

## MĀRA GRĪNFELDE, ULDIS VĒGNERS

*“Visa motivācija, griba, zināšana un darbošanās notiek visaptverošā attieksmē, ko vada specifiskas intereses.”*

Dermots Morans, Džozefs Koens

**Ievads**

Fenomenoloģija bieži vien tiek raksturota kā deskriptīva disciplīna, kuras mērķis ir aprakstīt pieredzi, citiem vārdiem, apziņu. Fenomenoloģijas koncentrēšanās uz pieredzi ir saistīta ar fenomenoloģijas skolas aizsācēja Edmunda Huserla (*Edmund Husserl*, 1859–1938) pausto kritiku, kas vērsta pret objektīvismu – pieeju, kas noliedz, ka veids, kādā cilvēki pieredz pasauli, būtu būtisks pasaules objektīvajam aprakstam. Objektīvistu uzskata, ka var pastāvēt no novērotāja neatkarīgs trešās personas veidots absolūtas pasaules apraksts, kurā var atbrīvoties no pieredzes subjektīvā skatpunkta. Citiem vārdiem sakot, objektīvismā valda pārliecība, ka ir iespējams skats no nekurienes (*Moran*, 2009, 91).

Huserls uzskata, ka tas nav iespējams, jo, lai arī kā mēs censtos, jebkas, pie kā mēs vērsīsimies, būs dots no mūsu, tas ir, pirmās personas subjektīvās pieredzes perspektīvas. Viss, ieskaitot objektīvo pasauli, ir dots apziņā no pirmās personas perspektīvas, proti, subjektīvi. Taču tas, ka nav iespējama ne atbrīvošanās no subjektīvā skatpunkta, ne patiesi objektīvs trešās personas skatpunkts no nekurienes, nenozīmē nedz krišanu relatīvismā, nedz to, ka visas interpretācijas ir vienādi pamatotas, jo, kā apgalvo fenomenologi, arī pieredzes, tas ir, subjektivitātes, caur ko ir dota visa objektivitāte, aprakstam ir savs pamatojums un objektivitāte (*Moran*, 2005, 4; *Moran*, 2009, 92).

Fenomenoloģija apraksta pieredzi, ieņemot nereduktīvu attieksmi pret to, proti, apraksta pieredzi, vadoties tikai un vienīgi pēc pašas pieredzes, kāda tā ir. Fenomenologus neinteresē ne psiholoģiska, ne bioloģiska pieredzes izcelsme, ne arī kāds cits cēlonisks skaidrojums (*Zahavi*, 2008, 664). Franču fenomenologs Moriss Merlo-Pontī (*Maurice Merleau-Ponty*) norāda: “Tā [fenomenoloģija] mēģina tieši aprakstīt mūsu pieredzi tādu, kāda tā ir, nepievēršot uzmanību tās

psiholoģiskajai ģenēzei un kauzālajiem skaidrojumiem, kurus varētu sniegt zinātnieks, vēsturnieks vai sociologs” (Merlo-Pontī, 2018, 11).

Fenomenoloģijas pētnieks Dermots Morans (*Dermot Moran*) fenomenoloģiju raksturo šādi:

“Fenomenoloģija vislabāk ir saprotama kā radikāls, antitradicionāls filosofēšanas stils, kas uzsver mēģinājumus nokļūt līdz lietu patiesajai būtībai, aprakstīt fenomenus – izprastus visplašākajā nozīmē – kā visu to, kas parādās tā izpausmes veidā, proti, kā tas atklājas apziņā jeb pieredzošajam [subjektam]. Šādas pieejas pirmais solis ir mēģinājums izvairīties no visu veidu pieņēmumiem, kas attiecināti uz pieredzi pirms pašas pieredzes, neskatoties uz to, vai tie balstās reliģiskās vai kultūras tradīcijās, veselajā saprātā vai zinātnē.” (*Moran, 2000, 4*)

Tā vietā, lai pieņemtu tēzi, ka apziņa ir cēloniski atkarīga no pasaules un ir tās daļa, Huserla fenomenoloģija šīs attiecības apgriež kājām gaisā – apziņa ir pasaules, kāda tā mums dota un kādu mēs to pazīstam, dotības nosacījums. Ja visa objektivitāte ir dota tikai un vienīgi caur apziņu, tad apziņa ir tās nosacījums.

Fenomenoloģija ir subjektivitātes filosofija, taču kā tāda tā nenorobežojas no objektivitātes, bet, tieši otrādi, tā fenomenologi uzsver, ka objektivitāte ir dota caur subjektivitāti un tādējādi ir daļa no tās. Viss objektīvais ir kāda subjekta objekts, proti, objektivitātei ir neatņemami subjektīvs raksturs. Tā kā tā ir subjektivitātes filosofija, tad tās centrā atrodas jautājums par pieredzošo subjektu jeb par Es, kas pieredz sevi un apkārtējo pasauli.

Kas tad ir šis Es, un kā, fenomenoloģiski raugoties, saprast šo subjektivitāti?

Šajā nodaļā tiks parādīts, ka fenomenoloģijas ietvaros nevar runāt par vienu veidu, kādā es sev atklājos jeb kādā sevi pieredzu. Konkrētāk tiks aprakstīti trīs veidi, kādos, balstoties Huserla idejās, es sevi pieredzu: kā iemiesotu personu, kā cilvēku un kā transcendentālo subjektivitāti. Kā atklāsies, tad tas, kas es esmu, ir atkarīgs no tā, kā es sevi pieredzu jeb kā sevi saprotu, savukārt sevi saprast es varu dažādi jeb vairākos līdzās pastāvošos veidos, piemēram, kā cilvēku, kā personu, kā miesu utt. Tiks parādīts, ka veids, kādā es sevi saprotu, ir atkarīgs no manas attieksmes. Tāpēc vispirms ir nepieciešams saprast, ko Huserla fenomenoloģijā nozīmē vārds “attieksme”. Šim jautājumam ir veltīta šīs nodaļas pirmā daļa. Otrajā, trešajā un ceturtajā daļā tiks aprakstītas trīs dažādās attieksmes – personālistiskā, naturālistiskā un fenomenoloģiskā jeb transcendentālā –, kurās es sev atklājos trīs līdzās pastāvošos veidos.

## Attieksme

Nav iespējams saprast, kā fenomenoloģijā tiek uztverts cilvēks, persona un subjektivitāte, vispirms nepaskaidrojot vienu no Huserla filosofijas pamatjēdzieniem – terminu “attieksme” (vācu val. *Einstellung*<sup>1</sup>). Lai arī vārds “attieksme” sniedz pirmo asociatīvo pietuvinājumu tam, ko Huserls saprot ar vārdu “*Einstellung*”, ir jānorāda, ka Huserlam šis vārds ir tehnisks un ar specifisku nozīmi, kas gluži nepārklājas ar to nozīmi, kādā šis vārds tiek lietots ikdienā.

Tomēr ir vairāki nozīmes aspekti, kas vārdam “attieksme” ir kopīgi ikdienas lietojumā un Huserla fenomenoloģijā. Vispirms kopīgs ir tas, ka tie izsaka attiecības starp mani kā pieredzošo un kaut ko, kam es pievērsos, vai arī manu pieeju kaut kam. Attieksme izsaka manas attiecības ar objektiem visplašākajā nozīmē – vai tie būtu lietas, dzīvas būtnes, notikumi, abstraktas idejas vai galu galā arī es pats un manas sajūtas, jūtas un attieksmes, piemēram, gadījumā, kad bēdājos par to, ka esmu bēdīgs. Mana pieeja otram cilvēkam var izpausties gan emociju veidā – kā prieks, dusmas vai garlaicība –, un tā var būt gan cieņpilna, gan pilnībā aprēķina vadīta, kad es izmantoju šo cilvēku kā instrumentu savu mērķu sasniegšanai. Attieksme, piemēram, pret bērniem, slimajiem un dzīvniekiem būs citāda nekā pret pieaugušajiem, veselajiem un cilvēkiem.

Ikdienā ierastajam un Huserla izmantotajam vārda “attieksme” lietojumam kopīgs ir arī tas, ka no attieksmes nav iespējams izvairīties. Ja vien ir kāds objekts, kam es pievērsos, pret to man ir attieksme. Arī tad, kad sakām, ka mums nav attieksmes, mums tā, proti, neitrāla attieksme, tomēr ir. Kopīgs abiem vārda lietojuma kontekstiem ir arī tas, ka manas attiecības vai pieeja ir mainīga un var būt atkarīga ne tikai no pieredzošās lietas, bet arī no manis pašā. Es varu mainīt savu attieksmi saskaņā ar mērķiem, kurus vēlos sasniegt, pieņemt citu attieksmi, un nereti arī pašas lietas liek man mainīt attieksmi pret tām. Turklāt viens un tas pats priekšmets var izraisīt dažādu attieksmi ne vien dažādiem cilvēkiem, bet arī vienam un tam pašam cilvēkam dažādos laikos. Piemēram, mīļais ruksītis pārtikas trūkuma apstākļos var pārtapt iekārojamā cepetī.

Vēl kopīgs ir arī tas, ka attieksme var būt gan apzināta, gan neapzināta, proti, es varu nemaz nezināt, ka man ir kāda attieksme pret kādu lietu. Piemēram, es varu uztvert kā pašsaprotamu un nemaz neaizdomāties, ka pret mammu iztuos kā

<sup>1</sup> Terminam “*Einstellung*” Huserla lietotajā kontekstā nav viegli atrast precīzu aizstājēju latviešu valodā. To var tulkot kā attieksmi, iestādni vai iestatījumu. Lai arī termins “iestādne” jau ir aprobēts Huserla darbu tulkojumos un zinātniskajā literatūrā latviešu valodā – vārdu “iestādne” lieto Rihards Kūlis un Aigars Dāboliņš Huserla tekstu kopuma tulkojumā (Huserls, 2002) –, lasītājam, kas nav iepazinis Huserla filosofiju, tas izteiks ļoti maz. Jādodomā, ka vārds “attieksme”, ņemot vērā šī krājuma mērķauditoriju, būs veiksmīgāks “*Einstellung*” attēlojums.

pret mājkalpotāju, kurai nav jāmaksā. Tāpat attieksme var būt reflektēta un aktīvi pieņemta vai arī nereflektēta un pasīvi pieņemta. Piemēram, bieži mūsu attieksmes atspoguļo sabiedrībā valdošās vai vecāku attieksmes, kuras mēs, pat to neapjaušot, pārņemam. Piemēram, cilvēki, kuriem sākotnēji ir nereflektēta un pasīvi pārņemta negatīva attieksme pret homoseksuālām attiecībām, pēc refleksijas var aktīvi veidot savu attieksmi par vai pret. Apkopojot līdz šim teikto – attieksme izsaka manas attiecības ar jebko, kam es kādā veidā pievērsos. Attieksme var būt apzināta vai neapzināta, reflektēta vai nereflektēta, tā var mainīties un tikt aktīvi vai pasīvi pieņemta.

Taču Huserla filosofijā attieksme ir nevis konkrēta pieeja konkrētam objektam, bet gan visaptverošs apziņas skatpunkts, perspektīva vai nostāja attiecībā uz objektiem kopumā (*Moran & Cohen, 2012, 46*). Ierobežotā nozīmē attieksmi var saprast līdzīgi kā noskaņojumu, jo arī noskaņojums vai garastāvoklis ir vispārējs, visaptverošs mūsu psihes stāvoklis, kopēja nostāja vai skatījums uz objektiem kopumā. Ja es, piemēram, esmu pesimists, uz visu skatīšos pesimistiski; ja es esmu pamatīgi nobijies, visa pasaule man liksies draudīga; un, ja man ir depresija, tad zaudēšu interesi par pasauli kopumā.

Attieksme Huserla fenomenoloģijā tomēr nav jāsaprot vienkārši psiholoģiski kā emocionālais fons vai perspektīva lietu uztverē, kā tas ir noskaņojuma gadījumā. “Visa motivācija, griba, zināšana un darbošanās notiek visaptverošā attieksmē, ko vada specifiskas intereses” (*Moran & Cohen, 2012, 47*). Kā piemērs var tikt minēta estētiskā attieksme. Mākslai ir savs skatpunkts, perspektīva vai, citiem vārdiem, savs stils, kādā tā attiecas pret priekšmetiem un saskaņā ar ko tā izvērš savas aktivitātes, un tas atšķiras no dabaszinātnes un ētikas. Katrā attieksmē valda citas intereses un cita pieeja. Tāpēc ir iespējams runāt par estētisko, teorētisko, matemātisko, zinātnisko attieksmi, kā arī vēl citām attieksmēm (*Ibid., 46*).

Huserls attieksmi vispārīgi definē kā “habituāli noteiktu gribas dzīvesstilu<sup>2</sup> ar tā iepriekš noteiktām gribas virzībām un interesēm, ar galamērķiem, kultūras veikumiem, kuru kopējais stils ir tādējādi arī noteikts”<sup>3</sup> (*Husserl, 1976a, 326*). Saskaņā ar šo definīciju, pirmkārt, attieksme ir saistīta ar gribas dzīvi un ir teleoloģiska jeb mērķorientēta. Piemēram, zinātniskajai attieksmei mērķis ir izzināt pasauli, savukārt estētiskajai – izbaudīt un radīt skaisto. Otrkārt, gribas dzīvei var būt dažādi stili. Piemēram, ir acīmredzamas atšķirības kopējā interesē un darbības veidos starp zinātnisko un estētisko attieksmi. Treškārt, šis gribas dzīvesstils ir habituāli noteikts.

<sup>2</sup> Gribas dzīve (*Willensleben*) apzīmē visus tos mūsu dzīves aspektus, kas ir saistīti ar gribu un tās dažādajām izpausmēm.

<sup>3</sup> Šī definīcija sniegta lekcijā “Filosofija eiropēiskās cilvēces krīzē”, ko Huserls nolasīja Vīnē 1935. gadā.

Vispārīgi runājot, vārdu “habituāls” varētu tulkot arī kā ‘ieradumā balstīts’.<sup>4</sup> Tas attiecas uz visām tām mūsu darbībām, kuras, reiz apguvuši, mēs veicam atkal un atkal, nedomājot par tām, tas ir, automātiski. Piemēram, ja mēs ejam, rakstām datorā vai braucam ar mašīnu, šīs darbības nav mūsu uzmanības centrā, mēs tās vienkārši veicam un nedomājot paļaujamies, ka mūsu ķermenis tās īsteno. Tas, ka gribas dzīvei ir habituāli noteikts stils, nozīmē, ka darbības, kuras es veicu, būdams kādā attieksmē, nav nejaušas un nenotiek vienu reizi vai reti, bet gan ir mērķtiecīgas un tādas, kas atkārtojas.

Huserls savos darbos runā par dažādām attieksmēm, piemēram, dabisko un fenomenoloģisko, naturālistisko un personālistisko, praktisko un teorētisko, vērtējošo un no vērtībām brīvo (*Moran & Cohen, 2012, 47*), un katrā no tām es sev atklājos dažādi. Šī krājuma interesējošā jautājuma kontekstā svarīgas ir trīs attieksmes: personālistiskā, naturālistiskā un fenomenoloģiskā, jo tās ietver atšķirīgus skatījumus uz to, kas es kā pieredzošais esmu. Es varu sevi pieredzēt dažādi – atkarībā no tā, ar kādu attieksmi es sevi un visu pieredzēto tveru. Tas, kas es esmu, ir atkarīgs no tā, kāda ir attieksme, kurā es dzīvoju un šo jautājumu uzdodu. Proti, ir svarīgi runāt par atšķirīgām attieksmēm, jo dažādas attieksmes, kuras mēs pieņemam un kurās īstenojas mūsu dzīve, pasauli un arī mūs pašus atklāj mums dažādi (*Dodd, 1998, 63*).

## Personālistiskā attieksme: Es kā persona

Es kā persona esmu dota personālistiskajā attieksmē, kurā atklājas mana **ikdienas ierastā pasaule** (*Moran, 2009, 93*). Huserls to sauc arī par **dabisko attieksmi** (*Huserls, 2002, 70; Husserl, 1952, 183*). Ar vārdu “dabisks” šeit ir jāsaprot nevis tas, kas raksturo fizisko dabu vai piederas tai, bet gan kā pretstats mākslīgi radītajam un uzturētajam. Mums nekas nav jādara, nav īpaši jāpiepūlas, lai ieņemtu personālistisko attieksmi, mums jau sākotnēji tāda ir. Šo attieksmi mēs tā vienkārši nevaram brīvi pieņemt vai atmet (*Moran & Cohen, 2012, 46*).

Atšķirībā no personālistiskās attieksmes visas citas, ieskaitot naturālistisko attieksmi, kurā pasaule atklājas kā fiziskā daba, ir mūsu pūliņu rezultāts. Pretstatā personālistiskajai attieksmei tās ir sekundāras un izveidojušās vēsturiski. Mums vismaz sākotnēji ir īpaši jāpiepūlas, lai tās izveidotu un attīstītu un lai tajās noturētos un izstrādātu ieradumu tajās darboties. Tāpēc personālistiskā attieksme

---

<sup>4</sup> Huserls lieto arī latīņu izcelsmes vārdu *habitus* (latviešu val. – habituss), lai apzīmētu “veidu, kādā noteikti uzskati un uzvedības veidi nostiprinās, kļūstot par daļu no ego rakstura un veidojot viņa personālo stilu” (*Moran & Cohen, 2012, 141*).

ir pirmsteorētiska un pirmszinātniska (*Moran, 2009, 93*) tajā nozīmē, ka mēs, dzīvojot šajā attieksmē, neuztveram “pasauli naturālistiskā veidā tā, it kā mēs nodarbotos ar fiziku vai zooloģiju” (Huserls, 2002, 70; *Husserl, 1952, 183*), vai arī filosofiju. Personālistiskā attieksme ir dabiska, tāpēc mēs to nemaz nepamanām.

Mēs to pamanām un padarām par savu pārdomu priekšmetu tikai fenomenoloģiskajā jeb transcendentālajā attieksmē, izvēršot īpašu refleksijas formu, ko Huserls dēvē par fenomenoloģisko redukciju (*Husserl, 1989, 183, 218*). Un, pat ja mēs atbrīvojamies no šīs personālistiskās attieksmes, mums ir tendence to nevilus atkal pieņemt. Piemēram, es varu teoretizēt par to, kas ir lavīna, kā tā veidojas, kāds ir tās kustības ātrums, masa utt., bet, ja esmu kalna pakājē un lavīna veļas man virsū, būs ļoti grūti noturēt teorētisko attieksmi – es ātri vien ieņemšu ikdienas personālistisko attieksmi un, cik vien spēdams, darīšu visu, lai no lavīnas izvairītos.

Ņemot vērā, ka personālistiskā attieksme ir mūsu ikdienas dabiskā pamatattieksme, tad mēs ikdienā galvenokārt sev atklājamies tieši kā personas. Kas raksturo mūs kā personas?

Pirmkārt, persona vienmēr ir kāds Es. Citiem vārdiem, tai raksturīgs egocentriskums (*Moran, 2009, 88, 89*). Egocentriskums nav egoisms, egocentriskums nozīmē to, ka personas pieredze ir strukturēta tā, ka tās centrā vienmēr ir kāds *ego* jeb, citiem vārdiem, Es. Tas ir Es, kuru apkārtējās lietas kairina; tas ir Es, kurš rīkojas un reaģē uz šiem kairinājumiem; tas ir Es, kurš pievērš uzmanību vai, ja iespējams, izvēlas nepievērst uzmanību kaut kam; un tas ir Es, kuram ir attieksmes, intereses, uzskati, ieradumi, spējas utt. Piemēram, ja piedzīvoju sāpes, tad es tās pieredzu formā “man sāp”, proti, sāpes ir egocentriskas, es sevi pieredzu kā šo sāpju subjektu.

Otrkārt, persona ir iemiesota un darbīgi iesaistīta pasaulē (*Moran, 2009, 88, 92*), citiem vārdiem sakot, personu raksturo **miesa**. Mana persona nav nošķirta no manas miesas. Persona un miesa ir divas nesašķeltas pieredzes vienības puses (*Ibid., 95*). Miesa Huserla filosofijā ir jūtošs ķermenis, kas ne tikai atrodas starp citiem ķermeņiem, bet arī sajūt tos. Es varu gūt kairinājumu un pievērst uzmanību, es varu rīkoties un mijiedarboties ar lietām, jo esmu miesiska būtne. Manas attieksmes, ieradumi un spējas ir miesiskas. Turklāt, lai arī man ir miesa ar īpašu, cilvēkam piemītošu anatomiju, kas atklāj pasauli specifiskā veidā, ne visas personas obligāti ir cilvēkveidīgas, proti, principā ir iespējams būt personai, neesot cilvēkam. Tātad, lai arī Huserls pārsvarā raksta par cilvēciskām personām, ir iespējams runāt arī par personām, kas nav cilvēki un kas pasauli pieredz citādāk nekā mēs.

Līdz šim ir noskaidrots, ka persona ir iemiesots subjekts, taču ar to nepietiek, lai saprastu, ko nozīmē būt un dzīvot kā personai. Lai iegūtu pilnīgāku izpratni, ir nepieciešams pievērsties **appasaules** (*Umwelt*) jēdzienam Huserla filosofijā.

Huserls norāda: “Kā persona es esmu tas, kas es esmu (un jebkura cita persona, kas tā ir) kā *kādas appasaules subjekts*” (Huserls, 2002, 72; Husserl, 1952, 185). Citiem vārdiem: “Dzīvot kā personai nozīmē statīt sevi pašu kā subjektu, atrasties un stāties apzinātās attiecībās ar savu appasauli” (Huserls, 2002, 71; Husserl, 1952, 183).

Appasaule nav pasaule fiziskās dabas izpratnē – tā ir pasaule, kādu to apzinās un pieredz persona. Tā ir nevis “pasaule pati par sevi”, bet gan “pasaule man”. Ja persona “neko nezina par fizikas atklājumiem, tad pasaule ar fizikas jēgas saturu nepieder pie tās [personas] aktuālās appasaules” (Huserls, 2002, 73; Husserl, 1952, 186). Tādā nozīmē, ka appasaule ir atkarīga no personas pieredzes, no tā, vai persona to apzinās vai ne, tā ir subjektīva. Pasaule mums ir viena, bet appasaule – katram sava, jo katram no mums ir sava pieredze. Proti, ja mums nav identiskas pieredzes, mums nav arī identiskas appasaules. Šī ideja atspoguļojas arī mūsu intuīcijā, ka mēs katrs dzīvojam savā pasaulē. Es kā persona lietas savā appasaulē ne tikai uztveru, bet arī vērtēju tās, iekāroju vai nepatikā novēršos no tām, uzskatu par praktiski noderīgām vai nekam nederīgām, labām vai sliktām, skaistām vai neglītām.

“Persona ir tieši priekšstatošā, jūtošā, vērtējošā, tiecošās, darbojošās persona un katrā šādā personālā aktā atrodas attiecībā pret kaut ko, pret savas *appasaules* priekšmetiem” (Huserls, 2002, 72; Husserl, 1952, 185–186). Persona ir iesaistīta “praktiskajā dzīvē, izmanto *savas appasaules* lietas, pārveido tās atbilstoši saviem mērķiem, turklāt atbilstoši vērtējot no estētiskiem, ētiskiem, utilitāriem viedokļiem” (Huserls, 2002, 69; Husserl, 1952, 181). Līdz ar to appasaule “ietver nevis vienkārši lietas, bet gan lietojuma objektus (apgērību, mājturības priekšmetus, ieročus, darbarīkus), mākslas darbus, literatūras produktus, reliģiskās un tiesiskās darbības līdzekļus (zīmogus, amata ķēdes, kronēšanas regālijas, baznīcas simbolus utt.)” (Huserls, 2002, 69; Husserl, 1952, 182).

Personas appasaulē ir ne tikai lietas, bet arī citi subjekti, ko viņa pieredz kā personas (Huserls, 2002, 76; Husserl, 1952, 190). Kā personas mēs dzīvojam **intersubjektīvā** pasaulē, ko es dalu ar citiem, kas ir **sabiedriska** pasaule ar noteiktu kultūru, morāles normām un tiesībām. Appasaulē “mēs, viens otram līdzās dzīvojot, viens ar otru runājot, viens otram sveicienā spiežot roku, visu laiku atrodamies, būdami viens pret otru attiecībās mīlestībā un nepatikā, uzskatos un darbībā, runā un atbildē” (Huserls, 2002, 70; Husserl, 1952, 183). Persona “stājas komunikatīvās attiecībās ar saviem līdzcilvēkiem: runā ar viņiem, raksta vēstules, lasa par viņiem laikrakstos, saistās ar viņiem kopējām darbībām, dod viņiem solījumus utt.” (Huserls, 2002, 69; Husserl, 1952, 181).

Huserls uzsver, ka vispirms un pārsvarā mūsu mijiedarbība ar citiem ir kā ar personām, nevis fiziskiem, materiāliem objektiem. Lai gan mēs esam arī fiziski objekti, kā personas mēs cits citu vispirms satiekam kā personas garīgā kultūras

pasaulē (*Moran, 2009, 94*). Proti, personas es uztveru nevis vienkārši kā ķermeni noteiktas apziņas, bet gan kā personālus subjektus ar savu gara pasauli, kas – tieši tāpat kā es – ēd, priecājas, sarunājas, strādā, lasa utt. Un ne tikai, jo mēs arī mijiedarbojamies cits ar citu, komunicējam savā starpā un tādējādi veidojam personu apvienības un **mūsu kopējo appasauli** (*Huserls, 2002, 76–77; Husserl, 1952, 190–191*). Piemēram, mēs spēlējam futbolu, kopā muzicējam, sarakstāmies un apmaināmies ziņām, diskutējam un tādējādi veidojam mūsu kopīgo appasauli, kuru uztveram vairāk vai mazāk līdzīgi.

Huserls personu apvienības appasaulē sauc par augstāka ranga personālām vienībām appasaulē. Appasaule “ietver ne tikai atsevišķas personas: personas drīzāk ir kopību locekļi, augstāka ranga personālo vienību locekļi – to vienību, kuras kā kopums vada viņu dzīvi un, atnākot vai aizejot atsevišķai personai, ilgstoši saglabājas laikā, kurām piemīt savas kopības pazīmes, sava tikumiskā un tiesiskā kārtība, savs funkcionēšanas veids kopā ar citām kopībām un atsevišķām personām, sava atkarība no apstākļiem, savs regulēts mainīgums, savs veids, kā atkarībā no apstākļiem attīstīties vai palaikam uzturēt sevi konstanti. Kopības, laulības un ģimenes, kārtas, apvienības, pagasta (*Gemeinde*), valsts, baznīcas utt. locekļi “apzinās” sevi kā šo kopienu locekļus, apzināti uzskata sevi par atkarīgiem no tām un, iespējams, apzinās savu ietekmi uz tām” (*Huserls, 2002, 69–70; Husserl, 1952, 182*).

Mūsu appasaule ir arī **motivācijas attiecību** pasaule. Personālistiskajā attieksmē manas attiecības ar appasauli ir nevis kauzālas, tas ir, cēloniskas, bet gan motivācijas attiecības (*Huserls, 2002, 75; Husserl, 1952, 189*). Protams, lietas kairina manus sajūtu orgānus, bet personālistiskajā attieksmē appasaules lietas ir manas apzinātās lietas, kurām ir nozīme un vērtība man, un tās mani ietekmē tieši caur to, ko tās man nozīmē un kāda ir to vērtība man. Attiecības, kurās lietas izraisa manu reakciju nevis vienkārši kā fiziski objekti, kas kairina manus jutekļus, bet gan kā manu pieredzi, atmiņu un zināšanu objekti, Huserls sauc par motivācijas attiecībām. Motivācijas attiecībās lietas mani pievelk, kairina un liek reaģēt noteiktā veidā nevis caur to, kas ir pašās lietās, bet gan drīzāk caur to, ko tajās no iepriekšējās pieredzes vai zināšanām esmu ielicis es pats.

Lai to paskaidrotu, varam izmantot piemēru ar ogle. Ogles liek tās iedzudināt nevis kā fiziski objekti, bet gan kā vērtību, precīzāk, vajadzību, objekti. Ja man ir auksti, ogles motivē mani tās aizdegt, jo no iepriekšējās pieredzes zinu, ka aizdedzinātas ogles sniedz siltumu, kuru es vēlos. Ja es neko par ogle nezinātu, varētu skatīties uz tām, cik ilgi vien gribu, un tās manī neizraisītu vēlmi veikt virkni kustību, proti, aizdedzināšanu. Tātad ogles tikai tādā mērā, kādā tās ir manas appasaules lietas, kuras es apzinu un par kurām kaut ko zinu no iepriekšējās pieredzes, manī var izraisīt vēlmi veikt noteiktas darbības.



Kā otru piemēru var minēt arī naudu. Ja cilvēks neko nezina par naudu, tad papīra banknotes, piemēram, 500 eiro naudaszīmes, saplēšana vai ieraudzīšana uz ielas viņam neizteiks to pašu, ko cilvēkam, kurš zina, kas ir nauda un kāda ir tās vērtība. Proti, viena un tā pati lieta dažādus cilvēkus motivēs atšķirīgi, ņemot vērā, kādā appasaulē viņi dzīvo. Un, ja es neko nezinu par kādu lietu vai tā manā pieredzē neparādās, tā mani nemotivē (Huserls, 2002, 107; *Husserl*, 1952, 231).

Šajā sakarā ir jārūnā arī par personas **vēsturi**, kas veido personas pārlicības, vērtības un perspektīvu, t. i., personas individuālo **stilu**. Personai, ejot cauri dažādām pieredzēm, veidojas sava individuālā vēsture, kurā iepriekšējie veikumi ietekmē nākamās pieredzes (*Moran*, 2009, 90–91). Tas, ko esam pieredzējuši, ietekmē to, ko mēs pieredzēsim turpmāk. Tas nozīmē, ka mūsu vēsture, mūsu pieredze pilnībā nepazūd, tā ir atstājusi mūsos pēdas un nosaka mūsu turpmāko rīcību. Pat tad, ja nevaram atcerēties konkrētu pieredzi, tā joprojām var ietekmēt to, kā mēs pieredzam kaut ko un kā darbojamies tagad. Mūsu pieredzētais, pat ja ne apzināti, saglabājas mūsos kā ieradumi un veido mūsu personālo stilu attiecībās ar **appasauli**. Mūsu agresijai, bailēm, pašpārliecinātībai, skopumam utt. ir vēsture, konkrēta pieredze vai pieredžu sērijas, kas ir pamatā stilam, kādā mēs darbojamies appasaulē.

Apkopojot rakstīto, var apgalvot, ka personai raksturīgs **egocentriskums** un **miesiskums**. Persona ir Es, kuru kā miesisku subjektu pasaule motivē un kura ir miesiski vērsta uz pasauli. Persona vienmēr ir arī kādas appasaules subjekts. Pasaule, kurā kā persona es esmu, ir appasaule, nevis objektīvā daba, un appasaule ir nevis cēlonības, bet gan **motivācijas attiecību** pasaule. Personai ir sava vēsture un ieradumi, kas veido tās īpatnējo stilu. Un persona nav viena pasaulē, tā dzīvo un mijiedarbojas ar citām personām, proti, personas dzīvei appasaulē ir raksturīga arī **intersubjektivitāte**.

Tā kā viens no būtiskākajiem personas raksturojumiem ir tās **iemiesotība jeb miesiskums**, nepieciešams vairāk pakavēties pie jautājuma, ko nozīmē tas, ka mēs sevi pieredzam kā miesisku būtni? Lai to saprastu, ir jāatsaucas uz Huserla darba “Idejas” otrajā grāmatā (*Husserl*, 1952) ieviesto nošķirumu starp *Leib* (**miesu**) un *Körper* (**objekta ķermeni**) jeb diviem veidiem, kādos mēs pieredzam savu ķermeni.<sup>5</sup> Miesa norāda uz ķermeņa, caur kuru mēs dzīvojam personālistiskajā attieksmē, pieredzi – uz to, caur ko mēs pieredzam sevi un pasauli. Savukārt objekta ķermenis norāda uz mūsu ķermeņa kā fiziskas, materiālas lietas pieredzi.

<sup>5</sup> Fenomenoloģijā pieteiktais miesas un ķermeņa nošķiruma izvērsts apraksts, uzsverot arī šī nošķiruma potenciālo ietekmi medicīnas prakses īstenošanā, ir lasāms krājuma “Filosofiskā antropoloģija” 2. daļā nodaļā “Ķermenis un miesa” (Grīnfelde, 2018a).

Ar šo nošķirumu Huserls ilustrē mūsu duālo sevis kā ķermeniskas būtnes pieredzi – pirms mēs veidojam zinātniskas teorijas par savu ķermeni, kas raksturo naturālistisko attieksmi (par ko būs runa nākamajā nodaļā), mēs to pieredzam gan kā objektu, no kura varam distancēties un ar kuru varam manipulēt pēc nepieciešamības, gan kā sajūtu un darbības centru, kas nav nošķirams no tā, kā mēs sevi pieredzam (*Husserl*, 1952, 144–146, 151–152, 161).

Huserls raksta:

“.. es atrodu manu *miesu* (*mein Leib*) kā .. vienīgo izcēlumu, proti, kā vienīgo, kas nav tikai kāds ķermenis, bet ir tieši miesa – vienīgais objekts .., kuram, vadoties pēc tā pieredzējuma, es atvēlu sajūtu laukus .. (taustes sajūtu lauks, siltuma un aukstuma lauks utt.), – vienīgo, ar ko es nepastarpināti *pārbaudu un pārtraugu*, jo īpaši – ar katru no tā “orgāniem” ..” (*Husserl*, 2002, 298)

Huserls šeit norāda uz diviem miesas pieredzes aspektiem. Pirmkārt, miesa tiek pieredzēta kā sajūtu nesējs jeb sajūtošais; mēs sevi pieredzam miesiski kā sajūtošu, piemēram, kā slāpstošu, sāpošu, nosalušu, sakarsušu, bēdīgu, priecīgu, sakaunējušos utt. Otrkārt, miesa tiek pieredzēta kā tas, caur ko mēs vēršamies uz pasauli. Mēs pieredzam sevi caur spēju jeb varēšanu darboties pasaulē, piemēram, spēju skriet, iet, lasīt, runāt u. tml. Pirmais miesas aspekts var tikt raksturots caur afektīvo ķermeņa pieredzes dimensiju, savukārt otrais – caur funkcionālo ķermeņa pieredzes dimensiju.

Abi šie miesas pieredzes aspekti izsaka **ķermeņa un Es vienību**. Huserls miesu raksturo, atsaucoties uz tās nepieciešamo saistību ar Es, citiem vārdiem, *ego* jeb patību (*Husserl*, 1952, 150). Jūtot, piemēram, sāpes, kas ir miesiska pieredze, mēs jūtam ne tikai sāpes, bet arī sevi kā tādu, kuram sāp, – kā sajūtošu. Esot miesiski vērsti uz kādu mērķi pasaulē, piemēram, bumbas iesperšanu vārtos, mēs nepieredzam kādu abstraktu Es, subjektu jeb dvēseli, kas izmanto sev piešķirto ķermeni, lai ar tā palīdzību trāpītu bumbai, – mēs pieredzam sevi kā iemiesotu patību, kas ir vērsta uz mērķi. Skatoties no pieredzes perspektīvas, tas norāda, ka ikdienišķās situācijās, kas raksturo personālistisko attieksmi, starp manu Es jeb patību un manu ķermeni nepastāv nekāda veida nošķirums. Huserla idejas par miesu tālāk ir izvēršis ievadā pieminētais franču fenomenologs Merlo-Pontī, un to viņš raksturo šādi: “.. es neatrodas sava ķermeņa priekšā, es esmu savā ķermenī, vai drīzāk jau es esmu mans ķermenis” (*Merlo-Pontī*, 2018, 172).

Turpretī:

“Situācijās, kad mūsu ķermenis kļūst par uztveres priekšmetu – lai arī tas uztver pats sevi –, tiek ievadīts distances elements. Es vairs neesmu mans ķermenis, netematizētu spēju kopa, caur kuru es eksistēju. Tagad man ir jeb pieder ķermenis kā priekšmets, ko es uztveru pasaulē.” (*Leder*, 1990, 77)

Pieredzot ķermeni kā objekta ķermeni, manis un ķermeņa vienība izjūk. Abi minētie miesas pieredzes aspekti izsaka arī **miesas nesaraujamo saistību ar pasauli**. Gan Huserls, gan Merlo-Pontī ir norādījuši, ka miesa ir mūsu pasaules pieredzes nosacījums (Husserl, 1952, 56; Merlo-Pontī, 2018, 106). Huserls šo iemiesotības aspektu ilustrē, gan atsaucoties uz miesas kā sajūtu nesējas, gan kā sākotnējā orientācijas centra pieredzi (Husserl, 1952, 158). Pirmajā gadījumā runa ir par to, ka, sajūtot ar miesu, mēs sajūtam ne tikai sevi kā sajūtošo, bet arī lietas pasaulē kā sajūsto. Sajūtot rupju virsmu, es sajūtu ne tikai sevi kā sajūtošo, bet arī, piemēram, galdu kā sajūsto, tādējādi gūstot pieredzi par apkārt esošo pasauli. Otrajā gadījumā, raksturojot miesu kā orientācijas centru, Huserla doma ir šāda: katram Es ir dots noteikts uztveres lietu lauks, proti, tas, ko mēs redzam, dzirdam, aptaustām utt., un šis lauks ir atkarīgs no mūsu ķermeņa novietojuma un iespējām, kas, protams, ir mainīgas.

Lietas vienmēr parādās no šīs vai tās puses, tuvāk vai tālāk, virs vai zem, pa labi vai pa kreisi u. tml., un to parādīšanās ir nepieciešami saistīta ar mūsu ķermeni kā sākuma atskaites punktu jeb iemiesotu “šeit”, attiecībā pret kuru lietas mums atklājas kā esošas “tur”. Huserls piebilst, ka mēs pieredzam miesu kā brīvas kustības centru, kuru raksturo “es varu” spēja (Husserl, 1952, 161). Es varu pacelt savu roku, aizskart grīdu, savu galvu, apiet apkārt mājai, pārvietoties no viena punkta līdz otram utt. Esot brīvas kustības centrs un sākumatskaites punkts, mana miesa ir pasaules pieredzes nosacījums (*Ibid.*, 158–159).

Merlo-Pontī attīstīja šo ideju tālāk, apgalvojot, ka miesa jeb, viņa vārdiem, savpatais ķermenis (*le corps propre*) un dzīvīgais ķermenis (*le corps vivant*; Merlo-Pontī, 2018, 80, 114) atrodas pasaules centrā, būdams “neievērotais galapunkts, pret ko savas šķautnes pavērš visi priekšmeti” (*Ibid.*, 106). Viņš raksta: “Ķermenis ir esamības uz pasauli izpausmes nesējs, un dzīvai būtnei būt apveltītai ar ķermeni nozīmē pievienoties noteiktai videi, saplūst kopā ar noteiktiem projektiem un nepārtraukti tajos iesaistīties” (*Ibid.*, 105). Pasaule mums parādās kā jēgpilna nevis tāpēc, ka mēs domājam par to, bet tāpēc, ka mēs tajā praktiski darbojamies. Merlo-Pontī raksta: “Apziņa sākotnēji ir nevis “es domāju, ka”, bet gan “es varu.”” (*Ibid.*, 160)

Caur mūsu miesisko iesaisti pasaulē personālistiskās attieksmes ietvaros (caur tveršanu, iešanu, skatīšanos utt.) mēs esam vērsti uz noteiktu projektu īstenošanu pasaulē. Būtiski ir tas, ka miesa, būdama pasaules pieredzes nosacījums, pati bieži vien paliek pieredzes fonā, proti, ikdienišķās situācijās mūsu pieredzes priekšplānā izvirzās pieredzes objekti (piemēram, bumba, kura jāiesit vērtos), savukārt miesa, kas šo pieredzes objektu pieredzi dara iespējamu, paliek pieredzes fonā. Pastāv, protams, situācijas, kurās mēs esam spiesti pievērst uzmanību savam ķermenim, piemēram, kad “es varu” transformējas par “es nevaru” – ja

atkārtoti neizdodas trāpīt pa bumbu, kuru iepriekš bez problēmām varējām iesist vārtos. Tomēr šie gadījumi vairs neraksturo miesas pieredzi, jo brīdī, kad mūsu miesa kļūst par uztveres priekšmetu, mēs sākam to pieredzēt kā objekta ķermeni.

Apkopojot līdz šim rakstīto, var atsaukties uz trīs veidiem, kādos mēs pieredzam savu ķermeni:

- kā sajūtu nesēju, kas izsaka patības un ķermeņa vienību; tā ir ķermeņa pieredzes **afektīvā dimensija**;
- kā brīvas kustības centru, ko raksturo “es varu” spēja un kas izsaka ķermeņa, patības un pasaules saistību; tā ir ķermeņa pieredzes **funkcionālā dimensija**;
- kā materiālu lietu, kas atrodas cēloniskās attiecībās ar citām lietām pasaulē un kas paredz distanci starp patību un ķermeni; tā ir ķermeņa pieredzes **materiālā dimensija**.

Papildus šīm trīs dimensijām jeb trīs veidiem, kādos pieredzu savu ķermenis esamību, balstoties Huserla fenomenoloģijā, ir iespējams nošķirt vēl ceturto veidu, kas ir saistīts ar ķermeņa kā materiālas lietas pieredzi. Tā kā pasaule, kurā dzīvoju, nav tikai fizisku lietu pasaule, bet to veido arī citi cilvēki, kas ir apveltīti ar noteiktiem uzskatiem un attieksmēm, mans ķermenis ne tikai atrodas attiecībās ar citiem fiziskiem ķermeņiem, bet ir pakļauts arī citu cilvēku pieredzei. Huserla doma ļoti vienkāršotā veidā ir šāda: balstoties līdzībā starp manu ķermeni un citiem ķermeņiem, es varu pieredzēt citus ķermeņus ne tikai kā objekta ķermeņus, bet arī kā miesas, proti, kā sajūtošas un darboties spējīgas personas. Šo līdzību starp manu un citiem ķermeņiem Huserls apraksta, atsaucoties uz noteikta veida pasīvu sintēzi, ko viņš sauc par **pārojuma asociāciju** (Huserls, 2002, 316).

Būtiski ir tas, ka jēgas pārnese, kas notiek no mana ķermeņa uz kāda cita ķermeni, ir abpusēja. Fenomenoloģijas pētnieks Dans Zahavi (*Dan Zahavi*) norāda: “Iegūstot nojēgumu par otru [cilvēku], es balstos pats savā pieredzē, bet šī saskarsme ar otru izmaina arī manis paša pieredzi” (*Zahavi*, 2012, 236). Šīs idejas norāda uz būtisku ķermeņa pieredzes aspektu, ko ir izvērsis filozofs Žans Pols Sarts (*Sartre*, 2006), proti, mēs pieredzam savu ķermeni caur citu cilvēku uztveres (un plašāk – caur sociālo normu un vērtību) pastarpinājumu.

Nemot vērā šo pieredzes aspektu, var izšķirt ceturto veidu, kādā mēs pieredzam savu ķermeni, – kā materiālu lietu, ko pieredz arī citi cilvēki; un citu cilvēku pieredze par manu ķermeni (piemēram, tas, ka manu ķermeni kāds pieredz kā neglītu) var ietekmēt to, kā es pats pieredzu savu ķermeni (piemēram, kā neglītu), un tā ir ķermeņa pieredzes **sociālā dimensija**.<sup>6</sup>

<sup>6</sup> Šīs četras minētās iemiesotības dimensijas izvērsti aplūkotas Māras Grīnfeldes rakstā “Four dimensions of embodiment and experience of illness” (Četras iemiesotības dimensijas un slimības pieredze, 2018b).

Pirmie divi ķermeņa pieredzes veidi norāda uz ķermeņa kā miesas pieredzi, savukārt pēdējie divi – uz ķermeņa kā objekta ķermeņa pieredzi. Vienā nozīmē ķermeņa kā miesas pieredze paredz *iekšēju* perspektīvu uz savu ķermeni kā sajūtošu un varošu patību, savukārt ķermeņa kā objekta ķermeņa pieredze paredz *ārēju* perspektīvu uz savu ķermeni kā materiālu un sociālu objektu. Lai arī šādu nošķirumu ir iespējams veikt, fenomenoloģiskā perspektīva paredz to, ka abos gadījumos runa ir par *pieredzes* perspektīvām – arī *ārēja* perspektīva uz ķermeni kā objektu ir pieredzes perspektīva, un, tai esot pieredzes perspektīvai, tā nevar atrasties *ārpus* pieredzes. Visas šīs četras ķermeņa pieredzes dimensijas ir savstarpēji saistītas un norāda uz dažādiem aspektiem, kādos mēs pieredzam sevi kā iemiesotas personas.

Balstoties rakstītajā, fenomenoloģiskā perspektīva sniedz mums iespēju saprast sevi kā iemiesotus subjektus, patības jeb personas, kas pasaulē ir iesaistītas kopā ar citām iemiesotām personām. Tomēr ar šo secinājumu fenomenoloģiskās perspektīvas iespējas attiecībā uz iemiesota subjekta izpratni netiek izsmeltas. Vairāki mūsdienu fenomenologi ir norādījuši, ka, aprakstot iemiesota subjekta izpratni, ir jāņem vērā gan tas, ka pašas miesas ir dažādas (piemēram, jaunas un vecas, slimas un veselas), gan tas, ka atšķiras sociālais konteksts, kurā mēs pieredzam savu ķermeni (piemēram, sabiedrība, kurā tiek augsti vērtēta jaunība, pretēji sabiedrībai, kurā tiek novērtēts vecums). Abi šie aspekti ietekmē to, kā veidojas jēga par to, kas mēs esam. Šajā kontekstā virkne fenomenologu ir mēģinājuši konkretizēt vispārējo iemiesotas patības aprakstu, izšķirot dzimuma, vecuma, slimības, rases un citus ķermeniskos aspektus. Šos domātājus vieno sociālās iemiesotības dimensijas izvirzīšana priekšplānā, uzsverot, ka ikviena ķermeņa pieredze ir sociālpolitiskā konteksta pastarpināta.<sup>7</sup>

Kā ilustrāciju var minēt feministiskās fenomenoloģes Airisas Jangas (*Iris Young*) idejas attiecībā uz **miesu un dzimumu**. Pēc viņas domām, ir nepieciešams uzsvērt, pirmkārt, to, ka mēs kā miesiskas būtnes atšķiramies – piemēram, mums ir atšķirīgs augums, atšķirīga ādas krāsa, atšķirīgs vecums un veselības stāvoklis, daži no mums var pieredzēt grūtniecību un menstruācijas, savukārt citi ne. Otrkārt, ir jāuzsver, ka šīs dažādās miesas atrodas dažādās attiecībās ar sociālo vidi, proti, miesas pieredze vienmēr ir noteiktas sociālās vides un kultūras nosacīta, tostarp tā ir dzimuma sociālo normu ietekmēta, piemēram, atsaucoties uz specifiskiem ieaudzinātiem ķermeniskās izturēšanās modeļiem un praksēm (*Young*, 2005, 17). Pēc Jangas domām, fenomenoloģisks skatījums uz ķermeni ietver abus šos aspektus – mēs vienmēr pieredzam sevi kā iemiesotas būtnes noteiktā vēsturiskā kultūras situācijā (*Ibid.*, 16).

<sup>7</sup> Šajās pārdomās bieži tiek ietvertas franču filosofa Mišela Fuko idejas par pozitīvās varas koncepciju. Runa ir par varu, kas, būdama iekšēji saistīta ar zināšanām, veido mūsu uzskatus un pakļauj tos disciplinārajām normām un standartiem (Fuko, 1995, 23).

Janga aplūko dzīvīgā ķermeņa jeb miesas noturīgu un ietekmīgu sociāl-vēsturisko diferenciāciju divos dzimumos – *vīrišķajā* un *sievišķajā*, reizē atzīstot, ka pastāv arī citu diferenciāciju iespējas. Viņa uzsver to, ka mūsu – noteiktā kultūrā dzīvojošu indivīdu – sevis kā iemiesotu būtņu pieredze ir dzimuma sociālo normu pastarpināta. Savā nozīmīgajā rakstā “Mest kā meitenei: sievišķā ķermeņa izturēšanās, kustīguma un telpiskuma fenomenoloģija” (*Throwing like a girl: A phenomenology of feminine body comportment motility and spatiality*) Janga norāda, ka sabiedrības normas attiecībā uz to, ko nozīmē būt sievietei jeb kas ir *sievišķīgs* (sociālā iemiesotības dimensija), ietekmē indivīdu iemiesoto spēju darboties pasaulē (funkcionālo iemiesotības dimensiju).

Janga atsaucas uz to, ka mūsu sabiedrībā (runa ir par mūsdienu attīstītajām, urbānajām, industriālajām un komercializētajām sabiedrībām) pastāv atšķirības starp *sievišķiem* un *vīrišķiem* ķermeniskās izturēšanās un kustības stiliem. Kā piemēru viņa min atšķirības veidos, kādos meitenes un zēni (kā arī sievietes un vīrieši) met bumbu, apzinoties, ka šīs atšķirības pastāv noteiktās sabiedrībās un noteiktā vēsturiskā posmā.<sup>8</sup> Runa ir par to, ka meitenes atšķirībā no zēniem, metot bumbu, lielākoties šajā kustībā neiesaista visu ķermeni – meitenes paliek relatīvi nekustīgas, ja neskaita rokas, kuras arī netiek izstieptas pietiekami tālu, lai metiens būtu veiksmīgs (*Young, 2005, 31*).

Pēc Jangas domām, šāda indivīda nespēja iesaistīt visu savu ķermeni projekta īstenošanā (šajā gadījumā – bumbas aizmešanā) var tikt izskaidrota ar duālu veidu, kādā sievietes pieredz savu ķermeni, proti, ne tikai kā miesu, caur kuru viņas ir vērstas uz dažādiem projektiem pasaulē, bet arī kā materiālu un sociālu objektu, balstoties kāda cita skatienā, ko caurauž pastāvošās dzimuma normas (*Young, 2005, 31–39*).<sup>9</sup> Citiem vārdiem sakot, sievietes pieredz savu ķermeni ne tikai kā brīvu iespēju darboties pasaulē, bet bieži vien arī kā objektu, uz ko ir vērsti citu subjektu (vērtējošie, nosodošie u. tml.) skatieni. Savukārt šī ķermeņa kā objekta pieredze traucē iemiesoto darbošanos pasaulē, jo pieprasa dalīt uzmanību starp īstenoto projektu (piemēram, bumbas mešanu), un pašas ķermeni (domājot, piemēram, par to, kā tas izskatās, vai nav sasniedzis, nesmuks u. tml.).

<sup>8</sup> Janga uzsver, ka runa ir par *sievišķiem* un *vīrišķiem* ķermeniskās izturēšanās un kustības stiliem, pieļaujot iespēju, ka ne visas sievietes iemieso *sievišķu* kustības stilu, kā arī to, ka daži vīrieši savukārt tieši iemieso *sievišķu* kustības stilu (*Young, 2005, 31*). Runa nav tikai par atšķirībām bumbas mešanā – arī attiecībā uz sišanu, kāpšanu, skriešanu un citām atlētiskām darbībām var izšķirt *sievišķo* jeb *meitenīgo* ķermeniskās izturēšanās un kustības stilu (*Young, 2005, 33*).

<sup>9</sup> Janga uzskata, ka *sievišķās* un *vīrišķās* miesiskās pieredzes atšķirību avots nav meklējams nedz anatomiskās un fizioloģiskās sieviešu un vīriešu atšķirībās, nedz arī kādā mistiskā sieviešu un vīriešu būtībā, bet gan konkrētā situācijā, kurā sievietes pieredzi ietekmē patriarhālās sabiedrības normas (*Young, 2005, 42*).

Jangas idejas ilustrē to, ka mūsu miesiskā iesaiste pasaulē, būdama sociālo normu (šajā gadījumā – dzimuma sociālo normu) pastarpināta, noved pie atšķirīgām – lai arī joprojām tipiskām (šajā piemērā *sievišķām* un *vīrišķām*) – miesas pieredzēm. Mēs nevaram izprast sevi kā iemiesotas personas, neatsaucoties uz sociālo kontekstu, kas būtiski ietekmē mūsu pieredzi.

Kā vēl vienu ilustrāciju tam, ka mūsu miesas pieredze ir sociālpolitiskā konteksta pastarpināta, var minēt Sāras Ahmedas (*Sara Ahmed*) idejas attiecībā uz mūsu ādas krāsas pieredzi. Rakstā “Baltādainības fenomenoloģija” (*Phenomenology of whiteness*, 2007) viņa argumentē, ka šķietami neitrālas ķermeņa iezīmes (šajā gadījumā – ādas krāsa), būdamas sociālpolitiskā konteksta un vēsturiskā mantojuma pastarpinātas, ietekmē veidu, kādā mēs pieredzam sevi kā iemiesotas būtnes pasaulē, proti, kā mēs ķermeniski orientējamies pasaulē un ko mēs varam vai nevaram izdarīt.

Atsaucoties uz Huserla ideju par miesu kā sākotnējo orientācijas centru un Merlo-Pontī norādi uz to, ka mums, esot miesiski vēršiem uz projektu īstenošanu pasaulē, pati miesa paliek pieredzes fonā, Ahmeda apgalvo, ka baltādainība ietver noteiktu orientācijas formu, kura noteiktas lietas (to skaitā fiziskus objektus, stilus, spējas, ieradumus u. tml.) padara pieejamas un kurai pateicoties indivīdi brīvi iemājo pasaulē (*Ahmed*, 2007, 154). Būdama orientācijas forma, baltādainība raksturo pieredzes fonu, t. i., baltādainais ķermenis neiznāk pieredzes priekšplānā, tam nav jākonfrontē sava baltādainība, – tā baltums paliek neievērots (*Ibid.*, 156).

Ahmedas doma ir šāda: mūsu iemiesotā spēja darboties pasaulē (funkcionālā ķermeņa pieredzes dimensija), kādu to aprakstīja Merlo-Pontī un Huserls, ir tikai mūsu ķermeņa pieredzes virspuse, kas slēpj dziļāku vēsturisko un sociālo dimensiju. Piemēram, šī vēsturiskā un sociālā konteksta pastarpinājumā melnādaina ķermeņa pieredzi raksturo ķermeņa kā objekta iznākšana priekšplānā, kas savukārt ietekmē ķermeniskās iespējas (ko es varu un ko nevaru izdarīt) un kavē jeb apgrūtina ķermenisko vērstību uz projektu īstenošanu pasaulē. Viņa raksta: “Būt melnādainam balto pasaulē nozīmē vērsties atpakaļ uz sevi pašu jeb kļūt par objektu ..”, kas ierobežo iespējas iesaistīties pasaulē (*Ahmed*, 2007, 161). Ahmeda secina, ka Huserla un Merlo-Pontī miesas kā brīvas kustības centra, ko raksturo “es varu” spēja, izpratne nebalstās kādā visām miesiskām būtnēm piemītošā kompetencē, bet gan ķermeniskas privilēģijas formā (*Ibid.*), proti, ne visiem ir vienādas reālās iespējas izpaust savu miesisko varēšanu.

Apkopojot rakstīto par iemiesotas personas izpratni, var teikt, ka mēs kā iemiesotas būtnes sevi pieredzam divējādi: kā miesu jeb kā sajūtu un darbības centru, kas nav nošķirams no mūsu patības pieredzes, un kā objekta ķermeni jeb kā objektu, no kura varam distancēties un ar kuru varam pēc nepieciešamības manipulēt. Tālāk tika izšķirtas četras ķermeniskās pieredzes dimensijas:

(1) afektīvā ķermeņa pieredzes dimensija jeb miesas kā sajūtu nesēja pieredze; (2) funkcionālā ķermeņa pieredzes dimensija jeb miesas kā brīvas kustības centra, ko raksturo “es varu” spēja, pieredze; (3) materiālā ķermeņa pieredzes dimensija jeb ķermeņa kā materiālas lietas, kas atrodas cēloniskās attiecībās ar citām lietām pasaulē, pieredze; (4) sociālā ķermeņa pieredzes dimensija jeb ķermeņa kā materiālas lietas, ko pieredz arī citi cilvēki, pieredze.

Vairāki mūsdienu fenomenologi ir uzsvēruši, ka, aprakstot iemiesota subjekta izpratni, ir jāņem vērā gan tas, ka pašas miesas ir dažādas, gan tas, ka sociālais konteksts, kurā mēs pieredzam savu ķermeni, atšķiras. Un tas nozīmē, ka ikviena ķermeņa pieredze ir sociālpolitiskā konteksta pastarpināta.

## Naturālistiskā attieksme: Es kā cilvēku sugas pārstāvis

Es varu pieredzēt sevi ne tikai kā iemiesotu personu, bet arī kā dzīvās dabas specifiskas sugas pārstāvi. Es kā iemiesota persona pastāvu personālistiskajā attieksmē, es kā sugas *homo sapiens* pārstāvis – naturālistiskajā attieksmē. Naturālistiskajā attieksmē atklājas “daba visu dabaszinātņu nozīmē” (Huserls, 2002, 68; *Husserl*, 1952, 180). Ieņemot naturālistisko attieksmi, mēs lūkojamies uz visu kā objektīvās dabas, ko pēta dabaszinātnes, objektu. Šī attieksme, salīdzinot ar personālistisko attieksmi, ir **mākslīga** tajā nozīmē, ka tā nav attieksme, kurā mēs ikdienā pārsvarā dzīvojam, bet kura ir mūsu intelektuālo pūliņu rezultāts (*Ibid.*).

Huserls norāda: “Dabiskajā Es dzīvē mēs tātad ne vienmēr – nekādā ziņā ne pārsvarā – uzlūkojam dabu tā, it kā gribētu nodarboties ar fiziku un zooloģiju” (*Husserl*, 1989, 192–193). Naturālistiskā attieksme pieprasa ievingrināšanos, ieraduma veidošanu. Tikai tad, kad tiek izstrādāts stingrs **ieradums** tvert lietas naturālistiski, dabaszinātnieki var, tā teikt, uzlikt šīs attieksmes “ieraduma acu aizsegu” un redzēt dabu kā reāli kauzālu, tas ir, cēlonisku, savienojumu (Huserls, 2002, 70–71; *Husserl*, 1952, 183).

Huserls apgalvo, ka naturālistiskā attieksme ir pakārtota personālistiskajai un ir atvasināta no tās, jo tiek iegūta “caur abstrakciju vai drīzāk caur kādu personālā Es pašai zīmību” (Huserls, 2002, 71; *Husserl*, 1952, 183–184). Proti: “Visi personālistiskās pasaules fakti parādās naturālistiskā uzlūkojuma veidā kā dabas fakti un kā tādi pieprasa dabaszinātnisku pieeju” (*Husserl*, 1989, 194). Abstrakcija šeit apzīmē procesu, kurā kaut kas tiek aplūkots atsevišķi un ārpus tā konkrētā konteksta. Ikdienas dzīvē abstrakcija izpaužas kā stereotipiska cilvēku uztvere, kad mēs raugāmies uz cilvēkiem caur šabloniem “cietumnieks”, “homoseksuālis”, “bagātnieks”, “aklais” utt., absolutizējot šos raksturojumus un neņemot vērā, ka



šie cilvēki ir kas vairāk nekā šie šabloni. Cilvēks, kas ir bijis cietumā, ir ne tikai izbījis cietumnieks, bet daudz kas cits – iespējams, tēvs, aizrautīgs novusa spēlētājs, brīnišķīgs pavārs utt.

Kad veicam abstrakciju, mēs neņemam vērā vai aizmirstam, ka abstrakcijai ir konteksts, kurā tai ir sava konkrēta vieta, un tādējādi absolutizējam to. Līdzīgi notiek naturālistiskās abstrakcijas rezultātā – viens aspekts no konkrētās personālistiskās attieksmes pilnības “gūst zināmu patstāvību, tādējādi nelikumīgi absolutizējot savu pasauli, dabu” (Huserls, 2002, 71; Husserl, 1952, 183–184). Huserls apgalvo: “Lai arī naturālistiskā pieeja ir pakārtota personālistiskajai un ir vienpusīgas abstrahēšanās no personālistiskās attieksmes pilnības rezultāts, naturālistiskajā attieksmē persona tiek noreducēta līdz psihiskiem stāvokļiem, kas ir tikai daļa no dabas, proti, “no dabas redzes viedokļa viss personiskais ir kaut kas pakārtots”” (Huserls, 2002, 72; Husserl, 1952, 185).

Līdz ar šo specifisko abstrakciju, kurā atklājas naturālistiskā pasaule, visi cilvēki un dzīvnieki šajā attieksmē ir antropoloģiski un zooloģiski objekti (Huserls, 2002, 70; Husserl, 1952, 183). Naturālistiskajā attieksmē es sevi un citus tādus pašus dzīvus organismus pieredzu kā dabas objektus, sugas *homo sapiens* pārstāvjus. Šajā attieksmē personu nav:

“Kas visapkārt redz tikai dabu – dabu dabaszinātnes nozīmē un it kā ar tās acīm –, ir akls pret garasfēru – raksturīgo garazinātņu darbalauku. Viņš neredz nevienu personu un no personālā veikuma jēgu gūstošos objektus, tātad nevienu “kultūras objektu”, viņš īstenībā neredz nevienu personu, kaut arī viņam naturālistiskās psiholoģijas iestādne ir darīšana ar personām.” (Huserls, 2002, 76–77; Husserl, 1952, 191)

Svarīgi atzīmēt, ka naturālistiskajā attieksmē es sevi pieredzu nevis tikai un vienīgi kā dabas objektu, bet arī kā objektu, kas ir apveltīts ar jūtīgumu jeb juteklību un **dvēseli** kā augstāko psihisko slāni (Huserls, 2002, 64–65, 70; Husserl, 1952, 175–176, 182). Dvēsele šajā kontekstā nav jāsaprot kā garīga esamība, kas var pastāvēt pati par sevi, kā tas ir daudzās reliģiskās doktrīnās: “Dabaszinātniski tā nav nekas pati par sevi, tā ir **tikai reālo norišu slānis ķermeņos**” (Huserls, 2002, 64; Husserl, 1952, 175). Tā ir atkarīga no mana objekta-ķermeņa: “Patiešām, raugoties naturālistiski, visa apziņa, visa pārdzīvošana vispār ir miesiski dībināta ..” (Huserls, 2002, 71; Husserl, 1952, 184). Tā ir laiciski un telpiski lokalizēta ķermenī un attiecīgi atkarīga no ķermeņa un fiziskās dabas kauzālās sistēmas kā tādas (Huserls, 2002, 64–65, 68–69; Husserl, 1952, 175–176, 180–181).

Atšķirībā no personālistiskās attieksmes, kurai raksturīgas motivācijas attiecības, naturālistiskajā attieksmē darbojas kauzālās jeb **cēloniskās attiecības**. Mans objekta ķermenis ne tikai cēloniski mijiedarbojas ar citām dabas lietām, bet tas arī izraisa psihiskos stāvokļus. To, ka cilvēcisķajam ķermenim ir noteikti

psihiski stāvokļi, nosaka cēloniskais ietvars, proti, to, ka es jūtu sāpes (psihisks stāvoklis), nosaka virkne norišu manā fiziskajā ķermenī. Un to var pētīt dabaszinātniski (Huserls, 2002, 69; *Husserl*, 1952, 181).

Kā piemēru atšķirībai starp personālistisko un naturālistisko attieksmi var minēt ārsta un pacienta attiecības un pieeju slimībai. Ārsts attiecībā pret pacientu var ieņemt gan personālistisku, gan arī naturālistisku attieksmi. Pacients, tāpat kā ārsts, ir persona, bet diagnozes noskaidrošanas un terapijas nolūkā ārsts var uzlūkot pacientu naturālistiski – kā disfunkcionālu dabas objektu, kas jāsalabo. Ārsts šajā gadījumā var abstrahēties no tā, ka pacients ir persona, un attiekties pret personu kā pret objektu, gluži kā mehāniķis pieiet auto diagnostikai un labošanai.

Ja ārsts ir pilnībā nodevies naturālistiskajai attieksmei, viņš abstrahējas ne tikai no pacienta, bet arī no sevis kā personas. Viņš izmanto savas rokas, acis un ausis kā diagnostikas instrumentus; viņš nedomā, cik skaists ir pacients, ka pacients ir slavens vai lielisks sarunu biedrs. Ārsts uz brīdi aizmirst par sevi kā par personu. Diagnostiskais pieskāriens ir atšķirīgs no pieskāriena draugam vai mīļotajam cilvēkam. Pacients ir objekts, kas tiek izmeklēts, bet ārsts ir objekts, kas izmeklē. Un tieši tāpēc, ka zinām – ārsts uz mums lūkojas naturālistiski, nevis kā persona, – mēs varam ārstam atklāt ķermeņa vietas, kuras mēs reti rādām citiem cilvēkiem.

Protams, ārsti ne vienmēr spēj noturēties šajā naturālistiskajā attieksmē, arī viņi nosoda, vaino, uzslavē un uzmundrina pacientus. Tāpēc šīs attiecības ietver abas attieksmes un ārstam ir jāiemācās tās ieņemt pareizajā vietā un pareizajā laikā, jo no tā ir atkarīga ne tikai pacienta labklājība, bet arī diagnoze un terapijas iznākums. Ja ārsts ar savu attieksmi un uzvedību liek pacientam izjust kaunu, tas pacientā rada ne tikai nepatīkamas emocijas, bet arī vēlmi slēpt simptomus un pat izvairīties no ārsta apmeklējuma.<sup>10</sup> Savukārt, ja ārsts uztver pacientu un izturas pret viņu tikai kā pret dabas objektu, tas var veicināt pacientu neapmierinātību un veselības aprūpes krīzi (*Marcum*, 2005, 311), jo galu galā pacients ir persona un slimība ietekmē ne tikai ķermeni, bet arī veidu, kādā persona dzīvo savā appasaulē. No personas perspektīvas skatoties, slimība ir ne tikai disfunkcija ķermenī, bet arī traucētas vai sabrukušas attiecības ar appasauli. Tādēļ ārstam ir svarīgi attīstīt spēju pēc vajadzības un pareizajā kontekstā pārslēgties starp personālistisko un naturālistisko attieksmi (*Carel & Macnaughton*, 2012, 2335).

Kopumā var teikt, ka cilvēkam kā dabas objektam raksturīgs objekta ķermenis ar dvēseli kā specifisku ķermeņa slāni. Cilvēks kā dabas objekts ir pasaules kā objektīvās dabas daļa, kuru pārvalda cēlonības attiecības un kuru var pētīt ar dabaszinātņu metodēm.

<sup>10</sup> Vairāk par kaunu fenomenoloģiskā skatījumā ārsta un pacienta attiecībās sk.: *Dolezal*, 2015.

## Fenomenoloģiskā attieksme: Es kā transcendentālā subjektivitāte

Līdzīgi, kā tas ir naturālistiskās attieksmes gadījumā, arī fenomenoloģiskā jeb transcendentālā attieksme ir mākslīga, proti, tajā mēs nedzīvojam kā personas mūsu ikdienā, bet tā ir īpašu intelektuālo pūliņu rezultāts, kam nepieciešama vingrināšanās un ieradumu veidošana, lai tajā noturētos.

Lai ieņemtu fenomenoloģisko attieksmi, ir jāveic fenomenoloģiskā jeb transcendentālā redukcija. Tās apzīmēšanai Huserls izmanto arī sengrieķu vārdu *ἐποχή* (*epohē*), ko var tulkot kā atturēšanos no sprieduma, sprieduma pieņemšanas atlikšanu. Fenomenoloģiskās redukcijas gadījumā notiek **atturēšanās no sprieduma par ārpus apziņas esošās pasaules esamību** (Husserl, 1976b, 63). Proti, mēs atturamies no sprieduma par to, vai ārpus apziņas pasaule pastāv vai nepastāv. Pasauli mēs pieredzam, un šī pieredzētā pasaule mums pastāv, bet to, vai šī pasaule, kuru mēs pieredzam, pastāv ārpus tās pieredzes, mēs nezinām un, kā uzskata Huserls, arī nevaram zināt. Tāpēc mums ir jāatturas no sprieduma izdarīšanas par ārpus apziņas esošās pasaules esamību vai neesamību.

Lai labāk izprastu šo soli, varam katrs sev paprasīt, vai ir kaut kas, ko varam pateikt par pasauli, ko mēs vienā vai otrā veidā nebūtu pieredzējuši? Viss, ko mēs varam par pasauli pateikt, ieskaitot to, ka tā pastāv, ir ietverts mūsu pieredzē. Mēs nevaram izkļūt no mūsu pieredzes un palūkoties, kādas tad īsti ir tās attiecības ar ārpuspieredzes esamību. Tāpēc mēs varam tikai spekulēt un minēt, ka pasaule, kuru pieredzam, pastāv ārpus mūsu pieredzes; ka apziņa, kurā visa pasaule mums ir un var tikt pieredzēta, ir tikai šīs pašas par sevi esošās pasaules atspoguļojums un rezultāts.

Huserls savā filosofijā vēlas izvairīties no minējumiem un balstīties tikai tajā, ko mēs varam droši zināt. Un mēs varam droši zināt, ka mums ir apziņa un ka šajā apziņā mums parādās pieredzētā pasaule. Par to, vai šai pieredzes pasaulei atbilst kaut kāda pasaule ārpus apziņas, mēs nevaram droši spriest, tāpēc uz šo spriedumu nevaram droši balstīties. Tāpēc Huserlam filosofija ir subjektivitātes filosofija; mēs varam droši paļauties tikai uz to, kas ir mūsu pieredzē.

Ikdienas un dabaszinātniskā pieeja apziņas un pasaules attiecībām galvenokārt ir tāda, ka apziņa ir pasaules daļa un noteiktu cēlonisku attiecību rezultāts pasaulē, savukārt Huserls šīs attiecības pavērš otrādi – pasaule, kāda tā mums pastāv, ir apziņas daļa un atkarīga no tās. Pirmajā pieejā pasaule ir absolūta un apziņa – relatīva, bet otrajā pieejā apziņa ir absolūta un pasaule – relatīva. Pēc Huserla viedokļa šī absolūtā apziņa ir transcendentāla,<sup>11</sup> proti, tā ir pasaules

<sup>11</sup> Vārdu “transcendentāls” nevajag jaukt ar “transcendents”. Transcendents apzīmē to, kas iet pāri, kas atrodas ārpus kaut kā, bet transcendentāls – kas ir kaut kā pieredzes nosacījums, kas padara iespējamu kaut kā pieredzi.

pieredzes nosacījums, tā dara pasaules pieredzi iespējamu, un Huserls to sauc arī par **transcendentālo subjektivitāti**. Par tās attiecībām ar pasauli Huserls raksta: “Viss pasauliskais, visa telplaiciskā esamība priekš manis pastāv tāpēc, ka es to pieredzu, uztveru, atceros, par to piedomāju un spriežu, to vērtēju, iekāroju utt.” (Huserls, 2002, 240). Ja nebūtu apziņas, nebūtu arī pasaules, vismaz tādas, kāda tā mums ir dota: “Priekšmeti ir priekš mums un ir tieši tie, kas ir, – tikai kā īstenās un iespējamās apziņas priekšmeti” (Huserls, 2002, 273; *Husserl*, 1973, 99).

Fenomenoloģiskās redukcijas gaitā ne tikai tiek ielikta iekavās tēze, ka apziņa ir pasaules daļa un tās rezultāts, bet arī tiek īstenota īpaša **refleksija**. Tas izskaidrojams šādi: ja pasaule ir apziņas produkts jeb (izmantojot Huserla terminoloģiju) ja apziņa konstituē pasauli, tad fenomenoloģijas uzdevums ir noskaidrot, kā šis konstituēšanās jeb jēgas veidošanās process norit. Tāpēc, ja ikdienā mēs esam vērsti uz lietām pasaulē, ieskaitot mūs pašus un mūsu apziņu kā pasaules lietas, tad fenomenoloģiskajā attieksmē mēs vēršamies uz dažādajiem apziņas pārdzīvojumiem, caur kuriem pasaules lietas, ieskaitot mūs pašus kā cilvēkus, kuriem šie pārdzīvojumi ir, konstituējas (Huserls, 2002, 249–252). Citiem vārdiem sakot, refleksijā mēs vēršamies uz apziņas pārdzīvojumiem – piemēram, uztveri, atmiņu, šaubām, vērtēšanu, iztēlošanos, – un cenšas atklāt, kā šajos pārdzīvojumos parādās pasaule un es kā pasaules objekts.

Ko fenomenoloģiskā redukcija un fenomenoloģiskā attieksme nozīmē un maina attiecībā uz Es, salīdzinot ar personālistisko un naturālistisko Es? Atšķirībā no Es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē, transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte fenomenoloģiskajā attieksmē nav pasaulē mītoša dzīva būtne: “Šis Es un Es–dzīve, kas man katrā ziņā paliek pāri pēc *εποχή*, nav gabaliņš no pasaules, un, ja saka: “Es esmu, *ego cogito*”<sup>12</sup>, – tad tas vairs nenozīmē: es, šis cilvēks, esmu” (Huserls, 2002, 243). Transcendentālais Es nav kādas pasaulē mītošas fiziskas būtnes psihiskais slānis, transcendentālais Es ir absolūtā apziņa, kurā konstituējas visa pieredze ar tās pasauli, kurā konstituējas Es kā persona un Es kā specifisks sugas pārstāvis. Citiem vārdiem sakot, transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte ir apziņas lauks, kurā veidojas jēgas slāņi par Es kā personu un cilvēku. Viss, ko es pieredzu, visa pasaule, kas man parādās, parādās manis kā transcendentālā Es konstituējošajai jeb **jēgdodošajai darbībai**.

Huserls raksta:

“Tādējādi objektīvā pasaule, kas man pastāv, jēkad ir pastāvējusi un pastāvēs vai jēkad iespēs būt ar visiem tās objektiem, iegūst no manis – no transcendentālā un visupirms pēc *εποχή* apgūtā Es –, kā es teiktu, visu jēgu un esamības lietderīgumu, kāds tai jēkad priekš manis bijis.”<sup>13</sup> (Huserls, 2002, 244; *Husserl*, 1973, 65)

<sup>12</sup> *Ego cogito* (latīņu val.) – es domāju.

<sup>13</sup> Tulkojumā veiktas nelielas izmaiņas: “izsmelī laukā” nomainīts uz “iegūst”.

Pieredzētā pasaule ir jēgas pasaule, pasaule, kuru es kā transcendentālā subjektivitāte saprotu (vai arī nesaprotu) un kuru esmu tai piešķīris: “Es nevaru iemājot nevienā citā pasaulē, nevaru būt pieredzošs, domājošs, vērtējošs un darbīgs ne pret vienu citu pasauli, kā tikai pret to, kuras jēga un lietderība nāk no manis paša un pastāv manī pašā” (Huserls, 2002, 240). Piemēram, krūzi mēs saprotam kā trīsdimensionālu fizisku objektu, kuram piemīt noteikta forma, krāsa, materiāls utt., bet krūzei, lai tā būtu krūze, piemīt arī citas jēgas dimensijas, piemēram, tā ir lieta, kurā mēs varam liet šķidrumus un no kuras varam dzert, tā ir lieta, kuru mēs varam saplēst, mazgāt, mest, ar kuru mēs varam apliet stādus vai iesist. Un katra lieta, ko mēs sastopam mūsu pasaulē un ar kuru mijiedarbojamies, ir šāda jēgpilna lieta. Galu galā, arī pati pasaule kā tāda ir jēga.

Vēl viena būtiska atšķirība starp mani kā personu un dabas objektu, no vienas puses, un mani kā transcendentālo subjektivitāti, no otras puses, ir **mirstīgums**. Ja Es kā persona un naturālistisks objekts ir mirstīgs, proti, mēs dzīvojam un kā dzīvas būtnes varam nomirt, tad transcendentālais Es nemirst: “Šajā nozīmē nāve reprezentē pārrāvumu, kuram, tā sakot, nav transcendentālā profila, un šajā nozīmē tas ir jautājums, vai tā vispār ir atbilstoša tēma transcendentālajai refleksijai” (Dodd, 2010, 65). Nav jēgpilni prasīt par mana kā transcendentālā Es nāvi, jo nāve pati ir jēga, ko transcendentālais Es ir konstituējis. Jēga ir tikai jautājumam par manis kā pasaules dzīvās būtnes nāvi.

Mans galīgums ir konstituēts transcendentālajā subjektivitātē kopā ar pasauli un mani pašu kā pasaulē mītošu būtni. No kurienes es iegūstu ideju, ka esmu galīgs, ka esmu sācies un reiz beigšu pastāvēt? To es iegūstu no savas pieredzes par citiem, jo redzu citus cilvēkus, kas piedzimst un nomirst, un zinu, ka esmu tāds pats kā citi (*Geniusas*, 2010, 73). Šajā nozīmē citu cilvēku dzimšana un nāve ir pirms manas dzimšanas un nāves (*Ibid.*, 80), proti, es zinu, ka esmu dzimis un reiz miršu tikai tāpēc, ka pieredzu citu cilvēku dzimšanu un nāvi un šos faktus attiecinu uz sevi.

Protams, fakts, ka transcendentālā subjektivitāte nemirst (un arī nepiedzimst), nenozīmē, ka transcendentālais Es nekad nav sācies vai nebeigsies, bet, ņemot vērā, ka nomiršanu mēs attiecinām uz pasaulē pastāvošām dzīvām būtnēm, nav iespējams attiecināt vārdus “nāve” un “mirt” uz transcendentālo Es, kas ir nosacījums pasaulei, kāda tā man pastāv.

Apkopojojot visu, transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte ir absolūta apziņa, kas nav atkarīga no kaut kā ārpus tās un līdz ar to tā nav daļa no pasaules un cilvēka kā šīs pasaules daļas. Transcendentālās subjektivitātes ietvaros veidojas jēga par pasauli un līdz ar to arī par mani kā pasaules daļu – personu un cilvēku. Transcendentālā subjektivitāte ir jēgdodoša – viss, ko mēs pieredzam,

mums kaut ko nozīmē. Ja es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē varu nomirt un tādēļ esmu mirstīgs, tad transcendentālais Es nemirst, jo nav dzīva būtne, drīzāk dzīvo būtņu pieredzes nosacījums. Transcendentālais Es var sākties un beigties, bet ne nomirt.

## Nobeigums

Fenomenoloģija bieži vien tiek raksturota kā deskriptīva disciplīna, kuras mērķis ir aprakstīt pieredzi jeb apziņu, ieņemot nereduktīvu attieksmi pret to, vadoties tikai un vienīgi pēc pašas pieredzes. Šāds pieredzes apraksts paredz pirmās personas jeb subjektīvu pieredzes perspektīvu. Balstoties vācu fenomenologa Edmunda Huserla idejās, var apgalvot, ka mēs visu (ieskaitot mūs pašus) pieredzam kā pieredzošie subjekti. Savukārt veids, kādā mēs sevi pieredzam, ir atkarīgs no attieksmes jeb fenomenoloģiskā skatpunkta, kādu mēs ieņemam. Mēs sevi varam pieredzēt kā iemiesotas personas (personālistiskajā attieksmē), kā cilvēkus (naturālistiskajā attieksmē) un kā subjektivitāti (transcendentālajā attieksmē).

Personālistiskā attieksme ir mūsu ikdienas ierastā pasaule, kurā es sevi pieredzu kā personu. Persona ir es, kuru kā miesisku subjektu pasaule motivē un kura ir miesiski vērsta uz pasauli. Persona vienmēr ir arī kādas appasaules subjekts. Pasaule, kurā es kā persona sevi atrodu, ir appasaule, nevis objektīvā daba, un appasaule ir nevis cēlonības, bet gan motivācijas attiecību pasaule. Personai ir sava vēsture un ieradumi, kas veido tās īpatnējo stilu. Un persona nav viena pasaulē – tā dzīvo un mijiedarbojas ar citām personām, proti, personas dzīvei appasaulē raksturīga arī intersubjektivitāte.

Naturālistiskajā attieksmē es sev atklājos kā sugas pārstāvis jeb cilvēks. Ieņemot naturālistisko attieksmi, mēs uz visu lūkojamies kā objektīvās dabas, ko pēta dabaszinātnes, objektu. Cilvēks ir pasaules kā objektīvās dabas objekts, ko pārvalda cēlonības attiecības un ko var pētīt ar dabaszinātņu metodēm.

Visbeidzot, transcendentālajā attieksmē es sev atklājos kā transcendentālais Es jeb transcendentālā subjektivitāte. Transcendentālā subjektivitāte ir absolūta apziņa, kas nav atkarīga no kaut kā ārpus tās, tāpēc tā nav daļa no pasaules un cilvēka kā šīs pasaules daļas. Transcendentālās subjektivitātes ietvaros veidojas jēga par pasauli un līdz ar to arī par mani kā pasaules daļu – personu un cilvēku. Transcendentālā subjektivitāte ir jēgdodoša – pateicoties tai, viss, ko mēs pieredzam, mums kaut ko nozīmē. Ja es personālistiskajā un naturālistiskajā attieksmē varu nomirt un tāpēc esmu mirstīgs, tad transcendentālais Es nemirst, jo nav dzīva būtne, drīzāk tas ir dzīvo būtņu pieredzes nosacījums.

# PERSON, HUMAN BEING AND SUBJECTIVITY IN PHENOMENOLOGY

## Summary

Phenomenological philosophy concentrates on experience and how we experience things, and as such it could be described as a philosophy of subjectivity. However, it does not mean that it avoids questions about objectivity, about the world around us as it is itself. Rather it claims that everything we consider to be objectively existing is given exclusively through and consequently as part of subjectivity. Therefore, subjectivity is an integral aspect of every type of objectivity. Thus, there is no wonder that the question about the experiencing subject or the I itself that experiences itself and the world around it lies at the heart of phenomenology. What is this I, and how, phenomenologically viewed, this subjectivity should be understood?

Responding to the question, this article shows that within phenomenology it is impossible to speak about one way in which the I is revealed in experience. To be more precise, based on Husserl's philosophical ideas, this article aims to expound three different ways in which the I experience itself: I can experience myself (1) as embodied person, (2) as a human being, and (3) as the transcendental subjectivity. Nevertheless, the way I experiences itself depends on the attitude I takes toward what I experiences.

Therefore, the first part of the article is dedicated to the question what the term 'attitude' means in the context of Husserl's phenomenology. The second part deals with the personalistic attitude in which I experiences itself as an embodied person. The third part looks into the naturalistic attitude which presents I as a human being, and the final part addresses the phenomenological or transcendental attitude within which I is revealed as the transcendental subjectivity.

## Literatūra

1. Ahmed, S. (2007). A phenomenology of whiteness. *Feminist Theory*, 8(2), 149–168. <https://doi.org/10.1177/1464700107078139>
2. Carel, H., & Macnaughton, J. (2012). "How do you feel?": Oscillating perspectives in the clinic. *The Lancet*, 379(9834), 2334–2335. [https://doi.org/10.1016/S0140-6736\(12\)61007-1](https://doi.org/10.1016/S0140-6736(12)61007-1)
3. Dodd, J. (1998). Attitude-facticity-philosophy. In: N. Depraz & D. Zahavi (Eds.), *Alterity and facticity* (Vol. 148, pp. 57–85). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-94-011-5064-4\\_3](https://doi.org/10.1007/978-94-011-5064-4_3)
4. Dodd, J. (2010). Death and time in Husserl's C-manuscripts. In: D. Lohmar & I. Yamaguchi (Eds.), *On time – new contributions to the Husserlian phenomenology of time* (pp. 51–70). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9\\_3](https://doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9_3)

5. Dolezal, L. (2015). The phenomenology of shame in the clinical encounter. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 18(4), 567–576. <https://doi.org/10.1007/s11019-015-9654-5>
6. Fuko, M. (1995). Patiesība un vara. No: *Patiesība. Vara. Patība* (17.–31. lpp.). Spektrs.
7. Geniusas, S. (2010). On birth, death, and sleep in Husserl's late manuscripts on time. In: D. Lohmar & I. Yamaguchi (Eds.), *On time – new contributions to the Husserlian phenomenology of time* (pp. 71–89). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9\\_4](https://doi.org/10.1007/978-90-481-8766-9_4)
8. Grīnfelde, M. (2018a). Ķermenis un miesa. No: V. Silis, I. Neiders (Red.), *Filosofiskā antropoloģija II* (15.–42. lpp.). Rīgas Stradiņa universitāte.
9. Grīnfelde, M. (2018b). The four dimensions of embodiment and the experience of illness. *AVANT. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard*, 9(2), 107–127. <https://doi.org/10.26913/avant.2018.02.07>
10. Husserl, E. (2002). *Fenomenoloģija* (Tulk. R. Kūlis un A. Dāboliņš). Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
11. Husserl, E. (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*. Martinus Nijhoff.
12. Husserl, E. (1973). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (2. Aufl.). Martinus Nijhoff.
13. Husserl, E. (1976a). *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie: Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie* (2. Auflage). Kluwer.
14. Husserl, E. (1976b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. 1. Halbband. Text der 1.–3. Auflage*. Martinus Nijhoff.
15. Husserl, E. (1989). *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy. Second book: Studies in phenomenology of constitution*. Kluwer Academic Publishers.
16. Leder, D. (1990). *The absent body*. University of Chicago Press.
17. Marcum, J. A. (2005). Biomechanical and phenomenological models of the body, the meaning of illness and quality of care. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 7(3), 311–320. <https://doi.org/10.1007/s11019-004-9033-0>
18. Merlo-Pontī, M. (2018). *Uztveres fenomenoloģija*. (Tulk. R. Zembahs). Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūts.
19. Moran, D. (2000). *Introduction to phenomenology*. Routledge.
20. Moran, D. (2005). *Edmund Husserl: Founder of phenomenology*. Polity Press.
21. Moran, D. (2009). The phenomenology of personhood: Charles Taylor and Edmund Husserl. *Colloquium*, 3, 80–104.
22. Moran, D., & Cohen, J. D. (2012). *The Husserl dictionary*. Continuum.
23. Sartre, J.-P. (2006). *Being and nothingness: An essay on phenomenological ontology*. Routledge.
24. Young, I. M. (2005). *On female body experience: "Throwing like a girl" and other essays*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195161920.001.0001>
25. Zahavi, D. (2008). Phenomenology. In: D. Moran (Ed.), *Routledge Companion to Twentieth-Century Philosophy* (pp. 661–692). Routledge.
26. Zahavi, D. (2012). Empathy and mirroring: Husserl and Gallese. In: R. Breuer & U. Melle (Eds.), *Life, subjectivity & art: Essays in honor of Rudolf Bernet* (pp. 217–254). Springer Netherlands. [https://doi.org/10.1007/978-94-007-2211-8\\_9](https://doi.org/10.1007/978-94-007-2211-8_9)