

**KĀ MĒS VARAM
BŪT KOPĀ?**
SOCIĀLĀ FENOMENOLOĢIJA
PAR KOPĪBU VEIDOŠANOS

programma un tēzes

programme and abstracts

**HOW CAN WE
BE TOGETHER?**

SOCIAL PHENOMENOLOGY ON FORMATION
OF COMMUNITY AND TOGETHERNESS



Rīga 2012



EIROPAS SAVIENĪBA



EIROPAS REĢIONĀLĀS
ATTĪSTĪBAS FONDS

IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE
ANNO 1919



Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūts

ERAF projekts Nr. 2010/0195/2DP/2.1.1.2.0./10/APIA/VIAA/008
“Latvijas Universitātes Filozofijas un socioloģijas institūta
kapacitātes attīstība un starptautiskās sadarbības veicināšana”

Starptautiska zinātniska konference

Kā mēs varam būt kopā?

Sociālā fenomenoloģija
par kopību veidošanos

programma un tēzes

International scientific conference

How can we be together?

Social phenomenology on formation
of community and togetherness

programme and abstracts

Starptautiskas zinātniskas konferences “Kā mēs varam būt kopā?
Sociālā fenomenoloģija par kopību veidošanos” tēzes.
Rīga, LU aģentūra “LU Filozofijas un socioloģijas institūts”, 2012, 96 lpp.

ERAF projekts Nr. 2010/0195/2DP/2.1.1.2.0./10/APIA/VIAA/008 “Latvijas Universitātes
Filozofijas un socioloģijas institūta kapacitātes attīstība un starptautiskās sadarbības veicināšana”

Konferences zinātniskā komiteja / Scientific Committee of the Conference:
Ella Buceniece (Latvija), Mamuka Dolidze (Gruzija), Dalius Jonkus (Lietuva), Maija Kūle (Latvija),
Viktors Molčanovs (Krievija), Jānis Nameisis Vējš (Latvija), Daniela Verduči (Itālija), Velga Vēvere
(Latvija), Tonijs Viks (Igaunija)

Konferences organizācijas komiteja / Organizational Committee of the Conference:
Ella Buceniece, Rihards Kūlis, Vallija Rone, Velga Vēvere, Lieta Vijupe

Kontakti ar konferences referentiem un tēžu autoriem:
LU Filozofijas un socioloģijas institūts, Akadēmijas laukums 1,
Rīga, LV 1940, Latvija, tel. 67229208, fsi@lza.lv

© Latvijas Universitātes aģentūra “LU Filozofijas un socioloģijas institūts”
© Tēžu autori

ISBN 978-9934-506-04-8

Mūsdienu sabiedrībai raksturīga fragmentācija un šķelšanās dažādās grupās. Tas cilvēkos rada atsvešinājuma un izolētības jūtas. Vai iespējams pārvarēt šo sašķelšanos un izolētību? Vai iespējams atgriezties pie kopizjūtas? Vai arī jāmeklē jaunas kopības formas? Vai šīs formas, ja tādas pastāv, radikāli atšķirsies no agrākajām? Šos un daudzus citus jautājumus, kas saistīti ar sociālās kopības fenomenu, pēta sociālā fenomenoloģija. Konferencē tiek aplūkotas šādas tēmas:

- Kopējas jēgas veidošanās – kolektīvā intencionalitāte
- Intersubjektivitāte
- Piederība
- Tuvākais/svešinieks/cits
- Jaunā sociālā realitāte un jēdzieni, kas izmantojami tās fenomenoloģiskai deskripcijai

There is no doubt that the contemporary world is multi-centered and divided into diverse groups. This, in its turn, brings about feelings of estrangement and separation. Can all this be reversed? Is it possible to restore the true sense of community? Or, rather, should we look for new forms of being together? Is this togetherness (if there is the one, of course) something that radically differs from the previous manifestations. These and many other questions regarding the phenomenon of being-together-in-the-society are being researched by the social phenomenology.

The present conference discusses the following themes:

- Formation of the common meaning – collective intentionality
- Intersubjectivity
- Belonging to
- Neighbour / stranger / other
- New social reality and concepts applicable to its phenomenological description

Starptautiska zinātniskā konference

Kā mēs varam būt kopā?

Sociālā fenomenoloģija par kopību veidošanos

Rīga, Latvija, 2012. gada 6. – 7. decembris

Ceturtdiena, 6. decembris

LU Mazā aula, Raiņa bulv. 19

- 9.30 – 10.00 Dalībnieku reģistrācija
10.00 – 10.20 Konferences atklāšana:
LU prorektora prof. I. Muižnieka uzruna
LU FSI direktores prof. M. Kūles uzruna

1. sesija: Kopības un komunikācijas personālais un sociālais horizons

Vadītāja: Velga Vēvere

- 10.20 – 10.40 **Jānis Nameisis Vējš** (LU FSI), *Social Ethics: Some Cues from Isaiah Berlin*
10.40 – 11.10 **Viktors Molčanovs** (Krievijas Valsts humanitāro zinātņu universitāte, Maskava), *Space, Border, and Internal Experience*
11.10 – 11.30 **Maija Kūle** (LU FSI), *Intersubjectivity in Husserl's philosophy in the context of contemporary philosophies of communication*
11.30 – 12.00 **Tonijs Viks** (Tallinas Universitāte), *Some ideas towards a phenomenological analysis of emotions: the case of patriotism*
12.00 – 12.20 **Daniela Verduči** (Mačerasas Universitāte), *The consciousness of being alive as the forgotten transcendental condition of community and togetherness*
12.20 – 12.30 Jautājumi un diskusija
12.30 – 13.30 Pusdienu pārtraukums

2. sesija: Fenomenoloģijas citādā subjektivitāte un indivīdu sabiedrība

Vadītāja: Maija Kūle

- 13.30 – 13.50 **Ella Buceniece** (LU FSI), *Alone and Connected: The Social Profiles of Phenomenology*
13.50 – 14.20 **Dalius Jonkus** (Kauņas Vītauta Dižā universitāte), *Alterity in Self: Memory and Forgetfulness*
14.20 – 14.50 **Mamuka Dolidze** (Tbilisi Universitāte), *Theatrical Performance on the Stage of Political Actions*

- 14.50 – 15.10 **Uldis Vēgners** (LU FSI), *Language, Intersubjectivity, and Phenomenological Reduction*
- 15.10 – 15.20 Jautājumi un diskusija
- 15.20 – 15.50 Kafijas pauze

3. sesija: Intersubjektivitāte un (vai) socialitāte

Vadītājs: Jānis Vējš

- 15.50 – 16.10 **Velga Vēvere** (LU FSI), *Pronouns. James Abo and phenomenological description of social reality*
- 16.10 – 16.30 **Pauls-Gabriels Sandu** (Freiburgas Universitāte), *The Quest for Authenticity and the Necessity of Separation and Estrangement of One's Self – A Critical Approach to Heidegger's Understanding of Otherness*
- 16.30. – 16.50 **Rinalds Zembahs** (LU FSI), *Community and Intersubjectivity*
- 16.50 – 17.10 **Māra Grīnfelde** (LU FSI), *The (Non)intentional Character of the Other in Jean-Luc Marion's Phenomenology*
- 17.10 – 17.30 Jautājumi un diskusija

* * *

Piektdiena, 7.decembris

LU Vēstures un filozofijas fakultāte, Mārstaļu iela 28/30, 2. auditorija

1. sesija: “Dzīvespasaule” kā sociāli komunikatīvs (kon)teksts

Vadītāja: Ella Buceniece

- 10.00 – 10.20 **Guntis Kalme** (Lutera Akadēmija), *National identity, globalization and the ethical responsibility of a philosopher*
- 10.20 – 10.40 **Hin Mao** (Londonas Karaliskā koledža), *The null-site society and E. Levinas ethical utopia*
- 10.40 – 11.00 **Raivis Bičevskis** (LU FSI), *Heidegers un Cits sākums. Sociālfilozofiskas perspektīvas?*
- 11.00 – 11.20 **Jānis Broks** (Biznesa augstskola Turība), *Sociālais akts pēcmodernitātes sabiedrībā*
- 11.20 – 11.40 **Ansis Zunde** (LU FSI), *Par filozofu kopības formām H. Ārendtes logātā*
- 11.40 – 12.00 Jautājumi un diskusija
- 12.00 – 13.00 Kafijas pauze

2. sesija: Atmiņa un apziņa: loģika un “dzīvās pieredzes”

Vadītājs: Rihards Kūlis

- 13.00 – 13.20 **Edijs Šauers** (Rīgas Stradiņa Universitāte), *Social significance of cultivation of taste in the philosophy of I. Kant*

- 13.20 – 13.40 **Marko Simionato** (Venēcijas Universitāte), *Parmenides, phenomenology and logic: a difficult cohabitation*
- 13.40 – 14.00 **Andrejs Balodis** (LU FSI), *'Lived-past', False Memories and the Features of Constructivism in Bergson*
- 14.00 – 14.20 **Māris Kūlis** (LU FSI), *Giambattista Vico's New Science of Society*
- 14.20 – 14.40 **Ilze Fedosejeva** (Baltijas Starptautiskā akadēmija), *Sēras: cits kolektīvajā atmiņā*
- 14.40 – 15.10 Jautājumi un diskusija
- 15.10 – 15.30 Konferences noslēgums, rezumē M. Kūle, V. Molčanovs, M. Dolidze, T. Viks, D. Jonkus

Kopības un komunikācijas personālais
un sociālais horizonts

Sociālā ētika: sekojot Jesajam Berlinam

Rīgā dzimušais un pasaules slavu iemantojušais filozofs, ideju vēsturnieks un morāles teorētiķis Jesaja Berlins ieņem īpašu vietu sociālās ētikas pētniecības jomā. Berlina uzmanības centrā ir vairāki savstarpēji saistīti izpētes jautājumi, kurus pieņemts tematizēt kā: vēsturiskais determinisms iepretim vērtību plurālismam, vērtību nesavienojamība vai nesaskaņojamība, racionalitātes un emocionalitātes loma ētiskajā spriešanā un darbībā u.c.

Aplūkojamās problemātikas pamatā liekama Berlina oriģinālā izpratne par diviem brīvības veidiem, kuru analīze sniegta viņa pazīstamajā esejā “Divi brīvības jēdzieni”.

Ievadot pašreizējās pārdomas par Berlina metodes izmantojamību sociālās ētikas jomā, vēlos pievērst uzmanību faktam, ka divu brīvības jēdzienu nošķirums, marķējot tās attiecīgi ar *pozitīvo* un *negatīvo* apzīmējumu, var dažkārt radīt neizpratni. Metafiziski iecentrēti komentētāji un interpretētāji, ļaujoties šo apzīmējumu semantikā iekļautajām konotācijām (skaidrojot tās *labais/sliktais* dihatomijas manierē), dažkārt sliecas piedēvēt pozitīvajai brīvībai augstvērtīgāka morālā statusa raksturu, kas saistīts ar īpaša veida garīgumu, tajā pašā laikā attiecinot negatīvās brīvības jēdzienu uz primitīvākiem cilvēka esamības stāvokļiem (*nav piesiets pie koka* u. tml.).

Pretēji šādai interpretācijai uzskatu, ka Berlina divu brīvību analīzes galvenais vektors rodams citā virzienā – nostādnē, ka jebkurš no minētajiem brīvības variantiem pakļaujas izkropļošanai, perversijai, kas savukārt ir novedis pie ļaunām sekām totalitāriskas domāšanas un režīmu veidolā. Esmu centies pievērst uzmanību šim aspektam vairākās publikācijās tāpēc, ka latviskā mentalitātē un kultūras telpā dažkārt dominē ideālistiski romantizēti priekšstati par morālo vērtību iederību, pielietojot tās mūsdienu politiskās cīņas procesam.

Šī iemesla dēļ pašreizējā priekšlasījuma ietvaros pievērsīšu uzmanību faktam, ka Jesajas Berlina sociāli politiskie un ētiskie uzskati ir cieši saistīti ar viņa metodoloģijas filozofiskajām nostādnēm. Tās varētu raksturot kā sava veida analītisko empīrismu jeb lingvistisko (ikdienas valodas) filozofiju, kuras izveidē viņš pats bijis līdzdalīgs.

Telpa, robeža un iekšējā pieredze

Šis pētījums pievēršas iekšējai pieredzei kā telpiskam fenomenam. Atšķirības starp iekšējo un ārējo pieredzi kā telpas metaforas uzlūkojums noved pie jautājuma par telpas metaforu izcelsmi principā. Tiek aplūkota analogija starp laiku un telpu un telpas metaforām Huserla laika izpratnē. Jautājums par apziņas laiciskumu, acīmredzamību un laika sākotni tiek risināts, salīdzinot Brentāno un Huserla koncepcijas. Brentāno atšķirības starp tiešo un netiešo apziņas modu un laika kā robežas nepārtauktībā izpratne, kā arī viņa *proteraeesthesia* jēdziens ir būtiski iekšējās pieredzes kā telpiska fenomena interpretācijā.

Šis raksts apšaubā laika pieredzes pašpietiekamību un tradicionālo saskaņotību starp laiku un iekšējo pieredzi, starp telpu un ārējo pieredzi. Tiek aplūkotas šeit/tur pieredzes un tagad/tad pieredzes attiecības.

Mans mērķis ir interpretēt robežas pieredzi kā sākotnējo iekšējo pieredzi, no kuras izceļas telpas pieredze. Savukārt robežas pieredze sakņojas diferenciācijas pieredzē. Pēdējā no tām nav laiciska, tajā nav arī iekšējā laika, taču tajā ir robežas pieredze, kas izprotama kā sākotnēja un netieša pieredze. Katrā diferenciācijas aktā pastāv "starp" pieredze, atšķirības starp robežu un plašumu, hierarhiju un atvērtību pieredze, priekšplāna un fona pieredze, kur robeža un plašums var mainīties "vietām", tādējādi pārveidojot pieredzes primāro telpu.

Huserla intersubjektivitātes teorija mūsdienu komunikācijas filosofiju kontekstā

Mūsdienu filosofijas raksturīgs virziens ir fenomenoloģija, kas aplūko konceptus “piederze” un “intersubjektivitāte”. Tas raksturo pāreju no epistemoloģiskās paradigmas filosofijā uz hermeneitisko skatījumu. Vācijas/ASV filosofs V. Hesle (*V. Hösle*) mūsdienu laikmetu filosofijā raksturo kā “transformāciju no subjekta filosofijas uz intersubjektivitātes filosofiju”. Tas nozīmē, ka komunikācijas un intersubjektivitātes jautājumi nonāk uzmanības centrā.

20. gadsimta filosofijā jautājumus par saprašanas, kopīgu rīcību un komunikāciju rosināja E. Huserls savā mācībā par intersubjektivitāti. Komunikācijas tēmas aplūkoja arī filosofi K. Jaspers (*K. Jaspers*) savā eksistences filosofijā (jēdziens “komunikācija”), M. Heidegers (*M. Heidegger*) fundamentālonoloģijā (jēdziens *Mitsein*), M. Merlo-Pontī (*M. Merleau-Ponty*) uztveres fenomenoloģijā, mācībā par ķermeni kā pasaulē esošu; E. Levins (*E. Levinas*) mācībā par esamību un Citu, M. Būbers (*M. Buber*) dialoga filosofijā, komunikācijas filosofiju attīsta K. O. Šrāgs (*C. O. Schrag*) ASV, sarakstot grāmatas par komunikatīvo praksi, J. Hābermāss (*J. Habermas*), domājot par komunikatīvo darbību, un daudzi citi. Jāņem vērā, ka Huserla fenomenoloģijas ietvaros esošā mācība par intersubjektivitāti pieļauj dažādas interpretācijas, kļūstot par hermeneitikas attīstības iedvesmotāju, Heidegera fundamentālonoloģijas rosinātāju, komunikatīvās prakses atzinumu pamatu un dažādu citu filosofijas virzienu ietekmētāju.

Saskatāma būtiska kopība starp fenomenoloģiski hermeneitisko tradīciju un kultūras filosofiju. Te jāmin fenomenoloģiskās socioloģijas versijas (*A. Šics – A. Schütz*, *T. Lukmans – T. Luckmann*), kas runā par sociālo komunikāciju, tajā ieviešot būtisku konceptu “aprehsija”. Tiek analizēts komunikatīvs process, kas nodrošina jēgu radīšanas un saprašanas procesu. Šādā aspektā var aplūkot ne tikai komunikācijas filosofiju, fenomenoloģiju, bet to sintēzi – fenomenoloģisko komunikācijas mācību. Tā savijas ar sociālo psiholoģiju, kultūras un valodas teorijām.

Filosofiskās mācības par intersubjektivitāti un komunikāciju raksturo tendence nolikt sāņus klasiskās filosofijas pamatjēdzienus – izziņu, Ego, izzināmo patiesību,

transcendentālo subjektu un to vietā centrēt uzmanību uz sapratni, interpretāciju, mēs-apziņu, notikumu, nozīmi un jēgu.

Jēgpilnas saskarsmes nodrošinājumu, risinot intersubjektivitātes problēmu, pēc Huserla domām, sniedz transcendentālā subjekta jēdziens un tam piedēvētā spēja reproducēt intencionāli radušās jēgas/nozīmes, atbilstošas izjūtas, pieredzes, darbības. Fenomenoloģija savā klasiskajā izpausmes formā atzīst, ka komunikācija pastāv uz mentālo aktu korelatīvās sakrīšanas bāzes. Manuprāt, šāda iedomāta sakrīšana līdzinās mistiskai pieredzei, kam grūti atrast adekvātuma kritērijus. Nav īsti saprotams, kā pierādīt sakrīšanas pareizību un patiesīgumu. Huserls runā par “pārošanu” (*Paarung*) kā asociatīvi konstituējošu komponentu. Šādas nostādnes dēļ fenomenoloģijā pieņemtais transcendentālais subjekts ir komunikācijas izejas punkts un pret Citu attiecas kā pret citur esošu, svešu, ko nākas “integrēt”. Neskatoties uz pūlēm pārvarēt transcendentālā subjekta formālismu un ierobežotību, Huserla sekotāji viņam līdz galam netic un tādēļ fenomenoloģijas klasiķis saņem pārmetumus par solipsistiskas teorijas radīšanu. Šādus pārmetumus var saskatīt latviešu filosofa T. Celma monogrāfijā “Der phänomenologische Idealismus Husserls” (1928).

Tāču Huserla fenomenoloģija savā attīstības gaitā soli pa solim cenšas arvien vairāk orientēties uz dzīvu subjektu, nevis loģiski definētu subjektu. Komunikācijas izpratne vedina uz citiem apjēgumiem, piemēram, persona (*das Person*). Par personu (lai jēdzienam nebūtu tiesiskas konotācijas, latviski iespējams tulkot arī kā personība, personalitāte) tiek runāts, aprakstot attiecības: persona un tās appasaule (*surrounding world, das Umwelt*). Appasaule raksturīga katrai personai. Apjēgums “appasaule” palīdz tuvoties komunikācijas filosofijas jautājumu risinājumiem un atcelt šauri izprastu intersubjektivitāti. Appasaules objektus persona uztver, balstoties uz sākotnējām apjēgsmēm. Visi garīgās pasaules objekti, līdztekus to fizikālajiem raksturojumiem, satur noteiktu noemātisko jēgu. Tieši uz to orientējas cilvēka darbība, jo apjēgsmes sakņojas kultūras un vēsturiskajā pasaulē. Jēgas ir kā zirneklīši, – tās nevar dzīvot bez sava tīkla. Tādējādi pati piederēšana kontekstualajai realitātei (to var dēvēt arī citādi – par kultūras pasauli, sociālo realitāti, tradējumu, pieredzējumu u.c.) izsaka jēgu radīšanas un interpretācijas, kā arī komunikācijas būtību.

Līdz ar to fenomenoloģija ir nonākusi jau citā attīstības līmenī, risinot jautājumus par komunikāciju. Saskatāmi atzinumi, ka spēja komunicēt balstās uz īpašu struktūru – komunikativitāti (*communicativeness*). Intersubjektivitāte šajā gadījumā nenozīmē divu nošķirtu subjektu saskarsmi, bet subjekta iekšējo pieredzi, kurā sakņojas pati spēja – būt kopā. Domu gaita līdzinās tam, kā 20. gadsimta filosofijā tika izrietināts “vēsturiskums”, kas veido vēsturi, “valodiskums” (*linguisticity*), kas nosaka valodas esamību u.c. Šādā skatījumā “komunikativitāte” ir struktūra, kas padara komunikāciju iespējamu, ir it kā pirms komunikatīvajiem aktiem (analīzes, nevis laika nozīmē).

H. G. Gādamera *Wahrheit und Methode* izvērš domu gaitu par to, kas ir saprašana, saskarsme, patiesība humanitārajās disciplīnās. Jēgpilna komunikācija ir iespējama,

balstoties uz valodas ontoloģiju (valoda tad vairs nav sekundārs domu izteiksmes līdzeklis, bet pati esamība), priekšpriedumiem un tradējumiem. Savā ziņā Gādamera atzinumi līdzinās agrīnā Huserla nostādnēm, kad viņš deva priekšroku nevis subjektivitātei, bet gan ideālajām, loģiskajām, pārļaiciskajām nozīmju vienībām (*ideal logical transtemporal unities of meaning*). Gādamera mācībā šīs nozīmju vienības gan nav loģiskas, bet ir valodiskas un vēsturiskas. Tās nav tieši dotas kā fenomenī, bet rodas un attīstās saprašanā un interpretācijās.

Franču filozofs P. Rikērs (*P. Ricoeur*) Gādamera idejā par piederēšanu tradējumam un distancēšanos no tā, kas ir vajadzīgs objektīvu zināšanu ieguvei, saskata pretrunu. Gādamera hermeneitikas ceļš parādot nepieņemamu alternatīvu starp piedalīšanos un distancēšanos.

Manuprāt, šāda hermeneitikas iekšējā pretruna nav neatrisināma, ja distancēšanos aplūkotu mazliet citādi, proti, tajā saskatot piederību kopīgai tradīcijai un saikni ar Citādo. Tas ir priekšnoteikums, lai runātu par komunikāciju, nevis akcentētu subjektu nošķirtību un izolāciju.

Daži mūsdienu filozofi centrā izvirza citu konceptu – “komunikatīvo praksi”. Par praksi runā tādēļ, ka komunikācija norit gan kā lingvistiska, saprašanās norise apjēgumu līmenī, gan kā aktīva, praktiska, darbīga norise. Darbība tiek realizēta kā sociālā aktivitāte noteiktā vēsturiskā situācijā. Šajā sakarībā filozofijā tiek piedāvāti dažādi koncepti – fenomenoloģijā kopīgo apjēgumu veido dzīvespasaule (*Lebenswelt*), marksismā – virsbūve, šķiru un sociālās attiecības, J. Hābermāss analizē ikdienas savstarpējo valodisko komunikāciju, pragmatikis V. Džeimss (*W. James*) apraksta pieredzēto pasauli, J. Djuijs (*J. Dewey*) izprot kopējo komunikācijas telpu kā publiskajā sfērā pastāvošos paradumus (*habits*), Gādamera – kā iedarbes vēsturi (*effective history, Wirkungsgeschichte*).

K. O. Šrāgs komunikatīvās prakses jēdzienu izvērš plašā skatījumā. Viņš atzīst, ka jēdziens “komunikācija” ir divdomīgs un polisemantisks. Šrāgs komunikāciju izprot kā performanci cilvēka darbību un norišu telpā, kurā ne tikai tiek jautāts, atbildēts, iebilsts un argumentēts, bet arī plānots, strādāts, spēlēts, smiets, raudāts, kliegts, kurā norit ķermeniskas darbības, kur komunikatīvā prakse izpaužas kā diskursa un darbības, valodas un uztveres, valodas un nediskursīvo prakšu savijums, kas rada izteiksmes holistisko telpu. Jāpiebilst, ka komunikācija aptver arī jēgpilnas ķermeniskas kustības, žestus, dažādus izteiksmes veidus. Ar to ir cieši saistīta valoda un teksts. Tāpēc tekstuālo saprašanu nevar uzskatīt par vienīgo jēgpilnas komunikācijas modeli, bet vajag pievērsties cilvēku darbībām un attiecībām, kas kopumā rada notikumu. Notikums ir savdabīgs filozofisks jēdziens, kam mūsdienu komunikācijas filozofijās tiek piešķirta nozīmīga loma, veidojot jaunu izpratni par komunikāciju, balstoties uz fenomenoloģiski hermeneitisko skatījumu.

Tonijs Viks

Dažas idejas par emociju fenomenoloģisko analīzi: patriotisma gadījums

Es pievērsīšos patriotiskām jūtām kā intersubjektīvi nosacītas, bet individuāli pārdzīvojamās emocijas piemēram. Kā individuāla apzināta pieredze, pēc manām domām, patriotiskās jūtas var tikt analizētas fenomenoloģiski saskaņā ar patriotiskās pieredzes noētiski-noemātisko struktūru.

Patriotisks apziņas akts konstitūē tās intencionālo objektu – dzimteni – un tādēļ mēs varam izpētīt šāda objekta konstitūēšanas noētiskos procesus. Saskaņā ar Huserla jēgas piešķiruma koncepciju (*Sinngebung*) “Loģiskajos pētījumos” konstitūētā objekta jēga funkcionē kā “aptvēruma jēga” (*Auffassungssinn*), kura attiecināta uz noteiktu apziņas saturu, kas tiek pieredzēts tieši. Tādējādi tiek radīts noteikts “jēgas atlikums” (*Überschüss in der Bedeutung*), kas veido dzimtenei raksturīgus horizontus, – kā tas atklājas patriotiskajā pieredzē. Savas uzstāšanās laikā mēģināšu veikt šādu patriotiska akta horizontālo analīzi. Es arī pierādīšu to, ka dzimteni kā “aptverošu jēgu” var uzlūkot kā kultūras formu vai sociāli radītu, kolektīvi sankcionētu individuālu emociju kanālu.

Daniela Verduči

Būt dzīvam apziņa kā aizmirstais kopienas un kopā esamības transcendentālais nosacījums

Pastāv aizvien pieaugoša nepieciešamība atjaunot katrā mūsu cilvēciskuma, ko noplucinājis tehnoloģiski objektivizējošais racionālisms, pamatizpaušmē sapratni par to noslēpumaino, bet efektīvo intersubjektīvo “sapatni” – Hābermāsa *Verständigung* par “gandrīz transcendentālo performatīvo vērtību”, kas izpaužas kā katras komunikatīvās/sadarbības intences aktualizācijas sākotnējais nosacījums.

Šī sapratne sakņojas komunikācijas/sadarbības subjektu būt dzīvam eksistenciālajā apziņā un tādējādi atklāj, ka cilvēks efektīvi komunicē ar pasauli un citiem cilvēkiem caur dzīvi, tikai pēc tam ar prāta un apziņas starpniecību: no šīs pirms-cilvēciskās-dzīvās-būtnes bija atkarīga katra filoģenētiskā attīstība cilvēciskošanas virzienā, ar to nesaraunami saistīts mūsdienu civilizācijas progress.

Mēs esam pateicību parādā B. Maļinovskim par to, ka viņš no jauna atklāja divdesmitajā gadsimtā “socializēšanās saziņu” kā intersubjektīvās komunikācijas ontoloģisku un būtisku dimensiju, kā referentās komunikācijas antropoloģisko pamatu, saskaņā ar R. Jākobsonu.

Tikai atteikšanās no sevis kā “universālās jēgas centra”, kas ir aktīvs “neizmērāmās dzīves straumes radošā progresa nemierā” (A.-T. Timiņeckā), var izskaidrot mūsdienu cilvēka velto steigu aizvietot komunikatīvās esamības sākotnējo resursu, kas rodas no dzīvam būt apziņas, ar neizbēgami sašķelto un objektivizējošo sistēmisko domāšanu (N. Lūmans) un ekspertu sistēmām (E. Gidenss.)

A. T. Timiņeckas dzīves fenomenoloģija parāda, ka cilvēciskā būt dzīvam apziņa ir atbilstošs pamats jebkuras sabiedrības un kopesamības veidošanai (D. Verduči). Šīs uzstāšanās mērķis ir veicināt būt dzīvam apziņas atjaunotni.

Fenomenoloģijas citādā subjektivitāte
un indivīdu sabiedrība

Vieni un vienoti: fenomenoloģijas sociālie profili

Fenomenoloģija kopš tās pirmsākumiem ir pieteikusi sevi kā pasaules skatījumu no Es, no Ego pozīcijām un, veicot stingru apziņas saturu deskripciju, ir iespējams konstituēt transcendentālo ego kā noteiktu universalitāti un vienību.

Otra fenomenoloģijas atšķirības zīme no citām filozofijām ir tās ‘neteorētiskais’ statuss, jo Huserla fenomenoloģija, kā viņš pats to ir uzsvēris, ir “darba filozofija” (Arbeitsphilosophie), kas paredz ne tikai tekstu lasītājus (Literatenphilosophen), bet filozofijas ‘līdz-strādniekus’ to jautājumu tematizācijā, ar kuriem filozofi tiek uzrunāti. Patiesi saprasta filozofija ir uzdevums, kurai jautājumus uzdod cilvēce, kas arī dod iespēju filozofijai būt par universālu zināšanu: “Mēs *savā* (individuāli privātajā – E. B.) filozofēšanā esam *cilvēces funkcionāri*” (E. Huserls). Tas nozīmē arī to, ka pati filozofija ir sabiedrības (socialitātes) līdzradītāja.

Šie ievada atgādinājumi ir virzīti uz to, lai jau sākotnēji akcentētu fenomenoloģijas un fenomenoloģiski saprasta ego intersubjektīvi sociālo iedabu un lai “cita” saprašanas problēma vairs nešķīstu tumšs stūris, kas, pēc E. Huserla spoža izteikuma, iedvēš bailes tikai “bērniem filozofijā”, kuriem bieži rēgojas solipsisma briesmas.

Jautājums par socialitāti kā kopības formām un intersubjektivitāti kā kustību no vienatnes (Einsamkeit) pie cita (Anderen) fenomenoloģijā ir ienācis jau kopš tās pirmsākumiem, kad tās pamatlicējs Huserls un citi šī virziena piekritēji pievērsās arī kopapziņas veidošanās struktūrām, kas tika iezīmētas vairākās tematizācijas zonās: 1) pašas filozofijas rašanās kā filozofu un citu nozaru zinātnieku (matemātiķu, astronomu) sadarbības forma; 2) (nosacīti) sākotnējo socialitātes formu aprakstā un cilvēces konceptā, saistībā ar teleoloģijas tēmu; 3) komunikācijas tēmā, ko var saistīt ne tikai ar Huserla vēlinajiem darbiem, bet kuras intences parādās arī darbos “Loģiskie pētījumi” un “Pieredze un spriedums”; 4) speciālajā intersubjektivitātes tēmā, kas ir risināta E. Huserla vēlinā perioda darbos saistībā ar “dzīvespasauli”.

Referātā tiks skatīta arī Minhenes–Getingenes skolas pārstāves E. Šteinas un Latvijas–Vācijas 20. gadsimta 20.–50. gadu fenomenologa Kurta Štafenhāgena ontoloģiskās fenomenoloģijas pieejas, kas uzrāda nevis ego, bet citas saturiskās jomas, kurās saskaras un izpaužas personālais un kopīgais.

Citādība patībā: atmiņa un aizmiršana

Socialitātes problēma fenomenoloģiskajā filosofijā tiek risināta kā intersubjektivitātes problēma. Pēdējo bieži vien vienkāršoti izprot kā cita citādības atzīšanu vai cita empātiju. Tomēr jautājums par savatību fenomenoloģijā tiek uzlūkots kā praktisks uzdevums kopdarbībā ar citiem un nevis kā cita atpazīšanas teorētisks uzdevums. Par vissvarīgāko šeit kļūst ķermeniskā un laiciskā mijiedarbība. Tieši tāpēc intersubjektivitātes fenomenoloģiskā izpratne ir saistīta ar ķermeņa un laika fenomenoloģiju. Savos darbos Huserls pievērš lielu uzmanību laika pieredzes aprakstiem, no kuriem var secināt, ka laiku nevar izprast kā noteiktu tagadnes punktu, kas radikāli nošķirts no pagātnes un tagadnes. Tagadne vienmēr saistīta ar retences un protences horizontiem. Piektajā kartēziskajā meditācijā Huserls atklāj patības atsvešināšanos no sevis modeļa gan ķermeņa, gan laika pieredzē. Patība nav noslēgta sevī. Tā kļūst atsvešināta no sevis tādā pašā veidā kā pieredzošais ķermenis un pieredzēšana laikā kļūst atsvešināti no sevis. Citiem vārdiem sakot, šāda ķermeņa un laika pieredze nav iespējama kā pašidentitāte. Šis ir Cita jēgas parādīšanās pamatscenārijs. Šī Cita jēgas ģenēze var tikt izprasta, tikai izmantojot terminu "paredzēšana". Gluži tāpat kā mana pasaules sapratne paredz to, kā citi redz pasauli, kā mana ķermeniskā pieredze paredz citu ķermeņu pieredzi un šādas pieredzes esamību citiem, tāpat kā tagadnes pieredzējums pilnībā paredz pagātnes un nākotnes pieredzējumu. Savā priekšlasījumā es analizēju atmiņas un aizmiršanas attiecības. Šī priekšlasījuma mērķis ir parādīt, ka patība nav identitāte, kas iznīcina Cita citādību, kā saka Emauēls Levins. Patības atvērtība Cita citādībai var tikt skaidrota kā paradoksāla attiecība starp atmiņu un aizmiršanu.

Teātra izrāde uz politisko darbību skatuves

Autors mēģina paplašināt teātra pārvēršanās fenomenu un attiecināt uz ārpusmākslas parādībām. No fenomenoloģiskās filosofijas viedokļa viņš saista šo māksliniecisko notikumu ar esamības individualizācijas procesu, kas caurauž visus pasaules līmeņus un visas pasaules dimensijas. Pasaule principā parādās kā individuālo būtņu dažādība. Individuālā būtne ir unikāla. Nav nepieciešamības, lai rastos tāda esamības forma, kas precīzi atkārtotu kādu iepriekš esošu formu. Tādēļ nav iespējams atrast individuālu formu, kurai nepiemistu pašai sava unikāla iedaba. Būtne eksistē kā individuāla forma, un šī forma ir unikāla savā būtībā.

No otras puses, ja pasaulē eksistētu tikai neimitējamu notikumu virknējumi un unikālu, individuālu lietu daudzveidība, mēs šai pasaulē nevarētu saskatīt kārtību un kosmosa vietā mēs atrastos haosa situācijā. Esamības kosmoloģiskā kārtība paredz to, ka eksistē vispārīgs likums, kura pamatā ir līdzīgu esamības fenomenu atkārtošāns.

Kā savienot individuālo esamību unikalitāti ar līdzīgu notikumu atkārtošanos un regularitāti, kā izskaidrot individuālās citādības kosmoloģisko kārtību? Šķiet, ka tradicionālais veids, kā nošķirt vispārīgo būtību no individuālās eksistences, mūsdienās vairs nav aktuāls.

Divi galvenie mūsdienu filosofijas virzieni – eksistenciālisms un fenomenoloģija – vērsas pie individuālo būtņu veseluma un nedalāmības, un šāds viengabalainums padara neiespējamu no individuālās eksistences. izsecināt vispārīgo būtību.

Lai risinātu šo problēmu, autors piedāvā aizvietošanas principu saskaņā ar lomu teoriju. Runājot teātra mākslas terminos, vienam esamības fenomenam ir tieksme spēlēt cita fenomena lomu un otrādi. Tāpēc mākslinieciskā pārvēršanās nav tikai teātra vai mākslas kopumā privilēģija. Mākslinieciskajām pārvērtībām piemīt vispārīgs raksturs un tās atspoguļo esamības būtisko situāciju – individuālās unikalitātes un dabisko notikumu regularitātes kopesamību, lai paustu vispārīgo kārtību individuālā un unikālā dažādībā pasaulē. Teātra izrāde nav tikai izklaide. Mākslinieciskā realitāte uz skatuves demonstrē pārvērtību procesu saskaņā ar lomām, kas saskan ar fundamentālo esamības nepieciešamību – saglabāt līdzsvaru starp individuālo un vispārīgo, starp unikālo un regulāro. Politiskās realitātes telpā šī brīvības un nepieciešamības, individuālās esamības un vispārīgā likuma saskaņa var tikt reducēta uz attiecībām starp politikas mākslu un teātra mākslas pārvērtībām atbilstoši lomām.

Valodas un intersubjektivitātes attiecības fenomenoloģiskās redukcijas ietvaros

Pagājušā gadsimta septiņdesmito gadu otrajā pusē Sjūzena Kaningema aizsāka diskusiju par Edmunda Huserla piedāvātās fenomenoloģiskās redukcijas iespējamību, par izejas punktu ņemot Vitgenšteina “privātās valodas argumentu”. Pēc viņas domām, fenomenoloģiskā redukcija, kas ietver atteikšanos izteikt spriedumu par jebko, kas ir ārpus apzinātā, kā konsekvenci paredz privātu valodu, bet privāta valoda ir neiespējama, jo nav iespējams privāts saskanīguma un pareizuma kritērijs. Tā kā pēc redukcijas Huserlam ir pieejama tikai privāta valoda, viņam ir vai nu jāatsakās no valodas, vai arī jāatsakās no fenomenoloģiskās redukcijas. Abos gadījumos tas nozīmē transcendentālās fenomenoloģijas neiespējamību.

Plaši pieņemta atbilde uz šo kritiku ir tāda, ka līdz ar fenomenoloģisko redukciju nepazūd citi cilvēki, tie joprojām ir, lai gan nevis kā no apziņas neatkarīgas vienības (“reāla” intersubjektivitāte), bet gan kā fenomeni, kā jēgpilnas apziņas vienības (fenomenoloģiska intersubjektivitāte). Fenomenoloģiskajā redukcijā atcelta tiek tikai atbilde uz jautājumu par citu cilvēku eksistenci ārpus to kā fenomenu esamības. S. Kaningema gan iebilst šai atbildei, sakot, ka atsaukšanās uz fenomenoloģisko intersubjektivitāti nav pietiekama, jo citu cilvēku fenomens, tam esot tikai un vienīgi fenomenam, ir un paliek “reāli” privāts un tādējādi “reāli” publisks valodas lietojuma kritērijs, kas nepieciešams valodai, tomēr nav panākts. Fenomenoloģija spēj piedāvāt tikai “reāla” privātuma fenomenoloģisku intersubjektivitāti, taču valodai ir nepieciešama “reāla” intersubjektivitāte.

Šī referāta mērķis ir papildināt esošo atbildi, parādot, ka Kaningemas izvīrītā prasība pēc “reālas” intersubjektivitātes – kā valodas pareiza un saskaņīga lietojuma kritērija nosacījuma – ir nerasniedzama. Tiek argumentēts, ka nav dots nekas tāds, kas nebūtu “reāli” privāts. Ne tikai, piemēram, sāpes, bet arī valoda pati un citi cilvēki ir doti “reāli” privāti – ne man ir pieejams tas, kā citi cilvēki pieredz mani, nedz viņiem tas, kā es pieredzu viņus. Tādējādi “reāla” intersubjektivitāte, kādu postulē Kaningema, vienkārši nav sasniedzama un tātad nav sasniedzams arī viņas pieprasītais valodas lietojuma pareizuma un saskaņīguma kritērijs. Tādēļ vai nu jāpieņem,

ka vispār nav kritēriju valodas lietojuma pareizumam un saskanīgumam, vai arī – ka pietiek ar “reāli” privātiem jeb fenomenoloģiskiem kritērijiem valodas lietojumam, kas ir saskaņojams ar fenomenoloģisko intersubjektivitāti.

Intersubjektivitāte un (vai) socialitāte

Vietniekvārdi. Džeimss Āho un socialitātes fenomenoloģiskā deskripcija

Analizējot Džeimsa Alfrēda Āho pētniecisko darbu sociālās fenomenoloģijas kontekstā, jāakcentē trīs pamatievirzes, kuras var definēt šādi: citādības relācijas, citādības arheoloģijas un socialitātes fenomenoloģiskā deskripcija. Tas ir, viņš pievēršas: (1) cita un citādā problemātikai (cits tiek fenomenoloģiski interpretēts kā būtiskais pretspēks es konstruēšanas procesā; šajā gadījumā cits neizbēgami kļūst par es projekciju, tomēr Āho gadījumā šis es/cits attiecības modelis netiek problematizēts, tas liek uzdot jautājumu par to, vai šāda pieceja var tikt uzlūkota kā fenomenoloģiska; referāta laikā tiks sniegta atbilde uz šo jautājumu); (2) sociālo stereotipu arheoloģijai (viņa ieskatā socioloģija tverama nevis kā faktu zinātne, bet gan kā īpaša sociālā dekonstruēšanas un rekonstitēšanas prakse, atbildot uz jautājumu *Kā man būtu jābūt šajā pasaulē?*); (3) sociālo fenomenu deskripcijai no es skatpunkta (deskripcijas mērķis – reducēt individuālo pieredzi uz prototipisko pieredzi, uz tās ideālo būtību). Referātā tiks iezīmēti visi šie problēmlauki, taču uzmanības centrā ir tieši sociālo fenomenu vērojums, kuru šajā gadījumā vislabāk var raksturot, izmantojot terminu vietniekvārdi. Džeimss Āho šādu kodu izmanto savā darbā “Pasaules lietas. Sociālā fenomenoloģija”, iezīmējot attiecības: *es-mani* (introspekcija), *es-mūs* (introspekcija), *es-tevi* (citādība, intersubjektivitāte), *es-to* (sociālās realitātes pieredze). Tomēr sākotnēji jāatbild jautājums par *es* iedabu; Džeimss Āho atsakās no transcendentālā ego izpratnes un uzlūko to tikai un vienīgi kā sociālu konstrukciju, sekojot Pītera Bergera un Tomasa Lukmana darbā “Realitātes sociālā konstruēšana” proponētajai piecejai, kuru raksturo primārā un sekundārā realitātes internalizācija, sociālās struktūras internalizācija un subjektīvās realitātes pārveide, kā arī Mišela Fuko zināšanu arheoloģijas izpratnei. Šī referāta mērķis ir pamatot to, ka Džeimsa Āho pieceja ir oriģināla un vērtējama kā fenomenoloģiski ievirzīta, un tā var kalpot mūsdienu sarežģīto un dinamisko sociālo procesu labākai izpratnei.

Autentiskuma meklējumi un patības nošķiruma un atsvešināšanas nepieciešamība – kritisks skatījums uz Heidegera citādības izpratni

Lai gan intersubjektivitātes un citādības problemātika nav bijusi centrālā Heidegera domāšanā viņa fenomenoloģiskajā desmitgadē, – vēl jo mazāk tā tikusi aplūkota viņa vēlākajos darbos – tā kā viņa paša ēna, kurai nevar pārkāpt, allaž sekojusi viņa pārdomām. Šo faktu pamanījuši viņa vēlākie kritiķi, piemēram, Levins viņus pat apsūdzēja solipsismā, šī apsūdzība tā arī netika pārliecinoši atspēkota.

Šajā rakstā nepievērsīšos šādu (un līdzīgu) apgalvojumu aplamības pierādīšanai, bet gan mēģināšu uzlūkot Heidegera citādības izpratni, ņemot vērā viņa mācības iekšējo saistību ar Augustīna filosofisko un teoloģisko tradīciju, kas pretstata patības autentiskumu (*continentia*), no vienas puses, un iesaistītību kopienas pasaulīgajā dzīvē (*ambitio saeculi*), no otras puses.

Heidegera interese par nerefleksīvu, nezinātnisku dzīves izpratni, tādu izpratni, kurai būtu jāizriet no pašas dzīves faktiskitātes, lika viņam pievērst uzmanību augustīniskai pirmsfenomenoloģiskai, nerefleksīvajai pieejai darba “Atzīšanās” desmitajā grāmatā. Izmantojot Augustīna “beata vita” modeli, Heidegers rada autentiskuma ontoloģisko modeli, kas akcentē katra “pašpasaulē” nozīmīgumu un nepieciešamību distancēties no citiem, lai sasniegtu autentisku eksistenci, modeli, kura kulminācija ir cilvēka analīze darbā “Esamība un laiks”. Heidegers rada – gan neapzināti – individualizācijas un Esamības-ar polarizāciju, kas atgādina autentiskuma un neautentiskuma polarizāciju.

Šīs pieejas rezultāts ir tāds, ka daļēji pazūd tā loma, ko citiem jāspēlē *Dasein* autentiskuma dinamikā. Gluži kā barons Minhauzens, *Dasein* paceļ pats sevi un ienes “situācija”. Lai gan šķiet, ka Heidegers veiksmīgi pārnesis ārpusaulē (un ontoloģizējis) augustīnisko modeli, šajā procesā ticis zaudēts kas ārkārtīgi būtisks: (augstākā) Cita izšķirošā loma. Heidegers izņēma Dievu no autentiskuma vienādojuma, taču viņam neizdevās atrast pienācīgu aizvietoājā. Un, iespējams, ka viņš pat nemēģināja to darīt.

Šeit es mēģināšu ieskicēt iespējamo ceļu, kā varētu samierināt autentiskumu un esamību-kopā, pamatojot to, ka nevis indivīdi veido kopieni, bet gan kopiena veido un piepilda indivīdus.

Kopība un intersubjektivitāte

Referāta izklāsta centrā ir jautājums par kopības pieredzi un tās avotiem. Filoso-
fiski rosinošā problēma ir tāda, ka sabiedriskās dzīves pašapjēgsmes un pašapraksta
mēģinājumi bieži vien operē ar tukšiem apzīmētājiem (Laklo), dažādām pieredības
izjūtas variācijām, kuru nenoteiktība tikai uzsver to lietojuma ideoloģiskumu, pro-
ti – jābūtības mānīgu iestrādi faktiskajā. Politiskais uzstādījums bieži vien ir: jau
pastāvošo kopību (vienotību) padarīt vēl kopīgāku.

Jautājumā par šādām sabiedriskajām diskursīvajām praksēm filosofija atgriežas pie
savas ierastās nostādnes un jautā, kas gan kopība īsti ir, kā izprast tās pieredzi, un vai kopība
ir kaut kas uztverams vai domājams, un vai vispār šajā gadījumā var runāt par pieredzi?

Tomēr fenomenoloģija uzskata, ka fenomenus, kuriem ir spēcīgas kategorialās
iezīmes, iespējams pieredzēt vērojumā. Kopība izveidojas uz intersubjektivitātes pa-
mata, kura savukārt sakņojas 'alter ego' prezentācijas un iejušanās aktos. Huserlam
Cita pieredze izrādās projektīva un pat 'deduktīva', jo ego Citam tiek piedēvēts pēc
analoģijas ar pašpieredzē konstituējušos intencionālo shematismu. Tādējādi Cits lī-
dzinās tam, kurš viņu uzlūko. Kopība šeit ir subjektu/ego identitāte, vienāds skatījums
uz pasauli, kas kalpo par objektivitātes pamatu. Objektīvs ir tieši intersubjektīvais
jeb subjektu starpā identiskais vai līdzīgais.

Tomēr Huserlu intersubjektivitātes problēma vairāk nodarbināja patiesības
objektivitātes un vispārnozīmīguma sakarībā un nevis tāpēc, ka viņš censtos izstrā-
dāt sociālo fenomenoloģiju. Turklāt patiesības objektivitāte ir vienprātības ideāls
gadījums, kuru var attiecināt uz kādu nostiprinājušos zinātniskās teorijas paradigmu.

Sabiedriskajā dzīvē ir grūti runāt par šādu ideālu kopības situāciju, kad maksimāli
lielam indivīdu skaitam būtu vienāds uzskatu kopums. Tāpēc kopības jautājums ir
jāskata daudzveidības perspektīvā. Daudzveidība un dažādība nav intersubjektīvo
projekciju vienkāršas variācijas. Pirms mēs izveidojam diskursivizētas pasaules ainas,
mēs katrs esam savas dzīvespasaules avoti jeb 'sākotnes' (Ž.-L. Nancy), kurām kopīgs
vispirms ir tikai tas, ka tās katra aizsāk savu perspektīvo relativitāti un atrodas bla-
kus, saskaras ar citiem. Kopības pieredze ir saistīta ar to, ka līdzcilvēki parādās kā
ontoloģiski sākumpunkti, – pieredze ir šo parādīšanos tvērums.

Otra (ne)intencionālais raksturs Žana-Lika Mariona fenomenoloģijā

Šī referāta mērķis ir sniegt ieskatu otra (*autrui*) kā neintencionāla fenomena izpratnē franču domātāja Žana-Lika Mariona fenomenoloģijā un, ņemot vērā iebildumus pret otra kā neintencionāla fenomena izpratni, kurus uzrāda Mariona darbu pētnieks Šeins Makinlijs, aizstāvēt otra pieredzes neintencionālā rakstura iespējamību. Tas ir jautājums par to, vai otra parādīšanās ir subjekta jēgdodošās aktivitātes nosacīta (otrs kā intencionāls priekšmets) vai tomēr ne (otrs kā neintencionāls fenomēns)? Marions norāda uz diviem otra parādīšanās veidiem: 1) otrs kā intencionāls priekšmets un 2) otrs kā neintencionāla dotība jeb piesātinātais fenomēns. Otra kā piesātinātā fenomena parādīšanās paredz subjekta intencionālās vērstības iztrūkumu otra kā absolūti Cita intuitīvās dotības priekšā. Šīs attiecības Marions apraksta ar apvērstās intencionalitātes palīdzību, parādīšanās iniciatīvu piešķirot pašam fenomenam. Neskatoties uz apgalvojumu, ka otra parādīšanās balstās paša fenomena intencionalitātē, Mariona darbos tomēr ir atrodamas norādes arī uz to, ka tā parādīšanās paliek saistīta ar subjekta aktivitāti (tādām attieksmēm kā cieņa, ticība, atvērtība). Makinlijs argumentē, ka tad, ja neintencionālu fenomēnu (otra) parādīšanās ir atkarīga no subjekta attieksmes, tad, pretēji Mariona uzskatam, to parādīšanās nav tīra pašparādīšanās, bet vismaz daļēji ir subjekta nosacīta. Savukārt tad, ja otra parādīšanās ir subjekta nosacīta, tad tā ir intencionāla. Lai Marions izvairītos no pārmetumiem par nonākšanu pretrunās (otra parādīšanās vienlaikus ir un nav subjekta nosacīta) un saglabātu otra neintencionālo raksturu, tiek argumentēts par tāda nosacījuma iespējamību, kas neierobežo fenomena pašparādīšanos. Šāds nosacījums ir Mariona pieteiktā redukcija, izprasta kā subjekta atturēšanās no jebkāda veida pieņēmumiem, atbrīvojot vietu nenosacīta fenomena pašparādīšanās notikumam. Tiek argumentēts, ka subjekta attieksmes (cieņa, atvērtība, ticība) ir redukcijas īstenošanās piemēri jeb neierobežojoši otra parādīšanās nosacījumi, kas nav vienādojami ar transcendentālā subjekta konstituējošo aktivitāti. Savukārt tad, ja tie nav vienādojami ar minēto aktivitāti, – tie neapdraud otra pašparādīšanos un tā neintencionālo raksturu.

„Dzīvespasaule” kā sociāli komunikatīvs (kon)teksts

Nacionālā identitāte globalizācijas apstākļos un filozofa ētiskā atbildība

Globalizācija nāk ar daudzu cilvēka būtisko identitāšu apšaubīšanu un transformāciju (piem., “radošā destrukcija”, Cowen, 2002). Filozofam tas uzdod jautājumu – kas no tā ir cilvēces attīstības objektīvs process, un kas – trans- un multinacionālo korporāciju kā globalizācijas subjektu rīcības izraisītas sekundārās sekas vai pat tieša politika un pasaules redzējuma būtiska maiņa un tādēļ nelegitimējama. Viens no globālisma iedarbības pirmajiem objektiem ir cilvēka etniskā piederība, jo tā kavē masveida ekonomisko migrāciju uzskatīt par normu. Nacionālā identitāte ir invariants lielums, jo ir piederīga fundamentālām cilvēka dotībām un eksistenciālām noteiksmēm, un kā tāda nevar tikt uzskatīta par vēsturiski nejaušu. To veido: 1) tautas teritoriālā kopība, kas ir aksioloģiski ne-neitrāla (*Tēvzeme*), bet eksistenciāli konstitutīva, veidojot indivīda identitātes sociālo dimensiju, viņa sociālētisko un vēsturisko atbildību; 2) kultūra kā tautas esības pašizteiksme materiālās, sociālās, attiecībiskās, garīgās u.c. vērtībās; 3) valoda, kas etniski ir primārais savstarpējais saskarsmes un atpazīšanas veids, bet pilda arī dziļāku – nācijas pašidentifikācijas un attīstības uzdevumu; 4) kopīga vēsturiskā pieredze kā līdzdaļa tās likteņgaitā, cīnoties par tās vērtībām. Globālisma ideoloģija uzsver ekonomikas mobilitāti un no tās izrietošo sociālās dzīves dinamiku (darbaspēka masveida migrācija, dzīvesveida straujas pārmaiņas), tā novēršot uzmanību no kultūras un personības identitātes relatīvi statiskajiem, lokālajiem un temporālajiem elementiem. Cilvēka lokalitāte metafiziski ir noteikta teocentriski. Tas viņu būtiski definē kā invariantu šai pasaulē. Lai cilvēku transformētu par variantu lielumu, jebkurai universālistiskai ideoloģijai ir iespējamas divas stratēģijas – novērst vai pat atraut viņu no metafiziskā centra (to desakralizējot, kā, piem., *Pax Sovietica* ar karojošo ateismu kā faktisko oficiālo reliģiju) vai eliminēt metafiziskās atgātnes viņa lokalitātē (tās “atceļot”, – relativizējot par pagātnes reliktiem, arhaiku u. tml. – *Pax Cosmopolitana*). Ekonomiski migrējot, cilvēks no savas lokalitātes tiek atrauts fiziski, pārtraucot viņa identitāti uzturošās saiknes, jaunajā vietā nespējot izveidot dziļas un noturīgas kultūrnoteikmes, kuru izkopšanai ir nepieciešamas ne tikai valodas un kultūras zināšanas, bet

arī identificēšanās ar jauno etnisko kopību. Globālisma (*Pax Cosmopolitana*) rīcībā un stratēģijā iespējams rast kā paralēles, tā arī atšķirības ar iepriekšējiem pasaules globālajiem pakļaušanas plāniem – *Pax Romana* un *Pax Sovietica*. *Pax Sovietica* savulaik centās to veikt ar politiskiem un vardarbīgiem līdzekļiem, *Pax Cosmopolitana* tagad – ar politiskiem un ekonomiskiem līdzekļiem (A. Negri, *Empire*, 2000). *Pax Cosmopolitana* antropoloģiskais ideāls faktiski ir *Homo Oeconomicus* (izvēršot Dž. Milla definīciju – racionāls šauri savtīgs aktors, kas cenšas maksimizēt lietderību kā patērētājs un ekonomisko peļņu kā producentis), definējot ģeopolitiski – ar ārpusekonomiskiem faktoriem nemotivēta būtne. *Homo Oeconomicus* ir ekonomiski efektīvi manipulējams, jo citas cilvēka antropoloģisko daudzšķautņainību veidojošās noteiksmes viņam ir eliminētas vai reducētas uz reliktiem vai subproduktiem. Globālās pasaules reālijas izvirza filozofam nopietnu ētisko atbildību – ne tikai saprast notiekošo, bet arī rādīt perspektīvas cilvēka identitāšu, tai skaitā etnisko, noteiksmēm, kas ne tikai spētu izturēt globalizācijas destruktīvo spiedienu, bet arī, izmantojot tās pozitīvās puses, attīstīties jaunā un relevantā veidā. Tādēļ filozofam ir būtiski uzturēt eksistenciālu (piederības, aktīvas līdzdaļas) saikni ar savu tautu, jo vienīgi tā garantē iespēju paust tautas intuitīvi-instinktīvo vērtībstāju racionāla diskursa veidā. Bez tās filozofija riskē tapt par savdabīgu “klaidoni”, kas darbojas autonomi “nesaistes režīmā”, nodarbojoties ar savai tautai nebūtiskām problēmām, kas riskēt tapt par intelektuālu narcismu. Filozofs savas profesionālās saiknes ar patiesību dēļ ir aicināts būt arī par sava veida tautas garīgo līderi, jo potenciāli tiek tautas redzēts kā savdabīgs “patiesības eksperts”. Un filozofijai ir resursi, lai veiktu šo nozīmīgo sociālo funkciju.

Neesošas vietas sabiedrība un Emanuēla Levina ētiskā utopija

Utopijas jēdziens vienmēr ir jēdziens, kas aptver ideālas cilvēku kopasamības status. Tomēr – vai utopija ir politikas vai socioloģijas jēdziens? Pievēršoties franču ebreju domātāja Emanuēla Levina utopiskajai domāšanai, mēs apliecināsim ētiskās utopijas pirmo vietu starp citiem utopiskās domāšanas aspektiem. Levins netiek uzskatīts par tradicionālu utopisko domātāju. Neraugoties uz to, viņa filosofijā mēs varam atrast gan tiešu saskaņu ar sava laika galvenajiem utopiskajiem domātājiem Mārtinu Būberu un Ernstu Blohu, gan slēptu utopisko domāšanu, kas viņa darbos izpaužas neesošas vietas jēdzienā.

Migels Abesnūrs, analizējot Levina kritisko Būbera un Bloha lasījumu, secina, ka Levina utopijas izpratne ir ētiska, un šī utopija centrējas ap jaunu es-cits attiecību kā saduru ar radikālu citādību un ētisko subjektivitāti kā patības neieinteresētību. Tādējādi viņš pārvieto utopiju no pilnīgas vietas attēlojuma uz cilvēciskām attiecībām, no 'vēl ne' ontoloģijas uz esamības totalizējošās ontoloģijas pārrāvumu Rietumu filosofiskajā tradīcijā.

Tomēr šajā rakstā, līdztekus Abesnūra argumentācijas izklāstam, mēs izvērsīsim savu Levina ētiskās utopijas interpretāciju, analizējot viņa izteikumus par neesošas vietas jēdzienu. Neesošas vietas jēdziens, ko izmanto Levins, paredz utopiju, kas ir fundamentāli ētiska savā būtībā. Pirmkārt, mēs pievērsīsimies Abesnūra sniegtajam Levina utopija raksturojumam, proti, utopijai kā tuvumam neesošai vietai. Ieviešot jaunu neesošas vietas jēdzienu savā vēlinajā darbā *Citādāk nekā esamība jeb viņpus būtības*, Levis pārnes savu es-cita kā sastapšanās jēdzienu jaunā līmenī. Savā vēlinajā darbā viņš atzīst – neesošas vietas kā tuvuma jēdziens padara es-cita attiecību par bezgalīgu attiecību, kas vienlaikus var tikt uzlūkots kā mudinājums darbībai. Ētiskā subjektivitāte var tikt raksturota kā nemiers šajā neesošajā vietā, jo nemitīgi zaudē savu vietu līdz pat savas vietas atdošanai citam. Tuvums, kam nepiemīt fiziskās klātesamības nozīme, liek uzlūkot utopiju kā ētisku kopesamību, kas sakņojas bezgalīgā atbildībā, ko subjekts izjūt attiecībā pret citu un citiem. Šajā ziņā frāze "mili savu tuvāko" iegūst savu ētisko visuresamības raksturu – ikkatram, kas ir manas atbildības neatliekamības laukā, ir jādod tas, kas man ir.

Otrkārt, mēs aplūkosim Abesnūram būtiskā jēdziena attīstību; no neieinteresētības pie aizvietošanas. Neieinteresētība nozīmē to, ka Levina ētiskā subjektivitāte – es rīcība pret pašinteresi. Tikai ar neieinteresētību, radikāli citālais var būt ārpus, neasimilējot to no jauna ego būtībā. Pēc Levina domām, tas padara iespējamu reālu daudzveidīgumu. Tomēr mēs apgalvosim to, ka līdz ar aizvietošanas jēdzienu ētiskā subjektivitāte kļūst pilnīga. Proti, tā ne tikai atmet savu interesi, vēl vairāk – to aizvieto citu ciešanas. Citiem vārdiem sakot, es atdod savu vietu citam. Tajā pašā laikā aizvietošana nenozīmē to, ka es kļūst par citu. Aizvietošana ir bezgalīgas atbildības cita priekšā galēja izpausme un nevis pārvēršanās citā substancē.

Visbeidzot apgalvosim, ka tad, kad Levins pauž savas ētiski utopiskās idejas, viņš lieto pārspīlēšanas metodi. Viņa izpratni nevar uzlūkot kā pašsaprotamu, bet gan kā pamatu mūsu domāšanai par realitāti. Tas arī nozīmē to, ka, ja eksistē sociāli vai politiski utopiska domāšana, tai jāsakņojas ētiskajā utopijā un nevis pretēji.

Heidegers un Cits Sākums. Sociālfilozofiskas perspektīvas?

Martins Heidegers ir domātājs, kura nozīmi sociālās zinātnes 20. gadsimta otrajā pusē un mūsdienās ir vērtējušas visai piesardzīgi. Tas saistīts ar šo zinātņu orientāciju uz filozofijas un to uzdevumu izpratni, kas ievērojami atšķiras no Heidegera kā “esamības domātāja” ietā ceļa. Pat tur, kur sociālās zinātnes iesaistās dialogā ar sociālās fenomenoloģijas pārstāvjiem, Heidegera vārds figurē tikai vispārīgu referenču veidā – norādēs uz fenomenoloģijas likteni 20. gadsimtā.

Tajā pašā laikā nav noliedzams, ka Heidegers (izejot no dažādu savas domāšanas fāžu konteksta) ir sniedzis visai iespaidīgu (lai arī ne izvērstu) sociālās jomas ontoloģiju. Tas jāsaka pirmām kārtām par “Esamības un laika” (1927) klātesamības (Dasein) analīzi, pie kuras būtiski piederas “esamības-kopā-ar-citiem”, “rūpju-par-citiem” (Fürsorge), kā arī “ikviens” (das Man), “tautas” (Volk), “mēs” (Wir) koncepti. Taču tā var teikt arī par Heidegera 30. un 40. gadu Hēlderlina izklāstiem, kuros parādās vēsturiskās pasaules tapšanas dzejā, domā un politiski reliģiskā mītā visai diferencēti apraksti. Dažas ierosmes var atrast arī vēlīnajos Heidegera tekstos.

Pastāv tikai nedaudzi mēģinājumi turpināt eksistenciālonoloģisko pieeju cilvēka un cilvēku kopības analīzē, tāpat nav daudz mēģinājumu saskatīt Hēlderlina izklāstu kopības konstituēšanās problemātikā vismaz dažus (taču būtiskus) aspektus, kas ļautu runāt par 30. un 40. gadu Heidegera nozīmi mūsdienu diskusijā par kopību veidojošiem un kopību noturošiem, saglabājošiem spēkiem. Taču tur, kur šādi mēģinājumi tiek veikti, jānonāk ne tikai pie pārsteidzošām paralēlēm starp Heidegera un mūsdienu sociālās filozofijas atziņām, bet arī pie ierosmēm, ko Heidegers vēl var sniegt sociālās filozofijas un uz to orientējošos sociālo zinātņu nostādņēm.

Referātā ieskicēti (1) eksistenciālonoloģiskie un (2) Hēlderlina izklāstu motīvi, kuros meklēt šādas ierosmes. Runa ir pirmām kārtām par īstenas kopības formām “Esamībā un laikā” un par vēsturiskās laiktelpas aprakstiem 30. un 40. gadu lekcijuursos par Hēlderlinu.

Sociālais akts pēcmmodernitātes sabiedrībā

Tradicionāli uz fenomenoloģijas pamata veidota sociālā filosofija balstās intersubjektivitātes koncepcijā. Citu fenomenoloģiskas sociālās filosofijas projekta aizsākumu vēl pirms intersubjektivitātes koncepcijas parādīšanās piedāvājis Ādolfs Rainahs (*Reinach*) (1883–1917) savā sociālā akta teorijā.

Viņš norāda, ka individuālo aktu gadījumā subjekts attiecas tikai pret sevi. Sociālajā aktā (solījumā, rīkojumā, lūgumā u. tml.) ir svarīga citu personu klātbūtne, tas, ka viņi uzklausa. Cita persona var reāli arī neklausīties šos solījumus, var pat gadīties, ka šīs citas personas nav un subjekts to tikai iztēlojas. Taču nevis iztēlojas, zinādams, ka iztēlojas, bet, būdams pilnīgi pārliecināts, tic, ka konkrētais cits, pie kura subjekts vēršas, viņu tagad dzird un uzklausa. Vēršanās pie cita ir iekšēji būtiska sociālo aktu iezīme.

Solījuma un citos sociālo aktu gadījumos rodas ideāli temporāli (laikā pastāvoši) objekti. Izsakot solījumu, rodas saistība, kam piemīt tendence īstenoties vai beigties kaut kā citādi, piemēram, atsakoties. Tādējādi solījums paredz virzību un izpildīšanos laikā. Reizē ar izpildīšanu tas pārstāj eksistēt. Vēl nerealizējies, neizpildīts tas turpina ilgt neatkarīgi no empīriskajiem apstākļiem, kuros dots vai pastāv. Līdz ar solījumu rodas ideāli temporāli objekti, kas nav nedz fiziski, nedz psihiski, jo saistība pastāv pat tad, ja cilvēks nav pie apziņas vai par to nedomā. Tādi objekti rodas arī citos sociālos aktos, kas var izpausties pavisam citās formās, piemēram, kādam kaut ko atņemt. Visos šādos gadījumos darbojas savdabīgi, no pieredzes neatvasināmi būtības likumi.

20. gadsimta beigu sociālā filosofija ir atzinusi tādu parādību, kas pēc būtības arī ir sociālie akti, kā uzticība (E. Gidenss (*A. Giddens*)), komunikācija (N. Lūmans (*Luhman*)), izšķirošu nozīmi sociālās realitātes konstitūcijā. Vienlaicīgi tiek runāts par arvien pieaugošu uzticības krīzi un komunikācijas troksni, simulakrizāciju. Pēc Z. Baumana (*Bauman*) domām arī uz mūžīgiem laikiem solītais postmodernajā pasaulē vairs netiek uztverts kā bezgalīgi ilgstošs, bet tikai līdz brīdim, kad mainīsies empīriskie apstākļi. Tas padara problemātisku pašas socialitātes pastāvēšanu. Taču, ja tā tomēr pastāv, tad acīm redzot sociālā akta norisē ir iesaistīti arī pārsubjektīvi

faktori, kas nodrošina tā struktūras ilgšanu arī pēc tam, kad empīrisko subjektu apziņā tie zaudējuši savu jēgu. Šādā statusā sociālā filosofija analizē, piem., vispārīgos medijus (R. Debrē (*Debray*)), institūtus (D. Norts (*North*)), lietu pasaules veidoto interobjektivitāti (B. Latūrs (*Latour*)).

Par filozofu kopības formām Ārendtes logātā

Cilvēku kopības vispārīgu uzmetumu nes grieķu jēgumi *ēthos* un *oikos*. Tie vispārējo lokalizē, piesaista noteiktai vietai, laikam un stāstam. Platōns stāsta vispārēju līdzību par cilvēku eksistenci dzimtajā Alā – tādās polisās, kas galīgi neatbilst *polisas idejai*. Un Alā radušās filozofijas neatbilst *filozofijas idejai*, tur filozofijas lomu spēlē sofistika. Turklāt spēlē veiksmīgi, jo ražo demokrātijai derīgas prasmes. Noderīgums filozofiju varbūt attaisno daudzu “nodokļu maksātāju” acīs, bet ne filozofijas pašas acīs. Ko gan varētu sagaidīt no “kādas labākas filozofijas” (tādas, kurā nebūtu ne miņas no sofistikas?)? –Vai tiešām gribam, lai filozofija kaut ko ražo *strādādama*?

Kopīga strādāšana nav vienīgais cilvēka būšanas līmenis. Hanna Ārendte izšķir trejus: *labour*, *work* un *action*.

(1) Strādāšana ir *labour*, *cmpadauuue*, *cmpada*. Tās kulminācija ir bērnu dzemdēšana un pūles, kas jāveltī “kailās dzīvības” apgērbšanai un pabarošanai. Šķiet, tam nav nekāda sakara ar filozofiju, tomēr tieši fiziskai dzimšanai, bērnam un faktam, ka pasaulē ienāk aizvien jaunas paaudzes, Ārendte piešķir lielāku filozofisku jēgu nekā klasiskās tradīcijas aprūpētai nāvei. Viņa, tāpat kā Nīče, bērnos redz jaunus kreatīvus “pasaules sākumus”. Tāpēc filozofija nevar būt tikai “gatavošanās labai nāvei” (filozofi kā “labnāvnieku kopība”). Tiklab vīriešiem, kā sievietēm jāgatavojas vispirms “labi piedzimt uz labu dzemdēšanu”. Viena tādas filozofijas versija ir simboliska “dzemdīnāšana dailē” – sōkratiska majeutika.

(2) Ja filozofija dara “sabiedriski derīgu dabu”, kas ir *work*, tad iznākums ir kāda lieta, mūsdienās prece, piemēram, pārdodama grāmata. Taču darbs ar tekstiem rada arī neredzamas un nekontrolējamas lasītāju, rakstītāju un tulkotāju kopības. Piemēram, vieni izkopj tradīcijas pavedienu ‘*Kants ↔ Huserls ↔ Heidegers ↔ ...*’, citiem vairāk rūp pavediens ‘*Platōns ↔ Kants ↔ Freids ↔ ...*’ Šķiet, ka tāpēc veidojas divas atšķirīgas filozofu kopības, tomēr arī vienus un tos pašus tekstus var lasīt un tulkot atšķirīgās logātās, bet atšķirīgus tekstus var tulkot vienādi. Tādā kārtā kopības pārklājas.

(3) Ja tas, ko filozofija dara, ir brīvs akts – *action*, *nocmynok* –, tad filozofijas joma sakļaujas ar politikas jomu. Viens no Ārendtes vadmotīviem ir *pārvarēt tradicionālo filozofijas un politikas pretnostatījumu*, parādot, ka mūsdienā tā sauktajā politikā vairs

nav gandrīz nekā no specifiski Politiskā. – Līdzīgi kā Heidegers mācīja, ka filozofijā ir palicis gauži maz Filozofiskā. Līdz ar filozofijas būtības aizmiršanu ir aizmirsta arī politikas būtība, un “galvenais vaininieks”, viņasprāt, ir Platons.

Brīva ‘*politiska = filozofiska akta*’ līmenis iekļauj un pakļauj sev zemākos – *work* un *labour* sōkratisko aspektu. Majeutika filozofus vieno mīlētāju kopībā. Platona *Dzīru* izklāstā redzams, ka tieši mīlētāju-dzīvotāju kopība ietver fundamentālu implikāciju ‘*būt kopā = būt gatavam kopā mirt*’. Ar to filozofija sāk neprognozējama akta oikonomiju.

Atmiņa un apziņa: loģika un „dzīvās pieredzes”

Gaumes kultivēšanas sociālā loma I. Kanta filosofijā

Imanuēla Kanta darbs “Spriestspējas kritika” (SPK) ierasti tiek vērtēts kā darbs, kas noslēdz “kritiku” triloģiju, postulējot trešās izziņātspējas – spriestspējas – aprioro principu. Ierasti darbs tiek vērtēts kā veltīts mākslas un zinātnes filosofijai, taču I. Kanta SPK darbā izteiktās atziņas ir daudzslāņainas, ejot pāri vien estētikas robežām un uzrādot tās ciešo saikni, piemēram, ar ētiku jeb, konkrētāk sakot, – šajā darbā Kants savstarpēji savieno un integrē dabu, skaisto un morāli, kur tieši skaistais iegūst vidutēja lomu starp citādi savstarpēji nesavienojamajām jomām. Referātā tiek aplūkots, kādas implikācijas uz morālo jūtu attīstību un kopības veidošanu ar citiem cilvēkiem rada “gaumes kultivēšana”. Slavenajā Kanta SPK 59. paragrāfā Kants savieno skaisto ar labo, izmantojot analogiju, postulējot, ka skaistais ir tikumības simbols. Šajā procedūrā tiek izdarīts konceptuāls gājiens, kas apliecina analogijas īpašo heuristisko nozīmi reflektējošās spriestspējas lietojumā. Kā norāda Kants, “[..] ir skaidri redzams, ka patiesā propedeutika gaumes iedibināšanai ir tikumisko ideju attīstīšana un morālo jūtu izkopšana, jo tikai tad, kad juteklība tiek ar tām saskaņota, īstā gaume var gūt noteiktu nemainīgu formu” (SPK, §60), balstīdams šos apgalvojumus uz jau iepriekš teikto tēzi, ka “[..] gaume pēc būtības ir spēja spriest par tikumisko ideju juteklisko iemiesojumu (izmantojot zināmo analogiju refleksijā par abām)” (SPK, §60). Tādējādi Kants uzsver gaumes sociālo lomu – tās būtisko lomu “humanitātes” izveidē un kultivēšanā, kas ir priekšnosacījumus, veidojot komunikāciju ar citiem un daloties ar viņiem jūtās, taču vienlaicīgi saglabājot būtisku gaumes funkciju – gaumes kultivēšanas ietekmi uz morālo jūtu izkopšanu, kas ir tik svarīga līdzāspastāvēšanai ar citiem.

Fenomenoloģija un loģika: sarežģītā kopesamība

Kopā esamības jautājumu var aplūkot no vispārīga redzes viedokļa, kas saistīts ar ontoloģisku jautājumu par būtņu vai lietu plurālismu. Ir skaidrs, ka kopā esamība paredz *atsķirīgu* cilvēcisko apziņu eksistenci un tādējādi – galvenais – atšķirīgu būtņu eksistēšanu. Lai gan būtņu plurālisms tiek uzskatīts par acīmredzamu, Rietumu filosofija (vai precīzāk – Rietumu ontoloģija) iesākas ar plurālisma noliegumu Parmenīda personā, vismaz, ja mēs atsaucamies uz viņa Poēmas vai viņa skolas tradicionālo interpretāciju. Pēc ieskicēšanas, ko es saprotu ar terminiem “loģika” un “fenomenoloģija”, es īsumā pievērsīšos galvenajam iemeslam, kāpēc, saskaņā ar Parmenīda uzskatiem, jānoliedz ontoloģiskais plurālisms, un tad es izskaidrošu Platona pieeju lietu plurālismam (tas ir, tā saucamo Platona veikto Parmenīda “noslepkošanu”). Es parādišu tās loģiskās grūtības, ko rada Platona risinājums un apgalvošu, ka no loģikas viedokļa plurālisms, šķiet, ir neiespējams, lai gan tas ir neapstrīdams no fenomenoloģijas redzējuma viedokļa.

Šajā rakstā es ar “loģiku” apzīmēju to, kas tieši izriet no nepretrunīguma likuma; par “fenomenoloģiju” es dēvēšu to, kas ir *nepastarpināti* atzīts uz pieredzes pamata. Loģikas un fenomenoloģijas lauki ir saistīti: nepretrunīguma likums un tā sekas tiek kaut kādā veidā iekļautas pieredzes objektu klāstā; un pieredzes objekti, tas ir, tie, kas parādās apziņā, šķiet, atbilst nepretrunīguma likumam. Šķiet, ka loģika “sabalsojas” ar fenomenoloģiju, taču jautājums par pluralitāti tiks aplūkots kā gadījums, kas grauj šo saskaņu starp loģiku un fenomenoloģiju, tā ka kopesamība var tikt uzlūkota kā loģiski neiespējama, lai gan tā, šķiet, veido mūsu pieredzes saturu.

'Dzīvā pagātne', maldīgās atmiņas un konstruktīvisms Bergsona filozofijā

Savā referātā aplūkošu dažus plašākus secinājumus, kas varētu izrietēt no Anrī Bergsona atmiņas teorijas vispārīgākajām nostādnēm. Es uzskatu, ka filozofa izstrādātā koncepcija (darbā *Matērija un atmiņa*) ļauj konceptualizēt noteiktu pret pagātnes notikumiem un pagātnei kā tādu vērstu attieksmes veidu. Kāpēc tas ir svarīgi? Galvenokārt tāpēc, ka pagātnes kategorija humanitārajās un sociālajās zinātnēs daudz lielākā mērā nekā dabaszinātnēs vienmēr ir bijusi zinātnieku savstarpējo cīņu priekšmets. Jautājumi par pagātnes 'atvērtību' allaž ir bijuši arī politisku diskusiju dienaskārtībā. Bergsona atmiņas teorijā es saskatu ievērojamu potenciālu, lai sniegtu noteiktus instrumentus pagātnes statusa noteikšanai un izvērtēšanai, jo tajā pagājušā 'dzīvīgums', atvērtība un mainīgums ir galvenais izpētes priekšmets.

Terminu 'dzīvā pagātne' attiecībā uz Bergsona koncepciju lieto beļģu fenomenologs Rodolfs Bernets, tā parafrāzējot Huserla 'dzīvās tagadnes' nojēgumu. Bergsona koncepcijas ietvaros var tikt nošķirti divi vispārīgi atmiņas modeļi. Pirmo modeli, kas izpelnās Bergsona kritiku, nosacīti var dēvēt par 'digitālu' atmiņas izpratni, kas nosaka atmiņas lineāru interpretāciju. Proti, atmiņa tiek aplūkota kā pieredzes atkārtojums un pieredzē dotā vēlreizēja aktualizācija. Šajā modelī pagājušais atmiņā tiek saglabāts nemainītā veidā, tikai vienu reizi un par visām reizēm. Otru modeli, ko savukārt ir pamats uzskatīt par Bergsona koncepcijas adekvātu ilustrāciju, var saistīt ar atmiņas dinamisku un virtuālu izpratni. Šādā ietvarā atmiņa tiek uzlūkota kā vienlaicīga pieredzei, kā pastāvīgi dzimstoša tās daļa. Pagātne šajā modelī tiek aplūkota kā mainīga, jo atmiņā tā katru reizi tiek konstituēta no jauna. Tādējādi attiecībā uz šo atmiņas modeli patiešām ir pamats lietot 'dzīvās pagātnes' nojēgumu, ja ar dzīvumu šajā gadījumā tiek saprasta spēja izmainīties.

Balstoties uz šādu atmiņas izpratni, Bergsona koncepcija ir saskārusies ar iebildumu, ka tādējādi pagātnes statuss var tikt piešķirts arī maldīgām, neīstām atmiņām. Mūsdienu sociālo teoriju kontekstā par šādu atmiņas izpratni var runāt kā par intersubjektīvā līmeņi konstruētu. Referāta ietvaros mans mērķis ir noskaidrot, vai no Bergsona filozofijas izriet šādas konsekvences un kāda ir viņa atmiņas teorijas attiecības ar atsevišķām sociālā konstruktīvisma nostādnēm.

Džambatisto Viko jaunā sabiedrības zinātne

Filosofiskie meklējumi, kā veidojas sociālās kopības formas, kā cilvēki iegūst kopīgus viedokļus jeb “kā mēs varam būt kopā?”, ir saskatāmi jau sen pirms vācu klasiskās filosofijas un mūsdienām. Tie atrodami 17. un 18. gadsimta robežā, Neapoles filosofa Džambatista Viko darbos. Viko visu savu dzīvi pavadīja Neapolē un tās tuvumā, savā laikā negūstot plašu atpazīstamību. Patlaban Viko domas, lai gan ne plašos apjomos, rada interesi mūsdienu sociālajā filosofijā. Turklāt pamatoti varētu domāt, ka viņa idejas gan savulaik, gan šobrīd nav bijušas pietiekami novērtētas. Viko neraksturīgi savam laikam pievērsās tādām izziņas jomām, kuras, ja nebija klaji pretrunīgas, tad vismaz nebija atbilstošas apgaismības laikmeta valdošajām tendencēm. Filsofs gribēja rehabilitēt humānisma un retorikas tradīcijas, kuras viņa laikā tika atvīzītas otrajā plānā. Taču galvenais bija jautājums par tautu un nāciju pastāvēšanas vēsturi, tātad arī jautājumi par tautas kopības un faktoriem, kas to sekmē. Viņu intereseja jautājums, kā mēs varam skatīties uz vēsturi un uz kopību veidojošām formām. Viko iebilda, ka uz vēsturi nevar skatīties spekulatīvi, proti, izmantojot kartēzisko pieeju un ģeometrisku metodi. Līdz ar to viņš nostājās pret tā laika moderno zinātņu metodēm, lai paustu vēlmi strādāt gara zinātņu labā.

Viko savā galvenajā darbā “Jaunā zinātne” (*Scienza Nuova*) izvirza pretenzijas uz citādu zinātņi. Viņa izaicinājums bija izveidot tādu zinātņi, kas varētu paskaidrot notikumus cilvēku dzīvē, nereducējot tos uz nejaušību vai neizskaidrojot notikumus ar metafiziskām spekulācijām. Šajā darbā Viko uzsvēra, jebkādu intelektuālu pūliņu pamats, tostarp, arī dabaszinātņu veikumam, ir jāmeklē kultūrā. Viņš norādīja, ka zināšanas ir atkarīgas no saprašanas, savukārt saprašana ir atkarīga no ticības, citiem vārdiem, ticējumiem. Šie ticējumi, proti, paražas, tradīcijas, normas ir kompleksa vēsturiskā procesa rezultāts. Tie sasaista cilvēkus kopības formās. Viko ieviesa jēdzienu “*sensus communis*”, kas izteica šo dažādo patiesību kopumu: “*sensus communis* ir spriedums bez refleksijas, kurā dalās visas šķiras, visi cilvēki, visas nācijas vai visa cilvēku rase.” No šī pamata, proti, no *sensus communis* izriet un tajā atgriežas jebkādi spriedumi, veidojot kopīgu saprašanas lauku.

Lai paskaidrotu savas idejas, Viko bija nepieciešams ieviest nošķirumu starp diviem patiesības veidiem. Viņš atšķīra certum no veritas. Pirmā attiecināma uz cilvēku dzīves jomu (cilvēku dzīves empīriskā pieredze: valoda, tikumi utt.), savukārt otrā – uz universālām zināšanām. Ar pirmo nodarbojas filoloģija (vēsture), bet ar otro – filosofija. Viko uzskatīja, ka par lietu var būt zināms, ka tā ir patiesa, tikai tad, ja pats to var darināt. Tāpēc cilvēkiem ir pieejamas matemātikas patiesības. Savukārt, ja runa ir par naturālo pasauli, tad šeit vienīgā patiesības instance ir Dievs, jo cilvēka spēkos nav darināt pasauli – tātad arī zināt par to patiesību. Atšķirība starp certum un veritas ir tur, ka veritas ir ārpus cilvēka izziņas robežām. Tā patiesība, kas pieejama cilvēkam – darinātā patiesība, ir jāmeklē pārliecības, ticamības jomā – certum. Šādā veidā jaunā zinātne kā divu dažādu pieceju kombinācija, saskaņā ar Viko domām, varētu nodrošināt pilnīgas zināšanas, kas aptvertu gan “ikdienas” certum, gan vispārīgo veritas.

No tā izriet atziņa, ka cilvēces vēsture ir jāskata no certum perspektīvas. Lai to izdarītu, Viko pievērsās savā laikā netradicionālām jomām – valodai, mītiem, tradīcijām, kas ir vēsturiski mainīgas. Viko uzskatīja, ka valoda var atklāt un ļaut saprast seno cilvēku uzskatus un idejas. Tās bijušas nevis mulķīgas un aplamas, bet gan atbilstošas sava laika valdošajiem uzskatiem, kas mituši *sensus communis*, proti, kopizjūtā, kopīgā nojēgumā, kas sevī nes uzskatus par to, kas ir labais un ļaunais, kas ir patiesais un aplamais. Tādējādi, lai saprastu, kas ir sabiedrība, mums jāskatās, kas ir tās *sensus communis*. Šī joma mums parāda savas katra laika patiesības un to, kas veido sabiedrību.

Atbilde uz jautājumu “kā mēs varam būt kopā?”, Viko izpratnē, slēpjas tur, ka cilvēku vēsturiskajā pasaulē valda ikdienas certum un to papildina vispārīgais, universālās zināšanās iegūtais veritas.

Sēras: cits kolektīvajā atmiņā

Laikā, kad arvien krasāk iezīmējas Latvijas sabiedrības sašķeltība, tai skaitā arī jaunāko laiku vēstures izpratnē, pievēršanos sēru fenomenam motivē iespēja uzlūkot pagātņi viņpus dalījuma uzvarētājos un zaudētājos.

Sekojoš Zigmunda Freida dotajai sēru izpratnei, nepieciešams vērst uzmanību uz diviem sēras raksturojošiem momentiem: pirmkārt, sēras ir reakcija uz cita zaudējumu, turklāt uz tāda cita zaudējumu, kas uzlūkojams par daļu no “Es”; otrkārt, sēras ir process, kas vērst uz “Es” pārtapšanu dzīvei pēc zaudējuma. Tādējādi sēras fiksē gan cita klātbūtni subjektā, gan subjekta spēju distancēties no šī cita. Sēras bez cita klātesamības sērojošajā, ļauj pārvērst tās par interpasivitātes izpausmi (Slavojš Žižeks), bet nespēja distancēties no zaudētā rezultējas Žaka Deridā apgalvojumā, ka “patiesas sēras ir neiespējamās”. Sēras vispirms jau norāda uz “Es” un cita fundamentālo savstarpējo atkarību.

Turklāt būtiski, ka sēras fokusējas uz citu tā potencialitātē; tieši potencialitātē atklājas zaudētā nozīme subjektam: sēras par agri vai priekšlaicīgi zaudēto ir spēcīgākas nekā par to, kas sevi realizējis. Šai aspektā sēras uzlūkojamas kā pretstats godināšanai: godināšana izceļ iegūto un sasniegto, sēras – iespējamo, bet zaudēto. Tādēļ likumsakarīgi, ka sēras kā kolektīvās atmiņas fenomens būtiski paplašina tās robežas, paver iespējas pieminēt tos, kurus nav iespējams godināt, to skaitā zaudētājus un upurus. Orientācijā uz zaudējuma potencialitāti sēras atklājas “dzīves ievainojamība” (Džūdita Batlere), kas vienādā mērā attiecināma uz visiem, ko uzskatām par spējīgiem dzīvot cilvēciski. Ja godināšana ļauj diferencēt un veidot hierarhijas, tas sēras ir atšķirības izlīdzinošas: sērot iespējams par abās frontes pusēs kritušajiem.

International Scientific Conference
How can we be together?
Social phenomenology on formation of
community and togetherness

Riga, Latvia, December 6 to 7, 2012

Thursday, December 6
University of Latvia, Small hall, 19 Raina blvd.

- 9.30 – 10.00 Registration
10.00 – 10.20 Opening of the conference, welcome speeches

Session I: Personal and social horizon of community and communication

Chairing: Velga Vēvere

- 10.20 – 10.40 **Jānis Nameisis Vējš** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Social Ethics: Some Cues from Isaiah Berlin*
10.40 – 11.10 **Victor Molchanov** (Russian State University for the Humanities, Moscow), *Space, Border, and Internal Experience*
11.10 – 11.30 **Maija Kūle** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Intersubjectivity in Husserl philosophy at the context of contemporary philosophies of communication*
11.30 – 12.00 **Tõnu Viik** (Tallinn University), *Some ideas towards a phenomenological analysis of emotions: the case of patriotism*
12.00 – 12.20 **Daniela Verducci** (University of Macerata), *The consciousness of being alive as the forgotten transcendental condition of community and togetherness*
12.20 – 12.30 Questions and discussion
12.30 – 13.30 Lunch break

Session II: Other subjectivity of phenomenology and society of individuals

Chairing: Maija Kūle

- 13.30 – 13.50 **Ella Buceniece** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Alone and Connected: The Social Profiles of Phenomenology*
13.50 – 14.20 **Dalius Jonkus** (Vytautas Magnus University, Kaunas), *Alterity in Self: Memory and Forgetfulness*
14.20 – 14.50 **Mamuka Dolidze** (Tbilisi Djavahishvili State University), *Theatrical Performance on the Stage of Political Actions*

- 14.50 – 15.10 **Uldis Vēgners** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Language, Intersubjectivity, and Phenomenological Reduction*
- 15.10. -15.20 Questions and discussion
- 15.20 – 15.50 Coffee break

Session III: Intersubjectivity and/or sociality

Chairing: Jānis Vējš

- 15.50 – 16.10 **Velga Vēvere** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Pronouns. James Aho and phenomenological description of social reality*
- 16.10 – 16.30 **Paul-Gabriel Sandu** (Albert-Ludwigs-Universität Freiburg), *The Quest for Authenticity and the Necessity of Separation and Estrangement of One's Self – A Critical Approach to Heidegger's Understanding of Otherness*
- 16.30. – 16.50 **Rinalds Zembahs** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Community and Intersubjectivity*
- 16.50 – 17.10 **Māra Grīnfelde** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *The (Non)intentional Character of the Other in Jean-Luc Marion's Phenomenology*
- 17.10 – 17.30 Questions and discussion

* * *

Friday, December 7

University of Latvia, Faculty of History and Philosophy, 28/30 Mārstaļu str., Room 2

Session I: „Lifeworld” as a socially communicative (con)text

Chairing: Ella Buceniece

- 10.00 – 10.20 **Guntis Kalme** (Luther Academy), *National identity, globalization and the ethical responsibility of a philosopher*
- 10.20 – 10.40 **Xin Mao** (King's College, London), *The null-site society and E.Levinas ethical utopia*
- 10.40 – 11.00 **Raivis Bičevskis** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Heidegger and the other beginning. Socio-philosophical perspectives?* (in Latvian)
- 11.00 – 11.20 **Jānis Broks** (Business school Turība), *Social Act in the Society of After-modernity* (in Latvian)
- 11.20 – 11.40 **Ansīs Zunde** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *On Communities of Philosophers in Arendtian Key* (in Latvian)
- 11.40. – 12.00 Questions and discussion
- 12.00. -13.00 Coffee break

Session II: Memory and consciousness: logics and „living experiences”

Chairing: Rihards Kūlis

- 13.00 – 13.20 **Edijs Šauers** (Rīga Stradiņš University), *Social significance of cultivation of taste in the philosophy of I.Kant*
- 13.20 – 13.40 **Marco Simionato** (University of Venice), *Parmenides, phenomenology and logic: a difficult cohabitation*
- 13.40 – 14.00 **Andrejs Balodis** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *‘Lived-past’, False Memories and the Features of Constructivism in Bergson*
- 14.00 – 14.20 **Māris Kūlis** (Institute of Philosophy and Sociology, University of Latvia), *Giambattista Vico’s New Science of Society*
- 14.20 – 14.40 **Ilze Fedosejeva** (Baltic International Academy), *Mourning: the other in collective memory* (in Latvian)
- 14.40 – 15.10 Questions and discussion
- 15.10 – 15.30 Closure of the conference, conclusions by M. Kūle, V. Molchanov, M. Dolidze, T. Viik and D. Jonkus

Personal and social horizon of
community and communication

Social Ethics: Some Cues from Isaiah Berlin

Isaiah Berlin – Riga born world-renown philosopher, historian of ideas, political and moral theorist – occupies a place of special import for the students of social ethics. Berlin’s contribution runs along several closely intertwined lines of thought, that are thematized as the problem of historical determinism *versus* human free will, value pluralism *versus* value relativism and scepticism, incomensurability or incompatibility of values, the role of reason and the role of human emotions in ethical deliberations and actions, etc. Basically, these themes spring from Berlin’s original analysis of the two types of liberty expounded in his celebrated essay “Two Concepts of Liberty”.

By way of introducing of the central theme of the present considerations, I want to observe that the juxtaposition of the two concepts of liberty by designating them as the positive and the negative ones respectively, may sometimes lead to misunderstanding of the central core of Berlinian argument. Metaphysically inclined commentators are at times prone to succumb to the *positive* and the *negative* connotations of the respective words (construing them in the manner of good/bad dichotomy), and consequently – ascribing to the positive liberty the status of a more qualitative human condition related to lofty spiritual spheres, while relegating negative liberties to more primitive states of human freedom (“not being tied to the tree” and the like).

In contrast to this, I maintain that the chief thrust of Berlinian analysis is to be looked for in another direction, namely – in his insistence that both types of liberty – each in a different manner – are likely to be perverted, and that the perversion of the positive liberty, rather than the negative one, may lead (and has led) to extremely sinister consequences in the form of totalitarian ideologies and regimes. I have attempted to draw attention to this aspect of Berlin’s thought in several research papers published in Latvian lately, because I feel that it is exactly this kind of assessment that might be of interest to the home readership, due to the lingering presence in the Latvian mentality and the cultural tradition of idealistically romanticized views about the role of moral values in the political processes of present-day democratic power-struggles. For this reason I propose in the current presentation to concentrate

attention on the generally well-known fact that Isaiah Berlin`s socio-ethical views are generically connected with his basic philosophical stance. This may be described as a specific kind of analytical empiricism, performed in the manner of the so-called ordinary language philosophy, in the formation of which Berlin had been involved during the early years of his professional career.

Victor Molchanov

Space, Border, and Internal Experience

This investigation addresses the internal experience as a spatial phenomenon. Ascertaining the difference between internal and external experience as a space metaphor leads to the question of the source of the space metaphors in principle. The analogy between time and space and the space metaphors in Husserl's conception of time are considered. The question of the temporality of consciousness, evidence, and origin of time are brought to the fore by comparing Brentano's and Husserl's conceptions. The difference between the direct and indirect modes of consciousness by Brentano, his conception of time as the boundary in the continuum, and his concept of the proteraesthesia proves to be relevant for the concept of internal experience as a spatial phenomenon.

The essay calls in question the self-sufficiency of time-experience and the traditional correspondence of time to the internal experience and of space to the external one. The relation of the Here/There- and Now/Then-experience is discussed. Husserl's argument for the introducing of internal time-consciousness is critically examined. Time is rather a shadow of space than a foundation of experience.

I intend to elucidate the experience of boundary as a primary internal experience from which the space-experience arises. In its turn the boundary-consciousness has its origin in the differentiation-experience. In the latter there is no time, the internal one included, but there is a boundary-experience as a primary and indirect experience. In every differentiation there is the experience of "between", the experience of the difference between boundary and expanse, of hierarchy and openness, as well as of fore- and background where boundary and expanse can change their "place", thus transforming the primary space of experience.

Intersubjectivity in Husserl's Philosophy in the Context of Contemporary Philosophies of Communication

Contemporary phenomenology deals with concepts *intersubjectivity*, *experience language and event*. That paves the way from the epistemological paradigm to the hermeneutical one, including many contemporary philosophies of communication. German/USA philosopher V. Höstle defines our age: It is “the transformation of the subject philosophy into philosophy of intersubjectivity”. In the XX century solving of the problems of mutual understanding, doing and communication was stimulated by E. Husserl's intersubjectivity theory. Ideas of communication were taken up by K. Jaspers in existential philosophy (Kommunikation), by M. Heidegger (Mitsein), by M. Merleau-Ponty in body and language phenomenology, by E. Levinas on Being and the Other, by M. Buber in his dialogue philosophy; by C. O. Schrag's theory of communicative practice, by J. Habermas's teaching on communicative action and elsewhere.

Here is revealed the constant close affinity between the phenomenologically hermeneutical tradition and the philosophy of culture and communication. The versions of phenomenological sociology (A. Schütz, Th. Luckmann) should be mentioned (specially concept “apprehension”). Phenomenological versions of communication draws nearer to the social psychology, theories of culture and language philosophy. Phenomenological versions of communication push aside such classical concepts as cognition, Ego, cognitive truth, transcendental subject and replace them by understanding, interpretation, we-consciousness, events, participation, belonging-to, togetherness, neighbourhood, communicativeness, responsivity, dialogue and others.

Step in the explanation of the possibility of meaningful communication in the classical phenomenology (E. Husserl) is ensured by the transcendental subject's ability to reproduce corresponding actions, intentionally given/created meaning/sense, correlative coincidence of mental acts, *Paarung* as an associatively constituent component. To my mind, this coincidence is similar to a mystic experience without clear criteria whether these acts correspond to adequacy. Husserl receives numerous reproofs for solipsism, including Teodor Celm's critique at his monograph

‘Phenomenologische Idealismus Husserls’ (1928). But Husserl’s phenomenology step by step tries to turn to a live, not a logically defined subject. Understanding of communication depends upon the study of personality (*das Person*), the surrounding world. It was the way how to deal with the problems of narrow - in Ego structures based intersubjectivity and move to the philosophy of communication. Human activity is being rooted in the cultural and historical world. Sense is like a spider – it cannot live a full life without its web. Phenomenological philosophy arrives at the next stage: meaningful communication is ensured by the *communicativeness*. This idea developed in conjunction with such concepts as “*historicity* as man’s inner form of consciousness”, “*linguisticity*” accentuated the form of inner experience, as the basis of the existence of language and communication. In this meaning communicativeness comes before communication and makes communication possible, just like, for instance, man’s inner historicity makes history possible.

H.-G. Gadamer’s work *Wahrheit und Methode* continues examining the problem of understanding and communication. Meaningful communication is ensured by ontology of language, by pre-understandings and traditions. However, in Gadamer’s conception the units of meaning are linguistic and historical, not logical. P. Ricoeur recognizes the contradiction in Gadamer’s views between our belonging to the tradition and the distantiating required for the achievement of objective knowledge in human sciences.

Some contemporary philosophers - J. Habermas and his followers - have come to the conclusion that meaningful communication is formed in *communicative praxis*. Communication possesses both linguistic and activist dimensions. It takes place in a vast horizontal space characterized by social activities and historical situations. In phenomenology such a common space is called *Lebenswelt*, in Marxism it is called superstructure in which people’s social, economic, and class relationships are reflected. J. Habermas talks about reciprocal egalitarian everyday communication. Pragmatist W. James describes the world as it is being experienced, J. Dewey understands common communicative space as configuration of habits in public life, H.-G. Gadamer – as effective history (*Wirkungsgeschichte*). C. O. Schrag has developed the notion of communicative praxis in contemporary philosophy. He admits that the concept “communication” in philosophy is polysemantic and ambiguous. His own definition is the following: “Communication, in its variegated postures, is a performance within the *topos* of human affairs and dealings that comprise our social world, making these affairs and dealings an issue not only by questioning, informing, arguing, and persuading but also by planning, working, playing, gesturing, laughing, crying and our general body motility”.

The advantage of the concept of communicative praxis lies in combining discourse and action, speech and perception, language and nondiscursive practices,

providing a holistic space of expression and experiences. Communication involves also meaningful bodily movements, gestures, different kinds of expression. Language and text are closely linked with human action. That is why it is not empathy of two mutually belonging subjects, not speech or text-understanding that should be regarded as a model of meaningful communication, but people's activities and relations that create an *event*.

Tõnu Viik

Some Ideas towards a Phenomenological Analysis of Emotions: the Case of Patriotism

I will study patriotic feelings as an example of an intersubjectively conditioned emotion that can be experienced by an individual consciousness. As an individual conscious experience, I will maintain, patriotic feelings can be phenomenologically analyzed according to the noetic-noematic structure of the patriotic experience. A patriotic act of consciousness constitutes its intentional object – the homeland – and consequently we can investigate the noetic processes of constituting such an object. According to the Husserlian conception of meaning-bestowal (*Sinngebung*) in the *Logical Investigations* the meaning of the constituted object is functions as the “grasping sense” (*Auffassungssinn*) that is applied to the particular contents of consciousness that are experienced directly. As a result a certain “surplus value of meaning” (*Überschüss in der Bedeutung*) is created that constitutes the horizons specific to homeland – as it is revealed in the patriotic experience. In my presentation I will attempt such a horizontal analysis of an act of patriotism. I will also argue that homeland as a “grasping sense” can be viewed as a cultural form or a socially created pathway for collectively sanctioned individual emotions.

Daniela Verducci

The Consciousness of Being Alive as the Forgotten Transcendental Condition of Community and Togetherness

It is imposing itself with increasing urgency the need to re-establish at the basis of every movement of our humanity, impoverished by technological-objectifying rationalism, the awareness of and attention to that mysterious but effective intersubjective “understanding” - the Habermasian *Verständigung* of an “almost-transcendental-performative value” - that manifests itself as a preliminary condition for every actuation of communicative/cooperative intentionality. This understanding is rooted in the existential consciousness of being alive of the subjects of communication/cooperation and thus reveals that human being is effectively in communication with the world and with other human beings through life, before than by reason and consciousness: it was upon this proto-human-living-being that depended any philogenetic advance in hominization and to it today as well, the progress of human civilization is inescapably linked (cf.: M. Tomasello). We owe B. Malinowski for the twentieth century rediscovery of “phatic communion” as ontological and vital dimension of intersubjective communication and therefore anthropological basis of referential communication, according to Roman Jakobson. Only a darkening or obsolescence of oneself as “vortex of the universal sense,” active in the “turmoil of a generating progress [...] of the immensurable stream of life” (A.-T. Tymieniecka), can explain the vain rush of today’s man to replace the original resource of communicative being, emanating from the consciousness of being alive, with inevitably sectorialized and objectifying systemic thought (N. Luhmann) and expert systems (A. Giddens). The phenomenology of life of A.-T. Tymieniecka shows the human consciousness of being alive as the proper basis for every formation of community and togetherness (D. Verducci). This contribution intends to promote the recovery of this consciousness of being alive.

Other subjectivity of phenomenology
and society of individuals

Alone and Connected: the Social Profiles of Phenomenology

Since its very inception phenomenology has claimed to be the view of the world from the I (Ego)-perspective, and has made it possible – by way of attempting a precise description of the mind – to constitute the transcendental ego as a specific universality and a unity.

Another feature of phenomenology, distinguishing it from other trends of philosophy, is its a-theoretical character. Husserl's phenomenology – as he himself has striven to understand it – is a working philosophy (*Arbeitsphilosophie*), which requires not just readers of the texts, but co-workers (*Mit-arbeiter*) in the apprehension and thematization of the questions addressed to philosophers. Present-day philosophers are not moved (*berufen*) by universal cognitive desire, but by mankind, because we bear responsibility in our philosophical endeavours – in “our true being as philosophers, in our inner personal calling for the true existence of mankind”.

Which is to mean, that philosophy itself is a case of society(sociality).

These introductory remarks are intended to accentuate the social character of phenomenology, and of the phenomenological ego, so that the “other” would discontinue to appear as the *dark corner*, in which – according to Husserl's brilliant remark – only child-like persons are perceiving a ghost of solipsism.

The question of sociality as a form of communitarian being, and intersubjectivity as a movement away from *aloneness* (being alone) (*Einsamkeit*) and tending towards the other (*Anderen*), has appeared in phenomenology since its very beginnings, when E. Husserl and other like-minded philosophers turned their attention towards the structures of *common mind* according to several thematicized zones: (1) by way of the origin of philosophy itself as as a form of cooperation of philosophers with the representatives of other sciences (mathematicians, astronomers), and (2) (conditionally), by way of description of the initial forms of sociality and through introduction of the concept of humanity(mankind) in connection with the theme of teleology.(3) by way of introducing of the theme of communication, which is connected not only with the late works of Husserl, but incipiently appears already in

“Logical Investigations” and “Experience and Judgement”; (4) by way of introducing of the special theme of intersubjectivity, being developed in Husserl’s late works in connection with the notion of the *life-world*.

The report will also touch upon the? ontologically phenomenological approaches? about connection between personal and common life of E. Stein and K. Stafenhagen – German/ Latvian phenomenologists of the twenties – fifties of the 20-th century.

Alterity in Self Memory and Forgetfulness

The problem of socialness in phenomenological philosophy is dealt with as a problem of intersubjectivity. The latter is often understood in a simplified form as the recognition of the otherness of an Other or empathy of an Other. However the question of ownness in phenomenology is dealt with as a practical task of acting together with others, and not as a theoretical task of recognizing an Other. What becomes most important here is the interaction of the bodily and temporary. This is why the phenomenological understanding of intersubjectivity is linked with the phenomenology of the living body and time. In his analyses, Husserl devotes great attention to descriptions of the experience of time, from which it becomes clear that time cannot be understood as some point of the present, which is radically separated from the past and from the future. The present is always accompanied by horizons of retention and protention. In the fifth meditation of the Cartesian Meditations, Husserl finds a model of alienation of the self with oneself both in the experience of the living body and of time. The self is not closed within itself. It is becoming alienated with itself in the same way that an experiencing body and experiencing time is becoming alienated with itself. In other words, such experience of one's body and time is impossible as the identity with oneself. This is the primary outline of how the meaning of the Other appears. This genesis of the meaning of the Other can be understood only by employing the term implication. As my understanding of the world implicates the view of others toward the world, as my experience of the body implicates the experience of the bodies of others and for others, as the experiencing of the present in full implicates the experiencing of the past and future. I will examine the relationship of memory and forgetfulness in this presentation. The goal of this presentation is to show that the self is not an identity that destroys the otherness of an Other, as Emmanuel Levinas claims. The openness of the self to the otherness of an Other can be explained as a paradoxal relationship between memory and forgetfulness.

Theatrical Performance on the Stage of Political Actions

Author tries to enlarge the phenomenon of theatrical transformation and spread it beyond the art. From the viewpoint of phenomenological philosophy he connects this artistic event with the process of individualization of being, which permeates all the layers and dimensions of the world.

Eventually the world exhibits itself as a diversity of individual beings. The individual being is unique. There is no necessity of arising the form of being, which would exactly repeat the previous one. Therefore, we cannot find an individual form without its own unique nature. So the being exists as an individual form and this form is unique.

On the other hand, if the world presented only the sequence of inimitable events and the diversity of unique, individual things, we could not find the order in this world and instead of cosmos; we would find ourselves in chaos.

The cosmological order of being implies the existence of general law, which is based on the recurrence of similar phenomena of being.

How to put together and reconcile the uniqueness of individual beings, with recurrence and regularity of similar events, to explain the cosmological order of individual diversity?

The traditional way of distinguishing the general essence from an individual existence seems not to be valid today.

Two main trends of modern philosophy – Existentialism and Phenomenology, both appeal to the wholeness and indivisibility of individual being and such integrity makes impossible to extract the general essence from an individual existence. To cope with this problem, the author offers the principle of substitution, according to the theory of roles. To speak in theatrical manner, one phenomenon of being is biased toward playing a role of other phenomenon and vice versa. Therefore, artistic transformation would not be the privileges of theatrical art and even the art at all.

Artistic transformation has global character and reflects the essential state of being – the state of coexistence of individual uniqueness and regularity of natural events to furnish the general order in individual and unique diversity of the world.

Theatrical spectacle is not only an entertainment. The artistic reality on the stage presents a process of transformation, according to the roles, which is an issue of fundamental necessity of being – to keep the balance between individual and general, between unique and regular.

In space of political reality, this accordance of the freedom and necessity, individual being and general law, can be reduced to the relationship between art of politics and theatrical art of transformation according to the role.

Language, Intersubjectivity, and Phenomenological Reduction

In the second half of seventies of the 20th century Suzanne Cunningham initiated a discussion about the possibility to carry out phenomenological reduction proposed by Edmund Husserl, taking as a point of departure Ludwig Wittgenstein's 'private language argument'. Her position is that phenomenological reduction that implies suspension of any claims about what falls outside what is given in consciousness has a consequence that all one is left with is a private language, which is impossible due to the grounds that a private criterion of consistency and rightness of language use is impossible. One must either give up language or phenomenological reduction, but in both cases it means impossibility of transcendental phenomenological project.

One widely accepted answer to Cunningham's critique is that it is just not the case that phenomenological reduction implies disappearance of other human beings, they are still there, although not as self-sufficient entities completely transcendent to consciousness (a 'real' intersubjectivity), but as phenomena, as meaningful unities of consciousness (phenomenological intersubjectivity). In phenomenological reduction only the question about the human beings as self-sufficient entities outside consciousness is suspended. Cunningham objects to this answer by saying that the allusion to the phenomenological intersubjectivity is not enough, because a phenomenon of other human being is still a phenomenon, and as such it is 'really' private. Therefore, as the phenomenological intersubjectivity still falls into the sphere of what is 'really' private, one cannot speak of 'really' public criterion of the use of language. Phenomenology can provide only for phenomenological intersubjectivity of 'real' privateness, but language requires a 'real' intersubjectivity.

The aim of this paper is to improve the existing answer by showing that the requirement for the 'real' intersubjectivity as the only criterion of right and consistent use of language cannot be attained. It is argued that there is given nothing that would not be 'really' private. Not only pain, but also language and other human beings are given in a 'real' privateness. Therefore a 'real' intersubjectivity as it is postulated by Cunningham is not attainable and together with that also the 'really' public criterion

of right and consistent use of language. As a consequence one must either admit that there is no such criterion accessible, or accept that the criterion rendered by what is 'really' private or phenomenological is sufficient.

Intersubjectivity and/or sociality

Pronouns. James Aho And Phenomenological Description Of Social Reality

Analyzing work of James Alfred Aho in the context of social phenomenology we can distinguish three main trends that could be characterized as: relations of difference, archaeologies of difference, and phenomenological descriptions of social reality. That is his concerns are: (1) problems of other, otherness and difference (the other is defined as the essential opposition within the process of the self-constitution of I; in this case the other inevitably turns into the projection of the I; nevertheless, this I/other relation in Aho is already presupposed, existing, this raises the reasonable question – if this approach could be regarded as phenomenological at all; in the course of the present paper we will try to give the answer to that); (2) archaeologies of social stereotypes (in Aho's view, sociology is not to be interpreted as the science of facts, but rather – as sets of specific social practices that answer the question *How should I have to be in this world?*); (3) descriptions of social phenomena from the I perspective (the goal is to reduce the individual experience to the prototypical experience, to the ideal essence). The present paper will characterize all three approaches, although the main attention will be paid to the last one, i.e., the descriptions of social phenomena centered around the concept of pronouns. James Aho uses this perspective in his book “The things of the world. Social phenomenology”, the structure of the work is defined by relations *I-me* (introspection), *I-us* (introspection), *I-you* (otherness, intersubjectivity), *I-it* (experience of things of the world). All these characteristics are in relation to I, to the experience of the self. At the same time we have to admit that Aho in his works gives up the concept of transcendental ego and views it solely as the social construct, following P. Berger's and T. Luckmann's ideas of the social construction of reality (primary and secondary internalization of reality, internationalization of social structure, transformation and maintenance of social reality), as well as M. Foucault's conception of archaeology of knowledge. The aim of the present paper is to demonstrate that Aho's analysis could be deemed as original and phenomenology oriented, and it can be helpful for understanding dynamic and complex processes of contemporary social life.

The Quest for Authenticity and the Necessity of Separation and Estrangement of One's Self – a Critical Approach to Heidegger's Understanding of Otherness

Although the question of Intersubjectivity and Otherness was never a main topic of Heidegger's thinking in the phenomenological decade – and was even much less discussed in his later thinking – it has nevertheless accompanied his thinking like its own shadow it could never jump over. This fact has not gone unnoticed, and some of Heidegger's later critics, like Levinas for example, even accused him of solipsism, a claim he has never convincingly defended.

In this paper I am not going to focus on proving such (and similar) statements wrong, but I rather will try to question Heidegger's understanding of otherness in the light of his implicit adherence to the Augustinian philosophical and theological tradition which antagonizes the authenticity of the self (*continentia*) – on one side – and the involvement in the worldly life of the community (*ambitio saeculi*) – on the other.

Heidegger's interest in a non-reflexive, non-scientific understanding of life, an understanding which should be the fruit of life's own facticity, determined him to turn his attention to the Augustinian pre-phenomenological, non-reflexive approach in the tenth Book of *Confessions*. Building on the model of "beata vita" developed by Augustin, Heidegger constructs an ontological model of authenticity, which stresses the importance of one's "self-world" (GA 58) and the need to distance yourself from the others in order to achieve an authentic existence, a model which culminates with the analysis of "das Man" in *Being an Time*. Heidegger creates – without doing it on purpose – a polarity between individualization and Being-with that tends to be similar with that between authenticity and inauthenticity.

The result of this approach is that the role the others have to play in the dynamics of Dasein's authenticity is rather inexistent. Like the Baron of Munchausen, Dasein picks itself up, and brings itself in the "situation". Although it seems that Heidegger successfully externalized (and ontologized) the Augustinian model, something of uttermost importance was lost in this process: the pivotal role of the (supreme)

Other. Heidegger took God out of the equation of authenticity, but failed to find a proper replacement. And perhaps even more than that, he never tried to do so.

In my paper I will try to sketch a possible way of reconciling authenticity with Being-together, by arguing that not individuals build a community, but the community builds and fulfills individuals.

Community And Intersubjectivity

This paper discusses the questions related to the experience of community and its sources. The philosophically challenging problem is to be found in the fact that the efforts of social self-observation (Luhmann) are impacted by the use of 'emptysignifiers' (Laclau) and different variations of the 'sense of belongingness'; their indeterminacy is showing all the more clearly that they are used ideologically, that is –imperatives are included in to the actually existing state of affairs under the guise of some thing existent. The politics is often striving to make the commonality even more common.

As regards to such social discursive practices, philosophy returns to its usual attitude and asks a question about what is community and its experience, and whether it is something perceivable or just thinkable and if in this case one can really speak about experience at all.

Husserl's phenomenology holds that categorially in formed phenomena are accessible to the intuition and to be experienced this way. Community arises out of intersubjectivity which, in turn, is rooted in the acts of appresentation and empathy. For Husserl, the experience of the Other turns out to be projective according to the analogy that stems from the intentional schematism of one's self-experience. Therefore the Other resembles to the one who is looking at him. Community is an identity of subjects/egos, a similar worldview that functions as a foundation of objectivity. The objectivity pertains to the intersubjective or that which is identical between subjects.

But, the Husserlian developments of intentionality were more directed to the questions about objectivity and universality, rather than to the elaboration of social phenomenology as such. Besides this, the objectivity of truth is an idealcase of consensus that holds for a given consolidated scientific paradigm. The social life rarely knows such idealsituations of commonality when most individuals share the same ideas and beliefs. This is the reason why community should be considered in the perspective of multiplicity and diversity – these are not a simple variations of intersubjective projections. Before there appear highly discursive worldviews, each

one of us is a source or 'origin' (J.-L. Nancy) of one's life-world. What these origins have in common, is that each of them is starting its own perspectival relativity and is juxtaposed with others. The experience of community is related to the circumstance that people are appearing as multiple ontological origins – the experience is an apprehension of these apparitions.

The (Non)Intentional Character Of The Other In Jean-Luc Marion's Phenomenology

The goal of this paper is to illuminate the understanding of the Other (*autrui*) as a nonintentional phenomenon in French thinker Jean-Luc Marion's phenomenology and, taking into account criticism that is directed at this understanding of the Other, to argue for the possibility of the nonintentional character of the Other. The question is whether the phenomenalization of the Other can be reduced to the sense bestowing activity of the subject (the Other as intentional object) or not (the Other as nonintentional phenomenon)? Marion points at two ways of the Other's phenomenalization: 1) the Other as intentional object and 2) the Other as nonintentional givenness or saturated phenomenon. The appearing of the Other as saturated phenomenon presupposes the lack of intentionality in the face of the intuitive givenness of the Other. Marion describes this relationship with the help of reversed intentionality, assigning the initiative of phenomenalization to the phenomenon itself and not to the subject's transcendental activity. Despite Marion's statement that the phenomenalization of the Other is based on the intentionality of the phenomenon itself, he also indicates that the phenomenalization of the Other remains interconnected with attitudes of the subject (namely, respect, faith and openness). Shane Mackinlay argues that if the phenomenalization of nonintentional phenomena (including the Other) depends on the subject's attitude, then, contrary to Marion's opinion, it isn't a pure self-phenomenalization, but is at least partially determined by the subject. In its turn, if the phenomenalization of the Other is determined by the subject, it is intentional. In order for Marion to avoid contradictory statements (the phenomenalization of the Other is and isn't determined by the subject at the same time) and to maintain the nonintentional character of the Other, he must argue for the possibility of a condition, which doesn't limit the pure self-phenomenalization of the phenomenon. It can be argued that 1) reduction, understood as the suspension of all presuppositions, clearing the way for the event of self-phenomenalization of the phenomenon, is such a condition and 2) the aforementioned attitudes of the subject (respect, faith and openness) are examples of the reduction. They are unlimiting

conditions of Other's phenomenalization and cannot be reduced to the constitutive activity of the transcendental subject. In its turn, if they cannot be reduced to this activity, they do not threaten the self-phenomenalization of the Other and its nonintentional character.

„Lifeworld“ as a socially communicative (con)text

National Identity, Globalization And The Ethical Responsibility Of A Philosopher

Globalization brings with it doubts of many of the essential identities of a man and even transformation of them (e.g., “creative destruction”, Cowen, 2002). This raises a question for a philosopher – what in globalization is the objective process of the development of the humankind, and what are the secondary consequences of the actions of subjects of globalization – trans- and multinational corporations and which therefore cannot be legitimized. One of the first objects of the action of globalism is the ethnicity for it does not allow seeing the economic migration as a norm. National identity is invariant for it belongs to the fundamental qualities and to the existential defining forces of man, and therefore cannot be looked upon as historically accidental. It consists of: 1) communality of nation’s territory, which is not axiologically neutral (*Motherland*) but existentially constitutive for it forms the social dimension of individual, his social-ethic and historical responsibility; 2) culture as a self-expression of the people in material, relational, social, spiritual etc. values; 3) language which is the primary tool of communication and recognition, but is used also for nation’s self-identification and development; 4) common historic experience as participation in its fate by fighting for its values. Ideology of globalism stresses economic mobility and the following dynamics of social life (mass migration of a working force, rapid changes in lifestyle), diverting attention from the relatively static, local and temporal elements of culture and personal identity. Metaphysically the locality of a human being is determined theocentrically. That defines him as essentially invariant for this world. In order to transform him into a variant any universalistic ideology has two possible strategies – to divert him or even to tear away from the metaphysical centre (by desacrating it - as *Pax Sovietica* with its fighting atheism as factual official religion) or eliminating metaphysical reminders in his locality (by “nullifying”, relativizing, portraying them as archaic relics etc., - *Pax Cosmopolitana*). Migrating economically human being is torn off physically from his native land by cutting his roots of identity; in the new place he cannot form deep and lasting cultural bonds because cultivating them demands not

merely the knowledge of language and culture but also identification with the new ethnic community. There is a possibility to find parallels and differences in the previous plans of the global subjugation in *Pax Romana* and *Pax Sovietica*. *Pax Sovietica* tried to fulfill it by political and forceful means, *Pax Cosmopolitana* nowadays – by political and economical means (A. Negri, *Empire*, 2000). The anthropological ideal of *Pax Cosmopolitana* is *Homo Oeconomicus* (by developing the definition of J. Millers we may say that it is a rational and narrowly self-interested actor who attempts to maximize utility as a consumer and economic profit as a producer); if we may try to define him geopolitically – than he is a being who cannot be motivated by the non-economic factors. *Homo Oeconomicus* can be effectively manipulated for other defining factors of his anthropological multifacedness are eliminated or reduced to relics or sub-products. Global realities poses serious ethical responsibility for a philosopher – not merely to understand the present process of globalization but also to provide the perspectives for the defining forces of ethnic identity which could resist the destructive pressure of globalization and by using the positive sides of it, would develop this identity in a new and relevant form. Therefore it is essential for a philosopher to keep existential (belonging, active participation) bond with his people for only that guaranties his ability to express their intuitive-instinct value-stand in a way of rational discourse. Without that philosophy is risking to turn into some kind of “vagabond” who is working in an “offline” regime busying him with problems which are not essential for his nation, thus risking to turn his action into intellectual narcissism. Philosopher because of his professional bond with the truth is being called to be a some kind of spiritual leader for his nation because potentially the people sees him as some kind “expert of truth”. And philosophy has the resources in order to fill this significant social function.

Xin Mao

The Null-Site Society And Emmanuel Levinas's Ethical Utopia

The concept of utopia is always a concept for envision an ideal status of human togetherness. However, is utopia a concept of politics or sociology? By reading of the French Jewish thinker Emmanuel Levinas's utopian thinking, we will confirm the firstness of the ethical utopia among all the other aspects of utopian thinking. Levinas is not considered as a mainstream utopian thinker. However, in his philosophy, we can find both direct discussion with the main utopian thinkers of his time, Martin Buber and Ernst Bloch, and the undercurrent utopian thinking conveyed by the nexus concept null-site in his works.

Miguel Abensour, through exploring Levinas' critical reading of Buber and Bloch, claims that Levinas's utopian idea is ethical, and this utopia is centered on new I-other relationship as the encounter with the radical alterity and an ethical subjectivity as disinterestedness of the self. By this token, he relocates the utopia from the area of depiction of a perfect topos to inter-human relationships, and from ontology for 'not yet' to a rupture of the totalizing ontology on being in the western philosophical tradition. However, in this paper, besides confirming Abensour's argument, we will develop our reading of Levinas's ethical utopia by a direct analysis of his own exposition on the concept null-site in his work. The concept null-site used by Levinas implies a utopia which is fundamentally ethical. Firstly, we will develop Abensour's denotation of Levinas's utopia as an encounter to the utopia as null-site proximity. By introducing the new concept null-site in his later masterpiece *Otherwise than Being or Beyond Essence*, Levinas brings his understanding of the I-other relationship as encounter to a new level. In his later work, the concept of null-site as proximity brings the 'I-other' relationship to infinity, which also can be seen as an urgency leading to action. The ethical subjectivity is restlessness in this null-site, as it loses its place non-stop till the degree of giving its place to the other. Proximity, which does not convey the significance of physical closeness, redefines utopia as an ethical togetherness, which is based on the infinite responsibility the subject bears for the other and the others. In this sense, 'love your neighbor' gains

its ethical ubiquity—everyone that is inside the urgency of my responsibility needs to be given what I have. Secondly, we will look at the traceable evolvement of the concept Abensour emphasizes: from disinterestedness, to the concept of substitution. The disinterestedness signifies that the ethical subjectivity of Levinas means a self going against its own interest. Only with disinterestedness, the radical other can be kept in the exteriority, without assimilating back to the interiority of the ego. For Levinas, this enables real multiplicity. However, we will argue that, with the concept substitution, the ethical subjectivity completes itself. This means, it is not only leaving its interest; moreover, it is also substituting it for the suffering of the other. In other words, the self gives its place to the other. Meanwhile, substitution does not mean that the ‘I’ becomes an ‘other’. The substitution is the extremity of the infinite responsibility towards the other, not the transubstantiation.

Finally, it will be acknowledged that when Levinas conveys his ethical utopian ideas, he uses the method of exaggeration. His idea should not be considered as a matter of fact, but an overflowing foundation for our thinking for the real scenario. This is also to say, if there is a social or political utopian thinking, it should be built on the ethical utopia, not vice versa.

Heidegger und der andere Anfang. Sozialphilosophischen Perspektiven?

Martin Heidegger ist ein Denker, dem gegenüber die Sozialwissenschaften des ausgehenden 20. Jahrhunderts eher ablehnend oder doch sehr zögernd gestanden haben, weil für diese Wissenschaften eine andere Paradigma der Philosophie näher gewesen ist. Auch da, wo Phänomenologie als relevanter Dialogpartner der Sozialwissenschaften akzeptiert wurde, war der Seinsdenker Heidegger nur marginal erwähnt und eher als ein Abweg der Phänomenologie-Geschichte betrachtet, mit dem die Sozialwissenschaften nichts anfangen können.

Gleichzeitig ist Heidegger ein sehr produktiver Denker für sozial interessierten Philosophen und sogar für paradigmatischen Wenden innerhalb der Sozialphilosophie im Laufe des 20. Jahrhunderts gewesen: hauptsächlich durch im Ansatz schon entwickelten sozialen Ontologie im Rahmen der existenzontologischen Analytik des Daseins im "Sein und Zeit" (1927). Das Mitsein, die Fürsorge, das Man, das Volk, das Wir sind Konzepte, die gerade die immer von neuem anerkannte Relevanz der heideggerschen Philosophie mitgeprägt haben.

Ein wenig anders steht es mit den Auslegungen Hölderlins im 30. und 40. Jahren des 20. Jahrhunderts. Auch da hat Heidegger sich sehr intensiv mit der Problematik des "Wir" befasst und über den Bedingungen eines geschichtlichen Zeit-Spiel-Raums für Wohnen der Menschen nachgedacht.

Es besteht kein zwingender Grund diese sozialphilosophisch relevante Konzepte und Auslegungen zu ignorieren. Eher zeigt sich, dass Heidegger im Felde der Sozialphilosophie (und sozialphilosophisch interessierten Sozialwissenschaften) sehr produktiv auch heute sein kann.

Der Vortrag versucht auf zwei Wegen diese Produktivität zu zeigen: (1) im Hinblick auf "Sein und Zeit" und (2) im Hinblick auf Auslegungen Hölderlins.

Social Act In The Society Of After-Modernity

Traditionally phenomenological social philosophy is grounded into the principle of intersubjectivity. Another version of the phenomenological social philosophy prior to the advent of the conception of intersubjectivity was offered by Adolph Reinach (1883-1917) in his theory of social act. He states that in the case of individual acts the subject is related only to himself. In the social act (promise, order, appeal etc.) the presence of other, the fact of listening is important. The other person can, in fact, not listen these promises, it is possible that the other person doesn't exist at all save for the subject's imagination. But he is not imagining, understanding that he is imagining, he is fully aware that this particular other he addresses hears him. Turning to the other is the essential feature of the social act. In the case of promise and other social acts there appear ideal temporal (existing in time) objects. The utterance of promise creates the relation that has a tendency to come true or end in a different way, for example, in refutation. Thus the promise presupposes the movement towards fulfilling in time. When it is fulfilled, it ceases to exist.

When the promise is not yet materialized, not yet fulfilled it continues to exist independent of empirical conditions in which it is given or exists. Together with the promise temporal objects come into existence; they are neither physical, nor psychic, because relation exists even when a person is unconscious or doesn't think about it. Those kinds of objects arise also in other social acts, in different forms, for example, taking something away from somebody. In all these cases there function particular essential laws that are independent of experience

At the end of the 20th century philosophy has recognized phenomena, such as trust (A. Giddens), communication (N. Luhman), that also are social acts in their nature and play decisive role in constituting the social reality. At the same time there exist ever growing crisis of trust and communication, simulacrisation. According to Z. Bauman, in the postmodern world the vow is not perceived as eternally lasting, but as temporal – lasting until its empirical conditions change. It makes the very existence of sociality problematic. Nevertheless, if it still exists, then apparently also over-subjective factors are being involved that ensure its existence even after they

have lost their significance in the consciousness of empirical subjects. Such status is assigned to, for example, general media (R. Debray), institutions (D. North), intersubjectivity created by things (B. Latour).

On Communities Of Philosophers In Arendtian Key

A universal setting of human being-together (*Mitsein*) is implicated in Greek notions *ēthos* and *oikos*. The universal is localised, tied to a definite place, time, and narrative. Plato's allegory of the Cave tells a story of the general misery of human condition in such a polis that is in radical discord with the *idea of polis*. And the Cave-born philosophies are discordant with the *idea of philosophy*; the role of philosophy is taken and played by sophists. They play successfully, producing useful skills for democracy. Such a usefulness maybe justify philosophy in the view of many "tax payers" but not in the eye of philosophy itself. What could one expect from "some better philosophy" (that would be without any sophisms?)? – Do we really want to force philosophy to fabricate some kind of "products"?

Hannah Arendt distinguishes three levels of the human condition – *labour*, *work* and *action*. These are also the levels of being-together.

(1) *Labour* means hard physical effort and pain (in Russian *страдание, страда* accordant with Latvian verb *strādāt*) to sustain one's living. This can culminate in giving birth to a child and trouble to preserve his bare life. It seems that this level has nothing to do with philosophy. Nevertheless Arendt ascribes greater philosophical sense to the fact of birth, child and new generations that enter the world, than to the phenomenon of death cherished by classical tradition. Like Nietzsche, she sees in children new creative "beginnings of the world". Therefore philosophy should not consist only in "preparing oneself to die a good death" (philosophers as "community of euthanasists"). Men as well as women should first of all prepare themselves to "good birth for a good birthing". A version of such a philosophy is Socrates' symbolic maieutics – "birthing thought in beauty".

(2) If philosophy does *work*, then the outcome should be a socially useful thing, commodity in modern times, for instance, a book in a bookstore. Besides we get also an invisible and uncontrollable communities of readers, writers and interpreters. Borders of these community are nimble, – while lot of philosophers elaborate the thread of thought '*Kant ↔ Husserl ↔ Heidegger ↔ ...*', others are more interested in '*Plato ↔ Kant ↔ Freud ↔ ...*'. If it seems that this makes two different communities, one

should emphasize that (i) one and the same set of texts can be interpreted and translated differently, and (ii) very diverse texts can be interpreted and translated in one and the same way. Thus the communities overlap.

(3) If philosophy does what Arendt calls *action – acts of freedom* – then the field of philosophy overlaps with that of politics. One of Arendt's leading motives is to overcome the traditional opposition of philosophy and politics. In a Heideggerian mode, she tries to show that politics as well as philosophy has forgotten and abandoned its essence at its very origin in ancient Greece. For this she mainly blames Plato.

The level of free '*political = philosophical act*' subordinate *work* and the Socratic aspect of *labour*. Maieutics unites philosophers in a community of lovers. In Plato's *Symposium*, one can see that a fundamental equation '*to-be-together = to-be-ready-to-die-together*' is implicated in the community of vital lovers. With this philosophy begins an unpredictable economy of free act.

Memory and consciousness: logics and „living experiences“

Edijs Šauers

The Social Significance Of The Cultivation Of Taste In The Philosophy Of I. Kant

Immanuel Kant's work "Critique of Judgement" (CJ) is usually regarded as work in the field of the aesthetics and the philosophy of science. As it is known it was planned as the last critique in Kant's architectonic of critique of cognitive faculties, because in CJ postulates the apriori principle of judgement. However CJ is puzzling work that covers different aspects of philosophy, for example, showing how aesthetics is connected and interrelates with the ethics. By this connection that Kant integrates and unifies the nature, the beauty and the morality, showing that the beauty could be used as the bridge to unify such opposite spheres as the freedom and the nature. I consider that "cultivation of taste" promotes the development of the morality and provides the necessary background for communication with others. In CJ 59. paragraph Kant connects the beauty with the morally good, using the logic of analogy – in this paragraph he postulates the "beauty as a symbol of morality". During this conceptual procedure Kant shows the heuristic role of the analogy in the function of reflective judgement, because "the true propaedeutic for laying the foundations of taste is the development of moral ideas and the culture of the moral feeling. For only when sensibility is brought into harmony with moral feeling can genuine taste assume a definite unchangeable form" (CJ, §60). This thesis is based upon the notion of taste as the "ability to judge the way of making moral ideas sensible" (CJ, §60) by way of analogy. Therefore Kant emphasises the social role of taste – its role for cultivating and developing so called "humanity". Humanity alludes both to the possibility of sharing and participating in our feelings and to universal communication among socialized human beings," as Kant's interpreter Angelica Nuzzo asserts. At the same time it preserves and fulfils the function of taste as a mean of making moral ideas sensible, whereby it provides a sensible and more accessible entry into the moral kingdom of freedom.

Phenomenology And Logic: A Difficult Cohabitation

The question of togetherness can be approached from a general point of view that involves the ontological question about pluralism of entities or things. It is clear that being together presumes the existence of *different* human consciousnesses and so – primarily – the existence of *different* entities. Although pluralism of entities is considered as obvious, Western philosophy (or better Western ontology) starts on negation of pluralism by Parmenides, at least if we refer to the traditional interpretation of his Poem or to his school. After specifying what I mean with ‘logic’ and ‘phenomenology’, I will briefly recall the basic reason according to which Parmenides would negate ontological plurality and then I will explain Plato’s way for admitting a plural word of things (i.e. the so-called Platonic parricide of Parmenides). Then I will show the logical difficulties that Platonic solution entails and I will state that pluralism seems to be impossible from a logical point of view, whereas it seems to be undeniable from a phenomenological point of view.

In this paper I will name ‘logic’ what is directly entailed by the Law of non-contradiction; I will call ‘phenomenology’ what is *immediately* affirmed on the base of experience. Logical and phenomenological areas are mutually related: the Law of non-contradiction and its consequences are somehow included among the objects of experience); and the objects of experience, i.e. what appears to consciousness, seem to be consistent with the Law of non contradiction. Logic seems to be ‘‘ in unison with ‘‘ phenomenology, but the question of plurality will be considered as the case that undermines the “accord” between logic and phenomenology, such that togetherness can be regarded as logically impossible, although it seems to be a content of our experience.

'Lived-Past', False Memories Of Constructivism In Bergson

In my paper I will focus on several consequences that may stem from general tenets of Henry Bergson's conception of memory. I claim that philosopher's conception of memory (in *Matter and Memory*) enables us to distinguish and conceptualize a specific notion of the past. Why it is important? Because, for the most part, contrary to natural sciences, the notion of the past plays significant role in the formation of discourse in humanities and social sciences. Furthermore, the questions about 'openness' of the past are topical in the political agenda. Bergsonian theory of memory could be helpful to give a certain account of the notion of the past, because such features as 'vivacity', openness and alteration of the past are the major subjects considered in his philosophy.

The term 'lived-past' is used by Belgian phenomenologist Rudolph Bernet to label Bergsonian theory with analogy to Husserlian notion of the 'lived-present'. There are two conceptual models of memory in Bergson's theory. The first, which is permanently criticized by Bergson himself, purports 'digital' conception of memory. It implies that memory has a linear structure, in which every single memory is a repetition and a secondary actualization of the previous experience. The past in this model is treated as a vessel of memories which are conserved in immutable fashion for once and forever. The second model, which is to be seen as more adequate to Bergson's theory, represents the dynamic and the virtual interpretation of memory. According to the second model, memories emerge simultaneously with the present perception and they are regarded as permanently nascent parts in the conscious experience. The past in this model has a constantly changing nature, for it is being constituted anew every single moment in the memory. Thus the notion of the past as 'lived' is quite appropriate to describe memory in the latter model.

However, Bergsonian theory has faced objections that if the memory is seen as constant alteration, the status of genuine memories may be attributed to false memories as well and they may be confused with imagination or even paramnesia. In the context of contemporary theories one can consider this point presents a sort of constructivist approach concerning the formation of individual and social memory.

Therefore I find challenging to weigh the consequences of Bergsonian theory of memory in relation to some tenets of social constructivism.

Giambattista Vico's New Science of Society

The philosophical search on how the forms of social communities are created and how people obtain common views or “how we can exist together” is visible long before the classical German philosophy and nowadays. It can be found on the verge of 17th and 18th centuries, in the works of Naples' philosopher Giambattista Vico. Vico spent all his life in Naples and nearby; during his life, he was not widely recognised. Nowadays the thoughts of Vico, though not extensively, create an interest in the modern social philosophy. Moreover, one could justifiably think that neither then nor today his ideas are sufficiently estimated. Uncharacteristically to his period, Vico focused on those fields of cognition that, even if not clearly contradictory, did not correspond to the main tendencies of Enlightenment period. The philosopher wanted to rehabilitate the traditions of humanism and rhetoric that, during his period, were pushed aside. However, the main issue was about the history of existence of nations and people, therefore also issues regarding the concomitance of nation and the factors that promote it. He was interested in how we can look at the history and at the community formative forms. Vico remarked that one can't look at the history in a speculative manner, namely, by using the Cartesian approach and the geometrical method. Hereby he went against the methods of modern sciences of that period, in order to express a wish to work for the sake of sciences of mind.

In his main work “The New Science” (*Scienza Nuova*), Vico raises a claim for a different science. His challenge was to create a science that could explain events of life without reducing them to coincidence or explaining them with metaphysical speculations. In this work, Vico emphasized that the grounds of any intellectual efforts, including the achievements of natural sciences, should be searched in the culture. He indicated that knowledge depends on comprehension; meanwhile comprehension depends on faith, in other words, on beliefs. These beliefs, namely, practices, traditions, and norms are a result of a complex historical process. They bond people into community forms. Vico introduced a term “*sensus communis*” that expressed the totality of these various truths: “*sensus communis* is judgement without reflection that all classes, all humans, all nations or all human race share.”

From these grounds, namely, from *sensus communis*, any opinion derives and returns there, creating a common field of comprehension.

In order to explain his ideas, Vico had to introduce a distinction between two modes of truth. He separated *certum* from *veritas*. The first concerns the human life (the empirical experience of human life: language, morals, etc.); meanwhile the second concerns the universal knowledge. Philology (history) occupies with the first mode, but philosophy – with the second. Vico thought that a thing can be considered as real only when one can create it. Therefore people have access to mathematical truths. However, if it concerns the natural world, then here the only authority of truth is God, because humans are not capable of creating the world – therefore also of knowing the truth about it. The distinction between *certum* and *veritas* lies in that *veritas* is outside the confines of human cognition. The truth that is available to human – the created truth, should be searched in the field of conviction and credibility – *certum*. In this way, the new science as a combination of two different approaches, according to Vico, could ensure complete knowledge that would include both the “daily” *certum* and the general *veritas*. As a result, the history of humanity should be viewed from the perspective of *certum*. In order to accomplish it, Vico focused on the non-traditional fields of his period like language, myths, and traditions, which are historically changing. Vico believed that language can reveal and allow comprehending the opinions and ideas of ancient people. Those were not stupid or false, but consistent with their period’s main opinions that were part of *sensus communis*, namely, the shared sense, the common creation of sense that includes the beliefs about what is considered good or bad, true or false. Therefore in order to understand what society is, we have to look at its *sensus communis*. This field shows us the truths of each period and what creates the society.

The answer to the question “how we can exist together?”, from the Vico’s point of view, lies in that the daily *certum* reigns in historical world of people and it is supplemented with the general *veritas* obtained from universal knowledge.

Mourning: Other In Collective Memory

In time, when the division of society in Latvia is designated sharply regarding different matters including an understanding of the newest history, addressing the phenomenon of mourning is motivated by the possibility to look at the past beyond division into winners and losers. Following the understanding of mourning given by Sigmund Freud, it is necessary to direct attention at two moments characteristic for mourning: first of all, mourning is a reaction to the loss of the other, moreover to the loss of such other, that is seen as a part of “I”; secondly, the mourning is process is directed to adapting “I” to the life after a loss. Thus the mourning fixates both the other’s presence in the subject and subject’s capability to distance from this other. Mourning without the presence of the other in grieving, it allows to convert it into the act of interpassivity (Slavoy Žižek), but inability to distance from the other results in the Jacques Derrida statement, that a “true mourning is impossible”. Mourning is already directed on the fundamental mutual dependence of “me” and the other. It is important as well that mourning focuses on the other in its potentiality; it is potentially that discloses the meaning of the other for the subject: the mourning for early or premature loss is stronger, than for somebody who has realized himself. In this respect the mourning can be viewed as opposition to honoring: the honoring distinguishes obtained and achieved, whereas the mourning – possible, but lost. Therefore, the mourning as the phenomenon of the collective memory extends its borders substantially, opens up possibilities to mention those, impossible to honor, including the losers and victims. In the orientation towards potentiality of the loss the mourning discloses “the vulnerability of life” (Judith Butler) that equally regards everyone who is able to live in human way. If honoring allows to differentiate and to form hierarchies, mourning rules out differences: the grief is possible for those who died in opposite positions of the frontline.

Izdevējs: LU aģentūra „LU Filozofijas un socioloģijas institūts”

Akadēmijas laukums 1, Rīga, LV-1940

tālr. – 67229208 e-pasts – fsi@lza.lv

fakss – 67210806 www.fsi.lv

Izdevējdarbības reģistrācijas apliecība: Nr. 2-0521