

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

713. SĒJUMS

Filosofija

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA

VOLUME 713

Philosophy

SCIENTIFIC PAPERS
UNIVERSITY OF LATVIA
VOLUME 713

Philosophy

LATVIJAS UNIVERSITĀTES
RAKSTI

713. SĒJUMS

Filosofija

UDK 1(082)
Fi 565

Filosofija. LU Raksti. 713. sējums / Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* Andris Rubenis.
Sastādītāji: *Dr. phil.* prof. Rihards Kūlis, doc. *Dr. phil.* Raivis Bičevskis.
Rīga : Latvijas Universitāte, 2007. 180. lpp.

Sastādītāji: prof. *Dr. phil.* **Rihards Kūlis**, doc. *Dr. phil.* **Raivis Bičevskis**
Galvenais redaktors prof. *Dr. phil.* **Andris Rubenis**
(LMA, LU)

Redakcijas kolēģija:

No Latvijas: asoc. prof. *Dr. phil.* **Ella Buceniece** (LU, FSI), asoc. prof. *Dr. phil.* **Vilis Daberts** (LU), asoc. prof. *Dr. phil.* **Vsevolods Kačans** (LU), prof. *Dr. habil. phil.* **Maija Kūle** (LU), prof. *Dr. phil.* **Rihards Kūlis** (LU), prof. *Dr. phil.* **Skaidrīte Lasmane** (LU), asoc. prof. *Dr. phil.* **Aija Priedīte-Kleinhofa** (LU), prof. *Dr. habil. phil.* **Māra Rubene** (LU), asoc. prof. *Dr. phil.* **Vija Sīle** (LMA), asoc. prof. *Dr. phil.* **Igors Šuvajevs**

No ārzemēm: prof. *Dr. phil.* **Timo Airaksinens** (*Timo Airaksinen*, Somija), prof. *Dr. phil.* **Aleš Erjavec** (*Aleš Erjavec*, Slovēnija), prof. *Dr. phil.* **Greiems Gordons** (*Graham Gordon*, Lielbritānija), prof. *Dr. phil.* **Hanss Martins Gerlahs** (*Hans Martin Gerlach*, Vācija), prof. *Dr. phil.* **Ēriks Metjūss** (*Eric Matthews*, Lielbritānija), prof. *Dr. phil.* **W. Ņūtons-Smits** (*Newton-Smith*, Lielbritānija), asoc. prof. *Dr. phil.* **Arūnas Sverdiolas** (*Arunas Sverdiolas*, Lietuva), prof. *Dr. habil. phil.* **Vilhelms Šmids** (*Wilhelm Schmied*, Vācija).

Latviešu tekstu literārā redaktore **Vija Kaņepe**
Angļu tekstu literārā redaktore **Māra Anteniške**
Korektore **Ināra Balode**
Maketu veidojis **Jānis Misiņš**

Visi rakstu krājumā ievietotie raksti ir recenzēti.
Pārpublicēšanas gadījumā nepieciešama Latvijas Universitātes atļauja.
Citējot atsauce uz izdevumu obligāta.

ISBN 978-9984-802-68-X
ISSN 1407-2157

© Latvijas Universitāte, 2007

Saturs

Andrejs Balodis

Klasiskā atmiņas izpratne: *mneme* un *anamnesis*

The Classical Conception of Memory: mneme and anamnesis. 7

Ivars Neiders

Praktiskais prāts un ētika (Piezīmes par Sokratu un Kantu)

Practical Reason and Ethics (Notes on Socrates' and Kant's theories) 19

Claudia Böger, Jurgis Škilters

Zeit und Bewusstsein bei Augustinus: philosophie-historische Betrachtungen

The Augustinian Interpretation of Time and Consciousness. 31

Andris Rubenis

Tikumu mācība renesansē. Marsīlio Ficīno par lieliskumu un laimi

Virtue Ethics in Renaissance 40

Iveta Nātriņa

Apgaismības kultūras utopiskie profili

Utopian Profiles of the Culture of the Enlightenment 47

Velga Vēvere

Eksistenciālā majeitika. Platona dialoga „Dzīres” inscenējums

Sērena Kirkegora darbā „Dzīves ceļa stadijas”

Existential Maeutics. The Staging of Plato's Dialogue "Symposium"

in Søren Kierkegaard's "Stages on Life's Way" 56

Lāsma Pirktiņa

Dzīvespasaules fenomenoloģija kā dzīve nomodā

The Phenomenology of Lifeworld as a Life Being Awake. 66

Raivis Bičevskis

“Dzīves apslēptais pamatvaibsts”: faktiskās dzīves pieredzes izklāsts

Martina Heidegera agrīnajos filosofiskajos meklējumos

“*The Hidden Feature of Life*”: *The Interpretation of the Factic Life*

Experience in Martin Heidegger's Early Philosophical Quest. 77

Linda Gediņa

Saprašanas divi konteksti Heidegera eksistenciālajā analītikā:

saprātīgums un vēsturiskā piederība

Two Contexts of Understanding in Heidegger's Existencial Analysis:

Common Sense and Togetherness of Historical Adherence 92

Žanete Narkēviča

Iztēle un valoda: no Kanta un Heidegera uz Rikēra iztēles hermeneitiku
*Imagination and Language: from Kant and Heidegger to Ricoeur's
Hermeneutics of Imagination* 107

Māra Rubene

Telpa: savatnība, dalīšana, pieskāriens un jēga jeb dekonstrukcija à la Nansī
Space: Singularity, Sharing, Touch and Sense or Deconstruction à la Nancy . . . 121

Ineta Kivle

Mūzikas būtības fenomenoloģiskais skatījums
The Phenomenological Approach to the Essence of Music. 133

Ivars Ijabs

Morāle un atklātība: pieejas demokrātijas normatīvā pamatojuma problēmai
*Morality and Public Sphere: Approaches to the Problem
of Normative Foundation of Democracy*. 143

Vsevolods Kačans

Zinātnes atziņu sistēmu attīstības metodoloģiskie modeļi
Methodological Models of the Development of Scientific Knowledge 159

Guntars Daģis

Ģeometrija un pasaules vizuālā uztvere
Geometry and a Visual Perception of the World. 171

Klasiskā atmiņas izpratne: *mneme* un *anamnesis*

The Classical Conception of Memory: mneme and anamnesis

Andrejs Balodis

LU Vēstures un filozofijas fakultāte
Filosofijas specialitātes doktorantūra
Brīvības bulv. 32, Rīga, LV-1050
e- pasts: andrejs.balodis@inbox.lv

Šajā rakstā mēģināts parādīt, kādā nozīmē atmiņas problēma tiek skatīta klasiskajā filosofijā (Aristoteļa un Platona koncepcijā), kā tiek nodalīti atmiņas un atcerēšanās jēdzieni un jomas, pret ko tie attiecas. Tiek apstiprināta atziņa, ka klasiskā atmiņas problēma nav viendabīga, jo varam atklāt atšķirīgus izpētes vērtus aspektus. Atmiņa un atcerēšanās ir koncepti, kas strukturē šo dažādību noteiktos ietvaros. Atmiņas kā dvēseles spējas analīze paver psiholoģiskas interpretācijas iespējas, bet atcerēšanās koncepts paplašina tās robežas. Tomēr tiek parādīts, ka šīs jomas ir komplimentāras, kaut arī grieķu filosofijā to saistība netiek izvērsti analizēta. Līdz ar to par šī raksta mērķi izvirzās argumentācijas rekonstrukcija, kas parāda atmiņas un atcerēšanās attiecības, – plašākā nozīmē – parādīt, ka šī problēma ir izšķirīga filosofiskai analīzei, ja tā pievēršas atmiņas tēmai.

Atslēgvārdi: atmiņa (*mneme*), atcerēšanās (*anamnesis*), priekšstats (*phantasma*), afekts (*pathos*), līdzība/kopija (*eikon*), kustība/izmaiņa (*kinesis*).

Antīkā jeb klasiskā filosofijā piedāvā divas perspektīvas, divas konkurējošas atmiņas teorijas – viena, Aristoteļa, ko varētu raksturot kā tīri psiholoģiski orientētu¹, un otra, Platona, nosacīti mazāk izstrādāta, kur atmiņas tematika aplūkojama ne vien dvēseles dzīves kontekstā, bet tā ietiecas plašākā ontoloģisku jautājumu lokā, kur, kā mēs zinām, Platona *anamnesis* koncepcijā – mācībā par ideju atcerēšanos – veido būtisku ideju doktrīnas daļu². Parasti tiek atzīmēts šo koncepciju atšķirīgais raksturs – pirmā ved pie ideālistiskām konsekvencēm, apriorisma, iedzimtām idejām, otrajai ir empīriskas konsekvences, sajūtu uztveres un pieredzes noteicošā loma;³ te var norādīt uz britu empīriķa Džona Loka pievēršanos atmiņas problēmai, analizējot to kā prāta spēju, kas atdzīvina iepriekšējos uztvērumus.⁴

Tomēr atmiņas problēmas analīzē nepieciešams norobežoties no plašiem vispārīgajiem un, pievēršoties tekstu analīzei, parādīt, ka, lai gan šīs koncepcijas ir atšķirīgas, tās vienlaikus tomēr papildina viena otru. Kā norāda Pols Rikērs, antīkajā filosofijā par atmiņu tiek izvirzītas divas nozīmīgas problēmas – jautājums par atmiņas priekšmetu, “par promesošas lietas klātesamību” atmiņā (Platons) un jautājums, kā mēs varam reprezentēt to, ko iepriekš esam dzirdējuši un redzējuši, iemācījušies vai sapratuši (Aristotelis).⁵ Divi jautājumi saistībā ar atmiņas problemātiku, kas saistījuši filosofiskās domas uzmanību jau kopš antīkās filosofijas, ir šādi: a) mūsu spēja priekšstatīt pagājušo, to, ko esam pieredzējuši, iemācījušies un sapratuši, un b) mūsu spēja nošķirt to no tagadnes saturiem, iezīmēt temporālu distanci. Šīs divas tēzes iezīmē atmiņu kā īpašu

spēju, nošķir to no citām filosofiskas izpētes jomām (uztveres, domāšanas) un var kļūt par izejas pozīciju pētnieciskam problēmas uzstādījumam. Un runa drīzāk ir nevis par atšķirīgām klasisko autoru pieejām, bet gan par divām atšķirīgām atmiņas formām, *mne-me* un *anamnesis*,⁶ ko min gan Platons, gan Aristotelis. Pirmā piedāvā atmiņas kā psiholoģiskas spējas analīzi, iezīmējot attiecības ar uztveres problemātiku, bet otrā vairāk nošķir atmiņu no psiholoģiskas tematikas, skaidrojot to kā intelekta aktivitāti. *Mneme* gadījumā Platona vaska plāksnes modelis, kurā ierakstītas pagājušās sajūtas un domas, var tikt skatīts kopā ar Aristoteļa līdzību par atmiņām kā zīmogredzena nospiedumiem vaskā. *Anamnesis* gadījumā gan Aristotelis norobežojas no Platona ideju doktrīnas. Šeit jāpiebilst, ka analīze darbā “Par atmiņu un atcerēšanos” (*De Memoria et Reminiscentia*) apraksta un skaidro šī jēdziena izpratni grieķu valodas un kultūras ietvaros tā plaši lietotajā, ierastajā ikdienas nozīmē,⁷ turpretī Platona anamnēzes arguments drīzāk ir metafora, lietota pārnēstā nozīmē kā filosofiska analogija.

Un, kaut arī tiek iezīmētas divas atšķirīgas atmiņas formas, tomēr klasiskās filosofijas ietvaros to saistība netiek izvērsti analizēta. Klasiskās filosofijas paradigmai specifiski ir arī tas, ka psiholoģiska un filosofiska atmiņas analīze nav nošķirama; jautājums, kas ir atmiņa, nav nošķirams no dažādu atmiņas darbības aspektu apraksta.⁸ Līdz ar to galvenais jautājums, kas tiks risināts, ir par atmiņas un atcerēšanās konceptu saistību klasiskajā filosofijā. Problēma, kas tiks iztirzāta šī teksta ietvaros, ir jautājums par atmiņas fenomena psiholoģisku interpretāciju un tās robežām. Piedāvātā hipotēze: šīs robežas nosprauž atcerēšanās koncepts, kas atklāj atmiņas problēmas aspektus, kam nepieciešama filosofiska analīze.

1. Atmiņa kā spēja un tās priekšstats kā pagājušais

Atmiņa Aristoteļa *De Memoria* pirmajā daļā tiek definēta divos veidos – tas, kas notiek kādā konkrētā laika periodā, kad tā ir kāds afekts (*pathos*), un vispārīgi piemītoša kā spēja, tendence vai stāvoklis (*hexis*), kas seko pēc tam, kad kaut kas ir ticis uztverts, pieredzēts vai saprasts. Darba par atmiņu (*mneme*) divas būtiskākās idejas, ko sākotnēji vērts akcentēt, pirmkārt, ir jautājums par atmiņas priekšmetu, “par ko” atmiņa ir, un tas tiek noteikts kā pagājušais, tas, kas ir bijis, jo “nav iespējams atcerēties nākamo, kas ir sprieduma un paredzējuma priekšmets (...) atmiņa nav arī par tagadējo (*tou parontos*); par to, drīzāk, ir uztvere (*aisthēsis*), ar ko nevaram zināt ne nākamo, ne pagājušo, bet tikai tagadējo. Bet atmiņa ir par pagājušo” (449b 10-15)⁹. Un, tā kā mēs atceramies par lietu tās prombūtnē, tad, protams, atmiņa atšķiras no uztveres, taču tā atšķiras arī no zināšanās (*epistēmē*), kas vadās pēc noteiktiem principiem (silogismiem), jo nonākšana pie secinājuma nevar tikt raksturota kā atmiņa, jo “kad kādam ir zināšanas vai uztvere bez to aktuālas pielietošanas (*aneu tōn energeiōn*), tad viņš atceras; pirmajā gadījumā [zināšanas] atceras to, ko iemācījies vai domājis, otrajā [uztveres] to, ko dzirdējis vai redzējis, vai uztvēris citā veidā. Un, lai kad kāds arī aktuāli atcerētos, viņš vienmēr dvēsēlē saka, ka ir dzirdējis vai uztvēris, vai domājis to agrāk (*proteron*)” (449b 19-23). Jāpiebilst, ka apgalvojums, kāds “dvēsēlē saka”, ka kaut ko ir uztvēris vai domājis agrāk, nevar būt par nosacījumu atmiņas faktam kā tādām, jo tas nozīmētu visu, kas tiek teikts dvēsēlē par agrāko, saukt par atminēšanos un neļauj nošķirt īstu atmiņas priekšmetu no tā, kas tāds nav, bet drīzāk tā ir tikai vienīgi atmiņas akta pazīme, īpašība. Jautājums par to, kā mēs spējam patiesi atminēties par lietu pagātnē, neuztverot vai nedomājot par to, ir antīkās filosofijas par atmiņu centrālais, izšķirīgais punkts – par promesošas lietas klātesamību un par spēju reprezentēt iepriekšējo. Atcerēšanās priekšmets, kā to nosauc Aristotelis, ir pagājušais un ir nošķirams no priekšmeta, kas pieejams tagadnē. Ar to tiek izdalīta atmiņa kā spēja, kas atšķiras gan no uztveres, gan domāšanas.

Otrkārt, kaut gan atmiņa nav ne uztvere, ne domāšana, tomēr tā ir saistīta ar tām noteiktā veidā. “Tādējādi atmiņa nav ne uztvere, ne domāšana (*hupolēpsis*), bet stāvoklis vai afekts, kas saistīts ar vienu no tām, kad vien laiks ir pagājis” (449b 24-26), līdz ar to atmiņa tiek noteikta saistībā ar laika uztveri, “un tas ir, kāpēc atmiņa vienmēr notiek saistībā ar laiku (*meta khronou*). Tikai dzīvnieki, kas spēj uztvert laiku, atceras” (449b 27-29). Tas iezīmē sākotnējo atbilstu loku uz jautājumiem, par ko ir atmiņa un kā raksturojams tas, kurš atminas. Proti, atmiņa ir par lietu pagātnē, bet tas, kurš atminas, spēj atšķirt laika momentus, kas attiecas uz pagājušo no tā, kas attiecas pret pašreizējo.

2. Atmiņas psiholoģiskie aspekti. Atmiņa kā priekšstatītspējas daļa

Uz jautājumu, kāpēc Aristotelis runā par laika distances uztveršanu, nevis tās atcerēšanos, var atbildēt, ka tādējādi viņš uzsver atmiņu kā perceptuālu, nevis intelektuālu spēju.¹⁰ Argumentācija par to balstās mācībā par dvēseles priekšstatītspēju (*phantasia*)¹¹ – to, ka nav iespējams domāt, uztvert un atminēties bez priekšstatiem (*phantasmata*). Tiek piedāvāts piemērs par trijstūri, kam kā ģeometriskai figūrai nepiemīt noteikts lielums, tomēr mēs to zīmējam kādā noteiktā lielumā, tajā pašā laikā aplūkojot to bez lieluma; arī iedomājoties trijstūri, to priekšstatām noteiktā lielumā, domājot bez noteikta lieluma. Laiku priekšstatām līdzīgi kā lielumus un izmaiņas. Laiku arī uztveram ar priekšstatu par kādiem noteiktiem laika sprīžiem, tajā pašā laikā domājot to kontinuitātē (450a 8). Atmiņa ir saistīta ar priekšstatītspēju tādā nozīmē, ka tā notiek, sasaistot priekšstatus, bet „priekšstats (*phantasma*) ir vispārējās uztveres spējas (*tēs koinēs aisthēseōs*) afekts (*pathos*)” (450a 11). Tas nozīmē kāda laika sprīža percepciju kā afektu, kas veido noteiktu priekšstatu: laiku varam tvert nozīmē pirms/pēc. „Kad kāds ir aktīvi iesaistīts atmiņā, viņš turklāt vēl uztver, ka redzējis, dzirdējis vai iemācījis to agrāk, bet iepriekš un pēc tam ir laikā” (450a 19-22). Atmiņa tāpat ir kāds afekts, kas satur priekšstatu arī par pagājušo laika mirkli (pēc tam). Un līdz ar to, ka atmiņa operē ar priekšstatiem, kas spēj uztvert laiku, sakārtot kontinuitātē, Aristotelis var apgalvot, ka atmiņa kā spēja pieder dvēseles perceptīvajai daļai. „Tas ir acīmredzami, kurai dvēseles daļai atmiņa pieder, – tai pašai, kurai pieder priekšstatītspēja (*phantasia*). Un tie ir priekšstatītspējas priekšmeti, kurus kā tādus (*kath' hautō*) var atminēties, bet lietas, kas nav tvertas bez priekšstatītspējas, var atminēties tikai kā nejausās asociācijas (*kata sumbebēkos*)” (450a 22-25). Šajā pasāžā Aristotelis norāda, ka domas priekšmetu atsaukšana atmiņā norisinās atšķirīgi no uztveres priekšmetu atminēšanās. Un, kaut arī ir iespējams priekšstatīt domas priekšmetu un to saglabāt atmiņā, piemēram, trijstūra leņķu summa ir 180 grādi, tomēr ar atmiņas palīdzību šo teorēmu ir iespējams pierādīt vienīgi akcidentāli, jo atmiņa primāri pieder pie perceptuālās spējas. Tomēr Aristotelis šeit norāda uz atmiņas spēju saglabāt priekšstatus, un, iespējams, ka ar priekšstatu palīdzību ir iespējams atveidot domāšanas virzību (jo „nav iespējams domāt bez priekšstatiem” (449b 30)), īpaši runājot par atsevišķiem slēdzieniem.

Tomēr būtu jāatceras Aristoteļa tēze par priekšstatu kontinuitāti laikā, un tas nozīmē, ka atmiņas priekšstati drīzāk ir pagātnes pieredze par priekšmetiem, nevis par pašiem objektiem.¹² Ja tas tā nebūtu, tad, piemēram, domas objektus varētu atcerēties kā priekšstatus, ko par objektiem sniedz perceptuālā pieredze. Tādējādi domas priekšmeti būtu balstīti pieredzē kā afekti. Tādas konsekvences nebūtu pieņemamas Aristoteļa koncepcijai, jo, piemēram, teorēmu var iegaumēt un iemācīties no zīmējuma vai pierādījuma secības, tomēr pašu teorēmu kā domas priekšmetu atcerēties nevar, jo tas ir pretrunā ar atmiņas raksturojumu kā dvēseles perceptuālās daļas spēju. „Atcerēties teorēmu” drīzāk nozīmē atcerēties pagātnes pieredzi par tās apguvi, tāpat kā atcerēties kādu „baltu lietu” (449b 17) nozīmē atcerēties, ka tā ir kādreiz redzēta. Ja atcerēties nozīmētu atcerēties

pašu priekšmetu, tad atcerēšanās ne ar ko neatšķirtos no uztveres, kas arī ir pastarpināta ar priekšstatu. Uztvert lietu nozīmē ar priekšstatītspējas palīdzību tvvert to tādā priekšstatā, kādā tā parādās, atcerēties nozīmē tvvert priekšstatu, kāds parādījies par kādu lietu iepriekš (kad kāds laiks ir pagājis). Jautājums par priekšstata un lietas attiecību atbilstību attiecas uz uztveres problemātiku, uz atmiņas jomu attiecas jautājums par priekšstatu savstarpējo saistību.

Pēc Aristoteļa uzskata, visa atmiņa darbojas kā priekšstatu kontinuums, un atmiņā nav nekā, kas būtu bez priekšstata. Tomēr, ja atmiņas priekšstats būtu tāds pats kā uztverei un domāšanai, nevarētu runāt par atmiņas priekšmetu kā *iepriekš* uztvertu, iemācītu, saprastu, jo priekšstatītspēja vienmēr ir saistīta ar kādu stāvokli, afektu, un tas kā tāds pieder tagadnes laika momentam. Var pieņemt, ka priekšstats attiecas pret pagātnes priekšstatu, tāpat kā sajūtas-priekšstati (*aisthēmata*) pret sajūtamo,¹³ kā Aristotelis to raksturo traktātā „Par dvēseli” (*De Anima*). „Kā vispārējs likums var tikt pieņemts tas, ka sajūtas ir formu uztvere bez matērijas, kā vaskā atstāj zīmogu, neatstājot tur zīmoggredzena dzelzi vai bronzu. Tas saņem nospiedumu (*typos*) no dzelzs vai bronzas [priekšmeta], bet ne kā dzelzi vai bronzu.”¹⁴ Piemēru par zīmoggredzenu Aristotelis piedāvā arī *De Memoria* (450a25), tomēr atšķirība starp *aisthēmata* un *phantasmata* ir skaidri parādāma: pirmo veido kādas ārējas lietas klātbūtne, iedarbība, kā rezultāts ir kāds afekts, otrā gadījumā lieta var nebūt klātesoša, tomēr tā ir saistīta ar kādu afektu (iedomājoties kaut ko). Tomēr parādās problēma, uz ko norāda arī Aristotelis, – afekts ir par tagadējo stāvokli, bet lieta atmiņā ir pagājušais (450a25). Kādā veidā tad mēs varam atcerēties, un ko mēs atceramies, jo, ja atcerētās lietas tagadne ir afekts, kāpēc lai tā uztvere būtu atmiņa, nevis afekts pats par sevi?¹⁵

3. Atmiņas priekšstats kā līdzība (eikōn)

Radušos aporiju Aristotelis sākotnēji vēl mēģina risināt, vadoties no pieņēmuma, ka atmiņa pieder pie dvēseles perceptīvās daļas. „Ir skaidrs, ka jādama par afektu, kas ir uztveres izraisīts dvēselē vai tā ķermeņa daļā, kas satur dvēseli, un ir kā attēls, par ko mēs sakām, ka mums ir (*hexis*) atmiņa” (450a 26-29), un afekts, kas ir kā attēls, izmaiņu (*kinēsis*) gaitā atstāj sava veida nospiedumu (*typos*) tādā pašā nozīmē, kā notiek ar sajūtu-priekšstatiem (*aisthēmata*) (450a 30-32). Atmiņas skaidrojums tipogrāfiski saistībā ar nospiedumiem, kā Aristotelis mums piedāvā iztēloties, ir fizioloģisks vai antropoloģisks, un atmiņu var priekšstatīt kā noteikta veida virsmu, kurā atstātie nospiedumi var saglabāties kā atmiņas, bet tās ir atkarīgas no virsmas stāvokļa, ko ietekmē izmaiņa (*kinēsis*), laiks un tā plūdums.¹⁶ Straujas un daudzskaitlīgas izmaiņas padara virsmu likvīdu, mīkstu un neizturīgu pret nospiedumiem, savukārt, ja virsma ir stingra un izturīga, tajā atstāt nospiedumus ir grūtāk. Vidusceļš ir atmiņas modelis, kas nodē Aristotelim viņa izklāstā. Tomēr tipogrāfiskais modelis, kur atmiņa reducēta uz sajūtu nospiedumu un ir padarīta izteikti atkarīga no perceptīvās spējas un priekšstatītspējas (*phantasia*), ir apšaubāms risinājums: ja jau vienīgais, kas pieejams atceroties, ir priekšstats (*phantasma*), tad kā gan, to uztverot, var izveidot atmiņu par pagātnes lietu, kas nav klātesoša. „...tas, kurš atceras, domā par šo afektu [afektu par pagājušo] un uztver to. Bet kā gan viņš atcerēsies to, kas nav klāt” (450b 17-19).

Vēl viens iemesls, kāpēc nevaram domāt par atmiņu kā priekšstatu par kādu objektu, bet drīzāk par pagātnes pieredzi, notikumu vai attiecībām, ir Aristoteļa norāde par atminēšanos kā saistītu ar izmaiņām (*kinēsis*) un aktualizējamu laika distancē. Arī priekšstatītspēja (*phantasia*) ir kustība vai izmaiņa,¹⁷ kuras cēlonis ir sajušana vai uztvere (*aisthēsis*), tomēr tās priekšmets ir priekšstats par lietu, kas var nebūt klātesoša,¹⁸ turpretī uztveres priekšmets ir pati lieta. Kustību (*kinēsis*) izraisa uztvere, tomēr tā ir saistīta

tikai ar priekšstatu. Arī atmiņa kā *phantasia* daļa ir raksturojama kā izmaiņa vai kustība (*kinēsis*) (450a 30), un arī tās priekšmets nav klātesošs, līdz ar to varam teikt, ka atmiņa drīzāk ir par kādas lietas pieredzi vai attiecību pret to, nevis par pašu lietu. Aristoteļa piemēri par lietu atcerēšanos arī drīzāk ir ilustratīvi piemēri nekā apgalvojumi. Atmiņas spēja ir tuvāka priekšstatīspējas objektu laukam: priekšstatiem (*phantasmata*), nevis sajūtu objektiem: *aisthēmata*. Tomēr arī kā atmiņas priekšmetu nevar noteikt priekšstatu kā afektu (*pathos*), ar ko operē *phantasia*, jo afekts attiecas uz tagadējo, turpretī atmiņas priekšmets drīzāk ir afekts par afektu. Tādā gadījumā sākotnējais afekts būtu kāds nospiedums kādā iepriekšējā laika sprīdī. Taču, tā kā saskaņā ar Aristoteļa atziņu par laiku *Fizikā*: “Kaut kas no tā [laika] jau ir pagājis un vairs neeksistē, un kaut kas no tā ir nākotnē un vēl neeksistē,”¹⁹ – ir grūti iedomāties, ka afekts varētu sevi iekļaut kādu afektu par bijušo, bet vairs neesošo, tāpēc drīzāk jāpieņem, ka afekti ir savstarpēji saistīti, veidojot noteiktu pieredzi, attiecības vai notikumu un ir raksturojami kustībā. Atmiņas spējas specifiku raksturo arī tas, ka var runāt par divu veidu priekšstatu nošķirumu – priekšstati, kas reprezentē atcerēto lietu, un priekšstati, kas pārstāv laika distanci starp atmiņu un tās priekšmetu.²⁰

Aristotelis piedāvā risināt atmiņas priekšmeta neviennozīmīgo traktējumu un aporiju (“par promesošas lietas klātesamību”), aplūkojot atmiņas priekšstatu kā līdzību (*eikōn*) – priekšstats saistās ar nospiedumu (*typos*), kas ir kā zīmējums (*zōgraphēma*) mūsos, gan kā attēls, figūra (*zōon*) (*zōon* vienlaikus ir divas nozīmes, ko Aristotelis sasaista: dzīvnieks un figūra, attēls; dzīvnieka attēls uz sienas, “kas, būdams tāds pats, tomēr ir abi, pat ja tie abi nav viens un tas pats”), gan vienlaikus arī kā tā kopija, līdzība (*eikōn*) (450b 20-23). Līdz ar to var secināt: tas, kas atšķir atmiņas priekšstatu no citiem priekšstatiem, ir tas, ka, būdams priekšstats, tas vienlaikus ir arī līdzība vai kopija (*eikōn*), “priekšstatu (*phantasma*) var tvert kā kaut ko pašu par sevi vai arī cita veida lietu. Tiktāl, kamēr tas ir pats par sevi, tas ir kontemplācijas objekts vai doma. Bet, kad tas ir kāda cita lieta, tas ir kāda veida līdzība (vai kopija) (*eikōn*) un atgādinājums (*mnēmoneuma*)” (450b 25-27). Atmiņas priekšstats domājams kā *eikōn* divu apsvērumu dēļ – pirmkārt, ja priekšstats nebūtu kopija, tas nebūtu priekšstats par kaut ko, otrkārt, ja mēs to nevarētu skatīt kā kopiju, atmiņa nebūtu par kaut kā prombūtni, bet vienmēr attiektos uz tagadējo; līdz ar to atmiņa nebūtu nošķirama ne no domāšanas, ne no uztveres. Jāpiezīmē: būtiski ir tas, ka atmiņas priekšstati saistās ar nospiedumu kā kopija, liecinot par kādu sākotnēji pārdzīvoto, uztverto, saprasto lietu. Aristotelis norāda: “..tā kā tās izmaiņas, kas notiek mūsu dvēselē, ir kā iepriekšējās uztveres rezultāts, mēs dažreiz nezīnām, vai tās notiek saskaņā ar iepriekšējo uztveri, un šaubāmies, vai tā ir atmiņa vai nav” (451a 2-5). Nav šaubu, ka atmiņa eksistē kā iepriekšējā kontemplācija vai uztvere, tomēr jautājums par atmiņu ir arī epistemoloģiskas dabas: jautājums, cik tāl varam zināt, ka tā ir atmiņa, paliek atklāts. Atmiņas priekšstata nosacījums ir līdzības pazīme, turpretī domāšanas un uztveres priekšstata sasaiste ar priekšmetu domājama vienīgi kā afekts, kas nebūt neietver līdzību ar to, par ko tās ir; līdz ar to var teikt, ka atšķirībā no tām atmiņas priekšmets nav uztveres objekts, jo tas nav klātesošs; domas objektus var atcerēties vienīgi akcidentāli, un atmiņas spēja ir priekšstatīspējas noteikts aspekts tikai gadījumos, kad tās priekšstats atbilst citam priekšstatam kā līdzība, bet atšķiras gadījumos, kad priekšstats par uztverto ir maldīgs, nav tās aspekts, netieši norādot uz vārda *phantasia* otru nozīmi, proti, iztēli. Turklāt atmiņa būtiski atšķiras no *phantasia* arī tādā ziņā, ka satur priekšstatu par laika distanci.

4. Psiholoģiskās atmiņas robežas. Atcerēšanās (anamnesis) koncepts

a) Platona arguments

Kā jau norādīts, Platona tekstos skartā atmiņas tematika ir daudzveidīga, un var nošķirt atmiņas psiholoģiski kognitīvo analīzi, ko piedāvā dialogs *Teaitēts*, kur aplūkots jautājums par atmiņas un sajušanas un zināšanu saistību, no jautājuma par epistemoloģisko atmiņas aspektu.²¹ Taču, no otras puses, var jautāt par atmiņas problēmas nozīmi tā dēvētajā anamnēzes argumentā, ņemot vērā Platona nošķirumu starp atmiņu (*mneme*) un atcerēšanos (*anamnesis*).

Tomēr te parādās saistība: Platona uzdotajā jautājumā *Teaitētā* par zināšanām, par to, kā tās tiek iegūtas un saglabātas (būtiskākais saistībā ar atmiņu), slēpj neatrisināta problēma, – kas ir pašas zināšanas, bet Platona atcerēšanās (*anamnesis*) teorija piedāvā to atrisināt. Anamnēzes arguments izvērsti izklāstīts divās pasāžās, kuru galvenā tēze – visa mācīšanās un zināšana ir tā atsaukšana, atminēšanās, ko jau iepriekš zinām.²² Arguments abos gadījumos strukturēts līdzīgi – tiek izvirzīta hipotēze, un, balstoties uz piemēriem, tā tiek pierādīta un apstiprināta, tomēr argumentu būtība atšķiras: *Menonā* tas ir zināšanu kā nepieciešamu patiesību pierādījums, kas var tikt skatīts kā *a priori* zināšanas,²³ bet *Faidonā* arguments ir drīzāk par zināšanu iegūšanu, balstoties uz to, kas jau iepriekš ir zināts.²⁴ Tamdēļ tas var tikt aplūkots kā alternatīvs veids, kā atcerēties – atšķirībā no *Teaitēta*, kur atmiņa (*mneme*) operē vienīgi ar sajūtām vai sajūtām kā domām, tādā veidā atšķiroties no *anamnesis*.²⁵

Argumenta sākumā Sokrats izskaidro, kādā nozīmē zināšana ir atcerēšanās (*anamnēsin einai*): “.. ja kāds, ko redzēdams vai dzirdēdams, vai uztverdams kaut kā citādi, zina ne vien to, bet iedomājas arī vēl ko citu, kas attiecas nevis uz šo pašu zināšanu, bet uz citu, – vai tad mēs ar pilnām tiesībām neteiktu, ka viņš atcerējies (*anamnēsthē*) to, ko iedomājies?” (73c-d). Džons Akrils (*Ackrill*) piedāvā divas tēzes, kas izriet no šī pieņēmuma: 1) ja kādā laika brīdī *t* kāds atceras *y* (uztverdams *x*, iedomājas *y*), tad viņam jābūt zinājušam *y* arī pirms *t*; 2) ja, uztverot *x*, ne tikai domā par *x*, bet iedomājas citu lietu *y*, kas ir atšķirīga zināšana, tad viņš atceras *y*.²⁶ Pirmā tēze norāda uz noteiktu atmiņas aspektu, jo runā par iepriekšējās pieredzes atsaukšanu, otra tēze iezīmē atcerēšanās problēmu, t. i., nav nepieciešama atmiņa par kaut ko, lai to atcerētos; pietiek, kā Aristotelis to dēvēja, ar atgādinājumu (*mnēmoneuma*). Tomēr atgādinājums ir arī lieta pati par sevi (kāda zināšana), līdz ar to rodas jautājums par *x* loģisko attiecību pret *y*, jo, kā Platons norāda, “kas attiecas nevis uz šo pašu zināšanu, bet uz citu” (*hou mē hē autē epistēmē all' allē*). *Anamnesis* nosacījums līdz ar to ir tas, ka *x* jau analītiski neietver *y*, bet ir pavisam cita lieta. Platons *Faidonā* rāda vairākus atcerēšanās piemērus, ko var aplūkot šādi:²⁷

(1) lira (uztvertais <i>x</i> , atgādinājums)	iemīļotais (tas, kas atgādināts, <i>y</i>)
(2) Simmijs	Kebēts
(3) attēlota lira	iemīļotais
(4) attēlots Simmijs	Kebēts
(5) attēlots Simmijs	Simmijs

Otrs solis argumentā (74a-d), vadoties no piemēriem, ir Sokrata atziņa, ka *y* varam atcerēties uz līdzības (*homoiōn*) vai nelīdzības (*anomoiōn*) pamata attiecībā pret uztverto *x* (74a). Tālākā problēmas analīze noved pie Formu teorijas iesaistīšanas, jo pastāvošo

līdzību starp x un y var iedomāties tikai tad, ja mums ir jēdziens par līdzīgumu, bet jēdzienu par līdzīgumu nevar iegūt, tikai salīdzinot divus priekšmetus, jo tie vienmēr būs vairāk vai mazāk atšķirīgi: “.. tu zināšanu par to [par Vienādību vai Līdzīgumu] esi smēlies un ieguvis no šiem vienādajiem priekšmetiem, kas ir atšķirīgi no Vienādības” (74c). Tātad ar atcerēšanos var nonākt pie jēdziena par Vienādību. Tomēr šī pāreja no jautājuma par y atcerēšanos, izejot no x , pie problēmas par to abu līdzīguma nosacījumu, šķiet neskaidra, uz ko norāda arī Akrils, “bet ‘no līdzīgā’ nevar nozīmēt arī ‘no līdzīguma’” (..) tas patiesībā ir īpašs gadījums – kad x ir ne tikai līdzīgs y , bet x ir y ‘līdzīgums’”,²⁸ un tātad, tie ir pilnīgi atšķirīgi gadījumi, kad x ir līdzīgs y , un gadījums, kad x uztverē atgādina vai izraisa domu par y . Tādējādi Platona skaidrojums parāda divas atšķirīgas *anamnesis* nozīmes – 1) no vienas lietas uztveres var atcerēties citu, vairāk vai mazāk līdzīgu, tomēr paturot prātā to atšķirību, jo tas ir *anamnesis* nosacījums; 2) pārejot no x pie y , domājam par to saistību un „atceramies”, ka eksistē Līdzīgums kā tāds, kura dēļ vispār atceramies. Tomēr otrs gadījums ir pretrunā ar sākotnējo postulātu, ka, lai kaut ko atcerētos, ir nepieciešams, lai iepriekš tas būtu bijis zināms, „ja kādam kas jāatceras, viņam tas jāzina jau iepriekš” (73c). Aplūkojot divu lietu attiecību, ir svarīgi, ka viena norāda uz otru kā atgādinājums, bet, ja aplūkojam x un y (līdzības/atšķirības) attiecības kā atgādinājumu par Līdzīgumu vai Vienādību, tad tas ir pavisam cits gadījums, jo 1) Līdzīgums nav tā lieta, par ko kaut kas cits mums atgādina tādā nozīmē, kā Sokrats to norādījis, 2) Līdzīgums nav eksistējis iepriekš kādā laika sprīdī, bet drīzāk ir atcerētā un uztvertā attiecība.

Trešais solis argumentā, kas mēģina saistīt šīs atšķirīgās nozīmes (atcerēto lietu un atcerēto attiecību), – “un ja nu kāds ko ierauga un ievēro: tas, ko tagad redzu, gan tiecas būt tāds pats kā kas cits eksistējošs (*ontōn*), bet atpaliek no tā un nespēj būt tāds pats (..) otrs tam gan līdzinās, bet nepilnīgi” (74d-e), – tad jādomā, ka “pati Vienādība jāpazīst pirms tam, kad, pirmoreiz ieraudzīdami vienādus priekšmetus, aptveram, ka tie visi tiecas būt tādi paši kā pati Vienādība, bet atpaliek no tās” (75a). Tātad Vienādību pazīstam pirms jebkuras uztveres, tātad tā ir iegūta jau pirms dzimšanas (75c). Kaut arī Formu teorija un tās pierādījums ir Sokrata hipotēzes mērķis, tomēr arguments nesaglabā konsistenci tieši tā iemesla dēļ, ka runa ir par atšķirīgiem gadījumiem – *anamnesis* ikdienas lietojuma²⁹ nozīmi (x norāda uz y) un *anamnesis* doktrinālo nozīmi (x un y norāda uz Formu). Līdz ar to par *anamnesis* otro gadījumu var runāt kā par metaforisku un figuratīvu, un *anamnesis* funkcija tajā ir novērst problēmu, kura rodas, salīdzinot lietu savstarpējo līdzību ar Līdzīgumu kā tādu, kad būtu nepieciešams ieviest vēl kādu trešo pakāpi. *Anamnesis* norāda uz to tieši kā “uz citu zināšanu”, kad, uztverot lietas, vienlaikus tiek aktualizēta zināšana par to formām. Bet pirmajā gadījumā ir iespējams runāt par *anamnesis* koncepciju argumenta ietvaros, kur nav nepieciešami pirms dzimšanas zināmi *eidosi*, lai varētu secināt, ka “no ‘uztverot x , viņš domā par y ’ izriet, ka ‘tiek atsaukts y ’, jo no tā var tikt izveidots tas, par ko kāds domā, un nav jābūt kādam īstam y , ko viņš kādreiz zinājis, bet tagad atceras”.³⁰

Atgriežoties pie sākotnējā jautājuma par zināšanām un, ņemot vērā sacīto, nevar teikt, ka *anamnesis* koncepts skaidro spēju iegūt un saglabāt zināšanas, – ja ir divas atšķirīgas zināšanas, tad nevar teikt, ka viena izriet no otras, – tādā gadījumā tas nav šis gadījums. Tāpat nevar teikt, ka *anamnesis* būtu *mneme* apakšgadījums, jo, ja no vienas lietas uztveres var iegūt domu par citu lietu, tad tas ir pretrunā ar atmiņas noteiksmi kā perceptuālu spēju (Aristotelis) un domas un sajūtas saistību (Platona *Teaitētā*).

b) Aristotelis: *anamnesis* kā meklējums (zētēsis) pagātnē

Tāpat *anamnesis* ir nošķirams no atmiņas kā afekta vai stāvokļa, jo atcerēšanās nav saistāma vienīgi ar afektu: atklātais līdzīgums, kas to atgādina, ir cita zināšana, tāpat nesaistīta ar doto, aktuālo afektu. Platons raksturojis *anamnesis* arī kā intelektuālu piepūli, meklējumu, identificējot to ar saprašanu.³¹ Arī Aristoteļa tekstā *anamnesis* ir nošķirams no *mneme* kā intelektuāla atmiņas forma no perceptuālas. Uz jautājumu, vai tā vispār var tikt uzskatīta par atmiņu un kā tā saistās ar fenomenu (*mneme*), kas aprakstīts *De Memoria* pirmajā daļā, Džūlija Ennas (*Annas*) paskaidro: nav nekā pārsteidzoša, ka Aristotelis, kaut nošķirot tās kā divas atšķirīgas formas, *anamnesis* tomēr dēvē par atmiņu, jo aplūko abas kā divus dažādus atmiņas veidus.³²

Apstākļos, kad atmiņa funkcionē un atminēšanās ir veiksmīga, Aristoteļa teoriju varam raksturot kā kauzālu priekšstatu attiecību, kur katrs priekšstats nav vairāk kā viens attēls un tikai kāda viena priekšstata kopija, tomēr, ņemot vērā kaut vai fizioloģisko un antropoloģisko atšķirību, jautājums kļūst sarežģītāks. Tāpat kā priekšstati un domas var būt maldīgas (saistītas ar nepareiziem nospiedumiem), arī atmiņās, gan atšķirīga, tomēr pastāv iespēja maldīties: a) var domāt priekšstatus kā atmiņas, t. i., aplūkot kā kopiju to, kas tā nav,³³ b) kaut ko priekšstatot, nespēj konstatēt, kā kopija tas ir.³⁴ Ja pirmajā gadījumā var runāt par fiktīvām atmiņām, paramnēzi, tad otro Aristotelis attiecina uz *anamnesis* gadījumu, kad ir priekšstats par kādu iepriekšējo (laika distanci), bet nav saglabājies pats priekšstats. Jautājumu par *anamnesis*, atsaukšanu atmiņā un mnemoniskajām tehnikām³⁵ Aristotelis risina traktāta otrajā daļā, tā iezīmējot atšķirību no atmiņas (*mneme*) izpratnes. Līdz ar to var teikt, ka *anamnesis* koncepts noteiktā veidā papildina izstrādāto atmiņas teoriju, apraksta tādus aspektus, kas ir ārpus psiholoģiskas analīzes robežām.

Aristotelis, rakstot par *anamnesis*, uzreiz norāda, ka un kā tā atšķiras no atmiņas (*mneme*): „... atcerēšanās nav ne atmiņas atgūšana, ne tās iegūšana. Jo, kad kāds sāk mācīties vai pieredz kaut ko, viņš neatgūst par to atmiņu, jo tās vēl nav. Ne arī kāds iegūst atmiņu jau no paša sākuma, jo tikai tad, kad afekta stāvoklis ir radies, pastāv atmiņa. Un atmiņa kādam nerodas vienlaikus ar radušos pieredzi” (452a 19-27).³⁶ Tāpat atcerēšanās atšķiras no atmiņas, jo atmiņa paredz 1) kādu afektu, kas ir 2) kopija kādam priekšstatam par citu afektu un 3) kuru starpā pastāv pagājis laika moments.³⁷ *Anamnesis* ir nevis atmiņas atjaunošana, bet bijušo zināšanu un uztveres atgūšana (452b 2-5), taču Aristotelis tūlīt arī norāda, ka tā nav vēlreizēja iemācīšanās (452b 8-10) un tādā nozīmē tā nav *visa* iepriekšējā pieredzes materiāla atgūšana.

Anamnesis raksturojams drīzāk kā intelektuāla nevis perceptuāla spēja, jo atšķirībā no atmiņas, kas piemīt visām dzīvajām būtnēm, kas uztver laiku, *anamnesis* spēju nosaka nolūks,³⁸ nevis atmiņa vai spēja mācīties. Kā norāda Aristotelis, tā ir „kāda veida spriešana (*sullogismos*). Jo atceroties cilvēks spriež, ko viņš iepriekš redzējis, dzirdējis vai kādu pieredzi ieguvis, un atceroties, ka tas bijis kāda veida meklējums (pētījums – *zētēsis*). Un šāda veida meklējums var tikt attiecināms tikai uz dzīvniekiem, kam var būt nolūks. Un nolūks ir kāda veida spriešana” (453a 10-14).

Tādējādi *anamnesis*, pretēji šī vārda etimoloģiskajai nozīmei, var uzskatīt kā aktīvu atmiņas formu atšķirībā no *mneme*, kas drīzāk raksturojama pasīvi, kā afekts. Kā intelektuāla forma, sava veida spriešana, tā nepieder perceptuālajai spējai un tā nav par pagātni tādā nozīmē kā atmiņa.³⁹ Ennas norāda, ka to varam aplūkot kā noteiktu impersonālās atmiņas aspektu, turpretī *mneme* interpretējama kā personālā atmiņa, jo saistīta ar pagājušo pieredzi. Šāda pozīcija paplašina Aristoteļa lasīšanas iespējas un ļauj atbrīvoties no šauras, tīri perceptīvas atmiņas analīzes. Personālā atmiņa ir nemainīga un

statiska, tā neparedz aktīvu atcerēšanos un nekādā veidā nav uzlabojama, „ir bezjēdzīgi uzlabot atmiņu par pagātnes pieredzi”,⁴⁰ jo tādā gadījumā atmiņas problēma sasaistās ar iztēli, kad, priekšstatot kaut ko un nespējot atrast, kā kopija tas ir, atrodam kādu oriģinālu, kam tas atbilst. Tādā gadījumā ir runa par iztēli, nevis par atmiņu (*mneme*) vai atcerēšanos (*anamnesis*). Atcerēšanās nozīmē nevis pagātnes pieredzes kā noteiktas pieredzes atgūšanu, bet drīzāk operēšanu ar pagātnes pieredzi, spriešanu par pagātnes pieredzi un izmantojot tās palīdzību. Piemēram, lai atcerētos kādu ģeometrijas teorēmu, nav vajadzīgs atcerēties to pagātnes pieredzi, kā tā tika apgūta; tas nekādā ziņā nepalīdz spriešanā, turklāt, ja ir zināma cita teorēma, kas ar meklēto ir saistīta, tad, lai to atgūtu, vajag tikai spriest noteiktā veidā, lai atcerētos, un nav nepieciešama zīmējuma un pierādījuma secības priekšstatišana. Tādējādi *anamnesis* var aplūkot kā impersonālās atmiņas gadījumu – tas, ko atceras, ir drīzāk saistīts savā starpā, nevis ar personisko pieredzi.⁴¹ Šādā nozīmē tā nav arī vēlreizēja iemācīšanās, jo šāda veida spriešana ļauj atgūt ne tikai aizmirsto, bet, balstoties uz personisko zināšanu dispozīciju, ļauj risināt uzdevumus un problēmas, par ko nekāda atmiņa nepastāv; tādā nozīmē atcerēšanās (*anamnesis*) patiešām ir meklējums pagājušajā un pētījums (*zētēsis*) vienlaikus.

Nākamais jautājums: kāda veida objekti tiek aplūkoti ar *anamnesis* un kādā veidā tie saistās. „Parasti cilvēks nevar atcerēties uzreiz dotajā mirklī, bet meklējot viņš atrod” (452a 5-6), tikai jautājums – ko? Lieta, kuru atceras, tāpat kā atmiņas priekšmets, arī nav klātesoša, tomēr tai ir dubulta nozīme, – tā nav ne zināšanu un uztveres priekšmets, ne arī pašas atmiņas priekšmets.⁴² Atmiņas priekšmets ir priekšstats (*phantasma*) kā kopija vai līdzība (*eikōn*), bet, „kad atcerēšanās iesaista priekšstatus, to loma ir atšķirīga no tās, kas tiem ir atmiņā. Atcerēšanās gadījumā nekas nav teikts par tiem kā uztveres avota reprezentāciju. Tie nekad netiek attiecināti uz attēlu valodu; Aristotelis drīzāk runā par *kinēseis* nekā par *eikones* vai pat *phantasmata*”.⁴³ Kā tas aplūkots *De Memoria* teikts: „Atcerēšanās akti notiek, jo pēc dabas viena izmaiņa (*kinēsis*) seko citai” (451b 10), un, kā norāda Aristotelis, izmaiņas seko viena otrai vai nu nepieciešamības (*anankē*), vai pieraduma (*ethos*) dēļ; nepieciešamības gadījumā – no agrākās pie vēlākās, pieraduma gadījumā – no vēlākās pie agrākās. Izmaiņu varam saprast kā sava veida priekšstatu, tomēr atšķirīgu no *phantasma*, jo izmaiņa (*kinēsis*) var tikt saprasta divējādi – gan kā izmaiņas process, gan izmaiņas produkts⁴⁴. Tas, kurš praktizē mnemoniskās tehnikas un atceras pēc sistēmas, atceras pēc pieraduma, bet būtiski ir tas, ka atcerēšanos var veikt kā patstāvīgu meklējumu, arī tādējādi atšķiroties no mācīšanās, “un atcerēšanās (*anamnesis*) atšķiras no vēlreizējas iemācīšanās ar to, ka cilvēks ir spējīgs noteiktā veidā pats sevi virzīt, izejot no sākumpunkta (*arkhē*). Kad viņš nav spējīgs, bet ir atkarīgs no kā cita, tad neatceras” (452a 4-7). Tādējādi atcerēšanās var tikt skatīta kā atšķirīgs atmiņas veids, kā mēģinājums atsaukt to, par ko atmiņas nav saglabātas, bet kas ir iespējams kāda veida pagātnes pieredzes dēļ. Atšķirībā no atmiņas, kuras avots ir pagājušais un tā attiecības ar tagadējo raksturojamas laika distancē, atcerēšanās sākumpunkts ir tagad (451b 19), un tās virzību nenosaka laika uztveres specifika (no iepriekšējā uz vēlāko)⁴⁵, bet gan priekšstatu specifika, tā nav lineāra kustība, bet, kā Aristotelis saka, notiek, pateicoties līdzības, opozīcijas un kaimiņattiecību saistībām to vidū (451b 19-21). Vai, atceroties kaut ko, tajā pašā laikā var teikt, ka par to ir arī atmiņa (*mneme*)? Tas ir izšķirīgs jautājums, īpaši šādā nozīmē: vai *anamnesis* var uzskatīt par atmiņas veidu? Ennas norāda, ka *anamnesis* var raksturot kā impersonālo atmiņas aspektu, bet *mneme* – kā personālās atmiņas aspektu, un to priekšstats var sakrist: “.. tas, ko kāds atceras perfektā nozīmē, ir atmiņas objekts”⁴⁶, tikai jāpiezīmē, ka atcerēšanās nozīmē spriešanu par to, kas ir pieredzēts, bet atmiņa ir kāds afekts. Ennas saistību uzrāda, sakot, ka impersonālā atmiņa iespējama bez personālās, tomēr tā paredz pagātnes pieredzi, par ko ir personālā atmiņa, kas tomēr nav tās daļa.⁴⁷ Jāpiebilst, ka gadījumā, ja šīs divas formas nošķiram,

atmiņas sfēra būtu raksturojama ne tikai kā šauri psiholoģiska un atvedināma no fizioloģiskām kvalitātēm, kas glabā pagājušo pieredzi, bet nebūtu iedomājama refleksija par pagājušo kā tādu vispār, jo tiktu dēvēta par iztēli vai fantāziju. Un, lai gan atmiņa saglabā noteikta veida suverenitāti, jo neparedz gribas kontroli pār savu saturu, funkcionē pēc noteiktiem principiem, kā to mēģinājuši aprakstīt Platons un Aristotelis, tomēr nevar runāt par pilnīgu autonomu atmiņas mehāniku (veidu, kā priekšstati saistās cits ar citu un pagātnes pieredzi), jo nav iespējams priekšstatīt pagātnes pieredzi bez atgādinājuma, ka tāda vispār ir bijusi.⁴⁸ Arī klasiskā pieeja atmiņas problēmai neparedz personālā atmiņas aspekta akcentēšanu, drīzāk raksturojot atmiņu kā stāvokli, tendenci, dispozīciju, nevis tīru, elementāru afektu.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Aristoteļa darbs *De Memoria et Reminiscentia* tiek iekļauts traktātu grupā *Parva Naturalia*, kas iekļauj arī psiholoģijas jautājumiem veltītos darbus: *De Sensu* (sajūtu funkciju, orgānu un objektu skaidrojums), *De Anima* (traktāts par dvēseli) un *De Inosmniis* (aplūko sapņus). Sorabji, R. *Aristotle on memory*. Duckworth, London, 1972, p. 63.
- ² Platonam nav viena sistemātiska darba par atmiņu, bet daudzos dialogos dažādā veidā, iesaistīti attiecīgajā sarunā, tiek aplūkoti jautājumi par atmiņu. Var nošķirt divas atmiņas tematizācijas – kognitīvais atmiņas aspekts (atmiņas attiecības ar domāšanu un sajūšanu) (Teaitēts, Filēbs u. c.) un atmiņas saistībā ar *anamnesis* teoriju (Menons, Faidrs, Faidons u. c.). Plato. *Collected dialogues*. P. 1686, p. 1712.
- ³ Piemēram, Sorabji, R. *Aristotle on Memory*.. P. 36.
- ⁴ Locke, J. *An Essay Concerning Human Understanding*. P. H. Nidditch (ed.). Oxford: Clarendon Press, p. 150.
- ⁵ Ricœur, P. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. P. 8.
- ⁶ Neprecizitātes jautājumos, par ko ir runa grieķu filosofijā, var radīt tulkojuma neskaidrības. Aristoteļa un Platona aplūkotā problēma – atmiņa un atcerēšanās – grieķu valodā ir skaidri nošķirami kā divi atšķirīgi vārdi, kas to apzīmē: *mneme* (atmiņa) un *anamnesis* (atcerēšanās, reminiscence), kuru nozīmes tomēr ir cieši saistītas etimoloģiski. Uz *mneme* attiecas verbs *mnēmēsthai*, *mnēmoneuein*, kam latviešu valodā atbilstu “atminēties”, taču latviski tā sinonīms ir atcerēšanās, kas norāda uz *anamnesis*, uz to, savukārt, attiecas verbs *anamimnēskesthai*, kam tomēr ir atšķirīga nozīme. Angļu valodā *mneme* tiek tulkots kā *memory* ar darbības vārdu *to remember* un *anamnesis* kā *reminiscence* vai *recollection*, un tam atbilst *to recollect* vai *to be reminded*. Franciski uz *anamnesis* attiecas *le rappel* vai latīnisms *la réminiscence* un attiecīgie darbības vārdi *rappeler* un *se rappeler*, bet uz *mneme* – lietvārdi *la mémoire* (vispārīgi abstraktā nozīmē) un *le souvenir* (partikulārā nozīmē, piemēram, atmiņa par kaut ko, atmiņas vai arī tulkots kā atcere), uz ko attiecas darbības vārds *se souvenir*. Grieķu valodā prefixss *ana-* nozīmē atkal, vēlreiz. Attiecoties uz vārda pārējo daļu, vārda nozīme atklājas kā īpašs atmiņas darbības veids, taču savā ziņā tomēr atšķirīga darbība, kā norāda Aristotelis (*De Memoria et Reminiscentia // Aristotle on memory*. Duckworth, London, 1972. 451a20). Līdz ar to var runāt par divām atšķirīgām atmiņas formām vai spējām, kas attiecas pret atmiņas priekšmetu kā pagājušo – *mneme* varētu lietot, runājot par kaut kā saglabāšanu un paturēšanu atmiņā, bet *anamnesis* – par kaut kā atsaukšanu atmiņā. Papildu neskaidrības rada tas, ka vārdu formu gramatiskā analīze neatbilst domātāju filosofiskajai intencijai. “Atcerēties” (*mnēmoneuein*) gramatiski ir darbības vārds darāmajā kārtā, bet grieķu filosofijas ietvaros un izpratnē tas attiecas uz atmiņas jēdzienu (*mneme*) un lietots pasīvā nozīmē. Precīzs *anamimnēskesthai* tulkojums būtu ciešamajā kārtā, – “tikt atsauktam”, “tikt atgādinātam”, tomēr tekstuāli *anamnesis* parasti apzīmē aktuālu un aktīvu spēju.
- ⁷ Sorabji, R. *Aristotle on memory*.. P. 40.
- ⁸ Aristoteļa traktāts sastāv no divām daļām: pirmā aplūko atmiņas un atminēšanās problemātiku (*mneme*), bet otra veltīta *anamnesis* jēdzienam. *Anamnesis* jēdziens Aristoteļa interpretācijās, kā norāda Džūlija Ennas (*Annas*), bieži ir ticis aplūkots kā specializēts atmiņas (*mneme*) izpētes aspekts; tas nav šķīstis interesants filosofiskai interpretācijai, jo aplūkots pārsvarā tikai saistībā ar mnemonisko tehniku un sistēmu problemātiku (*Annas, J. Aristotle on Memory and the Self*. 1992. P. 297).
- ⁹ *Aristotle. De Memoria*.
- ¹⁰ Sal. ar: Sorabji, R. *Aristotle on memory*.. P. 70: “Tas viņa [Aristoteļa] teorijai ir izšķiroši, ka atmiņa ir perceptuālās spējas, nevis domāšanas funkcija.”
- ¹¹ Franču un angļu valodā *phantasia* tulko kā *imagination* no latīņu *imaginatio*, tomēr latv. valodā to nevar atveidot vienīgi kā “iztēle” vai, runājot par dvēseles spēju (*dynamis*), kā tas ir

Aristotelim, “iztēlotspēju”, jo šajā vārdā ir tikai viena daļa no vārda nozīmes, līdz ar to arī *phantasma* latviešu valodā netiek tulkots kā tēls, attēls, bilde, kā tas parādās angļu un franču tulkojumos: *image*, bet kā priekšstats. Tādējādi *phantasia* varētu tikt latviski atveidota kā priekšstatītspēja. Tas, savukārt, var nebūt īsti precīzi pret Aristoteļa tekstu, kur priekšstats ir tēls, nevis tīrs priekšstats – reprezentācija (*representation*). Tomēr jāpiebilst, ka latīņu vārdi ‘repraesentare’, ‘repraesentatio’ arī ir saistīti ar grieķu *phantasia* un *phantasmata*, kā ‘reprezentācijas spēja’ un ‘(mentālas) reprezentācijas’, kā to aplūko Kvintiliāns traktātā *Institutio oratoria* (IV). Lagerlund, H. *Mental Representation in Medieval Philosophy. The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Available: <http://plato.stanford.edu/archives/sum2004/entries/representation-medieval/>.

¹² Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self*. 1992, p. 305.

¹³ Aristotle. *450a30*; Sorabji, R. *Aristotle on memory* .. P. 82.

¹⁴ Aristotle. *De Anima*. 424a 16–19.

¹⁵ „Tas, kurš atceras, domā par šo afektu [afektu par pagājušo] un uztver to. Bet kā tad viņš atcerēsies to, kas nav klāt” (450b 17–19).

¹⁶ Aristotelis min divus faktoros, kas nosaka (atmiņas) virsmas likviditātes pakāpi. Pirmais ir fizioloģiskais, dabiskais virsmas stāvoklis, kas atkarīgs no dzīvās būtnes eksistences formas – bērnie, no veciem cilvēkiem atmiņa ir vājāka, jo tie atrodas “plūdma stāvoklī”, ”pirmie tāpēc, ka tie aug, otrie, jo tie iznīkst”. Otro faktoru varētu dēvēt par antropoloģisko, jo tiek nošķirti cilvēku tipi, kas ātri atceras, bet ātri arī aizmirst no tipa, kura pārstāvji atceras ar lielākām grūtībām, tomēr ilglaicīgāk – pirmajiem virsma ir pārāk mīksta, tāpēc nospiedumus viegli atstāt, bet grūti saglabāt, otrajiem, savukārt, pārāk cieta, tādēļ nospiedumus ir grūtāk atstāt, toties tie ir paliekošāki. Aristotle. *De Memoria*. 450a32–450b11.

¹⁷ *De Anima*. 428b 12.

¹⁸ *Ibidem*, 428b 32.

¹⁹ Aristotle. *Physics* (217b 32–33).

²⁰ Sorabji, R. *Aristotle on memory* .. P. 7.

²¹ Woolf, R. A Shaggy Soul Story: how not to Read the Wax Tablet Model in Plato’s Theatetus. *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume LXIX, № 3. Brown University, Providence, 2003.

²² Meno 81c, Faidons 73c.

²³ Vlastos, G. Anamnesis in the Meno. *Dialogue*, 4, (1965). Citēts pēc: Ackrill, J. L. *Anamnesis in the Phaedo*. Remarks on 73c-75c. P. 177.

²⁴ Ackrill, J. L. *Anamnesis in the Phaedo*. Remarks on 73c-75c. P. 177.

²⁵ Stingrs nošķirums starp *mneme* un *anamnesis* atrodams Platona dialogā Filēbs (Philebus (34b)), kur tās tiek nodalītas tieši ar šo nošķirumu; pirmās priekšmets ir sajūtas, bet otrās – tas, ko nevaram sajūst, tātad domas, zināšanas.

²⁶ Ackrill, J. L. *Anamnesis in the Phaedo*. Remarks on 73c-75c. P. 179–180.

²⁷ *Ibidem*, p. 187.

²⁸ *Ibidem*, p. 190.

²⁹ *Ibidem*, p. 193.

³⁰ *Ibidem*, p. 193.

³¹ Meno, 81d.

³² Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self* .. P. 309.

³³ Aristotle. *De Memoria*, 451a10.

³⁴ *Ibidem*, 451a5-8.

³⁵ Jautājums, kāpēc darbā par atmiņu iekļauta tik specifiska analīze, mulsinājis Aristoteļa interpretus (Sorabji, R. *Aristotle on memory* .. P. 35; Ricœur, P. *La mémoire, l’histoire, l’oubli* .. P. 24–25). Tā varētu būt atsauce uz Platona *anamnesis* teoriju tikai netieši, jo tur jēdziens lietots drīzāk pārnestā, metaforiskā nozīmē. Drīzāk tomēr bez *anamnesis* atmiņas joma ir pārāk šaura (Ennas, J. *Aristotle on Memory on the Self* .. P. 298), jo tur ir tikai tas, kas saglabājies, turpretim, ja pieļaujam, ka varam atsaukt atmiņā to, ko tieši neatceramies, bet saistībā ar ko tādu, ko atceramies, varam iegūt zināšanas dialektiskā procesā, kā kontekstā to aprakstījis Platons (*Menons 80d-86c, Faidons 72e-77b*).

³⁶ Aristotle. *De Memoria*.

³⁷ «Ne tikai afekts, sekojošs sākotnējam mācīšanās un pieredzes aktam, bet arī, kopš afekts pārdzīvots, laika moments nepieciešams, lai atcerēšanās (*remembering*) notiktu.” Sorabji, R. *Aristotle on Memory* .. P. 90.

³⁸ Ennas citē Aristoteļa (*HA 488b 24-26*), kur viņš norāda, ka vienīgi cilvēki ir spējīgi darboties ar nolūku, turpretī pārējiem dzīvniekiem piemīt tikai atmiņa un spēja mācīties. Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self* .. P. 307.

³⁹ Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self* .. P. 308.

⁴⁰ *Ibidem*.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Krell, D. F. *Of Memory, Reminiscence and Writing: On the Verge*. P. 19–20.

⁴³ Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self* .. P. 308.

⁴⁴ Sorabji, R. *Aristotle on Memory* .. P. 93.

⁴⁵ Runājot par atmiņu, Aristotelis ir skaidri norādījis tās saistību ar laiku un izmaiņu (*kinēsis*): “.. un, kad vien izmaiņa, kas saistīta ar lietu un laiku, notiek kopā, tad tiek lietota atmiņa” (452b 23–24), “bet, ja izmaiņa, kas saistīta ar lietu, notiek bez saistības ar laiku, agrākā ar vēlāko, tad tā nav atmiņa” (452b 28–29), tomēr par tās saistību ar atcerēšanos piedāvātais risinājums nav plašs, ņemot vērā, ka tās atšķiras.

⁴⁶ Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self* .. P. 310.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ Atcerēsimies piemēru par teorēmu: pagātnes pieredze nepalīdzēs atcerēties domas objektus, kaut arī kā priekšstatus. Un, kaut arī būtu iespējams, vadoties no pagātnes pieredzes, rekonstruēt pierādījumu, tomēr nevar teikt, ka tas būtu vienīgi personālās atmiņas veikums. Atceroties kādu apzīmētāju, nepieciešams zināt, ko tas apzīmē, kas nenoliedzami ir impersonālās atmiņas darbs. Grūti arī iedomāties tādu pieredzi, kurā nav nekādu impersonālu aspektu. Produktīvāk ir runāt par abu šo aspektu kombinēšanos, nevis tos nošķirt. Džūlija Ennas, piemēram, kritizē diferencētus (psiholoģisku un filosofiskus) Aristoteļa *De Memoria* lasījumus: “.. filosofam neliekas būtisks ilgtermiņa / īstermiņa atmiņas nošķirums, jo līdzīgas filosofiskas problēmas izriet no abām – kā attiecamiem pret pagātņi? – un citas. Psihologa skatījumā tās ir atšķirības, kam ir nozīme; īsts zinātniskas pētniecības priekšmets var būt vienīgi specifiska spēja, bet atmiņa kā tāda ir pārāk neskaidrs jēdziens zinātniskam pētījumam” (Annas, J. *Aristotle on Memory and the Self* .. 1992, p. 297). Autore pati piedāvā personālo un impersonālo nošķirumu, kas gan arī pilnībā neatrisina atmiņas kā filosofijas priekšmeta problēmu.

Summary

The article is devoted to the concept of memory in classical epoch (in the philosophy of Aristotle and Plato). There are different and multiple aspects of this issue which may be investigated, and therefore it is evident that the classical concept of memory cannot be homogeneous. Memory and reminiscence (or recollection) are the key concepts providing a perspective for analysis and interpretation. Briefly, memory is regarded as a psychological faculty, and reminiscence is the kind of memory that yet differs from it. Greek philosophy did not manage to define clearly the relations among these two, therefore the distinction remains vague. Nevertheless, a reconstruction of arguments opens up some space for philosophical interest, analysis, and interpretation. In the broader sense, the aim of the article is to show that there is an essential necessity to view relations between memory and reminiscence as the point of departure for the philosophy of memory.

Key words: *memory (mneme); reminiscence, recollection (anamnesis); image (phantasma); affect (pathos); likeness/copy (eikon); motion/change (kinesis).*

Praktiskais prāts un ētika
(Piezīmes par Sokratu un Kantu)
Practical Reason and Ethics
(Notes on Socrates' and Kant's theories)

Ivars Neiders

Rīgas Stradiņa Universitāte, Humanitāro zinātņu katedra
Dzirciema 16, Rīga, LV-1007
e-pasts: Ivars.Neiders@rsu.lv

Gan Sokrata, gan Kanta morāles teorijas daudziem filozofiem ir šķitušas ekstravagantas un grūti saskaņojamas ar to, ko visai neprecīzi varētu dēvēt par veselo saprātu. Taču tas nav vienīgais aspekts, kas šīm pozīcijām ir kopīgs. Abas teorijas var uzskatīt kā alternatīvas Hjūma iezīmētajai instrumentālās racionalitātes koncepcijai. Gan Sokrats, gan Kants ir vienisprātis, ka prāts nav motivācijas ziņā inerts. Tomēr daudzos aspektos šīs teorijas ir kardināli atšķirīgas. Šajā rakstā tiek aprakstītas būtiskākās atšķirības starp abām šīm teorijām un parādīts, ka, lai gan Sokrata koncepcija balstās uz empīriskiem apsvērumiem, tā tomēr spēj paskaidrot, kā morāles prasības var būt kategoriski imperatīvi, t. i., to pašu, ko Kanta teorija.

Atslēgvārdi: praktiskais prāts, ētika, Kants, Sokrats, antīkā filosofija, kategoriskais imperatīvs, hipotētiskais imperatīvs, tikums.

1. Platona agrīnajos, tā dēvētajos sokratiskajos, dialogos rodamās nostādnes ētikā ierasti tiek raksturotas ar diviem sokratiskajiem paradoksiem. Saskaņā ar pirmo paradoksu – neviens nevēlas ļaunu, un visi, kas tiecas pēc kā sliktā, to dara nevoluntāri; saskaņā ar otro paradoksu – tikums ir zināšana, un jebkuras netaisnīgas rīcības cēlonis ir neziņa.¹ Minētie paradoksi ir cieši saistīti ar Sokratam piedēvēto nostādni par gribas vājuma jeb nesavaldības (akrasia) neiespējamību, proti, ja neviens nekļūdās labprātīgi, nav iespējams, ka situācijā, kurā es zinu, ka rīcība x ir labāka par rīcību y, es tomēr izvēlos darīt y.² Šīs nostādnes ir bieži kritizētas vai vienkārši noraidītas kā acīmredzami aplamas. Galu galā, ne velti tās tiek dēvētas par paradoksiem. Šķiet, Aristotelis bija pirmais, kurš nesavaldības skaidrojuma sakarā norādīja, ka Sokrata viedoklis ir nepieņemams, jo tas, kā viņš teica, ir “acīmredzami (enargōs) pretrunā ar to, kas notiek (tois phainomenois)” (NE 1145b 27-28). Mūsdienās daudzi Platona komentatori un filosofi šajā ziņā ir sekojuši šim Aristoteļa vērtējumam. Tā, piemēram, Džons Sērls (John Searle) norāda, ka racionālu būtņu gadījumā nesavaldība ir “tikpat ierasta parādība kā vīns Francijā”.³ Savukārt, lielākā daļa antīkās filosofijas pētnieku ierasti atzinīgi novērtē Platona ieviesto trīsdaļīgo dvēseles strukturējumu “Valsts” IV grāmatā, kas dod iespēju izskaidrot nesavaldīgas rīcības iespējamību, tādējādi ļaujot izvairīties no, viņuprāt, nepieņemamās Sokrata nostādnes.⁴

Līdzīgi kā nupat minētie Sokrata apgalvojumi, arī dažas Kanta nostādnes ētikā un morāles psiholoģijā –, iespējams, iepretim viņa uzskatiem epistemoloģijā – ir rosinājušas

uz līdzīgu reakciju, lai gan, visdrīzāk, šajā gadījumā “cīņas” pretējo viedokļu paudēju vidū ir daudz sīvākas, jo mūsdienu filosofu vidū ir diezgan daudz gan Kanta sekotāju (Kristina Korsgārda (Christine Korsgaard) Onora O’Nīla (Onora O’Neill) u. c.), gan oponentu (Bernards Viljamss (Bernard Williams), Saimons Blekberns (Simon Blackburn), Filipa Fūta (Philippa Foot)). Šādas situācijas cēlonis visdrīzāk ir fakts, ka daudzas Kanta idejas joprojām šķiet saistošas, un atsevišķos gadījumos, iespējams, veido to, ko varētu dēvēt par mūsu morālo pārliecību kodolu. Piemēram, daudzi, iespējams, piekristu Kanta formulai, ka citas personas vienmēr ir jāuzlūko kā mērķis sevī un nekad kā līdzeklis savu mērķu sasniegšanai; ja mēs tiekam apzagtī, mūs bieži vien uztrauc nevis konkrētas lietas zaudējums, bet gan fakts, ka mēs esam izmantoti kā līdzekļi šīs lietas iegūšanai. Varam iedomāties situācijas, kad mēs labprāt šo lietu zaglim uzdāvinātu, taču, ja tā ir nozagta, jūtamies aizskarti un neapmierināti. Daudzi morāles filosofi nespēj iedomāties ētikas teoriju bez autonomijas jēdziena, par kura ieviešēju Kants ierasti tiek uzskatīts. (Tiesa, jāpiezīmē, ka tas nebūt nenozīmē, ka autonomijas jēdziens mūsdienu teorijās tiek lietots tādā pašā nozīmē, kādā to lietoja Kants).⁵ Uzskaitījumu noteikti varētu turpināt, tomēr Kanta praktiskā filosofija satur dažus aspektus, kas varētu izraisīt ne mazāk kaislīgus un kategoriskus iebildumus, kā dažas Sokrata nostādnes. Kā spožāko šāda veida piemēru var minēt Kanta pausto kategorisko nostāju jautājumā par pienākumu teikt patiesību – arī tādā gadījumā, ja slepkava klauvē pie jūsu nama durvīm un vaicā pēc jūsu drauga, kurš tajā brīdī pie jums uzturas. Lai arī salīdzinājumā ar Sokrata pozīciju šāda Kanta nostādne – ja to skata sava laikmeta kontekstā – nav nebūt tik ekstravaganta, jau daudzi Kanta laikabiedri šādu nostāju uzskatīja par nepieņemamu. Kants, starp citu, savu pozīciju šajā jautājumā skaidri noformulēja, atbildot uz Benžamēna Konstāna norādi, ka šādās situācijās slepkavam nav tiesību uz patiesību.⁶ Konstānam piebalso arī mūsdienu filosofs Bernards Viljamss, rakstot: “Tagad lielākajai daļai cilvēku noteikti šķiet, ka Konstānam bija taisnība un ka “izjust problēmu” par melošanu šādā situācijā (izņemot, iespējams, tajā nozīmē, ka jūs varētu nebūt pietiekami prasmīgs šajā ziņā) ir zīme, ka kaut kas nav kārtībā ar jūsu priekšstatiem par to, ko pieprasa patiesīgums. Mēs, gluži dabiski, tāpat kā Konstāns, sakām, ka personai ar šādiem mērķiem nepienākas patiesība, ka viņai uz to nav tiesību un ka ētiskā ziņā nav pilnīgi nekādas atšķirības, kā es viņu maldīnu. To saprast ir daļa no tā, ko nozīmē kāda cilvēka Godīguma (sincerity) dispozīcijām būt pareizi izveidotām. Vēl vairāk – ja melot ir pareizi, tad šādā gadījumā, ja jūs tāpēc jūtiesieties slikti – nebūs labas dispozīcijas pazīme, un jebkura cilvēka, kurš mocītos ar pašpārmetumiem par to, ka viņš ir samelojis šim slepkavam, Godīgums ir aplami veidots.”⁷

Viljamss šajā gadījumā savā ziņā ir ievietojams to Kanta lasītāju vidū, par kuriem Kristina Korsgārda saka, ka viņi uzlūko šo Kanta secinājumu kā Kanta ētikas sakāvi. Šī Kanta nostāja ir likusi sarosīties arī Kanta praktiskās filosofijas aizstāvjiem. Daudzi no viņiem ir mēģinājuši parādīt, ka šajā gadījumā pats Kants no savas teorijas ir izdarījis kļūdainus secinājumus un ka rūpīga Kanta nostādnes rekonstrukcija nebūt nenoved pie tik nepieņemama iznākuma.⁸ Lai kā arī būtu, tomēr Kēnigsbergas domātāja secinājumi šajā gadījumā ir likušie vienādā mērā nepieņemami gan viņa oponentiem, gan aizstāvjiem.

Sokrata un Kanta nostādnes ir līdzīgas ne tikai tajā ziņā, ka tās ir ekstravagantas. Tās vieno dažas būtiskas kopīgas iezīmes, un tas nebūt nav nejauši, ņemot vērā to, cik lielu iespaidu uz Kanta ētiku ir atstājuši stoīķi, kuriem Sokrats bija filosofs *par excellence*. Bet starp abām pozīcijām pastāv arī būtiskas un interesantas atšķirības. Turpmākajā tekstā es aplūkošu dažas kopīgās un atšķirīgās abu nostādņu iezīmes. Uz dažām es tikai norādīšu, bet pie dažām pakavēšos sīkāk, jo tās, manuprāt, ne tikai dod iespēju labāk izprast katru atsevišķo nostādni, bet arī izgaismo dažas būtiskas problēmas ētikā un morāles psiholoģijā.

2. Ko nozīmē būt racionālam? Vismaz viena no atbildēm varētu būt tāda, ka būt racionālam apzīmē spēju atrast līdzekļus izvēlēto mērķu sasniegšanai. Šīs, tā dēvētās instrumentālās racionalitātes, koncepcijas avoti ir rodami Hjūma filosofijā, lai gan jau Hobss “Leviatānā” raksta: “Domas vēlmēm ir kā izlūki un spiegi, kas kļūst pa priekšu, lai atrastu ceļu pie vēlamajām lietām.”⁹ Tomēr tas bija Hjūms, kas skaidri noformulēja viedokli, pēc kura prāta loma mūsu rīcības motivācijā ir tīri instrumentāla – tas spēj atrast tikai līdzekļus mūsu vēlmju apmierināšanai, bet pats nespēj motivēt rīcību vai radīt vēlmes. Prāts ir motivācijas ziņā inerts, tā uzdevums ir reprezentēt pasauli, kāda tā ir. Tas var pateikt, kā nokļūt no punkta A līdz punktam B, taču tas, vai mēs veiksīm šo ceļu, būs atkarīgs no mūsu vēlmēm, attieksmes no citiem, tā dēvētajiem konatīvajiem (no latīņu *conatus*), mentālajiem stāvokļiem. Jūs zināt, ka slāpes var remdēt, dodoties pie ledus-skapja, kur jūs esat nolikuši minerālūdens pudeli. Taču jūs to darīsiet tikai tad, ja būsiet izslāpuši. Prāts ir kā sistēma, kuras degviela ir vēlmes. Citējot slaveno Hjūma izteikumu: “Prāts ir, un tam ir jābūt vienīgi kaislības vergam, un tas nevar pretendēt ne uz kādu citu lomu kā vienīgi kalpot un paklausīt tai.”¹⁰

Daudzi mūsdienu filosofi piekristu šādai – vai nedaudz modificētai, bet pamatā uz līdzīgiem apsvērumiem balstītai – nostādnei.¹¹ Taču tā – un Hjūms to ļoti labi apzinājās – ir krasā pretrunā ar nostāju, kuru mēs varam atrast daudzu antīko filosofu darbos. Ievērojamais antīkās filosofijas pētnieks Mikaelšs Frede (Michael Frede) savā programmatiskajā rakstā par antīko autoru racionalitātes izpratni iezīmē šo kontrastu, rakstot: “Saskaņā ar šo [t. i., antīko] filosofu uzskatiem tas, ka prātam ir pašam savas vajadzības un vēlmes, ir priekšstats par prātu daļa. Tas nav vienkārši pieņēmums, ka pastāv vēlmes, kuras mums piemīt tikai tāpēc, ka mums ir noteiktas pārlicības, nedz arī, ka pastāv vēlmes, kas atbilst mūsu pārlicībai par labo, izdevīgo vai tādas, kuras ļauj mums sasniegt kādu par labu atzītu mērķi. Tas arī nav pieņēmums, ka pastāv vēlmes, kuras mums piemīt tāpēc, ka mēs uzskatām, ka ir saprātīgi, ka mums tās ir vai pat, ka mums tām ir jāpiemīt. Saskaņā ar šo pieņēmumu vismaz dažas vēlmes, piemēram, tieksme zināt patiesību vai tieksme iegūt to, kas tiek uzskatīts par labu, drīzāk ir vēlmes, kas piemīt pašam prātam, nevis vienkārši vēlmes, kurām prāts piekrīt.”¹²

Šī nostādne ir kopēja gan Sokratam, gan Platonam un Aristotelim. Lai gan, protams, pastāv būtiskas atšķirības starp minēto domātāju uzskatiem. Un zināmā mērā Kants viņiem noteikti piekristu.

3. Kants uzskatīja, ka morāles principus nedrīkst balstīt uz empīriskiem un tāpēc nejaušiem pamatiem, jo tādā gadījumā, viņaprāt, tie zaudētu savu universālo raksturu, t. i., tie neattiektos uz visām racionālām būtnēm, ciktāl tās ir racionālas (G. 389; 410).¹³ Prāts, uzskata Kants, cilvēkam ir dots ne tikai tāpēc, lai ņemtu vērā savu labklājību (*Wohl*), t. i., tas nav tikai *instrumentāls*, bet arī lai “spriestu par to, kas ir labs un ļauns (*gut oder böse*) pats par sevi”, – un to spēj tikai “sajūtās neieinteresēts prāts” (KRV. 62).¹⁴ Savukārt to, kas ir labs par sevi, nosaka morālais likums, t. i., – kategoriskais imperatīvs. Prāts tiek lietots instrumentāli tikai tad, ja mūsu gribu nosaka hipotētiskie imperatīvi. Hipotētiskais imperatīvs nosaka, kāda rīcība būs laba kāda noteikta mērķa sasniegšanai, tāpēc tas pavēl hipotētiski, t. i., ja jūs vēlaties sasniegt mērķi A, jums jāveic rīcība x. Proti, tas attiecas uz mums tikai ar nosacījumu, ka ir noteikta vēlme. Savukārt, kategoriskais imperatīvs nosaka kādu rīcību kā labu pašu par sevi, bez kādas atsaucies uz vēlmēm, nosliecēm vai jel ko citu empīrisku (G. 414-415).

Kategoriskais imperatīvs – šī imperatīva tā saucamā universālā likuma formula – skan šādi: “Rīkojies tikai atbilstoši tai maksimāli, kuru tu vienlaikus vari gribēt, lai tā kļūtu par vispārēju likumu.” (G. 421) Ja mūsu gribu pilnībā noteiktu objektīvais jeb morālais likums, imperatīvs nebūtu vajadzīgs (pareizāk sakot, tas netiktu izteikts kā

pavēle), pilnīgi laba griba (t. i., tāda, kuru neietekmē nekādas noslieces) “pakļaujas objektīviem likumiem” un “saskaņā ar savu subjektīvo dabu (*Beschaffenheit*) tā ir priekšstata par labo noteikta” (G. 414, sk. arī G. 453). T. i., ja mūs neietekmētu dažādas noslieces, mūsu rīcība būtu pilnīgi racionāla un morāla.

Saskaņā ar iezīmēto ainu prātu varētu iedomāties kā sava veida ‘moduli’ (homunkulu), kas ir mūsos un nodrošina to, ka mēs esam racionālas būtnes. Mūsu rīcība ir racionāla tad, kad mēs rīkojamies atbilstoši šī ‘moduļa’ dotajiem norādījumiem, t. i., kā saka Kants, – pakļaujamies prāta disciplīnai (KPV. 82), un iracionāla tad, ja rīkojamies atbilstoši savām nosliecēm, kuras mums piemīt tāpēc, ka esam fizikālas un galīgas būtnes. Savukārt, ja mūsos šāda ‘moduļa’ nebūtu, mēs pilnībā būtu pakļauti dabā pastāvošajai cēlonībai. Cilvēks līdz ar to ir aplūkojams divos aspektos: kā fenomenu pasaulei piederīgs viņš ir pakļauts dabā pastāvošajiem likumiem, bet kā noumenu pasaulei piederīgs viņš ir brīvs un var rīkoties saskaņā ar gribas jeb praktiskā prāta kārtulām, t. i., morālo likumu. Tāpēc Kants runā par īpašu – brīvās gribas cēlonību, un šī brīvā griba (un Kantam griba un praktiskais prāts ir identi) ir griba, kas pakļauta morālajam likumam un reizē pati nosaka šo morālo likumu (G. 446-47. KPV. 87). Tādējādi Kants mēģina uzrādīt atšķirību starp šiem diviem cēlonības veidiem un galvenokārt, to, ka brīvās gribas cēlonība ir pilnīgi neatkarīga no dabas cēlonības, kas arī nodrošina morāles autonomiju.

Ir pienācis laiks uzdot dažus jautājumus. Kants identificē morāli ar racionalitāti, proti, morāles normas izriet no tīri formāliem nosacījumiem, mūsu rīcības maksimām ir jāiztur kategoriskā imperatīva tests, kas ir formāla prasība pēc gribas konsistences jeb nepretrunīguma. Taču kāds pamats ir domāt, ka iegūtās racionālās kārtulas būs morāles kārtulas? T. i., kāds mums ir pamats uzskatīt, ka abstrakts konsistents kārtulu kopums būs morāles kārtulu kopums? Kantam bieži tiek pārņemts, ka viņa ētika ir formāla.¹⁵ Attīrot ētiku no visa empīriskā, mēs paliekam tukšām rokām, tas ir tāpat, kā mēģināt nomizot sīpolu, pa vienai atdalot visas tā kārtas, līdz beidzot sīpola vairs nav. Saimons Blekberns – viens no mūsdienu neohjūmistiem – jautā: “Ko es darītu, ja būtu pilnīgi racionāls vai saprātīgs?” Viņa un arī Hjūma atbilde ir viennozīmīga: “Neko.”¹⁶ Šajā gadījumā Blekberns uz Kantu attiecina to pašu pārmetumu, kuru Kants izteica par daudzu filosofu nepamatotajām pretenzijām uz tīrā prāta spēju ielūkoties aiz parādību priekškara – noumenālajā sfērā.¹⁷

4. Kanta praktiskais prāts no Hjūma praktiskajā ziņā neitrālā prāta atšķiras tieši ar to, ka tam jāmotivē mūsu rīcība, tomēr, tiklīdz mēs mēģinām piepildīt to ar saturu, mēs saduramies ar problēmām. Un šo problēmu cēlonis, šķiet, visdrīzāk, slēpjas Kanta tieksmē pēc morāles pūrisma, viņa vēlmē padarīt morāli autonomu un nesaistītu ne ar vienu no mūsu pieredzes elementiem. Rīcībai morālu vērtību piešķir tas, ka tā tiek veikta nevis saskaņā ar morālo likumu (lielākā daļa no mums, piemēram, veikalos nezog), bet gan morālā likuma dēļ – ka mūsu rīcības cēlonis ir pienākums un ka tā ir tīra no jebkādas noslieces ietekmes (sk., piem., G. 400). Kāpēc Kants tiecas pēc šādas morālo motīvu tīrības? Tāpēc, ka viņš uzskata: jebkura rīcība, kuru kaut vismazākajā mērā ietekmē mūsu vēlmes un noslieces, ir egoistiska un balstās mūsu patmīlā (KPR. 22). Proti, pastāv tikai divas iespējas: vai nu jūsu rīcību nosaka materiāli principi, un tad tā ir egoistiska, vai arī to nosaka morālais likums, un tad tā ir morāla; tiesa gan – norāda Kants – mēs nekad nevaram būt droši, vai mūsu rīcība ir tikai saskaņā ar likumu vai arī izriet no tā (G. 407-408). Proti, Kantam var piedēvēt psiholoģisko egoismu, uzskatu, ka jebkuras mūsu rīcības motīvs – (Kanta gadījumā gan būs svarīga atruna – tādas rīcības, kura netiek veikta pienākuma dēļ) – ir pašlabuma gūšana.¹⁸ Ja mēs nerīkojamies pienākuma dēļ, tad mēs rīkojamies tāpēc, lai piepildītu kādu no savām jutekliskajām tieksmēm, savukārt tas, kādas tieksmes katram no mums piemīt, ir nejausšs fakts. Katram cilvēkam var būt

savs vēlmju komplekts, kuru tas tiecas apmierināt, un uz šāda nejauša pamata morāle, uzskata Kants, nav balstāma.

Taču šādas pozīcijas kategoriskums var mudināt jautāt: vai Kants nepiedāvā mums aplamas dilemmas? Vai patiešām ir tā, ka, ja rīcības cēlonis nav pienākums, tā ir egoistiska? Un vai nošķirums starp hipotētiskajiem un kategoriskajiem imperatīviem – tā, kā Kants to ir noformulējis, – ir savstarpēji izslēdzošs? Proti, vai morālais aģents nevar redzēt kā kategorisku kādu prasību, kuras pamatu veido empīriski elementi? Manuprāt, atbildes uz šiem jautājumiem ir noliedzošas, tomēr pamatot šo viedokli nav šī iztīrījuma uzdevums. Var tikai piezīmēt, ka, piemēram, Hjūms, kurš uzskatīja, ka jebkuru rīcību nosaka kādi konatīvi stāvokļi – kaislības, vēlmes utt., nebūt neuzskatīja, ka jebkuras rīcības pamatā ir patmīla; gluži otrādi – viņš centās parādīt, ka šāda nostādne ir nepamatota. “Kā interesēs rīkojas mīloša māte, kas sagandē savu veselību, neatlaidīgi aprūpējot savu slimo bērnu, un kura pēcāk, kad bērna nāve viņu atbrīvo no šīm rūpēm, savārgst un nomirst no dziļajām bēdām”¹⁹ – retoriski jautā Hjūms. Viņš bija pārliecināts, ka šādos un līdzīgos gadījumos mēs nevaram apgalvot, ka cilvēki rīkojas kādu egoistisku apsvērumu dēļ. Ja Hjūmam ir taisnība, tad vismaz viens iemesls striktam kategorisko un hipotētisko imperatīvu nošķīrumam un nošķīrumam starp autonomiju un heteronomiju ir neutralizēts.

5. Interesanti, ka Kants nebūt neuzskatīja, ka viņa morāles filosofija ir jēlkādā mērā ekstravaganta un nesaskan ar to, ko varētu dēvēt par mūsu morālajām intuīcijām. Tieši otrādi, viņš uzskata, ka pie kategoriskā imperatīva formulējuma mēs varam nonākt, analizējot mūsu morālās pārliecības jeb to, ko Kants dēvē par “parasto cilvēka prātu (*gemein Menschenvernunft*)” (G. 403). Kants gan piebilst, ka, lai gan šis prāts nedomā par šo principu tā vispārīgajā formā, tomēr šis princips tam “patiesībā ikreiz ir acu priekšā, un tas lieto to kā savu spriedumu mērauklu” (D. 404). Viņš turpina: “Būtu itin viegli šeit parādīt, kā šis prāts ar šādu kompasu rokās var jebkurā gadījumā bez grūtībām izšķirt, kas ir labs un kas ļauns, kas ir saskaņā ar pienākumu un kas nav, pat ja mēs nemācām tam pilnīgi neko jaunu, bet līdzīgi, kā rīkojās Sokrats, tikai liekam pievērsties viņa paša principam; tādējādi, lai katrs zinātu, kas viņam jādara, lai viņš būtu labs un godīgs, un pat gudrs un tikumīgs, nav vajadzības nedz pēc zinātnes, nedz filosofijas”.

Šī ir viena no retajām vietām Kanta ētiskajos traktātos, kur viņš piemin Sokratu,²⁰ taču šī atsauce ir visnotaļ interesanta. Tā norāda, pirmkārt: Kants uzskata, ka viņa morāles filosofija ir saskaņā ar mūsu ikdienas morāles pārliecībām un ka patiesībā šīs pārliecības izriet no mūsu prāta, tā teikt, dabiskās konstitūcijas; bet, otrkārt, ka morālais likums ir sava veida tests, ar kura palīdzību mēs varam izvērtēt jebkuru rīcību, tā ir formula, kurā tikai jāievada pareizie ieejas dati (situācijas apraksts), un jūs iegūsi pareizos izejas datus (norādi, kā jārikojas). Šāda pozīcija pavisam noteikti mudina domāt par ierīces ar nosaukumu ‘Morālais kalkulators’ iespējamību. Pedējo no minētajām nostādnēm mūsdienās parasti apšaubā tie filosofi, kurus pieskaita pie tikumu ētikas pārstāvjiem.²¹ Savukārt pirmā – rosina jautājumus, cik lielā mērā šādas Kanta nostādnēs sasaistījums ar Sokrata pozīciju ir pamatots.

6. Es pieļauju, ka daudzi, kas domājuši par morāli kā par noteiktu normu kopumu, ir aizdomājušies par to, cik grūti ir fiksēt šī normu kopuma robežas un censties tās sašķirot. Iespējams, ka šo problēmu vēl asāk izjūt tie, kas līdzās, piemēram, Kanta “Praktiskā prāta kritikai” vai Dereka Parfita (*Derek Parfit*) “Iemesli un Personas”²² lasa Aristotela “Nikomaha ētiku”, Platona “Valsti” vai jebkuru citu antīkā autora sacerējumu ētikā. Savā ziņā, no Kanta viedokļa raugoties, iespējams, kāds pat varētu paust bažas, vai, piemēram, Aristoteļa vai Sokrata nostādnes ir raksturojamas kā nostādnes morāles filosofijā, t. i., vai viņi runā par morāli. Bernards Viljamss, iezīmējot atšķirības starp

antīko un moderno autoru ētikas teorijām, raksta: “Patiesībā – lai gan mēs visai bieži ērtības labad esam lietojuši vārdu ‘morāls’ – šajā [antīko autoru] ideju sistēmā morāles jēdziens, ar kuru apzīmē noteiktu iemeslu vai prasību klasi, kas ir pavisam atšķirīgi no cita veida iemesliem un prasībām, ir pilnībā iztrūkstošs.”²³

Viljamsa apgalvojums ir diezgan provokatīvs, un – manuprāt, pamatoti – ne visi antīkās filosofijas pētnieki viņa viedoklim piekrīt.²⁴ Tomēr, lai kā arī būtu ar kontrastu starp antīko un moderno skatījumu uz ētiku kopumā, palūkosimies uz dažām Sokrata nostādnēm, kā tās izskatās uz iepriekš iezīmēto Kanta nostādņu fona.

Apgalvojot, ka morāli nevar balstīt empīriskos faktos par cilvēka dabu, Kants opoņē noteiktai filosofiskai tradīcijai, kurā savā ziņā šiem apsvērumiem ir iedalīta centrālā loma. Sokrata un Platona ētiskās nostādnēs – tāpat kā vairumu pārējo antīko autoru ētisko mācību – var raksturot kā eudaimonistiskas (no sengrieķu – *eudaimonia*). Proti, to uzmanības centrā ir laimīgas jeb veiksmīgas dzīves jēdziens, un jautājums, ko šie domātāji uzdod, nav vis, piemēram: “Kāda rīcība ir morāli pareiza?” – vai “Kāds ir mans pienākums?” – bet, kā Platons “Valstī” liek teikt Sokratam: “Kā mums vajadzētu dzīvot?” (352D).²⁵ Tas gan nenozīmē, ka mēs nevaram atrast tekstus, kuros tiek iztirzāti jautājumi, kurus varētu atpazīt vai klasificēt kā jautājumus par morāli pareizo rīcību. Savā ziņā, piemēram, Platona “Eutifrons” ir uzskatāms par mēģinājumu atbildēt, kāda rīcība ir dievbijīga (*hosion*). Tomēr pati rīcība ir sekundāra attiecībā pret dvēseles dispozīciju jeb stāvokli, no kuras rīcība izriet, proti, attiecībā pret tikumu jeb izcilību (*aretē*), kas ir turpat vai visu sokratisko dialogu izvaicāšanas priekšmets.

7. Ja mēs palūkojamies uz raksta sākumā minētajām Sokrata nostādnēm, iezīmējas acīmredzams kontrasts starp tām un Kanta ieņemto pozīciju. Vēl vairāk, no Kanta skatupunkta raugoties, var teikt, ka Sokrata pozīcija ir pamatā aplama. Sokrats uzskata, ka tikums ir noteikta veida zināšana jeb prasme (*technē*). No Kanta viedokļa raugoties, šāda pozīcija nav pieņemama. Kants izdala trīs dažāda veida imperatīvus, kas nosauka mūsu gribu: (i) prasmes kārtulas (*Regeln der Geschicklichkeit*), (ii) saprātīguma padomus (*Ratschläge der Klugheit*) un (iii) tikumības jeb morāles pavēles (*Gebote der Sittlichkeit*). Pirmajā gadījumā runa ir par prasmi atrast līdzekļus noteikta mērķa sasniegšanai. Otrajā gadījumā ir runa par prasmi izvēlēties līdzekļus tāda mērķa sasniegšanai, kas no dabas piemīt jebkurai racionālai būtnei, un šāds mērķis, saka Kants, ir laime jeb labklājība. Atšķirībā no pirmajiem diviem imperatīviem tikai trešais, uzskata Kants, var pavēlēt beznosacīti, t. i., neatkarīgi no paša subjekta nejausajām vēlmēm, tāpēc tikai šis imperatīvs var būt morāles likums (G. 415-416).

Sokrata ētikas teorija, kā mēs tūdaļ redzēsim, tiek būvēta pirmo divu Kanta minēto principu teritorijā; viņa izejas pozīciju var raksturot ar šādu tēzu palīdzību. Pirmkārt, (i) jebkurš cilvēks vēlas labumu un būt laimīgs (Smp. 204E, 205A, 206A, Euthd 282A, Ly. 330B), un, otrkārt, (ii) jebkura rīcība ir fokusēta uz šo mērķi, t. i., jebkuras rīcības iemesls ir labums, ko mēs gūsim, rīkojoties noteiktā veidā. Laime ir mūsu rīcību galējais mērķis, un katra atsevišķā rīcība tiek veikta šī galējā mērķa gaismā. Proti, ja mēs jautātu personai P, kāpēc viņa veic rīcību x, viņa varētu minēt iemeslu p, kuru viņa – ja mēs turpinātu viņu izjautāt – pamatotu ar iemeslu q, savukārt to – ar s, līdz beidzot noteiktā brīdī šī izjautāšana apstātos pie atbildes: “Tāpēc, ka tas dara mani laimīgu,” – un jautāt pēc šīs atbildes pamatojuma būs bezjēdzīgi.²⁶ Labumi, pēc kuriem cilvēki tiecas, ir veselība, pārticība un citas lietas, ko cilvēki uzskata par vēlamām, taču šie labumi, uzskata Sokrats, paši par sevi nenodrošina to, ka mēs esam laimīgi, to nodrošina pareiza šo labumu likšana lietā, un tam ir nepieciešama gudrība (*sophia*) un sapratne (*phronēsis*) (Euthd. 279A-C, 281D- 282A, M. 78B-79A, Grg. 451E, 467E.). Proti, treškārt, (iii) laimīgai dzīvei ir nepieciešami tikumi. Jautājums par to, tieši kāda ir tikumu (jeb

tikuma, jo Sokrats uzskata, ka visi tradicionālie tikumi – drosme, mērenība, taisnīgums un gudrība – patiesībā ir viens tikums – zināšana jeb gudrība²⁷ un laimes saistība, Sokrata koncepcijā ir diezgan problemātisks. Pastāv vismaz trīs tikuma un laimes saistības iespējas, pirmkārt, (i) tikuma vērtība ir instrumentāla, tas ir tikai līdzeklis laimes iemantošanai, pašam par sevi tam nav vērtības; otrkārt, (ii) tikums var būt idents laimei, t. i., būt apveltītam ar tikumu nozīmē būt laimīgam – un otrādi; tas paredz to, ka tikums ir ne tikai nepieciešams, bet arī pietiekams laimes nosacījums, un, treškārt, (iii) tikumi var būt nozīmīgi laimīgas dzīves ingredientī, tomēr laimīgu dzīvi veido arī citi labumi, kas ir vēlami paši par sevi, t. i., tikums ir nepieciešams, taču ne pietiekams laimes nosacījums. Katrai no šīm nostādnēm atradīsies kāds aizstāvis antīko filosofu vidū. Pirmo no minētajiem tikumu lomas skaidrojumiem aizstāvēja Epikūrs, otro – stoīķi, bet trešo – Aristotelis. Kā jau minēju, Sokrata pozīciju noteikt ir diezgan problemātiski, un Sokrata filosofijas pētnieku vidū šajā jautājumā nav vienprātības – par to liecina fakts, ka Sokratam ir piedēvētas visas minētās laimes un tikumu saistības versijas –, tomēr es sliecos uzskatīt, ka noteiktā veidā formulēta otrā versija ir adekvāta Sokrata nostādnes interpretācijai.²⁸ Šī raksta kontekstā būtiskāku lomu spēlē pati Sokrata teorijas struktūra, tāpēc es pieņemu, ka šī tēze ir patiesa, neapspriežot dažādas interpretācijas nianšes. Ņemot vērā iepriekšteikto, var apgalvot, ka rīcība saskaņā ar tikumu ir katra paša interesēs. Ļoti uzskatāmi šī nostādne ir redzama “Valstī”, kur tiek nošķirti (i) labumi, kurus mēs izvēlamies viņu pašu dēļ (prieks, baudas, kas nenodara ļaunumu); (ii) labumi, kurus mēs izvēlamies gan viņu pašu dēļ, gan dēļ tā, kas no tiem rodas (sapratne, redze, veselība), un (iii) labumi, pēc kuriem mēs netiecamies viņu pašu dēļ, bet tikai to lietu dēļ, ko tie sagādā (vingrošana, ārstniecība) (357B-C). Proti, ir lietas, kas ir (i) vērtīgas pašas par sevi, tādas, (iii) kuru vērtība ir tikai instrumentāla, un tādas, (ii) kas ir vērtīgas gan instrumentāli, gan pašas par sevi, un tieši šai kategorijai, apgalvo Sokrats, pieder taisnīgums un tāpat arī visi pārējie tikumi (358A). Turpat vai viss atlikušais “Valsts” teksts ir uzskatāms par šādas nostājas pamatojumu. Līdzīgi arī “Gorgijā” Sokrats saka Kalliklam: “Un nepieciešami ir tā, Kallikl, ka tas, kuram piemīt mērenība (*sōphron*) ir, kā mēs jau iepriekš teicām, arī taisnīgs, drosmīgs un dievbijīgs, viņš ir arī vispilnākajā mērā labs, bet tas, kurš ir labs, visu, ko vien viņš dara, dara skaisti un labi, un tas, kurš rīkojas labi, ir laimīgs (*makarios*) un viņam klājas labi (*eudaimōn*), savukārt tas, kurš rīkojas slikti un nekrietni, ir nožēlojams (*athlion*)” (507B-C).

Ja tikumiem ir tik būtiska loma laimīgas cilvēka dzīves koncepcijā, tad iemantot tikumus ir katra interesēs, t. i., rīkoties saskaņā ar tikumu ir racionāli. Tādā veidā mēs esam nonākuši pie atbildes, kas šajā ziņā līdzinās Kanta sniegtajai, proti, ka morāla rīcība ir arī racionāla rīcība. Kants šādu koncepciju sauktu par egoistisku. Šādu iebildumu ir izvirzījuši daudzi.²⁹ Taču, pirmkārt, kā norāda Viljamss, šī teorija būtu uzskatāma par egoistisku tikai formālā nozīmē, proti, tās nolūks ir parādīt, ka ikvienam cilvēkam ir labs iemesls rīkoties morāli, bet tā nav egoistiska tādā nozīmē, ka mēģinātu parādīt: morāle apmierina kādu noteiktu vēlmi kopumu, kas būtu skaidri noteikts pirms tās. Proti, nav tā, ka šī teorija mēģina raksturot, kas ir cilvēks un kādas ir tā vēlmes, lai parādītu, ka laimīgā kārtā izrādās – morāle tās apmierina; tā mēģina raksturot cilvēku paļību tādā veidā, ka morāle šajā aprakstā iederas.³⁰

Bet, otrkārt, šāda nostādne ignorē (i) faktu, ka var pastāvēt lietas, kuras ir gan instrumentālas vērtības, gan pašvērtības, t. i., mēs varam vienlaikus vēlēties *x* gan tāpēc, ka *x* ir vērtīgs pats par sevi, gan tāpēc, ka tas ļauj mums iegūt kaut ko citu – un (ii) tikumi ietilpst šajā lietu klasē.

Izmantojot iezīmētās nostādnēs, ir iespējams parādīt: Sokrata pozīcija noteiktā veidā dod iespēju apgalvot, ka tikumu prasības ir kategoriskie imperatīvi. Ja taisnīguma vērtība ir ne tikai instrumentāla, bet arī pašvērtība, tad prasība rīkoties taisnīgi nebūs atkarīga

no kādas neatkarīgi fiksējamas vēlmes. Sokrats var paskaidrot, ka taisnīgums kā tikums ir būtisks laimīgai dzīvei, taču konkrētas rīcības gadījumā šim attaisnojumam nebūt nav jāfigūrē mūsu apsvērumos. Šādos gadījumos mūsu apsvērumos figurē taisnīguma kā tikuma prasības. Proti, tiklīdz morālais aģents iemanto tikumus, tie funkcionē kā jaunu, no nejausām vēlmēm neatkarīgu iemeslu avoti. Tādējādi šajā gadījumā no kantiānisma pozīcijām adresēts pārmetums, ka Sokrata teorija nevar tikt uzskatīta par morāles teoriju tāpēc, ka tā nespēj sniegt kategoriskus imperatīvus, šķiet, ir neutralizēts.

8. Kants uzskatīja, ka nav iespējams balstīt morāli laimes jēdzienā, jo tas, sastāvēdams tikai un vienīgi no empīriskiem elementiem, ir jēdziens ar grūti nosakāmu saturu. Cilvēku vēlmes atšķiras, turklāt bieži cilvēki nezina, ko viņi vēlas, un, ja laime ir šo vēlmju piepildīšana, tad katrs šo jēdzienu piepildīs ar citu saturu (G. 417-418). Šāda laimes izpratne mums ir ļoti labi pazīstama, tomēr laimes jēdziens, ar kuru operē Sokrats, ir nedaudz atšķirīgs. Tas atšķiras ar noteiktu, ja tā varētu teikt, objektīvu dimensiju. Būt laimīgam, nenožīmē nepieciešami būt tādām, kura visas subjektīvās vēlmes ir apmierinātas. Būt laimīgam saskaņā ar šo koncepciju nozīmē būt apveltītam ar tikumiem, un šie apsvērumi attiecas vienādi uz visiem cilvēkiem, jo tikumu lomu un saturu nosaka apsvērumi, kas balstīti cilvēka dabā. Protams, mēs varētu iebilst, ka to, par kādiem tikumiem runā Sokrats, lielā mērā nosaka vēsturiskais konteksts, sabiedrības vērtības, paradumi utt., tomēr, aizstāvojot Sokrata pozīciju, mēs varam iebilst, ka noteiktā konteksta ietvaros mēs varam fiksēt noteiktas laimes jēdziena aprises, kuras ir iespējams – protams, izmantot noteiktajā kontekstā pieejamos konceptuālos resursus – pamatot. Katrā ziņā atšķirībā no Kanta, kurš operē ar diezgan minimālistisku laimes jēdzienu, Sokrata piedāvātais vismaz strukturāli tiek balstīts būtiskos faktos par cilvēka dabu un līdz ar to nav uzskatāmi par subjektīviem, lai gan tie ir empīriski; tie arī nav nepieciešami, jo tas, ka cilvēka daba ir tāda, kāda tā ir, nav loģiska nepieciešamība. Tomēr, vai šie fakti ir patiesi un vai šādi fakti eksistē, ir cits jautājums.

9. Nobeigumā būtu vērts atgriezties pie 5. § minētās Kanta atsauces uz Sokratu. Cik var spriest, Kants šādā veidā grib norādīt, ka, pirmkārt, viņa formulētā morāles likuma avots ir pats prāts, un to mēs varam atklāt, pētot šī prāta funkcionēšanas formālos nosacījumus, un, otrkārt, starp mūsu morālajām pārliecībām un Kanta formulēto kategoriskā imperatīva formulu pastāv kontinuitāte, t. i., ja analizētu veidu, kā mēs domājam par morāles jautājumiem, tad redzētu, ka mēs nepārtraukti izmantojam kategorisko imperatīvu. Jāsaka, zināma līdzība starp Kanta un Sokrata metodēm šajā ziņā pastāv, kas arī ļauj Kantam šādas paralēles vilkt, un šo līdzību varētu formulēt, sakot: gan viens, gan otrs uzskata, ka (i) starp mūsu morālajām pārliecībām un ētikas teoriju pastāv kontinuitāte un (ii) morālu spriedumu pamatojums ir meklējams mūsu pašu morālo pārliecību tīklojumā. Tomēr var teikt, ka šeit arī abu nostādņu ceļi šķiras. Vispirms jau jāatzīmē fakts, ka Sokrats, manuprāt, ir pamatoti pesimistiskāks par Kantu, kurš pauž pārliecību, ka visu morālo problēmu mēraukla ir atrasta. Tas, ka šīs mērauklas likšana lietā nebūt nav tik vienkārša, ir redzams jau minētajā gadījumā ar Kanta nostāju par pienākumu teikt patiesību. Sokrats pilnīgi pretēji – kā apliecina viņa vairākkārtējās norādes, ka viņam nav tādu zināšanu par tikumiem kā amatniekam par viņa amatu (*technē*)³¹ – uzskata, ka šādiem nozīmīgiem ētikas jautājumiem iegūt drošas atbildes ir ļoti grūti. Viņš pats, šķiet, uzskatīja, ka, pieliekot noteiktas pūles, mēs varam mūsu pārliecību haosā izdalīt dažas vairāk vai mazāk drošicamas pārliecības jeb principus. Sokrats – atšķirībā no Kanta, kurš tiecas atrast prātā kādu formālu principu – apelē pie dziļi sakņotām, substancionālām jeb saturiskām pārliecībām. Sokrata izjautāšanas prakse, ko literatūrā parasti dēvē par *elenktiku*, paredz to, ka Sokrata vienīgais materiāls ir sarunas biedru pārliecības, starp kurām sarunas gaitā mēģina panākt konsistenci. Tīri formāli to varētu aprakstīt šādi:

Sokrata sarunas biedrs A pauž pārliecību p par kādu no tikumiem.

Izjautāšanas gaitā A piekrīt propozīcijām q un r .

Bet no q un r izriet $\neg p$.

Sarunas biedrs A propozīcijas q un r uzskata par pietiekami pārliecinošām, lai viņš sāktu kā problemātisku uzlūkot p , nevis q un r .

Līdz ar to p ir atspēkots.³²

Šo metodi Sokrats izmanto gan pozitīviem, gan negatīviem mērķiem, proti, gan atspēkojot kādu viedokli, gan pamatojot kādu nostādni. Jautājums par to, vai, balstoties uz šādu metodi, Sokratam ir tiesības izdarīt tādus secinājumus, kādus viņš un viņa sarunas biedri izdara, ir komplicēts un daudz apspriests sekundārajā literatūrā. Saskaņā ar vienu no, manuprāt, pārliecinošākajām interpretācijām, Sokrats savu argumentāciju balsta nostādnēs, ko viņa sarunas biedri un viņš pats, – jo, kā saka Sokrats, viņš pārbauda ne tikai sarunas biedru teikto, bet arī sevi (Grg. 348C-D) – pārliecībās, kuras var nosaukt par acīmredzami patiesām, tādas kā – tikums ir labs, tikums ir skaists un derīgs (Chrm. 159C, Lch. 192C, M. 87E, Prt. 349E, 359E), un tieši šādas pārliecības parasti figurē iepriekš iezīmētajā atspēkošanas struktūrā kā propozīcijas q un r .³³ Tāpēc, lai arī var apgalvot, ka šajā procedūrā nozīmīga vieta ir ierādīta nepretrunīgumam, tomēr iegūtie rezultāti nekad nav formāli. Porti, šajā ziņā Kantam nav taisnība, sakot, ka Sokrats apelē pie kāda prāta principa; viņš apelē pie nepretrunīguma un pie pārliecībām, kas mums šķiet acīmredzamas un neapšaubāmas. Tas gan, kā zināms, nebūt nenozīmē, ka iegūtie rezultāti arī acīmredzami un pirmajā mirklī neapšaubāmi; šajā ziņā vislabākie piemēri ir raksta sākumā minētie paradoksi vai arī viena no nedaudzajām nostādnēm, par kuru Sokrats apgalvoja, ka viņš zina, ka tā ir patiesa (Ap. 30C), un tas ir uzskats, ka labāk ir ciest no netaisnības nekā netaisnīgi rīkoties (Grg. 457).

Visbeidzot, no Sokrata pozīcijām raugoties, Kanta formulētais kategoriskais imperatīvs (vai imperatīvi – ja uzskata, ka tie nav identiski principi) ir tikai vēl viens priekšmets vai pārliecība, kuras patiesumu būtu jāpārbauda Sokratiskās izvaicāšanas ceļā. Neapšaubāmi, būtu interesanti modelēt, pie kādiem rezultātiem šāda saruna varētu novest, ja tā norisinātos Sokratam un viņa sarunas biedriem zināmu pieņēmumu kontekstā. Tomēr noteiktā ziņā šāda izvaicāšana jau sen ir sākusies un joprojām turpinās.

Atsauces un piezīmes

¹ Sk., piem.: Santas, G. *Socrates. Philosophy in Plato's Early Dialogues*. London, 1979, p. 183; turpat, 314. lpp. 2. un 3. piez. norāda uz fragmentiem Platona dialogos, kur šie paradoksi ir formulēti: (1) paradokss – *Men.* 77B-78B, *Prt.* 358C, *Grg.* 468C5-7; (2) paradokss – *Grg.* 460B-D, 509E5-7, *Prt.* 345C, 360D3. Šeit un turpmāk Platona dialogu saīsinājumi pēc izdevuma: Plato. *Complete Works*. Ed. by John M. Cooper. Indianapolis & Cambridge : Hackett Publishing Company, 1997, p. 1746.

² Sk.: *Prt.* 351B-358D. Šādu nostāju Sokratam piedēvē arī Ksenofons, kurš “Atmiņās par Sokratu” raksta: “Sokrats nešķīra gudrību no tikumības (*sophrosynē*). Cilvēku, kurš, zinādams, kas ir labs un cildens, atbilstoši rīkojas un, saprazdams, kas ir nekrietns, no nekrietnuma vairās, viņš dēvēja par gudru un tikumīgu. Kad viņam vēl jautāja, vai viņš cilvēkus, kuri gan zina, kas jādara, bet rīkojas otrādi, uzskatot par gudriem, bet nesavaldīgiem, Sokrats atbildēja: “Nekādā gadījumā, bet gan par negudriem un reizē nesavaldīgiem. Manuprāt, ikviens no iespējām, kas viņam paveras, izvēlas to, kura šķiet izdevīgāka, un atbilstoši rīkojas. Tāpēc cilvēkus, kas nepareizi rīkojas, neuzskatu ne par gudriem, ne par tikumīgiem.”” (III 9. 4.) (*Neuveramais Sokrats*. Tulk. Ā. Feldhūns. Rīga, 1987.)

³ Searle, J. R. *Rationality in Action*. Cambridge, 2001, p. 10.

⁴ Viens no man zināmajiem izņēmumiem, kad tiek pausta kardināli pretējs viedoklis minētajam, ir Terenss Peners (*Terence Penner*). Viņš uzskata, ka Sokrata pozīcija “Protagorā” ir filosofiski pamatojama, bet Platona piedāvātais un Aristoteļa tālāk izstrādātais nesavaldības skaidrojums, viņaprāt, ir solis nepareizā virzienā. Sk.: Penner, T. *Plato and Davidson: Parts of the Soul and Weakness of Will*. *Canadian Journal of Philosophy*, Suppl. Vol. 16, 1990, p.

- 35–74; Penner, T. Socrates on the Strength of Knowledge: *Protagoras* 351B–357E. *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79. Bd. 1997, p. 117–149. Viņa nostādņem seko arī Naomi Rešotko (*Naomi Reshotko*). Reshotko, N. The Socratic Theory of Motivation. *Apeiron*. Vol. XXV, № 3, 1992, p. 145–170.
- ⁵ Onora O'Nīla norāda, ka mūsdienu koncepcijās jēdzienu „autonomija” saista ar personu tiesībām un pašizpaušmi, proti, ar autonomiju tiek domāta indivīda autonomija, uzsverot nepieciešamību rēķināties ar katra indivīda pieņemtajiem lēmumiem par noteiktu rīcību. Savukārt, Kants nekur neraksta par autonomiem indivīdiem vai personām. Kants runā par ētikas principu, prāta vai gribas autonomiju. Sk.: O'Neill, O. Kant: Rationality as Practical Reason. *The Oxford Handbook of Rationality*. Ed., by A. R. Mele & P. Rawling. Oxford, 2004, p. 106.
- ⁶ Kants, I. Par iedomātām tiesībām melot aiz cilvēkmīlestības. *Kentaurs XXI*, Nr. 35, 2004, 13.–17. lpp. Interesantu problēmas un konteksta iztirzājumu sk.: MacIntyre, A. Truthfulness, Lies, and Moral Philosophers: What Can We Learn from Mill and Kant? (The Tanner Lecture on Human Values. Delivered at Princeton University, April 6 and 7, 1994.). *The Tanner Lectures on Human Values*. Vol. 16. Salt Lake City : University of Utah Press, 1995, p. 309–361. Šo Kanta nostādnes aplūkojumu saistībā ar morālo konfliktu problēmu, kas lielā mērā atsaucas uz Makintaira izklāstu, sk.: Neiders, I. Morālie konflikti un ētikas teorijas. *Biomedicīnas ētika: Teorija un Prakse*. Sast. V. Sīle. Rīgas Stradiņa Universitāte, 2006, 73.–78. lpp.
- ⁷ Williams, B. *Truth and Truthfulness*. Princeton University Press, 2002, p. 114.
- ⁸ Sk.: Korsgaard, C. M. The Right to Lie: Kant on Dealing with Evil. *Philosophy and Public Affairs*. Vol. 15, № 4, 1986, p. 325–349. Pati Korsgārda uzskata, ka tiem Kanta pozīcijas aizstāvjiem, kas apgalvo, ka aizliegums melot neizriet no kategoriskā imperatīva universālā likuma formulas, ir taisnība. Taču viņa uzrāda, ka šis aizliegums izriet no cilvēces kā mērķa sevī formulas un no mērķu valstības skatupunkta. Tāpēc viņa iesaka Kanta ētiku aplūkot kā ideālu sistēmu, kas paredzēta ideāliem apstākļiem, bet realitātē mums ir nepieciešami papildu principi, kā rīkoties šāda veida situācijā. Citiem vārdiem sakot, viņa iesaka nedaudz modificēt Kanta sistēmu, neatkāpjoties, ja tā varētu teikt, no Kanta ētikas gara.
- ⁹ Hobbes, T. *Leviathan*. Edited with an introduction by C. B. Macpherson. Penguin, 1981, p. 35.
- ¹⁰ Hume, D. *A Treatise of Human Nature*. Edited, with an Analytical Index, by L. A. Selby-Bigge. Second ed., with text revised and variant readings by P. H. Nidditch. Oxford, 1978. 2.3.3. Hjūma un Kanta motivācijas teorijas sīkāk aplūkotas: Neiders, I. Morālā motivācija: Vēlmes un iemesli. *Latvijas Universitātes Raksti*, 687. sēj. *Filosofija*. 2005, 31.–44. lpp.
- ¹¹ Jautājums par to, cik plaši būtu interpretējama Hjūma nostādne – vai Hjūma koncepcija pieļauj tikai vienīgi instrumentālu racionalitāti vai arī tā ir attiecināma uz mūsu mērķu izvērtējumu, ir diezgan neskaidrs. Saimons Blekberns ieblīst pret pārlieku šauru Hjūma racionalitātes koncepcijas lasījumu un uzskata, ka Hjūma teorijas ietvaros mēs noteiktā nozīmē varam runāt par saprātīgiem vai nesaprātīgiem mērķiem. Sk.: Blackburn, S. *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford, 1998, p. 238–243.
- ¹² Frede, M. Introduction. *Rationality in Greek Thought*. Ed., by M. Frede & G. Striker. Oxford, 1996, p. 5–6.
- ¹³ Saīsinājums no “Grundlegung zur Metaphysik der Sitten (Tikumu metafizikas pamati)”. Skaitļi iekavās norāda uz Kanta tekstu akadēmiskā izdevuma (Kant, I. *Gesammelte Schriften*. Hrsg. von der Königlich Preußischen Akademie der Wissenschaften. Bd. IV. Berlin, 1903.) lappušu numerāciju, kas ir akceptēta visos mūsdienu akadēmiskajos Kanta tekstu izdevumos.
- ¹⁴ Saīsinājums no “Kritik der praktischen Vernunft (Praktiskā prāta kritika)”. Lappušu numerācija dota pēc iepriekšējā piezīmē minētā Kanta tekstu akadēmiskā izdevuma (Bd. V. Berlin, 1908.).
- ¹⁵ Sk., piem.: Broad, C. D. *Five Types of Ethical Theory*. Routledge and Kegan Paul, 1930, p. 122–123.
- ¹⁶ Blackburn, S. *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford, 1998, p. 261.
- ¹⁷ Sk.: Kants, I. *Trā prāta kritika*. 1. sēj. Tulkojis A. Rolavs. Rīga, 1931. A5/B9.
- ¹⁸ Uz šo aspektu savā slavenajā rakstā ir norādījusi Filipa Fūta. Foot, P. Morality as a System of Hypothetical Imperatives. *Immanuel Kant Critical Assessments*. Vol. III. *Kant's Moral and Political Philosophy*. Ed., by R. F. Chadwick. London and New York, 1992, p. 280.
- ¹⁹ Hume, D. An Enquiry Concerning the Principles of Morals. Appendix II (On Self-love). D. Hume. *Enquiries Concerning Human Understanding and Concerning the Principles of Morals*. Ed., by L. A. Selby-Bigge. (Second edition). Oxford, 1902, p. 252. Citviet (250. lpp.) Hjūms raksta: “Pat vispaviršākajam novērotājam ir redzams, ka pastāv tādas dispozīcijas kā labvēlīgums un devīgums; tādas jūtas kā mīlestība, draudzība, līdzjūtība un pateicība. Šīm jūtām (*sentiments*) ir savi cēloņi, sekas un noteikts veids, kā tās darbojas, un tas ir izteikts vispārpieņemtos vārdos un novērojumos, un tās pavissm skaidri tiek nošķirtas no tām kaislībām, kas ir savtīgas.” Viņš norāda, ka šāda nostādne ir jāpieņem par

patiesu, kamēr kāda filosofiska teorija neuzrāda, ka minētās jūtas ir tikai savtīgu kaislību modifikācijas, un piebilst: "Līdz šim visi šāda veida mēģinājumi ir bijuši neauglīgi, un šķiet, ka to vienīgā sākotne ir rodama vēlmē pēc *vienkāršības*, kas ir daudzu aplamu filosofisku apsvērumu avots." Šķiet, šī Hjūma uzrādītā diagnoze ir aktuāla arī šodien, kad daudzi izsaka apgalvojumus, kuriem Hjūms šeit iebilst. Sk. arī: Blackburn, S. *Ruling Passions. A Theory of Practical Reasoning*. Oxford, 1998, chapter 5.

- ²⁰ Cik man zināms, ētiskajos traktātos Sokrats tiek pieminēts piecas reizes. Pārējās četras vietas, kur Kants atsaucas uz Sokratu, rodas 1797. gadā izdotajā darbā "Tikumu metafizika (*Die Metaphysik der Sitten*)", 376, 387, 411, 478. Otrajā fragmentā Kants noteiktā aspektā salīdzina morālo sajūtu ar Sokrata daimoniju, tomēr pārējie trīs fragmenti ir interesantāki un saistīti ar tekstā citēto. Šajās vietās Kants piemin Sokratu morāles didaktikas sakarā. Saskaņā ar Kantu diadaktika ietver sevī erotemātiku (no sengrieķu *eromai* – jautāt), kas ir māksla izjautāt skolnieku par to, ko viņš jau zina par pienākumu; savukārt erotemātika ietver sevī divas metodes – katehisma metodi vai sokratiskā dialoga metodi. Katehisma metodes gadījumā izvaicāšana balstās vienīgi uz to, kas skolniekam jau ir ticis stāstīts, turpretī sokratiskā dialoga metodes gadījumā skolotājs pieņem, ka zināšanas par pienākuma jēdzienu noteiktā veidā jau ir skolnieka prātā no dabas, un ar izjautāšanas palīdzību šīs zināšanas tiek attīstītas (411). Vēlāk (478) Kants, izklāstot šo pašu nostādni, apgalvo, ka skolotājs ir kā vecmāte skolnieka domām. Jāsaka, Platona korpusā šī metafora parādās tikai vienā dialogā – "Teaitētā" (148E-151D), un tā diez vai būtu attiecināma uz agrnājiem, tā saucamajiem sokratiskajiem, dialogiem.
- ²¹ Sk., piem., McDowell, J. *Virtue and Reason; Are Moral Requirements Hypothetical Imperatives? Mind, Value and Reality*. Cambridge/London, 1998, chapter 3 and 4.
- ²² Parfit, D. *Reasons and Persons*. Oxford, 1984.
- ²³ Williams, B. *Philosophy. The Legacy of Greece. A New Appraisal*. Ed., by M. I. Finley. Oxford, 1981, p. 251.
- ²⁴ Annas, J. *Ancient Ethics and Modern Morality. Philosophical Perspectives*. Vol. 6. *Ethics*, 1992, p. 119–136.
- ²⁵ Sk. arī: Grg. 492D. Šo atšķirību īpaši uzsver Bernards Viljamss, uzskatot, ka tieši šis pēdējais jautājums ir primārais ētikas jautājums, savukārt tādi jautājumi kā "Kāda rīcība ir morāli pareiza?", vai "Kāds ir mans pienākums?" ir jautājumi, kas attiecas uz morāles sfēru, kas ir par ētiku šaurāka joma. Sīkāk sk.: Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press, 1985, chapter 1.
- ²⁶ Sal.: Hume, D. *Op. cit.* – 244. lpp. Sīkāk par vēlmes jēdzienu, ar kuru operē Sokrats, sk.: Neiders, I. *Erots kā vēlme Platona Dzīrēs. Kentaurus XXI*, Nr. 36. Rīga, 2005, 26.–47. lpp.
- ²⁷ Sk., piem.: Prt. 329C-D. un Penner, T. *The Unity of Virtue. The Philosophical Review*. Vol. 82, № 1, 1973, p. 35–68.
- ²⁸ Šāda pozīcija tiek aizstāvēta Reeve, C. D. C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis/Cambridge, 1989, p. 137–144. Nedaudz modificētu tikuma un laimes identitātes versiju ir formulējis un aizstāvējis Gregorijs Vlastoss (*Gregory Vlastos*). Viņš uzskata, ka Sokratam būtu piedēvējama nevis 'identitātes tēze', pēc kuras tikums ir idents laimei, bet gan 'pietiekamības tēze', pēc kuras tikums ir labums pats par sevi, un tā iegūšana ir nepieciešams pietiekams laimes nosacījums, taču laime sastāv arī no daudziem, ar morāli nesaistītiem labumiem, kuri, tikumam klāt neesot, ir nevērtīgi, taču savienojumā ar tikumu tie kaut nelielā mērā, tomēr palielina laimi. Sk.: Vlastos, G. *Socrates: Ironist and Moral Philosopher*. Cambridge, 1991, p. 214–232. Savukārt Terens Irvins (*Terence Irwin*) argumentē, ka tikumiem ir instrumentāla vērtība. Sk.: Irwin, T. *Plato's Moral Theory*. Oxford, 1977, p. 92–94. Tomass Bikhauss (*Thomas Brickhouse*) un Nikolass Smits (*Nicholas Smith*) uzskata, ka Sokrata pozīcija būtu pareizi jāinterpretē saskaņā ar trešo no tekstā minētajām versijām, proti, tikums ir nepieciešams, bet ne pietiekams laimes nosacījums. Sk.: Brickhouse, T. C. & Smith, N. D. *Plato's Socrates*. Oxford, 1994, p. 112–123.
- ²⁹ Sk. Pričarda klasisko rakstu Prichard, H. A. *Does Moral Philosophy Rest on a Mistake. Mind*, Vol. 21, № 81, 1912, p. 21–37.
- ³⁰ Williams, B. *Philosophy. The Legacy of Greece. A New Appraisal*. Ed., by M. I. Finley. Oxford, 1981, p. 246. Sk. arī: Williams, B. *Ethics and the Limits of Philosophy*. Fontana Press, 1985, p. 32.
- ³¹ Sk.: Reeve, C. D. C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis / Cambridge, 1989, p. 53–62.
- ³² Elenktikas apraksts pēc Reeve, C. D. C. *Socrates in the Apology* .. P. 48.
- ³³ Šādu elenktikas interpretāciju ir piedāvājis Reeve, C. D. C. *Socrates in the Apology*. Indianapolis / Cambridge, 1989, p. 47–53. Sk. arī klasisko Vlastosa rakstu: Vlastos, G. *The Socratic Elenchus: Method is All*. In: Vlastos, G. *Socratic Studies*. Ed. by M. F. Burnyeat. Cambridge University Press, 1994, p. 1–29.

Summary

Socrates and Kant's views on moral philosophy are usually considered implausible by many eminent philosophers and scholars alike. However, that is not the only property that is common to both theories. In opposition to Hume's conception of instrumental rationality, they consider reason as capable of motivating an action. Nevertheless, there are many differences between the two. In the paper I briefly discuss the basic differences of the theories and try to show that in spite of the fact that Socrates' ethical theory is grounded on empirical facts about human nature, it still has the conceptual resources to show that the requirements of virtue are categorical in a sense that they are independent of a conditional desire. In this sense, Socrates' theory is Kantian without sharing some of the vices of the Kantian outlook.

Key words: *practical reason, ethics, Kant, Socrates, Ancient philosophy, categorical imperative, hypothetical imperative, virtue.*

Zeit und Bewusstsein bei Augustinus: philosophie- historische Betrachtungen

The Augustinian Interpretation of Time and Consciousness

Claudia Böger

Sport- und Bewegungswissenschaften/Universität Erfurt, Nordhäuserstr. 63 99089
Erfurt, Deutschland
claudia.boeger@uni-erfurt.de

Jurģis Šķilters

Zentrum für Kognitionswissenschaften und Semantik/Universität Lettlands, Riga,
Lettland Brīvības Blvd. 32 LV-1050
jurgis.skilters@lu.lv

Zusammenfassung. In diesem Beitrag wird die Bedeutung der Interpretation der Zeit von Augustinus im Zusammenhang zur kognitionsemantischen Theorie der Philosophie und der subjektorientierten Bewegungsforschung diskutiert. Das phänomenale Erleben der Zeit im Gegensatz zu einem physikalischen Zeitverständnis ist dabei der interessierende Aspekt. Bewegungswissenschaftlich gesehen ist die phänomenale Zeit eng an den Vorgang der Wahrnehmung von Bewegungen geknüpft. Im Sinne Augustinus' steht dabei das Erleben im Vordergrund, das nicht auf ein physikalisches Maß zu reduzieren ist. Dies impliziert Unschärfen im Wahrnehmungsvorgang, die aus kognitionsemantischer Perspektive kein Mangel sind. Unschärfen spiegeln auf der Basis der menschlichen semantischen Artikulation gerade die Unmöglichkeit einer Synchronität von empirischer Welt und subjektiver Gewissheit wider.

Schlüsselwörter. Zeit, phänomenale und physikalische Zeitinterpretation, Augustinus, Bewegung, Gestaltheorie, Kognitionswissenschaften, Semantik.

1.

In der vorliegenden Studie soll das Problem der Zeit und des Bewusstseins bei Augustinus von einem systematischen, in der kognitionswissenschaftlich orientierten Philosophie verankertem Standpunkt und einem in der subjektorientierten Bewegungswissenschaft verwurzelten Standpunkt betrachtet werden. Dabei wird gezeigt, dass die von Augustinus formulierten Fragestellungen der Analyse der Zeit mit mehreren gegenwärtigen Ansätzen der Bewegungsforschung und der kognitionswissenschaftlich orientierten Philosophie in Verbindung gebracht werden können. Von einer bewegungswissenschaftlichen Perspektive wird insbesondere Augustinus' Gegenargumentation zu der Auffassung der Zeit analysiert, die besagt, dass die Zeit der Ortsveränderung eines Körpers entspricht.

Das Schlüsselproblem der Zeitinterpretation bei Augustinus ist die Unterscheidung zwischen den physikalischen und phänomenalen Aspekten des Zeitbewusstseins. Die uns einzig zugängliche Zeit ist phänomenal, sie ist in unserer Seele (*animus*), in unserem

Gedächtnis (*memoria*) verwurzelt. Die uns nicht immanente Zeit, die äußere Zeit bzw. objektive Zeit ist Fiktion. Sie ist uns nie zugänglich. Wir können, wie Augustinus deutlich im XI. Buch seiner *Confessiones* argumentiert, gar nicht schlüssig über sie reden.

Augustinus' Analyse des Zeitbewusstseins ist in umfangreicher Literatur dargelegt worden. Zahlreiche Studien liegen sowohl in systematischer als auch in philosophiehistorischer Ausführung vor¹. In der vorliegenden Studie werden die philosophiehistorischen Aspekte der Zeitauffassung von Augustinus anhand der Wahrnehmung von Bewegung betrachtet. Somit kann die Perspektive der vorliegenden Studie in erster Linie als philosophie-historisch *und* kognitionssemantisch formuliert werden.

2.

Es ist durchaus nicht übertrieben zu behaupten, dass das Zeitproblem im Sinne einer (1) linearen und (2) phänomenal, subjektiven Zeit erstmals in der westlichen Philosophie bei Augustinus, *Conf.* 11., formuliert wurde.

Vorab ist eine grobe Unterscheidung zwischen dem Begriff der Ewigkeit einerseits und denen der Zeit und Geschichte andererseits zu treffen. Die Zeitlichkeit des menschlichen Lebens hebt das Nicht-Zeitliche hervor (die Zeit, das Zeitliche ist zufällig, kontingent, nicht notwendig und charakterisiert alle geschaffenen Wesen im Vergleich zur göttlichen Ewigkeit: vgl. dazu Flasch 1980, 280, Flasch 1993, 221) und kann (1) sowohl vom Standpunkt der deskriptiven Psychologie² und Erkenntnistheorie (die ontologische Perspektive wird hier auch als komplementärer Aspekt miteinbezogen)³ als auch (2) vom Standpunkt der Betrachtung der (existentiellen) Gründe des Leidens analysiert werden (vgl. Flasch 1980, 268, 278).⁴

3.

Die Tradition der Zeitinterpretation, wie sie bei Augustinus (u.a auch bei Husserl und Heidegger) zu betrachten ist, hat die Grundeigenschaft, die objektive oder physikalische Zeit zu Verneinen bzw. Anzuzweifeln. Nach Augustinus besitzen wir die Fähigkeit, Zeitabschnitte wahrzunehmen, um diese mit anderen Zeitabschnitten zu vergleichen und somit eine Aussage über Länge und Kürze verschiedener Zeitabschnitte machen zu können (vgl. Augustinus 1987, 635). Das bedeutet, dass Zeit in einer bestimmten Art und Weise wahrgenommen wird und gemessen werden kann. Daraus ergibt sich die Frage, wie Zeit wahrzunehmen ist, um sie messen zu können. Nach Augustinus kann Zeit nur *phänomenal* wahrgenommen werden: „Zeiten sind drei, eine Gegenwart von Vergangenenem, eine Gegenwart von Gegenwärtigem, eine Gegenwart von Künftigem. Denn es sind diese Zeiten als eine Art Dreiheit in der Seele, und anderswo sehe ich sie nicht: und zwar ist da Gegenwart von Vergangenenem, nämlich Erinnerung; Gegenwart von Gegenwärtigem, nämlich Augenschein; Gegenwart von Künftigem, nämlich Erwartung.“ (Augustinus 1987, 643).

Die Seele, der Geist, das Gedächtnis und das Bewusstsein sind Dimensionen, in der die Zeit zu begreifen ist. Das Bewusstsein ermöglicht den Zusammenhang und die Verbindung der drei erwähnten Modi der Zeit. Diese drei Modi entsprechen den Aktivitäten des Geistes: (1) Erinnerung, (2) Wahrnehmung (als gegenwärtiger Akt) bzw. Aufmerksamkeit und (3) Erwartung (vgl. Flasch 1980, 275f). Gleichzeitig ist hinzuzufügen, dass Augustinus die oben erwähnte Dreiheit der Zeit *nicht* trinitätstheologisch auswertet (zu einer Diskussion: Flasch 1993, 219)

Zu fragen ist, was denn das Greifbarste, das ontologisch Feste in der Analyse der Zeit ist? Dies ist die Gegenwart. Aber die Gegenwart geht in die Vergangenheit über und ist

somit als das einzig Reale in der Zeitanalyse nicht greifbar. Die Gegenwart und das Sein insgesamt sind jeweils einem Punkt unterworfen, der einen kontinuierlicher Übergang von der Zukunft in die Vergangenheit bedeutet. Außerdem lässt sich die Frage stellen: Was ist eigentlich dieser Punkt der Gegenwart? Es ist kein Punkt feststellbar, denn es gibt keine unteilbaren Punkte, die dann die Gegenwart bilden würden. Es gibt keine Ausdehnung der Gegenwart (vgl. Flasch 1980, 270f. Mesch 2003, 305). „Der Punkt“, durch den die Zukunft in das Vergangene verwandelt wird, ist somit nicht greifbar.

Neben dieser als Grundlegend zu bezeichnenden Argumentation Augustinus' entwickelt er noch weitere mögliche Zeitinterpretationen (Scheininterpretationen), die er jedoch als nicht zufriedenstellend betrachtet. Stattdessen hebt er die phänomenale Zeitinterpretation als die einzig sinnvolle Option hervor. Eine der phänomenalen Auffassung von Zeit gegenüberstehende Interpretation ist die in der antiken physikalisch topologischen Weltauffassung gegründete:

Das zu messende Ereignis ist in diesem Fall die Dauer einer Bewegung, die gleichwohl nur messbar ist, wenn Anfang und Ende der Bewegung wahrgenommen wurden, denn „(...) wenn ich ihren Anfang nicht wahrgenommen habe und der Körper seine Bewegung fortsetzt, ohne dass ich ihr Ende wahrnehme, so vermag ich die Dauer der Bewegung nicht zu messen, außer etwa vom Beginn meiner Wahrnehmung bis zu ihrem Aufhören.“ (Augustinus 1987, 651).

Augustinus verwendet nicht die Begriffe objektiv und subjektiv, sondern macht die Trennung des Zeitbegriffs (1) anhand der Bewegungen von Körpern und (2) anhand subjektiv-phänomenaler Eindrücke in der Seele, genauer gesagt, in der Erfahrung und im Gedächtnis (*memoria*) deutlich. Die erste bzw. objektive Verwendung des Zeitbegriffs ist Augustinus' Meinung nach weder argumentativ noch ontologisch schlüssig. Augustinus sagt, dass sich Körper in der Zeit bewegen, denn kein Körper bewegt sich, „außer in der Zeit“ (Augustinus 1987, 651). Diese Dauer der Bewegungen eines Körpers ist durch die Zeit messbar. Denn wenn ein Körper in Bewegung ist, „(...) so ist Zeit nur das Mittel, die Dauer der Bewegung zu messen, von dem Augenblick, da sie anfangt, bis zu dem, da sie aufhört.“ (Augustinus 1987, 651)

Die Erläuterung des subjektiven und des objektiven Zeitbegriffs ist eng an den Vorgang der *Wahrnehmung von Bewegungen* geknüpft.⁵ Auch hier gilt es, zwischen dem Bewegen *in der Zeit* und dem Bewegen der Zeit selbst zu unterscheiden. Zur Bestimmung des subjektiven Zeitbegriffs ist es bei Augustinus wichtig, dass die Bewegungen *in der Zeit* verlaufen, womit nur Aussagen zutreffen, bei denen die Länge der Dauer durch Vergleiche festgestellt und nicht die Länge durch Bestimmung der „örtlichen Strecke“ herausgefunden wurde. Dieses Vorgehen würde eher dem Bewegen der Zeit selbst entsprechen.

Der Verlauf einer Bewegung wird so dargestellt, indem auf die Länge der Zeiten im Vergleich zueinander eingegangen wird. Die Bewegung wird als „Erscheinung“ bzw. phänomenal bezeichnet. In diesem Fall ist es möglich zu sagen, die Bewegung dauere lange Zeit, wobei ihr Beginn und Ende nicht wahrgenommen wurden. Um die konkrete Länge der Bewegung bestimmen zu können, wird es jedoch notwendig, den jeweiligen Beginn und das jeweilige Ende der Bewegung wahrzunehmen. Wenn diese Situation eintritt, kann die Länge einer Bewegung anderen Bewegungen vergleichend gegenübergestellt werden. Das führt zu dem Schluss, dass Aussagen über die Länge von Bewegungen demnach nur auf Grund von Vergleichen getroffen werden können.

Der objektive Zeitbegriff wird mit der Wahrnehmung von Bewegungen beschrieben, die zeitlich festgelegt wurden. Zeit kann gemessen werden, wenn eine „örtliche Strecke“ bestimmbar ist, entlang derer sich ein Körper bewegt, etwa bei Drehungen

um die eigene Achse. Tritt diese Situation ein, ist es möglich zu sagen, wie viel Zeit die Bewegung eines Körpers innerhalb einer bestimmten festgelegten Strecke braucht. (vgl. Augustinus 1987, 653)

Nach Augustinus erstreckt sich die Bewegung in ihrem Vorübergehen jedoch in eine Zeit, die nicht messbar ist. Die nicht messbare Zeit sind die Zukunft und die Vergangenheit. Folglich lässt sich die Länge der Dauer nicht messen, da keine festen Markierungen vorliegen. Das Entscheidende hierbei ist, dass Augustinus davon ausgeht, dass die Bewegung eine „Erscheinung“ ist, die einen Eindruck hinterlässt. Dieser Eindruck von der Länge der Dauer ist nach Augustinus die eigentliche Maßeinheit, die durch die drei Zeiten hindurch besteht. „Lang“ oder „kurz“ kann nichts *sein*, was nicht mehr ist oder was noch nicht ist, sondern nur als Eindruck in unserer Seele bleibt.

Mit dieser Wendung können Bewegungen als Erscheinungen verstanden werden, und so sagt Augustinus, ist der „(..) Eindruck, der von den Erscheinungen bei ihrem Vorüberziehen in dir erzeugt wird und dir zurückbleibt, wenn die Erscheinungen vorüber sind, der ist es, den ich messe als etwas Gegenwärtiges, nicht das, was da, den Eindruck erzeugend, vorüberging; nur ihn, den Eindruck, messe ich, wenn ich Zeiten messe.“ (Augustinus 1987, 661).

Dieser Gedanke hat weitreichende Folgen. Die Dauer ist demzufolge nicht messbar, sondern kann nur geschätzt und empfunden werden. Verschiedene Zeiträume wiederum lassen sich in ein Verhältnis zueinander stellen, die durch den Eindruck der Bewegung offenbart werden. Vor diesem Hintergrund ist erfahrbar, ob Zeiten länger oder kürzer zueinander sind.

Die Erkenntnisse konstatierend kann eine weitere systematische Eigenschaft von Augustinus' Zeitinterpretation aufgeführt werden. Dies ist ihre Semantikorientierung. Verdeutlichen lässt sich dies an der Bedeutung des Wortes „bevor“. Was bedeutet es? Die Fragen, was hat Gott getan, *bevor* er die Welt schuf, sind sinnlos, weil es gar keine Zeit gab, die uns sinnvoller Weise ermöglichen würde in dem Zusammenhang von „bevor“ zu reden; Gott war *vor* der Zeit als er die Zeit schuf und er schuf Zeit, ohne *in* der Zeit zu sein, andernfalls wäre es widersprüchlich (vgl. Flasch 1980, 265f.). Die Exposition des Problems bezieht sich auf die Vertrautheit des Wortes Zeit. Dieses Wort wird verwendet, ohne zu begreifen, was denn eigentlich die Zeit *bedeutet*. Augustinus hatte eine relativ klar ausgearbeitete, allerdings innerlich nicht homogene Semantik- bzw. Semiotikaffassung, die besser in anderen Werken wie *De Dialectica* oder *De Magistro Liber Unus* dargestellt worden ist.

Was passiert, wenn wir über das Vergangene reden? Natürlich werden nicht die Dinge selbst (*res ipsae*), die wir wahrgenommen haben, aktualisiert, sondern nur Worte (*verba*) verwendet, die aus Bildern der Seele (*in anima*) mit Hilfe des Gedächtnisses (*memoria*) konstituiert werden (vgl. Flasch 1980, 271f., 282, zu einer etwas kontroversen Diskussion vgl. auch Meyer 2004, 53ff.). Die Dinge erwecken einen Eindruck (*affectio*), der bleibt, selbst dann, wenn die Dinge nicht mehr vorhanden sind; somit werden nicht die Dinge selbst, sondern der hinterlassene Eindruck gemessen.

Augustinus' Theorie einer phänomenalen Zeit ist durchaus konsistent mit den Erkenntnissen der Bewegungsforschung des XX. Jahrhunderts. Die Gemeinsamkeit bezieht sich auf die Bedeutung von Bewegung und Wahrnehmung. Sie können nicht getrennt betrachtet oder auf das Physikalische reduziert werden. Der niederländische Bewegungswissenschaftler F.J.J. Buytendijk hat schon 1956 darauf hingewiesen (s.a. Klages 1937, Straus 1935, sowie die Kritik am „Vitalismus“ in Koffka 1935, Ch. 1), dass „Bewegung [...] in physikalischer Hinsicht ja nichts anderes als eine in einem Koordinatensystem mathematisch bestimmbare Ortsveränderung in einer mit der Uhr

messbaren Zeit ist“, aber „dieser physikalische Raum - und Zeitbegriff vermag uns keine Einsicht in die funktionellen Beziehungen des Subjekts zu seiner Umwelt zu vermitteln.“ (Buytendijk 1956, 43).

Eine handelnde Person gestaltet immer ein Bedeutungsfeld, das durch die Relation von Subjekt und Umwelt gekennzeichnet ist (vgl. auch die Arbeiten von Kurt Lewin, sowie Jan C. Bouman 1968). Dieses Bedeutungsfeld beeinflusst die zeitliche Organisation von Handlungen, sodass nicht mehr Kriterien, wie sie unter physikalischen Gesichtspunkten verwendet werden interessant sind, sondern subjektive, wie sie z.B. an der Schwelle des Übergangs von anschaulicher Gleichzeitigkeit zu anschaulicher Folge auftreten (Fraisie 1966, 657).

Die gesamte vorgefundene Welt einschließlich aller objektiv erscheinenden Gegenstände und Personen kann der erlebten phänomenalen Wirklichkeit zugeordnet werden (vgl. Asanger/Wenninger 1980, 179), denn in der Wahrnehmung bilden Ich und Umwelt das „anschauliche“ Gesamtfeld, in dem es zu Erlebnissen kommen kann (vgl. Kohl 1987, 43 f). Mit diesem Ansatz wird eine rein physikalische Erklärungsweise von Bewegungen entschieden abgelehnt und dafür plädiert, dass eine phänomenale Welt von einer transphänomenalen, physikalischen Welt unterschieden werden muss (vgl. Asanger/Wenninger 1980, 179).

Auch die räumliche Veränderung und somit quantitativ topologische Zeitauffassung kann die Frage nach der Zeit nicht beantworten, denn „Zwar bewegen sich alle Körper in der Zeit, aber die Zeit ist nicht die Bewegung der Körper.“ (Flasch 1980, 274) Die *objektive* Zeit lässt sich mindestens entweder (1) als räumliche Veränderung (hier kann eine Kontroverse Augustinus vs. Aristoteles⁶ betrachtet werden) oder (2) als Zusammensetzung der bestimmbarsten kleinsten unteilbaren bzw. nicht mehr teilbaren Zeitelemente (und somit präzise messbar) bestimmen. Das heißt, dass die objektive Zeit von zwei Dimensionen aus kritisch betrachtet werden und u.U. als eine Fiktion angesehen werden kann:

- 1) vom subjektiven, phänomenalen Standpunkt. Diese wäre dann die Interpretationssperspektive von Augustinus.
- 2) vom Standpunkt der formalen (u.U. auch objektiven) Unbestimmtheitsforschung (van Deemter 1995, 2004, Pinkal 1991). Die Unschärfen und Vagheiten der menschlichen semantischen Artikulation erlauben keine definitive Präzision in der Zeitbestimmung. Dies ist aber kein korrekturbedürftiger Mangel, sondern spiegelt die Tatsache wieder, dass die empirische Welt und die subjektive Gewissheit nicht synchron zueinander stehen. Wenn jemand sagt - „treffen wir uns gegen 5 Uhr“ -, bedeutet das nicht, dass unsere Kommunikation misslingt, falls wir uns um 4 Uhr 57 min treffen. Wir empfinden geringe Zeitabweichungen nicht als bedeutungstragend und besitzen im Augustinischen Sinn gar keine Geräte, um exakt präzise „Zeitpunkte“ bestimmen zu können. Es gibt – auch „objektiv gesehen“ – nicht mal zwei Uhren, die *gleich* schlagen. Somit sind kaum sinnvolle Argumente zu finden, um die objektive Charakterisierung der Zeit zu rechtfertigen.

Zeit ist hier höchstens als Prinzip der Zeitmessung zu betrachten. „Uhren sind nur Hilfsmittel zur Präzisierung unseres ungenauen Zeitbewusstseins.“ (Flasch 1980, 274)

Die bei Augustinus begonnene subjektiv-phänomenale Interpretation der Zeit äußert sich auch an dem im XX. Jahrhundert oft diskutierten Begriff des Ereignisses. So wie die Welt uns zeitlich gegeben ist, ist sie in Ereignissen strukturiert; nicht das physikalisch Gegebene, sondern die Ereignisse des phänomenal subjektiven Lebens sind die Anhaltspunkte der Zeitstrukturierung (in einem weiteren Zusammenhang vgl. Vicario

1999). Die Ereignisstrukturierung der Erfahrung ist uns i.d.R. linear gegeben. Die Dreiteilung der Zeit (Präteritum/Praesens/Futur) ist ein Schema, das wir stets verwenden, um unsere ereignisartige Erfahrung zu strukturieren. Nicht Jahre, Monate, Tage und Minuten, sondern die Ereignisse *in unserer Seele* bzw. dem Gedächtnis geben den Strukturrahmen der Zeit. Das Problematische, das Augustinus bei der Zeitanalyse gesehen hat, ist auch in der gegenwärtigen Diskussion um Geist und Materie, Körper und Geist und somit in der Bewusstseinstheorie aktuell. Gegenwärtige Theorien der Neurowissenschaft und der Philosophie, die sich in aktuellen Debatten zum „Bewusstseinproblem“ äußern, entzünden sich am Begriff des Subjekts in Verbindung zu empirisch gewonnenen Daten. Auf Grund der Nichtnachweisbarkeit von Materie wird phänomenales Bewusstsein somit zu einem Epiphänomen erklärt.⁷ Diese Annahmen widersprechen gegenwärtigen Thesen der Philosophie. Der Bezeichnung Epiphänomen wird u.a. schon seit Nagel (1974) abgelehnt, da wir von unserem qualitativen Erleben Kenntnis haben. Dies impliziert, dass das Erleben zwar auf neuronale Strukturen und Prozesse einwirkt, jedoch nicht darauf reduzierbar ist. Somit kann es kein Epiphänomen sein (Beckermann 1997).⁸ In Verbindung zu Augustinus kann man sagen, dass die Subjekte, selbst die Produzenten ihres Bewusstseins durch ihre Handlungen sind.

Das bedeutet, dass ohne den Begriff der Innenperspektive der Begriff der Handlung unvollständig ist, wie auch in der Bewusstseinsdiskussion die Einführung der Innenperspektive erst eine Diskussion des erlebenden Subjekts und des phänomenalen Bewusstseins möglich macht. Im angesprochenen philosophischen Kontext umfasst Bewusstsein daher nicht nur eine Dimension, sondern es dient als Basis der Darstellung von Wahrnehmungen und Erkenntnissen, aber auch von der Erfahrung der externen Wirklichkeit und der Innen- und Teilnehmerperspektive jedes einzelnen Subjekts (Pauen 2001, 23). Metzinger (1995) geht von drei phänomenologischen Hauptmerkmalen von Bewusstsein aus. Dies sind die Transparenz, die Perspektivität und die Präsenz phänomenalen Gehalts. Die Präsenz phänomenalen Gehalts ist wiederum das subjektiv erlebte „Jetzt“ (Metzinger 1995). Damit geht es um den Aspekt des Bewusstseins als Erleben, der es für uns ausmacht, ein Mensch zu sein. Dieses spiegelt sich in den Sinnesempfindungen wie Farben und Töne, Körperempfindungen wie Lust und Schmerz, Emotionen wie Hass und Angst, Stimmungen wie Melancholie und Heiterkeit oder auch im Willen mit seinen Wünschen, Trieben und Bedürfnissen wider (Bieri 1992, 49). Es setzt aber die Annahme voraus, dass an die Innenperspektive das Erleben der eigenen Handlung geknüpft ist, oder so, wie Bieri sagt: „Bewusstsein im Sinne von Erleben ist ausschlaggebend dafür, dass ich mich als Subjekt meines Tuns erfahre. (...) Damit ist die Erfahrung gemeint, dass ich als Subjekt meinen Körper gleichsam von innen kontrolliere, und das heißt nichts anderes, als dass meine Bewegungen sich aus dem jeweiligen Muster meiner Erlebnisse ergeben.“ (Bieri 1992, 50)

Bewusstes Erleben ist damit an die Gegenwart gebunden und wirkt sich auf die Handlungsausführung aus.

Schlusswort und Ausblick

Augustinus' Interpretation der Zeit ist mit mehreren Ansätzen der gegenwärtigen Bewegungsforschung, sowie der kognitiven Semantik in Beziehung gesetzt worden. Weiterführend hingewiesen sei insbesondere auf die Studien zum *embodiment*, in denen die subjektive und innere Perspektive in der Weltartikulation und somit auch in der Zeitartikulation im Vordergrund steht. Die genaueren Analysen der Forschung zum Thema *embodiment* sind allerdings ein Forschungsdesiderat.

Allerdings liegt es nahe, mit diesem Forschungsansatz die Grenzen der Wahrnehmung in Bezug auf körper- oder leibgebundene Wahrnehmung auszuweiten, um die Ränder der Subjektivität auszuloten. Hierin lägen noch weitere Anknüpfungspunkte, die die Disziplinen kognitive Semantik und Bewegung verbinden würden. Dies sind die semantische Bedeutung und Verarbeitung von Sprache im Hinblick auf das Lernen von Bewegungen.

Ein Ausblick der augustinschen Zeittheorie liegt auch in der kognitiven Semantik. Die Zeitartikulation äußert sich auch in der Sprache - kognitiv semantisch und augustinish gesehen – in der Art und Weise, dass die objektive (im dem Sinne: vom Subjekt unabhängige) und subjektive Zeitartikulationsebenen nicht zusammenfallen. Betrachten wir eine normale Alltagsäußerung „Ich gehe morgen ins Kino.“ Objektiv gesehen ist das Verb ‚gehen‘ hier im Praesens verwendet worden. Tatsächlich wird hier aber eine Zukunftstätigkeit beschrieben und dies stimmt mit der subjektiven Lesart des Satzes überein.

Sowohl im Rahmen der kognitiven Semantik (s. Autoren wie Traugott, Sweetser und Langacker) als auch im Rahmen der Zeitauffassung von Augustinus lässt sich die These behaupten, dass die Zeitartikulation durch die Tendenz zur Subjektivierung charakteristisch ist. In diesem Zusammenhang ist Augustinus durchaus kompatibel mit der kognitiven Semantik (zu einer diachronischen Analyse vgl. z.B. Traugott 1989, sowie im synchronischen Zusammenhang Langacker 1990).

Summary

In this study, the interpretation of time in the Augustinian sense is discussed in the context of cognitive semantic philosophy and the subject-oriented research of movement. The central issue of the paper is the phenomenal experience of time which is contrasted with the physical interpretation of time. From the point of view of the movement sciences, phenomenal time is closely related to processes which determine the perception of movement. In the concept of Augustine, the phenomenal experience is the main characteristic of time and it is not reducible to physical quantification. Due to that fact, there are always indefinite characteristics of time. These are, however, not failures or deficiencies of perception, they reflect (at the level of human semantic processing) the impossibility of a synchronicity between the empirical world and subjective certainty.

Key words. *Time, phenomenal and physical interpretation of time, Augustinus, movement, Gestalt theory, Cognitive Sciences, semantics.*

Kopsavilkums

Šajā rakstā tiek sniegta laika analīze Augustīna interpretācijā kontekstā ar filozofijas kognitīvi semantisko teoriju un subjektorientētiem kustību pētījumiem psiholoģijā. Interesējošais aspekts šajā sakarā ir laika fenomenālais pārdzīvojums (*Erleben*) pretstatā laika fizikālai izpratnei. No kustību psiholoģijas viedokļa fenomenālais laiks ir cieši saistīts ar kustību uztveri. Augustīna izpratnē priekšplāna atrodas pārdzīvojums, kas nav reducējams uz fizikālu mērāmību. Tādējādi nenoteiktības fenomeni (*Unschärfen*) uztveres procesā, no kognitīvi semantiskās perspektīvas raugoties, nav gadījuma rakstura trūkums vai kļūda. Nenoteiktības atveido empīriskās pasaules un subjektīvās drošticamības neiespējamību cilvēka semantiskās artikulācijas līmenī.

Atslēgvārdi: Sv. Augustīna laika izpratne, laika fenomenālais pārdzīvojums, semantika, kustības uztvere kustību psiholoģijā, nenoteiktības fenomeni.

Literatur

- Asanger R.; Wenninger J. (1980) Asanger R.; Wenninger J. Handwörterbuch der Psychologie. – Weiher in Basel, 1980.*
Augustinus (1987) Augustinus. Bekenntnisse. – Insel Verlag Frankfurt am Main, 1987.

- Beckermann A. (1997)** *Beckermann A.* Was macht Bewusstsein für Philosophen zum Problem? // *Logos* 4 (1997). – S. 1–19.
- Bieri P. (1992)** *Bieri P.* Was macht Bewusstsein zu einem Rätsel? // *Spektrum der Wissenschaft* 10 (1992). – S. 48–56.
- Bouman J. C. (1968)** *Bouman J. C.* The Figure-Ground Phenomenon in Experimental and Phenomenological Psychology. – Stockholm: Fallmarks Boktryckeri, 1968.
- Flasch K. (1993)** *Flasch K.* Was ist Zeit? Augustinus von Hippo. Das XI. Buch der Confessiones. Historisch-philosophische Studie. Text - Übersetzung – Kommentar. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1993.
- Flasch K. (1980)** *Flasch K.* Augustin. Einführung in sein Denken. – Stuttgart: Philipp Reclam jun., 1980.
- Fraisse P. (1966)** *Fraisse P.* Zeitwahrnehmung und Zeitschätzung. // *Gottschaldt K.; Lersch Ph.; Sander F.; Thomme H.* (Hrsg.): *Handbuch der Psychologie*, 1. Bd. Allgemeine Psychologie. 1. Halbband: Wahrnehmung und Bewusstsein. – Göttingen: Hogrefe. – S. 656–690.
- Gröben B., Haas Chr.; Markitz S. (2001)** *Gröben B., Haas Chr.; Markitz S.* Bewusstsein – eine funktional wirksame Variable beim Bewegungslernen? // *Munzert J.; Künzell S.; Reiser M.; Schott N.* (Hrsg.): *Bewegung, Bewusstsein, Lernen. Beiträge der dvs-Sektionsitzung Sportmotorik.* // ITES E-Journal: *Bewegung und Training.*
- Gröben B. (2002)** *Gröben B.* Bewegung, Bewusstsein, Sprache. // *Moegling K.* (Hrsg.): *Integrative Bewegungslehre, Teil III. Lernen und Lehren von Bewegungen. Reihe Bewegungslehre und Bewegungsforschung Bd. 15.* – Prolog: Immenhausen bei Kassel. – S. 317–343.
- Hossner E.-J. (2001)** *Hossner E.-J.* Sportmotorik zwischen neuronalen Aktivitäten, kognitiven Funktionen und phänomenalem Erleben. // *Zeitschrift für Sportpsychologie und Sport* 2001–4. – S. 139–148.
- Kanazawa Pinon and de Swart** (Eds.) *Quantiers, Deduction and Context.* CSLI Publications, Stanford, Ca. – p. 59–86.
- Klages L. (1937)** *Klages L.* Der Geist als Widersacher der Seele. Bd. 1. – Leipzig, 1937.
- Koffka K. (1935)** *Koffka K.* Principles of Gestalt Psychology. – London: Lund Humphries, 1935.
- Kohl K. (1987)** *Kohl K.* Zur Theorie sensumotorischer Verläufe und zum sensumotorischen Lernen aus gestalttheoretischer Sicht. // *Daugis R.* (Red.) *Neuere Aspekte der Motorikforschung.* – Clausthal-Zellerfeld, 1988.
- Langacker R. W. (1990)** *Langacker R. W.* Subjectification // *Cognitive Linguistics* 1-1 (1990). – p. 5–38.
- Mesch W. (2003)** *Mesch W.* Reflektierte Gegenwart. Eine Studie über Zeit und Ewigkeit bei Platon, Aristoteles, Plotin und Augustinus. – Frankfurt am Main: Vittorio: Klostermann, 2003.
- Metzinger T. (1995)** *Metzinger T.* (Hg.) *Bewusstsein: Beiträge aus der Gegenwartsphilosophie.* – Paderborn: Schöningh, 1995.
- Meyer W. (2004)** *Meyer W.* Augustins Frage ‚Was ist denn Zeit?‘ – Würzburg: Königshausen & Neumann, 2004.
- Nagel T. (1974)** *Nagel T.* What is it like to be a bat? // *Philosophical Review* 83 (1974). – p. 435–450.
- Pauen M. (2001)** *Pauen M.* Das Rätsel des Bewusstseins. Eine Erklärungsstrategie. 2. unveränderte Auflage – Paderborn: mentis, 2001.
- Pinkal M. (1991)** *Pinkal M.* Vagheit und Ambiguität // *Stechow A., Wunderlich D.* (Hrsg.). *Handbuch der Semantik.* – Berlin/New York: de Gruyter, 1991. – S. 250–269.
- Straus E. (1935)** *Straus E.* Vom Sinn der Sinne. – Berlin: Springer, 1935.
- Sweetser E. (1990)** *Sweetser E.* From etymology to pragmatics. – Cambridge, New York, Melbourne: Cambridge University Press, 1990.
- Traugott E. C. (1989)** *Traugott E. C.* On the rise of epistemic meanings in English: an example of subjectification in semantic change // *Language* 65 (1) 1989. – p. 31–55.
- van Deemter K. (1995)** *Traugott E. C.* The Sorites Fallacy and the Context-dependence of Vague Predicates. // *van Deemter K.* Finetuning an NLG system through experiments with human subjects: the case of vague descriptions // *Procs. of 3rd International Conference on Natural Language Generation (inlg-04).* 2004.
- Vicario G. B. (1999)** *Vicario G. B.* Forms and Events. // *Albertazzi L.* (Ed.) *Shapes of Forms.* – Dordrecht (u.a.): Kluwer. 1999. – p. 89–106.
- von Herrmann Fr.-W. (1992)** *von Herrmann Fr.-W.* Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1992.
- Windmann S. Durstewitz D. (2000)** *Windmann S. Durstewitz D.* Phänomenales Erleben: Ein fundamentales Problem für die Psychologie und die Neurowissenschaften // *Psychologische Rundschau* 51, 2 (2000). – S. 75–82.

Piezīmes un atsauces

- ¹ Vgl. zu einer präzisen und prägnanten Analyse vgl. Flasch 1980, insbes. Kap. 13, sowie ausführlicher und verschiedene philosophische und historische Hintergründe erläuternd: Flasch 1993; zu einer phänomenologischen Analyse vgl. von Herrmann 1992, zu einer Analyse der wichtigsten antiken bzw. spät-antiken Zeitinterpretationen und einer philosophie-historischen Diskussion bis zum XX. Jh. vgl. Mesch 2003, insbes. Teil VI, anzumerken ist auch, dass Walter Mesch einige prominente Thesen der Zeitinterpretation kritisch diskutiert z.B. Subjektivierung der Zeit u.a.; eine neue und interessante Interpretation wird von W. Meyer dargelegt: Meyer 2004.
- ² Natuerlich geht es bei Augustinus nicht um eine Psychologie im Sinne der modernen Empirischen Psychologie. Deswegen hat K. Flasch z.B. vorgeschlagen, von einer geistphilosophischen Zeittheorie zu sprechen (vgl. Flasch 1993, 219). Da in der vorliegenden Studie Augustinus' Erkenntnisse mit einigen philosophisch interessanten Erkenntnissen aus der gegenwaertigen Bewegungspsychologie im Einklang gebracht werden, wird hier der Terminus deskriptive Psychologie verwendet, ohne damit eine empirische Psychologie zu meinen.
- ³ „Die psychologische Perspektive ergänzt die ontologische, ohne sie zu ersetzen.“ (Mesch 2003, 332).
- ⁴ Die vorliegende Studie wird Aspekt (2) nicht mit einbeziehen.
- ⁵ Aus bewegungswissenschaftlicher Perspektive geht mit der Differenzierung des Zeitbegriffs ebenfalls eine Trennung in unterschiedliche Wahrnehmungsmodalitäten einher.
- ⁶ Mehr dazu vgl. Flasch 1980, 278f.
- ⁷ Die experimentell arbeitenden Psychologen Windmann und Durstewitz (2000) erklären daher, dass das qualitative Erleben zwar aus neuronalen Strukturen und Prozessen hervorgeht, aber selber keine Funktion hat (Windmann/Durstewitz 2000, 79).
- ⁸ Die Diskussion um die Funktionalität des phänomenalen Bewusstseins (Gröben 2001, 2002) wird auch im Bereich der Sportwissenschaft diskutiert. Die Position der Nicht-Funktionalität wird dabei von Hossner (2001) vertreten.

Tikumu mācība renesansē
Marsilio Ficīno par lieliskumu un laimi
Virtue Ethics in Renaissance

Andris Rubenis

Latvijas Mākslas akadēmija

Filozofijas katedra

O. Kalpaka bulv. 13, Rīga, LV-1867

e-pasts: ruben@latnet.lv

Marsilio Ficīno (*Marsilio Ficino*, 1433–1499) pārdomas, kuras viņš pauž savās vēstulēs, liecina, ka humānisma tradīcijā bija noticis zināms lūzums, proti, atgriešanās pie tradicionālā vērojošās dzīves (*bios theoretikos – vita contemplativa*) ideāla, kas jau Grieķijā tika pretstatīts aktīvajai dzīvei (*bios praktikos – vita activa*). Sākotnēji humānisti akcentēja, ka cilvēks kļūst par tikumisku būtni, tikai pateicoties darbībai, un norādīja uz nepieciešamību rūpēties par sevi un apkārtējiem ļaudīm. Leons Batista Alberti (*Leon Battista Alberti*, 1404–1472), piemēram, darbā “Par ģimeni” (*“Della Famiglia”*, 1434/1441) norādīja, ka cilvēka cieņa ir saistīta pirmām kārtām ar darbu, no kura ir atkarīga ģimenes un tēvijas labklājība un uzplaukums. Tikai darbā cilvēks var īstenot sevi. Darbīgs cilvēks vienmēr ir uzņēmīgs pēc savas dabas, viņš māk savu izmantot savu galveno bagātību – laiku. Tikumībai uz zemes ir jāemiesojas praktiskos sasniegumos, saimniecībā, panākumos, kas galu galā gūst savu izpausmi materiālajā labklājībā, naudā, īpašumā.

Taču 15. gs. otrajā pusē humānistu pasaules uzskatā notika izmaiņas, proti, uzmanība tika pārorientēta no Aristoteļa un Cicerona (kaut arī viņi saglabāja savu autoritāti) uz Platonu un neoplatoniķiem, kas atspoguļojās to ētiskajās koncepcijās un tikumu traktējumā. Par augstāko tika atzīta vērojošā dzīve, ko neapgrūtina dzīšanās pēc zemes labumiem un kalpošana sabiedrības interesēm, dzīve, kas garīgos veikumus un baudas stāda augstāk par visu citu. Ficīno akcentē ne tik daudz morālos tikumus, kā intelektuālos, kas bagātina cilvēka iekšējo pasauli un stiprina viņa gara spēku. Taču par Ficīno piederību savam laikmetam un humānisma tradīcijai liecina tas, ka viņš priekšplānā izvirza tādus tikumus kā lieliskums (plaša vēriena dzīve un lieli tēriņi sabiedriskām vajadzībām tika uzskatīti par nepieciešamu priekšnoteikumu visu labklājībai) un laime, kā arī akcentē ne tik daudz izzīņas, kā gribas (mīlestības) nozīmi svētlaimes – bezgalīgā Dieva baudīšanas – sasniegšanā.

Atslēgvārdi: renesanse, filosofija, tikumu ētika, lieliskums, laime.

Pēdējos gadu desmitos pasaulē ir atdzimusi interese par t.s. tikumu ētiku,¹ rodas nepieciešamība izsekot šīs problemātikas attīstībai vēsturiskā aspektā.² Interesantu versiju šai sakarībā sniedz renesanses ētika, kur platoniskā un aristoteliskā tradīcija³ savijumā ar jaunajām laikmeta tendencēm indivīda izpratnē (mūsdienās pamatoti runā par “indivīda atklāšanu”⁴) atklāj jaunu posmu tikumu un tikumības interpretācijā.

Mediči dzimtas gudrība, nonākot pie varas (kopš 1434. g.), bija nesagraut republikāniskās pārvaldes formas Florencē un nostāties kultūras dzīves vadības priekšgalā. Pilsētniekiem šķita, ka viss ir palicis kā iepriekš, taču kultūras centrs vairs nebija *Palazzo Vecchio*, bet Mediči nams, kas Kozimo laikā kļuva par mākslas un intelektuālo

meklējumu centru. Mainījās arī humānistu uzdevumi, tie kļuva par “stilistiem” baņķieru galma (nevis republikas) dienestā. Turklāt sociālā spriedze varenajā Florences pilsētā bija kļuvusi tik spēcīga, ka tā vairs nebija savienojama ar patiesi brīvu republiku. Politiskā humānisma un Florences brīvības ideāli bija pārdzīvojuši savu laiku, kas arī atspoguļosies renesanses tikumu mācībā, kad notiks atgriešanās no aktīvās dzīves (*vita activa*) pie kontemplatīvās dzīves (*vita contemplativa*) ideāla. Kozimo, Pjēro un Lorenco galmā notika liels zinātnieku, mākslinieku un dzejnieku pieplūdums, kuru vidū īpaši jāpiemin bizantiešu zinātnieks Arguropuloss (*Argyropulos*), kas piedāvāja grieķu filosofu tekstus jaunā latīņu versijā. Mediči rūpējās ne tikai par mākslām; tie izveidoja arī izcilu bibliotēku ar antīkajiem un viduslaiku tekstiem.

Šī bibliotēka piesaistīja arī jauno ārstu Marsīliju no Filines (*Figline*, Toskāna) – tāpēc arī Marsīlio Fičīno (*Marsilio Ficino*, 1433–1499), – kas atradās dienvidaustrumu virzienā no Florences. Kozimo pats deva uzdevumu savākt Platona tekstus. Fičīno acīs Platona teksti piedāvāja vienotu pasaules izskaidrojumu, kas vienlaikus atbilda viņa reliģiskajai ievirzei. Nekur citur tik izteikti nebija pamatota dvēseles nemirstība, kas tik aktuāla kļuva laikā, kad pieauga individuālā pašapziņa. Platona dialogos pamatotā koncepcija, tur sastopamie mīti un valodas skaistums 15. gs. otrajā pusē iemantoja jaunu aktualitāti.

Priekšplānā izvirzījās uz pasaules hierarhiju orientētā kosmoloģija. Platoniskās filosofijas politiskie impulsi tika vājināti par labu dvēseles nemirstības motīvam. Kā ārsts Fičīno redzēja, ka filosofija un reliģija nonāk viena ar otru konfliktā. Neoplatonisma acīm izlasītā Platona filosofija deva Fičīno iespēju no jauna pamatot reliģisko filosofiju (*pia philosophia*), kur šī pretruna būtu mīkstināta. Turklāt 1463. gadā Fičīno iztulkoja Hermeju Trismegistu (*Hermēs Trismegistos*), līdz ar to pastiprinot domu par kādu sākotnējo gudrību, kas caurauž visu cilvēces vēsturi. Ar Fičīno estētisko kosmoloģiju ir nesaraucjami saistīti maģiskie un astroloģiskie elementi, lai gan pētījumi liecina, ka vārds “maģija” tajos laikos nenozīmēja neko vairāk kā aktīvu pasaules veidošanu un tehniku.⁵ Fičīno cerēja nostādīt platonisko un hermētisko tradīciju patiesības kalpībā. Tāpēc viņa darbības ievērojamākais saturs bija šo tekstu tulkošana un komentēšana. Fičīno patstāvīgos darbos “Par kristīgo reliģiju” (*De christiana religione*, 1474) un “Platoniskā teoloģija” (*Theologia platonica*, 1482) tieksme apvienot kristietību, platonismu un hermētisko tradīciju izpaužas īpaši uzskatāmā veidā. “Platoniskās teoloģijas” centrā ir dvēseles nemirstība, kur savienojas pagāniskie motīvi ar Fičīno domāšanas kristīgo raksturu.

1462. gadā Fičīno no Mediči saņēma dāvanā villu Karedži (*Careggi*), kur tika īstenots ne tikai milzīgais tulkojumu projekts, bet arī uz diskusijām pulcējās draugi un skolnieki. Tas nebija nekāds skolas tradīcijai atbilstīgs apmācības process; Fičīno bieži aprobežojās ar to, ka izlasīja kāda teksta fragmentu un uzdeva par to dažus jautājumus. Tā vairs nebija arī saruna, kas konkrēti kalpotu Florences pilsētas veidošanai un politiskajai celtniecībai. Cilvēki vairāk pievērsās kosmosam, svinēja dievišķas gaismas klātbūtni tagadnē un runāja par cilvēka cieņu pasaulē. Darbīgā dzīve atkāpās jaunā vērojuma priekšā; “florenciešu brīvība” tika aizmirsta. Galu galā tika atjaunots teorētiskās dzīves ideāls.⁶ Florences Akadēmija, kas attīstījās no Fičīno sarunām, arvien vairāk stilizēja sevi senās antīkās “Akadēmijas” nozīmē, arvien vairāk attālinoties no praktiski politiskās dzīves. Šī jaunā Akadēmija – īpaši simpozijos, kuros piedalījās Lorenco Lieliskais (*Lorenzo il Magnifico*), – bija drīzāk Florences humānisma īpaša rezignācijas pakāpe, nevis tās augstākais sasniegums.

Teiktais atspoguļojas arī Fičīno dotajā tikumu interpretācijā viņa daudzajos nelielajos sacerējumos, kurus autors iekļāva “Vēstuļu” (*Epistole*, 12 grāmatas, 1495) kopojumā.⁷ Šie darbi tiek analizēti visai reti, tāpēc pievērsīsimies to saturam.

Vēstulē Florences politiskajam darbiniekam un Platona Akadēmijas dalībniekam Antonio Kanidžani (1457. g. 1. jūnijs) Fičīno izvirza mērķi sniegt slavinājumu lieliskumam (*magnificentia*), taču norāda, ka sākumā ir jātiek skaidrībā par to, kas vispār ir tikumība un tikumi. Viņš pievienojas Platona definīcijai, ka tikumība ir īpaša dvēseles sakārtotība un saskaņotība (*ornatus*), kas dod iespēju saglabāt cieņu pret sevi un citiem.⁸ Tā ir dabai atbilstīga īpašība, kas nosaka to, kā cilvēks pilda pienākumus pret sevi un citiem. Šī sakārtotība ir tā īpašība, kas dod iespēju dvēselei palikt nemainīgai un saglabāt savu pastāvību. Savukārt, pati šī īpašība kā kvalitāte jeb forma veidojas ilgu ieradumu un vingrinājumu ceļā. Šis iekārtojums piemīt dvēselei un atbilst tās dabai.

Fičīno pievienojas stoīku atziņai, ka pastāv divu veidu pienākumi – parastie un pilnīgie. Cilvēka rīcības akti ir vai nu tādi, no kuriem jākaunas, vai arī tādi, kurus var raksturot kā cildenus. Nosodījuma pilni ir tie rīcības akti, kas atrodas pretrunā ar pienākumiem, cildenuma nesēji – tie, kas saistīti ar absolūtu un pilnīgu pienākuma izpildi. Taču ir arī tādi, kas ieņem vidusstāvokli un kuriem nepiemīt nedz gods, nedz kauns. Tādi rīcības akti, kas tiek veikti bez kāda mērķa (spēle, dziedāšana u. tml.), nav saistīti ar pienākuma pildīšanu, bet neatrodas ar to arī pretrunā. Tos nevar dēvēt par cildeniem, taču tiem var atrast kādu noteiktu cēloni un mērķi (piemēram, ēšana un dzeršana dzīvības uzturēšanai, fiziskie vingrinājumi – veselības labā u. tml.).

Rīcības aktus, kuru avots ir prāts un kas vistuvāk atrodas tikumībai, Fičīno dēvē par pienākumiem. Parastie pienākumi atrodas starp nosodāmiem un cildenajiem rīcības aktiem. Cildenie rīcības akti savā pilnībā izpaužas dvēseles satraukuma nomierināšanā, Dieva pielūgsmē un nāves pieņemšanā tēvijas vārdā. Parastos pienākumus veic arī netikumiski cilvēki, cildenos – tikai tikumiskie. Tāpēc tikumību raksturo nevis parastie pienākumi, bet pilnīgie. Sakrīt pilnīgs pienākums un cildenums, kā arī cildenums un dvēseles cieņa.

Fičīno pievienojas Platona domai, ka pastāv arī divi morāles izpausmes veidi: 1) spēja vadīt savas jūtas un rīcību; tās izpausmes forma mērenība iekļauj sevī atturību, pastāvīgumu, savaldību, pacietību, neatlaidību, drosmīgumu, cēlsirdību; 2) spēja rīkoties atbilstīgi maksimāli iespējamajam labumam attiecībā pret citiem; tās izpausmes forma vienkāršība iekļauj sevī uzticību, nevainību, taisnīgumu, draudzību, labdarību, devīgumu un lieliskumu (*magnificentia* – lieliskums, cēlums, cildenums). Šajā kontekstā Fičīno atsaucas uz Aristoteli, kas “Nikomaha ētikas” otrajā grāmatā norādīja, ka tikumība atklāj sevī grūtībās,⁹ bet piektajā – ka būt tikumiskam attieksmē pret citiem ir grūtāk nekā pret sevi.¹⁰ Tāpēc tikumi, kas attiecas uz sabiedrisko dzīvi, ir pelnījuši lielāku atzinību par tiem, kas saistīti ar privāto tikumību.

Tikumisks cilvēks pirmām kārtām ir tikumisks attieksmē pret citiem, un ar to saistītie tikumi ir visaugstāk vērtējami. Šajā kontekstā Fičīno cenšas pamatot domu, ka labākais tikums no visiem ir lieliskums. Tas izriet no tikumības izpratnes. Fičīno tikumības analīzi sāk ar nevainību kā pastāvīgu dvēseles tīrību, kas nenodara nekādu ļaunumu nedz pēc sava, nedz cita pamudinājuma. Nevainība rada taisnīgumu kā cilvēka gribas tieksmi dot katram to, kas tam pienākas. Savukārt, pats taisnīgums balstās un uzticību kā pastāvīgumu un patiesumu vārdos un darbos. Uzticība un taisnīgums izriet no nevainības. No taisnīguma izriet devīgums un lieliskums. Fičīno raksta: “Kad prāta ievirze, kura darbība izpaužas taisnīgumā, pieaug un dod cilvēkiem ne tikai to, ko priekšraksta likumi, bet arī to, ko priekšraksta cilvēciskuma jūtas, tad no šī avota izriet labdarība, devīgums un lieliskums.”¹¹ Atšķirība starp devīgumu un lieliskumu ir tā, ka devīgums ir tikums, kas saglabā mērenību parastajos privātajos izdevumos, bet lieliskums izpaužas lielos sabiedriskos tēriņos.

Lieliskums, uzsver Fičīno, ir īpaši svarīgs tikums, jo tas izpaužas sabiedriskā, izcilā un pat dievišķā rīcībā. Tā kā tikumu uzdevums ir saglabāt cilvēka dzimtas vienību, tad lieliskums ir svarīgs tāpēc, ka šis tikums rūpējas ne tikai par privāto, bet vairāk par sabiedrisko labklājību. Tas izpaužas lielos tēriņos sabiedrības labā, tādējādi palīdzot valstīm un tautām. Jau Aristotelis apgalvoja, ka, jo lielāks labums, jo tas ir dievišķāks.¹² Tāpēc lieliskums, kas saistīts ar sabiedriskajām un dievišķajām lietām, ir jāizvirza priekšplānā.

Galvenie tikumi ir tie, kas atbilst dabai. Pilnīga atbilstība dabai ir iespējama pēc divām pazīmēm: no vienas puses, nav nekas atbilstīgāks kopīgajam labumam kā tas, kas pēc savas dabas strādā citu labā; no otras puses, tieši tas no visiem cilvēka darbiem sašniedz augstāko pagodinājumu, nemirstību un slavu. Patiesa slava ir tā, pēc kuras cilvēki tiecas atbilstīgi savai dabai. Tā kā tikumi vispār padara mūs Dievam līdzīgus, tad lieliskums to dara vislabāk, un tāpēc tas ir pilnīgāks un dievišķīgāks par citiem. Lieliskuma tikums ļauj mums kļūt līdzīgiem Dievam – atšķirībā no atturības un mērenības, kas savalda kaislības, un pastāvīguma, pacietības, neatlaidības, drosmes, kas pārvar grūtības, uzvar bailes un mierina skumjas.

Lieliskums atbilst pašam Dievam (Dievam nav, piemēram, devīguma, jo tas atbilst mazām lietām). Dievs apveltī mūs ar pienākumu, kas saistīts ar lieliskumu. Fičīno secina, ka tieši lieliskums padara cilvēkus Dievam līdzīgus.

Vēstulē faktiskajam Florences valdniekam Lorencio Mediči (1469–1492; datums nav norādīts) Fičīno risina laimes jautājumu. Sākumā Fičīno, sekojot Aristotelim, norāda, ka ir trīs veida labumi: Fortūnas (bagātība, atzinība, popularitāte un vara), ķermeņa (spēks, veselība un skaistums) un dvēseles; pēdējie sadalās nesaprātīgās (jutekliskās baudas un jūtīgums) un saprātīgās dvēseles daļas labumos.¹³ Laime nekādā gadījumā nav saistīta ar juteklisko uztveri, jo jutekliskās baudas to nedod, – tām vienmēr pa priekšu iet kaislības, turklāt tās bieži izraisa pat riebumu. Acumirklīgās baudas izraisa lielas ciešanas, kas savukārt noved pie nožēlas, un tās ilgs tikai tik ilgi, cik saistītas ar ķermeņa vajadzībām (piemēram, dzeršana apmierina slāpes). Sīkas baudas un izpriecas arī nepiepilda dvēseli, jo tā meklē kaut ko augstāku.

Dažas saprātīgās dvēseles kvalitātes (ass prāts, atmiņa, drosmīga griba), turpina Fičīno, tiek dēvētas par dabiskajiem labumiem, taču arī tās nedod laimi, jo tās var izlietot gan labajam, gan ļaunajam. Citas saprātīgās dvēseles daļas tiek dēvētas par iegūtiem labumiem, proti, tie ir morālie un vērojošie tikumi. Morālo tikumu – mērenība un izturība – darbība ir saistīta ar grūtībām un smagu nastu, kas nesniedz laimi. Mūsu mērķis ir nevis grūtības, bet miers. Labus tikumus neiegūst pašu tikumu dēļ, bet lai attīrītu un nomierinātu dvēseli.

Taču arī miers pats par sevi nav laime, jo dvēseles miers tiek dots patiesības vērojumam. Tāpēc svētlaipe ir saistīta ar vērojošajiem (Aristoteļa terminoloģijā – dianoētiskajiem) tikumiem, pirmām kārtām ar patiesības vērojumu. Aristotelis domāja, ka augstākā svētlaipe ir augstākās potences augstākā darbība, vadoties no augstākā mērķa.¹⁴

Tāpēc tikai Dievā var beigties prāta un gribas meklējumi. Tikai Dievā cilvēks var gūt meklēto svētlaimi. Taisnīgi ir tas, ka cilvēks var atrast mieru tikai savā cēlonī. Tā kā Dievs ir patiess dvēseles cēlonis, tad Dievā dvēsele atrod savu mierinājumu. Jāņem tikai vērā tas, ka ir divu veidu dvēseles darbības attiecībā pret Dievu: dvēsele vēro Dievu ar prāta palīdzību un priecājas par Viņa izziņu ar gribas palīdzību. Prāts un griba ir divi spārni, ar kuru palīdzību mēs paceļamies pie Dieva un atgriežamies pie Viņa kā sava Tēva. Fičīno norāda, ka prieka laime ir pārāka pār vērojuma laimi. Tas tāpēc, ka jau šajā dzīvē mēs esam tuvāki Dievam, Viņu mīlot, nevis izzinot, kas atspoguļojas arī viņējā dzīvē, proti, mīlestība salīdzinājumā ar izziņu gūst lielāku atalgojumu. Šī atziņa tiek

pamatota ar šādiem apsvērumiem: 1) šajā dzīvē Dievu patiesi izzināt nav iespējams, taču ir iespējams patiesi mīlēt; 2) Dievu neieredzēt ir sliktāk nekā Viņu nezināt, savukārt mīlēt ir labāk, nekā zināt; 3) var neadekvāti izmantot zināšanas par Dievu, turpretim mīlestību uz Dievu nevar izmantot ļaunos nolūkos; 4) tas, kas izzina Dievu, Viņam nekā nedod, turpretim Dievu mīlošais atdod Viņam sevi un visu, kas tam pieder; 5) Dieva izziņa ir panākama tikai ilgā laika periodā, turpretim Dieva mīlestība visīsākā laikā dod mums ļoti daudz: prātu ar Dievu daudz ātrāk par izziņu savieno mīlestība; izziņas spēks ir saistīts ar nodalīšanu, mīlestības – ar savienošānu; 6) mīlot Dievu, mēs ne tikai gūstam lielāku prieku, nekā Viņu izzinot, bet arī paši paliekam labāki. Tāpēc atalgojums par mīlestību ir lielāks nekā par izziņu.

Fičīno secina: “Tāpēc laimīgā cilvēkā prieks uzvar vērojumu. Turklāt mēs vēlamies vērot, lai priecātos, nevis tiecamies priecāties, lai vērotu. Mēs varam konstatēt cēloni tam, kāpēc vēlamies vērot, bet nevaram atrast citu cēloni, kāpēc vēlamies priecāties, kā tikai pašu prieku, jo to mēs vēlamies tā paša dēļ. Un mēs vēlamies nevis vienkārši vērot, bet vērot to, kas liek mums priecāties, jo tas ir patīkami mums.”¹⁵ Daba nekad nenoliedz prieku, turpretim dažkārt noliedz izziņu un pat dzīvi, ja tā kļūst neciešama. Tāpēc var apgalvot, ka prieks ir piedeva ne tikai izziņai, bet arī pašai dzīvei.

Mēs vairāk, turpina Fičīno, savienojamies ar Dievu, pateicoties mīlestības priekam, nekā ar izziņas palīdzību, jo šis prieks katru no mums pārvērš par Dieva mīļāko. Dieva žēlsirdība aptver nevis to, kas izzina, bet to, kas mīl Viņu. Arī dvēsele kļūst dievišķa nevis tāpēc, ka izzina Dievu, bet gan tāpēc, ka mīl Viņu. Dvēsele taču nevar būt laba pati par sevi, tā ir spiesta meklēt augstāko labumu ārpus sevis. Tāpēc arī griba, ko dvēsele virza uz āru, lielākā mērā balstās uz augstāko labumu – labumu sevī, – nekā prāta izziņa, kas paliek dvēseles iekšienē.

Prāts apgūst objektu ar priekšstatu palīdzību, turpretim griba tiecas pārvērsties objektā. Tāpēc augstāko labumu bauda drīzāk griba, nevis prāts. Ar gribas darbību ir saistīts arī kustības (virzības) uz augstāko labumu noslēgums, kas arī ir, akcentē Fičīno, laime kā jebkuras kustības mērķis. Griba ir kustības sākums, jo tā virza dvēseli no iekšienes. Jebkuras kustības mērķis atrodas ārpus pašas dvēseles, un dvēsele ar gribas palīdzību bauda mērķi, jo darbs paredz balvu. Griba salīdzinājumā ar prātu gūst lielāku atalgojumu nevis tāpēc, ka baudītu Dievu pilnīgāk, bet tāpēc, ka tieši griba atklāj mums Dievu. Jo vairāk cilvēks mīl, jo svētlaimīgāks viņš kļūst. Mīlestība tuvina cilvēku laimes patiesajai būtībai.

Svarīgi ir arī tas, ka cilvēku lielākā daļa spēj mīlēt Dievu, tāpēc arī mīlestības ceļš ir daudz drošāks un ērtāks bezgalīgā labuma sasniegšanai nekā izziņa. Gribas kompetence ir to iegūt. Izzinot Dievu, mēs ierobežojam Viņu ar sava prāta mazspēju, turpretim, mīlot Dievu, mēs paplašinām šīs robežas atbilstīgi Viņa labumam. Pirmajā gadījumā mēs cenšamies reducēt Dievu uz mūsu iespējām, otrajā – mēs paši paceļamies pie Viņa. Mūsu mīlestība un prieks iedegas tad, kad mēs tiecamies uz dievišķo bezgalību. Vērojums nav augstākais labums. Dvēsele vairāk priecājas par to, ka redzējusi Dievu, nevis par to, ka vērojusi Viņu. Garīga pievēršanās augstākajam labumam nav nekas cits kā augstākā bauda. Dieva baudīšanas avots ir nevis Dieva atklāšanās prātam, bet prāta pievēršanās Dievam, kas arī ir patiess prieks. Gribai, kas pievēršas bezgalīgajam Dievam, tāpēc ir arī vairāk pieejama šī bezgalība nekā intelektam, kas apgūst Dievu atbilstīgi prāta spējam. Augstākais labums ir Dievs, svētlaipe – Dieva baudīšana. Baudām mēs Dievu, pateicoties gribai, kas ved mūs pie Dieva, un mēs, Viņu mīlot, priecājamies par Viņu, paceļamies pie Viņa un pievēršamies Viņam. Visi cilvēki bauda Dievu visā pilnībā, jo Viņš ir vienots visās idejās; un bauda viņi Dievu tajā pakāpē, kādā mīl. Ja vislielākā laime ir saplūšana ar mīlestības objektu, tad katrs, baudot to, ko mīl, dzīvo priecīgs un

apmierināts. Svētlaimīgu dvēseli nevar attālināt no Dieva. Griba bezgalīgajā labumā rod mieru. Vienmēr bauda Dievu tas, kas jau vienreiz ir to baudījis.

Fičīno pārdomas liecina, ka humānisma tradīcijā bija noticis zināms lūzums, proti, atgriešanās pie tradicionālā vērojošās dzīves (*bios theoretikos – vita contemplativa*) ideāla, kas jau Grieķijā tika pretstatīts aktīvajai dzīvei (*bios praktikos – vita activa*). Sākotnēji humānisti akcentēja, ka cilvēks kļūst par tikumisku būtni tikai darbības dēļ, un norādīja uz nepieciešamību rūpēties par sevi un apkārtējiem ļaudīm. Leons Batista Alberti (*Leon Battista Alberti*, 1404–1472), piemēram, darbā “Par ģimeni” (“*Della Famiglia*”, 1434/1441) norādīja, ka cilvēka cieņa ir saistīta pirmām kārtām ar darbu, no kura ir atkarīga ģimenes un tēvijas labklājība un uzplaukums. Tikai darbā cilvēks var īstenot sevi. Darbīgs cilvēks vienmēr ir uzņēmīgs pēc savas dabas, kurš māk izmantot savu galveno bagātību – laiku. Tikumībai uz zemes ir jāiemiesojas praktiskos sasniegumos, saimniecībā, panākumos, kas galu galā gūst savu izpausmi materiālajā labklājībā, naudā, īpašumā.

Taču 15. gs. otrajā pusē humānistu pasaules uzskatā notika izmaiņas, proti, uzmanība tika pārorientēta no Aristoteļa un Cicerona (kaut arī viņi saglabāja savu autoritāti) uz Platonu un neoplatoniķiem, kas atspoguļojās to ētiskajās koncepcijās un tikumu traktējumā. Par augstāko tika atzīta vērojošā dzīve, ko neapgrūtina dzīšanās pēc zemes labumiem un kalpošana sabiedrības interesēm, dzīve, kas garīgos veikumus un baudas stāda augstāk par visiem pārējiem. Fičīno akcentē ne tik daudz morālos tikumus kā intelektuālos, kas bagātina cilvēka iekšējo pasauli un stiprina viņa gara spēku. Taču par Fičīno piederību savam laikmetam un humānisma tradīcijai liecina tas, ka viņš priekšplānā izvirza tādus tikumus kā lieliskums (plaša vēriena dzīve un lielie tēriņi sabiedriskām vajadzībām tika uzskatīti par nepieciešamu priekšnoteikumu visu labklājībai)¹⁶ un laime, kā arī akcentē ne tik daudz izzīņas, kā gribas (mīlestības) nozīmi svētlaimes – bezgalīgā Dieva baudīšanas – sasniegšanā.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Rubenis, A. Kas ir tikumu ētika? *Latvijas Universitātes Raksti. 687.sēj. Filosofija*. Rīga : LU, 2005, 7.–20. lpp.
- ² Par antīkajiem un kristīgajiem tikumiem sk.: Rubenis, A. *Kristīgās antropoloģijas un ētikas veidošanās*. Rīga : Zvaigzne ABC, 2004, 21.–25. lpp.
- ³ K. Flašs tāpēc norāda, ka šķiet visai riskanti runāt par “tīru” Florences platonismu (sk.: Flasch, K. *Das philosophische Denken im Mittelalter. Von Augustin zu Machiavelli*. Stuttgart : Philipp Reclam jun., 1988, S. 553.)
- ⁴ Sk.: Dülmen, R. van. *Die Entdeckung des Individuums*. Frankfurt am Main: Fisher, 1997.
- ⁵ Sk.: Walker, D. P. *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*. London, 1958; Yetes, F. A. *Giordano Bruno and the Hermetic Tradition*. London, 1964.
- ⁶ Fičīno ārējais izskats bija visai tāls no tā, lai iemiesotu sevī humānistu *l'uomo universale* ideālu: viņš bija maza auguma, trauslu miesas būvi; runājot viņš nedzauzd stostījās un nebija apveltīts ar daudzpusīgām spējām. Tomēr tieši viņu laikabiedri nosauca par “otro Platonu”. Fičīno gandrīz vienmēr rakstīja latīņu valodā, taču interese par viņa traktātiem bija tik liela, ka tas lika autoram radīt savu traktātu versijas itāļu valodā.
- ⁷ Ficino, M. *Opera omnia*. Vol. 1–4. Turin, 1959.
- ⁸ Platons. *Gorgijs*. Rīga : Zinātne, 2004, 120. lpp. (506e).
- ⁹ Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Rīga : Zvaigzne, 1985, 50. lpp. (1104a33); 51. lpp. (1105a9).
- ¹⁰ Turpat, 102. lpp. (1130a8).
- ¹¹ Supplementum Ficinianum. Ed. P. O. Kristeller. Vol. 2, *Florentiae*, 1937, p. 4.
- ¹² Aristotelis. *Nikomaha ētika*. Rīga : Zvaigzne, 1985, 29. lpp. (1094a14).
- ¹³ Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 34. lpp. (1098a12). Cilvēka dvēsele (*animus*), no Fičīno viedokļa, kurš lielā mērā ietekmējies no Aristoteļa, ietver sevī visdažādākās spējas, t. sk. jutekliskās (*sensus*), taču dvēseles centru veido prāts jeb dvēsele gars (*mens*). Sk. par Fičīno dvēseles koncepciju: Gerl, H.-B. *Einführung in die Philosophie der Renaissance*. Darmstadt, 1989, S. 59–62.
- ¹⁴ Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 207.–211. lpp. (1177a18–1178b33).

¹⁵ *Aus Marcilio Ficino's Epistolarium*. Hrsg. Von Karl Markgraf. Berlin, 1926, S. 23.

¹⁶ Ne velti Fičīno audzēknis Lorenco Mediči, apstiprinot sevi kā Florences faktiskais valdnieks, centās būt pirmais sabiedrisko svētku organizācijā, ņēma savā aizbildniecībā zinātniekus un māksliniekus, rūpējās par valsts lietām, celtniecību un izrādīja labdarību baznīcai, tika iesaukts par "Lielisko" (*Lorenzo de Medici, il Magnifico, 1449–1492*).

Summary

The reflections of Marsilio Ficino (1433-1499), which are expressed in his letters, indicate that a certain break had occurred in the humanist tradition. In particular, the evidence of this break was the return to the traditional ideal of a contemplative life (bios theoretikos – vita contemplativa), which was juxtaposed with the active life (bios peaktikos – vita activa) already in ancient Greece. Originally, humanists asserted that a person becomes an ethical being only through action, and emphasised the necessity of caring for oneself and fellow human beings. Leon Batista Alberti (1404-1472), for example, in his work "Regarding the Family" ("Della Famiglia", 1434/1441) pointed out that a person's value and honour were closely linked, first and foremost, with work, which fosters a family's and national welfare and prosperity. Only by work can one realize oneself. An active person, by his very nature, is always enterprising. Such a person is capable of managing his most important resource – time. In the earthly realm, virtue must embody itself in practical achievements, in economy, which, after all, manifest themselves in material welfare, property and prosperity.

However, in the second half of the fifteenth century, certain transformations occurred in the humanist world-view; namely, attention was shifted from Aristotle and Cicero (although they retained their authority) to Plato and Neoplatonists; transformations which were reflected in humanists' ethical concepts and the treatment of virtue. The contemplative life was held as the highest ideal, neither encumbered with the pursuit of material goods nor burdened by service to social needs. The enjoyment of spiritual attainments was placed above all else. The emphasis in Ficino's reflections is not so much on moral as on intellectual virtues which enrich man's inner life and enhance his spiritual strength. However, in elevating such virtues as magnanimity and joy, as well as by emphasizing the significance of will (love) over knowledge in the attainment of bliss – that is, the enjoyment of the infinite God – Ficino attests to his affinity to his era and the humanist tradition.

Key words: *renaissance, philosophy, virtue ethics, magnanimity, happiness.*

Apgaismības kultūras utopiskie profili

Utopian Profiles of the Culture of the Enlightenment

Iveta Nātrīņa

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte, doktorantūra

Brīvības bulv. 32, Rīga, LV-1050

e-pasts: iveta_natrina@hotmail.com

Rietumu kultūras krīzes izjūta un Apgaismības kultūras kritika ir cieši saistīta ar lielo sociālo utopiju krahu 20. gadsimtā. Rakstā utopiskā diskursa mainība raksturota Jauno laiku un it īpaši Apgaismības kultūrā notikušo fundamentālo izmaiņu kontekstā. Par moderintātes *ethosa* būtisku elementu var uzskatīt vēsturiskā racionālisma principu, kas cieši savijas ar jaunu, uz progresu vērstu nākotnes utopisko redzējumu. Šis vēsturiskais skatījums ir 18.gs. kultūras neatņemams elements, kas būtiski ietekmē utopiskā diskursa struktūras mainību. Tieši 18.gs. klasiskā utopija zaudē savas vadošās pozīcijas, atbrīvojot vietu jaunajai sociālajai jeb politiskajai utopijai, kur laimīgā cilvēku dzīve tiek pārvietota no kādas nezināmas, tālas zemes uz nākotni, piešķirot utopijai laika dimensiju. Apgaismības filosofu nevēlēšanās saskatīt vēsturiskuma un utopijas progresīvo potenciālu radījusi maldīgu priekšstatu par tās noliedzšo attieksmi pret vēsturi un ļāva romantisma filosofijas piekritējiem to pozicionēt kā savu „atklājumu”. Tomēr tieši vēsturiskuma un utopiskā redzējuma simbioze, kas aizsākās Apgaismības laikmetā, noteica īpašo politisko utopisko diskursu vietu 19. gs. beigū, 20. gs. kultūrā.

Atslēgvārdi: utopiskā diskursa mainība, Apgaismība un vēsturiskais skatījums, klasiskā utopija, sociālā jeb politiskā utopija.

Mūsdienu kultūras pozicionēšanās un pašnovērtējums, kurā noteicošo vietu joprojām – un nu jau var teikt tradicionāli (turpinot 20.gs. aizsākto tendenci) – ieņem sava laikmeta konceptuālā kritika, ir cieši saistīta ar Apgaismības kritiku. Turklāt 20. gs. sociālās pieredzes rezultātā Jauno laiku un it īpaši Apgaismības krīzes izpausme vienlaikus tiek izprasta kā lielo sociālo utopiju krīze. Rietumu kultūras gals, vēstures beigas, utopiju krahs... pazīstamas mūsdienu kultūras filosofijas konceptuālās figūras. Šāda intelektuālā

ļauj izvīrīt dažus precizējošus jautājumus: kādas būtiskas izmaiņas saistībā ar vēsturiskās racionalitātes attīstību notiek 18. gs. Apgaismības kultūras diskursā? Kā kļūst iespējama vēsture, un kāda ir utopiskā redzējuma¹ kā neatņemama vēsturiskās attīstības galamērķa, tās progresa redzējuma praktiskās realizācijas transformācija? Kādas fundamentālas Rietumu kultūras domāšanas struktūras nosaka utopiskā īpašo vietu šajā kultūrā un utopiskā diskursa imanentās izmaiņas tajā? Vai vēsturiskuma princips un līdz ar to sociālās utopijas laikmeta sākums ir 19. gs. filosofijas tradīcija vai arī tas tomēr ir attiecināms uz Apgaismību?

Rietumu kultūras un tās īpašās racionalitātes specifikas analīze joprojām ir nozīmīga kultūras filosofijas konceptuālā lauka sastāvdaļa, kas piesaistījusi ilgstošu interesi un intensīvu vēsturiski analītisku darbību. Retrospektīvā skatījumā, kas balstīts vēsturiskuma

principā, kā norāda N. Lūmans, „tiek apstiprināta funkcionālo sistēmu diferenciacijas shēma. Ja tiek apgalvots, ka eksistē kāds primārs faktors, tad, atzīstot pārējo faktoru relevantumu, tos nostāda pakļautības attiecībās primārajam”.² Tā, analizējot Rietumu kultūras specifiku retrospektīvajā skatījumā, vēsturiskajā un sociāli zinātniskajā literatūrā tiek piedāvātas dažādas primāro faktoru versijas: par mūsdienu Rietumu sabiedrības rašanās galveno faktoru var tikt atzīta vai nu reliģija (M. Vēbers), vai saimniekošanas forma (K. Markss), vai politiski valstiskie veidojumi un tiesības (Dž. Hols, M. Mans). Kultūras filosofijas uzstādījums, pēc būtības iekļaujoties šajā retrospektīvajā skatījumā, taču, pretendējot arī uz ontoloģisko redzējumu, atklāj īpašus Rietumu vēsturiskās racionalitātes aspektus, kuri labāk izgaismojas mūsdienu kultūras kontekstā. Iepriekšējā gadsimta sociālā un kultūras pieredze ļauj saskatīt šās vēsturiskās racionalitātes ciešo korelāciju ar politiskās utopijas būtisko lomu Rietumu kultūrā.

Mūsdienu kultūras centieni norobežoties no Apgaismības filosofiskās tradīcijas paši par sevi ir visai interesants izpētes objekts. Tās pamatā ir dziļa vilšanās par Apgaismības solījumu neatbilstību realitātei. Pati Apgaismība daudzu mūsdienu filosofu skatījumā ir kļuvusi par utopisku projektu, kurš tiek kritizēts (taču šķiet, ka tā ir viena no būtiskākajām utopijas heiristiskajām funkcijām – būt racionāli un, iespējams, arī emocionāli kritizētai), atzīts par izsmeltu vai arī, tieši otrādi, par līdz galam nesaprastu un līdz ar to ne-realizētu projektu. Šī „apvainošana” uz Apgaismību par tās nerealizētajiem solījumiem gan izskatās visai bērnišķīga un liek atcerēties par klasisku kļuvušo Kanta apgalvojumu, ka Apgaismība nozīmē Rietumu civilizācijas pilngadības sasniegšanu. Taču arī pilngadība, padarot cilvēku atbildīgu par savu rīcību un atbrīvojot to radošiem meklējumiem, kā zināms, neizslēdz iespēju ļauties ilūziju vilinājumam.

Viens no galvenajiem Apgaismības neizpildītajiem „solījumiem” ir vēsturiskā progresa solījums. Tas balstījās uz Apgaismības laikmeta filosofu ticību cilvēka prātam un spējai radīt taisnīgu valsti, kurā visi tās pilsoņi būtu vienlīdz sociāli nozīmīgi, ar vienādām tiesībām, ar neapšaubāmu uzticēšanos zinātniskajam progresam, kas darītu cilvēkus laimīgus. Kritiskā pieeja tradicionālajām vērtībām 18. gs. likās droša metode tumsonības – viena no smagākajiem cilvēces netikumiem – pārvarēšanai. Tai bija jānodrošina un jāpaātrina vēstures dabiskā progresīvā virzība. Taču izteikties par vēsturisko progresu ir iespējams tikai tad, ja autors zina vai vismaz viņam šķiet, ka viņš zina, kurp dodas cilvēce. Progress kā mērķtiecīga virzība paredz attīstības ideālā mērķa konstruēšanu nākotnē, noteiktu, īpaši saasinātu laika klātesamības izjūtu.

Reinharts Koseleks (*R. Kosseleck*) – viens no ievērojamākajiem mūsdienu kultūras jēdzienu vēstures pētniekiem, raksturojot Rietumu krīzes laika izjūtu, to saista ar modernisma aizsākto un aizvien pieaugošo nošķirumu starp „pieredzes telpu” un „gaidu horizontu”. Viņš rakstīja: „Es apgalvoju, ka Jaunajos laikos atšķirības starp pieredzi un gaidām nemitīgi pieaug, bet precīzāk, ka Jaunie laiki (*Neuzeit*) var sevi apzināt kā patiesi jaunus (*eine neue Zeit*) tikai no tā mirkļa, kad gaidas arvien vairāk sāk distancēties no visas agrāk iegūtās pieredzes.”³ Tieši Jaunajos laikos konstituējās specifiska orientācija uz nākotni, ko lielā mērā veicināja sabiedrības modernizācija, kas izjauca zemnieku-amatnieku dzīves pasaules pieredzes telpu. Iepriekšējo paaudžu pieredzes vietā nāk progresa pieredze, kas gaidu horizontam piešķir līdz tam ar pagātni cieši saistīto „vēsturiski jauno kvalitāti – nemitīgu gremdēšanos utopijā”.⁴ Utopiskā diskursa mainība šajā kontekstā ir cieši saistīta ar tradīcijas kā patiesuma un ticamības kritērija autoritātes mazināšanos. Caur tradīcijas noliegumu Jaunie laiki un Apgaismība pozicionē nepieciešamību pēc jaunās, iespējamās, taču nekad vēl nebijušās saprāta un taisnības valstības, kuras politiskais lozungs tiek izteikts formulā „brīvība, brālība, vienlīdzība”.

Jauno laiku utopijas, kuras J. Hābermāss dēvē par „romāniem par valsti” (T. Mora „Utopija”, T. Kampanellas „Saulis pilsēta”, F. Bēkona „Jaunā Atlantīda”), pēc savas būtības ir telpiskās utopijas, kuru autori neatstāja ne mazāko šaubu par tajos aprakstītā sižeta nereālo raksturu. Tās „translēja” priekšstatus par paradīzi izdomātu telpisku konstrukciju formā, iespējamās profānās dzīves formā. Lai arī Jauno laiku utopijas bija piesātinātas ar sava laikmeta kritiku, tās vēl nebija saistītas ar vēsturisko skatījumu. Situācija mainījās, kad 18. gs. utopiskais diskurss, projecējot laimes salas, „Nekur Zemi” no telpiski attālām vietām to pārvietoja nākotnes plaknē – un līdz ar to „reproducēja eshatoloģiskās nākotnes paradīzes cerības uz vēsturiskā pasaules progresā iekšējās ass”.⁵ Tieši 18. gs. notiek utopiskā diskursa „imprignēšana” ar vēsturisko skatījumu – mainot tā klasiskās aprises, „romāns par valsti” zaudē savu literāro formu, atbrīvojot vietu jaunai utopiskā diskursa formai – politiskajai utopijai, kas piesātināta ar jaunu laikmeta ievirzi un pamato tā vēsturisko virzību ar progresu.

Progresā pieredze kļūst par neatņemamu modernitātes izpratnes elementu. Ļoti bieži ar modernitāti saprot Hēgeļa iedibināto tradīciju tvert modernitāti vēsturiskajā kontekstā kā laikmeta konceptu: „jaunie laiki” ir modernitātes laiki. Tas atbilst arī tā laika angļu un franču vārda lietojumam: *modern times* un *temps modernes* 19. gadsimtā apzīmēja trīs pēdējos gadsimtus. Jaunās pasaules atklāšana, Renesanse un Reformācija – šie trīs nozīmīgie notikumi veidoja sliksni starp Jaunajiem laikiem un Viduslaikiem un kulmināciju sasniedza Apgaismībā.

Šodien, analizējot modernitāti, ir sastopamas divas pieejas. Modernitāte var tikt saprasta kā laikmets. Tā tiek novietota uz laika skalas, kalendārā, kurā pirms tam bija „protomodernitāte” (vēlīnie viduslaiki) – vairāk vai mazāk naivs, arhaisks laikmets, – bet pēc tam tai seko noslēpumains un satraucošs „postmodernitātes” (mūsdienu) laiks. Tieši šajā kontekstā rodas jautājums, vai mūsdienu ir Apgaismības turpinājums un attīstība vai arī pārrāvums, novirze no Apgaismības aizsāktās tradīcijas.

Taču modernitāte var tikt saprasta arī kā ievirze. Dzīvā dialogā ar Kantu M. Fuko rakstā „Kas ir Apgaismība?” modernitāti raksturo kā ievirzi, nevis kā noteiktu laika periodu. „Ar ievirzi es saprotu veidu, kādā izturēties pret visu, kas tagad notiek, brīvo izvēli, kuru pieņem daži no mums, un, visbeidzot, domāšanas un jušanas veidu, kā arī darbības un uzvedības veidu, kas vienlaikus atzīmē mūsu piederību notiekošajam un tiek iztēlots kā uzdevums. Laikam tas ir zināmā mērā līdzīgs tam, ko senie grieķi sauca par *ethos*. (...) ievirzei uz modernitāti tagadnes augstais novērtējums nav atraujams no vēlmes to iztēloties, iztēloties to atšķirīgu no tā, kāda ir, un pārveidot to, neizjaucot to, bet tverot to”.⁶

Šīs pieejas produktivitāti var saskatīt filosofiskā *etosa* eventuālajā saiknē ar mūsdienu identitātes kritisko ontoloģiju kā iespējamo transgresīvo pieredzi un utopiskā diskursa mainību.

Lai gan mūsdienu kultūras filosofijā visai izplatīts ir priekšstats, ka „19. gs. ir apmāts ar vēsturi”, par ko liecina Romantisma filosofijas, kā arī Hēgeļa un Marksa teorijās izstrādātās vēsturiskās attīstības koncepcijas ar skaidri noformulētu vēsturiskā progresā piepildījuma ideju (protams, visai atšķirīgu), šķiet, ka jaunā vēsturiskuma izpratne kā modernitātes *etosa* neatņemama sastāvdaļa veidojās jau 18. gadsimtā. Tā ir cieši saistīta ar modernitātes augsto tagadnes vērtējumu, kas nav atdalāms no vēlmes iztēloties to vēsturiskā progresā kontekstā. Utopiskais rodas no vēlmes pārveidot tagadni, respektējot to, taču tverot to kā potenciālo jauno, kā vēsturiskā progresā cēloņsakarību elementu.

Utopiskā diskursa mainība atklājas jaunajā modernitātes *etosa* kontekstā, līdz ar vēsturiskuma ievirzes veidošanos un manifestāciju 18. gs. Vēsturiskumu var uzskatīt par šādas modernitātes ievirzes noteicošo iezīmi. Tomēr šeit būtu nepieciešams

norobežoties no vēsturiskuma kā atsevišķu, savstarpēji saistītu notikumu virknes izpratnes. Vēsturiskuma ievirze būtu jāsaprot kā skatījums uz notikumu vai notikumu grupu kā secīgu, evolucionāru un loģiski sakārtotu vienota procesa sastāvdaļu, kam piemīt savas cēloņsakarības un neapšaubāma virzība uz priekšu, no primitīvākā uz komplicētāko, no sliktākā uz labāko, pat ja rodas šaubas, ka šīs attīstības rezultātā cilvēks kļūst labāks vai arī attīstības rezultāti liek uz sevi gaidīt ilgāk, nekā bija plānots. Šajā domāšanas ievirzē attīstībai nav nejaus raksturs un tā nav bezmērķīga. Tādējādi utopiskais diskurss kļūst par vēsturiskuma diskursīvo objektu, t. i., noteiktas iztēlojamās pasaules aprakstu, kurā laimīgā nākotnes vīzija vairs netiek saistīta ar jūdu kristiešu teoloģiskās tradīcijas aprakstīto debesu valstību, bet gan ar jauno, vēl nebijušo pasauli, kas iespējama „tepat uz zemes” jau netālā, gara acīm skatāmā un teorētiski pamatojamā nākotnē. Nākotnes redzējums sekularizācijas rezultātā zaudē vizionārās, ar atklāsmes principu cieši saistītās iezīmes un pievēršas daudz detalizētākai iespējamās nākotnes racionālai konstrukcijai. Līdz ar to mainās arī šā nākotnes redzējuma funkcija: sociālās gaidas tiek pārvietotas no Dieva valstības uz cilvēku valstību, tādējādi principiāli mazinot reliģisko argumentu ietekmi un piedāvājot jaunu laikmeta izjūtu.

Taču jāatzīst, ka Apgaismības kultūras saikne ar vēsturiskuma ievirzes rašanos un utopiskā diskursa mainību nebūt nav pašsaprotama. Lielā mērā to aizēno 19. gs. Romantisma filosofijas tradīcija. Reinas otrajā krastā Apgaismības situācija bija visai atšķirīga no Francijas. Pēc Napoleona nākšanas pie varas daudz Vācijas valstiņu mozaikā dzīvojošo filosofu viedokļos bija vērojama atkāpšanās no franču Apgaismības idejām, to nosodījums, kas bija vērsti uz vācu nacionālās identitātes veidošanu un īpaša, atšķirīga no Francijas, attīstības modeļa izstrādi. Viens no ietekmīgākajiem darbiem, kas veltīts franču Apgaismības kritikai, bija 1773. gadā publicētais J. G. Herdera darbs „Vēl viena vēstures filosofijas eseja cilvēces audzināšanai” (*Herder J.G. Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit*). Analizējot Apgaismību kā jaunu Eiropas civilizācijas audzināšanas modeli, Herders to atklāti kritizē par tās mākslīgo raksturu, mehānicismu un pārlieko abstraktumu. Viņš ar sarkasmu rakstīja par „papīra kultūras” stindzinošo vienveidību, kas radījusi „aukstu filosofiju”. Viņaprāt, apgaismotāji grasījās audzināt cilvēci ar savām grāmatām, despotiski raugoties uz to no augšas, pilnīgi ignorējot tautu patiesās vajadzības un vēlmes, pārvēršot cilvēkus barā, kuru nepieciešams pārvaldīt „filosofiski”. Pretēji filantropu un kosmopolītu liekulībai, kas aizstāj nācijas konkrēto vēsturi ar spriešanu par cilvēci, Herders akcentēja katras tautas likteņa unikalitāti.

Apgaismības historiogrāfijai (Voltēram, Robertsonam, Hjūmam) tika pārņemta pilnīga vēstures neizpratne (vēlāk, jau 20. gs. sākumā, šo diskursu uztur arī Benedeto Kroče). Galvenais Herdera pārmetums Apgaismības historiogrāfijai bija tas, ka, būdama absolūti mākslīga un mehānistiska, tā nav spējusi tvert atsevišķu fenomenu specifiku un vēsturiskā procesa pozitīvo virzību. Viņš noliedz autora tiesības spriest par vēsturiskajiem notikumiem, vadoties no sava laikmeta vērtību sistēmas. Tieši Herders rehabilitēja „drūmos viduslaikus” un līdz ar tiem arī iepriekšējos diženos laikmetus kā neatņemamu vispārējās cilvēces vēstures daļu. Apgaismības domātāji visai radikāli dalīja laikmetus labajos un sliktajos, no diskursīvās analīzes pilnīgi izslēdzot tādus neracionālus konceptus kā bruņinieka gods, uzticība ideāliem, „asiņu svaigums” un barbaru eksplozīvā un nevaldāmā enerģija. Šie jēdzieni kļūst par Herdera vācu identitātes rekonstrukcijas elementiem un jaunā audzināšanas modeļa pamatu.

Revolucionārais terors un Napoleona iekarošanas politika pastiprināja vācu romantisma kritisko pozīciju. Pasaules racionālajam redzējumam romantiķi pretstatīja tās poētisko skatījumu. Pazīstamās Helderlīna rindas par to, ka „cilvēks uz zemes dzīvo kā

dzejnieks”, visai koncentrēti izsaka pieaugošo neapmierinātību ar franču Apgaismības „auksto saprātu” un tautas vēsturisko sakņu nenovērtēšanu.

Vācu romantiķu Apgaismības kritikas uzstādījums izrādījās ārkārtīgi dzīvotspējīgs. Te varētu pieminēt gan Novalisa nakts kultu, gan F. Šlēgeļa un J. Geresa Apgaismības abstraktā racionālisma kritiku, gan visai skarbos diženā dzejnieka un romantiķa H. fon Kleista spriedumus par Apgaismību.

Tāpēc, kaut arī jau V. Diltejs darbā „18. gs. un vēsturiskā pasaule” viens no pirmajiem novērtē Apgaismības lomu Rietumu kultūras vēsturiskuma tapšanā, kļiedējot mītu par 18. gs. naidīgumu pret vēsturi un apzīmējot „vēsturiskuma izjūtu” kā Apgaismības kultūras neatņemamu pazīmi, romantiķu pozīcija šajā jautājumā vēl ilgi paliek dominējoša. Joprojām bieži vien tieši 19. gs. tiek atzīts par Vēstures un patiesā vēsturiskuma gadsimtu.

Un tomēr, – vai mums ir reāls pamats runāt par vēsturiskuma ievirzes un utopiskā diskursa izmaiņām 18. gs. Apgaismības kultūrā?

Jāatzīst, ka šaubas par Apgaismības vēsturisko ievirzi var balstīties ne tikai uz romantisma ideoloģisko angažētību, bet arī uz pašai Apgaismībai raksturīgu pretrunīgu diskursīvo faktu virkni.

Viens no pazīstamākajiem pretargumentiem, kas tiek minēts, noliedzot Apgaismības interesi par vēsturi, ir tas, ka 18. gs. nav atstājis ievērojamus vēsturiskos traktātus. Arī par Apgaismības paraugu dēvētais izglītojoši skaidrojošais projekts *Enciklopēdija*, kas turpina Pītera Beila iedibināto skaidrojošo vārdnīcu tradīciju, nevarētu tikt uzskatīts par vēsturiskā skatījuma paraugu. Beila „*Dictionnaire historique et critique*” par spīti visai ambiciozajam nosaukumam, pretēji vērtību un nozīmju subordinācijas garam, kas prevalē racionālistu filosofiskajās sistēmās, uzskatāmi pārstāv *koordinācijas* garu. Vārdnīcā netiek izveidota un ievērota jēdzienu hierarhija, tur nav vērojama deduktīvā saikne starp jēdzieniem; tā pēc būtības ir materiālu sakopojums alfabēta kārtībā, kur katram tekstam ir vienlīdz liela nozīme un katrs vienādā mērā pretendē uz patiesības atklāšanu. Arī izvēloties materiālus savai vārdnīcai, Beils dod priekšroku gadījumam, nevis hierarhiskajām determinantēm vai aprakstāmā priekšmeta nozīmīgumam. Līdz ar to mēs varam apgalvot, ka Beila skatījums uz aprakstāmo pasauli nav vēsturiskuma principa realizācijas modelis, drīzāk tajā ir sastopama mūsdienu zinātniskajai loģikai visai neierasta notikumu un faktu interpretācija.

Savukārt, pašā *Enciklopēdijā*, kuras uzdevums, kā ievadrakstā norādīja Dalambērs, bija apkopot un sakārtot *visas* tā laikmeta zināšanas par pasauli, mēs neatrodam nevienu rakstu par vēsturi. Vēsture kā zinātniska problēma ir vienkārši izkritusi no Apgaismības filosofu uzmanības loka. Šai ziņā tā ir tikpat „apdalīta” kā utopija, kurai arī neatradās vietas *Enciklopēdijas* sējumos. Būtībā tas ir jautājums par to, cik lielā mērā Dalambēra uzstādījums – aptvert *visas* tā laika zināšanas – vispār varēja tikt realizēts. Acīmredzot bija kaut kādi apstākļi, kas neļāva saskatīt un artikulēt šīs tēmas kā ievēribas cienīgu problēmu.

Lasot šo fundamentālo Apgaismības krājumu, šķiet uzkrītoša tik populāra literārā žanra kā utopiskās literatūras ignorance. Vai tā ir nejausība, vai arī mēs varam saskatīt zināmu enciklopēdijas sastādītāju ideoloģisku pozīciju? Jautājums – kāpēc kaut kas tiek noklusēts bieži vien ir tikpat būtisks kā jautājums, kādēļ par kaut ko tiek runāts. Vai tas ir vienkāršs intereses trūkums vai arī tīša nevērība?

Iespējams, ka tā tomēr nav nejausība: franču Apgaismības domātāju interešu loks bija orientēts uz tveramo, acīmredzamo realitāti, nevis uz „himēriskiem sapņojumiem”. No otras puses, arī pats utopiskais diskurss vēl atradās latentajā fāzē, kad jaunās

iezīmes vēl nevarēja tik skaidri samantīt. Tāpēc varētu likties, ka 18. gs. epistemioģiskā tradīcija ignorē utopisko skatījumu. Tajā pašā laikā 18. gs. rodas nozīmīgs utopiskās literatūras masīvs, kas turpināja Tomasa Mora, Frensisa Bēkona un Tomazo Kampanellas tradīciju.

18. gs. sākuma Eiropā Francija un Lielbritānija joprojām sacentās savā starpā ne tikai politiskajā, bet arī literārajā laukā, kur viena no populārākajām tēmām ir iedomāto ceļojumu apraksti. Droši vien, ka uzvara šajā sacensībā par utopisko tekstu nozīmību un oriģinalitāti pienāktos britiem, ja vien nebūtu Žana Meljē (1664–1729) „*Memoire des pensees et des sentiments*” (Piezīmes par domām un jūtām), kura darbs netika publicēts līdz pat 19. gs., izņemot pirmo daļu, kuru publicēja pēc Voltēra ieteikuma jau 1762. gadā un ko var atzīt par apgaismības utopijas patieso priekšteci.

Atšķirībā no Francijas, kur 18. gs. utopijai nebija raksturīga ne īpaša oriģinalitāte, ne arī filosofiska dziļdomība, Anglijā bija izveidojusies bagātīga klasiskās utopiskās literatūras tradīcija. Tai bija raksturīga satīriskā ievirze, kur, pārceļot darbību iztēlojamā telpā, pretstatot kultūras un tradīcijas, tika kritizēta pastāvošā sabiedrība. Atklājot patiesu neapmierinātību ar tagadni un laikabiedriem, angļu utopijās var viegli saskatīt nostalgiju pēc pagājušajiem laikiem un tikumiem, kurus ir nepiedodami deformējuši jaunie 18. gs. tikumi – visatļautība, alkatība, jūtu komercializācija. Šajā tekstu klāstā kā pirmo gribētos pieminēt Daniēla Defo romānu *The Consolidator, or Memoirs of Sundry Transactions from the World in the Moon*, 1705 („Konsolidators jeb atmiņas par dažādiem notikumiem Mēness pasaulē”), kā arī Defo slavenāko darbu – individuālistisko utopiju, kas vērsta pret sabiedrības nomācošo ietekmi uz indivīdu – *Robinson Crusoe* („Robinsona Kruzo piedzīvojumi”, 1719), un kas nosaka literārās utopijas modi visa 18. gs. garumā.

Minētajos piemēros utopija tiek saprasta tās klasiskajā veidā – kā iztēlota telpa, kurā norisinās strīds par individuālajiem un kolektīvajiem tikumiem un to pagrimuma cēloņiem. Šīs utopijas bieži vien ir rigoristiskas un pieprasa vai nu jaunu tikumu iedibināšanu, vai atgriešanos pie patiesi kristīgajām vērtībām. Morālo principu spektrs, kuru aktualizē 18. gs. utopisti, ir visai plašs un daudzveidīgs: no azarta spēļu un izšķērdības nosodījuma Tomasa Nortona *Memoirs of Planetes* („Piezīmēs par planētām”, 1795) līdz feministiskajam diskursam, kas bija visai populārs tādos darbos kā anonīmais traktāts *The Islands of Content* („Baudas sala”, 1709), Sen-Žurī romāns *Les femmes militaires* („Sievietes-karotājas”, 1736); no despotisma nosodījuma *Voyage to the New Island Fonseca* („Ceļojumā uz Fonsekas salu”, 1708) līdz reliģiskas tolerances slavināšanai *Travels of Hildebrand Bowman* („Hildebranda Boumena ceļojumā”, 1778). Bieži vien 18. gs. utopija sirgst ar zināmu ievirzi uz egalitārismu. Tikumu kritika pārtop moralizēšanā, pastāvošās varas kritika pārtop nostalgijā pēc „zelta laikmeta”. Kā piemēru šeit var minēt *The Voyages, Travels & Wonderful Discoveries of Capt. John Holmesby* („Kapteiņa Džona Holmsbija jūras un sauszemes ceļojumi un pārsteidzošie atklājumi”, 1757).

Utopijas autoru tieksme restaurēt pagātni (nostalgija pēc zaudētā „zelta laikmeta”, sapņi par atgriešanos pirmatnējā stāvoklī), kā arī nosliece uz egalitārismu, ir iemesli, kuru dēļ daudzi Apgaismības domātāji nepieņem utopiju kā domāšanas modeli, nenovērtē tās heirstisko nozīmi. 18. gs. izskatās, ka utopija ir pretrunā vēsturiskuma augstākajam ideālam – progresam un, neatbalstot jaunās reformas, tiecas saglabāt aizgājušos laikus, pretēji Apgaismības laikmeta lozungiem. Iespējams, tieši tādēļ *Enciklopēdijā* mēs neatrodam rakstu „Utopija”, bet Voltērs visu mūžu lepojās ar to, ka nav lasījis Tomasa Mora „Utopiju”. Labi zināms stāsts par to, kā Voltērs asi kritizēja Ruso „Pārrunās par nevienlīdzības starp cilvēkiem rašanos un pamatojumu” izteiktās idejas par utopiskā

modeļa lietderību nākotnes sabiedrības izveidē. Un tomēr šajā strīdā Ruso pozīcija izrādījās dzīvotspējīgāka – jau visai drīz utopiskais diskurss, mainoties kultūras kontekstam, atklāja savas mainības potences.

Varam konstatēt, ka kritiska pieeja utopiskajam bija noteicoša līdz pat Franču revolūcijai vai, precīzāk, līdz pat Luija Sebastjana Mersjē romānam *L'an 2440* („2440. gads”), kurš no 1771. līdz 1793. gadam tika atkārtoti izdots 11 reizes. Šis darbs aizsāk utopisko ceļojumu nākotnē un tiek uzskatīts par 19.–20. gs. sociālās utopijas tradīcijas aizsākumu. Te savijas klasiskās utopijas tēmas un dažas Apgaismībai raksturīgas konceptuālās figūras: karaļa-filosofa tēls, ticība zinātnes iespējām glābt pasauli, deisms, mūžīgā miera ideja utt. Šis darbs atklāj visai būtiskas izmaiņas pašā utopiskajā diskursā, kas norisinās Apgaismības vēsturiskuma ievirzes ietekmē. Utopiskā lauks tiek novietots nevis kādā nezināmā telpā, līdzīgi jau viduslaikos izplatītajos ceļojumu aprakstos sniegtajam utopiskajam vizionārisma, bet uz laika ass. Desakralizētas hronotopijas formā tas tiek orientēts uz nākotni un, kaut arī saglabā ilgas pēc pagātnes nerealizētajām iespējām, tomēr noteicoša te ir ticība cilvēka prātam un neapmierinātība ar pastāvošo lietu kārtību.

Sekojošā Mersjē, utopiskais diskurss maina savu konfigurāciju un iegūst modernitātes ievirzei raksturīgas aprises. Tā deskriptīvais objekts pārvietojas no kādas salas vai tālas zemes aiz horizonta, vai debesu valstības radīšanas iespējām zemes virsū (piemēram, sv. Selestīna teorijā) uz reāli sasniedzamu un absolūti desakralizētu nākotni, kurā vairs nevalda tradīcijas autoritāte, un pagātnes nerealizētās vēlmes manifestējas apslēptā veidā. Visas šīs izmaiņas utopiskajā diskursā ir cieši saistītas ar jaunā filosofiskā *etosa* vēsturiskās ievirzes rašanos.

Visai nozīmīgs pavērsiens vēsturiskās racionalitātes problēmas skatījumā ir saistīts ar izcilā vācu kultūras filosofa E. Kasīrera (1874–1945) veikto fundamentālo pētniecisko darbību, kuras rezultātā viņš nonāk pie secinājuma, ka „18. gs. skats uz vēsturi – tā nav tik lielā mērā noslēgta un skaidra forma, cik visos virzienos vērstis spēks”⁷. Tādējādi vēsturiskums tiek saistīts ar noteiktu filosofisko etosu, kas visai spilgti raksturo Apgaismības diskursu.

Kasīrers savā retrospektīvajā skatījumā uz 18. gs. kultūru, uzsver, ka vēsturiskuma princips caurauž visus šās kultūras aspektus. Izmaiņas, kas sākās Jaunajos laikos, 18. gs. Apgaismības kultūrā „ļāva uzdot patiesi filosofisko jautājumu par vēstures „iespējamības nosacījumiem”, kā arī jautāt par dabaszinātņu iespējamību”⁸. Šie jaunie nosacījumi atklājas kā htoniskas performances, kas uz visiem laikiem maina Rietumu kultūras diskursu. Par šo izmaiņu fundamentālo raksturu visspilgtāk liecina tas, ka reliģija, atbrīvojoties no metafiziskās un teoloģiskās domāšanas, rada jaunu mērogu, jaunu akseoloģisko spriedumu. Šis spriedums nav vienkārša norma; tas balstās uz diviem atšķirīgiem aspektiem, kuru saskaņošanai tiek veltīta grandioza piepūle. Rezultātā rodas racionālā un vēsturiskā gara sintēze. Prāts tiek saistīts ar vēsturi, vēsture tiek saistīta ar prātu. Prāts un vēsture tiek skaidri nodalīti viens no otra, un starp tiem tiek uzturēta nemitīga spriedze. Taču prāts, tāpat kā vēsture, atklāj vienu un to pašu patiesību. Abas šīs koncepcijas – vēsturiskās realitātes un prāta koncepcija – ir apveltītas ar vienotu mērķi un saskaņojas savās tendencēs, radot *vēsturiskā racionālisma* principu. Tādā kontekstā mūžīgo un nemainīgo prāta pamatnormu apzināšana ir jāveic, tiekot skaidrībā, kādas ir bijušas šo normu vēsturiskās izmaiņas. „Tikai no abu šo skatījuma veidu sakrītības un neatbilstības dzimst īstenā gara „apgaismība”. Gara esamības drošticamība ietver sevī kā neatņemamu sastāvdaļu izpratni par tā tapšanu; bet, no otras puses, protams, šī tapšana nevar tikt saskatīta un izzināta savā patiesajā nozīmē, ja tā netiek samērota ar šo esamību.”⁹

Vissmagākais pārbaudījums jaunajam, „apgaismotajam” redzējumam bija tā piemērojamībā reliģiskajai drošīcāmībai – tur, kur runa ir par metodoloģiski skaidru un precīzu Bībeles satura patiesuma noteikšanu. Šāds jautājuma uzstādījums un prasības, kuras tas izvirza, nozīmēja revolūciju reliģiskajā domāšanas veidā. Tas nozīmēja apzinātu atteikšanos no verbālās inspirācijas principa, kura patiesums netika apšaubīts pat Reformācijas domātāju pieredzē – par šīs domas virzības aizsācēju tiek uzskatīts Roterdamas Erasms (sk. E. Kasīrers. *Indivīds un kosmoss Renesanses filozofijā*).

18. gs. sākumā parādās visai iespaidīgs tekstu apjoms, kas veltīts Svēto Rakstu interpretācijai. Protams, jāatzīmē, ka Svēto Rakstu filosofiskās kritikas tradīcija rodas jau Renesansē, taču patiesi aktīva šīs pieredzes invāzija publiskajā telpā ir vērojama tieši 18. gs. Interpretācijas ir visai atšķirīgas, šajā netiešajā diskusijā iesaistās gan Tomass Hobss, kurš apšaubā baznīcas spēju interpretēt Svētos Rakstus, gan Benedikts Spinoza, kurš atzina Bībeles vēsturiskumu, gan katoļu domātājs Rišārs Simons, kurš apgalvoja, ka Svētos Rakstus ir rakstījuši dzīvi cilvēki un tāpēc, baidoties no iespējamās paviršības interpretācijā, aicināja izpētīt visus Bībeles pieejamos tekstus, gan protestants Žans Leklerks, kurš, turpinot polemikas tradīciju ar katoļu baznīcu, veic visu protestantisma virzienu analīzi un drosmīgi uzrāda neprecizitātes un pretrunas Bībeles interpretāciju gadījumos, gan, visbeidzot, jau pieminētais Pjērs Beils savā *Vēsturiskajā un kritiskajā vārdnīcā*, kurš 1696.gadā apkopoja visu kritiskās domas par Jaunās Derības arsenālu. Taču izmantojuma ziņā visietekmīgākais izrādījās 26 sējumos apkopotais Doma Kalmeta darbs *Burtisks komentārs par visiem Vecās un Jaunās Derības tekstiem* (1707.–1716. g.), kuru plaši izmantoja ne tikai filosofi, bet arī garīdznieki, vismaz tā viņu daļa, kas 18. gs. bija „atbrīvojušies no aizspriedumiem”.

Minētie piemēri norāda uz to, ka vēsturiskā racionālisma princips tiek attiecināts uz pašu teoloģiskās sistēmas kodolu un neizbēgami noved pie vēstures desekularizācijas.

Viens no spilgtākajiem aspektiem, kuros atsedzas vēstures desekularizācija, ir jauns sociālās nākotnes redzējums. No teoloģiski eshatoloģiskā pasaules gala vizionārisma kopējās nākotnes redzējums pārvietojas laicīgajā plāknē. Turpinot Jauno laiku iezīmētās tendences, ar Apgaismībai raksturīgo uzticību racionālismam tika konstruētas jaunās sociālās utopijas, kurām bija lemta izšķirīga loma 20. gs. vēsturē.

18. gs. Apgaismības vēsturiskā racionālisma ievirzes kontekstā mainās pati utopiskā diskursa struktūra, tas kļūst par sociālās nākotnes neatņemamu sastāvdaļu. Vēsturiskuma ievirze modernitātes *etosā* pavērs specifisku utopiskā redzējuma profilu – konkrētu, sociāli realizējamu utopiju profilu, kas 20. gs. rakursā pārtop par visai izteiksmīgiem un raksturīgiem kultūras sejas vaibstiem, piešķirot tai unikalitāti un būtiski ietekmējot arī mūsdienu modernitātes izjūtu.

Šķiet, ka Apgaismības kultūra nebūt nav izsmēlusi savu nozīmi un ietekmi uz mūsdienu kultūru un laikmeta izjūtu. Tai ir vēl visai daudz negaidītu, nepamanītu rakursu, kuri mums neļauj augstprātīgi pieņemt Apgaismības kritiku kā pašsaprotamu.

Piezīmes un atsauces

¹*Utopija* ir viens no 20. gs. filozofijas diskursīvā lauka būtiskākajiem, plaši aprakstītajiem un daudznozīmīgajiem jēdzieniem. Tā interpretācijai – katrs atbilstoši savam interešu lokam – pievērsušies E. Blohs, K. Manheims, V. Benjamins, H. Markūze, J. Hābermāss u. c. Šajā rakstā koncepts *utopija* tiks skatīts tā kultūrvēsturiskajā – Jauno laiku un Apgaismības kultūras kontekstā. Galvenā uzmanība tiks pievērsta *klasiskās* utopijas (*Nekur zemes* apraksta filozofiski literārā formā) transformācijai par *sociālo* jeb *politisko* utopiju (nākotnes redzējuma racionalizētu formu, īpašu sekularizētu hronopiju, kuras realizācija 19., 20. gs. tiks atzīta par neatņemamu politiskās cīņas argumentu). *Utopiskais redzējums* ir konceptuālā forma, kurā izteikta īpaša racionalitāte, kas balstās uz cerību un gaidu principu un intesubjektivitātes meklējumiem.

- ² Luhman, N. *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1997, S. 186.
- ³ Koselleck, R. *Die Verzeitlichung der Utopie. Vosskamp. Utopieforschung*. Bd. 3, S. 54.
- ⁴ Turpat, 55. lpp.
- ⁵ Habermas, J. Die Krise des Wohlfahrtsstaates und die Erschöpfung utopischer Energien. Habermas, J. *Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften*. Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 1985, S. 89.
- ⁶ Фуко, М. *Интеллектуалы и власть: Избранные политические статьи, выступления и интервью*. М. : Праксис, 2002, с. 347.
- ⁷ Cassirer, E. *Die Philosophie der Aufklärung*. Tübingen, 1989, S. 204.
- ⁸ Ibit., S. 220.
- ⁹ Ibit., S. 204.

Summary

The sense of the crisis of Western culture and criticism of the culture of the Enlightenment are closely connected with the collapse of the great social utopias in the 20th century. In this article the change of the utopian discourse is shown in the context of the fundamental changes that took place in the New Ages and, especially, the Enlightenment. A fundamental element of the ethos of the modernity is the principle of the historical rationalism, which is inextricably intertwined with a new, progress oriented, utopian vision of future. This historical view is an integral element of the 18th century culture, which substantially changes the structure of the utopian discourse. Precisely in the 18th century the classical utopia loses its leading positions, making room for a new – social or political utopia; a life of happiness is transferred from some unknown, far away land to the future, attributing a time dimension to utopia. The reluctance of the Enlightenment philosophers to see the historical and utopian “progressive potential” has made a false percept about their negative attitude towards history and allowed the followers of the romanticism philosophy to position it as their “discovery”.

Key words: *change of the utopian discourse, Enlightenment and historical view, classical utopia, social or political utopia.*

**Eksistenciālā majeitika
Platona dialoga „Dzīres” inscenējums Sērena Kirkegora
darbā „Dzīves ceļa stadijas”**

*Existential Maeutics
The Staging of Plato’s Dialogue “Symposium” in Søren
Kierkegaard’s “Stages on Life’s Way”*

Velga Vēvere

LU Filozofijas un socioloģijas institūts
Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940
e-pasts: vvevere@latnet.lv

Dāņu teologa un filosofa Sērena Kirkegora eksistenciālās komunikācijas projektā īpaša loma ir viņa majeitikas un majeitisko stratēģiju izpratnei. Teorētiski šim jautājumam viņš pievēršas savā disertācijā „Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu”. Sniedzot sokratiskā diegmātiskā ??? (naratīvā) dialoga analīzi, Kirkegors vienlaikus formulē savas eksistenciālās majeitikas pamatnostādnes. Kirkegoriskā eksistenciālā majeitika atšķiras no Sokrata praktizētās sarunāšanās tehnikas divos fundamentālos aspektos. Pirmkārt, Kirkegora pieeja paredz to, ka tiek uzturēta dialoga distance, proti, nenotiek sarunas dalībnieku savstarpējā identificēšanās; citiem vārdiem sakot, šī pieeja ir antihermeneitiska, jo saglabājas robeža starp sevi un citu. Otra atšķirība ir dialoga vērstība un tā rezultāts – kirkegoriskā patība vispirms vēršas pati pie sevis un tikai tad pie cita (Sokratam šī kustība ir no cita pie sevis), dialoga rezultāts ir subjektivitātes aktivizēšana (sokratiskā variantā dialogs ir ceļš pie abstraktām zināšanām). Savukārt, eksistenciālās majeitikas praktisku pielietojumu Kirkegors demonstrē sava darba „Dzīves ceļa stadijas” nodaļā *In Vino Veritas*, kas ir Platona dialoga „Dzīres” inscenējums citā – eksistences filosofijas – kontekstā.

Atslēgvārdi: Kirkegors, Sokrats, eksistences/eksistenciālā komunikācija, majeitika, eksistenciālā majeitika.

Jautājums par to, kādēļ filosofijas vēsturē laiku pa laikam notiek atgriešanās pie noteiktiem sīžetiem, tēliem un diskursīvajām formām, ir fascinējošs, jo ļauj (vai pat liek) pārdomāt šādu savdabīgu tematiski idejisko variāciju imeslus, kas var būt visai dažādi – no vēlmies piesaistīties kādai filosofiskai tradīcijai līdz pat mēģinājumam parādīt šī sīžeta vai arī pašas racionalitātes paradigmas neaktualitāti un dzīvotnespēju. Pirmajā gadījumā ir iespējams runāt par sava veida apoloģētiku, bet otrajā – par sākotnējās idejas apvēršanu un parodēšanu. Taču iespējams ir arī trešais ceļš – klasiska sīžeta jauns inscenējums citā kontekstā un ar citām darbības personām, lai akcentētu tematisko pēctecību un vienlaikus atšķirīgo jēgas izvērsumu. Tieši tā rīkojas Sērens Kirkegors (*Kierkegaard*) savā fragmentā “Bankets” (*In Vino Veritas*), kas ir plašāka darba “Dzīves ceļa stadijas” nodaļa. Jau pats nosaukums atsauc prātā Platona dialogu “Dzīres”, un šo saistību apstiprina arī teksta organizācija un specifiski retoriskie paņēmieni – sarunas tēma (erotiskā mīlestība), naratīvie fakti un to dramaturģiskais izkārtojums (runu secība, pauzes utt.)

un darbojošos tēlu „vēsturiskums” (Platonam sarunas dalībnieki ir vēsturiskas personas, turpretī Kirkegoram – citu viņa sacerējumu varoņi). Kirkegors apzināti izceļ šīs līdzības kā fonu, lai demonstrētu savu atšķirīgo majeitikas traktējumu, kuras dominējošā iezīme ir antihermeneitiska neidentificēšanās ar sarunas biedru jeb, citiem vārdiem sakot, dialoga distances uzturēšana. Distancēšanās savukārt izriet no viņa eksistenciālās komunikācijas izpratnes. Alstērs Hanejs (*Hannay*) norāda, ka Kirkegors šajā gadījumā apzināti lieto terminu *Meddelelse*, kaut arī dāņu valodā ir termins *Kommunikation*.¹ Abi termini var tikt latviskoti kā „komunikācija”, tomēr būtiski piebilst, ka to nozīmes ir nedaudz atšķirīgas. Tieši šīs niansas ir nozīmīgas Kirkegora eksistences/eksistenciālās komunikācijas projektā. Proti, gan *Kommunikation*, gan *Meddelelse* apzīmē sazināšanos, taču, ja pirmajā gadījumā vienkāršojot var teikt, ka tā ir savstarpēja vienlīdzīga informācijas apmaiņa, tad otrajā gadījumā – tā drīzāk ir dalīšanās ar informāciju jeb informācijas nodošana. Tas nozīmē, ka informētājs atrodas privileģētā situācijā (viņš zina to, ko nezina cits) un var izvēlēties, ko teikt un ko noklusēt. Nepateikšana līdz galam (noklusēšana) rada īpatnēju semiotisku plaisu starp sarunas biedriem – vienam otra nesaprašanu. Tikai šādas nesaprašanas (un nesaprašanās) rezultātā, pēc Kirkegora domām, cilvēks sāk pievērsties pats savai eksistenciālai situācijai. A. Hanejs secina: “Būdamā ‘eksistenciāla’, šāda ‘komunikācija’ atšķiras no sarunāšanās par jautājumiem, kur cilvēki viens otram var dot padomus, pārrunāt tos un vienoties par risinājumiem vai arī izstrādāt un piedāvāt viens otram vispārējus noteikumus vai rīcības priekšrakstus. Eksistenciāla pieeja prasa, tā sakot, informācijas saņēmēja paša personisko aktivitāti, kaut ko vairāk kā likuma atzīšanu un pakļaušanos tam. Tādējādi to, kurš sniedz informāciju (*Meddelelsen*), mēs uzlūkojam kā personu, kuram/kurai ir kas pavēstāms, viņš vai viņa ir it kā skolotājs/skolotāja, kas vēlas dot kaut ko no sevis audzēknim (*Modtageren*), vienlaikus saprotot, ka ko iemācīties var, nevis akli sekojot instrukcijām, bet gan pašam patības nonākot pie secinājumiem.”² Šāds secinājums atvedina aristotelisko izšķirību starp *technē* un *praxis*, kur otrā ir vērsta uz harmonijas ar dabu, sabiedrību un pasauli kopumā iedibināšanu caur personisko aktivitāti, tas faktiski nozīmē, ka disharmonija ir novēršama, jo tās cēloņi ir ārpusaulē. Kirkegoram disharmonijas avots ir iekšējs, tādējādi dialoga un eksistenciālās komunikācijas kopumā virzība ir uz patības pašidentitāti kā tās ideālo mērķi. Un, tā kā mērķis aizvien paliek ideāls un priekšstati par šo ideālu aizvien mainās, pēc Kirkegora domām, svarīgākais ir ceļš, kuru izvēlamies, lai iepazītu paši sevi, nevis sasniegtais rezultāts. Tādējādi *praxis* kirkegoriskajā izpratnē ir iekšup vērsta aktivitāte, un, lai tā varētu īstenoties, ir nepieciešama specifiska – pārtraukta jeb apturēta – dialoga organizācijas forma, citiem vārdiem sakot, eksistenciālā majeitika. Proti, kāds (šajā gadījumā Kirkegors) inscenē situāciju, kas padara neiespējamu lasītāja identificēšanos ar tekstu vai kādu no proponētajiem viedokļiem – viņš, nepasakot visu līdz galam, rada distanci starp sevi un lasītāju. Protams, šādas attiecības ir asimetriskas, jo vienam no dialoga partneriem (iniciatoram) ir priekšrocība – tikai viņš viens zina iespējamās attīstības scenārijus (tādēļ to var nosaukt par aranžēto dialogu) un to, ka sarunas gaitā vairošies nevis zināšanas, bet gan neziņa, mulsums, nesaprašana, par ko tad īsti ir runa, jo sākotnējā tēma var pēkšņi likties aplam nesvarīga. Kirkegors uzskata, ka eksistenciāla šoka situācija ir nepieciešama tādēļ, lai lasītājs varētu atbrīvoties no jau eksistējošiem lasīšanas stereotipiem un pievērsties tām pārmaiņām, kuras lasīšanas laikā notiek viņā pašā. Viens no mūsdienu vadošajiem Kirkegora daiļrades pētniekiem Džordžs Patisons (*Pattison*) šo pieeju raksturo šādi: “Jo, tāpat kā daudzi izcili literatūras darbi, Kirkegora sacerējumi konstruē lomu (vai lomas), kas lasītājam jāuzņemas to lasīšanas laikā. (..) mums jābūtu ieraudzīt, kā notiek vēšanās pie mums kā lasītājiem: kā mēs tiekam iekārdināti un vēlāk atstāti savā valā, kā mēs tiekam provocēti.”³ Vēl vairāk – ir jābūtu saprast, ka ļauties vai arī pretoties šīm provokācijām nozīmē izvērtēt mūsu personīgo attieksmi pret tekstu un pret tām pārmaiņām, ko šis teksts ir radījis mūsos.

Majeitiskās distances uzturēšanai Kirkegors izmanto dažādas dialoga apstādināšanas (nevis atcelšanas vai izbeigšanas, bet tieši sastindzināšanas – kā apturēts kadrs kinofilmā) retoriskās tehnikas. To vidū var minēt atšķirīgu viedokļu un dzīves pozīciju sastatījumu viena darba ietvaros,⁴ literāro žanru miksēšanu,⁵ atteikšanos no naratīviem noslēgumiem,⁶ pārrāvumus vēstījuma gaitā,⁷ pseidonīmu identitātes problematizēšanu⁸ un autora kā neieinteresēti ieinteresēta liecinieka/novērotāja situāciju,⁹ kas savukārt ļoti cieši saistīta ar klusuma un klusēšanas problemātiku.¹⁰ Dž. Patisons secina: “.. dažādo pārstāvēto viedokļu konflikts pārvēršas jautājumā par pašsaprātņi tad, kad es jautāju: “Kā gan es saprotu *pats sevi* šo viedokļu kontekstā un kā, guvis ieskatu neizbēgami dialogiskajā apziņas struktūrā, es varu pacelties pāri ironijai un uztvert šo pašsaprātņi ar entuziasmu un visā nopietnībā?”¹¹

Majeitikas jēdzienam, tā filosofiskajam saturam, praktiskajam īstenojumam Kirkegors pirmo reizi teorētiski pievēršas savā disertācijā nodaļā par ironiju, kas veltīta sokrātiskajam diegmātiskajam (naratīvajam) dialogam “Uzskats, kas padarīts iespējams”. Soli pa solim izsekojot sokrātiskās iztaujāšanas mākslas ārējām izpausmēm un tās slēptajām jēgām, viņš formulē pats savas eksistenciālās majeitikas principus, kuru praktiskam izvērsumam viņš pievēršas vēlāk, inscenējot un adaptējot Platona dialogu “Dzīres” savā darbā “Dzīves ceļa stadijas”. Jāatzīmē tas, ka šis Platona dialogs (līdz ar dialogiem “Apoloģija” un “Faidons”) ir Kirkegora uzmanības centrā jau disertācijas rakstīšanas laikā 1841. gadā.

Sokrātiskās majeitikas būtību Kirkegors satver šādā secinājumā: “.. domāšana spēj saprast pati sevi, spēj mīlēt sevi tikai tad, kad tā ir iesaistīta cita esamībā, un šādām harmoniski saistītām esamībām [manai esamībai un cita esamībai – *V. V.*] kļūst nesvarīgi un pat neiespējami noteikt, kas pieder katrai no tām, jo cilvēkam nepieder nekas un vienlaikus pieder viss cita esamībā.”¹² Proti, patības pašizziņa sākas ar to, ka kļūstam par līdzīpašniekiem cita cilvēka zināšanām par mums (identifikācijas intence), pēc tam robeža starp mani un citu izzūd, un beigu beigās – es apzinos savu iekšējo nabadzību un arī to, ka es tajā pašā laikā esmu citas patības pašizziņas avots. Kirkegoriskā eksistenciālā majeitika savukārt atšķiras pēc savas virzības – tā paredz patības vērsanos vispirms pie sevis (subjektivitātes modināšanu) un tikai tad pie cita. Vēl būtiskāka atšķirība ir tā, ka barjera, kas šķir mani no cita, paliek nenojaukta – neviens no mums nepasaka visu līdz galam, mēs izmantojam viens otru kā pašizziņas katalizatoru. “.. Sokrata iztaujāšana bija būtiski vērsta uz izzinošo subjektu, lai parādītu, ka tad, kad viss ir pateikts un izdarīts, viņš nezina vairs neko”.¹³ Arī Kirkegora majeitika ir vērsta uz izzinošo subjektu, taču atšķirīgs ir gala neziņas raksturs. Ja sokrātiskais disciplinētais¹⁴ dialogs ir mēģinājums ļaut domai izpausties visā tās objektivitātē, tad kirkegoriskais aranžētā dialoga¹⁵ rezultāts ir subjektivitātes dominēšana. Tādējādi sokrātiskā neziņa ir neziņa par pasauli un sevi pasaulē, turpretī kirkegoriskā – neziņa par sevi un pasauli sevī. Sokratam “Jautāšana – tas ir, abstrakta attiecība starp subjektīvo un objektīvo, – beigu beigās viņam [Sokratam – *V. V.*] kļūst par pašu svarīgāko jautājumu.”¹⁶ Savukārt Kirkegors vēlas radīt tādu situāciju, kurā būtu iespējama indivīda sevis izjautāšana jeb sava veida pašdiagnotika, kurai seko (vai arī neseko) patības pakāpeniska kļūšana par pašu. Tādējādi Kirkegors dialogam piešķir eksistenciālu statusu. Tālāk Kirkegors aplūko atšķirību starp jautāšanu (*spørge*) un iztaujāšanu (*udspørge*). Viņš atzīst, ka patiesi majeitiska attiecība veidojas tikai otrajā gadījumā, jo “.. risinājums jārod kopīgi jautātajam un atbildētājam, un domas attīstība rod savu piepildījumu šādā svārstīgā gaitā (*alterno pede*), klibojot ar abām kājām”.¹⁷ Kirkegora aprakstītais sokrātiskais diegmātiskais (naratīvais) dialogs ir būtiski ironisks. Tieši ironijas gadījumā dialoga distances uzturēšana vai pat palielināšana ir jo nozīmīgāka – ironija ir bezgalīga negativitāte, jo nepiedāvā problēmu risinājumus un dialogu noslēdzošus atrisinājumus. Šāda ironiska skatījuma piemērs ir fragments *In Vino*

Veritas (bankets) no darba „Dzīves ceļa stadijas”, kur ļoti skaidri izpaužas ironiskais atsvešinājums (dialoga distance), kas ir viena no kirkegoriskās eksistenciālās majeitikas raksturiezīmēm. Par to liecina jau pats fragmenta ievads, kur tiek paskaidroti kopenhāģeniešu kopā sanākšanas un laika pavadīšanas nosacījumi. To vidū kā pats nozīmīgais tiek minēts tā teatrālisms, kas paredz noteiktu darbības laiku (visu nakti līdz pirmajiem gaismas stariem), vietu (mežu Kopenhāģenas tuvumā, kur pats Kirkegors bieži devās garākās pastaigās) un specifisku vidi (“Viss ir jārada pilnīgi no jauna, un vēlāk viss jālikvidē, patiesi, cilvēkam varētu patikt, ceļoties no galda, izdzirdēt gatavošanos svinību vietas nojaukšanai.”¹⁸). Otrkārt, banketa koda vārdi ir *In vino Veritas*, proti, tajā drīkst izskanēt tikai tās runas un var tikt uzklausītas tikai tās patiesības, kas izskanējušas vīna skurbinošajā ietekmē. “.. neviens nedrīkst runāt, līdz nav izdzēris tik daudz, lai viņš sajustu vai arī ir tādā stāvoklī, kurā cilvēks pasaka to, ko citā stāvoklī labprāt neteiktu – tas gan nenozīmē, ka runas vai domas gaitu pastāvīgi pārtrauks žagošanās.”¹⁹ Kā redzam, te ir tieša atsaukšanās uz Platona dialogu un ligu, kas piemētās Aristofanam dzeršanas rezultātā. Treškārt, pēc Konstantīna (kurš ir šī pasākuma režisors) priekšlikuma, sarunu tēmai jābūt saistītai ar mīlestību jeb, citiem vārdiem sakot, ar attiecībām starp sievieti un vīrieti; runas nedrīkst būt tikai banāli personiskās pieredzes pārstāsti (kaut erotiskie piedzīvojumi var būt stāsta ierosinājums), tām jābūt intelektuāli reflektējošām un līdz ar to ironiski atsvešinātām.

In Vino Veritas īpaši organizētā banketā satiekas “Vai nu-vai arī” redaktors Viktors Eremīts un Johanness Pavedējs – “Pavedēja dienasgrāmatas” varonis, grāmatas “Atkārtošāns” autors Konstantīns Konstantijs un tās personāžs – jauneklis (cilvēks bez vārda), kā arī – dāmu drēbnieks. Līdz ar to viena teksta ietvaros tiek pārstāvēti dažādu Kirkegora darbu filosofiskie un ētiski reliģiskie uzskati, piedāvājot lasītājam vairāku līmeņu naratīvus: noemātisko, kas saistīts ar reālo notikumu secību, naratīvajiem faktiem (runu secību banketā un vispārējo notikumu virzību), asociatīvo – saiti ar citiem Kirkegora darbiem, kurus pārstāv pseidonīmi, un eksistenciālo – dažādu eksistences pozīciju izvirzījumu, lasītāja nostādīšanu personiskas eksistenciālas izvēles priekšā. Tomēr tieši tas, ka *In Vino Veritas* gan strukturāli, gan tematiski atvedina Platona dialogu “Dzīres”, piešķir šim fragmentam īpašu lomu Kirkegora majeitikas izpratnē. Šāds literārs pārlikums ļauj mums uzlūkot fragmentu *In Vino Veritas* kā savdabīgu kirkegoriskās majeitikas kodu. Te gan allaž jāpatur prātā tas, ka viena no viņa daiļrades īpatnībām ir vienlaicīgs dažādu darbojošos personu un autora pozīcijas iešifrējums dažādu personu naratīvajos izteikumos (tas, protams, darīts ar nolūku, lai nepieļautu lasītāja identificēšanos ar vienu vienīgu dzīves vērojumu vai vērtību spriedumu). Tiešas un netiešas atsauces uz Platonu ienes Kirkegora vēstījumā papildu naratīvos un asociatīvos līmeņus, taču vienlaikus te jaušama arī distancēšanās no platoniskā dialoga, tā kā dāņu autoru interesē citas – ar indivīda eksistenci – saistītas problēmas. Tātad galvenais jautājums, ko šeit uzdod Kirkegors ir šāds: “Kas nosaka patības autentiskumu vai neautentiskumu?” Kirkegors uzsver individualitātes nereducējamību uz kādu abstraktu, universālu principu, no klasiskās grieķu filosofijas viedokļa tā var likties kā iracionāla pieeja. Taču, pēc viņa domām, tas tā nav, jo viņu interesē individualitāte kristīgajā izpratnē (individualitāte Dieva priekšā) – subjektīvā domāšana un subjektīvā eksistence, norūpe par cilvēki ētisko integritāti un patiesības jēdziena paplašināšana ārpus objektivitātes robežām. *In Vino Veritas* runātāji saprot, kāda ir šī ētiskā individualitāte, taču nespēj to realizēt dzīvē, tā rezultātā rodas izmisums. Šķiet, ka Platona dialogā Kirkegoru visvairāk interesē dialogs kā netieša, nesistemātiska komunikācijas forma – nemitīga stāstu sazarošanās, kādas vienas galvenās sižetiskās līnijas neesamība (Kirkegoram gan runātāju secība tiek diezgan strikti ievērota). Tikpat nozīmīga viņam šķiet dažādu ārpusnaratīvo faktu iekļaušana dramatiskajā darbībā – Aristofana žagošanās, Eriksimaha palīdzība tikt galā ar

žagām, iedzērušā Alkibiāda ierašanās, Sokrata aizkavēšanās pie kaimiņa durvīm, trokšņaino dzīrotāju ielašanās dialoga noslēgumā; katra šī epizode apaug ar komentāriem (bieži vien ironiskiem), kas, pēc Kirkegora domām, kalpo stāsta plūduma pārtraukšanai. Tā, piemēram, ar novēlošanos ierodoties Sokratam, Agatons, kurš bija apgūlies nomaļus, teica: “Nāc šurp un atgulies man blakus, Sokrat, lai es kaut ko iegūstu no tās gudrības, kas pār tevi ir nākusi pie kaimiņa durvīm. Nākusi tā noteikti ir, citādi jau tu nebūtu ne soli spēris.”²⁰ Dažādo tēlu iesaisti dialogā Kirkegors komentē šādi: “Tādējādi visas šīs runas līdzinās izbīdāmam teleskopam; viena uzstāšanās dabiski pāriet otrā, un šī pāreja ir tik liriski dzirkstoša, ka tā atgādina vīnu kristāla glāzē, kas ir tik brīnišķīgi populēta, ka reibina ne tikai putojošais vīns, bet arī fantastiskās gaismas staru spēles, gaismas, kas uzmirzd katru reizi, kad mēs uz to lūkojamies.”²¹ Tas nozīmē, ka katrā uzlūkojumā viss izskatās citāds – mainās tēlu attiecības, veidojas jaunas jēgnesošas struktūras. Ja kāda cita autora gadījumā, iespējams, varētu teikt, ka kāda agrāka autora darba adaptēts iekļāvums oriģināltekstā ir imitējošs vai parodējošs literārs paņēmiens, tad, runājot par Kirkegoru (kaut *In Vino Veritas* sastopami gan imitācijas, gan parodijas elementi), šāds secinājums varētu būt pārāk vienkāršots.

Tomēr, ja salīdzinām Atēnu un Kopenhāģenas dzīres tēlu novietojuma ziņā, šķiet, ka Kirkegora tekstā ir lielāks nošķirums, proti, strikti tiek ieturēta runu secība (lai gan arī te sastopami komentāri, jautājumi, ķermeniskas reakcijas uz pateikto). Vēl viena platoniskā taktika, kuru apspēlē Kirkegors, ir divkāršotās atmiņas motīvs, proti, “Dzīres” ir notikušā pārstāsta atstāstījums – Apollodors stāsta, ko viņam reiz vēstījis Aristodēms, kurš bijis notikušā liecinieks. Taču arī viņam jāpaļaujas uz citu stāstīto, jo dzīru beigās viņš aizmieg un zaudē sarunas pavedienu (tātad pats liecinieks kļūst apšaubāms). “Par ko viņi runājuši, Aristodēms lāga neatceras.”²² Aristodēma lomu kirkegoriskajā banketā uzņemas allaž klusējošais hronists Viljams Afhams. Līdzība saskatāma arī abu dialogu finālā – dienas gaismai austot, Sokrats atstāj citus guļam un dodas vispirms uz Likeju, tad uz mājām. “Tādējādi dialogam, šķiet, nav noslēguma, bet “bez noslēguma” nekādā ziņā nenožīmē, ka tas beidzas ar negāciju.”²³ Kamēr Kopenhāģenas dzīrotāji, izejot laukā, ierauga idillisku laulības dzīves ainiņu – Tiesnesi Viljamu (vēl vienu pazīstamu tēlu no “Vai nu-vai arī”) un viņa sievu, malkojot rīta tēju un demonstrējot apmierinātību ar savu situāciju (“mierīgo un pašpietiekamo laulības dzīves drošību”²⁴). No vienas puses, var teikt, ka Kirkegoram šī aina bija nepieciešama, lai nodrošinātu literāru pāreju uz nākamo “Dzīves ceļa stadiju” fragmentu, kas veltīts ētiskajai stadijai, taču, no otras puses, – šī aina, kas runā pretī visam, kas teikts banketa laikā, ir kārtējā kirkegoriskā cezūra, kas neļauj lasītājam iedzīvoties tikko lasītājā.

Roberts Pērkinss (Perkins) savā rakstā “Sievietes noniecināšana Kirkegora *In Vino Veritas*”²⁵ atzīmē vismaz trīs nepārprotamus abu dialogu saskarsmes punktus:

- 1) asociatīvo saistību liek apzināties Kirkegora dialoga nosaukums, jo *In Vino Veritas* ir dziesma, kuru savā nodabā, ierodoties dzīrēs, dungo iereibušais Alkibiāds;
- 2) abu dialogu tēma ir erotiskā mīlestība;
- 3) *In Vino Veritas* ievadā Jaunais cilvēks tieši atsaucas uz “Dzīrēm”, sakot, ka šajā saietā runa būs par heteroseksuālo mīlestību – atšķirībā no Platona dialogiem, it īpaši “Dzīrēm”.²⁶

Tāpat var minēt vēl citas sakritības – piemēram, sievietēm dalība abos saietos ir liegta, kaut gan fonā vīd pareģe Diotīma, kuras vēstījumu nodod Sokrats, un Tiesneša Viljama sieva; abos gadījumos tiek nolemts vīnu lietot mērenās devās. Pēc sākotnējās saprašanās iedibināšanas ar lasītāju Kirkegors tūdaļ pat dekonstruē iespējamās interpretācijas (tas ir, analogijas ar platonisko dialogu) paradigmu. To viņš panāk tādējādi, ka

četri no sešiem saieta dalībniekiem ir pašreferatīvi tēli. Darbojošos personu pašreferenci (atsauces uz iepriekš publicētiem pseidonīmajiem darbiem) ir viens no uzdotā interpretācijas koda dekonstruēšanas paņēmieniem. Vienīgais vēl nepazīstamais runātājs ir dāmu drēbnieks, no kura mutes atskan radikāla sievietes intelektuālo spēju kritika. Un, visbeidzot, interpretācijas paradigmu dekonstruē teksta virzība nevis uz lasītāju, bet gan, gluži pretēji, prom no lasītāja (dialoga ironiskās distances palielināšana). Par šo pēdējo Kirkegors saka: “.. ironists allaž jāsaprot no attāluma, jo ikkatru līdzpārdzīvojumu un gaistošo, netveramo sapratnes acumirkli tūdaļ pārmāc bažas tikt nesaprastam...”²⁷ Tātad virzība ir no šķietamās sākotnējās skaidrības dažādu, savstarpēji kontrastējošu paradigmu virzienā. Tieši caur konfrontāciju ar šīm dažādajām dzīves iespējām lasītājs spēj apjaust savu personisko situāciju un brīvi (bez piespiešanas) aktualizēt kādu (iespējams, ne vienu vien) no eksistenciālajām iespējām.

In Vino Veritas pirmais runātājs – Jaunais cilvēks – iezīmē aplūkojamo jautājumu loku (heteroseksuālo erotisko mīlestību un laulību) un uzdod apspriešanas laikā dominējošo toni (visā visumā aizbildnieciski augstprātīgu attiecībā pret sievietēm un sievišķā izpausmēm). Diskusijas pirmais jautājums ir principiāls – vai erotiskā mīlestība ir vispār iespējama? Pēc Jaunekļa domām – nē, tā kā, no vienas puses, mīlestības jūtas ir iracionālas un tādēļ no refleksijas viedokļa bezjēdzīgas (“Tādējādi es uzskatu, ka mīlestība ir vislielākā iespējamā pretruna, un tajā pašā laikā tā ir komiska”²⁸; savukārt, no otras puses – idealizējot mīlestību, cilvēks vairs nespēj iemīlēties ar dažādiem sadzīviskiem netikumiem apveltītā galīgā būtnē.²⁹ Tādas pašas loģiskās pretrunas slēpj sevī arī laulības ideja – ja cilvēks šai pasaulē ienāk kā vesela būtne, tad kāpēc zināmā dzīves periodā viņš pēkšņi iedomājas sevi par pusi no veseluma esam? Un šajā laulībā radītais bērns ir veselums, kas atkal reiz nākotnē kļūs par daļu, tādējādi pasaulē vairojot sašķeltās dzīves traģēdiju.³⁰ Savukārt, Konstantīns Konstantijs pievēršas sievietes nepastāvēbai – tās allaž maina savus ieskus atkarībā no ārējiem apstākļiem (sievietes nevis kā pašprietiekamas, bet gan relatīvas būtnes), katru reizi ticot savu vārdu patiesumam. Viņš saka: “Arī es esmu par to domājis un esmu izdibinājis, kādu kategoriju viņa [sieviete – *V. V.*] pārstāv; arī es esmu meklējis un beigu beigās izdarījis vienreizēju atklājumu, par ko vēlētos jums pavēstīt. Sieviete kā konstrukcija³¹ aplūkojama tikai saistībā ar joku kategoriju. Vīrieša varā ir būt par absolūtu, rīkoties absolūti, izpaust absolūto; sieviete eksistē tikai attiecībās. Starp šādām tik dažādām būtnēm patiesa līdzvērtīga mijiedarbība nav iespējama. Tieši šī neatbilstība rada nenopietnību...”³² Sieviete kā kārdinājums, kas vilina nevis grēkā, bet gan pazemojumā (saistoties ar sievieti, vīrietis kļūst smieklīgs). Viktors Eremīts vērsas pret laulību kā idealitātes galu, jo laulība neizbēgami nozīmē ieslēgšanu mietpilsonībā (sieviete nav spējīga uz teorētisku refleksiju, tāpēc viņas dzīve noris nepastarpinātā ikdienības pasaulē). Dāmu drēbnieks uzskata, ka sieviete nav pat tik vērtā, lai būtu par seksuālas iekāres un erotiskas izklaides objektu. Šķiet, vienīgais, kurš šajā banketā cildina sievieti, ir pēdējais runātājs – Johannes Pavedējs, kuru mēs pazīstam jau no “Pavedēja dienasgrāmatas”. Johannes pa kārtai kritizē visus iepriekšējos runātājus un viņu aizspriedumaini mietpilsoniskos uzskatus par sievieti un mīlestību, taču, lasot tālāk, aizvien skaidrāka kļūst ekshibicionisma pieskaņa, proti, sieviete Johannesam ir tikai viņa pašrealizācijas instruments, abstrakcija, untums: “Sieviete (..) ir vīrieša prātā dzimusi kaprīze, nomoda sapnis, kuru katrs izsapņo vienatnē, izsverot visus *pro et contra*.”³³ Arī Johannesam, tāpat kā visiem pārējiem, sieviete ir tikai imagināra konstrukcija, seksuāla fantāzija. Tātad pēc šīs pēdējās runas iegūstam nedaudz atšķirīgu, bet visā visumā vienā virzienā orientētu ieskatu kopumu. Tas, šķiet, ir pretrunā ar sākotnējo majeitisko ievirzi, jo, izņemot Kirkegora trīskārši pastarpināto autorību,³⁴ te netiek piedāvāti atšķirīgi eksistences modeļi. Iznākumā ir iespējama vai nu tikai absolūta identifikācija ar izteiktajām domām (ne-majeitiska attiecība), vai to absolūts noliegums (arī ne-majeitiska attiecība).

Tomēr, šķiet, šī dialoga eksistenciālā jēga izpaužas nevis tekstuālajā savērpumā, lai cik grods tas liktos, bet gan jautājumā, kas visu laiku skan kā refrēns: “Ko tas nozīmē – būt autentiskai patībai? Vai šāda patība var realizēties dzimumu attiecībās?” Un uz šiem jautājumiem mēs iegūstam gan negatīvu, gan pozitīvu atbildi (dzīrotāju runas un Tiesneša Viljama laulības epizodes atainojums). Šādas majeitikas mērķis ir konfrontēt lasītāju ar dažādiem eksistences modeļiem, neļaujot identificēties ar vienu no tiem. “Kirkegora nemieru raisošā majeitika vēlas virzīt indivīdu savas patības pašsaprātnes virzienā, neļaujot ceļiniekam pārlietu dziļi iesakņoties galīgumā,”³⁵ – tā Kirkegora majeitiku darbā “Ceļš pie patības. Hēgelis un Kirkegors” raksturo Marks Teilors. Tomēr arī ar to šis ceļojums nebeidzas: “Tā vietā, lai vienīgi ļautu lasītājam saprast pašam sevi, Kirkegors mudina indivīdu tapt par to, kas viņš nav.”³⁶ Estētiskais, ētiskais un reliģiskais nav tikai dzīves ceļa stadijas, eksistences sfēras vai eksistences modi, bet tiklab arī patības pašsaprātnes stadijas (dabiskā, ētiskā un reliģiskā). Dabiskā stadija aptver patības emancipāciju no sākotnējā nediferencētā stāvokļa (nepastarpinātības) līdz savas diferences apziņai jeb sākotnējai pašrefleksijai. Ētiskajā stadijā patība realizējas visā savā konkrētībā, individualitātē, kas nesaraujami cieši saistīta ar apzinātu, brīvu lēmumu pieņemšanu. Taču, neapšaubāmi, autentiska patība Kirkegoram ir reliģiskā patība. “.. personība, kas visā pilnībā apzinās atbildību pats par savu dzīvi, kas veido savu unikālo individualitāti, nošķirot sevi no citiem un definējot savu mūžīgo identitāti absolūti citādā Dieva priekšā.”³⁷ Tādējādi Kirkegoram majeitika ir vispirmām kārtām pedagoģiska stratēģija, kuru iespējams realizēt tikai un vienīgi netiešā manierē (tāpēc arī netiešās komunikācijas formas prioritāte eksistenciālās komunikācijas projektā). Tā vietā, lai patstāvīgi identificētos ar lasītāju un piedāvātu viņam konkrētus redzes modeļus, autors atkāpjas otrajā plānā un atstāj lasītāju vienatnē ar poētiskā darbā iešifrētiem iespējamiem interpretācijas modeļiem. Tieši šo modeļu kontrastējumā, sadūrā (nevis saskaņošanā), pēc Kirkegora domām, kļūst iespējama indivīda pašrefleksija. Tomēr tā sākotnēji ir tikai refleksijas potence (nepastarpinātā esamība), kuras aktualizācijai nepieciešama vispirms brīva, unikāla gribas akta realizācija (refleksija) un pēc tam samērošanās ar universālo (otrreizējā nepastarpinātā esamība). Izvēlētajai izklāsta formai jābūt tādai, lai lasītāju pakāpeniski iesaistītu dramatiskā dialogā vispirms ar autoru (vai autoriem, kā Kirkegora gadījumā) un pēc tam, iespējams, pašam nemanot, – ar sevi.

Jāizmanto tāda valoda (vismaz sākotnēji), kāda sarunu biedram būtu saprotama. “Lai efektīvi palīdzētu kādam, jāzina vairāk par viņu, taču, neapšaubāmi, pirmkārt jāsaprot tas, ko cilvēks zina,”³⁸ – jāprot paciest to, ka kādam citam varētu nebūt taisnība – tā apcerējuma “Skatījums uz manu autordarbu” raksta Kirkegors. Tā ir gadījumā, piemēram, ar mīlētāju, kura aizraušanās šķiet necienīga un smieklīga – ja sarunas biedrs viņu neuzklausa, neuzkrītoši piedāvājot citas notiekošā iespējamās interpretācijas, viņš tikai noslēgsies sevī. Tieši tāpēc estētiskā autora pārtapšanu reliģiskajā autorā viņš skaidro nevis ar autora intelektuālo briedumu, kas nāk laika gaitā, tas ir, diahroniski, bet gan kā izsmalcinātas majeitiskās stratēģijas realizāciju. Estētiskais autors vienlaikus ir arī reliģiskais autors, kurš, izmantojot estētiskās suģestijas paņēmienus, liek lasītājam pievērsties cilvēka eksistenciālās situācijas pasaulē fundamentāliem jautājumiem.

Atsauces un piezīmes

¹ Hannay, A. Something on Hermeneutics and Communication in Kierkegaard After All. *Søren Kierkegaard Newsletter*. 2001, № 42, p. 8-14.

² Ibidem, p. 12.

³ Pattison, G. If Kierkegaard is Right about Reading, Why Read Kierkegaard? *Kierkegaard Revisited*. Berlin/New York, 1997, p. 292.

⁴ Piemēram, darbā “Vai nu-vai arī” (1843) tiek atspoguļotas dažādas pozīcijas. Pirmkārt, tas ir vērotājs – grāmatas sastādītājs Viktors Eremīts, kurš nejausības pēc veca rakstāmgalda

atvilktnē atradis nezināmu autoru manuskriptus, kurus viņš tematiski sadalīja estētikai un ētikai veltītos sacerējumos, attiecīgi piešķirot autoriem pseidonīmus A un B. Taču izrādījās, ka šajos manuskriptos ir iekļauti vēl citu divu autoru – Johanna Pavedēja dienasgrāmata un Tiesneša Viljama pārdomas par laulības ētisko nozīmīgumu. Tātad kopsummā šajā darbā tiek iezīmētas piecu autoru idejas, liekot lasītājam minēt, vai kāds no vēstītājiem pārstāv paša Kirkegora ieskatu vai arī tie aktualizējas viedokļu saturā. Līdzīgu paņēmieni Kirkegors izmanto 1845. gadā publicētajā sacerējumā “Dzīves ceļa stadijas”. Še priekšvārdā grāmatas izdevējs Jautrais Grāmatsējējs (*Hilarius Bogbinder*) raksta, ka pirms pāris gadiem kāds pazīstams literāts atnesis iesiešanai dažādas ar roku rakstītus manuskriptus, taču tā pusgada laikā, kamēr manuskripti atradās sietuvē, to īpašnieks nomira. Tā nu pēc kāda laika Grāmatsējējs tos atkal atrada un, sekojot viņa dēla privātskolotāja, skolota filozofa un teologa (tā vien šķiet, ka te netieši parādās pats Kirkegors) ieteikumam, viņš nolemj tos publicēt, apvienojot vienā sējumā. Tādējādi “Dzīves ceļa stadijas” sastāv no trim daļām – pirmās daļas *In Vino Veritas* autors ir Viljams Afhams (tulkojumā no dāņu valodas šis vārds nozīmē “no viņa”); otrās daļas autors ir Precētais vīrs, un tās tēma ir dažādi vērojumi par laulības dzīvi, atbildot laulības pretiniekiem; trešā daļa “Vainīgs? / Nevainīgs?” (autors *Frater Taciturnus* jeb Klusējošais brālis) sastāv no Kvidama (*Quidam*) dienasgrāmatām, kas sīzētiski un komptuicionāli atvedina “Pavedēja dienasgrāmatas” no “Vai nu-vai arī”, kā arī “Atkārtosanos”. Taču te ir būtiska atšķirība – Kvidama dienasgrāmatas ir retrospektīvas, proti, tiek aprakstīti notikumi, kas norisinājušies šajā dienā pirms gada. Izklāsta forma ir vienlaikus tieša (saglabāta dienasgrāmatas forma) un atsvešināta (atmiņas par pirms gada notikumu). Kopumā ņemot, “Dzīves ceļa stadijas” ir izteikti nevienbaldīgs sacerējums.

⁵ Piemēram, epistulāro un vēstošo izklāstu mija “Vai nu-vai arī”, “Atkārtosanos” un “Dzīves ceļa stadijas” (daži Kirkegora pētnieki uzskata, ka “Kvidama dienasgrāmatās” ir ievietotas paša Kirkegora vēstules, ko viņš rakstījis Regīnai Olsenai).

⁶ Kā visspilgtāko šī paņēmiena izpausmi var minēt divus savstarpēji kontrastējošos pēcvārdus “Noslēdzošajā nezinātniskajā postskriptā”, kur pirmais no tiem uztur spēkā pseidonīma intrigu, bet otrajā Kirkegors pirmo reizi atklāti atzīst sevi par virknes darbu autoru.

⁷ Šo retorisko paņēmieni vislabāk raksturo Kirkegora izmantotās literārās, filosofiskās, autobiogrāfiskās, ar pamattektu nesaistītās atkāpes, kas sašķēļ vēstījumu fragmentos, tajā pašā laikā spēlējot darba smaguma centra lomu. Kā tipisku gadījumu te var minēt pielikumu/iestarpinājumu “Ieskats dāņu literatūras mūsdienu situācijā” darbā “Noslēdzošais nezinātniskais postskripts”, kas ir savdabīgs, atsvešināts (jo viņš runā par sevi trešajā personā) autobiogrāfiskais naratīvs. “Kvidama dienasgrāmatās” no “Vainīgs?/Nevainīgs?” (Kierkegaard, S. “Skyldig” – “Ikke-Skyldig?” *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Bind 6, Kjøbenhavn, 1924. Sider 207–418.) starp datētajiem ierakstiem atrodami seši negari filosofiski autobiogrāfiskās ievirzes apcerējumi, kuru autors ir Klusējošais brālis (*Frater Taciturnus*). (Šie iespraudumi iedibina īpatnēju pārlecošu lasīšanas manieri, jo tos apvieno pārdomas par tēvu un dēla attiecībām dažādos vēsturiskajos (un reliģiski vēsturiskajos) kontekstos. Tā, piemēram, pirmais fragments “Klusais izmisums” (*Den Stille Fortvivelse*) (*Ibidem*, Sider 212–213.) ir veltīts no paaudzes paaudzē mantotās melanholijas tematikai, kas nepārprotami sasauca ar Kirkegora ģimenes vēsturi; vēl vairāk – šis fragments vārds vārdā sakrīt ar ierakstu autora dienasgrāmatā. No vienas puses, var šķist, ka te slēpjas Kirkegora komunikācijas stratēģiju lietojuma un personības izpratnes kods, taču jāatceras, ka viņa dienasgrāmatas nav vienkāršs pirmās personas vēstījums par savu dzīvi, bet gan nosacīti literārs inscenējums, kas šādā ziņā pielīdzināms ar pseidonīmiem parakstītajiem darbiem. Otrais iespraudums “Lepras slimnieka monologs” (*En Spedfalks Selvbetragtning*) (*Ibidem*, Sider 245–248.) vēsta par lepras slimnieka Simona Lebrusos vērsanos pie Dieva ar jautājumu, par ko viņam uzsūtītas šādas ciešanas. Te priekšplānā izvērās jautājums par ķermeniskumu un miesas grēcīgumu, kas atsauc atmiņā stāstus no Kirkegora biogrāfijas par to, kā tēvs reiz jaunībā nolādējis Dievu, un par to, kā sagrēkojis ar savas mājas kalponi. “Zālamana sapnis” (*Salomos Drøm*) (*Ibidem*, Sider 265–266.) ir runa par Zālamana attieksmes maiņu pret savu tēvu, ķēniņu Dāvidu, ko reiz dievišķojs, bet tagad uzlūko kritiski. Ceturtais iespraudums “Iespējāmība” (*En Mulighed*) (*Ibidem*, Sider 291–304.) ataino vienuļu dīvaini, kuru apkārtējie uzskata par jukušu un sauc par grāmattāru, kurš klaiņo pa Kopenhāģenas ielām, ielūkojoties pretimnācēju sejās un tikai noteiktās dienas stundās uzsākot sarunu. Te saskatāmas nepārprotamas atsaucē uz paša Kirkegora paradumu ik dienas ienirt cilvēku drūzmā, ko viņš pats dēvē par peldēšanos cilvēkos (*Mennskebad*). Nākamais fragments “Periandrs” (*Periander*) (340–345.) ir stāsts par sociālu personības dubultošanu, tas ir, par cilvēku, kurš vienlaikus ir vieds un tīrāns un kurš greizsirdības uzplūdā nogalinājis savu sievu, te atkal fonā sajūtam patriarhālās ģimenes galvas Mihaela Kirkegora spoks. Sestā un pēdējā eiseja “Nebukadnezars” (*Nebucadnezar*) (*Ibidem*, Sider 379–383.) ir Bībeliska līdzība par Bābeles valdnieku, kuram viņa augstprātības pēc tika uzlikts Dieva sods – viņš tika pārvērstis monstrā. Taču vislielākais pārbaudījums ir tas, ka viņš zaudē spēju sazināties cilvēku valodā.

Lai cik viņš pūlētos, no viņa mutes nāk tikai rēcieni un blējieni. Tātad šeit atkal ir runa par Dieva sodu par cilvēka lepnību (atsauces uz tēvu). Stāsta nobeigumā Nebukadnecars atgūst cilvēka veidolu un ir pilnībā mainījies.

- ⁸ 1843. gadā pēc "Vai nu-vai arī" publicēšanas Kirkegors laikrakstā "Tēvzeme" (*Fæderlandet*) publicē vairākus rakstus, kuros viņš izvirza jautājumu par to, kurš varētu būt šī darba īstenais autors.
- ⁹ Šādu retorisko stratēģiju savā rakstā "Kurš, ja ne viņš? Kirkegora *Vai nu-vai arī* naratīvi semiotisks lasījums" raksturo Skajs Marsens (Marsen, S. Who if Not He? A Narrative Semiotic Reading of Kierkegaard's *Either/Or. Philosophy Today*. 2004, Vol. 48:3 (Fall), p. 264–275.). Autors atzīst, ka Kirkegors darbā "Vai nu-vai arī" (gluži to pašu varētu teikt arī par "Dzīves ceļa stadijām") konstruē specifisku vēstītāja (autora) kā iesaistīti neiesaistīta vērotāja lomu. Tas ir, no vienas puses, stāstnieks (šajos darbos Viktors Eremīts un Jautrais Grāmatstājējs) uzņemas tekstu sakārtotāja un līdz ar to arī potenciālās lasīšanas gaitas plānotāja lomu, bet, no otras puses, – viņš pats kā vēstītājs paliek neitrāls, viņš ir tikai un vienīgi skatītājs. "... Kirkegora rakstīšanas stratēģija rada naratīvu klātesamību, kas simboliski atspoguļo viņa izpratni par zināšanām un [komunikācijas – V. V.] jēgu." (*Ibidem*, p. 265.) Proti, autora pozīcija īstenojas tikai caur tekstu sakārtojumu un diskursīvajām struktūrām, ļaujot lasītājam pašam konstruēt vēstītāja identitāti un vērtību sistēmas. Iesaistoties šādā spēlē, ir spiesti formulēt arī savu personisko attieksmi pret izlasīto un savus personiskos vērtībspriekumus.
- ¹⁰ Klusuma, klusēšanas un klusētāja tematika Kirkegora eksistences/eksistenciālās komunikācijas projektā ir daudznozīmīga. Ja, no vienas puses, tā ir saistīta ar valodas nespēju pārstāvēt absolūto ticības paradoksu (sk.: Vēvere, V. Absolūtais klusuma paradokss. *Filosofija*. 2006, Nr. 5. 48.–62. lpp.), tad, no otras puses, – klusēšana ir viena no eksistenciālās (gluži tāpat kā sokrātiskās) mājietikas būtiskām iezīmēm. Savā disertācijā "Ironijas jēdziens ar pastāvīgu atsaukšanos uz Sokratu" Kirkegors raksta: "... Sokrats visaugstāk vērtēja klusocīšanu un pārdomāšanu, citiem vārdiem sakot, – klusēšanu". (Kierkegaard, S. *Om Begrebet Ironi med Stadig Hensyn til Socrates*. *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Bind 13. Kjøbenhavn, 1930, S. 116.) Klusēšana, pēc Kirkegora domām, nozīmē vispirms iedziļināšanos sevī, sava veida garīgo piedzimšanu un tikai pēc tam – domas ietērpšanu vārdos. Klusēšana ir maksimāla distancēšanās un vienlaikus – partnera/oponenta/preinieka provocēšana uz viņa paša iekšējības apzināšanu.
- ¹¹ Pattison, G. *If Kierkegaard is Right about Reading, Why Read Kierkegaard?* .. P. 304.
- ¹² Kierkegaard, S. *Om Begrebet Ironi Irony med Stadig Hensyn til Socrates*. .. S. 135.
- ¹³ *Ibidem*, S. 142.
- ¹⁴ Sokrātiskais dialogs ir disciplinēts tādēļ, tas paredz noteiktu – iztaujātāja un iztaujājamā – lomu sadalījumu.
- ¹⁵ Termins "aranžētais dialogs" šajā rakstā tiek lietots, lai uzsvērtu Sokratu un Kirkegora dialogu strukturālās atšķirības – Kirkegoram tikpat svarīgs ir iepriekšējs lomu sadalījums, taču tas necentrējas ap jautājumiem un atbildēm (izņemot vienīgi fragmentu *In Vino Veritas* no "Dzīves ceļa stadijām") kā Sokratam, bet tas īstenojas netiešās komunikācijas stratēģijā – ar pseidonīmiem parakstot darbus – kopumā.
- ¹⁶ Kierkegaard, S. *Om Begrebet Ironi med Stadig Hensyn til Socrates* .. S. 142.
- ¹⁷ *Ibidem*, S. 141.
- ¹⁸ Kierkegaard, S. *Stadier på Livets Vej. Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Bind 6. Kjøbenhavn, 1924, S. 34.
- ¹⁹ *Ibidem*, S. 41.
- ²⁰ Platons. *Dzīres. Menons. Dzīres*. Rīga, 1980, 64. lpp.
- ²¹ Kierkegaard, S. *Om Begrebet Ironi med Stadig Hensyn til Socrates* .. S. 147.
- ²² Platons. *Dzīres* .. 108. lpp.
- ²³ Kierkegaard, S. *Om Begrebet Ironi med Stadig Hensyn til Socrates* .. S. 160.
- ²⁴ Kierkegaard, S. *Stadier på Livets Vej*. .. S. 94.
- ²⁵ Perkins, R. L. *Woman-Bashing in Kierkegaard's In Vino Veritas. Feminist Interpretations of Søren Kierkegaard*. Pennsylvania: University Park, 1997, p. 86.
- ²⁶ Kaut gan, kā atzīmē Kirkegora pētnieks Tomass Pepers, arī Kirkegora darbos, it īpaši sacerējumā "Atkārtšanās", ir jūtamī homoerotiski motīvi, jo tas ir vēstījums par divām mīlas dēkām – starp jaunekli un meiteni, kā arī starp autoru – Konstantīnu un Jaunekli. Turklāt šis otrais mīlas sakars ir tikpat nozīmīgs kā pirmais. (Pepper, T. *Male Midwifery: Maeutics in The Concept of Irony and Repetition. Kierkegaard Revisited*. Berlin/New York, 1997, p. 460–480.) Un zīmīgi – tieši abi šie tēli (Konstantīns un jauneklis) ir Kopenhāģenas banketa dalībnieku vidū. Ja uzlūkojam viņus kā tēlus, kas atsaucas paši uz sevi, tad veidojas vēl viena, iespējams, pirmajā brīdī nepamanāma, saite ar Platona "Dzīrēm".
- ²⁷ Kierkegaard, S. *Om Begrebet Ironi med Stadig Hensyn til Socrates* .. S. 154.
- ²⁸ Kierkegaard, S. *Stadier på Livets Vej*. .. S. 44.
- ²⁹ Šis apgalvojums par īstas fiziskas mīlestības neiespējamību ir interesants divējādā ziņā.

- Pirmkārt, tas ir kā trūkstošais noslēgums – epilogs stāstam par Jaunekļa un meitenes attiecībām darbā “Atkārtotās” (lēmuma par attiecību saraušanu iemīļoto iekšējā motivācija paliek neatklāta); otrkārt, iespējams, tas ir arī paša Kirkegora slēpto rīcības (saderināšanās ar Regīnu Olsenu atsaukšanas) motīvu iešifrējums.
- ³⁰ Tas atvedina Aristofana teikto “Dzīrēs”: “Man šķiet, ka atradu līdzekli, kā saglabāt cilvēkus un darīt galu viņu nekrietnībai, viņi jāpadara vājāki, katrs jāsaģiež divās daļās”. (Platons. *Dzīres* .. 77. lpp.)
- ³¹ Būtiski, ka Kirkegors runā par sievietes kā teorētiskas kategorijas konstruēšanu, kā citu/citādo, kas padara iespējamu vīrišķo pašsaprātņi. Citiem vārdiem sakot, te uzskatāmi parādās kirkegoriskās eksistenciālās maeitikas iezīmes – distancēšanās un izziņas sākotnējā kustība subjekta virzienā.
- ³² Kierkegaard, S. *Stadier på Livets Vej*. .. S. 59.
- ³³ *Ibidem*, S. 85.
- ³⁴ Veidojas savdabīga trīselementu virkne S. Kirkegors – grāmatsējējs, kurš nejausi atrod un izdod “Dzīves ceļa stadijas” – *In Vino Veritas* vēstītājs Viljams Afhams. Te, tāpat kā visos Kirkegora ar pseidonīmiem parakstītajos darbos, tiek uzturēta distance starp pseidonīmiem, kas rada dialoga iespējamību.
- ³⁵ Taylor, M. *Journeys to Selfhood. Hegel and Kierkegaard*. Berkley/Los Angeles, 1980, p. 104.
- ³⁶ *Ibidem*.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 252.
- ³⁸ Kierkegaard, S. Synspunktet for min Forfatter-Virkomshed. *Søren Kierkegaards Samlede Værker*. Bind 13, 1930, S. 568.

Summary

*In the project of existential communication by the Danish theologian and philosopher Søren Kierkegaard, a special role is played by his concept of maeutics and maeutical strategies. He deals with this matter in theory in his thesis “On the Concept of Irony with Continual Reference to Socrates”. Developing the analysis of Socrates’ diegmatic ??? (narrative) dialogue, at the same time Kierkegaard formulates his own principles of existential maeutics. The Kierkegaardian existential maeutics differs from the technique of dialogue practiced by Socrates in two fundamental ways: first, Kierkegaard’s approach presupposes keeping distance in the dialogue, i. e., non-identification of the conversation partners; this approach can be characterized as anti-hermeneutical as it retains boundaries between the self and the other. The second difference is the direction and result of the dialogue – the Kierkegaardian self at first turns to him/herself, and subsequently to the other self (the Socratic move is from the other to the self). Hence, the result of the dialogue is the activation of subjectivity, whereas for Socrates the dialogue leads to abstract knowledge. Kierkegaard demonstrates a practical application of existential maeutics in his “Stages on Life’s Way”, in the chapter *In Vino Veritas*, which appears to be the staging of Plato’s “Symposium” in the context of existential philosophy.*

Key words: *Kierkegaard, Socrates, existence/existential communication, maeutics, existential maeutics.*

Dzīvespasaules fenomenoloģija kā dzīve nomodā

The Phenomenology of Pifeworld as a Pife Being Awake

Lāsma Pirktiņa

LU Vēstures un filozofijas fakultāte
Filosofijas maģistra studiju programmas studente
e-pasts: gottseidank@inbox.lv

Rakstā aplūkots viens no Edmunda Huserla vēlinās fenomenoloģijas nozīmīgākajiem un arī daudznozīmīgākajiem konceptiem – dzīvespasaule. Šo konceptu iespējams aplūkot no dažādām pozīcijām, piemēram, saistot to ar priekšmetu konstituēšanas analizēm vai Huserla pārdomām par Rietumu kultūru, it īpaši, zinātni. Rakstā šis koncepts aplūkots no ētikas pozīcijas, proti, kā tādas iestādnēs korelēts, kas iezīmē dabiskā dzīvesveida pārrāvumu jeb, tēlaini izsakoties, ienes gaismu tumsā, nomodu – miegā. Bet būt nomodā – tā ir morāla prasība. Fenomenoloģija piedāvā šīs prasības izpildīšanas iespēju.

Šajā rakstā, aplūkojot fenomenoloģijas pamatnostādnes, norādot uz dažādām dzīvespasaules koncepta interpretācijas iespējām, konkrētāk analizējot tādas tā nozīmes kā “neaktuāli dots dabiskās iestādnēs korelēts” un “pašsaprotamu lietu universs”, tiek parādīts, ka fenomenoloģija kā dzīve nomodā ir īstenojama, tematizējot dzīvespasauli, kura dabiskajai apziņai vienmēr paliek netematizēta.

Atslēgvārdi: Huserls, dzīvespasaule, fenomenoloģiskā metode, dabiskā iestādne, pašsaprotami dotā pasaule, fenomenoloģiskā iestādne, pasaules veseluma tematizēšana.

Nosaukumā ietverti divi termini, kuru nozīmes sākumā kaut nedaudz jāieskicē, lai būtu saprotams, par ko tiks runāts. Tie ir “dzīvespasaules fenomenoloģija” un “dzīve nomodā”. Ar vārdiem “dzīvespasaules fenomenoloģija” šajā gadījumā tiek saprasta vācu domātāja Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*; 1859–1938), kurš 20. gadsimta sākumā iedibināja fenomenoloģiju kā pilnīgi oriģinālu filosofijas virzienu, *vēlinā* fenomenoloģija. Savukārt, “dzīve nomodā” (*das Leben im Wachsein*), no vienas puses, ir Huserla filosofijā visai plaši lietots termins, lai, līdzīgi kā tas ir ikdienas valodā, apzīmētu cilvēka dzīvi stāvoklī, kad viņš nav aizmidzis, kad viņš ir “pie pilnas apziņas”, apzināti domā, rīkojas, kaut ko pārdzīvo utt. Taču, nenoliedzami, vārdi “būt nomodā”, “dzīvot nomodā” Rietumu kultūrā var norādīt arī uz pavisam *īpašu* cilvēka apziņas stāvokli un *īpašā* gultnē virzītu viņa dzīvi – tādu dzīvi, kas vairs nelīdzinās līdzšinējai dzīvei, kas ir bijusi vien akla ķepurošanās no viena dzīves momenta uz otru un noteiktā nozīmē melu pilna dzīve. Dzīve nomodā ir pastāvīga savas dzīves kā veseluma pārredzēšana, atrašanās patiesības gaismā, kas aizslauka prom visus līdzšinējos maldus par lietām un cilvēku. Līdz ar to nomods cilvēkam nav pašsaprotami dots – pamošanās ir lielu garīgu pūļu rezultāts. Huserla fenomenoloģijā ir skaidri jaušams arī šis otrs motīvs – nomoda dzīve kā *īpaša* apziņas stāvokļa izgaismota dzīve. Šāda dzīve ir dota fenomenologam pēc tam, kad viņš ir fenomenoloģiski veicis pārdomas par cilvēka ikdienas (*alltäglichen*), parasto un ierasto dzīvi.

Tādējādi, lai runātu par dzīvespasaules fenomenoloģiju kā dzīvi nomodā, ir jānoskaidro, ko nozīmē filosofēt fenomenoloģiski, pie kādām atziņām fenomenoloģija nonāk, pārdomājot ikdienišķās dzīves, kas norit dzīves pasaulē (*Lebenswelt*), pamatiezīmes un kā tiek aprakstīta tā iestādne (*Einstellung*) attiecībā pret pasauli, kurā beigu beigās atrodas fenomenologs. Sāksim ar nelielu ieskatu Huserla fenomenoloģijas “uzbūvē” un pamatuzstādījumos, lai reizē arī izprastu, kādu vietu tajā ieņem dzīvespasaules problemātika un, konkrētāk, tie jautājumi, kas skar cilvēka eksistenci pasaulē un tās pārdomāšanu. Tad pāriesim pie atsevišķu dzīvespasaules aspektu iztirzājuma – to aspektu, kas ir tieši saistīti ar ikdienišķo iestādni. Pēc tam ielūkosimies tajos Huserla un viņa interpretatoru izteikumos, kas runā par ikdienišķās dzīves *pārrāvumu*, izmantojot īpašu fenomenoloģijas metodi – *universālo epoché*.

1. Huserla fenomenoloģijas pamatuzstādījumi un fenomenoloģiskā metode

Ļoti īsi un vispārīgi iezīmējot fenomenoloģijas specifiku, var teikt, ka tā ir filosofija, kas savā būtībā paredz atteikties no spekulatīvu teoriju veidošanas par lietām, pasauli un cilvēku. Tā vietā tiek pieprasīta rūpīga pievēršanās *lietām un pasaulei – tādām, kādas tās ir dotas apziņā, kamēr mēs bez jebkādas refleksijas, nepastarpināti dzīvojam starp šīm lietām, lietu pasaulē, kas mums ir kopīga ar citiem cilvēkiem*. Tādējādi fenomenologa pirmais uzdevums ir attiekties pret apziņu, darbībām, lietām tā, kā to dara paši cilvēki kā personas ikdienas dzīvē.¹ Fenomenologam – jo viņš ir novērotājs nevis tiešs pārdzīvotājs – ir jā*iejūtas* otras personas (kas var būt arī viņš pats, tikai citā, piemēram, vakar norisošā dzīves momentā) apziņas pārdzīvojumos un ar noteikta terminoloģiskā aparāta palīdzību jāapraksta saprastais, t. i., vēlreiz-pārdzīvotais, refleksiīvi pārdzīvotais. Un, tā kā galu galā fenomenologa tēma ir tas pasaules saturs, kas cilvēkiem dots ārpus jebkādas teoretizējošas darbības, tad Huserls atļaujas nosaukt savu fenomenoloģiju par *radikālāko reālismu*, kāds vispār domājams.² Piemēram, ja tiek ievērots, ka cilvēkiem ikdienišķajā apziņā bez jebkādas refleksijas ir skaidrs, ka otra cilvēka dvēseles dzīvē norisinās kas līdzīgs kā viņējā, ka viņa darbības ir viņa paša apzinātas un, iespējams, plānotas un tāpēc izsaka viņa motīvu jēgu, ko viņi var saprast, tad tieši tā ir *patiesība* par Cita apziņu. Spekulācijas par to, ka *nevar zināt*, vai cits cilvēks ir, piemēram, robots, kas izskatās kā cilvēks un rīkojas kā cilvēks ar apziņu, bet īstenībā viņam nav šīs iekšējās dvēseles dzīves, fenomenoloģijā, tāpat kā ikdienas apziņā, ir *pilnīgi liekas*. Tieši tāpat fenomenoloģijā tiek pievērsta uzmanība tam, ka cilvēks redz galdu tieši kā galdu galda redzēšanas pārdzīvojumā, un šeit nav nepieciešami nekādi fizikāli galda apraksti vai neirofizioloģiski redzēšanas apraksti.

Taču tas ir tikai sākums. Īsteni fenomenoloģija un fenomenoloģija kā stingra zinātne, kādu to gribēja izveidot Huserls, sākas tur, kur mēs jautājam un atbildam, *kā apziņa panāk, ka esošais un tā-esošais var tikt apzināts kā tāds, kāds tas tiek apzināts jeb konstitūēts*. Mērķis ir noskaidrot vispārīgas apziņas struktūras, īpašības, *a priori*.³ Tomēr konstitūēšanās analizēs nav iespējams neņemt vērā arī apzinātā priekšmeta paša būtisko saturu, jo apziņas konstitūējošie procesi ir atkarīgi no tā, kas ir dots. Tieši to arī izsaka korelācijas⁴ jēdziens. Šīs analīzes *divvīrības* dēļ to sauc par noētiski-noemātisko analīzi, kur noētiskā analīze aplūko priekšmetu konstitūējošos apziņas procesus, bet noemātiskā – jēgvienību (tātad runa ir par dotā priekšmeta jeb dotības aprakstīšanu).⁵ Jāpiebilst, ka nav runa par konkrēta priekšmeta noētiski-noemātisko konstitūēšanās analīzi, bet gan par konkrēto dotību, fenomens uzstājas kā eksemplāristisks gadījums šādu dotību tipa vispārīga konstitūēšanās procesa analīzei. Šādi dotību tipi ir, piemēram, cits cilvēks, reāls priekšmets, atmiņā atsaukts priekšmets, ideālveidols. Tādā veidā

fenomenoloģija iegūst vispārīgus aprakstus par vispārīgām lietām un var pretendēt būt par teoriju. Un, ja fenomenoloģijas uzmanības lokā nonāk ikdienas dzīve, runa nevar būt par konkrēta cilvēka ikdienas dzīves kāda momenta aprakstīšanu no viņa skatpunkta, bet gan vispār par cilvēciskās eksistences struktūru atsegšanu.

Ja runājam konkrētāk par fenomenoloģisko metodi, kas tiek izmantota, lai fenomenoloģija sasniegtu iepriekšminētos mērķus, tad, vadoties no pieņēmuma, ka Huserla fenomenoloģija savā attīstībā piedzīvo trīs veidolus,⁶ var izdalīt trīs fenomenoloģiskās metodes vai trīs fenomenoloģiskās metodes aspektus – eidētisko metodi, fenomenoloģisko *epoché* un universālo *epoché*. Tiem visiem ir viena ļoti būtiska kopēja iezīme, proti, pirms izvērsta fenomenoloģiskas analīzes izvēlētais *pētījumu priekšmets ir jāreducē jeb jāpadara par tikai apziņas fenomenu*. Ko tas nozīmē? Huserla un citu filosofu tekstos mēs sastopamies ar ļoti daudziem un dažādiem šīs redukcijas aprakstiem, taču, rezumējot pamatdomu, var apgalvot – kaut ko padarīt tikai par apziņas fenomenu nozīmē apzināti un konsekventi ne-uzskatīt, ka vispār jebkādas īpašības, kas piemīt jebkādai lietai, piemīt tai pašai par sevi, tas nozīmē ieņemt pozīciju, kurā jebkāda pasaules lietas jēga, saturs tiek aplūkota kā *mana* (manis konstituēta) un tālāk kā *mūsu* (katra no mums vairāk vai mazāk vienādi konstituēta) šīs pasaules lietas jēga jeb saturs. Šādu pozīciju pret lietām fenomenoloģijā dēvē par *epoché*⁷ stāvokli. Kā piemēru izvēlēsimies kādu sarežģītāku gadījumu. Ja es vēlos fenomenoloģiski aplūkot Dievu, tas nenozīmē iesaistīties strīdā par to, vai Viņš ir realitātē vai nav, vai Viņš ir kāda mahinatora izgudrojums, lai mulžotu cilvēkus, vai cilvēku pašu izgudrojums, lai mulžotu sevi, tas nenozīmē mēģinājumus aprakstīt kādas Viņa īpašības vai ietekmi uz cilvēka dzīvi. Fenomenoloģija no fenomenologa pieprasa *izjust patiesu atturēšanos no jebkādiem spriedumiem*, savukārt, visus spriedumus, kas apraksta jebkādas lietas pasaulē, t. sk., tādu “lietu” kā “subjektīvs Dievs” (proti, Viņš ir kādam, bet citam atkal nav) –uzskatīt vienīgi par jēgām, priekšmetiem cilvēciskajā pasaulē – pasaulē, attiecībā pret kuru nav nekādu objektīvu, ārpus cilvēka un cilvēku kopībām pastāvošu kritēriju, kas ļautu nonākt pie absolūtas patiesības par pasauli vai vismaz kaut kādā veidā apliecinātu, ka mēs dzīvojam patiesībā. Attiecībā uz *epoché* jāuzsver, ka atturēšanās no dažāda veida pārliecībām par pasauli nenozīmē sākt ticēt, ka pasaule tās saturā ir šķitums, ilūzija, jo arī šāda ticība ir tikai noteiktas pasaules konstituēšana, pret kuru atkal jāveic redukcija.

Pēc šī nelielā ieskata Huserla izveidotajā fenomenoloģijā vispār, noskaidrosim dzīvespasaules fenomenoloģijas vietu šajā filosofijā, lai pēc tam jau varētu pavisam konkrēti runāt par veidu, kā filosofija var būt dzīve nomodā.

2. Huserla vēlinā fenomenoloģija un dzīvespasaules noteiksmes

Ar Huserla pēdējo lielo darbu – *Krīzes* – saistītā problemātika neskar tikai fenomenoloģijas kā stingras zinātnes iedibināšanu, dažādu priekšmetu tipu noteikšanu un konstituēšanās analīzes, kā arī dažādu apziņas struktūru atsegšanu, bet gan visupirms to, kā cilvēks vispār dzīvo pasaulē – dzīvespasaulē. Tas izvēršas kā pievēršanās pasaules un dabiskās dzīves konceptu analīzēm, dažādu attieksmju pret pasauli jeb iestādņu, t. sk., zinātnes noteiksmēm, jaunas attieksmes pret pasauli iedibināšanu ar fenomenoloģijas palīdzību, kultūras analīzēm, kā arī ētiskas dabas prasībās pret cilvēku, zinātnieku un domātāju, galu galā – pret Rietumu cilvēci. Šeit Huserls sāk runāt par jaunu fenomenoloģisko metodi – universālo *epoché*. Visas šīs nosauktās tēmas ir saistītas ar dzīvespasaules problemātiku Huserla fenomenoloģijā un var būt izejas punkts tās aplūkošanā, katreiz dodot iespēju ne tikai citādi formulēt dzīvespasaules definīciju, bet arī ikreiz tai piešķirt citas noteiksmes.

Tādējādi dzīvespasaules koncepts ir daudznozīmīgs. Vēl vairāk – nepastāv vienas vienīgas un galēji pārliecinošas šo nozīmju interpretācijas. Savukārt, Huserla paša tekstos bieži ir sastopami līdz galam nepaskaidroti koncepti un izteikumi, un tas apgrūtināta iespēju saprast Huserla idejas. Ja lasām Huserla pētnieku (piemēram, Bernharda Valdenfelsa un Hansa Blumenberga) komentārus, tad ieraugām, ka pat vienu un to pašu Huserla izteikumu ir iespējams interpretēt pilnīgi pretējos veidos, pie tam šo interpretāciju pamatojot ar citiem Huserla izteikumiem. Iespējams, tieši šis daudznozīmības apstāklis veicinājis to, ka filosofijā tikušas formulētas daudzas jaunas idejas, par kurām daļēji jāpateicas gan fenomenoloģijai vispār, gan tieši dzīvespasaules konceptam. Dzīvespasaules idejas “izmantotāju” vidū varētu minēt Alfrēdu Štucu, Āronu Gurviču, Tomasu Lukmanu, Hansu Georgu Gadameru, Jirģenu Hābermāsu, Martinu Heidegeru, Bernhardu Valdenfelsu.

Ļoti vispārīgi ņemot, varētu runāt par trim galvenajām dzīvespasaules nozīmēm – dzīvespasaule kā dabiskās (*natürliche*) jeb ikdienišķās iestādnes korelāts (proti, tas, ko konstituē dabiskā iestādne), dzīvespasaule kā ārpuszinātniskā (*außerwissenschaftliche*) pasaule (tas nozīmē, ka tā ir viss tas pasaules saturs, kam nepievēršas Rietumu kultūras zinātnieks savas profesijas aktuālajā laikā), un dzīvespasaule kā fenomenoloģijas korelāts (proti, dzīvespasaule kā priekšmets, jēgveidojums jeb nozīme, kas ir dota vienīgi fenomenologam, kad viņš nodarbojas ar fenomenoloģiju). Visas šīs dzīvespasaules pamatnozīmes var tikt izteiktas dažādos veidos. Mūsu tēmas ietvaros pievērsīsimies noteiktiem šo nozīmju aspektiem. No vienas puses, mūs interesē tās ikdienišķās apziņas un tās konstituētās pasaules noteiksmes, kas attiecas uz *naivu dzīvošanu konkrētās pašsaprotamībās (Selbstverständlichkeiten)*, bet, no otras puses, – *fenomenoloģija kā naivas dzīvošanas konkrētās pašsaprotamībās izgaismojoša iestādne*. Pirmajā gadījumā dzīvespasaule tiek definēta kā visu pašsaprotamību universums, kas, lai gan ir dots dabiskajā apziņā, tomēr nekad netiek tajā tematizēts. Lai dzīvespasaule tiktu “ieraudzīta”, jāieņem īpaša kritiska pozīcija attiecībā pret dabisko dzīvi – universālā *epoché* stāvoklis. Līdz ar to otrā gadījumā dzīvespasaule tiek definēta kā fenomenologa tēma, kad viņš ir *pārtraucis* pašsaprotami dzīvot pašsaprotamā pasaulē. Iztirzājot šīs tēmas, jāklūst skaidram, ko nozīmē fenomenoloģija kā dzīve nomodā.

3. Dabiski naivā (*natürlich naive*) iestādne un dzīvespasaule kā pašsaprotamu lietu universums

Fenomenoloģija, mēģinot tvērt cilvēka dzīvi kopumā un meklējot tās vispārīgās struktūras, secina, ka šajā pasaules un pieredzes par pasauli nepārtrauktajā konstitēšanas procesā, ko fenomenoloģijā varētu apzīmēt ar vārdu “dzīve”, apziņa pilnīgi dabiski, t. i., parasti un normāli ir *naiva*. Kādā nozīmē? Huserls, neminot tieši šo vārdu, bet runājot par šo tēmu, raksta: “Pirmais veids [kāda mēs esam nomodā priekš pasaules un objektiem pasaulē – *L. P.*], dabiski normālais, kam nevis nejaušu, bet būtībai atbilstošu iemeslu dēļ noteikti ir jānorisinās papriekšu, ir tiešas vērstības uz ikreizēji dotajiem objektiem [veids], tāpat, pasaules horizontā iekšā-dzīvošana, un tā [norisinās – *L. P.*] normālā, nepārtrauktā pastāvīgumā, caur visiem aktiem caurstrāvojošā sintētiskā viendabīgumā (*Einheitlichkeit*). Šī normālā uz ikreizēji dotajiem objektiem vērstā dzīve nozīmē: visām mūsu interesēm to mērķi ir objektos. Iepriekšdotā (*vorgegebene*) pasaule ir horizonts, kas plūstoši pastāvīgi iekļauj sevī visus mūsu mērķus, pārejošus vai ilglaicīgus, tāpat kā iepriekš impliciti “aptver” intencionāla horizonta apziņa.”⁸ Tātad *naivums dzīvespasaules fenomenoloģijā nozīmē – pirmkārt, dzīvot pasaulē, to netematizējot un nepārtraukti pievērstoties vienīgi dažādām konkrētībām, otrkārt, – dzīvot pasaulē starp objektiem, kas ir iepriekšdoti.*

3.a. Dzīvošana kā ikreizēju konkrētu jēgobjektu konstitūcijas plūsma un pasaules netematizēšana tās veselumā

Kā izpaužas pasaules tās veselumā netematizēšana un nepārtraukta pievēršanās dažādām konkrētām lietām? Fenomenoloģijā tiek ievērots, ka apziņa nepārtrauktā uzpriekšu-plūšanā vienmēr kādā apziņas pārdzīvojumā konstituē kādu jēgveidojumu. Piemēram, cilvēks dzird modinātāja zvana skaņas, tālāk, sintētiski saistīti ar iepriekšējo dvēseles stāvokli, viņš pārdzīvo vēlmi turpināt gulēt, tad viņš, izjūtot savu miesu un spēju valdīt pār to, pieceļas gultā sēdus un *zina* par savu sēdēšanu, tad viņš izlaiž pirkstus caur matiem, zināšanas pārdzīvojumā zinot par pirkstiem, matiem, jēgpilni pārdzīvojot šo procesu utt. *ad infinitum*. Katru brīdi apziņa ir citā pārdzīvojumā par citu lietu. Vēl vairāk – un mūsu tēmas sakarā tas ir ārkārtīgi svarīgi – šī nepārtrauktā pievēršanās dažādām konkrētībām netiek izbeigta arī tad, kad cilvēks nodarbojas ar dabaszinātni, filosofiju, mākslu un pat fenomenoloģiju, jo mēs atkal varam runāt par to, kā cilvēks, izjūtot redzēšanas un vārdu jēgu saprašanas pārdzīvojumu, ir vērst uz kādas grāmatas lappusi un vārdiem tajā, kā viņš, saprotoši izlasot kādu teikumu par molekulām vai apziņas struktūrām, iztēlošanās pārdzīvojumā iztēlojas šīs pavisam “konkrētās lietas”. Var gadīties, ka tad šajā apziņas plūsmas virzībā ielaužas jauns pārdzīvojums – izsalkums, un tad viņš izsalkuma pārdzīvojumā ir iztēlē vērst uz netālo kafejnīcu, ko pēc brīža viņš jau uztver realitātē – apziņas dotības ar nozīmi “reāls” pārdzīvojumā. *Dzīve visā kopumā pēc savas būtības ir konkrētu pārdzīvojumu plūšana, un tādā nozīmē mēs nekad nepārstājam būt naīvi, proti, mēs nekad nedomājam par dzīvi – mēs vienmēr bez jebkādas refleksijas esam tajā iekšā*. Un, lai gan man liekas, ka tagad es reflektēju par dzīvi, tomēr esmu vienkārši tikai pievērsies *citām* konkrētībām nekā tās, par kurām es reflektēju.

Pasaules tās veselumā netematizēšana izsaka to pašu, ko neizbēgama un nepārtraukta ikreizēja pievēršanās konkrētajam. Vārdam “pasaule” fenomenoloģijā tiek piešķirta īpaša nozīme, un visbiežāk mēs sastopamies ar specifiskiem fenomenoloģijas terminiem, kas izsaka tieši šo nozīmi. Šie termini ir, piemēram, “appasaule” (*Umwelt*), “dzīvespasaule”, “horizonts” (*Horizont*), “atsevišķā pasaule” (*Sonderwelt*). Pastāv atšķirības starp šo terminu nozīmēm, taču visos gadījumos vienlaikus runa ir arī par kādam cilvēkam vai cilvēku kopībai apkārtējo *lietu* atvērtu un izmaiņām pakļautu *universumu*. Vēlreiz uzsvērsim, ka nav runa par kādām objektīvi pastāvošām lietām, bet par manā apziņā vai daudzu cilvēku apziņā vienādi konstituētiem jēgobjektiem. No šāda uzstādījuma var secināt, ka, pirmkārt, piemēram, nozīmes “ūdens” un “dihidrogēnmonoksīds” pasaulē ir *divas dažādas lietas*, nevis divi vārdi, kas apzīmē kādu mistisku vienu un to pašu lietu, un, otrkārt, to, ka viens un tas pats ezers dažādos laikos vienam un tam pašam cilvēkam ir dažādas lietas, jo katrs no šiem pieredzējumiem norisinās citādas pieredzes kontekstā. Šie secinājumi mūsu priekšā paver skatu uz cilvēciskās pasaules bezgalību – nav runa tikai par to, cik daudz jēgveidojumu pastāv manā pasaulē, kas nepārtraukti papildinās, bet cik tādu pastāv, summējot visu iespējamo cilvēku jēgveidojumu universumus. Tas, ka mēs dažādos savas dzīves brīžos esam vien iepīti kādā niecīgā, tai brīdī svarīgā jēgveidojumu universumā un netematizējam pasaules bezgalību, nozīmē dzīvot ikdienišķi praktisku, naīvu un noteiktā nozīmē “aizmigušu” dzīvi.

3.b. Iepriekšdotā pasaule kā pašsaprotamību universums

Iepriekšdotības (*Vorgegebenheit*) koncepts pēc nozīmes ir cieši saistīts ar tādiem Huserla izmantotiem vārdiem kā “pašsaprotams” (*selbstverständlich*), “iepriekš-pazīstams” (*vorbekannt*), “uzticams” (*vertraut*), “esamības drošība” (*Seinsgewissheit*), “iepriekšparedzēts” (*vorausgesetzt*) u. c. Runa šo vārdu izmantošanas gadījumos ir par

kādu noteiktu appasaulei esošo jēgobjektu “īpašību”, ko konstituē dabiski naivās iestādes apziņa. Šo īpašību var izteikt arī ar vārdiem “ar savu esamību un tā-esamību šaubu neradošs”, “izbrīnu neraisošs”, tomēr šoreiz vislabāk domu būtu saprast ar piemēra palīdzību. Ja mēs ikdienas dzīvē ieraugām kaķi, tad, ja nekādi apstākļi neizraisa mūsos īpašu interesi, vienkārši un pat bez izteikumiem nodomājam “kaķis” vai “kaķis mazgājas, sēžot uz šķūnīša jumta”. Gadījums ir bezgala ikdienišķs – šādas apkārtējās pasaules saprašanas situācijas norisinās nepārtraukti. Cilvēki pārdzīvo redzēšanu, pārdzīvo patiesību par to, ka tas, ko viņi redz, tiešām ir, ir redzams un ir tas, kas tiek redzēts. Izteikums par to, ka patiesība tiek tieši *pārdzīvota*, nav izvēlēts nejauši – darbā “Pieredze un spriedums” Huserls norāda, ka savā dziļākajā būtībā evidences jeb acimredzamības, jeb *pārlicības* par kaut kā esamību un tā-esamību *kritērijs ir pilnībā subjektīvs*.⁹ Tas tiek secināts no tā, ka, ja mēs sev tālāk visā nopietnībā jautājam: “Kā es zināju, ka redzētais ir kaķis un ka tas, ko viņš darīja, bija mazgāšanās?” – vēl vairāk: “Kā es zinu, ka tas, ko es darīju, bija skatīšanās, kā es zinu, ka šis jautājums ir jāsaprot tā, kā es to saprotu?” – tad atskāršam, ka nozīmēm, saprastajam pasaules saturam nav nekāda cita kritērija kā vien tas, ka mēs tam ticam, ka mums tas tā vienkārši ir konstituējies, ka *tas vienkārši tā ir*. Huserls parāda, ka apziņa savā naivajā pašjāvībā vienmēr konstituē uzticamu, pārlicību iedvesošo, pašsaprotamu pasauli, ko apziņa vienmēr pazīst un var saprast. Dzīvespasaule ir pazīstamo un saprotamo lietu universums, kurā apziņa pārvietojas starp pazīstamiem objektiem, netematizējot to, kā tas var būt, ka notiek tā, kā notiek, ka cilvēciskā pasaule savā bezgalībā ikreiz nemanāmi top un pārmainās, neliekot pievērst sev uzmanību un ļaujot cilvēkam mierīgi darboties vien viņa konkrētajā dzīvē, nemocoties šaubās Dekarta nozīmē, nemocoties ar nelabumu Sartra nozīmē vai absurda sajūtu Kamī nozīmē.

Šeit gan ir jāpiebilst, ka nav tā, ka lietas kopš sāka laika gala un vienmēr nemainīgi tiek konstituētas kā pašsaprotamas – dzīvespasaulei rodas jaunas lietas, uz kurām no sākuma skatās ar šaubām, ar izbrīnu, ar atklāsmes degsmi u. tml., tāpat apšaubāmas var kļūt “vecas” lietas, un uzticamās lietas var atklāt kādu vēl nezināmu pusi - pasaule var uz brīdi “sagriezties”, bet pēc tam tā *atkal* kļūst parasta, pierasta, mājīga un uzticama, jo tāda ir cilvēciskās pasaules būtība.

Iepriekšējā rindkopā paustais vedina izteikt vēl vienu piebildi, proti, dzīvespasaule kā sintētiski sasaitītu pazīstamu un saprotoši interpretējamu jēgobjektu universums nekad nesastopas ar pilnīgi nepazīstamu lietu: “Izrādās, un tas no vienas puses ir pareizi, ka īstenībā esošs priekšmets vispirms ir mūsu izzinošās darbības produkts, taču attiecībā uz jebkuru šī patiesi esošā priekšmeta producēšanas izzīņas darbību, kur vien tā darbojas, nevar teikt, ka tā to [priekšmetu – *L. P.*] izceļ no Nekā, – ir tā, ka tieši tāpat, kā mums vienmēr jau no paša sākuma ir iepriekšdota (*vorgegeben*) *priekšmetiskā* appasaule, tāpat vienmēr jau iepriekšdoti ir priekšmeti. (...) tas, kas mūs aficē no ikreizēji pasīvi iepriekšdota fona, nav pilnīgi tukšs Kaut Kas, kaut kāds datš (mums nav piemērota vārda) pagaidām bez jebkādas jēgas, absolūtas nepazīstamības (*Unbekanntheit*) datš. Daudz lielākā mērā *nepazīstamība* ir katreiz vienlaikus *pazīstamības mods*.”¹⁰ Tas tiek interpretēts tā – ja man ir dots kaut kas, tad es to, lai arī man tas ir it kā nepazīstams, vienmēr jau kaut kā pazīstu, jo vispār kaut ko esmu izšķīris, kaut kas ir mani aficējis, un es esmu kaut ko pārdzīvojis kaut vai ar jēgu “Kaut Kas”, bet “kaut kas” ir nozīme un tādējādi zināšanas kādu pasaules lietu.

4. Fenomenoloģija kā dabiski naivās dzīves pārrāvums

Zināmā mērā mēs varētu pieņemt, ka teorijai nav jāietver sevī nekādi morālas dabas spriedumi – arī fenomenoloģijai, ciktāl tā tiecas vienkārši konstatēt cilvēciskās eksistences struktūras. Tomēr dzīvespasaules fenomenoloģijā iezogas izteikumi, kas pauž

jābūtību – tie attiecas tieši uz dabiski naivo apziņu un pasaules “druskām”, ko tā konstituē. Uzreiz jāpiebilst, ka Huserls kritiski izsakās ne tik daudz par parasto ikdienas dzīvi, kurā cilvēki dodas uz darbu, laista dārzu, svin svētkus, ēd utt., bet par to intelektuāļu dzīvi, kuri tomēr pretendē būt sasnieguši kādas vispārīgākas patiesības par pasauli kopumā. Varētu teikt tā – dabiskā kārtā “aizmiguši” esam mēs visi, tomēr lielāks “grēks” būt aizmigušam ir tam, kurš iedomājas, ka ir pamodies. Lai ko mēs teiktu par to, bet, huserlaprāt, vienīgais veids, kā pamosties un dzīvot nomodā, ir ar fenomenoloģijas palīdzību. Vadoties pēc iepriekšējās sadaļās teiktā, mēs noskaidrosim, ko nozīmē fenomenoloģija kā dzīve nomodā, kā arī norādīsim uz iepējamajām problēmām, kas saistītas ar fenomenoloģijas īstenošanu šajā sakarā.

4.a. Fenomenoloģija kā īstena filosofija, kas tver pasauli tās veselumā

Klauss Helds, viens no fenomenoloģijas interpretatoriem norāda uz kādu būtisku Huserla filosofijas uzstādījumu, proti, īstenam filosofam ir jātematizē *Viss*, pasaules totalitāte: “Būtību vērojums (*Wesensschau*) kā tāds nav pasaules kā visa veseluma izziņa; jo tas var tikt lietots un to lieto, lai izgaismotu pasaules daļas, proti, noteiktus esamības reģionus un to eidētiskajās noteiksmēs uz tiem attiecošos aktu veidus. Esamības reģionu noteiksmes vēl nav esošā-veselumā noteiksmes, tātad patiesais filosofijas priekšmets.”¹¹ Sadaļā 3.a. mēs jau norādījām, ka dzīve pēc savas būtības ir plūstoša atrašanās ikreizējā apziņas stāvoklī, kurā ir dots tikai un vienīgai *kaut kas* no pasaules bezgalības. Vēl vairāk – apziņa ikreizēji ir pievērsusies vienam vienīgam jēgveidojumam,¹² tādējādi ir saprotams, ka izraušanās no šīs naivās, aklās dzīves un tādējādi īstenas filosofijas iedibināšana nozīmētu pievērsanos pasaules veselumam un – attiecīgi – transcendentālās subjektivitātes veselumam. Mēs varētu palikt pie šāda formulējuma, taču tas ir pareizi jāinterpretē.

Mēs varam uzdot vienkāršu jautājumu: “Kas, fenomenoloģiski interpretējot, ir “bezgalība”, “pasaules veselums”?” Un izrādās, ka tās nav nekas cits kā *nozīmes, jēgveidojumi*, kas doti kādam cilvēkam (šajā gadījumā – fenomenologam) noteiktā dzīves brīdī. Un šīs nozīmes ir *tīkpat konkrētas* kā jebkuras citas konkrētas nozīmes, kas var tikt konstituētas cilvēciskajā pasaulē. Lai kā mēs definētu šīs nozīmes – kā “visu iespējamo cilvēku visu iespējamo nozīmju kopumu”, kā “vienā apziņas aktā netveramo” u. tml. – šo nozīmju pārdzīvojums norisinās *vienā* apziņas aktā, kas ir vērstas uz *vienu* apziņas priekšmetu. Huserls šajā sakarā dažkārt norāda, ka dzīvespasaule ir tikai *ideja* – tātad nav tā, ka pievērsties bezgalībai nozīmē, “pārkāpjot apziņas likumus”, pievērsties visiem iespējamajiem objektiem pasaulē vienlaikus. Tādējādi mēs esam sprukās – cenšoties izrauties no konkrētību labirinta un refleksijā pacelties tam pāri, esam nonākuši tikai citā labirinta ejā, kurā bez visa pārējā vēl kļūst skaidrs, ka refleksija ir tikai viena no dzīves formām un nevis kaut kas tāds, kas mūs paceļ pāri konkrētajai dzīvei. Pirmā reakcija uz šo atziņu būtu tāda, kas *noraida fenomenoloģijas specifiskumu* iepretim jebkam citam, kas norisinās dzīvespasaulē, jo nozīmes, zināšanas, patiesības par pasauli ir subjektivitātes konstituētas un pastāv pašā pasaulē – patiesības par pasauli atrodas *pasaulē*.

Un tomēr, tieši *šīs* apjaušanas dēļ un nevis tādēļ, ka kāds atrodas fenomenoloģijas konstituēto nozīmju appasaulē, var runāt par kaut ko tādu kā atmošanās – *fenomenologa izjūtā, ka nekas, arī pati fenomenoloģija, neizrauj viņu no dzīves labirinta, slēpjas viņa izraušanās, viņa brīvība*. Un šajā gadījumā nedrīkst būt runa par to, it kā ar šo atziņu tiktu izteikta kāda patiesība par pasauli, cilvēku utt., jo tā ir “atkrišana” atpakaļ konkrētās nozīmēs, tā ir atkal sapīšanās konkrēto nozīmju kopsakarū tīklā – te ir jārunā par kādu izjūtu, pārdzīvojumu, apjaušanu. Diemžēl šīs tēmas plašāks aplūkojums pagaidām

nav iespējams, lai gan, iztīrējot problēmu par izteikumu un pārdzīvojumu attiecībām, varētu ieviest zināmu skaidrību.

Līdz ar to fenomenolgs, ja tiek apgalvots, ka viņš tematizē pasauli tās veselumā, dara vienīgi to, kas ir jādara fenomenolgam saskaņā ar viņa filosofijas pamatuzstādījumiem – viņš atturas no ticības jebkādām, arī fenomenoloģijas, patiesībām par pasauli, viņš aplūko šīs patiesības tikai kā savas apziņas fenomenus un konstatē to *neizbēgamo* konstituēšanos viņa dzīvē. Klauss Helds šajā sakarā izsakās, ka, domājot pasauli kā visu, kā totalitāti, kam ir jābūt filosofijas patiesajam priekšmetam, totalitātē jāiekļauj arī pats vērotājs un vērošana.¹³

4.b. Fenomenoloģija kā brīvība no pašsaprotamības

Ja ikdienišķā apziņa, t. sk. arī uz teoriju par ikdienas dzīvi parastā nozīmē pretendējoša apziņa (piemēram, mūsdienu fiziķa apziņa) vienmēr konstituē kādu pašsaprotamu, izbīnam un šaubām nepakļautu nozīmju kā dzīvespasaules lietu universumu, uz kā pamata tiek interpretēti tālākie appasaules saturi, kas agri vai vēlu, lai cik no sākuma liktos dīvaini vai nepieņemami, kaut kādā veidā tiek iesavināti un padarīti pašsaprotami, tad saprotams, ka fenomenoloģija, ja tā pretendē uz cita dzīves un teoretizēšanas veida apliecināšanu, apgalvo, ka spēj “lauzt pašsaprotamību burvestību”. Huserls to formulē šādi: “Mēs, jauni filosofējošie, veicam *epoché* tieši kā pārorientēšanos no nevis nejaušu, bet būtībai atbilstošu apstākļu dēļ vispirms esošās dabiskās cilvēciskās eksistences iestādnes, no tās iestādnes, kas visā savas vēstures gaitā nedz dzīvē, nedz zinātnē nekad nav bijusi pārrauta. Bet tagad ir nepieciešams nonākt patiesi skaidrībā par to, ka nav runa par palikšanu bezjēdzīgā habituālā atturēšanās stāvoklī, bet gan par to, ka faktiski tikai līdz ar to filosofa skatiens kļūst pilnīgi brīvs – un visupirms brīvs no visstiprākās un universālākās, tajā pašā laikā visapslēptākās iekšējās sasaistes, kas ir pasaules iepriekšdotība. Līdz ar to un šajā atbrīvojumā ir dota atklāsme par universālo, sevī absolūti noslēgto un absolūti autonomo korelāciju starp pasauli pašu un apziņu par pasauli.”¹⁴

Taču mums atkal nepietiek vienkārši ar apgalvojumu, ka fenomenoloģija ar *epoché* palīdzību panāk konsekventu atturēšanos no jebkādiem spriedumiem par pasauli, it īpaši, ja mēs skaidri redzam, ka fenomenoloģija nemitīgi izsakās par lietām, apziņu, pētniecisko un teoretizējošo darbību utt. Fenomenoloģijā tiek apgalvots, ka, cilvēks, piemēram, strādājot dārzā, ir nemitīgi pievērsies kādām konkrētām lietām, kuras viņš pazīst un nevar vismaz kaut kādā mērā nepazīt, – šeit ir žogs, zeme, zāle, akmeņi, krūms, blakus žogam ir ābele, bet no tās ir nokrituši āboli. Un, kamēr viņš strādā, viņš nepārtraukti un bez jebkādas refleksijas vai spekulācijām aplicina šīs zināšanas par šo “stūrīti” no pasaules. Bet vai tad situācija ir būtiski citādāka fenomenologam, kad viņš pašsaprotami sēž pie sava galda, nemaz neaizdomādamies par to, cik pašsaprotama viņam šķiet apkārtesoā pasaule – pildspalva, vārds “un” uz papīra, telefons? Bet tieši tāpat viņš var būt jau nespējīgs distancēties no savas kādreiz atklāsmē dotās patiesības par apziņas struktūrām, appasauli, kultūras kopībām, kas tādējādi arī viņam dota pilnīgi pašsaprotami. Kā mēs šeit varam runāt par kaut kādu fenomenologa brīvību, ja pat brīdī, kad viņš apgalvo, ka ir brīvs, pilnā pašlīvībā pārdzīvojis to, ka viņam ir mute, ka vārdi, ko viņš saka, kādam vismaz kaut ko nozīmē?

Skaidrs, ka šeit, tāpat kā gadījumā ar pasaules bezgalības tematizēšanas iespējamību, mēs nevaram runāt par *reālu, faktisku* atbrīvošanos no pašlīvības pasaulei, jo dzīvot nozīmē pašauties uz pasauli, kas vienmēr tam, kurš sāk reflektēt, jau ir dota (un tādējādi iepriekšdota) kā tas, par ko ir refleksija (un tādējādi tā ir iepriekšpazīstama). Bet vienlaikus, ja mēs esam fenomenoloģiski godīgi pret sevi, mēs nevaram ļauties spekulācijām,

ja dzīvē acīmredzot ir iespējams tāds dvēseles stāvoklis, tāda *pasauls izjūta*, ko var “ietēpt” tādās nozīmēs kā “brīvības sajūta”, “atklāsme par pasaules un to konstituējošās subjektivitātes korelācijas noslēgto vienību”, “atturēšanās no ticībām”. Mūsu kā fenomenologu uzdevums ir tikai ievērot, ka cilvēciskajā pasaulē pastāv šādas nozīmes, un mēģināt tās aprakstīt, iedziļināties tajās.

5. Kopsavilkums un nobeigums

Šī teksta izklāstā mēs pievērsāmies vienam no nozīmīgākajiem Huserla fenomenoloģijas aspektiem – dzīvespasaules problēmai, kas saistīta ar citām ne mazāk svarīgām tēmām: jautājumam par Rietumu kultūrai raksturīgo zinātņi, vēlmi veidot teoriju, fenomenoloģiju kā tādu, kas varētu pretendēt iemiesot šo zinātniskumu autentiskā veidā, jautājumam par kultūrām, kā arī cilvēcisko eksistenci vispār. Tas, kam mēs šeit pievērsām īpašu uzmanību, bija atsevišķas fenomenoloģijas atziņas par ikdienišķo iestādni un tās konstituēto dzīvespasauli, kā arī fenomenoloģijas piedāvātā *citādākā* dzīve – dzīve nomodā.

Mēs konstatējam, ka fenomenoloģija ikdienišķās dzīves (pie kuras pieskaitāma faktiski visa dzīve ārpus fenomenoloģijas, t. sk. reliģija, dabaszinātnes) naivumu, aklumu izsaka kā apziņas vērstību uz ikreizējiem objektiem, kas ir tikuši konstituēti kā pašsaprotami, bet gudrību, redzīgumu – kā pievērsanos pasaulei vai to konstituējošajai transcendentālajai subjektivitātei.

Tomēr mēs ievērojam, ka arī fenomenoloģijas pretenzijas uz šīs dzīves pārrāvumu ir *problemātiskas*, jo arī fenomenologs gan savā ikdienas dzīvē, gan nodarbodamies ar fenomenoloģiju, ir vērsts ne uz ko citu kā vien uz kādas konkrētas appasaules konkrētajiem objektiem, kas vienmēr vismaz kaut kādā mērā ir tādi, par kuru esamību un tā-esamību viņš nedz šaubās ierastā nozīmē, nedz ir veicis *epoché*. Taču mēģinājumiem risināt šīs problēmas būtu drīzāk jāvedina mūs dziļāk izprast dzīvi un filosofiju (šoreiz fenomenoloģijas veidolā), – pirms mēs varbūt pilnībā noraidām fenomenoloģijas pretenzijas, būtu jāaplūko to interpretācijas iespējas. Teksta gaitā mēs jau norādījām, ka varbūt šī nomoda dzīve varētu nebūt fenomenoloģiskā izziņas, analīzes procesā iegūtas atziņas kā izteikuma par īstenību rezultāts, it kā, noformulējot kādu izteikumu un esot pārliecībā par tā patiesumu (piemēram, ka apziņa konstituē pasauli vai cilvēks vienmēr atrodas kādā ticības pārdzīvojumā), kāds kļūtu par fenomenologu un tādējādi varētu apgalvot, ka ir “pamodies”. *Drīzāk jau pamošanās ir kāda veida pārdzīvojums, ko gan iespējams formulēt fenomenoloģijas valodā, bet kam tomēr nav nekāda sakara ar fenomenoloģiju kā teoriju, kā pašlīvības pilnu darbošanos kādā appasaulē*. Tas, ka fenomenoloģija ir šādā veidā *divējāda*, ir ievērots, lai gan tas prasa vēl tālākas interpretācijas. Piemēram, Huserla filosofijas interpretators Verners Markss raksta: “Tā [fenomenoloģija – L. P.] nav tāda veida filosofēšana, kas pretendē dot pilnīgas zināšanas, ko varētu apvienot vienā sistēmā. (...) Fenomenoloģija kā īpatnēja pieredze nav metafizika. (...) Fenomenoloģija saprot sevi kā universālu prāta kritiku, kas vienmēr no jauna apkaro katru dogmatismu un mēģina dekonstruēt pašsaprotamības, un šādā nozīmē padziļina prātu.”¹⁵ Tādējādi dzīvespasaules fenomenoloģija un dzīve nomodā nav īstenojama, vienkārši aprakstot pasauli fenomenoloģiski, – tā ir īstenojama vienīgi ar kāda īpatnēja subjektīva pārdzīvojuma palīdzību, kas izgaismo šī cilvēka tālāko eksistenci.

Atsauces un piezīmes

- ¹ “Ikdieniskā dzīve” ir visai nekonkrēts termins Huserla fenomenoloģijā. No vienas puses, ar to tiek saprasts tas, ko mēs parasti dēvējam par ikdienas dzīvi, – to, kas atkārtojas, ir caurcaurēm pazīstams un neprasa nekādu īpašu pārdomāšanu, izlemšanu u. tml. No otras puses, ar ikdienas dzīvi tiek domāts tas laiks, kad cilvēks nenodarbojas ar zinātņi. Tādā veidā, ja šī termina nozīmes pirmajā interpretācijā reliģiska rakstura pārdomas neiekļāvās ikdienas dzīvē, tad šajā gadījumā – iekļaujas. Bet – galu galā ar “ikdienas dzīvi” var tikt apzīmēta visa dzīve, kas norit, kad cilvēks nav fenomenologs, proti, ar to var tikt saprasta tā dzīve, kas netver visu cilvēcisko eksistenci kopumā, bet gan tikai kaut ko šajā eksistencē. Jau pašā sākumā jāpiebilst, ka mēs katreiz atkarībā no konteksta *runāsim par ikdienišķo dzīvi visās trijās nozīmēs*. Diemžēl izvērstāks šīs tēmas iztirzājums pārlieku pagarinātu rakstu un arī novērstu uzmanību no galvenās tēmas.
 - ² Husserl, E. Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. *Husserliana*, VI. Hrsg. von Walter Biemel. Haag : Martinus Nijhoff, 1962, S. 190/191.
 - ³ Husserl, E. Parīzes priekšlasījumi. *Fenomenoloģija*. Tulk. no vācu val. Rīga : FSI, 2002, 357. lpp.
 - ⁴ Korelācija ir dotības apziņā un apziņas procesu veidu savstarpēja “iedarbība” konstituēšanās procesā, kur dotais dod sevi pats un “pieprasa” noteiktus apziņas procesus, lai tas būtu dots kā tas, kas tas ir, savukārt, dotības veids piešķir šim „kaut kam” noteiktus jēgas slāņus. Tā, piem., dots var būt galds kā jēgobjekts, un apziņas procesi “pieskaņojas” galdam kā tam, kas tas ir, – tas tiek uztverts kā patstāvīgs esošais (tāds, it kā varētu pastāvēt bez manas apziņas vērstības uz to), tas tiek uztverts ar jēgu “reāli esošs” utt. Savukārt, ja ir runa par iztēlošanos, galds dotībai vēl bez tā paša jēgas piemīt jēga “iztēlots”.
 - ⁵ Marx, W. *Die Phänomenologie Edmund Husserls. Eine Einführung*. München : Wilhelm Fink Verlag, 1987, S. 37.
 - ⁶ Pirmo posmu dēvē par deskriptīvo jeb eidētisko, jo fenomenoloģiskā interese ir vēsta uz dažādu esošo veidu noētiski-noemātisko analīzi. To raksturojošais darbs ir “Loģiskie pētījumi” (2 sējumos; 1900/1901). Otro posmu dēvē par transcendentālo, jo īpašu interesi izraisa subjektivitāte kā pasauli konstituējošs “centrs”. To raksturojošais darbs, pirmkārt, ir *Idejas I* (1913). Husserls bija iepļānojis publicēt arī *Idejas II* un *Idejas III*, taču viņš nebija apmierināts ar uzraskstīto, tāpēc savas dzīves laikā tās nepublicēja. Pirmo reizi tās publicēja Valters Bimels *Husserliana IV* un *V* sējumā 1952. gadā. Vēl pie šī posma nozīmīgākajiem darbiem pieskaita darbus “Formālā un transcendentālā loģika” (1929) un “Kartēziskās meditācijas” (1931). Trešo, ģenētisko, posmu īpaši saista ar to, ka Husserls pievērsās zinātnes jēgvēsturei un līdzās tai ikdienišķās iestādnes un dzīvespasaules konceptiem. Nozīmīgākie darbi ir “Pieredze un spriedums” (1938) un “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” jeb *Krīze*. *Krīze* netika līdz galam pabeigta, daļu no tās Husserls publicē 1936. gadā.
- Jāpiebilst, ka tas, ka var runāt par šādiem Huserla fenomenoloģijas posmiem, nenozīmē, ka tie ir pilnībā atdalāmi viens no otra. Vairums pētnieku uzskata, ka šie posmi ir sintētiski saistīti viens ar otru un katrā no tiem ir elementi no citiem (Гуссерль, Э. *Идеи к чистой феноменологии и феноменологической философии*. Т. 1. Пер. с нем. А. В. Михайлова; *Вступительная статья В. Куренного*. Москва : Дом интеллектуальной книги, 1999, с. 7–9.)
- ⁷ *Epoché (ἐποχή)* sengrieķu valodā nozīmē “apstāšanās”, “aizturēšana”, “atturēšanās”.
 - ⁸ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie / Husserliana VI*. .. S. 146–150.
 - ⁹ Husserl, E. *Erfahrung und Urteil*/ Hrsg. von Ludwig Landgrebe. Hamburg : Felix Meiner Verlag, 1985, S. 8.
 - ¹⁰ *Ibidem*, S. 33–34.
 - ¹¹ Husserl, E. *Die phänomenologische Methode*. Mit einer Einl. hrsg. von Klaus Held. Stuttgart : Philip Reclam jun., 1985, S. 30.
 - ¹² Protams, vienam vienīgam jēgveidojumam, kas pats atrodas citu nozīmju *kontekstā* un tiek līdz-konstituēts – šo apziņas īpatnību Huserla apraksta ar vārdiem “horizonts”, “atsevišķā pasaule”, “fons” (*Hintergrund*) u. c.
 - ¹³ *Ibidem*, S. 39.
 - ¹⁴ Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie Husserliana VI*. .. S. 154.
 - ¹⁵ Marx, W. *Die Phänomenologie Edmund Husserls*. .. S. 29–30.

Summary

This paper is devoted to a significant and also many-sided concept in the late phenomenology of Edmund Husserl – lifeworld. This concept can be discussed from various points of view, for example, it can be related to analyses of the constitution of objects or to Husserl's reflections on Western culture, especially, on science. This paper examines the concept of lifeworld from the point of view of ethics, i.e., as a correlate of such attitude which marks a discontinuity in the natural way of life or, figuratively speaking, brings light into darkness and awaking into sleep. However, to be awake – it is a moral requirement. Phenomenology offers a possibility of fulfilling this requirement.

In this article the basic statements of phenomenology are discussed, various interpretation possibilities of the concept of lifeworld are mentioned and such meanings as “a not-actually given correlate of the natural attitude” and “a universe of objects which are taken for granted” are analyzed in more detail. It is shown that phenomenology is a life being awake by thematizing the lifeworld which is always non-thematized for a natural consciousness.

Key words: Husserl, lifeworld, phenomenological method, natural attitude, world taken for granted, phenomenological attitude, thematizing the world as a whole.

“Dzīves apslēptais pamatvaibsts”
Faktiskās dzīves pieredzes izklāsts Martina Heidegera
agrīnajos filosofiskajos meklējumos
“The Hidden Feature of Life”
The Interpretation of the Factic Life Experience in Martin
Heidegger’s Early Philosophical Quest

Raivis Bičevskis

Latvijas Universitāte Vēstures un filozofijas fakultāte Filozofijas vēstures katedra
Brīvības bulv. 32, Rīga, LV-1050
e-pasts: raivis.bicevskis@lu.lv

Martins Heidegers (1889–1976) vienmēr uzsvēris, ka viņa pārdomu centrālais jautājums ir jautājums par esamību. Pēc ilgstošiem vācu filosofa meklējumu izpratnes mēģinājumiem un izpratnes priekšnoteikumu sagatavošanas 20. un 21. gadsimta mijā kļuvis skaidrs, ka šis jautājums patiešām veido to būtisko krustpunktu, kurš vieno Heidegera pārdomas dažādos viņa filosofiskā darba posmos. Tomēr jāteic, ka jautājumam par esamību viņa nerimstošajos meklējumos vairāku gadu desmitu garumā ir *sava vēsture*. Martina Heidegera pārdomu centrālā jautājuma izpratne lielā mērā atkarīga no šīs vēstures izpratnes un pienācīga izvērtējuma. Aizvien skaidrāk parādījies, ka Heidegera meklējumu *ceļš*, problemātikas vēsturiskā situācija un metafiziskās tradīcijas likteņu sarežģītība būtiski pieder pie vācu filosofa uzdotā jautājuma. Ieskats šajā ceļā modina izpratni, ka Heidegera apcerētā jautājuma par esamību vēsture *nav tikai* viņa divdesmito gadu lieldarba “Esamība un laiks” (1927) tapšanas vēsture. Skaidri jāapzinās, ka tā ir visa nodoma problematizēt jautājumu par esamību *un* laiku vēsture. Tādējādi savu nozīmi atgūst agrīnā Martina Heidegera pirmie patstāvīgo meklējumu soļi, vācu domātāja ceļa sākums. Paralēli Heidegera pirmo rakstu un izcelsmes noteiktā konteksta analīzei svarīgu vietu šī ceļa sākuma izpratnē ieņem t. s. Agrīno Freiburgas lekciju korpusus. Raksts tematizē Heidegera agrīno Freiburgas lekciju pamatjēdzienus, parādot, ka darbs “Esamība un laiks” balstās vācu filosofa divu gadu desmitu ilgā spraigā un sarežģītā pārdomu ceļa rezultātos.

Atslēgvārdi: Martins Heidegers, faktiskā dzīves pieredze, fakticitātes hermeneitika, klātesamības ontoloģija, klātesamības laiciskums.

1. Agrīnais Heidegers un jautājums par esamību

Darbs “Esamība un laiks” iznāk 1927. gada pavasarī Edmunda Huserla izdotajā “Filozofijas un fenomenoloģiskās pētniecības gadagrāmatas” VIII sējumā, un tā centrālais jautājums ir – kā to Heidegers formulē nedaudz pārprotamā veidā – jautājums par esamības jēgu. Taču šī jautājuma izpratne (par vārda “ir” jēgu) ir vēl jāatmodina. “Esamība un laiks” ir mēģinājums šādu jautājumu sagatavot (“atmodināt izpratni”), uzdot un daļēji atbildēt. Vai darbs “Esamība un laiks” sniedz (kaut daļēji) atbildi uz šo jautājumu? Darbs beidzas arī ar jautājumu: vai gan laiks neatklājas kā esamības apvārsnis? Šis jautājums ir darba iznākums un atbilde. Heidegera patoss jāmeklē konstatācijā, kas, kuram ir atbilde, bet kurš nepazīst jautājumu, uz kuru tā ir atbilde, paliek tomēr bez atbildes. Darba iznākums tāpēc nav izprotams bez noietā ceļa pie tā.¹

Šie jau par 20. gadsimta filosofijas klasiku kļuvušie Heidegera izteikumi par jautājumu un atbildi par esamības jēgu fiksē vācu domātāja nostāju un problēmas redzējumu, kas nav radušies pēkšņi. Darbs “Esamība un laiks” ir jau 37 gadus vecā Marburgas Universitātes filosofijas profesora pirmā publikācija pēc 1916. gadā iznākušā habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi”.² Vairāk nekā desmit gadus Heidegers ir klusējis publikāciju ziņā, taču nebūt ne lekcijās. Laiks no 1915. gada līdz “Esamības un laika” iznākšanai 1927. gadā pagājis nerimtīgos meklējumos, kuru rezultāti pausti Freiburgas pirmā posma (1915–1923) un Marburgas posma (1923–1928) lekcijās. Vēl vairāk, vēlinajos Heidegera atskatos varam dzirdēt atziņas, ka jautājuma par esamību sākotne ir meklējama vēl senāk. Savā runā Heidelbergas Zinātņu akadēmijā (1957) Heidegers uzsver: “1907. gadā dzimtenes tēvišķais draugs, vēlākais Freiburgas arhibīskaps Konrāds Grēbers, lielka manās rokās Franca Brentāno disertāciju “Par esošā daudzējādo nozīmi Aristoteļa darbos” (1862). Toreiz tumši un nedroši, un bezpalīdzīgi uzdots jautājums par esamības vienkāršo daudzējādā palika caur dažādiem pavērsieniem, maldu ceļiem un bezizejām pastāvīgais dzinulis, ko izteica divus gadu desmitus vēlāk publicētais darbs “Esamība un laiks”.³”

Šis Heidegera ceļš no pirmajām patstāvīgajām pārdomām vēl neosholastikas un katoļu teoloģijas vidē līdz darba “Esamība un laiks” tapšanai ir vēl jāatklāj, lai arī tagad šajā jomā ir paveikts jau ievērojami vairāk, kā tas bija vēl pirms desmit gadiem.⁴

Vērojot agrīnā Heidegera pārdomas turpat divdesmit gadu garumā (1909–1927), tomēr jāuzsver, ka runa nav tikai par pakāpenisku vācu filosofa ieskatu nobriešanu. Svarīgi ir pirmām kārtām tas, kā aizsākās Heidegera ceļš pie esamības filosofijas. Viens no Heidegera interpretiem Mihaels Šteinmans⁵ atzīmē, ka nebūtu pareizi skatīties uz agrīnā Heidegera noiето ceļu tikai vēsturiski ģenētiski. Agrīnais laiks tad būtu tikai latences laiks, kur varam saredzēt tikai aizmetņus vēlākajām pārdomām. Tieši pretēji, Heidegers sāk ar fundamentāliem filosofijas jautājumiem, uz kuriem esamības jautājums jau kādā nozīmē ir atbilde. Viņš sāk savu ceļu unikālā filosofijas un teoloģijas attīstības kostelācijā, kas savā ziņā pat – sakot to saasināti – ieliek viņam rokās pavedienus, kas iestiepjas tālu Eiropas domāšanas un dzīves formu vēsturē. Šī konstelācija jāatsedz, ja vēlamies saskatīt Heidegera ceļa sākumu pie esamības filosofijas un izprast pašu vācu domātāja uzdots jautājumu par esamību.

Ar ko Heidegers ir aizņēmts laikā, kas ilgi bija palicis viņa vēlākās filosofijas ēnā? “Esamības un laika” publicēto nodaļu satura ģenēzes atklāšanai svarīgs pirmām kārtām ir agrīno Freiburgas lekciju posms. Šī posma pamatdomas atklājot, tiesa gan, tomēr nedrīkst aizmirst par plašāko šī izcilā darba kontekstu, kas iezīmējas, tikai ņemot vērā visu Heidegera agrīno dzīves un domāšanas ceļu. Tas, kas ir Heidegera uzmanības centrā viņa agrīnajās Freiburgas lekcijās, ir ietverts vārdos “faktiskā dzīves pieredze” un “faktiskās dzīves pieredzes izklāsts”. Vispirms jāmēģina īsumā parādīt, kā Heidegers nonāk pie šiem jēdzieniem.

2. No “neosholastikas” pie “faktiskās dzīves pieredzes hermeneitikas”

Jautājums par esamību neizskanēs tiešā veidā Heidegera Freiburgas pirmā posma lekcijās. Un tomēr tas paliek viņa pārdomu “iniciācijas” jautājums. Heidegers sava ceļa sākumā ir gan savu neosholastisko skolotāju centīgs skolnieks, gan aktīvs jaunāko filosofisko strāvājumu apguvējs. Gan neosholastikas un toreizējās katoļu teoloģijas jautājumi, gan gadsimta mijas neokantisma, fenomenoloģijas un citu filosofisko virzienu uzmanības depunktā esošā epistemoloģiskā, izziņas problemātika veidoja to labvēlīgo

augšni, kurā vēl tikai kā pamudinājums un nemiera raisītājs izskanējušais jautājums par esamību varēja nobriest.

Kā gan mūžīgais ienāk laikā, galīgajā un tomēr vienlaikus paliek galīgajam transcendentis? Šo jautājumu risina jauno laiku strāvu skartā 20. gadsimta sākuma teoloģija un neosholastika. Bet ar mūžīgo ilgajā metafiziskajā tradīcijā ir tikusi saprasta esamība: *esse est deus, deus est spiritus* (esamība ir Dievs, Dievs ir gars), skan sena metafizikas formula, tā ietver sevī metafizikas pamatvārdus,⁶ kas aizvien gadsimtu gaitā rosinājuši teorētiski metafiziskas pārdomas, aicinājuši ticības dzīvē un vienlaikus piešķīruši satvaru visai dzīvei. Vai šie pamatvārdi vairs aizsniedz 20. gadsimta cilvēku ausis? Šis jautājums nodarbina Heidegeru – tiesa, ne tikai viņu vien. 20. gadsimta sākumā jau ir nobriedusi neosholastiskās filosofijas reforma, kuras īstenojums vēlāk parādījās daudzu izcilu katoļu teologu un filosofu darbos. Arī Heidegers runā par "neoneosholastiku" – kā to uzsver Džons van Būrens⁷ –, proti, par atjaunotu un pārveidotu ilgās sholastiski metafiziskās tradīcijas pamatvārdu tematizāciju 20. gs. apstākļos.

Bet skrupulozajos un nogurdinošajos izziņas problēmas pētījumos tolaik uzmanības centrā izvirzījusies jēgas, nozīmes problemātika. Kāds ir tas veids, kā "jēga" ir? Kur ir tās avots? Kā "jēga", "nozīme" tiek piešķirta priekšmetiem? Heidegers – tolaik vēl katoļu teoloģijas students – iesaistās šajos pārspriedumos. Pēc neokantisma un E. Huserla "Loģiskajiem pētījumiem" (1900/1901) vairākums ir vienisprātis – jēga ir ideāla, tā nav psiholoģiski, naturālistiski vai kādā citā veidā reducējama. Jēga nav identa ar domāšanas psiholoģiskajām norisēm. Bet kā gan jēga ir? Kā tā "rodas"? Un vai vispār rodas, ja jau tā ir ideāla? Vilhelms Diltejs bija viens no pirmajiem, kas šajā problēmas konstelācijā ienes vēstures, jēgas tapšanas, jēgas vēsturiskuma akcentu. Heidegers aktīvi seko līdzī šīm norisēm un savā disertācijā uzdod jautājumu: kas ir "jēgas jēga"? – Kāds ir jēgas esamības veids? (Vēlāk šis jautājums pārtaps jautājumā: kāds ir cilvēka esamības veids?)

Jautājums par esamību sāk, kā redzams, iegūt aprises Heidegera pārdomās – tagad vēl formulēts kā jautājums par jēgas esamības veidu. Heidegera pārdomas šajā laikā noris dramatiskā kāpinājumā. Jautājums par jēgas esamības veidu liek viņam apšaubīt daudzus fundamentālus toreizējās epistemoloģiskās problemātikas pamatpieņēmumus. Vai jēgas problēma netiek aizsegta, ja to pūlas risināt ar izziņas un tās priekšmeta (neokantisms), apziņas un tās dotumu un intencionalitātes (Huserls) konceptuālajiem līdzekļiem? Heidegers vēlāk – jau savās agrīnajās Freiburgas lekcijās – asi teiks: "… apziņa ir teorētisks surogāts, kas nevar pat attāli norādīt uz faktiskās dzīves sākotnējo artikulācijas veidu tās sarastībā ar dzīvoto pasauli." Jēgai ir pašai savi primāri, sākotnēji kopsakari, kuri vēl jāatklāj. Un kā gan tas veicams? Heidegers mudina pievērsties mūsu visikdienišķākajām norisēm. Viņš tomēr, kā redzams no agrīno Freiburgas lekciju attīstības, nevēlas tikai aprakstīt tās, bet arī "izklāstīt", saskatīt aiz ikdienas dzīves norisēm "dzīves apslēpto pamatvaibstu", dzīves jēgu – proti: dzīves pašas virzību, kustību, tās sākotnējos jēgas kopsakarus. Ja Huserls formulē "Idejās I" fenomenoloģijas pamatprincipu šādi: "Viss, kas sevi sākotnēji sniedz "intuīcijā" (..) ir vienkārši pieņemams .. tāds, kāds tas sevi sniedz," – tad 1919. gadā Heidegers šo principu pārformulē: "Tā ir patiesas dzīves vispār sākotnējā intence, dzīves un pārdzīvojuma kā tādu sākotnējā ievirze, absolūta, ar pārdzīvojumu identiska dzīves simpātija, ko var sasniegt fenomenoloģiskajā dzīvē tās intensitātes kāpinājumā, nevis uzbūvētā jēdzienu sistēmā."⁸ Heidegers uzsver: "Pārdzīvojuma simpātija ar dzīvi – tā ir fundamentāla fenomenoloģijas dzīves ieturētība. Tā ir sākotnējā intuīcija."⁹

Šī fenomenoloģiskā intuīcija¹⁰ prasa absolūtu iedziļināšanos, iegremdēšanos dzīvē.¹¹ Dzīvē cīnās īsteni ieskatī un neīsteni ieskatī. Īstens ieskats ir iegūstams, tikai iegremdējoties "dzīves īstumā", galu galā – "personiskās dzīves īstumā".¹² "Ja fenomenoloģiski

intuitīvi ieiet dzīvē, tās motivācijā un tendencē, paveras iespēja “saprast dzīvi”. Tad parādās dzīves absolūtā saprotamība. Dzīve nav iracionāla. Tai pašai piemīt iekšēji savdabīgi kopsakari, iekšēja dzīves kustība, ko Heidegers sauc par dzīves fakticitāti, dzīves faktiskajā pieredzē “apslēpto dzīves pamatvaibstu”.¹³ Uzdevums ir šo dzīves kustību atklāt. Tas nav vienkāršs uzdevums. Heidegers intensīvi meklē palīdzību ne tikai laikmetīgajā filosofijā, bet arī pie Augustīna, Dunska Skota, Meistara Ekharta, agrīnā Lutera, protestantiskās teoloģijas un – ja ieklausāmies pašā uzstādījumā atklāt dzīves pašas iekšējo kustību – arī pie Aristoteļa. Aristotelis taču runā par entelehiju, par “dzīves” teleoloģiju.

Tātad Heidegers agrīno Freiburgas lekciju intesīvajās pārdomās ir nonācis pie formulēta filosofiska uzdevuma, kura risinājumu viņš pārdomās laikā pirms “Esamības un laika”.

3. Dzīve sevī un par sevi

“Esamībā un laikā” Heidegers raksta: “.. appasaules analīze un vispār klātesamības “fakticitātes hermeneitika” no 1919./1920. gada ziemas semestra atkārtoti aplūkota lekcijās.”¹⁴ To var uztvert kā liecību, ka no šī laika viņam filosofisko uzdevumu ziņā ir “ejams ceļš zem kājām”.¹⁵

1919./1920. gada ziemas semestra lekcijās Heidegers saka: dzīvei atkal jābūt runāt no tās “pamatsituācijām” un uzsver: “.. maldīga dzīve (..) arī filosofijā un zinātnē var tikt atjaunota, tikai sākot no īstenas dzīves un tās radikālas, uzticīgas īstenošanas, nevis ar programmām un sistēmām.”¹⁶ Fenomenoloģijas pamatizturēšanās tāpēc ir dzīvestīga līdziešana dzīves īstenajai jēgai, saprotoša sevis iekļaušana pretrunu pārvarēšanā, “to kāpinājumā caur *humilitas animi*”.¹⁷ Nepieciešama sevis ielikšana gara dzīvestīgās motivācijās un tendencēs.

Dzīve sevī un par sevi, dzīves pamatvaibsti – dzīves sākotnējais apvidus – ir fenomenoloģijas problēmsfēra. Bet, jautā Heidegers, vai sākotnes apvidus pašai dzīvei ir pieejams? Vai dzīves pašpietiekamībā tas vispār saskatāms? Tātad ir nepieciešama radikāla metode, kas sākotni atklāj.¹⁸ Turklāt pašā sākotnē ietverts, ka tā jāmeklē aizvien no jauna. Tātad fenomenoloģijas problēmloks *nav* vienkārši iepriekšdots, tas jāasniedz pašā dzīvē motivētā procesā.¹⁹

Kas ir domāts ar “dzīvi sevī un par sevi”? Kaut kas tāds, kas mums ir tik tuvu, ka visbiežāk mēs par to vispār īpaši neraizējamies; kas tāds, no kā mums nav distances, lai to vispār redzētu, jo tie esam mēs paši un sevi redzam no dzīves, kas esam un “*kas mūs ir (das uns ist)*”, redzam sevi dzīves pašas ievirzē – dzīvei nav distances pret sevi.²⁰

Vispirms paskatīsimies apkārt pašas dzīves veidā, saka Heidegers agrīnajās Freiburgas lekcijās, lai aizvien uzmanīgāk to uzlūkotu un redzētu, kas to virza vispirms un visbiežāk. Vispirms – nav nekā tāda kā dzīves “sākotnējais apvidus”. Dzīve ir pašpietiekama.²¹ Tā neiziet no sevis, tās pamatvirzība – kādā pasaulē “iekšā”. Dzīves motivācija izaug no pašas faktiskās norises: pašsaprotamība. Heidegers norāda, ka dzīvi dzīvojam virzīti (lasu lekcijas, eju mājās, apsēžos, jūtu nogurumu, “vienmēr kaut kur” uzturos). Ap mani ir lietas, kas, to lokam paplašinoties vai sašaurinoties, kādu laiku piesaista manu dzīvi. Man ir zināmi uzskati, idejas par to, kas dzīvē “nāk priekšā”. Citreiz intensīvi ar to nodarbojos, tas sagrābj, citreiz dzīvoju indiferenti. Ir prieka brīži, tad atkal nospīdība par dzīvi, par to, ko ikdienā dzīve atnes. Dzīvē sadraudzējas, mīl, pārdomā savus darbus, nākotni. Šajā dzīvē dažreiz esam pie sevis. Tā dzīvojam noteiktos dzīves reljefrakturos, kā tos sauc Heidegers, dzīvojam appasaulē, līdzpasaulē, pašpasaulē;

šajā ap-līdz-pašpasaule dzīvojam pavisam neuzkrītoši. Dzīve vienmēr jau ir dzīve pasaule²² – tā ir dzīve sevī un par sevi.

Šis trivialitātes mums pilnībā jāizbauda, raksta Heidegers, jāieklausās tik pilnīgi, tik intensīvi, ka šīs vistriviālākās trivialitātes kļūst problemātiskas. Bet – arī problēmas un jautājumi dzīvē tiek risināti pašpietiekamības virzienā. Dzīves pašsprotamība ir pirmā problēma sākotnes zinātnē par dzīvi.²³ Dzīve tās veselumā tiek tajā pašā un tās pašas ievirzē pārspiesta (religija, filosofija).²⁴ Nekad nekas nenotiek ārpus dzīves. Tomēr dzīves virzību variāciju bagātībā parādās pilnas dzīves sevī *reljefraksturs*, noteiktas izceltības, reljefveidojumi: 1) tuvākās ap-līdz-pašpasaules sprotamības, nepastarpinātas pieejamības; 2) ap-līdz-pašpasaules emocionāls caurvijums – neesmu tajā visā teorētisks skatītājs; 3) dzīves stabilizācija noteiktās, noturīgās tendencēs;²⁵ 4) starp šīm, visbiežāk neuzkrītošajām izceltībām, kas nosaka "pelēko ikdienu", ir arī tādas, kas ir kaut kādā ziņā formulētas, – zinātnes, māksla, reliģija, politiski saimnieciskā dzīve.

Heidegers atsedz faktisko dzīvi kā citcitā ieejošu parādību slāņu daudzveidību. Tipiskās dzīves tendences īstenojumformas jau ietvertas pašā dzīvē – dzīve pati sevī nes nepieciešamās iespējas tendenču piepildījumam.

Tad jājautā: kā gan dzīve var kļūt apšaubāma? Vai sākotnējais apvidus arī ir dots caur dzīves pašas un tās pamatstruktūru prizmu? Viss, kas dzīvē sastopams, parādās kopsakarā. Ap-līdz-pašpasaule ir šāda parādīšanās. Viss kaut kādā veidā izpaužas – arī tādā tendenču formējumā kā zinātne.²⁶ Vai "zinātne" ir tā, kas palūkosies "aiz" dzīves pašpietiekamības un atklās dzīves savdabīgos pamatvaibstus?

Katrā izpausmē valda tai raksturīgs nozīmību kopsakars (*Bedeutsamkeitszusamm enhang*). Appasaule ir zinātnes tuvākā augsne un pamats (*Boden*).²⁷ Zinātnes izcelsme jāizseko tās izcelsmē no faktiskās dzīvespasaules²⁸ – no pieredzes augsnes, kurā zinātne atkal kādā veidā pēc tam atgriežas.²⁹ Celtniecības darbos atrod senākas celtnes pamatus – romiešu nocietinājumu paliekas. Kā gan no appasaules atradumiem var rasties uzskatāmi principiāli nesastopama pasaule? Tas nebūt nav atrisināts jautājums.³⁰ Ap-līdz-pašpasaule sniedz pamatu zinātnēm.³¹ Zinātnes ir tikai viens nozīmju kopsakars citu vidū un nav jāabsolutizē. Taču, virzoties pie sākotnes zinātnes, ir svarīgi to pārdomāt īpaši, piebilst Heidegers. "Zinātne ir no noteiktas pieredzes augsnes noteiktā veidā un pakāpenībā izaugoša lietapvidus konkrētā loģika – loģika kā zinātne par priekšmetiskajām noteiksmēm vispār."³² Appasaules priekšatradumu apriņķi sniedz augsni zinātnēm, kurās tie parādās jaunos izpausmes kopsakaros. "Dzīves tendences un ar tām saistītās dzīvespasaules iegūst specifisko formējumu zinātniskajā priekšmetiskumā. Īstieniem pasauliskiem izpausmes kopsakariem atbilst piekārtotās (atšķirīgi motivētās) teorētisko zināšanu eksplikācijas formas. Tas, kas sastaps faktiski dzīvošanā dzīve (un tās ievirzē), kļūst par zinātnes priekšmetu (vienkārša benediktiešu liturģijas mise Beironas klosterī un teoloģiski zinātnisks traktāts par mises upuri)."³³ Vispirms pieredzes augsnes sagatavošana, tad lietapvidus formulējums, pēc tam konkrētā loģika – šādā ceļā dzīvespasaule ieiet izpētes kopsakarā "zinātne".³⁴ Tajā noformētajam ir cita ievirze, cita attiecība pret pašpasauli un tās situāciju. Situācijas maiņa – faktiskā dzīves pieredze –, ieejot zinātnes nozīmjkopsakarā, zaudē iespēju būt pieejamai ap-līdz-pašpasaulei. Dzīvespasaulei tiek atņemta tās dzīve.³⁵ Tādējādi faktiskajai dzīvei atņemta tās faktiskā dzīvesfīgā īstenojuma (*Vollzug*) iespēja. Pašpasaule tiek nivelēta līdz lietapvidum.

Kā, ņemot vērā par zinātne teikto, uzlūkojama zinātniska pieeja dzīves sākotnes apvidum?³⁶ Sākotnes zinātne var būt tikai hermeneitiska, uzsver Heidegers.³⁷ Vārds "hermeneitisks" te nozīmē izklāstu, kas pats ir faktiskās dzīves pieredzes iespēja: "Kā varam no faktiskās dzīves iegūt pieredzes augsni sākotnes zinātnei? Veids, kā tā jāzagatavo, ir

zinātnes idejas noteikts, bet tam jābūt motivētam apvidus pamatjēgā.”³⁸ *Sākotnes apvidus ir pieejams pašā faktiskajā dzīvē.*³⁹ Kā tieši šis sākums ir pieejams – un tieši no faktiskās dzīves pašas, kur mēs paši esam un dzīvojam, – no tā atkarīga arī fenomenoloģijas kā sākotnes zinātnes ideja.

Faktiskā dzīve parādās ap-līdz-pašpasaulē. Faktiskā dzīvespasaule ir faktiskajai dzīvei “vienmēr sastopamais fakts (*Faktum*)”.⁴⁰ Heidegers norāda uz konfesionālo piederību, kur redzams, kā “es” vēsture savijusies ar ikreizējās izcelsmes dzīvespasauli. Pašpasaulē atainojumā parādās dzīvespasaule un tās specifiskais, no “es” nākošais ritms – un otrādi.⁴¹ Heidegers uzsver: *faktiskā dzīve centrējas pašpasaulē – faktiskā dzīve var tikt dzīvota savdabīgā saasinājumā uz pašpasauli.*⁴² Šis saasinājums nav izteikts. Ko tas nozīmē – “saasinājums”? Dzīvespasaule, ap-līdz-pašpasaulē tiek dzīvota “es” situācijā. Dzīvespasaule izpaužas ikreizējā pašpasaulē situācijā. Šī labilā pašpasaulē noturība savā situācijas raksturā vienmēr nosaka dzīvespasauli.⁴³ Vēsturiskā paradigma, kurā ietverta faktiskās dzīves centra nostiprināšanās pašpasaulē un iekšējā pieredzē, ir kristietība.⁴⁴ Šeit rodas motīvi jauna izpausmes kopsakara veidošanās norisei (vēsture).

Iekšējā pieredze un jauna dzīves nostāja, uzsver Heidegers, kristietības turpmākajā attīstībā tika atkal ievirzīta antīkās zinātnes izpausmes formās. Tā ir norise, kura, pēc Heidegera domām, joprojām dziļi un samezgliet ietekmē filosofiju un teoloģiju un kuras radikāls risinājums ir viena no fenomenoloģijas (fundamentālzinātnes, pirmsteorētiskas zinātnes par dzīvi) dziļākajām tendencēm. Vakarzemes vēsturē aizvien ticis aktualizēts kristīgās pieredzes un grieķu zinātnes savienojuma problemātiskums (Heidegers nosauc Augustīnu un viduslaiku mistiku, Bernardu no Klervo, Bonaventūru, Ekhartu, Tauleru un Luteru).⁴⁵ Divdesmito gadu sākumā darbalauku saviem meklējumiem Heidegers redz šo domātāju tradīcijā.

1919./1920. gada lekcijās Heidegeram izdevies, lai arī, pēc paša atzinuma, vēl nedroši jēdzieniskajā ziņā, aprādīt faktiskās dzīves pamatraksturojumus: tai piemītošo tendences raksturu, pašpietiekamību, reljefraksturu vispār, stabilizēšanos, appasauli, līdzpasauli, pašpasauli, faktiskās dzīves saasinājumu uz pašpasauli un uz situāciju.⁴⁶ Šo (vēl propedeutiski iepriekšējo) dzīves raksturojumu iegūvi vadīja principiālais jautājums par sākotnes zinātnes (fenomenoloģijas, hermeneitiskas sākotnes zinātnes) apvidus noteiksmes un izklāsta iespējamību.⁴⁷

Saasinājums uz pašpasauli (*Zuspitzung auf die Selbstwelt*) ir nevis saturs – “kas”, bet veids – “kā”: faktiskais veids, kā pieredze faktiski noris, funkcionāla ritmika, kas iezīmē faktisko dzīvi. Saasinājums uz faktisko pašpasauli un tās faktiskajiem metiem ir tas faktiskās dzīves aspekts, kurā jāmeklē izcelsme sākotnes zinātnei par dzīves sākotni un pašā dzīvē esošas pieejas sākotnei.⁴⁸ *Pašpasaulē pati ir meklētais sākotnējais apvidus.* Dzīve visā tās fakticitātē jāieņem atpakaļ sākotnē, padziļinot no pašpasaulē nākošus pašas faktiskās dzīves motīvus. Heidegers jautā: “Vai pašpasaulē ir “zinātniski” pieredzama – ne kā šī vai tā, bet vispārējās noteiksmēs?” Viņš norāda, ka mēģinājums zinātniski skatīt pašpasauli (psiholoģija) izvērsas teorētiskā pieejā.⁴⁹ “Teorētiski zinātniskas pašpasaulē izziņas jautājums iezīmē šodien milzīgu neatrisinātu jautājumu klāstu (psiholoģija, vēstures teorija, transcendentālfilosofija, vēstures zinātnes).”⁵⁰ Sekojot jauno laiku dabaszinātniskajiem paraugiem, izveidojas skaidrojošas, hipotētiski substruējošas, eksperimentāli mērījošas, fizioloģiskas psiholoģijas ideja. Metodiku un jautājumu virzienu tajā veido, pirms vispār iegūta sākotnēja pamatpiederde.⁵¹ Ievirze gan ir “pašpasaulē zinātniska izziņa”, taču zinātnēs pilnībā trūkst skaidrības par pieejas veidu, uzsver Heidegers.⁵²

Vispirms nepieciešama īstenas pašpasaulē pamatpiederdes iegūšana, lai no tās varētu tikt motivētas teorētiskas izpausmes tendences. Tas nozīmē, norāda Heidegers,

pieredzēt un pieredzē izklāstīt, kā pamatpieredzē sastopam pašpasauli. Jāatklāj pieredzes "jēga".⁵³ Šeit Heidegers sper izšķirošu soli pāri "trivialitāšu" aprakstam, lai nonāktu pie pasaules pirmsteorētisko metu interpretācijas.

Sevis pieredze faktiskās dzīves virzībā paveras reti, parasti – īslaicīgi. Heidegers nosauc dažus sevis pieredzes piemērus: ejot caur rudenīgu mežu, pēkšņi pārņem prieks – arī prieks, ka var priecāties; palieku stāvot, skatoties ainavā, tad sāk salt. Tiek labots pil-sētas pulkstenis, pulksteņa skaņas traucē lasīt. Esmu draugu pulkā vai lekcijā ko teicis; ejot mājās, to atceros un pārdomāju, vai tā vajadzēja izteikties; kļūst karsti, neērti. Lasu agrāk lasītu grāmatu – kādā vietā atceros, kā to lasīju pirms gada.

Kā izdalīt īpašu pieredzes veidu – pašpasauls pieredzi? Tad vispirms jālūkojas pēc neizdalītas faktiskas dzīves pieredzes. "Bez bailēm atkal pie trivialitātēm!" acina Heidegers. Pēc lekcijas izeju no universitātes ēkas, sveicinu pazīstamu cilvēku, dzirdu mūziku, ienāk prātā, ka gribēju iet uz koncertu, tad atceros vietu no lekcijas, ko vajadzēja labāk pasniegt; tālāk ejot, dzīvoju tajā, ko vēl vajadzētu darīt – ieeju veikalā, dzirdu pārdevējus sarunājamies par futbola spēli, tas mani piesaista – ne saruna, bet spēles nianse *etc.* Ko pieredzu, tas ir faktiski īstens, eksistē. Kāda ir šīs "eksistences" jēga? Te ir runa nevis par izziņas teorētisko jautājumnostādni vai eksistences jēdzienu, bet par "īstenā" (faktiskajā dzīves pieredzē) fenomenālo jēgu,⁵⁴ kurā es faktiski dzīvoju, neko iepriekš teorētiski par to nezinot, – jēgu, kurā faktiskā pieredzēšana pieredzēto pieredz tā nozīmībā (*Bedeutsamkeit*). Arī pats triviālākais ir nozīmīgs, tam sākotnēji piemīt nozīmības raksturs (*Bedeutsamkeitscharakter*). Faktiski es dzīvoju, nozīmības ietverts. Tase manā priekšā nav kaut kas krāsains, "uztveres dati", lieta un pēc tam lieta kā krūzīte, kaut kas, kas sniedz sevi uztverē, bet eventuāli arī varētu neeksistēt laikā un telpā, tā *sākotnēji* ir krūze, no kuras dzeru. Nozīmībā piepildās tās īstenums. Katrai nozīmībai ir "nozīmības apkārtnē"⁵⁵ – nozīmības horizonts. Faktiskajā dzīvē dzīvoju kā īpašā nozīmību kopsakarā – tās ir savstarpēji saistītas kādā tendences vai gaidu kopsakarā, kas veidojas faktiskajā dzīvē. "Šajā neizceltajā nozīmības raksturā ir faktiskajos dzīves kopsakaros faktiski pieredzētais."⁵⁶ Ne tā, ka tam visam priekš manis būtu īpaša nozīme, – tieši otrādi, uz-sver Heidegers, attiecinātības uz mani faktiskajā dzīvē drīzāk trūkst. "Eksistences jēga faktiskajā dzīvē ietverta aktuāli pieredzētās, atcerētās vai gaidītās nozīmībās – tā, ka noteiktā veidā atcerētais, pieredzētais, gaidītais īstenojas pieredzē vienā konkrētā vienotībā (atvērta situācija)."⁵⁷ Arī to, ko pieredz kā nenosakāmu, pieredz noteikta nozīmības kopsakara nenosakāmībā. Šeit pieredzētais "kaut kas" nav formālloģiskais "kaut kas", bet "pirmsteorētisks kaut kas – tas nes sevī augstāko potenciālo un pilno dzīves baisumu (*Unheimlichkeit*), necaurredzamību, gaidu pilno kopsakaru".⁵⁸ Tādējādi dzīve "apliecina savu *mysterium tremendum* raksturu".⁵⁹

Heidegera divdesmito gadu lekcijās un piezīmēs jau sāk iezīmēties tādas (vēl neiz-veidotas) ontoloģijas aprises, kuras centrā būtu "izšķirošā problēma: vēsture un dzīve".⁶⁰ Pavediens tās risinājumā vairs nevar būt ontoloģija kā priekšmetiska apvidus ontoloģija, jo tā – kā formāls kāda apvidus kārtības principu un elementu kopums – ir racionāli ra-dikāli deformēta. Meklētajai ontoloģijai (fundamentālzinātnei par dzīvi) drīzāk jāatsedz dzīves pirmvēsture (*Urgeschichte*), dzīves atvērtās jēgsaiknes.⁶¹ Šī ontoloģija ir līdzii-ešana faktiskajai dzīvei tās jēgīstenojumā.⁶² Tā destruktīvi kritiski – virzoties iepretim faktiskās dzīves sevis aizsegšanas tendencei – izklāstītu faktisko dzīves pieredzi, veidus, kā dzīve tiek pieredzēta, no pašas faktiskās dzīves ar tās faktisko jēgu. Pēc Heidegera domām, hermeneitiska ontoloģija ietu līdzī faktiskās dzīves pieredzei, atklājot tajā kādu sākotnēju dzīves artikulāciju. Tā atklātu dzīves pašprietiekamajos nozīmību kopsakaros esošā, vienmēr jau kādā veidā pazīstamā, pierastā veida, kā dzīve mūs uzrunā, jēgu – *sarastības ar pasauli jēgu*. Ontoloģija izklāstītu šādā pieredzēšanā esošo sarastības ar

“sevi” raksturu.⁶³ Tas nenotiktu, sākot no “apziņas”. Heidegers radikāli uzsver: apziņa ir teorētisks surogāts, kas nevar pat attāli norādīt uz faktiskās dzīves sākotnējo artikulācijas veidu sarastībā ar dzīvoto pasauli. Ontoloģija pievērštos jautājumam: kāds esmu pats vēsturiski faktiskajā dzīves pieredzē – kāda ir manis paša “manis jēga”? Tādējādi ontoloģija ir reizē *vēsturiska sevis fenomenoloģija*.⁶⁴ Fenomenoloģiskā redukcija nav jāsaprot transcendentāli, izziņas teorētiski, bet gan *faktiski vēsturiski* kā faktiskās dzīves padziļināšana tās eksistenciālajās iespējās.⁶⁵ Tāpēc fenomenoloģiskus izklāstus ir aplami uztvert kā absolūtus formulējumus – tie izaug vienmēr no jauna, ja ejam pie sākotnes, norāda Heidegers un uzsver: “Mīlestībā ir patiesa saprašana un nodošanās (*Hingabe*). Tā ir nodošanās nevis faktiem, bet jēgai kā dzīves saiknēm. Jāmīl tuvums, viss tuvums jāatgūst no tāluma, un tā jānonāk īstenā sākotnes tālumā.”⁶⁶

4. No fakticitātes hermeneitikas pie klātesamības ontoloģijas

1921./1922. gada ziemas semestra lekcijās “Aristoteļa fenomenoloģiskas interpretācijas. Ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā” Heidegers koncentrējas jau uz faktiskās dzīves struktūru “jēgas” ontoloģisku interpretāciju. Faktiskā dzīves pieredzē viņš pūlas saskatīt cilvēka esamības veida ontoloģiskos (“kategorīālos”) pamatvaibstus. Šajā laikā vācu filosofs sāk lietot vārdu “klātesamība”, lai apzīmētu cilvēka veidu būt. Kopš divdesmito gadu sākuma lekcijām klātesamības esamības veids, kas jānolasa no faktiskās dzīves pieredzes, tiek saistīts ar laika un laiciskuma problemātiku un – tiesa gan, vēl grūti pārskatāmā veidā – ar universālonotoloģisko jautājumu par esamību vispār.

“Aristoteļa fenomenoloģiskajās interpretācijās”⁶⁷ Heidegera uzmanības centrā ir “faktiskās dzīves vēsturiska (t. n., īstenojumvēsturiski saprotoša) izziņa. Tai jānonāk līdz kategoriālai (eksistenciālai) dzīves saprašanai un artikulēšanai (īstenojošai zināšanai)”.⁶⁸

Fenomenoloģiskās definīcijas ir specifiski eksistenciālas laiciskošanas definīcijas, un eksistenciālās pamatpiederdes savā faktiskajā īstenojumā (norūpētībā) ir faktiski izšķirošais kategoriju pētniecībā, uzsver Heidegers.⁶⁹ Priekšmeta noteiksme jāsmel no veida, kā priekšmets sākotnēji ir pieejams. Pilnas pamatpiederdes trūkums (tādas pieredzes, kas līdzveido imanentas eksplikācijas uzdevumu) ir pamatā radikālas problemātikas trūkumam loģikā. “Kopš Aristoteļa vairs nav loģikas radikālas izpratnes. Šajā ziņā tieši Kants šeit ir iestidzis pseidoaristoteliskā loģikā”.⁷⁰ Īstēnais filosofijas fundaments ir dzīves radikāli eksistenciālas nedrošības uztveršana un laiciskošana. “Dzīves nedrošībā jāiegremdē dzīves īstenojums, lai reiz varētu nonākt pie radikāla dzīves izgaismojuma. Tas ir filosofijas sākums un arī – beigas.”⁷¹ Iet līdz dzīvei pieredzē – un te, uzsver Heidegers, sākas grūtības. Filosofija ir principiāli izzinoša attieksme pret esošo.⁷² “Esamības jēga” ir filosofijas principiālais uzdevums. Filosofija ir izzinoša attiecība pret esošo kā esamību.⁷³ Tā ir principiāli formāli norādoša filosofijas definīcija. Filosofija ir radikāla ontoloģija un kā tāda – eksistenciāli vēsturiska fenomenoloģija. Filosofija ir ontoloģiska fenomenoloģija⁷⁴ – fenomenoloģija, kas sāk īsteni “no apakšas”.⁷⁵ *Filosofija ir ontoloģija kā fenomenoloģiska hermeneitika*.⁷⁶

Heidegers uzsver, ka pati fenomenoloģija “jāieved sākotnējās izšķiršanās situācijā”⁷⁷. Tikai tā paveras iespēja eksplikācijai, kuras jēgnorādes (vēl ne galīgas) ir norādes uz fenomenoloģiskām pamatkategorijām. Īstenā jēgnorāžu interpretācija varēs sekot tikai kopā ar paša “kategorīālā” jēgas interpretāciju, piebilst Heidegers, tādējādi norādot uz plašāko apvārni, kas tagad aizvien noteiktāk parādās aiz faktiskās dzīves pieredzes fenomenoloģijas.⁷⁸

Heidegers norāda, ka pašreizējās filosofijas strāvījumos (Diltejs, Zimmels, Nīče, Šēlers, Rikerta dzīves filosofijas kritika) “dzīve” nav tikusi līdz galam skaidrināta, pa-

likuši nezināmi šī jēdziena avoti, lai arī dzīve tikusi uzlūkota par primāro, aptverošo īstenību. Tagad Heidegers uzsver: *cilvēka klātesamība savā fakticitātē* ir sākotnējāks un senāks skatījuma veids par "dzīvi". Dzīves jēdzienisko lauku, lai gan jēdziena vēsture ir ilga, lielā mērā nosaka modernā bioloģija,⁷⁹ kā arī neskaidrināti panteistiskie blakus- toņi, ko dzīves filosofija nav spējusi skaidrināt. Tāpēc viņš atsakās no vārda "dzīve", lai arī neatmet iepriekšējās lekcijās ar šī vārda palīdzību pārdomāto. Dzīve kā secības un laiciskošanās vienība, dzīve savās faktiskajās iespējās – faktiskā dzīves īstenība tās specifiskajā necaurredzamībā kā liktenis – var gūt pienācīgu skatījumu tikai no *esamības problemātikas*. Tāpēc Heidegers tagad dzīvi sauc par *klātesamību (Dasein)*, un, lai gan viņa pārdomās pēc 1921. gada tas vēl nav darīts, tur dzīve tomēr tiek izprasta kā klātesamība.⁸⁰ Vācu filosofs vēlas atklāt noturīgo faktiskās dzīves jēgu. "Dzīve=klātesamība, dzīvē un caur dzīvi "esamība".⁸¹ Šī jēga jāatklāj, un atklāšana noris, ejot līdz fenomenam pamatartikulācijām, atklājot to, kas jēgpilni ir līdzietverts "dzīves" fenomenā.⁸² Tas ir jautājums par dzīves priekšmetisko un esamības raksturu, dzīves esamību kā tās fakticitāti. *Fakticitāte ir dzīves esamības jēga*. Tālāk jāseko kategoriālai fakticitātes, faktiskās dzīves kustības eksplikācijai.⁸³

Dzīvot nozīmē dzīvot "kaut kur", "ar kaut ko", "līdz kaut kam", "pirms kaut kā" *etc.* – dzīvot pasaulē. "Dzīvot pasaulē" nav atraujams no paša "dzīvot" fenomena. "Pasaule" netiek sekundāri pievienota pie "dzīves". *Pasaule ir fakticitātes pamatkategorija*⁸⁴ – klātesamības esamības veida fundamentāla struktūra. Kategorija šeit jāsaprot kā kāda fenomena interpretācija uz tā jēgvirzību. Heidegers uzsver, ka faktisko dzīvi interpretējoša kategorija tiek apgūta eksistenciālā norūpētībā.

Pamatkategorija "pasaule" tuvāk noteicama citās kategorijās – tās var saprast tikai tad, ja faktiskā dzīve pati ir spiesta sevi interpretēt (nevis par dzīvi reflektēt *etc.*), piezīmē Heidegers⁸⁵ un uzsver, ka "piespiešana" šeit nav patvaļīga uzspiešana, to pašā dzīvē pieprasa dzīves posts,⁸⁶ pati faktiskā dzīve. "Kategorijas nav izgudrotas, bet ir sākotnējā veidā pašā dzīvē dzīvas (*im Leben selbst am Leben*)."⁸⁷ Tās ietver faktiskas fakticitātes iespējas un nevar tikt no šī apstākļa atsvabinātas, abstrahētas. Filosofija un tās eksplikācijas tādējādi pašas ir faktiskas. Aprādīt fakticitātes iespējas filosofija var tikai no klātesamības.⁸⁸ Faktiskajās klātesamības iespējās "dzīve nāk pie sevis pašas. Iespējas ir jāveido, jo dzīve ir miglaina, neskaidra (*diesig*). Kategoriālā interpretācija tādējādi ir atkārtājama tikai eksistenciāli."⁸⁹

Klātesamības kategoriālās interpretācijas nākamais solis ir esamības pasaulē kā rūpju raksturojums. Jāatsedz veids, kā dzīvojam pasaulē. Šo veidu Heidegers dēvē par rūpēm. Rūpes nenozīmē tikai dzīvot ar nopietnu seju, tās izpaužas arī vienaldzībā, ikdienā, priekos *etc.* Nozīmība (*Bedeutsamkeit*) ir pasaules kategoriālā determinācija – pasaule, pasauliskie priekšmeti tiek dzīvoti nozīmības raksturā. Pastāvīgā intence, vērstība uz nozīmībām arī ir rūpes. Ietvertība nozīmībās (*privatio, carentia*) ir dzīves esamības jēgas "kā". Pasaule, pasaulīgie priekšmeti ir dzīves pamat-"kā" veidā – rūpēs. Tās nosaka klātesamības jēgraksturu.⁹⁰ Dzīve rūpēs iepazīst pasauli, un šīs pieredzēšanas pamatjēga veido katru faktisko priekšmetiskumu.⁹¹ No rūpēm veidojas rūpju pasaules – tajās faktiskā dzīve ir rūpēs (appasaule, līdzpasaule, pašpasaule). Tās nav īpaši nošķirtas, tās nav norobežotas sfēras.⁹² Dzīvespasaule vienmēr tiek pieredzēta rūpju pasaulēs. Pašpasaule nebūt nav izteikti "es" pasaule (tas jau ir komplicēts izformējums), tai nebūt nav īpaši, izteikti jābūt sastopamai manā faktiskajā pašpasaulē, tā tiek iepazīta noteiktā nozīmībā, kas saistīta ar pilnu dzīvespasauli appasaulē, līdzpasaulē un pašpasaulē.⁹³ Tāda ir pašpasaule, kurā sevi sastopu – esmu "kaut kur tur", kur ar mani kaut kas notiek, tas ir parastais un pierastais pasaules pieredzēšanas veids.

Heidegers vēlas vēl asāk izcelt un konturēt rūpju savdabīgumu, lai varētu parādīties norāde uz dzīves iekšējo kustību.⁹⁴ Rūpes īstenojas sliekšmē uz pasauli. Tuvākā

raksturojumā rūpju īstenojumjēga (*Vollzugssinn*) ir sliekššanās pasaulē, noturot un nostiprinot dzīves virzību tajā. Dzīve sevi iepazīst no pasaules – dzīve priekšstata sevi no pasaules. To pārņem pašprietiekamība pasaulē. Sliekšme, sliekššanās, līdzpaņemoša pašprietiekamība – tie ir fenomenī, kuru interpretācijā var tikt izveidots priekšvādnis radikālam faktiskās dzīves “kustības” pamatjēgas tvērumam.

Norūpējies dzīvoju ar to, kas man ir “priekšā”, “apkārt”. “Pasauliskajā nozīmīgumā līdzpaņemta faktiskā dzīve pastāvīgi izvairās no sevis.”⁹⁵ Pašprietiekamība bezgalīgi izvairās no sevis. Šo aspektu, pēc Heidegera domām, dzīves filosofija pieņem, neskaidri not tā jēgu. Ar šo bezgalību (izvairīšanās bezgalību) dzīve sevi aklina. Tā sevi “sapin” (*Darbung*), virzoties pie vieglākā, “dzēšot” jebkuru atstatumu no sevis. Dzīve pūlas sevi nodrošināt, skatoties no sevis prom un tieši tāpēc neļaujot parādīties atstatumam no sevis. Filosofija tādējādi nav nekas cits kā “radikāls dzīves fakticitātes vēsturiskuma īstenojums”.⁹⁶ Heidegers šajā laikā filosofijas virzību raksturo ar vārdu salikumu – “filosofiski faktiski” (*philosophisch-faktisch*), lai norādītu uz filosofijas pašas nepārkāpjamo faktiskumu.⁹⁷

Dzīves saikņjēgu raksturojošajām kategorijām – sliekšmei, atstatuma dzēšanai, sapītībai – jāiezīmē dzīves kustība. Dzīves kustība pati jāeksplīcē vēl spilgtāk, lai to izklāstītu tās pamatjēgā, no kuras savu jēgu savukārt ņem eksistencialitātes, visas dzīves pamatkategorijas. Jāeksplīcē kustība, kas ir dzīves īstenais kustīgums, caur ko un kurā tā ir. Dzīve rūpējoties atgriežas pie sevis, ikreizējiem rūpju kopsakariem tā veido apkārtnes izgaismojumu. Šo dzīves kustības aspektu var nosaukt par *relucenci* (*Reluzenz*). Relucencē dzīve ir sastopāsi vērsta uz sevi. Dzīve ir savā pasaulē relucenta – relucenta kā norūpēta dzīve pasaulē. Rūpējoties dzīve savā relucencē ir vienlaikus pastāvīgi arī *prestruktīva* (*prästruktiv*) – veido sev nodrošinājumu. Relucenti augošas prestruktūcijas (nodrošinājuma) tendence var zust, bet līdz ar to zūd arī tas, pret ko tā nodrošinās, nedrošība. No šejienes redzama zinātnes pasaulīga, imanenta, objektīva ģenēze, bet zinātnes (=filosofijas) izcelsme “var būt arī eksistenciāli faktiska!”, uzsver Heidegers, proti, eksistenciāli faktiska fenomenoloģiskās hermeneitikas (=filosofijas=fundamentālzinātnes) izcelsme faktiskajā dzīvē.⁹⁸ Faktiskajā dzīvē savā pasaulē dzīve skatās no sevis prom, tieši tādā kustībā tā sevi sastop. Tieši bēgšanā no sevis dzīve iekārtojas un ar sevi sadzīvo. Dzīve tūlīt pāriet pasaulīgā “lietu nokārtošanā”, skatoties no sevis prom. Tai raksturīgs eliptisks, specifiski prestruktīvs kustības veids. Šādi sāk atklāties faktiskās dzīves īstenojumjēga.⁹⁹ Dzīves kā rūpju interpretācija virzās uz kategoriāli faktiski eksplikatīvu šo kustību jēgas interpretāciju, uz fakticitātes kategoriālo jēginterpretāciju.¹⁰⁰

Dzīve savā pasaulē nosauktajās kustībās (relucence, prestruktūcija) iedzīvojas, iegrimst, “ierūpējas” (*festsorgt*).¹⁰¹ Šī kustība ir tāda, ka faktiskā dzīve, dzīvojot pasaulē, to neveic pati, bet *dzīvo pasaule* kā dzīves “kur”, “kāpēc”, “kā” – pasaule, kura mēs esam un kura reizē “mūs ir”.

Tādējādi ir eksplīcēta faktiskās dzīves kustības pamatjēga: *ruinance* (*ruina* – krišana, *Sturz*).¹⁰² Tā ir faktiskās dzīves kustība, kas faktiskajā dzīvē pati priekš tās pašas un no tās pašas, un visā tajā pret sevi pašu “īstenojas”, t. n., *ir*.

Ruinance ir faktiskās dzīves intencionalitāte. Prestruktūcija un relucence ir šīs fakticitātes – dzīves esamības intencionalitātes – jēgas formālās pamatstruktūras. Heidegers saka: mani vienmēr darījis nemierīgu (un šeit redzams domu apmaiņas ar Huserlu principiālums) jautājums: vai intencionalitāte ir “nokritis no debesīm”? Ja tā ir “pēdējais”, tad kādā “pēdējībā” tā jāpieņem? *Taču ne nodrošināti teorētiskā pieredzamībā* – ka man intencionāli “jābūt”. Cik tālu fenomenoloģija ir ieskatījusies intencionalitātes būtībā? Kā to izklāstījusi? Kā tas noticis, fenomenoloģijai nodarbojoties ar apziņas problemātiku?

Heidegers uz šiem jautājumiem atbild ar ruinaances kā faktiskās dzīves intencionalitātes, vērstības izklāstu un fenomenoloģiskas interpretācijas kā *eksistenciālas pretkustības ruinaancei* noteiksmi. Bet ruinaance un pretruinanta kustība sastopamas faktiskās dzīves pieredzes ceļos.¹⁰³

5. Klātesamības laiciskums

Bet kas ir – tuvāk raksturota – pretruinantā kustība, kas izceļas pašā dzīvē? No kādas savas iespējas, sevi izklāstot, klātesamības var salauzt dzīves pašpietiekamību un izvairīšanos no sevis? Pretruinantā kustība Heidegera agrīnajās lekcijās tiek tematizēta ciešā saiknē ar faktiskās dzīves pieredzes laiciskuma motīvu. Laiciskuma problemātiku – jau izstrādātu – var atrast 1920./1921. gada lekcijās "Ievads reliģijas fenomenoloģijā"¹⁰⁴, kur vācu filozofs izklāsta ap. Pāvila evaņģēliskās vēstules, tiecoties noskaidrot pirmo kristiešu dzīves iestādnes "kā" veidu. Taču nepārprotami un ar drošu roku faktiskā dzīve un tās laiciskums – nu jau programmatiskā veidā – tiek eksplīcēta priekšlasījumā "Laika jēdziens". Šajā 1924. gada priekšlasījumā Marburgas teologiem Heidegers uzsver: "Klātesamības pašizklāsts, kas pārsniedz jebkuru citu izteikumu drošticamībā un īstenumā, ir uz nāvi vērsts izklāsts."¹⁰⁵

Ikdienā nāvi pazīstu, visbiežāk *izvairoties* zināt par nāvi. *Šāds* zināšanu veids par nāvi pieder pie klātesamības noteiksmēm. Nāve kā uz nāvi vērsts sevis izklāsts ļauj izdarīt atklājumu: uz nāvi vērsta esamība izklīdina visu mājīgumu un ikdienišķo nodarbošanos, to visu paņemot sev līdzī. Manas klātesamības pagājība (*das Vorbei meines Daseins*) nav nekas no klātesamības "kas", bet ir izšķiroši tās "kā", manas esamības īstenais "kā".¹⁰⁶ "Ciktāl iešana uz šo pagājību notur to ikreizējuma "kā", tiktāl arī top redzams klātesamības "kā" veids. Un, ciktāl šī tuvošanās ir nopietna, savā virzībā tā tiek atgriezta savas pašas vēl-esamībā."¹⁰⁷ Tā reizē ir atgriešanās savā ikdienišķumā un tā "kā" atklāšana. Klātesamība sava "ikdienišķuma kundzības dienvidū" tiek pārcelta nemājīgumā. Klātesamība patiesi ir pie sevis un ir īsteni eksistenta, ja uzturas šajā virzībā. Tā ir klātesamības patiesā nākotne. Virzībā klātesamība ir sava nākotne tādējādi, ka tajā nāk pie savas tagadnes un pagātnes. "*Klātesamība, saprasta savā beidzamajā esamības iespējā, ir laiks pats, nevis tā ir laikā.*"¹⁰⁸ Šī nākotnība ir klātesamības laiciskuma īstenais "kā", no kura un kurā tai ir laiks. Tajā uzturoties, *man ir laiks*. Laika nav *ikvienam (das Man)*. *Nākotnīgi-esamība sniedz laiku*, veido tagadni un ļauj atkārtot pagājušo tā izdzīvotības "kā". Heidegers tādējādi var uzsvērt: laika pamatfenomens ir *nākotne*. Sākotnēja apiešanās ar laiku nav mērīšana. Laiks nav "garš", jo tam sākotnēji nav "garuma". Atgrieztība pie savas klātesamības no izklāsta uz nāvi būtu kardināli pārprasta, ja jautātu, par "cik ilgi vēl" un "kad".¹⁰⁹

Mēmā ikdienišķuma augsne – *ikviens* – parasti un visbiežāk izšķīst tagadnes rūpēs par dienišķo. Nākotne ir tagadnes nākotne, ne esamība-nākotnīgi. Laika nav, bet tad tas pēkšņi var kļūt garlaicīgs. Tāds ir *ikviens* laiks (*Man-Zeit*).¹¹⁰ Laiks, saprasts no tagadnes, ir viendabīgs, pagātne ir vairs-ne-tagadne, bet nākotne – vēl-ne-tagadne. Klātesamība ir savā īstumā tikai kā iespēja, visbiežāk – ikdienišķumā noteiktā laiciskumā, kas izvairās no nākotnīgi-esamības un var tikt pienācīgi izprasts, tikai saduroties ar pagājības nākotnīgi-esamības īsteno laiku.¹¹¹ *Pagātne* paliek neatgriezeniska, kamēr klātesamība nekļūst īsteni vēsturiska savā iespējā būt nākotnīgi. Nākotnīgi klātesamība ir sava pagātne. Atgriešanās pagājušajā ir *sirdsapziņa*.

Heidegers asi noraida runas par pārvēsturisko, ko cer atrast "aiz" vēsturiskā un tādējādi iegūt pasauluzskatu, – tas nozīmētu principā zaudēt pieejas iespēju laikam. Tur – no nokļūšanas "aiz vēstures" – paceļas relatīvisma rēģis. *Bet vai tas netiek barots ar kādu noteiktu laika izpratni? "Pieejas iespēja* vēsturei pamatojas *iespējā, kādā katra tagadne*

saprot, kā tā var būt nākotnīgi. Tas ir katras hermeneitikas pirmais postulāts. Filosofija nekad nenonāks pie tā, kas ir vēsture, ja vēsturi sadalīs kā metodes vērojuma priekšmetu. *Vēstures mīkla apslēpta jautājumā, ko nozīmē būt vēsturiskam.*"¹¹²

Laiks ir laicisks. Tā ir nevis tautoloģija, bet īstena laika noteiksme, piebilst Heidegers. Nākotnīgi esmu īsteni laiks – tad man ir laiks. Tad saprotami kļūst vārdi, ka laiks ir *principium individuationis*. Tas ir *pretststats* individuālismam, īpašai izcelfībai. *Šī individuācija satric jebkuru individuālismu.* Tā individuē, visus padarot līdzīgus, ievēd iespējā, "kur putekļos pārvēršas jebkurš "kas"". ¹¹³ "Tagad vairs nejautāsim, kas ir laiks, bet gan: "Kurš ir laiks?" – jeb: "Vai esmu savs laiks?" Un, ja es jautājumu patiesi saprotu, tad man kļūst nopietni ap sirdi."¹¹⁴

Agrīnās Freiburgas lekcijas slēpj sevī saspringto, nogurdinošo un sarežģīto ceļu, kādā Martins Heidegers divos gadu desmitos nonāk pie "Esamības un laika" pirmās nodaļas pamattēmām. Var pamatoti norādīt, ka šajās lekcijās var saklausīt tikai norādes uz to aptverošo Heidegera filosofisko programmu, kuru viņš pūlējās izvērst darbā "Esamība un laiks". 1924. gada npublicētajā traktātā "Laika jēdziens"¹¹⁵, kas sākotnēji bija plānots kā recenzija par Vilhelma Dilteja un grāfa Paula Jorka fon Vartenburga 1923. gadā izdoto saraksti un ko var uzskatīt par "Esamības un laika" pirmo izvērsto uzmetumu, Heidegers sasaista vienotā problemātikā agrīno Freiburgas lekciju pamattēmas: faktiskās dzīves pieredzes hermeneitikā atklājamo dzīves pamatvaibstu un to laiciskās strukturētības tēmu viņš savieno ar fundamentālonoloģisko jautājumu par esamību pašu. Šī auglīgā filosofiskā problēmkonstelācija virzija vācu filosofu pie "Esamības un laika" kļāvā nākušo nodaļu noslēdzošā jautājuma par laiku kā jautājuma par esamību apvārsni. Lai arī Heidegera vēlīnie filosofiskie meklējumi nav 1927. gada lielā fragmenta filosofiskās programmas īstenojums, tomēr tie nav izprotami bez filosofa agrīnajām pārdomām, kurās viņam patstāvīgā, grūtā ceļā bija atkal jārod pieceja Rietumu metafizikas pamatvārdiem un jautājumiem.

Atsauces un piezīmes

¹ Par to plašāk sk.: Herrmann, F.-W. von. *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit"*. Bd. I "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein". Frankfurt am Main, 1987.

² Heidegger, M. *Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus*. Tübingen, 1916.

³ Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Vittorio Klostermann: Frankfurt am Main, 1975 ff. (tālāk šis izdevums tiek citēts kā *HGA*, pievienojot sējuma un lapaspuses numuru) Bd. 1, S. 56.

⁴ Sk., piem.: *Martin Heidegger-Jahrbuch*. Bd. 1. Freiburg, 2004.

⁵ Steinmann, M. Der frühe Heidegger und sein Verhältnis zum Neukantianismus. *Martin Heidegger-Jahrbuch*. Bd. 1. Freiburg, 2004. S. 259 f.

⁶ Sal.: Gadamer, H.-G. *Sein, Geist, Gott*. Gadamer, H.-G. *Heideggers Wege*. Tübingen, 1984, S. 152 ff.

⁷ Buren, J. van. *The Young Heidegger. The Romor of the Hidden King*. Bloomington, 1994.

⁸ *HGA*. Bd. 56/57, S. 110.

⁹ Heidegger, M. Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Auszug aus dem Nachschrift Brecht. *Heidegger-Studien*, Bd. 12, 1996, S. 10.

¹⁰ *Ibidem*, S. 10.

¹¹ *Ibidem*, S. 13.

¹² *Ibidem*, S. 13. (Sal. ar šo Heidegera citātu komentāru: Denker, A. Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers. *Fichte-Studien*, 13 (1997), S. 38 ff.

¹³ Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen, 1989, S. 18.

¹⁴ *HGA*, Bd. 2, S. 72. Sal.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert: Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 48.

¹⁵ Sal. ar: *HGA*, Bd. 58, S. 272.

¹⁶ *Ibidem*, S. 22–23.

¹⁷ *Ibidem*, S. 23.

¹⁸ *Ibidem*, S. 27, 169, 203.

¹⁹ *Ibidem*, S. 27, 29.

²⁰ *Ibidem*, S. 29.

²¹ *Ibidem*, S. 30, 41 f., 110 f.

²² *Ibidem*, S. 34.

²³ Sal.: *Ibidem*, S. 36, 169.

²⁴ Sal.: *Ibidem*, S. 36, 42.

²⁵ Sal.: *Ibidem*, S. 39–40.

²⁶ *Ibidem*, S. 45 f., 49, 54 ff., 65 ff., 170.

²⁷ *Ibidem*, S. 65 ff.

²⁸ *Ibidem*, S. 65, 69.

²⁹ *Ibidem*, S. 46 ff.

³⁰ *Ibidem*, S. 48.

³¹ *Ibidem*, S. 56 f.

³² *Ibidem*, S. 66, 70, 72, 206 ff.

³³ *Ibidem*, S. 65.

³⁴ *Ibidem*, S. 75.

³⁵ *Ibidem*, S. 77.

³⁶ HGA, Bd. 58, S. 78 f.

³⁷ *Ibidem*, S. 55.

³⁸ *Ibidem*, S. 80, 210.

³⁹ *Ibidem*, S. 81 f., 173 f.

⁴⁰ *Ibidem*, S. 62, 173.

⁴¹ *Ibidem*, S. 56.

⁴² *Ibidem*, S. 59 ff.

⁴³ *Ibidem*, S. 62.

⁴⁴ *Ibidem*, S. 61.

⁴⁵ *Ibidem*, S. 61. Eksistenciālo ontoloģijas vadmotīvs, pēc Karla Levita liecības, Heidegeram bijuši Lutera vārdi: *Unus quisque robustus sit in existentia sua* (Löwith, K. *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933*. Ein Bericht. S. 30). Ja tomēr uzmanību koncentrē uz Heidegera "radikālo reliģiozumu", var paslīdēt garām ar to saistītā filosofiskā uzdevuma apmēri. Tāpēc sakot, ka "agrīnais Heidegers ap šo laiku [divdesmito gadu sākumā] redzēja sevi kā sava veida Vakarzemes metafizikas filosofisko Luteru" (Buren, J. van. Martin Heidegger, Martin Luther. *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Ed. by Theodore Kisiel and John van Buren. Albany, 1994, p. 171 f.) un norādot, ka Lutera Heidegera acīs divdesmito gadu sākumā bija "līdzcīnītājs sholastikas, Pāvila, Augustīna, evaņģēlista Jāņa konfrontācijā ar sākotnējo laika pieredzi un kristīgo pestīšanas gaidu atbrīvošanā no pēcpāvila laika kristietības aristoteliskā un neoplatoniskā jēdzieniskuma" (Gesmann, M. Die Entdeckung des frühen Heidegger. *Philosophische Rundschau* 43 (1996), S. 221), jāņem vērā padziļināts viduslaiku sholastisko un mistisko sacerējumu konteksts.

⁴⁶ HGA Bd. 58. S. 64.

⁴⁷ *Ibidem*, S. 64.

⁴⁸ *Ibidem*, S. 85.

⁴⁹ *Ibidem*, S. 87 f.

⁵⁰ *Ibidem*, S. 89 ff.

⁵¹ *Ibidem*, S. 99.

⁵² *Ibidem*, S. 211 f., 216.

⁵³ *Ibidem*, S. 101, 102, 104.

⁵⁴ *Ibidem*, S. 104.

⁵⁵ *Ibidem*, S. 104, 180.

⁵⁶ *Ibidem*, S. 105.

⁵⁷ *Ibidem*, S. 106.

⁵⁸ *Ibidem*, S. 106.

⁵⁹ *Ibidem*, S. 106, 216 f.

⁶⁰ *Ibidem*, S. 146.

⁶¹ *Ibidem*, S. 150.

⁶² *Ibidem*, S. 148.

⁶³ *Ibidem*, S. 157.

⁶⁴ *Ibidem*, S. 167.

⁶⁵ *Ibidem*, S. 188. Radikāli pārveidota transcendentāli fenomenoloģiskā redukcija ved "tādējādi nevis ārpus faktiskās dzīves, bet gan dziļāk faktiskitātē". (Rombach, H. *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. Freiburg/München, 1980, S. 66–72. Sk. arī: Rombach, H. *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. 3. Aufl. Freiburg/München, 1988, S. 117 ff., 182 ff.). Redukcijas problēma agrīnā Heidegera filosofisko meklējumu kontekstā

- (pieredzē ietvertā metafizika, Meistara Ekharta mācība par atraišību un dvēseles dzirksti) un vēlīno pārdomu sakarā jāpārdomā īpašā pētījumā. Šī jautājuma konteksta problemātiku sk.: Kühn, R. *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*. Cuxhaven, 1994, S. 435 ff.; Kühn, R. "Mehr Reduktion – Mehr Gebung. Zur Diskussion eines phänomenologischen Prinzips bei J.-L. Marion. // *Salzburger Jahrbuch für die Philosophie XLIII* (1998), S. 73–114; *Époché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. Freiburg/München, 2000; Kühn, R. *Radikalisierte Phänomenologie*. Wien, 2002; Waldenfels, B. *Phänomenologie in Frankreich*. Frankfurt am Main, 1987, S. 349 ff.; Marion, J.-L. *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. Paris, 1989; Henry, M. "Ich bin die Wahrheit". *Für eine Philosophie des Christentums*. Freiburg/München, 1997.
- ⁶⁶ *HGA*, Bd. 58, S. 188.
- ⁶⁷ Lekciju analizē ņemti vērā Teodora Kizila piedāvātie lekciju teksta labojumi. Sk.: Kisiel, Th. Edition und Übersetzung. *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1992, S. 107. Jāteic tomēr, ka darbs pie Heidegera manuskriptu atšifrēšanas nebūt nav noslēdzies.
- ⁶⁸ *HGA*, Bd. 61, S. 2, 39.
- ⁶⁹ *Ibidem*, S. 20, 161.
- ⁷⁰ *Ibidem*, S. 21.
- ⁷¹ *Ibidem*, S. 35.
- ⁷² Par filosofijas statusa problemātiskumu Heidegera agrīnajās pārdomās sal.: Figal, G. *Heidegger zur Einführung*. Hamburg, 1992, S. 45–49, 50 f.
- ⁷³ *HGA*, Bd. 61, S. 58.
- ⁷⁴ *Ibidem*, S. 60.
- ⁷⁵ *Ibidem*, S. 195.
- ⁷⁶ *Ibidem*, S. 187.
- ⁷⁷ *Ibidem*, S. 79.
- ⁷⁸ *Ibidem*, S. 79.
- ⁷⁹ Sal. *HGA*, Bd. 29/30, S. 277–283.
- ⁸⁰ *HGA*, Bd. 61, S. 187. Sal.: *HGA*, Bd. 29/30, S. 89 ff., 261 ff., 277 ff. Freiburgas otrā posma sākuma lekcijās "Metafizikas pamatjēdzieni" (1929./1930. gada vasaras semestris) Heidegers vēlas atīstīt "dzīves metafizisku interpretāciju" (*HGA*, II, Bd. 29/30, S. 278). Pieskaroties modernās bioloģijas problēmai, Heidegers nebūt nevēlas "vērst metafiziku pret pozitīvu pētniecību" (*HGA*, Bd. 29/30, S. 279). Abu vienotība var tikt ieskatīta tikai no pētnieka "sākotnējās saaugšanas ar sava pētījumu lauka elementārāko lietsauru (*Sachgehalt*)" (*HGA*, Bd. 29/30, S. 279).
- ⁸¹ Sal.: *HGA*, Bd. 61, S. 85.
- ⁸² Sal.: *Ibidem*, S. 85.
- ⁸³ Sal.: *Ibidem*, S. 114.
- ⁸⁴ Sal.: *Ibidem*, S. 129 ff.
- ⁸⁵ Sal.: *Ibidem*, S. 87.
- ⁸⁶ Sal.: *Ibidem*, S. 155.
- ⁸⁷ *Ibidem*, S. 88.
- ⁸⁸ Sal.: *Ibidem*, S. 99.
- ⁸⁹ *Ibidem*, S. 89.
- ⁹⁰ Sal.: *Ibidem*, S. 90, 93.
- ⁹¹ Heidegers atzīmē, ka šeit noder Blēza Paskāla "Pārdomu" deskripcijas (*Pensees* I–VII), lai arī tās, pēc Heidegera domām, nevar derēt par interpretācijas priekšvadni.
- ⁹² Appasaule, līdzpasaule, pašpasaule nav īpaši reģioni, bet noteikti pasaules sastopamības veidi. Sk.: *HGA*, Bd. 63, S. 102.
- ⁹³ Sal.: *HGA*, Bd. 61, S. 94, 96 f.
- ⁹⁴ Sal.: *Ibidem*, S. 100 ff.
- ⁹⁵ *Ibidem*, S. 107.
- ⁹⁶ *Ibidem*, S. 111.
- ⁹⁷ Sal.: *Ibidem*, S. 99.
- ⁹⁸ Sal.: *Ibidem*, S. 122.
- ⁹⁹ Sal.: *Ibidem*, S. 125.
- ¹⁰⁰ Sal.: *Ibidem*, S. 124.
- ¹⁰¹ Sal.: *Ibidem*, S. 127, 130.
- ¹⁰² Sal.: *Ibidem*, S. 131 ff.
- ¹⁰³ Sal.: *Ibidem*, S. 132–133, 134, 184. Sal. arī ar: *HGA*, Bd. 61, S. 39.
- ¹⁰⁴ *HGA*, Bd. 60, S. 3–156.
- ¹⁰⁵ Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen, 1989, S. 16, 18. Sal. ar: *HGA*, Bd. 63, S. 17. Heidegers citē Kirkegora "Dienasgrāmatu" (15. VI. 1838.): "Dzīvi var izskaidrot tikai tad,

kad tā ir izdzīvota, kā Kristus sāka izskaidrot rakstus un rādīt, ka tie runā par viņu, kad viņš bija augšāmcēlies." (HGA, Bd. 63, S. 111.)

¹⁰⁶ Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit*. Tübingen, 1989, S. 17, 18.

¹⁰⁷ *Ibidem*, S. 18.

¹⁰⁸ *Ibidem*, S. 19.

¹⁰⁹ Sal.: HGA, Bd. 60, S. 104.

¹¹⁰ Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit ..* Tübingen, 1989, S. 22.

¹¹¹ *Ibidem*, S. 24.

¹¹² *Ibidem*, S. 26.

¹¹³ Šajos vārdos izskan kā agrīnā Lutera radikālās pazemības teoloģija, tā Meistara Ekharta mācība par seviš zaudēšanu un *scintilla animae* – dzirksti, kas uzdzirksti, ja atstāta pasaule un savs es. M. Heidegera un viduslaiku mistikas, kā arī vācu dominikāņu skolas (Dītrihs no Freibergas, Ekharts no Hohheimas u. c.) sasauces prasa izsvērtu un padziļinātu pētījumu.

¹¹⁴ Heidegger, M. *Der Begriff der Zeit ..* S. 28.

¹¹⁵ HGA, Bd. 64, S. 3–125.

Summary

Reflections of the German philosopher Martin Heidegger (1889-1976) have left a lasting imprint upon the view of history of the European thought and European future in contemporary philosophy, theology and other realms of sciences. Heidegger emphasized that the central question of his philosophical quest was the question on being. The results of the long formation of understanding of the strivings, as well as the preparation of the preconditions of understanding the German thinker at the turn of the 20th/21st centuries demonstrate that the question on being indeed unites Heidegger's reflections in different stages of his philosophical quest. However, it should be noted that this question has its own history in Heidegger's relentless quest of several decades. Understanding the central question of Martin Heidegger's reflections largely depends on understanding its history and an appropriate evaluation of this question. It becomes more and more clear that Heidegger's quest, the historical situation, and complexity of the fate of metaphysical tradition most essentially pertain the question put forward by the German philosopher. An insight into his quest prompts that the history of Heidegger's question on being is not only the history of creation of his greatest work of the 1920-ies, "Being and Time" (1927). One should be aware that it is the whole history of the aspiration to ask the question on being and time. Thus the early Martin Heidegger's first steps in research and the beginning of the quest of the German thinker regain their significance. Important for the understanding of the beginning of his quest are the Heidegger's Freiburger lectures. The article thematizes the main concepts of the Freiburg's lectures.

Key words: Martin Heidegger, Factic (Actual?) Life, Factic (Actual?) Life experience, Hermeneutics of Facticity, Ontology of Dasein, Temporality of Dasein.

**Saprašanas divi konteksti Heidegera eksistenciālajā
analītikā: saprātīgums un kopēja vēsturiskā piederība**

***Heidegger's Existential Analytics:
Common Sense and Togetherness of Historical Adherence.
Two Contexts of Understanding***

Linda Gediņa

LU Vēstures un Filozofijas fakultāte, doktorantūra

Brīvības bulv. 32, Rīga-50

e-pasts: lindakasein@yahoo.com

Vācu filosofa Martina Heidegera (*Heidegger* (1889–1974)) eksistenciālajā analītikā, kas izvēsta viņa darbā “Esamība un laiks” (*Sein und Zeit* (1927)), var izšķirt trīs saprašanas līmeņus – horizontus un trīs redzējuma (*Sicht*) veidus, kas nosaka esošā tvēruma perspektīvu – izklāsta spēles lauku (*Spielraum*). Spēles lauks organizējas atbilstoši veselajam saprātam. Redzējums ir atvasināts no rūpēm, kas pēc būtības raksturo cilvēcisko izturēšanos.

Cilvēks organizē savu ikdieni šo eksistenci vadoties pēc sarūpēšanai pakārtota saprātīguma. Ikdienā cilvēkam ne tikai gadās nokļūt dažādās situācijās, kurām jārod risinājums, bet viņam arī nākas sadurties ar dažādiem viedokļiem, attiecībā pret kuriem nepieciešams ieņemt noteiktu pozīciju. Esamības veids, kas pieprasa savas eksistences interpretāciju, ir būtība kopā ar līdzcilvēkiem. Heidegers to apzīmē ar terminu kopesamība (*Mitsein*). Eksistence, tiek atslēgta pirmās personas interpretācijas perspektīvā, tiek saukta par klātesamību (*Dasein*). Tās izturēšanos pret pasauli kā tādu raksturo mērķtiecīga vērstība uz esošo, kas parasti iezīmē darbības intenci. Kopesamības nozīmēs ir līdzdalīgi citi, tai ir saprotama nozīme un tās ietvaros iespējams uzdot jautājumu: kāda tam jēga? Sarūpēšanai pakārtotā redzējuma perspektīvā cilvēks pats sev un līdzcilvēki viņam ir doti kā bezpersoniski „citi“, bez dzimtas un piederības (*das Man*). Iespēja veidot pašapziņas vienību, kas nodrošinātu arī „praktisko gaisredzību“, būtu rodama, iegūstot situāciju redzējumam „eksistenciālo caurspīdīgumu“. Piebildīšu, ka Heidegera analītikas ietvaros, cilvēks ir viņa klātesamība, bet klātesamība ir par tik, par cik tai ir nozīme. Līdz ar to, rakstot par to, kā klātesamība ir pieredzama ikdienā, ontiski, es lietoju vārdu „cilvēks“, bet attiecībā uz tās ontoloģisko struktūru – nozīme.

Klātesamībai (*Dasein*) nozīmi, pēc Heidegera teorijas, piešķir tās nozīmes kopīgums ar citiem. Tādēļ arī parauga izvēle attiecas uz kopīgas piederības, savas vēstures izvēli. Izvēlēta apzināta piederība, piemēram, tautai un tās kultūrai kā līdzības paraugu krātuve līdz ar to kļūst par apkārtnes strukturētāju. Caur piederību vēsturiskai nozīmībai, kas vienlaikus ir arī redzējuma forma un pievienotā vērtība, faktiskumam, tā nosaka arī klātesamības telpiskumu. Tas ir, apkārtni – tās pašsaprotamības, mājīgumu, viedokļu un darbību risinājumu perspektīvu izkārtojumu. Proti, orientēšanos pasaulē. Vēsturiskās piederības izvēlēšanās nodrošina savu iespējamību apzināšanos un kā līdzdalību notiekošajā organizējošs saprašanas horizonts – arī atsevišķu situāciju risinājumus, jo nosaka priekšstatu par to nozīmes iespējamajām interpretācijām, nozīmes apjomu.

Atslēgvārdi: saprašana, saprātīgums, vēsturiskā piederība, kopesamība.

Ievads

Rakstā tiks aplūkota saprašanas koncepcija Martina Heidegera eksistenciālajā analītikā. Analīze balstītās uz Heidegera pamatdarbu “Esamība un laiks” (*Sein und Zeit* (1927)). Šī raksta mērķis ir uzrādīt divus saprašanas jēdziena kontekstus Heidegera filozofijā: 1) saprātīgumu (*Verständigkeit*); 2) kopīgo vēsturisko piederību.

Praktiskā saprāta un vēsturiskās piederības problemātika, kas iekļaujas plašajā *sensus communis* raksturlielumu specifiskācijas sfērā, Heidegera filozofijā ir risināta kā jautājums par saprašanu-izklāstu formējošiem lielumiem: kopīgo vēsturisko laiciskumu un atšķirošo, atsevišķo kopējam pakārtojošo saprātīgumu, ko nosaka atbilstošs redzējums. Saprašanas mērķis ir kļūt par jēdzīgu izklāstu, jēga ir tās formālais karkass. Savukārt, atšķirību un kopību formējošais ontoloģiskais princips ir metafora. Eksplicējot šīs tēzes, es redzu iespēju specificēt viņa risinājumu jautājumam par gara un pasaules attiecību.

Respektēsīm Heidegera interpretācijas tradīcijā izplatīto adekvāto uzskatu, ka Heidegers ir karteziānisma kritiķis un nedaudz ieskatīsimies paša karteziānieša darbos. Dekarta (*Descartes*) darbos sastopamas divas *sensus communis* (*sens commun*) izprates: **1)** *kopējā maņa*; “Pārrunā par metodi” viņš to min saistībā ar “dzīvnieku gara” un mehānisma līdzības aplūkojumu. Dekarts aplūko “veselo saprātu” kā to, kas uzņem dažādu kaislību (izsalkuma, mīlestības, dusmu u. c.) sūtītas idejas, un tā “rezidence” atrodas hipofīzē. Līdz ar to tas nav saistīts ar prātu, jo materiālā substance ir nošķirta no garīgās. Heidegeram tas tā nav. Arī jūtas un izjūtas ir metaforiskas, tās formē kopējā maņa – kopējā vēsturiskā piederība – un tās ir valodiskošanas. Tas nozīmē, tās ir piesaistītas nozīmei un atrodas saskaņā ar apkārtni; **2)** *bon sens* – veselais saprāts, saprātīgums: “[S]pēja pareizi spriest un atšķirt patieso no maldīgā, kas pēc būtības ir tas, ko mēdz saukt par veselo saprātu jeb prātu [*le bon sens ou la raison*], dabīgi piemīt visiem cilvēkiem vienādā mērā,” darbā “Pārruna par metodi” raksta Dekarts (*Descartes*). Bet piebilst, ka svarīgi ir izvēlēties, kur vadīt savas domas, “jo nepietiek būt vesela prāta [*l'esprit bon*] īpašniekam, pats svarīgākais ir labi likt to lietā.”¹

Dekarts “Pārrunā par metodi” raksta, ka veselais saprāts (*bon sens*) teicas izdarīt savus spriedumus par jau zināmām atziņām, vadoties pēc paraduma, – un tieši tā rodas to maldīgums –, nevis, vadoties no drošām zināšanām, kas iespējamas, “attīrot” prātu no aizspriedumiem ar noteiktas metodes palīdzību, kuras iesākumu raksturo metodiskās šaubas un kuru iezīmē 4 loģikas priekšraksti jeb prāta vadīšanas regulas.² Loģiskas priekšraksti ved pie acīmredzamu un skaidru zināšanu ieguves.³ Kamēr tas vēl nav noticis, Dekarts izvērza trīs “morāles” jeb praktiskās veselā saprāta vadīšanas regulas, kas ļautu nekļūt svārstīgam rīcībā, tas ir, izšķirties par kādu uzskatu, kamēr prāts tāds būtu spriedumos, un tādējādi neliegtu sev iespēju apmierināt savas saprātīgās vēlēšanās, lai arī skaidras un droši pamatotas zināšanas par visu vēl nav iegūtas.⁴ Jāpiebilst, ka Dekarts norāda, ka “mūsu iztēle vai jutekļi nekad nevar apstiprināt nevienas lietas pastāvēšanu, ja nepedalās mūsu prāts” – ņemot redzes sajūtu. Šī „viscildenākā un visaptverošākā no maņām” (Dekarta „Optika”) apstiprina priekšmetu pastāvēšanu ārpusaulē, bet neko vairāk.⁵

Savukārt, Heidegera koncepcijas atšķirība no tradīcijas ir saskatāma “hermeneitiskās fenomenoloģijas” metodē, pēc kuras postulātiem cilvēka apziņa – apzināta klātbūtne tam, kas ir, ir skatīta kā saprotoša un interpretējoša esamība pasaulē. Proti, tālāk vai savādāk ar gara zinātnes metodēm to pētīt nav iespējams. Savukārt, ieviešot klātesamības (*Dasein*) konceptu, Heidegers cenšas pamatot ideju, ka pasaule nav reducējama uz kādu no tās neatkarīgu, to tverošu un savos tvērumos formējošu būtību. Heidegera tēze ir: klātesamības transcendence ir cilvēka esamība pasaulē (*In-der-Welt-sein*).

Cilvēks ir pasaulē kaut kā izturoties (*sich verhalten*) pret to, kas ir. Primārais cilvēciskās izturēšanās veids ir saprašana (*verstehen*), un vispirms – kā spējas un prasmes kaut ko izdarīt, tai skaitā – kaut ko pateikt un saprast teikto (*sich verstehen*). Saprašana no izklāsta ir nošķirama tikai teorētiski, jo esošais vienmēr ir dots kā kaut kas. Piemēram, kaut kas tiek pielietots kā kaut kas. Savukārt, kaut kas ir pielietojams, tātad, saprotams, tāpēc, ka ir iederīgs dažādu radniecīgu izmantojumu kopsakaros. Viss esošais šādā veidā ir savstarpēji saistīts saprašānā un izklāstā. Šie kopsakari, ciktāl tie ir nozīmīgi, ir zināmi – apzināti vai neapzināti; tā tiek dzīvots. Izklāstam ir nepieciešama pasaule kā pazīstama apkārtnē, lai iegūtu faktisku piederību. Izklāsts var būt gan praktiska darbība, gan arī teorētisks izteikums, tas atkarīgs no redzējuma perspektīvas. Apzināta vai neapzināta piederība pasaulei šajā gadījumā nozīmē piederību noteiktām sadzīves praksēm. Tas, savukārt, nozīmē zināmā mērā noteiktu un ar kādu cilvēku kopumu kopēju ikdienas darbību intencu raksturu un mērķus. Šāda veida izklāsta horizonts ir tas, ko cilvēki kopumā primāri saprot kā pasauli.

Saprātīgums organizē klātesamību un veido tās orientāciju apkārtne, rūpējoties par situācijai atbilstošas rīcības redzējumu. Savukārt, vēsturiski noteiktā praktisko iemaņu un nozīmju skaidrojumu kopība piešķir cilvēciskai klātesamībai temporālu vienotību. Vēsturiski noteiktā nozīmju jēgas interpretācijas modeļu kopība veido kopesamības (*Mitsein*) sfēru ar citiem. Tai raksturīgais izturēšanās veids Heidegera analītiskā ir nozīmju artikulēšana, kas norisinās runājot. Runas izrunājums (*Hinausgesprochenheit*) ir valoda. Vēlākos darbos Heidegers pievēršas izvērstam kādam cilvēku kopumam kopējas saprašanas un izklāsta kopības aplūkojumam, saistot to ar cilvēciskās saprašanas “mājošanu” valodā. Šādā kontekstā viņš valodu uzskata par pasaules atslēgšanas (*erschliessen*) paraugu glabātuvī, kas kopīgi vienas valodas kopienai. Ar atslēgšanu Heidegera terminoloģijā tiek apzīmēts apzināts pasaules tvērums. Atslēgta pasaule tiek saprašānā, jūtīgumā pret apkārtni un runā. Atslēgšana ietver gan deduktīvu slēdzienu izsecināšanas, gan induktīvu analogiju iespējamību, analogijām balstoties, pēc savas esamības metaforiskos, radniecīga pielietojuma kopsakaros.

Saprašana

Amerikāņu filosofs un Heidegera interprets Hjūberts Dreifūss (*Dreyfus*) Heidegera “**saprašanas**” nojēgumā izšķir **trīs līmeņus jeb horizontus**.⁶ Tie ir: **1)** konkrētās darbības (tiešā saskarsme ar esošo), **2)** spēles lauks (situacionāla nozīmība) un **3)** klātesamības iespēju varbūtības – esošā nozīmība, kas veido pasaules pasauliskumu un nosaka klātesamības saprašānu (nozīme, par cik tā ir vispārīgi būtiska). No tiem katrs nākamais veido iepriekšējā – šaurākā – saprašanas horizontu. Jāpiebilst, ka minētie saprašanas līmeņi nošķirti pastāv tikai analītiski. Arī klātesamība vienlaikus ir gan komunikatīva kopesamība ar citiem, gan saprot sevi atbilstoši savām spējām apieties ar iekšpasaulīgi esošo.

Pirmā līmeņa **1)** saprašanas horizonts ir klātesamības absorbcija pasaules parocīgumā. Tas nozīmē, veicamās darbības netiek īpaši apdomātas. Piemēram, es rūpējos par savu bērnu, īpaši neapdomājot katru savu soli – tie “dabiski” izriet no mana bērna uzvedības, kaut arī, retrospektīvi, es savas darbības varu aprakstīt kā mērķtiecīgas. Bet mans bērns – “lai teiktu, ka tajā ir klātesamība, organismam jau jābūt piemērotam sociālām iespējamībām, kuras ir nozīmīgas tā esamības iespējamībai”.⁷

Faktiski cilvēks ir gan tāds, kā pats sevi saprot, gan arī tā, kā to citiem manifestē viņa darbības, ciktāl tās ir kopesamīgas, tas ir, atkārtojamas, atkārtotas un kā iespējamība pieejamas arī citiem. Šāda veida kopība var būt apzināta, taču tā ir klātesoša arī kā pašsaprotamība. Pasaule klātesamībā un pati klātesamība, jo pie klātesamības pēc

būtības piederas esamība-pasaulē (Heidegger 1993, 12), primāri norisinās kā pašsaprotama māka apieties (*sich verstehen*) ar to, kas ir kā “sarūpēšanā sastopams esošais” (Heidegger 1993, 68).⁸ Klātesamība sevi (*sich verstehen*) un savas iespējamības primāri saprot no savām ikdienišķām, nereflektētajām darbībām: šim esošajam tā esamībā viss notiek ap (*geht um*) viņu pašu; klātesamība apietas ar sevi pašu (*umgehen*) un saprot par tik, par cik spēj kaut ko izdarīt vai vērst sevi uz esošo kā tādu, ar ko kaut kas ir iesākams. Klātesamības eksistence ir “esamība, pret ko klātesamība tā vai citādi var izturēties vienmēr arī kaut kādā veidā izturas (*verhalten*)” (Heidegger 1993, 12). Tas nozīmē, ka, spējot nereflektējot tikt galā ar apkārtņē notiekošo, klātesamība pati sevi vienmēr jau gan saprot, gan izklāsta – tā ir atslēgta (Heidegger 1993, 13).

Heidegers raksta, ka klātesamības uzturēšanās pasaulē ir kā mājošana – klātesamība ir piederīga savai pasaulei, tā tajā dzīvo un jūtas ērti. Klātesamīgo telpiskumu veido tas, kur un kā klātesamības uzturēšanās saistās ar palikšanu. Proti, apkārtne šķiet gana mājīga, lai tajā veiksmīgi spētu eksistēt, orientēties, arī pašsaprotamības līmenī, nekontrolējot un nevadot katru savu rīcību ar analītisku veicamo darbību analīzi un projektu palīdzību. Šādā vidē arī publiskais skatiens, kas iespējams, ir tikai paša iedomāts, proti – patības manifestācija sociālajā vidē, tās rīcību nozīmes kopīgais redzējums, nerada traucējumus darbības aģenta pašsajūtā, piemēram, neveiklību vai neiederības sajūtu. Pasaule primāri ir parocīga kā rīks sarūpēšanai. (Heidegger 1993, 68). Heidegers raksta: “Apiešanās ar rīkiem pakārtojas “priekš-tam, lai” savstarpēji saistīto norāžu dažādībai. Šāds savstarpējo saistību saskatošs uzlūkojums (*Sicht*) ir apdomīgs aplūkojums (*Umsicht*) (Heidegger 1993, 68). “Priekš-tam, lai” kopsakaru redzējums klātesamībai piemīt dabiski. Šie kopsakari kā radniecīgu lietojumu veselums iezīmē klātesamības ikreizējo uzturēšanās pasauli, kura tai ir nozīmīga un kurā tā ir līdzdalīga, nosakot tās virzienus un orientācijas. (Heidegger 1993, 68). Heidegers raksta: “Praktiskā” izturēšanās nav “ateorētiska” tādā nozīmē, ka tai trūktu redzējums (*Sichtlosigkeit*) (..) Vērojums (*Betrachten*) jau sākotnēji ir sarūpēšana, tāpat kā darbībai jau sākotnēji piemīt *savs* redzējums (*Sicht hat*) (..) Raudzīšanās uz kaut ko (*Hinsehen*), tāpēc vien, ka tai iztrūkst apdomīgs aplūkojums (*Umsicht*), nav bez noteikumiem – savu kanonu tā izveido metodē” (Heidegger 1993, 69). Jāatzīmē, ka Heidegers netiecas ne uzsvērt viena jutekļa – redzes – pārākumu pār citiem, kā tas, viņaprāt, tradicionāli ierasts. Viņš, saglabājot ierasto terminu, tiecas uzsvērt tos raksturlielumus, kas raksturo esošā un esamības tvērumu vispār (Heidegger 1993, 147). Tīrā vērojuma un būtību skatījuma vietā viņš liek saprašanā balstītu redzējumu – pieeju atklātam esošajam kā tādām. Ne vienmēr ir iespējams racionāli izklāstīt kaut kam piešķirto nozīmi; predicējošs izteikums ir tikai viens no izklāsta veidiem. Nozīme tiek interpretēta, veidojot tās iespējamās jēgas projektu atbilstoši tam kā dēļ kaut kas varētu nozīmēt to, ko, šķiet, tas nozīmē. Saprotot kaut kā nozīmi, tā tiek saprātīgi “izvērtēta” pēc atbilstības situācijai, proti: darbojas/nedarbojas, kalpo/nekalpo – pēc parocīguma kā tāda veselumā, kur “izvērtējums” var būt arī ieradums (Heidegger 1993, 144).

Redzējums

Redzējums (*Sicht*) klātesamībai rodas līdz ar “klāt” atslēgtību (*Erschlossenheit*) – potenciālu iespēju secināt, tas ir, attālināt pasauli refleksijā, kas kļūst iespējams tikai tad, kad klātesamība jau ir iesaistīta sociālās praksēs, kas veido tās saprašanas pamatu un atskaites sistēmas piederību. Redzējums līdzveido klātesamību – klātesamība ir tās skats un arī „izskats”. Atbilstoši tam, kā klātesamība ir pasaulē, kas kā izturēšanās pēc būtības ir rūpes, Heidegers izšķir arī dažādus skata veidus. Tie savukārt saistās ar esamību-pasaulē – vai tā ir izturēšanās pret parocīgu iekšpasaulīgi esošo, vai tā ir kopesa- mība ar citiem, kas var būt gan īstena, gan neīstena (Heidegger 1993, 122–124) Proti,

klātesamības izturēšanās, kas atbilst intencionālai vērstībai, var būt: (1) gan apzināta, gan neapzināta; (2) kā darbības intence, kur vērstības priekšmets ir nošķirams no pašas apziņas vērstības, gan arī kā tāds, kurš nav. Piemēram, bailes no čūskām un vienkārši baiļu pārdzīvojums (2) gadījumā, bet (1) – iepriekšējā sadaļā minētā sākotnējā saprašanas absorbcija pasaules parocīgumā, darbības un redzējuma, kas, tāpat, ir angažēts, nevis neiesaistīts vērojums vai kāds būtību skatījums, tīrais tvērums u. tml. Iespējamā tīrā uzskate iespējama kā diferences redzējums, proti, savas izturēšanās izmaiņas iespējas amplitūdas redzējums. Heidegers to sauc par klātesamības savu iespējamību projektu, un konceptuāli tas ir balstīts „ontoloģiskā diferencē” – esošā un esamības iespējamā nošķīrumā, kas nozīmē arī iepriekš minēto iespēju, nošķirt intencionālo objektu no pašas intencionālās vērstības. Secīgi, jautājums, kas tad paliek kā šāda vērstība bez noteikta vērstības objekta, piemēram, baiļu pieredze. Heidegera atbilde – tā ir valoda: valoda ir pasaules atslēgtība, arī tās fonētiskie aspekti, kas saistās gan ar piederības pasaulē valdošiem paradumiem, gan ar jūtīgumu pret apkārtni.

Valoda ir saprotama par cik tā nosauc iekšpasaulīgi esošo. Tādējādi tā ir saprotama citiem un runātajam ir saturs – par kaut ko tiek runāts, valoda ir runa. Vienlaicīgi, valoda ir arī runas izrunājums (Heidegger 1993, 162). Runas valodiskie indeksi ir temps, modulācija ritms (Heidegger 1993, 162). Proti, dažādas valodai piederīgas skaniskas izpausmes, kuru nozīme aprakstot neatteicas uz kādu konkrētu esošo, kas kā konkrēta lieta vai lietu stāvoklis (iespējami) sastopams pasaulē. Jūtīguma metaforisks izsacījums, kas līdznosaka Klāt atslēgtību. Metaforisks, jo nozīmi iegūst runas kontekstā, nevis pats par sevi. Savukārt, jūtīguma pret apkārtni izsacījums metaforisks ir vienmēr. Līdzības dēļ, salīdzināsim ar Ničes (Nietzsche) koncepcijām. Ničes atziņās, piemēram, nelielajā darbā „Par patiesību un meliem ārpusmorālā nozīmē” (*Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne* (1873)), cilvēka pamatdziņa ir dziņa veidot metaforas. Tā kā vienmēr kaut kā noskaņota priestspēja, pārceļ starp nervu kairinājumu, tēlu un skaņu, pakārto atsevišķo zem vispārējā, kas pēc būtības ir metafora, bet aiz ieraduma kļuvis par vispārēju, kopīgi lietotu jēdzienu. Piemēram, šīs koks. Heidegeram kopējs ir vēsturiski un sociāli noteikts kopīgs nozīmes simbolisks veidols. Noskaņojumu, kas pēc būtības ir pašivs – Niče savās pārdomās „Par noskaņojumiem” (*Über Stimmungen* (1864)) un „Elku mijkrēslī” (*Götzen-Dämmerung* (1888)) izmanto līstošu lietu un šlāfroku kā nesavāktības, ļenganas uztveres metaforas –, var izmainīt varasgriba (*Wille zur Macht*). Heidegeram jebkāds izsacījums, un arī jūtīgums pret apkārtni, vienmēr jau ir interpretācija. Tādā nozīmē, ka 1) tas vienmēr jau darbojas kādas kopīgas pasaules kā saprašanas horizonta ietvaros, 2) visam, kas ir jau ir aktuāla nozīmība, praktiska nozīme, 3) visam ir nozīme tieši tāpēc, ka tas atšķiras no visa pārējā, proti, tas, kas ir, ir interesants kā jautājums, nevis kā varasgriba. Atšķirības liekošā maņa ir dzirde. Kas atšķir pēc piesaistes kopīgajam, vispārīgajam – dialekta jeb mutes veida (*Mundart*), kas nozīmē kopīgu līdzdalības veidu dzīves pasaulē, kopīgu vēsturiski noteiktu saprātīguma jeb *sensus communis* modeli. Jau gatavie pieņēmumi par to, kas ir, aizspriedumi. Nozīmīgs ir arī iesaistes veids kopīgajā, izturēšanās perspektīva to izmaina.

Proti, kaut kā nozīme, lai arī ir intencionāla – runas saturs, kas iespējami var tikt padarīts par no apziņas neatkarīgi esošas ārpasaulē „sastāvdaļu” (*Vorhandenheit*), savu nozīmi neiegūst kā apzīmējums, bet gan pateicoties līdzdalībai vienā dzīves pasaulē. Valodiskai izpausmei nozīmi piešķir kopīgais konteksts, kopīgi priekšstati par cilvēcis-kām izpausmēm un to iespējamo jēgu. Klātesamība nav apziņa, kas satur tīras idejas, būtības, kā aktu saturu. Tās saturi vienmēr jau ir interpretācijas, un tādā nozīmē, izsacījumi. Klātesamības transcendence ir tās esamība pasaulē, tās akti (*cogitationes*) ir izturēšanās, ko iezīmē dažādas manieres, kā attiekties pret esošo – pavēlot, lūdzot, mīlot, ticot. Heidegeram intencionalitāte ir apziņas akti kā izturēšanās akti un intencionalitāte,

tās atbilstība pasaulei ir valodiska un socializēta – kopējā līdzdalība un spēja kaut ko izmanīt apkārtņē nosaka balss tiesības. Bērniem un dzīvniekiem pasaule ir mazāk vai nav vispār, refleksiīva attiecība ar pasauli ir reģionāli noteikta un pakļauta pasaules atslēgtībai, tās kritisko slēdzieni variācijas iespēju amplitūdai.

Klātesamības un pasaules attiecība, tātad, formējas subjektivitātes paradoksa ietvaros, proti, klātesamība ir iesaistītais un veidojošais elements vienlaicīgi. Heidegers veido sekojošas izturēšanās un redzējuma distinkcijas: **(1)** sarūpēšanai – aplūkojums-apdomība (*Umsicht*); **(2)** aprūpei – respekts-uzmanība (*Rücksicht*); **(3)** esamības kā tādas redzējums (*Sicht*) – “kā dēļ” klātesamība ir (tā vienmēr ir tā, *kā* tā ir, proti, interpretācija). Šādu redzējumu, kas visaptveroši ietver eksistenci, Heidegers dēvē par caurskatāmību-caurspīdīgumu (*Durchsichtigkeit*). Tas atbilst “klāt” atslēgtības izgaismoībai (*Gelichtetheit*). Izgaismoība esošo ļauj sastapt neaizklātu (*unverdeckt*). Tas nozīmē, esošais tiešām ir tāds, kāds tas šķiet esam, intencionālā vērstība „trāpa” pasaule, ja tā norisinās eksistenciālā caurspīdīguma ietvaros. Eksistenciālais caurspīdīgums ir kas vairāk kā praktiskais saprātīgums, ietverot sevī Heidegera eksistences definīcijas divdomīgumu – proti, eksistence ir specifiski cilvēciskais esamības veids, kur 1) viss notiek pašas esamības dēļ; kur 2) esamība ir apiešanās. Ja šo Heidegera pieņēmumu stata attiecībā ar Heidegera interpretāciju Dekarta un Huserla ego koncepcijām, kurās, viņaprāt, ego tiek pieņemts kā “patības punkts” (*Selbstpunkt*), ko iespējams uziet vērojumā, var teikt, ka patība (*Selbst*) veidojas kā saprotošas esamības-pasaulē pilna atslēgtība jūtīgumā un saprašanā. Tās transcendence ir esamība-pasaulē un to artikulē runa (*Heidegger* 1993, 161) Tā pakārtojas esamības „pie” pasaules un kopesamības ar citiem caurskatāmībai. Savukārt, pasaules nepazīšana noved pie maldīga “uzskata” par sevi – klātesamības ne-caurskatāmības (*Heidegger* 1993, 146–147).

Aplūkojums-apdomība **(1)** attiecas uz iekšpasaulīgi esošo: aplūkojums ir sarūpēšanai raksturīgais parocīgā atklāšanas veids (*Heidegger* 1993, 123). “Sarūpējošais apskats ir saprašana kā *saprātīgums* (*Verständigkeit*)”, raksta Heidegers (*Heidegger* 1993, 147). Saprātīgums jeb veselaī saprāts rūpējas par klātesamības izklāsta atbilstību pasaulei. Savukārt, respekts **(2)** attiecas uz kopesamību ar citiem, tā rūpju mods ir aprūpe. Kopesamība var būt gan īstena – tāda, kas nekautrējas no sava rūpju apjoma un apzinās to, gan neīstena – kas neapdomājot vai aiz izdevīguma pārņem citu praktizētās sarūpēšanas intences – manieres. Šādu, pakaļdarinātu, klātesamību Heidegers apzīmē ar terminu *das Man* – bezpersoniska būšana pasaulē. To iezīmē specifiskās, individuālās līdzdalības iztrūkums, aizvietojamība. Kā īstenas patības piemēru Heidegers min apzinātu piederību savai tautai. Ikdienā, sabiedrībā, parasti novērojami šo abu īstenuma modu sajaukumi (*Heidegger* 1993, 122).

Spēles lauks

Saprāšanas horizonts 2) nodrošina jēgpilnumu apdomīgam aplūkojumam **(1)**, aptverot pasaulei atbilstošas situāciju risinājumu iespējas. Heidegers šo saprāšanas līmeni dēvē par klātesamības spēles lauku (*Spielraum*) (*Heidegger* 1993, 326). Tas vienlaikus ir gan atverošs, jo piemēta iespējamās klātesamības variantus **(3)**, gan ierobežojošs, jo saskaņo aplūkojumu ar iespējām īstenot šo ieskatu. Tās ir “fiziskās un loģiskās” lietu iespējamības, ko kultūrsociāli noteikta klātesamība var iedomāties un realizēt kā kādas situācijas iespējamo risinājumu. Hjūberts Dreifūss sniedz piemēru par amerikāņu studentu, kuram nākamā rītā jānodod referāts, bet kurš pat nav sācis kaut ko darīt lietas labā. Students, protams, neko vēl nav izdarījis. Tiek izvirzīti iespējamie risinājumu varianti, kādi varētu ienākt prātā studentam: strādāt visu nakti un uzrakstīt, piedzerties, pamest pilsētu. Bet, savukārt, kā neiespējams tiek uzrādīts hara-kiri. Un ne tikai tāpēc,

ka amerikānis tur neredzētu nekādu jēgu un tāpēc neapsvērtu to kā iespēju, bet tāpēc, ka amerikānim, pat izdarot pilnīgi pareizas naža kustības, tā ir un paliks tikai vēdera uzšķēršana, nevis hara-kiri. Iemesls – tikumi, normas un dzīves pasaulei atbilstoši spriedumi bez refleksijas par šādas situācijas saprātīgu risinājumu japāņu un amerikāņu kultūrās ir pārāk atšķirīgi⁹

Spēles lauka brīvība nav neitrāla, objektīva, loģiski pamatojama izvēles brīvība, kuru iespējams īstenot arī fiziski. Tā nav arī izvēles brīvība no pirmās personas skatupunkta: “izgaismojums” (3) kā eksistenciāla iespēja valda pār klātesamību, nosaka situācijas redzējumu un tam atbilstošu spēles lauku. Klātesamība nereflektējot zina konkrētās situācijas spēles lauku kā tās iespējamo jēgu – nozīmes apjomu – par cik tā ir vispārēji nozīmīga, nozīmīga indivīdam kā sabiedrības loceklim.

Būšanu kopā ar citiem lielā mērā organizē un padara komunicējamu, atver, šādas kopīgas pašsaptomības un prakses (Heidegger 1993, 151); kopesamību ar citiem nosaka un kritiski ierobežo praktiskais saprātīgums. Kā saprātīga cilvēka piemēru Heidegers darbā „Esamība un laiks” min retoru. Citēju: “Publiskumam (*Öffentlichkeit*) kā bezpersoniskam esamības veidam (das Man) ne tikai piemīt noskaņojums, tas pat ir nepieciešams. Sabiedriskā doma ģenerē sev noskaņojumus. Runātājs vadās pēc noskaņojumu uzrunā runātājs. Viņam ir nepieciešams izprast (*Verständnis haben* – ar šo terminu Heidegers apzīmē veselā saprāta jeb klātesamībai raksturīgā praktiskā redzējuma saprātīguma (*Verständigung*), rezultātu – L. G.) noskaņojuma iespējamības, lai tās pareizā veidā pamodinātu un vadītu” (Heidegger 1993, 138-139).¹⁰

Saprašanas horizonts 3) ir visas iespēju varbūtības, kuru ietvaros darbības var būt jēgpilnas. Tas nozīmē, klātesamība spēj tās atklāt un iespējams arī – izprast. Jēga ir saprastā interpretācijas formālais karkass (Heidegger 1993, 159). Taču šis horizonts nav nemainīgs – iespēju summa. Tas ir esošā kā tāda kopumā attiecība ar klāt-esamību (*Da-sein*) kā tādu kopumā, ko nosaka, ierobežo un filtrē pasaule kā tāda kopumā – pasaule kā savstarpēji saistītu norāžu kopsakars, kur norāžu savstarpējās saites tiek veidotas pēc radniecīga pielietojuma.

Saprašana un esamība kopā ar citiem

Darbā “Esamība un laiks” Heidegers saptomību – jēgas saistību ar pasaules un klātesamības atslēgtību – pielīdzina esamības saprašana ar aplūko saistībā ar klātesamību pasaulē, ka kopēja ar citiem pasaulē – kopklātesamību (*Mitdasein*). Ja klātesamība izturas pret iekšpasaulīgi esošo sarūpējot un aprūpējot, tad tā ir klātesamības “ieklāšanās” – nozīmes iegūšana saptotot un interpretējot esošo – tai nozīmīgā pasaulē kopumā. Tas ir, esošais saprašana tiek uztverts kā pasaule un šīs saprašanas darbības horizonts. Bet ja runa ir par kopējo klātesamību ar citiem – arī kā savas patības iegūšanu, tad saprašanas horizonts, kas nosaka esošā jēgas interpretāciju, ir vēsturiski kopējā piederība jeb dalības ņemšana kopīgajos pienācīgas izturēšanās modeļos. Heidegers to apzīmē ar terminu liktenis (*Geschick*), liktenis veido īstenu klātesamības spēju būt. Savukārt, neīstena klātesamība sev par redzējuma mēru ņem publisko viedokli (Heidegger 1993, 384).

Heidegers raksta: “Ne tikai pasaule dod brīvību iekšpasaulīgi sastopamam esošajam kļūt parocīgam, bet arī klātesamība, proti, citiem to kopējā klātesamībā.” Klātesamība, kas ļauj citiem kļūt par apkārtējiem un pasaulei par apkārtni, nozīmē, ka tā eksistē iekš pasaules kā mājojot pēc piederības – bez stresa, omulīgi, pašlāvīgi un saskaņā ar apkārtni vārdo un darbos pasauliskums tika interpretēts kā norāžu veselums nozīmībai. Saprašana, apsteidzot un jau pazīstot esošā parocīgumu, klātesamība dod iespēju sastapties ar parocīgo kā ar līdzdalībā atklāto. Norāžu kopsakars, kas veidojas pēc radniecīga

pielietojuma un veido esošā savstarpējo saistību kopsakarīgā, cilvēkam piemērotā un pazīstamā pasaulē, jau ir nostiprinājies klātesamībā kā tās realitāte. Taču klātesamība nav tas pats, kas tās realitāte un esamība nav reāls predikāts. Esamība ir esošā eksistences noliegums, atverot to jautājumā – bet jautā par to, kas interesē – par tās nozīmi. Attiecībā pret šādi atvērtu esamību, piemēra, identitātes un būtības idejas ir iesīkstējušas, valodā pastāvošas nozīmes pārņemšanas secības, sukcesijas karkasa, metaforas.

Pasaule kā norāžu kopsakars ir tā esamība, Kādēļ (*Woruwillen*) klātesamība pati ir tāda, kāda tā ir. Klātesamība ir **kopesamība** (*Mitsein*) ar citiem, klātesamība ir līdzdalība, dalīta ar citiem. Līdz ar to klātesamība ir arī citu dēļ. Klātesamības līdzdalība tajā kopējā esamībā, kas ir, ir darbošanās plašāka saprāšanas horizonta – valodas, tradīcijas, kopējās saprotamības, piemēram. Savukārt, darbošanās pēc būtības vienmēr ir saprāšana un interpretācija, tā notiek kāda spēles lauka ietvaros un saskaņo savu klātesamības redzējuma perspektīvu ar apkārtni un apkārtējiem, saprātīgi un atbilstoši kopībai.

Citi ir atslēgti savā klātesamībā. To atslēgtība ir vienlīdz sākotnēja ar pasaules atslēgtību – tā līdzveido nozīmību, tas ir, pasaulei raksturīgo pasauliskumu, kāds tas ir nolikts “eksistenciālajā Kā dēļ” – kā dēļ kaut kas ir tā kā tas ir (*Heidegger* 1993, 123). Pasaulē esošo nozīmēs ir iekļauta iespēja skatīt tās saistībā ar rūpēm par citiem – arī parocīgā sarūpēšanā iekļaujas respekts pret līdzcilvēku klātbūtni tai pat pasaulē.

Runa un ontoloģiskā diference

Klātesamīga sapratne sākotnēji veidojas kā absorbcija parocīgā pasaulē un attiecībā pret tuvāko, tas ir, saprotamāko, jo ierastāko, apkārtni. Sapratne primāri ir pasaules zināšana (*kennen*) esot tajā (*Heidegger* 1993, 123). Bet ikreizējais kopesamības veids veidojas atbilstoši tam, kāda nozīme citiem klātesošajiem tiek piešķirta izejot no pasaules parocīguma (*Heidegger* 1993, 124). Piemēram, ikdienā – kurpnieka darbnīca ir darbnīca, jo ir kurpnieks, kas tur strādā un ir cilvēki, kuri valkā kurpes; trolejbuss ir transporta līdzeklis, jo ir cilvēki, kurus tas transportē.

Protams, citu cilvēku klātbūtne pasaulē arī ir klātesamība, tie neeksistē kā neesatības, vienkārši sastopamas (*vorhanden*) lietas. Arī citu klātesamību iezīmē noteikta redzējuma perspektīva – klātesamība ir galīga; kopesamība kopējā, socializētā pasaule ar citiem līdz ar to veidojas kā šo dažādo perspektīvu mainīgs kopums un nevis summa. Priekšstati par iespējamo jēgu – tās ”formālais karkass” ierobežo šo iespējamību kopumu (*Heidegger* 1993, 156). Esošais tiek saprasts atbilstoši tā jēgai, proti, atbilstoši tam, kāda ir tā nozīme kopesamībai, līdzdalībai (*Heidegger* 1993, 156).

Vadoties pēc saprātīguma, sākotnējā saprāšanā klātesamība izveido jēgpilnu perspektīvu, kurā būs iespējams runāt un darboties saprotami sev un citiem, veiksmīgi risināt sev būtiskas situācijas. Proti, tādu Klāt atslēgtību, kurā iespējama runa (*Rede, logos*). Proti, valda ne tikai pašsaprotamības mājīgums atbilstoši veselajam saprātam, pasaules parocīgums, bet arī dzirdamība un sadzirdamības iespēja: cilvēks varu tikt sadzirdēts. Tā balsij piemīt pievienotā vērtība – tā atbilst kopīgiem priekšstatiem par to, kas ir pieņemams, derīgs, jēdzīgs, cilvēcīgs un līdz ar to tai piemīt spēja veidot un uztvert, atkārtot un atpazīt nozīmes, tas ir, esošo.

Runu Heidegers definē kā kopesamības intencionalitāti, tas ir, izturēšanās veidu, ko nosaka interpretācija un līdzdalība ar citiem kopējās, citiem saprotamās nozīmēs. Runas izrunājums (*Hinausgesprochenheit*) ir valoda (*Sprache*) (*Heidegger* 1993, 161).

Primāri esamība atklājas kā dzirdamība, bet jebkurš pasaulē esošais klātesamībai ir dots kā formāls indikators, proti, kā kaut kas, ko iespējams interpretēt atbilstoši tā radniecīgam lietojumam ar citiem esošiem. Bet, piemēram, daba nav rīks un nebūtu

jāuztver arī kā izejmateriāls, tās nozīme, pievienotā vērtība kopībai var būt arī vēsturiska, bet galu galā tas ir viens un tas pats. Nozīmes primāri atklājas valodā, pēc fonētiskas, nevis saturiskas līdzības – tā Heidegers. Katrai dzīves pasaulei ir raksturīgs savs dialekts (*Mundart*)¹¹; vārdu kopsakarīgumu veidojošs elements, runa jeb logos, sāga, kā uz nākotni vērsta bijušā interpretācija. Vārds uzliek robežas tam, kas ir un notiek it kā pat no sevis. Piemēram, sarunai. Piemēram, pašradošai dabai, topošai esamībai.¹²

Secīgi, vārdos ierobežota tapšana kā klātesamības koposamības vēsture atspoguļojas dialektu organizējošajās retoriskajās figūrās – ontoloģiskās diferences metaforiskajās izpausmēs, kas primāri atver un nosaka to, kas ir. Ar metaforu es saprotu situāciju, kad konteksts spēj izmainīt esošā, piemēram, vārda nozīmi un piešķirt tai citu jēgu, nevis kādas nozīmes lietojumu „pārnēstā nozīmē”. Atbilstoši Heidegeram metafora burtiski nozīmē nozīmes pārnēsību pēc analogijas, kas ikreiz parādās kā pieredzes sintēzes pamatstruktūra, proti, *logos*. Savukārt, metaforiska analogija atbilst esošā un esamības atšķirības – ontoloģiskās diferences –, ikreizējam veidam, kas, savukārt, atkarīgs no tā, pret ko klātesamība vēršas jautājuma formā, proti, kā atvērta attiecība pret esamību. Tie var būt oksimoronī, kā uzskatāmas figūras, un atbilstu Herakleita „strīdam” jeb Heidegera „cīņai”, vai pašsaprotošanās, acīmredzamības, ko nepieciešams padarīt plūdenas, lai spētu atgūt nozīmīgu jēgu.¹³ Klātesamība saprotot iekļāj sevi dažādās savas esamības iespējās. Šīs iespējas tiek izvērtētas atbilstoši saprātīgumam. Heidegers to sauc par jēgas projektu, proti, par to, kā dēļ klātesamība ir tā, kā tā ir (*Heidegger* 1993, 145). Redzējums balstās saprašanā.

Heidegers „Esamība un laiks” raksta, ka Klāt (*Da*), līdzās saprašanai, atslēdz jūtīgums pret apkārtni, kas sociālajā vidē izpaužas kā noskaņojums (*Heidegger* 1993, 139, 142). Arī bailes ir jūtīgums pret apkārtni, bet bailes ir kas īpašs – tajā aizslēdzas pasaule un klātesamība nokļūst pie sevis kā tādas veselumā, gan zaudējot izšķirošu apjēgsmes spēju, spēju spriest. Bailēm radniecīga ir garlaicība.¹⁴ Nīče savā „Par patiesību un meliem ārpusmorālā nozīmē” apgalvo, ka cilvēki izgudrojuši ko tādu kā sabiedrība, sabiedriskā iekārta, vienīgi aiz garlaicības, kas, protams, ir pasīvs stāvoklis.

Noskaņojumu var mēģināt ietekmēt, izmainīt retors. Bez noskaņojuma nav iespējama saprašana un runa, bez noskaņojuma pasaules un klāt atslēgtībai iztrūkst metaforiskais līmenis, kas nosaka atšķirību. Metafora nozīmē atsevišķā piekārtosānu kopīgajam, nozīmi izmainot ar konteksta nomainīgas palīdzību. Klātesamības ilgstamība un pieredzes paplašinājums veidojas pēc analogija principa, kur tas, ar ko tiek salīdzināts nav stingri definēts. Attiecīgi, pasaule kā kopsakaru kopums veidojas kā palīgteikumu kopums, kas gaida savu virsteikumu, kas piešķirtu tiem mērķi, bet, kamēr tāds nav, tos saista saiklis „priekš tam, lai” (*Um-zu*). Apdomīgums secina un saista induktīvi, veidojot analogijas pēc radniecīga lietojuma principa un secinājumus izdarot praktiski tēmēta „ja, tad” (*Wenn-so*) formā (*Heidegger* 1993, 359).

Savukārt, klātesamības attiecība ar esamību ir kā jautāšana un atbilde tiek iegūta nodalot atšķirīgo, nevis meklējot līdzīgo. Tādā veidā esamība metaforiski nosaka klātesamības laiciskumu kā pārmantošanas secību, piešķirot sukcesijai veidolu.

Šādi tiek atvērts primārais konteksts esošā jēgai un spēles lauks klātesamībai, izmaiņas iespējām. Metafora ir pārcēlums ar vārda palīdzību ierobežojot, saglabājot un ieceļot spēles laukā – vēsturē – kas nodrošina spēles un ilgstamības iespēju caur atvērtā esošā kopumā ierobežojumu, vardarbību pret esošo kā tādu veselumā. Tā ir domāšanas vardarbība, pret esamību, pašai domāšanai esot atkarīgai no esamības.¹⁵ Esamība nosaka savu tvērumu, līdz ar to, nosaka arī klātesamību. Atbilstoši Heidegeram, metafora kā pārcēlums starp garu un matēriju pastāv tikai metafizikas ietvaros. Pirmējā vardarbības figūra domāšanai attiecībā pret esamību, kas atbilst eksistenciālai un hermeneitiskai,

nevis tradicionālai, ontoloģijai, ir metafora un tikai pakārtoti tai seko atbilstība. Katrā gadījumā, jautājums par atbilstību primāri ir jautājums par esošā interpretācijas sākotnējo metaforisko piederību (*Vorhabe*).

Bezpersoniskums un vēsturiskā kopība, klātesamības īstenums un neīstenums

Klātesamība vispirms, tas ir, ikdienā, priekš sevis ir kā kopiesamība parocīgā pasaulē un tikai tad - kā individuāls subjekts un sevis sapratne īpašā refleksijā par šo tēmu. Līdz ar to citu klātesamība, tāpat kā savējā, primāri ir apkārtnīgas sarūpēšanas koppasaule, kurā „izšķīstot” klātesamība nav pati. Ikdienā klātesamība kā būšana līdzās citiem ir neitrāls, visiem un katram kopīgs esamības veids – tā ir **bezpersoniska** (*das Man*). Šādā esamības veidā, kurā klātesamība ir norūpējusies saglabāt distanci no citiem savās rūpēs, citi cenšas tās viņam atņemt, tas ir, jebkuru klātesamību padarīt par aizvietojamu un atņemt tā īpašās rūpes. „Pats”, tāpat, savā nozīmē iekļauj būšanu “citam” un ir pats sev kā “cits”. Klātesamība savu „esamību pie (zu) sevis” projicē “citā” (*Heidegger 1993, 123*), klātesamīgā eksistence pēc būtības ir „esamība uz nāvi”. Proti, fenomens ir veselumā tikai tad, kad nav vairs viņš pats. Kaut arī novērojama tikai pie citiem, vienmēr tomēr tikai un vienīgi paša darbs – kā miršana. (*Heidegger 1993, 239f*). Bezpersoniskumā citi valda pār klātesamību un veido tās ikdienišķās nozīmes: vidusmēru, kur patība pazaudējusies pirmās pieejamības pasaulē un viedokļos. Tāda ir primārā klātesamības patība – tā ir kā bezpersonisks „cits” (*Heidegger 1993, 129*).

Klātesamības iespēja iegūt savu patību balstās vēsturiskās piederības, un tādā veidā, īstenas līdzpiederības citiem iegūšanā. **Vēsturiskā kopība** (*Gemeinschaft*) kā līdzpiederības izvēle saistās ar klātesamības specifisko laiciskumu, ko, pēc Heidegera domām, var dēvēt par vēsturiskumu. Heidegers darbā „Esamība un laiks” raksta: “Klātesamības esamības aprīsis tika iezīmētas kā rūpes. Rūpes balstās laiciskumā. Līdz ar to mums rūpju aprīnķī jāuzmeklē notikums (*Geschehen*), kas eksistenci nosaka kā vēsturisku.” (*Heidegger 1993, 325*). Bet jau iepriekš tajā pašā darbā viņš vēsturi bija formulējis sekojoši: “Vēsture ir laikā noritošs eksistējošai klātesamībai specifisks notikums. Proti, esot kopā ar citiem (*Miteinandersein*) “pagājušais” un uzreiz “nodotais tālāk (nākamām paaudzēm)” (*überlieferte*) un iedarbību nezaudējošais (*fortwirkende*) notikums noteiktā nozīmē ir uzskatāms par vēsturi” (*Heidegger 1993, 279*). Šis notikums nav piesaistīts kādam noteiktam “reģionam”, piemēram, kultūrai vai reliģijai (*Heidegger 1993, 279*). Lietas, kuras ir “pagājušas”, vēl aizvien ir tādas, kādas bijušas – lietojamas, domātas lietošanai, taču “pagājuši” ir to piederības pasaule, kur tās piederēja “rīku kopsakaram” un tāpēc bija parocīgas, tās lietoja “sarūpējoša, pasaulē-esoša klātesamība”. Ir palicis tikai “iekšpasaulīgais”, jo pasaule ir tikai un vienīgi “eksistējošas klātesamības veidā, kas kā esamība-pasaule ir faktiskā” (*Heidegger 1993, 380*). Klātesamība nekad nav pagājusi, tā ir bijusi–klāt (*da-gewesen*). Savukārt, bijusi–klāt tāpēc, ka vēl aizvien ir un pašreiz notiek kā uz nākotni vērsta „tagadniskošana”, kas norūpējusies par savu esamību un saviem mērķiem, to īstenojumu (*Heidegger 1993, 381*). Arī lietas un apkārtējā vide ir vēsturiska tādā pašā veidā kā klātesamība, proti, dēļ piederības parocīgai pasaulei, kā arī -patiecoties Klāt ilgstamībai un kopsakarībai dažādos pārcēlumos, metaforās un dažādās klātesamības perspektīvās.

Laiciskuma un vēsturiskuma problemātika Heidegera analītikā, tāpat, tiek saistīta ar īstenas, piederīgas, un neīstenas, bezpersoniskas, eksistences nošķirumu. Īstenums saistās ar klātesamības izlēmību. Heidegers, runājot par izlēmīgu apņēmību (*Entschlossenheit*), raksta par “sevis uzmetumu uz paša spēju būt vainīgam”. Tādā gadījumā, kaut arī cilvēks apzinās savu un savas darbības ierobežotību, viņš tomēr uzņemas atbildību par savu

faktisko esamību pasaulē un saviem lēmumiem (Heidegger 1993, 382–383). Tas nozīmē, cilvēks uzņemas savu esamību uz nāvi (Heidegger 1993, 329). Taču ne jau no nāves klātesamība var smelt savas faktiskās iespējamības. Heidegers raksta, ka klātesamība daudz lielākā mērā “krīt par upuri” (*Verfallen*) tam, ar ko sastopas kā ar pasauli, nekā jelkad iespēj izprast pati (Heidegger 1993, 383). Līdz ar to, uzņemoties savu iemestību gatavā pasaulē, kurā tā ir, bet par ko nav skaidrs, kāpēc vispār un kāpēc tieši tā ir, šķiet, ka klātesamībai vajadzētu pārņemt arī jau sastopamos viedokļus kā savas esamības-pasaulē iespējamās interpretācijas. To kopīgo piederību, kas pārņemta no citiem un neiekļauj ne individuālu “pārceļšanos” darbību, ne arī atbildību, Heidegers sauc par neīstenu. Tas var būt publiskais vai kādas sociālās grupas viedoklis, tā var būt arī kāda reliģija.

Heidegers uzskata, ka, uzņemoties savu galīgo brīvību, kas notiek vienīgi izvēloties izvēlēties, iespējams iemantot sava veida praktisko gaišredzību attiecībā uz nejausībām (Heidegger 1993, 384). Šāda iespēja iepriekšminētajam saprašanas 2) līmenim jeb horizontam – situacionāla spēles lauka redzējumam. Bet, tā kā esamība-pasaulē pēc būtības ir kopesamība ar citiem, klātesamība pēc savas nozīmes ir ar citiem kopējs notikums un kā – Liktenis (*Geschick*): “Ar to mēs apzīmējam kopienas (*Gemeinschaft*), tautas notikumu” (Heidegger 1993, 384). Šo kopīgo likteni saveido nevis atsevišķu subjektīvu likteņu summa, bet gan kopesamība ar citiem vienā un tajā pašā pasaulē. Līdz ar to, atslēgtība noteiktām, kādai kopienai kopīgām iespējamībām jau iepriekš nosaka subjektīvos likteņus. “Dalītā vēstī (*Mitteilung*) un cīņā kļūst brīva Likteņa vara”, raksta Heidegers (Heidegger 1993, 384). Individuālais liktenis (*Schicksal*) ir atvasināts no visai paaudzei kopīga Likteņa, kas veido īsteno, pilno klātesamības notikumu (Heidegger 1993, 385). Heidegers apgalvo, ka, lai izšķirots par vienu vai otru jēdzīgu klātesamības iespēju, nebūt nav skaidri (*ausdrücklich*) jāzina tās izcelsme.

Taču šāda iespēja pastāv. Skaidri un noteikti kaut ko ieraugāmu dara izteikums precīzējot (Heidegger 1993, 154); skaidri un noteikti runā kā “dalītā vēstī” tiek artikulēts (dalīts) kopējais jūtīgums un kopesamības sapratne – kopesamība, kas gan vienmēr jau ir atklājusies kopējā jūtīgumā un saprašānā. Taču nevienā no šiem gadījumiem nav runa par savas pozīcijas izcelsmes uzrādīšanu, kas nozīmētu: skaidri un gaiši projicēt savas eksistences iespējas. Tas ir, ne tikai jēgpilni un atbilstoši saprātīgumam izklāstīt savu klātesamību, kas balstās tās teorētiskā vai praktiskā zināšanā, bet arī artikulēt savas eksistences nozīmi, artikulējot tos līdzdalības kopsakarus, kas saveido klātesamībai nozīmīgo piederību.

Heidegers uzskata, ka atbilstoša skatiena izvēles un atbilstošas nozīmes piešķiršanas iespēju dod pārmanotā klātesamības sapratne. Izlēmībā tiek atkārtota kāda pārņemta eksistences iespēja: “Atkārtojums ir skaidra un noteikta pārmanošana (*ausdrückliche Überlieferung*)” (Heidegger 1993, 385). Aplūkojot šo jautājumu, Heidegers izvērs Tautas tēmu, runājot par Varoņiem, ko sev izvēlas klātesamība, kas kontekstā ar “cīņu” un “uzticību” iegūst diezgan nepatīkamu pieskaņu. Katrā ziņā, izvēlētais varoņtēls kalpos par klātesamības paraugveidolu un tādējādi ļaus pārvarēt individuālo likteni Tautas Liktenī (Heidegger 1993, 385).

Heidegera veiktais vēsturiskās piederības aplūkojums pilnīgo viņa klātesamības fenomenā aprakstu. Vēsturiskās piederības koncepcija ir skatāma esamības-pasaulē kontekstā, jo “vēstures notikums ir esamības-pasaulē notikums” (Heidegger 1993, 387–388). Esamība-pasaulē ir klātesamības transcendence, klātesamība ir arī tās faktiskums. Arī iekšpasaulīgi esošais ir iesaistīts vēsturē, tam katram ir savs liktenis (*Schicksal*); arī daba kā ainava, kulta vietas u. tml. iekļaujas pasaules vēsturē (Heidegger 1993, 388–389).

Arī pasaulei – gan kā iekšpasaulīgi esošam, gan kā ar klātesamību vienotam notikumam – pamatā raksturīga tapšana, noritējums, kas nav saprotams gluži kā vietas maiņa.

Klātesamības laicisko kopsakarīgumu un tā “pasaulisko” izpausmi Heidegers mēģina izteikt ar savu “Likteņa/likteņa” jēdzienu. Vienmēr klātesošais esošā pamats, kāpēc tas ir tā kā tas ir, rodams “laiciski pamatotā pasaules transcendencē”, taču klātesamība šo laiciskumu, tātad arī savu vēsturi–likteni, primāri uztver kā pasaul-vēsturisku, jo “faktiskā klātesamība, krītot tai par upuri, izšķīst sarūpēšanā” (Heidegger 1993, 389). Tā primāri saprot sevi no apkārtējās pasaules un tai atbilstošas mērķtiecības.

Neīstenais, vēsturiski bezpersoniskais cilvēks neizvēlas un viņa liktenim nav ilgstamības – viņš ir, atbilstot mūsdienīguma pieprasījumam, kas veido tā “īstenību” (Heidegger 1993, 391). Klātesamības izkaisās, izbirst kā pelni vējā, ja, neapdomājot un vadoties pēc publiskās vērtības, to, kas ir, saprot no tā, kas ir sarūpēts. Secīgi, klātesamības kopsakarīgums tiek uzturēts publiskā panoptikuma skatienā – uzraudzīts. Cilvēks, viņa līdzdalība notiekošajā, viņa ķermenis tiek pielīdzināts funkcijai; sociālo vidi veido dublikāti bez savs pasaules: dažādu funkciju dublikāti, ķermeņa dublikāts. Klātesamības individuālā, neaizvietojamā nozīme, klātbūtne, tādā gadījumā ir īpaši veidojama, piemēram, ar metaforas, tas ir, konteksta nomaiņas palīdzību. Piemēram, izraugoties kādu varoņtēlu – *Siegfried*, kaut vai –, kā savu pieredzi veidojošo un paplašinošo analogiju noturīgu simbolisku formālo karkasu, kas savieno un pārceļ nozīmes no viena konteksta citā. Lai nekļūtu par golemu, kam var iebāzt mutē viņa nozīmību kā runas lapiņu, uz kuras uzrakstīta viņa reducētā mērķtiecība.

Pēc Heidegera domām, īstens klātesamības eksistences kopsakarīgums ir to visaptveroša “vienība” (*Einheit*): “Patība, ko raksturo izlēmība, salīdzinājumā ar deseminācijas nepastāvību pati par sevi ir *iestiepusies regularitāte*, kurā klātesamība kā liktenis savā eksistencē tur “iekļautu” dzimšanu un nāvi, un “starpu” starp tām. Pie tam tā, ka savas ikreizējās situācijas pasaul-vēsturiskumam klātesamība ir acumirkliģa” (Heidegger 1993, 391). Tas ir, izlēmības aktā, kas lielākoties ir kā atteikšanās no kāda sava lēmuma, klātesamība tiek nevis pārtraukta, bet gan tieši iegūta, tās laiciskumam no iesaistības telpiskumā – ierastie orientēšanās paņēmieni un mākas - pārslēdzoties uz “nākotnīgi klāt-bijušu” atkārtojumu. Klātesamība iegūst ilgstošu laicisku izplatību, kurā tiek iegūta un balstās arī tās telpiskuma vienība. Piemēram: ikdienā bieži gadās, ka ceļš ir pusstundu garš, jāgaida piecas minūtes. Savukārt, kad klātesamība iegūst Likteni, tad viņa nevis iegūst kādu objektīvu laika mēru, kas, protams, arī ir vēsturiski mainīgs, bet gan spēju saprast un pārtulkot pusstundu garu ceļu, paredzēt gadījumus, kad tā būs un zināt, kad tā vajag būt, kad tā vajag teikt.

Nobeigums

Heidegera filozofijā, par atskaites punktu ņemot viņa pamatdarbu „Esamība un laiks”, pastāv divu veidu *saprātīguma* izpratnes konteksti: **1) praktiskais *saprātīgums***, kas vērsts uz adekvātu apstākļu izvērtēšanu un tiem atbilstošu izturēšanos. Hjūberts Dreifuss šādu klātesamību sauc par “situācijas atrisinātāju”. Patiesuma kritērijs šajā gadījumā ir: tas nostrādā. *Saprātīgums* ir socializēšanās sekas. Sekot veselajam saprātam priekš Heidegera nozīmē uzskatīt notiekošo kā iespējamu atbildi uz jautājumu: ko ar to iespējams izdarīt? Heidegers šādu esošā redzējumu sauc par sarūpējošu aplūkojumu (*besorgende Umsicht*) un viņaprāt tas ir cilvēka “visdabiskākais” stāvoklis. Kamēr viss notiek kā pienākas, cilvēka klātesamība ir *saprātīga* bez īpašas refleksiņas piepūles, jo *saprātīgums* ir socializācijas rezultāts. Klātesamība arī, atceroties, ka ar socializāciju lielā mērā tiek apzīmēta esošā valodiska eksistence, tā atvērtība saprotamībai un līdzdalībai tā nozīmē, kas reizē nozīmē unikālās eksistences noliegumu. Vārda došana ir slepkavība, atbilstoši Blanšo un Hēgelim.¹⁶ Un arī atbilstoši klātesamības *saprātīguma* teorijai. Savukārt, dzīvnieki tur, tāpat kā Rilkes 8. Duinas elēģijā, kļīst pa nāves laukiem bez

savas nāves; 2) *vēsturiska koppelēība*, kas nozīme kopīgas nozīmes un interpretācijas, un kas nodrošina 1) patiesumu un nemaldīguma ilgstamību – “praktisko gaišredzību”, caur brīvi izvēlētu eksistences redzējuma atkārtojumu un caur to – interpretācijas ierobežojumu Piederības veidolu, kas atbilst kādas kopienas vēsturiski noteiktiem sadzīvošanas un saprašanas paradumiem, vienlaicīgi dodot iespēju pieredzes paplašinājumam Šādu klātesamību, savukārt, Hjūberts Dreifūss nodēvē par “kultūras veidotāju” – dzejnieku, kas tikai parāda esošā un esamības metaforisko attiecību, bet necenšas un nespēj to izskaidrot.¹⁷

Jēdzīgas, saprotamas izturēšanās jeb kopīgas klātesamības ar citiem intencionalitātes modeļa pārmantošana (*überliefern*) nenozīmē laiciskumu kā laika ritējumu – tas nav būtiskākais šī notikuma (*Geschehen*) izpratnē. Uzsvars ir liekams uz padarīšanu par savu un īstenošanu kā tādu (*Ereignis, sich ereignen*). Tas nozīmē “atkārtot” kādu korbūšanas formu kā savu, pasniegt savu nozīmi *it kā* veidotu pēc citiem zināma parauga, tādējādi spējot priekšstatīt jeb uzvest (*entwerfen*) sagaidāmo attieksmi un savas darbības rezultātus. To Heidegers sauc par “praktisko gaišredzību”. Atkārtojums ir iespēja realizēt savu brīvību, kas nekad nav īsti brīva, jo savādāk, ja pretendēs būt pirmradītāja brīvība, to nepieļaus ne pats, ne citi, ne pats kā citi. Vienīgais, ja tā kļūst par revolūciju vai pilnībā valodisko kļūst par rakstnieka brīvību¹⁸

Tāpat, ir ontiskais eksperts – retors un ontoloģiskais – kultūras veidotājs, bet pastāv vēl trešais – tradīcijas eksperts. Viņš, tā vietā lai nostiprinājušos jēdzienus un viedokļus ar metaforu, fonētisku līdzību palīdzību padarītu plūdenus (*verflüssigen*) un atklātu to nozīmju vēsturiski īstenās analogiju saites, darbojas ar pastāvošiem aizspriedumiem jeb jau gataviem spriedumiem (*Vorurteil*) kā autoritatīvu saprašanas un izklāsta tradīciju. Tādējādi skatot valodu kā izrunājumu nevis fonētiskā, izrunas nozīmē, bet gan kā nostiprinājušos nozīmju kopumu, runas izrunājumu, kas ir iespējis atbilst pasaulei. Par to pāris vārdos no Gādamera filosofiskās hermeneitikas darba „Patiesība un metode” (*Wahrheit und Methode* (1960)), kas lielā mērā – kā metodoloģisks traktāts humanitārām zinātnēm, valodiskotu zināšanu interpretācijai – uzskatāms arī par *sensus communis* kā šo zinātņu „priekšmeta” konceptualizāciju, saistot to ar humānisma un retorikas tradīciju.

Gādamera jautājumā par metodi uzmanību vērš uz lasāmas (nevis klausāmu) tradīcijas (klasiskā, autoritātes, aizspriedumu) aprobēšanu kā jautājumu, cik lielā mērā un vai vispār to nemainīgu atstāt pieļauj lasītāja vēsturiski situacionālā noteiktība. Hermeneitiskās metodes uzdevums ir dot iespēju nošķirt nemainīgo, tradicionāli klasisko aspektu pārmantotajā, ko Gādamera sauc par priekš- jeb aizspriedumiem (*Vorurteile*), no savējā ieguldījuma kāda teksta iedarbības vēsturē (*Wirkungsgeschichte*) – šī teksta lasīšanas tradīcijas kādas skolas ietvaros.

Tas ir, man izveidojas viedoklis par, piemēram, Heidegera filosofiju un tās priekšrocībām un trūkumiem atbilstoši manai spējai un paņēmieniem spriest par kādu filosofisku koncepciju, kā arī atbilstoši tam, kas ir mācīts gan par tradīciju, kam pieder šis teksts, gan par spriešanas tehniku un uzstādāmiem mērķiem. Proti, izglītībai (*Bildung*). Savukārt, izglītība, atbilstoši Gādamera atziņām, var tikt saprasta arī kā “iebūvēšanās” (*einbilden*) tradīcijā. Bet, kad tehnika kļūst par izjūtu, pētnieks kļūst par ekspertu – iebūvēti (nevis fantastu), savējiskotām, piemērotām metodēm vadot iztēli (*Einbildung*) kā līdzības – atšķirības meklējošo principu un apvienotāju veselumā. Eksperta atbilstības izjūta ir sprieduma rezultāts, kuras kritērijs ir eksplikācijas atbilstībai tai pasaulei (attiecīgi tradīcijai vai teksta iedarbības vēsturei), kura tiek saprasta un izklāstīta.

Kļūstot par iebūvēti-ekspertu vairākās tradīcijā – kā dažreiz nākas novērot, – var itin viegli aizmirsties un ļauties savai izjūtai tā, ka spriedumu izdarīšu sāk balstīt līdzīgu

metaforisku figūru uzmeklējumos. Tādā gadījumā rīcībā esošie, brīvi pārvaldītie nozīmju artikulācijas paņēmieni (*Bestand*) tiek ekspluatēti, nozīmes iegūtas negodīgā un neīstenā ceļā.

Heidegera piedāvātais variants gar un pasaules attiecībai ir brīvība kā ļaušana būt tam, kas ir. Tādā gadījumā brīvība ir patiesības būtība.¹⁹ Vārda brīvība ir runātā vārda brīvība, jo tikai tādā veidā tā ir valodiska un spēj attiekties pret pasauli kopumā, atklāt esamību, esot tajā iekšā kā veselumā, arī izjūtās. Valoda, atbilstoši Heidegeram ir pasaules atslēgtība; valoda ir aktuāli notiekošs un noticis runas, artikulētu nozīmju, izrunājums, kas iespēj apzīmēt iekš pasaules esošas lietas (*Heidegger* 1993, 161). To esamības patiesuma kritērijs ir saprotamība. Pamanot un etimoloģiski izsekojot fonētiski līdzīgo vārdu nozīmju attiecībām – ja nepieciešams, šo līdzību iegūstot, destruējot vārdus pa sastāvdaļām -, to iespējamajām vēsturiskajām saitēm un tapšanas gaitai, iespējams ģeoloģiski eksplīcēt valdošos metaforu tipus, attiecību starp esošo un esamību, kas nosaka visas pārējās pieredzes analogiju attiecības.

Avoti un interpretējošā literatūra

1. Heidegger, M. (1993) Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993, xiii. 445 S.
2. Heidegger, M. (1975) Heidegger, M. *Die Grundprobleme der Phänomenologie*. GA Bd. 24. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1975. 473 S.
3. Heidegger, M. (1978) Heidegger, M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*. GA Bd. 20. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1978. 192 S.
4. Heidegger, M. (1953) Heidegger, M. *Einführung in die Metaphysik*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993, 1981. 157 S.
5. Heidegers, M. (1998) Heidegers, M. Mākslas darba sākotne. *Malkasceļi*. Rīga : Inteleks, 1998, 9.–57. lpp.
6. Heidegger, M. (1981) Heidegger, M. *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1981. 192 S.
7. Heidegger, M. (1967) Heidegger, M. *Vom Wesen der Wahrheit*. Frankfurt a. M. : Vittorio Klostermann, 1967. 29 S.
8. Heidegger, M. (1990) Heidegger, M. *Der Weg zur Sprache. Unterwegs zur Sprache*, Pfullingen: Verlag Günther Neske, 1990. 270 S.
9. Nietzsche, F. (1988) Nietzsche, F. **Über Wahrheit und Lüge im aussermoralischen Sinne**. *KSA, Sämtliche Werke, Bd. 1*. (Hg.) Giorgio Colli und Mazzino Monitari. München und New York : 1988 (2. Aufl.). S. 875-890.
10. Dekarts, R. (1978) Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga : Zvaigzne, 1978.
11. Kants, I. (2000) Kants, I. *Spriestspējas kritika*. Rīga : Zvaigzne ABC, 2000.
12. Gādāmers, H.-G (1999) Gādāmers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga : Jumava, 1999.
13. Burdjē, P. (2004) Burdjē, P. *Praktiskā jēga*. Rīga : Omnia mea, 2004.
14. Figal, G. (2000) Figal, G. *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*. Weinheim : Beltz Athenäum, 2000.
15. Føllesdal, D. (1979) Føllesdal, D. Husserl and Heidegger on the Role of Action in the Constitution of the World. *Essays in Honour of Jaakko Hintikka*. Holland : Dodrecht, 1979, p. 365–378.
16. Dreyfus, H. (1991) L. Dreyfus, H. L. *Being-in-the-world. A Commentary on Heidegger's Being and Time, Division I*. Massachusetts Institute of Technology : MIT Press, 1991.
17. Dreyfus, H. L. (1980) Dreyfus, H. L. Holism and Hermeneutics. *The Review of Metaphysics* 34 (1980).
18. Caputo, J. D. (1993) Caputo, J. D. *Demythologizing Heidegger*. Indiana University Press, 1993.
19. Blanchot, M. (1981) Blanchot, M. *The Gaze of Orpheus and Other Literary Esseys*. New York : Station Hill Press, 1981. xv. 197 p.
20. de Man, P. (1997) de Man, P. Heidegger's Exegeses of Hölderlin. *Theory and History of Literature, vol. 7: Blindness and Insight*. Minneapolis : University of Minnesota Press, 1997, p. 246–266.
21. Lafount, C. (1994) Lafount, C. *Sprache und Welterschliessung*. Frankfurt a. M. : Suhrkamp, 1994.

Atsauces un piezīmes

¹ Dekarts, R. 1978, 16. lpp.

² Turpat, 36.–38. lpp.

³ Turpat, 27.–28. lpp.

⁴ Turpat, 31–32. lpp.

⁵ Turpat, 40. lpp.

⁶ Dreyfus, H. L. 1991, p. 186–214.

⁷ Dreyfus, H. L. 1991, p. 188.

⁸ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen : Max Niemeyer Verlag, 1993, S. 68.

Turpmākā tekstā atsaucies uz Heidegera darbu “Esamība un laiks” tiks noformētas šādi: (Heidegger, M. 1993, 68).

⁹ Dreyfus, H. L. 1991, p. 190.

¹⁰ Iemesība (*Geworfenheit*) ir eksistenciālis, kas eksistenciālajā analītikā parādās saistībā ar eksistenciāli jūtīgumam (*Befindlichkeit*), kas ir Heidegera “nosaukums” klātesamīgiem maņu uztvērumiem. Ontiski jūtīgums pastāv kā noskaņojums. Ontoloģiski pasaule tiešām primāri tiek atklāta (*entdeckt*) noskaņojumā (*Stimmung*), un tikai tādēļ ir iespējami dažādi afekti, izjūtas un jūtas (*Affekte und Gefühle*). Noskaņotībā klātesamība vienmēr ir atslēgta kā tas esošais, kura kā esamības rīcībā klātesamība ir nodota (*überantworten*), lai tā eksistējot būtu šī esamība, “ka tā ir un tai ir jābūt” – un bez kādiem ikdienā pieejamiem paskaidrojumiem “no kurienes un uz kuriem” (Heidegger, M. 1993, S. 134.)

¹¹ Heidegger 1990, S. 244.

¹² *Ibidem* 1953, S. 131.

¹³ *Ibidem*, S. 110.

¹⁴ *Ibidem* 1951, S. 27–30.

¹⁵ *Ibidem* 1953, S. 128f.

¹⁶ Blanchot 1981, p. 42.

¹⁷ Hjūberts L. Dreifüss savā rakstā “Vai kaut kas var būt vairāk saprotams kā ikdienas saprotamība?: “Esamības un laiks” 1. daļas reinterpretācija 2. daļas gaismā” (Dreyfus, H. L. Could anything be more Intelligible than Everyday Intelligibility? *Reinterpreting Division I of Being and Time in the light of Division II*) 24. piezīmē izvērs šo minēto nošķirumu starp situācijas atrisinātāju un vēsturi veidojošo kultūras veidotāju. Arī Dž. D. Kaputo darbā “Demitoloģizējot Heidegeru” (*Demythologizing Heidegger*) izmanto šo nošķirumu, saistot “kultūras veidotāju” ar tradīcijas piedomāšanu atpakaļ pie sākotnēm, tādējādi iegūstot jaunas vārdu un lietu izpratnes, citus jautājumu uzstādījumu veidus. Taču viņš norāda uz šīs koncepcijas “meta-” iedabu un kultūras veidotāja “tiešo pieslēgumu” metadzejai, paliekot nejutīgām pret apkārtni – kā Jēzus. Kultūras veidotājs, radot jaunu pasaules sakārtu, nepaskaidro, tikai parāda “var un tiek teikts” formā (Caputo 1993, 19).

¹⁸ Blanchot 1981, p. 38f.

¹⁹ Heidegger 1967, S. 18.

Iztēle un valoda: no Kanta un Heidegera uz Rikēra iztēles hermeneitiku

Imagination and Language: from Kant and Heidegger to Ricœur's Hermeneutics of Imagination

Žanete Narkēviča

LU Vēstures un filozofijas fakultāte
Filozofijas nodaļas doktorantūra
Brīvības bulv. 32, Rīga, LV-1050
e-pasts: hermes@parks.lv

Šis raksts atklāj Pola Rikēra īpašo ieguldījumu iztēles hermeneitikas attīstīšanā un viņa saistību ar fenomenoloģisko tradīciju. Tajā tiek iezīmēta Kanta darbā "Tīrā prāta kritika" un Heidegera darbā "Kants un metafizikas problēma" piedāvātās "iztēles shematisma" un "laika tīrā tēla" interpretācijas izšķirošā nozīme Rikēra pārējā no fenomenoloģiskās uz hermeneitisko pieeju iztēles problēmai. Rikēra stāstījuma un metaforas teorija šeit aplūkota kā abu filosofu domā ietvertu iespēju tālāka attīstīšana valodas laukā. Metaforas gadījumā iztēle kā sintezējoša spēja ir pamatā mimētiskai darbībai, kas nodrošina uzskatāmību valodā jeb tās attēlojošo funkciju. Stāstījumā iztēle kā laika, notikumu un darbību radoša sintēze pamato stāsta fabulas veidošanos. Tā dod iespēju Rikēram atbildēt uz viņa fundamentālā pētījuma "Laiks un stāstījums" galveno jautājumu par stāsta un dzīves laika pieredzes saistību.

Atslēgvārdi: iztēle, stāstījums, metafora, shēma, laiks.

Raksta uzdevums ir atklāt Pola Rikēra ieguldījumu iztēles darbības skaidrošanā un iezīmēt viņa ceļu no fenomenoloģiskās tradīcijas uz iztēles hermeneitisko izpratni. Šajā ceļā Kanta un Heidegera iztēles traktējums ieņem īpašu vietu, un tam ir izšķiroša nozīme Rikēra iztēles hermeneitiskajā pārformulējumā. Rikēra iztēles koncepcija šajā rakstā tiks parādīta kā abu filosofu domā ietvertu iespēju tālāka attīstīšana valodas laukā.

Pirmajā daļā tiks raksturota Rikēra iztēles izpratnes attīstība fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros un viņa filosofiskās pozīcijas "lingvistiskā pavērsiena" veidošanās.

Otrajā daļā aplūkosim iztēles traktējumu Kanta "Tīrā prāta kritikā," jo, balstoties uz šī darba studijām un tā oriģinālo interpretāciju Heidegera pētījumā "Kants un metafizikas problēma," Rikērs atrod konceptuālo pamatu iztēles mimētiskās darbības skaidrojumam savā stāstījuma un metaforas teorijā. Gan agrīnajos darbos, bet jo īpaši vēlīnajā periodā, Rikērs pievēršas Kanta filozofijai. Parasti Rikēra komentētāji Kanta filozofijas sakarā min metodoloģiska rakstura saistību, proti, spekulatīvā prāta robežu nospraušanas idejas nozīmi Rikēra refleksijā. Tomēr daudz auglīgāk šķiet izsekot "laika", "produktīvās iztēles" un Kanta "Tīrā prāta kritikas" centrālās tēmas — "shematisma" attīstībai Rikēra hermeneitikā, jo viņa metaforas un stāstījuma teorija ir mēģinājums piešķirt Kanta shematisma jēdzienam lingvistisku traktējumu. Rikērs nonāk pie atziņas, ka jāsak tieši ar produktīvās iztēles analīzi, lai varētu skaidrot iztēli no semantiskās teorijas puses:

“Vienīgais ceļš, pa kuru tuvoties iztēles problēmai no semantiskās teorijas perspektīvas, ir produktīvā iztēle Kanta nozīmē.”¹

Trešajā daļā tiks analizēts “Tīrā prāta kritikas” Heidegera lasījums pētījumā “Kants un metafizikas problēma”.² Tas piesaista Rikēra interesi tāpēc, ka šis lasījums izgaismo iztēles saistību ar cilvēciskās eksistences temporālo dimensiju. Heidegers skaidro iztēli kā laika pieredzes sākotni, un šajā skaidrojumā uzrādītā laika un iztēles saikne ir viņa Kanta interpretācijas eksistenciālais kodols. Heidegers Kanta produktīvo iztēli dēvē par “ontoloģisko” iztēli, jo tā spēj priekšstatīt lietas to esamības dimensijā. Lasot Kantu, viņš demonstrē, ka iztēle nav tikai vidutāja starp prātu un sajūtām. Tā ir “iekšējā saikne”, kas nodrošina pārējo dvēseles spēju vienību, un laiks ir iztēles spējas sākotnējā augsne.

Ceturtajā daļā pievērsīsimies iztēles shematisma un laika jēdziena skaidrojumam Rikēra hermeneitikā, iezīmējot viņa stāstījuma un metaforas teorijas saistību ar Kanta un Heidegera iztēles interpretāciju. Atšķirībā no Heidegera, kurš pretendē uz tiešu temporalitātes fenomenoloģisko aprakstu, Rikērs laika problēmai tuvojas ar vēstījuma teorijas pastarpinājumu. Heidegera eksistenciālā pieeja shematisma skaidrošanā Rikēram ir izejas punkts iztēles konfiguratīvās darbības analīzei valodā. Tā viņam dod iespēju formulēt savu izpratni par stāstījuma mimētisko darbību kā laika sintēzi un atklāt, ka vēlme stāstīt stāstus izaug no ilgām pēc ilgstamības iepretim cilvēka eksistences galīgumam.

1. Rikēra iztēles hermeneitika un fenomenoloģiskā tradīcija

Iztēle visos laikos ir bijusi domas izaicinājums. Atskatoties uz filosofijas vēsturi, kļūst redzams, ka visbiežāk iztēle tiek uzskatīta par nedrošu un neapņēķināmu spēju, kas drīzāk maldina, nekā ievieš skaidrību. Filofofi uz iztēli noraugās ar aizdomām, jo šķiet, ka tā nolīdzina atšķirības starp īsteno un neīsteno, pārvēršot neesošas lietas par esošām, neiespējamo par iespējamu.

Iztēle saistījusi Rikēra interesi visa radošā mūža garumā un ir kļuvusi par viņa hermeneitikas pamattēmu. Viņš risina iztēles problēmu pastarpinātā veidā, priekšplānā izvirzot nevis pašu iztēli, bet veicot sev raksturīgo refleksijas “apkārceļu” pa tās daudzveidīgajām izpausmēm metaforā, simbolā, mītā, sapnī, stāstījumā. Viņa darba lauks ir valoda, jo tajā iztēle vispilnīgāk atklāj sevi. Rikēram pārdomas par iztēles un valodas saistību ir mēģinājums atbildēt uz visu laiku filosofu centrālo jautājumu par domāšanas un zināšanas nosacījumiem. Līdzīgi Kantam viņa prātu ir savaldzinājusi “dvēseles dziļumos aplēptā māksla”,³ bez kuras nebūtu iespējama nekāda zināšana. Tādēļ Rikērs pieņem iztēles izaicinājumu un pārdomā reiz Aristoteļa sacīto par “domāšanu, kas nav iespējama bez tēliem” (“Par dvēseli”, 432a). Līdz ar Aristoteli viņš vēlas zināt, kas ir pamatā “Poētikā” raksturotajai veiklībai metaforās, ko nevar ne no viena pārņemt un kas ir īsta talanta pazīme.⁴

Rikērs nebūt nav vientuļš savā interesē par iztēles darbību. Viņa filosofiskā pozīcija attīstās fenomenoloģiskās tradīcijas ietvaros. Fenomenoloģijas virzienu tā plašākajā izpratnē — ietverot Huserla un Heidegera darbus 20. gadsimta pirmajos gadu desmitos, Sartra un Merlo Pontī eksistenciālismu, Bašlāra poētiku, Deridā dekonstrukciju, Gadamera un Rikēra hermeneitiku — nodarbina iztēles jautājums. Šos atšķirīgos domātājus vieno Huserla filosofiskais aicinājums atgriezties pie lietu sākumiem, no jauna uzdot jautājumu par lietu nozīmi, nepieņemot tās kā pašsaprotamas. Rikērs šādu filosofiskās neziņas stāju, kurā sen ierastas lietas no jauna kļūst par jautājumu, dēvē par *second naivetē*. Filosofijas vēsturē ir daudz piemēru domāšanas pamatu kritiskai izvaicāšanai: Sokrata *docta ignorantia* un Dekarta *dubito* princips, Hjūma skepticisms un Kanta zināšanu iespējamības nosacījumu kritika. Fenomenoloģija nenorobežojas no iepriekšējiem

kritiskajiem precedentiem, bet drīzāk pretendē atkārtot tos radikālā veidā. Tā piedāvā no jauna pārdomāt ne tikai seno jautājumu par esamību, bet arī izvaicāt iztēles lomu domāšanā. Fenomenoloģijas perspektīvā iztēle tiek pētīta kā apziņas intencionāls akts, kurā tiek apjausta un konstituēta nozīme. Tā saskata iztēlē cilvēka brīvības priekšnosacījumu, jo brīvība pamatojas spējā transcendentēt empīrisko pasauli, – tādu, kāda tā ir dota šeit un tagad, un projicēt jaunas eksistences iespējamības. Tieši iztēlošanās spēja piešķir mums brīvību priekšstatīt to, kādām lietām vajadzētu būt, un ieraudzīt pasauli “it kā” modalitātē. Lai gan fenomenoloģijā pastāv dažādi iztēles funkcijas traktējumi, tos apvieno kopējas pamatnostādnes: iztēle ir ne tikai reproduktīvs, bet arī produktīvs apziņas akts; iztēles darbība nav reducējama uz pastarpinājumu starp prātu un sajūtām, tā ir oriģināla sintēze; iztēle nav tukša tēlu rotaļa, bet ir “patiesības instruments”.

Rikēra filosofijas projekts ir cieši vienots ar fenomenoloģiskās tradīcijas diskusiju vidī. Valodas un iztēles tēma vijas cauri visiem viņa pamatdarbiem – no tādiem darbiem kā “Ļaunuma simbolisms,” “Dzīvā metafora” līdz pat “Laiks un stāstījums”, “Ideoloģija un utopija” un “No teksta līdz darbībai”.⁵ Tajos var vērot Rikēra uzskatu pakāpenisku virzību no iztēles fenomenoloģijas uz iztēles hermeneitiku. Pirmo reizi šāds pavērsiens iezīmējas 1960. gadā iznākušajā darbā “Ļaunuma simbolisms”, kad Rikēru sāk nopietni nodarbināt valodas jautājums. Šajā pētījumā Rikērs pirmo reizi iepazīstina ar hermeneitiskās analīzes modeli, kas dod iespēju izvērtēt iztēles lingvistisko funkcionēšanu, un aizsāk iztēles radošo iezīmju analīzi valodā — simbolos un mītos. Vēl pirms iztēles problemātikai tik nozīmīgā darba “Dzīvā metafora” iznākšanas 1972. gadā publicētajā rakstā “Metafora un hermeneitikas centrālā problēma” Rikērs ieskicē savu interesi par iztēli, tiešā veidā saistot to ar valodas lauku: “Vai mums nevajadzētu atzīt, ka iztēle nav tikai prasme atvasināt “tēlus” no sajūtu pieredzes, bet spēja ļauties jaunām pasaulēm veidot mūsu saprašanu par mums pašiem? Šo spēju neuzrāda paši tēli, bet gan nozīmes, kas parādās mūsu valodā. Tāpēc iztēle tiks uzlūkota kā valodas dimensija. Tādējādi atklāsies jauna saikne starp iztēli un metaforu”.⁶

2. Iztēle Kanta “Tīrā prāta kritikā”

2.1. Iztēle kā zināšanu *a priori* nosacījums

Kants savos kritiskajos darbos iztēles problēmu risina jaunā perspektīvā. “Tīrā prāta kritikā” šī dvēseles spēja viņu interesē kā zināšanu un jebkādas pasaules pieredzes iespējamības nosacījums. Izvirzot transcendentālās iztēles jēdzienu, Kants liek domāt par iztēli kā zināšanu *apriori* nosacījumu pretstatā *aposteriorajiem* vai empīriskajiem zināšanu avotiem: “Es saucu par *transcendentālu* katru atziņu, kas nodarbojas ne tik daudz ar priekšmetiem, bet ar mūsu priekšmetu atziņas veidu, ciktāl pēdējam jābūt iespējamam *a priori*”.⁷

“Tīrā prāta kritikas” 1781. gada pirmajā izdevumā Kants atzīmē, ka iztēle varētu būt “vēl nezināma sapratnes un sajūtu kopīga sakne”. Šis Kanta izteikums kļūst par Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījuma nozīmīgu atbalsta punktu, kurā iztēle tiek skaidrota nevis kā otrās pakāpes pastarpinājums starp sajūtām un intelektu, bet kā šo abu izziņas spēju kopējā “sakne”.

Pamatojot iztēles jēdzienu, Kants vispirms atspēko empīriķu tēzi par pieredzi kā visu zināšanu pamatu. Lai gan zināšanas bez sajūtu pieredzes nav iespējamās, no tā nebūt neizriet, ka tās rodas tikai un vienīgi no pieredzes. Sajūtu pieredze nodrošina mūsu atziņas “saturu”, bet tieši sapratnes spēja veido “formu”, kurā mēs to tveram. Kants secina, ka nevienai no šīm īpatnējām spējām nav dodama priekšroka. Bez juteklības mums nebūtu dots neviens priekšmets, un bez sapratnes neviens priekšmets nebūtu domājams.

Pēc tam Kants parāda, ka šie abi zināšanu avoti – juteklība, kas nodrošina pieredzes daudzveidību, un sapratne, kas nodrošina šo daudzveidību vienojošās formālās kategorijas, spēj savienoties “sintēzē”. Tas ir iespējams dēļ aktīvās daudzveidīgā sintēzes spējas mūsos, ko viņš dēvē par iztēli (*Einbildungskraft*). Tā veic savu *aprioro* funkciju, pasniedzot mūsu aktuālo pieredzi noteiktā formā, kas īstenojas tīrajos sapratnes jēdzienos.

2.2. Attēla–shēmas–jēdziena attiecības traktējums

Lai labāk izprastu iztēles darbību, svarīgi izsekot, kādā veidā Kants raksturo attēla–shēmas–jēdziena attiecību. Nodaļā “Par tīrās sapratnes jēdzienu shematismu” Kants norāda, ka tīriem aprioriem jēdzieniem bez sapratnes funkcijas kategorijā jānodrošina arī juteklības jeb iekšējās maņas formālie principi, jo tie dara iespējamu kategoriju lietojumu attiecībā uz kādu priekšmetu. Šos formālos un tīros juteklības nosacījumus Kants dēvē par sapratnes jēdziena shēmu.⁸ Shēmas ir nosacījumi, kas sagādā jēdzieniem attiecinājumu uz priekšmetu, līdz ar to – nozīmi.⁹ Tās ir vienīgais veids, kādā attēls kā empīriskās spējas veidojums var būt saistīts ar jēdzienu. Šajā nodaļā Kants parāda, ka shēma pati par sevi vienmēr ir iztēles produkts, tomēr, tā kā iztēles sintēzes nolūks nav kāda atsevišķa uzskate, bet tikai vienība juteklības noteikšanā, shēma jānošķir no attēla. Kā redzams no Kanta piemēra, pieci secīgi nostādīti punkti ir skaitļa pieci attēls. Turpretim, ja tiek domāts skaitlis vispār, tiklab pieci, kā simts, tad tas ir iespējams jēdziena shēmas dēļ, kas ļauj domāt daudzumu vienā tēlā. Shēmu ir svarīgi nošķirt no attēla, jo tā un nevis priekšmetu attēli ir tīro jēdzienu pamatā. Attēls var sasniegt jēdziena vispārību tikai ar shēmas palīdzību.

Lai gan jēdzienu shēma ir tīrās iztēles aprioris veidojums, Kants parāda, ka tā ir gan intelektuāla, gan jutekliska. Tā dara iespējamu mūsu intelektuālo un juteklisko darbību: “Ir jābūt kaut kam trešajam, kas, no vienas puses, ir viendabīgs ar kategoriju, no otras puses – ar parādību, un kas dara iespējamu kategorijas izlietošanu parādībā. Šim pastarpinātajam priekšstatam jābūt tīram (bez jebkāda empīriskā elementa) un tomēr, no vienas puses, intelektuālam, no otras – jutekliskam. Šāds priekšstats ir transcendentālā shēma.”¹⁰

Jāatzīst, ka Kanta “kritikā” shematisma jēdziens ir pieteikts kā complicēts domas uzdevums un nebūt ne galīgā atbilde. Skaidrs, ka ir jābūt trešajai lietai, kas pastarpinātu mūsu pieredzi un jēdzienus. Bet kādā veidā iztēle to paveic? Kants pats atzīst, ka “sapatnes shematisms, zīmējoties uz parādībām un viņu tīro formu, ir dvēseles dzīlēs apslēpta māksla, kuras patiesos paņēmienus mums grūti kaut kad nāksies izdibināt un celt gaismā”.¹¹ Kanta shematisma koncepcija ir Rikēra stāstījuma teorijas priekštece, jo, formulējot shēmas jēdzienu, Kants kļūst par pirmo domātāju, kas tajā savieno laika un iztēles jēdzienu. Tieši šī saikne starp laiku un iztēli ir Rikēra stāstījuma teorijas būtiska daļa. Laiks ir vienīgā iezīme Kanta filosofijā, kas apvieno visus pieredzes priekšmetus. Tas ir iekšējās sajūtas un visu priekšstatu saistījuma formālais nosacījums, kas satur daudzējādību *a priori* tīrajā uzskatē.

Ar laika līdzdalību shēma nodrošina jēdzienu lietojumu pieredzē. Kants definē shēmu kā “aprioru ar kārtulām saskanīgu laika noteikumu”,¹² kā tēlu, ko iztēle sagādā jēdzienam.¹³ Šī shēma–tēls Kantam nozīmē iztēles radītu laika “figūru”. Pakārtojot jēdzienu noteiktai laika “figūrai”, shēma parāda tā nozīmi pieredzē.¹⁴ Piemēram, “realitātes” kategorijai atbilst figūra – noteikta “esamība laikā” jeb “piepildīta laika” priekšstats, savukārt substances kategorijas shēma ir “pastāvība laikā” jeb priekšstats par reālo (lietisko), kas paliek nemainīgs, visam citam mainoties laikā, bet cēloņa shēma ir priekšstats par “secīgumu laikā”.¹⁵ Tātad iztēle ir radoša tās shematizējošajā kapacitātē.

Tā nereproducē pasaules priekšmetu tēlus, bet rada laika figūras, kas dara iespējamu sapratnes kategoriju lietojumu pieredzē.

2.3. Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas nošķirums

Iztēles radošās darbības skaidrošanā nozīmīgs ir Kanta piedāvātais reproduktīvās un produktīvās iztēles funkcijas nošķirums. Tas dod iespēju uzlūkot iztēles darbību ne tikai atbilstoši mimētiskajam priekšstatīšanas modelim, bet arī formveidojošā transcendentālā modeļa jēdzienos. Produktīvās un reproduktīvās iztēles funkcijas distinkcija ļauj Kantam izvairīties no tradicionālās kļūdas iztēles skaidrojumā, kurā reproduktīvā funkcija tiek uzlūkota kā vidutāja starp ķermeni un prātu. Kanta traktējumā iztēles reproduktīvā funkcija nodrošina prāta spēju sintezēt sajūtu dažādību, tādējādi nodrošinot uztvērumu secīgumu. Tomēr šīs sintēzes darbība ir pakļauta vienīgi empīriskiem asociācijas likumiem.¹⁶ Tāpēc vēl nozīmīgāka par reproduktīvo funkciju ir iztēles spēja nodrošināt vienības principu ikvienai pieredzei.¹⁷ Kants to raksturo kā iztēles produktīvo darbību, kas ir katras aprioras atziņas pamats.¹⁸

Būtiskas aprises produktīvā iztēle iegūst Kanta formulētās transcendentālās apercepcijas vienības kontekstā. Viņš parāda, ka iztēle nodrošina ar sapratnes vienību saistītus asociācijas likumus, bez kuriem uztvērumu sintēze būtu patvaļīga. Tas ir iespējams tad, ja manu uztvērumu produktīvā sintēze savienojas ar “sevis apziņas” produktīvo sintēzi kā vienības galīgo avotu. Es varu sacīt par saviem uztvērumiem, ka es tos apzinos, tikai tāpēc, ka es piedēvēju visus uztvērumus vienai apziņai (sākotnējā apercepcija). Šī apziņa ir transcendentālās iztēles apriorais likums, kas priekšnosaka un vada reproduktīvās iztēles empīriskos likumus.

3. Iztēle Heidegera darbā “Kants un metafizikas problēma”

Heidegera “Tīrā prāta kritikas” eksistenciālā lasījuma filosofiskā interese ir vērsta uz metafizikas iespējamības pamatošanu. Šī uzstādījuma robežās aktualizējas viņa pētījumā “Kants un metafizikas problēma” aplūkotie “shematisma”, “produktīvās iztēles” un “laika” jautājumi. Savu refleksiju par metafizikas pamatu iespējamību Heidegers sāk ar atziņu, ka mūsu zināšanas par esamību ierobežo cilvēciskās subjektivitātes galīgums. Viņš apšaubā, ka cilvēka prāta galīgumu var izskaidrot tikai ar dažādām nepilnībām, neprecizitātēm, nestabilitāti vai potenciālo kļūdīšanās iespēju. Drīzāk prāta robežas nosaka fakts, ka mūsu zināšanas par esamību vienmēr būs zināšanas par parādību, nevis lietu par sevi. Tāpēc viņš aicina pievērst jo lielāku uzmanību Kanta teiktajam “Tīrā prāta kritikas” “Transcendentālās estētikas” pirmajā teikumā: “Uzskate ir tas veids, ar ko atziņa tieši attiecas uz priekšmetiem un pēc kura kā līdzekļa tiecas katra domāšana.”¹⁹

3.1. Iztēle kā zināšanu *a priori* nosacījums Heidegera “Tīrā prāta kritikas” lasījumā

Heidegers analizē iztēles transcendentālo spēju Kanta *Metaphysica Generalis* projekta kontekstā: iedibināt metafizikas pamatus nozīmē atbildēt uz jautājumu par zināšanu vienību, kuru pamats ir iztēles transcendentālā spēja.²⁰ Kā sākotnēja un tīra sintēze tā formē tīrās *uzskates* (laika) un tīrās domāšanas (apercepcijas) vienību. Tieši iztēli Heidegers skaidro kā laika pieredzes sākotni. Tā pirms jebkādas priekšmeta pieredzes veido tīro laika formu. Šī iztēles un laika korelācija raksturo Heidegera eksistenciālo pieeju “Tīrā prāta kritikas” interpretācijai. Šajā Kanta darbā Heidegers

atrod trīs atšķirīgus gadījumus, kuros tiek raksturots izziņas pamats un kuros iztēles statuss parādās pretrunīgā veidā.

- 1) Pirmajā gadījumā iztēle nemaz nav minēta, bet tiek norādīts uz “diviem atziņas pirmavotiem” (*Grundquellen*): “Mūsu atziņa ceļas no diviem mūsu dvēseles pamatavotiem: pirmais no tiem ir spēja saņemt priekšstatus (iespaidu receptivitāte), otrais — spēja ar šiem priekšstatiem izzināt priekšmetu (jēdzienu spontanitāte).”²¹ Turklāt Kants piebilst, ka “bez šiem diviem atziņas avotiem (juteklības un sapratnes) mums nav nekādu citu”.²² Heidegeram nākas konstatēt, ka šajā piemērā iztēle kļūst par “bezpajumtnieci”.²³
- 2) Otrs izziņas (*Erkenntniskraft*) pamatu formulējums parādās divās vietās — gan “Tīrā prāta kritikas” ievadā, gan secinājumos: “(..) Ir divi cilvēka atziņas stumbri, kas izaug varbūt no vienas kopīgas, bet mums nezināmas saknes, proti, *juteklība* un *sapratne*; ar pirmo priekšmeti mums tiek *doti*, bet ar otro tie tiek *domāti*.”²⁴ Heidegers pievērš uzmanību tam, ka “avoti” otrajā gadījumā tiek pārdēvēti par “stumbriem”, kam ir viena sakne. Viņš norāda arī, ka Kants ir ļoti piesardzīgs šīs “kopējās zināšanu saknes” tālākā raksturošanā un aprobežojas ar atzinumu, ka tā mums ir nezināma. Heidegeru šāda Kanta pozīcija ieinteresē viņa filosofiskās ieceres — metafizikas pamatu iedibināšanas kontekstā. Tieši šajā Kanta nostājā Heidegers redz iespēju oriģinālai un domu provocējošai iztēles interpretācijai, jo te Kants runā pretī “unificējošai” transcendentālās iztēles izpratnei, kur tā tiek skatīta kā viena no trim dvēseles spējām līdzās juteklībai un sapratnei.
- 3) Trešajā gadījumā Kants pretēji diadiskajam aprakstam sniedz triadisko: “Ir trīs sākotnēji avoti (dvēseles spējas), kas satur visas iespējamās pieredzes nosacījumus un kas paši nevar būt cēlušies no nekādas citas prāta spējas, proti, *sajūtas*, *iztēles spēja* un *apercepcija*. (..) Visām šīm spējām līdzās empīriskam lietojumam ir arī cits, transcendentālais lietojums.”²⁵ Un citā vietā: “Ir trīs subjektīvi zināšanu avoti (..) : *sajūtas*, *iztēles spēja* un *apercepcija*.”²⁶

Heidegers konfrontē šo dvēseles pamatspēju triadisko aprakstu ar diadisko “pamat-avotu” un “divu stumbru saknes” aprakstu. Viņu interesē, vai tā ir tikai nejaušība, ka Kants izvēlas “divu stumbru saknes” metaforu, lai raksturotu jutekliskumu un sapratni, vai arī tā tiek izmantota, lai norādītu uz to “kopējo sakni”.²⁷ Tradicionāli Kanta interpreti šo pozīciju mēdz skaidrot kā apstiprinājumu iztēles vidutājas funkcijai starp prātu un sajūtām. Savukārt, Heidegers vēlas demonstrēt, ka transcendentālā iztēles spēja nav tikai “ārēja saite, kas sasien kopā divus galus”, bet ir sākotnēji vienojoša īpaša spēja, kas veido abu pārējo dvēseles spēju vienību.²⁸ Ar šo skaidrojumu Heidegers uzsver, ka Kants neseko tradicionālajam iztēles modelim un veido principiāli jaunu iztēles izpratni, kurā tā ir nevis pastarpinājums, bet “formveidojošs centrs”. Heidegers šo Kanta metaforu izlasa kā norādi, ka iztēle “iet pa priekšu” sajūtām un sapratnei un ir šo “divu stumbru sakne”. Heidegers iet vēl tālāk. Viņš vaicā, kas tā ir par augsni, kurā šī sakne nostiprinās. Meklējot atbildi uz šo jautājumu, viņš formulē savas filosofiskās intereses pamatmotīvu – sākotnējā laika tēmu. Heidegers uzskata, ka otrajā “Tīrā prāta kritikas” izdevumā tiek atcelta pirmajā izdevumā formulētā izpratne par transcendentālo iztēli kā dvēseles pamatspēju un tās funkcijas tiek piedēvētas sapratnei. Tāpēc savā pētījumā viņš dod priekšroku pirmajam izdevumam. Viņam nākas atzīt, ka iztēles funkcijas un statusa pārformulējums otrajā izdevumā, kur tā parādās kā tīrās domāšanas funkcija, atstāj novārtā iztēles specifiskās dabas skaidrojumu.²⁹

3.2. Iztēle kā “formveidojoša” spēja

Heidegers raksturo *facultas imaginandi* kā formveidojošu (*Vermögen des Bildens*) divās nozīmēs. Pirmkārt, kā uzskates spēju, kas *nodrošina* tēlu (*Bild*) jeb skatu. Šajā ziņā tā ir receptīva, jo spēj nodrošināt priekšmeta juteklisku uztvērumu “bez paša priekšmeta klātbūtnes”.³⁰ Otrkārt, iztēle ir spontāna – tēlu *radoša*.³¹ Bet, ja receptivitāte nozīmē to pašu, ko juteklība, un spontanitāte – to pašu, ko sapratne, tad iztēle atrodas starp tām abām. Šajā punktā Heidegers nonāk pie līdzīgas problēmas, kas reiz jau nodarbināja Aristoteli “De Anima” 3. grāmatā, kur viņš konstatē, ka *phantasia* “atrodas starp” *aisthēsis* un *noēsis*. Arī Kants atzīst iztēles jaukto dabu. Veicot izziņas principu dalījumu divās pamatklasēs, viņš saista iztēli ar juteklisko, kaut arī uzsver šīs spējas spontanitāti, jo šajā gadījumā par izšķirošo tiek uzskatīta formējošā darbība tēlu nodrošinājuma nozīmē. Kantam iztēle ir formu veidojoša, salīdzinoša, kombinējoša, nošķiroša un, visbeidzot, arī savienojoša – sintezējoša spēja. Sekojot šim Kanta skaidrojumam, Heidegers konstatē, ka iztēle skar priekšstatīšanas lauku visplašākajā nozīmē, izņemot uztveri. Kā sintezējoša un formveidojoša spēja iztēle atbild par kaut kā priekšstatīšanu, iecerēšanu, par fantazēšanu, izbrīnu, iedvesmu utt.

3.3. Laiks un transcendentālā iztēles spēja

Jau pētījuma sākumā, kad Heidegers savā interpretācijā iesaista laika tēmu, viņš uzsver, ka laiks ir universāls un *apriors* izziņas nosacījums. Darba gaitā viņš izvērš šīs tēzes pamatojumu saistībā ar iztēles kā mūsu laika pieredzes sākotnes problēmu. Heidegers izseko Kanta refleksijai par laiku, sākot ar pamatatziņu, kurā tas tiek skatīts kā universāla tīrās uzskates forma. No paša analīzes sākuma Heidegers izceļ laika prioritāti pār telpu. Telpa ir tā uzskates forma, kas dod kārtulu, saskaņā ar kuru tiks sakārtotas visas *ārējās* sajūtas, bet laiks parādās kā mūsu “*iekšējā* maņa”, kurai nav nekādas telpiskas references. Laiks nosaka mūsu iekšējo stāvokļu – priekšstatu, noskaņu secīgumu.³² Tādējādi “laiks ir iekšējās maņas jeb sevis paša un sava iekšējā stāvokļa uzskates forma”.³³ Līdz ar Kantu Heidegers uzsver, ka laiks ir pārāks par telpu, jo tas ir universāls “visu parādību formālais un *apriorais* nosacījums”.³⁴

Šis laika universālais statuss mudina Heidegeru attīstīt sākotnējā laika tēmu saistībā ar Kanta sacīto nodaļā par “Transcendentālo dedukciju”. Laiks, būdams sākotnējs – tagadni, pagātņi un nākotni vienojošs –, ir pamatā pašai tīrās sintēzes spējai. Tikai šī iesakņotība sākotnējā laikā transcendentālās iztēles spējai dod iespēju būt par transcendences “sakni”.

Tīrā apjēgsme, reprodukcija un atpazīšana ir trīs tīrās sintēzes modi, un tajos – sākotnēji vienotos un laiku veidojošos – nobriest laiks savās trīs dimensijās: pagātnē, tagadnē un nākotnē. Savukārt, tīrās zināšanas triju elementu sākotnējā vienība ir iespējama tikai tāpēc, ka šie trīs tīrās sintēzes modi ir sākotnēji vienoti laika trejādajā vienotībā.³⁵ Tieši otrās sintēzes jeb reprodukcijas analīzē tiek tālāk attīstīta laika pamatfunkcija. Te Kants ir iecerējis parādīt, ka trīs tīrās sintēzes modi ir sākotnēji vienoti savā starpā. Heidegers uzskata, ka šī iecere nav pietiekami izvērsta, jo trīs sintēzes modi netiek skaidri atklāti kā laiku formējoši un vienoti sākotnējā laikā.

Balstoties uz transcendentālās dedukcijas analīzi, kas apstiprina, ka tīrie jēdzieni ar transcendentālās iztēles starpniecību ir saistīti ar tīro uzskati (laiku), Heidegers attīsta laika kā “tīrā tēla” ideju, saistot to ar transcendentālo shematismu un atklājot to kā izziņas iekšējās nepieciešamības pamatu.

3.4. “Shēmas–tēla” un laika “tīrā tēla” interpretācija

Vienpadsmit lappuses, ko Kants veltījis “tīrā sapratnes jēdzienu shematisma” aplūkojumam, Heidegers uzskata par apjomīgās “Tīrā prāta kritikas” kodolu, jo šajā nodaļā tiek risināts darba centrālais jautājums par juteklisko jēdzienu iespējamību. Heidegera lasījumā šis jautājums uzrāda nozīmīgu izziņas aspektu – vai un kā ir iespējama galīgās esamības un transcendences satikšanās? Heidegers “shēmas” jēdziena analīzes ceļā parāda, ka “laiks kā tīrais tēls” ir šīs sastapšanās metafiziskais nosacījums. Laiks nav lieta, kas ilgst citu lietu starpā. Laiks, būdams tagadnība, katram “tagad” piešķir tīro veidolu.³⁶ Heidegers ir pārliecināts, ka šī ir visrūpīgāk izstrādātā nodaļa visā pētījumā un Kants tajā ir “apsvēris katru vārdu”.³⁷ Varbūt Kanta dzīves nogalē (1797) rakstītais ir apstiprinājums Heidegera viedoklim: “Shematisms ir viens no grūtākajiem punktiem. Es uzskatu, ka šī nodaļa ir vissvarīgākā.”³⁸ Lai nonāktu līdz “tīrā tēla” jēdzienam, Heidegers mēģina atbildēt uz vairākiem jautājumiem: vai tas, kas tiek priekšstatīts tīrajā juteklībā, ir tēls? Kā tiek formēts (*bildende*) “tēls” tīrajā iztēlē (*Einbildungskraft*)? Ar ko tīrā shēma atšķiras no tēla (*Bilde*), un kādā nozīmē shēmu var saukt par tēlu? Vispirms viņš paskaidro, ka tēls būtu jāsaprot visierastākajā nozīmē, līdzīgi tam, kā mēs runājam par dabas skatījumu. Turklāt viņš norāda, ka tēls izriet no laika un iztēles spējas iekšējās vienības. Līdz ar Kantu Heidegers iztēli raksturo kā tēlu veidojošu. Bet kā iztēle spēj jutekliskot jēdzienu, un ko nozīmē “jutekliskot”? Vispārīgi raugoties, Heidegers jutekliskošanu skaidro kā veidu, kādā galīga būtne ir spējīga padarīt kaut ko sajūtam, proti, radīt tēlu, kaut kā “skatu”. Bet tas var notikt atšķirīgā veidā un arī nozīmēt kaut ko atšķirīgu. Tāpēc viņš uzrāda trīs dažādas tēla pamatnozīmes. Pirmkārt, tēls var nozīmēt empīriskās esamības skatu. Otrkārt, tēls kā “pēc — tēls” jeb līdzība ar to, kas nav tieši klātesošs. Treškārt, tēls kā lietu tvērums to esamības dimensijā. Kants lieto jēdzienu “tēls” visās trijās nozīmēs. Tēls parāda, kā vispār kaut kas var parādīties, un tam jābūt pielietojamam attiecībā uz daudzo. Šo vienību, kas ir attiecināma uz vairākām lietām, priekšstatīšanu īsteno jēdzienu veidā.

Heidegers demonstrē, ka jēdziena jutekliskošanā jeb jēdziena tēla formēšanā izšķiroša nozīme ir shēmai. Shēma dod kārtulu, saskaņā ar kuru kaut kas var empīriski parādīties, “kā” – piemēram, kā māja. Shēma regulē, dod kārtulu, lai kaut kas varētu parādīties atbilstošā izskatā – šajā gadījumā mājai atbilstošā izskatā. Sākotnējās kārtulas noteikšana nav vienkārši kādai mājai piemērojama īpašību uzskaitījums. Kanta izpratnē shēma ir “priekšstats par vispārīgu iztēles rīcību, sagādājot jēdzienam tā attēlu”.³⁹ Tātad veidot shēmas (*Schemabildung*) nozīmē jutekliskot jēdzienus, darīt tos jutekliski tveramus. Heidegers parāda, ka ir svarīgi nošķirt shēmu no tēliem un tajā pašā laikā ņemt vērā, ka shēmai piemīt tēla daba. Tā nav vienkārši empīriskās esamības skats, nedz arī līdzība ar to, kas nav tieši klātesošs. Lai ievērotu šo distinkciju, Heidegers ievieš jēdzienu “shēma–tēls” (*das Schema – Bild*).

Heidegers izvaicā, kāda ir empīriskā tēla attiecība ar “shēmu–tēlu”? Ja pēdējais tiek saukts par jēdziena tēlu, tad varbūt kāds varētu sacīt, ka empīriskais tēls satur sevī to pašu, ja ne vairāk par to, kas ietilpst jēdziena saturā. Bet tas nesatur to tādā veidā, kā to priekšstata jēdziens: kā vienu, kas būtu pielietojams attiecībā uz daudzo. Gluži otrādi, empīriskā tēla saturs ir dots kā viens no daudziem.

Balstoties uz shematisma vispārēju raksturojumu, Heidegers sniedz savu transcendentālā shematisma interpretāciju, kurā viņš pamato “laiku kā tīro tēlu”. Viņš vēlas parādīt, ka tieši transcendentālajā shematismā iztēle dod transcendences “skata” formējošo shēmu. Heidegera uzmanību saista Kanta izteikums par tīrajiem sapratnes jēdzieniem: “Sapratnes tīro jēdzienu shēma ir kaut kas tāds, ko nevar reducēt ne uz kādiem tēliem.”⁴⁰ Kā šis izteikums saskan ar iepriekš sacīto, ka pati shēmas būtība paredz tēlradi? Uz šo

jautājumu Heidegers atbild, ka tīro sapratnes jēdzienu gadījumā šāds tēls nevar nākt no empīriskās uzskates sfēras. Ja ar tēlu tiek saprasts empīrisks tēls visplašākajā nozīmē, tad jēdziena shēma nepieļauj sevis attiecināšanu ne uz kādiem tēliem.⁴¹ Atšķirībā no “shēmas–tēla,” kas pieder empīrisku un matemātisku jēdzienu shēmai, sapratnes tīro jēdzienu shēma nevar tikt ietverta šādi izprastā tēlā. Tātad tīrai tēlradei būtu jābūt tādai, kas ir dota uzskatē pirms jebkāda empīriska uztvēruma, un tīriem jēdzieniem jābalstās tīrajā shēmā, kas veido no tiem tēlu.

Heidegers parāda, ka tīrie jēdzieni ar transcendentālās iztēles spējas tīrās sintēzes starpniecību ir pēc būtības saistīti ar tīro uzskati – laiku, un otrādi – laiks veido tēlu pirms jebkādas pieredzes. Tāpēc šādu tīro redzējumu Heidegers dēvē par *tīro tēlu*. Ar to viņš demonstrē, ka arī sapratnes tīrā jēdziena shēma tikpat labi var tikt ienesta tēlā, nodrošinot to, ka šis tēls šoreiz ir tīrs. Tādā veidā viņš pamato, ka laiks kā “tīrs tēls” ir ne tikai uzskates forma, bet arī “shēma–tēls.” Sapratnes tīro jēdzienu shēmas ir cieši vienotas ar laiku: “Shēmas tāpēc nav nekas cits kā *a priori* ar kārtulām saskanīgi laika noteikumi”⁴² jeb “laika transcendentālie noteikumi.”⁴³ Šīs shēmas ir “iztēles spējas transcendentāls produkts.”⁴⁴ Līdz ar to Heidegers savā “Tīrā prāta kritikas” interpretācijā ir parādījis tīrajā laika tēlā balsīto transcendentālo shematismu kā metafizikas iespējamo pamatu.

3.5. Transcendentālās iztēles radošās darbības interpretācija

Priekšmeta uzskatiskā priekšstatīšana var būt divējāda. Reproductīvā priekšstatīšana ir atkarīga no iepriekšējā jutekliskā tvēruma, no kura tā gūst savu saturu. Savukārt, ja iztēlē priekšmeta tēls tiek brīvi veidots, šāda priekšmeta redzējuma priekšstatīšana ir “oriģināla”. Šajā gadījumā iztēles spēja tiek dēvēta par produktīvu. Tomēr Heidegers parāda, ka šī oriģinālā priekšstatīšana nav tik radoša kā *intuitus originarius*, kas uzskatē rada pašu esamību.⁴⁵ Produktīvā iztēle spēj veidot tikai iespējamā priekšmeta tēlu, bet tā nav radoša tēla satura ziņā. Proti, tā nespēj konstituēt tēlu no nekā, t. i., no kā tāda, kas līdz šim nekad nebūtu pieredzēts. Bet “Tīrā prāta kritika” atklāj ne tikai iztēles uzskatisko, bet arī spontāno pieredzi. Tās radošā darbība neaprobežojas tikai ar uzskatisko tēlrades aspektu. Heidegers transcendentālā shematisma analizē rod pamatu oriģinālam iztēles spontānās dabas skaidrojumam, jo tieši shematismā līdz galam atklājas iztēles radošais spēks. Tas ir radošs, jo spēj brīvi veidot tēlus.

Heidegers parāda, ka transcendentālajā shematismā iztēles spēja ir oriģināli attēlojoša (ikoniska) tīrajā laika tēlā un tai nav nepieciešama empīriska uzskate. Šajā gadījumā iztēle nav atkarīga no lietu klātbūtnes. Tīrā produktīvā iztēle spēj formēt redzējuma perspektīvu vēl pirms priekšmetiskās pieredzes. Šī skatījuma formēšana (*Anblicksbilden*) tīrajā laika tēlā (*Bilde*) nav tikai tāda, kas notiek pirms tās vai citas pieredzes, bet tā vienmēr iet pa priekšu jebkurai iespējamai pieredzei. Tātad tīrā produktīvā iztēle neatietcas uz priekšmetu tēlu formēšanu, bet gan uz tīro objektivitātes skatījumu vispār. Tā, būdama brīva no pieredzes, dara iespējamu pieredzi. Ne visa produktīvā iztēles spēja ir tīra, bet tā, kas ir tīra tikko aprakstītajā veidā, ir ar nepieciešamību produktīva.

4. Iztēles shematisma interpretācija Rikēra hermeneitikā

Iztēles shematisma tēmas uzstādījums “Tīrā prāta kritikā” Kantam izskan kā izaicinājums cilvēka dvēseles noslēpuma priekšā, kurš agri vai vēl “tīks celts gaismā”. Rikērs pieņem šo izaicinājumu un izmanto Kanta piedāvāto produktīvās iztēles modeli kā pakāpienu uz iztēles darbības skaidrojumu valodā. Jo tieši valodas laukā iztēle iznāk no savas apslēptības un kļūst pieejama hermeneitiskai analīzei. Rikēram ir sevišķs nopelns iztēles hermeneitikas attīstīšanā. Sekojot Kantam, kurš raksturo iztēles shēmu kā

tādu, kas nodrošina jēdzieniem attiecinājumu uz parādību un piešķir tiem tēlus, Rikērs paplašina shēmas darbības lauku valodā, kur valodas figūras – metafora un stāstījums var kalpot kā shēmas. Savā stāstījuma un metaforas teorijā viņš pamato radošo iztēli kā sintezējošu darbību, kas nav patvaļīga, bet balstās uz noteikta principa: „Nevajadzētu kautrēties salīdzināt konfiguratīvās darbības augli ar radošās iztēles darbu. Pēdējā būtu jāsaprot nevis kā psihologizējoša spēja, bet kā transcendentāla. Radošā iztēle nav tikai tāda, kas vadās no likumiem, bet konstituē likumus ģenerējošo matrici. Shematismam piemīt šī spēja, jo produktīvās iztēles pamatos ir sintēzes funkcija.”⁴⁶ Saskaņā ar šo shematismu arī norisinās iztēles mimētiskais process metaforā un stāstījumā.

4.1. Shematisms metaforā; iztēles ikoniskā jeb attēlojošā funkcija

Metaforā iztēles mimētisko darbību Rikērs saista ar sintēzes darbību, kurā, lai gan predikācijā starp subjektu un predikātu veidojas pretrunība, tiek iedibināta analogiskā saikne. Rikērs parāda, ka iztēles sintēze ļauj metaforai funkcionēt kā “jaunas nozīmes matrici”. Šī valodas figūra ir tā diskursa “vieta”, kur shematisms top redzams, jo *tāpatais* un *dažāda* metaforā nesajaucas, bet konfrontē viens otru, liekot rasties nozīmei. Tātad, līdzīgi shēmai, metafora pilda semantiskās piemērošanas uzdevumu.

Rikēra ieguldījums iztēles izpētē saistīts ar tās spēju nodrošināt uzskatāmību valodā jeb tās attēlojošo funkciju. Viņš ir pārliecināts, ka bez šīs funkcijas skaidrojuma apmierinoša metaforas semantiskā teorija nav iespējama. Iztēles attēlojošās funkcijas sākumu Rikērs saskata Aristoteļa filosofijā: vispirms jau “Poētikā” formulētajā metaforas spējā “stādīt lietas acu priekšā” un “Retorikā” raksturotajā uzskatāmības principā, kas piešķir runai pārliecināšanas spēku. Metafora spēj ne vien pateikt, ka viena lieta ir līdzīga citai, bet likt skatītājam vai lasītājam ieraudzīt vienu lietu kā citu. Ieviešot ikoniskuma principu, Rikēra metaforas teorija saduras ar iespējamību tikt reducēta uz tēla teoriju. Tāpēc Rikērs īpaši uzsver tēla *lingvistisko* dabu. Proti, tēls metaforā tiek attēlots valodas formā. Nekas tajā neparedz jutekliskos tēlus: ikoniskā priekšstatišana ir izteikti lingvistisks fenomēns. Kamēr tēls tiek uzskatīts par mentālu attēlu vai klātneesošas lietas nospiedumu, ikoniskās priekšstatišanas process netiek paskaidrots, jo šajā gadījumā tēls paliek svešs predikatīvās asimilācijas darbībai. Tātad iztēles darbība ir konkrētā vide, kurā un caur kuru tiek ieraudzīta līdzība. Iztēloties kaut ko nenozīmē iegūt tā mentālu attēlu, bet uzrādīt līdzību uzskatāmā veidā. Šajā atveidojumā nozīme tiek ne vien shematizēta, bet arī kļūst nolasāma no metaforā aprakstītā tēla. Iztēles attēlojošā funkcija var tikt saprasta gan kā iespējamo nozīmju intencionāla projekcija (fenomenoloģiskās hermeneitikas modelis), gan kā daudzā shematizējošā sintēze (Kanta modelis), jo tieši šī divkāršā projekcijas un shematizācijas funkcija ir atbildīga par iztēli kā līdzīgā aptveršanas darbību nelīdzīgo nozīmju sadursmē.⁴⁷ Lai rastos jaunas nozīmes, tām jātop izteiktām jaunu lingvistisku tēlu veidā. Tāpēc Rikērs uzsver, ka fenomenoloģisko iztēli kā *parādību* ir jāpapildina ar hermeneitisko iztēli kā *nozīmi*.

4.2. Shematisms stāstījumā; trīs iztēles sintēzes aspekti

Stāstījumā shematisms atklājas iztēles konfiguratīvajā darbībā “fabulas veidošanas” (*la mise en intrigue*) procesā. Konfigurācijā iztēles mimētiskā darbība nodrošina spēju “redzēt lietas kopumā”, “aptvert kopā” (*prendre ensemble*) lietu un notikumu daudzveidību vienā sinoptiskā spriedumā, ko nevar aizstāt analītiska darbība. Rikērs skaidro konfigurāciju kā refleksiju raksturojošu spriešanas veidu, kas no pieredzes notikumu daudzveidības un laika fragmentārisma “izvelk” (*tirer*) veseluma vienību, kas ir

stāstījuma doma. Tā ļauj izsekot stāstījumam un vēlāk atstāstīt to citiem. Rikērs konfiguratīvā akta *prendre ensemble* principu interpretē analogiski Kanta izpratnei par spriestspēju, kas intuitīvo daudzveidību nostāda zem vienota likuma.

“Fabulas veidošana” atklāj trīs iztēles sintēzes aspektus: 1) iztēli kā notikumu daudzveidības sintēzi; 2) iztēli kā darbību sintēzi; 3) iztēli kā laika sintēzi.

1) “Fabulas veidošanā” tiek sintezēti dažādi notikumi, atgadījumi un sižets, kas paredz vienotību un pabeigtību. Fabula veido vienu stāstu no daudziem atgadījumiem jeb pārveido daudzos atgadījumus vienā stāstā. Līdz ar to katrs atsevišķais notikums attiecībā uz stāsta veselumu ir kas vairāk par nejaušību. Tam piemīt kompozicionāla mērķtiecība un nozīme stāsta uzsākšanas un nobeigšanas kontekstā. Attiecīgi fabula nav vienkārši notikumu savirkņējums. Tā sakārto notikumu daudzveidību inteligiblā veselumā, veidojot stāstījumu par vienas vienotas darbības atveidojumu.

2) Fabula ir sintēze vēl kādā nozīmē, proti, tā spēj saskaņot darbības veicējus un tos, kurus šī darbība iespaido, kā arī viņu attiecību metamorfozes. Visu šo daudzveidīgo faktoru salastīšana vienā stāstā veido fabulu par veselumu. Tas ir veselums, kurā saskaldītais un fragmentārais iegūst saskanību. Tāpēc traģiskajā dzejā ir iespējams izgaismot visu cilvēka dzīvi vienā perspektīvā, vienā tvērumā, kurā viss daudzveidīgais notikumu un attiecību jūklis tiek ieraudzīts liktenīgajā gaismā kā pāreja no laimes uz nelaimi.

3) Šī saskaņa starp daudzveidīgajiem elementiem nebūtu iespējama, ja fabulas veidošana nebūtu arī laika sintēze, kurā saskanīgais un nesaskanīgais, paliekošais un aizejošais atrodas pastāvīgā spriedzē.

4.3. Iztēle kā laika sintēze Rikēra darbā “Laiks un stāstījums”

Starp stāsta stāstīšanas darbību un cilvēka pieredzes temporalitāti pastāv sakarība, kas nav akcidentāla. Par to liecina arī izteikums “dzīves stāsts”, kas raksturo laika intervālu starp dzimšanu un nāvi. Tomēr šī saikne nebūt nav tik uzskatāma un tieša. Tikpat labi varētu sacīt, ka stāstījums ir īstenības fikcija, jo dzīve tiek dzīvota, nevis stāstīta, bet stāsts — stāstīts, nevis dzīvots. Rikēru interesē, kā īstenojas šī saikne starp stāstījumu un dzīvi, kā stāsti ietekmē tās norisi. Jo “nepārbaudīta dzīve nav dzīvošanas vērtā”.⁴⁸ Rikēra *mimesis* koncepcija ir mēģinājums atbildēt uz šo jautājumu.

Laiks top cilvēcisks, kad tas tiek izteikts stāstījumā, tāpat arī stāstījums gūst savu nozīmi, atveidojot laika pieredzi.⁴⁹ Šis ir Rikēra galvenais pieņēmums, kas uztur viņa fundamentālā pētījuma “Laiks un stāstījums” interesi. Šo pieņēmumu Rikērs pamato ar Heidegera eksistenciālo shematisma interpretāciju, kur tūrā laika tēlā balstītais iztēles shematisms tiek atklāts kā zināšanu sākotne. Heidegera uzrādītā saikne starp iztēli un laiku dod iespēju Rikēra iztēles teorijā skaidrot iztēles spēju kā laika sintēzi, kas ir vēstījošās darbības pamats.

Rikērs savā refleksijā par laiku tiecas norobežoties no lineārās laika izpratnes, kas laiku atspoguļo kā abstraktu “tagad” secību. Viņš meklē tādu laika raksturojumu, kurā laiks nebūtu viendabīgs. Sekojot Heidegera pārdomām par laiku, viņš nošķir divas “tagad” nozīmes – abstraktu mirkļa apzīmējumu un eksistenciālo “tagad” nozīmi, ko raksturo noteikta darbība. Jo mūsu laika apraksts veidojas atkarībā no lietām, kas mūs nodarbina un kurām mēs veltām savu laiku, jeb, sakot Heidegera valodā, lietām, kas mums rūp (*Sorge*). Rikērs uzsver, ka pati nodarbe, nevis lietas nosaka laika nozīmi.⁵⁰

Ar eksistenciālo laika traktējumu viņš iezīmē saikni starp darbības (*praxis*) laiku un stāstījumu. Tieši eksistenciālais darbības laiks “pieprasa stāstījumu”, jo tas nav par jebkādu darbību, bet par darbību, kas nodarbina tā autoru. Tāpēc Rikērs var uzlūkot

stāstījumu kā tādu, kas izgaismo viņa sevis meklējumu pieredzi, viņa darbības un temporalitātes pasauli. Pasauli, kas viņam liek mainīties un kas pati mainās indivīda sevis meklējuma gaitā. Personisko un kolektīvo stāstu notikumi veido daudzveidību, no kuras cilvēks mēģina veidot stāstu par sevi, par to, kas viņš ir attiecībā pret kādu citu.

Stāstījuma “iekšējā laikā” noteicošā ir saskaņības un vienības dimensija, bet cilvēka “dzīvo laika pieredzi” vairāk raksturo sašķeltība, viņa eksistenciālā ierobežotība un ilgās pēc ilgstamības.

Rikērs laiku apskata no divām perspektīvām: aizejošās un paliekošās.⁵¹ Pirmo viņš dēvē par personisko laiku, kas noslēdzas nāvē. Laiks ir aizejošs, jo tas beidzas un tiek izkļiedēts, zaudēts. Šajā laika perspektīvā dzīve tiek ieraudzīta kā “esamība nāves priekšā”. Stāsts sākas ar to brīdi, kad cilvēks apjauš savu eksistenci kā atrašanos pārejā (*transire*) no pagātnes, caur tagadni, uz nākotni. Šis stāsts līdzinās psalma dziedāšanas piemēram Augustīna “Atzīšanās” 11. grāmatā, kurā psalma dziedājums ar tā īso un garo zilbju miju, skaņas un klusuma pārejām kļūst par cilvēka dzīves un darbības metaforu, jo: “.. kas ir patiesi attiecībā uz visu psalmu, tāds ir attiecībā uz visām tā daļām un katru zilbi. Tas ir patiesi arī attiecībā uz jebkādu garāku darbību, kurā es varu būt iesaistīts un no kuras psalma dziedāšana ir tikai neliela daļa. Tas ir patiesi attiecībā uz visu cilvēka dzīvi, kuras daļas ir visas viņa darbības. Tas ir patiesi attiecībā uz visu cilvēces vēsturi, kuras daļa ir katra cilvēka dzīve.”⁵² Kā psalma skanējums iezīmē pāreju no tā sākuma līdz izskaņai, tā cilvēka dzīve ir pāreja no tā, kas bija nākotne, uz to, kas kļūst par pagātni. Bet šī pārejas darbība ir iekšēji neviendabīga jeb salikta no gaidīšanas, atcerēšanās un uzmanības. Tāpēc psalma skanēšana ir gaidu un atmiņas metamorfozes process, kurā gaidas iet mazumā un pārtop atmiņās, kuras pamazām absorbē sevī visu gaidu lauku.

Iepretim nenovēršamai laika aiziešanai zūdībā ar katru dzīves nodzīvoto mirkli Rikērs meklē paliekošo laika dimensiju, kas īstenojās valodā. Valodas laiks turpinās pēc cilvēka nāves, pēc personiskā laika apstāšanās, un tam nav sakara ar fizisko laiku, ko skaita pulkstenis. Dzīvojot cilvēciskajā laikā nozīmē “atrsties starp” manu personisko aizejošo laiku un paliekošo valodas laiku.⁵³ Stāstījums ir mēģinājums stāvēt pret dzīves sadrumstalotību un nāvi: pārdomas par laiku ir nebeidzama apcere, no kuras rodas stāstīšanas darbība.⁵⁴ Iztēles laika sintēze ļauj, stāstījumam iedibināt trauslo līdzsvaru starp zudušo dzīves laiku un paliekošo laika aspektu. Šis līdzsvars jeb “atrašanās starp” stāvoklis iestājas rakstīšanas procesā, kurā veidojas atgriezeniskums starp izdzīvoto iespaidu un vēstījumu, kas izsaka tā nozīmi. Tieši šādā perspektīvā Rikērs izlasa Prusta klasisko teicienu par “literatūru kā vienīgo patiesi dzīvoto dzīvi”.⁵⁵

Rikērs poētiskās konfigurācijas darbībā saskata Augustīna uzrādītās paliekošā un aizejošā laika aporijas poētisku risinājumu. Tas nenozīmē, ka konfiguratīvā darbība atrisina Augustīna laika aporijas. Ja tā vispār kaut ko atrisina, tad tas notiek poētiskā veidā: “Fabulas veidošana atbild spekulatīvai aporijai ar poētisku darbību, kas, protams, spēj padarīt aporiju skaidrāku (tā ir Aristoteļa katharsis jēdziena pamatnozīme), bet ne atrisināt to teorētiski.”⁵⁶

Rikērs stāstījumu uzskata par visatbilstošāko radošās iztēles lingvistisko ekvivalentu Kanta shematismam, jo stāstījums ir formas piešķiršana laikam un stāstījuma fabula ir laika sintēzes veids. Rezultātā stāstījums vairs netiek uzlūkots kā kādas pasaulē esošas lietas reprodukcija, bet drīzāk verbāla laika forma jeb radoša laika figūra, ko radījusi iztēle. Stāstījuma centrālais elements – fabula nav nekas mazāks par laika radošo sintēzi, kas veido temporālu veselumu no sākuma, vidus, nobeiguma un haotiskās pieredzes. Stāstījums pārveido cilvēcisko laiku stāstā, kur dzīves galīgums iemanto transcendences aprises, jo tajā dzīve tiek atveidota nevis situatīvi, bet reflektīvi. Ja Kanta shematisms atbrīvo stāstījumu no nepieciešamības būt par reproduktīvās iztēles konstruētu formu,

kas vienkārši atdarina – reproducē lietas, tad stāstījums padara shematismu skaidrāku, piešķirot “Kanta shematisma skeletam miesu un asinis”.⁵⁷ Tātad Rikērs “izceļ šo mākslu no dvēseles dzīlēm”, padarot tās darbību uzskatāmu valodā.

Lai gan Rikēram izdodas pavirzīties uz pilnīgāku iztēles izpratni, atklājot to kā laika interpretācijas spēju, kas padara mūsu tagadnes darbības jēgpilnas, tomēr laiks paliek viņa pārdomu neatrisinātais jautājums: “Vai mēs šeit nesaskaramies ar cilvēka īstenības vienoto un iekšējo struktūru? Laiks, šis transcendentālais pārsteigums – izkaisītais un sakārtotais. Laiks ir vēl noslēpumaināks par transcendentālo iztēli, kuras apslēpta dvēsele tas ir ...”⁵⁸

Atsauces un piezīmes

- ¹ Ricoeur, P. *The Rule of Metaphor. Multidisciplinary Studies of the Creation of Meaning in Language*. Routledge and Kegan Paul, 1978, p. 199.
- ² Turpmāk atsaukšos uz M. Heidegera darba “Kant und das Problem der Metaphysik” angļu izdevumu “*Kant and the Problem of Metaphysics*” (Trans. by Richard Taft. Indiana University Press, 1997).
- ³ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. Rīga, 1931, B 181.
- ⁴ Aristotelis. *Poētika*. Rīga, 1959, 22. nod. (1459a16–17), 96. lpp.
- ⁵ “La symbolique du mal” (1960); “La métaphore vive” (1975); “Temps et récit” (1983–1985); “L'idéologie et l'utopie” (1986); “Du text à l'action” (1986).
- ⁶ Ricoeur, P. *Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics. Hermeneutics and the Human Sciences*. Cambridge University Press, 1981. P. 181.
- ⁷ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. (Ievads otrajam izd., B 25).
- ⁸ *Ibidem*, B 179.
- ⁹ *Ibidem*, B 185.
- ¹⁰ *Ibidem*, B 177.
- ¹¹ *Ibidem*, A 141/ B 180.
- ¹² *Ibidem*, B 184.
- ¹³ *Ibidem*, A 140/ B 179-80.
- ¹⁴ *Ibidem*, A 145/ B 184.
- ¹⁵ *Ibidem*, B 183.
- ¹⁶ *Ibidem*, A 152.
- ¹⁷ *Ibidem*, A 118.
- ¹⁸ *Ibidem*, A 124.
- ¹⁹ *Ibidem*, A 19, B 33.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 90.
- ²¹ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. A 50, B 74.
- ²² *Ibidem*, A 294, B 350.
- ²³ Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. P. 95.
- ²⁴ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. A 15, B 29
- ²⁵ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. A 94.
- ²⁶ *Ibidem*, A 115.
- ²⁷ Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. P. 96.
- ²⁸ *Ibidem*, p. 96.
- ²⁹ *Ibidem*, p. 138
- ³⁰ *Ibidem*, p. 90–91.
- ³¹ *Ibidem*, p. 91.
- ³² *Ibidem*, p. 34.
- ³³ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. A 33, B 49.
- ³⁴ *Ibidem*, A 34, B 50.
- ³⁵ *Ibidem*, p. 137.
- ³⁶ *Ibidem*, p. 76.
- ³⁷ *Ibidem*, p. 79.
- ³⁸ Kants handschriftlicher Nachlass. Bd. V, № 6359. (Citēts pēc: Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. P. 80.)
- ³⁹ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. A 140, B 179.
- ⁴⁰ *Ibidem*, A 142, B 181.
- ⁴¹ Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. P. 72.
- ⁴² *Ibidem*, A 145, B 184.
- ⁴³ *Ibidem*, A 138, B 177.

⁴⁴ A 142, B 181.

⁴⁵ Heidegger, M. *Kant and the Problem of Metaphysics*. P. 92.

⁴⁶ Ricoeur, P. *Time and Narrative I*. Chicago University Press, 1984, p. 68.

⁴⁷ Ricoeur, P. *L'imagination dans le discours et dans l'action*. P. 213–219.

⁴⁸ Šo Sokrata maksimu Rikērs attiecina uz savu pētījumu par stāstījuma un dzīves attiecību. Sk.: Ricoeur, P. *Life in Quest of Narrative*. On Paul Ricoeur: *Narrative and Interpretation*. Ed. D. Wood. London : Routledge, 1991, p. 21.

⁴⁹ Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tome I, p. 17.

⁵⁰ Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tome I, p. 99.

⁵¹ Kearney, R. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: the Phenomenological Heritage*. Manchester University Press, 1984, p. 20.

⁵² *Augustine Confessions*. New York : Penguin Books, 1961. Book 11, 28. 37–38.

⁵³ Kearney, R. *Dialogues with Contemporary Continental Thinkers: the Phenomenological Heritage*. P. 20.

⁵⁴ Ricoeur, P. *Temps et récit*. Tome I, p. 21.

⁵⁵ Proust, M. *A la recherche du temps perdu*. Tome III. Paris : Gallimard, 1954.

⁵⁶ Ricoeur, P. *Temps et récit*, I. P. 21.

⁵⁷ Vanhoozer, K. J. *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur*. Cambridge, 1990, p. 46.

⁵⁸ *The Philosophy of Paul Ricoeur: An Anthology of his Work*. Edited by Charles E. Regan and David Stewart. Boston : Beacon Press, 1978, p. 26–27.

Summary

The article outlines Ricœur's special contribution to the development of hermeneutic imagination and his relation to the phenomenological tradition. It considers the importance of Kantian understanding of the "schematism of imagination" in "The Critique of Pure Reason" and Heidegger's interpretation of the "pure image of time" in his study "Kant and the Problem of Metaphysics" for Ricœur's transition from a phenomenological to hermeneutic analysis of imagination. Moreover, Ricœur's theory of narrative and metaphor is characterized as the development of the possibilities contained in the thought of the two philosophers and as application of these possibilities to the field of language. For Ricœur, metaphor is the product of the iconic function of language which depends on the synthetic power of imagination, whereas in narrative, imagination, providing the synthesis of time, actions and events, makes possible the formation of the plot. Ricœur's reflection on imagination is an attempt to answer one of the central questions of the "Time and Narrative" about how time becomes human when it is narrated.

Key words: imagination, narrative, metaphor, schema, time.

**Telpa: savatnība, dalīšana, pieskāriens un jēga
jeb dekonstrukcija à la Nansī**
*Space: Singularity, Sharing, Touch and Sense or
Deconstruction à la Nancy*

Māra Rubene

Latvijas Universitāte

Vēstures un filozofijas fakultāte

Brīvības bulv. 32, Rīga, LV-1050

e-pasts: ruben@lanet.lv

Žana Lika Nansī filosofiskie darbi ir neatņemama aktuālās diskusijas par dekonstrukcijas politiskajiem, ētiskajiem aspektiem sastāvdaļa. Šajā diskusijā Nansī īpaši izceļ jēgas problēmu. Galvenā vieta viņa ontoloģiskajās refleksijās ir atvēlēta "kopā būšanas" (*l' être en commun*) problēmai, kas tiek apgūta līdz ar telpas un telpas intervāla izpēti. Pasaules paplašināšanas laikmetā mēs dzīvojam metafiziskās un teoloģiskās jēgas deficīta apstākļos, tāpēc sākt ar "kopā būšanas" un koeksistences problemātiku Nansī nozīmē ne tikai atbrīvot filosofisko refleksiju no metafiziskā subjekta jēdziena, bet arī apgūt dalīto telpu un refleksiju par vietas ētiskajiem, politiskajiem un reliģiskajiem aspektiem kā jēgas minimālajiem nosacījumiem. Nansī piedāvā ne tikai mūsdienīgāku ontoloģiskās atbildības interpretāciju, bet arī politiski aktuālu koeksistences izpratni.

Atslēgvārdi: telpa, vieta, koeksistence, jēga, dekonstrukcija, sadale, Nansī, savatnība, pieskāriens, ekspozīcija.

"Telpa ir atvērta ikvienā vietā.. Mēs esam šajā vietā."

Žans Liks Nansī. *Nedarbīgā kopiena*

Dalītā telpa

Ja piekrītam Ž. Deridā, ka Hēgeļa filosofisko interešu priekšmets ir logoss, Kanta – prāts, bet paša Deridā – lēmuma¹ pieņemšana, tad Nansī interešu centrā ir jautājums par jēgu.² Jēgas problēma caurauž visu Nansī filosofiju, reizēm parādoties virspusē ne tikai atsevišķu eseju, bet veselu grāmatu nosaukumos.³ Nedz pasaulē,⁴ nedz Latvijā⁵ Žana Lika Nansī filosofija nav jāsteidz raksturot, jo viņa vārds runā pats par sevi. Nansī pamatoti tiek atzīts par "sava laika" – divdesmitā gadsimta nogales, modernās sabiedrības, postmodernās vēstures – tematizētāju un skaidrotāju.⁶ Šāda ontoloģija paver iespēju domāt tīro "kopā ar būšanu" (absolūto socialitāti) pirms vai reizē ar tās politiskajām un ētiskajām noteiksmēm. Tas dod iespēju atkal no jauna domāt par politisko kā "vietas", nevis varas problēmu. Citiem vārdiem sakot, viņš ir apgalvojis: "Filosofija man ir vienmēr bijusi jēgas lieta."⁷ Kaut arī Nansī nereti tiek uzverts kā Deridā līdzgaitnieks,⁸ kurš

atsedzis Rietumu filosofijas vispārējā dekonstrukcijas projekta politiskos un sociālos aspektus, jēgas eliptika⁹ viņam ļāvusi izveidot savu īpašu vārdnīcu, pēc kuras varam to atpazīt kā “kokeksistences”¹⁰, “savatnības”¹¹ (*singulier*), “kopīgā”¹² (*partage, sharing*), “ekspozīcijas” (*exposition*) un “pieskāriena”¹³ (*toucher*) domātāju.¹⁴ Šī vārdnīca sakņojas intensīvās pārdomās par iepriekšējo filosofisko tradīciju, kas veido ar to daudzveidīgas un bagātas attiecības. “Jēga nav dota, un šis deficīts atraisa visas vēlmes formas jeb figūras: Kartēzija nepacietību un gribu, Hjūma vilšanos, Kanta neapmierinātību, Fihtes aktīvismu, Hēgeļa nelaimīgo apziņu, Ničes dionīsisko uzbudinājumu, Kirkegora bailes, Marksa vēsturi, Bergsona tieksmi (*élan*), Huserla intencionalitāti un tamlīdzīgi. (Šis *et cetera* aicina noskaidrot lietas, jo vēlme pēc jēgas vienkārši nebeidzas ar Huserlu.)”¹⁵

Kādā intervijā, atbildot uz jautājumu par ietekmēm un skolotājiem, Nansī atzīmējis Deridā dekonstrukcijas lomu, sakot, ka viņam tuvāks ir Deridā¹⁶ “filosofiskās analīzes”, nevis Fuko “vēsturiskās analīzes” ceļš. Turpat gan viņš atzīst, ka Fuko ir bijis uzmanīgs pret filosofijas un politikas attiecību izmaiņām un jau laikus pamanījis tik “nozīmīgu lietu kā suverēnās valsts sairšanu un savlaicīgi pievērsies telpas problēmai”.¹⁷

Mūsdienu informācijas tehnoloģijas un plašsaziņas līdzekļi ir tādā mērā iekarojuši vietu mūsu ikdienas dzīvē, ka jāatzīst acīmredzamais: tās ievērojami maina mūsu līdzšinējo vārda un tēla pārdzīvojumu pieredzi, vienlaikus mainot mūsu pašizpratni, paceļot kādreizējās autoritātes un slepenības plīvurus attiecībās starp pilsoņiem un politiķiem, sievietēm un vīriešiem, bērniem un vecākiem un to vietā radot jaunus.¹⁸ Kādreiz skaidrais nošķīrums starp publisko un privāto nonācis kā politisko, tā filosofisko diskusiju degpunktā, tādā veidā norādot uz revolucionārajām izmaiņām, ko pārdzīvojam, kibertelpā izzūdot atšķirībām starp paudzēm, dzimumiem u. tml., kas tiek “sapludinātas”, “izsmērētas”, “aizmiglotas”, “aptraipītas”.

Kibertelpā un virtuālajā realitātē mūsu uzvedību vairs nenosaka nedz tas, kas “mēs esam”, nedz tas, “ar ko mēs kopā esam”; drīzāk šīs noteiksmes parādās kā jautājums, kas pakļaujams un tiek pakļauts izpētei, izmantojot pieejamās vārda un tēla situatīvās iespējas. “Ietelpinoties virtuālajā vietā, man ir dīvains iespaids, ka personas, ar kurām esmu saskaramē, vai figūras, kuras vēroju, lai gan tās nav fiziski klātesošas, tomēr atklājas man šķietamā mijiedarbībā vaigu vaigā. Tās ir man pieejamas un es – tām (vismaz e-vēstuļu un radio iezvanos); šķiet, es apdzīvoju (*to share*) “to pašu telpu” kopā ar citiem, kuri faktiski atrodas kaut kur citur uz planētas. Šī virtuālā vienlaicīgā izvietojšanās (*coimplacement*) var notikt tēlā vai vārdā, vai abos reizē,”¹⁹ raksta Eduards S. Keisijs darba “Vietas liktenis. Filosofiska vēsture” ievadā. Turpat viņš atzīmē, ka “politika” un “ētika” atgriežas pie sengrieķu vārdiem, kas apzīmē vietu, proti, *polis* (“pilsēta valsts”) un *ēthea* (“dzīves vieta”).²⁰ Savukārt, vārda „sabiedrība” sākotne ir *socius*, kas nozīmē “kopējs”, “kopīgs”²¹, kuru sinonīmi latviešu valodā ir “vispārējs”, “vienots”, “kolektīvs”, kā arī “publiskis” un “sabiedriskis”.

Nansī, dodams priekšroku filosofiskajai pieejai, mūsdienu virtuālās realitātes un kibertelpas kontekstā kopīgā avotus skaidro, pārlūkojot filosofijas tradīciju, īpaši tādu tās pārstāvju kā Dekarta, Kanta un Hēgeļa teorijas. Pārlasot tās no to mācību skatpunkta, ko pavērusi agrīnā Heidegera *Mitsein* un vēlīnā Heidegera *Ereignis* filosofija, Nansī uzmanības centrā ir nonākuši gan “vārds un tēls”, gan “telpa un klātbūtne”. Viņš nenoraida nedz būtību, nedz eksistenci, taču jutīgi reģistrē metafizisko tajās.

Heidegera fenomenoloģiskajā *Mitsein* ontoloģijā telpas domāšana ir tikai pieteikta, taču ar to tā paver paškritikas iespēju un jau postmetafiziskajā *Ereignis* apgūvē būtisku lomu iegūst “vietas” apcere. 1962. gada lekcijā “Laiks un esamība” Heidegers atzīst: “Telpas esamības interpretācija līdz šim ir bijusi apmulsma pilna ne tik daudz tāpēc, ka mēs neesam bijuši pietiekami pazīstami ar pašas telpas kā lietas saturu, bet gan

tāpēc, ka esamības iespējas vispār nav bijušas principiāli caurspīdīgas un ir iztrūkusī to interpretācija ontoloģijas terminos. Ja mēs gribam saprast telpas ontoloģisko problēmu, tad izšķiroša nozīme ir tam, lai jautājums par esamību tiktu atbrīvots no tiem šaurajiem esamības jēdzieniem, kuri tikai nejausības pēc ir bijuši pieejami un kuri lielākoties ir visai raupji; un telpas esamības problemātika (attiecībā pret pašu fenomenu un dažādajiem fenomenālajiem telpiskumiem) ir jāpavērš tajā virzienā, kas skaidro esamību vispār.”²²

No filosofiskajām diskusijām, kuras risinājušās un risinās starp franču domātājiem par humānisma tradīciju, fenomenoloģijas, vācu ideālisma un romantisma mantojumu ir izaugusi Nansī nemainīgā interese par filosofa ontoloģisko atbildību, kā arī viņa aizrautība ar jēgas jautājumiem, kas tiek apgūti eksistences savatnības, dalītās telpas un dalītā laika kontekstā. Nansī izpratnē starp ontoloģiju un ētiku nav atšķirības: ““Ētika” izliek vispārējai apskatei (*expose*) to, ko “ontoloģija” izvieto (*dispose*).”²³

Ētikas un ontoloģijas attiecību izpētē viņš nonācis līdz problemātikai, ko raksturo kā “kristietības pašdekonstrukciju”. Līdz ar to Nansī doma ieguvusi izvērsumu politikas filosofijas un mediju estētikas perspektīvā.²⁴ Taču atšķirībā no Emanuela Levina Nansī priekšplānā izvirza nevis ētisko, bet ontoloģisko atbildību, kas gan nenožīmē atgriešanos subjekta metafiziskas izpratnes tradīcijā. Gluži pretēji, kopš pirmā kopā ar Filipu Lakū Labartu sarakstītā un Lakānam veltītā pētījuma “Burta nosaukums”²⁵ Nansī iesaistās psihoanalīzes kritikā, lai turpinātu attīstīt tās Heidegera un Deridā idejas, kas ļautu eksistences noteiksmē izvairīties no onto-teoloģijas un jebkura veida +metafiziskā subjekta atgriešanās.

Nansī Lakāna psihoanalīzē saskata atkrišanu metafizikas tradīcijā, ko jau bija pārvarējuši Niče un Heidegers. Nansī līdzīgi Levinam uzskata, ka psihoanalīze, kas solījusi kopernikānisku apvērsumu uz karteziānisko *cogito* balstītajā domāšanā, ir atslīdējusi atpakaļ un nepiedāvā neko, lai pārvarētu bezdibeni, kurā ir iegruvušas humanitārās zinātnes. Subjekts nav domājams ārpus un pirms atšķirības. Nansī pievērš uzmanību nevis “vienam un tam pašam”, bet “nemitīgajam un nepārtrauktajam” telpiskās dislokācijas procesam. Telpiski lokālais skatījums samērā agri ienāk Nansī tekstos un tiek tajos izvērsti un nostiprināti. Tā ir koeksistences telpiskā dispersija un vietas savatnības atvērtība, un attieksmē pret tām viņš pēti telpas politiskās, sociālās un reliģiskās noteiksmes. Nansī skata eksistenci kā ķermenisku vietu, par kuru varam teikt “šeit” un “tur”, bet nesaista to nedz ar iekšējo, nedz ārējo, nedz daļām, nedz veselumu.

Atšķirībā no Platona, kurš, piešķirot vietai, pozīcijai telpā un pašai telpai garīgu papildījumu, uzsvēra cilvēka dievišķo intelektu un redzes lomu,²⁶ Nansī, sekojot Bataijam, telpas raksturojumā uzsver tās fragmentārismu²⁷ un to, ka tā mūs “attālina no paša vistuvākā”.²⁸ Šajā ziņā Nansī ierakstās “atstādināšanās” (*destitution*) domāšanā un tuvuma (*proximité*) izpratnē norobežojas no Levina “aizstāšanas” (*substitution*).

Kanta “Praktiskā prāta kritikā” atrodam norādes ne tikai uz Visuma telpas un laika saistību, bet arī uz to īpašo vietu, kādu šajā saistībā ieņem “es pats”, bezgalīgi pacelšanās savā kā “domājošas būtnes vērtībā”. Kants raksta: “Divas lietas pilda dvēseli ar vienmēr jaunu un pieaugošu apbrīnu un godbijību, jo biežāk un ilgstošāk domas pie tām kavējas: *zvaigžņotā debess pār mani un morālais likums manī*. Nedz vienu, nedz otru es nedrīkstu iedomāties kā kaut ko tumsībā tītu vai meklēt pārdabiskā jomā [*im Ueberschwenglichen*], ārpus mana redzesloka; es redzu tās savā priekšā un saistu tās tieši ar savas eksistences apziņu. Pirmā sākas tajā vietā, kuru es ieņemju jutekliski /uztveramajā/ pasaulē, un nepārredzamā tālē paplašina saistījumu, kādā es esmu iekļauts ar pasauli pasaulēm un sistēmu sistēmām, turklāt vēl neierobežotos viņu periodiskās kustības laikos, viņu sākumā un turpinājumā. Otrā sākas ar manu neredzamo Es, manu personību un paver man pasauli, kas ir patiesi bezgalīga un nojaušama tikai sapratnei

un ar kuru (bet līdz ar to reizē ar visām redzamām pasaulēm) es apzinos sevi atrodamies nevis kā tur tikai nejaušā, bet gan vispārējā un nepieciešamā saistījumā.”²⁹

Nansī neatgriežas pie “eksistences apziņas”, kura strādā ar priekšstatiem un “manā redzeslokā” tveramu pasaules telpu, viņu interesē “telpiskais”, kas parādās, pirms vēl “es” ir izveidojis kādu attiecību ar sevi, -- koeksistences skārumā atklāti sadalīta telpa. Nansī ontoloģiski ētiskā telpas apgūšana ir jāatšķir arī no Hannas Ārentes idejas par Zemei piesaistīto cilvēka situāciju un cilvēces iespējamo atrašanās no Zemes skārumā.³⁰ Nansī nemeklē atbildi uz Ārentes uzdoto jautājumu: “Vai modernā laika emancipācija un sekularizācija, kas sākās ar novēršanos ne gluži no Dieva, bet no dieva, kas bija cilvēka Tēvs debesīs, noslēgsies ar pat vēl liktenīgāku Zemes, kas ir bijusi visas dzīvības radības zem debesīm Māte, noliegšanu?”³¹

Tam Nansī pretstata teiktajam tēzi, ka “runa nav par to, lai pārkrāsotu debesis vai tās pārveidotu, runa ir par to, lai atvērtu tumšo un cieto, telpā pazudušo zemi”.³² Nansī pievēršas ētiski ontoloģiskā atbildībā balstītā sociālās dzīves telpiskuma izpētei. Viņš uzsver, ka “jēga ir mirkļa atkārtojums”, taču vēl pirms tam viņš norāda uz jēgas kā “kopīgās jēgas” būtiskumu un tās saistību ar telpu. Nansī raksta: “Jēgas nav, ja tā nav dalīta jēga, un ne tāpēc, ka būtu vajadzīga nozīme, pirmā vai pēdējā, kas visām būtņēm būtu kopīga, bet gan tāpēc, ka jēga pati ir dalīta esamība.”³³

Nansī eksistence ir eksistences savatnība, kas izpaužas esamībā kopā ar citiem un atklājas šajā ekspozīcijas procesā. Dalīta (*partage*) esamība ir esamība, kas tiek apgūta kā “esamība kopā ar”, kā “kopīgā esamība”. Lai gan Nansī šīs „dalītās esamības” tuvākam aprakstam ir izmantojis tādus apzīmējumus kā “nedarbīgā kopiena”, “mēs”, tā nav skatāma un saprotama kā subjekts, subjektivitāte, apziņa, nedz arī kā valoda, struktūra jeb kāda sociāla ontoloģija. Nansī savatnīgās eksistences analīze attīstās, praktizējot dekonstrukcijas politikas un “atbrīvojot” Heidegera *Mitsein* no tā “atgriešanās” tāpatības filosofijā. Savatnīgā eksistence nav saistāma un domājama kā autonoma individualitāte. Nansī atzīmē, ka *singuli* “iespējams tikai daudzskaitlī”, t. i., koeksistence domājama tikai kā galīga savatnīgās eksistences attiecību relācija.

Eksistence vienmēr ir iespējama un domājama tikai kā koeksistence – šī formula raksturo to tālāko ontoloģisko, ētisko un politisko analīzi, kurai Nansī pievērsies darbā, kam dots nosaukums “Savatnīgā, daudzskaitlīgā esamība”.³⁴ Šajā pētījumā Nansī akcentē “jēgas izvietojumu” (*espacement du sens*): esamība nemaz nevar citādi būt kā tikai tā un tad, kad vieni ir kopā ar citiem. Jēga telpiskojas, kad notiek “nekā”, “niecības” (*rien*), klātbūtnes eksplozija un sākotnējā dalījumā parādās daudzskaitlīgā savatnība. Nansī uzsver, ka nav citas jēgas kā vien apmaiņas (*circulation*) jēga. Šajā nerimtīgajā apmaiņas raksturojumā svarīgs ir tas, kas atrod vietu, atstatumu (*écartement*). Nansī raksta: “Nav citas jēgas, ja vien atļauts tā teikt, kā apmaiņas (*circulation*) jēga – tā izplatās visos virzienos vienlaicīgi, visu telpaiku visās nozīmēs, ko pavērusi klātbūtne klātbūtnei. Visu lietu, visu esošo, visu eksistējošo, pagājušo un to, kas vēl nāks, dzīvo un mirušo, nedzīvo, akmeņu, augu, naglu, dievu – un “cilvēku”, t. i., visu to, kas izstādās (*exposent*) kā tādi, sadalē (*partage*) un apmaiņā, sakot ar to “mēs”, -- sakot „mēs” visās šī izteiciena iespējamās nozīmēs un sakot „mēs” attiecībā uz visu eksistējošā kopumu.”³⁵

Savatnīgums dod iespēju norādīt uz citiem raksturojumiem, kas attiecināmi uz telpu “starp mums” (*entre nous*). Nansī ir būtisks ne tikai savatnības ontoloģiskais galīgums, bet arī tie termini, kas ļauj aprakstīt dalīto telpu, kas piepildās ar jēgu. Tomēr jāuzsver, ka savatnība nav ne subjekts, ne substance, ne indivīds vai atoms; iespējams, ka to varam raksturot kā uz “āru izvērstu iekšpusi”.

Nansī piedāvā šādu secīgu jēgas un telpas attiecību attīstības ideju apguves shēmu: vispirms tas ir “kosmos – mīts un jēgas dotums;” tad – “debess un zeme–radīšana–

pieteikta jēga/ilgota jēga;” kam seko “pasaule–izvietošana–jēga kā eksistence un *tēchnē*”.³⁶ Trīs atšķirīgajām apdomāšanas pieejām atbilstīgi parādās atšķirīgas telpas perspektīvas. “Pasaules atraisīšanās ir jādromā radikāli: ne vairs kā atmoda, sakņojoties dotajā pasaulē, pat ne vairs kā radītāja dāvana, bet atraisīšanās atraisīšana kā tāda, un pašas telpas telpiskošana. (..) Nedz vietas, nedz debesis, nedz dievi: šim brīdim vispārēja atvēršana, vēl lielāka kā atraisīšanās. Atvēršana, kas izjauc un izārda slēgto, ieslēgto, slēgumu. Īpašības gan tās, kas piemīt cilvēkam, gan tās, kas piemīt pasaulei, dekonstrukcija,” – vienā no pēdējiem publicētajiem darbiem uzsver Nansī.³⁷

Mūsdienīgajam domātājam raksturīgas komplicētas attiecības ar Huserla fenomenoloģijas, Marksa, Heidegera un Nīčes domāšanas tradīcijām, kurās nav nedz vienkāršas atgriešanās pie humānisma un subjekta, nedz vieglas to likvidācijas. Nansī kā “domātājs pēc 1968. gada” pārņem gan neviennozīmīgās attiecības ar tradīciju, gan interesi par to, kā saskaņot subjekta autonomiju ar pilsoņa autonomiju. Brīvības pieredzes analoģu meklējumos modernais domātājs atgūst un apgūst tādus vārdus kā “dreifēt”, “sērēt” u. tml., kas norāda uz telpas plūdeno raksturu, ko varam atrast kā jūrā, tā kibertelpā. Modernitāte ir šī telpu nenoteiktība, plūdenums un nemitīga tradīcijas izspiešana. Zaudētais jēgas horizonts kļūst par robežtelpu, kurā var domāt par jēgas prombūtni, taču tikai tādā mērā, kādā horizonts tiešām nav “redzams”. Brīvība pirms saistības ar apziņu, subjektu un autonomiju ir savatnības/kopības pārziņā. Nansī horizonta prombūtni saista ar pasaulisko jeb, citiem vārdiem, globālo, jo tajā mērs ir “cilvēcības” bezmērīgums.³⁸ Viņš raksta: „No morālo, politisko un emocionālo pārdomu skatpunkta “karš” tajā veidā, kādā tas šodien atgriežas, pat savā arhaismā ir pilnīgi jauna realitāte. Ja gribat, “kara”, nevis kā militāro operāciju īstenošanas, bet gan kā tēla (Karš) atgriešanās mūsu simboliskajā telpā: ir pilnīgi jauna un vienreizēja parādība, jo tā producējas pasaulē, no kuras tā jau bija gandrīz izdzēsta. To, bez šaubām, der pārdomāt. Un šis pārdomas nav atliekamas: tagad runa nav par to, lai noskaidrotu, kādā mērā karš ir vairāk vai mazāk nepieciešams ļaunums, vairāk vai mazāk nejaušs risks. Runa ir par to – un runa ir par visu pasauli –, lai noskaidrotu, kādai simboliskai telpai mēs varam uzticēt to, kas tiek dēvēts par brīvību, cilvēcību.”³⁹

Šāda “simboliska telpa” ir dekonstruētās brīvības telpa, ko Nansī atklāj, izdarot metafizisko figūru redukciju, t. i., tad, kad tā parādās nevis kā abstrakta valsts, nācījas un Dieva kārtība, bet gan savā atsegtībā un atkailinātībā kā sākotnēji nenoteikta un bezformīga “kopā būšana”. Tāda simboliska telpa nav domājama “atgriešanās” pie humānisma. Nansī kritizē “atgriešanās filosofiju” kā atliktās nozīmes filosofiju, tādā veidā mēģinot izvairīties no nolieguma negatīvās varas. Montēns iedibināja nebeidzamā uzdevuma piemēru un par filosofijas mērķi izvirzīja “sagatavot cilvēku nāvei”, kas nozīmēja to, ka filosofijai ir jāskaidro bezgalīgā un neierobežotā jēgas iespējamība. Spinoza turpretim noraidīja Montēna formulu, uzsverot, ka filosofijas uzdevums ir refleksija nevis par nāvi, bet dzīvi. Spinoza un arī Hēgelis meklēja neatlikto nozīmi. Dīvaini, norāda Nansī, ka humānisma cilvēks nekad nav bijis tas, kas viņš ir, bet gan tas, kas iecerēts un kā iecerētais. “Viņam jāklūst par to, kas viņš ir, pateicoties izglītībai, intencei, centieniem, pārtapšanai, progresam, anamnēzei.”⁴⁰

Nansī “starp mums” telpiskošanas filosofiju uzskata par “pirmo filosofiju”, kas nav politikas filosofija, bet gan filosofiska politika kā Heidegera fundamentālās ontoloģijas pārrakstīts variants.⁴¹ Tāpēc Keigils kritizē Nansī par pārlietu ātru politikas un ontoloģijas pielīdzināšanu, dodot priekšroku Hannas Ārentes piedāvātajai Heidegera *Mitsein* interpretācijai. Turpretim Nansī savas “sociālās esamības” filosofijā saskata “citu kopernikāniskās revolūcijas paveidu”.⁴²

Klātbūtnes vieta

Atbilstīgi dekonstrukcijas mērķiem, ko nosaka centieni atrast atslēgu modernitātes krīzei un pārvarēt subjektivitātes metafiziku, Nansī īpaši pievērsies eksistences, jēgas un kopienas problemātikai. Attīstot dekonstrukcijas pieeju, Nansī prasa radikalizēt fenomenoloģiski ontoloģisko eksistences izpēti. Attīstot Heidegera piedāvātās idejas, Nansī nostiprina franču filosofijai būtisko diskusiju ar vācu klasiskā ideālisma pārstāvjiem Kantu⁴³ un Hēgeli⁴⁴. Filosofijas noslēgums (gals) norāda uz to, ka priekšstatīšanās rezerves ir beigušas: “būt” atklājas tikai savatnīgā ekspozīcijā, kas jēgu atrod šeit un tagad kopējā “būt kopā” telpā. Savatnīgā eksistence nekad nav dota. Tā pastāv tādā mērā, kādā tā atklājas savā neaizsargātībā. “Eksistence nav upurējama, un neviens to nevar upurēt. To ir iespējams tikai iznīcināt vai dalīt.”⁴⁵ Tāpēc dalīšanai (*partage*) un kopīgajam (*sharing*) Nansī piešķir principiālu statusu. Dalīšanu varam skatīt kā dekonstrukcijas analogu. Mūsu kailās eksistences nejausību Nansī aplūko nevis kā absolūtas pasivitātes un ētikas (kā to darīja Levins), bet gan kā ontoloģijas problēmu. Vienlaikus (līdzīgi Levinam) Nansī uzsver asimetrisko: “Vienlīdzība vēl nenodrošina tiesības savatnīgajam.”⁴⁶

Ievērojamā vieta, kādu savā filosofiskajā refleksijā Nansī atvēlējis eksistences jau-tājumam, liek domāt par saistību arī ar franču eksistenciālisma tradīciju. Lai gan Nansī, apliecinot cieņu Sartram, īpaši izceļ filosofisko brīvības jēdzienu, ar brīvības pieredzes⁴⁷ analīzi viņš nebūt neatgriežas nedz pie fenomenoloģiskās ontoloģijas, nedz hermeneitiskas subjekta projekta. Pazīstamo Sartra formulu, ka eksistence ir pirms būtības, Nansī pārformulē, uzsverot to, ka eksistences būtība ir “eksistēt šeit un tagad”. Eksistencei ir materiāls svars.⁴⁸ Nansī dod priekšroku nevis “bezsvara” citādībai, bet gan ķermeniskajam.

Deridā eseja “Cilvēka mērķi”⁴⁹ ir ieguvusi tādu kā simbolisku statusu tajā filosofiskajā kustībā, kas iezīmē atšķirības filosofiju un dekonstrukciju, kas nošķir sevi gan no “cilvēciskā, pārāk cilvēciskā” subjekta, subjektivitātes skaidrojuma, gan no humānisma un antropocentrisma, kas raksturo atgriešanos pie pārvaramā un pārvarētā metafiziskā mantojuma.⁵⁰ Arī “klātbūtības metafizikas” kritika, ko turpina Nansī, iezīmē viņa ontoloģisko, ētisko un politisko refleksiju. Tomēr šajā filosofiskajā pētniecībā Nansī saglabā “klātbūtni” kā “atvēršanos”, “dzimšanu”, “jēgas telpu”, kas atklājas pēc kolapsa un visu nozīmju atmešanas kā pati šī sabrukuma nozīme. Tā ir izvairīga neaizsargātība, kailums, kuru nevar “skart” nedz Sartra slavenais “skatiens”, nedz šī skatiena izraisītais kauns. Šī “telpa” nav ierakstāma arī Merlo-Pontī uztveres fenomenoloģijai pakārtotajā ķermeņa analīzē, nedz Levina “tuvības” mācībā. Nansī izvairās no tādiem jēdzieniem kā “attiecības ar Otru”, uzsverot ķermenisko izvietojumu un dalītās klātbūtnes savatnību.

Nansī skaidro: “Būt kopā ontoloģija nevar nebūt “materiālistiska” tajā nozīmē, ka matērija šajā gadījumā neapzīmē nedz kādu substanci, nedz kādu subjektu, nedz kādu kontrsubjektu, bet nozīmē vienkārši to, kas ir izdalīts no sevis, kas ir tikai no sevis atšķirīgais, *partes extra partes*, kas savā sākotnē neļauj iespieties sapludināšanai un pacilājošanai, kas saistāma ar “garu” (*esprit*), punktu, kam nav apmēru, kas nedalās, ir ārpus pasaules. Kopā būšanas ontoloģija ir visu ķermeņu – nedzīvo un dzīvo, jutīgo un runājošo, domājošo un sverošo – ontoloģija.”⁵¹ Domas svaram Nansī veltījis atsevišķu eseju, jo doma iegūst svaru pasaules radīšanā.⁵² Nansī raksta: “Tāpēc nav tīras telpas vai laika (vispārējā relativitātes teorija izliec abus atbilstoši masai) Ir tikai vietas, kuras vienlaikus ir ķermeņu vietas un paplašinājums. Ķermeņi ir smagi. Lokalizēta ķermeņa svars ir patiesi tīri jutekliska apriori situācija prāta aktivitātei: zemes pievilksanas spēka transcendentālā estētika.”⁵³ Nansī ir ieinteresēts atgādināt par zemes komponenti ķermeniskajā eksistencē, taču reizē ar to viņš akcentē jēgas materialitāti.⁵⁴

Izvēršot telpas kā *partes extra partes* raksturojumu, Nansī uzsver: ““Ķermenis” pirmām kārtām nozīmē to, kas ir ārpusē kā ārpuse, blakus, iepretim, cieši līdzās, kopā ar (citu) ķermeni, ķermenis pie ķermeņa, dispozīcijā.”⁵⁵ Dispozīcija eksponē ķermeņus kā izvietotus viens otram līdzās, kā ķermeņus starp ķermeņiem. Šādi dispozīcijai pretēja ir pozīcija, par kuru Nansī saka: “Brīvība ir nekā (..) pozīcija un visa (..) atbrīvošana.”⁵⁶ Turpat viņš apgalvo: “Brīvība ir negativitātes kā tādas pozīcija.”⁵⁷ Šāda pozīcija ir pretēja katram depozītam. “Tas, ko Hēgelis pirmām kārtām liek pārdomāt, ir: jēga nekad nav tikusi dota gatava, nedz bijusi viegli pieejama, tā ir sevis atvēršana jēgai, un šīs pieejamības vārds ir brīvība.”⁵⁸ Savukārt eks-pozīcija kā tāda ir attiecināma uz nāves “produktīvo negativitāti”.

Nansī ar formulu “ķermenis ir jēgas arhitektonika” turpina Zigismunda Freida atziņu, ka “psihe ir telpiska, taču neko nezina par to”.⁵⁹ Ar tēzi “būt savatnīgi daudzskaitlīgi” Nansī izvirza uzdevumu apgūt neantropocentrisko esamību, pievēršoties “ar”, “starp” un “ekspozīcijas” tuvākai izpētei. Viņš raksta: “Ķermenis nav nedz “apzīmētājs”, nedz “apzīmējamais”. Ķermenis ir izrādītājs/izrādāmais: *ausgedehnt*, ielaušanās izplatījums, kas arī ir eksistence. Lūk, izplatība, uzlaušanas vietas izplatība.”⁶⁰ Nansī heidegeriskajā ontoloģiskās diferences atvērtaajā laukumā iestrādā jaunus filosofiskos akcentus. Tā viņš skaidro arī eksistenci, galīgumu un klātbūtni, laiku pa laikam atskatoties filosofijas vēsturē un patapinot no tās atziņas, kas palīdz domai iegūt svaru, jēgai – telpu. No Nansī viedokļa, veids, kādā aplūkot kopumu (*ensemble*), ir *totum intra totum* (veselums veselā), kas apraksta tā kopuma, kas nepaliek ārējs sev “kopā savākšanā”. Oscilējot starp *partes extra partes* (daļa ārpus daļas, proti, savstarpēji nesaistītas daļas) un *totum inter totum* kā divām kopuma formām, arī noris “kopā būšana”. Keisijs uzskata, ka šādi pravitiski ir atbalsojies Heidegera darbā “Esamība un laiks” pirms septiņām desmitgadēm teiktais, ka “telpa ir sadalījusies vietās” un mēs esam liecinieki tam, kā telpa absorbē vietas.⁶¹

Nansī “kopīgo” raksturo ar tādu jēdzienu palīdzību kā “sadalīt”, “pieskarties”, “atrasties blakus”, “kontakts”. Ontoloģiski “kopā” nekad nav lietvārds, tas ir un paliek apstākļa vārds. “Kopā” nozīmē būt vienā laikā un vienā vietā, būt vienlaicīgi (*in, simul*). Nansī uzsver: ““Vienlaicības vietas vienība” paredz, ka „subjekti”, sauksim tos tā, daļa šo telpaiku, bet ne ārējas “dalīšanas” nozīmē: ir nepieciešams, lai viņi *to* dalītu savā starpā, ir nepieciešams, lai tas viņiem simbolizētu vienu un “to pašu telpaiku”, bez kura nebūtu ne laika, ne telpas.”⁶² “Parādīšanās kopā” (*la comparution*), kas juridiskā aspektā norāda arī uz stāšanās tiesas priekšā, Nansī ir vēl viens no veidiem, kādā uzsver to, ka “kopā” ir sākotnēja ontoloģiska, fundamentāla struktūra, bez kuras nav ne vietas, ne laika, ne eksistences savatnības.

Deridā kādā no intervijām ar Bernardu Štīgleru, kurā tiek analizēta teletehnoloģiju ietekme uz mūsdienu sabiedrību, saka: “Līdzīgi Žanam Likam Nansī, es došu priekšroku vārdam “dalīties”: tas reizē saka, ko ir iespējams nosacīti uzskatīt par kopīgo, un tas tver nošķiršanos, savatnību, lauzumus, faktu, ka daži cilvēki vai grupas var vietas, pilsētās vai nepilsētās, tiktāl nomaļus, cik tie, ko minējāt brīdi iepriekš, iegūt piekļuvi tām pašām programmām, tas to visu paredz. Tas nenozīmē kopienu, ja ar kopienu saprotam valodu, kulturālo, etnisko vai reliģisko apvāršņu vienotību. Te patiešām ir vienlaicīga ieraksta telpā forma vai arī telpas nolūkā, kas neatbilst tiem pašiem modeļiem kā iepriekš, bet es vilcinātos to saukt par kopienu. Jo visi cilvēki, kam ir vienlaicīga vai gandrīz vienlaicīga piekļuve tai pašai informācijas secībai, tam pašam darbam, tai pašai filmai vai tam pašam koncertam, tas noteikti ir programmēts. Tas nozīmē, ka jābūt kritiskam attiecībā uz šo ieprogrammētību, tas nenozīmē, ka ir nepieciešams to noliegt, bet tas nozīmē, ka ir nepieciešams uz to palūkoties ar īpašām acīm, izjautāt, brīnīties, atbildēt uz to zināmā

veidā. Ir vilinājums saukt par “kopienu” visus vai gandrīz visus cilvēkus, kuri skatās šo lietu vienā un tajā pašā laikā, kuri lemj vai ir gatavi to kritizēt, bet es nesauktu to par “kopienu”, jo to veido atšķirīgas vietas, ar atšķirīgām stratēģijām, ar dažādām valodām, un cienīt šīs savatnības man šķiet tikpat nozīmīgi kā cienīt kopienu.”⁶³

Jautājumā par to, kā domāt vietu un laiku, kurā esam paši un kurā ir citi, Deridā atsaucas uz Kirkegoru, uzsverot savatnības nepārvaramo citādību, tās “noslēpumu”, kas ir “demokrātijas, kas vēl tikai būs”, garants. Savukārt, Nansī to ieraksta Huserla “pasaules kā konstituētas jēgas” struktūrā, uzsverot to, kas, no viņa viedokļa, ir visa laikmeta zīme: “Ontoloģijai ir jābūt “kopā ar” ontoloģijai vai nekam.”⁶⁴ Šāda ontoloģija paver iespēju domāt tīro “kopā ar būšanu” (absolūto socialitāti) pirms vai reizē ar tās politiskajām un ētiskajām noteiksmēm. Tas dod iespēju atkal no jauna domāt par politisko kā “vietas”, nevis varas problēmu. “Kopā būšana” vispirms ir vietas, lokalitātes un telpiskuma problēma.

Atstātās svētvietas

Pasauliskošana, t. i., pasaules “tapšana no nekā”, ir tā esamības ontoloģiskā loģika, ar kuru sastopamies mūsdienās un kuru citādi dēvējam par globalizāciju.⁶⁵ Nansī to uzstāda kā jautājumu: vai tas, ko saucam par pasauliskošanu, “var novest pie pasaules rašanās, vai gluži pretēji?”⁶⁶ Arī šajā gadījumā tas nenozīmē, ka mums būtu kāds skaidrs un pārskatāms scenārijs, kā skaidrot jēgu un saprast savu vietu un lomu pasaulē. Mēs esam atklāti (*exposed*) pasaulei, līdzīgi kā esam pakļauti saules vai lietus iedarbībai, vienlaicīgi būdami atklāti paši sev. Mūsu eksistences jēga ir pozīcija un ekspozīcija pasaulē.

“Es esmu sapratis,” raksta Paskāls, “ka visas cilvēku nelaimes sākas no vienkāršas lietas, no tās, ka viņi nezina, kā palikt mierīgi mājās.”⁶⁷ Cilvēks bez Dieva vēlēbas ir bažīgs, nemierīgs un rūpju pārpilns, tas kļūst par upuri savai “cilvēcīgai, pārkāptai cilvēcīgai” un korumpētajai iedabai. Tāpēc Nansī nošķir politisko no politikas. Ar politisko Nansī apzīmē “kopā būšanu”. Filosofija ir zaudējusi vienotā subjekta pamatu, taču to nav iespējams izdzēst kā nebijušu. Metafizikas slēgšana ir cilvēka mirstīguma (ierobežotības skatu punkta) pārdomāšanas priekšnosacījums. Galīgums nav bezgalīgā opozīcija vai tā iztrūkums. Hēgeli Nansī raksturo kā “domātāju, kas atklāj mūsdienu pasauli” un apdomā pasaules galīgumu, tās nemieru nolieguma bezgalības kontekstā. Nansī atzīmē: “Subjekts ir tas, ko tas dara, tas ir akts, un tā darbība ir substances nolieguma apziņas pieredze kā konkrēta pasaules modernās vēstures pieredze un apziņa – tā ir, tāpat, pasaules izešanas cauri sevis noliegumam pieredze: atsauču un “pasaules” sakārtojuma (*cosmos, mundus*) vispār zaudējums, bet reizē un līdz ar to tās pasaulīgā tapšana jaunā nozīmē. Tā kļūst imanenta, un tā kļūst bezgalīga.”⁶⁸ Šajā pārejā un negativitātē jēgas cērtnes asmens “ir jūtams kā nekad iepriekš”. Hēgelis ir pirmais starp domātājiem, akcentē Nansī, kurš pievērta uzmanību tam, ka jēga mūs nekur negaida, – tā vispār mūs negaida nedz “mājās”, nedz pēc nāves; tikai mēs paši esam “ieinteresēti” jēgā. Laika lauki nekad nepārklājās, tāpat kā nepārklājās vietas un skatpunkti, dažādās perspektīvas, taču, pateicoties “dalītajam laikam”⁶⁹ un “dalītajai telpai”, mēs varam būt laikabiedri un kādas kopienas jēgveidojošie momenti.

Nansī pieņem pamestību (*l'abandon*) kā izejas punktu turpmākajai ontoloģiskajai un ētiskajai atbildībai, ko būvē ar minimālajiem telpas, vietas, lokālā nosacījumiem. Viņš atzīmē: “Kopīgs (*commun*) nozīmē banāls, triviāls. Mēs parādāmies sava ikdienišķuma priekšā, savas īpašās “situācijas” ārkārtējas prombūtnes, kura vienmēr pārkāpj ātri tiek nosaukta par “cilvēcisku”, priekšā.”⁷⁰ Ārkārtējs, izņēmuma gadījums nav tikai cilvēciski eksistenciālā ikdiena, bet jebkura eksistence. Eksistences izņēmuma gadījums aptver vispārējo eksistenci, pakļaujot to vispārējam līdz-izņēmuma likumam (*la règle*

d'une co-exception universelle).⁷¹ Šādi Nansī nostiprina savu fundamentālās ontoloģijas versiju.

Taču Nansī ne tikai piešķir ontoloģiskās diferences interpretācijai citu virzienu, norādot, ka atšķirība slēpjas pašā esošajā un līdz ar to nav iespējams domāt kaut ko, kas būtu īstenāks: jebkas ir īstens, un tas, ko uztveram kā savādu un svešu, ir ikdienišķais tā sākotnējībā. Viņš pievērš uzmanību vēl kādam būtiskam pavērsienam, kas ir cieši saistīts ar Heidegera paveikto, proti, Nansī nododas filosofiskām pārdomām par Rietumu likteni, saistot to ar refleksiju par kristietības pašdekonstrukciju. Kristietības dekonstrukcija nozīmē aplūkot Rietumus uz to priekšā zaigojošā tukšuma un jēgas iespējas fona. Nansī atzīst, ka ticības jautājums jau sen viņam ir būtisks. Viņš saka: “Man vistuvākie draugi filosofi uzsāk strīdu par to arvien no jauna. (...) Tu man saki: “kristietības mantojums”, es tev atbildu: nē, tas nav mantojums, tā visa ir mana teritorija.” Tāpēc Keisijs atzīmē: “Dievs, ko iepriekš uzskatīja līdzvērtīgu bezgalīgai telpai un bija tās visprivilģētais iedzīvotājs, tagad ir narkotizēts vietās, (...) ko apdzīvojam ikdienā.”⁷²

Arī pievēršoties telpas reliģiskajām formām, Nansī priekšroku dod vietai. Viņš runā par vietām, ko attālinoties dievi ir atstājuši. Nansī raksta: “No visiem rituāliem un visām liturģijām nav saglabājusies pat visisākā baznīcas dziesma: pat ticīgais, kurš lūdz, tikai skaita lūgšanu. Nav saglabājusies pat nomešanās ceļos. Visu to jau ir pārņēmusi mūzika, teātris vai deja. Viss, kas palicis pāri no tempļa vai tukšneša, ir nabadzība tukša tempļa priekšā. (...) „Telpa visur ir atvērta, tajā nav vietas, kur uzņemt vai nu mistēriju, vai dieva diženumu.”⁷³ Kopā ar svētvietām ir zudusi komūnijā balstītā kopiena. Viena no svētvietu formām ir kaut kas no mežonīgās dabas fragmenta, visbiežāk – svētakmens, svētavots, sens koks, otra forma – kapi, trešā – pavēršanās pret Austrumiem. Nansī kā pieskāriena domātājs asi izjūt nesatveramo: “Dieva nāve ir filosofijas beidzamais tēls; filosofija postulē to kā reliģijas noslēgumu. Tas ir tēls, uz kuru (...) atkārtoti tiecas Rietumi. Tas paredz nāves nāvi, nolieguma noliegumu, Dieva atšķirības izzušanu, cilvēces dievišķošanu, tās zināšanu un tās vēstures (vai tās pilnīgas bezjēdzības) absolutizāciju.”⁷⁴

Eksistence ir sadalīta jēga, sākotnes plurālā savatnība.

“Brīvības pieredze” kā augstsirdība nav vienkārši subjekta tikums, tā ļauj mums kopā pārdomāt dāvanu, ziedojumu, lēmumu, izvietojumu un arī pašas brīvības tēmu. Nansī raksta: “Šī ir ētosa cēlsirdība, nevis devīguma ētika. (...) Tā sniedz brīvību vai arī to dāvā. Jo dāvana nekad nav dāvāta tīri un vienkārši. Ir jāsargā savatnīgā tagadne, kurā dāvana kā tāda ir sargāta, tas nozīmē, ziedota (...) Ziedošanas veido nenovērtējamo dāvanas cenu. Esamības cēlsirdība neziedo neko citu kā eksistenci, un ziedošanas kā tādā brīvībā ir apsargāta. Tas nozīmē: ir pavērta telpa, kur ievietojums katru reizi nepastāv citādi, kā tikai pateicoties lēmumam. Bet nav “lēmuma”. Katru reizi ir manējā (mana) savatnība – tavējā, viņējā, mūsējā. Un te tā ir, esamības cēlsirdība.”⁷⁵

Mūsu kopā esība ir robežpieredze, mūsu galīguma izjūta. Tas, ko mēs galu galā dalām savā starpā (tā sakot) ekstātiski, nav mūsu sadalītā individualitāte, bet mūsu ārkārtējā “savatnība”. Esamības savatnība mājā tās ekspozīcijā pret bezierunu piederību.

Nansī piedāvā “domāt par brālību pamestībā”. “Šeit kā dāvana, kā ievietojums, “brīvība” vai “lēmums” varbūt paredz devīguma kā brālības pārtraukumu.” Telpa, ko Heidegers atbrīvojis. Izplatība, nedzirdēta izplatība, kāda neizmērojama izplatība. Telpa kā tas, kas parādās starp patiesību un jēgu, pateicoties sadalei (*partage*).⁷⁶ Nansī norāda, ka globalizācija nozīmē arī radikālu metafiziskās un teoloģiskās jēgas krīzi, kuras avots ir abstrakta indivīda, nācijas un valsts jēdziens, kas vienlaicīgi ir subjekta kā jēgas saimnieka un īpašnieka krīze. Valoda aizvieto eksistences savatnību. Taču gan dzejnieks, gan valdnieks (suverēns) pretojas savatnības lingvistiskajam zaudējumam.

Atsauces un piezīmes

¹ *Décision.*

² Nansī intereses centrā ir nevis jēga, bet *sens*. Lai iztulkotu latviski *sens*, būtu jālieto trīs čerti atšķirīgi vārdi. Tulkojot *sens* kā "jēga", mēs izmantojam tikai vienu no leksikas iespējām, bet zaudējam "virziena", "ceļa", kā arī „sajūtas”, „izjūtas” nozīmes. Nansī uzmanību koncentrē uz „dzīves, cilvēka, pasaules, vēstures un eksistences jēgu”, taču jēgpilnais ir saistīts ar "sajēdzīgo" un "samanīgo". Šajā gadījumā mūsu izklāstā, pateicoties valodai, jau ir iezadzies pārspilējums, jo Nansī, sekojot Hēgelim, apbrīno dubulto saprātīgā un juteklīgā klātesamību vārdā *Simm* un *sens*. Sal.: Nancy, J.-L. *Une pensée finie*. Nancy, J.-L. *Une pensée finie*. Paris : Éditions Galilée, 1990, p. 15 u. c.

³ Sal.: Nancy, J.-L. *Le sens du monde*. Paris : Éditions Galilée, 1993.

⁴ Nansī domas kritiskai izpētei tiek veltītas doktordisertācijas un pētnieciskās monogrāfijas, par to diskutē politiskās un ne tikai politiskās filosofijas pārstāvji. Norādīsim tikai uz dažām no tām, piem.: Kamuff, P. *On the Work of Jean-Luc Nancy*. Edingburgh : Edinburgh University Press, 1993; Hutchens, B. C. *Jean-Luc Nancy and the Future of Philosophy*. Montreal : McGill-Queen's University Press, 2005 u. c.

⁵ Latviski gan nav iztulkots neviens no Žana Lika Nansī galvenajiem darbiem, taču ir pieejamas atsevišķas viņa esejas, piem.: Nansī, Ž. L. Dalītais laiks. *Kentaurs* XXI, Nr. 17; Par Nansī filosofiju rakstījis: Rubene, M. Nansī: koeksistence, jēga, ļaunums. Rubene, M. *No Tagadnes uz tagadni*. R. : Minerva, 1995, 275.–291. lpp.

⁶ Pieejams: <http://www.iep.utm.edu/n/Nancy.ht>

http://www.absoluteastronomy.com/reference/jean-luc_nancy

⁷ Nancy, J.-L. „Our world” an interview. *Angelaki. Journal of the Theoretical Humanities*, vol. 8, № 2. Routledge, 2003, p. 45.

⁸ *Deconstruction: Critical Concepts in Literary and Cultural Studies*. Ed. by J. D. White, vol. 1. Routledge, 2003, p. 6.

⁹ Nancy, J.-L. Sens elliptique. *Revue Philosophique*, № 2, 1990. Šis raksts veltīts Deridā. Nansī to noslēdz ar vārdiem: “Deridā “pats” – vai viņa elipse – ir bezprātīga savatnība šajā ķermenī, pārņemta ar klātbūti, pārņemta ar smiekliem un satraukumu līdz vienmēr no jauna iezīmētai robežai, kur viņa paša klātbūte nepārstāj atgriezties zudušajā ķermenī – diskrēta, varoša, trīsoša līdzīgi visam, kas gatavojas atnākt.” Šajā rakstā Nansī uzsver, ka kaut kas “tur”, “ārpus” Deridā ķermeņa, tomēr “šeit”, pateicoties Deridā un viņa tekstu korpusam, ir materiāli sakustinājis filosofiju”, reizē iekustinot “mūsu” vēsturi.

¹⁰ Nancy, J.-L. *La communauté désœuvrée*. Paris : Christian Bourgois Éditeur, 1990.

¹¹ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. Paris : Éditions Galilée, 1996.

¹² Nancy, J.-L. *Le partage des voix*. Paris : Éditions Galilée, 1982.

¹³ Nancy, J.-L. *Toucher* I, II. Nancy J.-L. *Le Sens du monde*. Paris : Éditions Galilée, 1993. Toucher tulkojams arī kā “tauste”, savukārt touche-touche; à touche-touche kā “būt cieši citam aiz cita”, “būt cieši blakus”.

¹⁴ Pieejams: <http://www.egs.edu/faculty/nancy/nancy-self-deconstruction-of-christianity-2000.html>

¹⁵ Nancy, J.-L. *Le sens du monde*. Paris : Éditions Galilée, 2003.

¹⁶ Morēna atzīmē: “Attiecība starp šiem diviem domātājiem ir tālu no viennozīmības: ja par viņiem var sacīt, ka viņi domā kopā, tas zināms nenozīmē vienkārši to, ka viņi domā vienu un to pašu lietu vai ka viņi domā vienā un tajā pašā veidā.” Pieejams: <http://culturemachine.tees.ac.uk/Articles/morin.htm>

¹⁷ Pieejams: <http://www.amazon.fr/exec/obidos/tg/feature/-/238476/171-5972388-5997839>

¹⁸ Sal.: Meyrowitz, J. *No Sense of Place: The Electronic Media on Social Behavior*. Oxford : University Press US, 1986.

¹⁹ Casey, E. S. *The Fate of Place. A Philosophical History*. University of California Press, Berkeley, Los Angeles, London, 1998, p. XIV.

²⁰ *Habitat* tiek tulkots arī kā “dabiskā vide”, “izplatības vieta” u. tml.

²¹ Casey, E. S. *The Fate of Place. A Philosophical History*. .. Keisijs lieto sharing.

²² Cit. pēc: Casey, E. S. *The Fate of Place. A Philosophical History*. .. P. 253.

²³ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. Paris : Éditions Galilée, 1996, p. 123.

²⁴ Pieejams: <http://www.egs.edu/faculty/nancy.html>

²⁵ Nancy, J.-L. *Lacoue-Labarthe P. La titre de la lettre*. Paris : Éditions Galilée, 1973.

²⁶ Sal.: “Redze, pēc manām domām, ir vislielāko labumu avots, jo mēs nekad nebūtu redzējuši zvaigznes, sauli un debesis, neviens no tiem vārdiem, kurus mēs lietojam, runājot par visumu, nebūtu laists apgrozībā. Bet tagad dienas un nakts skatījums, mēnešu un gadu nomaiņa ir radījuši skaitli un tad devuši mums izpratni par laiku; un spēku tajāt pēc visuma iedabas; un šī avota mēs esam darinājuši filosofiju, par kuru lielāku labumu dievi nekad nebija un nebūs dāvinājuši mirstīgajam cilvēkam.” Plato. Timaeus. Plato. *The Dialogues of Plato. Encyclopædia Britannica*. Chicago, Londond, Toronto, Geneve, Sydney, Tokyo, Manila, 1997, p. 455.

- ²⁷ Nansī citē Bataiju, kurš raksta: “Patiesībā telpas statuss ir tik labi iedibināts un piesaistīts zvaigžņu statusam, ka ir nepiedienīgi apgalvot, ka telpa var kļūt par citu zivi aprijošu zivi.” Sk.: Nancy, J.-L. *Sens du monde*. ... P. 109.
- ²⁸ “Mirkli, kad sākas spēle, pasaule, publiskā telpa, ķermenis, kopā būšana, dvēseles izplatība – attālina vistuvāko, bet nepārejot. No kausa pie lūpām, no Tarpejas klints pie Kapitolijs, no Haribdas pie Scillas, no viena krasta pie otra, no vienas lūpas pie otras, no jums pie manis, no viena laika pie otra.” Sk.: Nancy, J.-L. Spanne. Nancy, J.-L. *Le Sens du monde*. ... P. 109.
- ²⁹ Kants, I. *Praktiskā prāta kritika*. Rīga : Zvaigzne, 1977, 180. lpp.
- ³⁰ Hanna Ārente uzskata, ka mākslīgā zemes pavadoņa palaišana 1957. gadā ir pat vēl nozīmīgāks notikums par atoma dalīšanu. Līdz ar to cilvēks ar savām rokām ir paveicis ko nebijušu, proti, pietuvojies debesu ķermeņiem un līcis paša radītajam riņķot ap zemi līdzīgi zvaigznēm un mēnesim.
- ³¹ Arendt, H. *The Human Condition*. Chicago, London : The University of Chicago Press, 1958, p. 2.
- ³² Cit. pēc: http://www.remue.net/article.php?id_article=629
- ³³ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 20.
- ³⁴ Sk.: Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. Paris : Éditions Galilée, 1996.
- ³⁵ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 21.
- ³⁶ Nancy, J.-L. *Le Sens du Monde*. ... P. 75.
- ³⁷ Nancy, J.-L. *Déconstruction du christianisme* : Volume 1, La Déclosion. Paris: Editions Galilée, 2005, p. 230.
- ³⁸ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 210.
- ³⁹ *Ibidem*, p. 128.
- ⁴⁰ Nancy, J.-L. *The Gravity of Thought*. Humanities Press, 1993, p. 34.
- ⁴¹ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 45.
- ⁴² *Ibidem*, p. 78.
- ⁴³ Nancy, J.-L. *Le Discours de la Syncope*. Paris : Galilee, 1976; Nancy, J.-L. *L'Impératif Catégorique*. 1983.
- ⁴⁴ Nancy, J.-L. *La remarque spéculative*. Paris : Galilee, 1973 ; Nancy, J.-L. *Hegel. L'inquiétude du négatif*. Paris: Hachette, 1997.
- ⁴⁵ Nancy, J.-L. *Une pensée fini*. Paris : Galilee, 1990, p. 105.
- ⁴⁶ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 44.
- ⁴⁷ Nancy, J.-L. *L'expérience de la liberté*. Paris : Éditions Galilée, 1988.
- ⁴⁸ Daži autori saskata līdzību starp Nansī un Sartra filosofiskajām pozīcijām. Sal., piem., ar Morēnas norādi uz līdzību starp Nansī idejām un Sartra atbilstīgajiem aprakstiem “Nelabumā”. Pieejams: <http://culturemachine.tees.ac.uk/Articles/morin.htm>
- ⁴⁹ Derrida, J. Les fins de l'homme. Derrida, J. *Marges de la philosophie*. Paris : Minuit, 1972.
1980. gadā notiek Filipa Laku-Labarta un Žana Lika Nansī organizētā konference “Cilvēka mērķi. Saistība ar Žaka Deridā filosofiju”. Nansī izsaka kopīgo pamatojumu šai konferencijai; viņaprāt, ar Deridā pēc Sartra filosofijā ir sācies kas mūsdienīgs un atbilstošs laikmetam.
- ⁵⁰ 2005. gadā Kristīna Hovela no jauna atgriežas pie Sartra un Deridā filosofiskā izvērtējuma, piedāvājot “Sartra un Deridā: subjekta apsolījumi”, t. i., 1999. gadā Deridā klātbūtnē nolasīto referātu. Sk.: http://www.sens-public.org/article.php?id_article=159
- ⁵¹ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 107. Nansī apspēlē sabalsošanos starp domājošo un to, kam ir svars, proti, *pensants* un *pesants*.
- ⁵² Nancy, J.-L. *The Gravity of Thought*. Humanities Press, 1993, p. 75–84.
- ⁵³ *Ibidem*, p. 77.
- ⁵⁴ Nansī saka: “Jēgas idealitāte nav nošķirama no tās materialitātes.” Sal. : Nancy, J.-L. *Le sens du monde*. P. 96.
- ⁵⁵ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 107-8.
- ⁵⁶ Nancy, J.-L. *Hegel. The Restlessness of the Negative*. – Minneapolis, London: University of Minnesota Press, 2002. P. 68.
- ⁵⁷ *Ibidem*, p. 68..
- ⁵⁸ Nancy, J.-L. *The Restlessness of the Negative*. ... P. 7.
- ⁵⁹ Nansī liek šo formulu savas nodaļas virsrakstā. Sal.: Nancy, J.-L. *Psyche ist ausgedehmt*. S. 45-49. Turpat 49. lpp. atrodam secinājumu par to, ka ķermenis ir jēgas arhitektoniska izbūve.
- ⁶⁰ Nancy, J.-L. *Corpus*. P. 49.
- ⁶¹ Casey, E. S. *The Fate of Place. A Philosophical History*. Los Angeles, London : University of California Press, Berkeley, 1998, p. 340.
- ⁶² Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 82.
- ⁶³ Derrida, J., Stiegler, B. *Echographies of Television*. Cambridge (UK) : Polity Press, 2002, p. 66.
- ⁶⁴ Nancy, J.-L. *Être singulier pluriel*. ... P. 83.
- ⁶⁵ Nansī dod priekšroku franču vārdam, proti, mondializācijai jeb pasauliskošanai. Viņš globalizāciju apraksta kā pasaules paplašināšanu.

- ⁶⁶ Nancy, J.-L. *La création du monde ou mondialisation*. Paris : Éditions Galilée, 2002, p. 9.
- ⁶⁷ Cit. pēc: 1660 Pascal, B. *Pensées*. Section I, № 139. Pieejams: <http://oregonstate.edu/instruct/phl302/texts/pascal/pensees-a.html#SECTION%20I>
- ⁶⁸ Nancy, J.-L. *La création du monde ou mondialisation*. Paris : Éditions Galilée, 2002.
- ⁶⁹ Nansi, Ž. L. Dalītais laiks. *Kentaurs*, Nr. 17. 121.–129. lpp.
- ⁷⁰ Nancy, J.-L. La comparution/ The Compearance from Eksistence of “Communisms” to the Community of “Existence”. *Political Theory*, vol. 20, № 3, August 1992, p. 374.
- ⁷¹ Nancy, J.-L. Rives, bords, limitēs (de la singularitē). Banks, edges, limites (of singularity). Angelaki. *Journal of the theoretical humanities*, vol. 9, № 2, 2004, p. 42.
- ⁷² Casey, E. S. *The Fate of Place. A Philosophical History*. .. P. 341.
- ⁷³ Nancy, J.-L. Divine Places; cit. pēc: Wiles, D. A. *Short History of Western Performance History*. Cambridge : University Press, 2003, p. 24.
- ⁷⁴ Nancy, J.-L. Of divine places. Nancy, J.-L. *Inoperative community*. Minneapolis : University of Minneapolis Press, 1991, p. 113.
- ⁷⁵ Nancy, J.-L. *L'expérience de la liberté*. .. P. 188
- ⁷⁶ Nancy, J.-L. *Le sens du monde*. .. P. 39.

Summary

Philosophical works of Jean Luc Nancy are part of the actual discussions on political, ethical aspects of deconstruction. In this discussion Nancy is elaborating his way laying stress on sense. Central place in his interpretation of ontology is allocated to the problem of being in common. It is going hand in hand together with the investigation of the problematic of space and spacing. In the age of world-wide-zation we are living through the deficit of metaphysical and theological sense, therefore to start with the sharing of being together with one another and our co-existence means for Nancy not only to free philosophical reflection from the metaphysically understood subject but also to explore sharing of space and reflection on ethical, political and religious aspects of place as a minimal condition of sense. Thus Nancy offers not only more contemporary interpretation of ontological responsibility but quite applicable understanding of political issues of co-existence.

Key words: *space, place, co-existence, sense, deconstruction, sharing, Nancy, singularity, touch, exposure.*

Mūzikas būtības fenomenoloģiskais skatījums

The Phenomenological Approach to the Essence of Music

Ineta Kivle

Jāzepa Vītola Latvijas Mūzikas akadēmija
K. Barona 1, Rīga, LV-1050
e-pasts: ineta@music.lv

Skatīt mūzikas būtību fenomenoloģiski un pretendēt, ka fenomenoloģija ir filosofija, kas skaidri raksturo mūzikas būtību, var izraisīt iebildumus: mūzika taču nemainās, ja to raksturojam fenomenoloģiski vai metafiziski, vai skatām to muzikoloģijā vai mūzikas vēsturē. Ar to nemainās ne Emīla Dārziņa kordziesmas, ne Jāņa Ivanova simfonijas. Tās ir tādas, kādas tās ir, saglabājot savu būtību. Tas apliecina, ka mūzikas būtība ir pašā mūzikā.

Fenomenoloģija, pirmām kārtām, ir filosofija, kas aplūko būtības. Būtības kā absolūtas dotības ir pamatā tam, ka varam nešaubīgi apgalvot, ka mūzika ir, tā notiek, un mēs to klausāmies.

Atslēgvārdi: mūzika, fenomenoloģija, būtība, skaņa, fenomēns.

“Skaņa kā tāda ir tā pati, bet skaņa tādā veidā, kādā tā parādās uztvērumā, arvien ir citāda.”¹

Edmunds Huserls

Ja vajadzētu pateikt, kas ir mūzika, lai atbilde apmierinātu gan filosofus, gan mūziķus, šķiet, vienprātība būtu neiespējama. To, ka mūzika nav definējama, apliecina, piemēram, enciklopēdijas un skaidrojošās vārdnīcas, kuras pārsvarā iepazīstina ar mūzikas raksturojumiem, nepretendējot uz viennozīmīgu definīciju. “Dažas mūzikas enciklopēdijas pilnībā izvairās skaidrot mūziku, pamatojoties uz to, ka šāda definīcija nav vajadzīga, vai arī tāpēc, ka nav iespējama pilnīga apmierinātība ar definīciju.”² Minēšu divus atšķirīgus skaidrojumus. Pirmo no mūzikas vārdnīcas, bet otro – no fenomenoloģijas enciklopēdijas.

- 1) Mūzika ir māksla, kas māksliniecisko tēlu izteikšanā izmanto īpaši organizētas muzikālas skaņas, kuras sakārtojas noteiktos likumos melodijā un harmonijā, organizējas ar ritma, metrikas, muzikālas formas, tempa, skaļuma, dinamikas, tembra palīdzību (...) Mūzika tiek fiksēta nošu rakstā, tā realizējas un tiek uztverta izpildījuma procesā.³
- 2) Mūzikas fenomenoloģijas tēmas ietver jautājumus par muzikālas skaņas tvērumu apziņā, to neizmainot, mūzikas iekšējā laika struktūru, mūzikas idealitāti, mūzikas filosofisku interpretāciju, intersubjektivitātes nozīmi mūzikas veidošanā, mūziku kā pasaules konstituēšanos apziņā, muzikālu darbu kā sakārtotu un pārdzīvotu pasauli. Mūzikas fenomenoloģija sākas ar mūzikas pieredzējumu un tiešu tvērumu apziņā, kas nodrošina evidenci mūzikas pētījumiem.⁴

Mūzikas teorija atšķirībā no filosofijas no cita redzespunkta analizē mūziku. Piemēram, muzikoloģiska skaņdarbu analīze pamato muzikāla darba iekšējos likumus, formu un kārtību.

Mūzikas skatījums filosofijā ir atkarīgs no katras noteiktas filosofijas. Līdz ar filosofijas un cilvēka sapratni veidojas arī mākslas, mūzikas, lietu, vēstures sapratne. Neatkarīgi no tā, vai cilvēks tiek nosaukts par Es, izzinošo subjektu, Ego, klātesamību, kā arī neatkarīgi no tā, vai cilvēks tiek skatīts no eksistences, esamības, izziņas spējām vai apriori dotām struktūrām, attiecības, kas veidojas starp cilvēku un mūziku, parāda, ka mūzikas izpratne filosofijā nav nodalāma no filosofa uzskatiem kopumā.

Mūzikas fenomenoloģisks skatījums apvieno gan klasiskās pamatnostādnes, kuras izstrādāja Edmunds Huserls (Edmund Husserl, 1859–1938), gan viņa ideju pārmantotāju un attīstītāju: Martina Heidegera (Martin Heidegger, 1889–1976), Žana Pola Sartra (Jean-Paul Sartre, 1905–1980), Romana Ingardena (Roman Ingarden, 1893–1970), Alfrēda Šica (Alfred Schütz, 1899–1959) u. c. uzskatus. Ne visi minētie domātāji ir vērtējuši darbus tieši mūzikai, bet viņu uzskati par mākslu, lietām, fenomenu padziļina mūzikas fenomenoloģisku izpratni. Mūzikas fenomenoloģisks skatījums iekļaujas noteiktā domāšanas tradīcijā un iezīmē aprises mūzikas izpratnei. E. Huserla ideju sekotāju, kā arī kritizētāju, ir krietni daudz. Viņu uzskati par mūziku atšķiras, bet tie ir izauguši no fenomenoloģijas pamatiem, kas aplūko: apziņas intencionālo struktūru, iekšējo laikapziņu, dzīvespasauli, fenomenu kā parādību apziņā, pasaules un lietu konstitūēšanos, intersubjektivitāti, jēgveidošanos. Šie fenomenoloģijas pamatjēdzieni ir neapšaubāmības, uz kurām pamatojoties varam fenomenoloģiski analizēt mūziku. Fenomenoloģiju mūzika interesē kā pārdzīvojums, kurā mūziku tveram kā vienotu, nedalītu fenomenu.

Fenomenoloģija izvirzīja uzdevumu: pamatot neapšaubāmas absolūtas būtības, kas nosaka izziņas spējas un lietu tvērumu apziņā. Neapšaubāmajā nav nekādas nošķirtības, jo izziņas objekts atrodas izziņas pārdzīvojumā. “Fenomenoloģija ir vispārēja būtības mācība, kura iekļaujas zinātnē par izziņas iespējamību,”⁵ tā 20. gadsimta sākumā Edmunds Huserls raksturoja fenomenoloģiju līdzās tādām pamatnostādnēm kā fenomenoloģija ir stingra zinātne, fenomenoloģija ir atgriešanās pie lietām, tās neizmainot, fenomenoloģija ir īpaša filosofijas metode.

Saskaņā ar E. Huserla filosofiju pārdzīvojumu un lietu fenomenoloģisks skaidrojums pamatojas nevis lietās un pārdzīvojumos, bet gan cilvēkam dotās apriorās spējās tvert šīs lietas un tikai tad tās interpretēt, izteikt simbolos un zīmēs. Spēja tvert lietas nav ne iemācāma, ne iegūstama, tā ir sākotnēji dota un tālāk nav ne uz ko attiecināma. “Taču noliegt pašdotību vispār nozīmētu noliegt visas pēdējās normas, jebkuru pamatmēru, kas izziņai piešķir jēgu.”⁶ Būtība ir absolūta pozitivitāte, tās dotību mēs nevaram noliegt.

Šīs neapšaubāmās būtības ir dotas apriori, un mēs tajās domājam un pārdzīvojam. Tās ir īsti imanentais, jo “.. neko citu neattēlo, neko ārpus sevis “neizdomā”⁷. Fenomenoloģija analizē to, kas ir pamatā tam, ka varam apgalvot, ka vispār kaut kas ir. Detalizētāku pieeju par E. Huserla analizēm grūti priekšstatīt, jo viņa smalki apzīmētais apziņas struktūras un ceļš līdz tām⁸ pamato ikviena fenomena tvērumu apziņā. Mēs nevaram šaubīties par to, ka mūzika pastāv, jo mēs to dzirdam, pārdzīvojam un, pamatojoties uz šo tiešo tvērumu, runājam un rakstām par mūziku, analizējam mūziku.

Apšaubāmības sfēra ienāk tad, kad tiešo tvērumu objektivizējam, izsakām valodā, kad, piemēram, rakstām vai lasām lekciju par mūziku. Apšaubāmība parādās izziņas rezultātā, atziņās, ko piedāvā gara zinātnes, mūzikas zinātnes. Zinātņu atziņas ir veidojušās vēlāk, pēc mūzikas pārdzīvojuma. Zinātniskās atziņas nav mūzikas pārdzīvojums, nav vienādojamas ar mūzikas būtību un iesniedzas apšaubāmības sfērā. Apšaubāmības sfēra vienmēr paver ceļu diskusijām, dažādībai.

Apšaubāmību un neapšaubāmību raksturo redzespunkts, no kura skatāmies uz lietām, piemēram:

1) ja muzikoloģiska analīze sākas ar objektivācijām un strādā ar skaņām un skaņu kārtību, kas ieslēgtas noteiktā totalitātē – muzikālā darbā kā nošu rakstā, tad tā pamatojumu meklē objektivizētā pasaulē. Patiesība šajā gadījumā ir atbilstībā starp nošu rakstu un muzikologa vārdisku interpretāciju par to. Šeit netiek pamatots tiešs mūzikas pārdzīvojums. Šeit netiek uzstādīts jautājums – kas ir mūzika kā jēgpilns fenomens, un kā tas konstituējas apziņā;

2) bet fenomenoloģija uzdod tieši šādus jautājumus un analizē būtības, kas ir pamatā jebkura fenomena tvērumam apziņā neatkarīgi no tā, vai tā ir mūzika un skaņa, vai krāsa un glezna, vai jebkurš cits fenomens. E. Huserls raksta: “Atsevišķais izziņas fenomens, ienākdams un izzuzdams apziņas plūsmā, nav fenomenoloģiskās konstatācijas objekts. Tas ir vērsts uz “izziņas avotiem”, universāli aplūkojamām sākotnēm, universālām absolūtām dotībām, kas attēlo vispārējos pamatmērus, pēc kuriem jāmēra jebkura juceklīgās domāšanas nozīme un tad arī tiesības, un jārisina visas mīklas, kuras tas (atsevišķs izziņas fenomens) uzdod savā priekšmetiskumā.”⁹ Ja mūsu apziņā netiktu tverta skaņa un mūzika, būtu liegta iespēja saredzēt būtības, kas ir pamatā jebkuras skaņas un mūzikas tvērumam.

Klasiskās fenomenoloģijas centrālais jautājums: “Kā es tveru lietas apziņā tās neizmainot?” – jau paredz iespēju fenomenoloģiski skaidrot apziņā tverto lietu un izzīmēt tās struktūras. Ja mēs tveram lietas neizmainot, tad lietai pašai jāpiemīt būtība, kas to atšķir no citām lietām. Tas paver iespēju tālākai fenomenoloģijas attīstībai, kas analizē, piemēram, muzikāla darba ontoloģiskas struktūras, mākslas darba būtību. Šie tālākie meklējumi izpludina fenomenoloģijas kā stingras zinātnes robežas un nekonzentrējas uz izziņas būtības pamatojumiem, bet paņem lietu un skata lietas (mākslas, mūzikas) būtību.

Piemēram, lietas būtību analizē M. Heidegera filosofija. Būtība ir lietas kodols, „būtība ir būtiskošanās”. M. Heidegers saka: katrai lietai piemīt tās lietiskums, kas to atšķir no citām lietām. “Par būtību parasti uzskata to kopējo, kur vienojas viss patiesais. Būtība atklājas jēdzienā par sugu un vispārējo, kas ietver sevī kaut ko vienojošu, kas kopīgs daudz kam. (...) Kādas lietas patieso būtību nosaka no tās patiesās esamības, no ikreizējā esošā patiesības.”¹⁰ Lietas būtību mēs varam noteikt pēc tā, kā tā sevi atklāj.

Ja to attiecinām uz mūziku, tad mūzikas būtība atklājas skanējumā, kas katru reizi izgaismojas, izpaužas citādi, bet vienmēr saglabā mūzikas būtību vispār.

M. Heidegera mākslas filosofija nav fenomenoloģija klasiskā izpratnē, tā uzsvāru liek uz pašu lietu, atļaujot lietai būt par to, kas tā ir, un no šīs lietas lietiskuma, skaņas skaniskuma apjēdz būtību. M. Heidegera filosofija saka, ka būtībai, kas reizē ir patiesība, ir jāļauj atklāties.

Savukārt, E. Huserlam būtības atklāšanā noteicošās ir izziņas spējas, kas pamato to, kā lietas, krāsas, skaņas ir tvertas tiešā vērojumā. Piemēram, rakstot par sarkanās krāsas būtību, E. Huserls saka, ka, „tīri vērojot, es realizēju sarkanā domas jēgu vispār, sarkano in specie (veidolā, izskatā), kā no tā vai cita izskatītu identisku vispārīgo: detaļa kā tāda tagad vairs nav domāta – ne tas vai cits, bet sarkanais vispār”.¹¹ Sarkanā būtība ir tā sarkaniskumā, un skaņas būtība ir tās skaniskumā, apziņas būtība ir tās pašdotībā.

Fenomenoloģijā būtības ir neapšaubāmas, absolūtas dotības, kas tveramas tīrā vērojumā un evidencē, nav ne uz ko tālāk attiecināmas un no kaut kā atvasināmas.

Mūzikas būtības fenomenoloģisks skatījums uzdod jautājumu: **kas ir mūzikas fenomena būtība?**

Mūzikas fenomena būtību raksturo:

- 1) fenomenam piemītošā priekšmetiskā un parādības dotība, kur “vārdu “fenomens” divnozīmīgu padara būtiskā korelācija starp parādīšanos un to, kas parādās”;¹²
- 2) mūzikas fenomens kā noteikts laikobjekts un iekšējās laikapziņas struktūras;
- 3) mūzika kā jēgpilns fenomens, kā notikums apziņā, kas saglabā mūzikas būtību un struktūru.

Saskaņā ar E. Huserla filosofiju fenomenam piemīt parādības dotība un priekšmetiskā dotība.

Kā mūzikas priekšmetisko dotību mēs varam priekšstatīt mūzikas iekšējos likumus un normas, nošu rakstu, skaņu noteiktu kārtību, to, kas mūziku atšķir no citām skaņām un trokšņiem. Negaidītam troksnim, piemēram, durvju klauzdzēšanai, ir cita priekšmetiskā dotība, tur nav nekāda sakara ar nošu rakstu vai skaņu kārtības likumiem mūzikā. Bet durvju klauzdzēšanu, tāpat kā jebkuru citu lietu, mēs tveram apziņā, to atpazīstam, atceramies, spējam objektivizēt un identificējam ar materiālu priekšmetu klauzdzēšanu vispār. Būtība, kas šķir organizētu skaņu mūzikā no klauzdzēšanas trokšņa, nav tajā, ka klauzdz durvis vai kāds cits priekšmets, bet, “.. lai sadzirdētu tīru troksni, mums ieklausoties ir jānorobežojas no lietām, jānovērš sava auss no tām, t. i., jāklausās abstrakti”.¹³ Šis neorganizētais troksnis nevar būt mūzika, jo tam nav ne skaņdarbam piemītoša iekšējā kārtība, arī ne tas veido muzikālu jēgu.

Līdz ar priekšmetisko dotību mūzikas fenomenam piemīt parādības dotība. Fenomens ir parādība, ideāla dotība apziņā. Mūzikas fenomena tvērums ir notikums apziņā, kas apvieno abas dotības. Mūzika kā notikums apziņā, nezaudējot sev piemītošo priekšmetisko dotību, atklāj sevi, un mēs to tveram kā jēgpilnu fenomenu. Parādības dotība kopā ar priekšmetisko dotību veido mūzikas fenomena iekšējo struktūru. “Tātad mums ir divas absolūtas dotības: parādīšanās dotība un priekšmeta dotība.”¹⁴

Priekšmetiskā un parādības dotība piemīt ikvienai lietai, pārdzīvojumam, notikumam, mākslas darbam. Šīs abas dotības piemīt jebkam, ko mēs tveram un pārdzīvojam apziņā, neatkarīgi no tā, vai tā ir reāla lieta, vai ideja, vai mūzika.

Šīs dotības raksturo struktūru vispār. Šī struktūra nav sastingusi kārtība, tā ir pašdotība, kas notiek tāpēc, ka notiek mūzika. Šajā gadījumā mūzika kā jēgpilns fenomens var notikt tāpēc, ka tā notiek šajā struktūrā, bet struktūra ir iespējama tāpēc, ka notiek mūzika. Nepiepildīta apziņas intencionālā struktūra neeksistē.

Katra konkrēta skaņdarba tvērums apziņā ir neatkārtojams un vienreizīgs notikums, kas katru reizi ir citāds. Piemēram, mēs klausāmies Riharda Vāgnera operu “Klīstošais holandietis”, un katrs tās atskaņojums ir vienreizīgs. Neatkārtojams tādā nozīmē, ka otrreiz tieši tāpat nodziedāt neizdosies, otrreiz šī opera skanēs citādāk, un mēs to uztversim citādāk. Vienreizīgums pamatojas parādības dotībā, priekšmetiskā dotība saglabājas, no šīs priekšmetiskās dotības opera sevi “rāda”. Mūsu pārdzīvojums un muzikāls notikums kopā veido jēgu. E. Huserls apziņas plūdumu, kurā ienāk un no kuras iziet fenomenā, dēvē par “Hērakleitisko upi”, jo tajā visu laiku mainās gan fenomenā, gan mūsu intence, t. i., vērstība pret šo fenomenu. Līdz ar fenomenu un intencu mainību nemitīgā iekšējā mainībā atrodas arī apziņas plūsma, kurā konstituējas mūzika.

Fenomenoloģija neanalizē ne mūzikas saturu, ne muzikālā iestudējuma kvalitāti, ne šī iestudējuma atšķirību no visām iepriekšējām izrādēm. Fenomenoloģija pamato to, ka mūzika kā parādība apziņā atsakās no dalījuma būtības, un par mūziku mēs varam spriest tikai kā par parādību. Ž. P. Sartrs, kura sākotnējos uzskatus lielā mērā ietekmēja E. Huserla filosofija, raksta: “.. ja mēs vairs neticam būtībai ārpus parādības, tad pa-

rādība kļūst par pilnīgu pozitivitāti, tās būtība ir 'parādīšanās', kura netiek pretstatīta esamībai, bet, gluži pretēji, ir tās mērs. Esošā būtība ir tieši tas, kas parādās. Tā mēs esam sasnieguši fenomena ideju, ko, piemēram, varam atrast Huserla un Heidegera fenomenoloģijās. (...) tas [fenomens] ir absolūts, jo tas paliek tas, kas tas ir. Fenomenu var analizēt un aprakstīt kā tādu, kas absolūti apliecina pats sevi."¹⁵

Skaņdarba skanējums kā vienota, nedalīta fenomena uztvēruma ir pamats šī skaņdarba turpmākajiem skaidrojumiem: viedokļu apmaiņām, diskusijām utt. Fenomenoloģiju neinteresē, kādi ir šie viedokļi un par ko tie ir. Fenomenoloģija pierāda, ka pamatā šiem viedokļiem ir muzikālā skanējuma pārdzīvojums laikā kā secīga skaņu plūsma, ar tai piemītošu pašai savu laiku.

Mūzikas fenomens apliecina sevi kā laikobjektu. Ne visi fenomeni, ko tveram apziņā, ir laikobjekti. Pamatojoties uz smalki izstrādātajām E. Huserla iekšējās laikapziņas analīzēm, varam teikt, ka laikobjekts ir fenomens, kas notiek laikā, kuru uztveram laikā un kuram pašam piemīt savs iekšējs laiks ar noteiktu intensitāti un ritmu, bet šo laikobjektu mēs vienmēr tveram tikai Šeit un Tagad.

Tas nenozīmē to, ka iekšējā laikapziņā mēs netveram objektus, kuriem nav pašiem sava iekšējā laika, kā, piemēram, pabeigtiem un izveidotiem priekšmetiem: vāzei uz galda, galdam vai krēslam. Šie objekti, kuriem nav savs iekšējs laiks, arī ir fenomeni, kas ienāk un izzūd nerimtīgā apziņas plūsmā. Tie paši nesatur laiku, bet tiek tvērti apriori dotā laikapziņā. Tie, tāpat kā laikobjekti, ir notikumi gan iekšējā laikapziņā, gan telpas apziņā.

Līdzās iekšējai laikapziņai pastāv arī "telpas apziņa, t. i., pārdzīvojums, kurā kā uztvēruma un fantāzija īstenojas "telpas uzskate". Kad mēs atveram acis, tad tūdaļ ielūkojamies objektīvajā telpā; tas (...) nozīmē, ka mums pieder vizuāli sajūtstari, kas fundē telpas parādīšanos, t. i., (...) novietotu lietu parādīšanos".¹⁶ Šo novietoto lietu, piemēram, galda, krēsla, vāzes, parādīšanās un izzušana no apziņas plūsmas liecina gan par iekšēju laikapziņu, gan iekšējo telpas apziņu kā apriori dotām spējām uztvert esošas lietas laikā un telpā.

Atšķirībā no mūzikas galdam, vāzei, krēslam nav pašiem sev piemītošs laiks. Piemēram, klausoties mūziku, mēs dzirdam mūzikas skaņas, kas piepilda laiku un telpu. Mēs nevaram arī teikt, ka mūzikai kā laikobjektam nav nekāda sakara ar telpu. Telpas apziņa, tāpat kā iekšējā laikapziņa, ir vienlīdz nozīmīga apziņas pārdzīvojumā. Piemēram, bez šādas "telpas uzskates" mūzikas skanējums nebūtu mūzikas skanējums koncertzālē, bet droši vien kāds neizskaidrojams pārdzīvojums, kas sašķobītu visas E. Huserla smalkās analīzes par absolūtām dotībām, jo mēs sāktu šaubīties, vai tas, ko mēs tveram, tiešām ir, piemēram, simfonijas atskaņojums koncertzālē simfoniskā orķestra izpildījumā. Šis atskaņojums pieprasa noteiktu telpu kā notikuma vietu ar skaidru kārtību, piemēram, diriģents nevar stāvēt aiz orķestra un diriģēt koncertzāles sienai, un klausītāji nevar sēdēt pamīšus ar orķestrantiem. Šāds sajukums atņem koncertam kārtību un neapšaubāmību. Šādā sajukumā ir neiespējams melodijas tvērums kā pēctecīgs notikums: "Tas ir evidenti, ka skaņas plūduma vai šajā acumirkli klausītas melodijas apziņa uzrāda pēctecīgu uztvērumu, un te jebkāda tā apšaubīšana vai noliegums izrādītos bezjēdzīgs."¹⁷ Lai gan mūzikas skanējums notiek arī telpā, tomēr pamatā skaņa un mūzika ir uztverta laikā.

Laikobjekti, piemēram, melodija, lekcija, literārs darbs, satur laiku. To uztvēruma un jēga veidojas vienlaikus, līdzās esot apriori dotai iekšējai laikapziņai, kas ir pamatā jebkura laika uztverei vispār, un uztvertā fenomena iekšējam laikam, ko satur pats fenomens. Šo laiku, ko satur laikobjekts, mēs nevaram izmainīt. Piemēram, ja kāda simfonija atskanētu kā akords, vienā mirklī visas simfonijas skaņas reizē, tas nebūtu simfonijas muzikāls skanējums, bet skaļš troksnis, kas pilnībā izjauc muzikāla darba kārtību.

Ž. P. Sartrs, analizējot Bēthovena Septīto simfoniju, uzsver simfonijai pašai piemītošo iekšējo laiku. Viņš raksta, ka simfonija neeksistē tur, kur mēs to uztveram, ne starp šīm sienām, ne stīgu galos... Tā eksistē pilnībā ārpus reālā. Tai pašai piemīt savs laiks, un tā valda pār savu iekšējo laiku, kurš notiek no pirmās notis līdz pēdējai... Acīmredzami tā ir lieta, kas ir kaut kas tāds, kas ir pirms mums, kas pretojas, kas ilgst. Klausoties Septīto simfoniju, tā neeksistē tādā laikā, ko varam datēt kā vēsturisku notikumu, bet tā notiek savā laikā. Simfoniju mēs vienmēr dzirdam tagad un šeit, bet mēs nevaram izmainīt to, iedarboties uz to, paātrināt vai paildzināt tās laiku.¹⁸ Šajā gadījumā, klausoties simfoniju, mēs nevaldām pār tās laiku un kārtību. Simfonija Ž. P. Sartram ir ideāla, kaut kas pilnībā ārpus reālā, kur mūzikas būtība ir saprotama laika ilgstamībā. Muzikāla darba skanējums ir saturēts laiks, kas sākas noteiktā laikā un beidzas noteiktā laikā.

Piemēram, Franča Šūberta Astotās simfonijas atskaņošanas laiks ir 46:21¹⁹. Tas ir šīs simfonijas skanējuma saturētais laiks. Kamēr mūzika skan, tikmēr simfonijai piemīt laiks. Nošu raksts vai skaņu ieraksts, kas ievietots plauktā, nesatur laiku aktuāli, nav notikums ne apziņai imanenti piemītošā laikā, ne simfonijas skanējumam imanenti piemītošā laikā. Skaņdarbs kā nošu raksts ir objektīva liecība, kas, piemēram, apliecina kādu noteiktu kultūrvēsturisku laiku un ir hronoloģiska laika zīme.

Saskaņā ar Ž. P. Sartra filosofiju mūzika ir iztēles pasaulei piederoša, un tās būtība nav saistāma ne ar telpu, kurā mūzika tiek atskaņota, ne mūzikas instrumentiem, ne izpildītājiem.

Atšķirībā no Ž. P. Sartra Romans Ingardens mūziku galvenokārt skata attiecībās ideālais–reālais, kur mūzika ir “tīrs intencionāls objekts”, bet tā pamatojas reālā objektā. Reāla objekta būtība tam ir imanenti piemītoša, tā dod iespēju mums šo objektu identificēt. Reāls objekts vienmēr ir telplaiciski determinēts. R. Ingardens saka, ka muzikālai kompozīcijai ir kvzilaiciska (šķietami, daļēji laiciska) struktūra. Šī struktūra vienmēr ir atkarīga no tās funkcionēšanas un notikšanas laikā. Raksturojot mūziku, R. Ingardens lieto jēdzienu “laika perspektīva”, kas apzīmē notiekošā laika noslēgtu virkni. Laika perspektīva ir triju-vienība: retence–tagad punkts–protence, kas izsaka pagātni–tagad laiku–nākotni.²⁰

“Laika perspektīvu” R. Ingardens raksturo tāpat kā E. Huserls “iekšējo laikapziņas plūdumu”. Mūzikas un skaņas identificēšana notiek laika ilgstamībā, kur ne mūzika pati ir punktveida notikums, ne arī tās uztvērumš ir punktveida, bet tās tvērums arvien ir nepārtraukts šeit un tagad pārdzīvojums. Saskaņā ar E. Huserla fenomenoloģiju šeit un tagad izsaka melodijas tiešo tvērums, kas notiek nemitīgā retenču–protenču ķēdē: “Uztverot tagad parādošos un tagad klausīto skaņu, pagaist primārais atcerējums par tikko dzirdēto (retence) un gaidas uz vēl neiestājušos (protence). Apziņas Tagad–punkts iemantojis atkal kādu laikapvidu (Zeithof), kas sevi izvērš kontinuitīvos atcerējumu uztvērumos, un visas melodijas atcerējums ir ietverts šādā laikapvidu kontinuumā .”²¹

Skaņas un melodijas fenomenu E. Huserls izmanto kā noteiktu laikobjektu, lai parādītu laika konstituēšanos apziņā šeit un tagad kā nerimtīgu retenču–protenču ķēdi. Viņš raksta: “Katrā taustiņu piesitienā es klausos tagad, un turpinājumā tam piemīt katreiz jauns tagad, un attiecīgi katrs tikko aizslīdējošais Tagad pārvēršas par pagājušo. Lūk, tā es ikreiz klausos tikai toņa aktuālo fāzi, un visa ilgstošā toņa objektivitāte tiek konstituēta kādā aktu kontinuumā, kura vienu daļu veido atcerējums, otru – visniecīgāko, punktuālo – uztvērumš, trešo – gaidas.”²²

Fenomenoloģijā analizētā iekšējā laikapziņa satur gan pagātni, gan tagadni, gan nākotni kā nemitīgi plūsmu, kā nemitīgi pārdzīvotu laiku: “.. tas tomēr ir nevis pieredzes pasaules laiks, bet gan apziņas notikuma imanentais laiks.”²³

Tajā pašā laikā iekšējā laikapziņa nenoliedz objektīvā laika pastāvēšanu, bet fenomenoloģiju interesē pārdzīvojuma laiks, pārdzīvojuma ilgstamība kā tāda. Tā ir pamatā tam, ka varam apliecināt: pastāv arī objektīvs laiks. No šī iekšējā laika pārdzīvojuma varam objektivizēt un transcendentēt laiku vispār. Pārdzīvojuma laiks vienmēr ir aktuāls, notiekošs priekš mums. Apziņā esošais pārdzīvojuma laiks ir absolūta dotība. Tas pamato laikobjekta, skaņas un melodijas, tvēruma iespējamību. Melodija satur laiku, tā ir ienākoša un aizejoša, muzikālā darbā intencionāli nosacīta ar iepriekšējo skaņu un vērsta uz nākamo skaņu, tā veidodama retenču–protenču ķēdi, kas ir analoga iekšējās laikapziņas norisei apziņā.

Apriori dotais apziņas plūdums pamato spēju tvert melodiju kā vienotu fenomenu, jo atcerējumā vēl ir iepriekšējais melodijas fragments, un tagad uztvertais paredz nākamo fragmentu. Dzirdētu melodiju mēs atpazīstam gan pēc tās fragmentiem, gan skaņu ilgstamībā. E. Huserls raksta, ka gan vijoles skaņai, gan skaņas uztvērumparādībai piemīt tās ilgstamība un šīs ilgstamības ietvarā nemainīgums vai izmaiņas.²⁴

Fenomenoloģijā mūzika ir notikums cilvēkā kā intencionālu skaņu plūsma pieriedzētā laikā. Mūzikā skaņas kustas attiecībā viena pret otru. Piemēram, vijoles skaņas notiek tām piemītošā laika ritmā, klavieres skaņas – savā utt. Katra instrumenta laika skanējumi pārklājas, iezīmē ritmu un veido muzikāla darba kopējo laiku.

Mūzikas tvērumā, tāpat kā jebkura cita fenomena tvērumā, veidojas jēga. Uztverts muzikāls darbs ir jēgpilns fenomens.

Jēgas veidošanās notiek apziņas intencionalitātē. Apziņa vienmēr ir par kaut ko, tā nekad nav tukša. E. Huserls saka: “.. jebkuri izteikumi par intencionalitāti satur divkāršu nozīmi: atkarībā no tā, kādas parādības attiecībā pret tās parādīšanos ir mūsu rīcībā, vai arī no tā, kāda apziņai ir attieksme gan pret šo uztvērumā parādošos ikreizējību, gan arī pret pašu parādību.”²⁵

Piemēram, rakstot rakstu par mūzikas fenomenoloģisku skatījumu, vienlaikus darbojas gan apziņas intence, šajā gadījumā ieinteresētība, no vienas puses, un fenomenoloģiska teksta tvērums apziņā, no otras puses. Šis fenomenoloģiskais teksts, par ko es tagad domāju, nav objekts, kas atrodas ārpus manis kā papīra lapas, bet gan ideāla parādība apziņā, kas nemitīgi mainās, un līdz ar šī fenomena mainīgumu mainās arī intence: uzmanība, ieinteresētība, pārsteigums, nepacietība utt. Šajā gadījumā fenomens manā apziņā nav tiešs muzikāls pārdzīvojums, kaut arī manas domas ir vērstas uz mūziku, bet gan filosofisks pārdzīvojums. Es nevaru vienlaikus tiešā tvērumā pārdzīvot mūzikas skanējumu un filosofiju. Pārdzīvojot mūziku filosofiski, es redzu tai fenomenoloģisku jēgu. Kad klausos mūziku, mana intence ir vērsta tieši uz šī skaņdarba skanējumu, un es klausoties atpūšos: “.. pasaulē rodamas vienas un tās pašas lietas, kuras tikai mēdz dažādi parādīties.”²⁶

Neatkarīgi no tā, kāda ir intence attiecībā pret mūziku, apziņas intencionālā struktūra jebkura fenomena tvērumam ir viena un tā pati.

Apziņas intencionālo struktūru veido divi pamatkomponenti: a) intence (noēze), kas vērsta uz fenomenu un b) fenomens, ko tveram apziņā (noēma), “priekšmets pastāv, ja mana apziņa ir pieredze par to”.²⁷ Noēma ir intencionalitātes objekts, kas vienmēr attiecas uz kādu noteiktu Noēzi. Noteikta intence, piemēram, ir ieinteresētība, mīlestība, uzmanība, noraidījums utt. Apziņas norises, ar kurām mēs vēršamies pie uztvertā fenomena, veido jēgu. Intencē tverts objekts vienmēr ir jēgpilns. Apziņas intencionālais noēzes–noēmas plūdums nav skatāms kā pabeigts process. Apziņas intencionālā darbība nav sevī noslēgta sistēma, kurā ievietoti kustīgi elementi, kas ienāk un iziet. Tas nav tā, ka intencionālā struktūra paliek, ja arī tajā šie fenomeni nemainās. Apziņas intencionālā

struktūra ir nemitīga notikšana, kas nevar pastāvēt pati par sevi, bet tikai saistībā ar pasauli. Apziņas struktūras ir apjēdzamas tikai tāpēc, ka esam pasaulē un esam spējīgi šo pasauli konstituēt savā apziņā.

Piemēram, ejot uz Pētera Vaska 3. Simfonijas atskaņojumu, mūsu apziņa ir vērsta uz iespējamā skaņdarba dzirdēšanu, mēs apmēram priekšstatām, kas tā par mūziku. Šajā gadījumā vēlēšanās dzirdēt šo skaņdarbu un ieinteresētība ir apziņas intence. Laikā, kad klausāties šo Simfoniju, apziņas norises mainās, tā ir uzmanība, iejušanās simfonijas skanējumā. Kad klausāties šo simfoniju, tā konstituējas mūsu apziņā. Dzirdot to nākamoreizi, mēs šo skaņdarbu atpazīstam atcerējumā, bet to pārdzīvojam tiešā tvērumā, un jaunajā pieredzējumā nemitīgi veidojas jaunas jēgas. Šī nemitīgā jēgformu veidošanās pamatojas apziņas plūsmā, "Hērakleitiskajā upē". E. Huserls sīki analizē, kā šādā nemitīgā plūdumā ienāk un iziet fenomeni, kā lieta un pasaule konstituējas apziņā un kā mēs tai iedodam jēgas.

Jēgas veidošanās apziņas norisēs ir saistīta ar intersubjektivitāti, jaunu horizontu veidošanos, dzīvespasauli. Jēgas veidojas intencionālā pārdzīvojuma horizontos. Pārdzīvojuma horizonts izsaka aktuālo pieredzi, bet vienmēr paliek atklāts, jo tas pārvietojas līdz ar pārdzīvojumu plūdumu. Jēga, kas veidojas pārdzīvojuma horizontā, nekad nav noslēgta, jo tā nemitīgi veidojas un mainās līdz ar pieredzes horizonta aprisēm. "No atkārtotajiem pieredzējumiem labi pazīstamais ar visu savu pazīstamību tomēr gribot negribot ir tikai relatīvi pazīstams, tam viscaur piemīt savpats vaļējas nepazīstamības horizonts."²⁸

E. Huserla skatījumā konkrēts skaņdarbs norāda gan uz šī skaņdarba īpašo jēgu, gan mūzikas jēgu vispār: "... mēs apsveram mākslas darba vispārpatieso jēgu un noteikta mākslas darba īpašo jēgu. Pirmajā gadījumā mēs studējam kāda mākslas darba "būftību" tīrā vispārīgumā, otrajā gadījumā – īsteni dotā mākslas darba īsteno saturu, kas šeit līdzinās noteikta priekšmeta izziņai, teiksim, Bēthovena simfonijas izziņai."²⁹ Tālāk E. Huserls turpina, ka patiesi nozīmīga jēga ir attiecināma uz ontoloģiskiem pētījumiem. Tas paver jaunus horizontus mūzikas fenomenoloģiskiem pētījumiem.

Piemēram, E. Huserla skaņas analīzes, R. Ingardena muzikāla darba ontoloģiskās struktūras pamatojums, A. Šica mūzikas skatījums no sociālās fenomenoloģijas viedokļa mūzikas izpratnē iezīmē jaunus jēgveidojošus horizontus. Šie horizonti pārklājas, paplašinās, sašaurinās, tie visi kopā veido kopēju mūzikas fenomenoloģisko jēgu.

R. Ingardens saka, ka muzikālu darbu veido trīs pamatkomponenti: 1) ideāls, 2) reāls, 3) tīra intencionalitāte. Muzikāls darbs kā tīrs intencionāls objekts ir tikai tā radīšanas aktā, bet šim mākslas darbam arī radīšanas aktā piemīt reāla objekta apliecinājumi, piemēram, tas ir izteikts nošu rakstā. Muzikāls darbs ir reāls objekts, kas dzirdams skaņu notikumos, muzikālās izrādēs, kuras klausās un vērtē skatītājs.

Šo R. Ingardena muzikāla darba raksturojumu, kas ietver arī klausītāju, vēlāk izmanto A. Šics. Viņa mūzikas izpratne pamatojas gan uz R. Ingardena muzikāla darba raksturojumu, gan E. Huserla fenomenoloģijā izstrādāto iekšējo laikapziņu un intersubjektivitāti³⁰, gan A. Bergsona laika ilgstamību.

A. Šics saka, ka mūzikas un melodijas notikums ir kopējs laika pieredzējums un muzikālu darbu var raksturot kā zināmu skaņu kārtību iekšējā laikā. Plūdums iekšējā laikā, bergsoniskais la durée (ilgstamība) ir mūzikas eksistences forma. Skaņas plūsma, kas atklājas iekšējā laikā, ir sakārtotība, kas vienlīdz nozīmīga gan komponistam, gan atskaņotājam, gan klausītājam.³¹ Skatot muzikālam darbam, cilvēki apdzīvo vienu un to pašu laiku. Tā ir intersubjektivitāte, nevis subjektivitāte, jo mūzikas veidošanās ir komunikācija iekšējā laikā. A. Šics uzskata, ka intersubjektivitāte ir pamatā gan muzikāla

darba kopējai veidošanai, gan sociālās dzīves norisēm. Mūzikas notikums ir kopēja darbība, kurā veidojas kopēja jēga. Klausītāji ir līdzvērtīgi dalībnieki intersubjektīvā pieredzē, viņiem ir tas pats laika pieredzējums kā mūzikas atskaņotājiem. Izpildītājs un klausītājs vienmēr ir noskaņojumā viens pret otru, un skanējuma laiks viņus vieno. A. Šics saka, ka mūzika ir viens no veidiem, kā būt kopā ar citiem pasaulē, klausīties otrā, iejusties citā, gūt atšķirīgas pieredzes. Mūzika iekļaujas savstarpējas sapratnes, iedarbības un attiecību sfērā, kurā veidojas kopēja jēga.

Jēgas veidošanās process ir komplicēta darbība, kur liela nozīme ir attiecībām, intersubjektivitātei, sapratnei. Jēgas ir mainīgas, atšķirībā no mūzikas būtības, kas ir viena, tverama evidencē un nav apšaubāma.

Mūzikas būtība ir tikpat neapšaubāma kā jebkura cita būtība, jo būtība vienmēr ir apliecināta pozitīvitāte. Bet atšķirība starp fenomenoloģijā skatītām izziņas spēju būtībām kā absolūtām pašdotībām un mūziku ir tāda, ka mūzika nav pašdotība, tā ir cilvēku radīta māksla. Piemēram, apziņas intencionālās struktūras mēs nevaram ne radīt, ne izdomāt, mēs varam tās tikai atklāt, ieraudzīt un nešaubīgi atzīt, ka tās tiešām ir. Mūzikas būtība ir skaņu pašdotība, no kuras arī tiek radīti muzikāli darbi.

Fenomenoloģiskā skatījumā mūzikas būtība ir tverama evidencē, pārdzīvojumā, tā nepakļaujas tālākai interpretācijai, bet paliek tiešā tvērumā. E. Huserls raksta: "Skaidrs, ka patiesību, resp., priekšmetu patieso īstenību mēs varam smelt tikai no evidences un ka tikai un vienīgi evidence ir tā, ar kuras palīdzību mums gūst jēgu šīs īsteni esošais, patiesais, pilntiesīgi lietderīgais priekšmets – lai kādas formas vai veidola tas būtu – ar visiem nosacījumiem, kurus mums ietver apzīmējums "patiesīgā tagadesamība."³²

Mūzikas būtība nav ieslēgta sevī, tā atklājas skanējumā katru reizi no jauna, katru reizi citādi.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Huserls, E. Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija. *Fenomenoloģija*. Rīga : Intelekts, 1998, 169. lpp.
- ² *The New Grove Dictionary of Music and Musicians*TM second edition. Volume seventeen. Macmillan, 2001, p. 431.
- ³ Смирнов, И. *Музыка*. Москва, 2001, с. 148.
- ⁴ *Encyclopedia of Phenomenology*. Kluwer, 1997, p. 467–472.
- ⁵ Huserls, E. Fenomenoloģijas ideja. *Fenomenoloģija*. Rīga : FSI, 2002, 15. lpp.
- ⁶ Turpat, 50. lpp.
- ⁷ Huserls, E. Fenomenoloģijas ideja. *Fenomenoloģija*. Rīga : FSI, 2002, 17. lpp.
- ⁸ Lai nonāktu līdz apziņas būtībām, Huserls izstrādā divpakāpju redukciju, kur līdz ar fenomenu parādīšanos apziņā mēs saprotam apziņas intencionālo struktūru un pasauli. Tā mēs izvairāmies no visiem pārsteidzīgiem pasaules skaidrojumiem, objektīvām zināšanām un nonākam pie kādas absolūtas, neapšaubāmas būtības – aprioras apziņas struktūras. Raksturīgi ir tas, ka E. Huserls pats savā fenomenoloģiskajā tekstā īsteno redukcijas metodi. Viņš ar piemēriem parāda fenomenoloģiskās redukcijas norisi, kurā skata, kā konkrētas lietas (skaņa, krāsa) ir dotas apziņā. Tas ir sava veida atītīšanās ceļš līdz eidētiskai redukcijai, kura skata nevis noteiktu fenomena pieredzējumu, bet gan pieredzējuma būtību. Viņš noskaidro, kādas norises ir pamatā tam, ka apziņā var konstituēties priekšmetiskums un pasaule neatkarīgi no tā, ko mēs domājam vai ko pārdzīvojam.
- Huserla eidētiskā redukcija rāda, kā mēs varam nonākt viņpus konkrēta fenomena pie tā būtības ar transcendenci, objektīvizējot fenomenu. E. Huserls sāk ar lietām. un nonāk līdz būtībām.
- ⁹ Huserls, E. Fenomenoloģijas ideja. *Fenomenoloģija*. .. 46. lpp.
- ¹⁰ Heidegers, M. Mākslasdarba sākotne. *Malkasceļi*. Rīga : Intelekts, 1998, 33. lpp.
- ¹¹ Huserls, E. Fenomenoloģijas ideja. *Fenomenoloģija*. Rīga : FSI, 2002, 47. lpp.
- ¹² Turpat, 23. lpp.
- ¹³ Heidegers, M. Mākslasdarba sākotne. *Malkasceļi*. .. 16. lpp.
- ¹⁴ Huserls, E. Fenomenoloģijas ideja. *Fenomenoloģija*. .. 21. lpp.
- ¹⁵ Sartre, J. P. *Being and Nothingness*. London : Routledge, 2003, p. 2.
- ¹⁶ Huserls, E. Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija. *Fenomenoloģija*. .. 162. lpp.

- ¹⁷ Turpat.
- ¹⁸ Sartre, J. P. *The Imaginary. The Phenomenological Psychology of the Imagination*. London : Routledge, 2004. P. 192–193.
- ¹⁹ Simfonijas atskaņojuma laiks ņemts no skaņu ieraksta: Schubert, F. Schubertiade. Sinfonien. TIM, 2001. [Simfonijas atskaņojums ierakstīts 1946. gadā, diriģents Herberts fon Karajans].
- ²⁰ Pytlak, A. On Ingarden`s Conception of the Musical Composition. *On the Aesthetics of Roman Ingarden*. Kluwer, 1989, p. 237.
- ²¹ Huserls, E. Iekšējās laikapziņas fenomenoloģija. *Fenomenoloģija*. .. 181. lpp.
- ²² Turpat, 168. lpp.
- ²³ Turpat, 162. lpp.
- ²⁴ Turpat, 210. lpp.
- ²⁵ Turpat, 171. lpp.
- ²⁶ Huserls, E. Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentāla fenomenoloģija. *Fenomenoloģija*. .. 369. lpp.
- ²⁷ Huserls, E. Parīzes priekšlasījumi. *Fenomenoloģija*. .. 352. lpp.
- ²⁸ Huserls, E. Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentāla fenomenoloģija. *Fenomenoloģija*. .. 269. lpp.
- ²⁹ Huserls, E. Fenomenoloģijas idejas. *Fenomenoloģija*. .. 59. lpp.
- ³⁰ Intersubjektivitāte pamato otra sapratni, iejušanos, kopējas jēgas veidošanos. Intersubjektivitātes jēdzienu E. Huserls izstrādā savā transcendentālajā fenomenoloģijā, kur intersubjektivitāte ir nevis pierādījums citu subjektu eksistencei, bet parāda to, kā mūsu apziņā konstituējas kopēja jēgas pasaule un kopēja sapratne.
- ³¹ Шюц, А. Совместное сотворение музыки. Избранное: *Мир, светящийся смыслом*. Москва, 2004, с. 584.
- ³² Huserls, E. Kartēziskās meditācijas. *Fenomenoloģija*. .. 269. lpp.

Summary

Looking at the essence of music from a phenomenological point of view and pretending that phenomenology is the philosophy that makes clear the essence of music can raise a protest; music does not change because of the different approaches to it: phenomenological, metaphysical, musicological, historical. The choir songs of Emīls Dārziņš, the symphonies of Jānis Ivanovs remain the same and preserve the essence of music. This fact acknowledges that essence of music is in the music itself.

However, phenomenology is first of all a philosophy which deals with essences. Essence is an absolute, given structure of consciousness, on the basis of which we can affirm without a doubt that music exists, that it occurs and that we listen to it.

Key words: music, phenomenology, essence, sound, phenomena.

Morāle un atklātība: pieejas demokrātijas normatīvā pamatojuma problēmai

Morality and Public Sphere: Approaches to the Problem of Normative Foundation of Democracy

Ivars Ijabs

LU Politikas zinātnes nodaļa
Lomonosova 1A-317, Rīga, LV-1019
e-pasts: ijabs@lanet.lv

Atklātība jeb publiskā sfēra ir viens no mūsdienu politikas teorijas pamatjēdzieniem, kurš ir cieši saistīts ar demokrātijas normatīvo pamatojumu. Šajā rakstā tiks aplūkotas šā jēdziena dominējošo traktējumu saikne ar morāles filosofiju, galveno uzmanību pievēršot republikāniskajai, liberālajai un diskursa teorijas tradīcijai politiskās atklātības izpratnē.

Atslēgvārdi: atklātība, politiskā teorija, demokrātijas normatīvais pamatojums, morāles filosofija, republikāniskā, liberālā un diskursa teorija politiskajā filosofijā.

Pagājušā gadsimta 80./90. gadu mijas Eiropas politiskās transformācijas bija iemesls Frensisa Fukujamas slavenajai tēzei par “vēstures galu” globāla liberālās demokrātijas triumfa veidolā. Tolaik tā samērā precīzi atainoja Rietumu sabiedriskās domas optimistiskos priekšstatus par gaidāmo “liberāli demokrātisko konsensu” pasaulē. Turpretī demokrātijas zinātnisko pētniecību šajā laikā sāka pastiprināti nodarbināt Fukujamas tēzes kritisks izvērtējums. Kļuva aktuāli jautājumi par funkcionējošas demokrātijas priekšnoteikumiem modernajā pasaulē, par to izveides iespējām, kā arī par to, vai mūsdienu demokrātijas patiešām atbilst savai normatīvajai pašizpratnei – tautas suverenitātes, brīvas līdzdalības un indivīda interešu aizsardzības idejām.

Šie jautājumi bieži ir veduši pie secinājumiem, ka mūsdienu pasaulē demokrātijas funkcionēšanai nepietiek vienīgi ar formālām institūcijām, tirgus ekonomiku un savstarpēji konkurējošu partiju sistēmu. Saturiska demokrātija ietver arī pilsoņa “socio-morālās kompetences”¹, kuras saista viņu ar politisko kopienu un tās vērtībām. Stabila demokrātija ietver ne tikai formālas politiskās gribas izveides procedūras, bet arī to cilvēku apzinātas dispozīcijas, kuri šajās procedūrās piedalās.

Šajā aspektā mūsdienu politikas teorētiķi lielu uzmanību ir veltījuši atklātības jeb publiskās sfēras² jēdzienam. Šis jēdziens ir ticis interpretēts atšķirīgi; tomēr tā kodols joprojām šķiet nozīmīgs normatīvai demokrātijas teorijai: atklātība ir kopīga telpa, kurā brīvi un vienlīdzīgi pilsoņi valodiskas komunikācijas ceļā veido vienotu izpratni par lietām, šādi liekot pamatus politiskās varas leģitimitātei. Protams, mūsdienu atklātība vairs nav “kopīga telpa” burtiskā nozīmē. Izmantojot Čārlza Teilora apzīmējumu, tā ir kļuvusi “meta-topikāla”³ un balstās noteiktos tehnoloģiskos priekšnosacījumos – iespēšanas tehnikā, elektroniskajos medijos. Tomēr pats priekšstats par publisku diskusiju un

līdzdalību kopīgā viedokļa veidošanā ir uzskatāms par nopietnu elementu demokrātijas normatīvajā pamatojumā.

Atklātība kā politikas teorijas jēdziens ir dziļi iesakņota morāles filosofijā. Šajā rakstā tiks aplūkotas atklātības tēmas saiknes ar priekšstatiem par morālu rīcību, kādas tās parādās trijās noteicošajās atklātības izpratnēs – republikāniskajā (H. Ārente), liberālajā (I. Kants) un diskursa teorijas (J. Hābermāss). Noslēgumā tiks parādītas tās problēmas, ar kurām atklātības izpratne saduras feministiskās kritikas perspektīvā.

I. Atklātība un komunikatīvā vara: H. Ārente

Hannas Ārentes intelektuālā mantojuma novietojums mūsdienu politikas teorijā ir visai savdabīgs. No vienas puses, viņas enerģiskā nostāšanās klasiskā republikānisma pozīcijās ir noderejusi par vieglu mērķi kritikai, kura dažādos veidos norāda uz šo ideālu neatbilstību modernās politikas analīzei. No otras puses, Ārentes izteikti normatīvais skatījums uz sev līdzīgu vidū dzīvojoša pilsoņa politisko aktivitāti atklātībā kā uz viņa dzīves satvaru veidojošu noteiksmi ir fascinējis ne vienu vien no vēlākajiem teorētiķiem, kuri to bieži izmanto, arī neatsaucoties uz Ārenti.

Ārentes politikas teorijas filosofiskais sākumpunkts ir pieņēmums par cilvēku sākotnējo un fundamentālo pluralitāti. Atsevišķs cilvēks pēc savas būtības ir atšķirīgs no citiem, un šī atšķirība nav vis nejausa nianse, bet gan būtiski raksturīga viņam kā cilvēkam. Turklāt viņš ir neatkārtojams ne tikai savā fizioloģiskajā un ģenētiskajā uzbūvē, bet arī visā sevis sacītajā un darītajā. Cilvēks ir cilvēks vienīgi savā spējā uz neatkārtojamo un principiāli jauno, vēl nebijušo. Savukārt, joma, kur Ārente redz rīcības vispilnīgāko realizāciju, ir atklātība tās antīkajā, senajām Atēnām un Romas republikai raksturīgajā formā. Tā ir kopīgas rīcības un runas sfēra, turklāt rīcība un runa šeit ir cieši saistītas: “Būt politiskam un dzīvot polisā nozīmēja: īstenot visas lietas ar vārdu palīdzību un nevis ar spaidiem vai varmācību. Cītu piespiešana ar varu, pavēļu došana pārliecināšanas vietā pie griekiem tika uzskatīta par pirmspolitiskām cilvēku attiecībām.”⁴

Citiem vārdiem: tur, kur politika pārstāj balstīties kopējā rīcībā un runā, tā pārstāj būt politika. Tomēr atklātībā notiekošajai valodiskajai komunikācijai piemīt īpašas iezīmes, jo ne katra runāšana ir politiska. Runa atklātībā prasa īpašas prasmes un argumentācijas spējas, kuras runātājam ir jāprot pielietot atkarībā no situācijas. Ārente raksta par “prasmī atrast īsto vārdu”, kura ir noteicoša atklātībā darboties gribošajam.

Taču politiskajai atklātībai, kurā norisinās pilsoņu kopīga rīcība un runa, nepiemīt instrumentāls raksturs. Tā ir sfēra, kurā atsevišķais, unikālais cilvēks parāda to, kas viņš ir. Tieši atklātībā viņš apliecina savu identitāti; tā parādās “uz pasaules skatuves” kā kaut kas jauns, nebijis, apliecinot savu neatkārtojamību. Turklāt tas, kurš apliecina savu viedokli un rīcību atklātībā, vienlaikus apliecina savu piederību kopienai. Nevis privāto interešu vienotība, bet gan kopīga rīcība atklātībā nodrošina politiskās kopienas turpmāko pastāvēšanu.

Ārentes aizrautīgajā izklāstā uz atklātību bieži tiek attiecinātas gaismas un saredzamības metaforas: atklātība ir tā, kura skaidri parāda, “kurš ir kurš”. Rīcība un runa kopīgajā telpā tādējādi kalpo par pārbaudes akmeni indivīda identitātei. Savukārt, situācijas, kurās atklātība ir panīkusi un “apdzisusi”, raksturo stāvoklis, kurā cilvēki nespēj atšķirt viens otru: “Šajā krēslā, kur neviens nezina, kurš ir kurš, cilvēki jūtas sveši viens otram – ne tikai pasaulē, bet arī savā starpā. Šajā svešuma un pamestības noskaņā rodas izredzes svešiniekiem cilvēku starpā, svētajiem un noziedzniekiem.”⁵

“Svētie” un “noziedznieki” šeit ir apzīmējums cilvēkiem, kuru rīcības motīvi slēpjās viņu dziļi iekšējā, ne-publiskā labestībā vai ļaunprātībā. Tādējādi, pēc Ārentes domām,

privātajai morālei, individuālās gribas motivācijai ir jāpaliek ārpus atklātības. Tā var būt pat bīstama atklātībai, jo ved pie totalitārā politiķa tipa. Turpretī “starp cilvēkiem”, t. i., atklātībā, tikumība nav apslēpta. Tā ir apliecināma publiski – vienīgi atklātībā ir iespējams apliecināt tādus politiski nozīmīgus tikumus kā drošība vai taisnīgums. Šajā nozīmē tieši atklātība veido attiecīgās kopienas morālo pašizpratni un kopīgi atzītās normas.

Atklātība tomēr nav arī liela ģimene, kurā visi tās locekļi būtu saistīti ar savstarpējām morālām saistībām. Atklātību veido indivīdi, kurus savā starpā nevieno nekas cits kā vien uzticība kopīgai lietai, politiskajai kopienai. Tā ir arēna, kurā atsevišķais indivīds cenšas izcelties, apliecināt sevi un pārspēt citus saskaņā ar kopīgi definētajām procedūrām un nosacījumiem. Ansgars Kleins tādēļ raksturo Ārentes atklātības koncepciju kā agonālu jeb ekspresīvistisku.⁶ Pretstatā citām, asociatīvām atklātības koncepcijām tā par atklātības noteicošo elementu izvirza regulētu konfliktu, sacensību. Šajā nozīmē Ārente raksta, ka atklātība ne tikai vieno pilsoņus, bet arī nošķir tos vienu no otra ar vienlīdzīgas konkurences mehānismiem un vispārēji atzītiem spēles noteikumiem un institūcijām. Atklātība ne tikai rada kopību, bet arī iedibina distanci starp pilsoņiem. Tieši tādēļ atklātības izžušana ved nevis pie visaptveroša individuālisma, bet gan pie “masu sabiedrības”, kura darbojas kā viena, atklātības nepastarpināta ģimene “(..) masu histērijas apstākļos, kad visi pēkšņi uzvedas tā, it kā viņi būtu kādas milzīgas, vienbalsīgas ģimenes locekļi (..)”.⁷

Lai darbotos politikā, noteicoša ir pilsoņa spēja rīkoties atklātībā starp sev līdzīgiem, nevis viņa labklājība. Viss, kas skar cilvēka fizioloģisko, ekonomisko eksistenci un sev līdzīgo reproducēšanu, nav politikas vērts. Tieši tādēļ sievietes un vergi antīkajā pasaulē ir tikuši atzīti par apolītiskiem un turamiem ārpus atklātības. Ārentes izpratnē antīkais ideāls liek turēt politiku tāru no mājsaimniecības, kur tradicionāli valda asimetriskas kundzības attiecības (kā starp tēvu un bērniem, vīru un sievu, saimnieku un vergu), nevis politiska ‘teikšana’ un līdztiesība. Antīkajā pasaulē – atšķirībā no Jaun- laikiem – tika uzturēts priekšstats, ka cilvēks ir brīvs tieši atklātībā, publiskajā sfērā – nevis savā privātajā, nepolitiskajā dzīvē, kā to uzskata jaunlaiku liberālists. Darbojoties kopīgi ar vienlīdzīgiem pilsoņiem, ir iespējams būt brīvam no kundzības – mājsaimniecībā turpretī noteicošais princips ir nepieciešamība. Tieši tādēļ politiskā brīvība cilvēkam netiek dota līdz ar piedzimšanu, kā to apgalvo modernās dabisko tiesību teorijas. Tā pastāv vienīgi politiskās kopienas kontekstā – tikai tur, kur pastāv atklātība kā pilsoņu kopīgas rīcības sfēra, ir iespējama brīvība.

Protams, vienlīdzīgā un publiskā brīvo vīriešu “atklātība” iepretim tumšajā “privātās” mājsaimniecības sfērā ievietotajām sievietēm un vergiem mūsdienu egalitārajai uztverei diez vai būtu ideāla cienīga. Vienlaikus tā lieliski noder kā atgādinājums par pilsonisko aktivitāšu īpašo vērtību Eiropas politiskajā vēsturē. Lai arī cik pārtikusī un ērta nebūtu privātajā mājsaimniecībā pavadītā dzīve, tomēr “[t]as, kurš nepazīna neko citu kā vien dzīves privāto pusi, kuram kā vergam bija liegta pieeja atklātībai vai kurš kā barbars šādu kopīgu atklātību vēl nemaz nebija iedibinājis, patiesībā nemaz nebija cilvēks”.⁸

Ārentes vēsturisko pētījumu uzdevums nebūt nav vienīgi antīkās politikas izpratnes analīze. Antīkās atklātības un politikas izpratnes uzdevums drīzāk ir veidot fonu, uz kura reljefi izceltos mūsdienu politiskās dzīves parādības. Ārente savos politikas teorijai nozīmīgākajos darbos “*Vita activa*” un “*On Revolution*” vienlaikus arī uzstāda diagnozi tagadnei – 20. gadsimta Rietumu politiskajai realitātei, kuru viņai nācies arī sāpīgi izdzīvot pašai. Viens no Ārentes uzdevumiem ir skaidri nošķirt specifiski politisko, publisko rīcību no fiziskās eksistences nodrošināšanai veltītā darba. Saskaņā ar Ārenti turpmāko attīstību raksturo specifisks politiskās dzīves atmirums. Jau līdz ar kristietības

morāli (kur noteicošu lomu spēlē cilvēka vienatnē veikts grēks vai atklātībā neizrādāma labdarība) politiskā rīcība pārstāj būt Rietumu sabiedrības centrā. Savukārt, līdz ar apgaismību uz skatuves parādās “sociālais”, kurš draud pilnībā izskaust politisko un atklātību. “Sociālais” nozīmē mājsaimniecības principu ielaušanos politikā – valsts pamazām zaudē savu izteikti politisko publisko raksturu un kļūst par “lielu mājsaimniecību” ar saviem apgādāmajiem un apgādniekiem, patēviem, padēliem un kalpotājiem. Klasiskās politikas brīvību, publiskumu un vienlīdzību pamazām izspiež nepieciešamība, privātais un administratīva kundzība. Šeit Ārente pirmām kārtām runā par politikas ekonomizāciju. Līdz ar pēc maizes kļiedzošo “masu” parādīšanos uz politiskās skatuves 1789. gadā politika vairs nevar būt komunikācija starp līdzīgiem. Valsts pamazām kļūst sociālekonomiska un apolitiska – tā sāk “rūpēties” par pilsoņa labklājību, veselību, izglītību, kultūru. Tas būtiski maina attiecības starp pilsoni un valsti. Pēdējā vairs netiek uzlūkota kā “kopēja lieta”, bet gan kā tēvišķs sabiedrības uzraugs; savukārt, publiskas runas un rīcības vietu aizvien vairāk ieņem īpašums un darbs.

Indivīda morālās autonomijas un atklātības attiecības Ārente analizē darbā “*On Revolution*”. Šeit tiek aplūkota politiskās atklātības loma moderno demokrātisko valstu tapšanas gaitā. ASV un Franču revolūcijas iezīmē jaunu, modernajai pasaulei raksturīgu politiskās aktivitātes formu. Tās rāda vienlaikus gan cilvēku tieksmi pēc politiskās brīvības, atklātības un republikānisko tikumu atdzimšanas, gan arī jaunu, modernajai pasaulei raksturīgu problēmu – proti, sociālā ielaušanos politikā un atklātībā. Abas šīs dimensijas Jaunlaiku revolūcijās ir cieši savijušās. Ārente to rāda, nošķirot revolucionārajā mentalitātē tieksmi pēc brīvības (*freedom*) un tieksmi pēc atbrīvošanās (*liberation*)⁹. Atbrīvošanās ir vērsta uz indivīda tiesību apliecināšanu iepretim potenciāli despotiskai varai – Loka klasiski liberālais priekšstats par indivīda dzīvības, brīvības un īpašuma neaizskaramību tādējādi ietilpst šajā atbrīvošanās dimensijā. Turpretī atbrīvošanās vēl nav brīvība, “kas (...) paredz piedalīšanos kopīgajās lietās vai piekļuvi atklātībai”.¹⁰ Vienlaikus, pēc Ārentes domām, šīs abas, liberālā un republikāniskā brīvības izpratne, praksē nav stingri nošķirtas. Cīņa par indivīda atbrīvošanos Jaunlaiku revolūcijās pati ir radījusi savos dalībniekos specifisku politiskās brīvības apziņu un degsmi darboties atklātībā: “Lēmumi un darbi, kurus no viņiem prasīja atbrīvošanās, iemeta viņus publiskā aktivitātē, kur apzināti vai, biežāk, neapzināti viņi sāka veidot parādību telpu, kur brīvība spēj izrādīt savu burvību un kļūt par redzamu, taustāmu realitāti. Tā kā viņi nebija sagatavojušies šai burvībai, no viņiem diezin vai var gaidīt, lai viņi pilnībā apjēgtu šo jauno fenomenu.”¹¹

Cītiem vārdiem, Jaunlaiku revolūciju dalībnieki tika atguvuši Eiropas politikajai dzīvei ilgi liegto atklātību un kopīgas politiskās darbības prieku; turpretī viņu izpratne par savu rīcību joprojām akcentēja individuālās atbrīvošanās dimensiju. Revolūcijas ietver atklātības aktualizāciju, kaut arī to pamatmotīvi šķietami ir šaurāki. Bez īpašas republikānisko tikumu atdzimšanas atklātībā nebūtu iespējams mobilizēt cilvēkus arī atbrīvošanās mērķiem: “Lai cik nozīmīga arī nebūtu Amerikāņu revolūcijas sākotnējā pretenzija – *no taxation without representation* – tā viena pati nespēja saistīt cilvēkus. Atšķirīgi bija ar citām lietām – runu teikšanu, lēmumu pieņemšanu, retoriku un aktivitātēm, domāšanu un pārliecināšanu, kuras izrādījās nepieciešamas, lai novestu šīs pretenzijas līdz to loģiskajam noslēgumam: neatkarīgai valdībai un jaunas politiskās kopienas iedibināšanai (...).”¹²

Atklātības elementiem bijusi noteicoša loma modernajās revolūcijās. Vienlaikus šos elementus dažādos veidos ir ietekmējusi sociālās intereses ienākšana politiskajās revolūcijās. “Sociālais” ir specifiski moderns fenomens. Tas paredz augošu skepsi pret līdz šim vispārpieņemto pārliecību, ka materiāls trūkums un posts raksturo cilvēku dzimumu kā tādu. Nabadzības izcelsme mūsdienās nav dabiska, bet gan politiska – teorētisko pama-

tojumu šādai pieejai izstrādā Kārlis Markss. Īpaši skaidri šī pieeja ir vērojama Francijā, kur, pēc Ārentes domām, revolucionārajā mentalitātē dominē tieši vēlme mainīt sabiedrības sociālo struktūru, nevis radīt jaunu politisko kopienu. Tādējādi Franču revolūcija aizsāk nabadzīgo revolucionārās mobilizācijas tradīciju, kuru vēlāk plaši izmantos citas revolūcijas, piemēram, boļševiki Oktobra revolūcijas laikā. Taču šādā veidā nav bijis iespējams radīt un uzturēt kopīgu atklātības sfēru – tādai ir jābalstās vienlīdzībā un brīvībā, nevis ekonomiskā nepieciešamībā un dažādās saimnieciskās interesēs. Amerikas revolūcijā turpretī, pēc Ārentes domām, sociālā, nabadzības dimensija ir spēlējusi vienīgi marginālu lomu. Tādēļ ASV ir veiksmīgāk izdevies realizēt republikāniskos ideālus. Politiskā atklātība šeit ir tikusi institucionalizēta tā, lai sociālais nespētu uzurpēt atklātību kā indivīdu vienlīdzīgas rīcības sfēru. ASV revolūcijas noteicošais motīvs nebija padarīt visus cilvēkus pārtikušus un laimīgus, atbrīvot tos no ekonomiskās nepieciešamības sloga. Tās uzdevums bija radīt jaunu politisko kopienu, kurā tās pilsoņi varētu brīvi rīkoties un apliecināt sevi vienlīdzīgā saskarsmē ar citiem.¹³ Konstitūcijas tēvu uzdevums bija nevis atrisināt pilsoņu ekonomiskās problēmas, bet gan iedibināt tos spēles noteikumus, institūcijas, saskaņā ar kurām politiskajā atklātībā tiks veidota vara. Kā piemēri šeit var būt stingrā varu dalīšanas sistēma, specifiskā reprezentācijas izpratne un tautas (*the People*) individuālistiskā izpratne, kuras radikāli atšķir amerikāņu revolucionārus no saviem franču sekotājiem.

Francijas gadījumā, pēc Ārentes domām, sociālā problemātika ir bijusi noteicoša un vedusi pie nespējas iedibināt stabilu demokrātisku atklātību. Atšķirībā no ASV, kur norisinās nepārprotami politiska revolūcija, Francijas gadījumā drīzāk runa ir par traģisku sajaukumu starp politisko un sociālo. Tā cēlonis ir ikdienas nepieciešamības dzītā vairākuma ienākšana atklātībā: “Tas, kas kopš šiem [t. i., Franču revolūcijas – *I. I.*] laikiem ir neatgriezeniski izmainījies un ko revolūcijas aģenti ievēroja, bija [fakts – *I. I.*], ka atklātībai – kura, cik vien tālu atmiņa spēja sniegties, bija rezervēta tiem, kuri *jau bija* brīvi, brīvi no rūpēm par visām likstām, kuras ir saistītas ar dzīves nepieciešamībām – nācās atvērt savu telpu un savu gaismu šim milzīgajam vairākumam, kuri nebija brīvi, jo tos virzīja ikdienas vajadzības.”¹⁴

Tomēr sociālā, nepieciešamības, mājsaimniecības elementu ienākšana tikko kā pāvērtajā atklātībā nebūt nav izprotama vienkārši kā lumpenizētās masas ielaušanās politiskajā dzīvē. Gluži otrādi, sociālais elements sagrauj atklātību “no iekšpuses”. Tas izpaužas arī kā specifiska politiskā mentalitāte, kuras praktiķi Ārente saskata Robespjērā. Morālā dispozīcija, kura apdraudēja atklātību un pavēra ceļu sociālekonomiskai dominantei politikā, ir līdzcietība (*compassion*). Tieši Robespjērs, pēc Ārentes domām, uzskatīja līdzjūtību “par augstāko politisko kaislību un augstāko politisko tikumu”¹⁵, turpretī ASV revolūcijas kontekstā līdzjūtības motīvi nav atrodami. Galējas nabadzības dehumanizējošo ietekmi, kura “pakļauj cilvēku viņa ķermeņa absolūtai diktatūrai”¹⁶, ir pazinuši visi laikmeti. Tomēr līdzcietība pret šādas nabadzības piemeklētajiem kļūst par politisku tikumu vienīgi līdz ar Franču revolūciju, Robespjēru un jakobiņiem. Masu posta pieredze ir fundamentāli nozīmīga moderno revolucionārai mentalitātei – tā vedina iegūt politisko varu, lai to tiešā veidā izmantotu šā posta mazināšanai. Tā neļauj apmierināties ar politisko brīvību, kuru vienmēr pilnībā izmantos tikai daži. Pārmaiņām ir jāsasniedz “vienkāršie” ļaudis: “Tiem ir jātiek atbrīvotiem vēlreiz, un salīdzinājumā ar šo atbrīvošanu no nepieciešamības nastas sākotnējā atbrīvošanās no tirānijas droši vien izskatījās pēc bērnu spēles.”¹⁷

Citiem vārdiem, revolūcijas akcents pārvirzās no politiskās kopienas iedibināšanas un atklātības institucionalizācijas uz visaptverošu sociālo problēmu risināšanu. Šādā veidā, atsakoties no politiskajiem uzdevumiem par labu tautas labklājības vairošanai,

līdzjūtība paver ceļu despotijai, kurā atsevišķo pilsoņu brīvība tiek ierobežota, lai rūpētos par vispārējo labklājību. Ārente daudz raksta par augsto novērtējumu, kurš jakobiņņu aprindās tika piešķirts spējai “ciest līdzī milzīgajai trūcīgo šķirai”. Ārente par šādas politiskās morāles pamatlicēju uzskata Ruso, kurš pēc savas pieredzes pielīdzināja bagātību samaitātībai, tādējādi secinot, ka trūcīgajiem piemīt augstākas morālās kvalitātes. Tādējādi tieši morālā līdzjūtība parādās kā galvenā saikne starp sabiedrības locekļiem, savukārt tās pretstats ir “pretdabiskais” egoisms, kurš liek cilvēkiem sevi apliecināt publiski un politiski.

Pēc Ārentes domām, no morāles viedokļa augsti vērtējamā līdzcietība politiskajā atklātības sfērā izrādās postoša; tā ir antipublics tikums. Līdzjūtība kā spēja dzīvot līdzī citu ciešanām ir morāli slavējama īpašība cilvēku privātajā dzīvē, taču politiskā dzīve un atklātība ar to nav savienojama. Līdzcietība ir nepastarpināta, intuitīva un iekšēji izjusta vēlme mazināt citu ciešanas; turpretī atklātība prasa “spēles noteikumu” radītu pastarpinājumu un argumentējošu runu: “Līdzcietība, šajā aspektā līdzīgi mīlestībai, iznīcina distanci, to “starp”, kurš vienmēr ir raksturīgs cilvēku saskarsmei (...) Tādēļ, ka līdzjūtība iznīcina distanci, pasaules telpu starp cilvēkiem, kurā norisinās politiskās lietas un visas cilvēku darīšanas, tā, politiski runājot, paliek irrelevanta un bez jebkādiem rezultātiem. Melvila vārdiem, tā nespēj iedibināt ‘paliekošas institūcijas’.”¹⁸

Vienlaikus, ja līdzcietība tomēr iegūst politiska motīva statusu un tiek attiecināta uz ļaužu kopumu, tā pārvēršas par nožēlu, žēlumu. Līdzjūtība kļūst bīstama atklātībai: “(..) tā izvairīsies no ilgajiem un nogurdinošajiem pārliecināšanas, apspriežu un kompromisus meklēšanas procesiem, no kādiem sastāv tieslietu un politikas procesi, un liks runāt pašām ciešanām, kurām ir jāaicina uz ātru un tiešu rīcību, tas ir, uz rīcību ar vardarbīgiem līdzekļiem.”¹⁹

Nepastarpinātu ciešanu pārpilnība aizstāj politiskās institūcijas un politisko brīvību. Šī attieksme, kura personiskās attiecībās ir pašsaprotama un nozīmīga, politiskajā sfērā kļūst abstrakta un bezjēdzīga. Tādējādi līdzcietība liek pamatus totalitārai mentalitātei, kura ir īpaši raksturīga “profesionālajiem” revolucionāriem. Abstrakta līdzcietība pret visu cilvēku dzimumu šeit noder par aizbildinājumu gan nespējai uz dialogiski un institucionāli regulētu situācijas risinājumu, gan jebkādas morāles un iejūtības iztrūkumam attiecībā uz konkrētiem cilvēkiem. Par politiku vērtējuma kritēriju kļūst viņa “dziļāko”, privātajā sirdsapziņā slēpto motīvu skaidrība, nevis spēja prasmīgi apliecināt sevi un savus uzskatus atklātībā. Šī morālās “iekšējības” dimensija, pēc Ārentes domām, nav savienojama ar brīvu atklātību. Atklātība ir “parādības”, “parādīšanās” (*appearance*), nevis personisku motīvu un sirdsapziņas sfēra: “Lai cik dziļi izjūsts būtu motīvs, līdzko tas tiek izpausts un izlikts publiskam izvērtējumam, tas drīzāk kļūst par aizdomu, nevis atskārsmes objektu; kad pār to krīt atklātības gaisma, tas parādās un pat mirdz, taču atšķirībā no darbiem un vārdiem, kuri ir paredzēti tam, lai parādītos, aiz šiem darbiem un vārdiem apslēpto motīvu būtība tiek iznīcināta līdz ar to parādīšanos.”²⁰

Kristīgā ētika, kā arī Jaunlaiku morāles filosofija, piemēram, Kanta formālā ētika, centrā izvirza indivīda sirdsapziņu un motīvus. Taču šāds uzsvars līdz ar Franču revolūciju ir izrādījies apolitisks un nesavienojams ar politisko brīvību atklātībā. Motīvu un sirdsapziņas uzsvars politikā drīzāk ved pie aizdomīguma un totālas kontroles: “Šī pati cilvēka sirds skumjā loģika (..) lika Robespjēram un viņa sekotājiem, kolīdz tie pielīdzināja tikumu “sirds īpašībām”, saskaņāt it visur intrigas un mēlnesību, nodevību un liekulību. Liktenīgā aizdomu gaisotne (..), būdama tik aizdomīgi neatrodama pat vis-skaidrākajās pretrunās starp Amerikas revolūcijas dalībniekiem, dzima tieši no uzsvērtā kļūdainā pieņēmuma par sirdi kā politiskā tikuma avotu, par *le cœur, une âme droite, un caractère moral.*”²¹

Tas gan nenozīmē, ka motīvi un sirdsapziņa būtu mazsvarīgi cilvēku kopdzīvē – taču atklātībā tiem ir jāpaliek vienīgi motīviem, personiskiem un publiski neizrādāmiem.

Protams, Ārentes priekšstats par atklātību Eiropas kultūras vēsturē ir piemērojams mūsdienu politikas analīzei vienīgi ar vairākām nopietnām atrunām. Pat neņemot vērā, ka pilsoņu tieša un publiska līdzdalība visos politiskās dzīves līmeņos diez vai būtu uzskatāma par vēlamu mūsdienu masu demokrātijās (Ārente kā pozitīvu piemēru min strādnieku padomes un mūsdienu sociālās kustības, neņemot vērā, cik liela loma tajās bijusi tieši “sociālajiem” motīviem), ir visai grūti saprast, ar ko tad īsti politikai vajadzētu nodarboties, ja tai nāktos atteikties no modernās valsts realizētajām “sociālajām” funkcijām – materiālo resursu pārdales un tirgus regulācijas.²² Vienlaikus Ārentes politikas izpratne ir visai nozīmīga, jo tā parāda to īpašo pašvērtību, kura piemīt cilvēku brīvai un kopīgai rīcības atklātībai – un vienlaikus arī šās rīcības trauslumu. Sirdsapziņas morāle, vaina, grēks un cilvēkmīlestība ir atstājama ārpus atklātības sfēras – ne tādēļ, ka tās būtu liekas cilvēka dzīvei, bet gan tādēļ, ka tās, saskaņā ar savu “iekšējību”, principiāli nav tematizējamas politikā.

II. Prāts un tā pretrunas: I. Kants

Hannas Ārentes stilizētā antīkās atklātības izpratnes rekonstrukcija apliecina demokrātiskas politiskās rīcības specifiku, nošķirot to gan no ekonomiskās mājāsaimniecības sfēras, gan no privātās morāles kategorijām. Tomēr savu antīko simpātiju dēļ Ārente savā teorijā neiekļauj kādu citu nošķirumu, kurš ir noteicošs modernajām atklātības teorijām. Runa ir par nošķirumu starp sabiedrību un valsti. Ārentes uzsvērtajā aristoteliskajā republikāniskās domas tradīcijā sabiedrība pati *bija* valsts (*koinonia politikē*²³, vēlāk latinizēts kā *societas civilis*, t. i., “pilsoniskā sabiedrība”), bet modernajā laikmetā atklātības tēma parādās citā kontekstā – valsts un sabiedrība tiek uzlūktas kā nošķirtas. Šīs izmainītās perspektīvas pamatā ir 18. gadsimta absolūtisma ieiešana jaunajā merkantilisma fāzē, kad pakāpeniski pieaug no politiskās varas neatkarīgu privātpersonu ekonomiskā iniciatīva, šādi veicinot “trešās kārtas” ietekmi uz politiku. Šis slānis, formāli būdams nošķirts no politiskās ietekmes, pakāpeniski sāka sevi apzināties kā kritiski domājošu forumu, kurš, neapšaubīdams pašu varas leģitimitāti, uzdrošinājās polemizēt par tās lēmumiem. Šādi rodas sabiedrības un valsts nošķirums, par kuru Karls Šmits norāda, ka “(..) “sabiedrība” [*Gesellschaft*] – I. I.] būtībā bija polemisks jēdziens; tas attiecās uz pretstatu konkrētajai, toreiz pastāvošajai, monarhiskajai militārajai un ierēdņu valstij, iepretim kurai tas, kas *nepiederēja* pie šīs valsts, bija sabiedrība.”²⁴

Modernā atklātība veidojas “sabiedrības” sfērā, tā ir (šķietami) apolitiska. Tā nevēlas pati pārņemt valsts varu, bet gan ar publiskas un racionālas diskusijas palīdzību piedalīties tās lēmumu komunikatīvā leģitimācijā. Tādējādi atšķirībā no Ārentes atklātības koncepcijas liberālā atklātība par savu galveno uzdevumu izvirza nevis lēmumu pieņemšanu, bet gan “gribas veidošanu”, sabiedrības kopīgā izsvērtā viedokļa formulēšanu.²⁵

Politiskais domātājs, kura darbos parādās šāda atklātības izpratne un tās attiecības ar tiesībām, ir Imanuels Kants. Kanta politikas teorija ir balstīta nošķirumā starp legalitāti un moralitāti, starp legālajiem un morālajiem pienākumiem. Lai gan reizēm Kanta ētikas un politikas filosofijas savstarpējā savienojamība tiek apstrīdēta, tomēr ir būtiski ievērot, ka tās abas ir vienotas Kanta praktiskajā filosofijā un balstās vienos un tajos pašos pieņēmumos. Pirmkārt, tas ir uzsvars uz universālismu un racionālismu – gan morāles, gan tiesību normas izriet no vispārēji saistošām likumībām, kuru saknes ir meklējamas cilvēka prātā. Otrkārt, pašos Kanta ētikas pamatos par morālo spriedumu modeli tiek izvirzīts fomāli tiesiskais kategoriskā imperatīva princips. Atklātība (*Öffentlichkeit, öffentliches Rasonement*) kalpo kā sasaiste starp morālo un legālo – būdama saistīta ar

politiku, cilvēku dzimuma fenomenālo, vēsturisko eksistenci, vienlaikus ir princips, kas sakņojas cilvēka kā noumena brīvajā gribā.

Politiskā atklātība Kanta politikas teorijā ir cieši saistīta ar cilvēka morālās autonomijas attīstību. Rakstā "Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība?" tā parādās kā līdzeklis apgaismības, cilvēka pilngadības sasniegšanai, kuru sasniedzot, tiek iegūta spēja "lietot savu sapratni bez cita vadības"²⁶, t. i., nebalstoties tradicionālās autoritātēs un dogmās. Saskaņā ar Kantu iespēja atklātībā brīvi apmainīties ar viedokļiem ir noteicoša cilvēku dzimuma progresam, kurš nākotnē spētu nodrošināt legāli politiskās kārtības atbilstību cilvēka prāta prasībām un līdz ar to arī morālajiem uzdevumiem. Savukārt, šī apgaismībai tipiskā ticība progresam ir saistīta ar domu par "mācīto vīru" (*die Gelehrten*) brīvu un informētu diskusiju: "(...) sava prāta *publiskai* izmantošanai ir jābūt brīvai, un tas vien var nodrošināt cilvēku apgaismību; (...) Bet ar sava prāta publisku izmantošanu es saprotu tādu, kur kāds *kā mācīts vīrs* no tās visas publikas priekšā izveido *lasītājpasauli*."²⁷

Rakstā par apgaismību Kants norāda, ka šāda atklātībā īstenota brīvība ir nošķirama no cilvēka privātās dzīves, kur viņam kā pilsonim, karavīram, ierēdnim, juristam vai mācītājam nākas bez iebildumiem pakļauties valsts likumiskajām prasībām. Privātajā sfērā cilvēks nekad nebūs pilnībā brīvs, jo viņš šeit ir spiests saskaņot savu gribu ar ārējām kārtulām. Brīvība un racionāla autonomija ir iespējama tikai atklātībā, kur indivīds kā "mācīts vīrs" ievingrinās sava prāta publiskā lietojumā. Piedalīšanās atklātībā ir nepieciešama indivīda prāta izaugsmei, ļaujot tai nonākt pie vispārnozīmīgā un universālā. Vienlaikus tai ir arī politiska nozīme. Atklātības uzdevums var būt arī kritisks pastāvošā politiskā režīma izvērtējums: "Pilsonis nevar liegties maksāt tam uzliktos nodokļus, pārdrošas šādu nodokļu pašas, ja viņam tie jānomaksā, var pat sodīt kā skandālu (...). Bet, neraugoties uz to, viņš nerīkojas pretēji pilsoņa pienākumam, ja viņš kā mācīts vīrs publiski izsaka savas domas par šādu nodevu nepieklājīgumu vai netaisnīgumu."²⁸

Atšķirībā no Ārentes aprakstītā republikāniskās atklātības ideāltipa, Jaunlaiku liberālā tradīcija atklātībā uzsver indivīda racionalitāti. Atklātība pirmām kārtām ir nevis rīcības un komunikācijas sfēra, bet gan indivīda prāta brīva lietojuma joma. Protams, indivīda spēja "domāt pašam" ir cieši piesaistīta viņa saskarsmei un viedokļu apmaiņai ar citiem. Tomēr tieši šis individuālā prāta lietojums, nevis politiskā ietekme ir atklātības noteicošā dimensija. Kanta vēstures filozofija pamato priekšstatu par cilvēku dzimuma virzību prāta progresā virzienā, un atklātība ir viens no tā priekšnoteikumiem. Būdam apgaismotā absolūtisma aizstāvis, Kants tomēr neuzstāj, ka monarham ikreiz būtu jārespektē konkrētais atklātības viedoklis. Drīzāk, kā Kantu interpretē Mišels Fuko, viņš piedāvā sava laika Prūsijas karalim Frīdriham noslēgt līgumu starp racionālu despotiju un brīvu domāšanu,²⁹ nošķirot paklausību politiskajai varai no brīvas līdzdalības atklātības dzīvē.

Līdzīgi republikāniskajai tradīcijai arī Kantam atklātība ir brīvības sfēra. Tomēr ar brīvību netiek saprasta kopienas locekļu iespēja pašiem brīvi lemt par kopienas dzīvi, bet gan drīzāk iespēja netraucēti, kopīgi ar citiem pilnveidot savu prātu. Kanta cerība, ka pašatbildīga un izglītota prāta pilnveidošana atklātībā novedīs arī pie valsts pārvaldes tiesiskuma un racionalitātes, ir sakņota priekšstatā par prāta spēju attīstību kā cilvēku dzimuma dabas nosprausto mērķi. Nelielo rakstu par apgaismību Kants noslēdz ar šādiem vārdiem: "Ja nu daba zem šā cietā apvalka iztīstījusi asnu, par kuru jo maigi rūpējas, proti, tieksmi un aicinājumu uz *brīvu domāšanu*, tad tas pakāpeniski iedarbojas uz tautas domāšanas veidu (līdz ar to tā vairāk spēj *brīvi rīkoties*) un visbeidzot pat uz *valdības* pamatprincipiem, kura atzīst sev pašai par derīgu izturēties pret cilvēku (...) atbilstoši viņa cieņai."³⁰

“Valdības pamatprincipi”, kuru virzību “cilvēka cieņai” atbilstoša morālā progresa virzienā vajadzētu veicināt apgaismībai, ir saistīti ar tiesībām, t. i., ar spaidiem. Cilvēku autonomā griba gan atrodas saskaņā ar universālu morāles likumu, taču ārējā, fenomenālā un vēsturiskā sabiedrībā nepastāv nekāda dabiska harmonija. Te gan pastāv kooperācija, tomēr kopumā dominē savtīgums un konkurence indivīdu vidū. Kants šo atziņu iekļauj savā pazīstamajā priekšstatā par “nesabiedrisko sabiedriskumu”, “neomulīgo omulību” (*ungesellige Geselligkeit*)³¹. Līdzīgi skotu apgaismotājiem, arī Kants aizstāv klasiski liberālo pārliecību, ka sabiedrībā valdošais antagonisms var būt produktīvs indivīda attīstībai un cilvēku dzimuma progresam kopumā.

Tiesības veido vispārīgu, racionālu un morāles filosofijā pamatotu fonu, kurš virza indivīdu antagonisko rīcību iepretim attīstībai. Bez tiesiskas sakārtas nebūtu iespējama ne tikai patvaļa, bet arī pienākuma vadīta rīcība saskaņā ar prāta likumu – t. i., brīvība, kā to izprot Kants. Lai gan tiesības pirmām kārtām attiecas uz patvaļas sfēru, tās ir nepieciešamas indivīda brīvības attīstībai. Tiesiskie spaidi kalpo kā brīvības pamatojums. Tiesību uzdevums nav vis uzspiest pilsoņiem kādu noteiktu priekšstatu par labu dzīvi, bet gan radīt priekšnoteikumus, lai katrs no indivīdiem varētu netraucēti sekot saviem priekšstatiem par to. Tieši šādu, perfektu tiesisku kārtību apvienojumā ar vislielāko indivīda brīvības apjomu Kants sauc par pilsonisko sabiedrību: “*Vislielākā problēma, ko cilvēkdzīmei spiež atrisināt daba, ir pilsoniskas sabiedrības sasniegšana, kurā vispārēji valdītu tiesības*. Tā kā tikai sabiedrībā un turklāt tādā, kurā ir vislielākā brīvība, līdz ar to – vispārējs tās locekļu antagonisms un kurā tomēr ir visprecīzākā šīs brīvības robežu noteiksme un nodrošinājums, lai tā varētu pastāvēt līdzās citu brīvībai, – tā kā tikai tajā cilvēce var sasniegt dabas augstāko nolūku, proti, visu tās dotumu attīstību (..) ”³²

Šie apsvērumi liek Kantam attiecināt uz tiesībām līdzīgu formalizācijas procedūru – uz morālo pienākumu. Tiesības vienādā mērā attiecas uz visiem valsts varai pakļautajiem, un tajās noteicoša ir pati tiesību forma, proti, tiesisko lēmumu saknes tautas vispārējā gribā. Kants šeit iestājas par tiesību “publiskuma”³³ formu – tām ir jābūt zināmām un vispārīgi saistošām, pretējā gadījumā tās nav tiesības. Kants norāda, ka politikas maksimas ir saskaņā ar tiesībām un tādējādi arī ar morālo likumu vienīgi tiktāl, cik tās ir savienojamas ar politisko lēmumu publiskuma (*Publicität*) jeb atklātuma principu: “Šai publiskuma spējai jāpiemīt ikvienai tiesiskai pretenzijai, un līdz ar to var sniegt it viegli lietojami, apriori prātā sastopamu kritēriju, jo it viegli novērtējams, vai tā pastāv attiecīgajā gadījumā (..) nākamo teikumu var saukt par publisko tiesību *transcendentālo formulu*: “Visas ar citu cilvēku tiesībām saistītas darbības ir netaisnas, ja to maksimas nav savienojamas ar publiskumu.”³⁴

Iespēja darīt likuma pieņemšanas nolūkus zināmus visai sabiedrībai liecina par tā atbilstību kopīgajiem mērķiem. Publiskums ir tas ideālais satvars, kurā likums iegūst savu racionālo un brīvību veicinošo veidolu. Tas padara morāli attaisnojamu likuma aprioro piespiedu formu, kura neparedz izņēmumus vai pretošanās iespēju. Atklātība saskaņā ar Kantu ir vienīgais resurss, ar kura palīdzību pilsoņi var apšaubīt varas lēmumus: “(..) valsts pilsonim, turklāt ar pašas [valsts] galvas atļauju, jābūt pilnvarotam publiski darīt zināmu savu viedokli par to, kuri no tās rīkojumiem viņam šķiet netaisni [attiecībā] pret kopienu. Jo pieņemt, ka [valsts] galva nekad nevarētu maldīties vai nebūtu nezināšs kādā lietā, nozīmētu iedomāties, ka viņš ir apveltīts ar debesu iedvesmu un paceļas pāri [visai] cilvēcei. Tāpēc *spalvas brīvība* – ieturēta lielas cieņas un mīlestības ietvaros attiecībā pret satversmi, kurā dzīvo, un padoto liberālā domāšanas veidā (..) ir vienīgais tautas tiesību pallādījs.”³⁵

Atklātība ir telpa, kurā politiskie lēmumu tiek relatīvēti – tie tiek pakļauti diskursīvam izvērtējumam “mācīto vīru” lasītājspasaulē. Kaut arī Kants neapšaubā monarha

varas neapšaubāmo un absolūto statusu, viņš savā atklātības koncepcijā vienlaikus rāda, ka šai varai savas leģitimitātes dēļ ir jāuzklausā atklātības viedoklis. Monarhs šeit gan netiek iekļauts likuma rāmjos; tomēr atklātības uzklāšana tiek uzsvērtā kā absolūti nepieciešama, lai ļautu viņam veikt savu funkciju kā tiesiskās un tādējādi arī morālās iekārtas garantam.

Tomēr būtu pārsteidzīgi šo atklātības koncepciju uzskatīt par demokrātisku. Ne jau katrs reāls cilvēks var tikt atzīts par tik racionālu un spriestspējīgu, lai “kā mācīts vīrs” piedalītos atklātībā. Zīmīga šeit ir Kanta pilsonības izpratne. Likumdošanā, pēc Kanta domām, ir iesaistāma reprezentācijas asambleja, kuras veidošanā var piedalīties vienīgi noteiktu materiālo stāvokli ieguvuši vīriešu dzimtes indivīdi. Kantam pilsoņa prototips ir “trešās kārtas” pārstāvis, kapitālistiskais uzņēmējs. Kanta politikas teorijā pilsoņi ir “autonomie preču īpašnieki”³⁶. “To, kam šajā likumdošanā ir balsstiesības, sauc par *pilsoni* (*citoyen*, t. i., valsts *pilsoni*, nevis pilsētnieku, *bourgeois*). Tam nepieciešamā kvalitāte bez *dabiskās* (ka viņš nav bērns vai sieviete) ir tikai viena, proti, lai viņš būtu *sevis paša kungs* (*sui juris*), līdz ar to – lai viņam būtu kaut kāds *īpašums* (pie tā var pieskaitīt jebkuru mākslu, amatu, skaisto mākslu vai zinātņi), kas nodrošina pārtikšanu, t. i., lai gadījumos, kad iztika dzīvošanai jāgūst no citiem, iegūtu, tikai *pārdodot* to, kas ir *paša*, nevis ļaujot citiem izmantot savus spēkus (...)”³⁷

Pārējie, vairākums, kuri ir atkarīgi un spiesti pārdot savu darbu, ir nevis pilsoņi, bet “aizsargājāmie biedri”³⁸ (*Schutzgenossen*). Arī tie ir pieskaitāmi padotajiem iepretim valstij, taču tiem nav teikšanas politikā. Praktiskā likumdošana tādējādi ir ekskluzīva sfēra, piekļuve tai ir iespējama vienīgi līdz ar noteiktu labklājības statusu. Atklātības teorija tādējādi rāda, ka Kanta praktiskās filosofijas universalisms ir ne tikai iekļaujošs, bet arī izslēdzošs – uz universālu skatījumu un kompetentu darbību atklātībā ir spējīgs tikai ļoti noteikts cilvēku slānis.

Kā redzams, Kanta politikas teorijā cilvēku aktivitāte atklātībā ir iesakņota viņu morālajā autonomijā. Vienlaikus jānorāda, ka šī morālās autonomijas un publiskās dzīves sasaiste ir jau sākotnēji strukturēta noteiktā veidā. Atšķirībā no Ārentes koncepcijas indivīda morāle Kantam nenozīmē spontaneitāti, nožēlu, pēkšņu līdzcietību. Kanta izpratnē šādas “materiālas” lietas būtu atstājamas ārpus jebkuras teorijas – viņš negrasījās veidot “nedz varas ētiku, nedz mīlestības ētiku, augstākais, ko viņš vēlējas, bija tīra tiesību ētika”.³⁹ Morāles galvenā pazīme Kantam ir tās universalitāte – tā ir vienādi saistoša pilnīgi visiem cilvēkiem. Tomēr ne visi to spēj saprast – tas paliek rezervēts tiem, kuri saskaņā ar savu novietojumu sabiedrībā spēj tuvoties universālajam, vispārcilvēcisķajam, apgaismībai. Morālā autonomija tādēļ publiski izpaužas kā saimnieciska autonomija (“sevis paša kungs”), kura līdz ar to iegūst morāla nopelna statusu.

III. Dzīvespasaules demokratizācija: Hābermāss un kritiķi

Ārentes republikāniskais priekšstats rāda, ka indivīdu rīcība atklātībā savu pamatojumu gūst no pašas atklātības. Pati atklātība ir tā, kas “objektīvē” tajā darbojošos personu neatkārtājamo iedabu un vienlaikus – saikni ar “kopīgo lietu”, tās vērtībām un iecerēm. Kanta liberāli ievirzītā atklātības koncepcija turpretī uzsver cilvēka morālo, pimpspolitisko autonomiju, viņa individuālā prāta saikni ar universālo morāles likumu. Taču apziņas filosofijā sakņotais priekšstats par morāles universalitāti paredz atklātībai jau iepriekš strukturētu formu, kura atklātībā tematizējamus jautājumus ierobežo ar vispārīnāmām, universālām interesēm, savukārt līdzdalību – ar kapitālistisko vidusšķiru, kurā indivīdam tiek piešķirts iluzorais “sevis paša kunga” statuss.

Raugoties no mūsdienu politikas teorijas viedokļa, abās minētajās koncepcijās ir saskatāmas nepilnības. Ārentes priekšstats par atklātību paredz tiešu un vienlīdzīgu līdz-

dalību politikas “kopīgajā lietā”. Komunikatīvās varas veidošanā pilsoņi šeit var ļauties “parādības” izgaismojošajam spēkam, nevaicājot pēc indivīda morālās motivācijas. Tomēr šāda izpratne par atklātību diez vai ir noderīga modernajās masu demokrātijās, kurās tieša līdzdalība politikā ir ierobežota un ar “parādības” veidošanu nodarbojas specializēti mediji, kuri nevis veido publisko gribu, bet lielākoties atrodas organizētu privāto interešu rokās. Savukārt Kanta atklātības teorija, kura uzsver atklātības saikni ar cilvēka morālo autonomiju, definē morāles likumu universālās kategorijās, kuru sākotne ir pirmopolitiskais cilvēka prāts. Tādēļ atklātībā var tikt skarti vienīgi tie jautājumi, kuri jau iepriekš ir noteikti kā vispārināmi un “lasītājpasaules” uzmanības cienīgi. Praktisks instruments šādai vispārināmībai ir iegūstams, sniedzot piekļuvi atklātībai vienīgi ekonomiski patstāvīgiem vīriešu dzimuma pilsoņiem, universālās intereses nesējiem – “autonomajiem preču īpašniekiem”. Tādējādi no atklātības tiek izslēgtas tās cilvēku grupas, kuru intereses no šo morālās autonomijas “nesēju” viedokļa nav vispārināmas un saprātīgas – sievietes un tie, kas spiesti pārdot savu darbu.

Domātājs, kuru nodarbina šis jautājums par demokrātiskas līdzdalības un morālās autonomijas attiecībām piesaistē modernajam atklātības ideālam, ir vācu filosofis Jirgens Hābermāss. Viņa agrīnā pieeja atklātībai skar liberālās atklātības uzplaukumu un daļējo deģenerāciju. 1962. gadā publicētais darbs “Atklātības strukturālā transformācija” ir balstīts marksistiskās vēsturiskās socioloģijas pieejā, būtiski sasaucoties ar agrākās Frankfurtes skolas “kultūristrijas” teoriju. Hābermāsa vēsturiskā pamattēze skar liberālās atklātības tapšanu 18. gadsimta Rietumeiropā, kur tā norisinās vienlaikus ar modernā kapitālisma izplatīšanos. Šajā laikā Vācijas, Anglijas un Francijas pilsētās strauji pieaug dažādu neformālu diskusiju forumu (salonu, kafejnīcu un pusdienu sabiedrību) daudzums, kuros pilsoņi, par spīti kārtu atšķirībām, nododas brīvai domu apmaiņai par politiskiem jautājumiem. Līdzās šo tiešās diskusijas formu iedibināšanai šajā laikā ievērojama loma parādās preseī, kura no vienkārša saimnieciskās informācijas nodošanas mehānisma ir pārtapusi par viedokļu apmaiņas telpu. Šī publiskās diskusijas telpas rašanās ir saistīta ar īpaša cilvēku slāņa veidošanos, kurš izprot sevi kā informētu un balsstiesīgu “publiku”: “Tās kodolu veido zemes pārvaldes ierēdņi, pirmkārt jau juristi (...) Tiem pievienojas ārsti, mācītāji, virsnieki un profesori, dažādu līmeņu “mācītie vīri”, kuru pulks no skolmeistariem un skrīveriem paplašinās līdz pat “tautai”.”⁴⁰

Tādējādi savā klasiskajā, Hābermāsa apraktītajā 18. gadsimta formā atklātība ietver vienlīdzīgas, demokrātiskas un racionālas diskusijas principu. Protams, šajā laikā princips nebūt nesasniedz savu realizāciju – 18. gadsimta atklātība faktiski izslēdza ne tikai sievietes, bet arī neprivilģētajiem sabiedrības slāņiem piederīgos. Tomēr pats priekšstats, ka autonomu indivīdu brīva, atklāta un vienlīdzīga diskusija var būt par politisko lēmumu leģitimitātes pamatu, kļūst noteicoša izpratnei par labi iekārtotu pilsonisko sabiedrību.

Hābermāsa 1962. gada darbs sniedz izvērstu analīzi par to, kā liberālā atklātība iet bojā, kapitālismam pārejot no “liberālās” pie “organizētās” ēras, pie komercializētas preses un labklājības valsts. Tomēr šis darbs nesniedz pārliecinošu atbildi par iespējam iedzīvināt liberālās atklātības idejas pēckara demokrātijās. Šo problēmu Hābermāss risina, atgriežoties pie atklātības tēmas pēc ilgāka laika posma 1980/90. gadu mijā, kad viņš cenšas pielāgot politikas teorijai savu iepriekš rūpīgi izstrādāto “diskursa ētiku”. Šīs ētikas pamatideja ir saistīta ar priekšstatu par vispārnozīmīgu normu sākotni brīvā un vienlīdzīgā komunikācijā par attiecīgās normas saturu, tās sekām un blakusefektēm. Šajā laikā Hābermāss publicē atsevišķus īsākus rakstus⁴¹ par atklātības lomu demokrātiskā politikā, vispilnīgāko izvērsumu šai tēmai iegūstot 1992. gadā publicētajā darbā “Faktiskais un validitāte” (*Faktizität und Geltung*). Šajos darbos Hābermāss ir atteicies no “Atklātības strukturālajai transformācijai” raksturīgās marksisma vēsturiskās

socioloģijas perspektīvas. Tā vietā atklātības izpratnei tiek piedāvāts valodiskas komunikācijas modelis. Atklātība pirmām kārtām ir iesaistīta tajā ikdienas valodā risinātās komunikācijas un kultūras pasaulē, kuru Hābermāss apzīmē ar jēdzienu “dzīvespasaulē” (*Lebenswelt*) – iepretim “sistēmai”, nevalodisko mediju, naudas un administratīvās varas sfērai.⁴² Tā ir valodiskas saskarsmes joma, kurā cilvēki rīkojas komunikatīvi, t. i., veido kopīgus situāciju skaidrojumus un seko kopīgi pieņemtiem lēmumiem: “Katra sastapšanās, kura nebeidzas vienīgi ar savstarpējas novērošanas kontaktiem, bet gan izriet no savstarpējas komunikatīvās brīvības atzīšanas, kuras valodiski konstituētā publiskā telpā. Tā ir principiāli atvērta potenciālajiem sarunas partneriem, kuri ir klātesoši vai var pievienoties.”⁴³

Atklātība tādējādi Hābermāsam ir cilvēku saskarsmes svarīga izpausme, kuras pastāvēšana nebalstās politiskos priekšnosacījumos, bet gan valodiskā komunikācijā. Līdzīgi kā savā agrīnajā darbā Hābermāss norāda, ka mūsdienās atklātībā iesaistīti nav vis atsevišķie, autonomie indivīdi, bet gan dažādas interešu grupas, apvienības, partijas un masu mediji. Vienlaikus šeit vairs netiek uzskatīts, ka ar atklātības formu palīdzību sabiedrība varētu “sevi vadīt” kā liela, visaptveroša asociācija.⁴⁴ Modernā sabiedrība ir pārāk sarežģīta, lai šāda pašorganizācija būtu iespējama – šeit liela nozīme ir tirgus ekonomikai un administratīvās pārvaldes varai, kuras darbojas pēc citiem, ne vairs publiskas komunikācijas principiem. Šie nevalodiskie mehānismi pakāpeniski sāk apdraudēt tiešā komunikācijā un kulturālos skaidrojuma modeļos balstīto dzīvespasauli un tai raksturīgo solidaritāti cilvēku starpā. Jautājums par atklātību Hābermāsa vēlinajos darbos tādējādi ir saistīts ne tik daudz ar tiešās demokrātijas iespējām, cik ar nepieciešamību iepretim diviem “sistēmiskajiem” sociālās integrācijas instrumentiem – naudai un administratīvai varai – apliecināt trešo – dzīvespasaulē iesakņoto, tiešā valodiskā komunikācijā balstīto solidaritāti. Darbā “Faktiskais un validitāte” no šādas perspektīvas tiek aplūkota atklātības saikne ar dažādiem institucionalizētiem diskursiem, piemēram, tiesībām un likumdošanu. Šo procedūru saikne ar atklātību ir forma, kurā no pilsoniskās sabiedrības “dzīves pasaules” radušās problēmas var iegūt savu izpausmi politiskajos lēmumos.

Šī pieeja atklātībai iekļaujas plašākos politikas teorijas jautājumos. Viņš alegoriski runā par “komunikatīvi plūdeno [*kommunikativ verflüssigte – I. I.*] tautas suverenitāti”.⁴⁵ Šāda tautas suverenitāte atšķirībā no Ruso postulētās neparedz pilsoņa individuālās gribas substanciālu identitāti ar vispārības interesēm. Mūsdienās priekšstatu par suverēnās tautas leģitīmo varu var aizpildīt atklātībā notiekošie, iekšēji visai heterogēnie komunikācijas procesi: “Šī pilnībā izklaidētā suverenitāte iemiesojas nevis savu asociēto dalībnieku galvās, bet gan – ja te vispār vēl var runāt par iemiesošanu – tajās bezsubjekta komunikācijas straumēs, kuras tā regulē diskursīvo viedokļu un gribas veidošanu, ka tās uz nemaldību nepretendējošie rezultāti var tikt pieņemti kā praktiskā prāta [izpausmes – I. I.]”⁴⁶

Tādējādi Hābermāss aicina atsacīties no ierastā priekšstata, ka atklātība demokrātiskas politikas apstākļos būtu kaut kas sekundārs iepretim varas centrālajām institūcijām. Konstitucionāli nodrošinātās tiesības uz pulcēšanās un vārda brīvību ir fundamentāli nozīmīgas pašai demokrātiskajai satversmei. Šādi Hābermāss piesaista atklātības tēmu sava vēlinā perioda politikas teorijas pamattēzei par tiesiskas valsts un demokrātijas vienoto sākotni. Šī tēze pauž, ka izsenis Rietumu politikas teorijā aplūkots pretstats starp tiesisku valsti un demokrātiju, starp cilvēktiesībām un tautas suverenitāti (kā liberāliem un republikāniskiem principiem) ir maldinošs. Liberālie domātāji, kā A. de Tokvils un Dž. S. Mills, bieži ir pauduši bažas, ka tautas demokrātiskā suverenitāte var būt postoša indivīdu tiesībām un brīvībām, jo demokrātiskais vairākums var vērsties pret mazākumu, ierobežojot tā tiesības. Jaunlaiku republikāniskā tradīcija, kuru aizsāk Ž.-Ž. Ruso

un viņa pieejas mantinieki sociālistiskajā tradīcijā, savukārt norāda, ka indivīda tiesības nepieciešami ir pakārtotas vispārējam labumam un kopīgo lēmumu pieņemšanai. Hābermāss, atsaucoties uz 19. gadsimta vācu demokrātu Jūliusu Frēbelu (*Fröbel*), norāda, ka šī pretruna ir vienīgi šķietama: “Cilvēktiesības *nekonkurē* ar tautas suverenitāti; tās abas ir identas kā konstituējoši nosacījumi sevi pašu ierobežojošai publiski-diskursīvās gribas veidošanas praksei.”⁴⁷

Praksē šo identitāti nodrošina demokrātiski iedibinātas tiesības, kuras ne tikai vienlīdzīgā veidā skar visus individuus, bet arī ir komunikatīvas un fiksētas procedūras ceļā. Cilvēktiesības balstās pieņēmumā par indivīda morālo autonomiju, kura vienlaikus paredz vispārēju šo tiesību atzīšanu. Savukārt, demokrātiskā lēmumu pieņemšana nebūt neparedz vienīgi vairākuma balsojumu, bet arī brīvu un vienlīdzīgas līdzdalības iespēju publiskā procedūrā, kurā noteicošs ir labākā argumenta spēks. Likuma vispārīgo raksturu nosaka nevis vispārējā pretenzija uz pakļaušanos tam, bet gan likumdošanas procedūras atvērtais un komunikatīvais raksturs: “Mūsu meklētais iekšējais kopsakars starp tautas suverenitāti un cilvēktiesībām ir meklējams *politiskās autonomijas īstenošanas modā*, kura tiek nodrošināta nevis ar likumu vispārīgo formu, bet gan ar diskursīvās viedokļa un gribas veidošanas komunikatīvo formu.”⁴⁸

Citiem vārdiem, starp indivīda morālo autonomiju un atklātību pastāv nevis sāncensības, bet gan savstarpējas nosacītības attiecības. Pēc Hābermāsa domām, politiskās varas leģitimitāte modernajās masu demokrātijās ir veidojama, vienīgi respektējot atklātību kā pilsoņu brīvas komunikācijas un viedokļu formēšanas telpu. Hābermāss atšķirībā no Ārentes pievērš uzmanību tieši moderno demokrātijai specifiskajām problēmām. Tieša līdzdalība un no visa “sociālā” atbrīvota nodošanās “kopīgajai lietai” mūsdienu fragmentarizētajās masu demokrātijās nešķiet relevanta. Tomēr atklātība kā “bezsubjekta komunikācijas straumes” joprojām var būt par demokrātiskas leģitimitātes avotu tiktāl, cik tā ir atvērta vienlīdzīgai diskusijai par visiem sabiedrībai nozīmīgiem tematiem. Tādēļ, pēc Hābermāsa domām, demokrātijas likteņi mūsdienu pasaulē ir atkarīgi nevis no tā, cik daudz cilvēku tieši iesaistīsies politiskā darbībā, bet gan no tā, cik lielu brīvas un kritiskas komunikācijas telpu izdosies pasargāt no tirgus kapitālisma un valsts administratīvās varas imperatīviem.

Indivīda morālā autonomija savu politisko formu gūst tieši cilvēktiesību veidolā. Tas liecina par Hābermāsa politikas teorijas saikni ar liberālisma tradīciju. Tomēr – atšķirībā no Kanta – Hābermāss nesaskata indivīda morālās autonomijas sākotni apriorās prāta struktūrās un saimnieciskajā patstāvībā. Morālā autonomija ir veidota komunikatīvi, tā ir piesaistīta valodiskiem saprašanās meklējumiem, kuros indivīds sevi pakāpeniski apzinās kā autonomu un spriestspējīgu subjektu, līdzvērtīgu ar citiem. Līdz ar to arī cilvēktiesību izcelsme ir komunikatīva – tās balstās cilvēka kā racionāla diskursa dalībnieka statusā un ir atkarīgas no tā. Atklātības un cilvēka morālās autonomijas attiecību problēma līdz ar to tiek atcelta pieņēmumā par cilvēktiesību un demokrātijas vienoto sākotni.

Hābermāsa normatīvais atklātības modelis, līdzīgi citiem viņa filosofijas elementiem, bieži ir kļuvis par iemeslu kritikai, kura vienlaikus ir Hābermāsa ideju turpinājums un izvērsums. Atklātības un morālās autonomijas attiecību kontekstā šeit būtu jāuzsver feministiskā kritika. Divas šās tradīcijas vadošas autore, Seila Benhebiba un Nensija Freizere, pievēršas jautājumam par privātā un publiskā, morāles un politikas attiecībām. Gan Benhebiba, gan Freizere pieņem Hābermāsa vispārīgo uzstādījumu par demokrātiskas leģitimitātes sākotnēm brīvā un vienlīdzīgā valodiskā komunikācijā. Kritikas objekts ir cits viņa teorijas elements, proti, atklātības teorijas pamatojums diskursa ētikā. Saskaņā ar to morālais diskurss ir nepieciešami saistīts ar tā dalībnieku

spēju distancēties no savām konkrētajām pozīcijām sabiedrībā, no kultūrāli mantotajām vērtībām, šādi iegūstot uz vispārīnājumu spējīgu perspektīvu.⁴⁹ Tas ļauj nošķirt morāles jautājumus (piemēram, taisnīgumu) no kultūrāli nosacītiem “labas dzīves” jautājumiem, kuri nepretendē uz universalitāti un pamatojumu racionālā argumentācijā. Tieši šo abu jomu nošķiruma dēļ atklātībā nav vietas privātajām interesēm. Feministu autore iebilst pret šo nošķirumu, turklāt no diametrāli pretējām pozīcijām. Seila Benhebib kritizē Hābermāsu dēļ viņa turēšanās pie agrīnā liberālisma sabiedriskā līguma tradīcijas un nekritiskā nošķiruma starp sabiedrisko labumu un indivīda interesēm: “Ja sarunas dienas kārtība ir radikāli atvēra, ja dalībnieki drīkst pakļaut kritiskai izpētei un reflektīvai izvaicāšanai jebkuru jautājumu, tad diskutēto tematu *iedabu* pirms pašas sarunas nekādi nav iespējams definēt, vai tie būs taisnīguma vai labas dzīves jautājumi.”⁵⁰

Turēšanās pie privātā/publiskā nošķiruma atklātības interpretācijā tādējādi norāda uz maskulīniskas apspiešanas ideoloģijas klātbūtni, kura “publiskā” un “universālā” kategorijas vienmēr ir izmantojusi kā noteiktu jautājumu izslēgšanas instrumentu.

Nensija Freizere turpretī pārmet Hābermāsam gluži pretējo – republikānismu. Arī pēc Freizeres domām, Hābermāsa veidotais publiskā un privātā nošķirums drīzāk ir cīņas lauks, nevis iepriekš dots lielums. Galu galā, tieši iespēja padarīt kādu jautājumu par publisku pēdējā gadsimta laikā ir bijusi svarīga dažādu mazākuma grupu emancipācijai. Taču Hābermāss to nerespektē, pieņemot, ka: “Pārrunu [*deliberation*] procesā dalībnieki tiek pārveidoti no egoistiskiem indivīdiem par sabiedriski aktīvu kolektīvu, kuri spēj kopīgi rīkoties vispārējās intereses vārdā. (...) Šis viedoklis sapludina pārrunu ideju un kopējā labuma ideju, pieņemot, ka pārrunām ir jānotiek kā pārrunām *par* kopējo labumu. Tas sašaurina pārrunas līdz runāšanai no viena vienīga, visaptveroša “mēs” perspektīvas.”⁵¹

Abu feminisma autoru iebildumi aizstāv atklātības radikālu demokratizāciju, tās atvēršanu visdažādākajām interesēm un emancipācijas projektiem. Visdažādākās minoritāšu grupas varētu rast pieeju atklātībai, šādi padarot savas prasības par publiska izvērtējuma un leģitīmācijas objektu. Šāds atklātības projekts savā ziņā turpina marksistisko liberālās ideoloģijas kritiku, aicinot reāli piepildīt to līdztiesības, brīvības un racionalitātes apsolījumu, kuru izsenis ir ietvēris liberālais priekšstats par atklātību. Tomēr tas principā nespēj iekļaut morālās autonomijas nojēgumu, kuru Hābermāss tika izstrādājis savā diskursa teorijā. Atklātības radikāla atvēršana jebkuriem tematiem ietver pašu publiskā/privātā nošķiruma nojaukšanu. Taču šis nošķirums iekļauj ne tikai apspiešanas dimensiju, bet arī atklātības dalībnieka morālo autonomiju. Protams, mūsdienās šāda autonomija vairs nevar tikt pielīdzināta nedz Ārentes republikāniskā pilsoņa “oiko-despota”, nedz Kanta buržuāziskās vidusšķiras “mācītā vīra” statusam. Tomēr tai joprojām piemīt normatīvs spēks – vismaz kā iespējai neatkarīgi no citiem izlemt, ko nāktos padarīt publisku un ko – ne.

Literatūra

1. **Arendt, H. (1988)** Arendt, H. *On Revolution*. London, 1988.
2. **Arendt, H. (1996)** Arendt, H. *Macht und Gewalt. Übersetzt von G. Uellenberg*. München, Zürich, 1996.
3. **Arendt, H. (2002)** Arendt, H. *Vita Activa oder vom tätigen Leben*. München, Zürich, 2002.
4. **Benhabib, S. (1992)** Benhabib, S. *Models of Public Space: Hannah Arendt, the Liberal Tradition and Jürgen Habermas*. Calhoun C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/M.: London, 1992, p. 73–98.
5. **Berlins, J. (1998)** Berlins, J. *Divi brīvības jēdzieni*. Kiss, J. (sast.) *Mūsdienu politiskā filosofija*. Hrestomātijā. Rīga, 1998, 45.–112. lpp.
6. **Calhoun, C. (1992)** Calhoun, C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/M.: London, 1992.

7. Cohen, J., Arato, A. (1992) Cohen, J., Arato, A. *Civil Society and Political Theory*. Cambridge/M.: London, 1992.
8. Crossley, N., Roberts, J. M. (2004) Crossley, N., Roberts, J. M. (eds.). *After Habermas. New Perspectives on the Public Sphere*. Oxford, 2004.
9. Foucault, M. (1984) Foucault, M. What is Enlightenment? Rabinow P. (ed.) *The Foucault Reader*. New York, 1984, p. 32–50.
10. Fraser, N. (1992) Fraser, N. Rethinking the Public Sphere: A Contribution to the Critique of Actually Existing Democracy. Calhoun, C. (ed.) *Habermas and the Public Sphere*. Cambridge/M.: London, 1992, p. 109–142.
11. Habermas, J. (1981) Habermas, J. *Theorie des kommunikativen Handelns*. Bd. 1–2. Frankfurt/M., 1981.
12. Habermas, J. (1983) Habermas, J. *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt/M., 1983.
13. Habermas, J. (1990a) Habermas, J. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Mit einem Vorwort zur Neuauflage 1990. Frankfurt/M., 1990.
14. Habermas, J. (1990b) Habermas, J. Die Volkssouverenität als Verfahren. Ein normativer Begriff der Öffentlichkeit. *Die Moderne – ein unvollendetes Projekt. Philosophisch – politische Aufsätze 1977–1990*. Leipzig, 1990, S. 180–212.
15. Habermas, J. (1992) Habermas, J. *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt/M., 1992.
16. Kants, I. (2004a) Kants, I. Atbilde uz jautājumu: kas ir apgaismība? Kants, I. *Kas ir apgaismība?* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga, 2004, p. 15–21.
17. Kants, I. (2004b) Kants, I. Mūžīgu mieru. Kants, I. *Kas ir apgaismība?* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga, 2004, 98.–137. lpp.
18. Kants, I. (2004c) Kants, I. Ideja par vispārīgu vēsturi kosmopolītiskā aspektā. Kants, I. *Kas ir apgaismība?* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga, 2004, 22.–35. lpp.
19. Kants, I. (2004d) Kants, I. Par teicjenu “Tas var būt pareizi teorijā, bet neder praksei”. Kants, I. *Kas ir apgaismība?* Tulk. I. Šuvajevs. Rīga, 2004, 63.–97. lpp.
20. Klein, A. (2001) Klein, A. *Der Diskurs der Zivilgesellschaft. Politische Hintergründe und demokratietheoretische Folgerungen*. Opladen, 2001.
21. Koselleck, R. (1959) Koselleck, R. *Kritik und Krise*. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt. Freiburg/München, 1959.
22. Münkler, H. (1993) Münkler, H. *Zivilgesellschaft und Bürgertugend. Bedürfnis demokratisch verfaßte Gemeinwesen einer sozio-moralischen Fundierung?* Antrittsvorlesung. Humboldt-Universität zu Berlin, 1993.
23. Neumann, F. (1980) Neumann, F. *Die Herrschaft des Gesetzes*. Eine Untersuchung zum Verhältnis von politischer Theorie und Rechtssystem in der Konkurrenzgesellschaft. Übersetzt von A. Söllner. Frankfurt/M., 1980.
24. Schmitt, C. (1931) Schmitt, C. *Die Hüter der Verfassung*. Tübingen, 1931.
25. Taylor, C. (1995) Taylor, C. *Liberal Politics and the Public Sphere*. Taylor, C. *Philosophical Arguments*. London, 1995, p. 257–288.
26. Weintraub, J., Kumar, K. (1997) Weintraub, J., Kumar, K. (eds.). *Public and Private in Thought and Practice*. Chicago, London, 1997.

Summary

Publicity or public sphere is one of the basic concepts of contemporary theory of politics, which is closely connected to normative foundation of democracy. This paper deals with the connection of the dominant treatment of this concept to moral philosophy, The article focuses on the tradition of republican, liberal and discourse theories in comprehension of political publicity.

Key words: *publicity, political theory, normative foundation of democracy, moral philosophy, republican, liberal and discourse theories in political philosophy.*

Atsauces un piezīmes

¹ Sk.: Münkler 1993, S. 1ff.

² Pieņemu, ka vācu *Öffentlichkeit* 20. gs. sākumā pieņemtāis latviskojums „atklātība” joprojām ir lietojams un veiksmīgāks par šodien lietoto anglicismu „publiskā sfēra”. „Atklātība” kā pilsoniem kopīga informācijas un diskusijas telpa tāpēc būtu šķirama no „atklātuma” kā cilvēkiem vai institūcijām piemītošas īpašības.

³ Taylor 1995, p. 257.

⁴ Arendt 2002, S. 36.

- ⁵ *Ibidem*, S. 221.
- ⁶ Klein 2001, S. 343.
- ⁷ Arendt 2002, S. 72.
- ⁸ *Ibidem*, S. 48.
- ⁹ Šis Ārentes lietotais nošķīrums kopumā atbilst Jesajas Berlina pazīstamajam pozitīvās un negatīvās brīvības nošķīrumam (Sk.: *Berlins* 1998).
- ¹⁰ Arendt 1988, p. 32.
- ¹¹ *Ibidem*, p. 33.
- ¹² *Ibidem*, p. 33–34.
- ¹³ Jānorāda, ka šis Ārentes priekšstats par politiskās atklātības vietu Savienoto Valstu dibināšanas procesā ir ticis visai bieži apstrīdēts – tieši idealizējošā rakstura dēļ.
- ¹⁴ Arendt 1988, p. 48. (kursīvs oriģinālā).
- ¹⁵ *Ibidem*, p. 75.
- ¹⁶ *Ibidem*, p. 60.
- ¹⁷ *Ibidem*, p. 74.
- ¹⁸ *Ibidem*, p. 86.
- ¹⁹ *Ibidem*, p. 87.
- ²⁰ *Ibidem*, p. 96.
- ²¹ *Ibidem*, p. 96.
- ²² Sk., piem.: *Cohen, Arato* 1992, p. 200.
- ²³ Aristotelis. *Politika*. 1252a 8.
- ²⁴ Schmitt 1931, S. 73 (kursīvs oriģinālā).
- ²⁵ Reinharts Koselleks savā darbā “Kritika un krīze” gan norāda, ka agrīnā liberālisma atklātības šķietamais “apolitiskums”, nevēlēšanās pašiem iesaistīties politisko lēmumu pieņemšanā drīzāk bija šā laikmeta intelektuāļu radīts pārpratums, tiem baidoties no monarhijas represijām. (Sk.: *Koselleck* 1959.)
- ²⁶ Kants 2004a, 15. lpp.
- ²⁷ Turpat, 16.–17. lpp. (kursīvs oriģinālā).
- ²⁸ Turpat, 17. lpp.
- ²⁹ *Foucault* 1984, p. 37.
- ³⁰ Kants 2004a, 21. lpp. (kursīvs oriģinālā).
- ³¹ Sk.: Kants 2004d, 26. lpp.
- ³² Kants 2004c, 27. lpp. (kursīvs un izcēlums oriģinālā). Kants savā pilsoniskās sabiedrības jēdziena lietojumā tādējādi seko Loka liberālisma tradīcijai, saprazdams ar to modernu, tiesiski pamatotu politisko iekārtu, kurā visiem indivīdiem tiek vienlīdzīgi garantētas viņu privātās brīvības.
- ³³ Jānorāda, ka *Öffentliches Recht* Kantam nenozīmē publiskās tiesības mūsdienu izpratnē. Šis jēdziens ietver visu politiski iedibināto, vispārēji zināmo un vispārēji saistošo likumdošanu. Publisko tiesību pretstats šeit nav privātās tiesības, bet gan ieražu, tradicionālās tiesības.
- ³⁴ Kants 2004b, 132.–133. lpp.
- ³⁵ Kants 2004c, 89. lpp. (kursīvs oriģinālā).
- ³⁶ *Habermas* 1990a, S. 186.
- ³⁷ Kants 2004d, 81.–82. lpp. (kursīvs oriģinālā).
- ³⁸ Sk.: Kants 2004d, 81. lpp.
- ³⁹ *Neumann* 1980, S. 165–166.
- ⁴⁰ *Habermas* 1990a, S. 80.
- ⁴¹ Sk.: *Habermas* 1990b.
- ⁴² Sīkāk par dzīvespasaules un sistēmas nošķīrumu sk.: *Habermas* 1981 (īpaši 2. sēj. 173.–296. lpp.).
- ⁴³ *Habermas* 1992, S. 436–437.
- ⁴⁴ Häbermāss pats norāda uz savu uzskatu izmaiņām priekšvārdā “Atklātības strukturālās transformācijas” 1990. gada izdevumam (sk.: *Habermas* 1990, S. 35.).
- ⁴⁵ *Habermas* 1992, S. 449.
- ⁴⁶ *Habermas* 1990b, S. 207.
- ⁴⁷ *Ibidem*, S. 196. (kursīvs oriģinālā).
- ⁴⁸ *Habermas* 1992, S. 133. (kursīvs oriģinālā).
- ⁴⁹ *Habermas* 1983, S. 117–119.
- ⁵⁰ *Benhabib* 1992, p. 89.
- ⁵¹ *Fraser* 1992, p. 130.

Zinātnes atziņu sistēmu attīstības metodoloģiskie modeļi

Methodological Models of the Development of Scientific Knowledge

Vsevolods Kačans

Latvijas Universitāte

Loģikas un teorētiskās filozofijas katedra

Rīga, LV-1050

e-pasts: kachans@latnet.lv

Jau kopš 19. gs. otrās puses, kad parādījās zinātnes filosofija kā atsevišķs filosofijas virziens, ir tapuši neskaitāmi *zinātnes atziņu sistēmu attīstības metodoloģiskie modeļi*. Katrā no tiem zinātnes process aplūkots citādā aspektā, un vēl aizvien nav skaidrs, kā pacelties augstāk par atsevišķiem aspektiem un visu zinātnes procesu izprast kopumā.

Atslēgvārdi: zinātnes evolūcija, zinātnes filosofija, zinātnes atziņu sistēmu attīstības metodoloģiskie modeļi, daudzplānu metodoloģiskā (filosofiskā) analīze.

Sākot jau ar angļu filosofu un ekonomistu Džonu Stjuartu Millu (1806–1873), zinātnes metodologi, kas filosofiskā skatījumā pētījuši atziņu sistēmu attīstību, ir izvirzījuši neskaitāmus šā procesa modeļus. Katrā no tiem zinātnes process aplūkots citādā aspektā, un vēl aizvien nav skaidrs, kā **pacelties augstāk par atsevišķiem aspektiem** un visu zinātnes procesu izprast kopumā.

Visiem atziņu sistēmu attīstības modeļiem, lai cik tie dažādi, protams, ir kāds saderīgs saturs, ko iespējams izmantot, veidojot šādus pilnīgākus priekšstatus par zinātnes attīstību. Lai virzītos tālāk, šos modeļus ir nepieciešams

- 1) izanalizēt un pārbaudīt pēc tiem pašiem loģiski metodoloģiskajiem kritērijiem, pēc kuriem mēdz analizēt un pārbaudīt jebkuras zinātniskās teorijas;
- 2) metodoloģiski salīdzināt;
- 3) vismaz adekvātākos modeļus – pilnveidot un arī padarīt savstarpēji saderīgākus.

Un, visbeidzot, vajadzētu analizēt, vai nav izkristalizējušies kādi principi, kas šajā pārejā noteikti būs jāizmanto.

Zinātnes atziņu sistēmu attīstības modeļus var iedalīt dažādi. Nereti tos iedala **kumulatīvistiskajos**, kas atziņu sistēmu attīstībā pirmām kārtām redz uzkrājošu augšanu bez pārrāvumiem un lēcieniem, un **nekumulatīvistiskajos**, kas to attīstībā saskata lēcienus un pārrāvumus. Visus modeļus var arī iedalīt **preskriptīvajos** jeb priekšrakstošajos un **deskriptīvajos** jeb aprakstošajos. Šajā rakstā modeļi iedalīti **empīristiski fundamentālistiskajos** un **evolucionistiskajos**. Galvenā uzmanība veltīta otrajiem.

Modeļu iedalījums pēc attieksmes pret attīstības kumulativitāti

	Kumulatīvistiskie (atziņu sistēmas aug bez pārrāvumiem un lēcieniem)	Nekumulatīvistiskie (atziņu sistēmu attīstībā ir pārrāvumi un lēcieni)
Empīristiski fundamentālistiskie (novērojumu atziņas nav atkarīgas ne no kādiem sākotnēji teorētiskiem priekšstatiem)	Mills, Mahs, Frēge, Rasels	
Evolucionistiskie (novērojumu atziņas ir teoriju un tradīciju slogotas)	Popera falsifikacionistiskais modelis Lakatosas falsifikacionistiskais modelis („izsmalcinātais”)	Dīema-Kvaina, Dīema-Kvaina-Pīrsa modelis Kvaina nekumulatīvistiskais paradigmālais modelis
	Konvenciālistiskie modeļi (Dīems, Puankarē) Feirābenda „ <i>anything goes</i> ” Laudana aposteriorais modelis Tūlmina evolucionistiskais modelis	

1. Empīristiski fundamentālistiskie modeļi

Empīristiskais fundamentālisms zinātniskās teorijas aplūko dihotomiski – kā divdaļīgas: šo teoriju valodiskos komponentus tas stingri šķir no empīriskajiem, jutekliskajiem komponentiem – novērojumu un eksperimentu konstatējumiem. Atziņu sistēmu attīstību tas modelē, balstoties uz diviem pamatpieņēmumiem.

Pirmais pamatpieņēmums: teoriju pamatā ir faktuālas atziņas – acīmredzami patiesi novērojumu un eksperimentu konstatējumi (piemēram, tā sauktie protokolteikumi), kas nav atkarīgi ne no kādiem sākotnējiem teorētiskajiem priekšstatiem, jo pētnieks tos tieši atvedina no jutekliskiem uztvērumiem.¹

Otrais pamatpieņēmums: no faktuālajām atziņām pētnieks atvedina atziņu sistēmas teorētiskās konstrukcijas, izmantojot invariantus – ārpusvēsturiskas, visiem cilvēkiem visos laikos vienādas racionālās domāšanas formas. Cilvēces attīstības procesā uz šīm formām uzslāņojušās valodu (arī mākslīgo zinātnisko valodu) gramatiskās formas un domāšanas stereotipi, kas vairs nav visiem vienādi. Tāpēc metodologiem, kas grib formalizēt un unificēt dažādās zinātniskās valodas, šajās valodās izteiktajās atziņās ar lingvistiskās un loģiskās analīzes palīdzību jāatklāj invarianti.²

Tāda izpratne bija loģiskā pozitīvisma pārstāvjiem un Bērtrandam Raselam (1872–1970), bet pirms viņa – Gotlobam Frēgem (1848–1925).

Lai gan empīristiski fundamentālistiskajiem modeļiem ir dažas priekšrocības, kuru dēļ daži fiziķi pret tiem joprojām izturas pozitīvi, šie modeļi ir nepārvaramā pretrunā ar zinātnes faktisko vēsturisko attīstību.

Empīristiskais fundamentālisms zinātnes attīstību modelē kā tīri kumulatīvu procesu. Tātad zinātne, konstatējumus krādama, pakāpeniski veido arvien vispārīgākas un sarežģītākas zinātniskas teorijas, kurām pievieno arī līdzšinējās. Izšķirošie atziņu sistēmas zinātniskuma kritēriji šajos modeļos ir 1) sistēmas pamatu verificējamība (apstiprināmība pārbaudēs) un 2) teorētisko konstrukciju loģiskais pareizums.³

Visbiežāk kā empīristiskā fundamentālisma kritizētājus piemin Vilārdū Kvainu

un Karlu Poperu ar viņu publikācijām 50. gadu beigās un 60. gadu sākumā.⁴ Taču zinātnes pētnieki uz empīristiskā fundamentālisma vāmajām vietām norādīja un adekvātākas pieejas izvēlējās jau daudz agrāk. Piemēram, XX gadsimta sākumā filosofu un zinātnieku aprindās jau saskatīja, kādi mīnusi piemīt austriešu fiziķa un filosofa Ernsta Maha (1838–1916) metodoloģiskajam modelim.⁵ Nevar nepieņemt vācu fiziķim, kvantu teorijas pamatlicējam Maksam Plankam (1858–1947), ka E. Mahs tik tālu universalizē novērojamību, ka prasa no fizikālo teoriju pamatiem eliminēt jebkādas “metafiziskus izteikumus” – atziņas, kuru objekti principā nav novērojami un kuras arī nevar ar īsu loģisku pāreju ķēdēm reducēt līdz empīriskiem konstatējumiem.⁶ Tomēr atziņu sistēmās ir tādi metafiziski komponenti (piemēram, pētnieka pasauluzskata nostādnes), kurus no tām eliminēt nemaz nav iespējams.

2. Evolucionistiskie modeļi

1908. un 1910. gadā M. Planks divos savos darbos: ziņojumā «Pasaules zinātniskās ainas vienotība» un rakstā «Par Maha fiziskās izziņas teoriju» kritizēja E. Maha idejas. Tās tēma bija zinātnes daba. M. Planks lielā apcerējumā parādīja, ka laika gaitā zinātnisko aprakstījumu un izskaidrojumu normas un ideāli (metafiziskās nostādnes) mainās, bet no tiem ir atkarīgs, kādām problēmām pētnieki pievēršas un ar kādām metodēm viņi tās risina. Vārdu sakot, pētniecība jebkurā nozarē jebkurā laika periodā likumsakarīgi turpina agrāko pētniecību. Tātad, izvēloties tālākās pētniecības stratēģiju, būtu ne tikai jābalstās uz kādiem abstraktiem universāliem metodoloģiskajiem priekšrakstiem (piemēram, uz E. Maha pasludināto un absolutizēto novērojamības principu), bet arī jāņem vērā, kā vēsturiski tapuši attiecīgās nozares ideāli un normas, t. i., jāanalizē pētniecības tradīcijas (Aristoteļa tradīcija antīkajā zinātnē, klasiskās mehānikas tradīcija utt.).

Konvencionalistiskie modeļi. XX gadsimta sākumā vairākus jaunus metodoloģiskos atzinumus savos modeļos ietvēra divi francūži – zinātnes vēsturnieks un filozofs Pjērs Dīems (1861–1916)⁷ un matemātiķis, fiziķis un filozofs Anrī Puankarē (1854–1912). Viņi analizēja, kā zinātnes sabiedrība sevi reglamentē – kā tā standartizē, kanonizē pētniecības metodes, principus, etalonus un citas regulatīvas. Kā zināms, visām atsevišķu pētnieku piedāvātajām regulatīvām nav vienlīdz laimīgs un arī vienlīdz “taisnīgs” liktenis: zinātnes sabiedrība tās pieņem vai noraida ne tikai atkarībā no to pētnieciskās efektivitātes, bet arī atkarībā no sociāliem un psiholoģiskiem faktoriem. Būtībā par regulatīvām vienojas: slēdz nerakstītas konvencijas.

P. Dīems, tāpat kā M. Planks, zinātnisko izziņu analizēja ar vēsturisku pieeju. Viņš pievērsās arī jautājumam par zinātnes dinamiku un salīdzinoši izanalizēja divas fizikālo teoriju vēsturiskās tradīcijas – Dekarta–Laplasa līniju (teorija kā izskaidrojums) un Paskāla–Ampēra līniju (teorija kā aprakstījums). Viņš nonāca līdz ļoti svarīgam metodoloģiskam atzinumam, ka empīriskā informācija ir teorētiski noslogota: proti, pētnieks paša un citu empīriskos konstatējumus interpretē ne tikai atkarībā no vietas, laika un savas personības, bet arī atkarībā no teorētiskajām regulatīvām, kuras viņš pieņēmis. Tādēļ, metodoloģiski pētot atziņu sistēmas, svarīgi ir arī analizēt atbilstošo zinātnisko teoriju metafiziskos pamatus (autoru pasauluzskatu un ideālus). Piemēram, Ņūtona fizikas pamatā ir filosofisks sapnis, ka daba ir vienveidīga un viss tajā notiek sakarā ar pievilksnās spēku. Šim sapnim bija kolosāla nozīme visā Jauno laiku zinātnē, kuras pamatus iedibināja itāļu fiziķis un astronoms Galileo Galilejs (1564–1642) un angļu fiziķis Izaks Ņūtons (1643–1727).

Visi zinātnieki neizvēlas vienādus aprakstīšanas un izskaidrošanas ideālus un normas. Tāpēc pat vienā disciplīnā vienā un tajā pašā laikā var darboties vairākas teorētiskas sistēmas. Vienas sistēmas piekritēji vienu un to pašu empīrisku konstatējumu var

interpretēt citādi nekā citas sistēmas piekritēji. Piemēram, parādoties Ņūtona “pasaules mehānistiskajai sistēmai”, tās piekritēji pārinterpretēja Keplera likumus jeb, kā mēdz sacīt, Keplera likumi iemantoja jaunu saturisko slodzi. “Fizikas zinātne ir sistēma, ko nākas pieņemt visā pilnībā: tas ir organisms, un neviena daļa nevar funkcionēt, nefunkcionējot pārējām, kaut vai pavisam attālām daļām, vienām lielākā, citām mazākā mērā, bet noteikti visām.”⁸

Dīema–Kvaina modelis. Pamatodamies uz zinātnes vēstures faktiem, Pjērs Dīems izvīrēja kādu atzinumu, bez kā tagadējo zinātnes filosofiju vispār ir grūti iedomāties. Tas ir atzinums, ka teoriju kontrolē visa teorētiskā sistēma. Teorija nav pārbaudāma un atspēkojama izolēti no citām teorētiskās sistēmas teorijām un hipotēzēm. Ja novērojumu vai eksperimentu konstatējumi noraida kādu no teorijas atvedinātu prognozi, jāsecina, ka vismaz viens no pieņēmumiem, kas ir šās teorijas sastāvā, tajā neiederas. Tieši kurš pieņēmums neiederas – par to empīriskā pieredze klusē. Pētnieks “var secināt tikai vienu, proti, ka vismaz viena hipotēze nav pieņemama un ir jāmaina” (P. Dīems. Fizikas teorija, tās mērķi un uzbūve). Tātad notiek tā sauktā holistiskā kontrole: empīriskā konstatējuma “sadursme” ar atsevišķas teorijas diktētu prognozi liek apšaubīt kādu teorētiskās sistēmas sastāvdaļu, kas var arī nebūt tieši šī teorija. Pusgadsimtu vēlāk, 50. gados, ASV filosofs un loģiķis Vilārds van Ormans Kvains (1908–2000) no šā atzinuma izveidoja tēzi, kas nosaukta par Dīema–Kvaina tēzi (D–K tēzi).

Šā metodoloģiskā modeļa piekritēji lielu uzmanību pievērsuši ne tikai teoriju verificējamībai un loģiskajai atvedināmībai, bet arī to principiālajai falsificējamībai, par kuras lomu ne visi sprieduši tik rezervēti kā P. Dīems. Piemēram, ASV filosofs, fiziķis un loģiķis Čārlzs Sānderss Pīrss (1839–1914) falsificējamību absolutizēja līdz galējam falsifikacionismam un aizstāvēja fallibilismu – tēzi, ka nevienas atsevišķas atziņas drošticamība nav iespējama, taču viss mūsu atziņu kopums tomēr virzās uz aizvien lielāku atbilstību īstenībai.

Č. Pīrss pauda atzinumu, ka visas zinātniskās teorijas (TH_i) ir vienlīdz hipotētiskas, agri vai vēl atspēkojamas un nomaināmas ar jaunām teorijām (TH₁ à ..à TH₂ à ..) un, lai teorija būtu atspēkota, pietiek ar vienu stipru empīrisku pretpiemēru. Piemēram, lai zinātnieks no līdzšinējās teorijas TH₁ atteiktos par labu pilnīgākai teorijai TH₂, pietiek, ka viņš no TH₁ atvedinājis prognozi “Būs notikums O₂”, bet konstatē citu notikumu, kas ar šo prognozi ← O₂ ir pretrunā. Šis Č. Pīrsa atzinums nozīmē ticību tam, ka novērojumos un eksperimentos top droša un neapstrīdama falsificētāja (atspēkotāja) fundamentālā empīriskā bāze.⁹

No Č. Pīrsa viedokļa izriet, ka, pārbaudot teorētiskās sistēmas, tās iespējams tikai atspēkot, jo loģiski nevainojami nevienu sistēmu pierādīt nekad neizdosies. Imre Lakatos šo galējību nosauca par dogmatisko falsifikacionismu.¹⁰ Zinātniekam, kas uz to balstās, visu laiku jātiecas pēc kritiskā eksperimenta, lai pretrunas gadījumā no teorijas bez žēlastības atteiktos. Iznāk, ka visa zinātniskā izziņa ir tikai aizvien jaunu teoriju radīšana un to konfrontēšana ar neatspēkojamo empīrisko bāzi, kas teoriju agri vai vēl atspēkos.

Piemēram, Dekarta teoriju, ka debess ķermeņi rodas un pārvietojas sakarā ar matērijas daļiņu virpuļkustību, automātiski atspēkoja konstatējums, ka Marsa orbīta ir elipse, nevis Kopernika riņķis. Kopernika un Dekarta teoriju nomainīja Ņūtona teorija, kas spēja izskaidrot gan faktus, kuri bija zināmi Dekartam, gan arī tos faktus, kuri atspēkoja Dekarta teoriju. Vēlāk Ņūtona teorija saņēma falsificējumu – nespēja izskaidrot faktu, ka Merkūram ir anomāls perihēlijs. Šo faktu izskaidroja Einšteina teorija. Vārdu sakot, pēc Č. Pīrsa uzskatiem, zinātnes vēsturiskais process ir nepārtraukta teoriju maiņas ķēde: TH₁ à O₁ & ← O₁ à TH₂ à O₂ & ← O₂ à TH₃ à ...

Šā metodoloģiskā modeļa grūtības ir saistītas ar to, ka tāds galējs falsifikacionisms liek atzīt teoriju proliferāciju (savairošanos). Proti, zinātnieks, kas par kādu teoriju šaubās, vienmēr var atrast pretpiemērus, kas šo teoriju falsificētu, un vienmēr to var nomainīt ar jaunu. Bet tas ir pretrunā ar faktisko zinātnes vēsturi, kurā vienmēr bijušas stingras konvencijas par to, pēc kādiem kritērijiem teorijas atlasāmas (piemēram, konvencija par izšķirošo eksperimentu).

Atšķirībā no tāda galēja falsifikacionisma P. Dīema nostāja ir ļoti sabalansēta un reālistiska. Viņaprāt, viena vai vairāku atspēkojumu dēļ no teorijas vēl nav jāšķiras. Protams, ja ar remontdarbiem nāksies noņemt nepārtraukti un teorija jau būs sastutēta ar neskaitāmām palīghipotēzēm (Had hoc), to nomainīs. Tāpat zinātnes sabiedrība līdzšinējo teoriju ar pilnīgāku nomaina tad, kad tā jau tik bieži apaugusi ar palīghipotēzēm, ka ir zaudējusi sākotnējo vienkāršību, izskaidrotājspēku un, var teikt, arī skaistumu – atbilstību zinātnes sabiedrības gaumei.

Nevar nepiekrīst, ka zinātnes vēsture apstiprina dažu zinātnisku teoriju “izmiršanu”. Izskaidrotājspēka un vienkāršības zudums nereti tiešām izšķir teorijas likteni. Tomēr liekas, ka P. Dīems konvencialitātes nozīmi pārspīlē.

Kopumā P. Dīema modelī ir ievērota arī atziņu sistēmu attīstības kumulativitāte un pārrāvumi. Pirmkārt, jaunās teorijas manto iepriekšējo teoriju uzkrātos aprakstījumus. Otrkārt, nedrīkst neievērot nesaderību: tā saistīta ar jauno un līdzšinējo atziņu skaidrotājfunkcijām. Zinātnes vēsture liecina, ka nereti, pārejot uz jaunu teoriju, eksperimentu datus nākas radikāli pārinterpretēt.

Ar Dīema modeli labi sader modelis, ko, uzlabojot Karnapa modeli un Neirāta modeli, radījis Kvains. Karnaps un Neirāts savu modeli bija veidojuši empīristiskā fundamentālisma ietvaros. V. Kvains piekrīt, ka teorijai ir divkārša atkarība (no valodas un no jutekliskās pieredzes), taču šo dihotomiju neabsolutizē: viņš nepiekrīt, ka teorijām ir divi skaidri nošķirami līmeņi – empīriskais un teorētiskais.¹¹ Līdz atsevišķiem empīriskiem konstatējumiem šai dualitātei nevar izsekot, tajos tā vairs neparādās. Citiem vārdiem sakot, reducējamība – iespēja katru izteikumu “pārtulkot” jutekliskās pieredzes valodā – par kritēriju nav izmantojama.¹²

Teorijai ir tāds pats uzdevums kā citiem valodā izteiktiem pieredzes elementiem – pielāgot cilvēku aizvien sarežģītākai un plašākai ārpusaulei. Teorija veidojas un aizvien pilnveidojas, mūsu jutekļiem un “prāta acīm” pastāvīgi uztverot ārpusaules kairinājumus un uz tiem atbildot vai tos jau iepriekš sagaidot ar reakcijām, kas ir gan veiksmīgas, gan neveiksmīgas. Turklāt teorija dažādi variējas (īpaši intensīvi tas notiek neveiksmīgu reakciju gadījumā), un variācijas, kas reaģēšanu dara veiksmīgāku, teorijā nostiprinās. Tāpat V. Kvains tālāk attīstījis Dīema modelī ietvertu holistisko ideju, ka teoriju kontrolē citas teorijas.

Kā veselu teorētisko sistēmu V. Kvains interpretē arī visu cilvēka pieredzi, kas izteikta valodā, un arī pašu valodu. Viņaprāt, katra valoda savā ziņā ir teorija, jo tajā akumulējas noteiktas atziņas par pasauli, un katra teorija savā ziņā ir valoda, ar kuras termini mēs aprakstām un izskaidrojam pasauli.

Šajā sakarībā V. Kvains izvirzīja un pamatoja domu, ka absolūti precīzi tulkot no valodas uz valodu nav iespējams. Viņa pamatojuma galvenā ideja ir tāda, ka daudziem no ārpusaules uztvertajiem tēliem visu valodu nesēji savā apziņā nepiekrāto vienus un tos pašus etalontēlus. Tāpat, pavisam radikāli runājot, pastāv valodiska relativitāte: katra valoda pasauli segmentē (pa atsevišķiem objektiem daļa) citādi nekā pārējās. No tā savukārt izriet, ka var runāt par “teoriju ontoloģisko relativitāti”. Nonākam pie šāda atzinuma: pieņem jaunu teoriju principā nozīmē pieņemt ne tikai jaunu principu, kā

veidot juteklisko informāciju par pasauli, bet arī jaunu principu, kā pašu pasauli segmentēt – dalīt atsevišķos objektos un to sistēmās. Liekas, šis Kvaina modelis labi palīdz izprast un izskaidrot daudzas sarežģītas situācijas zinātnes vēsturē, piemēram, situāciju, kas ģeoloģijā izveidojās, kad ģeologi pieņēma Vēgenera hipotēzi, ka kontinenti pārvietojas (1912).

Nekumulatīvistikais zinātnes paradigmu modelis. Liekas, tieši V. Kvaina idejas ir svarīgākais avots, no kura smēlies ASV filosofs un zinātnes vēsturnieks Tomass Kūns (1922–1996), radīdams zinātnes atziņu sistēmu attīstības modeli, kas pazīstams kā paradigmālais modelis. To viņš veidoja, lai kritizētu kumulatīvistisko Popera modeli. Atzinumu, ka nav iespējama precīza tulkošana no valodas uz valodu, T. Kūns izmantoja, lai izskaidrotu nesaderību, kura vienmēr parādās, kad no līdzšinējās fundamentālās teorijas pāriet uz jaunu.

Tāpat kā V. Kvains, arī T. Kūns uzmanību pievērta tam, ka zinātnieki, izmantojot vienus un tos pašus vārdus un ar tiem apzīmējot vienas un tās pašas priekšmetsituācijas, katrs tajos var ielikt citādus jēdzienus. Zinātnes vēsturē ir tādi piemēri: pāreja no Aristoteļa paradigmas uz Galileja–Nūtona paradigmu, no Ptolemaja astronomijas uz Kopernika–Keplera astronomiju, no flogistona ķīmijas uz Lavuazjē ķīmiju. Šeit notika nevis loģiska pāreja no vienas pierastas teorijas uz citu, bet gan kaut kas līdzīgs tam, kā cilvēki apgūst jaunu nacionālo valodu.

Apģūt valodu nozīmē nevis iemācīties no tās tulkot savā valodā, bet gan iedziļināties līdz šim svešajā valodā un iemācīties to lietot. Varbūt jaunās valodas vārdus neizdošas pārtulkot savā valodā, bet, ja ir izdevies iemācīties tos lietot, jaunā valoda ir apģūta. Tāpat ir ar jauno teoriju apģūšanu.

Kvaina ontoloģiskās relativitātes princips T. Kūnam deva iespēju izskaidrot, kā notiek pāreja no paradigmas uz paradigmu: proti, šajā pārejā ir lēcians, nesaderība. T. Kūns noraida K. Popera un citu kumulatīvistu uzskatu, ka vēlākās teorijas sevī ietver iepriekšējās, un uz zinātnes vēstures faktu pamata demonstrē, ka zinātnē bijis diezgan daudz nekumulatīvu situāciju, jēdzienisku pārrāvumu, paradigmālu nesaderību.

T. Kūns iedibināja tādas jaunus jēdzienus kā “paradigmāla zinātne”, “pirmsparadigmāla zinātne”, “normāla zinātne”, “zinātnisku mīklu risināšana”. Tie izrādījās ļoti efektīvi un zinātnes vēsturniekiem pavēra iespēju rekonstruēt dažādas līdz tam neizprastas situācijas.¹³ Piemēram, mūsdienu psiholoģija pēc Kūna modeļa ir pirmsparadigmāla zinātne, jo tajā nav ievēroti divi paradigmālas zinātnes noteikumi. Pirmkārt, trūkst dominējošās paradigmas (bet ir vairāk nekā četras teorētiskas tradīcijas). Otrkārt, visās paradigmās gan ir anomālijas, taču katra teorija to izskaidro citādi un viegli tiek galā ar katru jaunu anomāliju.

Vai arī tāds piemērs. Svarīgais jēdziens “normāla zinātne” dod iespēju aprakstīt un izskaidrot tādas zinātnes vēstures faktus kā stabila atziņu pieaugšana noteiktā teorētisko priekšstatu un metožu paradigmā. Interesanti, ka K. Popers T. Kūna priekšstatus par normālu zinātni un tā saukto zinātnisko mīklu risināšanu zinātnes ietvaros interpretēja kā zinātnes revolūciju ķēdi.¹⁴

Falsifikacionistiskais modelis. Plaši pazīstamais Popera falsifikacionistiskais modelis, domājams, ir kompromiss starp Pīrsa un Dīema modeli. Dažā ziņā tas ir līdzīgs I. Kanta pozīcijai un attiecīgi arī P. Dīema pozīcijai. Runa ir par to, ka nav tādas empīriskās bāzes, kura nebūtu noslogota ar teorētiskiem priekšstatiem, mūsu viedokli, cerībām. Tādēļ arī nevar novilkt precīzu demarkācijas līniju starp faktuāliem un teorētiskiem spriedumiem. Vispār faktuālus spriedumus nevar loģiski atvedināt no jutekliskās pieredzes. Pierādīt spriedumus, balstoties uz sajūtām vai uztvērumiem, nav iespējams.¹⁵

Liekas, epistēmiskais pētniecības portrets, ko devis Austrijā dzimušais Anglijas zinātnes un vēstures filosofs Karls Raimunds Poppers (1902–1994), ir līdzīgs tam, kādu iedomājās vispārīgās un speciālās relativitātes teorijas radītājs Alberts Einšteins (1879–1955). Runa ir par **EJASE** modeli.¹⁶ Šajā modelī, manuprāt, labi izpaužas tas, ko K. Poppers sauc par kritisko racionālismu, tas atspēko empīristiskā fundamentālisma pieeju.

Teorijas pamatus zinātnieki neveido pēc Milla klasiskā induktivistiskā modeļa. Tos viņi neveido arī pēc Maha modeļa – palikt pēc iespējas tuvāk jutekliskajiem uztvērumiem un tikai meklēt ekonomiskākos formulējumus konstatēto regularitāšu aprakstīšanai. Tas ir, ne loģisko, ne empīrisko modelī nedrīkst absolutizēt.

Veidojot pašus teorijas pamatus, vienmēr rodas pat divi loģiski pārrāvumi. Pirmkārt, tas ir loģiskais pārrāvums starp jutekliskajiem uztvērumiem un jēdzieniem, kas uz tiem attiecas. Loģiski jebkurus spriedumus var atvedināt tikai no citiem spriedumiem, bet nekādi ne no jutekliskiem uztvērumiem vai priekšstatiem. Otrkārt, iracionāls, nevis loģisks šajā sākumposmā ir arī ceļš no jutekliskajiem priekšstatiem līdz minējumam (pieņēmumam) un risinājuma iecerei. Darbojas radošā intuīcija, notiek it kā lēcieni no jutekliskā līdz idejai.¹⁷

Tāds pētniecības procesa redzējums ļauj aiziet, piemēram, no Č. Pīrsa galējā falsifikacionisma. K. Poppers, līdzīgi P. Dīemam, savā modelī, lai gan tas ir falsifikacionistisks, ietver konvenciālistiskus elementus. Taču atšķirībā no Dīema, kura modelī par teorētisko tēžu likteni lemj tikai zinātnes sabiedrība pēc savas gaumes, Poppers, nevēlēdamies šo konvenciālo absolutizēt, pastiprināja izšķirošā eksperimenta lomu. Pēc Dīema domām, zinātnes sabiedrības lēmumu kritēriji ir teorijas izskaidrotājspēks, vienkāršums un skaidrums. Turpretī Popera modelī zinātnes sabiedrība vienojas tikai par to, kādus novērojumu un eksperimentu konstatējumus atzīt par neapstrīdamiem pamatkonstatējumiem – falsifikatoriem. Tādus konstatējumus var iegūt ar izšķirošā eksperimenta palīdzību.

K. Poppers gan atzīst, ka risks ir arī ar izšķirošo eksperimentu. Proti, arī eksperimentu tehnika ir teorijas produkts. Piemēram, konstatējumi, kurus mēs iegūstam novērojumos ar teleskopu, nav uzskatāmi par absolūti ticamiem falsifikatoriem, jo tie ir atkarīgi no teleskopa konstrukcijas, ko savukārt diktē optikas teorija, uz kuras pamata tas būvēts. To uzskatāmi demonstrējis zinātnes filosofs amerikānis Pols Feirābends (1924–1994). Tomēr uz laiku, kamēr kādu teoriju pārbauda, Poppers šos konstatējumus iesaka izmantot par neapstrīdamiem pamatkonstatējumiem. Lai mazinātos risks, viņš par potenciāliem falsifikatoriem aicina izmantot tikai agrāk labi pārbaudītas atziņas, ko zinātnes sabiedrības pieņēmusi par neapstrīdamām. Pie tam viņš aicina eksperimentālās pārbaudes patstāvīgi atkārtot. Citiem vārdiem sakot, Poppers aicina vienoties par tādām normām, kuru ievērošana nodrošinātu teoriju “cīņu par eksistenci” – izlasi, kas ļautu izdzīvot tikai labākajām teorijām.¹⁸ Bet lielāka loma ir jāvelta precīzai problēmu formulēšanai (P).

Arī Popera modelis ir fallibilistisks (tāpat kā Pīrsa un Dīema modelis): jebkurai teorijai agri vai vēlu atradīsies atspēkojums, jo arī pašā labākajā teorijā (T1) kaut kas noteikti ir maldīgs vai kļūdainis. Tas nozīmē, ka ikviena teorija ir hipotētiska (TH) – tāda, uz ko jāraugās kā uz nepierādītu un ko, iespējams, pārbaudītāji jau drīz atspēkos, falsificēs (O & ← O). Atkarībā no pārbaudīšanas rezultātiem var tikt izvirzīta jauna problēma, kuras formulējumā izpaužas iepriekšējo pētījumu pieredze.

Atziņu sistēmu attīstības shēma Karlam Poperam ir šāda:

P1 à TH1 à O & ← O à P2 à TH2

Šī īpašība, kā rāda vēsture, piemīt teorijām, kurām ir labs empīrisks pamatojums. Un tā ir vēl viena teoriju privilēģija. Tādēļ principiāla falsificējamība ir teoriju privilēģija.

Un tāpat, jo precīzāk pētnieks faktus, kas teoriju apstiprina, atdalīs no faktiem, kas teoriju atspēko, jo labāka, jo stingrāka šī teorija būs.

Izsmalcināti falsifikacionistiskais modelis. Kā redzam, K. Popers būtībā uzskata, ka zinātniekiem savas teorijas vajadzētu pastāvīgi pārbaudīt, cenšoties tās pēc iespējas drīzāk falsificēt. Zinātnes vēsture šādu tiekšanos neaplicina. Šai Popera modeļa problēmai uzmanību pievērsa Ungārijā dzimušais Lielbritānijas matemātiķis un filozofs Imre Lakatos (1922–1974).

Popera modeļa vājā vieta ir tas, ka K. Popers teoriju pārbaudi saista tikai ar izšķirošo eksperimentu, tāpēc iznāk, ka vienīgais zinātniekam svarīgais rezultāts ir teorijas falsificēšana. Reālā zinātnes prakse (kā rāda zinātnes vēsture) liecina ko citu: no teorijas (T1), kas bieži apaugusi ar anomālīgām un būtībā jau ir atspēkota, zinātnieki atsakās tikai pēc tam, kad ir izveidota alternatīva un veiksmīgāka teorija (T2). Nekāds negatīvs eksperimenta rezultāts (\leftarrow O) teoriju (T1) nokaut nevar. Pētnieks vienmēr mēģina savu teoriju no pretpiemēriem glābt, izvirzot jaunu hipotēzi (Had hoc) vai arī pārinterpretējot jēdzienus. Viņš pat cenšas jaunās idejas pievienot teorijas kodolam, lai tādējādi izskaidrotu anomālīgas, nevis katru tādas neatbilstības reizi šo kodolu pārbaudīt.¹⁹

Nedrīkst aizmirst, ka eksperimentus zinātnieks visbiežāk plāno no eksistējošo teoriju pozīcijām, tādēļ paši interesantākie eksperimenti biežāk apstiprina nekā atspēko. Tas dod iespēju pretpiemēru izskaidrošanā izmantot papildu idejas. Atšķirībā no K. Popera, kas teorijas nosargāšanu ar Had hoc palīghipotēzēm uzskatīja par zinātniskā godīguma kodeksa pārkāpšanu un ceļu uz zinātnes izviršanu, I. Lakatos argumentē, ka atziņu sistēmu attīstība bez Had hoc nemaz nevar notikt.²⁰

No teiktā izriet, ka analīzes laikā uzmanība jāpievērš nevis atsevišķai teorijai, bet gan sakarīgai teoriju virknei (Laudana termins), ko vieno noteikta pētniecības programma (līdzīga Kūna paradigmai un Laudana “pētniecības tradīcijai”). Veidojot šīs teoriju virknes, verifikācija un falsifikācija ir vienlīdz svarīgas. Pārbaudītāji ar eksperimentu konfrontē nevis vienu atsevišķu teoriju, bet gan veselu pētniecības programmu.

Atziņu sistēmu attīstības shēma Imrem Lakatosam ir šāda:

$P1 \text{ à } T1 \text{ à } O \ \& \ \leftarrow O \text{ à } T2$

kur $T2 \equiv T1 \ \& \ \text{Had hoc}$

No teiktā izriet, ka Lakatosa apsvērumi un nostāja ir radniecīgi Planka, Dīema un Kūna nostājai, kaut arī Kūns, atšķirībā no Lakatosa, ir nekumulatīvis.

Laudana aposteriorais modelis. Larijs Laudans ir amerikāņu filozofs un zinātnes metodologs, kas pašlaik strādā Meksikā. Viņa modelī zinātne pirmām kārtām ir problēmu risināšana, nevis faktu izskaidrošana.²¹ Tāda pieeja ir heuristiski izdevīga, jo metodoloģiskus vispārinājumus ļauj veidot no atziņām, kas gūtas, pētot dažādos tekstos fikseto reālo pētniecības praksi. Proti, metodoloģiskas idejas tad nav jāatvedina no kādiem abstraktiem priekšstatiem par zinātnisko izzīņu, tās rodas, analizējot, kādas problēmas zinātnieki risina un kādi ir viņu ideāli, principi un metodes. Tādu metodoloģisko modeli var saukt par *aposterioru* modeli.

Apsteriorie modeļi, piemēram, Dīema, Lakatosa, Kūna vai Laudana modelis, vienmēr ir adekvātāki nekā apriorie (piemēram, loģiskā pozitīvisma pārstāvju modeļi), kuri vienmēr ir arī preskriptīvi.

Un tāpat, pēc L. Laudana domām, jebkuras zinātnes mērķis ir risināt intelektuālas problēmas. Atrisināta problēma ir zinātnes progresa pamatvienība. Kā liecina zinātnes vēsture, no vairākām konkurējošām teorijām un ar tām saistītām metodēm galu galā mēdz izvēlēties to teoriju un metodi, kas visefektīvāk spēj risināt problēmas. Tas arī nodrošina atziņu sistēmu progresu. Kritērijs ir nevis teoriju verificējamība vai falsificējamība,

bet gan to adekvātums un progresivitāte – ar tām atrisināmo problēmu kvalitāte un kvantitāte. Problēma, kā noteikt atziņu progresivitāti, ir Laudana modeļa centrālā tēma.

Progresā jēdzienā svarīgākais ir mērķis. To, ka notikums X ir progresīvāks nekā notikums Y, mēs varam spriest tikai kopsakarā ar kādu mērķi Z. Zinātnē tāds mērķis var būt, piemēram, lielāka paredzamība, lielāka problēmu atrisināmība, lielāks teoriju saturīgums utt. Attiecībā uz tādiem mērķiem jau var runāt par zinātnes progresu. Piemēram, par progresīvāko var atzīt to divām konkurējošām teorijām, kura dod iespēju atrisināt vairāk problēmu; tātad noteikta mērķa izvēle vienmēr būs racionāla.²² Reālajā zinātnes vēsturē tā arī vienmēr ir bijis.

Ludmila Jacenko (Maskava), Laudana teoriju attīstīdama, radījusi metodoloģisku modeli “pētniecības un radošās darbības heuristikā regulācija”. Savā modelī viņa atklāj, kādas ir dažādās regulatīvas (principi, metodes, metodikas utt.), ar kuru palīdzību notiek pētniecības optimizācija. Pētot, kā šīs regulatīvas rodas un kā zinātnieki tās lieto, var skaidrāk izziņāt pētniecības stāvokli dažādos zinātnes attīstības posmos. Šai tēmai bija velēts arī šā raksta autora doktordarbs.

Protams, zinātnes progress ir arī daudzu citu metodoloģisko modeļu uzmanības centrā. Bet svarīgākais ir – kā to interpretēt. Piemēram, Popera interpretācijas izriet no kumulatīvisma nostādnēm. Jāsaka, ka Popera modelis un citi kumulatīvistiskie modeļi ir preskriptīvi. Tie iesaka algoritmus, kā novērtēt teoriju progresivitāti, piemēram, pēc verificējamības pakāpes vai pēc vienkāršuma un ekonomiskuma, vai arī pēc falsificējamības pakāpes.

Bet tāds normatīvisms ir pretrunā ar zinātnes vēstures analīzes rezultātiem. Zinātnieki darbojas nevis pēc kāda kopīga algoritma, bet gan tā, kā to, zinātnes vēsturi analizēdams, saskatīja un savā modelī aprakstīja P. Feirābends, pēc principa “anything goes” (“der viss”).²³ To pašu, vienīgi ne tik kategoriskā formā, pauž arī, piemēram, Polaņi modelis un Kūna modelis.

Laudans noliedz gan galēju normativitāti, gan tādu kumulativitāti, kādu savos modeļos iztēlo, piemēram, Karnaps vai Popers. Jāatzīst, ka Laudana paša modelis šajā ziņā tiešām ir adekvātāks. Zinātnes progresā iespējamību Laudans neskaidro ne ar kādu kumulativitāti. Tomēr viņa modelis nav arī nekumulatīvistisks. Tajā (tāpat kā, piemēram, Diēma modelī) gluži vienkārši ir ievērots zinātnes vēstures fakts, ka, mainoties teorētiskajiem priekšstatiem, jaunajos priekšstatos kaut kas var nesaderēt ar līdzšinējiem priekšstatiem – nebūt no tiem atvedināms vai pārtulkojams, būt ar tiem pretrunīgs vai no tiem šķirts ar pārrāvumiem jeb lēcieniem. Taču nekādu nepārtulkojamību Laudans neabsolutizē. Absolutizācija atziņu sistēmu attīstību ataino izkropļoti.

Nekumulatīvistiskajiem modeļiem par faktuālo bāzi noderējuši vairāki zinātnes vēstures pavērsieni, kas nav bijuši saistīti ar atziņu sistēmu kumulatīvo attīstību – atziņu “kopējās masas” pieaugšanu. Tāds pavērsiens ir Kopernika revolūcija astronomijā vai, teiksim, XX gadsimta sākuma revolūcija fizikā, kur ņūtonisko pasaules ainu nomainīja priekšstati, kas atbilda speciālajai relativitātes teorijai. Nekumulatīvistisko modeļu pamatā ir doma, ka visus jaunās teorijas terminus nav iespējams pārtulkot ar līdzšinējās teorijas terminiem. T. Kūns šo nepārtulkojamību nosauca par paradigmu relativitāti. Vecās teorijas aizstāšanu ar jaunu viņš aprakstīja kā savdabīgu lēcieni, revolūciju. Tā vismaz mēdz uzskatīt. Liekas gan, ka savos agrīnajos darbos T. Kūns dažviet gluži vienkārši ir pavirši izteicies.

Laudans savukārt īpaši uzsver, ka pāreja uz efektīvākām teorijām noris pakāpeniski. Tādēļ termins “zinātnes revolūcijas” ir tikai metafora, ar ko apzīmē nopietnas kompleksveidīgas pārmaiņas, kas laiku pa laikam zinātnē notiek. Tādās reizēs mainās gan pašas

teorijas, gan arī zinātniskie mērķi un metodes. Tas var notikt lēcienuveidīgi, viss vienā laikā.

Šajā sakarā jāpiebilst, ka svarīga vieta Laudana metodoloģiskajā modelī ir jēdzienam “pētniecības tradīcija”.²⁴ Proti, daudzas jaunās teorijas ar vecajām vieno pēctecība filosofiskajos pamatos. Tā ir pietiekami liela, lai pat vairāku paaudžu zinātnieki, kas strādā tādu savstarpēji pēctecīgu teoriju ietvaros, empīriskos konstatējumus saturiski interpretētu vienādi. Daudzas pētniecības tradīcijas mēdz saukt tāpat kā tām atbilstošās “globālās teorijas”. Tādas tradīcijas ir, piemēram, atomu teorija, gāzu kinētiskā teorija, darvinisms. Laudana jēdziens “pētniecības tradīcija” ir radniecīgs Kūna jēdzienam “paradigma”, Lakatosa jēdzienam “pētniecības programma”, kā arī tam, ko Stīvens Tūlmīns saprot ar zinātnes problēmu, ideālu un normu ģenealoģijām.

Tūlmīna evolucionistiskais modelis. Tūlmīna modelis, kam ir līdzība ar Laudana, Lakatosa un Kūna modeli, svarīgs šķiet vairāku iemeslu dēļ. Angļu filosofs Stīvens Tūlmīns (1922), tāpat kā amerikānis Larijs Laudans, zinātnisko darbību aplūko kā problēmu risināšanu. Zinātnes problēmu risināšanas loģika ir pakārtota vēsturiski mainīgiem pētniecības mērķiem. Arī Tūlmīns atziņu sistēmu attīstībā statisko griezumu dihotimiski šķir no dinamiskā, nepārtrauktā. Racionalitāte atklājas tikai otrajā, dinamiskajā griezumā.

Jebkuras zinātniskās disciplīnas nepārtrauktība nozīmē tajā risināto problēmu pēctecību. Problēmās, ko tā risina pašreiz, turpinās tās problēmas, ko centās atrisināt iepriekšējo paaudžu zinātnieki. Citiem vārdiem sakot, noteiktas zinātniskās disciplīnas problēmas veido dialektiski sakarīgu virkni, ģenealoģiju.

Tāpat ir ar metodiku. Zinātnieki, kas savā nozarē rada jaunus jēdzienus un metodes, mēdz balstīties uz līdzšinējo pieredzi to veidošanā un izmantošanā. Tātad savas ģenealoģijas ir arī jēdzieniem un metodēm. Tie mainās, evolucionējot risināmajām problēmām. Jauni jēdzieni un metodes rodas, nozares speciālistiem sastopoties ar tādām problēmām, ko ar līdzšinējiem jēdzieniskajiem modeļiem un metodēm neizdodas atrisināt.²⁵

Tādējādi, cenšoties aprakstīt kādas nozares attīstību, vispirms var rekonstruēt aprakstīšanas un izskaidrošanas normu ģenealoģijas, kas tajā pastāv. Aiz tām ir ilgāka un nepārtraukta ģenealoģija – problēmu ciltskoks. Tas ir pamatā visām citām ģenealoģijām (jēdzieni, metodes, izskaidrošanas modeļi), ar kuru palīdzību var raksturot attiecīgās nozares attīstību.

Taču, ja iedziļināsimies vēl vairāk, izrādīsies, ka aiz problēmu pēctecības ir vēl noturīgāki elementi – zinātnes ideāli. Problēmas rodas tur, kur mums nav piemērotu ideju, kā šos ideālus realizēt. Piemēram, – kā matērijas uzbūvi izskaidrot ar mikrodaļiņu fizikas jēdzieniem? Dāņu fiziķis, tagadējā atomu uzbūves modeļa radītājs Nīlss Bors (1885–1962) šajā sakarā izteicies, ka pasaules ideālu izskaidrošanā cilvēce nav pāvirzījusies daudz tālāk, kā bija tikusi jau sengrieķu Leikipa un Dēmokrita laikos.

Gadās, ka atziņu sistēmu attīstībā mierīgu evolūciju pārtrauc vētrains attīstības līniju pārorientēšanās. Tad būtiski mainās gan problēmas, gan normas, bet aiz tām un pirms tām mainās pētnieku ideāli. Šajā ziņā Tūlmīna modelis sader ar Dīema un Kūna modeli. Patiešām, pētniecību determinē ne tikai pašas īstenības īpašības un parādības, bet arī attiecīgo nozaru pētnieku idejas. Un tātad atziņu sistēmu pārmaiņas izpaužas ne jau atziņu daudzums vai kaut kādi universāli principi. Tas, kā šīs sistēmas mainās, ir izprotams tikai tad, ja pārmaiņas aplūko kopsakarā ar vēsturiskajām situācijām, ar kurām tās saistītas.

Sakarā ar šiem Tūlmīna atzinumiem gribētos piebilst, ka filosofija ir izdevīgākā stāvoklī nekā, piemēram, izziņas psiholoģija vai izziņas socioloģija. Filosofija apzināti

ievēro to, ka lūzuma brīži zinātnē ir pietiekami izprotami tikai tad, ja zinātnes attīstību analizē multidisciplināri. Šo attīstību raksturojot filosofiskā skatījumā, integrēti jāizmanto atziņas, kas gūtas psiholoģiskā, socioloģiskā, kulturoloģiskā un epistemoloģiskā analizē.

Rezumēsīm. Varētu uzskatīt, ka jau ir izkristalizējušies vairāki pamatprincipi, kas, veidojot kompleksākus un pilnīgākus zinātnes attīstības modeļus, noteikti būs jāizmanto.

1. Var izšķirt vairāk un mazāk adekvātus metodoloģiskos modeļus. Ieteicamāk ir balstīties uz aposteriorajiem modeļiem, kuros vispārinājumi iegūti, aprakstot un analizējot zinātnieku faktiski izmantotos principus un metodes (Kūns, Lakatos, Laudans, Tūlmins).
2. Adekvātāku zinātnes modeli iespējams izveidot, izveidojot evolucionējošas atziņu struktūras (Dīems, Popers, Kūns, Tūlmins).
3. Zinātnes atziņas pēc savas dabas veido sistēmas. Tās stingri nesadalās empīriskās atziņās (novērojumu un eksperimentu konstatējumos) un no tām neatkarīgās tīri teorētiskās atziņās. Jebkura empīriskā atziņa ir kādas teorijas nosacīta, t. i., teorētiski noslogota – arī metafizisku ieviržu noslogota (Dīems, Kvains).
4. Filosofiskas idejas ne tikai regulatīvi ietekmē pētnieka zinātniskos meklējumus, bet arī organiski ieaužas pašā teorijā. Tiesa gan, tās tur nevar saskatīt tik viegli kā, piemēram, novērojumu atziņas. Tam nepieciešama dziļa metodoloģiskā analīze (Dīems, Kūns, Laudans).
5. Zinātnes atziņu attīstība nav stingri kumulatīvs process. Zinātnes vēstures analīze liecina, ka dažas fundamentālas teorijas ir savstarpēji neatkarīgas un savās skaidrojošajās funkcijās nesaderīgas (Dīems, Kūns, Feirābends).
6. Zinātnes atziņu mērķis ir arvien labāk izprast noteiktus fenomenus, atrisināt aizvien vairāk zinātnes problēmu, izveidot arvien vienkāršākas un kompaktākas teorijas utt. (Laudans).
7. Atziņu sistēmu attīstības teorētisko modeli veidojot, jāveic daudzplānu metodoloģiskā (filosofiskā) analīze, tajā aptverot visus šā procesa aspektus – gan loģisko, gan psiholoģisko, gan kulturoloģisko, gan citus (Tūlmins).

Piezīmes un atsauces

- ¹ Sk., piem.: Рассел, Б. *Философия логического атомизма*. Томск, 1999, с. 5, 7–9, 58–67; Рассел, Б. *Человеческое познание: его сфера и границы*. Москва, 2000, с. 94–142.
- ² Фреге, Г. *Основания арифметики*. Томск, 2000, с. 18, 21–29.
- ³ Sk., piem.: Карнап, Р. *Философские основания физики*. Москва, 1971, с. 342–344; Карнап, Р. *Значение и необходимость*. Москва, 1959, с. 301.
- ⁴ Quine, W. V. *From a Logical Point of View*. Cambridge (Mass.), 1953; Popper, K. R. *The Logic of Scientific Discovery*. London, 1959.
- ⁵ Планк, М. *Единство физической картины мира*. Москва, 1966, с. 46–48.
- ⁶ Пуанкаре, А. *О науке*. Москва, 1990, с. 7–9, 333, 337, 362.
- ⁷ Дюгем, П. *Физическая теория, ее цель и строение*. Санкт-Петербург, 1910, с. 262.
- ⁸ Duhem, P. *Physical Law. Philosophy of Science*. Ed. by A. Danto, S. Morgenbesser. New York, 1966, p. 182–197.
- ⁹ Пирс, Ч. С. *Начала прагматизма*. Санкт-Петербург, 2000, т. 1, с. 299, 300.
- ¹⁰ Lakatos, I. *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. Criticism and the Growth of Knowledge*. Ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge, 1970, p. 95–100.
- ¹¹ Quine, W. V. *Ontological Relativity and Other Essays*. New York, 1969, p. 67.
- ¹² Куайн, У. О. *Слово и объект*. Москва, 2000, с. 43–77.
- ¹³ Кун, Т. *Структура научных революций*. Москва, 1977, с. 79–88, 128–137.
- ¹⁴ Popper, K. *Normal Science and Its Dangers. Criticism and the Growth of Knowledge*. Ed. by I. Lakatos, A. Musgrave. Cambridge, 1970, p. 51–58.

- ¹⁵ Поппер, К. Р. *Логика и рост научного знания*. Москва, 1983, с. 124–141.
- ¹⁶ Холтон, Дж. *Тематический анализ науки*. Москва, 1981, с. 142–147.
- ¹⁷ Поппер, К. Р. *Открытое общество и его враги*. Т. 2. Москва, 1992, с. 24; Поппер, К. Р. *Логика и рост научного знания*. Москва, 1983, с. 260, 275.
- ¹⁸ Поппер, К. Р. *Логика и рост научного знания*. Москва, 1983, с. 312, 313, 372–374.
- ¹⁹ Lakatos, I. Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes. *Criticism and the Growth of Knowledge*. .. P. 122–138.
- ²⁰ *Ibidem*.
- ²¹ Laudan, L. *Progress and Its Problems : Towards a Theory of Scientific Growth*. London, 1977, p. 11–14.
- ²² *Ibidem*, p. 95–105.
- ²³ Фейерабенд, П. *Избранные труды по методологии науки*. Москва, 1986, с. 153–159.
- ²⁴ Laudan, L. *Progress and Its Problems*. .. P. 119, 120.
- ²⁵ Тулмин, С. *Человеческое понимание*. Москва, 1984, с. 232–234.

Summary

Since the middle of the 19th century, when Philosophy of Science arised as a specific trend in philosophy, various models of the development of scientific knowledge have been devised. In some of them the various aspects of the process of a scientific research are well investigated. However, until now it is not quite clear how to proceed from the analysis and account of seperate aspects to a complex and adequate understanding of science.

Key words: *evolution of science, philosophy of science, methodological models of the development of scientific knowledge, multilevel methodological (philosophical) analysis of science.*

Ģeometrija un pasaules vizuālā uztvere

Geometry and the Visual Perception of the World

Guntars Daģis

LU Vēstures un filozofijas fakultāte, doktorantūra

Raiņa bulv. 32, Rīga-1050

e-pasts: guntarsdagis@navigator.lv

Einšteina vispārīgā relativitātes teorija neapšaubāmi bija revolūcija dabaszinātnēs, jauna paradigma, kas mainīja pastāvošos priekšstatus par telpu. Tomēr atšķirībā no Kopernika teorijas tā nav mainījusi kultūras paradigmu, ikdienas priekšstatus par telpu. Mēs vēl aizvien dzīvojam Kopernika-Ņūtona pasaulē, kuras apveidus un struktūru ieskicē Eiklīda ģeometrija. Vispārīgajā relativitātes teorijā telpa tiek aprakstīta, izmantojot neeiklīda ģeometriju, un jau pirms simts gadiem tika uzdots jautājums, kā šādas neeiklīda telpas struktūras ir iespējams samērot ar ikdienas vizuālajiem priekšstatiem par pasauli. Hanss Reichenbahs, viens no skrupulozākajiem, taču Latvijā maz zināmiem filozofiem, analizējot ģeometrijas elementu vizualizācijas īpatnības, izteica minējumu, ka Eiklīda struktūru saskatīšana pasaulē ir tikai ieradums, ko iespējams mainīt. Iespējams, ne tikai ģeometrijas elementus, bet arī ikdienas pieredzes objektu attiecības ir iespējams interpretēt no Eiklīda ģeometrijas atšķirīgā ģeometrijas valodā. Tomēr šķiet, ka Eiklīda ģeometrijas prioritāti telpisko attiecību interpretācijā nosaka nevis vizualizācijas vingrinājumi, bet cilvēka ķermeņa attiecība pret Visuma telpu.

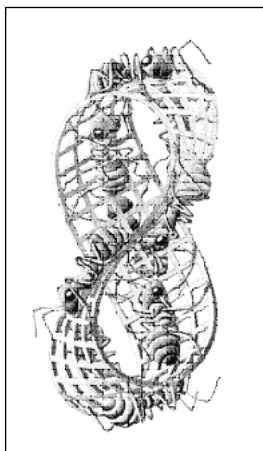
Atslēgvārdi: telpa, ģeometrija, kongruence, koordinatīvā definīcija.

1. Kad Koperniks piedāvāja laikabiedriem heliocentrisko pasaules modeli, daudzi tajā saskatīja veiklu triku, kas padara vienkāršāku debess ķermeņu kustību aprēķinus. Pat baznīca tajā sākotnēji nesaskatīja nekādu ļaunumu. Ierastais pasaules tēls, kur pasaules centrā atrodas Zeme, bet viss pārējais kustas ap to, vēl labu laiku palika nemainīgs. Tikai vēlāk, pateicoties Kopernika pēcteču darbam, pasaules tēls ieguva tādus apveidus, kādi mums ir ierasti šodien. Viens no svarīgākajiem Jauno laiku zinātnes jaunievedumiem bija Eiklīda ģeometrijas izmantošana telpas un kosmosa objektu kustību aprakstā. Ar Galileja un viņa laikabiedru pētījumiem, telpa un pasaule kopumā ieguva ģeometrisku struktūru. Līdzās tam, ka debess ķermeņi pasaules telpā apraksta Eiklīda ģeometrijas trajektorijas, homogēnajā, absolūtajā Ņūtona telpā jebkurā tās vietā var konstruēt, piemēram, trijstūri, kura iekšējo leņķu summa vienmēr ir 180° . Tāpat šajā telpā ir iespējams novilkt divas līnijas, kas nekad nekrustojas, tātad telpa ir bezgalīga. Jauno laiku zinātne ģeometrizēja pasauli, un Edmunds Huserls savulaik rakstīja, ka skatījums uz ģeometriju kā zinātni par tīrajām idealitātēm ir tik nešķirams no mūsu pasaules uztveres, ka „mēs jau gluži aiz ieraduma tiecamies vairs nešķirt telpu un telpiskos tēlus, par kuriem runā ģeometrija, no pieredzes īstenības, it kā tas būtu viens un tas pats”¹, un „neapzināta pasaules ģeometriskā idealizēšana notiek arī ikdienas pieredzē. Mēs arī ikdienā esam ģeometri”². Pasaules ģeometriskā idealizēšana ļauj mums dzīvot kopīgā formu pasaulē un izveidot vienotu, idealizētu pasaules tēlu.

2. Mēdz teikt, ka neiekļāda ģeometrijas, bet jo īpaši Einšteina vispārīgā relativitātes teorija, kur izmantota Rīmaņa ģeometrija, radīja apvērsumu ne tikai dabaszinātņu, bet arī filozofijas priekšstatos par telpu. Imanuel Kants telpu, kāda tā mums dota, interpretēja kā aprioru apziņas struktūru, kā sava veida matricu, kurā iekārtojās jutekļos dotais. Tāpat telpas uztveri nosaka mūsu apziņas struktūra, vizuālās uztveres „brilles”, kas „konstruētas” tā, ka mēs pasauli kā telpu varam ieraudzīt tikai vienā veidā – kā trīsdimensionālu Eiklīda telpu. 19. gadsimta sākumā radās neiekļāda ģeometrijas. Daudziem sākotnēji likās, ka tām nav nekāda sakara ar fizisko telpu, tomēr drīz vien tika apšaubīta Eiklīda ģeometrijas prioritāte fiziskās telpas aprakstā un līdz ar to arī Kanta telpas interpretācijā. Piemēram, franču matemātiķis un filozofs Anrī Puankarē parādīja, ka telpas aprakstā var izmantot dažādas ģeometrijas, tādējādi iegūstot vairākas alternatīvas telpas teorijas, un izvēli par labu vienai vai otrai teorijai noteiks tas, kura teorija būs vienkāršāka, jo ir neracionāli no divām alternatīvām teorijām izvēlēties sarežģītāko.³ Alberts Einšteins vēlāk radīja alternatīvu telpas teoriju. Tā precīzāk aprakstīja notikumus pasaulē, turklāt teorija paredzēja notikumu, kas saskaņā ar Ņūtona teoriju nebūtu iespējams, proti, zvaigznes gaismas noliekšanos stiprā gravitācijas laukā, kas pēc daudziem gadiem patiešām tika novērota. Tādējādi teorijas izvēli pretēji Puankarē paredzējumam nenoteica tās vienkāršība, jo Einšteina teorija neapšaubāmi ir sarežģītāka nekā Ņūtona teorija. Viens no jautājumiem, kas 20. gadsimta sākumā tika izvirzīts vispārīgās relativitātes teorijas sakarā, bija – kā iespējams vizualizēt neiekļāda telpas elementus. Kā pieņemt tādu pasaules ģeometriju, kuru nav iespējams telpā ne tikai saziņēt, bet pat uzskatāmi priekšstatīt, jeb – kā pieņemt teoriju, kuru nav iespējams iekļaut ierastajā pasaules ainā? Šķiet, ir visai grūti priekšstatīt, piemēram, Visumu, kurš ir galīgs, taču bez robežām, vai arī – kā ķermeņi izliec telpu. Kā telpas izliekumi mums varētu parādīties? Teiktais drīzāk atgādina metaforas. Rūdolf Karnaps norādīja, ka teorijas pieņemšanas vai nepieņemšanas kritērijs nevar būt tās elementu priekšstatāmība vai nepriekšstatāmība jeb, citiem vārdiem, – ikdienas pieredze. Zinātnes teorijas jāuztver kā konvencionālas valodas, kas kalpo tikai kā instrumenti realitātes aprakstīšanai jeb, atceroties Kopernika gadījumu, – kā veikli matemātiski triki.⁴ Cits loģiskā pozitīvisma pārstāvis Hanss Reihenhahs izteica savdabīgu pieņēmumu – iespējams, ka pasaules skatīšana caur Eiklīda ģeometrijas brillēm ir tikai gadu gaitā izveidojies ieradums, ko iespējams mainīt.⁵ Viņš analizēja ģeometrijas objektu uztveres un vizualizācijas īpatnības un secināja, ka ir iemesls runāt par zināmu skatījuma ieradumu. Viņš piedāvāja virkni ģeometrijas elementu vizualizācijas vingrinājumu, kas it kā liecināja par labu viņa pieņēmumam. Piemēram, ja mums uzdos jautājumu, vai ir iespējama tāda virsma, teiksim, papīra lapa, kurai ir tikai viena puse, daudzi no mums, droši vien ilgi nedomājot, atbildēs, ka nav. Tomēr atbilde ir nepareiza! Ja paņemsim papīra strēmeli, pagriezīsim tās vienu galu par 180 grādiem un salīmēsime abus galus kopā, iegūsim tā saucamo Mebiusa lentu – virsmu, kurai ir tikai viena puse (sk. 1. att.). Kļūdaino atbildi, pēc Reihenhaha domām, nosaka ieradums priekšstatīt ģeometrijas elementus, šajā gadījumā plakni, saskaņā ar Eiklīda ģeometrijas uzstādījumiem.⁶

3. Uz Mebiusa lentas jeb šajā vienpusīgajā plaknē nav spēkā daudzas Eiklīda ģeometrijas aksiomas, piemēram, īsakais attālums starp diviem punktiem nebūs taisne, bet Eiklīda līkne. Tāpat starp diviem punktiem var novilkt divas vienāda garuma līnijas, kas nesakrīt, turpretī Eiklīda plaknē tas nav iespējams.

4. Karnapa un Reihenhaha pieņēmuma būtība ir tā, ka teorija, šajā gadījumā ģeometrija, ir „brilles”, kas nosaka to, kā mēs redzam vismaz ģeometrijas objektus, ja ne fiziskās pasaules priekšmetus. Taču iespējams, ka arī ikdienas pieredzē, kam nav tiešas saistības ar teorijām, vizuālo informāciju ir iespējams interpretēt citādāk, nekā tas ierasts. Pirmajā mirklī šāds pieņēmums var šķist absurds, tomēr atcerēsimies gadījumu ar Kopernika heliocentrisko pasaules modeli. Daudzi viņa laikabiedri to uztvēra tikai kā ļoti asprātīgu



1. att. M. C. Ešers. Mebiusa lenta
M. C. Esher. Mobius Strip

matemātisku modeli, bet ne vairāk, jo ir taču skaidri redzams, ka Zeme stāv, bet Saule kustas. Ar laiku Kopernika teorijai tomēr izdevās mainīt ierasto priekšstatu. Kaut arī mēs ar neapbruņotu aci joprojām redzam, ka Saule lec, mums nav grūtību uzbūvēt Visuma fragmenta modeli, kur redzams, ka patiesībā kustības ir pavisam citādākas. Varbūt uz Einšteina apvērsumu telpas interpretācijā mēs varam lūkoties kā uz līdz galam nenotikušu, tāpat kā tas savulaik bija ar Kopernika teoriju. Vajadzēja laiku, lai Kopernika modelis, Ņūtona telpa kļūtu ne tikai par zinātnes, bet visas kultūras paradigmu.

5. Kā mēs atskāršam, ka telpai ir ģeometrija, lai kāda tā arī nebūtu? Abstrahējoties no tā, ko mēs zinām par telpu, ko spējam ielikt telpas jēdzienā, varam teikt tikai to, ka telpa ir nenoteikta nepārtrauktība, kurā ir iespējama atrašanās un kustība. Telpa nav pieejama jutekliskai uztverei, tā nav lieta, mēs tās esamību atskāršam, vērojot priekšmetus jeb, kā teica Platons, – mēs pie telpas atskārsmes nonākam ar kāda „nelikumīga prāta slēdziena palīdzību, un tai [telpai – *G. D.*] noticēt ir gandrīz neiespējami”, mēs telpu redzam kā sapnī.⁷ Un tomēr, kad mēs runājam par fizisko telpu, mums par to ir priekšstats. Mums ir pasaules tēls, ko mēs varam aprakstīt. Šis tēls nav iepriekš dots, mēs to uzkonstruējam, piemēram, ar ģeometrijas elementu palīdzību. Mēs radām fiziskās pasaules kā koncepta tēlu, ieviešam struktūru nenoteiktībā. Pasaules tēls gadsimtu gaitā ir piedzīvojis lielas pārmaiņas, un mēs varam izsekot fiziskās pasaules attīstības vēsturei, ieraudzīt, kā izskatījās, piemēram, seno ēģiptiešu, viduslaiku eiropiešu, Kopernika un citas pasaules, ja mums ir šo pasaulu apraksti.

6. Kā daudzveidīgā nepārtrauktība, ko mēs dēvējam par telpu, iegūst Eiklīda ģeometrijas struktūru? Eiklīda ģeometrijas sākotne meklējama zemes mērīšanā,⁸ tādēļ jautājuma atšķetināšanu sāksim ar mērīšanas jēdziena analīzi. Parasti mēs attālumus starp priekšmetiem mērām, izmantojot cietus, neelastīgus priekšmetus, kuru garums ir pieņemts kā mērvienība. Jebkura mērvienība ir brīvi izvēlēts garums, kuru mēs pēc vienošanās nostiprinām attiecībā pret kādu fizisku objektu, etalonu, lai zinātu, ka izvēlēta mērvienība vienmēr ir viena un tā pati. Piemēram, metra etalons ir stienis, kas noteiktos apstākļos glabājas Parīzē. Mēs varam arī teikt, ka tā ir viena četrdesmitmiljonā daļa no Zemes ekvatora garuma, taču tas nenozīmē, ka metrs jau apriori būtu ekvatorā, jo tikpat labi mēs par metru varējām pasludināt vienu piecdesmitmiljono daļu no ekvatora. Hanss Reichenbahs mērvienības noteikšanas procedūru sauc par koordinatīvo definīciju⁹. Pie koordinatīvās definēšanas pieder arī mērīšanas procesa definēšana jeb instrukcija, kā

jānotiek mērīšanai. Šajā gadījumā tā ir mērinstrumenta pārvietošana gar mērāmo objektu. Turklāt mērīšanu pavada ideja, ka mērinstrumenta garums mērīšanas laikā nemainās – tas paliek kongruents sev. Šāds mērinstruments, protams, neeksistē, un jebkurš ciets neelastīgs priekšmets, ko mēs izmantojam mērīšanā, ir tikai vairāk vai mazāk precīzs tuvinājums ideāla mērinstrumenta idejai. Tātad mērīšanas būtība ir objekta salīdzināšana ar pieņemtu kongruences standartu. Jauno laiku zinātne Eiklīda ģeometrijas kongruences principu projicēja telpā vispār, un šādas projicēšanas pamatā ir doma, ka tieši tāpat, kā mērot ķermeņus uz Zemes vai tās tuvumā, kongruences standartu var pārvietot jebkur Visuma telpā, tādējādi salīdzinot dažādus telpas nogriežņus. Mērinstruments, šajā gadījumā ciets stienis, ir atskaites punkts, ar kuru tiek salīdzināti ne tikai priekšmeti, bet visa telpa, un kongruence ir izsakāma kā Visuma attiecība pret absolūti cietu, brīvi izvēlēta garuma stieni.

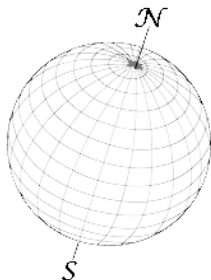
7. Absolūti cieta priekšmeta ideja, protams, ir meklējama dabā, novērojot, kā uzvedas reāli priekšmeti, tos pārvietojot, un būtiskākais atskaites punkts te ir cilvēka ķermeņi. Pārnēsot priekšmetus no vienas vietas uz citu, mēs intuitīvi secinām, ka cieti priekšmeti nedeformējas un ka mēs tos dažādās telpas vietās varam salīdzināt ar sevi, tātad arī ar citiem priekšmetiem. Kongruences idejas būtību trāpīgi raksturojis Anrī Puankarē, sakot: ja dabā nebūtu cietu priekšmetu, nebūtu ģeometrijas.¹⁰ Koordinatīvo definēšanu var raksturot arī kā procedūru, kuras laikā tiek noteikts, kas mainīgajā un nenoteiktajā telpā uzskatāms par nemainīgu, un kā atskaites punkts kalpo cieti priekšmeti. Zinātne šo koordinatīvo definīciju principu ir tikai izstrādājusi detalizētāk un precīzāk, jo tai nepietiek ar pamatojumu, kas balstīts vienīgi ikdienas intuīcijā. Apzinoties, ka dabā neeksistē absolūti cieti priekšmeti, ir jādefinē nosacījumi, kādos fizikālos apstākļos ķermeņi uzskatāms par kongruentu sev un kad ir jārēķinās ar tā deformāciju, piemēram, temperatūras ietekmē, un jāievieš attiecīgi koeficienti, kas reālo mērīšanu pēc iespējas tuvina ideālajai.

8. Tātad ir pamats uzskatīt, ka koordinatīvās definīcijas ir konvences, ko nenosaka nekādi apriori apstākļi vai pašas telpas noteiksmes. Un, lai gan, definējot mērvienību, tiek norādīts uz telpas objektiem, šajos objektos un telpā nav iepriekš dotas metrikas, tāpēc ģeometrija, arī fiziskās telpas ģeometrija, nav tiešas pieredzes rezultāts.¹¹ Tieši tāpēc, ka ģeometrijas sākotne ir konvencionāla un to ar fizisko realitāti nesaista nekādas nepieciešamas, bet gan brīvi izvēlētas saites, visu tīrās ģeometrijas izteikumu patiesumu kritēriji ir loģiski, nevis empīriski. Ilūziju, ka Eiklīda ģeometrija ir telpai iekšēji piemērota, radīja Jauno laiku zinātnieki, kuri to projicēja visā Visuma telpā. Koperniks izteica pieņēmumu, ka Dievs pasauli ir radījis saskaņā ar stingru un vienkāršu ģeometrisku plānu un šo plānu ir iespējams atklāt empīrisku pētījumu ceļā. Arī Galileo Galilejs domāja, ka dabas grāmata ir uzrakstīta matemātikas valodā un tās rakstu zīmes ir trijstūri, riņķa līnijas un citas ģeometriskas figūras, bez kuru zināšanas nav iespējams saprast valodu, kādā ar mums runā daba. Galilejam bija pietiekami pamatoti argumenti, lai izteiktu šādu hipotēzi, jo Eiklīda ģeometrija ļāva skaidri un vienkārši aprakstīt pasaulē notiekošos procesus.

9. Tomēr – par spīti ģeometrijas skaidrībai – viena no Eiklīda ģeometrijas aksiomām radīja šaubas. Proti, aksioma par paralēlām taisnēm. Kaut arī intuitīvi šķiet, ka šī aksioma ir patiesa, lai to pārbaudītu, taisnes būtu jāturpina bezgalīgi, bet tas praktiski nav iespējams. Šī problēma ir jo īpaši svarīga tad, ja pieņem, ka ģeometrija raksturo fizisko telpu. Matemātiķi centās atrast divu paralēļu aksiomai gan citus, skaidrākus formulējumus, gan atteikties no tās vispār, gan pierādīt to kā teorēmu, taču nesekmīgi. 18. gadsimta beigās un 19. gadsimta sākumā, risinot divu paralēļu problēmu, vairāki matemātiķi nonāca pie secinājuma, ka paralēļu aksioma ir neatkarīga no pārējām

aksiomām un tādēļ to ir iespējams aizstāt ar citu, tai pretrunīgu aksiomu, neradot pretrunu ģeometrijas sistēmā kopumā. Nikolajs Lobačevskis ieviesa aksiomu: dotajai plaknes taisnei ir bezgalīgi daudz paralēlu taisņu. Visus pārējos Eiklīda postulātus un aksiomas Lobačevskis pieņēma par patiesām. Vēlāk savas ģeometrijas sistēmas izveidoja Bernhards Rīmanis. Tieši viens no viņa ģeometrijas variantiem kļuva par relativistiskās telpas ģeometriju. Rīmaņa ģeometrijas variantā paralēlu taisņu nav vispār.

10. Zemeslodes virsmu mēs parasti uztveram kā daļu no Eiklīda telpas, tās virsma liecas trīsdimensiju telpā. Rīmanis piedāvāja ņemt sfēras virsmu kā telpu par sevi un izstrādāja tās ģeometriju. Ja mēs uz sfēras virsmas atliekam divus punktus, piemēram, vienu ziemeļpolā, bet otru uz ekvatora, tad īsākais attālums starp tiem būs meridiāns, kas atbilst taisnei Eiklīda ģeometrijā (sk. 2. att.). Eiklīda ģeometrija saka: ja divas taisnes ir perpendikulāras trešajai, tās savstarpēji ir paralēlas. Rīmaņa ģeometrijas gadījumā šis nosacījums neizpildās – divi meridiāni, kas ir perpendikulāri ekvatoram, vienmēr krustosies polā. Līdz ar to Rīmaņa ģeometrijas variantā ir aksioma, kas apgalvo, ka caur punktu P, kas neatrodas uz taisnes l, nevar novilkt nevienu paralēlu taisni. Tātad – paralēlas taisnes neeksistē. Rīmaņa ģeometrijā spēkā nav arī teorēma, ka trijstūra leņķu summa ir 180° , – tā ir lielāka par 180° un ir atkarīga no virsmas liekuma koeficienta k.



2. att. Meridiāni
Meridians

11. Alberts Einšteins vispārīgajā relativitātes teorijā ar Rīmaņa ģeometrijas palīdzību apraksta gravitāciju. Ņūtona fizikā gravitācija bija tāldarbības spēks, kuru viņš nespēja izskaidrot, atstājot to Dieva ziņā. Gravitācijas ģeometriskā interpretācija Einšeinam dod iespēju atrīvēties no spēka jēdziena. Ķermeņiem pa noteiktām trajektorijām liek kustēties nevis spēks, kas tos pievelk vienu pie otra, bet telpas deformācija, ko rada citi ķermeņi ar lielāku masu.¹² Ķermeņi izliec telpu, un tā iegūst neviendabīgu struktūru, kas ietekmē citu ķermeņu kustības trajektorijas. Planētas Visumā kustas pa tādām trajektorijām, kādas tām „uzspiež” telpa. Situāciju Einšteina Visumā vēl var paskaidrot ar šādu līdzību: ja mums ir galds ar iedobumu vidū un mēs pa galdu ripinām bumbiņu, tā, nonākot pie iedobuma, ir spiesta mainīt savu trajektoriju un kustēties pa līniju, kuru mēs Eiklīda ģeometrijā saucam par līkni. Ņūtona fizika šo parādību izskaidro kā gravitācijas spēka iedarbību, kura rezultātā bumbiņa novirzās no taisnvirziena kustības jeb tādas kustības, kur bumbiņa īsākajā iespējamajā laikā var nonākt no punkta A līdz punktam B. Savukārt, Einšteina fizika teiktu, ka bumbiņa nenovirzās no taisnvirziena trajektorijas, jo trajektorija, pa kuru kustas bumbiņa, nonākot pie iedobuma, arī ir iespējamā īsāka trajektorija telpā no punkta A līdz punktam B, telpas struktūra attiecīgajā apgabalā pieļauj tikai šādu trajektoriju. Tātad vispārīgā relativitātes teorija runā par liektu telpu.

12. Mēs saprotam un spējam iedomāties, ko nozīmē divdimensiju plaknes, piemēram, papīra lapas liekšanās. Bet kā saprast un vizualizēt trīsdimensiju telpas liekšanos?

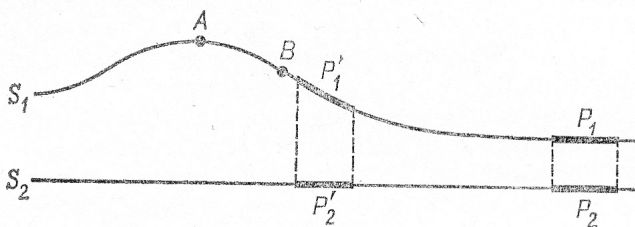
Vai arī – kā iespējams iedomāties Visumu, kas noslēdzas sevī, jeb kāds izskatās Visums, kas ir galīgs, taču bez robežām? Tieši šāds Visums izriet no vispārīgās relativitātes teorijas un liektās telpas koncepcijas. Pats Einšteins piedāvāja pasauli iztēloties kā piepūšamu balonu, uz kura virsmas mēs dzīvojam, turklāt pašiem par sevi mums jādomā kā par divdimensiju būtnēm. Tātad mums eksistē tikai divas balona virsmas dimensijas. Divdimensiju būtnes var ceļot savā pasaulē bezgalīgi un nekad nerasniet tās robežu.¹³ Šī analogija, protams, ir nepilnīga, jo mēs taču dzīvojam trīs dimensijās. Vai liektu trīsdimensiju telpu ir iespējams saprast un attēlot kaut kā citādi? Vispirms aplūkosim, kā mēs par liektu telpu runājam Eiklīda ģeometrijā un kādus priekšstatus ar to asociējam.

13. Mēs varam iedomāties, piemēram, saliektu papīra lapu un asociēt to ar divdimensiju telpu. Mēs to dēvējam par liektu tad, ja tā vienā vai vairākos virzienos attālinās no citas tai pieguļošas plaknes, ko mēs parasti saucam par taisnu. Šajā gadījumā mēs esam aprakstījuši divdimensiju plaknes liekšanos trešajā dimensijā. Telpas liekšanos mēs spējam pamanīt tāpēc, ka varam novērot to no ārpusē trīsdimensiju perspektīvā. Šādu telpas liekumu sauc par ārējo liekumu.¹⁴ Divdimensiju telpas ar ārējo liekumu ir, piemēram, cilindrs un sfēra, taču, kamēr tie ir trīsdimensionālās Eiklīda ģeometrijas telpas objekti, Eiklīda ģeometrija attiecībā pret tiem paliek spēkā. Pēc analogijas mēs varam pieņemt, ka, lai konstruētu liektu trīsdimensiju telpu, mums tā būtu jāievieto ceturtajā dimensijā un jāspēj paskatīties uz to no papildu dimensijas pozīcijām jeb, citiem vārdiem, mums būtu jāspēj paskatīties uz savu telpu no malas, kas nav iespējams. Mēs varam pieņemt, ka pastāv papildu dimensija, un iespējams, ka tāda patiešām pastāv, taču no šāda pieņēmuma nav nekādas jēgas. Ko nozīmē trīs dimensijas no fizikas un arī no ikdienas pieredzes viedokļa? Tas nozīmē, ka mēs objektu atrašanās vietu telpā varam aprakstīt, izmantojot trīs koordinātu ass. Ceturta dimensija nozīmētu to, ka mums ir vajadzīga vēl viena koordinātu ass, taču tas nav iespējams, ja vien mēs par ceturto telpas dimensiju neuzskatām laiku, kā tas arī tiek darīts relativitātes teorijā, tādējādi izveidojot vienotu telpa-laika struktūru. Taču mūsu gadījumā tas situāciju nepadara vienkāršāku, jo – kā vizualizēt laiku? Mums mūsu pasaulē trīsdimensiju telpas liekšanās, ja tāda ir, ir iekšēja, un mums tā kaut kā būtu jāpamana. Matemātiķis Hermans Helmholtcs piedāvā šādu risinājumu. Iedomāsimies, ka eksistē divdimensiju būtnes, kas dzīvo uz balona virsmas. Tās attiecībā pret savu pasauli ir tik niecīgas, ka tām nav nekādu izredžu apiet pasaulei apkārt un pārlicināties, ka tā noslēdzas sevī. Ja plakanās būtnes gribētu noskaidrot, vai viņu telpa ir taisna vai liekta, tātad, vai tās aprakstam būtu jāizmanto Eiklīda vai neeiklīda ģeometrija, viņām būtu jāatrod veids, kā telpu izmērīt. Viņām būtu jāuzzīmē telpā, piemēram, milzīgs trijstūris un jāizmēra tā leņķi. Ja leņķu summa būtu lielāka par 180°, tas nozīmētu, ka spēkā ir Rīmaņa ģeometrija.¹⁵ Taisnības labad gan jāpiebilst, ka plakanās pasaules iemītnieki varētu turpināt izmantot arī Eiklīda ģeometriju, tikai tad viņiem būtu jāatrod veids, kā izskaidrot, kāpēc viņu mērinstrumenti uzrāda anomālijas mērījumos, kāpēc leņķu summa ir lielāka, nekā tai vajadzētu būt.¹⁶

14. Tiklīdz par ģeometriju. Taču kas, pieņemot vienu vai otru ģeometriju, mainīsies plakano cilvēki ikdienas pieredzē? Pagaidām viņi izmaiņas ir konstatējuši tikai mērījumos un, visticamākais, mēģina būvēt nepilnīgus pasaules modeļus pēc analogijas ar saviem divdimensiju objektiem, tāpat kā to tikko darījām mēs. Iespējams, ka šādu nepilnīgu pasaules modeļi varētu arī pieņemt un, piemēram, mācīt to skolā, tā liekot pamatus jaunai kultūras paradigmai, taču acīmredzot ar to nepietiek. Atcerēsimies heliocentrisko modeļi, kura atzīšanai bija vajadzīgs ilgs laiks, un runa šeit nav tikai par inkvizīcijas vajāšanu. Arī ne visi mācīti vīri Kopernika ideju uzreiz spēja pieņemt, lai gan matemātiskie aprēķini liecināja, ka visdrīzāk par debess ķermeņu kustību būtu jārunā tā, kā to piedāvāja Koperniks. Cilvēkiem bija jāpierod interpretēt ikdienā redzamās parādības citādāk, nekā tās parādās. Saules kustība gar horizontu no burtiska notikumu apraksta

pārvērtās ikdienā lietotā metaforā. Taisnības labad gan jāsaaka, ka Kopernika gadījumā runa nav par telpas ģeometriju, bet par Visuma iekārtojumu, tomēr šo vēstures piemēru der paturēt prātā.

15. Kuras parādības relativistiskās telpas gadījumā prasa jaunu interpretāciju? Viens no galvenajiem relativitātes teorijas jaunievedumiem ir neeiklīda ģeometrija, un, kā jau tika minēts iepriekš, noteiktas ģeometrijas pieņemšana sākas ar kongruences pieņemšanu. Aplūkosim, kā neeiklīda kongruences pieņemšanu skaidro Rūdolfs Karnaps. Gan Ņūtona, gan Einšteina teorija saka: ķermeņi spēcīgos gravitācijas laukos uzvedas citādi nekā tālu prom no tiem, un šo parādību mēs saucam par gravitāciju. Šajā piemērā ķermeņu uzvedība tiek aprakstīta, izmantojot divus ģeometrijas modeļus – T2 (Eiklīda ģeometrija) un T1 (neeiklīda ģeometrija). Iedomāsimies, ka caur Saules centru iet plakne S. Pēc relativitātes teorijas, Saules gravitācija plakni izlieks tā, kā 3. attēlā ir izliekta plakne S1 (līnija S1 ir šīs plaknes šķērsgriezums). Tā plaknes daļa, kas iet caur Saules centru, iegūst kupolveidīgu izliekumu, kas tālāk no centra vienmērīgi mazinās, līdz ir tuvs nullei (sk. 3. att.).



3. att. R. Karnapa divu ģeometrijas modeļu ilustrācija
R. Carnap's Illustration for Two models of Geometry

16. Līdz šim brīdim mēs par plakni S1 runājām kā par Eiklīda ģeometrijas T2 plakni. Tagad pieņemsim to par neeiklīda telpas plaknes modeli tāpat, kā tas notiek Rīmaņa ģeometrijā. Pieņemsim, ka mēs veicam telpas mērījumus, izmantojot stienis P. Nogrieznis P1 parāda, kādas izmaiņas notiek ar stieni, ja mēs to pārvietojam neeiklīda plaknē, bet P2 – Eiklīda plaknē. Kamēr P atrodas tālu no Saules, P2 ir vienāds ar P1. Jo tuvāk Saules centram nokļūst P, jo īsāks attiecībā pret P1 kļūst P2. Tātad, vērojot notikumus caur Eiklīda ģeometrijas prizmu, mēs redzam, ka stienis Saules tuvumā saīsinās. Ņūtona teorijas ietvaros mums nav pamata runāt par telpas plaknēm, kas gravitācijas ietekmē deformējas, jo saskaņā ar absolūtās telpas koncepciju telpa viscaur ir viendabīga, un mēs jebkurā telpas vietā, arī Saules centrā, varam projicēt Dekarta koordinātu sistēmu, ko nekādi spēki nespēj deformēt un kas mums parāda, ka ķermeņu izmēri stiprā gravitācijā samazinās. Pieņemot relativitātes teorijas ģeometriju, mēs P izmēru samazināšanos uztversim kā šķītumu, ko izraisījusi stieņa kustības radiālā maiņa, tāpat kā Eiklīda pasaulē mēs kā šķietamu uztveram ķermeņu samazināšanos, kad tie attālinās. Stienis ir nevis saīsinājies, bet ir mainījies tā stāvoklis attiecībā pret mums – tagad mēs to redzam no cita leņķa. Ja mēs stieņa P izmaiņas gribam aprakstīt ar T2, tad jāatrod izskaidrojums, kāpēc stienis gravitācijas lauka ietekmē saīsinās, – ja ar T1, tad šāds izskaidrojums nav vajadzīgs, jo stieņa izmaiņas izskaidro telpas ģeometrija un izmēru maiņa ir tikai šķietama.¹⁷ Tātad abas teorijas atšķir tas, kā tās traktē kongruenci.

17. Tiktāl runa bija par kongruenci ģeometrijā, bet mūsu uzmanības centrā ir ikdienas pieredze. Vai ir iespējams, ka mēs mainām priekšstatus par kongruenci arī attiecībā uz mūsu apkārtnē esošajiem priekšmetiem un to pārvietošanos telpā? Kā tika minēts

iepriekš, ikdienas pieredzē kongruences izjūtu determinējošais moments ir mūsu pašu ķermeņi un novērojumi, kā priekšmetu izmēri mainās attiecībā pret mūsu ķermeņiem, mums un priekšmetiem pārvietojoties attiecībā vienam pret otru. Kongruences izjūta nozīmē to, ko mēs mainīgajā pasaules ainā uzskatām par nemainīgu. Mēs redzam, ka attālinoties vilciens samazinās, taču mēs to tā neuztveram, jo pieredze mums māca, ka, nokļūstot tajā vietā, kur šobrīd atrodas vilciens, mēs varētu konstatēt, ka tā izmēri nav mainījušies. Tāpat mēs redzam, ka sliedes perspektīvā tuvojas viena otrai, taču atkal to uztveram pavisam citādi – kā paralēlas līnijas Eiklīda plaknē. Šāds kongruences pārdzīvojums ir iespējams tāpēc, ka, priekšmetiem pārvietojoties, mēs izmaiņas uztveram kā perspektīvas izmaiņas, bet ne kā priekšmetu formas izmaiņas. Tāpat citas kongruences pieņemšanas gadījumā mums priekšmetu pārvietošanās būtu jāuztver citādi un citādi jāizsakās par tām.

18. Teorētiski ir iespējams, ka tas, kas redzams pasaules vizuālajā ainā, var tikt interpretēts dažādi, un tas, ka mēs to interpretējam tā, kā interpretējam, ir tikai ieradums, kas iegājies daudzu gadu tūkstošu garumā. Mēs pat varam iedomāties, ka eksistē pasaule, kur cilvēki par priekšmetiem, kuri attālinās, saka, ka tie kļūs aizvien mazāki, līdz pavisam izzūd, un viņu reliģija un varbūt arī filozofija sludina, ka cilvēks ir tik dižs, ka viss, kas nonāk cilvēka tuvumā, arī kļūst dižs, un pat priekšmeti, pietuvojoties viņam, kļūst lielāki. Tomēr paliek jautājums, kāpēc uz Zemes nav nevienas tautas vai mežonīgas cilts, kas par pasauli runātu tā vai kaut kā līdzīgi. Kāpēc tieši Eiklīda kongruencei atbilstoša interpretācija ir visvieglāk pieņemama, un mēs par attālināšos priekšmetu izmaiņām runājam kā par perspektīvas, nevis izmēru izmaiņām? Acīmredzot mērinstruments un kongruences etalons, kas mums ļauj izdarīt šādus secinājumus, ir mūsu pašu ķermeņi, ar kuru mēs nemitīgi mērām pasauli. Un, ja mēs redzam, ka līneāls, ko turam rokā, mums pārvietojoties telpā, nemaina garumu attiecībā pret mūsu ķermeņiem, tad mums ir pamats pieņemt, ka arī ar to var izmērīt priekšmetus, kuri arī neizskaidrojamo iemeslu dēļ te nepagarinās, te nesaīsinās. Protams, tā pasaules daļa, kuru šādā veidā var izmērīt, ir visai niecīga, un tā mēs nevaram izdarīt secinājumus par telpu vispār, lai gan tieši tā – samērojot sevi ar apkārtējiem priekšmetiem un tad tos savā starpā, visticamāk, ir radusies mums tik pierastā Eiklīda ģeometrijas kongruence. Pasaules samērošana ar paša ķermeņiem ir neprecīza, taču ļoti racionāla un vislabāk noder ikdienas nepieciešamībai orientēties telpā starp priekšmetiem, tādēļ to un no tās izrietošo Eiklīda ģeometrijas kongruenci patiešām var uzskatīt par pasaules dabīgo, savā ziņā aprioro kongruenci, ar to gan nedomājot, ka tā ir apriora Kanta izpratnē. Izšķirošais šeit ir nevis apziņas struktūra, bet ierobežotā telpa, kas ir pieejama tiešajiem novērojumiem. Einšteina relativitātes teorija, protams, precīzāk spēj aprakstīt notikumus Visuma telpā, taču mūsu ikdienas pieredzē šī precizitāte ir lieka. Situāciju var salīdzināt ar divām kartēm, no kurām viena ir mērogā 1:500, sauksim to par ikdienas pieredzes karti, bet otra – 1:500 000. Otrā karte ir daudz precīzāka, taču, ja kāds mēģinās precizēt pirmo karti ar otrās palīdzību, viņa darbs būs nolemts neveiksmei, jo pirmajā kartē tik smalki precizējumi vienkārši nav iespējami.

19. Tajā pašā laikā jāatzīst, ka epistemoloģiskajā ziņā nav ģeometrijas, kas būtu pārāka par citām, un to ir pierādījusi vispārīgā relativitātes teorija. Kantam ģeometrija bija apziņas struktūra, matrica, kurā iekārtojās vizuālās uztveres informācija, un kā tāda šī matrica ir unikāla, mēs teiktu – iedzimta un nemainīga, bet Reichenbachs un Karnaps ģeometriju traktē kā konvencionālu valodu, kas palīdz aprakstīt pasauli. Ģeometrijas valoda ietērpj pasauli savās struktūrās, taču, ja Kantam bija zināms tikai viens tērps – Eiklīda ģeometrija, tad tagad šādi tērpi jau ir divi, bet teorētiski var būt vēl vairāk, un izrādās, ka tie visi pasaulei der, protams, fizikas teoriju ietvaros. Tajā pašā laikā šķiet, ka ikdienas pieredzes pasaulē jaunais – neeiklīda tērps neiederās, un te situāciju var salīdzināt ar

modes pasauli, kad vispārīgā relativitātes teorija uzskatāma par augstās modes paraugu, ko neviens nevalkā ikdienā. Te gan jāpiebilst, ka pasaules ģeometrisko tēru izvēle nevar būt pilnīgi brīva un to ierobežo telpas topoloģija. Piemēram, ja mēs dosimies ceļojumā no Zemes Visumā, stingri ievērojot kursu, kas, mūsaprāt, ir Eiklīda taisne, bet pēc kāda laika atkal nonāksim uz Zemes – izejas punktā, mums nāksies atzīt, ka telpas topoloģija nepieļauj Eiklīda ģeometrijas izmantošanu, jo pasaule noslēdzas sevī, ja vien neesam kļūdījušies kursa noteikšanā un apmaldījušies.

Atsauces un piezīmes

- ¹ Huserls, E. Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija. *Fenomenoloģija*. Rīga : Intelekts, 1998, 370. lpp.
- ² Turpat, 372. lpp.
- ³ Пуанкаре, А. Наука и гипотеза. *О науке*. Москва : Наука, 1983, с. 49–51.
- ⁴ Карнап, Р. *Философские основы физики*. Москва : Прогресс, 1971, с. 179–251.
- ⁵ Рейхенбах, Г. *Философия пространства и времени*. Москва, 1985, с. 19–128, 298.–334
- ⁶ Рейхенбах, Г. *Философия пространства и времени*. .. С. 60.
- ⁷ Платон. Тимей. *Избранные диалоги*. Москва : АСТ, 2001, с. 435.
- ⁸ Γεωμετρία: sengr. – zemes mēģšana.
- ⁹ Рейхенбах, Г. *Философия пространства и времени*. Москва, 1985, с. 31–48.
- ¹⁰ Пуанкаре, А. Наука и гипотеза. *О науке*. .. С. 48.
- ¹¹ Рейхенбах, Г. *Философия пространства и времени*. .. С. 32–33.
- ¹² Einstein, A. *Relativity. Special and the General*. New York : Wings Books, 1961, p. 67–119.
- ¹³ Turpat, 122.–127. lpp.
- ¹⁴ Рейхенбах, Г. *Философия пространства и времени*. .. С. 62.
- ¹⁵ Карнап, Р. *Философские основы физики*. Москва : Прогресс, 1971, с. 200.
- ¹⁶ Sk. Пуанкаре, А. Наука и гипотеза. *О науке*. .. С. 49–51.
- ¹⁷ Карнап, Р. *Философские основы физики*. .. С. 211–221.

Summary

Einstein's General Theory of Relativity was unquestionably a revolution in the natural sciences, a new paradigm which changed existing ideas about space. Unlike the theory of Copernicus, however, Einstein's theory has not changed the cultural paradigm or everyday ideas about space. We still live in the world of Copernicus and Newton, the shape and structure of which are sketched out by Euclidian geometry. The General Theory of Relativity describes space with putting non-Euclidian geometry to use. Even 100 years ago, philosophers were asking how these non-Euclidian structures of space can be compared to everyday visual concepts about the world. One of the most scrupulous philosophers in this area was Hans Reichenbach – an author who is not well known in Latvia. Reichenbach analysed the specifics of visualising elements of geometry, and he expressed the idea that the ability of people to see Euclidian structures in the world is nothing more than a habit that can be changed. It may be that both elements of geometry and relationships among objects of everyday experience can be interpreted in a language of geometry that differs from Euclidian geometry. It seems, however, that the priority of Euclidian geometry in interpreting spatial relations is dictated not by exercises of visualisation, but rather by everyday experience in which of key importance is the relationship between the human body and the space of the Universe.

Key words: space, geometry, congruence, coordinative definition.

LU Raksti. 713. sēj. Filosofija, 2007

LU Akadēmiskais apgāds
Baznīcas ielā 5, Rīgā, LV-1010
Tālr. 7034535