

# **Eko- fenomenoloģija mūsdienās**

**Zinātniskā redaktore un  
sastādītāja prof. Maija Kūle**

**LU FSI - 2021**

# **Eko- fenomenoloģija mūsdienās**

**LU 79. starptautiskās zinātniskās  
konferences materiāli**

DOI 10.22364/fsi.ekofen1

LU 79. starptautiskās konferences sekcijas “Eko-fenomenoloģija mūsdienās” ziņojumi (proceedings), raksti un tēzes

Projekts: lzp-2020/2-0085



Zinātniskā redaktore un sastādītāja prof. Maija Kūle

Zinātniskie recenzenti: Dr. phil. doc. Māra Grīnfelde (Rīgas Stradiņa Universitāte)

Dr. philol. prof. Ausma Cimdiņa (LU Humanitāro zinātņu fakultāte)

Rekomendēts publicēšanai LU Filozofijas un socioloģijas institūta Zinātniskās padomes sēdē,  
priekšsēdētāja S. Krūmiņa-Koņkova, zinātniskā sekretāre Elvīra Šimfa, 2021. gada 24. martā lēmums  
ZP prot. Nr. V12.1/16; p.1

Literārā redaktore: Arta Jāne

Angļu valodas redaktors: prof. Jānis Vējš

Projekta tīmekļa vietne: [www.ecophenomenology.wordpress.com](http://www.ecophenomenology.wordpress.com)

© LU Filozofijas un socioloģijas institūts

© Rakstu, ziņojumu (proceedings) autori

© foto no privātā arhīva

ISBN 978-9934-506-60-4



# Saturs

<b>Ella Buceniece.</b> Prolegomeni eko-fenomenoloģijai – ieskats virziena attīstībā .....	5
<b>Maija Kūle.</b> Eko-fenomenoloģijas attīstība un vieta mūsdienu filosofijā .....	12
Citētie darbi:.....	26
<b>Māra Rubene.</b> Eko-estētika: dabas pasaule, gaisotne, pilsētas ainava .....	28
Citētie darbi:.....	40
<b>Uldis Vēgners.</b> Neredzamās vides manifestācija miesā. Fenomenoloģiskas pārdomas pandēmijas kontekstā .....	44
Neredzamā vide: dažādas nozīmes.....	45
Neredzamā Covid-19 vide.....	47
Nobeigums .....	49
Citētie darbi.....	49
<b>Ginta Vēja.</b> “Saistītais ķermenis”: piezīmes par iemiesotības fenomenoloģiju pandēmijas situācijā .....	51
<b>Igors Šuvajevs.</b> Etnosa mājvieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds) .....	55
<b>Maija Kūle.</b> Centrs, perifērija un līdzsvara veidošana. eko-fenomenoloģiska skice..	64
Centrs un perifērija kā sociāls fenomens .....	64
Centrs un perifērija – fenomenoloģiski filosofisks skatījums .....	66
<b>Velga Vēvere.</b> Sociālā ģeometrija un sociālā distancēšanās .....	70
<b>Māris Kūlis.</b> Vides problēmas kā terorisma forma filosofijas skatījumā .....	74
<b>Giulio Lo Bello.</b> The State of Mental Health During the Pandemic Crisis and Forced Isolation.....	82
Pielikums.....	86
Īsās tēzes .....	88
Abstract.....	91

# **Ella Buceniece.**

## **Prolegomeni eko- fenomenoloģijai – ieskats virziena attīstībā**

Filozofijas uzdevums kopš tās sākotnes ir bijis saistīts ar tā saukto mūžīgo, pārļaicīgo problēmu pieteikumiem un izpratni par to, kas ir cilvēks, kas ir patiesība, kas ir esamība, domāšana, pasaule u. c. Taču pasaule un cilvēce evolucionē, un galveno filozofisko jēdzienu jēga un nozīme laika gaitā mainās, kā arī rodas virkne jaunu nojēgumu, kas palīdz un ļauj apjēgt un skaidrot jaunās situācijas un pieredzes.

Lai pieņemtu praktiskus lēmumus, filozofijai šodien ir “jānolaižas uz zemes”, kas nozīmē gan daudzu iepriekšējo metafizisko un ētisko pieņēmumu transformāciju, gan jaunās situācijas skaidrošanu par sevi un pasauli ap mums jaunus nojēgumus.

Fenomenoloģija, kas ir radusies 20. gadsimtā un kuras pamatojumu apziņas fenomenu raksturojumos ir devis Edmunds Huserls, aizvien vēl ir filozofijas un humanitāro zinātņu nozīmīgākā pieeja esamības, cilvēka situācijas un pasaules skaidrojumos. Tomēr fenomenoloģija ir pārdzīvojusi vairākus pavērsienus, un viens no tiem ir paša Huserla domāšanas evolūcija laika gaitā un pievērstība ne tikai Ego struktūrām, bet arī tā saiknēm ar pasauli, kas rod izpausmi viņa iedibinātajā dzīvespasaules (*Lebenswelt*) nojēgumā un aizvien ir atspēriena punkts visās turpmākajās fenomenoloģijas transformācijās.

Mūsdienu fenomenoloģijā notiek paradigmiskas domāšanas izmaiņas un pārejas no tādām tēmām kā apziņa, transcendence, prāts, subjektivitāte, ego, intersubjektivitāte, intencionalitāte uz – dabas, dzīves, dzīvības, pasaules, imanences, afektivitātes,

realitātes, zemes, kosmosa noteiksmēm, ko nosaka gan fenomenoloģijas iekšējā evolūcija, gan mūsdienu cilvēka un ekoloģiskā situācija.

Pirmais fenomenoloģijas pavērsiens notiek jau Huserla dzīves laikā, proti, Minhēnes–Getingenes skolā jeb agrīnās fenomenoloģijas ievirzē, kas nepieņēma Huserla transcendentālo pavērsienu, bet fokusējās uz īstenību, uz pasauli (*Wirkliche*) un kuras dotību (*Gegebensein*) skatīja tā, lai tā nekļūst relatīva attiecībā pret apziņu (šī ievirze iekļaujas mūsdienu diskusijās par “jauno reālismu”, ko spilgti pārstāv U. Eko u. c.). Pievēršanās īstenībai un pasaulei agrīnajā fenomenoloģiskās kustības fāzē izvērtās kā ideālisma–reālisma diskusija, un Minhēnes–Getingenes skolas pārstāvji ieņēma kritisku nostāju pret Huserla ideālismu, un ko spilgti apliecina Teodora Celma darbs “Par Huserla fenomenoloģisko ideālismu”. Kaut arī, kā norāda Rainers Zeps (*Sepp*) nule iznākušajā grāmatā “Natur und Kosmos. Entwürfe der frühen Phenomenologie”, šķirtne starp abām ievirzēm nemaz nebija tik liela, jo, piemēram, Edīte Šteina pārņēma Huserla konstituēšanas konceptu un Makss Šēlers atzina arī transcendentālo, ne tikai eidētisko redukciju. Pretrunas radīja arī tas, ka Minhēnes–Getingenes skola ar ideālismu domāja veco, 19. gadsimta, ideālismu, bet Huserls par ideālismu sauca savu transcendentālo fenomenoloģiju. Taču savukārt arī Huserls nebija imūns pret īstenības dotību, nosakot attiecības starp dabu un garu jaunā veidā – ka daba netika nostatīta pretstatā garam kā brīvības principam.

Savā tikai fragmentāri saglabātajā lekcijā “Daba un gars” (1919) Huserls pievēršas dabas jēdziena attiecību ar garu skaidrojumam un izšķir trīs dabas jēdzienus. Pirmais ir uzskats, ko viņš nosauca par “populāro dabas jēdzienu”. Šis jēdziens aptver sfēras, kas pašas tapušas vai izaugušas un kas nav veidoti objekti, un apraksta tos kā “priekš sevis esošu dabu” (*für sich sein*). Šie dabiskie objekti ir bez nozīmes (jēgas) esoši predikāti, tas ir, objekti ārpus kultūras kopsakarībām (Huserls izmanto piemēru par āmuru – dabas vielas tajā ir dzelzs un koks, bet āmura lietošana vairs nav tikai daba). Dihotomiju starp “dabu priekš sevis” un “dabu priekš mums”, kas ir jau ar nozīmi saturošu mērķi, Huserls meklē ar otro dabas jēdzienu, kas aptver arī objektus kā nozīmi nesošus, kuriem gan nav nozīme sevī, bet kuri ir predikātu summa un kuriem ir kopīga “telpiski-laiciska koeksistence”. Arī šādā pieejā var izveidot praktiski dzīvespasaulīgu (*lebensweltliche*) uzskatu par dabu, bet vienlaicīgi – arī abstrahējošu teorētisku pieeju

dabai “par sevi”. Taču arī tādai pieejai ir tendence absolutizēt un līdztekus tam naturalizēt tiem piemītošo praktisko nozīmi, jo tiek apredzēti (*erfahren*) nevis mājas, galdī, ielas, mākslasdarbi, bet tikai to pamatā esošās materiālās lietas (*Dinge*), un no to vērtībām tiek ņemts vērā tikai viņu telpiski-laiciskās materialitātes slānis (kā redzams, savos piemēros Huserls nosauc lietas, ko viņš lielākoties izmanto savos darbos, bet kas mūsdienās skan nedaudz ar aizkustinošu retro pieskaņu).

Trešais dabas jēdziens Huserlam ir jauno laiku matemātiskais uzskats, kas ir aprakstīts darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”, kas aptver dabas objektus “par sevi” jaunā nozīmē, proti, izslēdzot lietu jutekliskās kvalitātes un izsakot tās tīri loģiski matemātiskos predikātos. Šī dabas jēdziena atklāšanā Huserls jau izmanto transcendentālās fenomenoloģijas pamatojumu, skaidrojot matemātiskās dabaszinātnes jēgas ģenēzi. Huserls rāda, kā ar *epochē* aktu procedūru zinātne atbrīvojas no dabiskās iestādnes, un atbrīvotais gars (*Geistigkeit*) atklāj transcendentāli-vēsturiskos priekšnoteikumus dabas saprašanai un tās nozīmes, jēgas implikāciju skaidrojumam un veido iestādni pret tām, kas nav dabu naturalizējošas.

Taču mūsdienās šis Huserla pamatojums tiek pārskatīts, jo īpaši no “dabas viedokļa”, un arī Zepam šāds pamatojums nešķiet pietiekams, jo šajos ģenēzes skaidrojumos Huserls neapšaubā zinātnes – ne deskriptīvās, ne matemātiskās – tiesības, kaut gan, viņaprāt, būtu jābūt zinātnes robežu fiksācijai. Ir jāatzīst, ka tādējādi Huserls pats turpina jauno laiku iestādni, ka daba attīstās tikai apziņā, veidojot transcendentālās subjektivitātes jēgu. Huserla nojēgumi par dabisko (*Naturhaften*) gan apšaubā pretstatu starp dabu un garu, taču tādā mērā, ka “daba” transcendentāli garīgās kustības diversitātē faktiski izplūst un pazūd. Tas ir skaidrojams ar to, ka Huserlam “daba” tematizējas, atklājas tikai kā aizsardzības funkcija pret scientisko vienpusību. Taču Huserla pirmais, pasaulīgais dabas jēdziens kā esamība-priekš-sevis varētu kļūt par izejas punktu alternatīvai analīzei, kas mūsdienās arī notiek. Vienmēr ir jāpatur prātā arī tas, ka Huserls jebkurās turpmākajās tematizācijās un deskripcijās ir uzsvēris, ka “dabiskā iestādne” netiek eliminēta, bet funkcionē kā augsne (*Boden*) katrai teorētiskai iestādnei, un tā ir būtiska premisa eko-fenomenoloģijas virzienā arī Huserla domāšanā.

Savukārt šajā pašā laikā Minhenes–Getingenes skola pievēršas dabas izpratnei, izmantojot natūrfilozofisku pieeju, lai skaidrotu dabas pašattīstošos un pašizvērstos

procesus un dzīvos organismus, veidojot metafiziskas ontoloģijas (H. Conrad-Martius. *Der Selbstaufbau der Natur* u. c.). Šī ievirze rod turpinājumu arī mūsdienās – H. Maturanas (*H. Maturana*), G. Verelas (*G. Varela*), E. Heileja (*E. Halley*) u. c. autoru darbos.

Šo abu ieviržu – Huserla transcendentālās fenomenoloģijas un agrīnās Minhenes–Getingenes natūrfilozofijas un metafiziskās ontoloģijas sintēze, manuprāt, rod būtisku izpausmi un oriģinālu pavērsienu mūsdienu dzīves fenomenoloģijas pieteikumos un pamatojumos atšķirīgās fenomenoloģijas koncepcijās, kas iezīmē ceļu arī ekofenomenoloģijai. Tie ir dzīves fenomenoloģijas risinājumi gan ontoloģiskā, gan antropoloģiskā, gan sociālā aspektā, gan saistībā ar humānismu un humānisma/posthumānisma debatēm.

A.-T. Timeņeckā (*Anna-Teresa Tymieniecka*) savā dzīves fenomenoloģijā vispilnīgāk veic šo abu iepriekšminēto pieeju – Huserla transcendentālfilozofijas un Minhenes–Getingenes natūrfilozofijas sintēzi – un dara to radoši oriģinālā veidā, tādējādi radot jaunu mūsdienu fenomenoloģijas pavērsienu un skatījumu.

Timeņeckas dzīves fenomenoloģiju, kas aizsākumu rod 20. gadsimta sešdesmitajos gados, var raksturot kā radikālāko fenomenoloģijas pavērsienu un, manuprāt, arī dižāko ķecerību, bet vienlaikus, kas sākumā var šķist paradoksāli, arī kā konsekventāko fenomenoloģiskās tradīcijas turpinājumu. Kā zināms, Huserls savā testamentārajā darbā “Eiropiskās cilvēces krīze un filozofija” (pievērsīsim uzmanību – Huserls šajā vēlinajā darbā raksta filozofija, nevis fenomenoloģija, kas nozīmē un ko viņš vairākkārt ir pamatojis, ka, viņaprāt, nākotnes filozofija ir iespējama tikai kā fenomenoloģija un fenomenoloģija vienmēr esot tikai ievads domāšanā) pamato jauna vēsturiskuma veidu, kurā iesaistās visa filozofiskā un zinātniskā cilvēce, pildot filozofijas īpašo bezgalīgo uzdevumu – “brīvas un universālas teorētiskās refleksijas funkciju”. Turklāt viena no Huserla sākotnējā aicinājuma – atgriezties pie pašām lietām, nozīmēm bija atteikšanās no gatavām teorijām un idejām, lai konstituētu nozīmes apziņas dzīvajā pieredzē. Mūsdienās fenomenoloģija ir kļuvusi par teoriju, kaut arī ļoti nopietnu un nozīmīgu, bet tā ir jāiesaista jaunajās pieredzēs. Tāpēc Timeņeckas jaunā pieeja ir ļoti fenomenoloģiska procedūra, kas atbilst fenomenoloģijas



pamatlicēja iecerei – nevis turpināt teoriju, bet atklāt nozīmes pasaules, cilvēka un situācijas aktuālajā pieredzē.

Timeņeckas fenomenoloģiskā filozofija visaptverošāk ir izklāstīta viņas četrū sējumu darbā *Logos and Life*, kā arī neskaitāmos rakstos viņas izdotajos 121 *Analecta Husserliana* sējumos, kā arī atsevišķās monogrāfijās.

Timeņeckas raksturo dzīvi kā gigantisku, polifonisku nodomu (*game*) un norisi, (*gigantic poliphonic game of life*) un “pilna dzīve” ir “diskrēta, disharmoniska, šķietami nekonekventa, un tomēr tā ir nepārtrauktā attīstībā esoša radoša saskaņotība, kas pārsniedz sevi katrā acumirkli. Patiesi, formulējums – pilna dzīve ietver nozīmi – papildīta dzīve, jo, patiesi, vai dzīve, kas nav papildīta, kas nepārtraukti neattīstās, vispār ir dzīve? Dzīves jēga ir pašattīstība, kas nepārtraukti rada nozīmes kā logosu. No šejienes arī izriet Timeņeckas doma par kreativitāti kā dzīves ģenēzes principu, par ontopoiesis, jo dzīves entelehija, dzīves miesa un gars ir viņā pašā, to nevar ienest prāta konstruktīvisms. Logoss, tāpat kā dzīve, ir iesaistīts dzīves ontopoiesis un pašindividualizācijas procesā, tas ir pašu lietu logoss, nevis kāda iepriekš dota vai konstituēta idealitāte, kurai neatbilstu neviena konkrēta lieta. Dzīvi un logosu nevar nošķirt, starp tām pastāv solidaritāte. Pilnu dzīves izpratni var rast tikai Timeņeckas darbu kopumā, tāpēc viņa intervijā, atbildot uz intervētājas Jankas Rainovas jautājumu par to, kā viņa saprot dzīvi, ir atbildējusi: “This is an impossible question” (tas ir neiespējams jautājums). Patiesi, ja dzīvi varētu definēt vienā formulā, tad visi arī dzīvotu šo pareizo, definēto, vienādo un neinteresanto dzīvi, kas vienlaikus būtu arī tās noliegums, jo dzīve ir pašradīšana, kreativitāte, kaut gan vienlaikus tā ir arī zināma dotība (*givenness*). Dzīves pašindividualizācijas procesam tomēr ir arī noteikta virzība saskaņā ar entelehijas kodu.

Timeņeckas dzīves kreativitātes pamatojumu saista ar prāta kritiku, jo prāts, kura nozīmi dzīves pašindividualizācijā autore nenoliedz, ir tikai viena balss dzīves izpausmēs. Bet, kā atzīst autore, Rietumu filozofijas vēsture visu esot reducējusi uz vienu pieredzes veidu – racionālo refleksiju. Taču dzīves fenomenoloģiskā aptveršana paredz pieeju daudzbalssību, kas aptvertu visu dzīves daudzveidību, visas tās izpausmes un apstākļus, kuros darbojas indivīds.

Pamatojot savu dzīves fenomenoloģijas konceptu, Tīmeņeckā, kas ir guvusi spožu filozofisko izglītību Krakovas, Freiburgas, Sorbonnas universitātēs, norāda arī uz saviem mentoriem un idejām, kas viņu iedvesmojušas, – ne tikai uz Romanu Ingardenu, bet arī Huserlu, Leibnicu, antīko filozofiju, Bētrandu Raselu, Gabrielu Marselu, Luiju Lavelu (*Louis Lavelle*), Žanu Vālu (*Jean Wahl*) u. c., bet jo īpaši pateicīga viņa ir Jozefam Bohenskim (*Bochenski*), filozofam un loģiķim, dominikāņu ordeņa tēvam, kurš esot pasniedzis fascinējošus mūsdienu filozofijas vēstures kursus. Vienlaikus filozofe atzīst, ka ir tik viegli sekot skolotāju pēdās, bet domāt no jauna, *ab initio*, esot pilnīgi atšķirīgi.

Jāpiezīmē, ka savulaik arī Huserls savā vēlīnajā periodā sāka apzināties sava transcendentālisma “neatbilstību dzīvei” (uz ko 1925. gadā vēstulē Huserlam norādīja T. Celms), kas viņu vedināja formulēt dzīvespasaulē konceptu. Dzīvespasaulē koncepts (*Lebenswelt*), protams, paplašina, piepilda un zināmā mērā konkretizē ego pašizpratni un tā robežas, taču neatklāj dzīvi ārpus ego, neatklāj dzīves iesaisti visā dzīvajā sistēmā, kur ego ir tikai viens dzīvās ķēdes posms. Turklāt Huserla dzīvespasaulē koncepts tomēr saglabā savu transcendentālisma pamatu, tāpēc turpmākā fenomenoloģijas attīstība notiek, lai arī balstoties dzīvespasaulē nojēgumā, tomēr mēģinot pārvarēt tā transcendentāli sterilo atmosfēru. Jau M. Merlo-Pontī strikti nenošķir dzīvespasauli no “dabiskā pasaules jēdziena” (*natürliche Weltbegriff*). Kā savā promocijas darbā atzīst Rinalds Zembahs, tad, “sekojot Merlo-Pontī izvēlei par labu dzīvespasaulē “dabiskajam” jēdzienam”, Huserla pievēršanos dzīvespasaulē tematikai var traktēt kā visai nekonsekventu. Dzīvespasaulē svarīgāk ir saskatīt vien vispārīgo tipiku, vispārīgo struktūru, kas saglabājas visu subjektīvi-relatīvo dzīvespasaulē norišu plūstamībā. Te mums darīšana ar tādu pasauli, kas izrādās jau pakļauta eidētiskajai redukcijai, iekļaujoties fenomenoloģijai raksturīgajā vispārīgajā eidētiskajā stilā. Fenomenoloģija pēc savas ‘dabas’ ir eidētika. Eidētika Huserlam ir fenomenoloģijas ‘instinkts’. Pat mainīgajā, dažādajā pieredzējumu kopumā tā meklē visiem cilvēkiem kopīgas struktūras, kas būtu deskriptīvi pieejamas gan eiropiešiem, gan indusiem, gan melnādainajiem no Kongo, tādējādi izslēdzot kultūrvides motivētās pasaultvēruma īpatnības. Pāri paliek dažas universāleidētiskas struktūras vai fenomenu tipi, visiem kopīgi dzīvespasauliski objekti: telpveidols, kustība, jutekliskās kvalitātes

un tamlīdzīgs. Dzīvespasaule sāk līdzināties retināta gaisa videi, kurā šķiet pazaudēta dzīves-dzīvības klātbūtnes uzrādīšanas iespēja.”

Timeņeckas savas dzīves fenomenoloģijas raksturojumā ne vienmēr izmanto huserlisko dzīvespasaules (*lifeworld*) konceptu, jo tas ir centrēts transcendentālā ego struktūrā. Tā vietā viņa raksta – *world of life*, kas apliecina to, ka pasaules centrs ir dzīve, kas ietver ne tikai cilvēka dzīvi, bet visu dzīvo sistēmu tās vienībā, ko izsaka konceptuālā struktūra – *the unity-of-everything-there-is-alive*. Šo pieeju nosacīti var raksturot kā monistisko plurālismu, jo “logos of life” visam dzīvajam ir daudzveidīgā pašindividualizācija evolūcijā un eksistencē, bet tā izpausmes un nozīmes piešķiršana realitātei ir daudzskaitlīgas (sk.: *Analecta Husserliana*, vol. LXXIX, kas ir veltīts tēmai: *plurisignifant ciphering of reality*). Realitāti kā dzīvi realitātē (living reality) un pasauli Timeņeckas izpratnē veido gan tās sākotnējā materiālā konstitutīvā dotība (*givenness*) un tās inkarnācija apziņā (Huserla pieeja), gan cilvēka radītie objekti, piemēram, mākslas darbi (R. Ingardena, Timeņeckas mentora, materiālās ontoloģijas pamatotāja, pieeja), kas vienlaicīgi “dzīvo” cilvēka aktuālajā eksistencē: pasaule ir dzīvojošās realitātes pamats, bet arī otrādi – katra dzīves realitāte ir būtisks pasaules faktors katrā tās evolūcijas pakāpē. Centrēšanās uz transcendentālās apziņas aspektu, kā pamatoti domā Timeņeckas, atstāj novārtā un neievēro konkrēto priekšmetu būtības. Tas patiesi ir radikāli jauns fenomenoloģijas restarts, jo notiek atteikšanās no transcendentālisma, lai ļautu izpausties gan konkrētajām lietām, gan dzīves un dzīvības dabiskajai un radošajai spontanitātei un bezgalīgajai tās pašindividualizācijai, kas arī ir dzīves logoss.

Ja Teodors Adorno Nīčes dzīves filozofiju ir nosaucis par bioloģisko ideālismu, tad A.-T. Timeņeckas dzīves fenomenoloģiju, manuprāt, var raksturot kā “reālistisko ideālismu”, apliecinot to, ka transcendentālisms nav vienīgais veids, kā ir risināma reālisma-ideālisma, imanences-transcendences, virtuālā un aktuālā u. c. dilemmas. Šīs vēsturiskās kontrversijas ir savietojamas, un to apliecina Timeņeckas dzīves *ontopoiesis* pieeja, kas apvieno klasiskās un mūsdienu atziņas un ir būtisks risinājums eko-fenomenoloģijas virzienā.

# Maija Kūle.

## Eko-fenomenoloģijas attīstība un vieta mūsdienu filosofijā

Eko-fenomenoloģija kā jauna filosofiska virziena apzīmējums ir saliktenis, ko veido jēdzieni “fenomenoloģija” un “eko”, kas nozīmē Huserla iedibinātās fenomenoloģijas pavēršanu uz *ekoloģiju*, *dzīvību* un *dzīvespasaules* aplūkojošu skatījumu. Tas nenozīmē filosofijas kļūšanu par ekoloģisko teoriju sastāvdaļu vai bioloģijas palīgdisciplīnu. Drīzāk otrādi – filosofiskās pārdomas uzdod jautājumus, kas skar praktisko ekoloģiju un Eiropas Savienības vadības plānus par “zaļo derību” (*green deal*). Kā “zaļā dzīve”, ko vēlēsimes sasniegt, ir iespējama? Kādas cilvēka domāšanas, pasaules tvēruma un darbības struktūras tam ir vajadzīgas, lai cilvēks un daba netiktu aplūkoti kā pretstāvoši, konfrontējoši un šķirti lielumi? Vēl vairāk, kā praktiskas ievirzes pasākumiem būtu jābalstās uz cilvēku domāšanas un dzīves filosofiju, vērtībām un iesīkstējušā, ekonomiskā izdevīgumā balstītā skatpunkta pārvarēšanu, kurā tiek pretstatīta daba un ekonomika, daba un kultūra, dzīvība un ražošana? Tā, piemēram, kā panākt ekonomiskas un politiskas vēlmes īstenošanu, lai veidotos cilvēka harmoniskas attiecības ar dabu, lai pastāvētu *esamība dabiskajā*, reizē ar to panākot civilizācijas attīstību? Tas pirmām kārtām ir filosofiskās domāšanas un attieksmes jautājums, nevis tikai Eiropas Komisijas stimulēta orientācija uz finansiālu, digitālu un tehnisku līdzekļu pilnveidošanu pavērsienam uz zaļo ekonomiku.

Jāņem vērā, ka pēdējos gadsimtos veidojas cilvēka un apkārtējās pasaules attiecību disharmonija, vērojamas klimata bīstamas izmaiņas uz Zemeslodes, civilizācijas ambiciozās darbības rezultātā daudz kas dabā ir ticis sagandēts. Fihtes raksturotais spēkpilnais *Es* ar savu prātgrību ir ieņēmis attīstīto valstu idejisko troni, komandē, pārveido un iznīcina dabu, un šāda tipa domāšana un peļņaskārā rīcība tikai attālina cilvēku no iespējamās harmonijas ar dabaspasauli jeb *dzīves dabiskajā*.

Sadzīvē apzīmējums *eko* ir plaši izplatīts, pat nivelēts tiktāl, ka tajā vairs nemana inovatīvu, no tradicionāliem ražošanas veidiem atšķirīgu pieeju, piemēram, eko-pārtika, tātad uz dabiskiem resursiem un audzēšanu, minimizējot speciālu ķīmisku vielu lietošanu, balstīta pārtika; eko-pilsēta – sakārtota, zaļa urbānā vide, maz kaitīgu izmešu, pilsētvidē garantēts tīrs dzeramais ūdens utt. Apzīmējumu “eko” bieži lieto īpašības apzīmējumam, piemēram, – eko-apavi, tas nozīmē – ērti apavi, izgatavoti no dabiskiem, veselīgiem materiāliem. To lieto arī ētiskā nozīmē – nedarīt ļaunumu videi, būt tai draudzīgam, pastāvēt saskaņā ar dabas norisēm, nevis vērsties pret tām, uzspiežot cilvēciskās, ekonomiskās, politiskās intereses un graujot dabas procesu līdzsvaru. Tikt apzīmētam ar “eko” mūsdienās skaitās progresīvi, pareizi un perspektīvi. Kā tas mēdz būt ar plaši lietotiem apzīmējumiem, tos gadās sastapt arī melīgās, būtībai neatbilstošās variācijās, kad, būdams nosaukts par *eko*, priekšmets vai produkts tomēr ir indes pilns. Reklāma, peļņaskāre dara savu – par ilgtspējīgiem nosauc procesus, kas tūlīt beigsies, par *eko* – tādu rīcību, kas tikai turpina graut dabas pasauli un patēriņa pārņemto sabiedrību pieslēna pilnu ar nevajadzīgām, kaut gan ar *eko* logo apzīmētām lietām. Ekoloģiski ievirzītā filosofija aicina iedziļināties ne tikai abstraktos jautājumos, bet arī tiecas būt cieši saistīta ar sociālām un ētiskām norisēm – ekoloģiskā līdzsvara nodrošināšanu, Zemeslodes apdraudētības samazināšanu, dzīvās dabas aizsardzības idejām, ekoloģisko audzināšanu un izglītību, kultūras un ekonomikas jomām.

Ja raugās jēdziena *eko* senākā vēsturē, tas saistīts ar sengrieķu vārdu *oikos* (οἶκος, plural: οἴκοι) – māja, mītne, ģimene, kopdzīves struktūra. Tajā ir gan sociālās, dzimtas, dzimumu, gan mājsaimniecības attiecības. Ne velti *oikos* ir saistīts ar vārda “ekonomika” izcelsmi – kā rūpēm par sakārtotu saimniecību. Piederība pie *oikos* nozīmē iekļautību, sakārtotību, mājas garu, savstarpējo papildināmību. Citiem vārdiem sakot, tas nozīmē harmoniju, nevis kā tas ir cilvēka un dabas attiecībās kopš jaunajiem laikiem – pretstāvēšanu un dabas bezrūpīgu izmantošanu. Eko-fenomenoloģija kā Huserla radītā virziena izvērsums orientējas uz *eko* kā *oikos*, cilvēka būšanu dabiskā vidē, pašam esot dabiskam fenomenam, kas neparedz kļūšanu par lietu vai interešu objektu, vai vēl sliktāk, par gribasgribas rīku. Šis filosofiskais virziens nav pārņemts ar “eko” kā ar procesu regulāciju ģeopolitiskās vai ekonomiskās interesēs, bet ar filosofisku refleksiju – saprast sevi dabas iekļautībā un Universā kā radošu un jēgas konstituējošu būtni.

Sociālajā antropoloģijā jēdzienu *oikos* mēdz lietot, lai apzīmētu tuvu, savstarpēji saliedētu un vienotās izjūtās dzīvojošu cilvēku kopienu, kas atšķiras no sociālām interešu grupām, šķirām utt., ir ar kopīguma augstāku, intīmāku, iekļaujošāku pakāpi. Kopesamība *oikos* ir dabiska tajā nozīmē, ka to neveido ar sociālās ietekmēšanas rīkiem, interešu apmierināšanu, ekonomiskiem stimuliem vai politiskās varas spēku, bet gan cilvēki paši atrod savu *oikos* kā dvēselisku ģimeni: laba prāta, tikumu, veiksmīgākas dzīves modeli.

*Eko* jēdzienu mēdz lietot arī sociālajās zinātnēs, lai aplūkotu sistēmas, kurām būtu jābūt plašām, visaptverošām un jānonāk līdzsvarā – piemēram, humanitāro un sociālo zinātņu eko-sistēma. Reizēm gan liekas, ka šo apzīmējumu lieto pašmērķīgi, bez attaisnojuma, lai uzsvērtu piederību modernam diskursam.

Mūsdienu pasaulē pastāv ekoloģiska ieinteresētība par dabu, pirmām kārtām saistībā ar cilvēka labvēlīgu/nelabvēlīgu darbību un graužošanas rīcības minimizēšanu. Taču soli pa solim no filosofijas jautājumiem par dabu pazūd metafizika kā novecojusi disciplīna. Tās vietā stājas praktiskas vajadzības pārdomājošas teorijas vai satraukuma pilnas atziņas par ekoloģisko krīzi.

To, ka ekoloģiskā trauksme var tikt adekvāti analizēta tikai plašā filosofiski ētiskā kontekstā, pamana eko-fenomenoloģija. Lai veiksmīgi izprastu kosmosa–dzīvības – dabas–cilvēka–visu dzīvo un nedzīvo būtņu harmonijas un disharmonijas attiecības, ir nepieciešams filosofiski kosmoloģiska, metafiziska un ētiska platforma. Pēc vēsturiskuma, valodiskuma, ķermeniskuma pavērsiena uz subjektivitāti 20. gadsimtā, modernitātes laika filosofija arvien vairāk atkāpjas no metafiziskas saprašanas par dabu, cilvēku un Universu. Ar Heidegera līdzdalību metafizika tiek nosaukta par ieciklēšanās un nepareiza domāšanas ceļa izpaušmi.

Taču eko-fenomenoloģija nespētu pacelt cilvēka–dabas pasaules jautājumus pietiekami augstā līmenī, ja pavisam noraidītu jebkuru metafiziku, esamības mācību. Tēze: eko-fenomenoloģijai un jaunai dabas filosofijai **ir vajadzīga metafizika** jeb meta-domāšana par pasaules, dabas un cilvēka attiecībām. Eko-filosofiskais skatījums prasa cilvēka vietas pārdomāšanu Universā, cita veida *philosophia naturalis*, mācību par gribu un tās savaldīšanu, par cilvēku darbības motīviem un atbildīgu rīcību. Cilvēciskās vides izmaiņa Covid-19 pandēmijas laikā, ko raksturo telpiskuma izjūtas pārveide, spiestā vajadzība pašizolēties un distancēties, komunikācijas pārņemšana uz virtuālo

telpu, attālinātais darbs, eko-baiļu (*eco-anxiety*) pieaugums, laika ritma sajūtas izmaiņas u. c., raksturo jauno situāciju, kuras ietvaros tiek pārdomāta eko-fenomenoloģija.

Ekoloģijas un filosofijas saikne ir neapstrīdami vajadzīga, filosofija kļūst praktiskāka, izmantojamāka, taču mūsdienās, zaudējot metafiziskos pamatojumus, tā sadrumstalojas. Šādā gadījumā filosofija nereti nonāk pretrunā ar ekonomiskiem spēkiem, kam rūp tikai peļņa. Mūsdienu laikmets, īpaši tā politiski idejiskā vadība lielā mērā ir nonākusi līdz tam, ka vairs negrib dzirdēt filosofiju, domāt filosofiski vai atļauties no jauna uzdot jautājums par cilvēka būtību un vietu Universā. Tehniskais gars ir pārņēmis pasauli. Ko ar to darīt, lai atdzimtu harmoniska esamība?

Zināms, ka “ekoloģijas filosofija”, “vides filosofija”, “eko-filosofija”, “vides ētika”, “zaļā filosofija” un līdzīgi studiju priekšmeti ir gandrīz vai katras pasaules universitātes repertuārā. Tomēr to ieteikumi vai domāšanas platformas līdz šim nav bijušas apmierinošas.

**Eco tiek lietots dekonstrukcijas sakarā** (krājums *Eco-deconstruction: Derida and Environmental Philosophy*, 2018), feminisma sakarā par Irigarajas filosofiju kā **eko-feminismu** (Alison Stone. *Irigaray's Ecological Phenomenology*). Pastāv **fenomenoloģiskā ekoloģija**, ko apraksta Džons Levelins (*John Llewelyn*), **eko-filosofija** (tās spilgtākais pārstāvis ir norvēģu filozofs Arne Ness (*Arne Næss* <http://www.ecospherics.net/pages/DrengEcophil.html>)). Šis filosofijas zars iestājas par labu, harmonisku dzīvi saskaņā ar dabu un ekoloģiski ievirzītas zaļās ētikas (*green ethics*) attīstīšanu. Tas apmierina daudzas nevalstiskās organizācijas, kas rūpējas par dabas sargāšanu. Teorijas centrā ir cilvēka un dabas attiecības, turklāt cilvēka prātam, gribai, racionalitātei un īpašajam stāvoklim Universā nav lielas nozīmes, jo to jēga tiek apšaubīta – cilvēks tiek pielīdzināts Universā esošajām parādībām vai arī uzskatīts par nejaušību.

**Kritiskā fenomenoloģija maz līdzinās eko-fenomenoloģijai**, jo tā tiek vērsta uz piedzīvotās pieredzes (*lived experience*) neizteiktā, varas slēptā, apspiestībai pakļautā izteikšanu, izceļot fenomenus gaismā. Saikne var tikt saskaņota tikai kritikā par dabas resursu nelietderīgu sagraušanu. Grāmatas *Kritiskā fenomenoloģija: piecdesmit pamatkonceptu* (<https://nupress.northwestern.edu/content/50-concepts-critical-phenomenology>) koncepcijā iekļauti uz *eko* skatījumu orientēti jēdzieni kā, piemēram,

geomaterialitāte, telpa, piederība utt. Citiem vārdiem, tās konceptuālā uzbūve ir atmaskojošā pieeja nolūkā sniegt atbalstu praktiskai rīcībai. Kritiskajā fenomenoloģijā ietilpst **feministiskās atbrīvošanās teorijas, rases kritiskās teorijas (*critical race*), kvīru teorijas, dekolonizācijas un iedzimto, aborigēnu, autohtono parādību (*indigenous*) pētniecība, cilvēku ar invaliditāti ikdienas dzīves pieredzes pētniecība** u. c. Šis fenomenoloģijas virziens (piemēram, žurnāls PUNCTA) nodarbojas ar sociālās pieredzes marginālajām parādībām, to apspiestības pārtraukšanu, rūpējoties par praktiskās, politiskās dzīves analīzi un pārveidošanu. Savdabīgi, ka tā noliedz pieņēmumu, kas ir fenomenoloģiskās metodes kodols – tvert fenomenus to acīmredzamībā, un neuzticas acīmredzamībai, afišējot slēptās varas nozīmes, kas nav acīmredzamības laukā. Sociālās apziņas kritikai ir marksistiska iezīme – zem virsbūves konceptiem saskatīt kādas slēptas bāzes, varas attiecību struktūras, proti, rasei un dzimumam atbilstošu apspiešanu sociālo struktūru netaisnības dēļ.

Pasaules filosofiskajā domā patlaban ir daudz jaunu virzienu un to atvasinājumu – priekšplānā ir iznākusi **eko-hermeneitika, eko-eshatoloģija, eko-kriticisms, jaunais materiālisms, posthumānisms, dzīvnieku studijas, vegānu filosofija, vides humanitārās zinātnes, Zemes māksla (*Earth art*) un estētika, analītiskā vides ētika, praktiskā vides ētika, dzīves pasauliskais naturālisms (*life worldly naturalism*)** utt. Tiek attīstīta integrālā filosofija, Deivids Storijs (*Storey*) apraksta Heidegera mācību kā integrālo ekoloģiju. Fenomenoloģijas distancēšanās no metafiziskā naturālisma aizved to prom no vides ētikas, kurā mēdz būt naturālisma notis.

Īpaša nozare ir **biofilosofija**. Tā nav zinātņu filosofijas atvasinājums, kur biologi spriestu par filosofijas tēmām, bet gan ar dabaszinātniski filosofiska skatījuma palīdzību tiek uzdots interdisciplinārs jautājums par dzīvību, ģenēzi, organisko dabu, tās likumiem. Dzīvības būtība, noteiksmes, īpašības, fundamentālie pamati tiek uzskatīti par biofilosofijas priekšmetu. Atšķirībā no eko-fenomenoloģijas, kura izmanto intencionālos un intersubjektīvos raksturojumus, vairums biofilosofu kā argumentus izmanto bioloģijas atzinumus, piekrtī reālismam, emerdžentismam, naturālismam un citiem virzieniem.

Krišjānis Lācis ir izstrādājis analītisku rakstu par kristīgajiem biofilosofiem (sk.: “Reliģiski-filozofiski raksti” XXVIII, 118.–153. lpp.), par tiem viņš uzskata neosholastiķus Etjēnu Žilsonu (*Gilson*), Alvinu Plantingu (*Plantinga*), Edvardu Fēzeru (*Feser*), kristīgo neoplatoniķi Mišelu Hanbiju (*Hanby*), kristīgos fenomenologus



Mišelu Anrī (*Henry*) un Žanu-Liku Marionu (*Marion*). Visa kristīgā biofilosofija izmanto dzīvības raksturojumus ticības, atklāsmes un Dieva ietvarā, kas to nošķir no sekularizētās eko-fenomenoloģijas. Ar eko-fenomenoloģiju tai līdzīgas ir nostādnes par dzīvības auto-afektīvo iedabu, teleoloģisko raksturu, taču fenomenologi sasaista ciešāk dzīvību ar logosu, paš-individualizāciju un morālo pirms-jēgu (*moral sense*), kas cilvēciskajā pasaulē gūst izpausmi tikumos un atklāj tiecību uz transcendenci.

Par ietekmīgu mūsdienu pavērsienu fenomenoloģijā var uzskatīt Žana-Lika Mariona fenomenoloģiju par piesātinātiem un nepiesātinātiem fenomeniem (*Marion, phenomenology of givenness*, Māra Grīnfelde par to aizstāvējusi doktora disertāciju), Mišela Anrī (*Michel Henry*) dzīves fenomenoloģiju, Žana-Īva Lakostes liturģisko fenomenoloģiju (*Jean-Yves Lacoste, phenomenology of liturgical man*), kas tuva Anrī un Mariona idejām, Žana-Luisa Kretjēna lūgšanu fenomenoloģiju (*Jean-Louis Chrétien, phenomenology of the call and prayer*), Kloda Romano notikuma/notiekošā fenomenoloģiju (*Claude Romano, eventual hermeneutics*), Imanuela Falka robežfenomenoloģiju (*Emmanuel Falque, phenomenology of the borderlands*) u. c.

Kopumā tas ir pavērsiens uz teoloģiju un ar to saistīto teleoloģiju, lai aizietu prom no neo-darvinisma, mehāniskā determinisma, dabas esamības un esamības dabā vienkāršotas materializēšanas. Franču filosofiskajā “virtuvē” manāms izsmalcināts pavērsiens uz racionālista Huserla radītā virziena robežpozīcijām (domas kvēle, lai kāptu pāri klasiskās fenomenoloģijas pieļautajām robežām), kas skar viņa mazāk aplūkotos jautājumus par dievišķo, atklāsmi, mistisko sfēru, cilvēku transcendentālajām sajūtām, apziņas konstituēšanas procesiem nepakļautajiem fenomeniem kā tādiem, kuru parādīšanās nosacījumi meklējami viņos pašos. Vienkāršāk sakot, šī laika fenomenologu paaudze uzdod jautājumu: kāpēc fenomenoloģijā visam būtu jābūt pakļautam intencionalitātes idejai? – labāk nonāksim *aiz intencionaliātes*, pacelsimies *pāri imanentajai transcendencei*, Huserla metodē aprakstīto intuīciju izvedīsim tai vēl neapjēgtos plašumos.

Klasiskā fenomenoloģija tiek pārveidota un ir sākusi iebrist *aiz-racionalitātes*, *viņpus-apziņas* laukos, sašūpojot vienas no fenomenoloģijas pamatnostādnēm varenību – to, ka apziņa darbojas kā jēgas konstituējoši akti un tādējādi tā tver pasauli, ko var aprakstīt. Huserlam gan dzīvā dzīve *ipso facto* nozīmē racionālu norisi, jo tās pamatveidols ir acīmredzamība (*Evidenz*) (*DeLay*, 404).

Tomēr centrā iznāk nevis vairs apziņa, tajā tvertā dzīvespasaule, bet gan dzīvotā dzīve (*lived life*). Ja pasaules filosofiskā doma no Huserla mantojuma savulaik ar sajūsmu paņēma dzīvespasaules apjēgumu (*Lebenswelt, life-world*) un ar tā palīdzību pārstrukturēja sociālo realitāti, tad tagad šķiet, ka šis jēdziens ir ticis tiktāl izpluinīts, ka zaudē kontūras un piederību jēgu horizontiem. To pārvērš par funkcionālu struktūrelementu. Pēc Mišela Anrī domām, fenomenoloģija ir pašas dzīves akts, kur dzīve ievieš, izvieto sevi (*deploys*), arvien vairāk paplašinoties un augot. Lakoste un Falks fenomenoloģijas jautājumu par dzīvi un mums pašiem aizvedina uz jautājumu par cilvēksituāciju, mums esot Dieva priekšā (*DeLay, 404*).

Huserla radītā fenomenoloģija kopš 1900. gada, kad iznāca viņa nozīmīgais darbs “Logische Untersuchungen”, pēc tam “Ideen”, tad “Krisis”, ir nonākusi strīdos par pamatprincipiem un fenomenoloģiskas metodes spēkā esamību. Eksistenciālā un hermeneitiskā fenomenoloģija pēc Huserla (un arī viņš pats beigu posmā) nebūt neuzstāja uz metodes lietošanu – tā tika uzskatīta arī par atmetamu gudrību, jo bija izstrādāta pašas filosofijas vajadzībai izgaismot apziņas darbības dziļākos principus, kas Huserla tekstos tika izdarīts. Teodors Celms bija stingri pārliecināts, ka redukcionismā iegrimusī metode ved pie solipsisma.

Tomēr pēc Otrā pasaules kara radās lietišķāk orientēti filosofijas virzieni, kas iedomājās, ka fenomenoloģisko metodi vajag praktizēt nevis pašas metafilosofijas dēļ, bet gan par labu praktiskam skatījumam – socioloģijā, ekonomikā, medicīnā, teoloģijā, mūzikā utt. Varētu likties, ka eko-fenomenoloģija tiem arī līdzinās, proti, – kā prasme izmantot fenomenoloģisko metodi skatījumā uz dabu. Taču tas neatbilst patiesībai. Eko-fenomenoloģijas ambīcijas ir universālākas un lietišķums nav tās prioritāte.

Fenomenoloģijas pamatā ir vairāki principi – viens no tiem ir daudz diskutētā Huserla nostādne “Atpakaļ pie pašām lietām! (*Zu der Sachen selbst!*)”, kas izklausās pēc atgriešanās pie objektīvās realitātes, atmetot nost konstituēto jēgu pasauli, zinātniskos, it kā objektīvos apsvērumus un ideoloģiskās konstrukcijas. Ekoloģiskā pavērsiena nozīmē tas būtu “atgriešanās pie pašas dabas!” (nost ar ekonomiskiem, ideoloģiskiem un politiskiem domas uzslāņojumiem!). Interesanti, ka šādu lozungu jau ap 20. gadsimta sešdesmitajiem gadiem, par spīti tolaik pastāvošajai prasībai sekot marksismam, fenomenoloģijai izvirzīja gruzīnu filosofs Zurabs Kakabadze.

Eko-fenomenoloģija nav atgriešanās pie dabas kā pie pašas lietas (objektīva priekšmetiskuma nozīmē). Huserla nostādnē lietas nav “kailas”, kas atrodas kaut kādā substancionālā esamības stāvoklī, bet ir skatāmas kā nozīmju fenomenoloģiskais apjēgums. Fenomenoloģija paredz ar *epochē* (redukcijas) palīdzību aprakstīt lietas, kam “noņemtas” naturālās (ikdienas tvērumā pierastās) un psiholoģizētās iestādes (*Einstellung*). Apziņas tvērumā – ar fenomenoloģisko metodi – notiek *tīrīšana*, lai, vienkārši sakot, filosof(s)e spētu padomāt pa jaunam – domāt būtiski. Domāt par cilvēka un dabas attiecībām būtiski – tas ir eko-fenomenoloģijas izaicinājums. Nenonākt jaunā, dabaszinātniskajā pozitīvismā iegrīmušā materiālismā, naivā reālismā, interešu pārņemtā pragmatismā vai neaizpeldēt kultūrsemiotikas zīmju tīklos augstu padebešos, kad vairs neredz dabisko pasauli. Eko-fenomenoloģiskā nozīmē cilvēks ir ne tikai racionālais, bet dabiskais elements dzīvajā dzīvē.

Tātad eko-fenomenoloģijas pavērsienā uz *eko*, dabu, *būšanu dabiskajā* – tas nozīmē jaunu apraksta versiju, kurā reducētas ikdienas saprašānā pierastās nostādes. Te netiek domāti konkrēti zinātnieku, politiķu aizspriedumi, koruptīvas intereses vai kāda negodīga ekoloģiska politika, kas būtu jānovērš, lai varētu saprast un labot situāciju. Nē, fenomenoloģija pirmām kārtām domā vispārīgākā līmenī – ir jāreducē nevis konkrēti motīvi un intereses (protams, arī pret nelietību un alkatīgu dabas resursu izlaupīšanu ir jācīnās), bet gan jānoņem tas milzīgais “plīvurs”, kā gribas filosofijas (kopš jaunajiem laikiem) ietvaros domā un dara ar dabu un nodara pāri dabai. Pat šāds jautājuma uzstādījums – domāt *par* dabu – no eko-fenomenoloģijas viedokļa ir nepareizs un “notīrāms” nost, jo tas objektivizē un pakļauj dabu un dabisko, uzliekot tam cilvēciskas gribas un interešu slogu. Šķiet, ka pēdējais akcents Eiropas filosofiskajā domāšanā, kur izpaudās transcendentālfilosofijas salāgotība ar dabas filosofiju, bija Šellinga mācība. Pēc tam, soli pa solim, cilvēka griba, intereses un savtīga rīcība ņēma virsroku, pastiprinot savu pasaules valdnieka lomu.

Eko-fenomenoloģija ir plašāka nekā daudzi citi fenomenoloģijas virzieni – tās centrā ir dzīvespasaules tēma saistībā ar cilvēku, visa dzīvā vietu kosmosā, dzīvības izpratni, dzīvās dabas harmoniju u. c. Viens no *eko* pavērsieniem ir runāt par to, kas ir “vairāk nekā cilvēciskā pasaule” (*more-than-human-world*).

Eko-fenomenoloģijas galvenais jautājums ir – kā mācībā par apziņas konstitutīvo iedabu, intersubjektīvajām kopībām, ķermeni, appasauli un dzīvespasauli ievest skatījumu uz dabu, dabisko un dzīvi/dzīvību (*life*), lai to nepadarītu par imanentu

transcendenci, kas tverama tikai caur cilvēcisko skatpunktu, un vienlīdz lai nepazaudētu fenomenoloģisko pieeju.

Anrī par vienu no galvenajiem fenomenoloģijas principiem atzīmē principu, kas saistīts ar parādīšanos, jeb citiem vārdiem, ar deskripcijas iespējamību: *tik daudz, cik parādās, tik daudz ir esamības (as much appearing, as much being)*, kas formulēts 7. paragrāfā Heidegera darbā *Sein und Zeit*. Huserla un Heidegera pieejas, pēc Anrī domām, nesniedzas līdz visai fenomenalitātei – līdz dzīves auto-afekcijām, tajā skaitā neintencionālajai, neekstātiskajai sfērai, jo paliek vai nu pie transcendentālā ego, vai pie esamības (*Sein*). Var piekrist, ka dzīves pašrealizācija ārpus/viņpus/priekšpus konstituēšanas ir mūsdienu fenomenoloģijas degošs jautājums.

Savdabīgs fenomenoloģijas princips ir saistīts ar redukciju – *cik daudz redukcijas, tik daudz dotā (so much reduction, so much givenness)*. Liekas savdabīgi, ka mūsdienu reliģiskie fenomenologi tik cieši ir pieķērušies tieši fenomenoloģiskajai metodei un realitātes tvērumam. Teodors Celms, piemēram, piederīgs pie Minhenes-Getingenes reālistu skolas, atzina, ka fenomenoloģiskā refleksija būtu principiāli jānodala no fenomenoloģiskās redukcijas (Celms 1993, 90). Refleksiju kā metodes daļu viņš pieņem, bet redukciju uzskata par ceļu uz solipsismu (Kūle, Muižniece, Vēgners 2009, 211). Refleksija realizē *epochē* principu un tas nozīmē atturēšanos no intereses par transcendenci, par tās reducējamību vai nereducējamību. Transcendence ir viss, kas ir nepiederīgs manai apziņai, bet izpaužas kā objekts. Redukcija, turpretī, liek spriest tieši par transcendenci un ved pie secinājuma, ka tā tiek konstituēta apziņā.

Vai fenomenoloģija var būt bez redukcijas idejas? Tas atainojas Anrī un Mariona strīdā. Marions ir “par” un cenšas pārdefinēt redukciju. Anrī, Lakoste, Romano ir “pret”, jo Huserls neesot pietiekami skaidri nošķīris dabisko iestādni no fenomenoloģiskās. Taču cienījamie autori aizslīd prom no tēmas, kādēļ Huserls izdomāja redukciju – ne jau tādēļ, lai noskaidrotu priekšmetisko realitāti, bet gan fenomenoloģiskās iedziļināšanās dēļ, lai aprakstītu apziņas norises. Redukcijas ideja ir filosofiskā ieskata (metodes) dēļ, nevis pasaules pastāvēšanas apraksta dēļ. Kā jautājumu par redukcijai pakļaujamajiem īpašajiem fenomeniem reliģiskie fenomenologi aplūko Dievu un Citu (nevis Es, bet Cits) un pasauli kā pašu par sevi (*world in itself*)?

Mūsdienās tiek akcentēts skatījums: lietas parādās caur intencionalitāti, bet dzīvība/dzīve (*life*) – caur neintencionalitāti. Kopš norvēģu fenomenologs Dagfins Felsdāls (*Dagfinn FØLLESDAL*) uzrakstīja divpadsmit tēzes par noemu un dažādiem intencionalitātes veidiem, fenomenologu un analītiķu vidē ir savairojusies tendence izplest fenomenoloģiju pāri un aiz huserliskajiem uzstādījumiem. *Analecta Husserliana* sērijas iedibinātāja un vadītāja Anna-Terēze Tīmeņecka ir viena no tiem fenomenologiem, kas dzīvību skata logosa, kosmiskās un bioloģiskās dzīvības ģenēzē, nesatraucoties par fenomenoloģijas pamatorientāciju uz intencionālo skatījumu. Viņasprāt, pirms cilvēka apziņas intencionalitātes norit radošais akts, tāpēc ir iespējams pietuvoties dzīvībai gan kā radošam aktam, gan tverot nozīmes.

Jautājumu par lietām un to tvērumu, saistībā ar dabu, lieliski aplūko Martins Heidegers. Viņš nepaliek intencionalitātes teorijas ietvaros, bet skata to plašāk – gribas un statīšanas (*priekš-statīt, priekšā mest*) dimensijā. Rakstā “Kam dzejniekam būt?” Heidegers parāda cilvēciskās gribētgrības (Heidegera jēdziens) slogu, kā tas veido attiecības ar lietām. Gribēšanas nodoms pasauli priekšstata kā izgatavojamu lietu kopumu. Heidegers to attiecina uz laika posmu, kas sācies kopš jaunajiem laikiem. Viņš raksta: “*Daba ar cilvēka priekš-statīšanu ir nolikta cilvēka priekšā. Cilvēks stata pasauli kā priekšmetisku kopumā savā priekšā un sevi pasaules priekšā. Cilvēks iestata pasauli uz sevi un dabu izstata pie sevis*” (Heidegers 1998, 194). Raugoties uz mūsdienu tehnoloģiski attīstīto, globālo pasauli, jāatzīst, ka šī izmantošanas griba ir tikai pieaugusi. Cilvēks kā labai pārāka racionāla un gribaspilna būtne savu pozīciju izceļ kā absolūtu kundzību. Nav jau bez vainas jauno laiku filosofijas proponētā domāšana subjekta un objekta attiecību terminos. Daba tiek domāta kā objekts, un cilvēciski dabīgais kļūst par sociālās konstruēšanas rezultātu, vismaz tā to proponē daudzas mūsdienu sociālās zinātnes.

Šo pārliecību pastiprina ar konstruktīvismu un identitāšu maiņu aizrāvušies virzieni, kā radikālais feminisms, LGBTI kustības ideoloģija, kas proponē dzimuma identitāšu maiņu pēc indivīda pieprasījuma, komunikācijas teorijas, kam sociālā pasaule ir tikai konstrukts J. Stevarts, P. Bergers, V. Burs (J. Stewart, P. Berger, T. Luckman, V. Burr u. c.); epistemoloģiskais konstruktīvisms E. Glāzersfelds (E. Glasersfeld), psiholoģiskais konstruktīvisms utt. Apkopojot šo pozīciju, var secināt, ka te valda, Heidegera vārdiem, gribasgriba, statīšanas (no vārda *statnis*) tieksme, nevis iekļautība. Heidegers raksta: “*Jaunlaiku cilvēks šādā gribēšanā izstata sevi ārpus kā to, kas visās*

*attiecībās pret visu, kas ir, un līdz ar to pret sevi pašu paceļas kā sevi īstenojošs izgatavotājs un šo sacelšanos izveido par absolūtu kundzību”* (Heidegers 1998, 195). Tāds pavērsiens nav tikai un vienīgi atsevišķu privileģētu subjektu vēlme, gribas satrakošanās, kādu cilvēcisku būtņu paštīksme, bet kas vairāk – sevis nodošana gribēšanai ļoti plašos mērogos, kas gala iznākumā ir novedis pie cilvēka – dabas un dabiskā attiecību katastrofas tuvuma. Ja paskatās dziļāk, kāds ir domāšanas tvērums konstruktīvismā, tad tas ir varasgribas jeb gribasgribas (Heidegera termins) spilgta izpausme, kas savas vēlmes un ambīcijas izpauž dabiskās pasaules pārveidē.

Par to tad kritiski runā eko-fenomenoloģija, kuras uzmanības centrā nebūt nav gribas uzvaras apliecinājums, ne arī racionālās apziņas reflektīva paštīksme, bet gan dzīvības un dzīves (angliski abi jēdzieni ir *life*) saskanīgums. Merlo-Pontī izvēlas tam īpašus vārdus – visaptverošā tvērumā savilkta pasaule, saskaņotība (Merlo-Pontī 2018, 433). Fenomenologa tēze: “*Pasaule pilnībā atrodas iekšienē un es pilnībā esmu ārpus sevis*” (Merlo-Pontī 2018, 432) var kalpot par eko-fenomenoloģijas atspēriena punktu, ja pasaulē ierauga (arī) dabu un dabisko.

Kuri uzskatāmi par eko-fenomenoloģijas priekštečiem? Protams, ka fenomenoloģijas radītāji – Huserls, Heidegers, Merlo-Pontī. No Huserla eko-fenomenologi pasmeļas visus ar dzīvi un dzīvību (*Leben, life*) saistītos tematiskos lokus.

Taču apšaubu, ka būtu vērts eko-fenomenoloģijas izvērsumā iesaistīt diskusiju par naturālās iestādes likšanu iekavās (Huserla darbu *Idejas* platforma), jo viņš aicina izslēgt nevis *natura* – skatījumu uz dabu, bet, rakstot par naturālo iestādni, dara to fenomenoloģiskās metodes labad, izslēdzot gan apziņas tvēruma psiholoģizāciju, gan pakļaušanos apziņas labticībai, vienkāršus tvērumus skatīt kā naturālo, dabisko pasauli.

Fenomenoloģijā bagātīgi ir izvērsta intencionalitātes tēma un to eko-fenomenoloģijā nedrīkstētu pazaudēt, pārejot uz vienkāršu materiālismu vai atspoguļošanas teoriju. Jautājums par reālo/realitāti/reelo var tikt iekļauts eko-fenomenoloģijas skatījumā, jo pašai klasiskajai fenomenoloģijai tas bija diskutabls jautājums (skat. agrīno fenomenoloģiju Minhenes-Getingenes skolā, arī T. Celma uzskatus par realitāti).

No Heidegera eko-fenomenologi var pasmelties esamību pasaulē, Zemes un pasaules attiecības “Mākslasdarba sākotnē”, poētisko mājokļu kā sākotnējo dzīvi, ētiski estētisko saikni ar Zemi, tehnoloģizācijas draudu tēmu, ideju par statņiem, stāvēšanu iepretim utt. Heidegera filosofija, kā tas atspoguļojas daudzās publikācijās Mihaels

Cimmermans (Michael E. Zimmerman), Stefano Veluti (Stefano Veluti), ir bagātīgs materiāls mūsdienu eko-fenomenoloģijai.

Viens no visietekmīgākajiem avotiem ir Morisa Merlo-Pontī filosofija. Otrās daļas trešā sadaļa no “Uztveres fenomenoloģijas” ir veltīta tēmai par lietu un dabisko pasauli, uz ko atsaucas daudzi pētnieki. Ķermeņa fenomenoloģija dabisko saista ar maņu tvērumu, pasaules parādīšanos, uztveri. Pasaule, viņaprāt, ir atvērta. Dotas ir nevis lietas pašas, bet gan lietu pieredze objektivitātes iemītajās sliedēs, daba, kas spīd cauri vēsturei. Tieši šis amizantais apgalvojums “*daba, kas spīd cauri vēsturei*” (Merlo-Pontī 2018, 349) var tikt interpretēts kā solis eko-fenomenoloģijas virzienā. Pievēršanās ķermeniskajai intencionalitātei paplašina Huserla skatījumu uz jēgu ģenēzēm un aizved tās prom no noslēgtības apziņā un ķermeni ievēdot valodu pasaulē. Aktīvi sekotāji šim filosofam eko-fenomenoloģijā ir Teds Todvains (*Toadvine*), kā arī Deivids Ābrams (Abrams). Bencs Peters Marosans (*Marosan*) uzskata, ka galvenais, ko var aizgūt no Merlo-Pontī vēlinajiem uzskatiem, ir dabas forma – matrica (*matrix*), kurā ir arī cilvēciskais, un tā kopumā veido ne-duālistisku, eko-centrisku ontoloģiju. Jāpārvar instrumentālā visa pastāvošā mērīšanas tieksme (uz to aicināja arī Huserls un Heidegers) un jāveido skats uz lietām ar kvalitatīvo, integratīvo, holistisko, nevis sadalošo prātu (Marosan 2013, 119–153).

Par ekoloģiski vērstas filosofijas aprindās citētu izdevumu ir kļuvis 2003. gada rakstu krājums “Eco-phenomenology: back to the Earth Itself”, redaktori Čarlzs S. Brauns (Brown) un teds Todvains (Toadvine). Krājums ir ieceru pilns radīt jaunu naturālo fenomenoloģiju, taču kopš 2003. gada šī grupa neturas kopā un jaunais natuūrfilosofijas virziens ir izpalicis. Todvains pievēršas vides ētikai, kas ir praktiska un izmantojama disciplīna. Par ietekmīgiem avotiem eko-fenomenoloģiskajam skatījumam var minēt Gastonu Bašlāru (*G. Bachelard*), Simonu de Bovuāru (*S. de Beauvoir*), Gabriēlu Marselu (*G. Marcel*), Janu Patočku (*J. Patočka*), Maksu Šēleru (*M. Scheler*), Emanuēlu Levinu (*E. Levinas*), vācu filosofisko antropoloģiju arī var uzskatīt par tuvu cilvēka un dabas attiecību tematikai – tas ir Arnolds Gēlens (*A. Gehlen*), Erihs Rothakers (*E. Rothacker*), Helmutš Plesners (*H. Plesner*), Erihs Korets (*E. Coreth*), jo viņu filosofija nav iegrimusi subjektivitātes dziļumos, bet risina tēmas par cilvēka garīgās un naturālās sfēras attiecībām.

Kas var tikt uzskatīti par eko-fenomenoloģijas veiksmīgākajiem pamatjēdzieniem? Teds Todvains uzrāda **dzīvespasauli** (*life-world*), **Zemi** (*Earth*), **hiasmu** (*chiasm*),

**mājošanu** (*dwelling*). Tiek piesaukts Lestera Embrē (*Embree*) aprakstītais jēdziens **iedzīvotā vide** („*encountered environment*”) kā saikne cilvēcisķajai un dabas pasaulei.

Todvaina rakstā par fenomenoloģiju un vides ētiku (*Phenomenology and environmental ethics*) tiek uzsvērtā **pieredzes primaritāte** epistemoloģiskajā un ontoloģiskajā pieņēmumu virknē, kas iztirzā vēsturiskās un mūsdienu attiecības ar dabu. Fenomenoloģija ietur kritisku distanci pret metafizisku naturālismu un vides problēmu instrumentālu ierāmējumu resursu, tehnoloģiskos, ekonomiskos un menedžmenta terminos. Tā veido post-metafiziskas attiecības starp patību (*self*) un dabu.

Eko-fenomenoloģijas pamatapjēgumi ir **dzīve un dzīvība, dzīvā pasaule, dzīvespasaule, appasaule** (*Umwelt*), **Universs, hile** (*hyle*) un **hilētisks, ķermenis, miesa, ķermeniskošanās** (*embodiment*), **pārdzīvojums** (*Erleben*) un **pieredze** (*Erfahrung, experience*).

No dzīves fenomenoloģijas aplūkoto konceptu loka (izvērsti *Analecta Husserliana* 121 sējumos) veiksmīgākie liekas apjēgumi **būt-kopā-ar-visu-kas-dzīvs** (*unity-of-EVERYthing-there-is-ALIVE*), **ontopoesis**, **Imaginatio Creatrix**, **paš-individualizācija** kā kosmiskais attīstības princips un ontopoesis notikšanas instruments dzīvajā dabā, sākot no sīkākajām dabas būtnēm līdz pat ar prātu apveltītam cilvēkam.

Mūsdiēnās mazāk izprotams, kaut arī plaši izvērsti, liekas apjēgums **logos** (latviski – logoss), jo tā apraksts balstās uz pieņēmumu, ka *logoss* pastāv kā apriori dots, bez izskaidrojamas ģenēzes, tas ir daudzslāņains, jo, tāpat kā sengrieķu filosofijā, tas ietver sevī jēgu, vārdu, harmoniju, līdzsvaru, sakārtotības un radošuma principu. Šis koncepts spēlē uz tā mistiskā pirmvārda šarma un spēka, ko tam piešķīra sengrieķu filosofija. Nonākot mūsdiēnu filosofijas aprītē, *logoss* turpina būt Vārds, kas dominē. Tas nevis ko izskaidro, bet pakļauj prāta neizskaidrojamības un cilvēka-kosmiskās vienotības saskaņotības idejai.

Logosa un dzīves tēmu filosofijā priekšplānā liek poļu–amerikāņu filosofe Anna Terēze Timeņeckā daudzsējumu darbos sērijā “*Analecta Husserliana*”, ko veido plaša un sistēmiska metafizika *Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason*. Timeņeckas filosofijā skan Šellinga dabas filosofijas notis par dzīvības potencialitāti, par logosa klātesamību Universā, kas piešķir nozīmi cilvēcisķajām kvalitātēm kā logosa



attīstības rezultātam. Filofofe saskata to, ka morālais apjēgums (*moral sense*) potenciālā veidā jau ir dzīvās dabas formās, taču īsti tas izpaužas cilvēku pasaulē, tiecībā uz dievišķo. Ja eko-filosofofija nereti izvairās no cilvēkiem piemītošā garīguma attiecināšanas uz dzīvnieku pasauli, drīzāk aicinot empātiski iedziļināties dzīvnieku pasaules specifiskā, tad Timeņcka to dara citādi – viņas redzeslokā ir *būt-kopā-ar-visu-kas-dzīvs*, kur garīgās kvalitātes potenciāli jau slēpjas dzīvās dabas zemākajos līmeņos. Būtisks ir arī koncepts **dvēsele** (*soul, Seele, душа*). Mūsdienu modernitātes filofofija to pieņem ar grūtībām, izņemot neotomismu un neosholastiku. No Latvijas filofofiem par to rakstījis I. Šuvajevs, ārzemju izdevumos par fenomenoloģiju – M. Kūle u. c. Šis apjēgums vēl gaida savu renesansi 21. gadsimta filofofijā. Īpaši vērtīgs tas liekas, turpinot aristotelisko izpratni par formu un mūsdienu filofofijā, attālinoties no reducionistiskā psihes jēdziena, kas ar psiholoģizējošu spēku ir ieaudies mācībā par cilvēka garīgajām, holistiskajām kvalitātēm. Cik tas ievietojams eko-fenomenoloģijas apcerējumos – tas ir atklāts jautājums.

No sava ap 2002. gadu attīstītā fenomenoloģiska redzējuma eko-fenomenoloģijā piedāvāju paraudzīties uz fundamentālajiem fenomeniem, kas veido kosmosa, dzīvās dabas, cilvēka, kultūras un mākslas redzējumus – gaisma, tumsa, klusums, troksnis, ritms un ne-ritms (Kūle 2002, 91–142). Tie ir robežfenomeni, kas tiek aprakstīti gan fizikā, optikā, gan skaņu mācībā un mūzikoloģijā, bioloģijā, uztveres fizioloģijā, gan izspēlēti mākslas darbos. Robežfenomeni varētu būt kā konstruktīvie jēdzieni, kas eko-fenomenoloģijā rāda Universa-dabas-cilvēka-pasaules-kultūras savijumu.

Fenomenoloģijas āķīgākie jautājumi eko-fenomenoloģiskajai domāšanai:

a) kas Huserla mācībā īsti ir ticis domāts ar naturālo iestādni un tās „ņemšanu iekavās”?

Vai tam var būt nozīme, atgriežoties pie dabas tēmas?;

b) agrīnās fenomenoloģijas izpratne par reālo, realitāti: traucēklis vai stimulss?

c) cik lielā mērā intencionalitāte kā „apziņa par...” ir izprotama plašākos aspektos

– kā iesaistītība (*engagement*), apjēgtais ķermeniskums (*embodiment*), pasaulē esamība (*In-der-Welt-sein*), dabā būt, būt-kopā-ar-visu-dzīvo? Vai šāds intencionalitātes

koncepta paplašinājums līdz tā robežām atbalsta eko-fenomenoloģisko pieeju?

Vai fenomenoloģijā būtu jādod lielāka vieta apjēgumiem “dabiskais” (*natural*),

Universā esošais (*in Universe, not universal*)?;

d) horizonta, konteksta, veseluma, integritātes apjēgumu nozīme, ko tie dod eko-fenomenoloģiskajai pieejai? Vai horizontu domāšana (Kūle 2016) nebūtu efektīvs paņēmieni eko-fenomenoloģijas attīstībai, pievēršoties integritātei ar dabas pasauli?;

e) intencionalitātes un kauzalitātes attiecību risinājums fenomenoloģijā? Vai tilts starp tām – nevis pretstats – būtu risinājums? Dabas–cilvēka integritātes jautājumi?

f) iekšējā laikapziņa un laika mīklas: netveramība, galīguma cildināšana, ritms, laicisko horizontu salaušana. Vai laika tēmas risinājumi eko-fenomenoloģijā sniedz šim virzienam spēku vai arī nevajadzīgi sarežģī nostādnes?

Tie nav vienīgie jautājumi, kas rosina eko-fenomenoloģijas projekta meklējumus. Filosofiskie meklējumi turpinās Covid-19 pandēmijas apstākļos, kas ir saasinājusi filosofu uztveri uz cilvēka-dabas-mikropasaules attiecībām.

## Citētie darbi:

Abrams, David. (1997). *The Spell of the Sensuous: Perception and Language in a More-than Human-World*. First Vintage Books Edition.

Celms, Teodor (1993). *Der phänomenologische Idealismus Husserl's und andere Schriften. 1928–1943*. Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris: Peter Lang.

DeLay, Steven. *The Future of Phenomenology*.

[https://www.academia.edu/33912137/The\\_Future\\_of\\_Phenomenology?email\\_work\\_card=view-paper](https://www.academia.edu/33912137/The_Future_of_Phenomenology?email_work_card=view-paper)

Heidegers, Martins. (1998). Kam dzejniekam būt? *Malkasceļi*. Tulk. Rihards Kūlis. Rīga: Intelekt.

Kūle, Maija (2002). *Phenomenology and Culture*. Rīga: FSI.

Kūle, Maija. Muižniece, Līva, Vēgners, Uldis. (2009). *Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi*. Rīga: FSI.

Kūle, Maija. (2014). Human Soul, Body and Life-horizons, *Analecta Husserliana*, vol. 116, Springer.

Kūle, Maija (2016). *Jābūtības vārdi. Etīdes par zināšanām un vērtībām mūsdienu Latvijā*. Rīga: FSI.

Marosan, Bence (2018). The Primal Child of nature – Towards a Systematic Theory of Eco-Phenomenology. *Analecta Husserliana*, vol. 121, Springer, pp. 119–153.

Teadvine, Tod. (2015). Phenomenology and environmental ethics.

[https://www.academia.edu/15577732/Phenomenology\\_and\\_Environmental\\_Ethics\\_Oxford\\_Handbook\\_of\\_Environmental\\_Ethics\\_2015](https://www.academia.edu/15577732/Phenomenology_and_Environmental_Ethics_Oxford_Handbook_of_Environmental_Ethics_2015)

Lācis, Krišjānis. (2020). The Concept of life in Contemporary Christian Biophilosophy. *Reliģiski–filozofiski raksti XXVIII*. Rīga: FSI, 118.–153. lpp.

Tymieniecka. A.-T. ( 1988). Logos and Life: Creative Experience and the Critique of Reason, *Analecta Husserliana*, vol. 24. Kluwer acad. publishers. Logos and Life: The Three Movements of the Soul. The Spontaneous and the Creative in Man's Self-Interpretation-in-the-Sacred. *Analecta Husserliana*, vol. 25, Kluwer acad. publishers.

Zimmerman, Michael E. (2003). Heidegger's Phenomenology and Contemporary Environmentalism. In: *Eco-phenomenology. Back to the Earth itself*. New York: University of New York press, pp. 73–101.

# Māra Rubene.

## Eko-estētika: dabas pasaule, gaisotne, pilsētas ainava

Pandēmijas gaisotnē pastiprinātas uzmanības laukā nonāk jautājumi, kuri attiecināmi uz apkārtējo vidi, apstākļiem, garastāvokļiem, uz izmaiņām, kurām pakļauts cilvēciskais ķermenis, cilvēciskās attiecības, dzīvotspasaule (*livable world*). Apkārtesošais gaiss, virsmas, kurām varam pieskarties, ir nonākušas mūsu apzinātās izvēles laukā, tās vairs nav daļa no drošības, ko saistām ar pazīstamo, mājīgo, par kuru daudz nedomājam, drīzāk tās ir ekspertu-epidemiologu pārziņā, kuri nosaka masku nēsāšanas, dezinficēšanas režīmus. Pandēmijas atmosfēra atgādina par to nozīmi, uz kuru pamatoti pretendē zinātne un reizē tā atsedz vispārējās savstarpējās saistības, kuru neatņemamais korelāts ir savstarpēja sadarbšanās. Tāda ir jārod situācijā, kad apdraudēta ir visnenākā no civilizācijas institūcijām, proti, mājvieta, mājas, mājošana.

Pēters Sloterdaiks jau ir iezīmējis problemātiku, kurai viens no apzīmējumiem ir “atmosfēras terorisms” (*atmoterrorism*), proti, tā ir situācija, kurā kādreizējie neapzinātie, iekšējie pieņēmumi par dzīvi un dzīvesvietu ir nokļuvuši pārskatāmu jēdzienu fokusā, kļuvuši par skaidri formulētiem attēlojuma un pārvaldījuma objektiem. Runa ir par gaisa trīci (*Luftbeben*), ko viņš datē ar 1915. gada 22. aprīli, kad ierakumos tiek pielietotas gāzes. Modernitāte dzimst debesīs, to atklājis modernās kosmoloģijas studijās Hanss Blūmenbergs (Durham Peters 2018, 188).

Šādai situācijai nav precedenta, tāpēc nav brīnums, ka tas dod savu impulsu tā dēvēto humanitāro vides zinātņu (*environmental humanities*) attīstībai. Ar tām saistītā pārliecība par sarežģītības radikālu paplašināšanos un arvien skaidrāku apziņu, ka vides problemātika nav atrisināma vien ar zinātnes vai tehnoloģijas iespējām, nosaka vispārēju interesi par to un arvien jaunu “eko-” atvasinājumu rašanos. Turklāt šīs jaunās starp- un transdisciplinārās pieejas liek pārskatīt arī jau tradicionāli pastāvošās. Samilzušo problēmu risināšanai pievēršas gan filozofiskās kustības un skolas ar

izkoptām metodēm, gan tas, ka topošu ieviržu robežās tiek meklēta atbilstīgāka vārdnīca, pārbaudītas vai attīstītas ierastās abstrakcijas, definētas problēmas.

Kā atzīmē Routledžas jaunāko rokasgrāmatu fenomenoloģijā un fenomenoloģiskajā filozofijā sastādītāji un izdevēji – fenomenoloģija, būdama viena no vadošajām 20. gadsimta kustībām, joprojām ir dinamiski rezonējoša un tās ietekmes areāls, izejot ārpus filozofijas, iesniedzās tiklab medicīnā, kā arī kognitīvajās zinātnēs u. c. ( De Santis, Hopkins, Majolino, 2021).

Edmunda Huserla filozofiskajā arsenālā ir doma par “neierobežotu uztveres fikciju areālu, kas nodrošina mūs ar tikpat neierobežotām estētiskās teorijas iespējām”, savā raksturojumā secina Džons Brou (Brough 2010, 153); no vienas puses, šīs ievirzes centrā ir attēli, tēli, iespējamā jeb iztēles, iztēlotiespējas problemātika, kas vērsta uz nākotni un fenomenoloģijā iezīmē Kanta–Huserla–Heidegera diskusiju, tai skaitā par metodi; bet, no otras puses, tā ir Huserla pievēršanās pirms-reflektīvajam, pirms-predikatīvajam, ko atpazīstam tikai *post factum*, tā ir pasīvo sintēžu joma jeb joma, ko Kants attiecinājis uz “transcendentāli estētisko”, t. i., mācību par juteklisko (Hughes 2007, 107), kad uzmanības laukā iekļaujas motivācija, gan uzmanība, retenču protenču saspēles, te pārdomātas tiek pasivitātes un aktivitātes (Husserl 2001, 246), pārejošā un noturīgā attiecības, kā arī trešais – mūsaprāt, estētikas izstrādēm filozofiski nozīmīga ir Huserla pievēršanās dzīvespasaules (*Lebenswelt*) tematikai, kas tāpat ieguvusi plašu rezonansi, pievēršot uzmanību filozofijas radikalitātei, t. i., filozofa kā cilvēces interešu pārstāvja lomai (Husserl 1970, 279). Pēdējais jo īpaši nozīmīgs ir situācijā, kurā jau planētas globālajā mērogā nepastarpināti ne tikai redzam (visi nēsā maskas), bet ar visām citām maņām jūtamies “neredzamās” (vīrusu, piemēram) pasaules varā.

“Eko”, iekļaujoties tādu zinātnisko disciplīnu kā ekonometrija, politiskā ekonomija, ekonomikas zinātne, ekoloģija u. c. nosaukumos, liek akcentu uz racionālu likumsakarību pētīšanu un ievērošanu, vai runa būtu par materiālu labumu radīšanu, vai dabas resursu izmantošanu, atbildot uz jautājumu: “kas ir, kas būtu jādara?”. Mājas kā drošs patvērumš, kas tiek zaudēts aktuālajos pandēmiskās ekonomijas apstākļos, gan sociāli, gan fiziski piešķir savu dramatismu ekonomijas apzīmējumam. Pamatīgas izmaiņas piedzīvo arī Ernsta Hekeļa 1866. gadā piedāvātais ekoloģijas koncepts, ar kuru sākotnēji tika saprasta “dabas mājsaimniecības zinātne”, ko viņš definēja kā “zinātņi par attiecībām starp organismu un tam apkārtējo vidi”, klasificējot to kā bioloģijas apakšnozari, t. i., kā dabzinātņi. Jozefs Mīkers publicē piezīmes

ekoloģiskajai estētikai (Meeker 1972), kļūdamas par “tēvu” visai aktīvai pētniecībai. Viens no analītiskās pieejas kopējiem vides estētikas jomā Arnolds Karlsons norāda, ka, lai gan visiem “eko-šis” un “eko-tas” esot raksturīga zināma nenoteiktība (*vagueness*), centrālais kodols eko-estētikā tomēr esot saskatāms (Carlson 2017, 118).

Pasauliskošanās apmēru sarūkšanas apjausmā un klimata izmaiņu draudu apzināšanā apzīmējums “eko” – kā atgādinājums par vārda, senajām cilvēku un viņa vietu saistošajām saknēm: mājošana, māja (*oikos*) – tiek izmantots arvien biežāk. Acīmredzot, šī “atgriešanās” vērsas plašumā tieši tāpēc, ka šajā pēdējā gadījumā *eko*-vairās no ierakstīšanas zinātnes valodas jēdzieniskajā satvarā, bet gan tiek mobilizēts tam, kas nav pilnībā jēdzieniski notverams, bet paliek daļēji atkarīgs no topošās attiecības, jo reizē saglabā zināmu attēla daudznozīmīga lasījuma iespēju. Sevi piesaka un tiek attīstītas tādas jomas kā ekopoētika, ekoretorika, ekosemiotika, ekokritika u. c., kas veidojas reizē ar kultūras vai politikas ekoloģiju, cilvēkģeogrāfiju u. tml. Tādā veidā zinātnes nozares atbilstīgi papildina transdisciplināri atklājumi, vārda došanas, vārdošanas, vārdenes izvērsumi dzīvot pasaules nosaukšanai.

Izņēmums nav arī estētika. Būdama vācu klasiskā ideālisma jaunākā meita, estētika sasniegusi un izsmēlusi noteikta pasaules tvēruma iespējas, piedzīvojusi paradigmas “laušanas” un disciplināras pieejas strupceļus. Tādus, jo īpaši neokantisma piedāvājumā, uzrādījis Martins Heidegers, vērsoties pret metafizisko estētikā. Tomēr estētiskā pieeja spējusi paturēt savas tiesības uz līdzdalību mūsdienīgu tēmu izvirzīšanā un risinājumu meklēšanā vienlaicīgi kā daudzās apakšnozarēs samilzušajās problēmās, tā realitātes ontoloģiskā skatījumā. Šādā aspektā bieži varam pamanīt, ka tiek runāts par tā dēvēto estētisko pavērsienu (*aesthetic turn, ästhetische Wende*) gan reliģiskās, gan politiskās domas jomās. Šeit pievienojama arī ekoloģiskā, dabas, vides pētniecība. Jautājums par to, kas tieši būs eko-estētikas centrālās izpētes objekts – vide, ekosistēma, pilsētas ainavas gaisotne, ir jautājums par tās tālāku attīstību, tās nākotni. Starp tās adeptiem, kā fenomenoloģiskas, tā citas ievirzes, nereti izskan doma par radikālu izmaiņu nepieciešamību mūsu domāšanā, mūsu ikdienišķajās praksēs, lai atgūtu zināmu līdzsvaru attiecībās ar dabu. Tam tiek meklēta arī estētiskā atslēga, kas pieprasa izmaiņas tajā – kā saprotam estētiku. Tādas izmaiņas nepieciešamas filozofijā, tās piesaka un attīsta domātāji, gūstot arvien un joprojām atbalstu, ierosmes fenomenoloģiskās pieejas piedāvātajās iestrādēs.

Dabas estētikas paradigmatisks skatījums rodams Kanta trešajā kritikā. Tas vainago 18. gadsimta britu dabas estētiku. Dabas un cilvēka harmonisko attiecību krīzes sākumposmā nereti pieminēta Kanta piezīme: “Varbūt nekad nav sacīts nekas cildenāks, nedz arī kāda doma izteikta cildenāk kā uzrakstā virs Izīdas (Mātes Dabas) tempļa: “Es esmu viss, kas ir, kas bijis un būs, un manu plīvuru nav pacēlis neviens mirstīgais.” Zēgners izmantojis šo ideju dziļdomīgā vinjetē, ko viņš licis savas dabas mācības teksta sākumā, lai mācekli, kuru viņš bija gatavs vest šajā templī, iepriekš pildītu ar svētām šausmām, kas noskaņotu dvēseli svinīgai uzmanībai.” (Kants 2000, 126) Zināmu atbalsi šiem dziļdomīgajiem Kanta vārdiem var saklausīt dzejnieka, kura ausīm disonanses starp cilvēka mājošānu uz zemes un tās pārmērīgu izmantošanu jau bijušas daudz labāk uztveramas, atsaucē uz “Dabas templi”. Šarla Bodlēra dzejoli atdzejojis Edvarts Virza, izliekot savus akcentus cilvēka un dabas “kopattiecību” meklējumā:

“Ir daba templis, kur no stādiem dzīviem

Pa reizei vārdi nenoteikti rīst.

Še cilvēks cauri simbolmežam klīst.

Kas viņu aplūko ar skatiem brīviem.

Kā tālē lieli atbalsi un zvaņas

Par dziļu apvienību kopā plūst.

Kas plaša it kā nakts vai gaisma kļūst –

Tā saskaņojas krāsas, smaršas, skaņas.

Ir smaršas it kā bērna mesas svaigas.

Un zaļas it kā pļavas un kā fleitas maigas,

Un citas baigas, krāšņas, kuras veic,

Kam bezgalīgu lietu lidojiens vistīrāks,

Kas sajūtu un prāta līksmas teic,

Kā ambra, muskusi un mirres, vīrāks.” (Virza 2013, 5. sēj., 321. lpp.)

Šeit pievienosim atsauci uz Margueritas Mērfijas “Materiālās figūras” (Murphy 2012, 12), kurās viņa iztaujā “estētisko” kā “nestabilu kategoriju”, pievēršot uzmanību

estētiskā un ekonomiskā pārklājumiem, pētot attiecības starp politisko ekonomiju un estētiku. Mērfija piedāvā tālaika domāšanas klimata raksturojumu, uzrādot līdzsvara meklējumus kā ekonomikā, tā mākslas uzdevumu izpratnē “par spīti disciplinārajām distinkcijām” (Murphy 2012, 15) un tādējādi iezīmējot atsevišķu apgaismības ideālistisko motīvu neauglīgo raksturu. Kopattiecību, kā tās nosaucis Virza, meklējums starp dabu un visu varošo cilvēku ir ievirzījies diskusiju fokusā. Sarunā ar intervētāju “Dabas līguma” autors Mišels Sers saka, ka savas analīzes veicis, par atskaites punktu ņemot cilvēka iziešanu kosmosā un no satelīta uzņemto planētas Zemes fotogrāfiju, tādējādi, pēc paša vārdiem, viņš izvairās atsaukties uz Dabas kundzi (*Dame Nature*),<sup>1</sup> bet tā vietā runā par zemi ar mazo un ar lielo burtu. Sers raksta: “Zeme tās totalitātē un cilvēce kolektīvi ir apdraudētas. Globālā vēsture ienāk dabā; globālā daba ienāk vēsturē: tas ir kaut kas pavisam jauns filozofijā.” (Sers 1992, 4)

Ekoloģiskā estētika, kā dabas estētikas apakšdisciplīna, kuras priekšmets ir pasaules kā tādas, reizē dabiskās un radītās jeb apbūvētās vides, tiklab kā arī cilvēciskotās vides (*human environments*) estētiskais tvērums, 20. gadsimta otrajā pusē turpretī top, kā norāda Teds Tedvains, par “plašāko estētikas kategoriju”. (Toadvine 2010, 85) Turpat Tedvains min Arnoldu Berleantu, Alēnu Karlsonu, kuri strādājuši jomā, kas tiek dēvēta par vides estētikas ievirzi, tiecoties novērst atšķirību starp dabu un kultūru un domāt sastatījumu starp tagadni, pagātņi un iespējamo. Pavērsiens no estētikas kā mākslas filozofijas uz plašāku tās izpratni 20. gadsimta pēdējā ceturksnī, pievēršoties vides un ikdienas dzīves estētiskajai izpētei, rosina diskusiju, kurā piedalās dažādu filosofisko ieviržu pārstāvji. Vēl vairāk līdzās ekoloģiskajai estētikai (vai tās ietvaros) vairojas publikācijas par zemes (*land*) estētiku (Callicott 1994), vides estētiku (Morton 2007), urbāno estētiku (Haapala 1998), eko-draudzīgu estētiku (Lintott 2006, 57–76), mājas estētiku (Lee 2010), globālo estētiku (Higgins 2017), pārtikas estētiku (Sweeney 2018), ķermeņa, ainavas estētiku u. c.

Ekoloģiskā estētika savās vispārīgās aprisēs tiecas atkāpties kā no Kanta iedibinātās dabiskā skaistuma, tā spriestspējas estētikas, kā arī no nošķiruma starp transcendentāli estētisko un spriestspējas estētiku. Kā jauna dabas estētikas apakšdisciplīna Eko-estētika ir būtībā estētiska refleksija par tradicionālajiem cilvēka un dabas attiecību

---

1 <https://fr.unesco.org/courier/december-1993/michel-serres-repond-aux-questions-francois-bernard-huyghe>



nosakošajiem faktoriem. Atšķirīgi no antropocentriski orientētās modernās filozofijas koncepcijas, kas saprot cilvēku kā visu lietu mēru un pasaules centru, eko-estētika koncentrējas uz cilvēka iekļaušanu un reintegrēšanu dabā un pievēršas vispirms cilvēka ķermeniskajai un jutekliskajai pieredzei dabā. Lielā mērā tā vērsta tieši uz tādas aktuālās situācijas novēršanu, uzlabošanu, kurā daba ir denaturēta, “bieži izpostīta un gandrīz vairs neapdzīvojama” (Wang 2017, 35–36).

Uz spriegumu, kas izveidojies starp *oikos* un tās zinātniski un tehnoloģiski interpretēto nozīmi, norādījis jau Martins Heidegers, kurš atsaucies uz Reinu – upi, kura ir būtiska cilvēku māju izjūtā, viņu dzīvesstāstos, un tās mūsdienīgo nozīmes sašaurināšanu līdz elektrostacijas radītajam spēkam,<sup>1</sup> kas neapšaubāmi ir svarīgs tautsaimniecības ekonomikā; taču upe ar elektrostaciju, ko apbrīno tūristu pulki par tās vareno spēku, reizē ir kļuvusi par potenciālu draudu avotu dzīvajam.

Savukārt Malkolms Mailzs uzsver, cik nozīmīga ir mūsdienu situācija, kurā attiecības starp mākslu un politiku, sociālajām un ekonomiskajām izmaiņām nav nedz tiešas, nedz cēloniski nosacītas, un doma par labāku pasauli, tēlaini saprastu kā “zaļāku pasauli”, t. i., dabu sargājošu, ilgtspējīgu, ir jāskata kā “politiska, ekonomiska, sociāla un kulturāla, tiklab kā arī personāla konstrukcija” (Miles 2014), proti, nākotnes iespēja, tādēļ teorijas un prakses saistība ir jo īpaši būtiska. Savukārt Emīlija Breidi, raksturojot estētiski morālās attiecības ar dabas pasauli (*natural world*), uzsver nepieciešamību “atdzīvināt dabisko cildenumu kā vides cildenumu” (Brady 2014, 135) un atzīmē nepieciešamību saistībā ar dabu domāt ne tikai skaisto, harmonisko, līdzsvaroto, bet arī haotisko, pārmērīgo. Starp ekoloģiskās dabas estētikas domātājiem 20. gadsimta nogalē minams Gernots Bēme, kurš paplašina estētikas jēdzienu, balstoties Hermana Šmitca “jaunajā fenomenoloģijā” (Schmitz 2003); Anna Blūma, raksturojot Šmitca estētisko teoriju, norāda uz miesisko (*Leib*) un emocijām, “ķermeniski sajūtamo atmosfēru, kas ir klātesoša apkārtesošajā”, tāpat viņa saka par Gernotu Bēmi, kas, attīstot tālāk “jaunās fenomenoloģijas” idejas, ievērojami paplašina “estētikas fenomenālo lauku”, izejot ārpus mākslas pieredzes uz “apkārtesošā”, atmosfēru izpēti (Blume, 2010, 308–309).

Fenomenoloģijā aizsāktā evidentās patiesības “sākotnes” pētīšana izvērtusies neaptveramā diskusijā par laiku, telpu, lietu, valodu, filozofiju. Arī ekoloģiskā estētika

---

1 Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy. (2009) Ed. by L. McWhorter, G. Stenstad, Second, Expanded Edition. Toronto, Buffalo, London: University of Toronto Press.

tiek nolasīta kā radikāls “izrāviens” (*breakthrough*). Vispirms šis izrāviens tiek saprasts kā izvairīšanās no Kanta iezīmētās epistemoloģiskās tradīcijas un pāreja no antropocentrisma uz ekoloģisko holismu. Atgriešanās pie Kanta filozofiskā mantojuma un tā izvērtēšana ir piederīga fenomenoloģiskās kustības radikalitātei tās centienos pievērsties “patiesajam sākumam”. Huserls saka: “Patieso sākumu, kas būtu gūts radikālas atbrīvošanās no visām zinātniskajām un pirms-zinātniskajām tradīcijām, Kants neaizsniedza.” (Husserl 1970, 199). Tālākos fenomenoloģiskās redukcijas, konstrukcijas jeb pārbūves (*Abbau*) dekonstrukcijas ceļos un meklējumos Heidegers tāpat ir pievērsies Kanta filozofiskās būves izjautāšanai (Heidegger 2010).

Viens no Huserla fenomenoloģijas radikālajiem mērķiem, par kuriem viņš runā “Eiropas zinātņu krīzes” sadaļā, kam dota formula “Par liktenīgo transcendentālās filozofijas atdalīšanu no psiholoģijas”, ir psiholoģijas kā dabaszinātnes, kas tiecas uz objektivismu, pārdefinēšana. Uz to, cik būtiski ir uzturēt spēkā šajā aspektā nereducionistisku, nekrītot psihs naturalizācijā, pieeju, atzīmē Alģirds Mickuns, uzsverot viena no pirmajiem estētikas fenomenoloģijas ietvaros izstrādātājiem, proti, Gaigera “estētikas psiholoģiskā pamata un estētisko vērtību atsevišķi noliegumu”, prasot plašāku “objektivitātes sapratni” (Mickunas 1989, 48), kad varam uzticēties fenomenologam estētikas domēnā (Mickunas 1989, 56). Šī pārdefinēšana iet roku rokā ar, kā to savukārt nosaucis Mišels Sers, jauna līguma, proti, “līguma ar dabu” veidošanu. “Un gājām apkārt vaicādami: kāds labums no humanitārajām zinātnēm (*humanities*), kultūrām vai reliģijām? Atbilde: tās labas, lai nenomirtu, tās ir bijušas noderīgas līdz pat šim, uzturot mūs dzīvus.”<sup>1</sup>

Reizē, norobežojoties no marksistiskās un analītiskās ekoloģijas un estētikas izpratnes, tomēr jautājam par estētikas un fenomenoloģijas mutācijām, to savstarpējo mijiedarbību, pat pārklāšanos. Ginters Figals darbā “Estētika kā fenomenoloģija. Lietu parādīšanās” par šīm attiecībām izteicies šādi: “Kad estētiskā parādība [*Schein*] un reizē ar to mākslas darbs kā parādīšanās [*Erscheinung*] atveras fenomenoloģiskā fenomena ceļā, estētika kļūst fenomenoloģija. Tā savukārt ir pārvēšanās, kas ietekmē arī fenomenoloģiju.” (Figal 2010, 66) Viņš atgādina Kanta formulu, proti, daba ir skaista tad, kad tā atgādina mākslu, un tomēr tā ir daba, bet māksla ir skaista tikai kā

---

1 <https://fr.unesco.org/courier/december-1993/michel-serres-repond-aux-questions-francois-bernard-huyghe>

māksla, lai arī izskatās līdzīga dabai (Figal 2010, 114). Huserla fenomenoloģijas iestrādes ir vērstas, tai skaitā arī uz Kanta, “mītisko konstrukciju”, “atkarības no empīrisma viņa dvēseles koncepcijā”, kad “dvēsele tiek saprasta kā dabas daļa” (Husserl 1970, 114), novēršanu. No Huserla perspektīvas raugoties, – ja kaut kam ir jābūt mākslai, tad tam ir jābūt estētiski apceramam; estētiski esam vērsti kā uz mākslu, tā uz to, kas nav māksla, piemēram, ainavu. Estētiskā refleksija ir meklējusi ierosmes gan plašāk saprastas fenomenoloģiskās estētikas ietvaros (Gaigers, M. Merlo-Pontī, M. Difrēns, R. Ingardens u. c.), gan mēģinājumos aktualizēt “huserlisko estētiku” (Dž. Brou, R. Stainmecs u. c.). Tā ir veicinājusi, arī filozofijā, atkāpšanos no stingras sekošanas dabaszinātnēm gan dabas, gan zinātnes ideāla meklējumos, piedāvājot domāšanas instrumentus humanitāro faktoru kompleksai izpētei. Fenomenoloģijā pašsaprotama ir gan refleksija par mākslasdarbu (Freibergera 2006, 93–102), gan mēģinājumi pievērsties atmosfēras, sensorās, estētiskās pieredzes, pat garšas pieredzes apguvei (Diaconu 2006, 131–148).

Anna-Terēze Timeņecka 20. gadsimta astoņdesmito gadu nogalē “*Analecta Huserliana*” definē kā “starpdisciplināras komunikācijas teritoriju”, kā fenomenoloģiskas ievirzes vai tai tuvu pētnieku sastapšanās vietu. Estētikas problemātikai veltītajā apcerē ar zīmīgu nosaukumu “Dabas estētika cilvēka situācijā” Timeņecka nošķir dabu kā to, kas nepakļaujas cilvēka kontrolei, nav paredzama, lai arī tā ir spontāna, tā nav salīdzināma ar mākslinieka radošajām izpausmēm, jo tās mērķis nav radīt estētisku objektu (darbu), nedz arī tai rūp būt estētiski vērtējamai izrādei, un to dabu, kuru nemitīgi veidojam, pārveidojam. Viens no viņas piedāvātajiem piemēriem ir dārzs, kuru mēs iekopjam, taču tajā iekoptais tāpat lielā mērā ir atkarīgs no dabas nejaušībām. Šajā ziņā Timeņecka norobežojas no Kanta iztēlotspējas (*Einbildungskraft*) mācības kā neierobežotu, radošu resursu ieskatīšanos pašā dabā. Viņa pārceļ akcentu uz cilvēka dzīvotpasauli, norādot uz savstarpējo apmaiņu starp dabasspēkiem un cilvēka situācijas virtuālajām iespējām.

Zīmīgi, ka viņa piedāvā runāt par dabas estētiku pēc analogijas ar mākslas estētiku, proti, norādot, ka izrādē (pat avangarda izrādē) skatītājs ir tas, kura priekšā izrāde norisinās, kamēr “dabas izrādē” tas ir gluži pretēji. “Dabas izrāde ir vienmēr panorāmiska”, tā ir kustībā, tā mainās, ļaujot uz to vērstai uzmanībai iziet uz citiem apvāršņiem. Timeņecka atzīmē: “Pat opera, kas izraisa vislielāko juteklisko iespaidu dažādību, nelīdzinās dabas izrādei. Ainavas skaistumu nepavada tikai lapu šalkšana,

vēja gaudošana, vasaras vidus pilnīgais klusums, bet to pastiprina arī aromāti, smaršas u. c., ko daba izgaro” (Tymieniecka 1985, 6). Izgarot, iztvaikot, izsvīst, izelpot, bet arī izgaist, smirdēt – daudzveidīga ir dabas palete. Eko-estētika šiem raksturojumiem piedēvē auru, aurātisko. Timeņeckā attīsta Huserla pavērto iespēju runāt par dzīvotpasauli, kurā laika ilgšanas, tiklab acumirkļa, kā arī telpas vietas, “šeit” konstitūēšanā piedalās ne tikai redze un dzirde, bet arī visas citas maņas, kas ļauj elementālā – gaisa, ūdens, zemes u. c. skārumam. Ekoloģiskā estētika dažādās atslēgās tiecas atklāt cilvēka un dabas līdzdarbošanās, mijiedarbības, sadarbības iespējas, attīstīt sasaisti starp praktisko un teorētisko.

Starp tām Tedvains atzīmē Timeņeckas radītās vides un dabiskās vides pārklāšanos dārzniecībā un vides mākslās fenomenoloģisko izpēti, tiklab kā arī zemes tēlojumu un lomu literatūrā un cilvēka situācijā. Dārza estētiskais tvērums paver bezgalības un cildenuma perspektīvas. Zeme, apdzīves zemes, teritorija, reģioni, novadi, augsnes vārdnīca tiek atvērta estētikā, lai meklētu un atrastu aizmirstus vai vēl atklājamus saskaņas un nesaskaņas cilvēka virtualitātes uz Zemes areālus. Timeņeckā uzsver: “Dabas izrāde ietver tās turpinošos pilnību” (Tymieniecka 1985, 8). Ja Timeņeckā saglabā dabas jēdzienu un attīsta fenomenoloģisko skatījumu, kurā saredzama, kā viņa saka, “sadarbība ar dabasspēkiem” cilvēka cīņā par izdzīvošanu, tad ekoloģiskajā estētikā ir arī mēģinājumi norobežoties no dabas jēdziena, acīmredzot, nenoticot fenomenoloģijas risinājumiem, tiklab kā arī ņemot, iespējams, vērā tādus dabas tulkojumus kā “negaidītās dabas” (*unexpected natures*), pilsētas raksturs (*urban natures*)<sup>1</sup> un meklējot tālākas iespējas pārdomāt dabaszinātnes metafizisko mantojumu. Tomēr, lai gan savukārt Martins Heidegers estētikā un mākslas filozofijā plaši izskanējušā esejā “Mākslasdarba sākotne” (Heidegers 1998, 32), kurā viņš iezīmē zemes un pasaules strīdu, estētiķu nemaz nepiemin, kā arī par to izsakās visai kritiski Nīčem veltītajās lekcijās, viņa pievēršanās filosofiskajiem pavedieniem, kas sākas ar *physis* un *technē* nošķirumu, ir estētikā visai ietekmīgi.

Viens no jau fenomenoloģiskās ontoloģijas filozofiskajā aprītē iesavinātajiem atslēgmotīviem darbā “Esamība un laiks” ir noskaņa, oma, garastāvoklis (*Stimmung, mood*). Jau šī vārda sinonīmiskajos sazarojumos atrodam pavedienus, kuri “izved” mūs

---

1 Grounding Urban Natures: Histories and Futures of Urban Ecologies. Ed. by H. Ernstson, S. Sorlin, Cambridge, Mass, London, England: The MIT Press, 2019.

uz “atmosfēru”, kam tiek piešķirts pat eko-estētikas pamatjēdziena statuss (Wang 2017). Gernots Bēme atmosfēras tēmu attīstījis, vadoties no fenomenoloģiski orientētām Šmitca studijām, kā jaunās estētikas galveno pavedienu (Böhme 1993, 113–126). Atmosfēra mums saistās ne tikai ar “gāzes (gāzu maisījuma) slāņiem, kas aptver debess ķermeņus, ar gaisu, ar debesīm (*sky, the heavens*) u. c., bet arī ar apkārtējo apstākļu (vide, cilvēku noskaņojums u. c.) kopumu”; gan vide, gan klimats, gan aura, gan tonis, gan kolorīts ir šeit būtiski raksturojumi. Tāpat, tulkojot atmosfērai tuvo sinonīmu – *ambiance*, varam likt akcentu gan uz apkārtesošo gaisu, ko elpojam, gan gaisotni, kurā priekšplānā izvirzās afektīvais, emocionālais.<sup>1</sup> No ambientās (ierastākajā lietojumā: mūzikas) apkārtnes līdz atmosfēras meteoroloģiskajiem, mereoloģiskajiem skaidrojumiem eko-estētika meklē skatpunktus, nevis, lai atjautībā pārspētu zemes spēkus, bet gan lai meklētu zināmu izlīgumu ar tiem.

Vēsturiskās semantikas autoritāte, *Stimmung, milieu, ambiance* pētnieks Leo Špicers atsaucas uz E. R. Kurciusu, kurš, rakstot par Parīzi, atzīmējis: “Visi šie kontrasti... ir ietverti atmosfēras un *Stimmung* vienībā, kur saulaino dārzu pievilcīgums, ielu naivā vienkāršā dzīve saskan visdažādākajos veidos atsevišķos pilsētas kvartālos. Parīze nav tikai pilsēta, tā ir arī ūdens, koku šķirņu ainava un tai ir savas *debesis*, kuru maigi ieēnotās krāsas sabalsojas ar māju pelēkajiem un dzeltenajiem toņiem.” (Spitzer 1963, 6) Pilsētā sastopas gan dabiskā, gan veidotā vide, gan ekonomika, gan tehnoloģijas, tajā nolasāmas gan harmonijas, gan disharmonijas. Nepieciešamība veidot ekoloģiski atbalstāmu urbānisko ainavu saved kopā atšķirīgas disciplīnas. Eko-estētikai pievienojas ainavas estētika, urbānā estētika.

Marks Vrasals savukārt, skaidrojot Heidegera vēlīno domu, ir atradis ekonomikas tehnoloģizācijas atstātā iespaids uz cilvēku dzīvot pasauli uzskatāmus piemērus. Uzsvērdams Heidegera domu, ka “Mirstīgie mājō, glābjot zemi”, viņš pievērš uzmanību tam, ka cilvēks atgriežas mājās, kad sāk ņemt vērā zemes (*land*) būtiskos momentus un raksturojumus, nevis tikai uzspiest savējos. Te viņš atsaucas uz savu situāciju, proti, mājōjot līdzās tuksnesim, vajadzētu nevis censties (jo tādas iespējas tehniski pieejamas) pārvērst to ziedošā dārzā, bet darīt visu nepieciešamo, lai palīdzētu

---

<sup>1</sup> Uz to, ka “Laikā un Esamībā” analizētais *Stimmung* ietver sevī vēlākās pārdomas par zemi, lai gan tā tiek nosaukta vārdā tikai lekcijās par “Mākslasdarba sākotni” (1934–1936), kurās Heidegers runā par Zemes un pasaules strīdu, norāda Mišels Ārs. Sk.: Haar M. (1985) *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l’histoire de l’être*. Paris: L’Herne.

saglabāt tuksnesi kā tuksnesi. To pašu būtu jāsaka par Amazones mūžamežiem un daudzām citām vietām uz zemes, kurās cilvēks joprojām turpina neprātīgi zemei (*earth*) atņemt to, kam jāpaliek “piesegtam ar plīvuru”. Runājot par piemēriem, kuri ilustrē cilvēka pārkāpumus attiecībā pret debesīm, viņš min tos, kur mēs ignorējam sezonu maiņu, klimatiskos apstākļus vai dienas un nakts ritmu, pieprasot ziemā vasarai raksturīgus dārzeņus, garšaugus, puķes vai citzemju augļus, kā arī pārkāpjam, un tas varētu īpaši raksturot Covid-19 pandēmijas laiku, darba, atpūtas, spēļu tradicionālās laika un telpas robežas.

Rezumējot Vrasala Heidegera četrtnes (*vierfach, fourfold*) pētniecību, domājams, varam izmantot arī tādu salīdzinājumu kā klavieres, kas ir noskaņojušās un vairs neskan pareizi un ir jāatdod noskaņošanas meistaram, lai tās atkal sakārto. Šāda līdzība nāk prātā, lasot par priekšmetiem, kas zaudējuši savu eksistenciālo lietas kā tādas, kas cilvēkam ir būtiska un nav aizstājama, nozīmi, kura ļautu viņam atgūt zudušo māju sajūtu. Te svarīga arī Heidegera piezīme, ka neviens priekšmets “vairs nav mums par tālu” (*distanceless*), jautājums ir tikai par laiku, kurā to varam aizstāt ar citu, tāds priekšmets “nav vienkārši pārslēdzams uz lietu”: krēslu, kas saglabājis kokgriezēja prasmi un iztēles augļus, labākajā gadījumā aizstājams ar dizainera veidojumu. Šis ir jautājums par garastāvokli (*mood*), norāda Vrasels, kas atbilstu (*appropriate*) Dieva nāvei, kura pārdomājama afektivitātes kontekstā (Wrathall 2010, 199). Deridā aktuālo situāciju izteicis ar formulu: “Attiecība starp zemi, *terra*, teritoriju un teroru ir izmainījusies.” (Derrida 2003, 88)

Klauss Helds uzrāda, ar ko fenomenoloģiskais dabas koncepts atšķiras no tā interpretācijas naturālismā. Viņš raksta: “Kad modernās dabaszinātnes runā par dabu, tās atsauca uz likumību, kura ir pilnīgi neatkarīga no cilvēka brīvības. Kopš senatnes līdz pat mūsu dienām naturālisma vilinājums tā daudzās formās ir sekojis filozofijai kā ēna. Ar naturālismu ir jāsaprot mēģinājums izskaidrot cilvēka brīvību, balstoties dabas likumībā, kā to iecerējušas dabaszinātnes, un atklāt to šajā veidā kā ilūziju. Fenomenoloģijas dabas konceptam nav nekā kopīga ar tādu naturālismu. Daba, saprasta saskaņā ar dzīvespasauli, protams, ir ārpus cilvēka brīvības ietekmes, bet tā arī pieņem brīvību – kā tā veido atvērtu telpu, kurā brīvība ir iespējama.” (Held 1998, 22)

Interesanti atzīmēt, ka, raksturojot zemes un debesu attiecību tematiku, Klauss Helds ir atgādinājis par valodu saglabāto atšķirību, proti, debesis (*le ciel, der Himmel*) ir vīriešu dzimtē, bet zeme (*la terre, die Erde*) – sieviešu dzimtē. Viņš norāda, ka zemes

un debesu polaritāti var salīdzināt ar sievietes un vīrieša polaritāti, kas tāpat paliek nemainīga visu cilvēka dzīvi. Jautājums ir – kā šis polaritātes invariants ir salāgojams ar brīvības piepildījumu? Un ir skaidrs, ka naturālistiskais skaidrojums uz to neatbild, tas neļauj saprast, “kā šī polaritāte var dot savu ieguldījumu cilvēka eksistences jēgpilnam piepildījumam” (Held 1998, 22).

Ar prestatu pāri – vīrietis un sieviete, kura sapratnē feministes uzrādījušas politikas klātbūtni, Bruno Latūrs ilustrē teorētisku nepieciešamību līdzīgi paskatīties uz dabas un kultūras pretstatu. Angļu valodā (*man*), līdzīgi arī franču valodā (*l'homme*) ietver gan nozīmi cilvēks, gan vīrietis. Atsaucoties uz antropologiem, viņš to uzrāda kā “neiezīmēto kategoriju”, kas tiek attiecināta uz “jebkuru”, taču, kad runa ir par sievieti, tad uzreiz priekšplānā parādās dzimumjautājums. Sieviete tādējādi ir tikai “otrais dzimums”, “vājākais dzimums”, kas šo kategoriju iezīmē uz neiezīmētā fona. Latūrs uzskata, ja dabu un kultūru izdotos definēt kā līdzīgi iezīmētas kategorijas vai vismaz pārtrauktu atsaukties uz dabu kā neiezīmētu, tad kļūtu pieejamas izmaiņas cilvēka un dabas attiecību risinājumos. Ekoloģiju viņš saprot kā izmaiņu mūsu attiecībās ar pasauli un kā jauna “ārprāta formu”, ar kuru piesakām un turpinām cīņu pret iepriekšējā ārprāta formām (Latour 2015).

Debesis ir vietu vieta, tās ir atvērtība, taču cilvēki mājo zem noteiktām debesīm, proti, noteiktā reģionā un tam atbilstīgos klimatiskajos apstākļos. Šajā aspektā debesis nosaka, kādām laika maiņām esam pakļauti. Helds norāda uz strīdu starp karstumu un aukstumu, starp mitrumu un sausumu. Šādā skatījumā priekšplānā nav telpa, laiks, pat ne horizonts. Horizonts kļūst būtisks, kad jautājam pēc veida, kādā debesis parādās zemes dzīves domēnā.

Šajā sakārtā tad arī kļūst būtiska pilsētas ainava un pilsētas gaisotne. Nereti kādi dizaina elementi pilsētas ainavā iegūst simboliskas nozīmes, kļūst afektīvi, rezonē: tādu piemēru varam minēt saistībā ar Jāņa Krieva dizainēto Rīgas Dzelzceļa stacijas pulksteni. Tas cilvēka veidotajā vidē raisa emocijas, kas raksturojamas ar atbilstīgi saistošu tonalitāti, kas ievijusies līdzās vitālajam, intencionālajam skatam. Jautājumu par to, ka pilsētā skaistais iegūst jaunu formu, tematizē 2012. gada Boloņas konferences dalībnieki (Milani 2013, 13), aplūkojot urbānisko ainavu (Balibar 2013, 133), dabas un mākslīgā sastatījumu (Wilkoszewska 2013, 113), pilsētinas (Shear 2013, 333) u. c. ekoloģiskos, filozofiskos aspektus. Māra Rubene, citstarp, izcēlusi pilsētas vārda — Atēnas, Roma, Kēnigsberga, Parīze, Rīga – atmosfērisko, ambiente aspektu (Rubene 2012, 241).

Savukārt, attīstot eko-fenomenoloģisko pieeju, Brūss Begū norādījis, ka “Gaisotne veido neredzamu kupolu, zem kura norisinās visi mūsu pārdzīvojumi” (Bégout 2020, 5).

Eko-estētika tās centienos rast risinājuma atslēgas zināmā mērā prasa nevis atmet zinātnes atziņas, bet gluži pretēji – filozofiski iztaujāt – arī topošās disciplīnas, lai pārvarētu abstrakcijas, redukcionisma, naturālisma spēkus un ļautu izkļūt no ”burbuļiem” (apziņa, ego-centrisms u. c.), kas mūs sargājuši, bet nu sākuši traucēt, jo nenodrošina gaisa apmaiņu. Intīmajai telpai burbulī, geosfēras un atmosfēras savstarpējai saistībai uzmanību pievērsis Sloterdijks “Sfērām” veltītajā trīssējumu pētījumā, kur “Burbuļiem” atvēlēts pirmais (Sloterdijk 1998). Šajā, proti, telpas un laika intīmo, motivēto, nogulsnēto formu apgūvē atklājas īpašais fenomenoloģiskās pētniecības piedāvājums, kas norāda, kādēļ uzturama un joprojām aktuāla šajā ziņā ir Huserla pieprasītā filozofijas radikalitāte. Fenomenoloģiskās kustības ietvaros sevi apstiprinājušas daudzas nākotni līdzīgo domāšanas un pārdomāšanas iniciatīvas, tajās atbildes meklē arī eko-estētika.

## Citētie darbi:

*Atmosphere and Aesthetics. A Plural Perspective.* (2019) Ed. by T. Griffero, M. Tedeschini, Cham: Palgrave Macmillan.

Balibar J. (2013) *The Natural Landscape Distant from City, between Exclusion and Inclusion. Nature and the City. Beauty is Taking a New Form.* Ed. by J. Erzen, R. Milani, International Yearbook of Aesthetics. Volume 17. Sassari: Edzione Edes.

Bégout B. (2020) *Le concept d’ambiance. Essai d’éco-phénoménologie.* Paris: Éditions du Seuil.

Blume A. (2010) Hermann Schmitz (1928–) *Handbook of Phenomenological Aesthetics.* Ed. by H.R. Sepp, L. Embree. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.

Bodlērs Š. (2013) *Kopattiecības.* Atdz. E. Virza. Sk.: Virza E. *Kopotie raksti*, 5. sēj.

Böhme G. (2017) *Atmospheric Architectures: The Aesthetics of Felt Spaces,* Ed. and translated by A.-Chr. Engels-Schwarzpaul, London, Oxford, New York, New Delhi, Sydney: Bloomsbury Academic.



- Böhme G. (1995) *Atmosphäre. Essays zur neuen Ästhetik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhme G. (1993) Atmosphere as the Fundamental Concept of a New Aesthetics. *Thesis Eleven*, Number 36, 1993.
- Brady E. (2014) *The Sublime in Modern Philosophy. Aesthetics, Ethics, and Nature*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Brough J.B. (2010) Edmund Husserl (1859–1939) *Handbook of Phenomenological Aesthetics*. Ed. by H.R. Sepp, L. Embree. Dordrecht, Heidelberg, London, New York: Springer.
- Carlson A. (2017) The relationship between eastern ecoaesthetics and western environmental aesthetics. *Philosophy East & West*, vol. 67, Number 1.
- Derrida J. (2003) Autoimmunity – Real and Symbolic Suicides. *Philosophy in a Time of Terror: Dialogues with Juergen Habermas and Jacques Derrida*. Chicago: University of Chicago Press.
- D. De Santis, B.C. Hopkins, C. Majolino (Eds.) *The Routledge Handbook of Phenomenology and Phenomenological Philosophy* (2021) Routledge.
- Diaconu M. (2006) Patina – Atmosphere – Aroma. Towards Aesthetics of Fine Differences. *Analecta Husserliana*, Ed. by A.T. Tymienieca, Vol XCII.
- Durham Peters J. (2018) The Media of Breathing. *Atmospheres of Breathing*. Ed. by L. Škof, P. Berndtson, SUNY Press.
- Figal G. (2010) *Aesthetics as Phenomenology. The Appearance of Things*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press.
- Freiberga E. Phenomenological Interpretation of the Work of Art: R. Ingarden, M. Duffrenne, P. Ricoeur. *Analecta Husserliana*, Ed. by A.T. Tymienieca, Vol XCII.
- Griffero T. (2010) *Aesthetics of Emotional Spaces*. Farnham, Burlington: Ashgate,
- Haar M. (1985) *Le Chant de la Terre: Heidegger et les assises de l'histoire de l'être*. Paris: L'Herne.
- Haapala A., (ed.), 1998, *The City as Cultural Metaphor: Studies in Urban Aesthetics*, Lahti: International Institute of Applied Aesthetics.
- Heidegger M. (2010) *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.

- Heidegers M. (1998) Mākslasdarba sākotne. *Malkasceļi*. No vācu val. Tulk. R. Kūlis, Rīga: Intelekts.
- Held K. (1998) Sky and Earth as Invariants of the Natural Life-World. *Phenomenology of Interculturality and Life-World*. Ed. by W. Orth, C.-F. Cheung, Freiburg/München: Verlag Karl Albert.
- Hughes F. (2007) *Kant's Aesthetic Epistemology. Form and World*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Husserl E. (2001) *Analyses Concerning Passive and Active Synthesis: Lectures on Transcendental Logic*. Transl. By A.J. Steinbock, Springer-Science+Business Media, B.V.
- Husserl E. (1970) *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press.
- Kants I. (2000) *Spriestspējas kritika*. R. Kūļa tulkojums no vācu valodas. Rīga: Zinātne.
- Latour B. (2017) *Facing Gaia. Eight Lectures on the New Climatic Regime*. Cambridge: Polity Press.
- Lintott, S. (2006) Toward Eco-Friendly Aesthetics *Environmental Ethics*, V. 28.
- Mickunas A. (1989) Moritz Geiger and Aesthetics. *American Phenomenology*. Ed by E.F. Kaelin, C.S. Schrag, *Analecta Husserliana*, Ed. by A.T. Tymieniecka, Vol. XXVI.
- Milani R. (2013) Preface. *Nature and the City. Beauty is Taking a New Form*. Ed. by J. Erzen, R. Milani, International Yearbook of Aesthetics. Volume 17. Sassari: Edzione Edes.
- Miles M. (2014) *Eco-Aesthetics. Art, Literature and Architecture in a Period of Climate Change*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Morton T. (2007) *Ecology without Nature: rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge, Mass., London, England: Harvard University Press.
- Murphy M.S. (2012) *Political Economy, Commercial Culture, and the Aesthetic Sensibility of Charles Baudelaire*. Amsterdam – New York, NY: Rodopi.
- Ravasio M. (2018) Food Landscapes: An Object—Centered Model of Food Appreciation. *Monist*, vol. 101.
- Rubene M. (2013) Kant's City? Some Preliminary Reflections on Landscape and its Aesthetic Context. *Nature and the City. Beauty is Taking a New Form*. Ed. by J. Erzen, R. Milani, International Yearbook of Aesthetics. Volume 17. Sassari: Edzione Edes.

- Sasaki K.-I. (2006) Landscape as Atmosphere. An Aspect of Japanese Sensibility. *Rivista di Estetica* 46 (33)
- Shear A. (2013) Cityscape as Aesthetic Object. Nature and the City. Beauty is Taking a New Form. Ed. by J.Erzen, R.Milani, International Yearbook of Aesthetics. Volume 17. Sassari: Edzione Edes.
- Schmitz H. (2003) *Was ist Neue Phänomenologie?* Ingo Koch Verlag.
- Schmitz H. (2005) Über das Machen von Atmosphären. *Zur Phänomenologie der Ästhetischen Erfahrung*. Hrsg. A. Blume, Freiburg: Karl Alber.
- Sloterdijk P. (1998) Spüren I. Blasen. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Spitzer L. (1963) *Classical and Christian Ideas of World Harmony. Prolegomena to Interpretation of the Word "Stimmung"*. Baltimore: The Johns Hopkins Press.
- Sweeney K.W. (2018) *The Aesthetics of Food. The Philosophical Debate about What we Eat and Drink*. London, New York: Rowman&Littlefield.
- Tymieniecka A.-T. (1985) The Aesthetics of Nature in the Human Condition. *Analecta Husserliana*, v. 19.
- Wang Z. (2017) "Atmosphere" as a Core Concept of Eco-Aesthetics. *Aesthetics Today: Contemporary Approaches to the Aesthetics of Nature and of Art*. Ed. by S. Majetschak, A. Weiberg, Berlin / Boston: Walter de Gruyter GmbH.
- Wilkoszewska K. (2013) Nature in the City. The Natural and Artifactual. *Nature and the City. Beauty is Taking a New Form*. Ed. by J.Erzen, R.Milani, International Yearbook of Aesthetics. Volume 17. Sassari: Edzione Edes.
- Wrathall M.A. (2010) Between the Earth and the Sky: Heidegger on Life after the Death of God. *Heidegger and Unconcealment. Truth, Language, and History*. Cambridge University Press.
- Zaleskiene E., Gržulevičiūte-Vileniške. (2014) Landscape Aesthetics Theories in Modeling the Image of the Rurban Landscape. *Journal of Sustainable Architecture and Civil engineering*, No. 2 (7).
- Zeng F. (2019) *Introduction to Ecological Aesthetics*. Springer, The Commercial Press.

# **Uldis Vēgners.**

## **Neredzamās vides manifestācija miesā. Fenomenoloģiskas pārdomas pandēmijas kontekstā**

Fenomenoloģiski skatoties, vidi var raksturot kā to pasaules daļu, ar kuru mēs kā miesiskas un pieredzošas personas mijiedarbojamies. Mēs sevi iepazīstam un pieredzē miesiski atklājam kā kādas vides daļu, un mēs ne tikai iedarbojamies uz to, bet arī paši esam tās iedarbības objekti. Persona un vide mūsu pieredzē ir savstarpēji saistītas, proti, nav iespējams iedomāties personu bez vides, bet nav iespējams arī iedomāties vidi bez personas. Taču kādas tieši ir šīs savstarpējās saistības robežas? Vai vide beidzas tur, kur sākas miesa, un miesa – tur, kur sākas vide? Vai arī šīs attiecības ir sarežģītākas, kas neļauj novilkt stingru robežu starp iemiesoto personu un vidi? Par to, cik intīma, cik tuva mums ir mūsu vide, cik saistīti un nenodalīti mēs esam no mūsu vides par spīti mūsu nemitīgajiem centieniem nodalīties no tās un to kontrolēt, ir jau rakstīts (piemēram, Puhakka 2014).

Mans mērķis ir atbildēt uz šo jautājumu, izmantojot neredzamās vides jēdzienu un kā piemēru ņemot Covid-19. No fenomenoloģijas perspektīvas, vīruss (bet principā ikviens mikrobs) kā neredzamais primāri ir pieredzēts nevis ārpus miesas, bet gan tieši miesā. Tikai pēc tā manifestācijas miesā un noteikta veida teoretizācijas mēs to atklājam kā vides daļu. Proti, lai arī teorētiski vīruss vispirms ir ārpus miesas, fenomenoloģiski tas vispirms parādās miesā. Līdz ar to, Covid-19 neredzamās vides gadījumā mēs varam runāt par miesu kā vidi, kurā pieredzē atklājas pati miesas vide, neļaujot novilkt stingru, vienkāršu robežu starp personas miesu un vidi.

## Neredzamā vide: dažādas nozīmes

Pirms pievērsos miesas un vides savstarpējām attiecībām un jautājumam, ko Covid-19 vīruss un tā izraisītā pandēmija var atklāt par miesas un vides savstarpējām attiecībām, es vēlējos sākumā pievērsties, kas tad ir neredzamā vide un kādā nozīmē Covid-19 veido neredzamo vidi. Termins “neredzamā vide” ir daudznozīmīgs, un mēs varam runāt par neredzamo vidi dažādās nozīmēs. Mēs varam par to runāt kā par:

Vizuāli neuztverto vidi,

Vizuāli netveramo vidi,

Vizualitāti slāpējošu vidi,

Ar ikdienu nesaistītu vidi,

Pamesto vidi,

Ikdienā nenosakāmo vidi,

Ideju vidi,

Vidi kā parādīšanās nosacījumu.

**Pirmā** nozīme, kādā varam saprast vārdu savienojumu “neredzamā vide”, ir vide vai vides dimensija, kura principā ir vizuāli uztverama, bet konkrētajā brīdī nav uztverta. Tā ir vide vai daļa no vides, kuru dotajā brīdī neredzam, kura mums nav dota vizuāli. Piemēram, tā vide, kas atrodas aiz stūra, kokiem vai mājas sienām un tādēļ nav redzama, ir neredzamā vide šajā pirmajā nozīmē.

**Otrā** nozīme, kuru var izšķirt, ir vide vai vides dimensija, kuru principā nav iespējams vizuāli uztvert. Tā ir vide, kuru nevaram redzēt. Tā ir vide, kura ir dota caur citām maņām. Piemēram, taustes vide, garšas vide, skaņas vide ir neredzamās vides jeb, precīzāk sakot, vides neredzamās dimensijas, jo tās atklājas mums nevizuālos uztveres veidos. Citiem vārdiem, tā ir visa tā vide, kas parādās neredzamā veidā.

**Trešajā** nozīmē “neredzamā vide” ir vide, kura neļauj vai apgrūtina lietu vizuālu uztveršanu. Atšķirībā no iepriekšējām divām nozīmēm, kur jautājums par redzamību vai neredzamību bija saistīts ar lietām, proti, kur redzamība vai neredzamība bija lietu

un to savstarpējo attiecību jautājums (piemēram, skaņa kā audiāls fenomens vai liels objekts, kas aizsedz skatu uz citām lietām), tad šeit jautājums ir par pašu vidi, kurā šīs lietas ir. Šajā gadījumā lietas principā var būt redzamas un tās cita citu neaizklāj manam skatam, bet es tik un tā tās varu neredzēt vides īpašību, apstākļu dēļ. Vārdi “redzamība” un “neredzamība” labi raksturo šo “neredzamās vides” nozīmi. Kā piemēru var minēt miglu, kas samazina iespējas identificēt un saskatīt lietas, vai arī tumsu, kas neļauj vidē neko izšķirt.

**Ceturtajā** nozīmē ir iespējams runāt par “neredzamo vidi” kā ar ikdienu nesaistītu vidi. Tie ir visi notikumi, ar kuriem mēs ikdienā nesaskaramies un par ko ikdienā nedomājam. Tā ir no ikdienas praktiskās dzīves attālināta vide. Tā ir vide, kura, pat ja par to kādreiz iedomājamies, mums ir šķietami nesaistīta ar mūsu ikdienu. Tā ir mums nebūtiska vide, kurai nav šķietamu seku vai pat attiecību ar mūsu vidi. Tā ir cita vide, kura tikpat labi varētu būt arī izdomāta, izfantezēta. Tā ir eksotiska, proti, sveša, ārpus mūsu vides pastāvoša vide. Piemēram, kādam tā varētu būt cietuma vide vai slimnīcas vide, bet arī zemeslodes poli, Amazones lietusmeži vai okeāna dzelmes var būt šīs “neredzamās vides” šajā – ceturtajā nozīmē. Globalizācijas procesi, zinātņu attīstība un tehnikas progresa sniegtās iespējas (tai skaitā mediju un īpaši interneta), protams, ir nozīmīgi mazinājuši šo neredzamo vižu neredzamību un eksotiskumu.

**Piektā** nozīme, kuru iespējams izšķirt, ir pamestā, novārtā atstātā vide. Tā ir vide, par kuru mēs nerūpējamies un neinteresējamies, tā ir vide, kuru mēs esam nolaiduši (Simms 2014). Tā ne obligāti nozīmē, ka mēs tajā neatrodamies vai reižu pa reizei mēs uz to nedodamies, bet tā ir atzīta par mūsu dzīvei nederīgu, nevajadzīgu vai nepiemērotu. Tās ir vietas, kuras nevis mēs neredzam vai nevaram redzēt, bet kuras gan negribam redzēt vai izvēlamies pēc iespējas retāk redzēt. Piemēram, tās var būt izgāztuves, tiltu pakājes, pamestas celtnes vai piesārņotas ūdenstilpnes. Tās ir mums blakus, tepat līdās, mēs varam doties tām cauri, bet tās nebūs vietas, kurās mēs uzkavēsimies. Mēs būsim tām tikai caurskrējēji. Te gan jāteic, ka būs kādi cilvēki, kas tajās varētu uzkavēties (piemēram, bērni savos izpētes un rotaļu ceļojumos) un varbūt pat atrast sev mājas (vientuļnieki vai bezpajumtnieki).

**Sestajā** nozīmē mēs varam domāt par “neredzamo vidi”, kuru nespējam uztvert vai noteikt ar savām maņām vai ikdienišķiem līdzekļiem. Tās ir vides vai vides daļas, kas ikdienā var būt vai ir sastopamas, vai kurās mēs ikdienā pat dzīvojam, taču kuras bez īpašām darbībām vai tehnoloģijām ikdienā tiešā veidā nav fiksējamās. Piemēram, tādas

ir vides ar gaisa vai radioaktīvo piesārņojumu, tādas ir arī vides, kurās ir mikrobi. Tajās mēs varam dzīvot vai nokļūt, to pašiem nezīnot, vismaz ne uzreiz un ne tieši.

**Septītā** “neredzamās vides” nozīme ir ideju vide. Idejas, piemēram, teorijas, jēdzieni, vērtības un simboli nav tiešā veidā uztverami, bet tie nosaka, kā mēs ikdienā rīkosimies, kā mēs reaģēsim uz noteiktiem notikumiem. Lai sekmīgi orientētos un darbotos šajā vidē, nepietiek “redzēt”, proti, uztvert, ir nepieciešams arī saprast un dalīt nozīmes lauku ar citiem.

**Astotā** nozīme, kurā varam runāt par “neredzamo vidi”, ir vide kā tajā esošo lietu nosacījums. Vide kā vieta, kurā atklājas un izvēršas lietas, vide kā vieta, kura ļauj parādīties lietām. Bet tā iemesla dēļ, ka vide ir nosacījums tam, ka lietas mums parādās un mēs esam vērsti uz šīm lietām, pati vide paliek neredzama. Šajā nozīmē “neredzamā vide” ir kā neredzamais redzamības nosacījums. Piemēram, par vidi mēs nedomājam un to nepieņemsim, kad esam vērsti uz lietām vidē. Mūsu uz lietām vērsta uzmanība nozīmē vides, kurā šīs lietas atrodas, apslēptību. Vide, kas ir nosacījums lietu uztveramībai, pati netiek uztverta, jo tā paslēpjas aiz tajā esošajām lietām. Šīs idejas fenomenoloģiskā perspektīva var tikt sasaistīta ar tā saucamo neredzamajā jeb tā, kas neparādās, fenomenoloģiju, kuras saknes meklējamas Martīna Heidegera filozofijā (Raffoul 2017; Alvis 2018), bet tālāku attīstību gūst franču fenomenoloģijā.

## Neredzamā Covid-19 vide

Šī raksta ietvaros runa būs par neredzamo vidi kā ikdienā nenosakāmu vidi, kas ikdienā var būt vai ir sastopama, vai kurā mēs ikdienā pat dzīvojam, taču kura bez īpašām darbībām vai tehnoloģijām ikdienā tiešā veidā nav fiksējama. Covid-19<sup>1</sup> inficētā vide ir neredzama tieši šādā nozīmē. Mēs izejam ārā, aizejam uz veikalu vai darbu, atnākam mājās, bet mēs nevaram pateikt, vai mums ir bijusi saskarsme ar vīrusu vai nav. Proti, vidē nekas var neliecināt, ka esam bijuši vidē, kurā ir vīruss. No mūsu ikdienas pieredzes perspektīvas vīruss vidē neparādās, proti, neizpaužas.

---

<sup>1</sup> Protams, tas attiecas arī uz citiem slimību izraisošiem vīrusiem vai mikrodaļiņām, kuras ikdienā ar savām maņām nespējam uztvert, taču, ņemot vērā Covid-19 pandēmiju, kā piemēru es izvēlējos tieši šo vīrusu.

Kad ieejam vīrusa inficētā vidē, mēs par to nemaz nenojaušam, mūsu pieredzē tas nekādi neparādās jeb neizpaužas. Vīrusa inficētā vide ārpus mūsu miesas fenomenoloģiski nav tiešā veidā pieredzama. Taču, kad ar novēlošanos pēc inkubācijas perioda mums parādās simptomi, mēs veicam analīzes u. tml., mēs atklājam, ka esam bijuši šādā vidē, kas nozīmē, ka vide, kas ir neredzama, var tapt redzama mūsu miesā. Ja tas neparādītos mūsu miesā, mēs arī nekad nezinātu, ka esam bijuši vidē, kurā ir vīruss. Protams, pastāv iespēja uzzināt par atrašanos vīrusa inficētā vidē, balstoties uzziņā, ka kāds cits ir saslimis, vai arī veicot testu, taču atkal, tieši miesa ir tā, kurā mēs meklējam pierādījumus, ka esam atradušies vidē, kurā ir bijis vīruss. Tādējādi ir iespējams apgalvot, ka, no fenomenoloģiskās perspektīvas veroties, vīruss kā neredzamais primāri ir pieredzēts nevis ārpus miesas, bet gan tieši miesā un caur to. Tikai pēc tā manifestācijas miesā un noteikta veida teoretizācijas mēs to atklājam kā vides daļu. Proti, lai arī teorētiski vīruss vispirms ir ārpus miesas, fenomenoloģiski tas vispirms parādās miesā. **Neredzamās vides gadījumā miesa potenciāli ir vieta, kurā atklājas miesas vide.** Covid-19 neredzamās vides gadījumā mēs varam runāt par miesu kā vidi, kurā pieredzē atklājas pati miesas vide, neļaujot novilkt stingru, vienkāršu robežu starp personas miesu un vidi.

Šajā kontekstā ir interesanti, ka, vismaz daļai cilvēku, viens no saslimšanas simptomiem ir garšas un ožas zudums. Tas nozīmē, ka vīrusa vide, kas top redzama miesā, izpaužas kā vides redzamības ierobežojums vai samazinājums. Proti, vide vairs sevi neatklāj kā sagaršojama vai saostāma vide. Citiem vārdiem, Covid-19 neredzamajai videi topot redzamai, zūd noteiktu – garšas un ožas – vižu redzamība. Protams, pastāv arī vēl citi simptomi, kas samazina vides ikdienā sniegtās iespējas un mijiedarbības pašsaprotamību, taču šos es gribēju izcelt, jo tie nenāk ar kvalitatīvi izmainītu vides pieredzi, bet gan tieši ar vides pieredzes iztrūkumu.

Taču vīrusa izraisītās slimības simptomi nav vienīgais veids, kāda vīrusa vide mūsos atklājas, jo mums kā pieredzošām būtnēm ir iespēja veidot jēgpilnu attieksmi pret to. Vīruss ir nevēlams, jo tas var izraisīt nopietnu un pat letālu saslimšanu, tādēļ mēs mēģinām atrast veidus, kā no tā izvairīties. Vislabākais veids ir nenonākt vidē, kurā vīruss atrodas, bet, ja nonākam, tad veicam aizsardzības pasākumus un lietojam aizsarglīdzekļus. Mēs cenšamies nodrošināties pret šo neredzamo vidi, piemēram, ievērojot distanci, pašizolējoties un dodoties karantīnā, pastiprināti mazgājot rokas, velkot sejas maskas utt. Taču, ņemot vērā, ka vīruss ir neredzams, mēs nevaram zināt,



vai jau esam vīrusa vidē vai ne, vai mums ir jālieto aizsarglīdzekļi vai ne? Vīrusa vides neredzamība rada nedrošību, mēs varam tikai minēt un runāt varbūtības izteiksmē. Taču tas rada situāciju, kurā, lai arī vīruss ir neredzams, mēs to nemitīgi redzam, jo tas, metaforiski izsakoties, ir “ierakstīts” mūsu miesās, mūsu ikdienas saskarsmes organizācijā un uzvedībā, proti, pat tad, ja mēs neslimojam ar to vai mums nav uztveramu simptomu. Protams, mēs nevaram dotajā brīdī pateikt, vai tiešām esam vīrusa inficētā vidē, bet mēs rīkojamies un veidojam savu ikdienas rutīnu **tā, it kā** mēs nemitīgi dzīvotu šādā vidē. Tādējādi vīrusa inficēta vide parādās mūsu miesās ne tikai caur tā izraisīto saslimšanu, slimības simptomiem, bet arī caur preventīvām – “tā, it kā mēs atrastos vīrusa inficētā vidē” – darbībām un ikdienas plānošanu.

## Nobeigums

Šajā tēmas iztirzājumā es pievērsos jautājumam par iemiesotas personas un vides savstarpējo saistību pieredzē. Precīzāk – mani interesēja jautājums par to robežām. Vai vide beidzas tur, kur sākas miesa, un miesa – tur, kur sākas vide? Vai, fenomenoloģiski raugoties, ir iespējams novilkt stingru robežu starp iemiesoto personu un vidi? Es to darīju, izmantojot neredzamās vides jēdzienu un kā piemēru ņemot Covid-19, secinot, ka no fenomenoloģijas perspektīvas mēs varam runāt par miesu kā vidi, kurā pieredzē atklājas jeb top redzama pati miesas neredzamā vide, neļaujot novilkt stingru un vienkāršu robežu starp personas miesu un vidi.

## Citētie darbi

Alvis, Jason W. 2018. “Making Sense of Heidegger’s ‘Phenomenology of the Inconspicuous’ or Inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren).” *Continental Philosophy Review* 51: 211–38. <https://doi.org/10.1007/s11007-017-9422-8>.

Puhakka, Kaisa. 2014. “Intimacy, Otherness, and Alienation: The Intertwining of Nature and Consciousness.” In: *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment*, edited by Douglas A. Vakoch and Fernando Castrillón, 11–26. New York, NY: Springer New York. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9619-9\\_2](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9619-9_2).

Raffoul, François. 2017. "Phenomenology of the Inapparent." In: *Unconsciousness Between Phenomenology and Psychoanalysis*, edited by Dorothée Legrand and Dylan Trigg, 113–31. Contributions To Phenomenology. Cham: Springer International Publishing. [https://doi.org/10.1007/978-3-319-55518-8\\_7](https://doi.org/10.1007/978-3-319-55518-8_7).

Simms, Eva-Maria. 2014. "The Invisibility of Nature: Garbage, Play Forts, and the Deterritorialization of Urban Nature Spaces." In: *Ecopsychology, Phenomenology, and the Environment: The Experience of Nature*, edited by Douglas A. Vakoch and Fernando Castrillón, 237–50. New York, NY: Springer. [https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9619-9\\_15](https://doi.org/10.1007/978-1-4614-9619-9_15).

# **Ginta Vēja**

## **“Saistītais ķermenis”: piezīmes par iemiesotības fenomenoloģiju pandēmijas situācijā**

Covid-19 infekcijas ikdienišķā un vienlaikus neredzamā klātbūtne "likusi iekavās" ierastību tās nereflektētajā uzticamībā, atgādinot vienkāršo un vienlaikus pastāvīgi izstumto antropoloģijas aksiomu: mēs esam racionāli, taču arī ievainojami un “atkarīgi dzīvnieki” (Makintairs, 1999).

Pastāvīgais infekcijas risks liek akūti apzināties savu ķermeniskumu – turklāt tieši apdraudētības, neskaidrības un nedrošības modā. Vienlaikus sociālās distancēšanās apstākļi ir radikāli pārveidojuši mūsu attiecības ar citiem – kopīgo iemiesotības telpu un izturēšanās paradumus vaigu-vaigā saskarsmē. Šo pārmaiņu artikulācijā ļoti savlaicīga izrādās filozofa Morisa Merlo-Pontī izstrādātā iemiesotības fenomenoloģija (Dahija, 2020; Doležala, 2020; Karela, 2020), kuras jēdzieniskajā satvarā balstās arī konkrētās pārdomas par “saistītā ķermeņa” pieredzi pandēmijas t. s. pirmā viļņa<sup>1</sup> apstākļos.

Būdami ķermeniski, esam pakļauti dažādām ciešanām un kaitēm – slimībām, savainojumiem, traucējumiem un nespējām, citu agresijai un nevērtībai –, turklāt neizbēgami novecojam un mirstam. “Tas, kā mēs ar to tiekam galā, tikai nedaudz ir atkarīgs no mums pašiem. Visbiežāk tie ir citi, kuriem esam parādā par izdzīvošanu,

---

<sup>1</sup> Pandēmijas “saistītā ķermeņa” dzīvotās pieredzes tematizācijai izvēlēts tās “ierašanās” brīdis, kad, sabrūkot ierastajai pasaules kārtībai, jaunu habituālo ritmu nostiprināšanās vēl nav absorbējusi negaidītā “anomālijas” raksturu (t. s. jaunajā normālajā). Šajā pārrāvuma stāvoklī izteikti iezīmējas kontrasts starp ķermenisko būšanu “ārkārtas situācijā” un pirms-pandēmijas “normalitātē”.

nemaz nerunājot par savu uzplaukumu...<sup>1</sup> Šo eksistenciālo trauslumu un heteronomiju pieņemts atzīt tikai tāpēc, lai tūlīt pēc tam aizmirstu,<sup>2</sup> līdzīgi kā tiklīdz atgriezāties veselības normalitātē tiecamies aizmirst smagās slimības epizodes.<sup>3</sup>

Pandēmija kā savāds "*epochē*" eksperiments ("robežsituācija" (Jaspers), "transformatīvā pieredze" (Karela un Kids, 2020)) atgādina izstumtos un noliegtos cilvēka "dzīves faktus",<sup>4</sup> vienlaikus arī liekot pārbaudīt mūsu filozofiskās vārdnīcas aktualitāti ar dzīvotās pieredzes testu. Līdzīgi kā redukcijas iekavas "atdzīvina un uzrāda"<sup>5</sup> drošticamības, kurās citādi paliek nepamanīts pašsaprotamais, tā ļauj parādīties "intencionālajiem pavedieniem", kas mūs saista ar pasauli, atklājot to kā "svešu un paradoksālu". Uzraugot un disciplinējot savas un citu kustības, saskaršanos caur priekšmetiem, elpas un telpas šķīrumus, uzmācīgi vērojot sajūtas un ķermeņa fizikālās zīmes, no jauna "atklājas" uztveršanas un kustību ieradumu pasaule. Mājsēdēm, satikšanās ierobežojumiem un migrācijai "tele-klātbūtnē" uz laiku izslēdzot no spēles līdzdalību "normālajā" komunikācijas pasaulē, nostalgiski piesātinātai refleksijai uzrādās t. s. citu pieredzes sākotnēji "estezioloģiskais" raksturs – "viņš un es esam kā viena vienīga starpķermeniskuma (*l'intercorporéité*) orgāni".<sup>6</sup>

*L'intercorporéité* – Merlo-Pontī jaundarinātais jēdziens, ko latviski grūti atveidot, – ir viens no galvenajiem rīkiem pandēmijas dzīvoto pieredžu tvērumam. Luna Doležala, reflektējot par sociālās distancēšanās ietekmi uz starpķermeniskumu – mūsu primordiālo saikni ar citiem, "iemiesotas responsivitātes, ekspresivitātes un

---

1 MacIntyre, A. (1999). *Dependent rational animals: Why human beings need the virtues*. London: Duckworth, p. 1.

2 Kā norādījis Alasdeirs Makintairs, Rietumu morālfilozofijai ir bijis raksturīgi izvairīties no šo faktu uzsvēršanas cilvēka situācijas aprakstos – rīcības veicēji allaž ir racionāli, veseli un pašpietiekami, pretstatā "viņiem", kuri ir atšķirīgi (ne-racionāli, ne-veseli, nespējīgi) un tikai rīcības objekti.

3 Fenomenoloģe Havi Karela esejā par ķermeniskumu karantīnas apstākļos atzīmē: tā nav nejaušība, ka Covid-19 pārsteidzis pasauli nesagatavotu, kaut gan šāda veida vīrusi jau ir bijuši un ir bijuši arī zinātnieku brīdinājumi par pandēmijas iespējamību. Iemiesotās eksistences nepilnīgums, neaizsargātība un mirstīgums ir tādi cilvēciskās situācijas aspekti, par kuriem labprātāk nedomājam. (Carel, H. H. (2020). *The locked-down body: embodiment in the age of pandemic*. *The Philosopher*, 12–17, p. 15. <https://www.thephilosopher1923.org/>)

4 Carel H, Kidd IJ. (2020) Expanding transformative experience. *European Journal of Philosophy*; 28: 199–213, p. 201.

<https://doi.org/10.1111/ejop.12480>

5 Merlo-Pontī, M. (2018 [1945]). *Uztveres fenomenoloģija*. Tulk. R. Zembahs. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 17. lpp.

6 Merleau-Ponty, M. (1964 [1960]). *Signs*, trans. Richard McLeary. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, p. 168.

komunikācijas slāni, kurš balsta intersubjektivitāti”<sup>1</sup> un nodrošina ķermeņu tūlītējo saskaņošanu, bezvārdu komunikācijas plūdumu ikdienas saskarsmē, –, norāda, ka tas piedzīvo pēkšņu būtisku transformāciju. Vienā mirklī jāpārveido visa mūsu sedimentēto ķermenisko ieradumu horeogrāfija, atsakoties no vairuma rituālu un iekļaujot tajā jaunus. Turklāt šie pārrāvumi nav tikai fiziski, bet arī afektīvi – vispārējā iemiesotības atmosfēra ir “bailes un neuzticēšanās”. Jebkurš ķermenis var būt infekcijas avots: gan citu ķermeņi, gan arī savs tiek vēroti ar aizdomām, turklāt – kā bioloģiskas vienības, ne kā sociāli aģenti. Līdzīgi Havi Karela raksturo “karantīnas ķermeņa” hipermodrības stāvokli – t. s. ķermeniskās šaubas, kas rodas, zūdot ierastajai kontinuitātei, caurspīdīgumam un pārliecinātībai (piemēram, slimības pieredzē) (Karela, 2020).

“Saistītā ķermeņa” pieredžu apraksts<sup>2</sup> daļēji seko Karelas “karantīnas” jeb ieslodzītā ķermeņa fenomenoloģijai, akcentējot saistību ierobežojošo un destabilizējošo aspektu: “aizliegumu” ietekmē ķermeni pieredzam kā “sasietu” jeb nebrīvu un nespējīgu (ierobežojumi “sapin kājas”, reglamentē pārvietošanos, kustības un žestus, disciplinē), vienlaikus arī pakļauj nomācošai pašuzraudzībai un cīņai par sevis atgūšanu no Cita lietiskojošā skatiena (piemēram, videokameras anonīmās “acs”). Migrējot no “vaigu vaigā” tuvuma uz «mājsēdi sejautā», satrūkst uzticēšanās sava ķermeņa spējai “runāt” un “sadzirdēt” citu ķermeņus. Krēslā kā “spāņu zābakā” iespiestais, ekrāna spogulim pielipinātais “savažotais ķermenis” neizvērš afektus un emocijas ekspresīvā kustībā, bet aprauj un implodē. (Nemitīgais pašuzraudzīšanas sasprindzinājums lietisko arī miesas pieredzes – nogurušie muskuļi pārakmeņojas, zaudē dzīvīgumu, saspiežas telpā un sastingst līdzīgi citiem istabas priekšmetiem.)

Objektīvēšanas jeb lietiskošanas pieredzes pandēmijas laikā daļēji pārklājas ar tām, kas ir tipiskas depresijai:

*“Thus, melancholia may be described as a reification or corporealization of the lived body ... The melancholic patient experiences a local or general oppression, anxiety and*

---

1 Dolezal, L. (2020). Intercorporeality and social distancing: phenomenological reflections. The Philosopher, 18–24. Citēts no: <https://www.thephilosopher1923.org/essay-dolezal> [Skatīts 06.04.2021.]

2 Šajā pētījumā tiek aplūkots tikai ļoti šaurs pieredžu areāls, jo, kaut gan “Covid-19 skar visus”, acīmredzams, ka tas arī padziļina sociālās nevienlīdzības (un netaisnīguma) plaisas (piemēram, salīdzināt patērētāju tiesību ierobežojumu traumēto «mājsēdi» ar marginalizētajiem, sasietajiem ķermeņiem cietumos, patversmēs, aprūpes (!) namos). Tāpat citam, daudz nozīmīgākam pētījumam jāpievēršas slimnīcu gultām un aparātiem piesaisītajiem slimajiem ķermeņiem.

*rigidity (e.g., a feeling of an armor vest or tire around the chest, lump in the throat, or pressure in the head). Sense perception and movement are weakened ... To act, patients have to overcome their psychomotor inhibition and to push themselves to even minor tasks, compensating by an effort of will what the body does not have by itself anymore. With growing inhibition, their sensorimotor space is restricted to the nearest environment, culminating in depressive stupor.*” (Fuchs 2005: 98–99, cf. Fuchs 2002; Micali 2013)

Arī laika izjūtā ir vērojamas līdzīgas alterācijas – dienas zaudē unikalitāti, pārtrūkst plūdums un attīstības ritms, vienveidīga atkārtotā bez nākotnes (t. s. murkšņa diena).

Vienlaikus saitēm kā važām un pinekļiem (*ierobežojumiem*) pretstatā ir saiknes, saknes, sasaistes (*savienojumi*), kas atjauno un stiprina drošības un uzticēšanās sajūtu. Pandēmijas krīze – gan zaudējumu, gan arī negaidītu ieguvumu ceļā – atsedz paša un cita ķermeņu ontoloģisko savijumu kā patības konstituēšanās nosacījumu. Savukārt relacionālas patības izpratnes normatīvās implikācijas ir tāda ētika un politika, kas artikulē savas un cita ievainojamības atzinumā balstītās rūpes.

# Igors Šuvajevs.

## Etnosa mājvieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds)

Mans nolūks ir vienkāršs un pieticīgs – tuvoties divu kristiešu vēsturnieku un domātāju – Ļeva Gumiļova (1912–1992) un Ivana Illiča (1926–2002) – ideju pārlūkošanai. Tāpēc uzreiz nepieciešamas dažas atrunas, kuras gan nāksies papildināt un precizēt. Abu domātāju koncepcijas nav iestrādātas latviski, tāpēc nepieciešams vismaz vispārīgi tās ieskicēt, taču to vēsturiskā tapšana paliks ārpus iekavām. Abi ir izstrādājuši dažādus tematus, kas ir savijušies, taču arī šo savijumu un tā izvērsumu šī raksta ietvaros nav iespējams aplūkot. Savukārt tuvošanos abiem domātājiem raksturo mājdošanas nojēgums, ļaujot iezīmēt vismaz dažus būtiskus aspektus. Mājdošanas nojēgumu var raksturot ar Helderlīna atziņu, ka cilvēka dzīvesforma ir *wohnend Leben* – „mājdojoša dzīve” jeb „mājdojoša dzīvošana”. Vienā no Helderlīna formulējumiem tā skan kā norāde „Ja tālē cilvēkiem mājdojoši dzīvot” (*Wenn in die Ferne geht der Menschen wohnend Leben*) un refrēnveidīgi atkārtojas citās variācijās.<sup>1</sup> Gan Gumiļovs, gan Illičs ir uzsvēris savu mājdošanas formu: viens to ir saistījis ar etnosu, bet otrs – ar indivīdu. Tāpēc mēģināšu parādīt šo „mājvieta”, attiecīgo dzīvespasauli un to, kas raksturīgs šādai mājdošanai vai tās apjēgsmei. Tas paredz tikt skaidrībā ar dažādām valodas formām, valodspēlēm un atbilstīgām dzīvesformām, jo dažādās valodās šo formu sajūgtība var nepastāvēt, kaut gan valodas dziļākajās struktūrās šāda sajūgtība aizvien vēl ir fiksējama.

Helderlīna izmantotais darbības vārda *wohnen* substantivējums nav viegli atveidojams latviski, parasti, norādot uz darbību, tiek lietoti tādi vārdi kā „dzīvot”, „mājt”, „mist”. Itāļiski *abitare* norāda uz dzīvošanu kā apdzīvošanu vai mitināšanos, bet *abituro* ir

---

<sup>1</sup> Hölderlin F. *Sämtliche Werke*. Stuttgart: Kohlhammer, 1953, Bd. 2, S. 314. Turpmāk – Hölderlin. Digitale Bibliothek – KSA, norādot sējumu un lappusi. Citētā rindiņa – KSA 2, 315 (Die Aussicht). Sal.: „gribu mājt ar jums” (2, 114), „mājt vienatī” (2, 197), „mājt tuvu pašiem mīļākajiem” (2, 192) u. c.

„mājele”. Savukārt *abito* ir apgērbs, taču šis vārds var nozīmēt arī „ieradums”. Līdzīga iespēja, tikai ar pretēju nozīmi ietverta arī vācu vārdā *entwöhnen* – atradināt. Vārds „*vivere*” nozīmē „dzīvot”, „eksistēt”, bet Helderlīna atziņa itāliski skanētu *vita abitante*. Latviski valodiski ir iespējams precīzi nošķirt mājošanu kā dzīvesformu no mitināšanās vai dzīvošanas kādā celtnē vai vietā. Emils Benvenists norāda uz sengrieķu vārdiem *domos* un *domē* („mājas” un „māja” jeb „nams” kā celtne) un latīņu vārdu *domos*, kura nozīmē ietverta arī norāde uz mājiniekiem („ģimeni”).<sup>1</sup> Runājot par mājošanu, netiek domāta mitināšanās vai atrašanās kaut kādā vietā vai dzīvošana kaut kādā celtnē. Mājas un mājošana ietver kaut ko savēji kopīgu un noteiktu telpisku struktūru vai izkārtojumu, kas arī pieļauj sadzīvošanu noteiktā būvējumā.

Neaplūkojot Gumiļova saistību ar Latviju, viņa pretrunīgi vērtētajos<sup>2</sup> darbos īpaši var izcelt etnoloģisko dimensiju. Tomēr arī šajā gadījumā ir nepieciešama atruna, jo saistībā ar Gumiļova etnoloģiju parasti priekšplānā ir etnoģenēze un pasionaritāte, kā arī eirāziskais ietvars.<sup>3</sup> Gumiļovs pat tiek pasludināts par etnoloģijas izveidotāju, kaut arī tā nebūt nav pat viņa paša uzsvērtā nozīmju virzībā un ir pretstatā viņa pašapziņai mūža nogalē.<sup>4</sup> Tomēr šādi iezīmējas svarīga Gumiļova koncepcijas saistība ar tādām disciplīnām kā *Völkerkunde*, sociālantropoloģija (*social anthropology*), kultūrantropoloģija (*cultural anthropology*) un struktūrantropoloģija. Turklāt

---

<sup>1</sup> Sk.: Benveniste É. Le vocabulaire des institutions indo-européennes. Paris: Minuit, 1993. T. 1. P. 293–319.

<sup>2</sup> Sk. vispārīgu ieskicējumu: Šuvajevs I. Enerģija tautu dzīvē // Enerģija un Pasaule. 2016. Nr. 4 (99). 58.–61. lpp. Sk. arī: Лев Гумилев: pro et contra. Санкт-Петербург: НОКО, 2012; Беляков С. Гумилев сын Гумилева. Москва: АСТ, 2013. Ieskatu par personām saistībā ar Gumiļovu var gūt izdevumā: Лев Гумилев: энциклопедия. Москва: Художественная литература, 2013. Ieskatu par Ļeva Gumiļova un viņa tēva saistību ar Latviju var gūt darbos: Степанов Е. Поэт на войне. Николай Гумилев 1914–1918. Москва: Прогресс-Плеяда, 2014; Герштейн Э. Вблизи поэтов. Мемуары. Москва: АСТ, 2019.

<sup>3</sup> Par etnoģenēzi un pasionaritāti sk.: Фрумкин К. Г. Пассионарность. Приключение одной идеи. Москва: ЛКИ, 2008; Баландин Р. К. Лев Гумилев. Тайна пассионарности. Москва: Вече, 2016. Par eirāzismu sk. joprojām nozīmīgo Oto Besa (1929–1994) darbu: Böss O. Die Lehre der Eurasier. Ein Beitrag zur russischen Ideengeschichte des 20. Jahrhunderts. Wiesbaden: Harrassowitz, 1961. Sk. arī Marlēnas Laruelas (1972) pētījumus. Tomēr eirāzisma izpētē lielākoties dominē (ģeo)politiskais skatījums, sk.: Laruelle M. L' idéologie eurasiiste ou Commnet penser l' empire. Montréal: Harmattan, 1999; Voráček E. Eurasijství v ruském politickém myšlení. Praha: SET OUT, 2004; Basin M., Glebow S., Laruelle M. (Eds.) Between Europe and Asia. The Origins, Theories, and Legacies of Russian Eurasianism. Pittsburgh: Univ. of Pittsburgh Press, 2015. Saistībā ar Gumiļova eirāzismu principā neaplūkots ir Dmitrijs Svjatopolks-Mirskis (1890–1939), sk.: Ефимов М., Смит Дж. Святополк-Мирский. Москва: Молодая гвардия, 2021. Saistībā ar pasionaritāti izpētes vērts ir arī Gumiļova tēva Nikolaja Gumiļova dzejas nīciskais motīvs.

<sup>4</sup> Sk. Sergeja Širokogorova (1887–1939) centienus: Широкогоров С. М. Этнос. Исследование основных принципов этнических и этнографических явлений. Шанхай, 1923. Sk. pārpublicējumu: Широкогоров С. М. Этнографические исследования. Владивосток: Изд. Дальневост. Ун-та, 2002.



lielākoties līdz šim bez ievēribas ir atstāta Gumiļova saistība ar Frīdrihu Racelu (*Ratzel*, 1844–1904), viņa ģeodeterminismā pamatoto politisko ģeogrāfiju.<sup>1</sup> Gumiļovs apzīmējumu „etnoss” izmanto kā neitrālu jēdzienu, lai raksturotu bioloģisku kopumu, tas tiek izmantots visplašākajā un visdažādākajā nozīmē (tauta, tautība, cilts, nācija u. tml.). Etnoss esot „specifiska *Homo sapiens* sugas eksistences forma”<sup>2</sup>, kuru raksturo dažādas pastāvēšanas fāzes. Vispārīgā formulējumā var teikt, ka etnoss ir biosfēras fenomēns, diskrēts veselums, kuru raksturo noteikta ģeobioķīmiskās enerģijas izmantošana.

Gumiļovs runā par etnosfēru, kuru veido *etnolandšaftiskas* vienības un *etnocenozes*. Viņš uzsver, ka etnoloģija skata tautu vēsturi, izmantojot zināšanas par dabas parādībām.<sup>3</sup> Etnosi ir noteikti strukturāli veidojumi, kas nesakrīt, piemēram, ar rasēm un neatbilst sociālpolitiskiem veidojumiem.<sup>4</sup> Gumiļova ieskatā „katram etnosam ir oriģināla struktūra” (E, 55), tā „rodas noteiktos un neatkārtojamos ģeogrāfiskos apstākļos, tajā vai citā landšaftā” (E, 56). Tieši šajā punktā, ja neskata pasionaritātes koncepciju un etnosa fāzes, skaidri iezīmējas Gumiļova koncepcijas problemātiskums. No vienas puses, saskatāma līdzība ar fenomenoloģijā izmantojamo dzīvespasaules nojēgumu, bet, no otras, – dzīves telpas konceptu, kas tiek izmantots ģeopolitiskā praksē. Nepārprotama ir sasaukšanās ar Vladimira Vernadskā (1863–1945) biosfēras koncepciju, kas sabalsojas ar Bergsona filosofiju. Tomēr Gumiļovs neskata Vernadskim svarīgo ķīmijas komponenti. Gumiļovs izmanto Vladimira Sukačova (1880–1967) ieviesto nojēgumu par bioģeocenozi, lai raksturotu dzīvo organismu un abiotisko faktoru mijiedarbību noteiktā teritorijā, pat skaidro to kā „dzīvīgu

---

1 Sal. ar raša Gumiļova norādi: Живя в чужих словах. Санкт-Петербург: Росток, 2006, с. 488. Nepieciešams norādīt arī uz apzīmējuma „strukturālisms” ieviesēja Romana Jakobsona (1896–1982) eirāzisko darbu, sk.: Якобсон Р. К характеристике евразийского языкового союза. Париж: Изд. Евразийцев, 1931. Viņa līdzgaitnieks un Gumiļovam nozīmīgais Pjotrs Savickis (1895–1968) veido strukturālo ģeogrāfiju, sk.: Савицкий П. Н. Избранное. Москва: РОССПЭН, 2010.

2 Гумилев Л. Н. О термине „этнос”. Доклады отделений и комиссий Географического общества СССР. Ленинград, 1967. Вып. 3, с. 7. Pārpublicējums: Гумилев Л. Н. Этносфера. История людей и история природы. Москва: Экспрос, 1993, с. 44. Turpmāk – E, norādot attiecīgo lappusi.

3 Гумилев Л. Н. Ритмы Евразии. Москва: Экспрос, 1993, с. 256.

4 „Rases un etnosi ir jēdzieni, kas ne tikai nesakrīt, bet arī viens otru izslēdz, jo katrs etnoss ir pirmās vai otrās kārtas rases sajaukums, un katra rase ietilpst daudzos etnosos.” (E, 55) Etnoss Gumiļova skatījumā „attiecas uz bioģeogrāfiskām, bet ne vēsturiski sociālām parādībām” (E, 180).

saimniekošanu”.<sup>1</sup> Gumiļovs nemitīgi piesauc dabaszinātnes un izmanto to jēdzienus, tomēr pats atbilstīgās dabaszinātniskās analīzes neveic.

Gumiļovs īpaši uzsver landšafta nozīmīgumu, horonomisko faktoru, viņš pat publicē 14 rakstus ar kopīgu nosaukumu „Landšafts un etnoss” (1964–1973). Rakstā „Etnosi landšaftos” Gumiļovs raksta: „Etnosa dzimtene ir tas landšaftu kopums, kurā tas pirmo reizi izveidojies par jaunu sistēmu.” Tiesa, viņš gan norāda tikai uz 16 reģioniem, kur veidojušies etnosi. Tāpēc „migrējot tautas tiecas izraudzīties landšafta ģeogrāfiskos apstākļus, kas iespējami vairāk atgādina dzimteni”. (E, 62) Uzsvars ir nevis uz individuālo, bet kopīgo: „Tautības jeb etnosi ir *homo sapiens* sugas kolektīvās eksistences formas, kas mijiedarbojas ar to apdzīvoto reģionu landšaftiem.” (E, 179) Etnoss iemājo un mājō noteiktā landšaftā vai arī ekspansīvi izplešas, veidojot jaunu „dzīves telpu”. Šāda „mājvieta” raksturīga ne tikai nomadiem, ar kuriem parasti tiek saistīti Gumiļova vēsturiskie pētījumi. Gumiļovs raksta: „Milzīgās pilsētas var skatīt kā pastāvīgus landšaftu reģionus. Tie tā arī izturas: uz pilsētas un ciema robežas vienmēr veidojas subetnosi, lielākoties efemerī, dažkārt noturīgi, bet vienmēr ar oriģināliem, neatkārtojamiem uzvedības stereotipiem, kas obligāti tās locekļiem.”<sup>2</sup> Gumiļovs uzsver šo etnosu salāgotību ar attiecīgajiem landšaftiem, to ekoloģiskumu. Citi, svešie iekļaujas etnosā un pārņem pielāgotību landšaftiem, vai arī to izjauc, destruē, saārda, nerunājot nemaz par situācijām, kad veidojas antisistēmas.

Gumiļova uzmanības lokā lielākoties ir dabiskie, naturālie landšafti, kuros mājō etnosi. Tomēr etnisko stereotipu aplūkojumā viņš biežāk aprobežojas ar sadzīviskiem piemēriem, bet dabaszinātnisko skatījumu nespēj īstenot pat „etniskā grūdiena” aprakstā. Taču Gumiļova nojēgumi par izjūtu, kas ir etnosa pamatā, etnisko lauku, ritmu u. tml., var būt produktīvi etnosa mājvietas apjēgsmē, skaidrošanā un analīzē. Taču landšafti ir ne tikai naturāli, un laikam nav aizskaidrojami ar tehnosfēras piesaukšanu, no kā Gumiļovs gan izvairās. Landšafti, piemēram, ir arī skaniski un

---

1 Гумилев Л. Этносы в ландшафтах. Человек и Природа, 1988, № 10, с. 14. Turpmāk tekstā citāts par etnosa dzimteni – 25. lpp.; par pilsētu kā landšaftu – 35. lpp. Sk. arī Gumiļova skolnieka Vladimira Mičurina (1965–2006) izveidoto jēdzienu kompendiju: Мичурина В. А. Теория этногенеза и будущее России. Санкт-Петербург: Филологический факультет СПбГУ, 2008.

2 Sk. iepriekšējo atsauci. Principā cilvēces vēsture pēc „neolīta revolūcijas” (Vira Gordona Čailda (1892–1957) ieviests apzīmējums) ir urbanizācijas vēsture. Saistībā ar Gumiļovu sal. ar Georga Zimmela lielpilsētas (īpaši gan Venēcijas) analīzi, Valtera Benjamina atskārtām un Jurija Lotmana pilsētas kultūrsemiotiku.

sensori – *soundscape, smellscape*.<sup>1</sup> Var pastāvēt atšķirīgi kartografējumi, tomēr nebūtu atstājams bez ievēribas mentāli sensorais, dvēseliskais kartējums, kas vedina pastāvošo uzvert, izjust, apjēgt noteiktā veidā. Šāds uztvērums lielākoties ir neapzināts, taču tas iekļaujas mijiedarbībā ar citiem, kas ir sveši attiecīgajam landšaftam. Bet iedomāti neitrālais apzīmējums „ethnos” nebūt nav tik neitrāls. Sengrieķu vārds *ethnos* tiek attiecināts arī uz dzīvniekiem,<sup>2</sup> savukārt doriskās izcelmes vārds *dēmos* raksturo noteiktā teritorijā dzīvojošu tautu, proti, tas ir teritoriāli politisks jēdziens. Arī latviski vārds „tauta” sākotnēji nozīmē „svešinieki”, ietverot saistību ar noteiktām dzīvnieku šķirnēm. Bet Jaunajā derībā vārds *ethnos* tiek attiecināts uz svešiem, citiem, tiem, kas nav savējie un tiek raksturoti kā goji. Pāvils ir *ethnōn apostolos*, nejūdu apustulis (Rom. 11: 13).<sup>3</sup> Tomēr uzsvērt gribu Benvenista iebildumu Aristotelim,<sup>4</sup> ka nepastāv lineāra paplašināšanās no ģimeniskās mājvietas uz pilsētvieta un valstisko veidojumu. Savā ziņā ir uzdots kopīgs veidojums, ko var sociāli, politiski u. tml. klasificēt un organizēt, proti, pastāv kaut kāda „mājsaimniecība”, *oikos*, savējo mājas jeb mājojums.

Priestera, teologa Illiča koncepciju vispārīgi raksturot nebūt nav vieglāk par Gumiļova koncepciju.<sup>5</sup> Ņemot vērā viņa paša kristietisko ievirzi, to var raksturot šādi – tagadējās nebūšanas ir kristietības pervertēšanās rezultāts.<sup>6</sup> Pēc teoloģijas studijām Romā (*Collegium Romanorum*) Illičs kļūst par priesteri, dodas uz Ņujorku, vienubrīd (1956–1960) ir Puertoriko Katoļu universitātes vicerektors, bet Kuernavakā izveido

---

1 Nojēgumu par skanisko landšaftu ievieš kanādiešu komponists un rakstnieks Remons Šafers (1933). Sk.: Schafer R. M. *The Soundscape: Our Sonic Environment and the Tuning of the World*. Rochester: Destiny Books, 1977. Par sensoro landšaftu Madagaskarā raksta ģeogrāfs Danieks Geids (1936–2015), sk.: Gade D. W. *Redolence and Land Use on Nosy Be, Madagascar*. *Journal of Cultural Geography*, 1984, Vol. 4, Nr. 2, p. 29–44. Sk. arī: [sensorymaps.com](http://sensorymaps.com); [smellandthecity.wordpress.com](http://smellandthecity.wordpress.com).

2 Benveniste É. *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*. Paris: Minuit, 1993. T. 2. P. 90. Plašāk par teritorijas un apdzīvojošo saistību: P. 89–95. Par latviešiem – T. 1, p. 365.

3 Agamben G. *Il tempo che resta*. Torino: Boringhieri, 2000. P. 50–52. Produktīvs varētu būt arī latviski neiestrādātais nojēgums par „lielo” un „mazo” tautu.

4 Benveniste É. *Op. cit.* T. 1, p. 309.

5 Sk. franču filosofa Tjeri Pako (1952) sava veida filosofisko kompendiju: Paquot Th. *Introduction à Ivan Illich*. Paris: La Découverte, 2012. Sk. arī: *The International Journal of Illich Studies* (<https://journals.psu.edu/illich-studies>); [www.ivanillich.org.mx](http://www.ivanillich.org.mx); [www.convivial.de](http://www.convivial.de)). Vācu zemēs Illiča idejas pārstāv un izstrādā viņa līdzgaitniece, medicīnas un sievietes vēstures veidotāja Barbara Dūdena (Duden, 1942). Var norādīt uz vēl dažiem Illičam nozīmīgiem filosofiem un sadarbības partneriem: Paulu Freiri (1921–1997), Ērihu Frommu (1900–1980), Hannu Ārenti (1906–1975), Ginteru Andersu (1902–1992), Hansu Blūmenbergu (1920–1996). Romas periodā Illičam svarīgs ir Žaks Maritēns (1882–1973), bet vēlāk viņam nozīmīgs ir arī Mišels Fuko (1926–1984).

6 Illich I. *In den Flüssen nördlich der Zukunft. Letzte Gespräche über Religion und Gesellschaft mit David Cayley*. München, 2006, S. 195 (*The Rivers North of the Future*, 2005).

interkulturālo dokumentēšanas centru (*Centro intercultural de documentación, CIDOC*). Septiņdesmitajos gados top Illiča polemiskie traktāti: „Apzināšanās celebrēšana”, „Sabiedrības atskološana”, „Konvivalitātes rīki”, „Energija un samērīgums”, „Medicīnas Nemesija”. Pārstāvot apofātiskās teoloģijas tradīciju, Illichs kļūst par sava veida intelektuālo nomadu un pasaules dažādās vietās (mūža nogalē lielākoties Vācijā) iztirzā daudzveidīgās cilvēka atsavināšanas stratēģijas, kas izpaužas tādos diskursīvās prakses apzīmējumos kā *homo educandus, transportandus, oeconomicus, medicandus, systemicus*. Illichs īsteno sava veida bezspēcības jeb nespēcīgo politiku, piedāvājot nevis sistēmu vai mācību, bet rīkus, lai dzīvotu un rīkotos.

Saistībā ar mājšanu īpaši svarīgi ir divi Illiča darbi, proti, „Nemanāmais darbs” (*Schadow Work*) un „Dzimums” (*Gender*). Jau šo darbu virsrakstu atveide latviski ir problemātiska, acīmredzot tas pats attiecas arī uz viņa izmantoto konceptu „vernakulārā pasaule”. Vernakulārais ir norāde uz vietējo, „aborigēnisko” vai nacionālo mūsdienas nozīmē. Sākotnēji šis jēdziens acīmredzot nostiprinājies kā „vernakulārā arhitektūra” (*vernacular achitecture*).<sup>1</sup> Kopumā runa ir par pašu mājsaimniecībā, ekonomikā tapušo un izmantoto, no paaudzes paaudzē mantoto un uzlaboto.<sup>2</sup> To var dēvēt arī par tradicionālo dzīvespasauli, tomēr būtu novēršami arī iespējamie pārpratumi.

Illiča meklējumus rosina centieni apjēgt algoto darbu, tā nākotnes izredzes, kā arī vernakulārās pasaules un dzimuma pārtapšanu par seksa ekonomiku ar dzimumneitrālo būtību. Illichs uzsver, ka „vernakulārā pasaulē mājšana un dzīvošana ir viens un tas pats”,<sup>3</sup> turklāt bilst, ka pat valodiski tā ir vairums indoeiropiešu valodās. Viņš aicina nevis atgriezties kādreizējā pasaulē, bet stiprināt autonomiju, vienlaikus iestājoties par kopīgo. Turklāt šajā kopīgajā, komūnajā svarīgākais ir tas, kas nav īpašumā. Runa ir par „kopīpašumu” (*commons, Gemeine, Allmende, communaux, gli usi civici*), kas nav kaut kas atsevišķs un kādam piederīgs, kā to vedina iedomāties latviešu vārds „īpašums”. Cēlonis tagadējām koruptīvajām transformācijām Illiča ieskatā ir

---

1 Apzīmējumu var saistīt ar arhitektu Džordžu Skotu (1811–1878), sk.: Scott G. G. Remarks on secular & domestic architecture, present & future. London: John Murray, 1857 (tiešsaistē: [catalog.hathitrust.org/Record/000410737](http://catalog.hathitrust.org/Record/000410737)). Sal.: Zouche Hall R. de (Ed.) A Bibliography on Vernacular Architecture. Newton Abbot: David and Charles, 1972. Paša Illiča norādes: Illich I. Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. München: Beck, 1995, S. 191–192.

2 Šuvajevs I. Laika raksturojums. Vērtību un identitātes meklējumus. Rīga: FSI, 2013, 130.–132. lpp.

3 Illich I. Genus. Zu einer historischen Kritik der Gleichheit. München: Beck, 1995, S. 77.

kristietības institucionalizēšana, kapitālisms jeb, izsakoties neitrālāk, *causa instrumentalis* tapšana, ļaujot itin visu instrumentalizēt un institucionalizēt. Mūsdienu pasaulē celtni izveide dzīvošanai lielākoties sagrauj mājokli,<sup>1</sup> tāpēc Illičs iestājas par mākslu mājot jeb mājokli, kas arī ir dzīvošana.<sup>2</sup> Vienlaikus Illičs iestājas par askētiskām praksēm, kas ļauj izkopt maņu kultūru, nevis ļauties maņu zaudēšanai. Illičs norāda uz tādu kopīpašumu kā klusums, kā arī piedāvā „rīkus”, lai koptu skatīšanos, runāšanu, lasīšanu, rakstīšanu. Viņa vernakulārā pasaule ir ne tikai reiz bijušā, bet arī iespējamā pasaule, kurā nedominē tehnizācija, institucionalizācija, seksualizācija, medicinizācija u. tml. Illiča terminoloģijā izsakoties, priekšroka dodama nevis industriālai, bet konvivālai pasaulei, atstājoties no visdažādākajām atsavināšanas stratēģijām. Šāda pasaule ir iespējama kā samanišanās, sadarbībā tapušais, ņemot vērā kā savas, tā citu mājokļa formas, kā pašas mājokļa, tā mājokļa telpisko izkārtojumu un virknējumu – no miesas līdz pilsētai un visai Zemei.

Mājokļa formas ir dažādas. Mūsdienu dogonu gadījumā raksturīgs ir apraksts „Es gribu tev parādīt savu mājokli”.<sup>3</sup> – „Uz laukuma Dommo man rāda pavēni, kurā mēdz atpūsties vecajie, un „arī jaunie”, kā viņš piebilst. Kad tas noticis, viņš vēlreiz paskaidro: „Tagad es tev parādīšu savu mājokli.” [...] Šauri savijušās ieliņas, pa kurām ejam, no māla mūriem veido pagalmus. Katrs pagalmi aptver dzīvojamo mājokli un vairākas noliktavas. Torņveidīgās noliktavas stāv uz mietiem kā uz koka kājām. Tām bieži ir spici salmu jumti, kas sniedzas pāri mūriem.

Sastopam trīs vīriešus, ar kuriem Dommo mani iepazīstina. Viņi mani sveic kā senu paziņu. Viņi mūs pavada pa daudzajām ieliņām; vairs īsti nezinu, kurā virzienā ejam, un Dommo paskaidro: „Mēs dodamies uz ciema šefa mājokli. Viņš ir mans tēvocis, manas mātes miesīgais brālis.” Ciema šefa māja ir lielāka par pārējām. Tai ir divas durvis. Visapkārt tām, pie priekšējās sienas, izkārtotas 22 četrstūrains nišas. Tur guļ dažāda

---

1 Saistībā ar Illiču sk. britu arhitekta Džona Tērnera (1927) darbu: Turner J. *Housing by People. Towards Autonomy in Building Environment*. New York: Pantheon Book, 1976. Sk. arī Illiča iespaidā tapušo Olivjē Marka darbu par mājas psihoanalīzi: Marc O. *Psychoanalyse de la maison*. Paris: Seuil, 1972. Sal.: Paquot Th., Stathopoulos M., Masson Zunussi Y. (Dir.) *Alter-Architecture. Manifesto*. Milano: Eterotopia, 2012.

2 Illich I. *In the Mirror of the Past*. London: Marin Boyars, 1992, p. 55–64 (= *Dwelling*; Royal Institute British Architect, 1984). Mājokļa ētiku pilsētā izstrādā arī Ričards Senets, tomēr Illiča vārdu nepiemin, sk.: Sennett R. *Building and Dwelling: Ethics for the City*. New York: Farrar, Straus and Giroux, 2018.

<sup>3</sup> Parin P., Morgenthaler F., Parin-Metthèy G. *Die Weissen denken zuviel. Psychoanalytische Untersuchungen bei den Dogon in Westafrika*. Hamburg: Europäische Verlagsanstalt, 2006, S. 48–50.

veida nelietojami priekšmeti, saplēsts ķirbja trauks, daži [...] metālgabali un pat divas olas. Dommo labvēlīgi domā: „Tur ligzdo putni.” Par „lielās mājas” nišu jēgu, kurām jāataino astoņdesmit nemirstīgie trešās mītiskās paaudzes priekšteči, es neko nezinu.

Pēc apsveicināšanās, kad šefs man piedāvājis alu, atgādinu Dommo, ka kļūst vēls un man drīz jāatgriežas Sangā. Dommo atbild: „Labi. Jā. Bet es taču tev gribu parādīt savu māju.” Viņš izraugās ceļu, pa kuru vēl neesam gājuši, garām torņveida mājām. Kādā pagalmā guļ lieli akmeņi, kas pārklāti balti ar izkaltētu prosas putru, altāri, pie kuriem tiek upurēts. Vecs vārgs vīrs klibo starp blokiem. Dommo viņu nesveicina un velk mani prom, it kā baidītos, ka es varētu runāt ar veco vīru: „Tur sievietes nedrīkst ielūkoties. [...] Nāc, nāc! Mums jāpasteidzas. Mēs ejam uz manu māju.”

Laikam Dommo atkal maina virzienu. Viņš apstājas pie lielas māla celtnes un klauvē pie aizslēgtajām durvīm: „Tā ir mana tēvoča māja,” pēc mana izbrīnītā jautājuma uzzinu, ka tā ir ir (...) ģimenes lielā māja, kurā dzīvo Dommo tēvocis pa tēva līniju, ģimenes vecākais (...). Tumšajā priekšelpā gandrīz uzgrūžos gluži vai visur tupošajiem bērniem un sievietēm. Dommo paskaidro: „Mana tēva te nav.” (...). Viņa miesīgais tēvs jau sen ir miris. Turpinām ceļu pa ieliņu uz atklātu laukumu ar pavēni. Gribu mājup. Dommo izbrīnīts jautā: "Tu negribi redzēt manu māju? Tur, kur tikko bijām, es tikai ēdu, kad mana sieva nevar man pagatavot, kad ir slima vai strādā uz lauka. Mājās esmu šeit!" Un mēs nokļūstam pie ēkas pagalmā, kas stāv sāņus, kur nokļuvām ciemā vairāk nekā pirms stundas. Iekšā visas telpas ir dubultā, labi ierīkotas abām Dommo sievietēm. Zems māla mūris simboliski pārdala pagalmu divās daļās. Abas sievietes saticīgi stāv līdzās un sveicina mūs. Dommo saka: „Mans tēvs te dzīvoja. Arī viņam bija divas sievietes. Kad viņš nomira, es pārņēmu māju. Kopš piecpadsmit gadiem es te dzīvoju ar pirmo sievu, bet kopš neilga laika otrā te mājā citā mājā, kas līdz šim bija tukša.”

Mājas ietver mājošānu un saimniekošanu. Illiēš vedina samānīt dažādību un nepārvērst tās par mitekli, kur izmitinās vai eksistē. Turklāt nebūtu slikti iemācīties mājot arī sevī pašā, t. i., prast dzīvot savā miesā, sadzīvot ar to, nevis paļauties tikai uz dažādi producētajiem ķermeņiem. Gumiļovs nemitējas atgādināt par iekļaujošo, barojošo landšaftu. Populācijas un landšafta saistību var skatīt zinātniski, tomēr šo saistību var uztvert arī kā atgādinājumu par korpuskulārisma ierobežotību. Pat miesiskais ir saaudies ar apkārtējo, nevis kā ķermenis pretstatāms apkārtējai videi. Miesiskais ir savējā un svešā (cita) sajaukums, nevis kaut kas patisks vai ārējā pretmets. Mājošāna ir sadzīvošana, arī ar citiem un citādo. Mītināšanās gan lielākoties ir nemājīga. Savukārt

etnoss acīmredzot nevis mājo, bet atrodas, dzīvo visdažādāko landšaftu kombinācijā. Iespējams, ka etnosam var fiksēt dzimteni, tomēr ticamāk, ka runa ir par metaforisku izteiksmi. Toties cilvēka gadījumā *natio* ir nozīmīgs faktors, kaut arī dzimtene<sup>1</sup> kā dzīvespasaule var gūt atšķirīgu izvērsumu. Cilvēks var piedzimt un nomirt mājīgā pasaulē, bet nemājīgā pasaule ārda un traucē mājajošu dzīvi. Tomēr pat piedzimšana nemājīgā pasaulē netraucē to veidot mājīgu.

---

<sup>1</sup> Sal. ar Tukumā dzimušā Kurta Štafenhāgena (1884–1951) pārdomām: Stavenhagen K. Heimat als Grundlage menschlicher Existenz. Göttingen: Vandenhoeck&Ruprecht, 1939.

# **Maija Kūle.**

## **Centrs, perifērija un līdzsvara veidošana. eko-fenomenoloģiska skice**

Mūsdienu skatu uz Eiropas pašsaprātņi ir izmainījušas attiecības starp centru un perifēriju. Šie apjēgumi ir piederīgi duālajiem jēdzieniem, kas atrodas pretstata un papildinošās attiecībās viens pret otru. Citiem vārdiem, tā ir binārā opozīcija. Kā vīrietis un sieviete, Rietumi un Austrumi, labs un ļauns, skaists un neglīts, patiess un melīgs, centrs un perifērija. Inversija ir process, kad, atbrīvojot opozīcijas vienu pusi, kas bijusi savažota, tā sāk dominēt, radot līdzsvara trūkumu. Neglītuma estētika eiropēiskajā kultūrā uzmetas par vadošo, norokot klasisko daili. Situatīvā ētika kļūst bīstama ar to, ka nenormativizē labo un nenošķir ļauno. Radikālais feminisms savā kritiskajā aizrautībā kļūst neobjektīvs pret vīriešu lomu vēsturē, melu dominante medijos noēd patiesības balsi utt. Arī filosofijas modernizācijas procesā arvien vairāk notiek attālināšanās no sistēmas pieejas centrālajām kategorijām, apriorajiem uzstādījumiem fragmentarizācijas un “kvantu stila” domāšanas labā.

Vai starp apjēgumiem centrs–perifērija arī notiek pārmaiņas, inversais kūlenis? Kā uz to skatās eko-fenomenoloģija?

### **Centrs un perifērija kā sociāls fenomens**

Centrs un ārpuscentrs, no centra attālinātais, perifērais ir piederīgs pie telpiskajām metaforām un to attiecību analīze (angliski: *core-periphery*) tiek aplūkota kā telpisks modelis, galvenokārt attiecībā uz valstīm, ekonomikām, reģioniem, pilsētām. To izmanto ģeogrāfijā, ekonomikā, socioloģiskajos un demogrāfiskajos pētījumos, īpaši kopš 1960. gadiem. Centrs mēdz tikt aprakstīts kvantitatīvos, kvalitatīvos, vērtību,



sistēmteoriju rādītājos. Ekonomikā vērojams ir uz marksismu balstīts modelis, kas skaidro centra un perifērijas attiecības ar kapitālistisko ražošanas veidu un tieksmi pēc peļņas, optimizējot ražošanas vadību un ienākumu gūšanu centrā, bet darbaspēku izvietojot perifērijā lētāku izmaksu dēļ. Pirms kāda laika tipisks modelis Rietumu korporācijām darbaspēka izmantošanā bija atrast strādniekus trešās pasaules valstīs – Bangladešā, Mjanmā, Āfrikas valstīs, arī Indijā, Ķīnas nabadzīgajos rajonos. No marksisma viedokļa perifērijas nonākšanu zemākā labklājības līmenī saista nevis ar tradicionālismu, atpalikušu domāšanu, bet ar imperiālisma būtību – ekspluatāciju un neokoloniālo attiecību nostiprināšanos.

Arī atjaunotās Latvijas valsts darbaspēks ir sadūries ar šāda veida “ekspluatāciju” (ja raugās no neomarksistiskās koncepcijas viedokļa), strādājot zinātnē par 3 – 10 reizes mazāku samaksu nekā labklājības centra valstīs (tā, piemēram, kopīgā projektā ar vienādiem darba uzdevumiem, kompetenci, Latvijas sociālā zinātnieka izpeļņa stundā bija ap 14 eiro, Norvēģijas ap 70 eiro stundā par tāda paša apjoma un zinātniskā satura darbu). Līdzīgas attiecības starp tā saucamo centru un perifēriju mēdz būt celtniecībā, medicīnā u. c. Cilvēki no perifērijas tiek uzskatīti par mazāk nozīmīgiem, apriori vairāk pakļaujamiem un izmantojamiem. ASV lielo koncernu darbaspēka pārvirze uz Ķīnu lētāka darbaspēka izmaksu dēļ bija tipiska parādība, kas sākās vairāk nekā pirms desmit gadiem, kaut to mēģināja apstādināt ASV bijušā prezidenta Trampa komanda un republikāņu partijas nostādnes – *Ameriku centrā!* 2020. gada nogalē jaunievēlētajam ASV prezidentam Baidenam tik skaidras pozīcijas nav – vismaz imigrantus (arī nelegālos) viņš vairs neuzskata par tik margināliem un apkarojamiem kā tas bija Trampa prezidentūras laikā. Var redzēt, kā lielvalsts politika šūpojas centra un perifērijas, pilsoņu un ne-pilsoņu (iesaka ieviest šo apzīmējumu, ko Latvijā uzskata par neizdevušos) attiecību izmaiņās. Šīs izmaiņas nes sev līdzīgas lielas strukturālas pārvirzes, atbalstu citādībai vai dažreiz tās noliegumu.

Taču Centrs nevar būt visur, kaut kas top par centru, ja ir ārmalas, no centra attālinātas vietas un lietas. Tā ir neizbēgama dialektika. Tāpat kā nekas nevar būt tikai nomale pati par sevi, ja nav samērotības ar Centru. Jēdziens *province, perifērija* ir ticis atvasināts no senās Romas apzīmējuma *provincia*, kas nozīmēja teritoriālos apgabalus un administratīvās vienības ārpus Itālijas, jo Romas impērija bija tālu izpletusies un Itālija, bet tajā tieši Roma, tika uzskatīta par impērijas politisko, juridisko, militāro un idejisko centru.

*Perifērija* ir vārds, kas tiek pretstatīts centram. Tā ir ārējā daļa, apkaime, sfēras malas, attālināta vieta. Šo jēdzienu vairāk lieto datortehnoloģijās, ir perifērās iekārtas, tīkla perifērijas ierīces, medicīnā ir termini acs tīklenes perifērija, perifērie asinsvadi, kā arī citās zinātnēs. Par perifēriju mēdz dēvēt arī politiski ekonomiskos iedalījumus valstī vai reģionā, kuru galvenais raksturojums ir – tālu no centra. Lielā mērā tas nozīmē arī vājāku attīstību, mazāku vērtību nekā tas ir centrālajā daļā. Filosofiskajā domāšanā tāpat ir centrālās tēmas un perifēras intereses.

Apzīmējums centrālais, centrs ne vienmēr ietver pozitīvu vēsti pārākuma nozīmē, jo mēdz gadīties, kad apzīmējums saglabājas, bet vērtība zūd, piemēram, Briseles dzelzceļa stacija *Central* ir kļuvusi par maznozīmīgu salīdzinājumā ar North un South Railway Stations. Tas gan ir tikai piemērs no pilsētvides, tomēr semantiskajos apzīmējumos saskatāma pretruna – centrālais ir kļuvis par neīstenu vietu, patiesībā periferālu.

## Centrs un perifērija – fenomenoloģiski filosofisks skatījums

Ja sociālajās zinātnēs un politoloģijā nereti dominē sociālekonomiski ievirzīts neomarksisms, tad mūsdienu filosofijā ir citādi – skatījumu horizonts uz centru un perifēriju ir plašs, sākot no kritiskajā kultūras filosofijā balstītām nostādnēm līdz poststrukturālismam, postmodernismam un hermeneitikai. Arī filosofiskajos virzienos mēdz būt atšķirības – vai tiek prezentēta centrālā domas līnija, apriori pieņēmumi, galvenās kategorijas? Vai arī filosofija nodarbojas ar dekonstruēšanu, atbrīvojoties no duālajām opozīcijām, aizvācot lielos naratīvus, kas centrējušies uz noteiktām pasaules tvēruma platformām?

Rietumu domāšanas klasiskās nostādnes ir balstījušās uz *centra*, *centrēšanas* idejām, par ko klasiskajam laikmetam pārmet postmodernisma pārstāvji: eiropo[*centr*]isms; logo[*centr*]isms, antro[*centr*]isms, kur atrašanās centrā nozīmē augstāku pilnību, vairāk esences, lielāku vērtību.

Huserla fenomenoloģija nenoliedzami, līdz pat beigu posmam, kad tiek sarakstīts darbs “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”, ir centrēta filosofija. Tās uzdevums ir rast fenomenoloģisko metodi apziņas struktūru atklāšanai, veicot

redukcijas darbu. Redukcija, kas notiek daudzslāņainā procesā, ir spilgts ceļš uz apziņas centru – tīrajām struktūrām. Naturālā iestādne kā perifērais tiek reducēta. Centrālā figūra ir transcendentālais Ego. Kaut arī Huserls dziļi analizē ķermenisko sfēru, miesu (*Leib*) un ķermeni (*Körper*), tomēr tie zināmā mērā ir perifēri.

Ar M. Merlo-Pontī filosofiju notiek pavērsiens, ķermeniskais nav perifērs, bet noteicošais. Tas tiek izvērstis, nevis reducēts, centriskots. “Šie trīs termini – intence, sajūta un subjekts – atrodas sākotnējās pieredzes horizontā.”<sup>1</sup> Kā Merlo-Pontī “Uztveres fenomenoloģijas” pēcvārdā raksta Rinalds Zembahs: “Būdam atvērumu uz pasauli (kas tiek izprasta uz *Umwelt* jēdziena pamata), kā arī pašam no sevis veicot plastisku un ielāgojošos atvēršanos pasaulei, cilvēka ķermenis visā pilnībā ir fenomenoloģiski **decentrēts** (uzsvars mans – M.K.) uz āru, uz pasauli kā tā bioloģiski nozīmīgo vidi.”<sup>2</sup> Eko-fenomenoloģija turpina šo decentrēto atvērumu, balstoties ne tikai uz appasauli, ne tikai uz dzīvespasauli, bet uz vēl plašākiem horizontiem – iekļautību Universā un visā dzīvajā pasaulē.

Bet kas 21. gadsimta eiropēiskajā filosofijā notiek tagad? Visi trīs “centrismi” – antropocentrisms, logocentrisms, eiropocentrisms tiek gāzti no troņa. Perifērais, sajūtot savu emancipācijas visatļautību, uzmetas par centru. Sākas pārvērtības, līdzsvara zudums un inversijas, kas varbūt nemaz netika iecerētas. Paskatīsimies uz dažiem decentrēšanas gadījumiem.

Antropocentrisms saistīts ar cilvēka (viņa prāta un dvēseles dēļ) pacelšanu augstākā rangā nekā dzīvnieki, augi, nedzīvā daba. Kristietība cilvēkam piedēvē visaugstāko pozīciju starp dzīvajiem. Kristieši saka, ka Cilvēku dēļ Dievs sūtīja savu viendzimušo dēlu Jēzu Kristu uz Zemes, lai pestītu no grēkiem un vēstītu par mūžīgu dzīvošanu. Sagraujot ideju par cilvēka īpašo, ar Jēzu (un Dievu) saistīto nozīmību, cilvēks nonāk zemāk, kas to zina, cik zemu. Cilvēks vairs nav mērs un nepieder mēra/tikumam pasaulei, viņš/a ir nekas, pasaules atkritums. Jo emancipējoties līdz dzīvnieku pasaulei, viņš/a zaudē savu būtību un pasaulvēsturisko atbildību kā Dievam tuvākais, kas (iztēlojoties kosmisko pasauli) vien var būt Universā. Eko-fenomenoloģija Annas-Terēzes Timeņeckas skatījumā cilvēka vērtību nepazemina, bet iekļauj viņu dzīvības un logosa

---

1 Merlo-Pontī M. Uztveres fenomenoloģija. Tulkojis R. Zembahs. Rīga: FSI, 2018, 264. lpp.

2 Zembahs, Rinalds. Pēcvārds. M. Merlo-Pontī. Uztveres fenomenoloģija..., 490. lpp.

kopējā attīstībā. Viņas uzmanības centrā atrodas cilvēciskā būtne ar spēju veikt unikālus radošos aktus.

Ja sagraujam logocentrismu, zaudējam citu milzu vērtību – *prātu*. Logoss ir prāts, vārds, jēga, apziņa – visas tās augstās kvalitātes, kāpēc cilvēciskā pasaule ir dziļāka par citu dabas radījumu pasauli. Cilvēce apgūst kosmosu, rada mākslīgo intelektu, datorus, diemžēl – arī ieročus. Bez prāta nenotiek attīstība. Tieši otrādi. Ja nevajag godāt prātu kā centrālo vērtību, tad pie apvāršņa jau vīd šamaņu bungas, dzīvā ūdens mistērijas un horoskopu stratēģijas. Eko-fenomenoloģija uzsver tieši logosa klātbūtni dzīvības ontopoiētiskajā pašindividualizācijā. Logosa idejas pazaudēšana nozīmētu saprāta lomas pazemināšanu mūsdienu izpratnē par cilvēka-dabas-Universa attiecībām. Timeņeckas darbos galvenais vadmotīvs ir dzīvība/dzīve un logoss.<sup>1</sup>

Cilvēciskajā pasaulē joprojām ir sfēras, kas bez varas centralizācijas nevar iztikt – valsts aizsardzības stratēģijas radīšana, militārā sfēra, tieslietu hierarhiskā struktūra, vienotas finanšu sistēmas pārvalde kā eiro gadījumā u. c. Būt centram nozīmē, ka pastāv vērtību, organizatorisko struktūru, notikumu hierarhija. Plurālisms – vara visiem – diemžēl izrādās vājuma pazīme. Plurālismā nav holisma, procesu vienotības. Bailes no centra kā aptverošas centralizācijas ļaunuma aizēno saprātu, ka centrs taču nozīmē arī vērtību hierarhisko apliecinājumu, kas nepieciešams daudzu kultūras un civilizācijas sfēru pastāvēšanai. Eko-fenomenoloģijā viens no centrālajiem jēdzieniem ir morālā apjēga (*moral sense*), kas kā vadmotīvs un potencialitāte caurvij visus dzīvās dabas procesus un sociālo vidi.

Viens no vadmotīviem, kas sagāž centra pozīciju, ir relatīvisma un plurālisma iesakņošanās sabiedrības pašizpratnē. Kustības no perifērijas uz centru un atpakaļ apliecina, ka pasaules mēroga krīzes apstākļos piederība pie centra (jebkurā statusā) ir veiksmīgāka pozīcija nekā atrašanās ārmaļā. Ārmaļniekiem atliek tikai žēlsirdība, kas ētiski ambivalentajā pasaulē ir reta parādība. (Kaut gan Covid-19 pandēmijas situācijā vismaz vārdos žēlsirdības ideju piekopj Eiropas Savienība, atgādinot par nepieciešamību dāvināt vakcīnas mazāk attīstītajām valstīm, ieskaitot Āfriku).

Eko-fenomenoloģija centrā liek topoloģisko subjektu, piederošu kosmosa, logosa, visas dzīvās dabas pašindividualizācijas procesiem. Centrs pastāv, bet tas nerada

---

<sup>1</sup> Fenomenoloģija mūsdienu pasaulē. M. Kūles redakcijā. Rīga: FSI, 2016, 147.–171. lpp.

perifērisko atstumtību, bet spēkā notur visu savijumu. *Umwelt* – appasaule ir viens no nozīmīgākajiem jēdzieniem eko-fenomenoloģijā, turpinot Huserla klasisko fenomenoloģiju, jo tas parāda ap-pasaules saikni ar centrālo pozicionējumu.

Eko-fenomenoloģija par noteicošo uzskata dzīvības procesu izvirzīšanu centrā un ap to saista sociālo, kultūras, medicīnas, ekoloģijas attīstību. Tā centrālo pozicionējumu neuzskata par slēgtu, tīru, transcendentālu figūru, ap kuru grozītos pasaule un tās ainas. Solipsisms, ego noslēgtība, līdzsvara zudums ir bīstams filosofijas pavadonis. Tāpēc centrējums ir atvērts pret horizontiem. Filosofiskajā eko-sistēmā šis logoss ir nepieciešams kā kārtības un jēgas garants, jo vienpusīga pašindividualizācijas uzsvēršana bez akcenta uz autosimilaritāti dzīves procesā ieviestu bezgalīgi daudz diferencu, kas ved pie haosa. Līdzsvars un procesu atvērtība ir eko-fenomenoloģijas svarīgākie principi.

# Velga Vēvere.

## Sociālā ģeometrija un sociālā distancēšanās

Lai arī uzrakstīta 1908. gadā, Georga Zimmela eseja “Svešinieks”, kurā skarti cilvēku novietojuma/savietojuma/ievietojuma/izslēgšanas, kā arī tuvuma/tāluma, pazīstamības/svešatnības jautājumi, nav zaudējusi savu aktualitāti, it īpaši šodienas sociālās (fiziskās) distancēšanās fenomena kontekstā. Papildus aktualitāti šis fenomens iegūst, domājot par attālinātās mācīšanās pieredzi, atsvešinātību no un mijiedarbību ar studentiem.

Ko nozīmē būt svešiniekam citiem, esot kopā? Ko nozīmē būt svešiniekam citiem, esot attālinātam (kā patlaban)? Ko nozīmē būt svešiniekam pašam sev un vai tas ir neizbēgami distancēšanās situācijā?

Zimmela “sociālās distances” jēdziens uzlūkojams gan ģeometriskā, gan metaforiskā nozīmē, īpaši akcentējot šo nozīmju saskares punktus un pārklāšanos. Pēc viņa domām, ģeometriskais aspekts svešnieka uzlūkojumā ir jo īpaši nozīmīgs, jo tas akcentē mijiedarbību, konfliktu un sadarbību.

Vispirms īsumā par sociālās realitātes telpiskajiem aspektiem jeb piecām sociālās telpas pamatīpašībām (rakstos “Telpas socioloģija” un “Par sociālo formu telpiskajām projekcijām”):

Telpas unikalitāte: lai arī divi ķermeņi var vienlaikus atrasties vienuviet, viņu sociālais novietojums var būt pilnīgi atšķirīgs;

Telpas robežas: sociālā robeža nav telpisks veidojums, bet gan socioloģisks fakts, kas īstenojies telpiskā formātā;

Lokalizācija: sociālās mijiedarbības vieta ir fiksēta, še kā piemēru viņš min urbānisko vidi, kur orientēšanās iespējama pēc ielu nosaukumiem un māju numuriem;

Tuvums un distance: sociālo mijiedarbību var raksturot caur dažādām tuvuma/attāluma (distancētības) pakāpēm jeb, citiem vārdiem sakot, caur sociālās telpas pieredzi, kur

tuvums var izrādīties tālums un tālums – pārlieta satuvināšanās (“Lielpilsēta un garīgā dzīve”);

Modernā cilvēka nomadisms: vietas maiņa, kas padara cilvēku par svešinieku, atrodoties ciešā tuvumā citiem, marginalizē viņu. Tomēr vienlaikus Zimmels atzīst, ka “svešums” ir neizbēgams jebkuras sociālās mijiedarbības elements. Viņš atzīst, ka svešinieka gadījumā “telpiskās attiecības ir ne tikai mijiedarbības priekšnoteikums, bet vienlaikus ir šo attiecību simboliska izpausme”.

Svešinieks ieņem šo vidus pozīciju, viņš ir vienlaikus mobils (kustībā) un fiksēts kādā noteiktā vietā. Ģeometriski (telpiski) viņš ir novietots, bet tai pašā laikā viņš ir nepiederīgs. Viņš atrodas vienlaikus tuvu un tālu. Lai apzinātu kādu kā svešinieku, viņam jābūt pietiekami pazīstamam, lai iezīmētu atšķirību. Ja distances nav, tad atšķirība, citādība, svešnieciskums izzūd, mēs redzam tikai jau sev zināmo, pazīstamo. Savukārt, ja distance ir pārāk liela, svešinieks saplūst ar ainavu, izzūd, pazūd, kļūst neizzināms, nedomājams, ārpus mana – esošā vai potenciālā – pieredzējuma lauka.

Tāpat svešinieks vienlaikus atrodas gan iekšienē, gan ārpus. Svešinieks ir savējais tiktāl, cik viņš tiek pieņemts, saglabājot savu neizdzēšamo citādības iezīmi. Citādība (svešums/dīvainība/atšķirīgums) ir raksturīga jebkurām cilvēciskajām attiecībām – lielākā vai mazākā mērā.

Zimmels raksta: “Svešinieka gadījumā tuvuma un tāluma vienība, kas raksturo visas cilvēciskās attiecības, var tikt izteikta šādi: distance šajās attiecībās norāda, ka tas, kas atrodas tuvu, patiesībā atrodas attālumā, taču svešniecības atzinums norāda, ka tas, kas atrodas tālu, patiesībā ir tuvu. Tādējādi būtība svešiniekiem ir pilnība pozitīva attiecība, tā ir noteikta mijiedarbības forma.”

Zimmelam visas attiecības raksturo tuvuma/tāluma tvērums. Svešais kā īpaša sociālā forma vai loma ir īpaša tikai viņam, cik lielā mērā šis tuvuma un attāluma duālisms ir pastiprināts un/vai ir īstenojies.

Šāda veida attiecības ietiecas arī intīmajā sfērā – kaisle, erotika pretojas jebkādam vispārinājumam. Atsvešinājums iestājas tad, kad attiecības zaudē savu unikalitāti, tuvums pārvēršas distancē. Iespējams, ka šādas attiecības Sērens Kirkegors aprakstīja savā darbā “Atkārtotāšanās”, kur mīlestības piepildījums faktiski nozīmēja atteikšanos no tās.

Zimmels pievēršas ne tikai dažādām sociālajām konstelācijām (diādēm, triādēm un sociālajām grupām), bet arī indivīda un citādā attiecībām. Šos jautājumus risina fenomenoloģija, eksistenciālisms un hermeneitika. Tagad izteikti tikai daži pamatpieņēmumi tālākam domājumam par distancēšanās pieredzes fenomenu, par izejas punktu ņemot attālināto mācību procesu interneta vidē.

**Distance kā fiziskas saskares neesamība.** Lai arī ir iespēja kontaktēties tiešsaistē vizuāli, kā arī sarunāties (ar nelielu laika nobīdi), trūkst tieša fiziska un emocionāla kontakta, proti, nav skāriena telpas. Protams, var izmantot dažādas virtuālās platformas (*Zoom, Webex, Teams* u. c.) un to piedāvātās iespējas (grupu darbs, kopīgas tāfeles, koplietošanas dokumenti), tomēr tas neaizstāj dzīvo saskarsmi. Par pieskāriena fenomenoloģiju neapšaubāmi runā Merlo-Pontī savā darbā “Uztveres fenomenoloģija”. Tomēr šeit es vēlētos akcentēt tādu jēdzienu kā “propriocepcija” jeb “kinestēzija” – ķermeņa kustības un novietojuma telpā izjūta, kas saistīta ar citām ķermeniskajām sajūtām, bet tomēr nav uz tām reducējama. Lai arī jaunākās tehnoloģijas sniedz dažādas telpiskās reprezentācijas iespējas (piemēram, izvēloties fonu, novietojot kameru, lai būtu iespējams kustības attēlojums), tām tomēr ir tikai aizstājējfunkcijas. Neapšaubāmi, te jārunā arī par taktīlās pieredzes un propriocepcijas atšķirībām, proti, ja taustes objekts var būt jebkas, jebkura virsma, tad propriocepcijas objekts ir tieši ķermeniskā pieredze kopumā. Šķiet, ka distancētās apmācības gadījumā jārunā par ķermeniskās (kinestētiskās) pieredzes trūkumu.

**Klusēšanas distance.** Klusuma distances fenomens ir ļoti neviennozīmīgs, jo par klusumu jārunā eksistējošas komunikācijas kontekstā. Lai analizētu šo fenomenu, te var izcelt vairākas tēmas: (a) klausītāju klusēšana (vienvirziena komunikācija); (b) klusēšana kā personiskās telpas demarkācija; (c) balss klusums. Klausītāji izvēlas klusēt divu savstarpēji saistītu un pārklājošos iemeslu dēļ – klusēšanu kā līdzekli kam (refleksijai, piezīmēm utt.) un klusēšanu kā sava viedokļa neizteikšanu (baidīšanos izteikties, ja viedoklis atšķiras no pārējiem). Savukārt, analizējot runātāja (lektora) klusēšanas distances pieredzi, jāuzsver balss un atbalss vai balss kā atbalss aspekts, kura aprakstījumam var izmantot Merlo-Pontī “Uztveres fenomenoloģijā” teikto par runas paradoksālo iedabu. Proti, runā mēs lietojam vārdus ar iepriekšpieņemtām nozīmēm, bet runāšanas procesā mēs šīs nozīmes gan nostiprinām, gan vienlaikus destabilizējam. Un, ja situācija ir tāda, ka runājot dzirdam tikai un vienīgi savu balsi, nezīn, vai kāds mūs tobrīd klausās vai neklausās, tad balss pārvēršas par atbalsi un jēgpārbīdes notiek



jau pašā runāšanas procesā. Līdztekus tam iezīmējas klusēšanas kā personiskās telpas norobežošanas (demarkācijas) aspekts – pirmkārt, to veicina fiziskā norobežošanās (komunikācija, katram esot savās mājās), otrkārt – iespēja neizkāpt no klusēšanas zonas – neiesaistīšanās, nepiedalīšanās. Virtuālās sarunas dalībniekiem jāpieņem lēmums pieslēgties vai nepieslēgties ar saviem mikrofoniem, būt pasīviem vai aktīviem, iesaistīties vai neiesaistīties. Tāpat izpētes vērta tēma ir balss fenomens tiešsaistē no klausītāja viedokļa. Balss, kas liek klausīties, bet kurā var arī neieklausīties, balss, kuru var noklusināt vai izslēgt, no kuras var apzināti distancēties, nodarbojoties ar savām personiskajām lietām mājas apstākļos.

Distancēšanās tādējādi nozīmē tikai fiziska kontakta iztrūkumu, tā nozīmē arī jaunu komunikācijas un attālinātas saskarsmes modu, pieredzi, kuras fenomenoloģiskā deskripcija ir tikai tapšanas stadijā. Šajā tekstā iezīmēti jautājumi tālākai izpētei ekofenomenoloģijas projekta ietvaros.

# **Māris Kūlis.**

## **Vides problēmas kā terorisma forma filosofijas skatījumā**

(izstrādāts projektā LZP-2020/2-0088)

Terorisms saduras ar divām lielām un pašsaprotamām, taču terorisma izpētē nepietiekami eksplicētām tēmām: ar apdzīvojamo vidi un ķermenisko dzīvību. Vispirms, terorisms nevēršas pret konkrētiem ķermeņiem, bet gan pret vidi – tas tiecas sagandēt ne tikai apdzīvojamo vidi kā materiālo vidi (ēkas, infrastruktūra u. tml.), bet arī tā saucamo garīgo vidi, kas ietver gan individuāli psiholoģiska, gan sabiedriska mēroga noskaņojumu, drošības izjūtu. Tieši tāpēc ierastā terorisma pētniecība bieži mēdz būt neauglīga – tā terorismu aplūko kā partizānu tipa kara vešanu, lielā mērā pazaudējot terorisma unikālo izpausmes veidu, proti, šausmu stāvokļa izjūtas veidošanu un uzturēšanu. Ekoloģijas un vides aizsardzības tematu iztirzājumā ierasti priekšplānā tiek izvirzīta “taustāmās” vides, proti, floras un faunas, klimata, augsnes piesārņojuma izpratne, bet jēgas vide (appasaule Huserla izpratnē) paliek ne tikai fonā, bet lielākoties tiek pilnīgi ignorēta. Tomēr jēgas pasaule, nozīmju horizonti, ir svarīgas cilvēka dzīves sastāvdaļas ne mazāk kā materiālā vide. Runājot par vides piesārņojumu, var runāt arī par jēgas piesārņojumu, kas var izpausties ļoti daudz un dažādos veidos, tostarp kā šausmas un bailes. Ja materiālā un bioloģiskā nozīmē jeb, patapinot ASV militāristu valodu, kinētiskā nozīmē terorisms ir vērsti pret ķermeņiem un šo ķermeņu apdzīvoto vidi, tad fenomenoloģiskā un jo īpaši eko-fenomenoloģiskā nozīmē terorisma fenomēns ir jāpārinterpretē kā “terors”. Proti, vienas un tās pašas darbības aprakstā izveidojas nošķirums starp terorismu un teroru.

Līdzšinējā terorisma pētniecībā var izdalīt divus galvenos virzienus, kas abi (vienā gadījumā vairāk un otrā mazāk) ir vērsti uz ķermenisko aspektu aplūkojumu. Kā

pirmais un noteicošais jāmin t. s. ierastās vai ortodoksālās terorisma pētniecības (*orthodox terrorism studies*) virziens. Te uzreiz jāpiebilst, ka šāds apzīmējums ir ārējs un to ir piedēvējuši otrā – terorisma kritiskās pētniecības (*critical terrorism studies*) virziena – pārstāvji. Ortodoksālās terorisma pētniecības virziena teorētiskos pamatus lielā mērā nosaka anglofonās pasaules daļas (un jo īpaši ASV) politikas zinātņu starptautisko attiecību nozares atziņas un pieņēmumi. Savukārt ortodoksālā virziena epistemoloģisko nostāju lielā mērā raksturo pozitīvisms, pat scientisms un kvantitatīvā socioloģija. Turklāt te jāņem vērā tā dēvētā epistemoloģiskā krīze, proti, nozarē iesakņojusies pārliecība, ka iepriekšējās zināšanas acīmredzot ir bijušas ne tikai nepietiekamas vai aplamas, bet arī strukturāli nederīgas, jo ir nodarbojušās ar *zināmo*, bet apdraudējums taču nākot no *nezināmā*. Padarot *nezināmus nezināmos* par pētniecības diskursa centrālo moto, transformējas arī viss pētniecības raksturs. Kā raksta Ričards Džeksons (*Richard Jackson*), to izsaka vismaz četri elementi: (1) iepriekšējo zināšanu noraidījums un pilnīgas nenoteiktības un nedrošības pieņemšana, citiem vārdiem, nākotnes draudu principiāla nezināšana; (2) ārkārtējs dogmatisms un pārspīlēta piesardzība, lai preventīvi, apsteidzoši kontrolētu nezināmo; (3) principiāla iztēles un fantāzijas leģitimizācija un institucionalizācija, iztēli padarot par pilnvērtīgu pētniecības un pretterorisma aktivitāšu instrumentu; (4) visbeidzot, *nezināmi nezināmie* kā zināšanu pamatformula spiež pieņemt “gaidīšanas režīmu” kā nepārejošu, ikdienišķu normu.<sup>1</sup>

Ortodoksālajam virzienam sevi pretnostata terorisma kritiskās pētniecības virziens, kura pamatā arī ir politikas zinātnes, tomēr būtiska atšķirība ir ne tikai epistemoloģiskajos principos, bet arī ideoloģiskajā orientācijā. Kritiskās pētniecības pamatā ir Frankfurtes skolas kritiskās teorijas atziņas, kuras savukārt ir balstītas Rietumu marksisma idejās. Līdztekus tam terorisma kritiskās pētniecības virzienā salīdzinoši liela loma tiek pievērsta sociālekonomiskajiem un kultūras aspektiem, tomēr to interpretēšanā izpaužas emancipācijas, šķiru cīņas, nevienlīdzības u. tml. temati.

Terorisma pētniecībā ir ejams vēl trešais ceļš, ko raksturotu pievēršanās fenomenoloģijas un hermeneitikas idejām. Atstājot “objektīvās patiesības” meklējumus citiem terorisma pētniecības virzieniem, eko-fenomenoloģija pievēršas stāstījumiem

---

<sup>1</sup> Jackson, R. (2015) “The epistemological crisis of counterterrorism.” *Critical Studies on Terrorism*, Vol 8 (1), pp. 33–54.

un nozīmēm, kā tās parādās vēsturiskajā un kultūras horizontā. Fenomenoloģijas un hermeneitikas ieviešana terorisma pētniecībā nozīmētu konceptuālu pārvirzi, kurā jāatgriežas pie terorisma pamatelementa – terora. Filsofa Pītera Sloterdaika secinājumu, ka 20. gadsimtu raksturo nevis uzbrukumi ienaidnieka ķermenim, bet ienaidnieka videi,<sup>1</sup> var paplašināt, vidi saprotot fenomenoloģiskās dzīvespasaules nozīmē. Necenšoties aizstāt esošās pieejas, nepieciešams paplašināt skatījumu un terorismu aprakstīt kā jēgveidojošu, pašpietiekamu fenomenu. Citiem vārdiem, terorisms jāaplūko kā terors un šausmas, kā eksistenciāls nosacījums, kas iedzīvojas sabiedriskajā dzīvē, nosakot dzīvības un nāves, drošības un baiļu naratīvus.

Runājot par terorisma ietekmi uz materiālo, bioloģisko, taustāmo vidi, tā ir jāsaprot negatīvā nozīmē kā vides piesārņojuma draudu mazināšana. Pretēji tradicionālajai terorisma pētniecībai, kas orientējas uz terorisma operacionālo darbību aprakstu, ekofenomenoloģiska pieeja priekšplānā izvirza cilvēku sabiedriskošanās aspektus. Atsvabinoties no militarizētā veida terorisma apraksta, vides temats izpaužas divējādi. Pirmkārt, ļoti plašā skatījumā par būtiskiem terorisma draudiem ierasti uzskata masu iznīcināšanas ieroču pieejamību. Bažas par to, ka teroristisko organizāciju rokās varētu nonākt šādi ieroči un vai teroristi tos patiešām lietotu, ir pamatots un grūti atbildams jautājums.

Otrkārt, terorisma militārā apkarošana, izmantojot konvencionālās metodes (piemēram, teroristu apmetņu bombardēšanas; izsakoties vienkārši, apkarošana šaujot un spridzinot), rada ārkārtīgi degradējošu ietekmi uz vidi, kā tas patlaban redzams, piemēram, Sīrijā un Irākā, kur plašas teritorijas, tostarp vairākmiljonu pilsētas, ir gandrīz pilnīgi nopostītas, lauku teritorijas saindētas, infrastruktūra sagrauta, zeme mīnēta. Šādā aspektā kara vešana pret terorismu ir ētiska problēma, kas izvērsas sakarā ar vides piesārņošanas aspektu. Piemēram, baltā fosfora vai zaļā izmantošana rada tiešus draudus ne tikai cilvēkiem, bet arī dzīvojamai videi. Taču arī ierastās mūsdienu karadarbības metodes ir videi nedraudzīgas (ko varētu nošķirt no sendienu kariem, kur pēc kaujām palika nevis metāla, bet gan – ja tā var izteikties – organiski atkritumi). Atskatoties vēsturē, piemēram, pēc Pirmā pasaules kara Francija bija spiesta bijušās frontes apvidū izveidot īpašu norobežotu zonu, tā dēvēto Sarkano zonu, kur liedza pieeju civiliedzīvotājiem, jo vide bija pārāk sagandēta – ne tikai nesprāguši sprāgstvielu

---

<sup>1</sup> Sloterdijk, P. 2009. *Terror from the Air*. MIT Press.

vai indīgo gāzu lādiņi, bet arī augsne bija piesārņota ar svīnu, arsēnu, hlору, dzīvsudrabu. Karš ir pilnīgi reāla problēma un arī karš pret terorismu ir pilnīgi reāls – tas rada reālu, graužošu un iznīcinošu ietekmi uz vidi.

Brīžiem neapvaldītā aizrautība ar militāro metožu izmantošanu ir daļēji skaidrojama ar terorisma pētniecībā pastāvošo ortodoksiju, kas pretiniekus – t. i., teroristus – interpretē kā ne-cilvēkus. Tos, kas nav cilvēki, kas neatbilst cilvēcības standartiem, proti, teroristus – jo viņi pastāv ārpus likuma – neaizsargā cilvēku ētika. Līdztekus tam arī viņu vide ir mežonīga, ārpus cilvēciskā un tādējādi tā arī nešķiet aizsargājama. Šāda domāšanas ievirze rada sekas ne tikai terorisma apkarotāju pusē, bet arī otrā frontes pusē, kurā ir ne tikai reāli teroristi, bet vēl jo vairāk – parasti civiliedzīvotāji. Piemēram, Afganistānā gadu gaitā ir izmainījies saules gaismas, zilu debesu estētiskā un ētiskā vērtība. Ja ierasti tās ir asociējušās ar kaut ko labu un priecīgu, šobrīd tas ir tieši otrādi – labu dienu nes apmākušās debesis. Tam ir gaužām vienkāršs skaidrojums – “sliktos” laikapstākļos bezpilota kaujas lidaparātu kaujas spējas ir ierobežotas un tāpēc tie nelido, bet tāpat no debesīm nekrīt “nāves bumbas”.

Terora un terorisma temats ir nolasāms *Covid-19* globālās pandēmijas izvērsumā. Filozofa Sloterdeika skatījumā mūsdienu terorisma sākums ir kauja pie Ipras, kur pirmo reizi plašos apmēros izmantoja indīgās gāzes. Viņā trāpīgajā komentārā, ka terorisma uzbrukuma objekts ir nevis ienaidnieka ķermenis, bet gan dzīvošanai piemērotā vide, atrodams saskares punkts starp terorismu un *Covid-19*. Šie abi teroristi – cilvēku un vīrusa veiktais – darbojas zagšus un tie izcili labi prot iebiedēt. Tomēr nomērdēšanas spējas tiem nav nemaz tik labas, kādas tās mēdz saskatīt. Ņemot vērā statistiku, mirt no terorisma un *Covid-19* vēl joprojām ir mazāka iespēja nekā no sirds un asinsvadu slimībām. Salīdzinājumā ar risku, kāds ir automašīnu lietotājiem, iespējamība iet bojā teroristu uzbrukumā ir niecīga, tomēr tieši terorisms, nevis automašīnas, rada šausmu un baiļu izjūtu. Terorisms un vīruss, bet arī citi biedi – radiācija, piemēram, – ir radījuši briesmīgu tēlu, un tādējādi tie ir ļoti efektīvi uzbrukuši sabiedrībās esošajām vērtībām.

Paraugoties uz politiķu un sabiedrības reakciju uz *Covid-19* globālās pandēmijas izraisīto krīzi, uz reakciju gan Latvijā, gan pasaulē, var pamatoti jautāt: kādēļ reakcija uz *Covid-19* ir tik ekstrēma? Ar ekstrēmumu domātas gan izmisīgas vaimanas, ka nu gan visiem būs jāmirst un tūliņ pat, gan pilnīga vienaldzība. Acīmredzot, *Covid-19* krīzes laika garu gan pasaulē, gan Latvijā var izteikt kā slēpšanos aiz bailēm.

Vīrusa uzliesmojuma spēks rodams nevis tā tiešajā iedarbīgumā, bet gan nesaprotamībā. Lai gan vīruss ir nāvējošāks nekā ikgadējā gripa, tomēr arī *Covid-19* nav drauds cilvēces pastāvēšanai. Lai gan vīrusa pandēmija ir pavisam reāla problēma, tā pavisam noteikti arī nav civilizāciju iznīcinoša sērga. Acīmredzot tās iedarbīguma skaidrojums drīzāk jāmeklē divu jēdzienu – baiļu un šausmu – pārī. Bailes šeit saprotamas kā kaut kas objektīvs, tiešs, konkrēts, gluži kā bailes no lidošanas, no bandītiem, no kreditoriem u. tml. Savukārt šausmas ir kaut kas dziļāks, nesaprotamāks – nāves šausmas! Plosošā, irdinošā un neatslābstošā panika, kas rodas, iztēlojoties savu mirstīgumu nevis kā abstraktu iespējamību, bet visā tās konkrētībā – lūk, es esmu dzīvs, es jūtu un redzu, un smaržuju, un taustu, bet tas viss izšķīdīs absolūti nezināmā, mūžīgā nekuriēnē – nevis zvaigžņotajā debesī, bet bezgalīgajā tukšumā. Tā ir izjūta, ko apraksta dzejnieki, nevis zinātnieki. Lūk, sevis nostatīšana nāves priekšā, savas dzīves trausluma apzināšanās ir šausmas.

Tomēr šausmām ir kāda īpašība, kas vienlaikus gan paglābj, gan apmuļķo – šausmas ir tēlainas, neskaidras. Ja tas tā nebūtu, nāktos ātri vien sajukt prātā. Ja jautājam, kāpēc cilvēki tik izmisīgi baidās no salīdzinoši mēreni nāvīga vīrusa, tad atbilde ir meklējama šausmās. Proti, vīruss *Covid-19* ir nāves metafora, kas nāves šausmu izjūtu padara konkrētu, redzamu, identificējamu un saprotamu. Domāt par nāvi ir sarežģīti, bet domāt par vīrusu ir vienkārši. Nāves šausmas kļūst domājamas, kad to izteicējs ir bailes no vīrusa.

Bēgšanai no nāves šausmām ir dažādas izpausmes formas. Nāves norobežošana no dzīves ir izplatīta kultūras iezīme. Lai gan katrs ar to saskaras, nāve ir gluži kā izstumta no sarunām: neblandies pa kapsētu, neskaties uz mironi, nepiesauc nelaimi! Var runāt arī par nāves *medicinizēšanu*, citiem vārdiem, pakļaušanu birokrātiskam un racionalizētam aprakstam.

Pretstatā bailēm, nāves šausmas pārkārto vērtības. Šo pretstatu ilustrē terorisms. Te jāatsaucas uz Žanu Bodrijāru, kurš, komentējot 11. septembra teroraktu, pareizi sprieda – terorisms ir klaja blēdība.<sup>1</sup> Tas pārkāpj pašus fundamentālākos spēles noteikumus, jo izaicina sistēmu, kuras ideāls ir pilnīgs nāves iztrūkums. Patērniecībā nāves nav un tā nemaz nedrīkstētu būt, jo mirušie maz iepērkas. Pārvēršot savu nāvi par absolūtu ieroci,

---

<sup>1</sup> Baudrillard, Jean. *The Spirit of Terrorism*. London: Verso, 2002, p. 16.

islāmistu pašnāvnieki sajauca kārtis. Kā gan lai cīnās pret teroristiem, kam nepiemīt šausmas par savu mirstīgumu? Tieši to pašu jautājumu var uzdot par vīrusu. Ar ko gan tādām lai piedraud? Ielūkojoties dziļāk, līdzības starp terorismu un vīrusu ir tiešas: vīruss darbojas kā terorists, bet terorisms iedarbojas kā vīruss. Vēl nesenā pagātnē bija cits vispārīga līmeņa bieds – atombumba un tās izplatītā radiācija. Šie ļaunie spēki – radiācija, terorisms un vīruss – ir kaut kas no ārpusē atnācis un neredzams. Neviens to tā īsti nav savām acīm skatījis, bet visi par to runā un saskaņā ar vispārpieņemtu uzskatu neuzdrīkstas apšaubīt. Jā, visi zina, ka ir tādi ļaudis, kas biedu ir redzējuši (militāristi, terorisma apkarotāji un tagad mediķi), tomēr absolūti lielākais vairums nav redzējuši neko. Ne radiāciju, ne teroristus, ne vīrusus. Atšķirībā no klasiska kara, kur ir redzamas frontes robežas, terorisms *iedarbojas* uz sabiedrisko noskaņojumu. Šādā nozīmē *Covid-19* ir īsts terorists – tas ir bezkaunīgs, tam nerūp mūsu vērtības, tas nežēlo civiliedzīvotājus, tas ir pašnāvniecisks, tas liek mums justies briesmīgi, bet vienlaikus tas ir pilnīgi noslēpijs.

Te vēlreiz jāatgādina Sloterdeika secinājums, ka terorisma uzbrukuma objekts ir nevis ienaidnieka ķermenis, bet gan dzīvošanai piemērotā vide. Bioloģiskie ieroči, dažādas gāzes uzbrūk nevis tieši, bet pastarpināti caur vidi. Tās cilvēka paša dzīvību – elpošanu – padara par ieroci pašam pret sevi. Pašnāvnieks ir gluži kā *Covid-19* – tas grib izplatīties, bet dažreiz pārspilē un savu nesēju nogalina. Pašnāvnieks spridzinātājs par ieroci pārvērš dzīvību. Lūk, ja citi ir gatavi mirt, tad dzīvība kā ideja kļūst bīstama. Tieši tas pats notiek ar vīrusu – tas ir bezpersonisks, neieinteresēts. Ar to nevar kaulēties, to nevar piekukuļot vai pierunāt. Vīruss sagandē gan bioloģisko, gan – kā baiļu režīms – arī dvēseles dzīves vidi.

Šī atskārta nozīmē kaut ko gaužām vienkāršu – nāve ir, tā ir iznīcinoši šausmīga, bet to pieņemt, t. i., iesavināt savā apziņā var ar metaforu palīdzību. Ja vēl nesen dominēja terorisma metafora un senāk atombumba, patlaban spilgtākais nāves simbols ir *Covid-19*. Šausmas ir pārāk smagas, pārāk nospiedošas, lai būtu iespējams tās sevī izturēt. Tieši tāpēc ir vajadzīgas bailes, kas neskaidro padara konkrētu, neizsakāmo padara izsakāmu. Galu galā, *Covid-19* attēlu netrūkst.

Te, protams, jāatceras Heidegera doma par “esamību uz nāvi”. Lai kaut ko saprastu par autentisku cilvēcisku būtību, jāatceras, ka tā vienmēr ir attiecībās ar savu mirstību. Tieši šī mirstība piešķir rīcībai un izvēlēm nozīmīgumu. Patlaban vīruss, atgādinot par mūsu mirstību, dzīvei iedod jaunu jēgu, jo nu gan ir par ko satraukties.

Vērojot sabiedrisko reakciju uz *COVID-19* krīzi, var pievienoties filozofam Polam Viriljo, kurš šos laikus izteica ar divām tendencēm: baiļu pārvaldību un pastāvīgi pieaugošu ātrumu. Nemitīgais ātruma izjūtas pieaugums nozīmē arī to, ka sarūk telpas izjūta. Modernais transports, tā ātrums, tā pieejamība un visur esošā klātbūtne pasauli padara mazāku, bet tas savukārt ved nevis pie atvērtības un visa pieejamības, bet gan pie klaustrofobijas. Pretēji plaši izplatītajam, bet pārsteidzīgajam spriedumam, ka modernās tehnoloģijas dzīves telpu padara brīvāku, plašāku, jārunā par ierobežošanu. Ātrums un visa pieejamība vidi radikāli pārveido – tā zaudē savu nepieejamības, atsvešinātās tālienes auru un kļūst par “priekšmetu”. Taču vides priekšmetiskošana vienlaikus ir arī “apkrašanās”, kas ir nospiedoša, tā uzliek svaru. *COVID-19* uzspiestā izolēšanās spilgti ilustrē globalizācijas apgriezto blakusefektu: atvērtā pasaule iespēj slēgtā mitekļi. Cits aspekts ir vīrusa izplatīšanās ātruma apraksti, kas nemitīgi tiek izteikti mērāmos salīdzinājumos, kuri dažbrīd sāk atgādināt ātrumsacensības. Plašsaziņas līdzekļu tīmekļa vietnēs mērījumi gluži kā sporta sacīkstēs fiksē valstu izaugsmi, ātrumu, dinamikas izmaiņas. Savukārt cīņa pret vīrusu ir kā ātruma savaldīšana. Kā norāda Viriljo, industriālā revolūcija 19. gadsimtā ar plašsaziņas līdzekļu starpniecību paveica “viedokļu standartizēšanu”, bet 21. gadsimtu izsaka digitālā revolūcija, kas paveic “emociju sinhronizāciju”. Tieši tāpēc pandēmijas apstākļos panika ir globāla.<sup>1</sup>

Šajā satraukumā ir kaut kas savdabīgs, ko var novērot arī Latvijā. To varētu dēvēt par perversu baudu, jo *Covid-19* dzīvi padara jēgpilnu pat vairākās nozīmēs. Vispirms, sabiedrībai, kuras garīgā dzīve nereti aprobežojas ar dzeltenās preses jaunumiem, saskaršanās ar nāvi ir kaut kas pārsteidzošs, jauns un zināmā mērā pat aizraujošs. Ar bailēm no vīrusa piesedzoties, kā pa atslēgas caurumu palūrēt uz nāves šausmām, ir pieredze, kas piedod dzīvei asumu. Otrs, pandēmija pati par sevi ir “globāls notikums” – tā ir svarīga! Viss viens, vai ļaunums ir īsts vai iedomāts, jo mēs beidzot varam piedalīties vēsturiskos procesos – nevis ikdienas garlaicīgajā plūdumā, bet “dižnotikumā”, kas izmainīšot teju ikvienu ieradumu. Šāda izjūta, lai gan, racionāli izsvērta, šķiet absurda un kaitīga, tomēr nereti tiek uztverta kā liela laime. Cerība, ka subjekts piedalās vēstures veidošanā, tam piešķir nozīmīgumu, atzīšanu, pat globālu vērtību. Būt pandēmijā – tas nozīmē vienlaikus būt arī vēsturiski nozīmīgas tapšanas

---

<sup>1</sup> Virilio, Paul. *The Administration of Fear*. Semiotext(e), 2012.



daļai. Turklāt satraukšanās ir ne tikai individuāla, bet arī kolektīva. Mēs visi varam dalīties kopīgos pārdzīvojumos, turklāt cerot, ka šoreiz sapratīsim. Šādā nozīmē *Covid-19* ir ne tikai baiļu objekts un šausmu metafora, bet arī jēgas atskaites punkts.

Rezumējot, domāšanas ceļš no terorisma, no terorisma pētniecības līdz pandēmijai un baiļu un šausmu stāvoklim atspoguļo eko-fenomenoloģijas ideju – vidi var aplūkot kā jēgas caurstrāvētu, nevis materiāli bioloģisku kopumu. Tādā nozīmē pētniecībai paveras daudzveidīga jēgas vienību plejāde, kas prasa nopietnu izvērtējumu, lai spētu saprast mūsdienu aktualitātes – gan pandēmiju, gan klimata pārmaiņas, gan terorismu, gan citas vides kā garīgās un materiālās apkārtnes problēmas. Terorisms un *Covid-19* pandēmija, ja tos aplūko no eko-fenomenoloģijas skatpunkta, ir ļoti līdzīgas parādības – tās skaidro sabiedriskās izturēšanās veidus, no kuru interpretācijas ir atkarīga gan vispārīgi ētiski lēmumi par savstarpējo izturēšanos, uzticību, gan sabiedriski politiski lēmumi par konkrētiem pasākumiem no drošības kontroles lidostās vai vakcinācijas procedūrām līdz pat kara stratēģijām.

# **Giulio Lo Bello.**

## **The State of Mental Health During the Pandemic Crisis and Forced Isolation**

The ongoing COVID-19 pandemic represents a phenomena of incredible proportions, affecting our modern society in ways we have never experienced before. The measures put in place to bring under control the spread of the virus have deeply affected our lifestyle, disrupting not only the working environment but also our social habits, tearing the net of relationships that we have perceived for so long as a granted and unchangeable reality. Even though our society has never been so virtually connected as of today, the vast number of social networks that have indeed supported social and working relationships are nevertheless falling short of providing an effective system against the widespread effects of isolation and its psychological consequences that are becoming a serious concern worldwide both in their immediate and long term effects as the end of the pandemic will not coincide with the lasting damages and the crisis that we will still have to overcome: “Human resilience is closely linked to the depth and strength of our interpersonal connections, including our involvement in groups and communities. In contrast, loneliness appears to be one of the greatest threats to our health, survival, and well-being.”<sup>1</sup>

The perception of the others might have been severely compromised due to our long exposure to the idea of isolation as one of the most effective precautions while inevitably assuming a distorted stance in the manner we see each other, leading to what can be defined now as a willingness to avoid contacts not forcibly but based on our own

---

<sup>1</sup> Pietrabissa G., Simpson S. G., Psychological Consequences of Social Isolation During COVID-19 Outbreak, *Frontiers in Psychology*, September 2020, nr. 11. doi: 10.3389/fpsyg.2020.02201

decision: “we have begun to behave “as if” other people are potentially dangerous for our health and for the health of our loved ones. This turn of events has cultivated a new universal belief based on vulnerability-to-harm, whereby proximity to fellow human-beings poses a direct threat.”<sup>1</sup> It goes beyond the aim of this research to evaluate how ambiguous and misleading information played a role in such evolution of terms but those conflictive attitudes have become indeed a common reality. Still, the pandemic will result in a transformation of our relationships, social distancing and isolation are due to define a new style of interaction that will also affect the space around us making the utilization of digital tools even more pervasive and increasing the risks of isolation and loneliness.

The brief outlook I have presented on the state of mental health cannot cover all the areas of population affected as we should consider the mental health of an heterogeneous array of groups, from the people who have not been directly infected by the virus but have been forced to stop all their activities to the medical workers and those who already suffered from mental disturbs, in fact, what have been considered the medical problem of a minor part of our society is prompt to become an emergency and even though the entity of the cases it is still unclear, the provisional data presented by the ongoing researches are showing that: “during the current pandemic it is reasonable to expect that the incidence of severe mental disorders will increase, but also that of other mental health disturbances not reaching the threshold for a full-blown diagnosis.”<sup>2</sup>

The medicalization of our society has invested medicine, through politics, of a pervasive power that influence our lives reaching far deeper levels than just protecting and restoring our health, we can see directly in the doctors’ words the struggle they are facing in front of not only medical but also social and psychological issues surrounding the handling of the pandemic: “During the coronavirus epidemic, we are forced to deal with death in ways unrelated to human civilization: from the thought of not being able to be with the deceased in his/her last moments of life, to the sense of guilt for the idea

---

1 Pietrabissa G., Simpson S. G., Psychological Consequences of Social Isolation During COVID-19 Outbreak, *Frontiers in Psychology*, September 2020, nr. 11. doi: 10.3389/fpsyg.2020.02201.

2 Galea S., Merchant RM., Lurie N., The Mental Health Consequences of COVID-19 and Physical Distancing: The Need for Prevention and Early Intervention, *JAMA Intern Med*, June 2020, nr.180. P. 817. doi:10.1001/jamainternmed.2020.1562

of having inadvertently infected the person, to the distress of not being able to properly honour him/her with a funeral ceremony, fundamental to the process of mourning – these are all factors that amplify the pain of death, increase the rates of depression, the consumption of alcohol, drugs and risky behaviours and, in the more extreme cases of suicide.”<sup>1</sup>

The account I just offered about the state of mental health was obtained in its entirety by reading sources written and signed exclusively by medical doctors, yet many of those reports contained philosophical quotations, from Aristoteles to Blaise Pascal, used both as insightful elements of reflection or as authoritative staple to the authors’ writing about the social and human consequences of the COVID-19 outbreak, but is this the only contribution philosophy has to offer to the medical field in such harsh times? During every moment of crisis there is a reemerging of existential questions triggered by the unveiled fragility of our existence, a moment of uncertainty that needs to be comprehended and addressed. A necessity that merges with the consideration on mental health presented above, outlining a complex situation that overcomes the boundaries of solely medical practice: “Mental health services worldwide are not prepared to manage the short- and long-term consequences of pandemic. It is necessary to have a clear picture of the impact that these new stressors are having on mental health and well-being in order to develop and disseminate appropriate preventive interventions for the general population as well as for the different at-risk groups.”<sup>2</sup>

The research following this initial overview will try to define how phenomenology could actually be the discipline able to offer a better insight of what this “clear picture” could be, especially in the application of phenomenology to mental health. Professionals can identify and categorize the nature and intensity of various forms of pain, the condition of suffering can hardly be translated in words, the emotional and mental distress currently experienced leaves a blank space in clinical definitions while: “phenomenology has proven to be a conceptual and methodological framework capable

---

<sup>1</sup> Ibid.

<sup>2</sup> Giallonardo V., Sampogna G., Del Vecchio V., Luciano M., Albert U., Carmassi C., Carrà G., Cirulli F., Dell’Osso B., Nanni MG., Pompili M., Sani G., Tortorella A., Volpe U., Fiorillo A., *The impact of quarantine and physical distancing following COVID-19 on mental health: study protocol of a multicentric Italian population trial*, Frontiers in Psychiatry, June 2020, nr.11. P.7. doi.org/10.3389/fpsy.2020.00533

of illuminating the interpretative efforts aimed at understanding the complex constitution of existence, in particular when this is undermined by a fragility that impacts the quality of life, the ordinary way of leading one's existence and the exercise of their freedom.”<sup>1</sup> This definition, written before the start of the pandemic, describes the actual value of phenomenology as it leads to focus on the uniqueness of the lived experience, the connection to the lifeworld of the individual and the creation of meaning associated with being-in-the-world. While there is still a consistent issue with the integration of an individual first-hand experience of illness or emotional distress into a broader medical understanding, phenomenology appears as a viable tool for implementing the possible responses our society is looking for in front of the pandemic.

---

<sup>1</sup> Brencio F., Il metodo fenomenologico in psichiatria. Ricostruzione storica e prospettive future, in Storia e Psichiatria, Ed. Biblion, Milano 2019. P. 103.

# Pielikums



79.



Latvijas  
Universitātes  
starptautiskā  
zinātniskā  
konference

## Sekcija

### Eko-fenomenoloģija mūsdienās

2021. g. 3. martā, no 12:00

Sekcijas norise projekta lzp-2020/2-0085 ietvaros

<https://www.konference79.lu.lv/programma/humanitaras-zinatnes/filozofijas-un-sociologijas-instituts/eko-fenomenologija-musdienas/registracija/>

**12.00. Ievadvārdi.** LZP projekta lzp-2020/2-0085 ieceres un pētījumu attīstība starptautiskā mērogā

12.15 – 12.30 **Maija Kūle.** Eko-fenomenoloģijas attīstība mūsdienu filosofijā: virzieni pasaulē, saistība ar klasisko fenomenoloģiju, jauni pavērsieni

12.30 – 12.45 **Ella Buceniece.** Saglabāt un(vai) transformēt: mūsdienu ekoloģiskā un cilvēka situācija jaunās dzīves fenomenoloģijas skatījumā

12.45- 13.00 **Igors Šuvajevs.** Etnosa mājvieta un vernakulārā pasaule (etnoss un indivīds)

13.00 -13.15 **Māra Rubene.** Eko-estētika. Estētika, atmosfēra, pilsētas ainava

13.15 – 13.30 **Uldis Vēgners.** Neredzamās vides manifestācija miesā. Fenomenoloģiskas pārdomas pandēmijas kontekstā

13.30 – 13. 45 **Velga Vēvere.** Sociālā ģeometrija un sociālā distancēšanās

13.45 – 14. 00 **Giulio Lo Bello**. The state of mental health during the pandemic crisis and forced isolation

14.00 – 14. 15 **Ginta Vēja**. “Saisītātais ķermenis”: piezīmes par iemiesotības fenomenoloģiju pandēmijas situācijā

14.15 – 14.30 **Rinalds Zembahs**. Antropoloģiskā atšķirība fenomenoloģijā

14.30 – 14.45 **Māris Kūlis**. Vides problēmas kā terorisma forma filozofijas skatījumā (Izp 2020/2-0088 projektā)

14.45 – 15.00 **Juris Dzelme**. Zinātņu nozaru apvienošana kā nākotnes izaicinājums / Integration of sciences as the challenge for future

15.00 – 15.15 **Vladislavs Volkovs**. Latvijas krievu jauniešu paškategorizācija 21. gadsimtā

15.15 – 16.00 Jautājumi, diskusija, brīvais mikrofons

16.00 – noslēguma vārdi



Ekrānšāviņš no konferences zoom platformā, referenti, 3. marts 2021. gads

# Īsās tēzes

**Ella Buceniece.** 21. gadsimta vaibstus kopumā nosaka galvenokārt trīs faktori – jauno tehnoloģiju straujā attīstība, planētas ekoloģiskā situācija un cilvēka situācija (šajā situācijā), kas visas ir savstarpēji saistītas. Mūsdienās filozofijai un arī fenomenoloģijai tās meklējumos ir uzdevums skaidrot situāciju, lai nodrošinātu ilgtspējīgu cilvēka (kā arī visa dzīvā) esamību un klātbūtni uz zemes. Lai pieņemtu praktiskus lēmumus, filozofijai šodien ir “jānolaižas uz zemes”, kas nozīmē gan daudzu iepriekšējo metafizisko un ētisko pieņēmumu transformāciju, gan jaunās situācijas skaidrošanu par sevi un pasauli ap mums jaunos nojēgumos. Reālais nevis kā pievērstība objektiem, bet kā jaunais horizonts, cilvēka rīcības (darbības) pārskatījums, ikviena cilvēka dzīves un dzīvības novērtējums (pluralitātes fenomenoloģija), nozīmes piešķiršana ne tikai prātam, bet arī cilvēka ķermeņa pašafektivitātes fenomeniem un izpausmēm – tas viss liecina par ekoloģiskās situācijas izjūtu un ir pamats ekoloģiskās kopības veidošanai.

**Māris Kūlis.** Terorisms saduras ar divām fundamentālām, pat pašsaprotamām, taču terorisma izpētē nepietiekami eksplīcētām tēmām: ar apdzīvojamo vidi un ķermenisko dzīvību. Vispirms, terorisms nevēršas pret konkrētiem ķermeņiem, bet gan pret vidi – tas tiecas ne tikai sagandēt apdzīvojamo vidi kā materiālo vidi (ēkas, infrastruktūra u. tml.), bet arī dzīvojamo vidi no individuāli psiholoģiska līdz sabiedriska līmeņa izjūtām. Tieši tāpēc ierastā terorisma pētniecība mēdz būt neauglīga – tā terorismu aplūko kā partizānu tipa kara vešanu, lielā mērā zaudējot terorisma unikālo izpausmes veidu, proti, šausmu stāvokļa izjūtu. Islāmiskā terorisma pārstāvji, savu dzīvību pārvēršot par ieroci, par draudu padara arī pašu dzīvību. Ja citi ir gatavi mirt, tad dzīvība kā ideja kļūst bīstama. Tieši tas pats notiek ar vīrusu – tas ir bezpersonisks, neieinteresēts. Ar to nevar kaulēties, to nevar piekukuļot vai pierunāt. Vīruss sagandē gan bioloģisko, gan – kā baiļu režīms – arī psiholoģisko vidi. Pretstatā bailēm nāves šausmas pārkārto vērtības. Šo pretstatu ilustrē terorisms. Ielūkojoties dziļāk, līdzības starp terorismu un vīrusa pandēmiju kļūst acīmredzamas un abpusēji paskaidrojošas: vīruss darbojas kā terorists, bet terorisms iedarbojas kā vīruss. Vēl nesenā pagātnē bija



cits vispārīga līmeņa bieds – atombumba un tās izplatītā radiācija. Šie ļaunie spēki – radiācija, terorisms un vīruss – ir kaut kas no ārpusē atnācis un neredzams.

**Uldis Vēgners.** Fenomenoloģiski skatoties, vidi var raksturot kā to pasaules daļu, ar kuru mēs kā miesiskas un pieredzošas personas tiešā veidā ikdienā mijiedarbojamies. Mēs sevi iepazīstam un pieredzē atklājam kā kādas vides daļu, un mēs ne tikai iedarbojamies uz to, bet arī paši esam tās iedarbības objekti. Persona un vide ir savstarpēji saistīti jēdzieni, proti, nav iespējams iedomāties personu bez vides, bet nav iespējams arī iedomāties vidi bez personas. Minētā savstarpējā atkarība fenomenoloģiski vislabāk atklājas gadījumā, kad miesiskā persona mijiedarbojas ar naturālās (dabas) vides "neredzamajām" lietām, proti, tiem dabas fenomeniem, kas ikdienā vidē bez īpašu tehnisku ierīču palīdzības nav pieredzami, atklājami vai nosakāmi. Izmantojot kā piemēru Covid-19, es pētu, ka neredzamo vidi es ikdienā nepieredzu tiešā veidā, bet gan tikai pastarpināti caur izmaiņām manā miesā, kas nozīmē, ka, fenomenoloģiski skatoties, neredzamā vide tiešā veidā pieprasa miesu tās manifestācijai.

**Gulio Lo Bello.** The worldwide spread of Covid-19 has disrupted the everyday life of a vast amount of people and affected their psychological condition, many who would not have previously considered their mental health as part of their identity now find that they have common experiences with those living with mental illness. Insofar as it is impossible to establish how wide and serious the current situation is due to the lack of an extensive and reliable investigation nevertheless there is a widespread concern about the burden that forced isolation and deprivation of societal life has caused to our mental well-being. The article draws a preliminary picture of the medical responses offered to the common public and which role philosophy has been playing during this unprecedented crisis, what could be learned from this experience and being implemented in the field of mental health care.

**Juris Dzelme.** Izcilais matemātiķis E. Vīgners 1950. gadā rakstā "Zinātnes robežas" pamatoja, ka fizika un psiholoģija ir cilvēcei svarīgākās pamatzinātnes, jo ir nepieciešama zinātņu mijiedarbība un apvienošana. E. Vīgners izdala fiziku kā

89

universālu zinātni, kas principā spēj aprakstīt visus procesus pasaulē, ieskaitot psihi (R. Penrouzs to apšaubā K. Gēdeļa teorēmas dēļ), un psiholoģiju, kas spēj aprakstīt principā visus apziņas procesus, ieskaitot reliģiju (to apšaubā Platona un I. Kanta sekotāji).

Fizikas nozīme pasaules pamatu pētīšanā ir neapšaubāma, bet psiholoģijas nozīmi strauji palielina pieaugošās prasības izglītības sistēmai padarīt zinātnes, pirmkārt, fizikas, sasniegumus pieejamus un saprotamus. Psiholoģija un fizika ir cilvēkam nepieciešamās izglītības, pasaules uzskata veidošanas, pasaules modelēšanas pamats. Robežas zinātnei arvien vairāk nosaka nevis spēja iegūt jaunus faktus, jaunu informāciju, bet spēja saprast datus, spēja ieraudzīt simetriju, atrast invariantus, novērtēt zinātnisko atklājumu nozīmi un lietošanas iespējas. Atbilstoši par izglītības galveno uzdevumu kļūst saprašanas, modelēšanas spēju attīstība, attieksmju un prasmju veidošana zināšanu izmantošanai. Arvien lielāku nozīmi iegūst filosofija, kura apvieno zinātnes sasniegumus un pārveido cilvēkiem uztveramā un izmantojamā formā.

Modernā "interneta" kultūra un postmodernā māksla virza uz fragmentāciju, zināšanu un komunikācijas saskaldīšanu, liekot analīzi un konkretizāciju sintēzes un vispārināšanas vietā. Haoss, atteikšanās no tradīcijām, standartiem, stereotipiem kļūst par uzmācīgu tendenci mākslā, politikā, sadzīvē. Filosofijai, balstoties psiholoģijā un fizikā, ir jāatrod integrācijas ceļi, jāveic veseluma atjaunošanas uzdevums. Pasaules izziņu vislabāk aprakstīt un izprast, lietojot modelēšanas pieeju, kā to parāda K. Podnieks, analizējot I. Kanta un H. Vaihingeru uzskatus. K. Popers, izvēloties falsifikācijas principu, mēģina lietot zinātnei maznoderīgas metodes. Izziņas pamatā ir jāliek saprašana ar modeļu palīdzību, izmantojot atbilstības principu un papildināmības principu (N. Bors). Daudz interesantu apsvērumu un pierādījumu šo principu lietderībai ir E. Siliņa esejās "Lielo Patiesību meklējumi", kur parādīta mākslas un zinātnes papildināmība, vajadzība izmantot dažādus modeļus, dažādas "Lielās patiesības".

Saskaņā ar E. Vīgnera uzskatiem zinātnes attīstības robežas nosaka divu tipu uzskatu (paradigmu) maiņas: 1) evolucionāra esošo modeļu pakāpeniska precizēšana (piemēram, pārejot no klasiskās mehānikas uz kvantu mehāniku, tad uz relativistisko kvantu lauku teoriju); 2) revolucionāra jauna tipa vispārinājumu, apvienojoša modeļa ieviešana (piemēram, kvantu ķīmija (pamatojot ķīmiju ar fiziku); kognitīvā neirobioloģija).

Evolucionārās maiņas apraksta atbilstības princips, revolucionārās papildināmības princips. K. Popera aicinājums meklēt nefalsificējamās teorijas ir pretrunā ar papildināmības principu un pasaules kā vienotas izzināmas sistēmas pakāpenisku, komplementāru modelēšanu. Ir jānosaka: 1) modeļa (teorijas) lietojamības robežas, kuras vienmēr eksistē, bet ir grūti nosakāmas (Planka garums un laiks parāda K. Gēdeļa teorēmas ierobežotību); 2) modeļu savietošanas iespējas, izmantojot katrai situācijai atbilstošāko (piemēram, viļņu un daļiņu modeļu pielietošana atbilstošos enerģiju apgabalos). E. Vīgners pievērš uzmanību kolektīvu pētījumu ierobežotajām iespējām, norādot uz individuālās zemapziņas noteicošo lomu zinātnisko rezultātu iegūšanā, un aicina meklēt iespējas palielināt psihes darbības efektivitāti zinātnē, izmantojot psiholoģiju. Zemapziņas problēmu integrālu risinājumu meklētāji ir, piemēram: Z. Freids, kurš pārgāja no jaunībā uzsāktās neironu pētīšanas uz psihoanalīzi; E. Kandels no psihoanalīzes pārgāja uz neirobioloģiju un radīja kognitīvo neirobioloģiju; M. Graciano veido apziņas teoriju no neirozinātnes un IT.

Ir pienācis laiks, izmantojot filosofiju, paplašināt izglītību ar psiholoģiju, pedagoģisko modeļu pamatā liekot psiholoģiju (līdzīgi kā ķīmijas pamatā ir fizika) un, balstoties uz fiziku, attīstīt to kopā ar bioloģijas, neirozinātnes un IT sasniegumiem. Tiesības, ekonomiku, politiku, vēsturi var izprast un modelēt ar psiholoģijas palīdzību, lietojot filosofijā izveidotās integrācijas metodes.

## Abstract

Collection of articles, reports and abstracts “Eco-phenomenology today” presents results of the first stage of the Latvian Science Council project Izp-2020/2-0085. It is devoted to research of the world's first published scholarly works in Eco-phenomenology, as well as to delineating the of phenomenological, aesthetic, social, ethical, and Covid19 pandemic time dimensions of this new direction and for further development in order to prepare articles of international significance. Several tasks were accomplished: 1) research on how Husserl's classical phenomenology works in the aspect of Eco-phenomenology, which concepts, trends, methods should be developed to expand phenomenology in the fields of life, natural, environment, human

existence in nature and home; 2) the contribution of phenomenology of life is considered, including the series of publications “Analecta Husserliana”; 3) new developments of phenomenology in relation to pandemics, virus spread and public reaction to it are analyzed; 4) practical approaches of Eco-phenomenology in the fields of mental health and terrorist threats are considered. This publication is based on the presented reports and discussions during 79th International conference in the University of Latvia.

## **University of Latvia, 79th International conference, March 3rd, 2021, session: Eco-phenomenology Today.**

**Introduction, Maija Kūle.** project lzp-2020/2-0085 “Eco-phenomenology”: intentions and research status on the international level

**Maija Kūle.** Development of eco-phenomenology in the contemporary philosophy; world trends, relation to classical phenomenology, new directions

**Ella Buceniece.** Saglabāt un(vai) transformēt: mūsdienu ekoloģiskā un cilvēka situācija jaunās dzīves fenomenoloģijas skatījumā To retain and (or) transform: contemporary ecological and human situation in the light of new phenomenology of life

**Igors Šuvajevs.** Home of ethnos and vernacular world (ethnos and individual)

**Māra Rubene.** Eco-aesthetics. Aesthetics, atmosphere, cityscape

**Uldis Vēgners.** Manifestation of invisible environment in flesh. Phenomenological reflections in the context of pandemic

**Velga Vēvere.** Social geometry and social distancing

**Giulio Lo Bello.** The state of mental health during the pandemic crisis and forced isolation

**Ginta Vēja.** "Associated body": remarks on phenomenology of embodiment in the situation of pandemic

**Rinalds Zembahs.** Anthropological difference in phenomenology

**Māris Kūlis.** Environmental problems as form of terrorism from the viewpoint of philosophy (lzp 2020/2-0087)

**Juris Dzelme.** Integration of sciences as the challenge for future

**Vladislavs Volkovs.** Self-categorization of Russian Youth in Latvia, XXI century.