes. Tās varētu pat fenomenoloģiski dēvēt par redzamo lietu neredzamo struktūru, par to *Sosein* jeb esenciālo būtņi, kas izsaka to pastāvēšanas tīro ideju jeb *eidos* (citiem vārdiem sakot: lietu esmes aprioro nosacījumu. Tīrā *eidos* ieraudzīšana un atzīšana ir atbilde uz subjekta intencionālās aktivitātes jautājumu: “kāpēc esošais ir?”). Tātad arī šīs idealitātes jeb *esenciālās būtnes* nosaka pasaules fenomenoloģisko deskripciju, un līdz ar to tās konstitutīvo (jēgu dibinošo)

<sup>596</sup> Interesanti, ka šīs vēlinās Huserla atziņas sasaucas ar Heidegera *Geschichtlichkeit* iztirzājumu. „Ar *Dasein* vēsturē-esmes (*Geschichtlichkeit*) analīzi tiek mēģināts parādīt, ka cilvēka esība nav izteikta laikā tāpēc, ka tā atrodas vēsturē, bet gan gluži otrādi: tā eksistē un var eksistēt tikai vēsturiski, jo cilvēka esība tās pamatā ir laiciska”: Martin Heidegger, *Sein und Zeit*. Tübingen 2006, 19. Aufl., S. 376.

<sup>597</sup> Sal. Edmunds Huserls. *Fenomenoloģija*. FSI, Rīga 2002.g. „Kartēziskās meditācijas” 1-11. §§.

interpretāciju. Pasaules konstitutīvā interpretācija ir fenomenoloģiskās atziņas galvenais uzdevums. Kad mūsu intencionālās pieredzes laukā nonāk pieredze par pasaulē esošajām un to līdzsakošajām idealitātēm, ka tās ir redzamās fakticitātes esenciālais kopsakars, tad fenomenoloģiskās refleksijas tālākajā izvērsumā mēs vaicājam par tādu idealitāšu transcendentālajiem priekšnosacījumiem un nosacījumiem. Kas nosaka to, ka mēs varam savā egoloģiskajā sfērā tās pārdzīvot? Līdz ar to mēs esam nonākuši savas transcendentālās dzīves konstitutīvā pirmsākuma apgabalā. Turpceļš bija iespējams, pateicoties tieši tam, ka mūsu intencionālajā pieredzē par ārpasauli ienāk tās ideālie kopsakari. Tātad pasaules eidētiskās struktūras stimulē transcendentālās, kuras ir atrodamas tīrajā egoloģiskajā sfērā<sup>598</sup>.

Protams, fenomenoloģija ir stingra metodika, un tā skar arī to intencionālo saturu deskripciju par visaugstākajām būtībām, kāda mūsu pieredzē par tām tiek analītiski uzkrāta... Un tomēr šāds priekšstats par fenomenoloģiju ir aplams! Jo fenomenoloģija ir visradikālākā (no latīņu *radix, radicis* 'sakne') pašapjēgsmes metode, kura, atverot transcendentālās dzīves dzīles, atsedz gara pašapliecinājuma un īstenošanās ceļus<sup>599</sup>. Tādējādi fenomenoloģiju var uztvert kā cilvēka eksistenciālās identitātes apguves filozofiju, jo transcendentālā un dabiskā dzīve atrodas vienībā, kuru tai piešķir tās universālais intersubjektīvais horizonts. Fenomenoloģija ne tikai piedāvā savu fenomenoloģizēšanu, bet tā izriet no viņas pašas, resp. no transcendentālās veikspējas, ko tā apraksta. Husserls par maldīgu dēvē uzskatu, ka fenomenoloģijas transcendentāli apgūtās jēgas sakarības nevarētu attiecināt uz pasaules notikumiem, resp. *mundanizēt*, vai ar uz notikumiem ar cilvēku, resp. psiholoģizēt<sup>600</sup>. Taisni otrādi: tas būtu jāuzskata par fenomenoloģiskā darba tālāko uzdevumu. Cilvēks, kas transcendentālās atziņas ceļā ir aizlauzies līdz *cilvēces* kā vienas pasaules visiem apzinājumam un nojēdzis sevi šajā cilvēces mēsības virsmērogā, ir apbruņots ar iedvesmu darboties savā konkrētajā dzīves pasaulē šīs īpašās atjaunotnes un visas cilvēces vārdā, jo viņa mundānā klātbūtne pēc transcendentālās pašatziņas tagad ir ieguvusi jaunu nozīmi un perspektīvu. Tomēr jau iepriekšējā apakšnodaļā tika norādīts, ka fenomenoloģiskās konversijas modelis ir nepilnvērtīgs – tā ir tikai kā filozofēma, kurai nav vispārlietderīguma, jo tai trūkst sakņotības cilvēka brīvībā un tās esības ētiskajā dimensijā<sup>601</sup>.

<sup>598</sup> Vgl. Hua III, S. 120.

<sup>599</sup> Vgl. Eugen Fink, E: *Studien zur Phänomenologie 1930-39*, a.a. O., S. 174

<sup>600</sup> Vgl. Cf. Eugen Fink: *VI. Cartesianische Meditation. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, a.a. O., Husserls Anm. 469.

<sup>601</sup> cf. *š.d.* III, 2.1.2.

### III, 3 Noslēguma apskats: Transcendences un eksistences sastapšanās deskripcija – fenomenoloģijas uzdevums

„Visa filozofija un atsevišķais cilvēks nav spējīgi darīt  
neko, kā vienīgi veikt priekšdarbus gatavībai būt atvērtam  
— atvērt sevi Dieva nākšanai vai arī nenākšanai”<sup>602</sup>.

*Fenomenoloģija: ceļš no sevis apjēgsmes kā „stingras zinātnes” uz dzīvespasauli*

Transcendentālās fenomenoloģijas metode vairāk vai mazāk tiek asociēta ar augstākā mērā sarežģītu epistemoloģisku doktrīnu. Tas nav nepareizi, jo subjekta un pasaules daudzveidīgo korelāciju intencionālā deskripcija un līdz ar to atziņas procesa konstitutīvā analīze tiešām ir fenomenoloģijas sirds. Turklāt Huserls iesāka attīstīt fenomenoloģijas metodi ar domu pamatot filozofiju kā „stingru zinātni par subjekta attiecībām ar tā uztveres priekšmetiem pasaulē”<sup>603</sup> — bet tas bija tikai fenomenoloģijas ceļa sākums, metodoloģiski teicami sagatavots starta laukums gan Huserlam pašam, gan arī citiem viņa iedvesmotiem domātājiem. Tomēr fenomenoloģija turpina savu ceļu tālāk vairāk kā filozofisks pašnojēguma paņēmieni, kas ļauj tematizēt apziņas jeb „es” klātbūtnes pasaulē eksistenciālos aspektus. Huserla apjomīgās un vairāk nekā trīs gadu desmitu garumā izvērstās metodes attīstīšanas biežoknī faktiski vienīgais skaidri uzrādītais „tālāk” virziens bija tieši no intersubjektivitātes konstituēšanās apgūtā dzīvespasaule. Tāpēc arī š.d. bija svarīgi atsegt intersubjektivitātes fenomena ģenēzi transcendentālās fenomenoloģijas iekšienē un, sekojot intencionālajai analīzei, uzrādīt tā konstitutīvo izveidi.

Fenomenoloģija ir uztverama kā augstākā mērā produktīva un konstruktīva filozofija un tieši tajā plāksnē, kad tā izpaužas kā visradikālākā pašapjēgsmes metode. It īpaši, kad tā norāda uz „mēs” personalitāti un identitāti, tā pierāda habituālo jēgas dibinājumu seklumu un transcendentālās sevis apgūšanas nepieciešamību. Huserla transcendentālā notikuma analīzes lielais devums ir metodiski augstākajā līmenī pamatotais atzinums, ka šis ceļš ir iespējams tikai caur “mēs”, proti, caur transcendentālās un mundānās sfēras savstarpēju mijiedarbību. Huserlam kopumā ir izdevies uzrādīt *mēsību* kā jēgas konstituēšanas biedrību, „*ego cogito*” intencionālo aktu analīzi noslēdzot transcendentālās intersubjektivitātes pamatojumā. Ar to dzīvespasaules kategorija ir inaugurēta visaugstākajā filozofiski teorētiskās refleksijas līmenī.

<sup>602</sup> Martin Heidegger *Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger* (23. September 1966).

<sup>603</sup> Elisabeth Ströker, *Husserls Transzendentale Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt a.M., 1987, S. 10.

Citiem vārdiem sakot, Huserla lielais nopelns ir tas, ka viņš ir pamatojis intersubjektivitātes notikšanas transcendentāli mundāno analītiku, kura, atverot transcendentālās dzīves dzīles, atsedz gara pašapliecinājuma un īstenošanās ceļus mēsības struktūrās.

„Inter“ kā *savdabīgs subjektīvās esamības veids*

Tādā ziņā var teikt, ka arī Huserla iesāktā fenomenoloģija nav spekulatīva atziņas teorija, bet drīzāk gan domāšanas veids, kas ir vērsts uz dzīvās tagadnes fenomenu atbrīvošanu no metafiziskā sastinguma (un arī no naivuma), kādā tos aprakstīja līdzšinējā filozofija. Esamība un tās izpausmes filozofiskajā refleksijā drīzāk tika piemērotas eksakto zinātņu karkasam<sup>604</sup> un to nospraustajiem pasaules teorētiskajiem uzbūves principiem nekā ieraudzītas oriģinālā. Eksaktajām zinātnēm ir izteikta pretenzija uz universālismu, taču tās nevar to attaisnot, jo ir būvētas uz nenoskaidrotu evidenču fundamenta. Turklāt tās nespēj atsegt izziņas subjekta dzīvi – dzīvespasauli tās patiesībā. Kas tad šeit ir patiesība? Patiesība ir dzīve tās konkrētajā pilnumā, kurā izpaužas un tiek apstiprināts fakts, ka transcendentālais „es“ un viņa esība (*Dasein*) nav nošķirts no reālā cilvēka „es“. Huserls pūlējās paskaidrot šo saistību it īpaši savos vēlīnajos rokrakstos, kuros viņa līdzšinējā metode tika noapaļota transcendentālās intersubjektivitātes esamības formā – tajā, kas ir pirms visas pasaules objektivitātes un ir tās balsts<sup>605</sup>. Ar intersubjektivitātes konstitūšanās metodē dibināto dzīvespasaules fenomenoloģijas palīdzību Huserls bija iecerējis rast pamatu visu zinātņu radikālai reformai. Tai, saskaņā ar Huserlu, vajadzēja kalpot par tiltu starp ideālajām likumsakarībām un reālo, dzīvespasaulē veikto pieredzi<sup>606</sup>. Šādi virzīta filozofija nav spekulatīva epistemoloģija, kas operē ar augstākā mērā abstraktām metafiziskām kategorijām aprioriskā ideālisma garā (kā pavirši varētu novērtēt Huserla filozofiju), bet gan „es“ došanās ārup pasaulē, dzīvē – lietu un fenomenu, sajūtu un afektu, guvuma un sakāves pilnajā pasaulē. Tāds ir *ego* ceļš: transcendentāls un vienlaikus arī dabisks, resp. eksistenciāls ceļš. Tajā „apziņa“ ne tikai mijiedarbojas ar savu priekšmetu un arī ar citiem sev līdzīgiem subjektiem, tādējādi dibinot arī jaunu intersubjektīvo īstenību kā dzīves apvidu, bet arī pats *ego* piedzīvo pašizpratnes „pagriezienu“ mēsībā. Savā „ārup gaitā“ *ego* top par sevi, kas viņš *bija, ir vai būs* kopībā (biedrībā) ar citiem. Tā viņš iegūst savu identitāti pasaulē; tā top viņa dzīve pilnā

<sup>604</sup> Te ir korespondence ar Heidegera domu par *Gestell* – veidu, kas piemēro esamību attiecīgās metafiziskās shēmas vajadzībām. cf: Heideger M, *Die Frage nach der Technik*. GA 7, 1953. S. 16.

<sup>605</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a. O, S. 160: „Das an sich erste Sein, das jeder weltlichen Objektivität vorangehende und sie tragende, ist die transzendente Intersubjektivität, das in verschiedenen Formen sich vergemeinschaftende All der Monaden.“

<sup>606</sup> Vgl. Hua VI, S. 125 f.; dazu auch Hua XXIX, S. 425. Cf. š.d. I, 3. 3. 4. §



eksistenciālajā diapazonā, atzīstot sevi transcendentāli un reciprokā attieksmē caur otru. Viņš aprīko šo kopīgi jeb biedriski apgūto pasauli ar lietām un vērtībām, ar mērķiem un motivācijām, ņemot vērā transcendentāli tapušo jēgu. Kultūrainava vai tās tautiskā savdabība nav nekas cits kā rezultāts šādam intersubjektīvam „ārupceļam” no transcendentālās pašapjēgsmes, kurā ar *epoché* viss ir ticis atcelts *visa* jēgpilnas iecelšanas (konstituēšanas) labad.

Huserlam tika pārņemts subjektīvisms, kas ved solipsismā, un arī metodoloģiski sarežģījumi ar dzīvespasaules kategoriju<sup>607</sup>, kas tiek uzturēti spēkā vēl šodien. Tomēr tiem visiem vajadzētu būt anulētiem, pateicoties šim transcendentālā „es“ izgājienam *ārup*, kas faktiski izsaka intersubjektivitāti kā viņa subjektīvās esības modu. Zīmīgi, ka šis *inter* kļūst par savdabīgu esamības pirmsdīgli, kurā tiek konstituēta pasaules objektivitāte, jo intersubjektivitāte savā transcendentālajā izpausmē Huserlam ir „par sevi pirmā esamība, kas ir apsteidz visu veida pasaules objektivitāti”<sup>608</sup>. Šajā *inter* jeb transcendentālās apzināšanās starpjoslā tiek konstituēta jēga un tās objektīvā lietderība, sevis saprašana un (reciprokā attiecinājumā ar to) arī saprašananās priekšnosacījumi ar citiem. Tātad tajā tiek celta gan ideju, gan sociālās realitātes lietderība. Interitātes kā „starpuma” (*Inter* kā *das Zwischen*) objektivitāte ir un paliek neredzama, tomēr tagad tā kalpo par savdabīgu cilvēciskās esamības *patieso* karkasu, jo uz tās balstās viss redzamais resp. evidentais. Pēdējā drošticamā instance, kurai tās pastāvēšanā vairs nav jāatsaucas uz kaut ko citu (resp. apodiktiskā evidence, kurai „pēdas ir dzinusi” *visa* Huserla filozofija), ir un paliek „kartēziska”, jo *ego cogito* spriedums ir ģeniālākais visā filozofijā un visuniversālākā sakarība, kāda jekad ir parādījusies filozofijā<sup>609</sup>. Tā paver pētījumam tīrās subjektivitātes universu<sup>610</sup>, taču tās vienreizējais atklājums ir tas, ka šī subjektivitāte savā transcendentāli konstitutīvajā atklāsmē (tātad pēc metodiska fenomenoloģiskā *epoché* pielietojuma) uzrāda šo *inter* jeb „starpumu”. Protī, transcendentālā subjektivitāte patiesībā pati *per se* uzstāda *inter* un arī ir šī par sevi pirmā esamība<sup>611</sup> un tādā izpratnē pēdējais pamatojums un evidence. Tomēr evidenceces struktūrā var meklēt arī dziļāk un ieraudzīt tās konstituēšanās notikumā laiciskumu kā *ego cogito* tīrās subjektivitātes resp. intersubjektivitātes pamatšķiedru. Savukārt laiciskumā noturīgā

<sup>607</sup> Vgl. Elisabeth Ströker, *Husserl's Transzendente Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt am Main, 1987. S. 201: „Denn die Lebenswelt des Unding einer vor und außerwissenschaftlichen Welt, die gleichwohl wissenschaftliche Resultate zu ihrem Bestand zählt, sein sollte”.

<sup>608</sup> Edmund Husserl, *Cartesianische Meditationen*, a.a. O., ebda.

<sup>609</sup> Edmund Husserl, *Pariser Vorträge*. Hua I, S. 3.

<sup>610</sup> Hua IX, S. 249 ff. „[...] schon Descartes erkennt, das ego cogito als Universum reiner Subjektivität [...] das Seiende ist, das in seiner immanenten Geltung in aller positiver Erkenntnis vorausgesetzt ist, also ihr gegenüber das an sic erste ist”.

<sup>611</sup> Cf. ZP 525

konstituente, kā tas atklāts š.d. I. daļas sākumā<sup>612</sup>, ir „absolūtais tagad“. Laiciskums it kā balansē uz mūžības sliekšņa, bet tā izcelsme ir mūžībā, kur tai tiek uzrādīta jēgas sākotne un arī esamības patiesība kā jēgas transcendentālis. Cilvēks, konkrētā eksistentā būtne tātad ir korelācijā ar šo transcendentāli caur laikapziņu un *ego cogito* evidences apziņu. Līdz ar to arī ir atsegta esamības patiesības kā transcendentāļa intersubjektīvais pastarpinājums, ko Huserls pilnībā izvērta un pamatoja CM-5.

*Gara atgriešanās mājup: Huserls, Hēgelis un Heidegers – sintēzes iespēja Finka redzējumā*

Cilvēka identitāte jeb, kā to zīmīgi ir paudis Heidegers, viņa klātesme savpatības modā (*Dasein im Modus der Eigentlichkeit*<sup>613</sup>) izpaužas ekstātiski – kā došanās ārup, cilvēkam pārvarot piekaltību ikdienai un tās banalitātei un nobriestot esamības un patiesības pieredzei. Šajā ekstātiskajā pieredzē viņš sastopas ar transcendences jeb savpatās esamības pašatklāsmi. Tas ir tas ceļš, pa kuru transcendence iespraucas dzīvē un kļūst par tās resp. par eksistences sastāvdaļu. Tā ir atziņa, kas pat iemanto drošticamības jeb evidences raksturu šī notikuma apziņā un parāda veidu, kā ir iedibinātas cilvēka attiecības ar esamību. Un tieši šajā apstāklī š.d. ietavaros ir atklāta fenomenoloģiskā darba perspektīva: pētīt tādas apziņas eksistenci un uzrādīt un aprakstīt tajā atklāto transcendenci. Tā arī Eigens Finks prezentē fenomenoloģiskās metodes uzdevumu un ideju<sup>614</sup>.

Rūpīgi analizējot Huserla mācību par jēgas konstituēšanos, izrādās, ka arī tajā tiek apstiprināta līdzīga tendence. Par to arī nebūtu ko brīnīties, jo E.Finka izpratne par fenomenoloģiju, īpaši ap 1932.gadu, kad tapa viņa „VI. Kartēziskā meditācija”, bija īpašā saskaņā ar Huserla doktrīnu, kā uz to ir norādījis pats Meistars<sup>615</sup>.

Saistībā ar fenomenoloģiskās metodes pielietojumu eksistences filozofijas novadā neatsverams ir tieši E.Finka ieguldījums. Viņš pūlējās atrast fenomenoloģiskās refleksijas kopsaucējus ar vācu ideālisma filozofiju, kā arī ar Heidegera esamības hermeneitiku. Savā rakstā *Was will die Phänomenologie Husserls?* (rakstu krājumā: Fink, E: *Studien zur Phänomenologie 1930-39*) viņš parādījis savu savdabīgo skatu uz fenomenoloģiskās filozofijas ideju. Viņš raksturo to kā filozofēšanas patosu, kurš ir ticis radikalizēts

<sup>612</sup> Cf. š.d. I, 1.2 tēmas.

<sup>613</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Zeit und Zeitlichkeit*. GA, Bd. 24, Vittorio Klostermann, Fa.M., 1975: 377 ff.

<sup>614</sup> Siehe Eugen Fink, *VI. Cartesianische Meditation*, Kluwer Academic Publisher, 1988.

<sup>615</sup> Cf. š.d. III, 2. 1. 1. §; Edmund Husserl. “Vorwort von Edmund Husserl”, in: Eugen Fink, *Studien zur Phänomenologie*, S. vii. Vorwort.

pašapjēgsmes virzienā<sup>616</sup>. Gara manifestēšanās formas, kas ir ikvienas vērā ņemamas filozofijas vispārējais temats, Huserla transcendentāli fenomenoloģiskajā tvērumā ir *gara klātbūtnes formas pasaulē kā intersubjektīvajā īstenībā*. Gars izpaužas caur indivīdu un caur indivīdu biedrību kā cilvēka apziņas dzīve. Tā ir nevis kāda pasīva lietu pieredzēšana, bet radoša to piedzīvošana virzībā pret pasaules lietām. Finks neslēpj vēlmi saistīt Huserla intencionālās analīzes fenomenoloģiju ar Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju”, kurā ir fiksēta esamības jēdziena dialektika, un ar Heidegera esamības hermeneitiku, jo tieši tādā sintēzē viņš redz filozofiskās problemātikas kopsakaru atainojumu. Gara dzīves radošā izpausme ir jēgu dibinošā trauksme, veidojot politiskās notiksmes spēkus, darinot zinātniskās pētniecības stingrās līnijas un rodot atklāsmi mākslās un kultūras jaunrades jomās<sup>617</sup>. Tomēr visi šie gara darbības un esības reģioni, skatoties filozofiski, t.i. mūsu atziņas struktūrās, arvien atrodas tādā kā sastinguma stāvoklī, kuru pārvarēt ir iespējams, mainot pieredzējuma intenci ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību. Līdz ar to Huserla fenomenoloģija cauri visai filozofijas vēsturei ejošajai ontoloģijas idejai piešķir izšķirošu radikalitāti<sup>618</sup>, jo tā meklē un parāda subjektīvā gara izcelsmi un būtību.

Subjektīvais gars, par kuru te runā E.Finks, tātad piedzīvo pašnojēgumu. Tajā tas tiek nošķirts no tā esošā pirmveseluma (*das Urganze des Seienden*) un aperceptē sevi kā noteikta veida esošo – kā cilvēku. Līdz ar to Gars atgriež sevi no pazaudētības pasaulē un no atsvešinātības pašam no sevis, un atrod sevi kā transcendentālo *ego*<sup>619</sup>. No šī transcendentālā ego izriet visas pasauliskās lietderības (jēgas), kā arī viņa pašsaprātuma jēga. Gara atgriešanās no ārpusības uz transcendentālo pašapziņu ir uzskatāma par visu filozofiju noteicošu notikumu<sup>620</sup>. Transcendentālā fenomenoloģija to uztver kā analītiski un intencionāli aprakstāmu, un uzskata, ka tas nekādā gadījumā nav spekulatīvs vai mistisks notikums – tas ir visstingrākajā nozīmē verificējams notikums (verificēšana ir veicama ar transcendentālās subjektivitātes eksplikāciju). Līdz ar to visa gara fundamentālontoloģiskā “pārņākšana mājup” uz savas pašapziņas vietu Finka veiktajā Hēgeļa un Heidegera kopsaistē

---

<sup>616</sup> Eugen Fink, „Was will die Phänomenologie Husserls?” *Studien zur Phänomenologie 1930-39*. a.a.O., S. 164.

<sup>617</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*. In: Werke. Band 3, Frankfurt a. M. 1979, S. 329: „*Es ist Geist, welcher für sich [ist], indem er im Gegensein der Individuen sich, – und an sich oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die wirkliche Substanz ist er ein Volk, als wirkliches Bewußtsein Bürger des Volkes. Dies Bewußtsein hat an dem einfachen Geiste sein Wesen und die Gewißheit seiner selbst in der Wirklichkeit dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine Wahrheit.*”

<sup>618</sup> Eugen Fink, „Was will die Phänomenologie Husserls?”, a.a. O., S. 167.

<sup>619</sup> Eugen Fink, „Was will die Phänomenologie Husserls?”, a.a.O., S. 173

<sup>620</sup> Vgl. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, a.a.O., S. 61. „*Der [spekulative] Satz soll ausdrücken, was das Wahre ist, aber wesentlich ist es Subjekt; als dieses ist es nur die dialektische Bewegung, dieser sich selbst erzeugende, fortleitende und in sich zurückgehende Gang.*”

ar Huserlu balstās uz *fenomenoloģisko* redukciju. Savukārt pēdējās kā metodes saistību ar evaņģēliskajām jēgformām (kā arī laika konstitutīvās metodes dibinātību augstīniskajā ieskatā par laiku un esamības jēgu) pamato šis promocijas darbs. Tāpat Finks norāda, ka transcendentālās apziņas jēdziena nošķiršana no esošā, kas ir pasaulē, ir kardināls punkts fenomenoloģiskās filozofijas idejas formulēšanā.

Gara pašnojēgsme, kura īstenojusies ar izraušanos no haosa un mājupatgriešanās patosu un sevi radikalizējusi ar fenomenoloģiskās redukcijas palīdzību, noved visupirms pie esamības saprašanas, konstituējot pasauli. Līdz tam esamības saprašana garam bija noslēgta. Šī pasaules konstituēšana ir vissubjektīvākajā līmenī un nav saistāma ar objektīvo tīrā gara pasaules radīšanas aktu. Taču subjektīvā dzīle uzrāda intersubjektīvās konstituēšanas parametru. Lūk, tā arī Finks, izklāstot transcendentālās fenomenoloģijas ideju Hēgeļa un Heidegera terminoloģijā, parāda intersubjektīvā motīva fundamentālo nozīmi – proti, tam ir izšķiroša loma, lai gars, kas sevi konkretizējis kā cilvēks, varētu saprast, kas ir esamība. Šajā nolūkā viņam ir nācies apjēgt sevi caur *epoché*, atklājot savā dzīlē mēsību, savu transcendentālo saistību un biedrību ar citiem kā „mēs”, personalitāti, caur ko tiek pamatota pasaules procesa objektivitāte. Tas ir šis transcendentāli subjektīvās dzīles pārsteidzošais atklājums: tās visdziļākajā vietā atrodas intersubjektīvais “pamatstāvs”.

### *Personālais etnoss kā saprašanas un saprašanās apgabals*

Fenomenoloģiskā dzīvespasaules atklājuma vektors norāda uz sabiedrību kā dažādu „etnosu” veidotu konglomerātu. Turklāt *etnoss* šeit jāsaprot specifiski: kā jēgpilni apgūta un iedibināta savstarpējās saskarsmes vide, un tieši tādēļ (neatkarīgi no tās izmēriem, apjomiem, nozīmības) tā ir personāla vide. „Sava tauta” var būt tā vide, kurā ir koordinēta sevis un citu saprašana un saprašanās. Pavisam lielā mērogā tā var būt arodgrupa (kolēģi) vai domubiedru vide, bet tikpat labi arī *divattiecības* vai pat savdabīga emerīta jeb vientuļnieka esība sociālā kontekstā. Pirmajā fenomenoloģiski metodiskajā tuvinājumā personālajam etnosam var piešķirt intersubjektīvā biedriskuma kontūrlīnijas, kas izceļ *mēsības* kā konkrētā saprašanas un saprašanās stila aspektus. Te ir runa par konkrētu *tautisku* vidi ar savu kultūru. Tātad šis *personāli* tautiskais jeb etniskais nav jāsaprot tikai nacionālā veidnē, bet drīzāk gan „etnometodoloģiskā” diskursā<sup>621</sup>. Te gan ir jāprecizē: etnometodoloģijas pētījumu mērķis nav skaidrot sabiedriskos procesus sistēmiski un ar kauzālo sakarību palīdzību, kā to dara tradicionālā socioloģija, bet gan skaidrot indivīdu sociālo rīcību, meklējot tās jēgas

<sup>621</sup> Harold Garfinkel, *Studies in Ethnomethodology*, New Jersey, 1971. P. 4.

komponentu rašanos sadzīvīskajā, ikdienišķajā sabiedrības grupu komunikācijas notikumā. Tāpēc Garfinkela nostādne ir gluži pretēja šajā darbā pārstāvētajai: tā nav vērsta uz individuālās un sociālās rīcības jēgas skaidrojumu, bet gan pilnībā fokusējas uz tās veidu jeb formu, kas ļauj spriest par jēgu. Personālā etnosa gadījumā sevis un sociālā saprašana ir atvasināma tieši no transcendentāli mundānā pašnojēguma puses, kamēr veids un forma šajā kontekstā ir jāsaprot dialektiski.

Izvēlētās tēmas aktualitāte ir saistāma ar gluži vai eksistenciāli virzītu pamatjautājumu: kā paskaidrot individuālo identitāti? Vai saistībā ar indivīda appasaulē valdošo kultūru vai atšķirti no tās, katru personu uztverot kā ūnikumu? Un no otras puses: kā skaidrot kultūras fakticitāti? Izejot no indivīda vai kā savdabīgu vēsturiski tapušu ūnikumu, ko sauc „kultūra” un kas pats spēj „formatizēt” indivīdus? Viennozīmīgu atbildi te atrast nav iespējams: nedz personas unikalitāte ir skaidrojama ar kultūras palīdzību vai pilnīgu atkarību no apkārtējās sociālās vides, nedz arī *vice versa*. Vārds “personālais” tiek lietots visu iepriekšējo izvedumu kontekstā – kā jēgu apgūstošs, pašnojēgumu veicošs. Tas notiek kā savas identitātes (jeb, lietojot jau niansētāku jēdzienu) personalitātes dibināšana (konstituēšana). T.i., ar to cilvēks nosaka vai aptver savas personālās piederības problēmu – savu mēsību. Pie tam šo savu *mēsību* cilvēks dibina nevis ar kādu kailu deklarāciju, piesavinot svešas teorētiskas jēgformas vai arī pieslienoties tām. Visdrīzāk tas notiek tā, ka piederība tiek apliecināta ar savu *konkrēto, ikdienišķo dzīvi* kādas jēgas kompleksa ietvarā, kāda dzīves stila “jēgas reģionā”.

Personālā etnosa koncepcijas attīstība un tās nosacīti praktiskās kontūras izriet no šī darba teorētiskās daļas. Tomēr tādas koncepcijas uzstādījums prasa atsevišķu pētījumu un citas pētniecības metodes. Savukārt šim darbam ir jāaprobežojas ar pieejas meklējumu transcendentāli fenomenoloģiski pamatotas intersubjektivitātes evaņģēliskajai hermeneitikai, bet no tās izriet personāli etniski pašnojēguma „*mēs*” *paveidi* jeb līmeņi saistībā ar konkrēto notikumu savas dzīves pasaulē un laikā.

#### *Transference – pārmijas un dialoga iespēja latviešu kultūrā*

Personālais etnoss tātad var noderēt par apzīmējumu “es” un “mēs” reciprokaļām attiecībām intersubjektīvās īstenības konstituēšanās procesā, ko apskata šis darbs. Turklāt ir svarīgi paturēt Huserla izstrādāto metodiski stingro līniju: transcendentālais un mundānais jēgas konstituēšanās aspekts atrodas nemitīgā savstarpējā pārmijā. Lai to visu apzīmētu īsāk, var lietot tādus vārdus kā “transference, transfers, transferēšana”. Tādā ziņā personālais etnoss ir *transferatīvs* stāvoklis – savdabīgs saprašanas un saprašānās apgabals. Personālo

etnosu dzīvespasauliskā konkretizēšanas nolūkā kā personālo *latviskumu*. Tas ir saprašanas un saprašanās apgabals, kurš vēl ir jādibina vai jāveido kā savdabīgas kultūras solidaritātes formas latviskajā dzīvespasaulē un tās „ārzonas” novados – latviskajās mikropasaulēs (kā *milieu*), pārmijā jeb dialogā ar citiem saviem ikreizējiem tautiešiem („latviešiem” bez nacionālās pazīmes).

Lai šī abpusējā un ikreiz etniski specifiskā transference vispār varētu īstenoties, „es” subjektiem nepieciešams viens visiem kopējs un *transcendents* objekts – tāds, kas savā noturībā ir pamatā visai esamībai. Tāpēc intersubjektīvā “mēs” dibināšana reizē ir dabisks un transcendentāls process. Huserls uzsver: “*die transzendente Besinnung muss daher beim Für-uns und beim Wir ansetzen*” (tādēļ transcendentālajam sevis nojēgumam ir jāpievēršas „mūsībai” un „mēsībai”)<sup>622</sup>. Tādējādi šeit var runāt par t.s. „transferences” izvirzīšanos priekšplānā, kad ikreizēji svešālais – visdrīzāk kāda idealitāte, kura ir dibināta mēsības novadā, šajā tikai mums savpatnajā transferences ceļā – tiek pārcelts vai pārdēstīts uz mūsības līmeni.

Šīs *mūsības* realitātes ir sociokulturālās konstrukcijas formas, līdzīgi kā to interpretē Pēters Bergers (*Peter Berger*) un Tomass Lukmans (*Thomas Luckmann*) darbā „Realitātes sociālā struktūra”<sup>623</sup>. Mūsība (jeb *milieu*) ir tā vieta un reize, kur nepārtraukti (praktiski un faktiski) notiek mijiedarbība starp transcendentālo un mundāno jēgas konstituēšanos. Tā ir pārejas vieta. Šajā darbā piedāvātajā terminoloģijā tas būtu *transferences* novads. Tas uzstājas kā dzīvespasaules empīriskais konkrētums. Huserls būtu teicis: vieta, kur mans transcendentālais subjekts top par konkrētu “es”<sup>624</sup>. Waldenfels (*Waldenfels*) papildinātu: kurš vienlaikus pastāv kā “mēs”<sup>625</sup>. Grathofs (*Grathoff*) izvērstu to kaimiņattiecībās kā konkrētās intersubjektivitātes izpausmēs, kurām piemīt oriģināras laikesmes un mūsības raksturs un kuras vienlaikus ir socialitātes subtilākā un reizē autentiskākā pamatstruktūra, kura nosaka manu resp. mūsu identitāti<sup>626</sup>.

Tomēr šī *ikdienišķās* intersubjektivitātes vides jeb mūsības izkārtošana ir visbūtiskākais un reizē arī vissarežģītākais posms savas piederības jeb identitātes pamatojumā rašanā. Ikdienišķā saprašanās jeb intersubjektivitātes realitāte bieži vien cilvēku atbaida no mēģinājuma saprast sevi caur citiem. Nobaidītais cilvēks drīzāk nolien malā, lai „iegrimtu

<sup>622</sup> Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, in *Husserliana* Bd. VI. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. – Martinus Nijhoff, den Haag, 1956. S. 256 f

<sup>623</sup> Cf. Peter Berger, Thomas Luckmann, *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M. 1969

<sup>624</sup> cf. Hua: VI, S. 267 f

<sup>625</sup> Bernhard Waldenfels, *Zwischenbereich des Dialogs*. Den Haag, 1971, S [?]

<sup>626</sup> Richard Grathoff, *Milieu und Lebenswelt*. Einführung in die phänomenologische Soziologie und phänomenologische Sozialforschung. – Suhrkamp, Frankfurt/M, 1995, S. 137.

sevī”. Tā viņš atsakās no līdzdalības saprašanās īstenības līdzveidošanā, jo tā “nav manējā”, bet *viņu* darīšana; tā nav manas „mēs” personalitātes kā personālā etnosa kopšana. Tā cilvēka iekšienē tiek atbīdīta sāņus šī sastapšanās problēma ar līdzlatviešiem, definējot tos par svešiniekiem. Tādā gadījumā “mūsība” nesniedzas pārūp sava nama sliksnim, bet “pašizolācijas” aina iekšpus sliksnim reti kad mēdz būt pievilcīga un idilliska. Te varētu runāt arī par tādu kā “negatīvās mūsības” tipu latviskumā vai etniskumā vispār – par „destruktīvo intersubjektivitāti”, kad grimšana sevī ne tikai liedz jelkādu saikņu veidošanu ar tuvākajiem kaimiņiem, bet arī veicina atsvešinātību ģimenē jeb to cilvēku starpā, kuri vēl tiek *paciesti* savā tuvumā kā “savējie”, nemaz nerunājot par tādiem sentimentāliem savstarpējās attieksmes veidiem kā mīlestības vai sadraudzības jūtas.

Tāpēc nožogotā no intersubjektīvās realitātes un atteikšanās no atbildības par personālā etnosa kopšanu allaž ir tā spēka interesēs, kas tiecas ieviest pretmetu pozitīvai mūsībai. Intersubjektīvajā jeb mēsības novadā valda tik destruktīvas ainas tieši dēļ šādas atteikšanās vai padošanās pretmetam. Mums tas allaž šķiet kaut kas tāls un *mūs* neskarošs, pie kā vainīgi neesam mēs, bet tie pasaules *citi, svešie*. Visbiežāk mēs neesam gatavi korespondēt ar pasauli kā ar mēsību, jo iztrūkst savas līdzdalības apziņas pie pasaules VISIEM un pie globālas, visas cilvēces līmenī izteiktas atbildības par tāda veida piederību.

Personālais etnoss tātad īstenojas arī caur šāda veida transferenci – savas piederības pārcēlumu vai kāpinājumu līdz „visiem vienai pasaulei”. Katra attiecīgi etniskā (jeb konkrētās saprašanās) dzīves novada īpatnās kārtības, izturēšanās un redzējumu veidi, beigu beigās tās savpatnās jēgas tiek konstituētas ar šo transcendentāli mundāno intencionalitāti jeb transferenci. Līdz ar to intersubjektivitātes konstituēšanās ceļš ir iezīmēts personālā etnosa apgūšanas modalitātē. Transference no egoloģiskā uz starppersonālo „mēs,, apvidu kā patieso identitāti ir iespējama un tā notiek kā *ego* atbrīvošana (atpestīšana) no **grimšanas sevī**. Citiem vārdiem sakot: transcendentāli fenomenoloģiskā izpratnē *atsevišķa* cilvēciskās personas eksistence pasaulē ir atrašanās neskaitāmu priekšmetu un priekšstatu ņirbā un trauksmē “kaut kurp, nezina kurp” Tā pārklājas robežas starp savējo un svešo, kad dzidrais un gaišais mūsu intencionālās pieredzes ainavā par esamību saduras ar antinomisko kā miglaino un aporisko *tumšo*. Un tad, ja tev trūkst noturīgā pamata, bet ir tikai patības *es pats* un *mans* “elāniskais spars”, tu tiec aizskalots prom. Drīz vien izplēn paša elāniskais spars celties pāri esošā straumei, iejusties tā likumībās un tvert tā dzīles. Aporiskais tumšais nemitīgi cenšas salauzt, sastindzināt un iemidzināt sevī grimstošās dzīves projekta sakāves sirdsapziņu. Turpretim cilvēciskā persona mēsības modulācijā, nonākot savas *patiesās* identitātes novadā, atrod savu patvērumu. Tā ir paļāvība uz to, ka šī piederība ir piederība patiesajam, un tikai šī

piederība kā “pirmais un pēdējais, kā A un  $\Omega$  ir glābjoša un brīvību nesoša, jo tā ir nozīmīgāka par paša dzīves projektu un stiprāka par nāvi.

Ja tādā „personālā etnosa” ceļā meklējošais, saskaroties ar tādām savstarpējās, saskarsmes realitātēm, vēl aizvien vēlas godprātīgi meklēt pašnoteikšanās principu, tad viņa ceļš neizbēgami nonāk atpakaļ pie sevis *otro reizi* – viņš atkal nonāk sevī. Huserla vārdiem izsakoties – savā *tīrās* subjektivitātes laukā, no kurienes šis ceļš pretim paša identitātei kā mēsībai bija sācies. Šāda starpstacija ceļojumā ir ieplānota arī pretmetu dibinājumu sarakstā, kam talkā nāk t.s. “postmodernā individuālisma” paradigma. Tās ārēji krāšņais un radošā indivīda rezignācijām iztapīgais “ideju apcirknis” piesaista sev vīlušos meklētājus un pirmās sakāves piedzīvojušos *savas* taisnības cīnītājus. No šī apcirķņa nākušais krāsainā iepakojuma produkts, kas iekšpusē ir surogāts, kļūst par intersubjektīvu izejvielu mūsības destrukcijai jeb tās *premeta* nolikumam (antinomiskajam). Mūsu apziņas vidutējās *labā* loma būvēt jēgas tiltus (transferences) uz citiem ir izšķobījusies par labu *nelabajam*; tā vairs nenodrošina saikni ar mēsību kā solidaritāti vienotas patiesības horizontā. Tāpat premeta prevalēšana ir aizmiglojusi un aptumšojusi skatu<sup>627</sup> uz vienotas patiesības atzīšanas principu – esamības jēgas pamata un piederības tam kā patiesās brīvības principu. Bet, ja pēc visa tā meklējošajam indivīdam tomēr izdodas pastāvēt, un šīs daudzās „gudrās” postmodernās receptes un “daudzās patiesības” ir atmaskojušas sevi kā viltus mācības, kuru gala stacija ir vientulība un izmisums, ja visi solipsisma “es pats sev dievs” ceļi, lēnām, bet noteikti izplēn... ko tad nu? Tad ir jāiet *ārā no sevis otrreiz*, jo pa visu šo laiku, izgājis caur relacionisko un komunikatīvo saprašanās teoriju daudzskanību (jeb, vienkāršāk izsakoties, dzīves pieredzes mācīts), tu esi sapratis: manī pašā nav pašnojēgas, tā pilnīgi noteikti ir ārpus manis. Tā nu cilvēks iznāk atkal pie citiem, lai mēģinātu saprasties, mēģinātu atkal dibināt saprašanās novadu jeb „mēs” biedrības. Šis iznāciens tāpat kā iepriekš ir smags un neveiksmīgs: latviskuma ārējais jeb intersubjektīvais notikums iestrēgst. Kāpēc? Reālie iemesli te var būt ļoti dažādi, tomēr vissvarīgākais ir transcendentālais iemels.

#### *Dasein konkrētība tagad un mūžībā*

Fenomenoloģija tātad ir uztverama kā filozofiska disciplīna, kas apraksta apziņas „es” (*Dasein*) veidu, kā tas sastopas ar transcendentāliem. Šī sastapšanās faktiski ir *Dasein*, cilvēciskās eksistences būtība, un nav citas vietas kā vien *cilvēks*, kur tāda satikšanās varētu notikt. Turklāt apziņa nav jāsaprot kā abstrakta kategorija – kā tāds „*ego cogito*” kartēziskais

<sup>627</sup> Cf. iepriekš: *aporiskais tumšais*.



sprosts“, kurā būtu ieslēgta domāšana –, bet gan patstāvīgā reciprokā attiecinājumā starp tās imanenci un ārpusaules transcendenci. Tās esības veids ir ontoloģiski konkrēts – tas nobriest un atraisās jeb iegūst savas esības savpatno jēgu, sastopoties ar transcendenci, kas būtībā ir esamība pati un nosaka cilvēku eksistences veidu, resp. viņu kā esošo<sup>628</sup>. Viss, kas cilvēks *ir* un kā viņš ir (resp. cilvēks savas eksistences jeb eksistenciālu konkrētībā: savā brīvība, jēgā, dzīves pasaulē; ar savu valodu, ticību, saprašānu un saprašanos; ar savu dzīves projektu un lēmumu to īstenot vai arī neīstenot; savās rūpēs, bailēs utt.) ir iesaukts dzīvē tāpēc, lai „es“ apziņa varētu sastapties un saprast – saprasties ar transcenci.

Cilvēka dzīve vispār ir savdabīgs veids, kā atrast esamību pašu jeb transcendenci vai arī atrasties „savā vietā“ jeb „būt gatavībā“ (resp. būt savā cilvēcībā, kuru apgaismo vai arī aptumšo transcendence). Fenomenoloģija tādā ziņā nozīmē aprakstīt ceļu un veidu, kādā cilvēks kā *Dasein* savas cilvēcības dažādajās izpausmēs atveras esamībai kā transcendencei.

Tomēr cilvēka atvērtība savas esības piepildīšanai nav viņā ieprogrammēta apriori; tā nav viņa gribas maksima, ko viņš apgūst kā augstāko tikumību. Īstenībā cilvēka reālajā dzīvē viss notiek gluži otrādi — cilvēks, kāds viņš ir pats no sevis, sliecas to aizmirst, pazaudēt. Kamēr šo interesi atvērties un būt par lukturi, t.i. iedegties un spīdēt cilvēkam dāvā esamība pati. Kristīgajā paradigmā to pašu jēgsakarību izsaka šādi: to dāvā mūžīgā Dieva žēlastība. Protī, Dievs šo gatavību uzdāvina cilvēkam kā viņa identitāti, kā viņa piederību Dievam<sup>629</sup>. Tās atgūšanai ir nepieciešama Dieva žēlastības iepildīšana viņā – ticība<sup>630</sup>.

Heidegera domāšana ar jēdzieniem *Lichtung* un *Ereignis* ir līdzīga<sup>631</sup>. Teologs un filozofs, kā arī Heidegera novadnieks un interpretētājs Bernhards Velte attēlo Heidegera „Dieva domāšanu” šādi: „Kad ieklausāties un esam pacietīgi, tad mēs spējam paļauties uz apslēptu ceļvedi, lai šajā laikmetā, kurā esamība un Dievs ir nonākuši aizmirstībā, kaut ko uztvertu no

<sup>628</sup> Karl Jaspers, *Der philosophische Glaube*, 1948, München. S. 26: „Die Transzendenz ist das eigentliche Sein”.

<sup>629</sup> Cf. Romiešiem 8, 15-17.

<sup>630</sup> Ticība un domāšana ir neatraujami saistītas, jo ticība lielā mērā balstās uz domāšanu. „Ticība ir Dieva dāvana, ko var saņemt ar domāšanas palīdzību, [...] cilvēki ir spējīgi apjēgt to, ko viņiem dāvā dievišķā atklāsme, tikai tādā mērā, kādā tie domā vai var domāt un arī ietērt to valodas izteiksmē — tikai tādā mērā viņiem kaut kas var tapt skaidrs un saprotams, apjēdzams un izprasts”. Bernard Welte, „Die Lehrformel von Nikaia und die abendländische Metaphysik“, in: *Zur Frühgeschichte der Christologie. Ihre biblischen Anfänge und die Lehrformel von Nikaia*, hrsg. von B. Welte, Freiburg im Breisgau 1970, S. 101.

<sup>631</sup> 1966. gadā Heidegers sniedz interviju vācu žurnālam *Der Spiegel*, kuru viņš atļāva publicēt tikai pēc savas nāves, t.i., tā nāca klajā 1976. gada maijā. Sarunas galvenā tēma bija: vai un kā filozofija var ietekmēt sociāli politisko procesu? Kādā brīdī Heidegers zīmīgi pārtrauc manāmi postmoderni noskaņoto intervētāja jautājumu, kurš viņam vaicā: — *Jūs, profesora kungs, teicāt, ka visa filozofija un atsevišķais cilvēks nav spējīgi darīt neko, kā vienīgi... Heidegers (pārņem atbildi): .... — ...kā vienīgi veikt priekšdarbus gatavībai būt atvērtam — atvērt sevi Dieva nākšanai vai arī nenākšanai. Tā Heidegers negaidīti formulēja filozofijas pienesumu sabiedrības ietekmēšanā. Vgl. Spiegel-Gespräch mit Martin Heidegger (23. September 1966).*

apslēptā Dieva, kas kopā ar metafiziku ir pametis arī visus pierastos racionalitātes manifestācijas veidus.<sup>632</sup>

Zīmīgi, ka arī Jaunās derības teoloģija iet to pašu ceļu, ko fenomenoloģija: tā sniedz cilvēka atrašanas un atrašanās, saprašanas un saprašanās veidu ar transcendenci. Vai arī otrādi: tā rāda transcendences ceļu pie cilvēkiem to eksistenciālajā „iesviestībā” postā, bailēs un nāvē<sup>633</sup>. Tātad tieši šeit var uzaustīt filozofiskās un teoloģiskās resp. evaņģēliskās domāšanas radniecību, kura ir paralēli tematizēta šī darba tekstā. Cilvēka patiesā identitāte ir piederībā šai transcendencei, kurpretim viņa reālā eksistence uzrāda pilnīgi pretēju ainu: cilvēks savā dzīvē ir atrauts no šīs transcendences un mīt „*esamības* aizmirstībā”.

Heidegeram kristīgā pasaules uztvere ļoti uzskatāmi atsedz *Selbstsein* pastāvēšanas veidu: kristīgā dzīve un mācība nav nodalītas, tās abas ir kopā. Tās nav teoloģijas vai filozofiskas kategorijas, kurās ir izskaidrota pasaule, bet gan jēgformas vai idejas, kas ir saplūdušas ar dzīvi. Tā ir dzīve pati, kuras gājums kāda eksistenciāli ekstātiska notikuma rezultātā tiek spēji pavērsts radikāli citā virzienā (*metánoia*).

Tā nu absolūtās, tīrās apziņas vietā Heidegers liek *Selbstsein* — tas, viņaprāt, ir derīgais fenomenoloģiskais atspēriena punkts. Tādas fenomenoloģijas dibinātajai jaunajai filozofiskajai paradigmai ir jāsāk tematizēt tieši šo *Selbstsein*. Viņaprāt, tā ir fenomenoloģijas pamatkategorija un pamatfenomens. *Selbstsein* kā manis paša pasaule nav tikai esība līdzās dzīves pasaulei, appasaulei, līdzpasaulei, bet tās ir savstarpēji aizstājamas. Lai izskaidrotu šo jauno paradigmu, Heidegers demonstrē *Selbstsein* „*Sitz im Leben*” kristīgajā eksistencē<sup>634</sup>. Jo *Selbstsein* nav nekas sastindzis vai iekalts savās robežās — tas nav *ego* vai persona. Tas nāk un iet, un paiet. Tas ir apsolījums, aicinājums un misija, tā to piesaka Heidegers. Viņš uzsver, ka esība (būšana) kristīgās ticības piedzīvošanā un pastāvēšana tās reliģiozitātē nozīmē būt laikesamībā kā tādā — *Zeitlichkeit als solche*<sup>635</sup>. Tāpēc kristīgā esamība būtiskā veidā ir eshatoloģiska, resp. agrīnie kristieši to saprata kā eshatoloģisku problēmu<sup>636</sup>. Kristiešu dzīves izjūta tātad ir kā uz „mūžības sliekšņa” jeb mūžībai līdzās. Un tā nav tikai kristieša apziņā figurējoša apjausma, bet gan pats viņa esības veids laikā kā *Zeitlichkeit*. Tieši tādā eksistences veidā ļoti spilgti izpaužas cilvēka dzīve *im Modus der Eigentlichkeit*.

<sup>632</sup> Bernhard Welte, „Gott im Denken Heideggers“, in: *Zeit und Geheimnis. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt*, Freiburg – Basel – Wien 1975, S. 279.

<sup>633</sup> Cf. Lūkas 4, 18.

<sup>634</sup> Gerhard Oehlschläger, „Der junge Luther und Martin Heidegger”. In: *Lutherjahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung. Im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von H. Junghans. Jahrgang 2003* (Band 70), Vandenhoeck & Ruprecht S. 99.

<sup>635</sup> Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, Band 60, S. 80.82

<sup>636</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Gesamtausgabe*, a.a. O. S. 104.

Tāda eshatoloģiskā esība bija fakts ne tikai senajā baznīcā, tā turpinās arī mūsdienu kristīgās ticības kontekstā. Reālajās cilvēku attiecībās un konkrētajā appasaulē cilvēka esība ir saistīta ar ciešanām, jo cilvēki ļoti skaudri nesaprot viens otru, tāpēc sabiedrībā dominē savstarpējs ienaidis, visu karš pret visiem. Individīda mērogā iekš viņa *Selbstsein* dominē ikdienas rutīna, apnicība. Tā laiks paiet un to cilvēks pamana vispirms savā novecošanās. Un dzīvei pašai neatliek laika, *Selbstsein* neatliek laika, un sanāk, ka tas jau pats sevi novieto ārpus laika. Jo tas, ko es redzu, ir notikumu gaita, bet tā nav dzīve pati. Šis nonēsātais, un līdz pat trulumam un garlaicībai nobružātais laiks nav *Selbstsein*. Tomēr šai garlaicībā „iezvanās” mūžības klātnība. „Tagad ir vislabvēlīgākais laiks, tagad ir pestīšanas diena” – tāds ir kristīgās esības apriori. *Selbstsein* kristīgajā paradigmā oponē ienaidam ar mīlestību kā paralēlas mēsības paveidu<sup>637</sup>, gatavojoties mūžībai. Mūžība vēl nav tagad, bet tieši *tagad* ir vislabākais brīdis mūžības stigmatizēšanai savā dzīvē. Tagad tu vari satvert mūžību, tā ir piedāvājumā. Jo mūžība *jau tagad* ir mūsu vidū. Tā ir mistērija, kas stāsta par realitāti ārpus laika un dod ieskatu tajā, par ko mums nav vārdu. Arī abu satikšanās (laicīgās esamības un cilvēka *Dasein* ar mūžīgo, dievišķo dzīvi) nekādā ziņā nav tūlītēja. Cilvēkam kā Augustīna definētajam *homo viator* ir jāuzņemas izaicinājumi un jāpiedzīvo sadursmes patiesības dēļ. Pasaulē šajās sadursmēs ļaunais visbiežāk uzbrūk un gūst panākumus, bet labais ir neaizsargāts un, kā šķiet, lemts bojā ejai. Tomēr labais jau ir uzvarējis, arī gūstā atrodoties. Patiesība dara brīvu. Lūk, kur pavīd eshatoloģiskais dzīves saasinājums — sākotnēji un patiesi kristīgais!

#### *Arī mūžībai ir vajadzīgs laiks*

Savās 20.gs. 30.gadu studijās par intersubjektivitāti Huserls īpaši ir uzsvēris to, kāda nozīme tēzei par *vienu pasaules visiem* ir jēgas un līdz ar to dzīvespasaules konstituēšanās notikumā<sup>638</sup>. „Viena pasaule visiem“ (*die eine Welt für alle*) ir tā kategorija, kas vairs nav definējama ar laika jēdzieniem, bet gan kaut kādā mērā atrodas ārpuslaicīgajā esamībā. Tomēr tās ārpuslaicīgais stāvoklis ir definēts jeb atklāts ar laika ietvaros darbīgas apziņas palīdzību, kuras eksistence manifestējas caur laiciskošanas (*Zeitigungen*) aktiem, kā to darbā „*Erfahrung und Urteil*“ norāda Huserls<sup>639</sup>. Tā satiekas laicīgais ar āpuslaicīgo jeb mūžīgo,

<sup>637</sup> Cf. 1. Korintiešiem 13

<sup>638</sup> Vgl. Hua XV, S.217.

<sup>639</sup> Vgl. Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L. Landgrebe. Hamburg, 1985, S. 303.

mainīgais ar nemainīgo, mirstīgais ar nemirstīgo<sup>640</sup>. Abu sasaukšanās būtībā ir nepieciešama tiklab vienā, kā otrā esamības hipostāzē – tās konstituēšanas notikumā. Fenomenoloģiski tverot, tas nozīmē, ka intencionālās apziņas deskripcijā ir uzieta pārilaicīgā klātnība laika konstituēšanas struktūrā – proti, esamības ārpusilaicīgais jeb mūžīgais raksturs tiek apziņots tieši ar apziņas laiciskošanas jeb laikesmē celšanas aktu starpniecību. Paralēli tai ir uzrādāma Jaunās derības teoloģijas jēgforma: mūžības *stigma* tiek atklāta laikā ar īpašo eshatoloģiskā laika „tagad“ starpniecību<sup>641</sup>. Tātad sastapšanās ar tādiem transcendentāliem kā patiesība, pasaule un Dievs notiek ar apziņai doto apriori un tehniski tā īstenojas ar t.s. *laiciskošanas* aktu starpniecību. Tā cilvēks ir iesūtīts eksistencē: vai nu viņš atklāj savu dzīvi „*im Modus der Eigentlichkeit*“ jeb savas esības patiesajā savdabībā, kā to reiz ir paudis Heideggers<sup>642</sup>, vai arī vienkārši paliek letarģijā visu savu mūžu, tikai „vārda pēc dzīvs būdams“<sup>643</sup>. Tas nozīmē faktiski dzīvot bezsamaņā jeb „MAN“<sup>644</sup> stāvoklī. Ja viņš tomēr sadūšojas uz savas dzīves patieso savdabību, lai atjēgtos no šīs ieilgušās letarģijas, tad viņam ir jābūt gatavam uz risku. Jo šī pamošanās no letarģijas vienmēr ir grūta un vienmēr nozīmē satricinājumu un uzjundījumu. Tā pieprasa atvēršanos, skatiena un izpratnes pavērsienu. Tāds notikums vienmēr nozīmē nemieru un esību pūlēs, rūpēs un satraukumā par savu eksistenci, lai saikne ar transcendenci neatslābst. Bet, kā savā darbā „*Confessiones*“ ir izsaucies Augustīns: „Viņš ir mūsu miers!“<sup>645</sup>.

---

<sup>640</sup> Vgl. Martin Heidegger – Eugen Fink, *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967. – Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1970., S. 162 f.: „*FINK: Die Götter verstehen sich selbst in ihrem eigenem immerwährenden Sein im ausdrücklichen Bezug zu den sterblichen Menschen. Das unwandelbare Sein der Götter bedeutet im Anblick der ständig in der Zeit verfallenden Menschen ein Bestehen. [...] Somit ist das Unsterbliche und das Sterbliche in einer harten Weise miteinander verspannt*“.

<sup>641</sup> Cf. *š.d.* I, 1. 4 2. §.

<sup>642</sup> Heidegger, Martin. Grundprobleme der Phänomenologie, FaM, Gesamtausgabe (HGA) Band 24, S. 374 ff.

<sup>643</sup> Atklāsmes grāmata 3, 2: „tev ir tikai vārds, ka tu dzīvo, bet tu esi miris”.

<sup>644</sup> Vgl. Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, a.a. O., 4. Kap. §§ 25 – 27.

<sup>645</sup> Efeziešiem 2, 14.

## Secinājumi

1. **Ārpusaules objektivitāte var tik konstituēta tikai intersubjektīvā veidā, t.i., ego transcendentāli reālā saistībā ar izzinošo indivīdu kopumu, kuri ir izveidojuši un nemitīgi turpina iedibināt savstarpēju saprašanas un saprašanās pārmijas īstenību.**

Huserls no sākta gala negribēja runāt par kādu abstraktu atziņas procesu vispār, par abstraktām iespējām tvert lietu būtības, bet gan par to, kādā veidā *konkrēts cilvēks* spēj savā apziņas struktūrā padarīt par klātnīgām “eidētiski reducētā reģiona” lietas. Tāpēc viņš jau sava radošā ceļa pašā sākumā bija pievērsies *laika* jēdziena fenomenoloģiskajai izpētei. Strādājot ar uztvēruma jēdzienu, Huserls atskārta, ka to nav iespējams fenomenoloģiski pētīt, apejot laika fenomenu: laikesmes attiecības pieder pie pašas uztveršanas. Jau toreiz viņš aptvēra laika problemātikas ontoloģisko mērogu un redzēja tās pilnveidojuma iespēju *intersubjektivitātes* stāvokļa risinājumā (dzīvespasaulē).

2. **Jēgas konstituēšana transcendentāli fenomenoloģiskā ceļā ir neizbēgami saistīta ar tās objektīvo un ārpus jebkādas cilvēciskās racionalitātes stāvošo avotu.**

Tātad, arī vadoties no Huserla paša, būtu aplami pieņemt, ka šī apziņas lauka atbrīvošana un tās tīro struktūru apgūšana (bet līdz ar to spriedumu un pārliecību pārstāvēšana) būtu tikai transcendentālā subjekta pārziņā, un ka šī pavērsiena izdarīšana būtu tikai transcendentāli subjektīvs veikums. Subjekta skata atbrīvošana un jaunās izpratnes iegūšana notiek ne tikai transcendentāli ģenētiskā ceļā, bet to var vērtēt arī kā saiknes izveidošanu jeb “adekvātu reakciju” uz to, kas jau ir guldīts pašā apziņā: proti, tagadniskošanas un transcendēšanas spēja, kā arī spēja atklāt dzīvespasaulē sakarībās dzīvo tagadni, bet laiciskajā – mūžīgā klātbūtni.

3. **Pie manas savpatnības pieder arī citādība (*Andersheit*). Tā nav kāda formāla “paradoksu vai aporiju domāšana”, vēl jo mazāk kāda antinomija, bet gan pats transcendentālā “es” esamības veids – tieši tā esības νόμος.**

Šādā veidā es varu iegūt un šādi “es” arī iegūst savu pilnpaļāvību par citu “es” monāžu objektīvo līdzasesamību un tās evidenci. Jo citiem “es” subjektiem, kurus es uztveru sev līdzās, arī obligāti ir jābūt apveltītiem ar visu to pašu, kas piemīt man kā transcendentālajam

“es”. To es apzinu caur savu *transcendentālās iejušanās spēju*, un šī apziņa man nav tālāk jāpamato, jo tā ir evidence.

**4. Evidence ir tas atziņas funkcionālais pamats, uz kura var veidoties mana pieredze – atziņas ne tikai par citiem cilvēkiem, bet arī par pasauli un tās objektīvo klātnību.**

Šī stāvokļa apgūšana būtībā arī ir transcendentālās intersubjektivitātes konstituēšana. Tādējādi uz transcendentālās pašapjēgsmes evidences fundamenta tiek iestiprināta sprieduma vienprātība par vienotu pasauli visiem (*der einsichtige Urteil über die eine Welt für alle*). To norāda arī Leibnīca un Huserla domāšanas paralēles – lai vispār padarītu iespējamu intersubjektīvo īstenību (t.i., saprašanās notikumu pasaulē, kā arī intencionālo centienu daudzveidību, ar kādu mums reāli nākas sastapties, fenomenoloģiski pētot atziņas fenomenus), tos nākas virzīt uz kopēja racionalitātes līmeņa apgūšanu. Šāds kopējais līmenis ir iespējams, tikai pastāvot vienas pasaules horizontam, bet tālākā konsekvencē (piesaistot Leibnīca „Monadoloģijā” pārstāvēto ideju) arī vienai visaptverošai pastiesībai.

**5. Sociālfenomenologu pārstāvētā „mundānās konstituēšanās” kontraverse būtībā parādās ikdienas fenomena sapratnē.**

Dzīvespasaule un ikdienas pieredze ir nesaraujami saistītas savā starpā. Šo no Huserla fenomenoloģijas izrietošo slēdzienu atzīst arī mundānās konstituēšanās piekritēji. Ikdienas dzīvi it kā aptver neredzams jēgas horizonts, kas dzīvespasauli atšķir no dabiskās pasaules ar tās dabisko un allaž redzamo horizontu. Šis neredzamais, bet tomēr pastāvošais horizonts ir tas, kur intencionālās aktivitātes rezultātā tiek dibinātas jēgas. Vispārēji atzīts fenomenoloģijā arī dzīve ir tas, ka pieeja jēgai ir izteikta laika pārdzīvojuma analīzē. Tātad tieši laika pārdzīvojuma transcendentāli fenomenoloģiskais skaidrojums ir izšķirošais metodoloģiskais kritērijs, kas atslēdz ikdienas fenomena sapratni šajā fundamentālajā esamības jēgas griezumā. Tajā nav iespējams iztikt bez subjektīvi transcendentālā novada etabilēšanas un tā pārklājuma ar citu tādu pašu novadu konstitutīvajiem veikumiem, proti — bez transcendentālās intersubjektivitātes.

**6. Citas personas, kuras es uztveru esam sev līdzās, ierosina mani ieņemt fenomenoloģiski reflektīvu nostādni. Savukārt tās rezultāts ir transcendentālā pašapjēgsme.**

Savukārt transcendentālā pašapjēgsme sniedz saistības apziņu ar bezgalīgo un visaptverošo pasaules horizontu (subjekta fenomenoloģiskā konversija), un līdz ar to transcendentālā līmeņa “mēs” biedrības atskārtumu. Transcendentālais un dabiskais “es” ir vienoti konkrētajā „es”cilvēkā, bet savstarpējās pārmijas (transferences) starp transcendentālo un dabisko nosaka manis kā personas veselumu, manu dzīvi tās patiesajā savdabībā, resp. manu eksistenciālo identitāti. Līdz ar to ir skaidrs, ka “vienotās pasaules visiem” metodiskais pamatojums meklējams pirmssubjektīvajā esamībā, kur sakņojas ikviena subjekta pašapjēgsme un līdz ar to arī transcendentālā intersubjektivitātē. Šajā pirmsindividuālajā esamībā individuālā eksistence ir jau saistībā jeb kopībā ar citiem, kas ir saprašanās transcendentālais pamats.

**7. Manas primordiālās dabas eksistenciāli konkrētā modalitāte ir tuvināšanās konkrētajai vēsturiski kulturālajai mēsībai.**

Uz mēsību vērstā jeb *transferatīvā intence* rodas un pastāv kā nerimtīgi empīrisks dzīvespasaulē izvērsts *konstitutīvs* process; tā ir manis dzīvota atvēršanās pretī citiem – maniem konkrētajiem līdzcilvēkiem. Cilvēka apziņā ir ielikta spēja transferēt transcendentālo paša notikumu uz sev līdzās esošajiem. Pašapjēguma transcendentāli fenomenoloģiskā analīze izved ārpus no *ego* apziņas sfēras un atsedz tās būtisko saistību ar līdzcilvēkiem (intersubjektivitāte). Tādā veidā tiek ieviesta un aprobēta *mēsības* izpratne – kā subjekta patiesās identitātes (pašnoteiksmes brīvība) iedibināšana šajā intersubjektīvajā modalitātē. Izšķirošs jautājums ir: kas satur kopā mēsību? Kas nosaka gan katras atsevišķās kultūras, gan visiem vienotās pasaules kopsaderību jeb solidaritāti? Šis ir jautājums par to, kā katras atsevišķās kultūras pasaule ar savu lokālo jēgas apvārsni iekļaujas vienotās pasaules horizontā. Atbilde: tikai šajā vienotās pasaules līdzapzinājumā var tikt uzturēta katras atsevišķās *pasaules* jēga, kura savukārt nodrošina saprašanu un saprašanos. Kādi ir šīs jēgas konstituēšanas transcendentāli mundānie priekšnosacījumi? Atbilde: šis priekšnosacījums ir vienas transcendentas patiesības esamība, jo tikai tā spēj dāvāt evidences pamatu sevis saprašanai saistībā ar Citajiem. Šī transcendentā patiesība nepaliek apslēpta, bet atklājas tiklab individuāli savpatnīgo pārdzīvojumu jomā, kā arī cilvēku savstarpējā saskarsmē kā saprašanās starpjoslā, t.i. intersubjektīvi. Šī saprašanās starpjosla faktiski ir tas kanāls, caur kuru indivīdam var tikt dota jeb top pieejama objektīvā pasaule. Jautājumā par patiesību

paralēli ir norādīts arī uz Jaunās derības (evaņģēlisko) nostādni un uz tās radniecību ar transcendentāli fenomenoloģiskajām jēgformām. Personalitāte kā pašapjēgsme tātad ir ieausta „mēs” apvārsnī kā vienotas pasaules un tālākā konsekvencē arī vienotas patiesības horizontā.

**8. Cilvēka eksistenciālā brīvība savā būtībā ir rodama pilnpaļāvībā uz savu piederību patiesībai. Šīs pilnpaļāvības sasniegšana ir transcendentāli fenomenoloģiskās pašapjēgsmes uzdevums un tās mērķis, bet faktiski tā izpaužas kā līdzsvara apgūšana – savas patiesās identitātes jeb patiesi savdabīgās dzīves (*Dasein im Modus der Eigentlichkeit*) iemantošana.**

No fenomenoloģiskās atziņas teorijas viedokļa patiesības apgūšana ir saistāma ar vienotas pasaules visiem kā *ego* savpatnības sfēras konstitutīvā notikuma pamatpremisas apstiprināšanu. Finka izpratnē fenomenoloģizējošās metodes nolūks ir *brīvība*; cilvēka gara atbrīvošana jaunai pašsaprātnē caur „mēs” – tātad jaunai personalitātei. Paralēlā skatījumā – evaņģēliskās nostādnes pamatdoma ir tāda, ka apgūt evaņģēlisko patiesību nozīmē saprast brīvību tieši radikāli dzīvespasauliskā attiecinājumā. Jaunās derības domāšanā inkarnētā *Logos* ontoloģiskās realitātes jeb objektivitātes statuss tiek konstitūēts transcendentālā ceļā. Proti, nevis subjektīvā veidā, bet vadoties pēc tā reciprokās jeb intersubjektīvās transferences noteiksmes. Būdami te un tagad (laika un dzīves pasaulē, nāves un tumsas priekšā), mēs vienlaikus arī drīkstam būt un esam tur, dievišķās pasaules dimensijā, mūžīgās esības gaismā. Te līdzīgi ieraugāms Heidegera motīvs par esamības patiesības slēpšanos un atklāšanos cilvēkam – ne pēc viņa iegribas, bet pēc patiesības pašas atklāsmes caur *Lichtung*. Tādā vērsumā mēs kā cilvēki esam atpakaļceļā uz šo PIRM–ES līmeņa sadraudzību (Huserla motīvs), kā arī uz dzīvespasaulisku mēsību kā saprašanos ar saviem “novadniekiem”.

**9. Eksistenciālie jautājumi un lēmumi nav uzlūkojami atrautībā no dažādiem kultūras kā dzīvespasaules fenomeniem**

Brīvība kā piederība kādam *pilnīgi drošam* (apokadiptiskam) jēgas horizontam ir ne tikai specifiska filozofiskās antropoloģijas tēma, bet arī cilvēka klātesības nozīmīgākais jautājums. Šie “klātesības” jeb eksistenciālie jautājumi ir raksturojami kā specifiski *etniski* saprašanas un saprašanās modeļi. Tomēr šī *ideālā* prasība pēc mēsības saskaras ar sociālās dzīves *realitāti* pasaulē, proti, ar patiesības horizontu aizplīvurotību. Pašreizējā Rietumu cilvēka sociālās kultūras īstenību raksturo uzticības krīze sākotnējiem bāzes vērtībām, ideāliem un autoritātēm. Modernās pasaules cilvēkus kā kolektīvu “saliedē” vienīgi kopēja bēgšana no



patiesības, kopēja eksistences aizmiršana un kopēja atsvešināšanās no mēsības būtības. Tāpat kā postmoderno pasauli raksturo intersubjektīvās īstenības biedriskās konstituēšanas zudums vai pamešana novārtā. Postmodernā laika vērtību relativisma, īstenības “tekstualizēšanas” un jēgas lingvistisko dekonstrukciju gars atsakās reflektēt par tādiem “fiktīviem un mītiskiem metastāstiem” kā patiesība. Tādā situācijā fenomenoloģijas uzdevums ir fiksēt šos stāvokļus ar deskriptīvās metodes palīdzību, analizēt to konstitutīvos nosacījumus un jaunradē resp. radikālās fenomenoloģiskās jauncelsmes intencē piedāvāt konstruktīvus risinājumus visas sabiedrības pašrefleksijai par šo problēmu.

#### **10. Dzīvespasaule ir integrācija noteiktā jeb konkrētā intersubjektīvā saprašanās īstenībā.**

Personālā etnosa jēdziens, kas parādās metodisko analīžu rezultātā, ir skice konkrētam dzīvespasauliskam pētījumam, kas spētu līdzās sociālfenomenoloģiskajiem analīzes paņēmieniem pielietot arī šajā darbā izstrādāto metodoloģiju. „Es” un „mēs” konstituēšanās notikums allaž ir konkrēts kādas kultūrvides vai etniskās vides kontekstā. Tas īstenojas komunikācijā, kurā, turoties pie Huserla izstrādātās stingrās metodes, transcendentālais un mundānais atrodas nemitīgā mijiedarbībā jeb transferencē. Tas nozīmē, ka personālais etnoss ir šīs transferences ikreizējie konkrētie apveidi: tāad savdabīgi *latviskuma* modeļi. Kaut arī transference izsaka saprašanas un saprašanās kognitīvās funkcijas, tai piemīt arī sociālās saskarsmes modalitāte, sociokulturālā dialoga un ikdienas komunikācijas tipi.. Tālāka pētījuma uzdevums būtu fenomenoloģiska studija par šo tipu konkrētām izpausmēm (par kādu latvisko „mikropasauli” kā savdabīgu jēgas provinci, piem., „sniega tīrīšana Vanagkalnu ciemā un tās ētoss”, „intelektuāļu pašleģitimācijas modeļi saimnieciskās krīzes apstākļos” etc.), paturot vērā un koncepta izstrādē pielietojot abus momentus: gan transcendentālo, gan mundāno konstituēšanās aspektu.

## *Kopsavilkumi*

### Deutsch

Das Anliegen dieser Arbeit besteht darin, die Selbstbesinnung des Subjektes auf der transzendentalen Ebene (Eigenheitsphäre) in derer wechselwirkenden Beziehung mit transzendentalen Konstitutionsgemeinschaft aufzudecken und darüber hinaus das reziproke Verhältnis vom Transzendentalen und Mundanen zu erschließen, von der Reflexion und Leben, vom Seinssinn und deren intersubjektiven Geltungsmustern; kurz um – vom intersubjektiven Charakter der Konstitution vom Sinn. Dabei erweist es sich, daß es für den Erkennenden Objektivität in einem intentional-komplexen *intersubjektiven* Konstitutionsprozeß gegeben werden kann.

Ein *solipsistischer* Zugang zur Wahrheit des Seins ist eher als eine Anmaßung eines *autraken* „Existentialprojektes“ anzusehen, das solipsistisch zum Scheitern verurteilt worden ist. Denn anhand derselben kann man weder die Konstitution des subjektiven Sinnes in der erkenntnistheoretischen, bzw., phänomenologischen Hinsicht argumentieren noch den Zugang an die gewünschte Freiheit für das Individuum zu verschaffen. Im letzten Falle ist eher das Gegenteil festzustellen. Das Wesen der echten und nicht vorgetäuschten Freiheit für den Menschen besteht eigentlich in einer derartigen Beziehung zur Wahrheit, so daß er seiner Zugehörigkeit zu ihr *gewiß* werden kann. Diese Gewißheit ist das Ziel der transzendentalen Selbstbesinnung (im existentialen oder *lebensweltlichen* Sinne – die ersehnte Identität) des Menschen. Phänomenologisch gesehen ist dies als ein äußerst komplizierter Vorgang der aktiven und passiven Synthesen von intentionalen und Epoché ausübenden Akte des Bewußtseins; die *Zeitigugen* (mit Husserl gesprochen) oder Sinnsetzungen werden also vollbracht auf aller Stufen: von assoziativen Dingwahrnehmungen un appresentativen Bewährung der konstitutiven Komponente der Fremderfahrung bis zur intentionalen Analytik der höheren intersubjektiven Gemeinschaft – all das hat ihren inneren Zweck für das Subjekt, nämlich, die Gewinnung des Vertrauens an *die eine Welt und* darüber hinaus *Wahrheit für* alle seiner Verborgenheit in der Wahrheit des Seins zu gewinnen. Das ist zugleich die Gewinnung vom Vertrauen an dem stets erlebten und *sichtbaren* lebensweltlichen Zusammenhang, denn gerade dieser wird intentional untermauert durch die *unsichtbare*, aber für die Konstitution vom Sinn höchst relevante *eine* Welt für alle. Das Leben in der

Welt heißt eine „intentionale“ Schule für den erfahrenden Menschen: in Sichtbarem den unsichtbaren Beweggrund ständig zu entdecken und damit seine Eigenheit (Selbstbesinnung) zu ermöglichen. Das heißt *Vertrauen* in dieser Beziehung von „Sichtbaren und unsichtbaren“ zu erschließen. Wie kann dieses Vertrauen erworben werden? Es heißt, stets einen Weg nach außen zu wagen – das Transzendieren des Selbstsinnes und der Autarkie zu vollbringen. In der Gemeinschaft mit Anderen – zunächst als in einer transzendentalen Konstitutionsgemeinschaft, aber dann auch als in einem konkreten lebensweltlichen Umgang mit den nächsten Anderen, wird man sich dieses einsichtigen Urteils gewiß: in diesem wichtigen Prozeß des Miteinanders läßt sich die Korrespondenz mit der Wahrheit des Seins herstellen. Die Anderen kommen währenddessen nicht als Objekte vor, sondern als Mitsubjekte. Die Gegebenheitsweise der Welt ist mir zwar subjektiv, in meiner intentionalen Erlebensstruktur eingewoben, aber gerade darin, daß mein Inneres nur in der Gemeinschaft mit anderen letztendlich sich konstituieren läßt, besteht die Objektivität, wie sie sich dem Erkennenden überhaupt zugänglich gemacht werden kann. Kurz um: mein Erleben von der Welt ist eben nicht nur subjektiv, dieses „Zwischenreich des Dialogs“ (Waldenfels) hat einen objektiven Status des *Erkennens und Bekennens* von der Wahrheit. Dieser objektive Status behauptet sich mit der Existenz von *einer Welt für alle*, und zwar einer nicht formalen und keineswegs nur in Form einer methodologischen Prämisse gegebenen, sondern einer *personhaften* Wahrheit als einer lebendigen Gegenwart.

Die Menschwerdung Gottes oder die gewährte Vermittlung des ewigen, absoluten und in seinem wahren Sein für uns Menschen unerreichbaren Logos bedeutet – den Erwerb eines unendlichen und stets in aller Nähe gegenwärtigen Horizontes; eine Zugehörigkeit im *Wir zur Wahrheit*. Dieses Wir kann empirisch in konkreten Welt gelebt werden. Allein vermittelt der einen Welt als der Wahrheit (diese wird schlechthin als das ewige Logos verstanden) wird sowohl das Selbstverstehen als auch Verständigung der menschlichen Subjekte untereinander möglich. Dieses ewige Logos kam in die Welt als Jesus Christus und zeichnete dadurch die Zeit der Welt als *seine* Zeit aus, in der menschliche Weg zur Wahrheit verlegt erst vollendet worden ist.

Wenn wir uns jetzt auf die Verwandtschaft der phänomenologischen und neutestamentlichen Prinzipien in der schon erwähnten erkenntnis-theoretischen und zur Selbstbesinnung geeigneten “Techniken” einstellen und wenden uns von Augustinus vertretenen christlichen (evangelischen) “methodischen” Weg mittels der *μετάνοια* zu, so läßt es sich klarstellen, das eben auf diesem Wege der *μετάνοια* die augustinsche Zeitphilosophie zustandekommt. Husserl fand bekanntlich in dieser Lehre Augustinus nicht nur Anstöße,

sondern ließ sich von augustinischen Ideen über Zeit auch methodisch leiten. Es liegt auf der Hand, das im Spätwerk Husserl's vertretenes Konzept der

Sein, Welt, Wahrheit — das sind diejenige Transzendentalien, die jedwedes Philosophieren untermauern. Phänomenologie spielt dabei eine wichtige Rolle, sie bezeichnet eine Art und Weise des Zugangs und Umgangs mit diesen Transzendentalien im Bewußtsein von Menschen. Wobei das Bewußtsein soll nicht als abstrakte Kategorie oder als im „kartesischem Käfig“ eingeschlossen, sondern reziprok, d.h., von in seiner Immanenz – hinüber zur Transzendenzsphäre reichend betrachtet werden, mit Anderen Worten, als Dasein in der Welt. Das ist der eigentliche Grund, warum die Existenzialien — solche wie Freiheit, Sinn, Lebenswelt, Sorge, Angst, Tod, Glaube etc. menschlicher Ort der *Begegnung* mit den Transzendentalien darstellt. Weg des Menschen zu der Transzendenzsphäre ist auch das Anliegen der neutestamentlichen Theologie, genauer umgekehrt, der Weg der Transzendenz zu den Menschen in ihren existenziellen Not im Tod und Angst usw. Da ist also eine gewisse Verwandtschaft vom philosophischen und theologischen Denken aufzuspüren, welche hier in dieser Arbeit auch gezeigt worden ist. Die Identität des Menschen ist in der Zugehörigkeit zu dieser Transzendenz (Wahrheit des Seins), wogegen seine Realität zeichnet ein anderes Bild wiedergibt: der Mensch in seinem Leben ist von dieser Transzendenz getrennt, in der „Seinsvergessenheit“ verloren. Im Sinne in dieser Arbeit vertetenen Einstellung ist auch Phänomenologie— als dieses Eröffnen von Transzedentalien durch die Existanzialien zu bestimmen.

Denn die Phänomenologie ist nicht eine spekulative Erkenntnistheorie, sondern vielmehr eine Art Denkweise, die sich darauf abzielt, die Phänomene der lebendigen Gegenwart aus der Klemme der metaphysischer Versteinerung zu befreien. Diese Versteinerung geht von exakten Wissenschaften und deren durch formallogischen Gerüst bestimmten theoretischen Aufbauprinzipien der Welt hervor. Sie haben den Anspruch des Universalismus, dem sie aber nicht gerecht werden können. Sie sind nicht in der Lage das Leben des Erkennenden in vollem Masse zu erschließen, seine Lebenswelt in ihrer Wahrheit zu erkennen. Was ist hierin eigentlich die Wahrheit? Das ist das Leben in der Welt in seiner Fülle, indem das Transzendente und Reale nicht voneinander getrennt ist. So wurde in der Phänomenologie Lebenswelt als Forschungsthema aufgestellt. Husserl bemühte sich darum insbesondere in seinem Spätwerk, diese mit philosophischen Mitteln korrekt zu beschreiben und deren eine letztendliche Begründung zu verschaffen. Lebenswelt wurde zuletzt zum A und O seiner Methode, mit der eine radikale Reform in den Wissenschaften herbeigeführt werden sollte, für die Phänomenologie die philosophischen Mitteln zu Verfügung stellen

würde, also eine Brücke zwischen idealen Gesetzmäßigkeiten und realen Erfahrungen in der Welt zu errichten. Dies aber Bedeutet nicht etwa in den rein methologischen Ausführungen stecken zu bleiben (wie mancher flüchtiger Betrachter dem Denken Husserl oft zu unterstellen neigt), sondern ein intentionales Hinaus aus dem Bewußtseinskäfig, wo die Sinnkonstitution seit Descartes eingesperrt worden war — in die Welt, ins Leben. Das Bewußtsein vom Ich wurde in diesem Hinaus zu den Sachen selbst eine Lebenswirklichkeit, eine ontische, daseinde Struktur unter anderen ontischen Gegebenheiten, also eine reale Seinsweise des transzendentalen Ichs in der Welt, das eigentliche *Dasein*.

Dieses Zwischen (oder auch *Inter*) schließt alles in sich, was für philosophisches Erkenntnis und dessen Begründung relevant sein kann: vor allem die Sinnkonstitution und deren Objektivität einerseits und das Verstehen des eigenen Selbst und Verständigung mit der anderen (die soziale Welt) andererseits. Die Objektivität dieses Zwischenbereichs bleibt unsichtbar — sie kommt etwa als ein unsichtbares Gestell des menschlichen Seins vor, aber gerade darauf ruht alles Sichtbare bzw. Evidente. Da sind wir auf die Spur der *Evidenz* gekommen, in der für uns die Zeitlichkeit als Grundlage des Ichbewußtseins aber auch Freiheit als existenziale Bedingung der Verwirklichung unser Eigentlichkeit bzw. unseres Lebenssinnes für sich erschlossen hat. In diesem Zwischenbereich begegnet uns auch die Wahrheit des Seins — als eine Transzendentalie. Diese Wahrheit wird uns also vermittelt als eine Weise des Seins selbst, mit der wir als daseinde Iche in Beziehung stehen im Modus einer höheren Art Zugehörigkeit. Darin kommt auch unsere Freiheit zum Ausdruck, sie ist nämlich in Zugehörigkeit zu der Wahrheit des Seins zu finden. Die von Husserl in seiner V. Cartesianischen Meditationen ausführlich beschriebene und nachgewiesene intersubjektive Weise der Vermittlung von Wahrheit des Seins gilt zugleich als eine apodiktische Evidenz für unsere Zugehörigkeit zu ihr.

Die phänomenologische Methode Husserls schreitet mit der Analyse des Zeiterlebens und deren reflektiven Erfahrung voran, und wie es in der für das ganze Werk Husserls wichtigen Arbeit *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* auch ausführlich enthüllt wird, stellt sich bei der Konstitution der Zeitphänomene eine Verbindung von der Zeitlichkeit und absolutem Jetzt als einem Überzeitlichen bzw. Ewigen heraus. In welcher Verbindung steht also die Konstitution der Zeitphänomene mit Thema der Evidenz in der Phänomenologie?

Nur durch das absolute Jetzt läßt die s.g. Objektivität der Zeit oder das Sein Zeit festlegen:, das über und außer jeglicher Zeitfluß steht. Mit anderen Worten: nur im Horizonte der

Ewigkeit enthüllt sich das wahre Sein der Zeit. Die Zeit wird aber durch ihr Anfang und Ende als ihren Objektivitätsmerkmal bestimmt. Anfang und Ende sind nämlich die Selbstaussagen der objektiven Zeit — seine *Transzendentalien*, also die zeitliche Seinsweisen. Durch diese beide kämpft sich der Mensch hindurch, sein Leben ist ein schlichtes Gegenüber dieser Transzendentalien der Zeit, zu denen er einen Zugang finden muss als ein identisches Wesen, als Agent seines Lebens, indem er mit Ich-bewusstsein beschaffen ist. So ist er stets darauf angewiesen, seine sinnvolle Existenz bzw. seine leitende Existenziale zu suchen und zu finden, die sein Leben und seine Verwirklichung in Anspruch nimmt. Er soll nicht einfach ableben und vergehen, wie auch die von seiner Intentionalität fixierte Zeitmomente im Erlebnisstrom kommen und gehen, sondern die vielen Jetztte der Zeit des Erlebnisstromes mit dem absoluten Jetzt zu überbrücken und dadurch ihr Sinn zu gewinnen. Nicht bloss ein Anfang und ein Ende, sondern etwas darüber hinaus. So stellt die Zeit in ihrem transzendentalen Seinsweisen die Vergänglichkeit dar. Der existenzielle Zugang dazu sollte heißen: das Absterben, den Tod und zugleich auch eben Unvergänglichkeit, das Leben. Das ist das Einzigartige, was die Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins hervorbringt (von Husserl zu Heidegger): gerade in diesem im inneren Zeitbewußtsein und — überträgt man radikal in die Lebenswelt — in diesem vergänglichen Dasein, blitzt die Ewigkeit auf. Es gibt hier also einen anderen Zugriff, einen Weg von der Existenz zu Transzendenz. Diesen Moment in der Zeitkonstitution erfasst und enthüllt zu haben, ist der großartige Beitrag der Phänomenologie zur Zeitlehre der heutigen Philosophie gewesen.

**Die wichtigsten aus den theoretisch-methodologischen Ausführungen in dieser Arbeit sind die folgende:**

- 1) Die anderen Personen, die ich in meiner Erfahrung als mitgegenwärtig wahrnehme, leisten ihren wesentlichen Beitrag zu Einstellung meines reflektiven Lebens.
- 2) Daraus ergibt sich die transzendente Selbstbesinnung, welche ihrerseits dafür sorgt, daß ich meiner Verbindung mit dem unendlichen Welt- oder Wahrheitshorizont bewußt werde. Diese wird hier phänomenologische Konversion des Subjektes genannt.
- 3) Auf der Grundlage dieser Konversion besteht eine direkte Beziehung mit Folgendem:  
die Erschließung der transzendentalen Wir-gemeinschaft;  
die im reziproken Verhältnis untereinander bedingte *Einheit des natürlichen und transzendentalen Ich*, die im Prozeß der Konstitution vom Eigentlichen und bei der Bildung der wahren Identität der Person, bzw., Persönlichkeit wirksam wird;

die Approximation meiner primordialen Natur zum konkreten lebensweltlichen Zusammenhang als Bestimmung eines historisch-kulturellen Wir.

4) Die Begründung der einen Welt/Wahrheit für alle liegt in absoluten Ur-sein des Subjektes. Darin hat auch jede Selbstbesinnung, bzw., phänomenologische Konversion ihre Wurzeln.

5) Dieser Ur-Prozeß auf dem Ur-ebene der ichlichen Werdung oder des ichlichen Seins ist von Anbeginn an mit Anderen verbunden und in Anderen verankert, denn diese Absolutheit des ichlichen Ur-seins ist notwendigerweise präindividuell. Ein derartiger transferativer Zusammenhang bildet die Grundlage der intersubjektiven Wirklichkeit, sowie ihren transzendentalen Konstitutionsvorgang. Auf das Wir gerichtete Intention entsteht und besteht in der Lebenswelt als ein sich empirisch zu entfaltender Prozeß der Konstitution vom Seinssinn und als meine real gelebtes Sich-öffnen den konkreten Mitmenschen gegenüber.

## English

The objective of this doctoral thesis is to investigate the reciprocal relations of *I* and *We* by virtue of phenomenological method, in order to maintain transcendently founded substructures of meaning in the social world which plays an important role for self-reflection (*Selbstbesinnung*) and furthermore encourages the existential struggle for person's authenticity (*Eigentlichkeit*). The thesis aims to reveal the genesis of self-reflection by examining it within the context of constitution of time-consciousness. To reveal a type of the most significant doctrine of time, this thesis deals with St. Augustine's profoundly theological understanding of time. His ideas were later resorted to by E. Husserl and integrated in his phenomenology as the key-concept for the constitution of meaning at individual and social level (undergoing a remarkable transformation by M. Heidegger and E. Fink afterwards.) Transcendentally phenomenological analysis of self-reflection leads outside the sphere of ego and reveals its essential connection to its neighbors (E.Husserl). This introduces and approbates the *we-relation*. Thus the theme of intersubjectivity touches upon the life-world (*Lebenswelt*) and leads into the realm to of social world and to its phenomenology (A.Schutz). The thesis considers how subjective knowledge becomes embodied in the social stock of knowledge and how they both relate to each other. It allows to infer that by description and scientific investigation of social world and its structures the phenomenological method is essential because of its most significant reflections on reciprocal relations between transcendental and mundane spheres. Thus the transcendental

phenomenology gives an adequate explanation for a meaningful construction of the social world, and supports the dialogue and empathy in the process of mutual understanding as a result of successfully completed intersubjectivity.

The very title of the thesis, “Intersubjectivity: a Study on Relation of Time-consciousness and Social Being in the Transcendental Phenomenology. The Methodological Significance of the Husserlian Cognition about „One World for All” in the Constitution of Individual and Social Meaning”, is suggestive of the methodological principles of this study of self-understanding and understanding of others. The objective of the thesis is to reveal the genesis of individual self-reflection by first examining it within the context of conscientious experience (in German – *Erlebnis*) or singularity, and next – its reciprocal relations with transcendental communion of constitution. By unveiling these relations we also substantiate transcendental and mundane reciprocal relations. In other words – the means of reflection and life, the meaning of existence and its intersubjective approbation, in short: intersubjective constitution of meaning. The analysis reveals that the notion of objectivity can be grasped by the one involved in the process of cognition (who is in cognitional relation to existence, in German, *für den Erkennenden*) solely through this complex process of intersubjective constitution. One may, naturally, assume that they are able of asserting the meaning of both their own and the world’s existence, i.e. the necessary connection between the two, *solus ipse* or all by themselves. One may, naturally, attempt to embark upon this solipsical path towards the truth of existence, yet such an autarchic “existential project” will be doomed from the very beginning. For a solipsical way of constituting the meaning and self-reflection is neither able to stand the phenomenological test, nor live up to its own practical expectations, i.e. fulfill and experience its individual freedom. Furthermore, it is this last sphere with regard to the personal existential objective – identification and winning of freedom in personal life – that forces to acknowledge quite the opposite. Not only the desired internal freedom has slipped away, but also the state of one’s lifeworld has become more captive, the experience of one’s existence – more relentless, relations with other humans – more tense, knowledge of the meaning of life and truth – disappointing, and reliance on one’s own strength – vanishing. Such an inner state rather resembles frustration with the true or transcendental cause of picking the wrong way of personal self-reflection and interpretation of relations with the meaning of existence. By performing a phenomenological analysis of the situation, the author of the thesis strives for the identification of true freedom and its implementation in the personal life. The essence of freedom that is true and not self-established lies in such



relations with truth that provide a full assurance of being a part of this truth. Acquisition of such a full assurance is the task and the objective of transcendental and phenomenological self-reflection, which in the daily life is expressed as achievement of a balance – getting hold of one's true identity. This is and can be determined only and solely by the relations of the subject with the truth. From the methodological point of view of the theory of phenomenological cognition, its digestion is to be connected to the confirmation of a basic premise of the world unified for all as constitutive events of ego, which is the central methodological theme of the work.

The theme of intersubjectivity thus touches upon the lifeworld as the transfer of philosophical cognition to reality, turning “to the things themselves” (*hin zu den Sachen selbst*). Thinking of the lifeworld in such categories directly relates to the question of relations between the objective and the subjective, i.e. experiencing constitution of meaning in the consciousness, or of intentional interconnections between experiences, of means and ways of confirming reciprocity between the real and the ideal. The subtitle “Methodological meaning of the realization of ‘one world for all’ in constitution of self through we-relation” reveals the specific interest of the thesis: a quest for a *radical* self-reflection – for personal relations with meaning and truth, for a connection between the two and its interpretation. Transcendental and phenomenological analysis of self-reflection leads outside the sphere of self-comprehension and reveals its essential connection to one's neighbors (intersubjectivity). This introduces and approbates the understanding of *we-relation* by way of establishing the true identity of the subject (freedom of self-determination) in this intersubjective modality. The decisive question is, what holds together the we-relation? What determines the consolidation or solidarity of both in each particular culture and the world that is one for all? This is the question of how each particular culture with its local horizon of meaning fits into the global, unified horizon. Only this unified entity is capable of sustaining each particular meaning, which in turn ensures comprehension and understanding. What are the transcendental and mundane preconditions of this constitution of meaning? Such a fundamental approach to the question calls only for an unambiguous and clear answer: this precondition is the existence of one transcendental truth, for only such a truth is capable of providing an valid basis for comprehending it in relation to the subjects. This transcendental truth does not remain hidden but reveals itself both in the area of individual and unique experiences, and in the mutual understanding within the communication between individuals, i.e., intersubjectively. This mutual understanding is, in fact, the channel through which the

individual may be granted access to the objective world. Speaking of truth, the thesis follows and confesses the evangelical attitude. The personality as self-reflection is thus interwoven in the we-horizon as the horizon of a unified world or truth.

This thesis also deals with the comprehension of phenomenological understanding of apodicticity (Husserl) as related to the theological epistemology in the New Testament. It proposes the following methodological approach: (1) the understanding of evidence in phenomenological and theological concepts of cognition in some degree share the same basis; (2) expressers of both concepts – the phenomenological *epoché* and the theological *metánoia* are congenial. The basis for St. Augustine's philosophy of time was obviously theological. St. Augustine's profoundly theological understanding of time was later resorted to by Husserl and integrated in his phenomenology as the key-concept for the constitution of meaning – undergoing a remarkable transformation by Husserl, Heidegger and Fink.

The most essential methodological conclusions:

1. Other individuals that I perceive motivate me to assume a reflective attitude. Furthermore, the result of such an attitude is a transcendental comprehension of the self, which provides an awareness of being united with the infinite and all-embracing horizon of world/truth (phenomenological conversion of the subject) and thus also a realization of “we-communion” on the transcendental level.
2. Unity and reciprocal transferences of the transcendental and natural “me” determine the wholeness of me as a person, i.e. my true identity.
3. The methodological basis for “one world/truth for all” is to be found in the existence of an absolute pre-subject (*das Ursubject*) that is the foundation for every individual self-comprehension. This is the integrated headspring of every self that is based on we-ness. Therefore, since self-comprehension of each and every individual has taken place on this very absolute and pre-individual level, it is initially harmonized with other subjects. This transcendently transferative regularity is the basis of intersubjective truth.
4. We-ness driven or *transferative* intention evolves and exists as a constant empirical constitutive process within the life world, as my own opening up to others – to my particular neighbours.

The assumption of a pre-dimension that precedes everything provides comprehensiveness for the entire Husserl's doctrine: it has to be an objective and absolute entity – “*das an sich erste Sein*”. As Husserl concludes in his late work, it is the “transcendental intersubjectivity”. Be it *die eine Welt für alle* which is a crucial argument in the constitution of intersubjectivity and meaning, or *die dauerlose Objektivität* in connection with the constitution of time – there has to be some mode for the Ego (*Dasein* by Heidegger) to discover this transcendent being or the transcendence as the being proper. Therefore phenomenology plays an important role here: it identifies the relations of the human person with transcendental entities – such as the being (*Sein*), the world, and the truth.

## Izmantotā literatūra

### AVOTI

#### Edmunds Huserls:

**HUSSERLIANA** – Edmund Husserl: Gesammelte Werke (Hua). Aufgrund des Nachlasses veröffentlicht in Gemeinschaft mit dem Husserl-Archiv an der Universität Köln vom Husserl-Archiv (Löwen), den Haag, 1950.

#### **Hua I**

*Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge.* Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.

#### **Hua II**

*Die Idee der Phänomenologie.* Fünf Vorlesungen. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

#### **Hua III**

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, 1950.

#### **Hua III/1**

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage - Nachdruck. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1977.

#### **Husserliana III/2**

*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, 2. Halbband: Ergänzende Texte, (1912--1929). Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1988.

#### **Hua IV**

*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

#### **Hua V**

*Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie.* Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Hrsg. von Marly Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1971.

**Hua VI**

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie.* Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

**HuaVII**

*Erste Philosophie (1923/4).* Erste Teil: Kritische Ideengeschichte. Hrsg. und eingeleitet von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1956.

**Hua 8**

*Erste Philosophie (1923/4).* Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion. Hrsg. und eingeleitet von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

**Hua IX**

*Phänomenologische Psychologie.* Vorlesungen Sommersemester 1925. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1968.

**Hua X**

*Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins ? (1893-1917).* Hrsg. und eingeleitet von Rudolf Boehm. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1969.

**HuaXI**

*Analysen zur passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten, 1918-1926.* Hrsg. und eingeleitet von Margot Fleischer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

**Hua XII**

*Philosophie der Arithmetik.* Mit ergänzenden Texten (1890-1901). Hrsg. und eingeleitet von Lothar Eley. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1970.

**Hua XIII**

*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Erster Teil. 1905-1920. Hrsg. und eingeleitet von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

**Hua XIV**

*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Zweiter Teil. 1921-28. Hrsg. und eingeleitet von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

**Hua XV**

*Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.* Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-35. Hrsg. und eingeleitet von Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

**Husserliana XVI**

*Ding und Raum.* Vorlesungen 1907. Hrsg. und eingeleitet von Ulrich Claesges. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

**Husserliana XVII**

*Formale and transzendente Logik.* Versuch einer Kritik der logischen Vernunft. Hrsg. und eingeleitet von Paul Janssen. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1974.

**Hua XVIII**

*Logische Untersuchungen*. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik. Text der 1. und der 2. Auflage. Hrsg. und eingeleitet von Elmar Holenstein. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975.

**Hua XIX**

*Logische Untersuchungen*. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. In zwei Bänden. Hrsg. und eingeleitet von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984.

**Hua XX**

*Logische Untersuchungen. Ergänzungsband*. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913). Hrsg. Ulrich Melle. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 2002.

**Hua XXI**

*Studien zur Arithmetik und Geometrie*. Texte aus dem Nachlass (1886-1901). Hrsg. und eingeleitet von Ingeborg Strohmeier. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1983.

**Hua XXII**

*Aufsätze und Rezensionen (1890-1910)*. Hrsg. und eingeleitet von Bernhard Rang. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1979.

**Hua XXIII**

*Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925). Hrsg. und eingeleitet von Eduard Marbach. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1980.

**Husserliana XXIV**

*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906/07. Hrsg. von Ullrich Melle. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1985.

**Hua XXV**

*Aufsätze und Vorträge*. 1911-1921. Mit ergänzenden Texten. Hrsg. von Thomas Nenon and Hans Rainer Sepp. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1986.

**Husserliana 26**

*Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Hrsg. und eingeleitet von Ursula Panzer. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1987.

**Husserliana XXVII**

*Aufsätze und Vorträge*. 1922-1937. Hrsg. von Nenon H.R. Sepp. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.

**Hua XXVIII**

*Vorlesungen über Ethik und Wertlehre*. 1908-1914. Hrsg. von Ullrich Melle. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.

**Hua XXIX**

*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937. Hrsg. von Reinhold N. Smid. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1992.

**Hua XXX**

*Logik und allgemeine Wissenschaftstheorie. Vorlesungen 1917/18. Mit ergänzenden Texten aus der ersten Fassung 1910/11.* Hrsg. von Ursula Panzer. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1995.

**Hua XXXI**

*Aktive Synthesen: Aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21 Ergänzungsband zu 'Analysen zur passiven Synthesis'.* Hrsg. von Roland Breuer. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 2000.

**Hua XXXII**

*Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927.* Hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

**Hua XXXIII**

*Die 'Bernauer Manuskripte' über das Zeitbewußtsein (1917/18).* Hrsg. von Rudolf Bernet & Dieter Lohmar. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

**Hua XXXIV**

*Zur phänomenologischen Reduktion. Texte aus dem Nachlass (1926-1935).* Hrsg. von Sebastian Luft. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

**Hua XXXV**

*Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922/23.* Hrsg. von Berndt Goossens. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

**Hua XXXVI**

*Transzendentaler Idealismus. Texte aus dem Nachlass (1908-1921).* Hrsg. von Robin D. Rollinger in Zusammenarbeit mit Rochus Sowa. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

**Hua XXXVII**

*Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924.* Hrsg. von Henning Peucker. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2004.

**Hua XXXVIII**

*Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912).* Hrsg. von Thomas Vongehr and Regula Giuliani. New York: Springer, 2005.

**Dokumente (Hua)****Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 1**

Schuhmann, Karl. *Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls.* Den Haag: Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, 1981.

**Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/1**

Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation. Teil I: Die Idee einer transzendentalen*

Methodenlehre. Hrsg. von G. van Kerckhoven, H. Ebeling & J. Holl. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.

**Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 2/2**

Fink, Eugen. *Cartesianische Meditation*. Teil II: Ergänzungsband. Hrsg. G. van Kerckhoven. Den Haag: Kluwer Academic Publishers, 1988.

**Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 3/1-10.**

Husserl, Edmund. 1994. *Briefwechsel*. Hrsg. von Karl Schuhmann. Den Haag: Kluwer Academic Publishers.

- Band I: Die Brentanoschule
- Band II: Die Münchener Phänomenologen
- Band III: Die Göttinger Schule
- Band IV: Die Freiburger Schüler
- Band V: Die Neukantianer
- Band VI: Philosophenbriefe
- Band VII: Wissenschaftskorrespondenz
- Band VIII: Institutionelle Schreiben
- Band IX: Familienbriefe
- Band X: Einführung und Register

**Husserliana: Edmund Husserl Dokumente 4.**

Spileers, Steven. 1999. *Husserl Bibliography*. The Hague, Netherlands: Kluwer Academic Publishers.

**Materialien (Hua)**

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 1**

*Logik. Vorlesung 1896*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 2**

*Logik. Vorlesung 1902/03*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001.

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 3**

*Allgemeine Erkenntnistheorie. Vorlesung 1902/03*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht, Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2001.

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 4**

*Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1919*. Hrsg. von Michael Weiler. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 5**

*Urteilstheorie. Vorlesung 1905*. Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.



**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 6**

*Alte und neue Logik. Vorlesung 1908/09.* Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2003.

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 7**

*Einführung in die Phänomenologie der Erkenntnis. Vorlesung 1909.* Hrsg. von Elisabeth Schuhmann. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2005.

**Husserliana: Edmund Husserl Materialienband 8**

*Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte.* Hrsg. Dieter Lohmar. New York: Springer, 2006.

**Eigens Finks:**

Eugen Fink: *Gesamtausgabe* in 20 Bänden — Karl Alber Verlag, Freiburg. [Ersterscheinung ab 2005]. Herausgegeben von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp ; unter Mitwirkung von Franz-Anton Schwarz.

**Phänomenologische Werkstatt, GA, Bd 3.1:** Die Doktorarbeit und erste Assistenzjahre bei Husserl Hrsg. von Ronald Bruzina, Karl Alber Verlag, Freiburg. 2005.

**Phänomenologische Werkstatt, GA. Bd 3.2:** Bernauer Zeitmanuskripte, *Cartesianische Meditationen* und System der phänomenologischen Philosophie. Hrsg. von Ronald Bruzina. Karl Alber, Freiburg. 2005.

**Spiel als Weltsymbol, GA, Bd. 7.** Hrsg. von Cathrin Nielsen und Hans Rainer Sepp. Karl Alber Verlag, Freiburg, 2006.

**Editionsplan:****I. Phänomenologie und Philosophie**

Bd 1: Nähe und Distanz . Studien zur Phänomenologie.  
Bd 2: Textentwürfe zur Phänomenologie  
Eugen Finks Mitarbeit bei Edmund Husserl.

Bd 3: 1-4 Phänomenologische Werkstatt  
Eugen Finks Mitarbeit bei Edmund Husserl II

Bd 4: Vom Wesen der Philosophie

**II. Ontologie – Kosmologie – Anthropologie**

Bd 5: 1-2 Sein und Endlichkeit  
 Bd 6: Sein – Wahrheit – Welt

Bd 7: Spiel als Weltsymbol  
 Bd 8: Grundphänomene des menschlichen Daseins  
 Bd 9: Mode. Ein verführerisches Spiel  
 Bd 10: Epiloge zur Dichtung

### III. Philosophische Ideengeschichte

Bd 11: Grundfragen der antiken Philosophie  
 Bd 12: Descartes – Leibniz – Kant  
 Bd 13: 1-3 Kant: Kritik der reinen Vernunft  
 Bd 14: Hegel  
 Bd 15: . Nietzsche

### IV. Sozialphilosophie und Pädagogik

Bd 16: Existenz und Co-Existenz  
 Bd 17: 1-2 Gesellschaft – Staat – Erziehung  
 Bd 18: 1-3 Philosophie der Erziehung  
 Bd 19: Metaphysik der Erziehung im Weltverständnis von Platon und Aristoteles  
 Bd 20: 1-2 Geschichte der Pädagogik der Neuzeit

## Alfrēds Šucs:

Alfred Schütz, *Gesammelte Aufsätze*. Aus dem Amerikanischen übersetzt und mit einem „Nachwort zur Übersetzung“ von Benita Luckmann und Richard Grathoff. Den Haag: Nijhoff 1971–1972, 3 Bde.

- Band 1: *Das Problem der sozialen Wirklichkeit*. Mit einer Einführung von Aron Gurwitsch. 1971,
- Band 2: *Studien zur soziologischen Theorie*. Arvid Brodersen (Hrg.). 1972
- Band 3: *Studien zur phänomenologischen Philosophie*. Ilse Schütz (Hrg.). 1971.

Alfred Schutz *Collected Papers* (CP). — Martinus Nijhoff Publishers, Dordrecht, The Netherlands, 1962-1966.

- CP Volume I: *The Problem of Social Reality*. Edited by M.A. Natanson and H.L. van Breda. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers, 1962-1966.
- CP Volume II: *Studies in Social Theory*. Edited by A. Brodersen. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. 1962-1966.
- CP Volume III: *Studies in Phenomenological Philosophy*. Edited by I. Schutz, Aron Gurwitsch. Dordrecht, The Netherlands: Martinus Nijhoff Publishers. 1962-1966.

## Mārtins Heidegers:

Martin Heidegger: *Gesamtausgabe* (GA). – Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., Bd. 1 -102 [Ersterscheinung ab 1975].

- I. Grupa: 1.– 16.sējums, kas ietver Heidegera dzīves laikā publicētos rakstus.
- II. Grupa: 17.– 63.sējums, kas ietver visus Heidegera priekšlasījumus Mārburgas (1923.-1928.g.) un Freiburgas (1928.-1944.g.) universitātēs.
- III. Grupa: 64.– 81.sējums: Nepublicēti traktāti, priekšlasījumi, domu pieraksti no dažādiem laika posmiem.
- IV. Grupa: 82.–102. sējums, kas ietver uzmetumus un piezīmes, norādes uz publikācijām, domugraudus, vēstules un t. s. „melnās burtnīcas”.

### Tālāka literatūra:

- Adorno, Theodor, W.: *Negative Dialektik*. Frankfurt a.M., 1966.
- Arbeitsgruppe Bielefelder Soziologen (Hrsg.): *Alltagswissen, Interaktion und Gesellschaftliche Wirklichkeit*. 2.Bde. – Rowohlt. Reinbek bei Hamburg, 1973.
- Aristoteles: *Die Nikomachische Ethik*. Frankfurt a. M., 1991.
- Aristotle: *Physics*, Books III and IV. Translated with Notes by Edward Hussey. Clarendon Press, Oxford 1983.
- Augustinus, Aurelius: „On the Trinity”. In: *Nicaene and Post-nicaene Fathers*. Volume II. – Hendrickson Publishers, Inc. Peabody Massachusetts, 1995.
- Augustinus, Aurelius: „The Confessions and Letters of Augustin, with a Sketch of his Life and Work”. In: *Nicaene and Post-nicaene Fathers*. Volume I. – Hendrickson Publishers, Inc. Peabody Massachusetts, 1995.
- Berger, Peter / Luckmann Thomas: *Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit*. Frankfurt a.M. 1969.
- Bernd Finkelmeier, *Milieu-Theorie. Einige programmatische Bemerkungen*. Universitätsausgabe, Bielefeld, 1982.
- Bernet, Rudolf / Kern, Iso / Marbach, Eduard: *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg, 1989.
- Bernhard, Welte: „Gott im Denken Heideggers“, in: *Zeit und Geheimnis*. Philosophische Abhandlungen zur Sache Gottes in der Zeit der Welt. Freiburg / Basel / Wien, 1975.
- Bičevskis, Raivis: *Dzīves un nāves hermeneitika*. – FSI. Rīga, 2009.
- Biemel, Walter: „Die Entscheidenden Phasen der Entfaltung von Husserls Philosophie”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd. 13. H.2, S. 187-213. Biemel, Walter: *Phänomenologie heute*. Festschrift für Ludwig Landgrebe. Den Haag, 1972.
- Biemel, Walter: „Reflexionen zur Lebenswelt-Thematik”. In: *Phänomenologie heute*. Den Haag, 1972.
- Biemel, Walter: *Phänomenologie heute*. Festschrift für Ludwig Landgrebe. Den Haag, 1972.
- Boehm, Rudolf.: „Bewusstsein als Gegenwart des Vergangenen”, in: *Monist*, Bd.59, 1975.
- Boehm, Rudolf: *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*. Den Haag, 1968.
- Boehm, Rudolf: „Zum Begriff des “Absoluten” bei Husserl”, in: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.13, 1959.
- Boehm, Rudolf: „Zur Phänomenologie der Gemeinschaft. Edmund Husserls Grundgedanken” in: *Phänomenologie, Rechtsphilosophie, Jurisprudenz*. Frankfurt a.M. 1969.
- Brand, Gerd.: *Welt, Ich und Zeit*. Nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls. Den Haag, 1955.

- Breda, Herman L. Van / Taminiaux, Jacques (Hrsg.): *Edmund Husserl 1859-1959*. La Haye, 1959.
- Breda, Herman L. Van / Taminiaux, Jacques (Hrsg.): *Husserl und das Denken der Neuzeit*. Akten des zweiten Internationalen Phänomenologischen Kolloquiums. Krefeld, den Haag, 1956.
- Bruzina, Ronald: *Edmund Husserl and Eugen Fink*. Beginnings and Ends in Phenomenology, 1928-1938. – Yale University Press. New Haven, 2004.
- Bruzina, Ronald: *The Enworlding (Verweltlichung) of Transcendental Phenomenological Reflection: A study of Eugen Fink's "6th Cartesian Meditation"*. In: *Husserl Studies (Journal)*, Volume 3, No: 1, January 1986. Pgs. 3-29. – Springer, Netherlands.
- Carnap, Rudolf: *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg 1961.
- Celms, Theodor: *Der phänomenologische Idealismus Husserls*, in: *Acta Universitatis Latviensis*, 19, S. 251-441.
- Claesges, Ulrich / Held, Klaus (Hrsg.): *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. Für Ludwig Landgrebe zu seinem siebzigsten Geburtstag von Kölner Schülern. Den Haag, 1972.
- Claesges, Ulrich: „Zweideutigkeiten in Husserls Lebenswelt-Begriff“, in: *Perspektiven transzendental-phänomenologischer Forschung*. Hrsg. von U.Claesges und K. Held. Den Haag, 1972.
- Conrad-Martius, Hedwig: „Die transzendente und die ontologische Phänomenologie“, in: *Edmund Husserl 1859-1959*. Hrsg. Von H. Breda / J. Taminiaux Herman. La Haye, 1959.
- Dāboliņš, Aigars: „Atlantiskās transferences“ // *Kentaurs XXI*, 16. numurs. Rīga, 1998.
- Dāboliņš, Aigars: *Transcendentālā fenomenoloģija kā radikālās pašapjēgsmes paņēmiens*. Diplomdarbs LU. Rīga, 1991.
- Delling, Gerhard.: *Zeit und Endzeit*. Neukirchen, 1970.
- Descartes, René: *Die Prinzipien der Philosophie*. 8. Auflage. Hamburg, 1992.
- Descartes, René: *Meditationen über die Grundlagen der Philosophie*. Hamburg, 1976.
- Diccionario Husserl - Husserl Wörterbuch - Husserl Dictionary.
- Diels, Hermann / Kranz, Walther (Hrsg.): *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Band 1. Unveränderte Neuauflage der 6. Auflage von 1951. Hildesheim, 2004.
- Düssing, Edith: *Intersubjektivität und Selbstbewußtsein*. Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel. Köln, 1986.
- Easton, Dossie/ Liszt, Catherine A.: *The Ethical Slut: A Guide to Infinite Sexual Possibilities*“, Greenery Press, 1998.
- Eigler, Günther: *Metaphysische Voraussetzungen in Husserls Zeitanalysen*. Meisenheim am Glan, 1961.
- Eley, Lothar: *Die Krise des Apriori in der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls*. Springer Niederlande, 1962.
- Eley, Lothar: *Fichte, Schelling, Hegel : operative Denkwege im "deutschen Idealismus"*. – Ars Una. Neuried 1995.
- Eley, Lothar: *Transzendente Phänomenologie und Systemtheorie der Gesellschaft : zur philosophischen Propädeutik der Sozialwissenschaften*. Freiburg 1972.
- Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer Academic Publishers, Dordrecht and Boston, 1997.
- Endres, Elisabeth: *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*. – Piper, München 1987.
- Fenomenoloģija/ Huserls. – FSI, Rīga. 2002.g.
- Fichte, Johann Gottlieb. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre*. Sämtliche Werke. Band 1, Berlin 1845/1846.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Anweisung zum seeligen Leben*. Sämtliche Werke. Band 5, Berlin 1845/1846.

- Fichte, Johann Gottlieb: *Einige Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten*. Sämtliche Werke. Band 6, Berlin 1845/1846.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Reden an die deutsche Nation*, Sämtliche Werke. Band 7, Berlin 1845/1846.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Wissenschaftslehre* von 1805. Hrsg. von H.Gliwitzky, Hamburg, 1984.
- Fichte, Johann Gottlieb: *Wissenschaftslehre, in ihrem allgemeinen Umriss*. Sämtliche Werke. Band 2, Berlin 1845/1846.
- Fink, Eugen / Heidegger, Martin: *Heraklit*. Seminar Wintersemester 1966/1967. – Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1970.
- Fink, Eugen.: „Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*, Bd.11, 1957.
- Fink, Eugen: „Bewußtseinsproblematik und Weltproblem“, in: *Phänomenologie - lebendig oder tot?* – Badenia, Karlsruhe, 1969.
- Fink, Eugen: „Die Spätphilosophie Husserls in der Freiburger Zeit“, in: *Edmund Husserl 1859-1959*. Hrsg. von H. Breda / J. Taminiaux Herman . La Haye, 1959.
- Fink, Eugen: *Einleitung in die Philosophie*. Würzburg, 1985.
- Fink, Eugen: *Studien zur Phänomenologie 1930-39*. – Martinus Nijhoff, Den Haag, 1966.
- Fink, Eugen: *VI. Cartesianische Meditation*. Teil 1. Die Idee einer transzendentalen Methodenlehre. Texte aus dem Nachlass Eugen Finks (1932) mit Anmerkungen und Beilagen aus dem Nachlass Edmund Husserls (1933/34). Hrsg von H. Ebeling, / J. Holl / G. van Kerckhoven (Hua Dokumente, Bd. II/1). – Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/Boston/ London, 1988.
- Fink, Eugen: *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum-Zeit-Bewegung*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1957.
- Finkelmeier, Bernd: *Milieu Theorie, einige programmatische Bemerkungen*. Universitätsausgabe, Bielefeld, 1982.
- Funke, Gerhard.: „Mundane Geschichte, ontologische Erfahrung und transzendente Subjektivität“: eine transzendental-phänomenologische Untersuchung. In: *Philosophisches Jahrbuch der Goerres Gesellschaft*, Bd. 64, 1956.
- Funke, Gerhard.: *Zur transzendentalen Phänomenologie*. Bonn, 1957.
- Funke, Gerhard: „Phänomenologie – Metaphysik oder Methode?“ In: *Meinzer philosophische Forschungen*, Bd.1. Bonn, 1966.
- Funke, Gerhard: „Wissen und Wissenschaft in transzendental-phänomenologischen Begründung“, in: *Zur Selbstbegründung der Philosophie seit Kant*, hrsg. Von W. Marx. Frankfurt a. M., 1987.
- Gadamer, Hans-Georg.: *Wahrheit und Methode*, Tübingen, 1965.
- Gadamer, Hans-Georg: „Zur Einführung“, in: M. Heidegger *Der Ursprung des Kunstwerkes*. – Reclam. Stuttgart, 1988.
- Gadamer, Hans-Georg: *Neuere Philosophie I. Hegel – Husserl – Heidegger* (Gesammelte Werke Bd. 3.). Tübingen, 1987.
- Gadamer, Hans Georgs: *Patiesība un metode*. Filosofiskās hermeneitikas pamatizīmes. – Jumava, Rīga. 1999.
- Gander, Hans-Helmuth (Hrsg): *Husserl-Lexikon*. WBG, 2009.
- Garfinkel, Harold: *Studies in Ethnomethodology*. New Jersey, 1971.
- Grathoff Richard (Hrsg.): *The Theory of Social Action*. The correspondence of Alfred Schutz and Talcott Parsons. Bloomington / London, 1978.
- Grathoff, Richard / Klosowska, Antonina (editors): *The Neighbourhood of Cultures*. Warsaw, 1994.
- Grathoff, Richard / Sprondel Walther (Hrsg): *Maurice Merleau-Ponty und das Problem der Struktur in den Sozialwissenschaften*. Stuttgart, 1976.

- Grathoff, Richard / Waldenfels, Bernhard (Hrsg): *Sozialität und Intersubjektivität. Phänomenologische Perspektiven der Sozialwissenschaften im Umkreis von Aron Gurwitsch und Alfred Schütz*. München, 1983.
- Grathoff, Richard.: "Logos does not care for man" Essay zu Eric Voegelin, Alfred Schütz, Leo Strauss, Aron Gurwitsch. In: *Soziologische Revue* (Feb.1996)
- Grathoff, Richard.: Briefwechsel über die "Neue Wissenschaft der Politik", Hrsg. von Peter J. Opitz, Freiburg/München, 1993;
- Grathoff, Richard: „Metaphorik und Apriori lebensweltlicher Forschung. Intersubjektivität, Typik und Normalität“, in: *Phänomenologie der Praxis im Dialog zwischen Japan und dem Westen*, hrsg. von H. Kojima Würzburg, 1989.
- Grathoff, Richard: „Über die Einfalt der Systeme in der Vielfalt der Lebenswelt. Eine Antwort auf Niklas Luhmann“, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie*, Bd. 73., S. 251-263. 1987.
- Grathoff, Richard: *Milieu und Lebenswelt. Einführung in die phänomenologische Soziologie und sozialphänomenologische Forschung*. – Suhrkamp. Frankfurt a. M., 1995.
- Grathoff, Richard: *Max Scheler und Alfred Schütz. Ein Vortrag in Sorbone*, [Unveröffentlichte Manuskript] 3/89.
- Gurwitsch, Aron: „Beitrag zur Phänomenologischen Theorie der Wahrnehmung“. In: *Zeitschrift für philosophische Forschung*. Bd.13, 1959.
- Gurwitsch, Aron: „Bemerkungen zu den Referaten der Herren Patočka, Landgrebe und Chisholm“, *Proceedings of the XIV<sup>th</sup> International Congress of Philosophy*, Vienna, 2<sup>nd</sup> to 9<sup>th</sup> September 1968.
- Gurwitsch, Aron: *Das Bewusstseinsfeld*. - De Gruyter, Übersetzt von W.D.Fröhlich Berlin, New York, 1975.
- Gurwitsch, Aron: *Die mitmenschliche Begegnungen in der Milieuwelt* – De Gruyter, Berlin, New York 1977.
- Habermas, Jürgen.: „Der Phänomenologische Ansatz“. In: *Zur Logik der Sozialwissenschaften*. Frankfurt a. M., 1973.
- Habermas, Jürgen: *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. 3. Aufl., Frankfurt a.M., 1986.
- Habermas, Jürgen: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. – Suhrkamp, Frankfurt a. M, 1973.
- Habermas, Jürgen: *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt a.M., 1984.
- Habermas, Jürgen: *Texte und Kontexte*. Frankfurt a. M., 1991.
- Habermas, Jürgen: *Theorie des kommunikativen Handelns*. 2 Bd. Frankfurt a. M., 1981.
- Habermas, Jürgen: *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*. Frankfurt a. M., 1984.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Phänomenologie des Geistes*. Werke, Band 3, Frankfurt a. M. 1979.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich: *Wissenschaft der Logik*. In: *Sämtliche Werke, Jubiläumsausgabe*, Bd.4. Stuttgart,1928.
- Heglunds, Bengts: *Teoloģijas vēsture*. Augsburgas Institūts. 2. izdevums. Rīga, 2003.
- Heidegers, Martins: *Malkasceļi*. Rīga, 1998.
- Heidegers, Martins: *Vēstule par humānismu*. – Grāmata, nr. 10, 1991, 18.-41.lpp.
- Heidegger, Martin, *Der Ursprung des Kunstwerkes*. Mit einer Einführung von Hans Georg Gadamer. – Philipp Reclam. Stuttgart, 1988.
- Heidegger, Martin, *Sein und Zeit*. 19. Aufl., Tübingen 2006.
- Heidegger, Martin: „Phänomenologie und Theologie“. In: *Wegmarken*, Hrsg. von F.W. Herrmann. – Klostermann. Frankfurt a.M., 1976.
- Heidegger, Martin: *Brief über den Humanismus*, Gesamtausgabe Bd. 9. - Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M.

- Heidegger, Martin: *Was heißt Denken?*, Tübingen 1954.
- Held, Klaus : „Dialektik und Genesis in der Phänomenologie. Husserls Rückgang auf das Phänomenon und die Geschichtliche Stellung der Phänomenologie“. In: *Phänomenologische Forschungen* Bd.10. Freiburg / München, 1980.
- Held, Klaus: „Edmund Husserl“, in: *Klassiker der Philosophie*, Bd 2, München, 1981.
- Held, Klaus: „Phänomenologie der Zeit nach Husserl“, in: *Perspektiven der Philosophie*, Bd.7, 1981.
- Held, Klaus: „Phenomenology of 'Authentic Time' in Husserl and Heidegger“, in: *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 15, Issue 3 September 2007 , pages 327 – 347.
- Held, Klaus: *Die lebendige Gegenwart*. Die Frage nach der Seinsweise des transzendentalen Ich bei Edmund Husserl, entwickelt am Leitfaden der Zeitproblematik. Den Haag, 1966.
- Held, Klaus: *Phänomenologie der Lebenswelt*. – Reclam, Stuttgart, 1992.
- Hirsch, Emmanuel: „Luthers Rechtfertigungslehre bei Kant; Fichtes, Schleiermachers und Hegels Verhältnis zur Reformation“, in: *Emmanuel Hirsch Gesammelte Werke*, Bd. 2. Hrsg. von Hans Martin Müller. Waltrop, 1998.
- Hobbes, Thomas: *Leviathan*. Erster und zweiter Teil. – Reclam. Stuttgart, 1970.
- Hölderlin, Friedrich: *Empedokles*, Sämtliche Werke. Bd.13. Historisch-kritische Ausgabe, begonnen durch Norbert von Hellingrath, fortgeführt durch Friedrich Seebass und Ludwig von Pigenot, Berlin 1923 und 1943.
- Hölderlin, Friedrich: *Hyperion oder Eremit in Griechenland*. Tübingen, 1977.
- Hölscher, Uvo: *Parmenides. Vom Wesen des Seienden*. Die Fragmente Griechisch und deutsch, hrsg., übs. u. erl. von Hans Zimmermann. – Suhrkamp Frankfurt a.M, 1969.
- Horkheimer, M.: *Gesellschaft im Übergang*. Hrsg. von W.Brede. Frankfurt a. M.,1972.
- Horkheimer, Max & Adorno, Theodor W: *Dialektik der Aufklärung*. Philosophische Fragmente. Amsterdam, 1947.
- Hosenfelder, Malte: *Sextus Empiricus, Grundriß der pyrrhonischen Skepsis*. Einleitung und Übersetzung. – Suhrkamp Frankfurt a. M., 1985.
- Hume, David. *Political Essays*. New York, 1955.
- Hume, David: *Eine Untersuchung über den menschlichen Verstand*. Übersetzt von Raoul Richter, hrsg. von Jens Kulenkampff, 12. Aufl. – Feliks Meiner Verlag, Hamburg, 1993.
- Husserl, Edmund.: *Erfahrung und Urteil*. Untersuchungen zur Genealogie der Logik. Hrsg. von L.Landgrebe. Hamburg, 1985.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Niemeyer Verlag. Tübingen, 1980.
- Husserl, Edmund: *Cartesianische Meditationen*. Gesammelte Schriften 8. Textedition Elisabeth Ströker. – Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1992.
- Husserl, Edmund: *Die Idee der Phänomenologie. Fünfte Vorlesungen*. Hrsg. und eingeleitet von Walter Biemel. *Husserliana* Bd. II. Den Haag, 1950.
- Husserl, Edmund: *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. – Niemeyer. Tübingen, 1980.
- Husserl, Edmund: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins* (1893/1917). *Husserliana*, Bd. X. Hrsg. und eingeleitet von Rudolf Boehm. – Martinus Nijhoff, den Haag, 1966.
- Ideju vēsture Latvijā*. Antoloģija. LZA Filozofijas un socioloģijas institūta apgādā. – izd. Zvaigzne, Rīga, 1995.
- Ingarden, Roman.: „Essentielle Fragen. Ein Beitrag zu dem Wesensproblem“, in: *Jahrbuch für Philosophie un Phänomenologische Forschung*, Bd.7, 1925.
- Ingarden, Roman.: „Kritische Bemerkungen zu den Cartesianischen Meditationen“, in: *Hua*, Bd.1, S. 203-218.
- Ingarden, Roman: „Die vier Begriffe der Transzendenz und das Problem des Idealismus bei Husserl“: In: *Analecta Husserliana* Bd.1. Dordrecht, 1971.

- Ingarden, Roman: Einführung in die Phänomenologie Edmund Husserls, (Osloer Vorlesungen 1967). Tübingen, 1992.
- Jamme, Christoph / Pöggeler, Otto (Hrsg): *Phänomenologie im Widerstreit*. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Frankfurt a. M., 1989.
- Jamme, Christoph: „Überrationalismus gegen Irrationalismus. Husserls Sicht der mythischen Lebenswelt“, in: *Phänomenologie im Widerstreit*, Frankfurt a. M., 1989.
- Jansen, Paul: *Edmund Husserl. Einführung in seine Phänomenologie*. Freiburg / München, 1976.
- Janssen, Paul: *Die Geschichte und Lebenswelt*. Den Haag 1970.
- Jaspers, K: *Vernunft und Existenz*, Batavia, 1935, Groningen.
- Jaspers, Karl: *Chiffren der Transzendenz*. Eine Vorlesung aus dem Jahr 1961, München 1970.
- Jaspers, Karl: *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*. – Piper. München 1962.
- Jaspers, Karl: *Der Philosophische Glaube*. München, 1948.
- Jaspers, Karl: *Vernunft und Existenz*. – Batavia, Groningen, 1935.
- Jonas, Friedrich, *Geschichte der Soziologie*. 4 Bd. – Rowohlt. Reinbeck bei Frankfurt am Main, 1968.
- Kant, Immanuel: *Die Religion innerhalb der Grenze der blossen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel: *Kritik der praktischen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 7, Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel: *Kritik der reinen Vernunft*. Werke in zwölf Bänden. Band 3, Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten*. Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977.
- Kant, Immanuel: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*. Werke in zwölf Bänden. Band 5, Frankfurt am Main 1977.
- Kants, Imanuēls: *Praktiskā prāta kritika*, tulk. R.Kūlis. Sērijā „Avots“. Rīga, 1988.
- Kern, Iso: *Husserl und Kant*. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und Neukantianismus. Den Haag, 1964.
- Kierkegaard, Sören: *Entweder Oder*. Leipzig, 1942.
- Koev, Kolyo: „The Neighbourhood: Between Visibility and Invisibility“. *The Neighbourhoods of Culture*. Richard Grathoff, Antonina Kloskowska (editors). Warsaw, 1994.
- Kozłowski, Richard: *Die Aporien der Intersubjektivität*. Eine Auseinandersetzung mit Edmund Husserls Intersubjektivitätstheorie. Würzburg, 1991.
- Kūle, Maija / Kūlis, Rihards: *Filosofija*. – Burtnieks. Rīga, 1997.
- Kūle, Maija: *Ceļš saprašanas labirintos*. – Zinātne. Rīga 1989.
- Kūle, Maija: *Eirodzīve*. – LU Filozofijas un socioloģijas institūts. Rīga, 2006.
- Landgrebe, Ludwig: „Husserls Abschied von Cartesianismus“, in: *Philosophische Rundschau*, 9. Jg. S. 133 – 177.
- Landgrebe, Ludwig: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: *Phänomenologie und Marxismus*. Hrsg. von B. Waldenfels / J. M. Broekman / A. Pažanin. Frankfurt a. M., 1977.
- Landgrebe, Ludwig: „Lebenswelt und Geschichtlichkeit des menschlichen Daseins“, in: *Phänomenologie und Marxismus*. Bd. 2. Hrsg. von B. Waldenfels / J. M. Broekman / A. Pažanin. Frankfurt a. M., 1977.
- Landgrebe, Ludwig: *Der Weg der Phänomenologie*. Das Problem einer ursprünglicher Erfahrung. Gütersloh, 1963.
- Landgrebe, Ludwig: *Faktizität und Individuation*. Studien zu den Grundfragen der Phänomenologie, Hamburg, 1982.
- Landgrebe, Ludwig: *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg, 1947.



- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Die Theodizee von der Güte Gottes, der Freiheit des Menschen und dem Ursprung des Übels*. In: Leibniz' Philosophische Schriften, Bd. 2, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main, 1996.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Monadologie*: französisch/deutsch / Gottfried Wilhelm Leibniz. Übers. und hrsg. von Hartmut Hecht. – Reclam. Stuttgart, 2008.
- Levinas, Emmanuel: „Von Einem zum Anderen“, in: *Wenn Gott ins Denken einfällt*. Diskurse über die Betroffenheit von Transzendenz. – Karl Alber Verlag. Freiburg / München, 2004.
- Levinas, Emmanuel: *Die Spur des Anderen*. Transl. München / Freiburg, 1983.
- Levinas, Emmanuel: *Die Zeit un der Andere*. Hamburg, 1984.
- Locke, John.: *Einige Gedanken über die Erziehung*, Paderborn, 1967.
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, übers. von Hans Jörn Hoffmann hrsg. und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt a. M. – Suhrkamp, 1977.
- Luckmann Thomas: „Zwänge und Freiheiten im Wandel der Gesellschaftsstruktur“, in: *Neue Anthropologie*. Hrsg. von H-G. Gadamer. Bd. 3: Sozialanthropologie, 1972.
- Luckmann, Thomas: *Theorie des sozialen Handelns*, Berlin / New York. 1983.
- Luhmann, Niklas.: *Die Wissenschaft der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1990.
- Luhmann, Niklas: *Erkenntnis als Konstruktion*. Bern, 1988.
- Luhmann, Niklas: Systemtheoretische Argumentationen, in: Jürgen Habermas, Niklas Luhmann: *Theorie der Gesellschaft*, Frankfurt a. M., 1978.
- Luther, M.:D. Martin Martin Luthers kritische Gesamtausgabe. (Weimarer Ausgabe, WA), Hrsg. Hermann Boelaus, Nachf., Weimar, 1883-1938.
- Luthers Werke. Bd. I, – E. A. Schwetschke und Sohn, Berlin, 1905.
- Mall, R.A.: *Philosophie im Vergleich der Kulturen: interkulturelle Philosophie – eine neue Orientierung*, Darmstadt, – Primus Verlag, 1996.
- Marbach, Eduard: *Das Problem des Ich in der Phänomenologie E. Husserls*. Den Haag, 1974.
- Marx, Karl: *Marx-Engels-Werke*. – Karl Dietz-Verlag s, 1956, Bd. 13.
- Matthiesen, Ulf: *Das Dickicht der Lebenswelt und die Theorie des kommunikativen Handelns*. München, 1983.
- Mead, George H.: *Geist, Identität, Gesellschaft*. Frankfurt a. M., 1973.
- Meist, Kurt R.: „Die Zeit der Geschichte. Probleme in Husserls transzendentalen Begründung einer Theorie der Geschichte“, in: *Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger*. Hrsg. von Ernst Wofgang Orth. München 1983.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Das Sichtbare und das Unsichtbare*: gefolgt von Arbeitsnotizen, mit einem Vor- und Nachwort von Claude Lefort, Hrsg. von R. Grathoff und B. Waldenfels. – Fink. München. 2. Auflage 1994.
- Merleau-Ponty, Maurice: *Phänomenologie der Wahrnehmung*. Transl. R.Boehm. Berlin, 1966.
- Metzler-Philosophie Lexikon: Begriffe und Definitionen*. – Metzler, Stuttgart, Weimar, 1999.
- Montesquieu, Charles de: *Vom Geist der Gesetze*. – Reclam, 1994.
- Murchadha, Felix Ó.: Kairological Phenomenology: World, the Political and God in the Work of Klaus Held. *International Journal of Philosophical Studies*, Volume 15, Issue 3 September 2007, pages 395 – 413.
- Natanson, Maurice (ed.): *Phenomenology and Social Reality*, The Hague, 1970.
- Novum Testamentum. Graece et Latine. Textum Graecum. Nestle-Aland: 27. Auflage, Deutsche Bibelgesellschaft, Stuttgart, 1993.
- Oehlschläger, Gerhard: „Der junge Luther und Martin Heidegger“, in: *Lutherjahrbuch*. Organ der internationalen Lutherforschung. Im Auftrag der Luther-Gesellschaft hrsg. von H.Junghans. Jahrgang 2003 (Band 70), Vandenhoeck & Ruprecht, S. 93-125.
- Parmenides aus Elea: „Über die Natur“ (Fragmente). In: *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutsch von Hermann Diels. 1. Band, Berlin, Vierte Auflage. 1922.
- Parsons, Talcott: *The Social System*. [1951] New York, 1977.

- Parsons, Talcott: *The Structure of Social Action*. A Study in social theory with special reference to a group of recent European writers, 2.Bd. [1937] New York 1968.
- Plessner, Helmuth: *Phänomenologie*. Das Werk Edmund Husserls (1959-1938). In: H. Plessners Gesammelte Schriften. Bd. IX. Frankfurt a. M., 1985.
- Proust, Marcel: *In Swans Welt*. - Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1964.
- Ricœur, Paul: *Husserl un der Sinn der Geschichte*. In: *Husserl*. Hrsg. von H.Noack. Darmstadt, 1973.
- Rousseau, Jean- Jacques: *Abhandlung von dem Ursprung der Ungleichheit unter den Menschen*. Zürich, 1997.
- Rousseau, Jean Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Die Grundsätze des Staatsrechts*. - Reclam, Ditzingen, 1986.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Émile, or On Education*. Trans. Allan Bloom. – Basic books New York, 1979.
- Sartre, Jean-Paul.: *Kritik der dialektischen Vernunft*. Hamburg, 1967.
- Scheler, Max: „Die Formen des Wissens und die Bildung“, in: *Späte Schriften*. Bern, 1976.
- Scheler, Max: *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Bouvier, 16. Auflage, 2007.
- Scheler, Max: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, Gesammelte Werke, Band 8. Bern, 1960.
- Scheler, Max: *Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke* Bd. 6, – Francke. Bern-Berlin , 1954.
- Schütz, Alfred / Gurvitsch, Aron: *Briefwechsel 1939 – 1959*. Mit einer Einleitung von L. Landgrebe. Hrsg. von R. Grathoff. München, 1985.
- Schütz, Alfred: *Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl*, GA III, Nijhoff, den Haag, 1971.
- Schütz, Alfred: *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt. Eine Einleitung in die verstehende Soziologie*. Frankfurt a. M., 1974.
- Schutz, Alfred: *Phenomenology and Social Sciences*. In: *Alfred Schutz's Collected Papers*, Vol I. – Nijhoff, The Hague, 1962.
- Schütz, Alfred: *Soziale Welt und Theorie der Sozialen Handlung*. GA, Bd. II. – Nijhoff, den Haag, 1971.
- Slenczka, Reinhard.: *Kirchliche Entscheidung in theologischer Verantwortung*. Goettingen, 1991.
- Slenczka, Reinhard: *Sinoptisks satura kopsavilkums par M. Lutera Disputatio de homine. Priekšlasījums Dogmātikas III kursa ietvaros LELB Lutera akadēmijā*, [Nepublicēts manuskripts], Rīgā 1999. gadā.
- Smith, David Woodruff: *Phenomenology*, In: *Stanford Encyclopedia of Philosophie*, Methaphysics Research Lab, CSLI, Standord University, 2003.
- Sokolowski, Richard: *Introduction to Phenomenology*. Cambridge University Press. Cambridge and New York, 2000.
- Sokolwski R. (ed.) „Edmund Husserl and Phenomenological Tradition“. In: *Essays in Phenomenology*. Studies in Philosophy and History of Philosophy. Volume 18. Wahsington DC, 1988.
- Sprondel, Walter M.: „Erzwungene Diffusion. Die „University in Exile und Aspekte ihrer Wirkung“, in: *Geschichte der Soziologie*. Lepenies (Hg.), Bd 4. Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1981.
- Sprondel, Walther /, Grathoff, Richard (Hrsg): *Alfred Schütz und die Idee des Alltags*, Stuttgart, 1979.
- Srubar, Ilja.: „Abkehr von der transzendentalen Phänomenologie“, in: *Sozialität und Intersubjektivität*. Hrsg. von R.Grathoff und B.Waldenfels, München, 1983.
- Srubar, Ilja.: *Glaube und Zeit*. Über die Begründung der Metaentwürfe der sozialen Welt in der Struktur der sozialen Zeit. Frankfurt a. M., 1974.

- Srubar, Ilja: „Die Theorie der Typenbildung bei Alfred Schütz. Ihre Bedeutung und ihre Grenzen“, in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags in den sozialwissenschaften*. Hrsg. von W. M. Sprondel u. R. Grathoff. – Enke, Stuttgart, 1979.
- Stegmüller, Wolfgang: *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie*, 4 Bd. - Kröner, 7. Auflage, Stuttgart, 1989.
- Stein, Edith: „Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas“ In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*. Ergänzungsband zum Band X [Festschrift zu Husserls 70. Jubileum]. Hrsg. von E. Husserl. – Max Niemeyer Verlag, Halle, 1929.
- Stein, Edith: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. Neu bearbeitet und eingeleitet von Maria Amata Neyer OCD. – Herder, Freiburg, 2002 [Edith-Stein-Gesamtausgabe, Bd.1.]
- Strasser, Stephan: *Welt im Widerspruch*. Gedanken zu einer Phänomenologie als ethischer Fundamentalphilosophie, Dordrecht/Boston/London, 1991.
- Ströker, Elisabeth. (Hrsg.): *Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie*. E. Husserls. Frankfurt a. M., 1979.
- Ströker, Elisabeth: *Husserls Transzendente Phänomenologie*. – Klostermann, Frankfurt a.M., 1987.
- Theologisches Wörterbuch zu Neuen Testament*. Begründet von Gerhard Kittel. Stuttgart, Berlin, Köln, 1979.
- Theunissen, Michael: *Der Andere*. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart. Berlin, 1965.
- Vaitkus, Steven: *How is Society possible? Intersubjectivity and the fiduciary attitude as problems of the social group in Mead, Gurwitsch und Schutz*. Dordrecht / Boston / London, 1990.
- Wagner, Helmut R.: „Der Einfluss der deutschen Phänomenologie auf die amerikanische Soziologie“, in: *Geschichte der Soziologie*. Lepenies (Hg.), Bd 4. – Suhrkamp, Frankfurt a. M 1981.
- Waldenfels, Bernhard, *Einführung in die Phänomenologie*. – Fink, München. 1992.
- Waldenfels, Bernhard: „Verstehen und Verständigung. Zur Sozialphilosophie von A.Schütz“, in: *Alfred Schütz und die Idee des Alltags*. Hrsg. von W. Sprondel und R.Grathoff. Stuttgart, 1979.
- Waldenfels, Bernhard: *Zwischenbereich des Dialogs*. Sozialphilosophische Untersuchungen in Anschluss an Edmund Husserl. – Martinus Nijhoff. Den Haag, 1971.
- Waugh, Patricia: *Postmodernism: A Reader*. Edward Arnold, London, 1992.
- Weber, Max: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 6. Aufl, Tübingen 1985.
- Weber, Max: *Wirtschaft und Gesellschaft*. Grundriss der verstehenden Soziologie, 5. Aufl. [1922], Tübingen, 1980.
- Welz, Frank: *Kritik der Lebenswelt*. Eine soziologische Auseinandersetzung mit Edmund Husserl und Alfred Schütz. – Westdeutscher Verlag, Opladen 1996.
- Zasse, Hermanis: *Kas ir luterisms?* – Luteriskā mantojuma fonds. Rīga, 1995.