

Rinalds Zembahs,

LU Filozofijas un socioloģijas institūta pētnieks

Vai pasaule var būt pieredzes priekšmets?

Šāds jautājums paredz zināmu pasaules fenomena vai jēdziena pašsaprotamības zudumu; varbūt tieši nav īsti skaidrs, vai pasaule ir fenomens/dotība vai jēdziens. Adorno ir atzīmējis, ka mēs pievēršamies kādai parādībai tikai tad, kad tās laiks jau ir pagājis, kad tās īstenošanas mirklis ir palaists garām. Savukārt Žans-Liks Nansi raksta, ka “pasaules vairs nav” (Sens du monde, p. 13): “vairs nav ne *mundus*, ne *cosmos*, ne salikta un pilnīga sakārtojuma, kā iekšienē rast vietu, mājokli un orientēšanās balstus”. Šāds nozīmju sakārtas zudums nereti tiek raksturots kā nihilisma laikmets. Toties Delēzs raksta, ka mūsdienu pasaules fakts ir neticība pasaulei un, piemēram, kino spēks ir tieši tajā, ka tā atjauno ticību pasaulei, pārvarot cilvēka un pasaules saikņu pārrautību: “tikai ticība pasaulei var atjaunot cilvēka saikni ar to, ko viņš redz un dzird” (Kino, p. 486); īsti gan netop skaidrs, vai šī ticība var saglabāties arī ārpus kinematogrāfiskās ilūzijas ietvariem.

Šajā sakarā interesanti ir tas, ka Huserls aplūko pasauli kā universālu ticības pamatni (Glaubensboden), kurā notiek atsevišķo priekšmetu pieredze un kas sniedz materiālu spriedumiem un citām sapratnes darbībām. Tātad arī šeit ir svarīga ticība pasaulei, kas izpaužas uztveres kā jutekliskās pieredzes līmenī (EU 54). Vēlīnais Merlo-Pontī to nosauks par “perceptīvo ticību”. Tātad ticība te tiek saprasta iekšpasaulesiski, nevis saistībā ar kādu citu pasauli. Ticība ir pievērsta sākotnējai un tiešai pasaules pieredzei, kurai liedz piekļūt “Eiropas zinātņu krīze”. Huserlam kino vietā ir fenomenoloģija kā ticības pasaulei atjaunotāja, kas seko pēc krīzes apjautas. Krīze ir pieredzes pasaules aizklāšanās ar “ideju ietērpu” (Ideenkleid) un teorētiskām konstrukcijām. Krīze savā ziņā šeit ir zināšanu pārsvars pār perceptīvo ticību, kura lielā mērā ir ptolemejiska, nevis kopernikāniska.

Zināšanas parāda, ka parādības nav autonomas, bet gan ir ietvertas kopsakaros, kuri paši nav tiešajā pieredzē uztverami; uztveramā pasaule pārvēršas dabā kā ķermeņu kopumā. Tātad parādības zaudē savu pašsaprotamību, ja cilvēks pieņem zinātnisko pasaules ainu. Bet ne tikai tad: paradoksālā kārtā fenomenoloģija kā parādību aizsargātāja nonāk beigu beigās līdz tam, ka jautā pēc parādību izcelsmes un tātad tās relativizē, ciktāl dotība izrādās esam veikums (EU 61). Ikviens filosofijā lietots termins var tikt aplūkots ģeoloģiski un šādi iegūst savu nozīmīgumu fenomenoloģijā, ja atvieglina piekļuvi sākotnējai pieredzei kā visu fenomenu pamatnei.

Huserla tēze ir tāda, ka pasaule ir iepriekšdota pirms visām subjekta aktivitātēm; tā ir dota pasīvi, proti, pirms skatiena pievēršanas aktiem un pirms intereses atmošanās (EU 24). Šī pasaules iepriekšdotība ir dota ticības drošticamības modā, nevis tiek aptverta kā klātesoša vai iegūta predikatīvā eksistences spriedumā (EU 25). Pirms aptvēruma ir afekcija, kas nav izolēta

atsevišķā priekšmeta radīts iespaids, bet gan nāk no iepriekšdotību veseluma, pasaules. Rodas jautājums, vai te maz ir vajadzīga ticība, ja pasaules iepriekšdotība jau paredz tās klātbūtni un pašsaprotamību. Dotais nav šaubīgs, kas tiek pārvarēts ar ticības palīdzību.

Tiesa gan, kāds varētu teikt, ka pasaule nav mums dota tā, kā ir dotas atsevišķās lietas, personas un notikumi. Tiek apgalvots, ka pasaule kā priekšmetu kopums pati nav priekšmets (Housset, *Husserl et l'enigme du monde*, p. 215). Tādā gadījumā būtu grūti pasaules veikto afekciju, kas norisinās dībenplānā, pielīdzināt uztveres procesam, ciktāl uztvere uztver atsevišķas lietas. Bet varbūt pasaules afekciju mēs varētu pielīdzināt atmosfēras uztvērumam vai izjūtai? Huserls pats nelieto izjūtas terminoloģiju, bet gan runā arī par “pasaules apziņu”, tātad, pasaule izrādās esam intencionāls priekšmets, pat ja tā netiek uztverta kā priekšmets, kā lieta.

Bet vai tad nav spēkā formula: nepriekšmetiskais ir neintencionāls? Tad pasaule būtu neintencionāls fenomens, kura dotību nav nodrošinājis subjekts, bet gan tas pats rāda sevi no sevis paša (ja patlaban sekojam Heidegeram, nevis izvēršam reālisma konsekvences). Domājams, ka te problēmu rada Huserla plašā priekšmeta jēdziena izpratne, kas priekšmetiem pieskaita visu, kas parādās apziņai, taņī skaitā jēdzienus, jēgas, nozīmes, kategorijas. Tas, ka pasaule nav dota kā lieta, nenozīmē, ka tā nevarētu būt dota apziņai kā, piemēram, jēdziens un tātad joprojām būtu intencionāla. Turklāt pasaule ir intencionāla tik, ciktāl pat zemākajos receptivitātes slāņos ir klātesoša subjekta darbība.

Tātad pasaules jēdziens Huserla fenomenoloģijā izrādās esam paradoksāls veidojums: nav īsti skaidrs, kā pasaule mums ir dota, taču tā ir ticībā drošicama. Iespējams, ka ticības terminoloģija ir proporcionāla grūtībām noskaidrot pasaules dotības veidu. Pasaule nav lietu kopums, jo tad varētu iztikt arī ar dabas jēdzienu; taču vienlaikus to nevar iedomāties bez lietu kopuma, kuru pasaule ietver kā horizonts. Horizonta jēdziens dod iespēju paplašināt pasaules jēdzienu ar pašlaik neuztveramo priekšmetu apercepciju virknēm. Pasaule tad būtu viss tas, ko potenciāli kaut kad būs iespējams uztvert un apzināties. Bet pieredze Huserlam ir bezgalīga, tāpēc pasaule ietiecas bezgalībā un pārvēršas Idejā par pieredzes tālāknosakāmību. Horizonts tomēr netiek domāts kā struktūra, kas būtu neatkarīga no subjekta, bet gan izteic iemiesota subjekta perspektīvu, kurš spējīgs pārvietoties starp lietām un iepazīt tās no arvien jauniem rakursiem. Pasaule kā horizonts galu galā ir apziņas robežideja, kas mudina pieredzi doties arvien tālāk.

Pasaule kā fenomens varētu būt esošā kā kopuma vai veseluma dotība, ciktāl tā ir esošā dotības veids. Esošie ir doti kā pastāvoši kopā, lai gan tiem var nebūt kopīga ‘substance’ vai iedaba. Šajā ziņā pasaule var būt gaisīga un virtuāla kā Notikums, kas pārskrien lietu stāvokļus un izveido efemērus saslēgumus esošo starpā. Tā ir perspektīvas nosacīta grupēšanās: neapslēpto grupēšanās savā starpā un to grupēšanās kopā ar apslēpto, kas vēl tikai gatavojas uzņemt fenomenu laukā. Vispār jau viss pēc redukcijas top virtuāls ar nenoteiktu pastāvēšanas indeksu. Un pat atsaukšanās uz “ticības drošicāmību” atsedz virtualizāciju kā ticības iespējamības nosacījumu. Jo lielāka nedrošība un krīze, jo lielāka vēlēšanās ticēt pasaulei. Griba vai vēlme nav reāla esamības attiecība. Intencionalitātes kustība arī ir virtuāla kustība, kas ne vienmēr kustas

novērojamajā telpā. Galu galā, ticība arī ir intencionāls akts un tādā virtuāls īstenojums, kas paliek bez piepildījuma, jo pretējā gadījumā tā izbeigtos kā ticība.

Viss pasaules sakarā minētais lielākoties jāattiecinā arī uz dzīvespasaules jēdzienu, jo jau sākotnēji Huserls sliecās pasaules subjektīvās korelācijas virzienā; korelacionisms nozīmē neiespējamību iziet ārpus apziņas pieredzes; apziņas pieredze arī tas, ko Huserls dēvē par dzīvi vai dzīvību. {ja nu vienīgi horizonta ietiekšanās vēl nezināmajā raksturo pasaules jēdzienu}

Ja dzīvespasauli raksturojam kā “pastāvīgu klātbūtnu sfēru” (Blumenberg, *Lebenszeit und Weltzeit*, S. 34), kad priekšstatāmais bija identisks ar apkārtņē uztveramo, tad filosofija un teorija izrādās esam tās antipods, ja spēkā paliek tas, ka dzīvespasaulei ir jābūt cilvēcisko aktivitāšu pamatnei. Blumenbergs raksta: “Ja neņem vērā filosofijas veikto uzmanīguma pret lietu stāvokļiem kāpinājumu un pilnveidi, filosofija ir disciplīna, kas vērsta uz promesošā tveršanu un tās līdzekļu – jēdzienu un simbolu, spriedumu un slēdzienu – kultivēšanu” (op. cit. S. 34-35). Tādējādi, pretēji Deridā, viņš cilvēces vēsturi redz kā ‘prombūtnes metafiziku’. Viņš dzīvespasauli iedomājas kā tādu, kur promesošais ir ne tikai lielākoties nezināms, bet arī neiedomājams. Tomēr Huserla ieviestais horizonta nojēgums šādu scenāriju izslēdz: promesošais kā patlaban īsti neredzamais tiek sākotnēji apcerēts/apvertts bez jēdziena. Taču jāatzīst, ka fenomenoloģija pārsvarā ir ‘klātbūtnes filosofija’, ciktāl dotība vērojumā ir tās izziņas un pieredzes ideāls. Tādā prombūtnu relatīva izslēgšana attālina fenomenoloģiju no filosofijas kā antropoloģiskas konstantes, kuru caurauž “bailes no nedotā”.

Blumenbergs savā pieejā gan ir dialektiskāks: “Tāpat kā var teikt, ka dzīvespasaule ir apziņas stāvoklis, kad filosofija ir pilnībā izslēgta, tā arī var teikt tieši otrādi, ka fenomenoloģija ir apziņas stāvoklis pilnīgi izslēgtā dzīvespasaulē, kura pati sev ir aizliegusi kaut ko atstāt saprotamības pirmformu rīcībā” (op. cit., S. 32). Tādā, pirmkārt, dzīvespasaules apraksts var neizdoties tāpēc, ka tam nākas iziet ārpus filosofijas un citu kultūrveidojumu robežām un izstrādāt cita veida rakstību: par vienkārši klātesošu, galu galā, ir maz ko teikt (par to liecina Huserla diskursa abstraktums). Un, otrkārt, fenomenoloģija paradoksālā kārtā izslēdz dzīvespasauli, mēģinot to atsegt, jo turas pie redukcijām, kuras panāk indifferenci pret kaut kā pastāvēšanu; pāri paliek visai abstrakta norāde uz iepriekšēju dotību, kas vairāk izskatās pēc jēdziena vai kategorijas, nevis fenomena.

Tādējādi jautājuma “vai pasaule var būt pieredzes priekšmets?” atbilde ir atkarīga no tā, vai varam pasaulē saskatīt fenomenu vai jēdzienu. Skaidrība par to būtu vajadzīga arī Merlo-Pontī eksistences fenomenoloģijā, kur nozīmīgu vietu ieņem esamība-uz-pasauli. Vērstība uz pasauli it kā ir tik acīmredzama, tomēr tai nav nekāda īpaša satura, taču tas var kalpot kā stratēģisks operacionāls jēdziens, lai pārformulētu filosofiskas problēmas. Esamība-uz-pasauli nav vērsta uz kaut ko konkrētu, bet gan uzrāda ķermeņa intencionalitātes īpašo raksturu iepretim apziņas intencionālajām struktūrām. Tā parāda apziņas sākotnējo iemiesotību, lai gan vēlāk apziņa var kļūt autonoma.