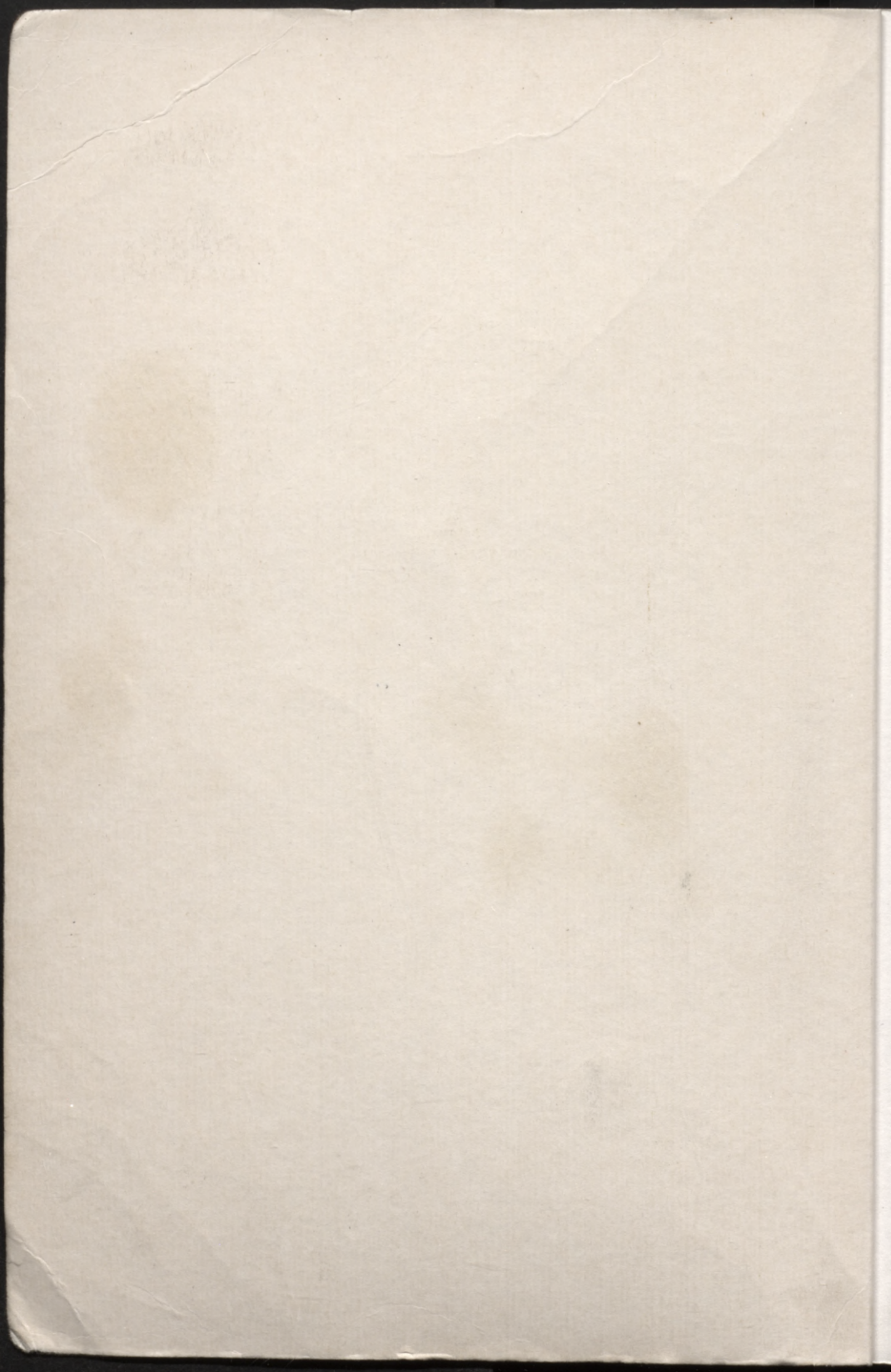


Hanss-Georgs Gadammers

PATIESĪBA  
UN METODE





JUMAVA

Hanss-Georgs Gadamers

SOROSA  
FONDS  
LATVIJA



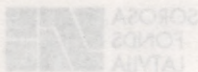
PATIESĪBA  
UN METO

Ši grāmata izdota  
Centrālās Eiropas universitātes  
tulkojumu projekta ietvaros,  
ko finansiāli atbalsta  
Atvērtais sabiedrības institūta (Budapešta)  
Izdevejdarbības centrs un  
Sorosa fonds – Latvija

Filosofiskas her  
pa  
This edition is published with the support  
of the Central European University Translation Project,  
sponsored by the Center for Publishing Development of  
the Open Society Institute – Budapest and  
the Soros Foundation – Latvia

JUMAVA  
1999

JUMAVA



2000  
1999  
1998  
1997  
1996  
1995  
1994  
1993  
1992  
1991  
1990  
1989  
1988  
1987  
1986  
1985  
1984  
1983  
1982  
1981  
1980  
1979  
1978  
1977  
1976  
1975  
1974  
1973  
1972  
1971  
1970  
1969  
1968  
1967  
1966  
1965  
1964  
1963  
1962  
1961  
1960  
1959  
1958  
1957  
1956  
1955  
1954  
1953  
1952  
1951  
1950  
1949  
1948  
1947  
1946  
1945  
1944  
1943  
1942  
1941  
1940  
1939  
1938  
1937  
1936  
1935  
1934  
1933  
1932  
1931  
1930  
1929  
1928  
1927  
1926  
1925  
1924  
1923  
1922  
1921  
1920  
1919  
1918  
1917  
1916  
1915  
1914  
1913  
1912  
1911  
1910  
1909  
1908  
1907  
1906  
1905  
1904  
1903  
1902  
1901  
1900

This volume is published with the support of the Central European University Transition Project, sponsored by the Center for Publishing Development of the Open Society Institute - Budapest and the Soros Foundation - Taiwan.

99-4  
L 159

UDK 138 + 318.3  
G 081

L  
1

Hanss-Georgs Gadamers

# PATIESĪBA UN METODE

Filosofiskas hermeneitikas  
pamatiezīmes

*ko pati tu vieni esi,  
it visu noties tava veiklība;  
bet, kad tu pēkšņi bumbu rokās nesi,  
ko vidū iemetuši mūžība  
kā partnere tev dzīvē tajā,  
un trāpīgi biju vienas mērķējums  
tai Dieva tīla sprauslē varenajā,  
tik tad ir notvertspēja ieguvums —  
ne tev, bet pasaulei.*

R.M. Rilke

(ar dziedojošu Valdis Bīznieks)

Tulkojis: Igars Šuvscevs  
Redaktors: Jānis Ozoliņš  
Māksliniece: Laima Blumberga  
Fotoģrāfi: Ovids Kļajns  
Mākslinieks: Rāis Vītis

Šīs ir pirmās izdevuma izdevniecības «ADB»  
Pacelšanās par sadarbību izdevniecības fondam «Inkelta»

© Izdevums latviešu valodā, apgāds «Jumava», 1999  
© Igars Šuvscevs, tulkojums latviešu valodā, 1999  
© Laima Blumberga, mākslinieciskais noformējums, 1999  
© Ovids Kļajns, foto, 1999

**JUMAVA**  
1999

ISBN 9984 - 02 - 258 - 1  
ISBN 9984 - 600 - 02 - 2

UDK 128 + 316.3  
Ga 061

Hans-Georg Gadamer **Wahrheit und Methode**  
© J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen

Latvijas Nacionālā  
BIBLIOTĒKA

99-12.465  
0301019010

Tulkotājs: Igors Šuvajevs  
Redaktore: Indra Ozoliņa  
Mākslinieks: Ilmārs Blumbergs  
Fotogrāfs: Gvido Kajons  
Maketētāja: Rūta Vilite

Sērijas grāmatu paraugmakets sagatavots izdevniecībā «AGB»®  
Pateicamies par sadarbību sabiedriskajam fondam «Inteleks»

© Izdevums latviešu valodā, apgāds «Jumava», 1999  
© Igors Šuvajevs, tulkojums latviešu valodā, 1999  
© Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais noformējums, 1999  
© Gvido Kajons, foto, 1999

ISBN 9984 - 05 - 228 - 1  
ISBN 9984 - 600 - 02 - 5

JUMAVA  
1999

Solang du Selbstgeworfenes fängst, ist alles  
Geschicklichkeit und lässlicher Gewinn;  
erst wenn du plötzlich Fänger wirst des Balles,  
den eine ewige Mitspielerin  
dir zuwarf, deiner Mitte, in genau  
gekonntem Schwung, in einem jener Bögen  
aus Gottes grossem Brückenbau:  
Nicht deines, einer Welt.

R.M. Rilke

Kamēr tu tver, ko pats tu sviedis esi,  
it visu noteic tava veiklība;  
bet, kad tu pēkšņi bumbu rokās nesi,  
ko vidū iemetusi mūžība  
kā partnere tev dzīvē šajā,  
un trāpīgs bijis viņas mērķējums  
tai Dieva tilta spraislē varenajā,  
tik tad ir notvertspēja ieguvums —  
ne tev, bet pasaulei.

R.M. Rilke

(atdzejojis Valdis Bisenieks)

Introdukcija .....	R.M. Rilke
<i>Pirmā daļa</i>	
PATIESĪBAS IGAUJUMA ATSEĢSANA	
MĀKSLAS PIEREDZE	
1. ESTĒTISKĀS DIMENSUJAS	
1. Humānismācās tradīcijas no .....	17
a. Metodes problēma .....	17
2. Vadošie humānistiskie .....	22
a. Iegitība .....	22
b. <i>Ensemble</i> .....	31
3. Spriestspēja .....	41
b. Gaume .....	
2. Estētiskā subjektivitāte Kantā krūka .....	R.M. Rilke
(atdzejojis Valdis Bisenieks)	
a. Kanta mācība par gūmi un ģeniju .....	52
a. Gaumes transcendentālā izziemešana .....	52
b. Mācība par brīvo un plevicnojošo skaistumu .....	54
c. Mācība par skaistuma ideālu .....	56
d. <i>Ensemble</i> par skaisto dabu un mākslu .....	58
e. Gaumes un ģenija attiecības .....	62
b. Ģenija estētika un pārdzīvojuņa jēdziens .....	64
a. Ģenija jēdziena aktualizācija .....	64
b. Par vārda pārdzīvojuņa vērtību .....	68
c. Pārdzīvojuņa jēdziens .....	72
c. Pārdzīvojuņa mākslas robežas. Aļopovja realizācija .....	77
3. Jautājuma par mākslas patiesības atgūšanu .....	88
a. Estētiskā iegitības problēmaskums .....	88
b. Estētiskā apziņas atātrācija kritika .....	94



## SATURS

Ievads .....	11
<i>Pirmā daļa</i>	
<b>PATIESĪBAS JAUTĀJUMA ATSEGŠANA</b>	
<b>MĀKSLAS PIEREDZE</b>	
<b>I. ESTĒTISKĀS DIMENSIJAS TRANSCENDĒŠANA</b> .....	17
1. Humānistiskās tradīcijas nozīme garzinātnēs .....	17
a. Metodes problēma .....	17
b. Vadošie humānistiskie jēdzieni .....	22
α. Izglītība .....	22
β. <i>Sensus communis</i> .....	31
γ. Spriestspēja .....	41
δ. Gaume .....	45
2. Estētikas subjektivēšana Kanta kritikā .....	52
a. Kanta mācība par gaudiem un ģēniju .....	52
α. Gaumes transcendentālā iezīmēšana .....	52
β. Mācība par brīvo un pievienojošo skaistumu .....	54
γ. Mācība par skaistuma ideālu .....	56
δ. Interese par skaisto dabā un mākslā .....	58
ε. Gaumes un ģēnija attiecības .....	62
b. Ģēnija estētika un pārdzīvojuma jēdziens .....	64
α. Ģēnija jēdziena aktualizēšana .....	64
β. Par vārda «pārdzīvojums» vēsturi .....	68
γ. Pārdzīvojuma jēdziens .....	72
c. Pārdzīvojuma mākslas robežas. Alegorijas rehabilitācija .....	77
3. Jautājuma par mākslas patiesības atgūšanu .....	88
a. Estētiskās izglītības problemātiskums .....	88
b. Estētiskās apziņas abstrakcijas kritika .....	94

II. MĀKSLASDARBA ONTOLOĢIJA UN TĀS HERMENEITISKĀ NOZĪME .....	106
1. Spēle kā ontoloģiskās eksplikācijas vadula .....	106
a. Spēles jēdziens .....	106
b. Transformēšanās par uzbūvi un totālais pastarpinājums .....	114
c. Estētiskā laiciskums .....	123
d. Tragiskā piemērs .....	130
2. Estētiskie un hermeneitiskie secinājumi .....	135
a. Tēla būtmes valence .....	135
b. Okazionālā un dekoratīvā ontoloģiskais pamats .....	143
c. Literatūras robežstāvoklis .....	158
d. Rekonstrukcija un integrācija kā hermeneitiski uzdevumi .....	162

*Otrā daļa*

PATIESĪBAS JAUTĀJUMA ATTIECINĀŠANA  
UZ SAPRAŠANU GARAZINĀTNĒS

I. VĒSTURISKĀ SAGATAVOŠANĀS .....	169
1. Romantiskās hermeneitikas un tās historiskās piemērošanas problemātiskums .....	169
a. Hermeneitikas būtības pārmaiņas laikā starp apgaismību un romantismu .....	169
α Romantiskās hermeneitikas priekšvēsture .....	169
β. Šleiermahera universālās hermeneitikas projekts .....	179
b. Vēsturiskās skolas pievienošanās romantiskajai hermeneitikai .....	191
α. Apjukums sakarā ar universālās vēstures ideālu .....	191
β. Rankes vēsturiskais pasauluzskats .....	197
γ. Historikas un hermeneitikas attiecības J.G. Droizena mācībā .....	204
2. Dilteja sapīšanās historisma aporijas .....	210
a. No vēstures epistemoloģiskās problēmas uz garazinātņu hermeneitisko pamatojumu .....	210
b. Konflikts starp zinātni un dzīves filosofiju Dilteja vēsturiskās apziņas analizē .....	222
3. Epistemoloģiskās problemātikas pārvarēšana fenomenoloģiskajos pētījumos .....	232
a. Huserla un grāfa Jorka dzīves jēdziens .....	232
b. Heidegera hermeneitiskās fenomenoloģijas projekts .....	243

II. HERMENEITISKĀS PIEREDZES TEORIJAS	
PAMATIEZĪMES	253
1. Saprašanas vēsturiskuma pacelšana līdz hermeneitiskam principam	253
a. Hermeneitiskais aplis un aizspriedumu problēma	253
α. Heidegera saprašanas priekšstruktūras atklāšana	253
β. Apgaismības īstenotā aizsprieduma diskreditācija	259
b. Aizspriedumi kā saprašanas nosacījumi	264
α. Autoritātes un tradīcijas rehabilitācija	264
β. Klasiskā piemērs	271
γ. Laika distances hermeneitiskā nozīme	276
δ. Iedarbības vēstures princips	285
2. Hermeneitiskās pamatproblēmas atgūšana	291
a. Pielietošanas hermeneitiskā problēma	291
b. Aristoteļa hermeneitiskā aktualitāte	295
c. Juridiskās hermeneitikas eksemplārā nozīme	307
3. Vēsturiski iedarbīgās apziņas analīze	321
a. Refleksijas filosofijas robežas	321
b. Pieredzes jēdziens un hermeneitiskās pieredzes būtība	326
c. Jautājuma hermeneitiskā prioritāte	340
α. Platona dialektikas paraugs	340
β. Jautājuma un atbildes loģika	347

### Trešā daļa

## HERMENEITIKAS ONTOLOĢISKAIS PAGRIEZIENS UZ VALODAS VADULU

1. Valoda kā hermeneitiskās pieredzes medijs	359
a. Valodiskums kā hermeneitiskā priekšmeta noteiksme	364
b. Valodiskums kā hermeneitiskās izpildes noteiksme	370
2. Jēdziena «valoda» veidošanās Vakarzemes domas vēsturē	379
a. Valoda un logoss	379
b. Valoda un <i>verbum</i>	391
c. Valoda un jēdzienu veidošanās	399
3. Valoda kā hermeneitiskās ontoloģijas horizonts	409
a. Valoda kā pasaules pieredze	409
b. Valodas vidus un tā spekulatīvā struktūra	425
c. Hermeneitikas universālais aspekts	441

Ekskurss I .....	456
Ekskurss II .....	459
Ekskurss III .....	461
Ekskurss IV .....	462
Ekskurss V .....	463
Ekskurss VI .....	464
Paskaidrojumi .....	463
Hansa-Georga Gadamera hermeneitiskā filosofija. <i>I. Šuvajevs</i> .....	476
Bibliogrāfija .....	481
Personu rādītājs .....	499
<i>Index locorum</i> .....	507

## IEVADS

Piedāvātie pētījumi ir veltīti hermeneitikas problēmai. Saprāšanas un saprastā pareiza izklāsta\* fenomens nav tikai speciāla garazinātņu metodes mācības problēma. Izsenis ir pastāvējusi arī teoloģiskā un juridiskā hermeneitika, kas ne tik daudz bija zinātniski teorētiska, cik atbilda un kalpoja praktiskai zinātniski izglītota tiesneša vai mācītāja darbībai. Tādējādi līdz ar vēsturisko izcelsmi hermeneitikas problēma izlaužas ārpus robežām, ko nosaka modernās zinātnes metodes jēdziens. Tekstu saprašana un izklāstīšana ir ne tikai zinātnes uzdevums, kā redzams, tā attiecas uz cilvēka pasaules pieredzi kopumā. Sākotnēji hermeneitikas fenomens nepavisam nav metodes problēma. Hermeneitikā nav runa par saprašanas metodi, kurā teksti tiek pakļauti zinātniskai izziņai tāpat kā visi pārējie pieredzes\*\* priekšmeti. Tajā nepavisam nav runa par nodrošinātas izziņas izveidi, kas atbilstu zinātnes metodes ideālam, un tomēr arī hermeneitikā ir runa par izziņu un patiesību. Saprotot tradēto\*\*\* [tekstu], ne tikai saprot tekstu, bet arī iegūst atziņas un atzīst [noteiktas] patiesības. Kas gan ir šī izziņa, un kas ir šī patiesība?

Nemot vērā hegemoniju, kas piemīt jaunlaiku zinātnei filosofiskajā izziņas un patiesības jēdziena skaidrojumā un attaisnojumā, šis jautājums nešķiet legītimis. Un tomēr pat zinātnes ietvaros no tā nevar izvairīties. Saprāšanas fenomens vijas cauri ne tikai visām cilvēka attiecībām ar pasauli. Tam ir patstāvīga nozīme arī zinātnes ietvaros, tas pretojas mēģinājumam pārvērst to par zinātnes metodi. Piedāvātie pētījumi pievienojas šai pretestībai, kas pastāv modernajā zinātnē, neraugoties uz zinātniskās metodikas universālajām pretenzijām. Pētījumu uzdevums ir sameklēt zinātniskās metodikas kontroljomas pārsniegto patiesības pieredzi it visur, kur tā sastopama, un izvirzīt jautājumu par tās legītimāciju. Tādējādi garazinātnes tuvinās pieredzes veidiem, ko atrodas ārpus zinātnes: filosofijas pieredzei, mākslas pieredzei un pašas vēstures pieredzei. Tie visi ir pieredzes veidi, kuros sevi ievēsta patiesība, ko nevar verificēt ar zinātnes metodiskajiem līdzekļiem.

Mūsai filosofija to ļoti labi apzinās. Taču jautājums par to, cik lielā mērā filosofiski legītimējamas ārpus zinātnes esošo izziņas veidu pretenzijas uz patiesību, ir pavisam cits jautājums. Hermeneitiskā fenomena aktualitāte, manuprāt, balstās uz to, ka šādu legītimāciju var sniegt vienīgi iedziļināšanās saprašanas fenomenā. Šo manu pārliecību pastiprina arī tas, kādu nozīmi tagadnes filosofiskajā darbā ir ieguvusi filosofijas vēsture. Filosofijas vēsturiskā tradējuma saprašanu mēs redzam kā kaut kādu pārāku pieredzi, kas it viegli ļauj redzēt cauri vēsturiski filosofiskajiem pētījumiem raksturīgajai vēsturiskās metodes šķietamībai. Filosofēšanas elementārajai pieredzei ir raksturīgs tas, ka filosofiskās domas klasiķi, ja mēģinām tos saprast, izvirza tādas pretenzijas uz patiesību, kuras laikmetīgā apziņa nevar nedz noraidīt, nedz pārspēt. Tagadnes naivā pašizjūta var iebilst, ka tās filosofiskā apziņa pieļauj iespēju, ka pašas filosofiskās atziņas ir mazāk nozīmīgākas nekā Platona un Aristoteļa, Leibnīca, Kanta vai Hēgeļa atziņas. Tagadējās filosofēšanas vājumam var saskatīt faktā, ka, izklāstot un pārstrādājot savu klasisko mantojumu, tā atzīstas pašas vājumā. Taču pilnīgi skaidrs, ka filosofiskās domas vājums daudz lielāks ir tad, ja kāds nepievēršas šādai pašpārbaudei un dod priekšroku ģeķa tēlošanai uz savu roku. Tas, ka šo lielo domātāju tekstu saprašanā tiek atzīta patiesība, kas citādi nebūtu sasniedzama, jāatzīst arī tad, ja tas ir pretrunā ar pētījumu un progresā mērogu, ar kuru zinātne mēra pati sevi.

Līdzīgi ir arī ar mākslas pieredzi. Te zinātniskā izpēte, ko piekopj tā sauktā mākslas zinātne, jau no sākta gala apzinās, ka mākslas pieredzi tā nevar nedz aizstāt, nedz pārspēt. Tas, ka mākslasdarbā tiek piedzīvota patiesība, kas citādi nav sasniedzama, veido mākslas filosofisko nozīmi, kas apstiprinās, neraugoties ne uz kādu prātošanu. Tādējādi līdzās filosofijas pieredzei mākslas pieredze ir vispārliecinošākais mudinājums zinātniskajai apziņai atzīt savas robežas.

Tāpēc piedāvātie pētījumi sākas ar estētiskās apziņas kritiku, lai aizstāvētu mākslasdarba piešķirto patiesības pieredzi pret estētikas teoriju, ko sašaurina zinātnes patiesības jēdziens. Taču pētījumi neapstājas pie mākslas patiesības attaisnošanas. Drīzāk jau, izejot no šī punkta, tie mēģina izvērst tādu izziņas un patiesības jēdzienu, kas atbilst visai mūsu hermeneitiskajai pieredzei. Mākslas pieredzē mums ir darīšana ar patiesībām, kas pamatīgi pārsniedz metodiskās izziņas jomu; to pašu var teikt arī par visām garazinātnēm, kurās mūsu vēsturiskais tradējums visās tā formās gan tiek padarīts par izpētes priekšmetu, taču vienlaikus *sāk runāt savā patiesībā*. Vēsturiskā tradējuma pieredze pamatīgi pārsniedz to, kas tajā izpētāms. Tā ir ne tikai patiesa vai

nepatiesa tajā nozīmē, kādā par to izšķiras vēsturiskā kritika, tā nepārtraukti vēsta patiesību, kurai vērts *pievienoties*.

Tādējādi, izejot no mākslas un vēsturiskā tradējuma pieredzes, šīs hermeneitikas studijas uzskatāmi mēģina parādīt hermeneitikas fenomenu visā tā nozīmībā. Runa ir par tādas patiesības pieredzes atzišanu, kura ir ne tikai filosofiski attaisnojama, bet arī pati ir [noteikts] filosofēšanas veids. Tāpēc hermeneitika, kas te tiek attīstīta, ir nevis kaut kāda garazinātņu metožu mācība, bet gan mēģinājums vienoties par to, kas gan patiesībā ir garazinātnes ārpus to metodiskās pašapziņas un kas tās saista ar visu mūsu pasaules pieredzi. Ja padarām saprašanu par savu pārdomu priekšmetu, tad mērķis nepavisam nav mācība par saprašanas mākslu, pēc kuras tiecās tradicionālā filoloģiskā un teoloģiskā hermeneitika. Šāda saprašanas mākslas mācība neatzītu, ka, ņemot vērā tā patiesību, kas mūs uzrunā no tradējuma, prasmīgas varēšanas formālisms pretendētu uz nepatiesu pārākumu. Ja turpmāk tiks pierādīts, cik lielā mērā ikviens *saprasana* ir *norise* un cik maz modernā vēsturiskā apziņa vājina tradīcijas, kurās mēs atrodamies, tad tas nepavisam nenozīmē, ka zinātnēm vai dzīves praksei līdz ar to tiek izvirzīti priekšraksti; tas ir tikai mēģinājums izlabot aplamās domas par to, kas tās ir.

Līdz ar to piedāvātie pētījumi grib kalpot atziņai, ko draud aptumšot mūsu straujo pārmaiņu pārplūdinātais laiks. Tas, kas mainās, pievērs uzmanību nesalīdzināmi vairāk nekā tas, kas saglabājas nemainīgs. Tāds ir vispārējais mūsu garīgās dzīves likums. Tāpēc perspektīvām, kas atklājas vēsturisko pārmaiņu pieredzē, vienmēr draud deformāciju briesmas, jo tās aizmirst vienmērpastāvošā aplēptību. Mēs, kā man šķiet, dzīvojam nemitīgā mūsu vēsturiskās apziņas pārkairinātībā. Šīs pārkairinātības sekas un, kā centīšos parādīt, nelāgs pārpratums ir tas, ka, pārvērtējot vēsturiskās izmaiņas, tiecas atsaukties uz mūžīgo dabas kārtību un izmantot cilvēka dabiskumu dabisko tiesību idejas leģitimācijā. Pasaules vienību, kurā mēs dzīvojam kā cilvēki, veido ne tikai vēsturiskais tradējums un dabiskā dzīves kārtība, bet arī tas, kā piedzīvojam cits citu, vēsturiskos tradējumus, mūsu ekzistences un pasaules dabiskos dotumus, un tas veido patiesi hermeneitisku universu, kurā mēs neesam ieslēgti kā kaut kādā nepārvarāmā iezogā, bet esam tam atvērti.

Pārdomas par to, kas ir patiesība garazinātnēs, nedrīkst tiekties izreflektēties no tradējuma, kura saistību pašas atzinušas. Tāpēc tām savam darba veidam jāizvirza prasība iegūt tik lielu vēsturisko pašcaurredzamību, cik vien iespējams. Tiecoties saprast saprašanas universu labāk, nekā tas šķiet iespējams ar modernās zinātnes izziņas jēdzienu, tām jāmeklē arī jaunas attiecības

ar jēdzieniem, ko pašas izmanto. Tām jāapzinās, ka pašu [pārdomu īstenotā] saprašana un izklāstīšana ir nevis principu konstrukcija, bet gan aizsenis nākošas norises turpinājums. Tāpēc izmantojamos jēdzienus tās nedrīkst izmantot neiztaujātus, tām jāpārņem viss, kas pārmantots no to jēdzienu sākotnējās nozīmes.

Mūsu laika filosofiskie centieni atšķiras no filosofijas klasiskās tradīcijas ar to, ka tie nav šīs tradīcijas nepastarpināts un nepārtraukts turpinājums. Neraugoties uz saistību ar vēsturisko izcelsmi, patlaban filosofija it labi apzinās savu vēsturisko atstatumu no klasiskajiem paraugiem. Pirmām kārtām tas izpaužas mainītajā attieksmē pret jēdzienu. Lai cik nopietni un pamatīgi arī būtu Vakarzemes filosofiskās domas pārveidojumi, kas norisinājušies grieķu jēdzienu latinizācijā un latīņu jēdzieniskās valodas ievieidošanā jaunajās valodās, vēsturiskās apziņas rašanās pēdējos gadsimtos ir vēl dziļāks pavērsiens. Kopš tā laika Vakarzemes domāšanas tradīcija pastāv tikai fragmentāri. Naivā nevainība, ar kādu [filosofs] tradīcijas jēdzieniem lika kalpot paša domām, ir zudusi. Kopš tā laika zinātnes attieksmi pret šādiem jēdzieniem raksturo divaina nesaistība, izmantojot šos jēdzienus izskolotā — lai neteiktu: arhaizējošā — veidā vai tehniska arsenāla veidā, padarot tos par instrumentiem. Ne viens, ne otrs patiesībā nevar apmierināt hermeneitisko pieredzi. Drīzāk jau jēdzieniskums, kurā filosofija izvērsās, mūs vienmēr jau ir ietvēris gluži tādā pašā veidā, kā mūs nosaka valoda, kurā dzivojam. Tādējādi domāšanas sirdsapziņa paredz šīs ietvertības apzināšanos. Tāda ir jaunā — kritiskā apziņa, kas no šī brīža pavada ikvienu atbildīgu filosofēšanu un nostāda valodas un domāšanas ieradumus, kas indivīdam veidojas komunikācijā ar apkārtnējo pasauli, [tās] vēsturiskās tradīcijas foruma priekšā, pie kuras mēs visi piederam.

Piedāvātie pētījumi cenšas izpildīt šo prasību, visciešākajā veidā saistot jēdzienu vēstures jautājumus ar lietišķu tēmas ekspozīciju. Fenomenoloģiskās deskripcijas apzinīgums, kuru Huserls padarījis par mūsu pienākumu, vēsturiskā horizonta plašums, kurā Diltejs novietojis jebkādu filosofēšanu, kā arī abu šo stimulu savīšanās ierosmē, ko pirms dažiem gadu desmitiem sniedzis Heidegers, veido to atskaites sistēmu, kurai autors ir pakļāvis sevi un kuras saistībai vēlētos noteikti pakļauties, par spīti visām iztirzājuma nepilnībām.

I. ESTETISKĀS DĪVĒJĪBAS  
TRANSCENDĒSANA

PIRMĀ DAĻA

PATIESĪBAS JAUTĀJUMA  
ATSEGŠANA MĀKSLAS  
PIEREDZĒ

I. HUMANISTISKA  
NOZĪME GARAZINĀTNĒS

1. METODES PROBLEMA

Garazinātņu loģiskā pārspēģelne, kas 19. gadsimtā pavadīja to fak-  
tisko izvērtēšanu, ir pilnīgi dabazinatņu parauga varā. To var parādīt jau  
iesācēju vārda «garazinātne» vēsturē, kaut arī mums ļoti reti notīmi tas iegu-  
vis nāšu daudzveidīgu formu\*. Tas, ka garazinātnes saprot sevi analogiski dabaz-  
zinātnēm, ir tik sīmiēdriami, ka ideālistiskā pieeja, kas iekļauta gara un  
garazinātņu jēhēnā, pilnīgi pagūst. Vārda «garazinātne» ir iesakņojies, tur-  
mām kārtām pārtēnētes Džona Squarta Mila loģikas nūkotājam. Mila savā  
darbā ievēgina ievēnēt iespējas, kas piemīt induktīvās loģikas izmantotātai  
moralē un garā jēhēnā. Tulkotājs izdāmo vārdu *Geisteswissenschaft* — gara-  
zinātne, jau no Mila spriedumu gaitas izriet, ka tāna nozīmējam nav par kaut  
kādu gara zinātnu loģikas atzīšanu, gluži pretēji — šāda rēda, ka visu pieredzes  
vērtību pārtēnē ir induktīva metode, kas vienīga arī ir derīga šajā jēhēnā. Līdz  
ar to būtu jāatgriežas angļu tradīciju, kurās visbiežākēnēto kā mūsdienīgu šāda darbu  
atgriežas vērtēti sniedzis Hjūms†. Arī morāles zinātnē nepieciešams izmantēt  
vērtēnēnē, tēnērtēnēti un likumības, kas ļauj pārēdēt atēnērtēnē parādības

\* *John Locke, "Some Thoughts Concerning Education and the Study of Languages, Translated from the French of John Locke, 1693, in "The Works of John Locke, 1824, 2nd ed., London: George Bell and Sons, 1893, 2: 107-108.*

† *David Hume, "An Enquiry Concerning Human Understanding, 1748, 2nd ed., London: George Bell and Sons, 1893, 1: 187-188.*

izšķiršiem, ko pati irēmas. Tātā jāpazīns, kā pati [pārdomu īstenošana] apraksta un izklāstina ir nevis principu konstrukcija, bet gan aizsienis nākotnes norises turpinājums. Tāpat izmantojamais jēdzienu tās nedrīkst izrunāt neiztaujātus, tātā jāpazīns viss, kas pārmanīti ir no to jēdzienu sākotnējās nozīmes.

Mūsu šīta filosofijas nosaukums atgriežas no filosofijas klasiskās tradīcijas ir to, ka tie nav šīs tradīcijas nepārtrauktas turpinājums.

**PĪRMĀ DAĻĀ** — šīs tradīcijas eksistēncē ir labi apzi-

nās tāvis veidā, kas ir klasiskajiem paraugiem. Pirmām kārtām

**PĀTESĪBAS JĀUTĀJUMA** — ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

**ATSEGIŠANA MAKŠTĀS** — ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

**PIEREDZE** — ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

Valsts ir tāda, kas ir jāpazīst un jāpazīst, kas norisinājās

## I. ESTĒTISKĀS DIMENSIJAS TRANSCENDĒŠANA

### 1. HUMĀNISTISKĀS TRADĪCIJAS NOZĪME GARAZINĀTNĒS

#### a. METODES PROBLĒMA

Garazinātņu loģiskā pašapjēgsme, kas 19. gadsimtā pavadīja to faktisko izveidošanos, ir pilnīgi dabaszinātņu parauga varā. To var parādīt jau ieskats vārda «garazinātne» vēsturē, kaut arī mums ierasto nozīmi tas ieguvīš tikai daudzskaitļa formā\*. Tas, ka garazinātnes saprot sevi analogiski dabaszinātnēm, ir tik acīmredzami, ka ideālistiskā pieskaņa, kas iekļauta gara un garazinātnes jēdzienā, pilnīgi pagaist. Vārds «garazinātnes» ir iesakņojies, pirmām kārtām pateicoties Džona Stjuarta Milla loģikas tulkotājam. Mills savā darbā mēģina ieskicēt iespējas, kas piemīt induktīvās loģikas izmantošanai *moral science* jomā. Tulkotājs izmanto vārdu *Geisteswissenschaft* — garazinātne<sup>1</sup>. Jau no Milla spriedumu gaitas izriet, ka runa nepavisam nav par kaut kādas gara zinātņu loģikas atzīšanu, gluži pretēji — viņš rāda, ka visu pieredzes zinātņu pamatā ir induktīvā metode, kas vienīgā arī ir derīga šajā jomā. Līdz ar to Mills pārstāv angļu tradīciju, kuras visefektīvāko formulējumu sava darbā «*Treatise*» ievadā sniedzis Hjūms<sup>2</sup>. Arī morāles zinātnē nepieciešams izziņāt līdzīgumu, regularitāti un likumības, kas ļauj paredzēt atsevišķas parādības

<sup>1</sup>Mill J.St. *System der deduktiven und induktiven Logik. Übertragen von Schiel [J. Braunschweig.] 1863. 6. Buch «Von der Logik der Geisteswissenschaften oder moralischen Wissenschaften».*

<sup>2</sup>Hume D. *Treatise on Human Nature, Introduction.*

un procesus. Tomēr pat dabas parādību jomā šis mērķis ne vienmēr ir sasniedzams pilnīgi vienādā veidā. Taču tur cēlonis ir tikai tas, ka dati, kas ļauj izziņāt līdzīgumu, ne vienmēr ir piegādāti pietiekamā daudzumā. Tā, piemēram, meteoroloģija strādā tikpat metodiski kā fizika, tikai tās dati nav tik pilnīgi un tāpēc prognozes nav tik drošticamas. Tas pats attiecas arī uz morālo un sociālo parādību\* jomu. Induktīvās metodes izmantošana šajā jomā ir brīva no visiem metafiziskajiem pieņēmumiem un pilnīgi brīva no tā, kā iedomājas novērojamo parādību rašanos. Te, piemēram, netiek izdibināti noteiktu izpausmju cēloņi, vienkārši tiek konstatēta zināma regularitāte. Līdz ar to gluži vienalga, vai, piemēram, tic gribas brīvībai vai netic, — prognoze sociālās dzīves jomā ir iespējama ikvienā gadījumā. Izdarīt secinājumus par gaidāmajām parādībām, balstoties uz regularitāti, — tas nepavisam neparedz pieņemt kaut kādu kopsakarību, kuras regularitāte ļauj izdarīt prognozes. Brīvu lēmumu pieņemšana — ja tādi pastāv — nepārtrauc regulāro procesu, tā pati attiecas uz indukcijā iegūstamo vispārīgumu un regularitāti. Tāds ir sabiedrības dabaszinātnes ideāls, kas tiek programmatiski attīstīts un saskaņā ar kuru dažās jomās tiek veikti sekmīgi pētījumi. Atcerēsimies kaut vai masu psiholoģiju.

Taču šādi arī parādās problēma, ko garazinātnes izvērza domāšanai: garazinātņu būtību nevar izprast pareizi, ja tās mēra saskaņā ar progresējošo likumību izziņāšanas mērogu. Sociāli vēsturiskās pasaules pieredze nevar kļūt par zinātņi ar dabaszinātņu induktīvo metožu palīdzību. Lai ko arī ikreiz zinātne varētu nozīmēt, vēsturiskā izziņa, kaut gan tajā iekļauta vispārējās pieredzes izmantošana attiecīgā priekšmeta izpētē, tomēr netiecas izprast konkrēto parādību kā vispārīga likuma [atsevišķu] gadījumu. Atsevišķais nekalpo par apstiprinājumu vienkāršai likumībai, kas praktisku apsvērumu gadījumā ļauj izdarīt prognozes. Drīzāk jau tās ideāls ir saprast pašu parādību tās vienreizīgajā un vēsturiskajā konkrētībā. Turklāt var iedarboties vēl ārkārtīgi daudz vispārējās pieredzes: mērķis ir nevis apstiprināt un paplašināt šo vispārējo pieredzi, lai izziņātu likumu, kā, piemēram, attīstījušies cilvēki, tautas vai valstis vispār, bet gan saprast, kā šis cilvēks, šī tauta, šī valsts ir, saprast, par ko katrs kļuvis, izsakoties citiem vārdiem — kā tas varējis notikt, ka ir [tieši] tā.

Kas ir tā izziņa, kura saprot, ka kaut kas ir tā, jo saprot, ka tā tas ir noticis? Ko te nozīmē zinātne? Ja arī atzīst, ka šīs izziņas ideāls pamatīgi atšķiras no dabaszinātņu izziņas veida un mērķa, tad vismaz privatīvi tās mēģina raksturot kā «neprecīzas zinātnes». Pat pēc Hermana Helmholca vienlīdz nozīmīgā un taisnīgā mēģinājuma 1862. gada slavenajā runā nostādīt līdzās dabaszinātnes un garazinātnes, tik ļoti uzsverot garazinātņu pārāko —

humāno nozīmi, to loģiskais raksturojums saglabājas negatīvs, jo [viņš] vadījās pēc dabaszinātņu metožu ideāla<sup>3</sup>. Helmholcs izšķīra divus indukcijas veidus: loģisko un mākslinieciski instinktīvo indukciju. Bet tas nozīmē, ka principā viņš šos veidus atšķir nevis loģiski, bet gan psiholoģiski. Abos tiek izmantoti induktīvi secinājumi, taču garazinātņu secinājuma paņēmieni ir neapzināta secināšana. Tāpēc garazinātņu indukcijas praktizēšana ir saistīta ar īpašiem psiholoģiskiem nosacījumiem. Tai vajag sava veida takta izjūtu, turklāt vēl dažāda veida garīgās spējas, piemēram, bagātīgu atmiņu un autoritāšu atzīšanu, turpretim dabaszinātnieka pašapzinātā secināšana pilnīgi balstās uz paša saprāta izmantošanu. Pat ja atzīst, ka izcilais dabas pētnieks nav lāvis kārdinājumam izveidot vispārnozīmīgu normu no paša zinātniskā darba veida, viņa rīcībā tomēr acīmredzot nav citas loģiskās iespējas, lai raksturotu garazinātņu metodes, kā vien indukcijas jēdziens, kas tuvs un labi zināms no Milla loģikas. Tas, ka 18. gadsimta zinātņu faktiskais paraugs bija jaunā mehānika un tās triumfs Ņūtona debesu mehānikā, arī Helmholcam vēl bija kaut kas tik pašsaprotams, ka pat neradās jautājums, kādi filosofiski priekšnoteikumi, piemēram, 17. gadsimtā ļāva rasties šai jaunajai zinātnei. Patlaban mēs zinām, kāda nozīme [šajā ziņā] bija Parīzes okamistu skolai<sup>4</sup>. Helmholcam dabaszinātņu metožu ideālam nebija vajadzīgs nedz vēsturisks atvedinājums, nedz epistemoloģisks\* ierobežojums, un tāpēc arī garazinātņu darba veidu viņš loģiski nevarēja saprast citādi.

Turklāt pietiekami neatliekams uzdevums bija pacelt līdz loģiskai pašapziņai tādus patiesi pilnziedā esošus pētījumus kā «vēsturiskās skolas» pētījumus. Hellēnisma vēstures atklājējs un izstrādātājs J.G. Droizens jau 1843. gadā rakstīja: «Laikam nav nevienas tādas zinātniskas jomas, kas sniegtos tik tālu, būtu teorētiski tik attaisnota, ierobežota un iedalīta kā vēsture.» Jau Droizenam bija vajadzīgs jauns Kants, kas vēstures kategoriskajā imperatīvā «pierādītu dzīvo avotu, no kura izplūst cilvēces vēsturiskā dzīve». Viņš pauz cerību, ka «dziļāk izprastais vēstures jēdziens kļūs par gravitācijas punktu, kurā tagadējās garazinātņu jucekļīgās svārstības rimtos un gūtu jauna progresā iespēju»<sup>5</sup>.

<sup>3</sup>Helmholtz H. *Vorträge und Reden*. 4. Aufl. I. Bd. *Über das Verhältnis der Naturwissenschaften zur Gesamtheit der Wissenschaften*. [Braunschweig, 1884.] S. 167 ff.

<sup>4</sup>It īpaši kopš P.Dihema trīsējuma darba «*Etudes sur Léonard de Vinci*» (1907 ff), ko papildina 10 sējumu darbs «*Le système du monde. Histoire des doctrines cosmologiques de Platon à Copernic*», ko pēc viņa nāves izdod kopš 1913.gada. /Sal. arī: Maier A., Koyre A., u.c./

<sup>5</sup>Droysen J.G. *Historik* (Neudruck 1925. Hrsg. von E.Rothacker). S. 97.

Dabaszinātņu paraugs, uz ko te atsaucas Droizens, ir domāts nevis saturiski — zinātniski teorētiskas pielīdzināšanas nozīmē —, bet gan gluži pretējā nozīmē: ka garazinātnēm jātop pamatotām kā tādai pašai patstāvīgai zinātņu grupai. Droizena darbs «Historika» ir mēģinājums atrisināt šo uzdevumu.

Bet Diltejs, kura [domāšanā] daudz spēcīgāk izpaužas dabaszinātniskās metodes un Milla loģikas empīrisma ietekme, gara jēdzienā tomēr saglabā romantiski ideālistisko mantojumu. Viņš nemitīgi jutās pārāks par angļu empīrismu, jo dzīvoja tajā dzīvajā uzskatā, kas raksturoja vēsturisko skolu pretstatā visai dabaszinātniskajai un dabisko tiesību domāšanai. «Vienīgi no Vācijas var nākt patiesi empīriska metode, aizstājot aizspriedumiem pārpilno dogmatisko empīrismu. Milla dogmatismu nosaka vēsturiskās izglītības trūkums,» — šādu piezīmi Diltejs ierakstījis savā Milla «Loģikas» eksemplārā<sup>6</sup>. Un patiesām viss gadu desmitiem ilgais, smagais darbs, ko Diltejs veltījis garazinātņu pamatojumam, ir nemitīga konfrontācija ar loģisko prasību, ko garazinātnēm izvīrījusi Milla grāmatas slavenā noslēguma nodaļa.

Tomēr, kaut arī Diltejs vēlējās attaisnot tieši garazinātņu metodisko patstāvību, viņu ļoti dziļi ietekmējis dabaszinātņu paraugs. Nekrologā Vilhelmam Šēreram Diltejs uzsver, ka Šērera metodi ir pavadījis dabaszinātņu gars, un mēģina pamatot, kāpēc Šēreru tik spēcīgi ietekmējis angļu empīrisms: «Viņš bija moderns cilvēks, un mūsu priekšteču pasaule vairs nebija viņa gara un sirds dzimtene, tā bija viņa vēsturiskais objekts.»<sup>7</sup> Šajā izteicienā redzams, ka Diltejam zinātniskā izziņa saistās ar dzīves saišu izīršanu, ar distances gūšanu pret paša vēsturi, kas tikai arī ļauj to padarīt par objektu. Var atzīt, ka Šērera un Dilteja induktīvās un salīdzinošās metodes izmantošanu ir vadījis īsts individuāls taks un ka šādam taktam nepieciešama dvēseles kultūra, kas patiesi pierāda, ka šajos vīros turpina dzīvot klasiskās izglītības pasaule un romantiskā ticība individualitātei. Kaut arī viņa zinātnisko pašizpratni vada dabaszinātņu paraugs.

Īpaši uzskatāmi tas parādās otrajā liecībā, kurā Diltejs atsaucas uz garazinātņu metožu patstāvību un pamato to, apgalvodams, ka tās respektē savu objektu.<sup>8</sup> Iesākumā šāda atsaukšanās skan visai aristoteliski un varētu liecināt par patiesu atsvabināšanos no dabaszinātniskā parauga. Tomēr sakarā ar šo garazinātņu metožu patstāvību Diltejs atsaucas uz seno Bēkona aksiomu «*natura parendo vincitur*»<sup>9</sup>, kas gandrīz vai uzspļauj klasiski romantiskajam

<sup>6</sup>Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. Bd. V. S. LXXIV.

<sup>7</sup>a.a. O. Bd. XI. S. 244.

<sup>8</sup>a.a. O. Bd. I. S. 4.

<sup>9</sup>a.a. O. Bd. I. S. 20.

mantojumam, kuru Diltejs gribēja pārvaldīt. Tādējādi jāteic, ka pat Diltejs, kura vēsturiskā izglītība rada viņa pārākumu pār tā laika neokantismu, savos loģiskajos centienos principā nav ticis tālāk par Helmholca vienkāršajām konstatācijām. Lai cik ļoti Diltejs arī vēlētos aizstāvēt garazinātņu epistemoloģisko patstāvību, tas, ko modernajā zinātnē dēvē par metodi, it visur ir viena un tā pati metode, tikai dabaszinātnēs tā izpaužas īpaši priekšzīmīgi. Garazinātnēm nav savas metodes. Toties līdz ar Helmholcu var jautāt, ko garazinātnēm nozīmē metode un vai pārējie garazinātņu nosacījumi to darba veidam nav daudz svarīgāki par induktīvo loģiku. Helmholcs sniedza pareizu mājienu, kad, attaisnojot garazinātnes, izcēla atmiņu un autoritāti un runāja par psiholoģisko taktu, kas šajās zinātnēs stājas apzinātas secināšanas vietā. Uz ko balstās šāds takts? Kā to iegūt? Varbūt garazinātņu zinātniskums ir šajā taktā, nevis to metodikā?

Tā kā garazinātnes šo jautājumu motivē un tādējādi pretojas iekļaušanai modernajā zinātnes jēdzienā, tās ir un paliek pašas filosofijas problēma. Atbilde, ko uz šo jautājumu sniedza Helmholcs un viņa gadsimts, [mūs] nevar apmierināt. Tā ir sekošana Kantam, jo zinātnes un izziņas jēdzienu orientē uz dabaszinātņu paraugu un garazinātņu raksturīgo īpatnību meklē mākslinieciskos momentos (mākslinieciska izjūta, mākslinieciska indukcija). Turklāt aina, ko Helmholcs sniedz par darbu dabaszinātnēs, ir pietiekami vienpusīga, jo «gara spējos zibšņus» (proti, to, ko dēvē par atskārsmi) ne par ko neuzskata un pamana vienīgi «pašapzinātās secināšanas dzelzaino darbu». Viņš atsaucas uz Džona Stjuarta Milla liecību, ka «induktīvās zinātnes jaunākajā laikā ir vairāk ko darījušas loģiskās metodes progresam nekā visi profesionālie\* filosofi». <sup>10</sup> Tās viņam ir zinātniskās metodes paraugs.

Tāču Helmholcs zina, ka vēsturisko izziņu nosaka pavisam cita veida pieredze nekā tā, kura kalpo dabas likumu izpētei. Viņš mēģina pamatot, kāpēc atšķirībā no dabas izpētes vēsturiskajā izziņā induktīvā metode ir pakļauta citiem nosacījumiem. Šajā nolūkā viņš pievēršas dabas un brīvības nošķiršanai, kas ir Kanta filosofijas pamatā. Vēsturiskā izziņa esot tik atšķirīga tāpēc, ka tās jomā esot nevis dabas likumi, bet gan labprātīga pakļaušanās praktiskiem likumiem, t.i., baušļiem.\*\* Cilvēka brīvības pasaule nepazīstot to, ka dabas likumiem nav izņēmumu.

Tomēr šis domu gājiens nav īpaši pārliecinošs. Tas neatbilst nedz Kanta intencēm, ja cilvēka brīvības pasaules izpēti balsta uz viņa dabas un brīvības nošķiršanu, nedz pašas indukcijas loģikas idejām. Šajā ziņā Mills bija daudz

<sup>10</sup> *Helmholtz, a.a. O. S. 178.*

konsekventāks, metodiski izslēdzot brīvības problēmu. Piedevām vēl nekonsekvence, ar kādu Helmhols atsaucas uz Kantu, lai attaisnotu garazinātnes, nenekādus labos augļus, jo, arī pēc Helmholca uzskatiem, garazinātņu empīrisms būtu vērtējams kā meteoroloģijas empīrisms, proti, kā atteikšanās un rezignācija.

Taču patiesībā garazinātnes ir tālu no tā, lai justos niecīgākas par dabazinātnēm. Drīzāk jau, turpinot vācu klasiku, tās attīsta lepno pašizjūtu, ka ir humānisma pilnvarnieces. Vācu klasikas laikmets ne tikai atjaunināja literatūru un estētisko kritiku, ar kuras palīdzību tika pārvarēts [savu laiku] pārdzīvojušais baroka gaumes ideāls un apgaismības racionālisms, bet vienlaikus arī sniedza principiāli jaunu saturu humanitātes jēdzienam, šim apgaismotā prāta ideālam. Pirmām kārtām jau Herders bija tas, kurš pārvarēja apgaismības perfekcionismu ar jaunu «cilvēka izglītības» ideālu un tādējādi sagatavoja augsni, kurā 19. gadsimtā varēja izvērsties vēsturiskās garazinātnes.<sup>11</sup> *Izglītības jēdziens*, kas tolaik ieguva dominējošu nozīmi, laikam bija vislielākā 18. gadsimta ideja, un tieši šis jēdziens iezīmē stihiju\*, kurā 19. gadsimtā garazinātnes dzīvo, kaut arī vēl neprot to epistemoloģiski attaisnot.

## b. VADOŠIE HUMĀNISTISKIE JĒDZIENI

### α. IZGLĪTĪBA

*Izglītības jēdzienā\*\** visskaidrāk jūtams, cik dziļa ir garīgā pārmaiņa, kas aizvien vēl ļauj būt vienlaicīgiem ar Gētes laikmetu, turpretim ar baroka laikmetu jau rēķināties kā ar priekšvēsturisku laiku. Tolaik izveidojās izšķirgie jēdzieni un vārdi, ar kuriem esam raduši strādāt, un tas, kurš negrib, ka to dzen valoda, bet tiecas pēc pamatotas vēsturiskās pašizpratnes, redz, ka jāpāriet no viena vārdu un jēdzienu vēstures jautājuma pie cita. Turpmāko var uzskatīt tikai par aizsākumiem milzīgajam darba uzdevumam, kas izvirzīts pētījumam un kalpo filosofiskai problematizācijai. Tādi jēdzieni kā 'māksla', 'vēsture', 'radošais', 'pasauluzskats', 'pārdzīvojums', 'ģēnijs', 'ārējā pasaule', 'iekšējā pasaule'\*\*\*, 'izteiksme', 'stils', 'simbols', kas mums ir pašaprotami, slēpj sevī vēsturiskā izskaidrojuma pārpilnību.<sup>12</sup>

<sup>11</sup>/Sk. manu rakstu «Herder und die geschichtliche Welt» — *Kl. Schr.* III. S. 101 — 117; *Ges. Werke. Bd. 4.*

<sup>12</sup>/Par politiski sociālo valodu tas veikts Oto Brunnera, Vernera Konces un Reinharta Kozelleka izdotajā leksikonā «*Geschichtliche Grundbegriffe*» [Brunner O. u.a. (Hg.) *Geschichtliche Grundbegriffe. Stuttgart, 1972 ff.*], par filosofiju — J. Ritera izdotajā darbā «*Historisches Wörterbuch der Philosophie*».

Ja pievērsisimies izglītības jēdzienam, kura nozīmi priekš garazinātnēm esam uzsvēruši, mēs esam laimīgā situācijā. Mūsu rīcībā ir pētījums<sup>13</sup>, kas ļauj labi pārskatīt vārda vēsturi: tā izcelsmi viduslaiku mistikā, turpmāko pastāvēšanu baroka mistikā, tā reliģiski pamatoto spiritualizāciju Klopštoka darbā «Mesija», kas aizkustināja veselu laikmetu, un visbeidzot Herdera pamatojošo noteiksmi — «izveidošanos humanitātē». 19. gadsimta izglītības reliģija saglabāja šī vārda dziļu dimensiju, un tas arī nosaka mūsu izglītības jēdzienu.

Pirmā svarīgā konstatācija par mums ierastā vārda «izglītība» saturu ir tā, ka seno jēdzienu par 'dabisko veidošanos', kas attiecās uz ārējām parādībām ([ķermeņa] locekļu veidošanās, labi veidota stāja) vai dabas radītiem veidojumiem (piemēram, 'kalnu veidošanās'), gandrīz pilnīgi ir aizstājis jaunais jēdziens. Tagad izglītība visciešākajā veidā ir saistīta ar kultūru un pirmām kārtām apzīmē cilvēka savpatīgo dabisko dotību un spēju izveidošanu. Herdera stimulētā mūsu jēdziena galīgā izveide īstenojas laika posmā starp Kantu un Hēgeli. Kants vēl neizmanto vārdu «*Bildung*» šādā sakarībā. Viņš runā par spēju (jeb 'dabas dotumu') 'kultūru', kas kā tāda ir darbīgā subjekta brīvības akts. Tā, piemēram, minot pienākumus pret sevi, viņš [aicina] nelaut sarūsēt savam talantam, taču vārdu «*Bildung*» neizmanto.<sup>14</sup> Turpretim Hēgelis, kad apraksta tās pašas Kanta idejas par pienākumiem pret sevi, jau runā par pašizveidi un izglītību<sup>15</sup>, bet Vilhelms fon Humbolts ar sev raksturīgo smalko dzirdi jau izšķir nozīmes atšķirību starp kultūru un izglītību<sup>16</sup>: «Bet, ja mēs savā valodā sakām — izglītība, tad domājam par kaut ko augstāku un vairāk iekšēju, proti, par domāšanas veidu, kas, aizsākoties visu garīgo un tikumisko centienu izpratnē un izjūtā, harmoniski ieplūst sajūtās un raksturā.»<sup>16</sup> Te izglītība jau vairs nenozīmē kultūru, t.i. spēju vai talantu izveidošanu. Vārda «*Bildung*» izvīzīšanās drīzāk jau atmodina seno mistisko tradīciju, saskaņā ar kuru cilvēks savā dvēselē nes Dieva tēlu, pēc kura tas radīts un kuru sevi ir izveidojis. Vārda «*Bildung*» latīņu ekvivalents ir «*formatio*», un citās valodās, piemēram, angļu (Šeftsberija darbos), tam atbilst *form* un *formatio*. Arī vācu valodā pastāv atbilstoši atvasinājumi no

<sup>13</sup>Schaarschmidt I. *Der Bedeutungswandel der Worte Bilden und Bildung*. Diss. Königsberg, 1931.

<sup>14</sup>Kant I. *Metaphysik der Sitten*. *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*. § 19.

<sup>15</sup>Hegel G.W.F. *Werke 1832 ff.*, Bd. XVIII. *Philosophische Propädeutik*. Erster Cursus. § 41 ff.

<sup>16</sup>Humboldt W. von. *Gesammelte Schriften, Akademie-Ausgabe*. Bd. VII, 1. S. 30.

[latīņu] jēdziena *forma*, piemēram, formēšana un formācija, kas ilgstoši konkurēja ar vārdu «*Bildung*». Kops renesanses aristotelisma «forma» tiek pilnīgi nošķirta no [ši vārda] tehniskās nozīmes un interpretēta tīri dinamiskā un dabiskā aspektā. Tomēr vārda «*Bildung*» uzvara pār vārdu «*Form*» nav nejauša, jo vārdā «*Bildung*» slēpjas «*Bild*» — tēls. Formas jēdziens atkāpjas noslēpumainās divpusības priekšā, ar kuru «tēls» vienlaikus ietver sevī attēlu un patēlu, paraugu.\*

Tam, ka «*Bildung*» (kā arī tagadējais vārds «*Formation*») drīzāk apzīmē nevis pašu procesu, bet gan tapšanas procesa rezultātu, atbilst arī visai biežā tapšanas pārņemšana uz būtmi\*\*. Pārņemums ir visnotaļ saprotams, jo «*Bildung*» rezultāts netiek veidots saskaņā ar tehnisko mērķa izraudzīšanos, tas izaug no formēšanās un veidošanās iekšējā procesa, tāpēc tas vienmēr turpinās un attīstās. Nepavisam ne nejauši vārds «*Bildung*» lidzinās grieķu vārdam «*physis*». Veidošanās, tāpat kā daba, nepazīst mērķus, kas atrastos ārpus tās. (Pret vārdu «*Bildungszieb*» — veidošanās mērķis — un to, ko ar šo vārdu apzīmē, tiek saglabāta neuzticība kā pret sekundāru veidojumu. Veidošanās principā nevar būt mērķis — to nevar vēlēties, kaut arī «*Bildung*» pastāv veidotāja reflektētajā tematikā.) Tieši šajā aspektā jēdziens «*Bildung*» pārsniedz jēdzienu par vienkāršu esošo dotumu kultivēšanu, no kuras tas atvedināts. Dotuma kultivēšana ir dotā attīstīšana, tā ka vingrināšanās un kopšana ir tikai mērķa [sasniegšanas] līdzeklis. Tādējādi valodas mācībgrāmatas mācību viela ir tikai līdzeklis, nevis mērķis. Tās apguve tikai kalpo valodas mācēšanai. Turpretim izglītībā tas, ar ko un caur ko tiek izglītots, tiek pilnīgi iesavināts. Šajā ziņā tajā ietilpst viss, ko tā uzņem. Taču izglītībā uzņemtais nav līdzeklis, kas zaudējis savu funkciju. Iegūtajā izglītībā nekas nepazūd, viss uzglabājas. Izglītība ir patiesi vēsturisks jēdziens, un, lai saprastu garazinātnes, arī jārunā par šo «uzglabāšanas» vēsturisko raksturu.

Tādējādi jau pirmais skats uz vārda «*Bildung*» vēsturi ievada to vēsturisko jēdzienu aplocē, kurus Hēgelis sākotnēji iemitināja «pirmās filosofijas» jomā. Hēgelis patiesām vistrāpīgāk izstrādāja to, kas ir izglītība. Iesākumā sekosim viņam.<sup>17</sup> Viņš ir saskatījis arī to, ka filosofijai tās «eksistences nosacījums pastāv izglītībā», bet mēs piebūsim, ka tas attiecas arī uz garazinātnēm, jo gara būtne ir būtiski saistīta ar izglītības ideju.

<sup>17</sup> Hegel. *Philosophische Propädeutik*. § 41 — 45. /Sk. arī J. Pleinesa tekstu apkopojumu: [Pleines J.-E. (Hg.) *Bildungstheorien. Probleme und Positionen*. Freiburg, 1978. Te arī norādes uz detalizētākajiem Buka, Pleinesa, Šāfa darbiem.]

Cilvēkam raksturīgs sarāvums ar nepastarpināto un dabisko, kas sagaidāms viņa garīgās, saprātīgās būtības aspekta dēļ. «Šajā aspektā viņš no dabas nav tas, kam viņam jābūt», — tāpēc viņam ir vajadzīga izglītība. Tas, ko Hēgelis dēvē par izglītības formālo būtību, sakņojas tās vispārībā. Apjēdzot pacelšanu vispārīgajā, Hēgelis iespēja vienoti aptvert to, kas viņa laikā tika saprasts ar izglītību. Pacelšana vispārīgajā nav ierobežota ar teorētisku veidojumu un nepavisam neparedz tikai teorētisku attieksmi prestatā praktiskajai, tā ietver cilvēka saprātīguma būtisko noteiksmi kopumā. Cilvēka izglītības vispārīgā būtība — izveidot sevi par vispārgarīgu būtni. Tas, kurš ļaujas partikulārajam, ir neizglītots, piemēram, [cilvēks], kas bez mēra un pamata ļaujas aklām dūsmām. Hēgelis rāda, ka šādam cilvēkam principā trūkst abstrahēšanās spēka: viņš nevar novērsties pats no sevis un palūkoties uz vispārīgo, kas saskaņā ar mēru un relāciju nosaka viņa īpašo [būtību].

Tāpat izglītība kā pacelšanās uz vispārīgo ir cilvēka uzdevums. Tā prasa, lai īpašais tiktu upurēts vispārīgā labad. Taču īpašā upurēšana ir negatīva: iekāres aizturēšana un līdz ar to brīvība no tās priekšmeta un brīvība [attieksmē] pret tās priekšmetiskumu. Te fenomenoloģiskās dialektikas dedukcijas papildina to, kas tika minēts «Propedeutikā». «Gara fenomenoloģijā» Hēgelis attīsta patiesi «par sevi un sev»\* brīvas pašapziņas ģenēzi un rāda, ka darba būtība ir nevis lietas notiesāšana, bet gan tās izveidošana.<sup>18</sup> Patstāvīgajā pastāvēšanā, ko darbs sniedz lietai, strādājošā apziņa atkal atrod sevi kā patstāvīgu apziņu. Darbs ir aizturētā iekāre. Veidojot priekšmetu, proti, [situācijā, kad] tas ir nesavtīgs un rūpējas par vispārīgo, strādājošā apziņa paceļas no savas eksistences nepastarpinātības uz vispārīgo vai, kā izskās Hēgelis, veidojot priekšmetu, veido pati sevi. Viņa doma ir šāda: iegūstot «prasmī», izveicību, cilvēks iegūst savu pašizjūtu. Tas, kas viņam šķiet atteikts nesavtīgajā kalpošanā, ciktāl viņš pilnīgi pakļāvies svešam prātam, viņam tiek piešķirts, ciktāl viņš ir strādājošā apziņa. Kā tāds viņš atrod sevi savu prātu, un pilnīgi pareizi par darbu sakāms, ka tas veido. Strādājošās apziņas pašizjūta ietver sevi visus tos momentus, kuri veido praktisko izglītību: distancēšanos no iekāres nepastarpinātības, personiskajām vajadzībām un privātām interesēm, kā arī prasību pēc vispārīguma.

<sup>18</sup> Hegel. *Phänomenologie des Geistes* (Phil. Bibl. 114). Ed. Hoffmeister, S. 148 ff. (Sal. ar manu darbu «Hegels Dialektik des Selbstbewusstseins» — Hegels D<sup>2</sup>, S. 49 — 64; Ges. Werke. Bd. 3), kā arī ar: Siep L. *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie: Untersuchungen zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*. Freiburg, 1979./

«Propedeitiskā», uzsverot, ka praktiskā izglītība paredz vispārīgo, Hēgelis pierāda tās būtību ar piemēru virkni. Tas pats redzams mērenībā, kas vajadzību apmierināšanas un spēku izmantošanas pārmērību ierobežo ar vispārīgo — atskatu uz veselību. Tas redzams nosvērtībā, ar kādu izturas pret atsevišķu stāvokli vai nodarbi, ņemot vērā arī to, kas vēl var būt nepieciešams. Taču tas pastāv arī ikvienā aicinājumprofesijas\* izvēlē. Ikvienā aicinājumprofesijā ir kaut kas no likteņa, ārējas nepieciešamības, un tā prasa nodoties uzdevumiem, kurus nevar izraudzīties kā privātu mērķi. Praktiskā izglītība izpaužas tādējādi, ka pilnīgi un vispusīgi izpilda aicinājumprofesiju, ietverot sevī to, kas svešais, kas iezīmē īpašo, tiek pārvarēts un padarīts par pilnīgi savējo. Nodošanās aicinājumprofesijas vispārīgumam tād vienlaikus ir «prasmē ierobežot sevi, proti, padarīt savu aicinājumprofesiju par pilnīgi savu lietu. Tad tā viņam vairs nav nekāda robeža.»

Jau šajā Hēgela veiktajā praktiskās izglītības aprakstā atpazīstama vēsturiskā gara pamatnoteiksme: samierināšanās ar sevi pašu, sevis iepazīšana [paša] citādībā. Pilnīgi skaidra pamatnoteiksme kļūst teorētiskās izglītības idejā. Jo teorētiskā izturēšanās kā tāda jau ir atsevišķināšanās, proti, prasība «nodarboties ar kaut ko ne-nepastarpinātu, svešatnu, ar kaut ko atgādei, atmiņai un domāšanai piederošu». Tādējādi teorētiskā izglītība ved ārpus tā, ko cilvēks zina un pieredz nepastarpināti. Tā [paredz] iemācīties atstāt nozīmi arī citam un atrast vispārīgus viedokļus, lai bez savtīgām interesēm izprastu lietu, «objektīvo tā brīvībā».<sup>19</sup> Tiesi tāpēc izglītības apguve norisinās caur teorētisko interešu izveidošanu, un Hēgelis senajo pasaules un valodas īpašo iesavināšanos pamato ar to, ka šī pasaule ir pietiekami tāla un sveša, lai sāktu darboties atšķiršana, kas mūs šķir no mums [pašiem], «taču vienlaikus tā satur visus izejpunktus un pavedienus, lai atgrieztos paši sevī, iedraudzētos ar to un atkal atrastu paši sevi — sevi saskaņā ar gara patiesi vispārīgo būtību»<sup>20</sup>.

Šajos ģimnāzijas direktora Hēgela vārdos var atpazīt klasicisma aizspriedumu, ka īpaši viegli gara vispārējā būtība rodama senajo [darbos]. Taču pamatdoma ir pareiza. Iepazīt svešajā savējo, iemitināties tajā — tāda ir gara pamatkustība, kuras jēga ir atgriešanās no citbūtmes sevī pašā. Tādējādi visa teorētiskā izglītība — arī svešu valodu un priekšstatu pasaulu iestrāde — ir tikai daudz agrāk iesākta izglītības procesa turpinājums. Ikviens atsevišķais indivīds, kas no savas dabiskās būtības paceļas garīgajā, savas tautas valodā,

<sup>19</sup> Hegel XVIII, S. 62.

<sup>20</sup> Hegel, *Nürnbergischer Schriften*. Ed. J. Hoffmeister. [Leipzig, 1938.] S. 312 (Rede von 1809).

aicinājumprofesijas tikumos, institūcijās atrod jau dotu substanci, kas, gluži kā valodas apmācībā, padarāma par savu. Tādējādi atsevišķais vienmēr ir izglītības ceļā, vienlaikus atceļot savu dabiskumu atbilstoši tam, ciktāl pasaule, kurā viņš ieaug, valodas un tikumu ziņā ir veidota cilvēciski. Hēgelis uzsver: šajā savā pasaulē tauta sev ir sniegusi būtmi. Tā ir izstrādājusi iz sevis un tādējādi arī noteikusi to, kas tā ir pati par sevi.

Līdz ar to skaidrs, ka izglītības būtība ir nevis atsvešināšanās kā tāda, bet gan atgriešanās pie sevis, kura gan paredz atsvešināšanos. Turklāt izglītība nav saprotama tikai kā process, kurā īstenojas gara vēsturiskā pacelšanās vispārīgajā, tā vienlaikus ir arī stihija, kurā atrodas izglītotais. Kas ir šī stihija? Te sākas jautājumi, kurus vaicājam jau Helmholtam. Hēgela atbilde mūs nevar apmierināt, jo viņam izglītība īstenojas kā kustība no atsvešināšanās un iesavināšanas uz pilnīgu substances pārvaldīšanu, uz visu priekšmetisko būtību izīršanu, kas sasniedzama filosofijas absolūtajās zināšanās.

Tācu izglītība kā gara stihija ir tikpat maz saistīta ar Hēgela absolūtā gara filosofiju, cik apziņas vēsturiskuma iepazīšana — ar viņa pasaules vēstures filosofiju. Tieši pretēji — vajag saprast, ka arī vēsturiskajām garazinātnēm, kas kontrastē ar Hēgela [mācību], pilnīgas izglītības ideja ir nepieciešams ideāls, jo izglītība ir stihija, kurā tās atrodas. Arī tas, kas senākā valodas praksē tiek dēvēts par «pilnīgu izveidi» fizisko parādību jomā, ir ne tik daudz attīstības pēdējā fāzē, cik brieduma stāvoklis, kas atstājis aiz sevis attīstību un nodrošina visu locekļu harmonisku kustību. Tieši šajā nozīmē garazinātnes pieņem, ka zinātniskā apziņa jau ir izveidojusies un ka tieši tāpēc tai piemīt patiesi neiemācāms un neatdarināms takts, kas uztur garazinātņu spriedumu veidošanos un izziņas veidu.

Tas, ko Helmholtcs apraksta kā garazinātņu darba veidu, it īpaši tas, ko viņš dēvē par māksliniecisko izjūtu un *taktu*, faktiski paredz šo izglītības stihiju, kurā garam tiek pielauts īpašs kustīgums. Tādējādi Helmholtcs runā, piemēram, par «gatavību, ar kādu visdažādākajām pieredzēm jāieplūst vēsturnieka vai filologa atmiņā»<sup>21</sup>. Tas ir visnotaļ virspusīgi aprakstīts, ja seko «pašapzinātās secināšanas dzelzainā darba» ideālam, kura ietvaros dabaszinātnieks sevi apzinās. Ar *atmiņas* jēdzienu, kā viņš to lieto, nepietiek, lai izskaidrotu to, kas te darbojas. Patiesībā šis takts vai šī izjūta netiek saprasta pareizi, ja to izprot kā pievienojošos dvēseles spēju, kas izmanto lielu atmiņu un tādējādi nokļūst pie atziņām, kas striktā nozīmē nav pārbaudāmas. Tas,

<sup>21</sup> Helmholtz. a.a. O. S. 178.

kas dara iespējamu šādu takta funkciju, kas palīdz to iegūt un izmantot, nav vienkārši garazinātņu izziņai labvēlīgs psihisks ekipējums.

Starp citu, arī atmiņas būtība netiek aptverta pareizi, ja tajā saskata tikai vispārīgu dotību vai spēju. Saglabāšana, aizmiršana un atkalatminēšanās pieder pie cilvēka vēsturiskās satversmes un veido daļu no viņa vēstures un izglītības. Ja kāds vingrina atmiņu tikai kā spēju — un visas atmiņas tehnikas ir šādi vingrinājumi —, viņam tā vēl nav viņa vispatīgākais\*. Atmiņa ir jāveido, jo tā nav atmiņa vispār un par visu. Par kaut ko ir atmiņa, un par kaut ko tās nav, kaut ko grib saglabāt atmiņā, kaut ko citu — izdzīt no tās. Būtu laiks atbrīvot atmiņas fenomenu no tās spēju psiholoģiskās nivelēšanas un atzīt to par būtisku galīgi vēsturiskās cilvēka būtmes iezīmi. Pie saglabāšanas un pašatminēšanās attiecībām pieder jau labu laiku pietiekami nenovērtētā aizmiršana, kas ir ne tikai zudums un trūkums, bet gan, kā to pirmām kārtām uzsvēris F.Nīče, gara dzīves nosacījums.<sup>22</sup> Vienīgi aizmiršanā gars iegūst totālas atjaunotnes iespēju, spēju palūkoties uz visu ar svaigu skatu, tā ka izsenis zināmais un jaunais saplūst daudzslāņainā vienībā. «Saglabāšana» ir divnozīmīga. Kā atmiņa (*mnēmē*) tā ietver sevī attiecības ar atminēšanos (*anamnēsis*).<sup>23</sup> Taču tas attiecas arī uz Helmholca izmantoto jēdzienu «takts». Ar taktu mēs saprotam noteiktu jūtīgumu un spēju izjust situācijas un izturēšanos šajās situācijās, ja mums par tām nav nekādu no vispārīgiem principiem izvedinātu zināšanu. Tāpēc taktu būtiski raksturo neizteiktība un neizsakāmība. Var izteikties par kaut ko taktiski. Taču tas vienmēr nozīmēs, ka kaut ko taktiski apiet un neizsaka, un netaktiski ir izteikt to, ko var tikai apiet. Bet apiet nozīmē nevis no kaut kā novērsties, bet gan paturēt acis tā, lai tam neuzgrūstos un paietu garām. Tāpēc takts palīdz ieturēt distanci. Tas novērš uzgrūšanos, pārliecīgu pietuvošanos personas intīmajai sfērai un tās aizskaršanu.

Taču takts, par ko runā Helmholcs, nav idents ar šo tikumisko izturēšanās\*\* fenomenu. Tomēr kaut kas ir būtiski kopīgs, jo arī garazinātnēs

<sup>22</sup>Nietzsche F. *Unzeitgemässe Betrachtungen. Zweites Stück. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben*, 1.

<sup>23</sup>Atmiņas vēsture nav tās vingrināšanas vēsture. Mnemotehnika gan nosaka zināmu daļu šīs vēstures, taču pragmatiskā perspektīva, kurā tad parādās *memoria* fenomēns, to saīsina. Šī fenomena vēstures centrā drīzāk jau būtu jāatrodas Augustīnam, kas pilnīgi pārveido pārņemto pitagoriski platonisko tradīciju. Mēs vēl atgriezīsimies pie *mnēmē* funkcijas, aplūkojot indukcijas problemātiku. (Sal.: Rossi P. *La costruzione dell'immagine nei trattati di memoria artificiale del Rinascimento // Umanesimo e Simbolismo*, 1985 (Ed. Castelli); Vasoli C. *Umanesimo e simbologia nei primi scritti lulluani e mnemotecnici del Bruno // Op. cit.*)

esošo taktu neizsmel tas, ka kaut ko izjūt, bet neapzinās, tas vienlaikus ir izziņas un būtmes veids. Labāk tas redzams iepriekš aplūkotajā izglītības jēdziena analizē. Tas, ko Helmhols dēvē par taktu, ietver izglītību un ir estētiskās un vēsturiskās izglītības funkcija. Jābūt nojēgai\* gan par estētisko, gan par vēsturisko vai arī tā jāveido, lai garazinātņu darbā varētu paļauties uz savu taktu. Tā kā šāda nojēga nav vienkāršs dabisks ekipējums, mēs pamatoti runājam par estētisku un vēsturisku apziņu, nevis vienkārši par izjūtu. Kaut gan iespējams, ka šādu apziņu raksturo izjūtas nepastarpinātība, t.i., atsevišķos gadījumos tā pilnīgi droši var izšķirties un novērtēt, nespējot minēt savus pamatojumus. Tas, kuram piemīt estētiska nojēga, prot nošķirt skaisto no nejaukā, labu kvalitāti no sliktas, bet tas, kuram piemīt vēsturiska nojēga, zina, kas noteiktā laikā ir iespējams, kas — nav, un izjūt pagātnes citādību attiecībā pret tagadni.

Ja tas viss paredz izglītību, tad tas nozīmē, ka runa ir nevis par rīcību vai izturēšanos, bet gan par tapušu būtmi. Bet, ja nav sagatavots jūtīgums pret mākslasdarba vai pagātnes citādību, nepalīdz nedz detalizētāka aplūkošana, nedz tradējuma pamatīgāka studēšana. Tiesi to, sekojot Hēgelim, mēs esam uzsvēruši kā vispārīgo izglītības pazīmi, proti, atvērtību pret citādo, citiem — vispārīgākiem viedokļiem. Šajā pazīmē ietverta vispārējā izjūta par mēru un distanci pret sevi pašu un līdz ar to — pacelšanās sev pāri uz vispārīgo. Aplūkot pašam sevi un savus privātos mērķus nozīmē aplūkot tā, kā to skata citi. Šis vispārīgums, protams, nav jēdziena vai sapratnes vispārīgums. [Vadoties] pēc vispārīgā, īpašais netiek noteikts, nekas netiek pierādīts piespiedu kārtā. Vispārīgie viedokļi, kuriem izglītotais ir atvērts, viņam nav strikts, [vienmēr] spēkā esošs mērogs, tie pastāv tikai kā iespējamā cita viedokļi. Tādējādi izglītotai apziņai faktiski drīzāk piemīt izjūtas raksturs, jo ikviena sajūta, piemēram, redze, ir tikai tiktāl vispārīga, ciktāl tā aptver savu sfēru, ciktāl ir atvērta [savam] laukam un uztver atšķirības atvērtā ietvaros. Izglītotā apziņa pārspēj visas dabiskās izjūtas, jo tās ierobežo viena noteikta sfēra. [Turpretim] izglītotā apziņa darbojas visos virzienos. Tā ir *vispārīga nojēga*.

Vispārīga un kopīga nojēga faktiski ir izglītības būtības formulējums, kas ļauj ieskanēties plašai vēsturiskai sasaistei. Apjēdzot izglītības jēdzienu, uz kura lietišķi pamatojas Helmholca apsvērumi, mēs tiekam vedināti atgriezties tālā šī jēdziena vēsturē. Mums dažus soļus jāseko šai sasaistei, ja garazinātņu filosofisko problēmu gribam atbrīvot no mākslīgās šaurības, kurā samulsa 19. gadsimta mācība par metodi. Ar moderno zinātnes jēdzienu un tam pakārtoto metodes jēdzienu vien nepietiek. To, kas garazinātnes padara

par zinātnēm, drīzāk ļauj saprast izglītības jēdziena tradīcija, nevis modernās zinātnes ideja par metodēm. Tas, uz ko mēs tiekam atgriezti, ir *humānistiskā tradīcija*. Pretojoties modernās zinātnes pretenzijām, tā iegūst jaunu nozīmi.

Būtu vērts reiz speciāli izsekot, kā kopš humānisma laikiem «skolas» zinātnes kritika atradusi dzirdīgas ausis un kā šī kritika mainījusies līdz ar savu pretinieku mainīšanos. Sākotnēji atdzīvojās antīkie motīvi. Entuziasms, ar kādu humānisti proklamēja grieķu valodu un *eruditio* ceļu, nozīmēja kaut ko vairāk par antīkvāru pasiju. Klasisko valodu atdzīvināšana vienlaikus sniedza arī jaunu retorikas novērtējumu. Tā atklāja fronti pret «skolu», t.i., sholastisko zinātni, un kalpoja par 'skolā' nesasniegtās cilvēka gudrības ideālu; šāds pretstats patiesībā pastāv jau filosofijas sākumos. Platona veiktrā sofistika kritika un — vēl vairāk — viņa savdabīgi ambivalentā attieksme pret Isokratu norāda uz te pastāvošo filosofisko problēmu. Iepretim jaunajai 17. gadsimta dabaszinātņu metožu apziņai šai senajai problēmai vajadzēja iegūt vēl lielāku kritisko asumu. Sakarā ar šīs jaunās zinātnes pretenzijām uz monopoltiesībām aizvien neatliekamāks kļuva jautājums, vai [katra] paša patiesības avots neatrodas humānistiskajā izglītības jēdzienā. Mēs patiesām redzēsīm, ka 19. gadsimta garazinātnes, pašas to neapzinoties, savu dzīvotspēju guva no pastāvošās humānistiskās domas par izglītību.

Turklāt principā pats par sevi skaidrs, ka noteicošais te ir nevis matemātika, bet gan humānistiskās studijas. Jo ko gan 17. gadsimta jaunā mācība par metodi varētu nozīmēt garazinātnēm? Atliek tikai izlasīt «*Logique de Port-Royal*» nodaļas, kas attiecas uz prāta likumu izmantošanu sakarā ar vēsturiskām patiesībām, lai atzītu to trūcīgumu, ko garazinātnēm sniedz šī metodes ideja.<sup>24</sup> No tās patiesām izriet trivialitāte, piemēram, lai novērtētu kādu notikumu tā patiesībā, jāņem vērā ar notikumu saistītie apstākļi (*circumstances*). Jansenisti ar šādu pierādīšanas veidu vēlējās sniegt instrukciju, cik liela ticamība piemīt brīnumiem. Pret nekontrolējamo ticību brīnumiem viņi mēģināja uzsaukt jaunās metodes garu un domāja, ka šādā veidā leģitīmās bibliskā nostāsta un baznīcas tradīcijas patiesos brīnumus. Jaunā zinātne vecās baznīcas dienestā — pilnīgi skaidrs, ka šīs attiecības nesolījās būt ilgstošas, var iedomāties, kam būtu jānotiek, ja tiktu apšaubīti pašas kristietības priekšnosacījumi. Dabaszinātņu metodiskajam ideālam, ja to attiecinātu uz ticamību biblisko nostāstu vēsturiskajām liecībām, būtu jānoved pie

<sup>24</sup> *Logique de Port-Royal. 4e partie, chap. 13 ff.*

kristietībai katastrofāliem rezultātiem. Ceļš no brīnumu kritikas jansenistu stilā līdz vēsturiskai Bibeles kritikai nemaz nav tik tāls. Labs piemērs šajā ziņā ir Spinoza. Vēlāk mēs parādīsim, ka konsekventa šīs metodikas izmantošana par vienīgo garazinātņu patiesības normu līdzinās tās pašanalīcijai.

### β. SENSUS COMMUNIS

Šādā situācijā patiesām nav grūti atminēties humānistisko tradīciju un pajautāt, ko gan garazinātnes var no tās iemācīties [savam] izziņas veidam. Vērtīgu pieturpunktu sniedz Viko darbs «*De nostri temporis studiorum ratione*».<sup>25</sup> Viko uzsāktu humānisma aizstāvību, kā jau to rāda darba nosaukums, pastarpina jezuītiskā pedagoģija, un tā ir vērsta gan pret Dekartu, gan pret jansenismu. Šis Viko pedagoģiskais manifests, tāpat kā viņa «jaunās zinātnes» projekts, ir balstīts uz vecām patiesībām. Tāpēc viņš atsaucas uz *sensus communis* — kopīgo nojēgu\* — un humānistisko *eloquentia* ideālu, proti, uz to, kas jau bija antīkajā gudrā jēdzienā. Kopš tā laika «lab-runā»\*\* (*eu legein*) ir divnozīmīga formula, un nekādā ziņā tā nav tikai retorikas ideāls. Tā paredz pareizā, proti, patiesā, teikšanu, nevis tikai runas mākslu, mākslu kaut ko labi pateikt.

Tāpēc senatnē, kā zināms, šo ideālu proklamēja gan filosofijas, gan retorikas skolotāji. Bet retorika izsenis ir cīnījies ar filosofiju un pretendējusi uz to, ka pretstatā «sofistu» dikajām spekulācijām vēsta patieso dzīves gudrību. Viko, kas pats bija retorikas skolotājs, līdz ar to pārstāv no antīkās pasaules nākošo humānistisko tradīciju. Acīmredzot šī tradīcija un it īpaši retoriskā ideāla pozitīvā divnozīmība, uz ko attiecas gan Platona verdikts, gan jaunlaiku antiretoriskā metodoloģisma verdikts, ir nozīmīga arī garazinātņu pašsaprātnei. Līdz ar to Viko [darbā] jau skan daudz kas no tā, kas nodarbinās mūs. Viņa atsaukšanās uz *sensus communis* ietver ne tikai retorikas elementu, bet arī citu antīkās tradīcijas momentu. Tas, uz ko viņš balstās, ir pretstats starp skolas zinātnieku un gudro, pretstats, kas pirmo reizi izveidojās kiniskajā Sokrata tēlā, bet lietišķo pamatojumu guva Aristoteļa izstrādātajā *sophia* un *phronēsis* pretstatu pāri, ko peripatētiķi attīstīja līdz teorētiskā dzīves ideāla kritikai<sup>26</sup> un kas hellēnisma laikmetā zināmā mērā

<sup>25</sup>Vico J.B. *De nostri temporis studiorum ratione*. Mit Übertragung v. W.F. Otto. [Darmstadt.] 1947.

<sup>26</sup>Jaeger W. *Über Ursprung und Kreislauf des philosophischen Lebensideals*. Sitzungsberichte der Preuss. Akademie d. Wiss. Berlin, 1928.

noteica gudrā tēlu, it īpaši pēc tam, kad grieķu izglītības ideāls bija saplūdis ar Romas politiski vadošā slāņa pašapziņu. Arī vēlinās Romas tiesu zinātnes fonā, kā zināms, ir tiesu māksla un tiesu prakse, kas drīzāk jau saskaras ar praktisko phronēsis ideālu, nevis ar sophia teorētisko ideālu.<sup>27</sup>

Kopš antikās filosofijas un retorikas renesanses par paroli, kas vērsta pret zinātni, kļūst Sokrata tēls, un it īpaši par to liecina *idiota* figūra, kas pārņem pilnīgi citu lomu skolotā zinātnieka un gudrā [attiecībās].<sup>28</sup> Humānisma retoriskā tradīcija prata arī atsaukties uz Sokratu un skeptiķu veikto dogmatiku kritiku. Viko, piemēram, kritizē stoīkus, jo tie tic prātam kā *regula veri*, un — tieši pretēji — slavina senos akadēmiķus, kas zināšanas uzsvēra tikai kā nezināšanas, un tikai tad jaunos akadēmiķus, jo viņi esot izcili argumentācijas mākslā (kas pieder pie runas mākslas).

Tiesa, Viko atsaukšanās uz *sensus communis* šīs humānistiskās tradīcijas ietvaros gūst īpašu ietonējumu. Arī zinātņu jomā pastāv *querelle des anciens et des modernes*. Viko domā ne tik daudz par pretstatu «skolai», cik par īpašu pretstatu modernajai zinātni. Viko neapstrīd jaunlaiku kritiskās zinātnes priekšrocības, viņš norāda tās robežas. Arī patlaban, neraugoties uz šo jauno zinātni un tās matemātisko metodiku, [viņaprāt,] nevarot iztikt bez seno gudrības, viņu *prudencia* un *eloquentia* izkopšanas. Arī patlaban saistībā ar audzināšanu tas nav nekas cits kā *sensus communis* izglītība, kas barojas nevis no patiesā, bet gan no jaušamā.\* Mums ir svarīga šāda atziņa: *sensus communis* te nozīmē ne tikai kopīgo spēju, kas piemīt visiem cilvēkiem, bet arī kopību dibinošu izjūtu. Viko uzskata, ka virzienu cilvēka gribai sniedz nevis abstrakta prāta vispārība, bet gan konkrēta vispārība, kas pauž grupas, tautas, nācijas vai visa cilvēkdzimuma kopību. Tāpēc izšķirīga nozīme dzīvē ir šīs kopīgās izjūtas izveidei.

Uz šo kopīgo izjūtu par patieso un taisno, kura pati nav no pamatiem [atvedinātas] zināšanas, bet ļauj atrast atjaušamo (*verisimile*)\*\* , Viko pamato izteiksmības\*\*\* nozīmi un tiesības uz patstāvību. Audzināšana nevarot iet kritiskās izpētes ceļu. Jaunatnes fantāzijai un atmiņas izveidošanai ir vajadzīgi tēli. Bet zinātņu studēšana jaunās kritikas garā to nesniedz. Tāpēc senā *topica* kā papildinājums atvirza sānis karteziānisma *critica*. Topika ir māksla atrast argumentus, tā kalpo, lai izveidotu izjūtu par pārliecinošo, kas darbojas instinktīvi un *ex tempore* un tieši tāpēc nav aizstājams ar zinātni.

<sup>27</sup> Wieacker F. *Vom römischen Recht*. [Stuttgart,] 1945.

<sup>28</sup> Sal.: Kūzas Nikolajs četrās sarunās (*De sapientia I, II, de mente, de staticis experimentis*) kā partneri ievieš idiota [figūru] (*Heidelberger Akademie-Ausgabe V*. [Heidelberg.] 1937).

Šis Viko noteikums ir apoloģētisks. Tās netieši atzīst zinātnes jauno patiesības jēdzienu, taču vienlaikus aizstāv šķietamā tiesības. Tādējādi, kā jau redzējām, Viko seko senajai retorikas tradīcijai, kas aizsākās jau ar Platonu. Taču Viko domas tālu pārsniedz retorikas *peithō* aizstāvēšanu. Faktiski te, kā jau teicām, iedarbojas senais Aristoteļa praktisko un teorētisko zināšanu pretstats, kas nav reducējams uz to, ka viena tā puse ir patiesa, bet otra — jaušama. Praktiskās zināšanas, *phronēsis*, ir cita veida zināšanas.<sup>29</sup> Tas nozīmē, ka tās ir vērstas uz konkrētu situāciju. Tātad jāaptver 'apstākļi' visās to variācijās. Un to arī Viko noteikti uzsver. Tiesa, viņš saskata vienīgi to, ka šīs zināšanas izvairās no racionālā zināšanu jēdziena. Taču patiesībā tas nav nekāds rezignācijas ideāls. Aristoteļa pretstats nepavisam nav tikai prestats starp zināšanām, kas izvedinātas no vispārīgiem principiem, un konkrētā redzēšanu. Šis pretstats nav tikai spēja pakārtot atsevišķo vispārīgajam, kuru mēs dēvējam par «spriestspēju». Drīzāk jau tajā darbojas pozitīvs ētisks motīvs, kas iekļaujas Romas stoīķu mācībā par *sensus communis*. Lai aptvertu un tikumiski uzveiktu konkrēto situāciju, ir vajadzīga šāda dotā pakārtošana vispārīgajam, t.i., mērķim, kam seko, lai tādējādi rastos pareizais. Tātad tā jau paredz gribas virzību, proti, tas nozīmē — tikumīgu būtmi (*heksis*). Tāpēc saskaņā ar Aristoteli *phronēsis* ir 'garīgs tikums'. Viņš tajā redz nevis vienkārši spēju (*dynamis*), bet gan tikumīgās būtmes noteiktību, kura nevar būt bez visiem «ētiskajiem tikumiem», tāpat kā šie tikumi nevar būt bez tās. Kaut arī šī tikuma istenošana izraisa vēlamā un nevēlamā atšķiršanu, tas nav vienkārša praktiska gudrība un vispārēja atjautība. Tā [veiktā] vēlamā un nevēlamā atšķiršana vienmēr ietver arī piedienīgo un nepiedienīgo un līdz ar to paredz attīstāmu tikumisko nostāju.

Šis ir tas motīvs, kuru Aristotelis attīstīja kā pretmetu Platona «labā idejai» un uz kuru norāda Viko atsaukšanās uz *sensus communis*. Sholastikā, piemēram, Akvīnas Toma [darbos], *sensus communis* — attīstot «*De anima*»<sup>30</sup> [idejas] — ir visu ārējo maņu kopīgā sakne, proti, visiem cilvēkiem piemītošā kombinējošā spēja spriest par doto.<sup>31</sup> Turpretim Viko *sensus communis* ir nojēga par pareizo un kopīgo labklājību, tā dzīvo visos cilvēkos, turklāt tā ir nojēga, kuru iegūst kopīgā dzīvē un kuru noteic tās kārtība un mērķi. Šim jēdzienam ir dabisko tiesību skanējums, kāds tas ir arī Stoa [mācībā par] *koinai ennoiai*. Taču šajā nozīmē *sensus communis* nav grieķu jēdziens un

<sup>29</sup> Aristoteles. *Eth. Nic. Z. 9, 1141b 33: eidos men ün ti an eiē gnōseōs to hautōj eidenai.*

<sup>30</sup> Aristoteles. *De anima 425a 14ff.*

<sup>31</sup> Thomas Aq. *S.Th. I. q. 1, 3 ad 2 et q. 78, 4 ad 1.*

nepavisam neietver sevī *koinē dynamis*, par kuru Aristotelis runā darbā «*De anima*», mēģinot līdzsvarot mācību par specifiskām maņām (*aisthēsis idia*) ar fenomenoloģisko atziņu, ka ikviens uztvērumis ir vispārīgā atšķiršana un domāšana. Viko drīzāk pievēršas senromiskajam *sensus communis* jēdzienam, kas īpaši raksturīgs Romas klasiķiem, kuri pretstatā grieķu izglītībai turējās pie pašu valstiskās un sabiedriskās dzīves tradīciju vērtības un jēgas. Tātad jau romiešu *sensus communis* jēdzienā ir dzirdams kritisks tonis, kas vērst pret filosofijas teorētisko spekulāciju un kuram Viko ļauj ieskanēties savā konfrontācijā ar moderno zinātņi (*critica*).

Ja filoloģiski vēsturisko studiju un garazinātņu darba veidu pamatā liek šo veselā saprāta jēdzienu, tūdaļ pat kaut kas kļūst atjaušams. Jo to priekšmetu — cilvēka morālo un vēsturisko eksistenci, kas savu veidolu gūst viņa darbībā un rīcībā, — izšķirīgi noteic veselais saprāts. Tādējādi no vispārīgā izsecinātais un no pamatiem pierādītais nevar būt pietiekams, jo izšķirīgais attiecas uz apstākļiem. Taču tas ir tikai negatīvais formulējums. Pastāv arī pozitīva, kopīgās nojēgas pastarpināta atziņa. Vēsturiskās izziņas veidu nekādā ziņā neizsmel tas, ka «pašapzinātas secināšanas» (Helmholcs) vietā jāpielauj «ticība svešai liecībai» (Tētens)<sup>32</sup>. Tas nenozīmē arī to, ka šādām zināšanām pienāktos tikai mazināta patiesības vērtība. Dalambērs<sup>33</sup> pamatoti raksta: «*Varbūtība galvenokārt ir notikusi priekš vēsturiskiem notikumiem un parasti priekš pagājušiem, tagadējiem un nākošajiem notikumiem, kurus mēs attiecinām uz zināmu nejausību, jo mēs tajos neizzinām cēloņus. Daļa no šīs izziņas, kuras izpētes objekts ir tagadne un pagātne un kura ir balstīta vienīgi uz vienkāršu liecību, bieži rada tikpat stipru pārliecību kā tā, kas rodas no aksiomām.*»

Turklāt *historia* ir pilnīgi cita veida patiesības avots salīdzinājumā ar teorētisko prātu. To manīja jau Cicerons, nosaucot *historia* par *vita memoriae*.<sup>34</sup> Atmiņas dzīves tiesības balstās uz to, ka cilvēka kaislības nevar pārvaldīt, izmantojot prāta vispārīgos priekšrakstus. Šajā ziņā drīzāk ir vajadzīgi pārliecinoši piemēri, ko piedāvā tikai vēsture. Tāpēc Bēkons šādus piemērus sniedzošu *historia* pat dēvē par citu filosofēšanas ceļu (*alia ratio philosophandi*).<sup>35</sup>

Taču arī tas ir pietiekami negatīvs formulējums. Bet mēs redzēsīm, ka visos šajos pavērsienos darbojas Aristoteļa pamanītais tikumisko zināšanu

<sup>32</sup> Tetens. *Philosophische Versuche*. [Leipzig,] 1777. Neudruck der Kant-Gesellschaft. S. 515.

<sup>33</sup> Discours Préliminaire de l'Encyclopédie. Ed. Köhler, Meiner 1955. S. 80.

<sup>34</sup> Cicero. *De oratore* II 9, 36.

<sup>35</sup> Sal.: Leo Strauss. *The Political Philosophy of Hobbes*. [Chicago, 1963.] Chapter VI.

būtmes veids. Tā atminēšanās kļūst svarīga, lai garazinātnes atbilstīgi saprastu pašas sevi.

Viko atgriešanās pie romiešu *sensus communis* jēdziena un humānistiskās retorikas aizstāvēšana pret moderno zinātņi mums ir īpaši interesanta. Te mēs tuvojamiem tam garazinātņu izziņas patiesības momentam, kurš 19. gadsimtā vairs nebija pieejams to pašapjēgsmei. Viko dzīvoja nepārtrauktā retoriski humānistiskās izglītības tradīcijā, un viņam vajadzēja tikai atjaunot tās nenovecojušās tiesības. Visbeidzot, izsenis pastāvēja zināšanas par to, ka racionālas pierādīšanas un mācīšanas iespējas izziņas jomu neizsmel pilnīgi. Līdz ar to Viko atsauksšanās uz *sensus communis*, kā mēs redzējam, iekļaujas plašā kontekstā, kas sniedzas līdz pat antīkajai pasaulei, un tā ietekme līdz pat mūsdienām ir mūsu [pētījumu] temats.<sup>36</sup>

Mums, tieši otrādi, ar grūtībām jāierīko atceļš uz šo tradīciju, parādot vispirms grūtības, kas rodas, ja moderno metodes jēdzienu attiecina uz garazinātnēm. Šajā nolūkā aplūkosim, kā šī tradīcija panīka un kā līdz ar to garazinātņu izziņas pretenzijas uz patiesību pakļuva zem to būtībai svešā modernās zinātnes metodiskās domas mēra.

Šajā attīstībā, ko būtiski noteica vācu 'vēsturiskā skola', Viko un vispār Itālijas nepārtrauktās retorikas tradīcijai nav tieši izšķirīgas nozīmes. 18. gadsimtā Viko ietekme ir tikko manāma. Taču ar savu atsauksanos uz *sensus communis* viņš nav vientuļš. Var saskatīt būtisku paralēli ar Šeftsberiju, kura ietekme 18. gadsimtā ir milzīga. Šeftsberijs atzinīgi novērtē *wit* un *humour* sabiedrisko nozīmi *sensus communis* aspektā un uzsvērti atsauca uz Romas klasiķiem un viņu humānistiskajiem interpretētājiem.<sup>37</sup> Mēs, kā jau teikts, *sensus communis* jēdzienā saklausām arī stoicisma dabisko tiesību pieskaņa. Tāpat nevar apstrīdēt, ka pareiza ir humānistiskā interpretācija, kas balstās uz Romas klasiķiem un kurai seko Šeftsberijs. Pēc Šeftsberija domām, humānistiski ar *sensus communis* saprata kā nojēgu par kopīgo labklājību, tā arī *love of the community or society, natural affection, humanity, obligingness*. Viņi to saista ar Marka Aurēlija [lietoto] vārdu «*koinonoēmōsynē*».<sup>38</sup> Tas ir ļoti rets un mākslīgs vārds un principā apstiprina to, ka *sensus communis* jēdzienam nepavisam nav grieķiski filosofiska izcelsme un ka stoiskā jēdziena skanējums

<sup>36</sup>Acīmredzot svarīga loma šī Aristoteļa motīva pastarpināšanā ir bijusi Kastiljonem. Sal.: Erich Loos. *Baldassare Castigliones Libro del cortegiano (Analecta romanica. Hrg. von F.Schalk, H. 2)*.

<sup>37</sup>Shaftesbury. *Characteristics. Treatise II, it īpaši — Part. III, Sect. I.*

<sup>38</sup>Marc Aurel. *Ant. I, 16.*

atskan tikai kā virstonis. Humānists Salmasijs šī vārda saturu apraksta šādi: *moderatam, usitatam et ordinariam hominis mentem, que in commune quodam modo consulit nec omnia ad commodum suum refert, respectumque etiam habet eorum, cum quibus versatur, modeste, modiceque de se sentiens*. Tātad tas, par ko runā Šeftsberijs, ir ne tik daudz dabiski tiesisks, visiem cilvēkiem piešķirts aprīkojums, cik sociāls tikums, kas ir vairāk sirds, nevis prāta tikums. Un, ja *wit* un *humour* viņš saprot no šīm pozīcijām, tad viņš seko arī senās Romas jēdzieniem, kas *humanitas* [jēdzienā] ietver smalku dzīvesveidu, tāda cilvēka nostāju, kurš saprot un dzen jokus, jo ir pārliecināts par dziļu solidaritāti ar savu premtīstāvētāju. (Šeftsberijs strikti ierobežo *wit* un *humour* ar saviesīgu izturēšanos draugu vidē.) Te *sensus communis* ļoti līdzinās sociālam izturēšanās tīkumam, taču patiesībā tajā ir implicēta morāla vai pat metafiziska bāze.

Tas ir *sympathy* garīgais un sociālais tikums, par kuru runā Šeftsberijs un uz kuru, kā zināms, viņš balsta ne tikai morāli, bet arī visu estētisko metafiziku. Pēcteci, it īpaši Hatčesons<sup>39</sup> un Hjūms, viņa ierosmes ir izveidojuši par *moral sense* mācību, kam vēlāk bija jākalpo par Kanta ētikas fonu.

Patiesi centrālu sistemātisku funkciju *common sense* jēdziens ir guvis skotu filosofijā, kas polemiski vērsās gan pret metafiziku, gan pret tās skeptisko atšķaidīšanu un, balstoties uz *common sense* sākotnējo un dabisko spriedumu, veido savu jauno sistēmu (Tomass Rids).<sup>40</sup> Nav šaubu, ka te izpaudusies *sensus communis* jēdziena aristoteliski sholastiskā tradīcija. Maņu un to veikumu izpēte tiek rasta šajā tradīcijā, un galu galā tai jākalpo filosofisko spekulāciju pārspilējumam korigēšanai. Taču vienlaikus tiek saglabāta arī *common sense* saistība ar *society*: «*They serve to direct us in the common affairs of live, where our reasoning faculty would leave us in the dark.*» Cilvēka veselā saprāta — *good sense* — filosofija viņu izpratnē ir ne tikai dziedniecisks līdzeklis pret metafiziskas «mēnessērdzību», tajā sakņojas morālfilosofija, kas patiesām atbilst sabiedrības dzīvei.

<sup>39</sup>Hatčesons pat skaidro *sensus communis* kā *sympathy*.

<sup>40</sup>Reid Th. *The philosophical Works*. Ed. [W.] Hamilton, eighth edition. [Edinburgh,] 1895. Te (Vol. II. P. 774 ff.) rodama izvērsta Hamiltona piezīme par veselo saprātu, taču bagātīgais materiāls tiek apstrādāts ne tik daudz vēsturiski, cik klasifikatoriski. Pateicoties Gintera Pfluga draudzīgai norādei, varu minēt, ka pirmā sistemātiskā veselā saprāta funkcija filosofijas ietvaros ir pierādāma Buvjē [darbos] (1704). Tas, ka pasaules izziņa ar maņu palīdzību ir pacelta pāri visām teorētiskām problēmām un pragmatiski legītimēta, ir sens skepticisma motivs. Taču Buvjē paceļ veselo saprātu aksiomas rangā, kurai jākalpo par pamatu ārpusaules, *res extra nos* izziņai, tāpat kā kārtēziskajam *cogito* — apziņas pasaules izziņai. Buvjē ir ietekmējis Rīdu.

Morālais motīvs *common sense* vai *bon sens* jēdzienā ir saglabājies līdz pat mūsdienām un atšķir šo jēdzienu no mūsu jēdziena par «cilveka veselo saprātu». Kā piemēru norādišu uz skaisto Anrī Bergsona runu par *bon sens* 1895. gadā sakarā ar Sorbonnas lielās prēmijas piešķiršanu.<sup>41</sup> Viņa kritiku — dabaszinātņu abstrakciju kritiku, kā arī valodas un tiesiskās domas kritiku —, viņa vētrains uzsaukumu par «*prāta iekšējo enerģiju, kas nepārtraukti atgriežas pati pie sevis, izslēdzot idejas, kas radītas, lai atstātu brīvu vietu idejām, kas rodas*» (88). Francijā varētu nokristīt *bon sens* vārdā. Šī jēdziena noteiksme, protams, ir saistīta ar maņām, taču Bergsonam ir pilnīgi skaidrs, ka atšķirībā no maņām *bon sens* attiecas uz *milieu social*. «*Kamēr citas izjūtas mūs sasaista ar lietām, veselais saprāts ir vadošais mūsu attiecībās ar cilvēkiem.*» (85) Tas ir sava veida praktiskās dzīves gēnijs, taču [veselais saprāts ir] ne tik daudz dāvana, cik nemitīgs «*aizvien jaunu situāciju aizvien atjaunotas pielāgošanās*» uzdevums, sava veida vispārīgo principu pielāgošana īstenībai, caur kuru realizējas taisnīgums, «*praktiskās īstenības izjūta*», «*sprieduma taisnīgums, kas nāk no dvēseles taisnīguma*» (88). Saskaņā ar Bergsonu, *bon sens* kā kopīgs domas un gribas avots ir *sens social*, kas novērš gan sociālos likumus meklējošo zinātnes dogmatiku kļūdas, gan metafizisko utopistu kļūdas. «*Patiesību sakot, varbūt nav metodes, bet ir drīzāk zināms darīšanas veids.*» Kaut gan Bergsons runā arī par klasisko studiju nozīmi šī *bon sens* izveidē, saskatot tajās centienus salauzt «vārdu ledus» un atklāt zem tā domu brīvo plūdumu (91), viņš tomēr neizvirza pretējo jautājumu — cik lielā mērā klasiskajām studijām ir vajadzīgs *bon sens* —, t.i., nerunā par tā hermeneitisko funkciju. Viņa jautājums nepavisam nav vērst uz zinātnēm, tas ir vērst uz *bon sens* patstāvīgo nozīmi dzīvē. Mēs atzīmēsim tikai pašsaprotamību, ar kādu šī jēdziena morāli politiskā nozīme saglabā vadošo [lomu] Bergsona un viņa piekritēju [filosofijā].

Ļoti zīmīgi, ka moderno garazinātņu pašapjēgsmi 19. gadsimtā noteica nevis filosofijas morālā tradīcija, pie kuras pieder Viko un Šeftsberijs un kuru pirmām kārtām reprezentē klasiskā *bon sens* zeme Francija, bet gan Kanta un Gētes laikmeta vācu filosofija. Ja Anglijā un romāņu zemēs *sensus communis* jēdziens joprojām vēl ir ne tikai kritiska parole, bet [arī] valsts pilsoņa vispārīgās kvalitātes apzīmējums, tad Vācijā Šeftsberija un Hatčesona piekritēji 18. gadsimtā nepārņem *sensus communis* sociālpolitisko saturu. 18. gadsimta skolas metafizika un populārfilosofija, lai cik tās mācoties un

<sup>41</sup> Henri Bergson. *Ecrits et paroles I (RM Mossé-Bastide)*. [Paris, 1957.] P. 84 ff.

atarinot bija vērstas uz vadošajām apgaismības zemēm Angliju un Franciju, nevarēja saradoties [ar angļu un franču filosofiju], jo [šajā ziņā] pilnīgi trūka sabiedrisko un politisko nosacījumu. *sensus communis* jēdziens gan tika pārņemts, taču, pilnīgi depolitizējoties, zaudēja savu kritisko nozīmi. Ar *sensus communis* tika saprasta tikai teorētiska spēja, teorētiska spriestspēja, kas notājās līdzās tikumiskajai apziņai (sirdsapziņai) un gaumei. Tādējādi *sensus communis* tika iekļauts sholastikā, kuru vēlāk kritizēja Herders (ceturtajā — pret Ridelu vērstajā «kritiskajā mežiņā»)\*, kļūstot tādējādi par historisma priekšteci estētikas jomā.

Taču ir zīmīgs izņēmums — piētisms. [Cīņā] pret «skolu», lai ierobežotu zinātnes, t.i., *demonstratio*, pretenzijas, uz *sensus communis* vajadzēja atsaukties ne tikai tādām pasaules cilvēkam kā Šeftsberijs, bet arī sprediķotājam, kas vēlējās sasniegt savas draudzes sirdi. Piemēram, švābu piētists Ētingers atklāti atbalstīja Šeftsberija *sensus communis* aizstāvēšanu. *Sensus communis* pat tiek tulkots kā «sirds» ar šādu aprakstu: «*Sensus communis* attiecas .. uz lietām, ko visi cilvēki ik dienu redz savu acu priekšā, kas satur visu sabiedrību, kas attiecas gan uz patiesībām un tēzēm, gan uz tēžu izprašanas pasākumiem un formām.»<sup>42</sup> Turklāt Ētingers tiecas parādīt, ka runa nav tikai par jēdzienu skaidrību — «dzīvai izziņai ar to nepietiek». Te drīzāk jāpastāv «zināmām priekšizjūtām un nosliecēm»: «Tēvi bez pierādījuma jau sliecas rūpēties par saviem bērniem; mīlestība neko nedemonstrē, bet mīļotā pārmetumi bieži vien pretēji prātam plosa sirdi.» Ētingera atsaukšanās uz *sensus communis* [cīņā] pret «skolas» racionālismu mums ir tik ļoti interesanta tāpēc, ka viņam tā izpaužas izteikti hermeneitiski. Prelāts Ētingers tiecas saprast Svētos Rakstus. Tā kā matemātiski demonstratīvā metode atsakās kalpot, viņš vēlas citu — «ģeneratīvu metodi», t.i., «audzējošu Rakstu priekšlasījumu, lai varētu ieaudzēt taisnīgumu kā augu».

<sup>42</sup> Es cītēju pēc izdevuma: Oetinger F.Ch. *Die Wahrheit des sensus communis oder des allgemeinen Sinnes, in den nach dem Grundtext erklärten Sprüchen und Prediger Salomo oder das beste Haus- und Sittenbuch für Gelehrte und Ungelehrte (neu herausgegeben von Ehman, 1861)*. [Veidojot] savu ģeneratīvo metodi, Etingers atsauca uz retorisko tradīciju un citē Šeftsberiju, Fenelonu, Flerī. Saskaņā ar Flerī (*Discours sur Platon*) retora metodes priekšrocība ir «aizspriedumu atcelšana», un Ētingers viņam piekrīt, sakot, ka retoriem un filosofiem šī metode ir kopīga (125). Ētingers uzskata, ka apgaismība kļūdās, iedomājoties sevi stāvam augstāk par šo metodi. Mūsu pētījums vēl apstiprinās šo Ētingera spriedumu, jo, kaut arī tas vērsās pret mūsdienās neaktuālu vai aktualitāti gūstošu *mos geometricus* formu, t.i., pret apgaismības demonstrācijas ideālu, tas tomēr attiecas uz modernajām garazinātnēm un attiecībām ar «logiku».

Ētingers padarīja *sensus communis* jēdzienu par detalizētas un skolotas izpētes priekšmetu, kas vienlaikus vērsta pret racionālistu<sup>43</sup>. Viņš tajā saskata visu patiesību avotu, pašu ars inveniendi pretstatā Leibnicam, kas visu balstīja uz vienkāršu *calculus metaphysicus (excluso omni gusto interno)*. Ētingers uzskata, ka *sensus communis* patiesais pamats ir *vita*, dzīves jēdziens (*sensus communis vitae gaudens*). Pretstatā dabas vardarbīgai graižīšanai eksperimentos un aprēķinos viņš vienkāršā dabisko izvēršanos daudzveidīgajā izprot kā vispārēju dievišķās radības un līdz ar to arī cilvēka gara augšanas likumu. Lai pamatotu visu zināšanu izcelsmi *sensus communis* [fenomenā], viņš atsaucas uz Volfu, Bernulli un Paskālu, uz Moperti pētījumiem par valodas izcelsmi, uz Bēkonu, Fenelonu un citiem un *sensus communis* definē kā «*viva et penetrans perceptio objectorum toti humanitati obviatorum, ex immediato tactu et intuitu eorum, quae sunt simplicissima*».

Jau no šī otrā teikuma izriet, ka Ētingers savieno vārda humānistiski politisko nozīmi ar peripatētisko *sensus communis* jēdzienu. Minētā definīcija vietām (*immediato tactu et intuitu*) saskan ar Aristoteļa mācību par *nūs*; viņš pieņem Aristoteļa nostādni par kopīgo *dynamis*, kas apvieno redzi, dzirdi u.c., un izmanto [tās] pašas dzīves noslēpumu apstiprināšanai. Dzīves dievišķais noslēpums ir tās vienkāršība. Pat ja, krītot grēkā, cilvēks to ir zaudējis, Dieva žēlastība viņam ļauj atgriezties vienotībā un vienkāršībā: «*operatio logou s. praesentia Dei simplicat diversa in unum*» (162). Dieva klātbūtne izpaužas tieši dzīvē, šajā «kopjēgā», kas visu dzīvo atšķir no nedzīvā. (Ne velti Ētingers piemin polipus un jūras zvaigznes, kas, par spīti sadalīšanai, reģenerējas par jauniem indivīdiem.) Cilvēkā tas pats dievišķais spēks darbojas kā instinkts un iekšējā trauksme izjust Dieva pēdas un iepazīt to, kam ir vislielākā radniecība ar cilvēku laimi un dzīvi. Ētingers uzsvērti atšķir jūtīgumu pret kopīgām patiesībām, kas visos laikos un vietās ir derīgas cilvēkiem, kā «jutekliskām» patiesībām no racionālām patiesībām. Kopīgā izjūta ir instinktu komplekss, t.i., dabiska tiekšanās pēc tā, uz ko balstās dzīves patiesā laime un kas tādējādi ir arī Dieva klātbūtnes iedarbe. Instinkti nav izprotami — līdzīgi Leibnicam — kā afekti, t.i., *confusae repraesentationes*, jo tie nav pārejoši, tie ir iesakņotas tendences, tiem piemīt diktatoriska, dievišķa, nepārspējama vara.<sup>44</sup> *sensus communis*, kas uz tiem balstās, ir īpaši

<sup>43</sup>Oetinger F.Ch. *Inquisitio in sensum communem et rationem...* (Tübingen, 1753). Neudruck: Stuttgart, 1964. Sal. ar: Oetinger als Philosoph // *Kleine Schriften III*. S. 89—100. / *Ges. Werke*. Bd. 4./

<sup>44</sup>*radicatae tendentiae.. Habent vim dictatoriam divinam, irresistibilem.*

nozīmīgs mūsu izziņai<sup>45</sup>, jo tie ir Dieva dāvana. Ētingers raksta: «*Ratio* bieži vien ar regulu palīdzību valda bez Dieva, bet izjūta — vienmēr kopā ar Dievu. Izjūta atšķiras no *ratio* tāpat kā daba no mākslas. Dievs darbojas caur dabu vienlaicīgā augsmes progresā, kas vienlīdz attiecas uz visu, turpretim māksla sāk ar kādu noteiktu daļu.. Izjūta atdarina dabu, *ratio* — mākslu.» (247)

Šī atziņa interesantā veidā ir saistīta ar kādu hermeneitisku sakarību, un vispār šis izglītotais raksts «*Sapientia Salomonis*» ataino izziņas pēdējo priekšmetu un augstāko instanci. Tā ir nodaļa par *sensus communis* izmantošanu (*usus*). Te Ētingers vērsas pret volfīešu hermeneitisko teoriju. Svarīgāks par visiem hermeneitiskajiem noteikumiem esot tas, ka kādam esot *sensu plenus*. Šāda tēze, protams, ir spirituāli ekstremāla, taču tās loģiskais pamats ir *vita* resp. *sensus communis* jēdzienā. Tās hermeneitisko nozīmi ilustrē [šāds] teikums: «Idejas, kas atrodas Svētajos Rakstos un Dieva darbos, ir jo auglīgākas un tīrākas, jo vairāk atsevišķais tiek atpazīts visā un viss atsevišķajā.»<sup>46</sup> Tas, ko 19. un 20. gadsimtā mēdz dēvēt par «intuīciju», tur tiek atvedināts uz tā metafizisko pamatu, proti, uz organiski dzīvās būtmes struktūru, kad ikvienā atsevišķajā ir viss veselais: «*Cyclus vitae centrum suum in corde habet, quod infinita simul percipit per sensum communem.*» (Praef.)

Visu hermeneitisko noteikumu gudrību pārspēj pievēršanās sev pašam: «*Applicentur regulae ad se ipsum ante omnia et tum habebitur clavis ad intelligentiam proverbiorum Salomonis.*» (207)<sup>47</sup> Tādējādi Ētingers prot saskaņoties ar Šeftsberija idejām, kurš, kā viņš saka, vienīgais ir rakstījis par *sensus communis*, izmantojot šādu nosaukumu. Taču viņš atsaucas arī uz citiem, kas pamānījuši racionālās metodes vienpusību, piemēram, uz Paskālu, kas *esprit geometrique* atšķir no *esprit de finesse*. Tomēr švābu piētista interesēm, kas kristalizējas ap *sensus communis* jēdzienu, ir ne tik daudz politiska vai sociāla, cik teoloģiska iedaba.

Arī citi piētiskie teologi tādā pašā nozīmē kā Ētingers pret valdošo racionālismu priekšplānā ir izvirzījuši *applicatio*; uz to norāda arī Rambaha piemērs, kura tolaik ļoti ietekmīgajā hermeneitikā tiek iztirzāta arī aplikācijas problemātika. Tomēr piētiskās tendences atspiešana [otrajā plānā]

<sup>45</sup> *in investigandis ideis usum habet insignem.*

<sup>46</sup> *sunt foecundiores et defaeciores, quo magis intelliguntur singulae in omnibus et omnes in singulis.*

<sup>47</sup> Tieši te Ētingers atgādina Aristotela skepsi pret pārlietu jauniem morālfilosofisko pētījumu klausītājiem. Arī tā ir zīme, cik viņam ir nozīmīga aplikācijas problēma. Sk. tālāk — 276. lpp.

18. gadsimta beigās pārvērs *sensus communis* hermeneitisko funkciju par vienkāršu korektūru: tas, kas jūtās, spriedumos un secinājumos ir pretrunā ar consensus, proti, *sensus communis*, nevar būt pareizs.<sup>48</sup> Salīdzinājumā ar nozīmi, ko Šeftsberijs piešķir *sensus communis* [fenomenam] sabiedrībā un valstī, šajā *sensus communis* negatīvajā funkcijā izpaužas saturiska iztukšošanās un intelektualizēšanās, ko [šis] jēdziens piedzīvo vācu apgaismībā.

#### γ. SPRIESTSPĒJA

Šāda jēdziena attīstība vācu 18. gadsimtā var būt cēlonis tam, ka *sensus communis* jēdziens ir visciešākajā veidā saistīts ar *spriestspējas jēdzienu*. «Cilvēka veselo saprātu», ko nereti dēvē arī par «kopīgo saprātu», patiešām noteicoši raksturo spriestspēja. Nejēgu no saprātīgā atšķir tas, ka nejēgam nav spriestspējas, t.i., viņš nespēj pareizi pakārtot un līdz ar to pareizi lietot to, ko ir iemācīties un zina. Tātad vārda «spriestspēja» ieviešana 18. gadsimtā vēlas atbilstīgi atveidot *iudicium* jēdzienu, ko uzskata par vienu garīgajiem pamattikumiem. Šajā pašā nozīmē angļu morālfilosofi uzsver, ka morālie un estētiskie novērtējumi nepakļaujas *reason*, ka tiem ir sentiment (resp., taste) raksturs, arī Tētens — viens no vācu apgaismības reprezentantiem — *sensus communis* [fenomenā] saskata «iudicium bez refleksijas»<sup>49</sup>. Faktiski spriestspējas darbība — īpašā pakārtošana vispārējam, kaut kā atpazīšana, saskaņot likumības gadījumu, — loģiski nav demonstrējama. Tāpēc spriestspēja principa dēļ, kas varētu vadīt tās izmantošanu, ir pamatīgā ķezā. Lai sekotu šim principam, tai, kā asprātīgi atzinis Kants, pašai ir vajadzīga kāda cita spriestspēja. Tāpēc to nevar iemācīt vispārīgi, tajā var vienīgi no gadījuma uz gadījumu ievingrināties, un līdz ar to tā drīzāk ir nevis izjūta, bet gan spēja.<sup>50</sup> Tā ir kaut kas neiemācāms, jo neviena jēdzienu demonstrācija nespēj novest līdz noteikumam izmantošanai.

Tāpēc vācu apgaismības filosofija spriestspēju konsekventi pieskaitīja nevis pie gara augstākajām spējām, bet gan pie izziņas zemākajām spējām. Līdz ar to tā turpināja virzienu, kas tālu atkāpjas no *sensus communis* sākotnēji romiskās nozīmes un turpina sholastisko tradīciju. Īpaši nozīmīgam tam

<sup>48</sup>Sk.: Morus. *Hermeneutica I, II, II, XXIII*.

<sup>49</sup>Tetens. *Philosophische Versuche über die menschliche Natur und ihre Entwicklung*. Leipzig, 1777. I, 520.

<sup>50</sup>Kant. *Kritik der Urteilskraft*. 1799 (2. Aufl.). S. VII.

vajadzēja būt estētikā. Baumgartens, piemēram, strikti konstatē: tas, ko izzina spriestspēja, ir jutekliski individuāls, atsevišķa lieta, bet tas, ko tā nospiež par atsevišķo lietu, ir tās pilnība vai nepilnība.<sup>51</sup> Šajā novērtējuma\* noteiksmē jāņem vērā, ka netiek izmantots jau dotais kādas lietas jēdziens, aptveršanā nokļūst jutekliski atsevišķais sevī, atzīmējot tajā daudzā saskaņu vienā. Te tā tad izšķirīga ir nevis vispārīgā pielietošana, bet gan iekšējā saskaņa. Kā redzams, jau te ir runa par to, ko Kants vēlāk dēvē par «reflektējošo spriestspēju» un saprot kā novērtējumu saskaņā ar reālu un formālu mērķatbilstību. Nekāds jēdziens netiek dots, atsevišķais tiek novērtēts «imanenti». Kants to dēvē par estētisku novērtējumu un līdzīgi Baumgartenam, kas *iudicium sensitivum* apzīmē ar *gustus*, atkārtō: «Pilnības juteklisks novērtējums saucas gaume.»<sup>52</sup>

Vēlāk mēs redzēsīm, ka šis jēdziena «*iudicium*» estētiskais pavērsiens, ko 18. gadsimtā galvenokārt sekmēja Gotšeds, savu sistemātisko nozīmi ieguva Kanta [filosofijā], turklāt noskaidrosies, ka reflektējošā spriestspēja nemaz nav tik neapšaubāma.<sup>53</sup> Arī *sensus communis* saturisko nozīmi ir grūti iero-bežot ar estētisko spriestspēju. Jo no tā, kā šo jēdzienu izmanto Viko un Šeftsberijs, pirmām kārtām izriet, ka *sensus communis* nav formāla spēja, garīga iespēšana\*\*, kas jāvingrina, bet ka šī spēja un iespēšana jau ietver sevī spriešanu un spriešanas mērogus, kas to saturiski nosaka.

Veselais saprāts — *common sense* — pirmām kārtām izpaužas par taisno un netaisno, vēlamu un nevēlamu izdarītajos spriedumos. Tas, kuram ir veselīga spriešana, ne tikai spēj novērtēt īpašo saskaņā ar vispārējo viedokli, bet arī zina, par ko patiesi ir runa, t.i., redz lietas saskaņā ar pareizo, taisnīgo, veselīgo viedokli. Tomēr blēdim, kas pareizi aprēķina cilvēku vājības un savām blēdībām vienmēr izvēlas pareizo [paņēmienu], nepiemīt 'veselīgs spriedums' (šī vārda eminentā nozīmē). Vispārība, kas tiek piedēvēta spriestspējai, nemaz nav tik 'kopīga', kā to domā Kants. Spriestspēja vispār ir ne tik daudz spēja, cik visiem piemērojama prasība. Visiem piemīt pietiekami daudz 'kopīgās nojēgas', t.i., spriešanas spēju, lai no viņiem varētu gaidīt 'kopīgas izjūtas', tikumiski pilsoniskas\*\*\* solidaritātes pierādīšanu, proti, spriedumu par taisno un netaisno un rūpes par 'kopīgo labumu'. Viko atsaukšanos uz humānistisko tradīciju impozantu dara tas, ka, vērsoties pret

<sup>51</sup> Baumgarten. *Metaphysica* § 606: *perfectionem imperfectionemque rerum percipio, i.e. diiudico.*

<sup>52</sup> *Eine Vorlesung Kants über Ethik. Ed. Menzer [P. Berlin,] 1924. S. 34.*

<sup>53</sup> Sk. sā darba 46. lpp. un tālāk.

kopīgās izjūtas jēdziena loģizēšanu, viņš saglabā saturisko bagātību, kas bija dzīva šī vārda romiešu tradīcijā (un kas līdz pat mūsdienām raksturo latīņu rasi). Gluži tāpat, kā mēs to redzējam, šo jēdzienu uztvēra Šeftsberijs, saistot to ar humānisma sabiedriski politisko tradējumu. *sensus communis* ir pilsoniski tikumiskās būtmes aspekts. Arī tur, kur šis jēdziens iegūst polemisku pavērsienu pret metafiziku, piemēram, piētismā un skotu filosofijā, tas tomēr saglabā savu sākotnēji kritisko funkciju.

Turpretim Kantam šī jēdziena iekļaušana [darbā] «Spriestspējas kritika» ir akcentēta pavisam citādi.<sup>54</sup> Šī jēdziena pamatojošajai morālajai nozīmei viņa [filosofijā] vairs nav sistemātiskas vietas. Viņš, kā zināms, savu morāl-filosofiju izvērsa kā tiešu pretstatu angļu filosofijā attīstītajai mācībai par «morālo izjūtu». Tādējādi viņš no morāl-filosofijas pilnīgi izslēdza *sensus communis* jēdzienu.

To, kas parādās ar morālā baušļa kategoriskumu\*, nevar pamatot ar izjūtu, pat tad, ja domā nevis izjūtas atsevišķumu, bet gan tikumiskās uztveres kopīgumu. Jo baušļa raksturs, kas iezīmē moralitāti, principā izslēdz salīdzinošo refleksiju par ko citu. Morālā baušļa kategoriskums morālajai apziņai, protams, nenozīmē, ka, novērtējot citus, jābūt stingam. Drīzāk jau tikumiski tiek prasīts, lai abstrahētos no sava sprieduma subjektīvajiem privānosacījumiem un pārceltos uz [šī] cita viedokli. Taču šis kategoriskums nozīmē, ka morālā apziņa, atsaucoties uz citu spriedumu, nedrīkst atsavināt pati sevi. Baušļa obligātums ir strikti vispārīgs tiktāl, ciktāl var sasniegt uztveres vispārīgumu. Tikuma likuma izmantošana, nosakot gribu, ir spriestspējas ziņā. Bet, tā kā te runa ir par spriestspēju tīrā praktiskā prāta likumu ietvaros, tad tās tiešais uzdevums ir pasargāt no «praktiskā prāta empirisma, kas labā un ļaunā praktiskos jēdzienus ietver tikai pieredzes rezultātos». <sup>55</sup> To veic tīrā praktiskā prāta tipika.

Līdzās tam, protams, arī Kantam pastāv jautājums, kā tīrā praktiskā prāta stingrie likumi spēj iekļūt cilvēka dvēselē.\*\* Par to viņš runā [nodaļā] «Tīrā praktiskā prāta metodes mācība», kurā vēlas īsumā sniegt «pamatošanas metodes un īstas morālo uzskatu kultūras uzmetumu». Lai to izpildītu, viņš patiešām atsaucas uz cilvēkiem kopīgo prātu un grib vingrināt un veidot praktisko spriestspēju, un te, protams, darbojas arī estētiski momenti.<sup>56</sup> Taču tas, ka šādā veidā var sniegt morālās izjūtas kultūru, neattiecas tieši uz

<sup>54</sup> *Kritik der Urteilskraft*, § 40.

<sup>55</sup> *Kritik der praktischen Vernunft*, 1787. S. 124.

<sup>56</sup> *A.a. O.* 1787. S. 272; *Kritik der Urteilskraft* § 60.

morālfilosofiju un katrā ziņā neskar tās pamatus. Jo Kants prasa, lai mūsu gribas noteiksmi noteiktu tikai dzinulis, kas pamatojas uz tīrā praktiskā prāta pašlikumdošanu. Tāpēc bāzi var veidot nevis uztveres kopība, bet «kaut arī neskaidra, tomēr droši vadoša prāta praktiskā rīcība», kuras noskaidrošana un nostiprināšana tieši ir praktiskā prāta kritikas uzdevums.

Arī vārda loģiskajā nozīmē *sensus communis* Kanta [filosofijā] nespēlē nekādu lomu. Tam, ko Kants iztīrā spriestspējas transcendentālajā doktrīnā, proti, mācībā par shematismu un principiem<sup>57</sup>, vairs nav nekāda sakara ar *sensus communis*. Jo runa ir par jēdzieniem, kurus *a priori* jāsaista ar to priekšmetiem, nevis par atsevišķā pakārtošanu vispārīgajam. Turpretim tur, kur runa patiesām ir par spēju atpazīt atsevišķo kā vispārējā gadījumu un kur mēs runājam par veselo saprātu, mums — saskaņā ar Kantu — vārda vistiešākajā nozīmē ir darīšana ar kaut ko «kopīgu», t.i., ar to, «kas sastopams visur, kura piemīšana nepavisam nav nopelns vai priekšrocība»<sup>58</sup>. Šādam veselam saprātam ir tikai viena nozīme — būt par izglītota un apgaismota saprāta priekšpakāpi. Tas gan darbojas spriestspējas neskaidrajā atšķiršanā, ko dēvē par izjūtu, tomēr vienmēr spriež saskaņā ar jēdzieniem, «kaut arī parasti tikai pēc neskaidri priekšstatītiem principiem»<sup>59</sup>, un to nekādā ziņā nevar uzskatīt par kopīgu izjūtu. Spriestspējas vispārīgi loģiskajā izmantošanā, kas atvedināta uz *sensus communis*, nav nekā no pašas principiem.<sup>60</sup>

No visas bagātības, kas piemīt tam, ko varētu dēvēt par juteklisko sprišanas spēju, Kantam paliek pāri vienīgi estētiskais gaumes spriedums. Te var runāt par patiesu kopīgu izjūtu. Lai cik apšaubāms arī būtu tas, vai estētiskās gaumes gadījumā var runāt par izziņu, lai cik droši arī būtu, ka estētiskajā spriedumā netiek spriests saskaņā ar jēdzieniem, viens ir skaidrs: estētiskajā gaumā tiek pielauta vispārēja noteiksme — pat ja tā ir nevis jēdzieniska, bet gan jutekliska. Tātad patiesā kopīgā izjūta, kā saka Kants, ir gaume.

Tas ir paradoksāls formulējums, ja apdomā, ar kādu patiku 18. gadsimtā tika runāts tieši par cilvēka gaumes atšķirībām. Pat ja no gaumes atšķirībām neizvedinātu nekādas skeptiski relativistiskas konsekvences, bet [cieti] turētos pie labās gaumes idejas, skan paradoksāli, ja 'labo gaumi' — šo reto iezīmi, ar kuru pie izglītotas sabiedrības piederošie izceļas starp visiem

<sup>57</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 171 ff.

<sup>58</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 1799 (3. Aufl.). S. 157.

<sup>59</sup> *Ebda.* S. 64.

<sup>60</sup> Sal. ar Kanta piezīmi par piemēru (un līdz ar to vēstures) nozīmi kā spriestspējas «staiģuliem» (B 173).

pārējiem cilvēkiem, — dēvē par kopīgu izjūtu. Empīriskā apgalvojuma nozīmē tas patiesām būtu bezjēdzīgi, un mēs redzēsim, kāda nozīme šim nosaukumam ir Kanta transcendentālajā nolūkā, t.i., gaumes kritikas pretenziju apriorajā attaisnošanā. Taču mums būs arī jājautā, ko [ši] kopīgās izjūtas jēdziena sašaurināšana līdz gaumes spriedumam par skaisto nozīmē kopības izjūtas pretenzijām uz patiesību un kā Kanta gaumes subjektīvais *a priori* ietekmējis zinātnes pašizpratni.

#### 8. GAUME

Mums atkal vajag sākt iztālēm. Jo patiesībā jau runa ir ne tikai par kopīgās izjūtas jēdziena sašaurināšanu līdz gaumei, bet arī par paša gaumes jēdziena sašaurināšanu. Šī jēdziena ilgā priekšvēsture, līdz Kants to pārvērta par savas spriestspējas kritikas fundamentu, ļauj uzzināt, ka sākotnēji *gaumes jēdziens* ir ne tik daudz estētisks, cik *morāls* jēdziens. Tas apraksta patiesas humanitātes ideālu, un šāda tā izveide ir saistīta ar centieniem kritiski atšķirties no 'skolas' dogmatisma. Tikai vēlāk jēdziena izmantošana sašaurinājās līdz 'estētiskumam'.

Tā vēstures sākotnē atrodas Baltasārs *Grasians*.<sup>61</sup> Grasians balstās uz to, ka jutekliskā gaume, šī mūsu pati animālākā un iekšīgākā izjūta, tomēr jau satur lietas garīgajā novērtējumā īstenotās atšķiršanas aizmetni. Gaumes — vistiesākajā veidā baudāmās uzņemšanas un noraidīšanas — jutekliskā atšķiršana patiesībā nav nekāda dziņa, tā ir pa vidu starp juteklisko dziņu un garīgo brīvību. Juteklisko gaumi raksturo tieši tas, ka tā pati pret izvēli un novērtējumu iegūst distanci, kas spiedīgi nepieciešama dzīvei. Tādējādi 'animalitātes apgarošanu' Grasians saskata jau gaumē un pamatoti norāda, ka izglītību (*cultura*) veido ne tikai gars (*ingenio*), — to sniedz jau gaume (*gusto*). Kā zināms, tas attiecas arī uz juteklisko gaumi. Ir cilvēki ar labu garšas izjūtu — gardēži, kas piekopj šo baudu. Šis *gusto* jēdziens ir sākums Grasiana sabiedriskā ideāla izveidei. Viņa izglītotā (*discreto*) ideāls ir tāds, ka viņš, *hombre en su punto*, pret visām dzīves un sabiedrības lietām iegūst pareizo distances brīvību, tā ka viņš prot apzināti un apsvērti atšķirt un izvēlēties.

<sup>61</sup>Par Grasianu un viņa ietekmi, īpaši Vācijā, ir fundamentāls pētījums: *Borinski K. Gracian und die Hofliteratur in Deutschland. 1894. Papildinošs darbs: Schummer Fr. Die Entwicklung des Geschmacksbegriffs in der Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts (Archiv für Begriffsgeschichte I. 1955).* / Sk. arī: *Krauss W. Studien zur deutschen und französischen Aufklärung. Berlin, 1963.*

Tādējādi Grasiana izvirzītajam izglītības ideālam bija jāveido laikmets. Tas aizstāja kristīgā galminieka ideālu (*Kastiljone*). Vakarzemes izglītības ideāla vēsturē tas izceļas ar neatkarību no kārtu paredzētajiem dotumiem. Tas ir *izglītības sabiedrības* ideāls.<sup>62</sup> Šķiet, ka šāda sabiedriskā ideāla veidošanās it visur norisinās zem absolūtisma un tam raksturīgās asinsmuižniecības izstumšanas zīmes. Tāpēc gaumes jēdziena vēsture seko absolūtisma vēsturei no Spānijas uz Franciju un Angliju, sakrītot ar trešās kārtas priekšvēsturi. Gaume nav tikai jaunās sabiedrības izvirzītais ideāls, šī 'labās gaumes' ideāla zīmē tā pirmo reizi veido to, ko kopš tā laika dēvē par 'labo sabiedrību'. Tā atpazīst sevi un leģitimējas nevis ar dzimšanas un rangu palīdzību, bet galvenokārt ar savu spriedumu kopīgumu vai, izsakoties pareizāk, tādējādi, ka vispār spēj pacelties pāri interešu aprobežotības un patiku privātumam līdz pretenzijām uz spriedumu.

Tātad nav šaubu, ka gaumes jēdzienā tiek domāts par *izziņas veidu*. Tas norisinās labās gaumes zīmē — *distancēšanās* pret sevi pašu un *privātajām* patikām. Tāpēc gaume savā būtībā ir nevis kaut kas privāts, bet gan pirmā ranga *sabiedriska* fenomēns. Vispārības vārdā, kuru izteic un pārstāv gaume, tā var pat kļūt par tiesu instanci privātajām nosliecēm. Var pastāvēt patika pret kaut ko, kaut arī paša gaume to noraida. Turklāt gaumes tiesas spriedumam piemīt savdabīgs izšķirīgums. Gaumes jautājumos, kā zināms, nav iespējams argumentēt (Kants pareizi saka, ka gaumes jautājumos ir iespējams nevis *disput*, bet gan *strīds*<sup>63</sup>), un tas ir ne tikai tāpēc, ka nav atrodami nekādi vispārīgi jēdzieniski mērogi, kas visiem ir jāatzīst, bet arī tāpēc, ka tādus nemaz nemeklē, tos nemaz nevarētu atrast, ja tie vispār būtu. Gaumei ir jābūt — to nevar nodemonstrēt, to nevar aizstāt ar vienkāršu atdarināšanu. Tomēr gaume nav nekāda privāta savdabība, jo tā vienmēr tiecas būt laba gaume. Gaumes sprieduma izšķirīgums ietver sevī pretenzijas uz [vispār]-nozīmīgumu. Laba gaume vienmēr ir pārliecināta par savu spriedumu, t.i., savā būtībā tā ir droša gaume — pieņemšana un noraidīšana, kas nepazīst nekādu svārstīšanos, šķielēšanu uz citiem un pamatu meklēšanu.

Tādējādi gaume drīzāk jau līdzinās izjūtai. Tās rīcībā nav stingri pamatotās izziņas. Ja gaumes jautājumos kaut kas ir negatīvs, tā nespēj pateikt, kāpēc. Taču uzzina to pilnīgā pārliecībā. Tātad gaumes pārliecība ir pārliecība

<sup>62</sup>Man šķiet, ka F. Hēram ir taisnība, kad viņš izglītības modernā jēdziena sākotni saskata renesanses, reformācijas un kontrreformācijas skolas kultūrā. Sk.: Heer F. *Der Aufgang Europas*. [Zürich, 1949.] S. 82, S. 570.

<sup>63</sup>Kant. *Kritik der Urteilskraft*. 1799 (3. Aufl.). S. 233.

par to, kas ir bezgaumīgs. Dīvaini, ka sevišķi jūtīgi izšķirošajā gaumes izvēlē mēs esam [tieši] pret šo negatīvo fenomenu. Tā pozitīvā atbilstība ir nevis kaut kas gaumīgs, bet gan tas, kas gaumei šķiet piedauzīgs. Tieši to gaume novērtē pirmām kārtām. Gaumi definē tieši tas, ka to aizvairo pretīgais, no kura izvairās tāpat kā no visa cita, kas aizvairo. Tātad «sliktās gaumes» jēdziens sākotnēji nepavisam nav «labai gaumei» pretējs fenomens. Drīzāk jau tas nozīmē kaut ko pavisam citu — ka «gaumes nav». Laba gaume ir jūtīgums, kas ļauj novērsties no visa uzkrītošā tik dabiski, ka tam, kuram nav gaumes, šī reakcija nav saprotama.

Fenomens, kas visciešākajā veidā saistīts ar gaumi, ir *mode*. Tur gaumes jēdzienā ietvertais sabiedriskā vispārinājuma moments kļūst par noteicošu īstenību. Taču tieši opozīcijā modei kļūst skaidrs, ka gaumei piemītošais vispārinājums balstās uz pilnīgi cita pamata un ka tas nenozīmē tikai empīrisku vispārīgumu. (Kantam tas ir būtiski.) Modes jēdzienā jau valodiski skan, ka runa ir par mainīties spējīgu Kādā veidā (*modus*), kas pastāv sabiedriskās izturēšanās pastāvīgajā kopumā. Modes lietās nav citu normu kā vien visu rīcības noteiktā norma. Mode pēc sava ieskata valda tikai pār tām lietām, kuras var būt gan tādas, [kādas ir], gan citādas. Faktiski to konstituē empīriskā vispārība, atskats uz citiem, salīdzinājums un līdz ar to pārceļšanās vispārīgā viedoklī. Tādējādi mode rada sabiedrisku atkarību, no kuras grūti izvairīties. Kantam visnotaļ taisnība, uzskatot, ka labāk būt modīgam ākstum nekā nostāties pret modi<sup>64</sup>, pat ja pārlietu nopietna sekošana modei nav nekas cits kā ākstība.

Turpretim gaumes fenomens ir jānosaka kā garīga atšķiršanas spēja. Gaume pastāv arī šādā [sabiedriskā] kopīgumā, taču nepakļaujas tam, gluži pretēji — labu gaumi raksturo prasme pielāgoties modes reprezentētajiem gaumes virzieniem vai arī pielāgot sev modes prasības. Tāpēc gaumes jēdzienā ir ietverta mēra ievērošana modē, spēja akli nesekot tās mainīgajām prasībām, bet pierādīt savu spriedumu. Tiek ieturēts savs «stils», t.i., modes prasības tiek sabalsotas ar veselumu, kas patur vērā paša gaumi un pieņem tikai to, kas saskan ar veselumu un ir saderīgs ar šo kopumu.

Gaumes jautājums pirmām kārtām ir ne tikai tas, ka šis vai tas, kas ir skaists<sup>65</sup>, tiek atzīts par skaistu, bet arī spēja palūkoties uz veselumu, ar kuru jāsaskan it visam, kas ir skaists. Tātad gaume nav kolektīva\* izjūta tajā

<sup>64</sup> *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. § 71.

<sup>65</sup> Sk.: Baeumler A. *Einleitung in die Kritik der Urteilskraft*. S. 280 ff., it īpaši — S. 285.

nozīmē, ka tā ir atkarīga no empīriskas vispārības, pilnīgas vienprātības ar citu spriedumiem. Tā nesaka, ka ikviens piekritīs mūsu spriedumam, tā saka, ka ar to jāsaņķojas (kā konstatē Kants).<sup>66</sup> Tāpēc droša gaume attiecībā pret modes tirāniju saglabā specifisku brīvību un pārākumu. Tur iemīt tās savdabīgais un tikai tai piemītošais normas spēks, ļaujot būt pārlicinātai par ideālas kopības piekrišanu. Šādi — pretstatā modes [īstenotajai] gaumes normēšanai — darbojas labās gaumes idealitāte. No tā izriet, ka gaume kaut ko izzina, tiesa, izzina tādā veidā, ka to nevar atdalīt no konkrētā brīža, kurā tā īstenojas, un atvedināt uz noteikumiem un jēdzieniem.

Runājot par gaumes jēdziena sākotnējo plašumu, ir pilnīgi skaidrs, ka ar to tiek apzīmēts īpats izziņas veids. Tas attiecas uz jomu, kurā reflektējošas spriestspējas veidā atsevišķajā tiek aptverts vispārējais, kam atsevišķais pakārtojams. Gan gaume, gan spriestspēja ir atsevišķā novērtējums, raugoties, vai atsevišķais sader ar veselumu, proti, vai tas ir 'saderīgs'.<sup>67</sup> Tas ir 'jājūt', tas nav demonstrējams.

Acīmredzot šāda izjūta ir vajadzīga it visur, kur tiek domāts kāds veselums, bet ne kā viss dotais, resp., netiek domāts mērķa jēdzienos: gaume nekādā ziņā neaprobežojas ar skaisto dabā un mākslā, novērtējot dekoratīvās īpašības; tā aptver visu tikumu un pieklājīguma jomu. Arī tikumu jēdzieni nekad nav doti kā veselums vai noteikti normatīvi viennozīmīgi. Drīzāk jau dzīves sakārtošana pēc tiesību un tikumu noteikumiem ir nepilnīga, tai vajadzīgs produktīvs papildinājums. Lai pareizi novērtētu konkrētos gadījumus, ir vajadzīga spriestspēja. Īpaši labi šo spriestspējas funkciju mēs pazīstam jurisprudencē, kurā 'hermeneitikas' veikums, papildinot tiesības, izpaužas kā tiesību konkrēcijas sasniegšana.

Turklāt vienmēr runa ir par ko vairāk nekā par vispārīgo principu pareizu lietošanu. Atsevišķie gadījumi vienmēr papildina mūsu zināšanas par tiesībām un tikumiem, pat produktīvi tās nosaka. Tiesnesis ne tikai lieto likumu *in concreto*, bet ar savu spriedumu sniedz ieguldījumu tiesību izvēršanā ('tiesneša tiesības'). Atsevišķo gadījumu produktivitātes pēc attīstās ne tikai tiesības, bet arī tikumi. Nekādā ziņā nav tā, ka spriestspēja ir produktīva tikai dabas un mākslas jomā kā skaistā un cēlā novērtēšana, un nemaz nav līdz ar

<sup>66</sup>*Kritik der Urteilskraft*, 1799. S. 67.

<sup>67</sup>Te vietā ir jēdziens «stils». Kā vēsturiska kategorija tas rodas tad, kad dekoratīvais var nostāties iepretim «skaistajam». Sal. 41. lpp. un 271. lpp. Sk. arī: *Ekskurss 1. / Kā arī manu rakstu «Die Universalität des hermeneutischen Problems» (Kl. Schr. I. S. 101 — 112; Ges. Werke. Bd. 2. S. 219 ff.).*

Kantu<sup>68</sup> jāsaka, ka 'galvenokārt' tieši tur jāatzīst spriestspējas produktivitāte. Drīzāk jau skaistais dabā un mākslā jāpapildina ar visu skaisto, kas izplatīts cilvēka tikumiskajā realitātē.

Par atsevišķā pakārtošanu dotajam vispārīgajam (Kanta noteicošā spriestspēja) katrā ziņā var runāt tīri teorētiskajā un praktiskajā prāta vingrināšanā. Patiesībā gan tur jau pastāv estētisks novērtējums. Kants to netieši atzīst, atzīstot piemēru derīgumu spriestspējas asināšanā. Tiesa, tūdaļ pat viņš min ierobežojumu: «Runājot par saprāta atziņu pareizību un precizitāti, [jāatzīst, ka] parasti tās drīzāk nodara kaitējumu, jo tikai retumis adekvāti izpilda noteikumu nosacījumus (kā *casus in terminis*).»<sup>69</sup> Tomēr šī ierobežojuma otra puse skaidri rāda, ka gadījums, kas funkcionē kā piemērs, patiesībā ir kaut kas vairāk nekā tikai šī noteikuma gadījums. Lai taisnīgi to novērtētu, jāatzīst, ka novērtējumā vienmēr ietverts estētiskais aspekts — kaut arī tas ir tikai tehnisks vai praktisks novērtējums. Līdz ar to noteicošās un reflektējošās spriestspējas atšķiršana, ar kuru Kants pamato spriestspējas kritiku, nav obligāta.<sup>70</sup>

Runa vienmēr, kā visiem zināms, ir ne tikai par loģisko, bet arī par *estētisko spriestspēju*. Atsevišķs gadījums spriestspējas darbībā nekad nav tikai gadījums, to neizsmel vispārīga likuma vai jēdziena sevišķošana. Drīzāk jau tas vienmēr ir 'individuāls gadījums', un zīmīgi, ka, raksturojot to, mēs sakām: īpašs gadījums, atsevišķs gadījums, jo noteikums to neaptver. Strikti runājot, ikviens spriedums par savā konkrētajā individualitātē domāto, kā to prasa mūsu rīcībā esošās situācijas, ir spriedums par atsevišķu gadījumu. Un tas nozīmē, ka atsevišķa gadījuma novērtēšanā saskaņā ar vispārējā mērogu, pēc kura tā notiek, šis mērogs ne tikai tiek lietots, tas arī pats tiek noteikts, papildināts un labots. Galu galā no tā izriet, ka visiem tikumiskajiem lēmumiem ir vajadzīga gaume — un ne jau tāpēc, ka šis ļoti individuālais izvērsums lēmuma pieņemšanā ir vienīgais, kas to nosaka, bet tāpēc, ka tas ir neaizstājams [lēmuma pieņemšanas] moments. Atrast pareizo un

<sup>68</sup> *Kritik der Urteilkraft*, 1799. S. VII.

<sup>69</sup> *Kritik der reinen Vernunft*, B 173.

<sup>70</sup> Acimredzot šīs apsvērumus Hēgelim ļauj iziet ārpus Kanta noteicošās un reflektējošās spriestspējas atšķiršanas. Viņš atzīst Kanta spriestspējas mācības spekulatīvo nozīmi tajā ziņā, ka vispārīgais tiek domāts konkrēti pats par sevi, taču tūdaļ pat ierobežo, teikdams, ka Kantam attiecības starp vispārīgo un īpašo vēl nav atbilstīgas patiesībai un tiek iztīrītas kā kaut kas subjektīvs (*Enz.* § 55 ff.; līdzīgi — *Logik*, ed. Lasson, II 19). Kuno Fišers pat atzīst, ka identitātes filosofija pretstats starp doto un rodamo vispārējo esot atcelts (*[Fischer K.] [System der Logik und [Metaphysik oder] Wissenschaftslehre. [Heidelberg, 1865]. S. 148.]*

disciplinēt vispārīgā un tikumu likuma (Kants) lietošanu, ko prāts pats nevar veikt, patiešām nozīmē nedemonstrējamā takta veikumu. Un tā, kaut arī gaume nav pamats, tā tomēr ir tikumiskā sprieduma augstākā pilnība. Ja netaisnais ir pretrunā ar [cilvēka] gaumi, tad viņa pārliecībai par labā pieņemšanu un sliktā noraidīšanu ir visaugstākais [limenis] — tikpat augsts, cik mūsu pašas vitalākās izjūtas pārliecībai, izvēloties vai noraidot barību.

Tādējādi gaumes jēdziena parādīšanās 17. gadsimtā — [jēdziena], kura sabiedrisko un sabiedriski saistošo funkciju mēs esam iezīmējuši, — iekļaujas morālfilosofijas sakarībās, kas stiepjas līdz pat antikajai pasaulei.

Līdz ar to kristietības noteiktajā morālfilosofijā darbojas humānistiskie un — galu galā — grieķiskie komponenti. Grieķu ētika — pītagoriešu un Platona mēra ētika, Aristoteļa izveidotā *mesotes* ētika — dziļā un aptverošā nozīmē ir labās gaumes ētika.<sup>71</sup>

Mums gan, tiesa, šāda tēze skan svešatni. Pirmām kārtām jau tāpēc, ka gaumes jēdzienā lielākoties nepamana ideāli normatīvo elementu un ausīs skan relativistiski skeptiskā prātošana par gaumes atšķirīgumu. Taču galvenokārt to nosaka Kanta morālfilosofiskais veikums, attīrot ētiku no visiem estētiskajiem un izjūtu momentiem. Ja paraugās uz Kanta spriestspējas kritikas lomu garazinātņu vēsturē, tad jāsaprot, ka viņa transcendentāli filosofiskais estētikas pamatojums bija izmantojams divējādi un veido cežūru. Tas ir vienas tradīcijas pārrāvums un vienlaikus jaunas attīstības ievads. Gaumes jēdziens tiek ierobežots ar lauku, kurā tas kā pašas spriestspējas princips varēja pretendēt uz patstāvīgu un neatkarīgu nozīmi, un līdz ar to arī izziņas jēdziens — ar prāta teorētisko un praktisko izmantošanu. Transcendentālais nolūks, kas viņu vadīja, piepildījās ierobežotajā sprieduma par skaisto (un cēlo) fenomenā un izraidīja vispārīgāko gaumes pieredzes jēdzienu un estētisko spriestspēju no filosofijas centra tiesību un tikumu valstībā.<sup>72</sup>

<sup>71</sup>Tāpēc, raksturojot tuvāk tikumus un pareizo izturēšanos, Aristotelis vienmēr saka *hōs dei* vai *hōs hō ordos logos*, ētiskajā pragmatikā mācāmais ir arī *logos*, taču tas nav *akribēs* ārpus vispārīgām aprisēm. Izšķirīga ir pareizās nianse atrašana. To veicošais *phronēsis* ir *heksis tū alētheuein*, koncepts par būtmi, kurā atklājas kaut kas apslēpts, proti, kurā kaut kas tiek atzīts. Nikolajs Hartmans, mēģinot visus ētikas normatīvos momentus saprast «vērtību» aspektā, pārvērs to par «situācijas vērtību», kas, protams, ir visai divaina Aristoteļa tikumu jēdzienu saraksta paplašināšana. /Sk.: Hartmann N. *Ethik*. Berlin, 1926. S. 330 — 331; kā arī manu rakstu — *Wertethik und praktische Philosophie // Buch A.J. (Hrsg.) Nicolai Hartmann 1882 — 1982, Gedenkschrift*. Bonn, 1982. S. 113 — 122; *Ges. Werke*. Bd. 4./

<sup>72</sup>Kants, protams, atzīst, ka uzvedības kultūrā kā «moralitātes ārējās izpausmēs» gaume ir noteicošā (Sk.: *Anthropologie*, § 69), taču izslēdz to no gribas tirā prāta noteiksmes.

To ir grūti pārvērtēt, jo tādējādi no rokām tiek izlaists tas, no kā dzīvoja filoloģiski vēsturiskās studijas un kurā tās, vēloties līdzās dabaszinātnēm metodiski tikt pamatotas ar [kopēju] nosaukumu «garazinātnes», vienīgi arī varēja iegūt pilnīgu pašizpratni. Nu — Kanta transcendentālās problēmas nostādnes dēļ — ceļš uz to, lai atzītu tradējumu, kura kopšanai un studēšanai tās sevi veltīja, tā savpatajā pretenzijā uz patiesību, bija nojaukts. Un līdz ar to principā izzuda garazinātņu metodiskās savdabības leģitimācija.

Tas, ko Kants leģitimēja un vēlējās leģitimēt ar savu estētiskās spriestspējas kritiku, bija estētiskās gaumes subjektīvā vispārība, kurā priekšmeta izziņa vairs nepastāv, bet 'skaisto mākslu' jomā — ģēnija pārākums pār visiem estētikas noteikumiem. Tādējādi romantiskā hermeneitika un historika \*pieturpunktu savai pašizpratnei atrod vienīgi ģēnija jēdzienā, kas kļuvis nozīmīgs līdz ar Kanta estētiku. Un tā bija Kanta ietekmes otra puse. Estētiskās spriestspējas transcendentālā attaisnošana pamatoja estētiskās apziņas autonomiju, no kuras savu leģitimāciju vajadzēja atvedināt arī vēsturiskajai apziņai. Radikālā subjektivēšana, ko ietvēra Kanta jaunais estētikas pamatojums, patiešām bija ephāla. Diskreditējot jebkuru, izņemot dabaszinātņu, teorētisko izziņu, tas lika garazinātņu pašapjēgsmei pieslieties dabaszinātņu mācībai par metodi. Taču vienlaikus tas arī atviegloja šo piesliešanos, jo sagatavoja tādus subsidiārus veikumus kā 'māksliniecisks moments', 'izjūta' un 'iejušanās'. Iepriekš aplūkotais Helmholca garazinātņu raksturojums<sup>73</sup> ir labs Kanta divpusīgās ietekmes piemērs.

Ja gribam parādīt šādas garazinātņu pašinterpretācijas nepietiekamību un atklāt tām piemērotas iespējas, mums jāiet pa *estētikas* problēmas ceļu. Transcendentālā funkcija, ko Kants piešķir estētiskajai spriestspējai, spēj ierobežot jēdzienisko izziņu un noteikt skaistā un mākslas fenomenu. Bet vai jēdzieniskās izziņas patiesības jēdziens ir saglabājams? Vai nav jāatzīst, ka arī mākslasdarbam ir patiesība? Mēs vēl redzēsim, ka, atzīstot šo pusi, jaunā gaismā parādās ne tikai mākslas fenomens, bet arī vēstures fenomens.<sup>74</sup>

<sup>73</sup>Sk. 19. lpp. un tālāk.

<sup>74</sup>Alfreda Beimlera lieliskā grāmata «Kanta spriestspējas kritika» (*Baeumler A. Kants Kritik der Urteilskraft*) uzskatāmi parāda Kanta estētikas un vēstures problēmas sakarības pozitīvo pusi. Taču reiz būtu jānoskaidro arī zaudējumi.

## 2. ESTĒTIKAS SUBJEKTIVĒŠANA KANTA KRITIKĀ

### a. KANTA MĀCĪBA PAR GAUMI UN ĢĒNIJU

#### Ā. GAUMES TRANSCENDENTĀLĀ IEZĪMĒŠANA

Pats Kants to, ka sakarā ar gaumi viņam iesāvusies galvā doma par *a priori*, kas iziet ārpus empīriskās vispārības, ir uztvēris kā sava veida garīgu pārsteigumu.<sup>75</sup> No šīs atziņas ir radusies «Spriestspējas kritika». Tā vairs nav vienkārši gaumes kritika tajā nozīmē, kādā gaume ir citu kritiskās novērtēšanas priekšmets. Tā ir kritikas kritika, t.i., tā jautā par šādas kritiskas attieksmes tiesībām gaumes jautājumos. Turklāt runa nav vienkārši par empīriskiem principiem, kuriem jālegitīmē izplatīta un valdoša gaume, piemēram, iecienītais jautājums par gaumes atšķirību cēloņiem; runa ir par istu *a priori*, kam vispār un vienmēr jāattaisno kritikas iespējamība. Kur gan tas atrodams?

Skaidrs, ka skaistā nozīmību nevar atvedināt no vispārīga principa un pierādīt ar to. Neviens nešaubās par to, ka gaumes jautājumos nevar izskirties ar argumentācijas un demonstrācijas palīdzību. Gluži tāpat ir skaidrs, ka laba gaume nekad nebūs patiesi empīriski vispārīga, tā ka atsaukšanās uz valdošo gaumi ir pašas gaumes būtības neizpratne. Mēs jau redzējām, ka gaumes jēdzienā ietverta neiespējamība akli pakļauties un sekot valdošo mērogu un izvēlēto paraugu viduvējībai. Estētiskās gaumes jomā paraugam un priekšzīmei gan ir privileģēta funkcija, taču, kā Kants pareizi saka, nevis atdarināšanas, bet gan sekošanas nozīmē.<sup>76</sup> Paraugs un piemērs gaumei sniedz pēdas, lai tā uzsāktu savu ceļu, taču nenoņem tai pašas uzdevumus. «Jo gaumei ir jābūt patīgai spējai.»<sup>77</sup>

Pateicoties mūsu jēdzieniski vēsturiskajai skicei, ir kļuvis pietiekami skaidrs, ka, tiklīdz ir runa par estētisku novērtējumu, gaumē neko neizšķir partikulāra patika, bet jāņem vērā kāda pārempīriskā norma. Var atzīt, ka Kanta estētikas pamatojums uz gaumes spriedumu ir taisnīgs pret abām fenomena pusēm: pret tā empīrisko nevispārīgumu un aprioro pretenziju uz vispārīgumu.

Taču cena, ko viņš maksā par šo kritikas attaisnošanu gaumes jomā, ir tāda, ka gaumei tiek atņemta jebkāda *izzināšanas nozīme*. Tas, uz ko viņš reducē

<sup>75</sup>Sk.: Menzer P. *Kants Ästhetik in ihrer Entwicklung*. [Berlin], 1952.

<sup>76</sup>*Kritik der Urteilskraft*, 1799. S. 139, sal. — S. 200.

<sup>77</sup>*Kritik der Urteilskraft*, § 17 (S. 54).

kopīgo izjūtu, ir subjektīvs princips. Saskaņā ar to, novērtējot priekšmetus par skaistiem, nekas netiek izziņāts, tiek tikai apgalvots, ka tiem *a priori* atbilst subjekta patikas izjūta. Kants, kā zināms, šo izjūtu balsta mērķtiecībā, kurai arī ir mūsu izziņas spējai paredzētais priekšmeta priekšstats. Priekšmetu patikšanas cēlonis ir brīva izteiles un sapratnes spēle, kas vispār ir izziņai subjektīvi piemērota attieksme. Šī mērķtiecīgi subjektīvā attieksme pēc idejas ir vienāda pret visu, tai piemīt vispārīga pavēstīšanas spēja, un līdz ar to tā pamato gaumes sprieduma pretenzijas uz vispārnozīmīgumu.

Tas ir *principis*, ko Kants atklāj estētiskajā spriestspējā. Tā ir pati sev likums. Tātad runa ir par aprioru skaistā iedarbību, kas ir pa vidu starp jutekliski empīrisku saskaņu gaumes jautājumos un racionālistisku noteikumu vispārīgumu. Tiesa, gaumi vairs nevar dēvēt par *cognitio sensitiva*, ja par tās vienīgo pamatu tiek pieņemta attieksme pret 'dzīves izjūtu'. Priekšmeti tajā netiek izziņāti, taču nenotiek arī vienkārša subjektīva reakcija, ko izraisa jutekliski patikamā kairinājums. Gaume ir 'refleksijas gaume'.

Ja šādi Kants gaumi sauc par patiesu «kopīgo izjūtu»<sup>78</sup>, tad viņš vairs neievēro iepriekš aplūkoto lielo kopīgās izjūtas jēdziena morāli politisko tradīciju. Viņam šajā jēdzienā apvienojas vismaz divi momenti: pirmkārt, vispārīgums, kas piemīt gaumei, ja tā ir visu mūsu izziņas spēju brīvas spēles rezultāts un nav ierobežota ar kādu specifisku jomu kā ārēja izjūta, otrkārt, kopīgums, kas piemīt gaumei tik lielā mērā, cik tā — saskaņā ar Kantu — abstrahējas no visiem subjektīvajiem privātnosacījumiem, ko piedāvā kairinājums un aizkustinājums. Tātad šis 'izjūtas' vispārīgums abos virzienos tiek noteikts privatīvi — ar to, no kā abstrahējas, nevis pozitīvi — ar to, kas pamato kopīgumu un nodibina kopību.

Tiesa, arī Kantam vēl ir nozīmīga senā saistība starp gaumi un saviesīgumu. Kaut gan par 'gaumes kultūru' tiek runāts tikai 'gaumes metodes mācības' ietvaros.<sup>79</sup> *Humaniora*, kas reprezentē grieķu paraugu, tiek noteikta kā visai cilvēcei piemērots saviesīgums, un morālās izjūtas kultūra tiek apzīmēta par ceļu, kādā īsta gaume var iegūt noteikti nemainīgu formu.<sup>80</sup> Tādējādi

<sup>78</sup> *Kritik der Urteilskraft*, 1799. S.64.

<sup>79</sup> *Kritik der Urteilskraft*. § 60.

<sup>80</sup> *Kritik der Urteilskraft*. S. 264. Taču, neraugoties uz angļu filosofijā [izstrādātās] morālās izjūtas kritiku, viņam nevarēja palikt apslēpts, ka šis morālās izjūtas fenomens ir radniecīgs ar estētisko. Katrā ziņā tur, kur patiku pret skaisto dabā viņš sauc par «radniecīgu morālam», par morālo izjūtu — šo praktiskās spriestspējas darbību viņš var teikt, ka tā ir apriora labpatikamajam (*K. d. U.* 169).

gaumes saturiskā noteiktība izkrit no savas transcendentālās funkcijas jomas. Kantu interesē tikai tas, cik tālu estētiskajai spriest-spējai piemīt pašai savs princips, tāpēc viņam svarīgs ir tikai *tīrais* gaumes spriedums.

Atbilstoši Kanta transcendentālajam nolūkam 'gaumes analītika' var patvaļīgi ņemt estētiskās labpatikas\* piemērus gan no skaistā dabā, gan no dekoratīvā, gan no mākslinieciskā attēlojuma. Priekšmetu, kuru priekšstatīšana ir patikama, eksistences veids neskar estētiskā vērtējuma būtību. «Estētiskās spriestspējas kritika» netiecas būt mākslas filosofija, pat ja māksla ir šīs spriestspējas priekšmets. «Tīrās estētiskās gaumes sprieduma» jēdziens ir metodiska abstrakcija, kas stāv šķībi iepretim dabas un mākslas atšķirībai. Tāpēc vajag precizāk pārbaudīt Kanta estētikas mākslinieciski filosofiskās interpretācijas, it īpaši tās, kuras, pieslienoties ģēnija jēdzienam, attiecas uz estētikas mēru. Šajā nolūkā aplūkosim ievēribas cienīgo un daudzkārt apstrīdēto Kanta mācību par brīvo un pievienojošo skaistumu.<sup>81</sup>

#### β. MĀCĪBA PAR BRĪVO UN PIEVIENOJOŠO SKAISTUMU

Te Kants diskutē par 'tīrā' un 'intelektualizētā' gaumes sprieduma atšķirību, kas atbilst pretstatam starp «brīvo» un (jēdzienam) 'pievienojošo' skaistumu. Mākslas saprašanai tā ir ārkārtīgi fatāla mācība: tīrā gaumes sprieduma savpatais skaistums tajā ir brīvais dabas skaistums un — mākslas jomā — ornaments, jo tas ir skaists 'sev'. It visur, kur 'rēķinās' ar jēdzienu — un tas attiecas ne tikai uz poēzijas jomu, bet uz visu *attēlojošo* mākslu —, stāvoklis šķiet tāds pats kā Kanta minētajos piemēros par 'pievienojošo' skaistumu. Kanta piemēri — cilvēks, dzīvnieks, celtne — apzīmē dabas lietas, kā tās parādās cilvēcisko mērķu pārvaldītajā pasaulē vai kā cilvēciskiem mērķiem radītas lietas. Visos šajos gadījumos mērķnoteiksme ir estētiskās labpatikas ierobežojums. Tādējādi saskaņā ar Kantu, piemēram, tetovējums, proti, cilvēka veidola izgreznošana, izraisa sašutumu, kaut arī 'nepastarpināti' tas var patikt. Kants te, protams, runā nevis par mākslu kā tādu (nevis vienkārši par «kādas lietas skaisto priekšstatu»), bet gan par skaistām lietām (dabas resp. būvmākslas lietām).

Atšķirībai starp skaisto dabā un skaisto mākslā, ko vēlāk viņš pats iztīrā (48.§), te nav nekādas nozīmes. Taču tad, kad viņš kā brīvā skaistuma piemērus bez ziediem piemin arī arabesku tapetes un mūziku («bez tēmas»

<sup>81</sup> *Kritik der Urteilskrafti*, § 16 f.

vai pat «bez teksta»), netieši tiek aprakstīts, ko nozīmē «noteiktā jēdzienā ietverts objekts» un kāpēc tas viss pieskaitāms pie nosacītā, nebrīvā skaistuma — visa poēzijas, tēlotājmākslas un būvmākslas valstība, tāpat arī visas dabas lietas, kuru skaistumu neaplūkojam tāpat kā rotājošos ziedus. Visos šajos gadījumos gaumes spriedums ir saduļķots un ierobežots. Pamatojot estētiku 'tīrā gaumes spriedumā', mākslu nav iespējams atzīt, jo tādā gadījumā gaumes mērogs tiek pārvērsts par vienkāršu priekšnosacījumu. Ģēnija jēdziena ieviešanu vēlākajās «Spriestspējas kritikas» nodaļās var saprast šādā nozīmē. Taču tā būtu vēlāka pārvirze. Turpinājumā par to netiek runāts. Šķiet, ka te (16.§) gaumes viedoklis ir tik mazā mērā vienkāršs priekšnosacījums, ka pretendē uz estētiskās spriestspējas būtības izsmelšanu un tās aizstāvēšanu pret 'intelektuālā' mēroga ierobežojumu. Un, kaut arī Kants redz, ka vienu un to pašu priekšmetu, ko var novērtēt no abiem atšķirīgajiem — brīvā un pievienotā skaistuma — viedokļiem, tomēr šķiet, ka ideālais gaumes tiesnesis ir tas, kurš spriež pēc tā, 'kādas ir viņa izjūtas', nevis pēc tā, 'kas ir viņa domās'. Patiesais skaistums būtu ziedu un ornamenta skaistums, jo tie mūsu mērķpārvaldītajā pasaulē jau sākotnēji un paši par sevi ir skaistums un tāpēc tiem nav vajadzīga nekāda apzināta atskatīšanās uz jēdzienu vai mērķi.

Taču, ieskatoties precīzāk, šāda izpratne nesaskan nedz ar Kanta vārdiem, nedz ar to, ko viņš redz. Kanta viedokļa šķietamā pārvirze no gaumes uz ģēniju nav šāda, vajag tikai jau pašā sākumā iepazīties ar slēpto turpmākās attīstības sagatavošanu. Nav taču šaubu, ka Kants neapsūdz ierobežojumus, kas cilvēkam aizliedz tetovējumus, bet baznīcai — noteiktus ornamentus; tie tiek pieprasīti, tā ka, raugoties no morālā viedokļa, estētiskajai labpatikai nodarītos kaitējumus Kants vērtē kā ieguvumu. Brīvā skaistuma piemēriem acīmredzot nemaz nav jāataino pats skaistums, tiem tikai jāapliecina, ka patikamais kā tāds nav lietas pilnības novērtējums. Un, ja paraģrafa beigās, atšķirot šos divus skaistuma veidus vai, pareizāk izsakoties, divējādo attieksmi pret skaistumu, Kants domā, ka var izšķirt dažu labu gaumes tiesnešu strīdu par skaistumu, tad [jāatceras, ka] gaumes strīda izšķiršanas iespēja ir tikai seku izpausme, kas pamatojas uz divu aplūkošanas veidu kooperāciju, turklāt visizplatītākais variants ir abu veidu vienība.

Šāda vienība vienmēr pastāv tur, kur 'nolūkošanās uz jēdzienu' neatceļ izteles brīvību. Kants, nerunājot pretī pats sev, par attaisnotu nosacījumu var uzskatīt arī *estētisko* labpatiku, kas nav pretrunā ar mērķnoteiktību. Ja paša par sevi esošā brīvā skaistuma izolācija bijusi mākslīga (šķiet, ka 'gaume' visbiežāk parādās tur, kur ne tikai izvēlas pareizo, bet izvēlas pareizā

vietā), tad no šī tīrā gaumes sprieduma viedokļa var un vajag iziet tik tālu, ka var teikt: runa par skaistumu, protams, ir nevis tur, kur noteikts saprāta jēdziens tiek shematiski padarīts uzskatāms ar iztēles palīdzību, bet vienīgi tur, kur iztēle un saprāts ir brīvā saskaņā, t.i., kur tie var būt produktīvi. Taču šī iztēles produktīvā veidošana visbagātākā ir nevis tur, kur tā ir vienkārši brīva, piemēram, arabesku izliekumos, bet gan tur, kur tā mīt tādā spēles telpā, kurā saprāta tiekšanās pēc vienotības to ne tik daudz ierobežo, cik rosina uz spēli.

#### γ. MĀCĪBA PAR SKAISTUMA IDEĀLU

Pēdējā piezīme, tiesa, iziet tālu ārpus Kanta teksta, taču viņa domu gaitas attīstība (17.§) attaisno šādu paplašinājumu. Acīmredzot, tikai smalki nosverot, kļūs skaidrs šī paragrāfa nozīmīguma sadalījums. Šī skaistuma normalitātes ideja, par kuru tiek plaši runāts, nemaz nav galvenais un nav tas skaistuma ideāls, pēc kura atbilstoši savai būtībai tiecas gaume. Drīzāk jau skaistuma ideāls ir cilvēka veidolā: 'tikumiskā izteiksmē' — tas, «bez kura priekšmets nevarētu vispārīgi patikt». Novērtējums saskaņā ar skaistuma ideālu tad acīmredzot, kā saka Kants, pārstāj būt vienkārši gaumes spriedums. Taču šīs mācības nozīmīgākā konsekvence ir šāda: lai kaut kas patiktu kā mākslasdarbs, tam jābūt kaut kam vairāk nekā labpatikamai gaumei.<sup>82</sup>

Tas patiesām ir divaini. Šķiet taču, ka pats skaistums izslēdz jebkādu fiksāciju ar mērķa jēdziena palīdzību, turpretim, runājot par skaistu dzīvojamo māju, skaistu koku, skaistu dārzu u.tml., tiek teikts, ka nevar iedomāties to ideālu, «jo šie mērķi to jēdzienos *nav pietiekami* (mans izcēlums) noteikti un fiksēti, līdz ar to mērķatbilstība ir gandrīz tikpat brīva kā *nenoteikta* skaistuma [gadījumā]». Skaistuma ideāls pastāv vienīgi par cilvēka veidolu, jo tikai cilvēks ir spējīgs uz skaistumu, kas fiksēts mērķa jēdzienā! Šī Vinkelmaņa un Lesinga<sup>83</sup> izvirzītā mācība Kanta estētikas pamatojumā gūst sava veida galveno pozīciju, jo tieši šī tēze parāda, cik maz formālā gaumes estētika (arabesku estētika) atbilst Kanta domām.

<sup>82</sup>/Diemžēl Kanta gaumes sprieduma analīze aizvien vēl mākslas teorijā tiek lietota nevieta gan T.Adorno «Estētiskajā teorijā» ([Adorno T.W.] *Schriften*. [Frankfurt/M., 1984.] Bd. 7. S. 22 ff.), gan H.Jausa darbos (*Jaus H.R. Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M., 1982. S. 29 f.).

<sup>83</sup>Lessing. *Entwürfe zum Laokoon Nr. 20b // Lessing [G.E.] Sämtliche Schriften*. Ed. Lachmann [K. Stuttgart.] 1886. Bd. 14. S. 415.

Mācība par skaistuma ideālu sakņojas normalitātes idejas atšķiršanā no prāta idejas jeb skaistuma ideāla. Estētiskās normalitātes ideja ir rodama visās dabas dzimtās. Tas, kā jāizskatās skaistam dzīvniekam (piemēram, Mirona govij), ir etalons atsevišķo eksemplāru novērtēšanai. Tātad šī normalitātes ideja\* ir vienīgā izteiles uztvere kā «starp visiem atsevišķajiem indivīdiem virmojošais dzimtas tēls». Taču šāds normalitātes idejas attēlojums patik nevis skaistuma pēc, bet gan tāpēc, ka «nerunā pretī nevienam nosacījumam, tikai kura ietvaros šīs dzimtas lieta var būt skaista». Tas ir nevis skaistuma, bet tikai pareizības pirmtēls.

Tas attiecas arī uz cilvēka veidola normalitātes ideju. Taču cilvēka veidolā skaistuma īstenais ideāls ir dots «tikumiskā izteiksmē». 'Tikumiskā izteiksme' vēlāk tiek saistīta ar mācību par estētisko ideju un skaistumu kā tikumības simbolu. Tad jau ir saskatāms, ka ar mācību par skaistuma ideālu ir sagatvota vieta arī mākslas būtībai.<sup>84</sup> Skaidri redzama šīs mācības mākslinieciski teorētiskā izmantošana Vinkelmaņa klasicisma nozīmē.<sup>85</sup> Skaidrs, ka Kants grib teikt: attēlojot cilvēka veidolu, attēlotais priekšmets un tas, kurš šajā attēlojumā mūs uzrunā kā māksliniecisks saturs, ir viens un tas pats. Šim attēlojumam nevar būt nekāds cits saturs, vienīgi tas, kurš guvis izteiksmi attēlotajā veidolā un izpausmē. Runājot kantiski, estētiskā labpatika neizstumj intelektuēto un ieinteresēto labpatiku pret šo attēloto skaistuma ideālu, tās ir vienotas. Jau cilvēka veidola attēlojumā viss darba saturs mūs uzrunā kā tā priekšmeta izteiksme.<sup>86</sup>

Mākslas būtība pati par sevi, kā to formulējis Hēgelis, ir tāda, ka māksla «parāda cilvēkam viņu pašu».<sup>87</sup> Mākslinieciskā attēlojumā tikumisko ideju

<sup>84</sup>Jāņem vērā, ka no šī brīža Kants jau atklāti domā par mākslasdarbu un nevis par skaisto dabā. /Tas attiecas jau uz «normalitātes ideju», kā arī uz arbilstīgu tās attēlojumu un ideālu: «vēl vairāk uz to, ko tā vēlas attēlot» (K.d.U. § 17, S. 60)./

<sup>85</sup>Sal. ar Lesinga atziņu (*Lessing. a. a. O.*) par 'ziedu un ainavu glezniecību': «Viņi atdarina skaistumu, kas nespēj būt ideāls»; viņš pozitīvi piekriņ plastikas vadošajām pozīcijām tēlotājmākslu ranžējumā.

<sup>86</sup>Te Kants seko Zulceram, kas darbā «Skaisto mākslu vispārīgā teorija» rakstā «Skaistums» analogiski izceļ cilvēka veidolu. Arī Šillers apcerējumā «Par Matisona dzejoliem» raksta — un laikam tajā pašā nozīmē —, ka «noteiktu formu valstība neiziet ārpus dzīvnieka ķermeņa un cilvēka sirds, tāpēc tikai tiem abiem (tomēr, kā norāda konteksts, domāta ir abu vienība — dzīvnieciskais ķermeniskums un sirds veido cilvēka divpusīgo būtību) var izvirzīt ideālu». Tomēr vispār Šillera darbs ir tieši ainavu glezniecības un poēzijas attaisnojums, izmantojot simbola jēdzienu: tas ir vēlākās mākslas estētikas prelūdijs.

<sup>87</sup>Hegel [*G. W. F.*] *Vorlesungen über die Ästhetik. Ed. Lason [G. Berlin, 1927.] S. 57.* «Tātad mākslasdarba vispārīgā vajadzība ir meklējama cilvēka domās, jo tas ir veids, kā cilvēkam attēlot to, kas viņš ir.»

var paust arī citi dabas priekšmeti, nevis tikai cilvēka veidols. To izraisa jebkura mākslinieciskā attēlojums — vai tas būtu ainavas vai *nature morte* attēlojums, vai pat kāds apgarots dabas vērojums. Šajā ziņā Kantam ir taisnība: tikumiskā izteiksme te ir patapināta. Turpretim cilvēks šīs idejas izpauž pats savā būtībā, jo viņš ir tāds, kāds viņš ir. Koks, kas salicis nelabvēlīgos augšanas apstākļos, mums var šķist nožēlojams, taču šī nožēlojamība nav sevi nožēlojami jūtoša koka izpausme, un no koka ideāla viedokļa salikšana nav 'nožēlojamība'. Turpretim nožēlojams cilvēks, kas samēro sevi ar cilvēciski tikumisko ideālu, ir nožēlojams (un ne tāpēc, ka mēs viņam piedēvējam pilnīgi nepiemērotu cilvēciskuma ideālu, ar kuru samērots, viņš mums pauž nožēlojamību, kaut arī pats nav nožēlojams). Hēgelis to ir pilnīgi aptvēris savās estētikas lekcijās, apzīmējot tikumiskā izpausmi kā «garīguma šķietamību».<sup>88</sup>

Tādējādi 'sausās labpatikas' formalisms estētikā izšķirīgi likvidē ne tikai racionālismu, bet arī jebkuru universālu (kosmoloģisku) mācību par skaistumu. Tieši ar šo klasicistisko normalitātes idejas un skaistuma ideāla atšķiršanu Kants iznīcina pamatu, uz kuru balstoties pilnības estētika evidenti atrod visa esošā nesalīdzināmi vienreizīgo skaistumu. Tikai tad 'māksla' var kļūt par autonomu parādību. Tās uzdevums ir nevis dabas ideālu attēlošana, bet gan cilvēka tikšanās ar sevi pašu dabā un cilvēciski vēsturiskajā pasaulē. Kanta norāde, ka skaistais patiek bez jēdzieniem, nepavisam netraucē vērst visas mūsu intereses tikai uz mūs nozīmīgi uzrunājošu skaisto. Tieši gaumes nevērtīguma izziņa mūs ved ārpus vienkāršās gaumes estētikas.<sup>89</sup>

#### 8. INTERESE PAR SKAISTO DABĀ UN MĀKSLA

Kad Kants jautā par *interesi*, kas uz skaisto vērsta nevis empīriski, bet gan a priori, tad šis jautājums par ieinteresētību skaistajā, kas ir pretstatā estētiskās labpatikas pamatnoteiksmei, t.i., neieinteresētībai, ietver sevi vēl vienu jautājumu un īsteno pāreju no gaumes statusu uz gēnija statusu.\* Tā ir tā pati mācība, kas izvēršas abu fenomenu kopsakarā. Lai nodrošinātu pamatu, «gaumes kritika» tiek atbrīvota no sensuālistiskiem un racionālistiskiem priekšsaizspriedumiem.\*\* Pilnīgi skaidrs, ka te Kants pat neizvirza jautājumu par estētiski novērtētā eksistences veidu (un līdz ar to arī par visu jautājumu

<sup>88</sup> [Hegel G.W.F.] *Vorlesungen über die Ästhetik*. Ed. Lasson [G. Berlin, 1927.] S. 213.

<sup>89</sup> / Kants skaidri saka, ka «novērtējums saskaņā ar skaistuma ideālu nav vienkāršs gaumes spriedums» (*K.d.U. S. 61*). Sal. ar manu rakstu: *Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste // Hegel—Studien 21, 1986.*

jomu, kas skar attiecības starp skaisto dabā un mākslā). Taču šāda jautājuma dimensija noteikti atklājas, ja gaumes statusu pārdomā līdz galam, t.i., izejot ārpus tā.<sup>90</sup> [Mūs] interesējošā skaistā nozīmība principā ir virzošā problemātika Kanta estētikā. Tā nav viena un tā pati attiecībā pret dabu un pret mākslu, un tieši dabas un mākslas skaistā salīdzinājums nodrošina problēmas attīstību.

Te Kants izteic savas visintīmākās domas.<sup>91</sup> Tā nekādā ziņā nav māksla, kā varētu gaidīt, kuras dēļ Kants iziet ārpus «neieinteresētās labpatikas» un jautā pēc intereses par skaisto. No mācības par skaistuma ideālu mēs secinājam, ka mākslai salīdzinājumā ar skaisto dabā ir priekšrocība — būt tiešai tikumiskā izpausmes valodai. Kants turpretim vispirms uzsver (42.§), ka salīdzinājumā ar skaisto mākslā priekšrocība ir *skaistajam dabā*. Dabas skaistumam ir priekšrocība ne tikai attiecībā pret tīro estētisko spriedumu, rādot, ka skaisto vispār var izziņāt, tikai balstoties uz priekšstatīto lietu mērķatbilstību. Sakarā ar skaisto dabā tas ir tik skaidri tāpēc, ka tam nav saturiskas nozīmes, tātad gaumes spriedums parādās savā neintelektuētajā tīrībā.

Taču tam ir ne tikai šāda metodiska priekšrocība; saskaņā ar Kantu, pastāv arī saturiska priekšrocība. Pilnīgi skaidrs, ka Kants īpaši uzsver tieši šo savas mācības punktu. Skaistā daba spēj izraisīt nepastarpinātu, proti, morālu, interesi. Uzskatot dabas skaistās formas par skaistām, rodas doma, «ka šo skaistumu ir radījusi daba». Tur, kur šī doma izraisa interesi, pastāv tikumiskās izjūtas kultivētība. Ruso garā izskolotais Kants noliedz skaistā gaumes izsmalcinātības attiecināšanu uz tikumisko izjūtu, uzskatot dabas skaistuma izjūtu par patstāvīgu jautājumu. Tas, ka daba ir skaista, izraisa interesi tikai tajā, kurš «jau pirms tam labi nostiprinājis savu interesi par tikumiski labo». Tātad interese par skaisto dabā ir «radniecīga ar morālo». Pamanot dabas bezmērķīgo saskaņu ar mūsu labpatiku, kas nav atkarīga ne no kādām interesēm, un reizē dabas brīnumaino mērķatbilstību attiecībā pret mums, tā norāda uz mums kā uz radīšanas galīgo mērķi, uz mūsu «morālo uzdevumu».\*

Te pilnības estētikas noraidīšana pavisam brīnišķīgi saplūst ar morālo nozīmību, kas piemīt skaistajam dabā. Tieši tāpēc, ka dabā mēs nesastopam *mērķi*

<sup>90</sup> Šis sakarības atzīšana ir Rūdolfa Odebrehta nopelns (*Odebrecht R. Form und Geist. Der Aufstieg des dialektischen Gedankens in Kants Ästhetik. Berlin, 1930.* /Sk. arī manu rakstu — *Anschaung und Anschaulichkeit // Neue Hefte für Philosophie 18/19 (1980); Ges. Werke. Bd. 8/*

<sup>91</sup>To pareizi ir izjutis Šillers, kad raksta: «Tas, kurš ir iemācījies apbrīnot autoru vienīgi kā lielu domātāju, te priecāsies, nokļuvis uz viņa sirds pēdām.» ([Schiller F.] *Über naive und sentimentalische Dichtung // Werke. Ed. Günther u. Witkowski. Leipzig, 1910 ff. Teil 17. S. 480.*)

par sevi un tomēr atrodam skaistumu, t.i., mērķatbilstību mūsu labpatikas mērķim, daba mums dod «mājienu», ka mēs patiešām esam radīšanā pēdējais mērķis, galīgais mērķis. Izzūdot antikajai kosmiskajai domāšanai, kas cilvēkam ierādīja vietu visa esošā uzbūvē un katrai būtei — tās pilnības mērķi, pasaule, kas parstāj būt skaista kā absolūtu mērķu kārtība, sniedz jaunu *skaistumu*, kas ļauj tai būt mērķatbilstīgai attiecībā pret mums. Tā kļūst par «dabu», kuras nevainība ir tāda, ka tā neko nezina par cilvēkiem un viņu sabiedriskajiem netikumiem. Un tomēr tai ir kaut kas mums sakāms. Cilvēces inteligiblā uzdevuma idejas dimensijā daba kā skaistā daba gūst *valodu*, ko tā vērs uz *mums*.

Mākslas nozīmība, protams, arī balstās uz to, ka tā mūs uzrunā, ka tā rāda cilvēkam viņu pašu tā morālajā eksistencē. Taču mākslas produkti pastāv tikai tāpēc, lai mūs tā uzrunātu, turpretim dabas objekti nepastāv, lai tā mūs uzrunātu. Nozīmīgo interesi par skaisto dabā tieši arī nosaka tas, ka skaistais dabā tomēr nodrošina iespēju apzināties mūsu morālo uzdevumu. Māksla mums nevar pavēstīt šo cilvēka sevis atrašanu beznolūka īstenībā. Tas, ka mākslā cilvēks sastop pats sevi, nav viņa paša apstiprinājums, ko veicis kāds cits.<sup>92</sup>

Pats par sevi tas ir pareizs [spriedums]. Un tomēr, lai cik iespaidīga arī būtu šis Kanta domu gaitas noslēgtība, viņš neaplūko mākslas fenomenu tam piemērotā mērogā. Var izvirzīt pretēju risinājumu. Priekšrocība, kas piemīt skaistajam dabā salīdzinājumā ar skaisto mākslā, ir tikai otra puse tam, ka skaistajam dabā trūkst noteiktas izteiksmes. Tādējādi mākslas priekšrocība salīdzinājumā ar skaisto dabā ir tāda, ka mākslas valoda ir pretenzijām pilna valoda, kas nevis brīvi un nenoteikti piedāvā noskaņojuma savanģotu iztulkojumu, bet uzrunā noteiktā nozīmībā. Brīnumainais un noslēpumainais mākslā ir tas, ka šī noteiktā uzruna nevis savanģo mūsu dvēseli, bet gan atklāj vaļu brīvībai mūsu izziņas spēju spēlē. Kantam visnotaļ ir taisnība, kad viņš saka,<sup>93</sup> ka māksla «jāuzlūko kā daba», t.i., tai jāpatīk, nenojaušot noteikumu spaidus. Mēs neņemam vērā attēlotā tišo saskaņu ar mums pazīstamo īstenību. Mēs neskatāmies, kam tas ir līdzīgs. Mēs nemērām tā pretenzijas nozīmi ar mums labi pazīstamu mēru, gluži pretēji, šis mērs, 'jēdziens', tiek bezgalīgi 'estētiski paplašināts'.<sup>94</sup>

<sup>92</sup>/Te būtu uzsverama analīze par cēlo tā saistošajā funkcijā. Sk.: *Trede J.H. Die Differenz von theoretischem und praktischem Vernunftgebrauch und dessen Einheit innerhalb der Kritik der Urteilskraft. Heidelberg, 1969*; sk. arī manu rakstu: *Anschauung und Anschaulichkeit // Neue Hefte für Philosophie 18/19 (1980). S. 1—13; Ges. Werke. Bd. 8.*

<sup>93</sup>*Kritik der Urteilskraft. 1799. S. 179 f.*

<sup>94</sup>*Ebda. S. 194.*

Definējot mākslu kā «skaistu priekšstatu par kādu lietu», Kants rēķinās ar to, ka mākslas attēlojumā pat nejaukais ir skaists. Tomēr pašas mākslas būtība, pretstatot to skaistajam dabā, netiek pietiekami izvēsta. Ja lietas jēdziens tiktu tikai skaisti attēlots, tas attiektos vienīgi uz attēlojumu 'pēc skolas noteikumiem' un izpildītu tikai visa skaistā obligāto nosacījumu. Māksla — arī saskaņā ar Kantu — tieši ir kaut kas vairāk nekā 'skaists priekšstats par kādu lietu'; tā attēlo *estētiskās idejas*, t.i., kaut ko tādu, kas iziet ārpus visiem jēdzieniem. Šī Kanta atziņa ir formulēta ģēnija jēdzienā.\*

Nevar noliegt, ka mācība par estētiskajām idejām, kuru attēlojumā mākslinieks bezgalīgi paplašina doto jēdzienu un atdzīvina dvēseles spēku brīvo spēli, mūsdienu lasītājam parādās neizdevīgā gaismā. Rodas iespaids, ka šīs idejas tiek pievienotas jau vadošam jēdzienam kā kaut kādas dievības atribūti tās veidolam. Tradicionālā prioritātes piedēvēšana racionālajam jēdzienam salīdzinājumā ar neeksponējamo estētisko priekšstatu ir tik spēcīga, ka pat Kants lāvies aplamajai šķietamībai, ka jēdziens pastāv pirms estētiskās idejas, kaut gan vadošā loma spēju spēlē ir iztēlei.<sup>95</sup> Mākslas teorētiķis atradis vēl pietiekami daudz citu liecību, ka Kantam grūti uzturēt savu vadošo atziņu par skaistā nejēdzieniskumu, kas vienlaikus arī saglabā savu obligātumu, nepieņemot — pret savu gribu — jēdziena prioritāti.

Tācu viņa domu virzības pamatlīnijas ir brīvas no šāda trūkuma un rāda iespaidīgu konsekvenci, kas mākslas pamatojumā vainagojas ģēnija jēdziena funkcijā. Neielaižoties detalizētākā šīs «estētisko ideju attēlošanas spējas» interpretācijā, var likt manīt, ka Kants nekādā ziņā netiek padzīts no savas transcendentālfilosofiskās jautājuma nostādnes un iedzīts mākslinieciskās radīšanas psiholoģijas neceļos. Drīzāk jau ģēnija iracionalitāte uzsver produktīvās noteikumu radīšanas momentu, kas apstiprinās gan attiecībā pret radošo, gan pret baudošo. Skaistās mākslas darinājuma saturu var aptvert vienīgi [šī] darinājuma vienreizīgajā veidolā un tā iespaids noslēpumā, kurš nav pilnīgi sasniedzams ne ar kādu valodu. Tāpēc ģēnija jēdzienam atbilst tas, ko Kants uzskata par pašu svarīgāko estētiskajā gaumē, proti, dvēseles spēku liegā spēle, dzīves izjūtas kāpinājums, kas rodas iztēles un sapratnes saskaņā un aicina uzkavēties skaistā aplūkojumā. Ģēnijs galu galā ir šī atdzīvinošā gara izpausmes veids. Pretstatā stingajai skolmeistarības noteikumu ievērošanai ģēnijs apliecina izdomas brīvo sparū un līdz ar to paraugveidojošo originalitāti.

<sup>95</sup>*K.d.U. S. 161*: «Tur, kur iztele savā brīvībā uzmodina sapratni.» Turpat (194. lpp.) — «tādējādi iztēle ir radoša un iekustina intelektuālo ideju (prāta) iespējas».

## E. GAUMES UN ĢĒNIJA ATTIECĪBAS

Līdz ar to rodas jautājums, kā Kants nosaka gaumes un ģēnija savstarpējās attiecības. Kants saglabā gaumes principiālo prioritāti, jo arī skaistās mākslasdarbi, kas ir ģēnija māksla, tiek skatīti no skaistuma vadošā statusa. Kaut arī uzlabojumus, ko gaume piedāvā sakarā ar ģēnija izdomu, var saukt par sikumainiem, gaume ir tā obligātā disciplīna, kura tiek gaidīta arī no ģēnija. Tāpēc konflikta gadījumos, pēc Kanta domām, prioritāte pienākas gaumei. Taču tas nav principiālas nozīmes jautājums. Jo principā gaumei un ģēnijam ir viens un tas pats pamats. Ģēnija māksla ir [spēja] padarīt pavēstāmu izziņas spēku brīvo spēli. To veic viņa rastās estētiskās idejas. Tomēr arī gaumes estētisko labpatiku raksturo dvēseles stāvokļa, baudas pavēstāmība. Tā ir novērtēšanas iespēja, proti, refleksijas gaume, taču tas, par ko tā reflektē, ir izziņas spēku atdzīvošanās dvēseles stāvoklis, kas figurē skaistajā gan dabā, gan mākslā. Ģēnija jēdziena sistemātiskā nozīme ir ierobežota ar īpašu skaistā gadījumu mākslā, turpretim gaumes jēdziens ir universāls.

Tas, ka Kants pilnīgi pakļauj ģēnija jēdzienu savai transcendentālajai jautājuma nozīmei un nekādā ziņā nenovirza empiriskajā psiholoģijā, kļūst pilnīgi skaidrs ģēnija jēdziena sašaurināšanā līdz mākslinieciskai radīšanai. Viņš šo apzīmējumu neattiecina uz lielajiem izgudrotājiem un atklājējiem zinātnes un tehnikas jomā<sup>96</sup>, un, raugoties no empīriski psiholoģiskā viedokļa, tas ir pilnīgi neattaisnojami. It visur, kur «jānonāk pie kaut kā», ko nevar atrast tikai ar mācīšanos un metodisku darbu, proti, visur, kur pastāv *inventio*, kur sasniegums izriet no iedvesmas, nevis no metodiska aprēķina, runa ir par *ingenium*, ģēniju. Tomēr Kanta intence ir pareiza: tikai mākslasdarbu saskaņā ar tā nozīmi nosaka tas, ka to ir radījis ģēnijs, nevis kaut kas cits. Vienīgi māksliniekam ir tā, ka viņa 'atradums', darbs saskaņā ar tā būtmi ir saistīts ar garu — ar garu, kas gan rada, gan novērtē un bauda. Vienīgi šos atradumus nav iespējams atdarināt, un tāpēc no transcendentālā viedokļa ir visnotaļ pareizi, ka tikai šādos gadījumos Kants runā par ģēniju un skaisto mākslu definē kā ģēnija mākslu. Visos pārējos ģeniālajos sasniegumos un atradumos, lai cik liela arī būtu atraduma genialitāte, ģēnijs nenosaka to būtību.

Rezumēsīm: Kantam ģēnija jēdziens patiešām ir tikai papildinājums tam, kas viņu interesē estētiskās spriestspējas 'transcendentālajā nolūkā'. Nedrīkst aizmirst, ka spriestspējas otraj ā daļā runa ir nevis par mākslu, bet

<sup>96</sup>K.d.U. S. 183f.

vienīgi un tikai par *dabu* (un tās novērtējumu mērķa jēdzienu aspektā). Tāpēc sistemātiskajā veselā aplūkojumā estētiskās spriestspējas izmantošana attiecībā uz skaisto un cēlo *dabā* ir svarīgāka par *mākslas* transcendentālo pamatojumu. 'Dabas mērķatbilstīgums mūsu izziņas spējām', kas, kā mēs redzējam, var izpausties tikai dabā pastāvošajā skaistajā (un nevis skaistajā mākslā), kā transcendentāls estētiskās spriestspējas princips ietver sevī vēl vienu nozīmi — sapratnes sagatavošanu mērķa jēdziena piemērošanai dabai.<sup>97</sup> Gaumes kritika, t.i., estētika, savukārt ir sagatavošanās teleoloģijai. Kanta filosofiskā intence, kas nosaka visas viņa filosofijas veseluma sistemātisko izvērsumu, ir teleoloģijas kā spriestspējas principa leģitimēšana pēc tam, kad tīrā prāta kritika ir sagrāvusi tās konstituējošās pretenzijas uz dabas izziņu. Spriestspēja ir tilts starp prātu un sapratni. Vienlaikus tas, uz ko norāda gaume, — cilvēces inteligiblumš, pārjutekliskais substrāts — satur sevī dabas un brīvības jēdzienu pastarpinājumu.<sup>98</sup> Šī ir tā sistemātiskā nozīme, kura piemīt Kanta dabas skaistuma problēmai. *Tā pamato teleoloģijas centrālo pozīciju*. Tikai teleoloģija — un nevis māksla — var leģitimēt mērķa jēdzienu dabas novērtēšanā. Un jau šī sistemātiskā pamata dēļ «tīrais» gaumes spriedums ir neatņemams trešās kritikas pamatojums.

Tācu arī estētiskās spriestspējas kritikas ietvaros nav runas par to, ka ģēnija statuss galu galā izstumj gaumes statusu. Atliek tikai paskatīties, kā Kants apraksta ģēniju: ģēnijs ir dabas favorīts, dabas skaistums savukārt tiek skatīts kā dabas labvēlība. Skaistā māksla ir jāskata kā daba. Ar ģēnija starpniecību daba sniedz mākslai noteikumus. Visos šajos pavērsienos dabas jēdziens ir neapstrīdams mērogs.<sup>99</sup>

Tātad ģēnija jēdziens tikai estētiski pielīdzina skaistās mākslas produktus skaistajam dabā. Arī māksla tiek skatīta estētiski, t.i., arī tā ir gadījums reflektējošai spriestspējai. To, kas ir radīts ar nolūku un līdz ar to mērķtiecīgi, nedrīkst sasaistīt ar jēdzienu, tas — gluži kā skaistais dabā — tikai tiecas tapt novērtēts. Tātad [teiciens] «skaistā māksla ir ģēnija māksla» nenozīmē neko vairāk kā to, ka skaistajam mākslā arī nav cita novērtēšanas principa, jēdziena un izziņas mēra kā vien mērķatbilstības princips brīvības izjūtai mūsu izziņas spēju spēlē. Skaistajam dabā *vai* mākslā<sup>100</sup> ir viens un tas pats apriorais princips, kas pastāv subjektivitātē. Tādējādi estētiskās spriestspējas heautonomija nepavisam

<sup>97</sup> *K.d.U. S. LI.*

<sup>98</sup> *Ebda. S. LV ff.*

<sup>99</sup> *Ebda. S. 181.*

<sup>100</sup> Raksturīgi, ka Kants dod priekšroku nevis [vārdam] «un», bet gan — «vai».

nepamato autonomu skaisto objektu nozīmības jomu. Kanta transcendentālā refleksija par spriestspējas *a priori* attaisno estētiskā sprieduma pretenzijas, taču principā nepieļauj filosofisku estētiku kā mākslas filosofiju (Kants pats saka, ka te kritika neatbilstot nekādai doktrīnai vai metafizikai<sup>101</sup>).

## b. ĢĒNIJA ESTĒTIKA UN PĀRDZĪVOJUMA JĒDZIENS

### α. ĢĒNIJA JĒDZIENA AKTUALIZĒŠANA

Estētiskās spriestspējas pamatojumam uz subjektivitātes *a priori* vajadzēja gūt pilnīgi jaunu nozīmi, jo Kanta pēcteču darbos mainījās transcendentālfilosofiskās refleksijas nozīme. Zūdot metafiziskajam pamatam, uz kuru Kants balstīja prioritāti, kas piemīt skaistajam dabā, un sasaistīja ģēnija jēdzienu ar dabu, jaunu nozīmi iegūst arī mākslas problēma. Jau veids, kā Kanta «spriestspējas kritiku» uztvēra Šillers, iekļaujot visu sava morālpedagoģiskā temperamenta sparu pārdomās par «estētisko audzināšanu», priekšplānā liek izvirzīties nevis kantiskajam gaumes un spriestspējas statusam, bet gan *mākslas statusam*.

Raugoties no mākslas statusa, pamatīgi pārvirzās arī attiecības starp kantiskajiem gaumes un ģēnija jēdzieniem. Par aptverošāku jēdzienu bija jāklūst ģēnija jēdzienam, turpretim gaumes fenomens kļuva mazvērtīgāks.

Taču arī paša Kanta [filosofijā] pastāv šādas pārvērtēšanas iespējas. Saskaņā ar Kantu, gaumes novērtēšanas iespējai nav vienaldzīgs tas, ka skaistā māksla ir ģēnija māksla. Gaume vērtējumā tieši iekļauj to, vai mākslasdarbam piemīt gars vai tas ir bez gara. Reiz Kants par mākslas skaistumu ir teicis: lai tas — un līdz ar to arī ģēnijs — pastāvētu, «novērtējumā jāņem vērā arī tam līdzīgs priekšmets»<sup>102</sup>, bet citviet — pilnīgi pašsaprotami, ka bez ģēnija nav iespējama ne tikai skaistā māksla<sup>103</sup>, bet arī pareiza, to novērtējoša gaume. Tāpēc gaumes statuss, tiklīdz to attiecina uz tās cildenāko objektu — skaisto mākslu —, pats no sevis pāriet uz ģēnija statusu. Radīšanas ģenialitātei atbilst saprašanas ģenialitāte. Kants tā neizsakās, taču viņa izmantotais gara jēdziens<sup>104</sup> abos aspektos nozīmē vienu un to pašu. Tā ir bāze, uz kuras vēlāk vajadzēja turpināt būvi.

Patiesām atskāršams, ka gaumes jēdziens zaudē savu nozīmi, ja priekšplānā izvirzās mākslas fenomens. Gaumes statuss iepretim mākslasdarbam

<sup>101</sup> *K.d.U.* S. X, LII.

<sup>102</sup> *K.d.U.* § 48.

<sup>103</sup> *K.d.U.* § 60.

<sup>104</sup> *K.d.U.* § 49.

ir sekundārs. To veidojošam selektīvajam jūtīgumam iepretim ģeniāla mākslasdarba oriģinalitātei bieži vien ir nivelējoša funkcija. Gaume izvairās no neierastā un briesmīgā. Tā ir virspusības izpratne, tā neietiecas mākslinieciskās produkcijas oriģinalitātē. Jau ģēnija jēdziena uzplaukums 18. gadsimtā norāda uz polemisku asumu pret gaumes jēdzienu. Tas bija vērstis pret klasicistisko estētiku, gaidot, lai franču klasikas gaumes ideāls atzītu Šekspīru (Lesings!). Kants ir vecmodīgs un ieņem pastarpinošas pozīcijas tajā ziņā, ka viņš transcendentālā nolūkā saglabā gaumes jēdzienu, kas «vētras un dziņu» zīmē bija ne tikai sparīgi atmests, bet arī vētrainsi sadragāts.

Taču, pārejot no vispārīgā pamatojuma uz īpašo mākslas filosofijas problēmu, Kants pats iziet ārpus gaumes viedokļa. Tad viņš runā par *gaumes pilnības* ideju.<sup>105</sup> Bet kas gan tā ir? Gaumes normatīvais raksturs ietver sevī tās veidošanas un pilnveidošanas iespējamību. Pilnīga gaume, par kuras pamatojumu tiek runāts, saskaņā ar Kantu, pieņem noteiktu, nemainīgu formu. Tas, lai cik absurdi arī mums izklausītos, ir domāts visnotaļ konsekventi. Jo, ja gaume savā pretenzijā ir laba gaume, tad šīs pretenzijas īstenošanai patiešām jāizbeidz viss gaumes relativisms, uz kuru atsaucas estētiskais skepticisms. Tad tā aptvertu visus mākslas darbus, kam piemīt «kvalitāte», tātad pavisam noteikti visus, ko darinājis ģēnijs.

Tādējādi mēs redzam, ka Kanta iztīrāto pilnīgās gaumes ideju būtu labāk definēt ar ģēnija jēdzienu. Tomēr acimredzot būtu kļūmi, ja pilnīgās gaumes ideju vispār attiecinātu uz skaisto dabā. Tā varbūt var attiekties uz dārza mākslu. Taču dārza mākslu Kants konsekventi attiecina uz skaisto mākslā.<sup>106</sup> Tomēr uz dabas skaistumu, piemēram, uz ainavas skaistumu, pilnīgās gaumes ideja nav īsti attiecināma. Vai gaume nozīmētu pienācīgi novērtēt itin visu, kas dabā ir skaists? Vai šajā ziņā var būt kāda izvēle? Vai te pastāv kaut kāda rangu kārtība? Vai saulaina ainava ir skaistāka par lietū tītu ainavu? Vai dabā vispār ir kaut kas nejauks? Varbūt tas rodas vienīgi mainīgo uzrunātāju mainīgajā noskaņojumā, atšķirīgu vērotāju atšķirīgajā gaumē? Kantam laikam ir taisnība, kad viņš saskata morālu nozīmi [tajā fenomenā], ka daba vispār kādam var patikt. Bet vai ir kāda nozīme attieksmē pret to nošķirt labu un sliktu gaumi? Tur, kur šāda atšķirība pastāv bez jebkādam šaubām, [proti,]

<sup>105</sup> *K.d.U.* S. 264.

<sup>106</sup> Divaini, taču [Kants to] attiecinājis uz glezniecību, nevis uz arhitektūru (*K.d.U.* S. 205); tā ir klasifikācija, kas paredz gaumes transformāciju no franču uz angļu dārza ideālu. Sal. ar Šillera rakstu: *Über den Gartenkalender auf das Jahr 1795*. Citos uzskatos ir Šleiermahers (*Ästhetik*. Ed. Odebrecht. [R. Berlin, 1931.] S. 204), kas angļu dārza mākslu kā «horizontālo arhitektūru» atkal attiecina uz arhitektūru. / Sal.: 156. lpp. 269. piezīme./

attieksmē pret mākslu un mākslīgo, gaume taču, kā mēs redzējām, ir tikai ierobežojošs skaistā nosacījums un tai nav pašai sava principa. Tādējādi pilnīgās gaumes idejā ir kaut kas apšaubāms gan attiecībā pret dabu, gan attiecībā pret mākslu. Gaumes jēdzienam tiek nodarīts pāri, ja tajā neietver gaumes transformēšanos. Ja jau kaut kas liecina par visu cilvēcisko lietu transformēšanos un visu cilvēcisko vērtību relativitāti, tad tā ir gaume.

Līdz ar to estētikas pamatojums, ko Kants balsta uz gaumes jēdzienu, nevar īsti apmierināt. Drīzāk jau kā universāls estētiskais princips būtu izmantojams ģēnija jēdziens, ko Kants attīsta kā mākslas skaistuma [jomai atbilstošu] transcendentālu principu. Salīdzinājumā ar gaumes jēdzienu tas daudz labāk pilda prasību būt invariātam laika pārmaiņās. Mākslas brīnums, miklaina pilnība, kas piemīt veiksmīgiem mākslas darinājumiem, ir redzama visos laikos. Šķiet, ka gaumes jēdzienu var pakārtot mākslas transcendentālajam pamatojumam, ar gaumi saprotot drošu izjūtu par ģeniālo mākslā. Tādējādi kantiskā atziņa, ka «skaistā māksla ir ģēnija māksla», kļūst par estētikas transcendentālo principu. Galu galā estētika ir iespējama tikai kā mākslas filosofija.

Tas bija vācu ideālisms, kas izvērsa šo konsekvenci. Kaut arī Fihte un Šellings pieslējās Kanta mācībai par transcendentālo iztēli, tomēr estētikā viņi šo jēdzienu izmantoja jaunā nozīmē. Līdz ar to atšķirībā no Kanta *mākslas viedoklis*\* kļuva visaptverošs, jo aptvēra visu bezapzinīgi ģeniālo produkciju un iekļāva sevī arī dabu, ko saprata kā gara produktu.<sup>107</sup>

Taču līdz ar to tiek pārvirzīti estētikas pamati. Tiek devalvēts gan gaumes jēdziens, gan jēdziens par skaisto dabā. Morālās intereses par skaisto dabā, ko tik entuziastiski ataino Kants, priekšplānā izvirzās cilvēka tikšanās ar sevi pašu mākslas darbos. Hēģeļa lieliskajā estētikā dabas skaistais parādās tikai kā «gara reflekss». Principā tas vairs nav nekāds patstāvīgs moments estētikas sistemātiskajā veselumā.<sup>108</sup>

<sup>107</sup>To, cik lielā mērā Kanta un viņa pēcteču [uzskatu] izmaiņas, ko mēģinu raksturot ar «mākslas viedokļa» formulu, ir aptumšojušas skaistā universālo fenomenu, var parādīt Šlēgela pirmais fragments (*Schlegel F. Fragmente. Aus dem «Lyceum», 1797*): «Tiek nosaukti daudzi mākslinieki, kas īstenībā ir dabas mākslasdarbi.» Šajā pārmaiņā skan Kanta ģēnija jēdziena pamatojums, kas veikts par labu dabai, tomēr tas netiek pietiekami novērtēts, tā ka kļūst par iebildi pret pārāk maz apzināto mākslinieciskumu.

<sup>108</sup>Hoto estētikas lekciju redakcijā skaistajam dabā ir piešķirtas par daudz patstāvīgas pozīcijas, kā to apliecina Lasona rekonstruētais Hēģeļa oriģinālais iedalījums Sal.: *Hegel. Sämtl. Werke. Ed. Lasson. Bd. Xa. 1. Halbband (Die Idee und das Ideal). S. XII ff.* Sal. ar A. Getman-Ziferta studiju, kas balstīta uz jaunā izdevuma sagatavošanu: *Gethmann-Siefert A. Hegel-Studien. Beiheft 25 (1985)*; kā arī manu rakstu: *Die Stellung der Poesie im Hegel'schen System der Künste // Hegel-Studien 21 (1986).*

Acīmredzot tā nenoteiktība, kādā skaistā daba atklājas interpretējošam un saprotošam garam, ļauj līdz ar Hēgeli teikt, ka «saskaņā ar savu substanci tā saglabājas garā». <sup>109</sup> Hēgelis te, skatoties estētiski, izdara absolūti pareizu secinājumu, kas jau iepriekš tika minēts, kad runājām par kļūmīgumu, attiecinot gaumes ideju uz dabu. Nav noliedzams, ka spriedums par ainavas skaistumu ir atkarīgs no sava laika mākslas gaumes. Atliek tikai, piemēram, atcerēties, cik nejaukas atveidotas Alpu ainavas vēl 18. gadsimtā, — skaidrs, ka tas ir mākslīgās simetrijas gara reflekss, kas valdīja pār absolūtisma gadsimtu. Tādējādi Hēgeļa estētika pilnīgi pārstāv mākslas viedokli. Mākslā cilvēks sastop pats sevi, gars — garu.

Jaunākās estētikas attīstībā izšķirīgais ir tas, ka arī tur, gluži tāpat kā sistemātiskajā filosofijā kopumā, spekulatīvā ideālisma iedarbība iziet tālu ārpus tā atzītajiem ietvariem. Atkratišanās no dogmatiskā shematisma, kā zināms, Hēgeļa skolu 19. gadsimta vidū noveda pie prasības pēc kritikas atjaunošanas, izmantojot lozungu «Atpakaļ pie Kanta». Tas attiecas arī uz estētiku. Lai cik lieliska arī bija mākslas izvērtēšana pasauluzskatu vēsturei, ko Hēgelis sniedza savā estētikā, šāda aprioristiskas vēstures konstrukcijas metode, kas dažkārt tika izmantota Hēgeļa skolā (Rozenkrancs, Šaslars u.c.), drīz vien tika diskreditēta. Prasība atgriezties pie Kanta, kas bija pret to vērsta, vairs nevarēja būt patiesa atgriešanās un tā horizonta atgūšana, kurš aptvēra Kanta kritikas. Drīzāk jau mākslas un ģenija jēdziena fenomens palika estētikas centrā, bet dabas skaistā problēma, kā arī gaumes jēdziens joprojām atradās perifērijā.

Uz to norāda arī valodas izmantojums. Kanta īstenotā ģenija jēdziena sašaurināšana, attiecinot to uz māksliniekiem, kā jau iepriekš iztirzāts, ne-guva panākumus. Gluži pretēji, 19. gadsimtā ģenija jēdziens kļūst par universālu vērtībējēdzienu\* un — līdz ar kreatīvā jēdzienu — piedzīvo patiesu apoteozi. Tas ir romantiski ideālistiskais neapzinātās produkcijas jēdziens, kas raksturo šo attīstību un, pateicoties Šopenhaueram un bezapziņas filosofijai, gūst milzīgi plašu ietekmi. Mēs gan esam parādījuši, ka šāda ģenija jēdziena prioritātes sistemātiska atzīšana salīdzinājumā ar gaumes jēdzienu nepavisam neatbilst kantiskajai estētikai. Tomēr Kanta vēlme pamatot autonomu, no jēdziena mēroga atbrīvotu estētiku un vispār neizvirzīt jautājumu par patiesību mākslas jomā, bet balstīt estētisko spriedumu uz dzīves izjūtas subjektīvo *a priori*, mūsu 'izziņas vispār' iespēju harmonijā, kas veido gaumes un ģenija kopīgo būtību, būtiski panāca pretim 19. gadsimta iracionālismam un ģenija kultam. Kanta mācība par 'dzīves izjūtas kāpināšanu'

<sup>109</sup> *Vorlesungen über die Ästhetik. Ed. Lasson.*

estētiskā labpatikā veicināja jēdziena 'ģēnijs' izvēršanu par visaptverošu dzīves jēdzienu, it īpaši pēc tam, kad Fihte pacēla ģēnija un ģeniālās produkcijas statusu līdz universāla, transcendentāla statusa līmenim. Līdz ar to neokantisms, mēģinot atvedināt visu priekšmetisko nozīmību no transcendentālās subjektivitātes, pārdzīvojuma jēdzienu raksturoja kā pašas apziņas faktu.<sup>110</sup>

### β. PAR VĀRDA «PĀRDZĪVOJUMS» VĒSTURI

Izpētot vārda «pārdzīvojums» parādīšanos vācvalodīgajos rakstos, nokļūst pie pārsteidzoša secinājuma — atšķirībā no vārda «piedzīvojums» tas nostiprinās tikai 19. gadsimta septiņdesmitajos gados. 18. gadsimtā tā vēl nav, un to nepazīst arī Šillers un Gēte. Šķiet, ka visagrīnākais tā izmantošanas dokumentējums<sup>111</sup> ir Hēgela vēstule.<sup>112</sup> Taču arī trīsdesmitajos un četrdesmitajos gados esmu to atradis tikai atsevišķos gadījumos (Tika, Aleksisa un Guckova tekstos). Arī piecdesmitajos un sesdesmitajos gados šis vārds ir visai rets, un tikai septiņdesmitajos gados tas pēkšņi sastopams ļoti bieži.<sup>113</sup> Šķiet, ka tā vispārējā ieviešana vispārīgajā valodas praksē ir saistīta ar tā izmantošanu biogrāfiskajā literatūrā.

Tā kā runa ir par sekundāru veidojumu no vārda «piedzīvot», kas ir daudz vecāks un bieži sastopams jau Gētes laikā, tad jaunā vārda veidošanas motīvs ir iegūstams [vārda] «piedzīvot» nozīmes analizē. Piedzīvot vispirms nozīmē «būt vēl pie dzīvības, kad kaut kas notiek». Tāpēc vārdam «piedzīvot» piemīt

<sup>110</sup>Tas ir Luidži Pareisona darba (*Pareyson L. L'estetica del idealismo tedesco. [Milano,] 1952*) nopelns, izklāstot Fihtes nozīmi ideālistiskajā estētikā. Līdz ar to arī neokantiskās kustības iervaros var izziņāt Fihtes un Hēgela apslēpto ietekmi.

<sup>111</sup>Draudzīga Vācijas Akadēmijas (Berlīne) izziņa, kaut arī tā vēl nav pilnīgi savākusi materiālus šķirklīm «pārdzīvojums». / Patlaban materiālu apkopojums rodams Konrada Krāmera rakstā, sk.: *Cramer K. Erlebnis // Historisches Wörterbuch der Philosophie. Bd. 2. Sp. 702 — 711.*

<sup>112</sup>Aprakstot celojumu, Hēgelis raksta «*meine ganze Erlebnis*» — «viss mans pārdzīvojums» (*Briefe. ed. Hoffmeister [J. Berlin, 1960.] Bd. 3. S. 179*). Turklāt jāņem vērā, ka runa ir par vēstuli, kurā bezrūpīgi iekļauj neierastus izteikumus, it īpaši sarunvalodas izteikumus, ja neatrod ierastos vārdus. Tā, piemēram, Hēgelis izmanto līdzīgu izteikumu (*Briefe. Bd. 3. S. 55*). — «*nun von meinem Lebewesen in Wien*» — «tagad par manu dzīvībušanu Vīnē». Acimredzot viņš meklē aptverošu jēdzienu, kas vēl nav viņa rīcībā (par to liecina arī sieviešu dzimtes izmantošana pirmajā pieminētajā vēstulē).

<sup>113</sup>Dilteja Šleiermahera biogrāfijā (1870), Justi Vinkelmaņa biogrāfijā (1872), Hermana Grimma grāmatā «Gēte» (1877) un acimredzot arī citur.

nepastarpinātības tonis, aptverot kaut ko istenu, — pretstatā tam, ko domā zinām, bet kā apstiprinājumam trūkst paša pārdzīvojuma: tas vai nu ir pārņemts no citiem, vai radies no nostāstiem, vai arī izsecināts, pielauts vai izdomāts. Piedzīvotais vienmēr ir pašpiedzīvots.

Taču vienlaikus forma «piedzīvotais» tiek izmantota tādā nozīmē, ka apzīmē paliekošo saturu no tā, kas ticis pārdzīvots. Šis saturs ir it kā ienākums vai rezultāts, kurā no piedzīvotā pārņemamības iegūta ilgstamība, svarīgums un nozīmība. Abi nozīmju virzieni veido vārddarinājuma «pārdzīvojums» pamatu — gan nepastarpinātība, kas pastāv pirms jebkādas interpretācijas, iestrādes vai pavēstīšanas un piedāvā tikai interpretācijas pieturpunktu un veidošanas matēriju, gan tajā izzinātais ienākums, paliekošais rezultāts.

Atbilstoši šai [vārda] «piedzīvot» nozīmes dubultajai virzībai vārda «pārdzīvojums» ieviešanos nosaka biogrāfiskā literatūra. Biogrāfijas, it īpaši 19. gadsimta mākslinieku un rakstnieku biogrāfijas, būtība — iz dzīves saprast radīto. Tās sasniegums tieši ir abu nozīmju virzienu, ko mēs izšķīrām [vārdā] «pārdzīvojums», attēlošana resp. to produktīvās kopsakarības atzīšana. Kaut kas kļūst par pārdzīvojumu, ja tas ne tikai tiek piedzīvots, bet ja [šajā] piedzīvotībā tam ir īpašs uzsvars, kas piešķir paliekošu nozīmi. Tas, kas šādi ir «pārdzīvojums», gūst pilnīgi jaunu būtmes statusu mākslas izteiksmē. Dilteja slavenās grāmatas «Pārdzīvojums un dzeja» nosaukums šo kopsakarību izteic viegli iegaumējamā formulā. Tas patiesām ir Diltejs, kurš [šim] vārdam piešķir jēdzienisku funkciju: drīz vien tam bija jākļūst par iecienītu modes vārdu un par tik atskāršamu vērtības jēdziena apzīmējumu, ka daudzās Eiropas valodās tas tika pārņemts kā svešvārds. Taču var pielaut, ka terminoloģiskajā uzsvērumā, ko [šis] vārds gūst Dilteja [filosofijā], tikai sedimentējas pats valodas dzīves process.

Tomēr vislaimīgākajā kārtā Dilteja [filosofijā] saglabājušies izolēti motīvi, kas darbojas vārda «pārdzīvojums» valodiskajā un jēdzieniskajā jaundarinājumā. Grāmatas nosaukums «Pārdzīvojums un dzeja» ir visai vēlins [darinājums] (1905). Šajā grāmatā iekļautā raksta par Gēti pirmais variants, ko Diltejs publicēja 1877. gadā, gan demonstrē zināmu vārda «pārdzīvojums» izmantošanu, taču tam nepiemīt nekas no vēlākās jēdziena terminoloģiskās stingrības. Ir vērts detalizētāk izpētīt pārdzīvojuma vēlākās, jēdzieniski fiksētās nozīmes pirmformas. Laikam jau nav tikai nejausība, ka tieši Gētes biogrāfijā (un rakstā par viņu) šis vārds pēkšņi ir sastopams ļoti bieži. Gēte vairāk par visiem pavedina uz šo vārddarināšanu, jo no tā, ko viņš piedzīvojis, viņa dzejojumi kļūst saprotami jaunā nozīmē. Viņš taču pats ir teicis, ka visiem

viņa dzejojumiem piemīt lielas atzišanās raksturs.<sup>114</sup> Hermaņa Grimma Gētes biogrāfijā šī atziņa tiek izmantota kā metodisks princips, un līdz ar to viņš bieži izmanto vārdu «pārdzīvojums».

Dilteja raksts par Gēti ļauj ielūkoties vārda neapzinātajā priekšvēsturē, jo šis raksts pieejams 1877. gada variantā<sup>115</sup> un vēlākajā — [krājumā] «Pārdzīvojums un dzeja» [iekļautajā] — variantā (1905). Šajā rakstā Diltejs salīdzina Gēti ar Ruso un, lai aprakstītu Ruso jauno dzejošanu iz paša iekšējās pieredzes pasaules, izmanto vārdu «pārdzīvojums». Kādā Ruso teksta parafrāzē rodams izteiciens «agrāko dienu pārdzīvojumi».<sup>116</sup>

Tāču savā ziņā agrīnais Diltejs nav īsti drošs par vārda «pārdzīvojums» nozīmi. Īpaši jauki uz to norāda pašāza, kuras vēlākajos izdevumos Diltejs ir izdeldējis šo vārdu: «Atbilstoši tam, ko viņš piedzīvoja un savas pasaules nezināšanas dēļ safantazēja kā pārdzīvojumu.»<sup>117</sup> Runa atkal ir par Ruso. Tāču safantazēts pārdzīvojums īsti neatbilst vārda sākotnējai nozīmei — «piedzīvot»; neatbilst arī pašā Dilteja vēlākajai zinātniskajai valodas izmantošanai, kurā ar pārdzīvojumu domāts nepastarpināti dotais — visu fantāziju veidojumu īstā viela.<sup>118</sup> Vārdarinājums «pārdzīvojums» evocē apgaismības racionālisma kritiku, kas līdz ar Ruso piešķir nozīmību dzīves jēdzienam. Tā varētu būt Ruso ietekme uz vācu klasiku, kas nostiprināja «pārdzīvotības» mērogu un līdz ar to veicināja vārdarinājuma «pārdzīvojums» rašanos.<sup>119</sup>

<sup>114</sup>[Goethe J.W.] *Dichtung und Wahrheit. Zweiter Teil. Siebentes Buch // Werke. Sophienausgabe. [Weimar, 1889.] Bd. 27. S. 110.*

<sup>115</sup>*Zeitschrift für Völkerpsychologie. [1880.] Bd. 10; sal. ar Dilteja piezīmēm pie raksta «Gēte un poētiskā fantāzija» (Das Erlebnis und die Dichtung. [Leipzig, 1919.] S. 468 ff).*

<sup>116</sup>*Das Erlebnis und die Dichtung. 6. Aufl. S. 219. Sal.: Rousseau [J.J.] Les Confessions. Partie II. Livre 9. Precīza atbilstība nav pierādāma. Runa acimredzot ir nevis par tulkojumu, bet gan par Ruso lasījuma parafrāzi.*

<sup>117</sup>*Zeitschrift für Völkerpsychologie. a.a.O.*

<sup>118</sup>Atliek kaut vai salīdzināt pēdējo variantu rakstam par Gēti (*Das Erleben und die Dichtung. S. 177*): «Poēzija ir dzīves attēlojums un izteiksme. Tā izsaka pārdzīvojumu, tā attēlo dzīves ārējo īstenību.»

<sup>119</sup>Skaidrs, ka te izskirīgi iedarbojās Gētes valodas izmantošana. «Par katru dzejoli jautā-jiet, vai tas satur pārdzīvoto» (*Jubiläumsausgabe. Bd. 38. S. 326*) vai «Arī grāmatām ir to pārdzīvotais» (Bd. 38. S. 257). Ja tēlojumu un grāmatu pasaule tiek mērīta ar šādu mērogu, tad arī to pašu var saprast kā pārdzīvojuma priekšmetu. Tas nepavisam nav nejauši, ka jaunākajā Gētes biogrāfijā, Frīdriha Gundolfa grāmatā par Gēti, pārdzīvojuma jēdziens piedzīvo jaunu terminoloģisko attīstību. Gundolfa atskirtais pirmpārdzīvojums un izglītības pārdzīvojumi ir konsekvents turpinājums biogrāfiskajai jēdzienu veidošanai, kurā arī radās vārds «pārdzīvojums».

Taču dzīves jēdziens veido arī metafizisku fonu, kas raksturo vācu ideālisma spekulatīvo domu un kam ir fundamentāla loma gan Fihtes un Hēgeļa, gan arī Šleiermahera [filosofijā]. Iepretim sapratnes abstrakcijai, kā arī iepretim sajūtas un priekšstata partikularitātei šis jēdziens implicē saistību ar totalitāti, bezgalību. Tas skaidri uztverams tonī, kāds vārdam «pārdzīvojums» piemīt līdz pat mūsu dienām.

Šleiermahera dzīvās izjūtas piesaukšana pret apgaismības auksto racionālismu, Šillera uzsaukums par estētisko brīvību pret sabiedrības mehānismu, Hēgeļa dzīves (vēlāk — gara) pretstatījums «pozivitātei» bija ieskaņa protestam pret moderno industriju sabiedrību, kurš mūsu gadsimta sākumā vārdus «pārdzīvojums» un «piedzīvojums» pacēla gandrīz vai reliģiski skanošu lozunga vārdu augstumos. Jaunatnes kustības sacelšanās pret birģerisko izglītību un dzīves formu norisinājās zem šīs zīmes. Šajā virzienā bija vērsta Frīdriha Ničes un Anrī Bergsona ietekme. To pašu apliecina arī, piemēram, «garīgā kustība», kas saistīta ar Stefanu Georgi, vai — un ne pēdējokārt — seismogrāfiskais smalkums, ar kādu uz šo procesu reaģēja Georga Zimmela filosofēšana. Tādējādi mūsdienu dzīves filosofija pieslejas saviem romantiskajiem priekštečiem. Aizsardzībā pret dzīves mehanizāciju tagadnes masu eksistences apstākļos [šis] vārds tiek uzsvērts tik pašsaprotami, ka pilnīgi tiek aplēptas tā jēdzieniskās implikācijas.<sup>120</sup>

Tādējādi Dilteja izveidotais jēdziens jāsaprot sakarā ar vārda romantisko priekšvēsturi un jāatceras, ka Diltejs bija Šleiermahera biogrāfs. Šleiermahera tekstos gan vārds «pārdzīvojums» vēl nav atrodams, un šķiet, ka arī vārda «pārdzīvot» tur nav. Taču [tajos] netrūkst sinonīmu, kas aizņem pārdzīvojuma nozīmes jomu<sup>121</sup>, un vienmēr skaidri redzams panteistiskais fons. Ikviens akts kā dzīves moments ir saistīts ar dzīves bezgalību, kas tajā manifestējas. Viss galīgais ir bezgalīgā izpausme, attēlojums.

Šleiermahera biogrāfijas reliģisko uzskatu aprakstā mēs patiesām atrodam Dilteja īpaši izteiksmīgu vārda «pārdzīvojums» izmantojumu, kas jau

---

<sup>120</sup>Sk., piemēram, Rothakera pārsteigumu par Heidegra veikto «pārdzīvojuma» kritiku, kas vērsta uz karteziānisma jēdzieniskajām implikācijām: Rothacker [E.] *Die dogmatische Denkform in den Geisteswissenschaften und das Problem des Historismus*. [Mainz.] 1954. S. 431.

<sup>121</sup>Dzīves akts, kopīgās būtmes akts, moments, paša izjūta, uztvere, iedarbe, [jūtu] uzplūdots kā brīva dvēseles pašnoteiksme, sākotnēji iekšējais, uzbudinājums u.tml.

iezīmē jēdziena saturu: «Ikviens no viņa pārdzīvojumiem par sevi — atsevišķots, no izskaidrojošas sakarības izņemts universa tēls.»<sup>122</sup>

#### Ņ. PĀRDZĪVOJUMA JĒDZIENS

Ja, turpinot vārda «pārdzīvojums» vēstures izpēti, aplūkosim jēdziena vēsturi, tad no iepriekš teiktā varam secināt, ka Dilteja pārdzīvojuma jēdzienā ir abi momenti: gan panteistiskais, gan pozitivistiskais — gan pats pārdzīvojums, gan tā rezultāts. Tā ir nevis nejaušība, bet gan sekas viņa paša starpstāvoklim starp spekulāciju un empiriju, ko vēlāk mēs vēl aplūkosim. Tā kā viņš tiecas epistemoloģiski attaisnot garazinātņu darbu, tad viņam it visur valda patiesi dotā motīvs. Tādējādi tas ir epistemoloģisks motīvs vai, izsakoties labāk, pašas epistemoloģijas motīvs, kas motivē savu jēdzienu veidošanos un atbilst iepriekš aplūkotajam valodiskajam procesam. Gluži tāpat, kā pārdzīvojumu nevajadzība un pārdzīvojumu bads, ko izraisa industriālās revolūcijas pārveidotās civilizācijas komlicētās aparatūras [radītās] ciešanas, vispārīgajā valodas izmantojumā liek rasties vārdam «pārdzīvojums», tā arī jaunā distance, ko vēsturiskā apziņa ieņem attiecībā pret tradējumu, norāda uz pārdzīvojuma jēdziena epistemoloģisko funkciju. Garazinātņu attīstību 19. gadsimtā raksturo tieši tas, ka tas ne tikai ārēji atzina dabaszinātnes par paraugu, bet, izaugot no tās pašas augsnes, kurā aug jaunlaiku dabaszinātnes, attīsta tādu pašu pieredzes un izpētes patosu. Svešatnība, kas mehānikas laikmetā bija jāizjūt pret dabu kā dabisku pasauli, savu epistemoloģisko izpaušmi guva pašapziņas jēdzienā un metodē, kas izvēršas no «skaidrās un distinktās percepcijas» skaidrības noteikuma, savukārt garazinātnes 19. gadsimtā līdzīgu svešatnību izjuta pret vēsturisko pasauli. Pagātnes garīgie darinājumi, māksla un vēsture vairs nepieder pie tagadnes pašsaprotamā satura, tas viss ir izpētei uzdoti priekšmeti, dotumi, kas ļauj tagadniskot pagātni. Tāds ir dotā jēdziens, kas vada arī Dilteja pārdzīvojuma jēdziena veidošanu.

<sup>122</sup> Dilthey [W.] *Das Leben Schleiermachers*. [Berlin, 1922.] S. 341. Taču zīmīgs ir «pārdzīvojumu» lasījums (ko uzskatu par pareizu), kad, uzlabojot (Mulerts) 2. izdevumu (1922), šādi tiek aizstāts 1870. gada oriģinālā atrodamais [vārds] «rezultāti» (S. 305). Ja pirmajā izdevumā ir bijusi kļūda, tad te izpaužas iepriekš konstatētais «pārdzīvojuma» un «rezultāta» nozīmes tuvums. To var paskaidrot vēl viens piemērs. Hoto raksta (*Hotho [H.G.] Vorstudien für Leben und Kunst*. [Stuttgart.] 1835): «Taču šāds izteiles veids drīzāk balstās uz atmiņām par piedzīvotu stāvokli, iegūtu pieredzi, nevis rada pats sevi. Atmiņa saglabā un atjauno šāda rezultāta atsevišķumu un ārējo norises veidu ar visiem apstākļiem, neļaujot iestāties vispārīgajam.» Neviens lasītājs nebrīnītos par tekstu, ja [vārda] «rezultāts» vietā būtu «pārdzīvojums». /Pedējā Šleiermahera biogrāfijas ievadā Diltejs bieži izmanto [vārdu] «pārdzīvojums» — sk.: *Ges. Schriften*. Bd. 13, I. S. XXXV — XLV/

Taču dotumi garazinātņu jomā ir īpaša veida dotumi, un [tieši] to jēdzienā «pārdzīvojums» grib formulēt Diltejs. Pievienojoties Dekarta *res cogitans* raksturojumam, viņš nosaka pārdzīvojuma jēdzienu caur refleksivitāti, iekšbūtni un, vadoties pēc šī īpašā dotības veida, vēlas epistemoloģiski attaisnot vēsturiskās pasaules izzīņu. Primārie dotumi, uz kuriem attiecas vēsturisko priekšmetu interpretācija, ir nevis eksperimentu un mērījumu dati, bet gan nozīmes vienības\*. Un to arī vēlas pateikt pārdzīvojuma jēdziens, proti, jēgveidojumi, ko sastopam garazinātnēs, mums var būt sveši un nesaprotami, [bet] tos var atvedināt uz pēdējām apziņā dotā vienībām, kurās vairs nav nekā sveša, priekšmetiska un interpretējama. Tās ir pārdzīvojuma vienības, kas pašas ir jēgvienības.

Turpmākajā atklāsies, cik izšķirīga nozīme Dilteja domāšanā ir tam, ka par pēdējo apziņas vienību netiek nosaukta izjūta vai *sensation*, kas bija kaut kas pašsaprotams kantiānismā un vēl 19. gadsimta pozitivistiskajā epistemoloģijā līdz pat Ernstam Maham, bet tā vietā Diltejs nosauc 'pārdzīvojumu'. Līdz ar to viņš ierobežo no izjūtu atomiem izveidojamo konstruktīvo izzīņas ideālu, pretstatot tam precīzāku dotuma jēdziena formulējumu. Pārdzīvojuma vienība (un nevis psihiskie elementi, kuros tas analizējams) ir īstenā dotā vienība. Tādējādi garazinātņu epistemoloģijā parādās dzīves jēdziens, kas ierobežo mehānistisko modeli.

Šis dzīves jēdziens tiek domāts teleoloģiski: dzīve Diltejam ir produktīvitate. Tā kā dzīve objektīvējas jēgveidojumos, tad jēgas saprašana ir «dzīves objektīvāciju attulkošana garīgajā dzīvīgumā, iz kura tās radušās». Tādējādi pārdzīvojuma jēdziens veido visa objektīvā izzīņas epistemoloģisko pamatu.

Tikpat universāla ir epistemoloģiskā funkcija, kas piemīt pārdzīvojuma jēdzienam Huserla fenomenoloģijā. Piektajā loģiskajā pētījumā (2. nodaļa) fenomenoloģiskais pārdzīvojuma jēdziens tiek strikti nošķirts no populārā pārdzīvojuma jēdziena. Pārdzīvojuma vienība tiek saprasta nevis kā kaut kāda Es reālas pārdzīvojumu straumes daļa, bet gan kā intencionāla attieksme. Arī te jēgvienība «pārdzīvojums» ir teleoloģiska. Pārdzīvojums pastāv tikai tad, ja tajā kaut kas ir pārdzīvots un tiek domāts. Tiesa, Huserls atzīst arī neintencionālus pārdzīvojumus, taču tie kā vieliski momenti iekļaujas intencionāla pārdzīvojuma jēgvienībā. Un šajā ziņā pārdzīvojuma jēdziens Huserlam kļūst par visu to apziņas aktu visaptverošu nosaukumu, kuru būtības satversme ir intencionalitāte.<sup>123</sup>

<sup>123</sup>Sal.: Husserl E. *Logische Untersuchungen*. [Halle, 1921.] Bd. 2. 365 Anm.; *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, I, 65.

Tādējādi gan Dilteja, gan Huserla darbos, gan dzīves filosofijā, gan fenomenoloģijā pārdzīvojuma jēdziens pirmām kārtām figurē kā epistemoloģisks jēdziens. Viņi to izmanto tā teleoloģiskajā, bet jēdzieniski nenoteiktajā nozīmē. Tas, ka pārdzīvojumā manifestējas dzīve, vēlas tikai pateikt, ka tā ir pēdējais, pie kā mēs atgriezamies. Zināmu legītimāciju šim jēdzienam sniedz vārda vēsture. Jo mēs redzējam, ka vārddarinājums «pārdzīvojums» iegūst koncentrējošu, intensificējošu nozīmi. Ja kaut ko dēvē par pārdzīvojumu vai vērtē kā pārdzīvojumu, tad savas nozīmes dēļ tas ir iekļauts jēgveseluma vienībā. Tas, kas tiek uzskatīts par pārdzīvojumu, ir atšķirts gan no citiem pārdzīvojumiem, kuros tiek pārdzīvots kaut kas cits, gan no pārējā dzīves procesa, kurā «nekas» netiek pārdzīvots. Par pārdzīvojumu vairs neuzskata kaut ko zūdiģi pārejošu apziņas dzīves straumē, to saprot kā vienību, kas tādējādi gūst jaunu veidu, [kā] būt tādai. Līdz ar to visnotaļ saprotams, ka [šis] vārds parādās biogrāfiskajā literatūrā un galu galā arī rodas no autobiogrāfiskā izmantojuma. Tas, ko var dēvēt par pārdzīvojumu, konstituējas atmiņā. Ar to mēs domājam nozīmes saturu, kas ir paliekošs tā pieredzē, kuram bijis pārdzīvojums. Tas arī legītimē atziņu par apziņai piemītošo intencionālo pārdzīvojumu un teleoloģisko struktūru. Taču vienlaikus pārdzīvojuma jēdzienā izpaužas arī dzīves un jēdziena pretstats. Pārdzīvojumā ir uzsvērtā nepastarpinātība, kas liedz nozīmi visiem domājumiem. Viss pārdzīvotais ir pašpārdzīvots, un tas veido to nozīmi, kura piemīt šai Pats vienībai un līdz ar to satur nesajaucamu un neaizstājamu saistību ar šīs dzīves veselumu. Un šajā ziņā tajā nemitējas tas, ko var pavēstīt un kas saglabā savu nozīmi. Autobiogrāfiskā vai biogrāfiskā refleksija, kurā tiek noteikts tā nozīmes saturs, ir ievīta dzīves kustības veselumā un nemitīgi to pavada. Tas gandrīz vai ir pārdzīvojuma būtmes raksturojums — būt tik noteicošam, ka šī nosacīšana nekad nemitējas. Nīče saka: «Dziļiem cilvēkiem visi pārdzīvojumi ir ilgstoši.»<sup>124</sup> Viņš domā, ka tie netiek ātri aizmirsti. To pārstrāde ir ilgstošs process, un tieši tā ir to savpatā būtme un nozīme, nevis sākotnēji pieredzētais saturs kā tāds. Tas, ko mēs empātiski dēvējam par pārdzīvojumu, ir kaut kas neaizmirstams un neaizstājams, tā nozīme principiāli nav izsmelama izskaidrojošā noteikšanā.<sup>125</sup>

Filosofiskā skatījumā [ši] divpusība, ko fiksējam pārdzīvojuma jēdzienā, nozīmē, ka šo jēdzienu neizsmel tam piešķirtā loma — būt pēdējam dotumam un visas izziņas fundamentam. Jēdzienā «pārdzīvojums» ir ietverts arī kaut kas

<sup>124</sup>[Nietzsche F.] *Gesammelte Werke. Musarionausgabe. Bd. XIV. S. 50.*

<sup>125</sup>Sal.: *Dilthey. Bd. VII. S. 29 ff.*

pavisam cits, kas prasa atzišanu un norāda uz nepievārētu problēmu — tā iekšējo saistību ar dzīvi.<sup>126</sup>

Šo tālejošo tēmu par dzīves un pārdzīvojumu saikni pirmām kārtām noteica divas prepozīcijas, un vēlāk mēs redzēsim, kā Diltejs un it īpaši Huserls sapinas šajā problemātikā. Te ir principiālā nozīme, kas piemīt Kanta substancionālās dvēseles mācības kritikai un no tās atšķirīgajai pašapziņas transcendentālajai vienībai, apercēpcijas sintētiskajai vienībai. Šai racionālistiskās psiholoģijas kritikai pievienojas ideja par psiholoģiju, kas veidota saskaņā ar kritisko metodi; 1888. gadā to sāka izstrādāt Pauls Nātorps<sup>127</sup>, bet vēlāk Rihards Hēnigsvalds uz to balstīja dompsiholoģijas jēdzienu.<sup>128</sup> Nātorps kritiskās psiholoģijas priekšmetu raksturoja ar apzinātības jēdzienu, kas izsaka pārdzīvojuma nepastarpinātību, un izveidoja universālas subjektīvēšanas metodi kā rekonstruktīvās psiholoģijas pētījuma veidu. Vēlāk savu pamatprincipu Nātorps pamatoja un izvērša, detalizēti kritizējot jēdzienu veidošanu sava laika psiholoģiskajos pētījumos. Taču jau 1888. gadā bija skaidra pamatideja, ka pirmpārdzīvojuma konkrēcija, t.i., apziņas totalitāte, ir nešķirama vienība, ko diferencē un nosaka tikai izziņas objektivējošā metode. «Apziņa ir dzīve, t.i., savstarpējas mijattiecības.» Īpaši tas izpaužas apziņas un laika attiecībās: «Dota ir nevis apziņa kā process laikā, bet gan laiks kā apziņas forma.»<sup>129</sup>

Tajā pašā 1888. gadā, kad Nātorps šādi vērsās pret valdošo psiholoģiju, parādījās pirmā Anrī Bergsona grāmata «*Les données immédiates de la conscience*» [«Apziņas tiešie dotumi»] — kritisks uzbrukums laikmetīgajai psihofizikai, ar kuru tikpat noteikti kā Nātorps pavērša dzīves jēdzienu pret objektivējošo — un it īpaši telpiskojošo — tendenci psiholoģiskajā jēdzienu veidošanā. Te rodami visnotaļ Nātorpam līdzīgi izteikumi par «apziņu» un tās nesaskaldīto konkrēciju. Šajā nolūkā Bergsons izveido slaveno apzīmējumu *durée*, kas izsaka absolūto psihiskā kontinuitāti. Bergsons to saprot kā organisation, t.i., nosaka saskaņā ar dzīvā būtmes veidu (*être vivant*), kurā ikviens elements reprezentē veselo (*représentatif du tout*). Visu elementu

<sup>126</sup>Tāpēc vēlāk Diltejs ierobežo savu pārdzīvojuma definīciju, rakstot: «Pārdzīvojums ir kvalitatīva būtne = realitāte, ko nevar definēt ar iekšbūtnes palīdzību, tā ietucas arī tajā, ar ko esi nedalāmi pārņemts.» (*Bd. VII. S. 230*) Viņam gan nav skaidrs, cik tālu sniedzas subjektivitātes pozīcijas, taču valodiski viņš apzinās — «vai var teikt: tikt pārņemtam?».

<sup>127</sup>[Natorp P.] *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. [Tübingen,] 1888; *Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode*. [Tübingen,] 1912 (*Neubearbeitung*).

<sup>128</sup>[Hönigswald R.] *Die Grundlagen der Denkpsychologie*. [München,] 1921. 2. Aufl. 1925.

<sup>129</sup>*Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode*. S. 32.

iekšējo savīšanos apziņā viņš salīdzina ar klausīšanos, kurā savijas visi melodijas toni. Arī Bergsonam antikartēziskais moments dzīves jēdzienā ir tas, ko viņš aizsargā pret objektivējošo zinātņi.<sup>130</sup>

Pārbaudot precīzāk to, kas te tiek dēvēts par *dzīvi* un kas no tās darbojas pārdzīvojuma jēdzienā, kļūst skaidrs, ka attiecības starp dzīvi un pārdzīvojumu nav tādas pašas kā attiecības starp vispārējo un īpašo. Drīzāk jau intencionālā satura noteiktā pārdzīvojuma vienība ir nepastarpināti saistīta ar dzīves veselumu, totalitāti. Bergsons runā par veseluma reprēsentation, gluži tāpat arī Nātorpa izmantotais mijattiecību jēdziens pauž daļas «organisko» saistību ar veselo. Šajā aspektā dzīves jēdzienu pirmām kārtām ir analizējis Georgs Zimmels kā «dzīves iziešanu ārpus sevis».<sup>131</sup>

Veselā reprezentācija acumirkļa pārdzīvojumā iziet tālu ārpus tā priekšmetiskās noteiktības fakta. Ikviens pārdzīvojums, izsakoties Šleiermahera vārdiem, ir «bezgalīgās dzīves brīdis».<sup>132</sup> Georgs Zimmels, kas ne tikai pavadīja vārda «pārdzīvojums» kļūšanu par modes vārdu, bet lielā mērā arī ir par to atbildīgs, raksturīgāko pārdzīvojuma jēdzienā saskata tieši apstākli, «ka objektīvais kļūst ne tikai par tēlu un priekšstatu — kā izziņā —, bet arī par paša dzīves procesa momentu».<sup>133</sup> Viņš norāda, ka ikvienā pārdzīvojumā ir kaut kas no piedzīvojuma.<sup>134</sup> Bet kas tad ir piedzīvojums? Piedzīvojums nekādā ziņā nav tikai epizode. Epizodes ir cita citai sekojošas [atsevišķas] detaļas, kurām nav iekšējas sakarības un tieši tāpēc nav arī paliekošas nozīmes, jo tās ir tikai epizodes. Turpretim piedzīvojums, kaut arī pārtrauc ierasto lietu gaitu, ir pozitīvi un nozīmīgi saistīts ar sakarību, ko tas pārtrauc. Tādējādi piedzīvojums ļauj izjust dzīvi veselumā, visā tās plašumā un spēkā. Tas atsvabina no nosacītības un sasaistītības, kas raksturo ierasto dzīvi. Tas iedrošina doties nezināmajā.

Taču vienlaikus tas norāda uz izņēmuma raksturu, kas tam piemīt kā piedzīvojumam, un līdz ar to ir saistīts ar ierastā atgriešanos, kurā piedzīvojumu nevar uzņemt. Tāpēc piedzīvojums tiek «izturēts» kā izmēģinājums un pārbaude, kas ļauj kļūt bagātākam un nobriedušākam.

<sup>130</sup> Bergson H. *Les données immédiates de la conscience*. [Paris, 1906.] P. 76 f.

<sup>131</sup> Simmel G. *Lebensanschauung*. 1922. 2. Aufl. S. 13. Vēlāk mēs redzēsim, ka izšķirīgo soli veica Heidegers, kas no dzīves jēdziena dialektiskās apspēlēšanas izveidoja ontoloģisko nopietnību.

<sup>132</sup> Schleiermacher F. *Über die Religion*. [Hamburg, 1961.] II. Abschnitt.

<sup>133</sup> Simmel G. *Brücke und Tür*. Ed. Landmann [M. Stuttgart,] 1957. S. 8.

<sup>134</sup> Sal.: Simmel G. *Philosophische Kultur. Gesammelte Essays*. [Leipzig,] 1911. S. 11 — 28.

Kaut kas no tā patiesām izpaužas ikvienā pārdzīvojumā. Ikviens pārdzīvojums ir izcelts no dzīves kontinuitātes un vienlaikus saistīts ar paša dzīves veselumu. Ne tikai tāpēc, ka tas kā pārdzīvojums pastāv vien tik ilgi, kamēr nav pilnīgi iestrādāts paša dzīves apziņas kopsakarībā. Arī veids, kā tas apstrādē tiek «atcelts» dzīves apziņas veselumā, principiāli iziet ārpus ikvienas «nozīmes», ko kāds iedomājas par to zinām. Tā kā tas pats ir iekļauts dzīves veselumā, tajā tagadnīgs ir arī veselums.

Noslēdzot mūsu jēdzienisko [vārda] «pārdzīvojums» analīzi, kļūst skaidrs, kādas afinitātes pastāv starp pārdzīvojuma struktūru vispār un estētiskā būtmes veidu. Estētiskais pārdzīvojums ir ne tikai viens no pārdzīvojumu veidiem, tas reprezentē pārdzīvojuma būtību vispār. Gluži tāpat, kā mākslasdarbs kā tāds ir pasaule par sevi, arī estētiski pārdzīvotais kā pārdzīvojums atraujas no visām īstenības kopsakarībām. Šķiet, ka mākslasdarba uzdevums ir kļūt par estētisku pārdzīvojumu, un tas nozīmē, ka pārdzīvojošo mākslasdarba vara pēkšņi izrauj no viņa dzīves kopsakarībām un tomēr vienlaikus saista ar visas savas eksistences veselumu. Mākslas pārdzīvojumā pastāv nozīmes pilnība, kas nepieder tikai šim īpašajam saturam vai priekšmetam, bet drīzāk jau pārstāv dzīves jēgveselumu. Estētisks pārdzīvojums vienmēr satur bezgalīgā veseluma pieredzi. Jo tas nesaplūst ar citiem atvērta pieredzes procesa vienībā, tas nepastarpināti reprezentē veselo, tā nozīme ir bezgalīga.

Ciktāl estētiskais pārdzīvojums, kā iepriekš teicām, eksemplāriski atveido jēdziena «pārdzīvojums» saturu, kļūst skaidrs, ka pārdzīvojuma jēdziens kļūst par noteicošo mākslas viedokļa pamatojumā. Mākslasdarbs tiek saprasts kā dzīves simboliskās reprezentācijas pilnīgums, uz kuru ceļā ir jebkurš pārdzīvojums. Tāpēc to pašu var raksturot kā estētiskā pārdzīvojuma priekšmetu. Estētikai tas nozīmē, ka tā sauktā pārdzīvošanas māksla ir pati māksla.

### c. PĀRDZĪVOJUMA MĀKSLAS ROBEŽAS. ALEGORIJAS REABILITĀCIJA

*Pārdzīvojuma mākslas* jēdzienam piemīt zīmīga divnozīmība. Sākotnēji pārdzīvojuma māksla acīmredzami nozīmē, ka māksla rodas *iz* pārdzīvojuma un ir pārdzīvojuma izpaušme. Taču atvasinātā nozīmē pārdzīvojuma mākslas jēdziens tiek izmantots arī tādas mākslas apzīmēšanai, kas paredzēta *priekš* estētiska pārdzīvojuma. Abi acīmredzot sakrīt. Kam būtmes noteiksme ir būt pārdzīvojuma izpaušmei, tas nevar tikt nozīmes ziņā aptverts citādi kā vien pārdzīvojumā.

Jēdzienu «pārdzīvojuma māksla», kā jau parasti šādos gadījumos, ir apzīmogojusi tā pretenzijām noliktā robežas pieredze. Vienīgi tad, ja nav pats par sevi saprotams, ka šāds mākslasdarbs radies no ģeniālas inspirācijas pārdzīvojuma, mēnessērdzīgā noteiktībā radot mākslasdarbu, kas savukārt uztverošajam kļūst par pārdzīvojumu, — vienīgi tad tiek apzināts pārdzīvojuma jēdziens tā aprisēs. Tas ir Gētes gadsimts, kuru mums raksturo šo priekšnosacījumu pašsaprotamība, — gadsimts, kas ir vesels laikmets. Vienīgi tāpēc, ka tas ir noslēdzies un mēs varam iziet ārpus tā robežām, mēs varam redzēt tā robežas un izveidot tā jēdzienu.

Pakāpeniski mēs apzināmies, ka mākslas un literatūras vēsturē šis laikmets ir tikai epizode. Labu priekšstatu par to sniedz Ernsta Roberta Kurciusa lieliskie viduslaiku literatūras estētikas pētījumi.<sup>135</sup> Ja sāk lūkoties ārpus pārdzīvojuma mākslas robežām un kļūst nozīmīgi citi mērogi, Vakarzemes mākslā atklājas jaunas plašas telpas — mākslā, pār kuru no antikās pasaules līdz baroka laikmetam valdīja pavisam citādi vērtībāmērogi, nevis pārdzīvotība —, un atbrīvojas skats uz pilnīgi svešām mākslas pasaulēm.

Protams, tas viss mums var kļūt par 'pārdzīvojumu'. Šī estētiskā pašuztvere vienmēr ir mūsu rīcībā. Taču tāpēc jau nevajag aloties, ka pats mākslasdarbs, kas tādejādi mums kļūst par pārdzīvojumu, nav bijis noteikts šādai uztverei. Mūsu vērtību jēdzieni par ģēniju un pārdzīvotību te nav adekvāti. Mēs varam atcerēties arī pilnīgi citus mērogius un, piemēram, teikt: mākslasdarbu par mākslasdarbu padara nevis pārdzīvojuma īstums vai tā izpausmes intensitāte, bet gan stingro formu un vēstījuma veidu mākslinieciska savienošana. Šis mērogu pretstats attiecas uz visiem mākslas veidiem, taču īpaša nozīme tam ir vārda mākslās.<sup>136</sup> Vēl 18. gadsimtā modernajai apziņai poēzija un retorika pārsteidzošā kārtā atradās līdzās viena otrai. Kants abās divās redz «iztēles brīvo spēli un sapratnes operāciju».<sup>137</sup> Kaut arī figurē [apzīmējums] «operācija», viņam tās ir skaistās mākslas un 'brīvas', ja vien abās izziņas spējās — juteklibā un sapratnē — bez [īpaša] nolūka tiek sasniegta harmonija. Pārdzīvotības un ģeniālas inspirācijas mērogam salīdzinājumā ar šo tradīciju vajadzēja ieviest pilnīgi citu «brīvās» mākslas jēdzienu, kuram atbilstu vienīgi poēzija, jo tajā izdeldēts viss nejausais, un kurā nemaz neiederas retorika.

<sup>135</sup> Curtius E.R. *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*. Bern, 1948.

<sup>136</sup> Sal. arī simbolu valodas un izteiksmes valodas pretstatu, kas ir Paula Bekmana pētījuma pamatā: Böckmann P. *Formgeschichte der deutschen Dichtung*. [Hamburg, 1967.]

<sup>137</sup> K.d.U. § 51.

Līdz ar to retorikas vērtības pagrimums 19. gadsimtā ir nepieciešamas sekas, kas rodas, izmantojot mācību par ģēnija neapzināto produkciju. Nesim noteiktu piemēru, aplūkojot *simbola* un *alegorijas* vēsturi, kuru iekšējās attiecības jauno laiku gaitā ir pārvirzījušās.

Pat tie pētnieki, kuri interesējas par vārdu vēsturi, nepiešķir pienācīgu vēribu faktam, ka šķietami pašsaprotamais mākslinieciskais pretstats starp alegoriju un simbolu ir tikai pēdējo divu gadsimtu filosofiskās attīstības rezultāts un sākumā bija tik maz sagaidāms, ka drīzāk jau jājautā, kā vispār radās šādas atšķiršanas un pretstatīšanas vajadzība. Nevar nepamanīt, ka Vinkelmans, kura ietekme bija noteicošā tā laika estētikā un vēstures filosofijā, abus jēdzienus izmanto kā sinonīmus, un tas attiecas uz visu 18. gadsimta estētikas literatūru. Sākotnēji abu vārdu nozīmēm patiešām ir kaut kas kopīgs: abos vārdos ir apzīmēts kaut kas tāds, kura jēga ir nevis tā izpausmīgumā resp. izskatā, skanējumā, bet gan nozīmē, kas ir ārpus tā. Tas, ka kaut kas pastāv priekš kaut kā cita, veido abu kopīgumu. Šāda nozīmīga korelācija, kurā bezjēdzīgais un nejutekliskais kļūst jēdzīgs un juteklisks,\* pastāv gan poēzijas un tēlotājmākslas jomā, gan reliģiski sakramentālajā jomā.

Vajadzētu detalizētāk izpētīt, cik lielā mērā antīkajā simbola un alegorijas vārdu izmantošanā jau iekļauts mums tikai ierastais to vēlākais pretstatījums. Te var iezīmēt vienīgi dažas pamatlinijas. Iesākumā, pats par sevi saprotams, abiem vārdiem nebija nekā kopīga. Alegorija sākotnēji piederēja pie runas, logosa sfēras, tā ir retoriska resp. hermeneitiska figūra. Tā vietā, ko domāja patiešām, tika teikts kaut kas cits — acīmredzamāks, taču tā, lai varētu saprast domāto.<sup>138</sup> Turpretim simbols nav ierobežots ar logosa sfēru. Jo simbols savas nozīmes dēļ nav saistīts ar citu nozīmi; tā skaidri saskatāmajai būtnei pašai ir «nozīme». Kā uzrādošajā tajā var atpazīt kaut ko citu. Tādi, piemēram, ir *tessera hospitalis* un daudz kas cits. Skaidrs, ka «simbols» ir nozīmīgs ne tikai sava satura dēļ vien, bet gan uzrādāmības dēļ, proti, tas ir dokuments<sup>139</sup>, kurā kopības locekļi atpazīst cits citu — visviens, vai tas ir reliģisks simbols, vai tas parādās profānā nozīmē kā atzīme, aplicība vai parole; katrā gadījumā *symbolon* nozīme balstās uz tā klātbūtni un savu reprezentējošo funkciju iegūst tikai parādīšanas vai pateikšanas klātibā.

Kaut arī alegorijas un simbola jēdzieni pieder pie dažādām sfērām, tie atrodas tuvu viens otram ne tikai savas kopīgās struktūras dēļ, reprezentējot

<sup>138</sup> *allēgoria* stājas sākotnējā *hyponoia* vietā: *Plut. de aud. poet. 19e*.

<sup>139</sup> Es atstāju atklātu [jautājumu], vai *symbolon* kā «līguma» nozīme balstās uz «vienošanās» vai uz tās dokumentāciju.

kaut ko citu, bet arī tādēļ, ka to privileģētā izmantošana attiecas uz reliģisko jomu. Alegorija rodas no teoloģiskās vajadzības eliminēt no reliģiskā tradējuma — tā tas sākotnēji ir ar Homēru — visu piedauzīgo un iepazīt aiz tā derīgo patiesību. Retorikā tā iegūst atbilstīgo funkciju it visur, kur parafrāze un netiešs izteikums šķiet piedienīgāks. Šī retoriski hermeneitiskā alegorijas jēdziena tuvumā nokļūst arī simbola jēdziens (šķiet, ka alegorijas nozīmē pirmo reizi tas figurē Hrisipa [teksta fragmentos]<sup>140</sup>), un tas noticis pirmām kārtām neoplatonisma kristīgās transformācijas dēļ. Dionīsijs Areopagīts jau sava galvenā darba pašā sākumā pamato nepieciešamību rīkoties simboliski (*symbolikōs*), jo Dieva pārjutekliskā būtne nav atbilstīga mūsu garam, kas pieradis pie jutekliskā. Tādējādi tur symbolon iegūst anagōgisku funkciju<sup>141</sup>; tas uzvedina uz dievišķā atziņu — gluži tāpat, kā alegorisks izteiciens vedina uz «augstāku» nozīmi. Alegoriskā izklāsta paņēmiena un simboliskā izziņas paņēmiena nepieciešamībai pamatā ir viens un tas pats: dievišķo nav iespējams iepazīt citādi, kā vien caur juteklisko.

Taču simbola jēdzienā ieskanas metafizisks fons, kas nemaz nav raksturīgs retoriskajam alegorijas izmantojumam. No jutekliskā iespējams pacelties līdz dievišķajam. Jo jutekliskais ir nevis vienkārši niecība un tumsība, bet gan patiesā izplūdums un atspīdums. Modernais simbola jēdziens bez šīs gnostiskās funkcijas un metafiziskā fona nepavisam nav saprotams. Vārds «simbols» no sava sākotnējā izmantojuma dokumenta, atpazīšanas zīmes, apliecības [nozīmē] varēja pacelties līdz filosofiskam noslēpumainas zīmes jēdzienam un tādējādi tuvināties hieroglifam, kuru var atminēt vienīgi iesvētītie, tikai tāpēc, ka simbols ir nevis patvaļīga zīmes paņemšana vai radīšana, bet paredz metafizisku redzamā un neredzamā sakarību. Redzamā uzlūkojuma un neredzamās nozīmes nešķiramība, šī divu sfēru «sakrašana», ir visu reliģiskā kulta formu pamatā. Tikpat tuvs ir izmantojums estētiskajā [jomā]. Saskaņā ar Zolgeru<sup>142</sup>, simboliskais apzīmē «eksistenci, kurā kaut kādā veidā tiek atpazīta ideja», proti, ideāla un parādības iekšējā vienība, kas specifiski piemīt mākslasdarbam. Turpretim alegoriskais šādu nozīmīgu vienību ļauj panākt tikai ar norādi uz kaut ko citu.

Taču alegorijas jēdziens savukārt ir piedzīvojis zīmīgu paplašinājumu, apzīmējot ne tikai runas figūru un izklāsta nozīmi (*sensus allegoricus*), bet arī atbilstīgi mākslas abstrakto jēdzienu tēlainos attēlojumus. Skaidrs, ka arī te

<sup>140</sup> *St. Vet. Fragm. II. 257 f.*

<sup>141</sup> *symbolikōs kai anagōgikōs, de Coel. hier. I, 2.*

<sup>142</sup> [Solger K. W.] *Vorlesungen über Ästhetik. Ed. Heyse [K., Leipzig.] 1829. S. 127.*

estētikas jēdzienu izveidei tēlotājmākslas jomā kā modelis kalpoja retorikas un poētikas jēdzieni.<sup>143</sup> Alegorijas jēdziena retoriskā korelācija šai nozīmes attīstībai ir tik svarīga, ka alegorija atšķirībā no simbola paredz nevis metafizisku pirmradniecību, bet tikai konvencijas un dogmatiskās fiksācijas izveidotu pakārtojumu, kas ļauj izmantot tēlainus beztēlainā attēlojumus.

Aptuveni šādi var rezumēt valodiskās nozīmju tendences, kas 18. gadsimta beigās noved pie tā, ka simbols un simboliskais kā iekšēji un būtiski nozīmīgais\* tiek pretstatīts alegorijas ārējam un mākslīgajam nozīmīgumam. Simbols ir jutekliskā un nejutekliskā sakrišana, bet alegorija ir nozīmīga jutekliskā saistībā ar nejuteklisko.

Taču ģēnija jēdziena un «izteiksmes» subjektivēšanas ietekmē šī nozīmju atšķirība kļūst par vērtību pretstatu. Simbols kā neizsmelamais, jo tam piemīt nenoteikta interpretējamība, tiek pretstatīts alegorijai, kam piemīt precīza nozīmes korelācija un kas tādējādi tiek izsmelta, gluži tāpat kā māksla nemākslai. Tieši tā nozīmes nenoteiktība ļauj uzvaroši uzplaukt *simboliskā jēdzienam* un vārdam, kad apgaismības laikmeta racionālistiskā estētika padevās kritiskajai filosofijai un ģēnija estētikai. Būtu vērts atsaukt atmiņā šo sakarību.

Izšķirīgais bija tas, ka «Spriestspējas kritikas» 59. paragrāfā Kants piedāvāja loģisku simbola jēdziena analīzi, kas spilgti izgaismo tieši šo punktu. Simboliskais attēlojums tiek nošķirts no shematiskā attēlojuma. Tas ir attēlojums (un nevis vienkārši apzīmējums — kā tā saucamajā loģiskajā «simbolismā»), taču simboliskais attēlojums attēlo jēdzienu nevis tieši (kā tas notiek Kanta transcendentālā shematisma filosofijā), bet gan netieši, un, «pateicoties tam, izteiksme satur nevis pašu jēdziena shēmu, bet tikai simbolu refleksijai». Šis simboliskā attēlojuma jēdziens ir viens no spožākajiem

<sup>143</sup>Būtu vēlams izpētīt, kad tieši vārds «alegorija» tika pārnesta no valodas jomas uz tēlotājmākslas jomu. Vai tikai kā emblemātikas sekas? (Sal.: Mesnard P. *Symbolisme et Humanisme // Umanesimo e Simbolismo*. Ed. Castelli. 1958.) 18. gadsimtā gluži pretēji, runājot par alegoriju, pirmām kārtām tiek domāts par tēlotājmākslu, un Lesinga pārstāvētā poēzijas atbrīvošana no alegorijas pirmām kārtām nozīmē tās atbrīvošanu no tēlotājmākslas parauga. Starp citu, Vinkelmaņa pozitīvā attieksme pret alegorijas jēdzienu nekādā ziņā nesaskan ar laikmeta gaumi, nedz arī ar tādu teorētisku uzskatiem kā Dibo un Algaroti. Šķiet, ka, pieprasot, lai gleznotāja ota tiktu «iemērktā sapratnē», viņu vairāk ietekmējuši Volfs un Baumgartens. Tādējādi viņš nenoraida alegoriju vispār, viņš atsauca uz klasisko antīko pasauli, lai devalvētu jaunās alegorijas. Uz to, cik maz Vinkelmans spējis attaisnot vispārējo alegorijas nomelnošanu 19. gadsimtā — gluži kā to pašaprotamību, ar kuru tai pretstata simboliskā jēdzienu, — norāda Justi piemērs (*I*, 430 ff.).

Kanta domas rezultātiem. Tādējādi Kants ir taisnīgs pret teoloģisko patiesību, kas sholastisko veidolu guvusi *analogia entis* idejā, un notur cilvēka jēdzienus tālu no Dieva. Turklāt viņš atklāj — noteikti uzsverot, ka šī «lieta» ir «pelnījusi dziļāku izpēti» — valodas simbolisko darba veidu (tās nemitīgā metaforika) un beigu beigās īpaši pievēršas analogijas jēdzienam, lai aprakstītu attiecības starp skaisto un tikumiski labo, kuras nevar būt nedz pakārtojums, nedz vienlīdzīgs sakārtojums. «Skaistais ir tikumiski labā simbols» — šajā piesardzīgajā un vienlaikus precīzajā formulā Kants apvieno prasību pēc pilnīgas estētiskās spriestspējas refleksijas brīvības un tās humāno nozīmi — doma, kas ieguva milzīgu vēsturisko iedarbību. Šajā ziņā viņa pēctecis bija Šillers.<sup>144</sup> Balstot cilvēkdzimuma estētiskās audzināšanas ideju uz Kanta formulēto skaistā un tikumiskā analogiju, viņš varēja sekot Kanta skaidrajai norādei: «Gaume padara iespējamu pāreju no jutekliskā kairinājuma uz habituālo morālo interesi bez kāda piespiedu lēciena.»<sup>145</sup>

Tagad rodas jautājums, kā gan šādi saprasts simbola jēdziens tik viegli kļuvis mums par alegorijas jēdziena pretstatu. Šajā ziņā Šillera [tekstos] nekas nav atrodamas, nav atrodamas pat tad, kad viņš piekrit aukstās un mākslīgās alegorijas kritikai, kuru tolaik pret Vinkelmani vērs Klopštoks, Lesings, jaunais Gēte, Karls Filips Morics un citi.<sup>146</sup> Pirmo reizi simbola jēdziena jaunais veidojums iezīmējas Šillera un Gētes sarakstē. Slavenajā 1797. gada 17. augusta vēstulē Gēte apraksta sentimentālo noskaņojumu, ko viņā izraisījuši Frankfurtes iespaidi, un par šādu efektu izraisītiem priekšmetiem

<sup>144</sup>Piemēram, darbā «Daile un cieņa» viņš saka, ka skaists priekšmets kalpo par idejas «simbolu» (*Werke. Ed. Günter, Witkowski. 1910 ff. Teil 17. S. 322.*).

<sup>145</sup>*Kant. Kritik der Urteilskraft. S. 260.*

<sup>146</sup>Rūpīgie pētījumi, kā Gēte izmanto vārdu «simbols» (*Müller C. Die geschichtlichen Voraussetzungen des Symbolbegriffs in Goethes Kunstanschauung. [Leipzig,] 1933*) rāda, cik svarīga laikabiedriem bija konfrontācija ar Vinkelmaņa alegorijas estētiku un kādu nozīmi ieguva Gētes uzskati par mākslu. Vinkelmaņa izdevumā Fernovs (*I. S. 219*) un Heinrihs Meiers (*II. S. 675 ff.*) Veimāras klasikā izstrādāto simbola jēdzienu jau iepriekš pieņem kā kaut ko pasaprotamu. Lai cik ātri ieviesies Šillera un Gētes valodas izmantojums, šķiet, ka Gēte šim vārdam vēl nepiešķīra estētisku nozīmi. Gētes devumam simbola jēdziena izveidē acimredzot ir cita izcelsme, proti, tas ceļas no protestantiskās hermeneitikas un mācības par sakramentiem, ko, minot Gerharda norādi, izstrādā Loofs (*Looff. Der Symbolbegriff. [Köln, 1955.] S. 195*). Īpaši uzskatāmu piemēru sniedz Karls Filips Morics. Kaut arī viņa uzskatus par mākslu ir pilnīgi pārņēmis Gētes gars, tomēr, kritizējot alegoriju, viņš var rakstīt, ka alegorija «tuvojas vienkāršam simbolam, kam vairs nav nekādas sakarības ar skaistumu» (cit. pēc: *Müller. C. 201*). /Plašs materiāls ir atrodamas V. Hauga izdotajā krājumā: *Haug W. (Hg.) Formen und Funktionen der Allegorie. Symposium Wolfenbüttel 1978. Stuttgart, 1979.*

saka, «ka principā tie ir simboliski, t.i, diez vai jāpiebilst, ka tie ir eminenti gadījumi, kas raksturīgā daudzveidībā reprezentē daudzus citus, ietver sevī zināmu totalitāti». Viņš piešķir šai pieredzei nozīmi, jo tai viņam jāpalīdz izvairīties no «empīrijas miljongalvainās hidras». Šillers viņu atbalsta un uzskata, ka šāds sentimentāls uztveršanas veids pilnīgi saskan ar to, «ko mēs abi par to esam nolēmuši». Taču Gētem tas laikam ir *ne tik daudz estētiska pieredze, cik īstenības pieredze*, kuras raksturošanai viņš acīmredzot izmanto simboliskā jēdzienu, kas patapināts no senprotestantiskās valodas prakses.

Šillers pret šādu īstenības simbolikas uztveri vērs savus idealistiskos iebildumus un līdz ar to pārvirza simbola nozīmi estētiskā virzienā. Šim simbola jēdziena estētiskajam pielietojumam seko arī Gētes mākslas draugs Meiers, lai patiesu mākslasdarbu norobežotu no alegorijas. Taču pašam Gētem mākslas teorijas simbola un alegorijas pretstats ir tikai atsevišķa izpaušme vispārējā virzībā uz nozīmīgo, ko viņš meklē visās parādībās. Tā, piemēram, viņš attiecina simbola jēdzienu uz krāsām, jo arī tur «patiesās attiecības vienlaikus izsaka nozīmi», turklāt te skaidri saskatāma pieslēšanās tradicionālajai hermeneitiskajai *allegorice, symbolice, mystice* shēmai,<sup>147</sup> līdz beidzot viņš par sev tik raksturīgo vārdu var rakstīt: «Viss, kas notiek, ir simbols, un, pilnīgi attēlojot pats sevi, tas norāda uz [visu] pārējo.»<sup>148</sup>

Filosofiskajā estētikā šāda valodas prakse varēja iemānot pirmām kārtām ceļā uz grieķu «mākslas reliģiju». Uz to skaidri norāda Šellinga mākslas filosofijas attīstīšana no mitoloģijas. Tiesa, Karls Filips Morics, uz kuru atsaucas Šellings, savā «Mācībā par dieviem» jau ir norādījis, ka mitoloģiskie dzejojumi «izšķīst tukšā alegorijā», taču šīs «fantāzijas valodas» apzīmēšanai vēl neizmanto nosaukumu «simbols». Turpretim Šellings raksta: «Mitoloģija vispār un ikviens tās dzejējums ir saprotams nevis shematiski vai alegoriski, bet gan simboliski. Jo absolūtā mākslas attēlojuma prasība ir šāda: *pilnīgas indiferences* attēlojums, proti, tāds [attēlojums], ka vispārīgais ir pilnīgi īpašais, bet īpašais — vispārīgais, nevis [tikai] to nozīmē.»<sup>149</sup> Izprotot šādi (kritizējot Heines uzskatus par Homēru) mitoloģijas un alegorijas patiesās attiecības, Šellings vienlaikus arī sagatavo simbola jēdzienam centrālo pozīciju mākslas

<sup>147</sup> *Farbenlehre. Des ersten Bandes erster, didaktischer Teil. Nr. 916.*

<sup>148</sup> 1818. gada 3. marta vēstule Šubartam. Līdzīgi izsakās jaunais Frīdrihs Šlēgels: «Visas zināšanas ir simboliskas.» (*Schlegel F. Neue philosophische Schriften. Hg. von J. Körner. [Frankfurt/M.] 1935. S. 123.*)

<sup>149</sup> *Schelling. Philosophie der Kunst (1802). WW. Bd. 5. S. 411.*

filosofijā. Līdzīga ir arī Zolgera darbā sastopamā atziņa, ka visa māksla ir simboliska.<sup>150</sup> Zolgers vēlas teikt, ka mākslasdarbs ir pašas «idejas» eksistence, nevis — ka tā nozīme būtu «līdzās mākslasdarbam uzmeclētā ideja». Drīzāk jau mākslasdarbu, ģenija darinājumu, raksturo tieši tas, ka tā nozīme ir pašā izpausmē, nevis tiek patvaļīgi tajā ielikta. Šellings atsaucas uz vārda «simbols» vācisko jomu *Sinnbild* — jēgtēls, sakot — «tik konkrēts, tikai sev līdzīgs kā tēls, un tomēr tik vispārīgs un jēgpilns kā jēdziens».<sup>151</sup> Patiesām, raksturojot simbola jēdzienu, jau Gēte izšķirīgo uzsvāru liek uz to, ka tā ir pati ideja, kas tajā sev sniedz eksistenci. Par universālu estētikas pamatjēdzienu šis jēdziens varēja kļūt tikai tāpēc, ka simbola jēdzienā implicēta simbola un simbolizējamā iekšējā vienība. Simbolā ir iekļauta jutekliskās parādības un pārjutekliskās nozīmes sakrišana, un šī sakrišana, kā rāda grieķu *symbolon* sākotnējā nozīme un tās turpmākā pastāvēšana konfesiju terminoloģiskajā izmantojumā, ir nevis vēlāka pakārtošana, kā tas ir zīmju nosaukumos, bet gan saderīgā apvienošana. Visā simbolika, kurā «priesterība atspoguļo augstākās zināšanas», balstās uz dievu un cilvēku «sākotnējo sasaisti», raksta Fridrihs Kreicers<sup>152</sup>, kura «Simbolika» izvirzīja bieži apstrīdēto uzdevumu — ļaut izteikties pirmlaika miklainajai simbolikai.

Simbola jēdziena paplašināšanās līdz estētiskam universālprincipam, protams, nenorisinājās bez pretestības. Jo tēla un nozīmes iekšējā vienība, kas veido simbolu, nepavisam nav tik vienkārša. Simbols tā vienkārši neatceļ spriedzi starp ideju pasauli un maņu pasauli. Tas ļauj domāt arī par nesaderību starp formu un būtību, izteiksmi un saturu. Īpaši nozīmīga šī spriedze ir simbola reliģiskajā funkcijā. Tas, ka, balstoties uz šo spriedzi, kultā kļūst iespējama momentāna un totāla parādības sakrišana ar bezgalīgo, paredz, ka pastāv iekšēja galīgā un bezgalīgā kopsakarība, kas piepilda simbolu ar nozīmi. Līdz ar to simbola reliģiskā forma precīzi atbilst sākotnējai *symbolon* noteiksmei — viena sadalīšana un divu savienošana.

Formas un būtības neatbilstība simbolam ir būtiska tiktāl, ciktāl tā nozīme norāda uz jutekliskuma ietvaru pārsniegšanu. Šajā neatbilstībā sakņojas simbolam piemītošais svārstīgums, neizšķirtība starp formu un būtību. Neatbilstība acīmredzami ir jo lielāka, jo simbols tumšāks un nozīmīgāks, un mazāka — jo vairāk nozīme caurvij formu, — tāda ir ideja, kurai sekoja

<sup>150</sup>Erwin. *Vier Gespräche über das Schöne und die Kunst*. II, 41.

<sup>151</sup>A.a.O. V, 412.

<sup>152</sup>Creuzer F. *Symbolik [und Mythologie der alten Völker*. Leipzig, 1837.] Bd. 1. § 19.

Kreicers.<sup>153</sup> Hēgeļa īstenotā simboliskā izmantojuma ierobežošana uz Austrumu simbolisko mākslu principā balstās uz šo tēla un jēgas nesaderību. Domātās nozīmes pārsvaram jāraksturo īpaša mākslas forma<sup>154</sup>, kas no klasiskās mākslas atšķiras ar to, ka stāv pāri šādai nesaderībai. Taču tā laikam jau ir jēdziena apzināta fiksācija un mākslīga ierobežošana, jo tas, kā jau redzējam, vēlas izteikt ne tik daudz neatbilstību, cik tēla un jēgas sakrišanu. Jāpiebilst, ka Hēgeļa īstenotais simboliskā jēdziena ierobežojums (par spīti daudzajiem sekotājiem šajā virzienā) bija pretrunā ar jaunākās estētikas tendenci, kas kopš Šellinga laikiem šajā jēdzienā mēģināja domāt tieši parādības un nozīmes vienību, lai tādejādi attaisnotu estētisko autonomiju pret jēdziena pretenzijām.<sup>155</sup>

Bet tagad izsekosim šai attīstībai atbilstošo *alegorijas devalvāciju*. No sākuma zināma loma varētu būt aizsardzībai pret franču klasicismu, ko vācu estētika īsteno kopš Lesinga un Herdera laikiem.<sup>156</sup> Tomēr Zolgers saglabā arkārtīgi lielu nozīmi apzīmējumam «alegorisks», attiecinot to uz visu kristīgo mākslu, bet Frīdrihs Šlēgels iet vēl tālāk. Viņš saka, ka viss skaistais ir alegorija («Saruna par poēziju»). Arī tas, kā Hēgelis izmanto simboliskā jēdzienu (gluži kā Kreicers), vēl ir ļoti tuvu šim alegoriskā jēdzienam. Taču 19. gadsimta izglītības humānisms vairs nesaglabā šo filosofu valodas praksi, kuras pamatā ir romantiskā ideja par neizsakāmā attiecībām ar valodu un «Rīta zemes» alegoriskās poēzijas atklāšana. Tad atsaucas uz Veimāras klasiku, un patiesām — alegorijas devalvēšana bija vācu klasikas dominējošā interese, kas radās visnotaļ nepieciešami, atbrīvojot mākslu no racionālisma pinēkliem un gēnija jēdziena izstrādes. Alegorija, protams, nepavisam nav tikai gēnija lieta. Tā balstās uz stingrām tradīcijām, un tai vienmēr ir noteikta,

<sup>153</sup>Creuzer F. *Symbolik*. I. § 30.

<sup>154</sup>*Ästhetik I. (Werke. 1832 ff. Bd. 10, 1.) S. 403 f. /Sal. ar manu darbu «Hegel und die Heidelberger Romantik» (Ges. Werke. Bd. 3.).*

<sup>155</sup>Taču Šopenhauera piemērs rāda, ka tāda valodas prakse, kurā 1818. gadā simbols tiek izprasts kā tīri atsevišķs konvencionālas alegorijas gadījums, ir iespējama arī vēl 1859. gadā: *Welt als Wille und Vorstellung*. § 50.

<sup>156</sup>Šajā sakarībā Klopštoks (X, 254 ff) pat Vinkelmani redz nepatiesā atkarībā: «Vairumā alegorisko gleznojumu divas galvenās kļūdas ir tādas, ka tos bieži vien vispār nav iespējams vai ļoti grūti iespējams saprast un ka tie savas iedabas pēc ir neinteresanti .. patiesi svētā un pasaulīgā vēsture ir tā, ar ko vislabprātāk nodarbojas diezīgie meistari .. Citi var strādāt pie savas tēvzemes vēstures. Lai cik tā arī būtu interesanta, vai tad uz mani attiecas grieķu un romiešu vēsture?» Detalizēti par aizsardzību pret jaunāko franču [autoru] alegorijas (saprāta alegorija) niecīgo nozīmi sk.: *Solger. Vorl. z. Ästh. S. 133 ff. Līdzīgi: Erwin II, 49; Nachlass I. S. 525.*

noteicama nozīme, kas nepavisam nav pretrunā ar sapratnisku aptveršanu, izmantojot jēdzienu. Gluži pretēji, kā jēdziens, tā alegorijas lieta cieši saistās ar dogmatiku, ar mītiskā racionalizāciju (piemēram, grieķu apgaismībā) vai ar Svēto Rakstu kristietisko izklāstu vienas mācības vienībā (piemēram, patristikā) un visbeidzot ar kristietiskā tradējuma samierināšanu ar antiko izglītību, kas ir jaunlaiku tautas mākslas un dzejas pamats un kuras pēdējā pasaules forma bija baroks. Lidz ar šīs tradīcijas sabrukumu tas norisinās arī ar alegoriju. Jo brīdī, kad mākslas būtība atsavinājās no visām dogmatiskajām saistībām un kad to varēja definēt, izmantojot ģēnija neapzināto produkciju, alegorijai bija jāklūst estētiski apšaubāmai.

Tādējādi mēs redzam, ka no Gētes mākslas teorētiskajiem centieniem izriet specīga ietekme, lai simboliskajam uzspiestu pozitīva, bet alegoriskajam — negatīva mākslinieciskā jēdziena zīmogu. Šajā ziņā īpaši ietekmīga bija viņa dzeja, saskatot tajā dzīves bīkti, proti, pārdzīvojuma dzejisku izstaltotjumu. Viņa paša izvirzītais pārdzīvotības mērogs 19. gadsimtā kļuva par vadošo vērtībējēdzienu. Tas, kas paša Gētes daiļradē neatbilda šim mērogam, piemēram, viņa vēlinā poēzija, saskaņā ar gadsimta reālistisko garu tika atstāts novārtā kā kaut kas alegoriski «pārlādēts».

Galū galā tas iedarbojas arī uz filosofiskās estētikas attīstību — tā gan recipē simbola jēdzienu Gētes universālajā nozīmē, taču recipē, balstoties uz īstenības un mākslas pretstatu, t.i., balstoties uz 19. gadsimta «mākslas statusu»\* un izglītības reliģiju. Raksturīgs piemērs ir vēlinais F. Fišers — jo vairāk viņš pāraug Hēgeli, jo vairāk paplašina Hēgela simbola jēdzienu, saskatot simbolā vienu no subjektivitātes galvenajiem sasniegumiem. «Dvēseles tumšā simbolika» piešķir neapdvēselotajam (dabai vai jutekliskām parādībām) dvēseli un nozīmi. Tā kā estētiskā apziņa pretstatā mītiski reliģiskajai apziņai apzinās sevi esam brīvu, tad arī simbolika, ko tā visam piešķir, ir «brīva». Lai cik daudznozīmīga nenoteiktība arī saglabātos simbolā, tā raksturošanai neder tā privatīvās attiecības ar jēdzienu. Drīzāk jau simbolam kā cilvēka gara darīnājumam piemīt pašam sava pozitivitāte. Simbols ir pilnīga parādības un idejas atbilstība; tā, sākot ar Šellingu, tiek domāta simbola jēdzienā, turpretim neatbilstība tiek attiecināta uz alegoriju resp. mītisko apziņu.<sup>157</sup> Vēl Kasireram estētiskā simbolika un mītiskā simbolika ir nošķirta līdzīgā veidā, jo estētiskajā

<sup>157</sup> Vischer F. Th. *Kritische Gänge: Das Symbol*. [Tübingen, 1844 — 1873]. Sal. ar lielisko E. Folharda analīzi (*Vollhard E. Zwischen Hegel und Nietzsche*. [Frankfurt/M..] 1932. S. 157 ff.) un V. Elmīllera ģenētisko atainojumu (*Oelmlüller W. F. Th. Vischer und das Problem der Nachhegelschen Ästhetik*. [Stuttgart.] 1959).

simbolā spriedze starp tēlu un nozīmi līdzsvarojoties; tā ir pēdējā klasicistiskā «mākslas reliģijas» jēdziena atskaņa.<sup>158</sup>

No šī simbola un alegorijas vārdu vēstures pārskata mēs varam izdarīt lietišķus secinājumus. Striktais jēdzienu pretstats «organiski izaugušais simbols — aukstā, saprātiskā alegorija» zaudē savu obligātumu, ja iepazīst tā saistību ar ģēnija un pārdzīvojuma estētiku. Jau baroka mākslas atkalatklāšana (loti labi nomanāms process antikvitāšu tirgū), bet it īpaši baroka poēzijas atklāšana pēdējos gadu desmitos, kā arī jaunākie mākslas zinātnes pētījumi nodrošināja zināmu alegorijas goda atgūšanu, un patlaban ir saprotams arī šī procesa teorētiskais pamats. 19. gadsimta estētikas pamats bija dvēseles simbolizējošās darbības brīvība. Bet vai tas ir nesošais balsts? Vai šo simbolisko darbību patiesībā arī patlaban vēl neierobežo mītiski alegoriskās tradīcijas turpināšanās? Ja atzīst to, tad atkal ir jārelatīvē simbola un alegorijas pretstats, kas pārdzīvojuma estētikas aizsprieduma\* dēļ šķiet absolūts. Gluži tāpat diez vai var uzskatīt par absolūtu atšķirību starp estētisko apziņu un mītisko apziņu.

Jāapzinās, ka šādu jautājumu rašanās implicē estētisko pamatjēdzienu pamatīgu revīziju. Jo pilnīgi skaidrs, ka runa ir par kaut ko vairāk nekā par kārtējo gaumes un estētiskā novērtējuma transformāciju. Drīzāk jau problemātisks kļūst pats estētiskās apziņas jēdziens, un līdz ar to arī [tās] mākslas statuss, pie kuras tas pieder. Vai estētiskā attieksme vispār ir piemērota attieksme pret mākslasdarbu? Varbūt tas, ko mēs dēvējam par «estētisko apziņu», ir abstrakcija? Jaunā alegorijas cieņpilnā novērtēšana, par kuru mēs runājam, norāda uz to, ka patiesībā arī estētiskajā apziņā dogmatiskais moments uztur savu nozīmību. Vai tad, ja atšķirība starp estētisko un mītisko apziņu nebūtu absolūta, neklūtu problemātisks arī pats mākslas jēdziens, kas, kā mēs redzējam, ir estētiskās apziņas darinājums? Katrā ziņā nav šaubu, ka mākslas lielais laiks bija tad, kad pret darinājumiem izturējās bez kādas estētiskās apziņas un mūsu jēdziena par «mākslu», kad tās reliģiskās vai profānās dzīves funkcijas bija visiem saprotamas un nebija tikai kaut kas estētiski baudāms. Vai uz to vispār var attiecināt estētiskā pārdzīvojuma jēdzienu, nononiecīnot tās patieso būtmi?

<sup>158</sup>Cassirer E. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*. S. 29. /Līdzīga pozīcija ir jau B.Krochem: *Croce B. Aesthetik als Wissenschaft vom Ausdruck und allgemeine Sprachwissenschaft*. Tübingen, 1930./

### 3. JAUTĀJUMA PAR MĀKSLAS PATIESĪBU ATGŪŠANA

#### a. ESTĒTISKĀS IZGLĪTĪBAS PROBLEMĀTISKUMS

Vispirms, lai iemācītos pareizi novērtēt šī jautājuma svarīgumu, minēsim vēsturisku apsvērumu, kam jānosaka «estētiskās apziņas» jēdziens tā specifiskajā, vēsturiski darinātajā nozīmē. Acīmredzot patlaban ar [vārdu] «estētisks» mēs nesaprotam gluži to pašu, ko ar šo vārdu vēl saistīja Kants, kad viņš mācību par telpu un laiku dēvēja par «transcendentālo estētiku» un mācību par skaisto un cildeno dabā un mākslā saprata kā «spriestspējas kritiku». Pagrieziena punktu laikam iezīmē Šillers, kas gaumes transcendentālās domas transformēja par morālu prasību un formulēja imperatīvu — izturies estētiski!<sup>159</sup> Radikālo subjektīvēšanu, ar kuru Kants transcendentāli attaisnoja gaumes spriedumu un tā pretenzijas uz vispārnozīmību, Šillers savos estētiskajos darbos transformēja no metodiska priekšnosacījuma par saturisku priekšnosacījumu.

Tiesa, viņš gan varēja atsaukties uz pašu Kantu, kas jau atzina, ka gaumei piemīt pārejas nozīme no jutekliskas izjūtas uz tikumisku.<sup>160</sup> Taču, proklamējot mākslu kā ievingrināšanos brīvībā, viņš drīzāk atsaucās nevis uz Kantu, bet gan uz Fihti. Izziņas spēju brīvo spēli, uz kuru Kants balstīja gaumes un gēnija *a priori*, viņš, balstoties uz Fihtes dziņu mācību, saprata antropoloģiski, turklāt spēles dziņai bija jānodrošina harmonija starp formas dziņu un materiālo dziņu. Šīs dziņas kultivēšana ir estētiskās audzināšanas mērķis.

Tam ir tālejošas konsekvences. Kopš tā brīža māksla kā skaistās šķietamības māksla tiek pretstatīta praktiskajai īstenībai un saprasta saskaņā ar šo pretstatu. Pozitīva papildinājuma attiecības, kas izsenis nosaka mākslas un dabas saikni, tagad aizstāj šķietamības un īstenības pretstats.<sup>161</sup> Tradicionāli «mākslas», kas aptver arī visu apzināto dabas pārveidošanu cilvēcisķai izmantošanai, uzdevums ir īstenot dabas dotajā un atstātajā telpā savu papildinošo un piepildošo darbību. Arī «skaistā māksla», ciktāl tā tiek skatīta šādā horizontā, ir nevis īstenības šķietama maskēšana, aizplivurošana

<sup>159</sup>Tā var formulēt to, kas tiek pamatots vēstulēs «Par cilvēku estētisko audzināšanu», piemēram, 15. vēstulē: «Starp formas dziņu un materiāla dziņu ir jāpastāv kopībai, t.i., spēles dziņai.»

<sup>160</sup>*K.d.U. S. 164.*

<sup>161</sup>*K.d.U. S. 164.*

vai apskaidrošana, bet gan pilnīgošana. Bet, ja mākslas jēdzienu veido īstenības un šķietamības pretstats, tad dabas veidotais aptverošais ietvars tiek saspridzināts. Māksla kļūst par [atsevišķu] viedokli un pamato pati savas autonomās pretenzijas uz kundzību.

Tur, kur valda māksla, funkcionē skaistuma likumi un tiek pārkāptas īstenības robežas. Tā ir 'ideālā valstība', kas jāaizstāv pret visiem ierobežojumiem, arī pret valsts un sabiedrības aizbildniecību. Acīmredzot ar iekšējo pārvirzi Šillera estētikas ontoloģiskajā bāzē ir saistīts tas, ka, [tiecoties] īstenot, transformējas arī Šillera «Vēstulēs par estētisko audzināšanu» paustais lieliskais aizsākums. Audzināšana ar mākslas palīdzību, kā zināms, kļūst par audzināšanu mākslai. Patiesas tikumiskas un politiskas brīvības vietā, uz kuru jāsaņemas mākslai, stājas «estētiskas valsts», mākslā ieinteresētas izglītības sabiedrības veidošana.<sup>162</sup> Taču līdz ar to, lai pārvarētu kantisko maņu pasaules un tikumu pasaules duālismu, ko reprezentē estētiskās spēles brīvība un mākslasdarba harmonija, ir nepieciešams jauns pretstats. Ar mākslas palīdzību īstenotā ideāla un dzīves samierināšana ir tikai partikulāra samierināšana. Skaistais un māksla īstenībai piešķir tikai pārejošu un apskaidrojošu mirgojumu. Dvēseles brīvība, kurā tie to pacel, ir brīvība nevis īstenībā, bet tikai estētiskā valstī. Tādējādi, samierinot kantisko būt un jābūt duālismu, atklājas vēl lielāks un grūtāk atrisināms duālisms. Tā ir atsvešinātās īstenības proza, attiecībā pret kuru estētiskās samierināšanas poēzijai jāmeklē sava pašapziņa.

Īstenības jēdziens, kuram Šillers pretstata poēziju, nepavisam vairs nav kantisks. Jo Kants, kā mēs redzējām, vienmēr vadās no dabas skaistā. Taču, tiklīdz viņš, kritizēdams dogmatisko metafiziku, ierobežoja izziņas jēdzienu ar «tīrās dabaszinātnes» iespējamību un līdz ar to nominālistiskajam īstenības jēdzienam piešķīra neapstrīdāmu nozīmību, 19. gadsimta estētikas ontoloģiskais apjukums galu galā ir saistīts ar pašu Kantu. Dominējot nominālistiskajam aizspriedumam, ir iespējama tikai nepietiekama un pārprota estētiskās būtmes aptveršana.

Principā tikai 19. gadsimta psiholoģijas un izziņas teorijas fenomenoloģiskā kritika mūs atbrīvo no jēdzieniem, kas kavē atbilstošo estētiskās būtmes saprašanu. Tā parādīja, ka visi mēģinājumi domāt par estētiskā būtmes veidu, pamatojoties uz īstenības izziņu, un izprast to kā tās modifikāciju

<sup>162</sup>Par cilvēku estētisko audzināšanu, 27. vēstule. Sal. ar aizvien vēl lielisko sā procesa atainojumu: Kuhn H. *Die Vollendung der klassischen deutschen Ästhetik durch Hegel*. Berlin, 1931.

maldina.<sup>163</sup> Visi šie jēdzieni, kā, piemēram, atdarināšana, šķietamība, atīstenošana, ilūzija, burvestība, sapnis, paredz saistību ar paša būtmi, no kuras atšķiroties estētiskā būtme. Taču fenomenoloģiskā atgriešanās pie estētiskās pieredzes māca, ka tā nepavisam nedomā par šādu saistību un pieredzētājā drīzāk jau saskata savpato patiesību. Tas nozīmē, ka savā īstenības pieredzējumā estētiskā pieredze principā nevar vilties. Turpretim visas iepriekš minētās īstenības pieredzes modifikācijas raksturo tas, ka tām noteikti atbilst vilšanās pieredze. Tas, kas ir tikai šķietams, atklājas, tas, kas ir atīstenojams, ir bijis patiešams, tas, kas bija burvestība, zaudē savu burvestību, tas, kas bija ilūzija, tiek saskatīts, bet no sapņa, kurā bijām, mēs uzmostamies. Ja estētiskais būtu šķietamība šādā nozīmē, tad tā nozīmība — gluži kā sapņa šausmas — varētu valdīt tikai tik ilgi, kamēr netiktu apšaubīta parādības īstenība, un līdz ar pamošanos zaudētu savu patiesību.

Teorētiskais pamats estētiskā ontoloģiskās noteiksmes atspiešanai līdz estētiskās šķietamības jēdzienam ir tas, ka dabaszinātniskā izziņas parauga kundzība diskreditē visas izziņas spējas, kas atrodas ārpus šīs jaunās metodikas. /«fiction»! /

Es atgādināšu, ka slavenajā pasāzā, ar kuru mēs sākām, salīdzinot garzinātņu darbu ar dabaszinātņu darbu, Helmhols neprata to raksturot labāk, kā vien pievienojot tam epitetu «māksliniecisks». Šādai teorētiskai attieksmei pozitīvi atbilst tas, ko mēs varam dēvēt par estētisko apziņu. Tā ir dota līdz ar «mākslas statusu», ko pirmais pamatoja Šillers. «Skaistās šķietamības» māksla ir pretstatīta īstenībai, tāpēc estētiskā apziņa ietver sevi atsvešināšanos no īstenības — tā ir «atsvešināta gara» veidols, kā Hēgelis raksturoja *izglītību*. Izturēties estētiski — izglītotas apziņas iezīme.<sup>164</sup> Jo estētiskajā apziņā mēs atrodam iezīmes, kas raksturo izglītotu apziņu: pacelšanās uz vispārību, distancēšanās no nepastarpinātās pieņemšanas vai noraidīšanas partikularitātes, pieļaušana, ka tas, kas neatbilst paša gaidām vai nosliecēm, var būt nozīmīgs.

Šajā sakarībā mēs iepriekš iztīrījām *gaumes* jēdziena nozīmi. Taču gaumes ideāla vienība, kas raksturo un saista sabiedrību, raksturīgi atšķiras no tā, kas veido estētiskās izglītības figūru. Gaume ievēro tikai saturisku mērogu. To, kas sabiedrībā nozīmīgs, kāda gaume tajā valda, veido sabiedriskās dzīves kopīgums. Šāda sabiedrība izvēlas un zina, kas tai pieder un kas nepieder.

<sup>163</sup>Sal.: Fink E. *Vergegenwärtigung und Bild // Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. 1930. Bd. XI.*

<sup>164</sup>Sk. iepriekš 25. lpp. un tālāk.

Arī mākslinieciskās intereses tai nav kaut kas nejaušs un, saskaņā ar ideju, universāls; tas, ko mākslinieki rada un ko sabiedrība vērtē, iekļaujas dzīves stila un gaumes ideāla vienībā.

Turpretim estētiskās izglītības ideja — kā mēs to atvedinām no Šillera — vairs nepieļauj nekādu saturisku mērogu un atrauj mākslasdarbu no tā piederības paša pasaulei. Tā izpausme ir estētiski izglītotās apziņas pretenziju universālā izplatīšanās. Viss, kura «kvalitāti» tā atzīst, ir tās īpašums. Turklāt tā vairs neizvēlas, jo tā nav un nevēlas būt tas, ar ko varētu samērot izvēli. Estētiskā apziņa tiek izreflektēta no visu noteicošās un noteiktās gaumes un pati ir nulles pakāpes noteiktība. Tai vairs nav nozīmīga mākslasdarba piederība savai pasaulei, tieši otrādi, estētiskā apziņa ir pārdzīvojošais centrs, kam atbilstoši tiek noteikts tas, kas ir māksla.

Līdz ar to tas, ko mēs dēvējam par mākslasdarbu un estētiski pārdzīvojam, balstās uz abstrakcijas veikumu. Abstrahējoties no visa tā, kur kā savas sākotnējās dzīves kopsakarībās sakņojas [mākslas] darbs, no visām reliģiskajām vai profānajām funkcijām, kurās tās iekļāvās un guva savu nozīmi, tas kļūst redzams kā «tīrs mākslasdarbs». Estētiskās apziņas abstrakcija īsteno tikai sev pašai pozitīvu veikumu. Tā ļauj redzēt to, kas tīrais mākslasdarbs ir, un ļauj tam būt par sevi. Šo veikumu es dēvēju par 'estētisko atšķiršanu'.

Līdz ar to — atšķirībā no atšķiršanas, ko izvēloties un atmetot praktizē saturiski piepildīta un noteikta gaume, — vajag raksturot abstrakciju, kas izvēlas, balstoties tikai uz estētisko kvalitāti kā tādu. Tā īstenojas 'estētiskā pārdzīvojuma' pašapziņā. Tam, uz ko vērst estētiskais pārdzīvojums, ir jābūt pašam [mākslas] darbam, bet tas, no kā abstrahējas, ir tam pielīpošie ārpus-estētiskie momenti: mērķis, funkcija, satura nozīme. Šie momenti var būt pietiekami nozīmīgi, jo iekļauj [mākslas] darbu tā pasaulē un līdz ar to arī determinē visu tā nozīmes pilnību, kas tam sākotnēji piemīt. Taču darba māksliniecisko būtību no visa vajag atšķirt. Un šo estētiski domāto atšķiršanu no visa ārpus-estētiskā īsteno tieši estētiskā apziņa. Tā abstrahē no visiem pieejas nosacījumiem, kuros [mākslas] darbs mums sevi rāda. Tātad šī atšķiršana pati ir kaut kas specifiski estētisks. Tā atšķir darba estētisko kvalitāti no visiem saturiskajiem momentiem, kas nosaka mūsu saturisko, morālo vai reliģisko pozīciju, un iedomā vienīgi pati sevi savā estētiskajā būtībā. Reproductīvajās mākslās tā gluži tāpat atšķir oriģinālu (dzeju, kompozīciju) no tā izpildījuma, turklāt estētiski domātais var būt gan oriģināls salīdzinājumā ar reprodukciju, gan reprodukcija atšķirībā no oriģināla vai kādas citas iespējamās izpratnes. Estētiskās apziņas suverenitāte — it visur īstēnot šādu estētisku atšķiršanu un spēt it visu uzlūkot «estētiski».

Tāpēc estētiskajai apziņai piemīt simultanitātes raksturs, jo [tā] pretendē uz itin visa mākslinieciski vērtīgā apkopošanu. Līdz ar to arī refleksijas forma, kurā tā estētiski īstenojas, nav tikai tagadnīga [forma]. Jo viss nozīmīgais, ko estētiskā apziņa pacel simultanitātē, vienlaikus tiek noteikts arī kā kaut kas vēsturisks. Un ne tikai tāpēc, ka tā iekļauj vēsturiskās zināšanas un izmanto tās kā [raksturojošas] pazīmes<sup>165</sup>, bet arī tāpēc, ka atsvabināšanās no visām saturiski noteiktajām gaumēm izteikti izpaužas mākslinieka pievērstībā vēsturiskajam. Uz estētiskā un vēsturiskā momenta iekšējo saderību izglītības apziņā norāda vēstures ainas, kuru sākotne ir nevis vajadzība pēc laikmetīga atainojuma, bet gan vajadzība pēc vēsturiskas apjēgsmes reprezentācijas, — vēsturiskais romāns, bet pirmām kārtām historizējošas formas, kas izvērsas 19. gadsimta būvmākslas nemitīgajās stilu reminiscencēs.

Varētu iebilst, ka simultanitāte nepavisam nerodas estētiskajā atšķiršanā, ka tā jau izsenis ir vēsturiskās dzīves integrācijas produkts. Vismaz lielās būvceltnes tagadnes dzīvē stāv kā dzīvi pagātnes liecinieki; tas pats attiecas arī uz visu paražās un tikumos, gleznās un rotās saglabāto, ja tas tagadnes dzīvē pastarpināti iekļauj kaut ko senu. Tomēr no tā vajag atšķirt estētisko izglītības apziņu. Tā sevi nesaprot kā šādu laiku integrāciju, tās simultanitāte balstās uz pašas apzināto gaumes vēsturisko relativitāti. Vienīgi tad, ja pastāv principiāla gatavība neuzskatīt gaumi, kas atšķiras no «labās» gaumes, par vienkārši sliktu gaumi, faktiskā vienlaicība kļūst par principiālu simultanitāti. Tad gaumes vienības vietā stājas kustīga kvalitātes izjūta.<sup>166</sup>

«Estētiskā atšķiršana», kas funkcionē kā estētiska apziņa, rada sev arī āreju būtmi. Tā pierāda savu produktivitāti, sagatavojot simultanitātes vietas: «universāla bibliotēka» literatūras jomā, muzejs, stacionārs teātris, koncertzāle u. tml. Tad ļoti skaidri parādās atšķirība starp to, kas bija agrāk un kas rodas tagad. Muzejs, piemēram, nav vairs vienkārši krātuve, kas kļuvusi publiski pieejama. Drīzāk jau senie krājumi (galma vai pilsētas) atspoguļoja noteiktas gaumes izvēli un galvenokārt saturēja vienas un tās pašas par paraugu uzskatāmas «skolas» darbus. Turpretim muzejs ir šādu krājumu krātuve, un raksturīgi, ka tā pilnība izpaužas krājumu izcelsmes apslēpšanā, veidojot jaunu vēsturisku izkārtojumu vai tiecoties pēc maksimāla papildinājuma. Līdzīgi ir arī ar stacionārajiem teātriem vai šā gadsimta koncertu pasākumiem: repertuārs aizvien vairāk un vairāk attālinās no laikabiedru darbiem

<sup>165</sup>Raksturīgs piemērs ir prieks par citātiem kā kaut kādu sabiedrisku spēli.

<sup>166</sup>Sk. meistarīgo šīs attīstības atainojumu: Weidlé W. *Die Sterblichkeit der Musen*. /Sal. ar nākamo piezīmi./

un pielāgojas pašapliecināšanās vajadzībām, raksturojot šos iekārtojumus balstošo izglītības sabiedrību. Tajā tiek iekļautas pat tādas mākslas formas, kas pretojas estētiskā pārdzīvojuma simultānitātei, piemēram, būvmāksla, tās tiek iekļautas, izmantojot vai nu moderno reprodukcijas tehniku, vai arī moderno tūrisma, kas celtnes un ceļošanu pārvērs par attēlu grāmatu pārļapošanu.<sup>167</sup>

Tādējādi «estētiskajā atšķiršanā» [mākslas] darbs zaudē savu vietu un pasauli, pie kuras tas pieder, kļūstot piederīgs estētiskajai apziņai. Līdz ar to savu vietu pasaulē zaudē arī mākslinieks. Tas izpaužas tā sauktās pasūtījuma mākslas diskreditācijā. Laikmetā, kad pār sabiedrisko apziņu valda pārdzīvojuma māksla, noteikti jāatgādina, ka [iepriekš] brīvas inspirācijas [rosināta] radīšana bez pasūtījuma, uzdotas tēmas un labvēlīgas izdevības bija drīzāk izņēmums, turpretim patlaban mēs uztveram arhitektu kā parādību *sui generis*, jo viņš savā produkcijā nav — kā dzejnieks, gleznotājs vai mūziķis — neatkarīgs no pasūtījuma vai izdevības. Brīvs mākslinieks rada bez pasūtījuma. Šķiet, ka viņu raksturo tieši radīšanas pilnīgā neatkarība, tāpēc arī sabiedrībā viņš iegūst raksturīgās autsaidera iezīmes, kura dzīves formas nevar mērot ar publisko tikumu mērogu. Šo procesu atspoguļo bohēmas jēdziens, kas radies 19. gadsimtā. Ceļojošo cilvēku dzimtene kļūst par mākslinieka dzīves stila sugas jēdzienu.

Taču vienlaikus mākslinieku, kas ir tik «brīvs kā putns vai zivs», apgrūtina viņa aicinājums, kas viņu padara par divnozīmīgu figūru. Jo no reliģiskajām tradīcijām izkritusī izglītības sabiedrība gaida no mākslas vairāk, nekā dod «mākslas statusam» atbilstošā estētiskā apziņa. Romantiskā prasība pēc jaunas mitoloģijas, ko izvirza F.Šlēgels, Šellings, Hēlderlins un jaunais Hēgelis<sup>168</sup>, bet kas, piemēram, figurē arī gleznotāja Runges eksperimentos un refleksijās, sniedz māksliniekam un viņa uzdevumam pasaulē jaunas iesvaīdītības apziņu. Viņš ir kaut kas līdzīgs «pasaulīgam pestītājam» (*Immermans*), kura darinājumiem zināmā mērā jāsamierina ar postīgo [dzīvi], uz ko cer svētumu zaudējuši pasaule. Kopš tā laika šī pretenzija nosaka mākslinieka traģēdiju [šajā] pasaulē. Jo pretenzijas atrisinājums vienmēr ir tikai partikulārs

<sup>167</sup>Sal.: Malraux A. *Le musée imaginaire*; Weidlé W. *Les abeilles d'Aristée*. Paris, 1954.

Taču mūsu hermeneitisko interesi piesaista konsekvences trūkums, jo Veidle, kritizējot tīri estētisko, aizvien vēl fiksē radīšanas aktu kā normu, kā aktu, «kas pastāv pirms darba, bet kas iekļaujas darbā un ko es aptveru un skatu, skatot un aptverot darbu» (cit. pēc vācu tulkojuma: *Die Sterblichkeit der Musen*. S. 181).

<sup>168</sup>Sal.: Rosenzweig Fr. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*. [Heidelberg.] 1917. S. 7. /Sal. ar jaunāko R. Bubnera izdevumu (*Hegel-Studien. Beiheft 9* (1973). S. 261 — 265), kā arī: Jamme C., Schneider H. *Mythologie der Vernunft*. Frankfurt/M., 1984. S. 11 — 14.]

atrisinājums. Un tas patiesībā nozīmē tās atspēkojumu. Jaunu simbolu vai jaunu, visus saistošu «teiku» eksperimentālie meklējumi, tiesa, var sapulcināt publiku un radīt kopības draudzi. Taču šādi ikviens mākslinieks atrod savu draudzi,\* un šādas kopības partikularitāte tikai apliecina notikušo sabrukumu. Tas, kas visu vieno, ir vienīgi estētiskās izglītības universālais veidols.

Pats izglītības process, t.i., pacelšanās līdz vispārīgajam, te sabrūk pats sevī. «Domājošās refleksijas gatavība kustēties vispārībā, pakārtot jebkuru saturu pievienotam viedoklim un ietērt to domās», saskaņā ar Hēgeli, ir veids, kā neielasties domu patiesajā saturā. Immermans šādu brīvu gara pašizplūšanu sevī, piemēram, dēvē par «uzdzīvošanas sibarītismu».<sup>169</sup> Tādējādi viņš apraksta Gētes laika klasiskajā literatūrā un filosofijā radušos situāciju, kad epigoņi savā priekšā jau atrod visas gara formas un tāpēc pašas izglītības veikumu — svešā un negatavā aizstrādāšanu — aizstāj ar to baudīšanu. [Tolaik] bija kļuvis *viegli* uzrakstīt labu dzejoli, un tieši tāpēc bija grūti kļūt par dzejnieku.

## b. ESTĒTISKĀS APZIŅAS ABSTRAKCIJAS KRITIKA

Tagad pievērsīsimies estētiskās atšķiršanas jēdzienam, kura tapšanas veidolu mēs aprakstījām, un izvēršīsim teorētiskās grūtības, kas pastāv *estētiskā jēdzienā*. Abstrahēšanās līdz «tīri estētiskajam» acīmredzot pati sevi atceļ. Man šķiet, ka to skaidri parāda viskonsekventākais mēģinājums, balstoties uz kantisko atšķiršanu, veidot sistemātisku estētiku; to veicis Rihards Hāmans.<sup>170</sup> Hāmāna mēģinājumu raksturo tas, ka viņš patiesām atgriežas pie Kanta transcendentālā nolūka un tādējādi atceļ vienpusīgo pārdzīvojuma mākslas mērogu. Atbilstīgi izstrādājot estētisko momentu it visur, kur tas pastāv, estētiskās tiesības atgūst arī mērksaistītās specifiskās formas, piemēram, monumentālā māksla un plakāta māksla. Taču arī tad Hāmans ievēro estētiskās atšķiršanas uzdevumu. Jo viņš tajās estētisko atšķir no ārpusestētiskajām saistībām, kurās tas pastāv, gluži tāpat kā mēs, pat būdami ārpus mākslas pieredzes, varam teikt, ka kāds izturas estētiski. Estētikas problēmai tiek atdots viss tās plašums, un tiek atjaunota jautājuma transcendentālā nostādne, kas

<sup>169</sup> [Immermann K.L.] *Epigonen*. [München, 1981]. / Sal. ar manu darbu «Zu Immermanns Epigonen-Roman» — *Kl. Schr. II*. S. 158 — 160; *Ges. Werke*. Bd. 9./

<sup>170</sup> Hamann R. *Ästhetik*. 2. Aufl. 1921.

līdz ar mākslas statusa noteikšanu un nošķirumu — skaistā šķietamība un raupjā īstenība — tika atstāta. Estētiskais pārdzīvojums ir indierents pret to, vai tā priekšmets ir īsts vai neīsts, vai aina norisinās uz skatuves vai dzīvē. Estētiskajai apziņai pieder neierobežota suverenitāte attiecībā pret visu.

Taču Hāmāna mēģinājums cieš neveiksmi citā aspektā: viņš mākslas jēdzienu izdzen no estētiskā jomas tik konsekventi, ka tas sakrīt ar virtuozi-tāti.<sup>171</sup> «Estētiskā atšķiršana» tiek novesta līdz maksimumam. Tā abstrahējas jau arī no mākslas.

Estētiskais pamatjēdziens, pēc kura Hāmāns vadās, ir «uztvēruma patstāvīgā nozīmība». Ar šo jēdzienu laikam tiek pateikts tas pats, ko saka Kanta mācība par mērķatbilstīgo saskaņu ar mūsu izziņas spēju stāvokli. Līdz ar to gan Kantam, gan Hāmānam jāsuspendē izziņai būtisks jēdziena resp. nozīmes mērogs. Valodiskā skatījumā «nozīmība» ir sekundārs veidojums no [vārda] «nozīme», kas saistību ar noteiktu nozīmi nozīmīgi pārvirza nezināmā [jomā]. Tam, kas ir «nozīmīgs», ir (nepateikta vai) neatpazīta nozīme. Taču «patstāvīgā nozīmība» iet vēl tālāk. Patstāvīgi nozīmīgais nav citiem nozīmīgais, tas vispār vēlas saraut saistības ar to, kas ļauj noteikt tā nozīmi. Vai šāds jēdziens var estētikai sniegt izturīgu pamatu? Vai jēdzienu «patstāvīgā nozīmība» vispār var attiecināt uz uztvērumu? Vai nav jāatzīst, ka arī estētiskā «pārdzīvojuma» jēdziens attiecībā uz uztveršanu, proti, patiesā tveršanu, ir saistīts ar izziņu?

Atcerēties Aristoteli patiesām ir pareiza rīcība. Viņš ir parādījis, ka visi aisthēsis attiecas uz vispārīgo, pat tad, ja katram maņai ir savs specifisks lauks un tādējādi tās nepastarpinātais dotums nevar būt vispārīgs. Taču specifisks maņu dotuma kā tāda uztvērums arī ir abstrakcija. Patiesībā [visu], kas mums jutekliski dots atsevišķi, mēs skatām saistībā ar vispārīgo. Mēs, piemēram, baltā spokā atpazīstam cilvēku.<sup>172</sup>

Tādējādi «estētisko» skatīšanos raksturo tas, ka skats var nevis steidzīgi saistīties ar vispārīgo, apzināto nozīmi, iepļānoto mērķi vai ko tamlīdzīgu, bet pakavēties pie estētiskā skata. Taču tas nenozīmē, ka tāpēc skatoties mēs pārstājam saistīt, saskatot tomēr, piemēram, šajā baltajā spokā, ko estētiski apbrīnojam, cilvēku. Mūsu uztvere nekad nav vienkāršs maņu dotā atspoguļojums.

Jaunākā psiholoģija, it īpaši asprātīgā kritika, ko Šēlers, kā arī V. Kēlers, E. Štrauss, M. Vertheimers un citi vērš pret tīrās, «savstarpēji kairinošās»

<sup>171</sup> *Kunst und Können // Logos. 1933.*

<sup>172</sup> *Aristoteles. De anima 425a 25.*

uztveres jēdzienu<sup>173</sup>, māca, ka šis jēdziens radies no epistemoloģiskā dogmatisma. Tā patiesā nozīme ir normatīvisms, jo savstarpējais kairinājums ir visu dziņu fantāziju demontēšanas ideālais galarezultāts, lielā atskurbuma sekas, kas beigu beigās ļauj pamanīt to, kas ir, nevis ļauties iedomātajam, ko priekšstata dziņu fantāzijas. Un tas nozīmē, ka ar kairinājuma adekvātuma jēdziena palīdzību definētā tīrā uztverē ir tikai ideāls robežgadījums.

Un vēl. Uztvere, ko iedomājas kā adekvātu, nekad arī nebūtu vienkāršs esošā atspoguļojums. Jo kā aptveršana tā vienmēr būtu kaut kas. Ikvienu aptveršana kā ... artikulē to, kas ir te, skatoties ... atskatoties ... saskatot, — un tas viss var atrasties uzmanības centrā vai perifērijā un vienkārši tiek «skatīts» fonā. Tādējādi nav nekādu šaubu, ka skatīšanās, tāpat kā artikulējoša lasīšana, lasot to, kas tur ir, daudz ko neizlasa, t.i., neskata kā tur esošu; taču tikpat labi, savas anticipācijas vadīta, tā «ieskata» to, kā tur nemaz nav. Jāatceras arī invariantuma tendences, kas funkcionē pašā skatīšanās [procesā], liekot lietām vienmēr izskatīties tieši tā.

Šo tīrās uztveres mācības kritiku, ko aizsāka no pragmatiskās pieredzes pozīcijām, vēlāk līdz pamatiem izvērša Heidegers. Līdz ar to tā attiecas arī uz estētisko apziņu, kaut gan te skatīšanās nevis kaut ko «nepamana» skatītajā, piemēram, tā vispārējo piemērotību kaut kam, bet gan pakavējas pie skata. Pakavējoša lūkošanās un ielūkošanās nav vis tīrā skata vienkārša skatīšana, bet ir un paliek kaut kā aptveršana kā .. «Estētiskās» ielūkošanās būtmes veids nav klātbūtne. Runājot par nozīmīto\* attēlojumu, piemēram, par tēlotājmākslasdarbiem, ja vien tie nav bezpriekšmetiski abstrakti, skaidrs, ka nozīmīto vada skata lasīšanu. Vienīgi tad, ja mēs attēloto «atpazīstam», mēs varam tēlu «lasīt», jā, principā tikai tad tas ir tēls. Skatīties nozīmē sadalīt. Kamēr mēs vēl izmēģinām variablās sadalīšanas formas vai svārstāmies starp tām, kā tas ir bilžu mīklu gadījumā, mēs vēl neredzam, kas tas ir. Bilžu mīklas līdzinās šādu svārstību mākslinieciskai mūžīgošanai, skatīšanās «mokām». Līdzīgi ir arī ar valodisko mākslasdarbu. Tikai tad, ja mēs tekstu saprotam — vismaz pārvaldām tā valodu —, tas var mums būt valodisks mākslasdarbs. Pat ja mēs, piemēram, klausītos absolūto mūziku, mums tā ir «jāsaprot». Un tikai tad, ja mēs to saprotam, ja tā mums ir «skaidra», tā mums ir māksliniecisks veidojums. Kaut arī absolūtā mūzika ir vistīrākā formkustība kā tāda, sava veida skanoša matemātika un tajā nav nekāda priekšmetiski nozīmīto satura, ko tajā ieraugām, saprašana

<sup>173</sup>Scheler M. *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. [Leipzig,] 1926. S. 397 ff. /Tadgad — *Gesammelte Werke*. Bd. 8. S. 315 ff./

tomēr ir saistīta ar nozīmītvērošo. Šīs saistības nenoteiktība arī ir šādas mūzikas specifiskā nozīmsaistība\*.<sup>174</sup>

Vienkārša skatīšanās, vienkārša klausīšanās ir dogmatiskas abstrakcijas, kas mākslīgi reducē fenomenus. Uztveršana vienmēr ietver sevī nozīmi. Tāpēc meklēt estētiskā veidojuma vienību tikai formā, pretstatot to saturam, ir acīgāns formālisms, kad turklāt arī nedrīkst atsaukties uz Kantu. Kants ar savu formas jēdzienu saprata kaut ko pavisam citu. Estētiskā veidojuma uzbūves formas jēdziens viņam ir vērstis nevis pret mākslasdarba jēgpilno saturu, bet gan pret juteklisko materialitātes kairinājumu. Tā sauktais priekšmetiskais saturs nepavisam nav materiāls, kas gaida papildu formēšanu, mākslasdarbā tas vienmēr ir jau iekļauts formas un nozīmes vienībā.<sup>175</sup>

To var ilustrēt glezniecības valodā ierastais izteikums «motīvs». Tas var būt gan priekšmetisks, gan abstrakts — katrā ziņā kā motīvs tas ontoloģiskā skatījumā nav materiāls (*aneu hylēs*). Tas nekādā ziņā nenozīmē, ka motīvs ir bezsaturīgs. Drīzāk jau kaut kas kļūst par motīvu tādējādi, ka tam pārlicinoši piemīt vienība un ka mākslinieks šo vienību ir iemiesojis kā nozīmes vienību, gluži tāpat kā uztverošais to saprot kā vienību. Kants, kā zināms, šajā sakarībā runā par «estētiskajām idejām», kurām tiek piedomāts kļāt «daudz kas neizsakāms».<sup>176</sup> Tas ir veids, kā viņš iziet ārpus estētiskā transcendentālās tīrības un atzīst mākslas būtmes veidu. Viņš, kā jau iepriekš parādījām, nepavisam nevēlējās novērst tīrās estētiskās labpatikas kā tādas «intelektuēšanu». Arabeska nekādā ziņā nav viņa estētiskais ideāls, tā ir tikai metodiskās

<sup>174</sup> Šķiet, ka jaunākie Georgiades pētījumi par attiecībām starp vokālo un absolūto mūziku (*Georgiades T. Musik und Sprache. [Berlin,] 1954*) apstiprina šo sakarību. /Patlaban pieejams ir Georgiades mantojums — *Nennen und Erklängen. Göttingen, 1985*./ Mūsdienu diskusijām par abstrakto mākslu, manuprāt, draud nomaldīšanās abstraktajā pretnostatījumā «priekšmetisks» un «bezpriekšmetisks». Polemiskais akcents patiešām tiek likts uz abstraktuma jēdzienu. Taču polemika vienmēr paredz kaut ko kopīgu. Tā, piemēram, abstraktā māksla nepavisam ne pilnīgi atsvabinās no saistības ar priekšmetiskumu, tā saglabā to privatīvā formā. No tā vispār nevar izvairīties, jo mūsu skatīšanās ir un paliek priekšmetiska skatīšanās. Vienīgi abstrahējoties no praktiski vērstās «priekšmetu» skatīšanas ieradumiem, var rasties estētiska skatīšanās — un tas, no kā abstrahējas, jāskata, proti, jāpatur acīs. Līdzīga ir arī Bernharda Bērensona tēze: «Tas, ko mēs vispārīgi dēvējam par «skatīšanos», ir mērķatbilstīga vienošanās .. Tēlotājmākslas ir kompromiss starp to, ko mēs redzam, un to, ko zinām.» (*Berenson B. Sehen und Wissen // Neue Rundschau. 1959. S. 55 — 77*).

<sup>175</sup> Sal.: *Odebrecht R. a. a. O.* Tas, ka Kants, sekojot klasicistiskajam aizspriedumam, krāsas kopumā pretstata formai un uzskata par kairinājumu, patlaban vairs nevar maldināt nevienu, kas pazīstams ar jaunāko glezniecību, kurā tiek veidots ar krāsu palīdzību.

<sup>176</sup> *Kr. d. U. S. 197.*

priekšrocības piemērs. Lai attaisnotu mākslu, estētikai jāiziet ārpus sevis un jāatsakās no estētiskā «tīrības». <sup>177</sup> Bet vai šādi tā patiesām iegūst stingras pozīcijas? Kanta ģēnija jēdzienam piemita transcendentāla funkcija, ar kuru tika pamatots mākslas jēdziens. Mēs redzējām, kā šis ģēnija jēdziens viņa pēcteču [darbos] paplašinājās, kļūstot par universālu estētikas bāzi. Bet vai ģēnija jēdziens tam patiesām ir piemērots?

Šķiet, ka ar to pretrunā ir pati mūsdienu mākslinieka apziņa. Ir iestājies sava veida ģēniju mijkrēslis. Priekšstats par mēnessirdzīgo neapzinātību, kādā ģēnijs rada, — priekšstats, kas aizvien var sevi leģitimēt, atsaucoties uz Gētes aprakstu par paša poētiskās producēšanas veidu, — patlaban mums šķiet neīsta romantika. Tāds dzejnieks kā Pols Valēri tai ir pretstatījis mākslinieka un inženiera Leonardo da Vincī vērienu, kura vienīgajā *ingenium* amats, mehāniskie izgudrojumi un mākslinieciskā ģenialitāte vēl nebija cits no cita šķirami. <sup>178</sup> Turpretim vispārīgo apziņu joprojām vēl nosaka 18. gadsimta ģēnija kulta ietekme un mākslinieka sakralizācija, kas uzskatāma par raksturīgu 19. gadsimta buržuāziskās sabiedrības iezīmi. Tādējādi apstiprinās, ka ģēnija jēdzienu principā koncipē novērotājs. Pārliecinošs šis antikais jēdziens ir nevis radošajam, bet gan novērtējošajam garam. Tas, kas novērotājam šķiet brīnums, par kuru nevar aptvert, kā gan kāds kaut ko tādu var, ar ģeniālu inspirāciju tiek izvērsts darinājuma brīnumainībā. Radošie, tiklīdz tie uzlūko paši sevi, arī var izmantot tādas pašas izpratnes formas, un tā arī viņi ir barojuši 18. gadsimta ģēnija kultu. <sup>179</sup> Taču pašapoteozē radošie nekad nav gājuši tik tālu, kā to viņiem piedēvēja buržuāziskā sabiedrība. Radoša [cilvēka] pašsaprātne ir daudz pieticīgāka. Arī tur, kur novērotājs meklē iedvesmu, noslēpumu un dziļu nozīmi, viņš saskata darīšanas un varēšanas iespējas un «tehnikas» jautājumus. <sup>180</sup>

<sup>177</sup> «Tīrības» vēsture vēl jāuzraksta. H. Zedlmairs (*Sedlmayr H. Die Revolution in der modernen Kunst. [Hamburg.] 1955. S. 100*) norāda uz kalvinistisko pūrismu un apgaismības domu. Kants, kas noteica 19. gadsimta filosofisko jēdzienu valodu, tieši pieslejas antikās pasaules pītagoriski platoniskajai mācībai par tīrību (sal.: *Mollowitz G. Kants Platoauffassung // Kantstudien. 1935*). Vai platonisms ir visu jaunlaiku «pūrismu» kopīgā sakne? Par Platona katarsi skat. nepublicēto Vernerā Šmīca disertāciju: *Schmitz W. Elenktik und Dialektik als Katharsis. Heidelberg. 1953.*

<sup>178</sup> Valéry P. *Introduction à la méthode de Léonard de Vinci et son annotation marginale // Variété I.*

<sup>179</sup> Sal. ar manu studiju par Promēteja simbolu: *Vom geistigen Lauf des Menschen, 1949. /Sk.: Kl. Schr. II. S. 105 — 135; Ges. Werke. Bd. 9./*

<sup>180</sup> Šajā punktā slēpjas Desuāra un citu «mākslinieka estētikas» piekritēju metodiskā taisnība.

Ja vēlas rēķināties ar šādu ģēnija neapzinātās produktivitātes mācības kritiku, no jauna parādās problēma, ko Kants atrisināja, piešķirot ģēnijam transcendentālo funkciju. Kas ir mākslasdarbs, ar ko tas atšķiras no amatnieciskā produkta vai arī no «pavirša darinājuma», t.i., no estētiski mazvērtīgā? Kantam un ideālismam mākslasdarbs ir ģēnija darbs. Tā izcilums, jo tas ir pilnīgi izdevies un priekšzīmīgs, apstiprinās tādējādi, ka tas baudai un aplūkošanai piedāvā neizsmelamu priekšmetu, pie kura var kavēties un kuru var interpretēt. Kanta mācībā par gaumi un ģēniju jau pastāv tas, ka radīšanas ģenialitātei atbilst baudīšanas ģenialitāte, un vēl izteiktāk to mācīja K.F. Morics un Gēte.

Kā gan var domāt par mākslas baudīšanas būtību un atšķirību starp amatniecisko darinājumu un mākslinieciski radīto, ja neizmanto ģēnija jēdzienu?

Kā var domāt par mākslasdarba pabeigtību un pilnību\*, tā gatavību? Tas, kas parasti tiek darināts, savas pabeigtības un pilnības mērogu iegūst no sava mērķa, t.i., no izmantojamības. Gatavošana ir pabeigta, darinātais ir gatavs, ja atbilst mērķim, kam tas paredzēts.<sup>181</sup> Bet kā lai domā par mākslasdarba pabeigtības un pilnības mērogu? Vai māksliniecisko «darināšanu» var skatīt tik racionāli un saprātīgi, ja daudz kas no tā, ko mēs dēvējam par mākslasdarbu, nepavisam nav paredzēts izmantošanai un ja vispār neviens tā gatavības mērogu nesaista ar šādu mērķi? Vai [mākslas] darba būtme ir tikai virtuāli ārpus sevis norādoša darināšanas procesa pārtraukšana? Vai tas pats sevī vispār ir nepabeidzams?

Polš Valeri patiešām lietas redzēja šādi. Viņš nevairījās arī no konsekvences, kas rodas tam, kurš nostājas iepretim mākslasdarbam un mēģina to saprast. Ja tiešām ir tā, ka mākslasdarbs sevī nav pabeidzams, ar ko lai mēra uztveršanas un saprašanas samērojamību? Darināšanas procesa nejausā un patvaļīgā pārtraukšana taču nevar saturēt neko saistošu.<sup>182</sup> Tātad tas, ko uztverošais izdara ar to, kas ir viņa priekšā, jāatstāj viņa ziņā. Tad neviens no veidiem, kā saprot darinājumu, nav leģitīms par citu. Nav nekāda samērojamības mēroga. Ne tikai tāpēc, ka tāda nav pašam dzejniekam, — ar to būtu vienisprātis arī ģēnija estētika. Drīzāk jau ikvienai sastapšanās

<sup>181</sup>Sal. ar Platona piezīmi par zināšanu prioritāti, kas piemīt izmantotajam salīdzinājumā ar izgatavotāju: *Rep. X, 601c*.

<sup>182</sup>Interese par šo jautājumu mani vadīja Gētes studijās. Sk.: *Vom geistigen Lauf des Menschen* (1949), *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins* (*Rivista di Estetica*. 1958. III — AIII. P. 374 — 383). /Jaunais izdevums — *Theorien der Kunst*. Hg. von D.Henrich, W.Iser. Frankfurt/M., 1982. S. 56 — 69./

[reizei] ar [mākslas] darbu piemīt jaunas produkcijas rangs un tiesības. Man tas šķiet visnieciesamākais hermeneitiskais nihilisms. Man šķiet, ka Valerī, attiecinādam uz savu darbu šādus secinājumus<sup>183</sup>, lai izvairītos no ģēnija neapzinātās produkcijas mīta, patiesībā ir tajā vēl vairāk sapinies. Jo šādi viņš lasītāja un izklāstītāja pārziņā nodod absolūtās radīšanas pilnvaras, nevēloties pats to praktizēt. Saprāšanas ģenialitāte salīdzinājumā ar radīšanas ģenialitāti patiesībā nepiedāvā labāku izziņu.

Tāda pati aporija rodas, ja ģēnija jēdziena vietā vadās pēc pārdzīvājuma jēdziena. Šo problēmu ir atklājis jau Ģērga Lukāca fundamentālais apcerējums «Subjekta un objekta attiecības estētikā».<sup>184</sup> Viņš piešķir estētiskajai sfērai hērakleitisku struktūru un tādējādi vēlas teikt, ka estētiskā priekšmeta vienība nav nekāds īsts dotums. Mākslasdarbs ir tikai tukša forma, vienkāršs visdažādāko estētisko pārdzīvājumu krustpunkts, kurā tad estētiskais priekšmets arī tikai pastāv. Kā redzams, tad obligāta pārdzīvājuma estētikas konsekvence ir absolūta diskontinuitāte, t.i., estētiskā priekšmeta vienības sabrukšana pārdzīvājumu daudzveidībā. Pievienojoties Lukāca idejai, Oskars Bekers pat formulē: «Laiciskā aspektā [mākslas] darbs ir tikai acumirkļis (t.i., tagad), «tagad» tas ir [tieši] šis darbs un tagad jau tas vairs nav!»<sup>185</sup> Tas patiesām ir konsekventi. Estētikas pamatojums pārdzīvojumā noved līdz absolūtam punktismam, kas atceļ gan mākslasdarba vienību, gan mākslinieka identitāti ar sevi pašu un saprotošā resp. baudošā identitāti.<sup>186</sup>

Man šķiet, ka jau Kjērkegors ir pierādījis šādas pozīcijas nedibinātību, atpazīstot subjektivisma graujošās konsekvences un pirmoreiz aprakstot estētiskās nepastarpinātības pašiznīcināšanos. Savu mācību par eksistences estētisko stadiju viņš iezīmēja no ētiķa viedokļa, kurš eksistences postīgumu un neizturamību saskatījis tīrā nepastarpinātībā un diskontinuitātē. Viņa kritikai ir fundējoša nozīme tāpēc, ka viņa īstenotā estētiskās apziņas kritika atklāj estētiskās eksistences iekšējās pretrunas, tā ka tai jāiziet ārpus sevis pašas. Tā kā eksistences estētiskā stadija pierāda savu neizturamību, tiek atzīts, ka

<sup>183</sup>Variété III. *Commentaires de Charmes*: «Mes vers ont le sens qu'on leur prête.»

<sup>184</sup>[Lukācs G. *Die Subjekt-Objekt-Beziehungen in der Ästhetik*] // *Logos*. 1917/1918. Bd. VII. Valerī pie izdevības salīdzina mākslasdarbu ar ķīmisku katalizatoru (a.a.O. P. 83).

<sup>185</sup>Becker O. *Die Hinfalligkeit des Schönen und die Abenteuerlichkeit des Künstlers* // *Husserl-Festschrift*. [Halle.] 1928. S. 51. (Tagad sk.: Becker O. *Dasein und Dawesen*. Pfullingen, 1963. S. 11 — 40.)

<sup>186</sup>Jau K.F.Morica darbā «*Von der bildenden Nachahmung des Schönen*» (1788. S. 26) mēs varam lasīt: «Darbs savu augstāko mērķi ir sasniegjis jau savā rašanās [procesā], savā tapšanā.»

[arī] mākslas fenomens eksistencei izvirza nenovēršamu uzdevumu, proti, neraugoties ne uz viena estētiskā pārdzīvojuma pieprasīto un aizraujošo tagadni, tomēr iegūt pašsaprātnes kontinuitāti, kas vienīgā spēj nest cilvēcisko eksistenci.<sup>187</sup>

Mēģinot noteikt estētiskās eksistences būtmi, veidojot to ārpus cilvēka eksistences hermeneitiskās kontinuitātes, Kjerkegora īstenotās kritikas taisnīgums, manuprāt, tiktu pārprasts. Pat ja varētu atzīt, ka estētiskajā fenomenā kļūst redzamas eksistences vēsturiskās pašsaprātnes robežas, kas līdzinās robežām, kuras atveido dabiskais, kas, būdams pievienots gara nosacijums, dažādās formās (kā mīts, sapnis, apzinātās dzīves neapzināta preformācija) ievijas garīgajā, mums tomēr nav dotas tādas pozīcijas, kas ļautu skatīt ierobežojošo un nosakošo no tā pozīcijām, bet ierobežoto un nosacīto — no ārienes. Arī to, kas slēgts mūsu saprašanai, mēs paši iepazīstam kā ierobežojošo, līdz ar to tas attiecas uz pašsaprātnes kontinuitāti, kurā funkcionē cilvēka eksistence. «Skaistā nespēcības un mākslinieka avantūrisma» atzišana patiesībā neraksturo eksistences būtmes satversmi ārpus «hermeneitiskās fenomenoloģijas», drīzāk jau tādējādi tiek formulēts uzdevums, ņemot vērā šādu estētiskās būtmes un estētiskās pieredzes diskontinuitāti, saglabāt kontinuitāti, kas arī veido mūsu būtmi.<sup>188</sup>

Mākslas panteons ir nevis bezlaicīga tagadnība, kas stādās priekšā tīrajai estētiskajai apziņai, bet gan vēsturiski sevi savācoša un sapulcinoša gara darbība. Arī estētiskā pieredze ir pašsaprāšanas veids. Taču visa pašsaprāšana norisinās sakarā ar ko citu, kas tiek saprasts, un ietver šī cita vienību un te patīgumu. Tiklīdz mēs pasaulē sastopam mākslasdarbu un atsevišķā mākslasdarbā — pasauli, tas mums vairs nav svešs universs, kurā uz brīdi apburti iekļūstam. Drīzāk jau mēs tajā mācāmies saprast sevi, un tas nozīmē, ka mēs

<sup>187</sup>Sal.: *Sedlmayr H. Kierkegaard über Picasso // Wort und Wahrheit. 5. S. 356 ff.*

<sup>188</sup>Šķiet, ka Oskara Bekera atjautīgajās idejās par «paraontoloģiju» Heidegera «hermeneitiskā fenomenoloģija» pārāk maz skatīta kā metodiska tēze un pārāk daudz — kā saturiska tēze. Saturiskā skatījumā šis paraontoloģijas pārākums, ko pats Oskars Bekers veido konsekvētā refleksijā par [attiecīgo] problemātiku, ir saistīts tieši ar to punktu, kuru metodiski fiksējis Heidegers. Te atkārtojas strīds par «dabu», kurā Šellings zaudēja Fihtes zinātnes mācības metodiskajām konsekvencēm. Ja paraontoloģijas projekts pats atzīst savu papildinošo raksturu, tam jāpaceļas līdz kaut kādam abus apvienojošam [punktam], kas dialektiski norādītu uz isteno būtmes jautājuma dimensiju, kuru atklājis Heidegers un kuru Bekers par tādu laikam neatzīst, jo eksemplificē estētiskās problēmas «hiperontoloģisko» dimensiju, lai tādējādi ontoloģiski noteiktu mākslinieciskā ģenija subjektivitāti (sk.: *Becker O. Künstler und Philosoph // Konkrete Fernunft. Festschrift für Erich Rothacker. [Hg. von G.Funke. Bonn, 1958].* *Isk. art.: Dasein und Dawesen. Pfullingen, 1963. bes. S. 67 — 102.*)

atceļam pārdzīvojuma diskontinuitāti un punktiskumu savā eksistencē. Tādēļ, aplūkojot skaisto un mākslu, vajag iegūt tādu skatpunktu, kas nevis pretendē uz nepastarpinātību, bet gan atbilst cilvēka vēsturiskajai īstenībai. Atsauksšanās uz nepastarpinātību, uz acumirkļa ģeniālumu, uz «pārdzīvojuma» nozīmi neatbilst cilvēka eksistences pretenzijām uz kontinuitāti un pašsaprātnes vienību. Mākslas pieredzi nedrīkst atstumt līdz estētiskās apziņas nesaistītības [statusam].

Šī negatīvā atziņa pozitīvi nozīmē to, ka māksla ir izziņa un ka mākslasdarba pieredze rada palāvību uz šo izziņu.

Līdz ar to ir izvirzīts jautājums, kā var attaisnot estētiskās pieredzes patiesību un kā var pārvarēt estētiskā radikālo subjektivēšanu, kas sākusies ar Kanta «estētiskās spriestspējas kritiku». Mēs esam parādījuši, ka tas, kas Kantu virzīja sasaistīt estētisko spriestspēju ar subjekta stāvokli, bija metodiska abstrakcija, lai sasniegtu pavisam noteiktu transcendentālu pamatojumu. Ja turpmāk šī estētiskā abstrakcija tomēr tika saprasta saturiski un pārvērsta prasībā saprast mākslu «tīri estētiski», tad patlaban mēs redzam, ka šī abstrakcijas prasība nokļūst neatrisināmā pretrunā ar mākslas patieso pieredzi.

Vai mākslā nav jābūt nekādai izziņai? Vai mākslas pieredzē nav pretenzijas uz patiesību, kas, protams, atšķiras no zinātnes pretenzijas, bet nepavisam nav tai pakļauta? Vai estētikas uzdevums nav pamatot tieši to, ka mākslas pieredze ir savdabīgs izziņas veids, kas, protams, atšķiras gan no tās jutekliskās izziņas, kura zinātnei sniedz pēdējos datus, no kuriem tā būvē dabas izziņu, gan arī no visas tikumiskās prāta izziņas un vispār no visas jēdzieniskās izziņas, bet tomēr ir izziņa, proti, patiesības pavēstīšana?

To ir grūti atzīt, ja līdz ar Kantu izziņas patiesību mēra ar zinātnes izziņas jēdzienu un dabaszinātņu īstenības jēdzienu. Pieredzes jēdziens jātver plašāk, nekā to darīja Kants, — tas jāsaprot tā, lai arī mākslasdarba pieredze tiktu saprasta kā pieredze. Šā uzdevuma risināšanā mēs varam atsaukties uz Hēģeļa brīnumainajām lekcijām par estētiku. Tajās lieliski tiek atzīts patiesības saturs, kas atrodas visos mākslas pieredzes [veidos] un vienlaikus ir sasaistīts ar vēsturisko apziņu. Līdz ar to estētika kļūst par pasauluzskatu vēsturi, t.i., par patiesības vēsturi, kas kļūst redzama mākslas spogulī. Tādējādi ir fundamentāli atzīts mūsu formulētais uzdevums — attaisnot patiesības izziņu pašā mākslas pieredzē.

Mums ierastais pasauluzskata jēdziens, kas pirmoreiz parādās Hēģeļa «Gara fenomenoloģijā»,<sup>189</sup> lai raksturotu Kanta un Fihtes postulēto tikumiskās pamatpieredzes paplašināšanu līdz morālai pasaules kārtībai, savu savpato

<sup>189</sup> Ed. Hoffmeister. S. 424 ff.

veidojumu iegūst tikai estētikā. Jēdzienam «pasauluzskats» mums tik ierasto skanējumu ir piešķirusi pasauluzskatu daudzveidība un iespējamās transformācijas.<sup>190</sup> Mākslas vēsture šajā ziņā ir vadošais piemērs, jo šo vēsturisko daudzveidību nevar atcelt mērķa vienībā, kas raksturotu progresējošo virzību uz patieso mākslu. Tiesa, mākslas patiesību Hēgelis varēja atzīt, tikai pārspējot to filosofijas aptverošajās zināšanās un no tagadnes pilnīgās pašapziņas viedokļa konstruējot pasauluzskatu vēsturi, kā arī pasaules vēsturi un filosofijas vēsturi. Taču tur nevajag saskatīt tikai kaut kādu noklišanu necelā, jo tādējādi tiek tālu pārsniegta subjektīvā gara joma. Šajā pārsniegšanā pastāv paliekošs Hēgela domas patiesības moments. Protams, tiklīdz jēdziena patiesība šādi kļūst visvarena un atceļ sevī visu pieredzi, Hēgela filosofija tūdaļ pat atkal kompromitē patiesības ceļu, ko tā atzinusi mākslas pieredzē. Mēģinot aizstāvēt tā tiesības, mums jāsniedz principiāls norēķins par to, kas tad te ir patiesība. Tās ir garazinātnes kopumā, kurās jārod atbilde uz šo jautājumu. Jo tās vēlas visas pieredzes daudzveidību — vai tā būtu estētiskās vai vēsturiskās, reliģiskās vai politiskās apziņas pieredze — nevis pārspēt, bet gan saprast, un tas nozīmē — ieņemties to patiesībā. Mēs vēl aplūkosim, kādas attiecības pastāv starp Hēgeli un garazinātņu pašizpratni, ko pārstāv «vēsturiskā skola», un kā sadalās tas, kas nodrošina atbilstīgu sapratni par to, ko garazinātņēs dēvē par patiesību. Katrā ziņā mākslas problēmu mēs varam attaisnot nevis estētiskās apziņas aspektā, bet gan tikai šajos plašākajos ietvaros.

Iesākumā spēsim tikai vienu soli šajā virzienā, mēģinot labot estētiskās apziņas pašinterpretāciju un atjaunojot jautājumu par mākslas patiesību, par kuru liecina estētiskā pieredze. Runa tād ir par to, lai skatītu mākslas pieredzi tā, ka tā tiktu saprasta kā pieredze. Mākslas pieredzi nedrīkst viltot par estētiskās izglītības īpašuma daļu, neitralizējot to pašas pretenzijās. Mēs redzēsim, ka te pastāv tālejoša hermeneitiska konsekvence, ja *visas tikšanās ar mākslas valodu ir tikšanās ar nenoslēgtu norisi un šīs norises daļa*. Tas arī ir jāvērs pret estētisko apziņu un tās patiesības jautājuma neitralizēšanu.

Kad spekulatīvais ideālisms mēģināja pārvarēt uz Kanta [filosofiju] dibināto estētisko subjektivismu un agnosticismu, pacēloties bezgalīgo zināšanu statusā, tad tas, kā mēs redzējam, šādā gnostiskā galīguma pašatsvabināšanā ietvēra mākslas atcelšanu filosofijā. Mēs turpretim saglabājam galīguma pozīcijas.

<sup>190</sup>Vārds «pasauluzskats» (sal.: Götze A. *Euphorion*. 1924) iesākumā vēl ir cieši saistīts ar *mundus sensibilis*, par Hēgela [darbos], jo tā ir māksla, kuras jēdzienā atrodas būtiski pasauluzskati (*Aesth. II, 131*). Taču, tā kā pasauluzskata noteiktība, saskaņā ar Hēgeli, tagadnes māksliniekiem ir kaut kas pagājušais, tad pasauluzskatu daudzveidība un relativitāte ir kļuvusi par refleksijas un iekšējā lietu.

Produktīvais Heidegera jaunlaiku subjektīvisma kritikā man šķiet tas, ka viņa būtmes temporālā interpretācija šajā ziņā ir atklājusi pati savas iespējas. Būtmes interpretācija iz laika horizonta nenozīmē, kā aizvien vēl tiek pārprasts, ka eksistence tiek tik radikāli laiciskota, ka vairs nav nekā vienmēroša vai mūžīga; tā ir saprašana pašam savā laikā un nākotnē. Ja doma būtu tāda, tad runa būtu nevis par subjektīvisma kritiku un pārvarēšanu, bet gan par tā «eksistenciālistisko» radikalizēšanu, ļaujot pareģot tā kolektivistisko nākotni. Taču filosofijas jautājums, par ko te ir runa, ir vērstis tieši uz šo subjektivismu. Tas tiek uzsvērts tikai tāpēc, lai tam izvirzītu jautājumus. Filosofijas jautājums jautā, kas ir pašsaprāšanas būtme. Ar šo jautājumu tā pamatīgi pārsniedz pašsaprāšanas horizontu. Atklājot laiku kā tai apslēptu pamatu, filosofija nesludina nihilistiskā izmisuma izraisītu aklū angažētību, tā atklāj sev līdz tam slēgtu subjektivitātes rosināto domāšanu pārsniedzošu pieredzi, ko Heidegers dēvē par *būtni*.

Lai būtu taisnīgi pret mākslas pieredzi, mēs sākām ar estētiskās apziņas kritiku. Mākslas pieredze atzīst, ka tā nevar noslēdzošai izziņai sniegt pilnīgu patiesību par to, ko tā ir pieredzējusi. Te nav ne vismazākā progresa, netiek galīgi izsmelts arī tas, kas ielikts mākslasdarbā. Mākslas pieredze to zina pati no sevis. Tomēr tas nenozīmē, ka vienkārši jāpieņem tas, ko estētiskā apziņa domā par savu pieredzi. Jo tā, kā mēs redzējām, galu galā domā par to kā par pārdzīvojumu diskontinuitāti. Taču mēs atzinām, ka šāda konsekvence nav pieņemama.

Mēs jautājam mākslas pieredzei, nevis ko tā domā pati par sevi, bet — kas tā ir patiesībā un kas ir tās patiesība, pat ja tā nezina, kas tā ir, un nevar pateikt, ko tā zina, — gluži tāpat, kā Heidegers jautāja, kas ir metafizika, nevis — ko tā domā par sevi pašu. Mēs redzam, ka mākslas pieredzē darbojas īsta pieredze, kas neatstāj neizmainītu to, ko tā dara, un jautājam par šādi pieredzētā būtmes veidu. Tādējādi mēs varam cerēt, ka labāk sapratisim, kas ir tā patiesība, ko esam sastapuši.

Mēs redzēsim, ka vienlaikus atklājas dimensija, kurā no jauna tiek izvirzīts jautājums par patiesību garazinātņu praktizētajā «saprāšanā».<sup>191</sup>

Ja vēlamies zināt, kas ir patiesība garazinātnēs, tad mums pret garazinātņu paņēmienu kopumu jāvērs filosofijas jautājums tādā pašā nozīmē, kādā Heidegers to vērsa pret metafiziku un mēs — pret estētisko apziņu.

<sup>191</sup>/Sal.: *Wahrheit in den Geisteswissenschaften* — *Kl. Schr. I. S. 39 — 45; Ges. Werke. Bd. 2. S. 37 ff./*

Mēs nedrīkstam pieņemt garazinātņu pašizpratnes [sniegto] atbildi, mums jājautā, kas patiesībā ir to saprašana. Šī tālejošā jautājuma sagatavošana var kalpot jautājumam par mākslas patiesību it īpaši tāpēc, ka mākslasdarba pieredze ietver sevī saprašanu, proti, tā pati ir hermeneitisks fenomens, turklāt ne jau zinātniskās metodes nozīmē. Drīzāk jau saprašana pieder pie pašas sastapšanās ar mākslasdarbu, tā ka šo pieredību var izgaismot tikai no *mākslasdarba būtmes veida*.

IT MĀKSLASDARBA ONTOLOĢIJA  
UN TĀS HERMENEITISKA

NOZĪME

1. SPEĻĒ KA ONTOLOĢISKĀS  
EKSPLIKĀCIJAS VADULĀ

2. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

3. KĀ PĪRMO ĪSTĒS POKĀRĪNĀS

4. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

5. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

6. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

7. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

8. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

9. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

10. SPEĻĒS PĒDĪNĀS

## II. MĀKSLASDARBA ONTOLOĢIJA UN TĀS HERMENEITISKĀ NOZĪME

### 1. SPĒLE KĀ ONTOLOĢISKĀS EKSPLIKĀCIJAS VADULA

#### a. SPĒLES JĒDZIENS

Kā pirmo izejas punktu mēs izvēlamies jēdzienu, kam bijusi liela loma estētiskā, — *spēles* jēdzienu. Taču [vispirms] šis jēdziens jāatsvabina no subjektīvās nozīmes, kāda tam ir Kanta un Šillera [filosofijā] un kāda valda visā jaunākajā estētiskā un antropoloģijā. Mākslas pieredzes sakarā spēle ir nevis radošā vai baidošā izturēšanās vai pat dvēseles satversme un nepavisam ne subjektivitātes brīvība, kas darbojas spēlē, bet gan paša mākslasdarba būtmes veids. Estētiskās apziņas analizē mēs esam atzinuši, ka estētiskās apziņas pretstatīšana tās priekšmetam neatbilst lietas būtībai. Tas ir cēlonis, kāpēc mums ir svarīgs spēles jēdziens.

No pašas spēles, protams, ir jānoskīr spēlējošā izturēšanās, kas kā tāda ir saistīta ar citiem subjektivitātes izturēšanās veidiem. Tādējādi, piemēram, var teikt, ka spēlējošajam spēle nav kaut kas nopietns un tieši tāpēc arī tiek spēlēts. Tas, kas ir tikai spēle, nav nekas nopietns. Spēlei ir sava būtiska saistība ar nopietno. Un ne jau tāpēc, ka tāds ir tās 'mērķis'. Tā norisinās 'atpūtas dēļ', kā saka Aristotelis.<sup>192</sup> Svarīgāk ir, ka pašā spēlē ir sava svētā nopietnība. Un

<sup>192</sup>Arist. Pol. VIII 3, 1337b 39. Sal.: Eth. Nic. X 6, 1176b 33; *paizein hopōs opūdazēj kai Anacharoin orthōs echein dokei.*

tomēr spēlīgajā uzvedībā\* visas mērķsaistības, kas nosaka darbīgo un gādīgo\*\* eksistenci, nav vienkārši izzudušas, tās savdabīgi izkļiedžas. Pats spēlējošais zina, ka spēle ir tikai spēle un atrodas pasaulē, ko nosaka mērķa nopietnība. Taču viņš to nezina tādā veidā, ka viņš kā spēlējošais pats vēl domātu par šo saistību ar nopietno. Spēle tikai tad sasniedz tai piemītošo mērķi, ja spēlējošais tajā atraisās. Spēli par spēli padara nevis no tās izrietošā norāde uz saistību ar nopietno ārpus tās, bet gan tikai nopietnība, īstenojot pašu spēli. Tas, kas spēli neuztver nopietni, to izposta. Spēles būtmes veids nepieļauj, ka spēlējošais izturas pret to kā pret kaut kādu priekšmetu. Spēlējošais labi zina, kas ir spēle un ka tas, ko viņš dara, 'ir tikai spēle', taču viņš nezina, ko viņš tādējādi 'zina'.

Tāpēc uz mūsu jautājumu par spēles būtību negūsīm atbildi, ja gaidīsim to no spēlējošā subjektīvās refleksijas.<sup>193</sup> Tā vietā mēs jautājam par spēles kā tādas būtmes veidu. Mēs jau redzējām, ka mūsu apjēgsmes priekšmets ir nevis estētiskā apziņa, bet gan mākslas pieredze un līdz ar to arī jautājums par mākslasdarba būtmes veidu. Bet mākslas pieredze, ko izmantojam, vērsoties pret estētiskās apziņas nivelēšanu, ir tieši tā, [kas rāda,] ka mākslasdarbs nav nekāds priekšmets, kas stājas paša par sevi esošā subjekta priekšā. Drīzāk jau tā ir mākslasdarba būtme, ka tas kļūst par pieredzi, kas transformē pieredzošo. Taču mākslas pieredzes 'subjekts' — tas, kurš paliek un saglabājas, — ir nevis tā subjektivitāte, kurš to pieredz, bet gan pats mākslasdarbs. Tieši tas ir punkts, kurā kļūst nozīmīgs spēles būtmes veids. Jo spēlei ir pašaī sava būtība, kas nav atkarīga no to apziņas, kuri spēlē. Spēle pastāv arī tur — un tieši tur — kur subjektivitātes sevbūtme neierobežo tematisko horizontu un kur nav nekāda subjekta, kas izturētos spēlējoši.

Spēles subjekts nav spēlētāji, spēle caur spēlējošajiem tikai atklājas. Uz to norāda vārda izmantošana, pirmām kārtām jau tā daudzveidīgā metaforiskā izmantošana, kurai īpašu uzmanību ir pievērsis Bujtendeiks.<sup>194</sup>

Metaforiskajam izmantojumam, kā jau vienmēr, arī te ir metodiska priekšrocība. Pārnesot vārdu lietošanas jomā, uz kuru tas sākotnēji neattiecas, pati 'sākotnējā' nozīme tiek atcelta. Tādējādi valoda piedāvā abstrakciju, kas pati par sevi jau ir jēdzieniskas analīzes uzdevums. Domāšanai ir tikai jāizvērtē šis piedāvājums.\*\*\*

<sup>193</sup>Kurts Riclērs apgarotajā «Traktātā par skaisto» par izejas pozīciju ir noteicis spēlējošā subjektivitāti un līdz ar to saglabājis spēles un nopietnības pretstatu, tādējādi ārkārtīgi sašaurinot spēles jēdzienu, kas viņam liek teikt: «Mēs šaubāmies, vai bērnu spēle ir tikai spēle,» — un: «Mākslas spēle nav tikai spēle.» (S. 189.)

<sup>194</sup>Buytendijke F.J. *Wesen und Sinn des Spiels*. 1933.

Starp citu, teiktais attiecas arī uz etimoloģijām. Tiesa, uz tām nevar tik ļoti pašauties, jo tās ir nevis valodas, bet gan valodniecības abstrakcijas, kas nekad nevar tikt verificētas ar pašas valodas — to īstā izmantojuma — palīdzību. Tāpēc tās arī tad, kad izrādās pareizas, ir nevis pierādījuma fragmenti, bet gan jēdzieniskās analīzes piedāvājums un savu stingro pamatu rod tikai šajā analīzē.<sup>195</sup>

Aplūkojot vārda «spēle» izmantošanu un dodot priekšroku tā sauktajām pārnestajām nozīmēm, noskaidrojas, ka mēs runājam par gaismas spēli\*, viņu spēli, lodišu spēli gultnī, par locekļu saspēli, spēku spēli, odu spēli un pat par vārdu spēli. Te vienmēr padomā ir šurpu turpu kustība, kas nav sasaistīta ar mērķi, kurā tā beidzas. Tam atbilst arī vārda sākotnējā nozīme — spēle kā deja, kas vēl saglabājusies daudzveidīgajās vārda formās (piemēram, spēlmanis).<sup>196</sup> Kustībai, kas ir spēle, nav mērķa, kuru sasniedzot tā beigtos; tā atjaunojas nemitīgos atkārtojumos. Šurpu turpu kustība ir tik svarīga spēles būtības noteiksmē, ka ir gluži vienalga, kas vai kurš šo kustību veic. Spēles kustība kā tāda savā ziņā ir bez substrāta. Tā ir spēle, ko spēlē vai kas tiek spēlēta, un subjekts, kas spēlē, netiek fiksēts. Spēle ir kustības kā tādas izpilde. Mēs, piemēram, runājam par krāsu spēli un nepavisam nedomājam, ka pastāv kāda atsevišķa krāsa, kas kaut ko spēlētu, mēs domājam par vienotu procesu vai skatu, kurā izpaužas krāsu mainīgā daudzveidība.

Tā tad spēles būtmes veids nepavisam nav tāds, ka jābūt kaut kādam subjektam, kam jāizturas spēlējot, lai spēle tiktu spēlēta. Drīzāk jau sākotnējā spēles nozīme ir mediāla nozīme. Mēs, piemēram, sakām, ka tur un tur vai tad un tad kaut kas «spēlē», kaut kas «atspēlējas», kaut kas ir spēlē.<sup>197</sup>

Šie valodiskie novērojumi man šķiet netieša norāde uz to, ka spēlēšana vispār nevēlas, lai to saprastu kā kaut kādas nodarbes veidu. Valodai spēles subjekts acīmredzot ir nevis to subjektivitāte, kuri bez visām citām nodarbēm arī spēlē, bet gan pati spēle. Mēs vienkārši esam tā pieraduši tādu fenomenu kā

<sup>195</sup>Šī pašsaprotamā konstrukcija ir jāvērs pret tiem, kas grib kritizēt Heidegera izteikumu patieso saturu, vadoties no viņa etimoloģiskās manieres.

<sup>196</sup>Sal.: Trier J. *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur* 67. 1947.

<sup>197</sup>*Heizinga* (Huizinga J. *Homo ludens. Vom Ursprung der Kultur im Spiel*. S. 43) pievērš uzmanību šādam valodas faktam: «Kaut arī vāciski un holandiski var pateikt — nodarboties ar spēli: *ein Spiel treiben* un *een spelletje doen* —, taču šis darbības vārds ir pati spēle. Spēli spēlē. Izsakoties citiem vārdiem, lai izteiktu darbības veidu, darbības vārdā jāatkārto lietvārdā ietvertais jēdziens. Tas laikam nozīmē, ka šis darbības veids ir tik īpašs un patstāvīgs, ka atšķiras no visiem pārējiem ierastajiem darbības veidiem. Spēle nav nodarbošanās ierastā nozīmē.» Līdz ar to izteikums «paspēlēties» nozīmē laika izmantošanu, kas nepavisam vēl nav spēle.

spēle saistīt ar subjektivitāti un tās izturēšanās veidiem, ka esam kurli pret šādām valodas gara norādēm.

Tomēr jaunākie antropoloģiskie pētījumi skata spēles tēmu tik plaši, ka no subjektivitātes izrietošais skatījums tiek novests līdz tā robežām. Heizinga ir aplūkojis visas kultūras spēles momentus un pirmām kārtām aprakstījis bērnu un zvēru spēļu saistību ar kulta «svētajām spēlēm». Tas viņam lika atzīt spēlēs apziņas savpato neizšķirību, kas nepavisam neļauj atšķirt ticību no neticības. «Mežonis nezina nekādu jēdzienisko atšķirību starp būtmi un spēli, viņš nepazīst identitāti, tēlu vai simbolu. Un tāpēc mežona garīgajam stāvoklim sakrālās rīcības laikā varbūt vislabāk tuvojies, paturot vērā spēles primāro terminu. Mūsu spēles jēdzienā izšķīst atšķirība starp ticību un izlikšanos.»<sup>198</sup>

Te principiāli tiek atzīts spēles primāts salīdzinājumā ar spēlējošā apziņu, un psihologu un antropologu aprakstītā spēlēšanas pieredze patiešām atklājas jaunā un izskaidrojošā gaismā tieši tad, ja patur vērā spēlēšanas mediālās nozīmes. Spēle acimredzot ir tāda kārtība, kurā šurpu turpu kustības notiek it kā pašas no sevis. Turklāt spēle ir ne tikai kustība bez mērķa un nolūka, bet arī kustība bez piepūles. Tā notiek pati no sevis. Spēles vieglums, kas, protams, nenozīmē, ka tajā nedrīkst būt nekādas piepūles — tā tas ir tikai fenomenoloģiski<sup>199</sup> —, subjektīvi tiek iepazīts kā atslogojums. Spēles kārtības struktūra spēlētājam it kā ļauj atraisīties sevī un līdz ar to atvieglo iniciatīvas uzdevumu, ko izvirza eksistences piepūle. Tas izpaužas arī spontānajā atkārtotības dziņā, kas uzrodas spēlētājā, un nemitīgajā spēles pašatjaunotnē, kas veido tās formu (piemēram, refrēns).

Tas, ka spēles būtmes veids ir tik tuvs dabas kustības formām, ļauj izdarīt svarīgu metodisku secinājumu. Acimredzot nav tā, ka arī zvēri spēlē un ka pat par ūdeni un gaismu var pārnestā nozīmē teikt — spēlē. Drīzāk jau var teikt tieši pretēji — ka arī cilvēks spēlē. Arī viņa spēlēšana ir dabas process. Tieši tāpēc un tādā mērā, kādā viņš ir daba, viņa spēlēšana nozīmē vistīrāko sevī pašattēlošanu. Tādējādi beigu beigās vispār kļūst bezjēdzīgi atšķirt šajā jomā [vārda] tiešo un metaforisko izmantošanu.

Tācu pirmām kārtām šī spēles mediālā nozīme izriet tikai no attieksmes pret mākslasdarba būtmi. Daba, ciktāl tā ir spēle, kas nemitīgi atjaunojas

<sup>198</sup>Huizinga. *a.a.O.* S. 32. /Sal. ar maniem rakstiem «Zur Problematik des Selbstverständnisses» (Kl. Schr. I. S. 85 ff.; Ges. Werke. Bd. 2. S. 121 ff.) un «Mensch und Sprache» (Kl. Schr. I. S. 98 ff.; Ges. Werke. Bd. 2. S. 146 ff.).

<sup>199</sup>Rilke piektajā Duīnas eļģējā [saka]: «.. kur tīrais par-maz netverami pārveidojas, tur apspiežas tajā tukšajā par-daudz.»

bez mērķa, nolūka un piepūles, var būt gandrīz vai mākslas paraugs. Frīdrihs Šlēgels raksta: «Visas mākslas svētās spēles ir tikai pasaules, mūžīgi sevi pašu veidojošā mākslasdarba bezgalīgās spēles attāla atdarināšana.»<sup>200</sup>

Ja ņem vērā spēles šurpu turpu kustības fundamentālo lomu, noskaidrojas arī jautājums, ko iztirzājis Heizinga, proti, jautājums par sacensību spēles raksturu. Saskaņā ar paša sacensības dalībnieka apziņu, protams, tas nenozīmē, ka viņš spēlē. Taču sacensībās rodas saspringtā šurpu turpu kustība, kas izceļ uzvarētāju un tādējādi ļauj visam būt par spēli. Acīmredzot [šis] šurpu turpu tik būtiski attiecas uz spēli, ka galu galā vispār nepastāv tāda spēle-sevienam-pašam. Lai notiktu spēle, citam nemaz nav noteikti jāpiedalās, taču vienmēr jābūt kādam, ar kuru spēlējošais spēlē un kurš atbild uz spēlētāja gājieni ar pretgājieni. Tā, piemēram, kākis spēlējoties izvēlas dzijas kamolu, jo tas piedalās spēlē, bet bumbu spēļu nemirstība balstās uz bumbas brīvo kustību visos virzienos, it kā pašai no sevis veicot visnegaidītākās kustības.

Spēles primātu salīdzinājumā ar pašiem spēlētājiem, ja runa ir par cilvēcisko subjektivitāti, kas izturas spēlējot, īpašā veidā piedzīvo arī paši spēlētāji. Mums atkal jāpievēršas vārda netiešajai izmantošanai, kas sniedz visbagātāko skaidrojumu par tā īsto būtību. Tā, piemēram, mēs par kādu sakām, ka viņš spēlējas ar iespējām vai plāniem. Tas, ko mēs šādi domājam, ir skaidrs. Viņš vēl šīs iespējas nav izvēlējis par stingru mērķi. Viņš vēl var brīvi izšķirties par vienu vai otru iespēju. Taču šī brīvība nepavisam nav neapdraudēta. Drīzāk jau pati spēle spēlētājam ir risks. Spēlēt var tikai ar nopietnām iespējām. Un tas nozīmē, ka ar tām ielaižas tik tālu, ka tās var gan apspēlēt, gan īstenoties. Tieši šajā riskā pastāv spēles pievilcība, ko tā izraisa spēlētājā. Tādējādi bauda izšķiršanās brīvību, kas vienlaikus tomēr tiek apdraudēta un neatsaucami sašaurināta. Atcerēsimies kaut vai pacietības spēli, pasjansu u. tml. Taču tas pats attiecas arī uz nopietnā jomu. To, kurš vēlas baudīt paša izšķiršanās brīvību, bet novēršas no noteikti izdarāmas izvēles vai nodarbojas ar iespējām, ko pats nemaz neuzskata par nopietnām un kas tāpēc neietver sevī arī nekādu risku, sauc par paspēlējušu [cilvēku].

Balstoties uz teikto, var norādīt vispārīgu iezīmi, kā spēles būtība reflektējas spēlējot uzvedībā. *Visa spēle ir spēlēšanas tapšana*. Spēles jaukums, tās izraisītā fascinācija izpaužas tieši apstākļi, ka spēle kļūst par spēlējotā kungu. Pat ja runa ir par spēlēm, kurās mēģina izpildīt paša izvirzītus uzdevumus,

<sup>200</sup> Schlegel F. *Gespräch über die Poesie (Friedrich Schlegels Jugendschriften. Hrsg. von J. Minor. 1982. II. S. 364)*. /Sal. ar jauno Hansa Eihnera izdevumu E. Bēlera kritiskajā Šlēgela izdevumā (1. Abt. Bd. 2. S. 324)./

pastāv risks, vai tā «ies», vai tā «izdosies» un vai «atkal izdosies»; tas arī veido spēles jaukumu. Tas, kurš mēģina šādi [spēlēt], patiesībā ir izmēģinātais. Īstais spēles subjekts (un to evidenti parāda tieši tādas pieredzes, ja pastāv tikai viens spēlējošais) ir nevis spēlētājs, bet gan pati spēle. Spēle ir tā, kas savaldzina spēlētāju, kas viņu iesaista, kas notur spēlē.

Tas izpaužas arī tādējādi, ka spēlei piemīt savs, īpašs gars.<sup>201</sup> Turklāt mēs nerunājam par spēlējošā noskaņojumu vai garīgo satversmi. Drīzāk jau šī dvēseles satversmes atšķirība, spēlējot resp. baudot dažādas spēles, ir sekas, nevis pašu spēļu atšķirības cēlonis. Spēles pašas atšķiras cita no citas pēc sava gara. Tas sakņojas ikreiz citādi iezīmētā un sakārtotā spēles šurpu turpu kustībā, kas arī ir pati spēle. Spēles būtību veido noteikumi un reglaments, kas sniedz priekšrakstu par spēles telpas piepildi. Tā tas visā visumā ir tur, kur vispār pastāv spēle. Tas attiecas, piemēram, arī uz strūklakām vai spēlējošiem dzīvniekiem. Spēles telpu, kurā norisinās spēle, it kā no iekšas izmēra pati spēle, un to ierobežo kārtība, ko nosaka spēles kustība, nevis tas, pret ko tā atduras, t.i., brīvās telpas robežas, kas no ārienes ierobežo kustību.

Man šķiet, ka cilvēku spēlēm salīdzinājumā ar šo vispārīgo noteiksmi raksturīgs tas, ka tiek spēlēts *kaut kas*. Tas nozīmē, ka kustības kārtībai, kas to pakārtoti, piemīt noteiktība, ko spēlējošais «izvēlas». Savu spēlējošo izturēšanos viņš norobežo no visas pārējās uzvedības visupirms tādējādi, ka viņš *vēlas* spēlēt. Taču arī spēlēt gatavības ietvaros viņš izdara savu izvēli. Viņš izvēlas kādu noteiktu un nevis citu spēli. Līdz ar to spēles kustības telpa ir nevis vienkārši brīva izspēlēšanas telpa, bet gan spēlei norobežota telpa, kas tiek uzturēta brīva. Cilvēka spēlei ir vajadzīgs savs spēles laukums. Spēles laukuma norobežošana — gluži tāpat kā svētais apgabals, kā pareizi uzsver Heizinga<sup>202</sup>, — nostāda spēles pasauli pretīm mērķa pasaulei kā noslēgtu pasauli bez jebkādam pārejām un pastarpinājumiem. Spēle ir kaut kā spēlēšana tikai tad, ja sakārtotā spēles šurpu turpu kustība ir noteikta kā *izturēšanās* un pretstatīta citiem izturēšanās veidiem. Spēlējošais cilvēks pat spēlē vēl iztur sevi, kaut arī pati spēles būtība prasa, lai viņš atbrīvojās no sasprindzinājuma, kas saistīts ar viņa mērķiem. Tādējādi kļūst skaidrāks, kāpēc spēle ir kaut kā spēlēšana. Ikvienu spēle cilvēkam, kas to spēlē, izvirza uzdevumu. Viņš it kā nevar ļauties pašizspēles brīvībai citādi, kā vien pārveidojot savas izturēšanās mērķus par spēles uzdevumiem. Tā, piemēram, bērns, spēlējot bumbu, izvirza pats sev uzdevumus, un šie uzdevumi ir spēles uzdevumi, jo spēles īstais mērķis ir nevis šo uzdevumu atrisināšana, bet gan spēles kustības kārtība un izveide.

<sup>201</sup>Sal.: Jünger F.G. *Die Spiele*. [Frankfurt/M., 1953].

<sup>202</sup>Huizinga. a.a. O. S. 17.

Savdabīgais vieglums un atvieglojums, kas raksturo spēlīgo izturēšanos, acīmredzot balstās uz īpašo uzdevumu raksturu, kas saistīts ar spēles uzdevumu, un rodas no tā atrisināšanas veiksmes.

Var teikt, ka uzdevuma veiksmīga atrisināšana ir «sevis paša parādīšana». Šis izteiciens ir sevišķi svarīgs, ja runā par spēli, jo uzdevuma izpilde nenorāda ne uz kādu saistību ar mērķiem. Spēli patiesām ierobežo sevis parādīšana. Tās būtmes veids tād ir pašparāde. Bet pašparādīšanās ir universāls dabas būtmes aspekts. Patlaban mēs zinām, cik nepietiekami ir priekšstati par bioloģiskajiem mērķiem, lai saprastu dzīvo būtņu veidolus.<sup>203</sup> Tas pats attiecas arī uz spēli, jo jautājums par tās dzīves funkciju un bioloģisko mērķi paredz paspēli. Spēle ir izteikta pašparāde.\*

Tiesa, cilvēka spēles pašparāde, kā mēs redzējam, balstās uz izturēšanos, kas saistīta ar spēles šķietamo mērķi, taču tās 'jēga' īstenībā nav šī mērķa sasniegšanā. Drīzāk jau pašatdeve spēles uzdevuma [izpildē] patiesībā ir pašizspēle. Spēles pašparāde darbojas tā, ka spēlētājam it kā sasniedz sevis paša parādīšanu, ja viņš kaut ko spēlē, t.i., attēlo. Tikai tāpēc, ka spēle vienmēr ir parādīšana, cilvēka spēle sevis paša parādīšanā var atrast spēles uzdevumu. Tā pastāv spēles, kuras jādēvē par attēlojošām spēlēm, piemēram, spēles, kurās kļiedīgajā mājienu nozīmes sasaistē ir kaut kas no attēlojuma paša par sevi (piemēram, [skaitāmpantiņš] «karalis, karaliene, kara[dēls») vai arī pati spēle ir kaut kā attēlošana (piemēram, kad bērni spēlē auto).

Visa attēlošana savu iespēju robežās ir attēlošana kādam. Tas, ka šāda iespēja kā tāda tiek paredzēta, veido mākslas spēlīgās iedabas savdabību. Spēles pasaules noslēgtā telpa ļauj it kā sabrukt vienai sienai.<sup>204</sup> Skaidrs, ka kulta spēle un izrāde neattēlo tādā pašā nozīmē, kā attēlo spēlētājs bērns. Tās nevis izbeidzas rādītājā, bet gan vienlaikus norāda uz tiem, kas noskatoties ir tajās līdzdalīgi. Spēle te vairs nav tikai sakārtotās kustības pašparāde vai vienkārša attēlošana, kādai nododas spēlētājs bērns, tā ir 'rādoša priekš...' Šī visai parādīšanai piemītošā norāde iekļaujas tajā un kļūst konstitutīva mākslas būtmei.

Vispār spēles, lai cik tās pēc savas būtības ir attēlošana un lai cik arī spēlētājs tajās attēlo sevi, netiek rādītas kādam, t.i., skatītājs netiek paredzēts.

<sup>203</sup>Daudzos darbos to īpaši ir kritizējis Ādolfs Portmans, no jauna pamatojot morfoloģiskā skatījuma tiesības.

<sup>204</sup>Sal.: *Kassner R. Zahl und Gesicht. [Leipzig, 1919.] S. 161 f.* Rūdolfs Kasners norāda, ka «ārkārtīgi zīmīgā bērna un lelles vienība un divvienība» ir atkarīga no tā, ka te nepastāv ceturrtā «skatītājam vienmēr atklātā siena» (gluži tāpat kā kulta aktā). Es izdaru pretēju secinājumu — tieši šī skatītāja ceturrtā siena ir tā, kas noslēdz mākslasdarba spēles pasauli.

Bērni spēlē paši sev, pat ja viņi tēlo. Un to neparedz pat tādas spēles kā sporta spēles, kas tiek spēlētas skatītāju priekšā. Jā, tām kā cīņas spēlēm draud spēles rakstura zaudēšana, ja tās kļūst par izrādes spēlēm. Piemēram, procesija, kas ir kulta rīcības sastāvdaļa, ir kaut kas vairāk par izrādi, jo tā pēc savas nozīmes aptver visu kulta draudzi. Un tomēr kulta akts draudzei ir īstens attēlojums, gluži tāpat arī izrāde ir spēles process, kam būtiski vajadzīgs skatītājs. Dieva attēlošana kultā, mīta attēlošana spēlē ir spēle ne tikai tāpēc, ka līdzdalīgie spēlētāji, tā teikt, nododas attēlojošai spēlei un rod tajā kāpinātu pašparādi, bet arī tāpēc, ka, izejot no sevis, pāriet uz to, ka spēlējošie skatītājiem attēlo jēgveselumu. Tātad īstenībā ne jau ceturtais sienas trūkums ir tas, kas spēli pārvērs izrādē. Drīzāk jau spēles noslēgtība veido atklātību skatītājam. Skatītājs izpilda tikai to, kas ir spēle kā tāda.<sup>205</sup>

Tas ir punkts, kurā spēles kā mediāla procesa noteiksme apliecina savu svarīgumu. Mēs redzējam, ka spēles būtme nevis pastāv spēlējošā apziņā vai uzvedībā, bet gan — tieši pretēji — ietver to savā jomā un piepilda ar savu garu. Spēlējošais piedzīvo spēli kā viņu pārspējošu īstenību. Taču tā tas ir tikai tad, kad spēle tiek «domāta» kā šāda īstenība, un tas notiek, kad spēle parādās kā attēlojums skatītājam, t.i., kad tā ir 'izrāde'.\*

Arī izrāde ir spēle, t.i., tai ir spēles struktūra, kas tai ļauj būt par noslēgtu pasauli. Taču kultiskā vai profānā izrāde, lai cik noslēgta arī būtu pasaule, ko tā attēlo, ir it kā atvērta no skatītāja puses. Tikai skatītājā tā pirmo reizi iegūst visu savu nozīmi. Spēlētāji spēlē savas lomas tāpat kā jebkurā spēlē, un tā spēle kļūst par attēlojumu, taču pati spēle ir spēlētāju un skatītāju kopums. Jā, vispatīgāk to iepazīst un iztēlojas tieši tā, kā tā «domāta», nevis tas, kurš piedalās spēlē, bet gan tas, kurš tajā noskatās. Viņā spēle it kā tiek pacelta tās idealitātē.

Spēlētājiem tas nozīmē, ka viņi savas lomas nevis vienkārši izpilda — kā jebkurā [citā] spēlē —, bet drīzāk tās nospēlē, attēlo skatītājam. Viņu līdzdalību spēlē nosaka ne tik daudz tas, ka viņi tai pilnīgi nododas, cik tas, ka viņi savas lomas spēlē, atskatoties uz izrādi kopumā, kurai jānododas nevis viņiem, bet gan skatītājiem. Tas ir totāls pavērsiens, kas notiek ar spēli kā spēli, ja tā kļūst par izrādi. Tā noliek skatītāju spēlētāja vietā. Viņš — un nevis spēlētājs — ir tas, kuram un kura priekšā spēlē spēle. Tas, protams, nenozīmē, ka arī spēlētājs nespētu iepazīt tā veseluma jēgu, kurā viņš attēlojoši spēlē savu lomu. Skatītājam ir tikai viena metodiska priekšrocība: tā kā spēle domāta viņam,

<sup>205</sup>Sk. 204. piezīmi 112. lpp.

klūst uzskatāms, ka tai ir idejisks saturs, kas jāsaprot un kas jāšķir no spēlejošo izturēšanās. Principā šeit tiek atcelta atšķirība starp spēlētāju un skatītāju. Prasība domāt spēli tās idejiskajā saturā attiecas uz abiem.

Tas ir obligāti pat tur, kur spēles sadraudze noslēdzas [sevi] pret visiem skatītājiem, jo tā cīnās pret mākslas dzīves sabiedrisko institucionalizāciju, kā tas, piemēram, ir tā sauktajā mājas koncertā, kas vistiešākajā nozīmē ir [tikai] muzicēšana, jo spēlētāji to spēlē nevis publikai, bet paši sev. Tomēr patiesībā tas, kas praktizē mūziku šādā veidā, tiecas pēc tā, lai mūzika labi «izdotos», t.i., lai kādam, kas to klausītos, tā būtu kārtībā. Mākslas attēlojums saskaņā ar tās būtību ir tāds, ka tas ir domāts kādam pat tad, ja nav neviena, kas to klausās vai uzlūko.

## b. TRANSFORMĒŠANĀS PAR UZBŪVI UN TOTĀLAIS PASTARPINĀJUMS

Šo pavērsienu, kurā cilvēku spēle sasniedz savu pilnību un kļūst par mākslu, es dēvēju par *transformēšanos par uzbūvi*.<sup>\*</sup> Vienīgi šajā pavērsienā spēle sasniedz savu idealitāti. Vienīgi tagad tā parādās it kā atsvabinājusies no spēlētāju attēlojošās darbības un pastāv tirā viņu spēles parādībā. Budama tāda, spēle — pat neparedzamās improvizācijās — ir principiāli atkārtojama un līdz ar to arī paliekoša. Tai piemīt darba — «*ergon*» — un nevis tikai «*energeia*»<sup>206</sup> raksturs. Šajā nozīmē tā ir uzbūve.

Taču tas, kas šādi atsvabināms no spēlētāja attēlojošās darbības, tomēr ir saistīts ar attēlojumu. Šāda saistība nav atkarība tādā nozīmē, ka spēle savu jēgas noteiktību iegūst tikai no ikreizējā attēlotāja, t.i., no attēlojošā resp. skatošā, vai arī no tā, kurš kā šī darba autors ir tā īstenais radītājs, proti, mākslinieks. Attiecībā pret viņiem spēlei piemīt sava autonomija, un tieši tas arī jāuzrāda transformācijas jēdzienā.

Tas, kas šādi tiek pateikts par mākslas būtmes noteiksmi, kļūst skaidrs, ja transformācijas nozīmi uztver nopietni. Transformācija nav pārmaiņa, piemēram, pārmaiņa īpaši lielos apmēros. Ar pārmaiņu drīzāk jau vienmēr tiek domāts, ka tas, kas mainās, tomēr paliek tas pats un tāds tiek saglabāts. Lai cik totāli tas mainītos, tajā mainās [tikai] kaut kas. Kategorīālā skatījumā

<sup>206</sup>Es izmantoju klasisko atšķirību, ar kādu Aristotelis (*Eth. Eud. B 1; Eth. Nic. A 1*) nošķir *poiēsis* no *prāxis*.

visas pārmaiņas (*alloiōsis*) attiecas uz kvalitātes, t.i., substances akcidentes, jomu. Turpretim transformācija paredz, ka kaut kas uzreiz un pilnīgi kļūst par kaut ko citu, tā ka šis cits — kas tas ir kā transformētais — ir šī kaut kā patiesā būtme, salīdzinājumā ar kuru tā iepriekšējā būtme ir nebūtiska. Ja uzskatām, ka kāds ir transformējies, tad domājam, ka viņš it kā kļuvis par citu cilvēku. Te nevar pastāvēt nekāda pakāpenisku pārmaiņu pāreja, kas vestu no viena pie otra, jo viens ir otra noliegums. Tādējādi transformēšanās par uzbūvi paredz, ka tas, kas ir bijis pirms tam, vairs nepastāv. Taču tas, kas ir tagad, kas attēlojas mākslas spēlē, ir patiesi paliekošais.

Pirmām kārtām te ir pilnīgi skaidrs, cik ļoti misējas, pieņemot subjektivitāti par sākumpunktu. Tas, kā vairs nav, ir tieši spēlētājs, turklāt par spēlētāju ir jāuzskata arī dzejnieks vai komponists. Viņiem visiem nav savas sev-būtmes, kuru saglabātu tādā nozīmē, ka viņu spēle nozīmētu to, ka viņi «tikai spēlē». Ja spēli apraksta no spēlētāja viedokļa, tā noteikti ir nevis transformācija, bet gan pārgērbšanās. Tas, kas ir pārgērbies, nevēlas, lai viņu atpazīst, viņš vēlas izlikties par citu un tikt par tādu arī uzskatīts. Viņš vairs nevēlas citu acīs būt pats, viņš vēlas, lai viņu uzskata par kādu [citu]. Tātad viņš nevēlas, lai viņu atpazīst. Viņš spēlē citu, bet spēlē tā, kā mēs praktiskajā ikdienā kaut ko spēlējam, t.i., mēs vienkārši uzdodamies, izliekamies un radām šķitumu. Taču tas, kurš spēlē šādi, noliedz sevis paša kontinuitāti. Bet patiesībā tas nozīmē, ka viņš šo kontinuitāti ar sevi pašu saglabā un slēpj tikai no tiem, kuriem spēlē.

Pēc visa, ko noskaidrojām par spēles būtību, šāda sevis paša subjektīva nošķiršana no spēles, kurā pastāv nospēlēšana, nav patiesā spēles būtme. Drīzāk jau spēle ir tāda veida transformācija, ka nevienam vairs nepastāv spēlējošā identitāte. Var tikai jautāt, ko nozīmē tas, kas te «domāts». Spēlētāja (vai dzejnieka) vairs nav, ir tikai viņu spēlētais.

Bet tas, kā vairs nav, pirmām kārtām ir pasaule, kurā mēs dzīvojam kā savā pasaulē. Transformēšanās par uzbūvi nav vienkārša pārlikšana citā pasaulē. Protams, tā ir cita — sevī noslēgta pasaule, kurā norisinās spēle. Taču, tiklīdz tā ir uzbūve, tā atrod mēru pati sevī un nav samērojama ne ar ko, kas atrodas ārpus tās. Līdz ar to izrādes darbība — šajā ziņā tā vēl pilnīgi līdzinās kulta darbībai — te ir kā kaut kas tāds, kas pamatojas pats sevī. Tā vairs nepieļauj salīdzinājumu ar īstenību, kas būtu visas attēlojošās līdzības aplēptais mērogs. Tā ir izgājusi ārpus visiem šādiem salīdzinājumiem — un līdz ar to arī ārpus jautājuma, vai tas viss ir īsts, — jo no tās runā pārāka patiesība. Pat Platons — visradikālākais mākslas būtmes ranga kritiķis, kādu pazīst filosofijas vēsture, — dažkārt runā par komēdiju un traģēdiju, neatsšķirot,

vai tā norisinās dzīvē vai uz skatuves.<sup>207</sup> Jo šī atšķirība tiek atcelta, ja vien prot uztvert savā priekšā notiekošās spēles jēgu. Prieks par izrādi, kas sevi piedāvā, abos gadījumos ir vienāds — tas ir izziņas prieks.

Tādējādi tas, ko mēs nosaucām par transformēšanos par uzbūvi, beidzot iegūst savu pilnīgo jēgu. Transformācija ir transformēšanās patiesajā. Tā nav apburšana buršanās nozīmē, kas gaida uz atpestošo, atpakaļ pārvērtošo vārdu, tā pati ir atpestīšana un pārvēršana atpakaļ patiesajā būtībā. No spēles attēlojuma izriet tas, kas ir. Tajā tiek izvedināts un parādīts gaismā tas, kas citādi vienmēr noslēpjās un izvairās. Tas, kurš prot uztvert dzīves komēdiju un traģēdiju, prot izvairīties no [to] mērķu sugestijas, kuri apslēpj spēli, kas tiek ar mums spēlēta.

'Īstenība' vienmēr ir vēlamu un biedējošu, bet katrā ziņā vēl neizšķirtu iespējamību nākotnes horizontā. Tās ir tādas tāpēc, ka tiek uzmodinātas savstarpēji izslēdzošas gaidas, no kurām visas nevar piepildīties. Nākotnes noteiktība ir tā, kas pieļauj tādu gaidu pārmērību, ka īstenība katrā ziņā atpaliek no tām. Ja nu īpašā gadījumā jēgas sakarības īstenībā noslēdzas un piepildās tā, ka visa tukšumā-beigšanās atkrit no jēgas līnijām, tad šāda īstenība pati līdzinās izrādei. Gluži tāpat tiek runāts par dzīves komēdiju un traģēdiju, ja kāds iespēj skatīt visu īstenību kā noslēgtu jēgas loku, kurā viss piepildās. No šiem gadījumiem, kuros īstenība tiek saprasta kā spēle, izriet tas, kas ir spēles īstenība, ko mēs raksturojam kā mākslas spēli. Visa spēles būtme vienmēr ir izpirkšana, tīra piepilde, *energeia*, kuras teloss ir tajā pašā. Mākslasdarba pasaule, kurā spēle pilnīgi izsakās savas norises vienībā, patiesām ir pilnīgi transformēta pasaule. Tajā ikviens atpazīst, ka tā tas [patiesām] ir.

Tātad transformācijas jēdzienam ir jāraksturo tā, ko mēs nosaucām par uzbūvi, patstāvīgais un pārākais būtmes veids. Ievērojot to, tā sauktā īstenība tiek noteikta kā kaut kas netransformēts un māksla — kā šīs īstenības pacelšana patiesībā. Arī antīkā mākslas teorija, kas visas mākslas pamatā liek *mimēsis* — 'atdarināšanas' jēdzienu —, acīmredzot arī ir vadījusies pēc spēles, kas kā de ja ir dievišķā attēlojums.<sup>208</sup>

Taču atdarināšanas jēdziens var aprakstīt mākslas spēli tikai tad, ja paturam vērā atdarināšanā ietverto *izziņas nozīmi*. Attēlotais ir šeit — tāda ir mimētiskā

<sup>207</sup> Plat. *Phil.* 50b.

<sup>208</sup> Šal. ar Kollera pētījumu (*Mimesis [in der Antike. Bern.] 1954*), kurā pierādīta *mimēsis* un dejas sākotnējā kopsakarība.

pirmattiecība. Tas, kas kaut ko atdarina, liek tam būt tādām, kādu viņš to pazīst un kā viņš to pazīst. Mazs bērns sāk spēlēt atdarinot un tādējādi apliecina gan to, ko zina, gan pats sevi. Arī bērnu prieks par pārgērbsanos, uz ko atsaucas jau Aristotelis, tiecas būt nevis sevis noslēpšana, izlikšanās, lai izraisītu atpazīšanu, bet gan — tieši pretēji — būt tikai attēlotā attēlošana. Bērns nekādā ziņā nevēlas, lai viņu atpazītu pārgērbtajā veidolā. Viņam arī jābūt tam, ko viņš attēlo, un, ja kaut kas ir jāatpazīst, tad tieši tas. Ir jāatpazīst, kas tas «ir».<sup>209</sup>

Paturēsim vērā šo apsvērumu: mimēzes izziņas nozīme ir atpazīšana. Bet kas tad ir atpazīšana? Fenomena detalizētāka analīze mums palīdzēs pilnīgi noskaidrot attēlojuma būtmes nozīmi. Kā zināms, jau Aristotelis uzsver, ka mākslinieciskais attēlojums pat nepatikamajam ļauj parādīties [kā kaut kam] patīkamam<sup>210</sup>, tāpēc Kants definē mākslu kā skaistu lietas priekšstatīšanu, jo tā arī nejauko prot parādīt skaisti.<sup>211</sup> Turklāt netiek domāts par mākslinieciskumu un prasmīgumu kā tādu. Māksla, ar ko kaut kas tiek veikts, parasti netiek apbrīnota, izņemot artistu mākslu. Uz to, kā uzsvērti saka Aristotelis, attiecas sekundāra interese.<sup>212</sup> Tas, ko uzzina mākslasdarbā un uz ko vērsas, drīzāk ir tas, cik tas ir paties, t. i., cik ļoti tajā var kaut ko un sevi pašu iepazīt un atpazīt.

Tācu atpazīšana savā dziļākajā būtībā netiek saprasta, ja uzskata, ka no jauna tiek iepazīts kaut kas, kas jau ir pazīstams, t. i., ka tiek atpazīts pazīstamais. Atpazīšanas prieks drīzāk ir tāds, ka iepazīts tiek kas vairāk nekā pazīstamais. Atpazīšanā tas, ko mēs pazīstam, it kā atskārmē nāk klajā ārpus visām nejausībām un to noteicošo apstākļu variabilitātēm un tiek tverts būtībā. Tas tiek iepazīts kā kaut kas.

Mēs esam nonākuši līdz platonisma centrālajam motīvam. Savā mācībā par 'anamnēzi' Platons sadomā mītisko priekšstatu par atminēšanos kopā ar savas dialektikas ceļu, kas būtmes patiesību meklē *logoi*, t. i., valodas idealitātē.<sup>213</sup> Šāds būtības ideālisms patiešām ir ietverts atminēšanās fenomenā. «Pazīstamais» parādās savā patiesajā būtībā un rāda sevi kā to, kas tas ir, savā atpazīšanā. Kā atpazītais tas ir savā būtībā noturētais, no savu aspektu nejausības atsvabinātais. Tas pilnīgi attiecas [arī] uz atpazīšanas veidu, kāds

<sup>209</sup> Arist. Poet. 4; it īpaši — 1448b 16: *sylogizesthai ti hekaston, hoion hūtos ekeinos*.

<sup>210</sup> aa. O. 1448b 10.

<sup>211</sup> Kant. Kr. d. U. § 48.

<sup>212</sup> Arist. Poet. 4, 1448b 10.

<sup>213</sup> Plat. Phaid. 73 ff.

tas ir spēlē attiecībā pret attēlojumu. Šāds attēlojums atstāj aiz sevis itin visu, kas ir nejaus un nebūtisks, piemēram, paša aktiera īpašo būtmi. Iepazīstot to, ko attēlo, viņš pats pilnīgi pazūd. Taču arī tas, kas tiek attēlots — pazīstamais mitoloģiskā tradējuma process —, attēlojumā it kā tiek pacelts savā atbilstīgajā patiesībā. Patiesā izziņas aspektā attēlojuma būtme ir kaut kas vairāk par attēlotā materiāla būtmi; Homēra Ahillejs ir kas vairāk nekā viņa pirmtēls.<sup>214</sup>

Tā tad mimētiskā pirmattiecība, ko mēs iztīrājam, ietver sevī ne tikai to, ka attēlotais ir šeit, bet arī to, ka savpatais ir parādījis šeit pat. Atdarināšana un attēlošana ir ne tikai kopējoša\* atkārtošana, bet arī būtības izziņa.<sup>214</sup> Jo tā ir nevis vienkārši atkārtošana, bet gan [ārup] «izdabūšana»; tajā ir piedomāts arī skatītājs. Tā ietver sevī būtiskas attiecības ar to, kam ir [«domāts» šis] attēlojums.

Jā, var teikt pat vairāk: būtības attēlošana nepavisam nav vienkārša atdarināšana, jo tā nepieciešamā kārtā ir rādoša. Tam, kurš atdarina, ir jāatmet un jāizceļ. Jo rādot — vai nu grib, vai ne — viņam ir jāpārspīlē / *aphhairain* un *synhoran* sader arī platoniskajā ideju mācībā/. Līdz ar to starp esošo — to, kas «ir tā kā», — un to, kam tas vēlas līdzināties, pastāv neatceļama būtmes distance. Platons, kā zināms, pastāvēja uz šo ontoloģisko distanci, uz [šo] lielāko vai mazāk [lielo] kopijas atpalikšanu no pirmtēla un, ņemot to vērā, atdarināšanai un attēlošanai kā atdarināšanas atdarinājumam mākslas spēlē piešķīra\*\* trešo rangū.<sup>215</sup> Patiesībā mākslas attēlojumā darbojas atpazīšana, kurai piemīt īsts būtības izziņas raksturs, un, tā kā Platons visu būtības izziņu saprot kā atpazīšanu, tad tas ir ticis lietišķi pamatots: Aristotelis varēja teikt, ka poēzija ir filosofiskāka nekā vēsture.<sup>216</sup>

Tā tad atdarināšanai kā attēlošanai piemīt lieliska izziņas funkcija. Tāpēc atdarināšanas jēdziens mākslas teorijā varēja būt pietiekams tik ilgi, cik ilgi netika apstrīdēta mākslas izziņas nozīme. Bet tas ir tik ilgi, kamēr atzīst, ka patiesā izziņāšana ir būtības izziņa<sup>217</sup>, jo māksla pārliecinoši kalpo šādai izziņai. Turpretim modernās zinātnes nominālismā un tās īstenības jēdzienā, no kura Kants estētikai ir izvedinājis agnostiskās konsekvences, mimēzes jēdziens ir zaudējis savu estētisko obligātumu.

<sup>214</sup>/Sal.: Kuhn H. *Sokrates. Versuch über den Ursprung der Metaphysik*. Berlin, 1934.

<sup>215</sup>Plat. *Rep. X*. /Sal.: «Plato und die Dichter» (1934) — *Ges. Werke*. Bd. 5./

<sup>216</sup>Arist. *Poet.* 9, 1451b 6.

<sup>217</sup>Anna Tumarkina varēja ļoti precīzi parādīt pāreju no «atdarināšanas» uz «izteiksmi» 18. gadsimta mākslas teorijā (*Festschrift für Singer*. 1930). / Sal. V. Beiervalts par Marsilio Ficino (*Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wiss. Jg. 1980. Abh. 11*). Neoplatoniskais ektypōsis kļūst par sevis paša «izteiksmi» (*Petrarka*). Sk. arī: 317. lpp. un 435. lpp., kā arī *Ekskursus VI*.

Kad pilnīgi esam apzinājušies šī estētikas subjektīvā pavērsiena aporijas, mēs redzam, ka esam nosūtīti pie senākas tradīcijas. Ja māksla nav mainīgo pārdzīvojumu variācija, kuru priekšmets kā kaut kāda tukša forma ikreiz tiek piepildīts ar subjektīvu nozīmi, tad «attēlojums» jāatzīst par paša mākslasdarba būtmes veidu. To vajadzētu sagatavot tam, ka attēlojuma jēdziens tiek atvedināts no spēles jēdziena, jo pašparāde ir spēles — un līdz ar to arī mākslasdarba — patiesā būtība. Spēlētā spēle ir tā, kas savā attēlojumā uzrunā skatītāju, turklāt tā, kas skatītājs, neraugoties uz visu distanci, pieder pie pretstatītā.

Visskaidrāk tas izpaužas tādā attēlojuma veidā kā kulta darbība. Te skaidri redzama saistība ar draudzi. Reflektētā estētiskā apziņa, pat estētiskā atšķiršana, kas sev priekšstata estētisko priekšmetu, vairs nevar domāt, ka tā tver kulta tēla vai reliģiskās spēles patieso nozīmi. Neviens vairs nevar domāt, ka reliģiskajai patiesībai kulta darbības uzvedums ir kaut kas nebūtisks.

Līdzīgā veidā tas attiecas arī uz izrādi vispār un to, kas tā ir kā dzeja. Arī izrādes uzvedums nav no tās ātdalāms kā kaut kas tāds, kas neattiecas uz tās būtisko būtmi, kas ir tik subjektīvs un plūstošs kā estētiski pārdzīvojumi, kuros tā tiek piedzīvota. Drīzāk jau uzvedumā un tikai tajā — visskaidrāk tas izpaužas mūzikā — [mākslas] darbs sastopas pats ar sevi, gluži tāpat kā kultā sastopams dievišķais. Te kļūst redzams tas metodiskais ieguvums, ko sniedz vadišanās pēc spēles jēdziena. Mākslasdarbs nav izolējams no apstākļu «kontingences», kuru nosacījumā tas sevi rāda, bet tur, kur norisinās šāda izolācija, rodas abstrakcija, kas reducē darba savpato būtmi. Tas pats pieder pie pasaules, ko attēlo. Izrāde tikai tur ir izrāde, kur tiek spēlēts, bet mūzikai noteikti ir jāatskan.

Tātad tēze ir šāda: mākslas būtmi nevar noteikt kā estētiskās apziņas priekšmetu, jo estētiskā izturēšanās — gluži pretēji — ir kaut kas vairāk, nekā tā domā par sevi zinām. Tā ir daļa no *attēlojuma būtmes procesa* un būtiski pieder pie spēles kā spēles.

Kādas tam ir ontoloģiskas konsekvences? Ko tas dod estētiskās būtmes veida noteiksmi, ja mēs vadāmies pēc šāda spēles rakstura? Katrā ziņā skaidrs, ka izrāde un iz tās saprastais mākslasdarbs nepavisam nav noteikumu vai izturēšanās priekšrakstu shēma, kuru ietvaros var brīvi īstenoties spēlēšana. Izrādes spēlēšanu nedrīkst saprast kā spēlēšanas vajadzības apmierināšanu, tā jāsaprot kā pašas dzejas ienākšana-te-būtmē. Līdz ar to rodas jautājums, kas tad šāds dzejas darbs ir saskaņā ar savu būtmi, ja tas kā izrāde ir tikai spēlējuma\*, attēlojumā, bet tam tomēr ir pašam sava būtme, kas tajā tiek attēlota.

Atcerēsimies iepriekš izmantoto formulu — «transformēšanās par uzbūvi». Spēle ir uzbūve. Šī tēze teic: par spīti atkarībai no spēlējuma, tā ir

nozīmītvērošs veselums, ko kā tādu var atkārtoti attēlot un saprast tā nozīmē. Taču arī uzbūve ir spēle, jo — par spīti savai ideālajai vienībai — savu pilno būtmi sasniedz tikai ikreizējā spēlējumā. Tā ir abu pušu kopsakarība, ko mēs esam uzsvēruši kā pretstatu estētiskās atšķiršanas abstrakcijai.

Tagad varam formulēt, ka estētiskajai atšķiršanai, kas principā konstituē estētisko apziņu, mēs pretstatām '*estētisko neatšķiršanu*'. Bija kļuvis skaidrs: atdarinājumā atdarinātais, dzejnieka izveidotais, spēlētāja attēlotais, skatītāja atpazītais ir tik lielā mērā domātais, tas, kur sakņojas attēlojuma nozīme, ka dzejiskais veidojums vai attēlojums kā tāds nav no tā nodalāms. Ja tomēr tiek atšķirts, tad veidojums tiek atšķirts no tā materiāla, bet 'konceptija' — no dzejas. Taču šādai atšķiršanai ir sekundāra iedaba. Tas, ko spēlētājs spēlē un ko skatītājs atpazīst, ir veidoli un darbības, kā tos izveidojis dzejnieks. Te pastāv *dubulta mimēze*: attēlo gan dzejnieks, gan spēlētājs. Taču tieši šī dubultā mimēze ir *viena*. Gan vienā, gan otrā [mimēzē] būtmi gūst viens un tas pats.

Izsakoties precīzāk: uzveduma mimētiskais attēlojums sniedz te-būtmi [tieši] tam, ko arī vēlas dzeja. Dubultajai dzejas un tās materiāla un dzejas un uzveduma atšķiršanai atbilst dubulta neatšķiršana kā patiesības vienība, ko iepazīst mākslas spēlē. Tā ir izkrišana no dzejas pieredzes, ja dzejas pamatā esošo fabulu skata tās izcelsmes aspektā; gluži tāpat tā ir izkrišana no izrādes pieredzes, ja skatītājs reflektē par koncepciju, kas ir uzveduma pamatā, vai par attēlotāja kā tāda veikumu. Šāda refleksija jau ietver sevī darba un tā attēlojuma estētisko atšķiršanu. Taču pieredzes kā tādas saturam, kā jau mēs redzējām, ir gluži vienalga, vai traģiskās vai komiskās ainas, kas tiek kādam spēlētas, norisinās uz skatuves vai dzīvē, ja skatītājs ir tikai skatītājs. Tas, ko mēs nodēvējam par uzbūvi, ir uzbūve, kamēr tā attēlojas kā jēgveselums. Tā nepastāv par sevi, turklāt tā ne tikai ir sastopama tai akcidentālā pastarpinājumā, tā iegūst pastarpinājumā savu īsteno būtmi.

Šādas uzbūves inscenēšanas un uzvešanas variācijas var vēl būt cieši saistītas ar spēlētāju koncepciju, taču tās nav noslēgtas viņu viedokļa subjektivitātē, tās patiesām ir šeit. Runa ir nevis tikai par koncepciju subjektīvo variablumu, bet gan par paša [mākslas]darba būtmes iespējām, kurš it kā pats izklāstās savu aspektu variablumā.

Pie tam nedrīkst noliegt, ka te estētiskā refleksija var atrast izmantojumu punktu. Vienas un tās pašas spēles dažādos uzvedumos var atšķirties, piemēram, pastarpinājuma veids; gluži tāpat var domāt, ka mainās arī citu mākslasdarbu veidu noteicošie apstākļi, piemēram, būvceltni var saistīt ar jautājumu, kā tā iedarbojas 'atsegtā' veidā, proti, viena, vai kā jāizskatās tās apkārtnei. Vai arī [problēmas], kas saistītas ar kādas gleznas restaurēšanu. Visos šajos gadiju-

mos darbs tiek atšķirts no tā 'attēlojuma'<sup>218</sup>, bet, ja uzskata, ka attēlojumā iespējamās variācijas ir brīvas un patvaļīgas, nesaprot mākslasdarba saistošo [aspektu]. Patiesībā tās visas pakļaujas 'pareizā' attēlojuma kritiskajam pamatmērogam.<sup>219</sup>

Modernajā teātrī, piemēram, mēs to pazīstam kā tradīciju, kas izriet no inscenējuma, lomū interpretācijas vai muzikālās izpildes prakses. Tur nepastāv nekāda patvaļīga sastatīšana, vienkāršs koncepciju variablums, drīzāk jau, nemitīgi sekojot paraugiem un praktizējot produktīvu variēšanu, veidojas tradīcija, ar kuru jākonfrontējas ikvienam jaunam eksperimentam. Zināma nojēga par to ir arī reproducējošajam māksliniekam. Tas, kā viņš tuvojas darbam vai lomai, kaut kādā veidā vienmēr ir saistīts ar paraugiem. Turklāt runa nepavisam nav par aklu atdarināšanu. Tradīcija, ko izveidojis dižs aktieris, režisors vai mūziķis, kura paraugs aizvien vēl ir iedarbīgs, nepavisam nav brīvās izveides kavēklis, tā ir tik ļoti saplūdusi ar pašu [mākslas]darbu, ka konfrontācija ar šo paraugu var izraisīt ikvienā māksliniekā radošu pakalderināšanu\* — gluži tāpat kā konfrontācija ar pašu darbu. Reproductīvo mākslu īpašais [aspekts] ir tieši tas, ka [mākslas]darbi tiek atstāti šādas pakalderināšanas [ziņā] un līdz ar to mākslasdarba identitāte un kontinuitāte tiek uzturēta atvērta to nākotnē.<sup>220</sup>

<sup>218</sup>Paša veida problēma ir tā, vai jau pašā veidošanas procesā nav jāaplūko estētiskā refleksija tajā pašā nozīmē. Nav noliedzams, ka radītājs, ņemot vērā sava darba ideju, var apsvērt dažādas izveides iespējas, kritiski salīdzināt un novērtēt. Taču šis pašā radīšanā iemītošais saprātīgais gaisūms man tomēr šķiet kaut kas cits salīdzinājumā ar estētisko refleksiju un estētisko kritiku, kuras var aizdegties darba gaitā. Iespējams, ka tas, kas bija radītāja apjēgsmes priekšmets, proti, izveides iespējas, var būt arī estētiskās kritikas iemesls. Taču pat tādā gadījumā, ja radošā un kritiskā refleksija saturiski sakrīt, mērogs ir cits. Estētiskās kritikas pamatā ir vienotas saprašanas traucējums, turpretim radītāja estētiskā apjēgsme ir vērsta uz [mākslas]darba vienības izveidi. Vēlāk mēs redzēsim, kādas hermeneitiskas konsekvences ir šai konstatācijai.

Man aizvien vēl šķiet, ka tas ir aplamā psiholoģisma pārpalikums, kas rodas gaumes un gēnija estētikā, ja idejā ļauj saplūst produkcijas procesam ar reprodukcijas procesu. Līdz ar to paliek nesaprasts ārpus radītāja, kā arī baudītāja subjektivitātes [ietvariem] izejošais notikums, kas atspoguļo darba izdošanos.

<sup>219</sup>Es neuzskatu par pareizu, ka Ingardens (*Ingarden R. Bemerkungen zum Problem des ästhetischen Werturteils // Rivista di Estetica. 19159*), kura literārā mākslasdarba 'shematikas' analīzes, starp citu, nav pienācīgi novērtētas, mākslasdarba estētiskā novērtējuma spēles telpu saskata 'estētiskā priekšmeta' konkrētumā. Estētiskais priekšmets nekonstituējas estētiskās recepcijas pārdzīvojumā, konkretizēšanas un konstituēšanas [procesā] mākslasdarbs tiek iepazīts tā estētiskajā kvalitātē. Šajā ziņā es pilnīgi piekrižu L.Pareisona *formativita* estētikai.

<sup>220</sup>Vēlāk tiks parādīts, ka teiktais attiecas ne tikai uz reproductīvajām mākslām, bet uz jebkuru mākslasdarbu, uz jebkuru jēgveidojumu, kas izraisa jaunu saprašanu.

Acimredzot mērogs, pēc kura kaut kas tiek atzīts par pareizo attēlojumu, ir daudz kustīgāks un relatīvāks. Taču tas, ka jāatsakās no strikti noteikta mēroga, nemazina attēlojuma saistošumu. Tā, piemēram, mēs noteikti neļausim muzikālā darba vai drāmas interpretācijai tādu vaļu, ka tā fiksēto 'tekstu' izmanto kā iemeslu patvaļīgu efektu radīšanai, taču arī noteiktu interpretāciju kanonizēšana, piemēram, ierakstīšana platē, ja ierakstā diriģējis pats komponists, vai detalizētu uzveduma priekšrakstu izveide, kas tiek atvedināti no kanonizētā pirmuzveduma, rada interpretācijas uzdevumu pārprašanu. Šāda veida tiekšanās pēc «pareizības» neatbilstu arī paša darba patiesajam saistošumam, kas ikvienu interpretētāju saista īpatnējā un nepastarpinātā veidā un neļauj viņam atvieglot uzdevumu ar vienkāršu parauga atdarināšanu.

Gauži aplam ir arī tas, ka reproduktīvo centienu 'brīvība' tiek reducēta uz ārējām parādībām vai marginālījām, drīzāk jau jādodomā, ka visa reprodukcija ir vienlaikus saistoša un brīva. Interpretācija gan zināmā nozīmē ir pērcradīšana, taču šī pērcradīšana neseko iepriekšējam radīšanas aktam, tai pašapjēgti jāattēlo radītā darba figūra. Tāpēc historizējoši attēlojumi, piemēram, mūzikas [atskaņošana] uz seniem instrumentiem, nepavisam nav tik precīzi, kā tiek domāts. Drīzāk jau tiem kā atdarinājuma atdarināšanai draud briesmas «trīskārt atkāpties no patiesības» (*Platons*).

Ideja par vienīgo pareizo attēlojumu, ja ņem vērā mūsu vēsturiskās eksistences galīgumu, vispār šķiet kaut kas absurds. Par to vēl citviet tiks runāts.<sup>221</sup> Te [sis] acimredzamais apstāklis, ka ikviens attēlojums vēlas būt pareizs, kalpo tikai par apliecinājumu tam, ka pastarpinājuma neatsķiršana no paša [mākslas]darba ir [šī] darba savpatā pieredze. Ar to saskan arī tas, ka estētiskā apziņa spēj vispārīgi īstenot darba un tā pastarpinājuma estētisko atšķiršanu tikai kā kritiku. Atbilstoši tās idejai pastarpinājums ir totāls.

Totāls pastarpinājums nozīmē, ka pastarpinošais pats sevi atceļ kā pastarpinošo. Tādējādi reprodukcija (izrādes un mūzikas gadījumā, taču tas attiecas arī uz episku vai lirisku priekšnesumu) kā tāda nekļūst ne par kādu tēmu, jo caur to un tajā tiek attēlots [pats mākslas]darbs. Mēs redzēsim, ka tas pats attiecas arī uz pieejas un sastapšanās raksturu, kurā būves un

<sup>221</sup>Šis viedoklis ir aplūkots H. Jausa izstrādātajā recepcijas estētikā, taču tas uzsvērts pārāk spēcīgi, nostādot viņu nevēlami tuvu Deridā dekonstrukcijai. Sk.: «*Zwischen Phänomenologie und Dialektik. Versuch einer Selbstkritik*» (*Ges. Werke. Bd. 3. S. 3 ff.*), kurā es norādu uz saviem darbiem «*Text und Interpretation*» (*Ges. Werke. Bd. 2. S. 330 ff.*) un «*Destruktion und Dekonstruktion*» (*Ges. Werke. Bd. 2. S. 361 ff.*)

gleznas stādās priekšā. Arī te pieeja kā tāda nav nekāda tēma, taču nav arī tā, ka, lai saprastu darbu, jāabstrahējas no tā saistībām ar dzīvi. Tas, ka [mākslas]darbi ir radušies pagātnē, no kuras tie ienāk tagadnē kā ilgstoši monumenti, nepavisam nepārvērs to būtmi par estētiskās vai vēsturiskās apziņas priekšmetu. Kamēr tie izpilda savas funkcijas, tie ir vienlaicīgi jebkurai tagadnei. Pat tad, ja tie kā mākslasdarbi atrodami vienīgi muzejos, tie vēl nav pilnīgi atsvešinājušies paši no sevis. Un ne jau tikai tāpēc, ka mākslasdarbs nekad neļauj pilnīgi izdzēst savas sākotnējās funkcijas pēdas un pieļauj, ka zinošais tā izziņā to atjauno, [bet arī tāpēc, ka] mākslasdarbam, kas ieguvis savu vietu galerijas ekspozīcijā, aizvien vēl ir pašam sava sākotne. Mākslasdarbs pats nodrošina savu nozīmi, un tajā, kā mākslasdarbs to dara — 'nomācot' citu vai itin labi to papildinot —, aizvien vēl ir kaut kas no tā paša.

Mēs jautājam par šīs patības identitāti, kas, mijoties laikiem un apstākļiem, tik atšķirīgi stādās priekšā. Tā, kā redzams, neizkļiedējas savos mainīgajos aspektos tā, ka zaudē savu identitāti, tā ir klātesoša visos šajos aspektos. Tie visi pieder pie patības. Tie visi ir ar to *vienlaicīgi*. Tādējādi rodas mākslasdarba temporālās interpretācijas uzdevums.

### c. ESTĒTISKĀ LAICISKUMS

Kas tā ir par vienlaicību? Kas tas ir par laiciskumu, kas attiecas uz estētiskā būtmi? Šo estētiskās būtmes vienlaicību un tagadnību vispār dēvē par tās bezlaicību. Taču uzdevums ir šāds — domāt šo bezlaicību kopā ar laiciskumu, jo tie ir būtiski saistīti. Bezlaicība pirmām kārtām nav nekas cits kā dialektiska noteiksme, kas rodas uz laiciskuma pamata un kā tā pretstats. Arī runa par diviem laiciskumiem — par vēsturisko un pārvēsturisko laiciskumu, ar kuru, piemēram, Zedlmairs, pievienojoties Bāderam un atsaucoties uz Bolnovu, mēģina noteikt mākslasdarba laiciskumu<sup>222</sup>, — neiziet ārpus dialektiska pretstatījuma. Pārvēsturiskais veselais laiks, kurā 'tagadne' ir nevis gaisotš acumirkļis, bet gan laika pilnība, tiek aprakstīts no 'eksistenciālā' laiciskuma pozīcijām, kas var apzīmēt rāmumu, vieglumu, nevainīgumu vai ko citu. Šāda pretstatījuma nepietiekamība kļūst skaidra tieši tad, kad, sekojot lietai, pieļauj, ka 'patiesais laiks' ietiecas vēsturiski eksistenciālajā 'šķietamības laikā'. Šāda ietiekšanās acimredzot būtu epifāniska, bet tas nozīmē, ka izzinošai apziņai tā nebūtu kontinuitīva.

<sup>222</sup> Sedlmayr H. *Kunst und Wahrheit*. 1958. S. 140 ff.

Līdz ar to atkārtojas estētiskās apziņas aporijas, kuras iepriekš jau aplūkōjām. Jo tieši kontinuitāte nodrošina jebkuru laika sapratni, pat ja runa ir par mākslasdarba laiciskumu. Te atriebjas pārpratums, kas atgadījies ar Heidegera [izstrādāto] laika horizonta ontoloģisko ekspozīciju. Tā vietā, lai saglabātu eksistences eksistenciālās analitikas metodisko nozīmi, šī rupju, uz nāvi ievirzītās\*, t.i., radikālā, galīguma noteiktās, eksistences eksistenciālais, vēsturiskais laiciskums tiek iztīrīts kā viena no eksistences izpratnes iespējām un aizmirsts, ka tas ir pašas saprašanas būtmes veids, kas tiek atsegts kā laiciskums. Mākslasdarba īstenā laiciskuma kā 'veselā laika' nošķiršana no panīkstošā vēsturiskā laika patiesībā ir tikai cilvēciski galīgās mākslas pieredzes atspoguļojums. Vienīgi bibliskā laika teoloģija, kas vadās nevis no cilvēciskās pašizpratnes viedokļa, bet gan no dievišķās atklāsmes, varētu runāt par 'veselo laiku' un teoloģiski legitimēt analogiju starp mākslasdarba bezlaicību un šo veselo laiku. Bez šādas teoloģiskas legitimācijas runas par 'veselo laiku' aizklāj patieso problēmu, kas izpaužas nevis mākslasdarba izrautībā no laika, bet gan tieši tā laiciskumā.

Tātad mēs vēlreiz atkārtojam savu jautājumu — kas ir šis laiciskums?<sup>223</sup>

Balstīsimies uz to, ka mākslasdarbs ir spēle, t.i., ka tā savpatā būtme nav nošķirama no tā attēlojuma un ka uzbūves vienība un patīgums tomēr izpaužas [tiesī] attēlojumā. Atkarība no pašpārādes attiecas uz tā būtību. Tas nozīmē, ka mākslasdarbs tomēr saglabājas patīgs, lai kādu pārvaldījumu un deformāciju tas attēlojumā arī piedzīvotu. Jebkura attēlojuma saistošo [raksturu] veido tieši tas, ka šī saistība norāda uz pašu uzbūvi un pakļaujas no šīs norādes atvedinātās pareizības mērogam. To apstiprina pat pilnīgi deformējošā attēlojuma privatīvi ekstrēmi gadījumi. Tos apzinās kā deformāciju, kaut arī attēlojums tiek domāts un vērtēts kā pašas uzbūves attēlojums. Attēlojumam nenovēršami piemīt tāpatīgā atkārtošanas raksturs. Atkārtošana te nenozīmē, ka kaut kas tiek atkārtots burtiskā nozīmē, t.i., atvedināts uz sākotnējo. Drīzāk jau jebkura atkārtošana ir sākotnēja pašam darbam.

Ārkārtīgi mīklaino laika struktūru, kas te pastāv, mēs pazīstam sakarā ar svētkiem.<sup>224</sup> Vismaz uz periodiskajiem svētkiem attiecas tas, ka tie atkārtojas.

<sup>223</sup>Sakarā ar turpmāko sal. ar Kēbnera lielisko analīzi (*Koebner R., Koebner G. Vom Schönen und seiner Wahrheit. 1957.*) ar kuru iepazīnos pēc šī darba pabeigšanas. Sk. manu piezīmi (*Phil. Rdsch. 7. S. 79.*) / Pa šo laiku esmu šo to uzrakstījis: *Über leere und erfüllte Zeit (Kl. Schr. Bd. 3. S. 221 — 236; Ges. Werke. Bd. 4), Über das Zeitproblem im Abendland (Kl. Schr. Bd. 4. S. 17 — 33; Ges. Werke. Bd. 4), Die Kunst des Feierns (Schultz J. (Hrsg.) Was der Mensch braucht. Stuttgart, 1977. S. 61 — 70), Die Aktualität des Schönen. Stuttgart, 1977. S. 29 ff./*

<sup>224</sup>Svētku nozīmes apzināšanās reliģijas vēsturē un antropoloģijā ir saistāma ar Valteru Oto un Karlu Kerēniju (*Kerényi K. Vom Wesen des Festes. Paideuma 1938.*) /Sk.: *Aktualität des Schönen. S. 52 ff.*, kā arī pieminēto eseju «*Die Kunst des Feierns*»./

To mēs dēvējam par svētku atgriešanos. Turklāt šādi svētki nav nedz citi svētki, nedz arī vienkārša sākotnēji svinētu svētku atminēšanās. Visu svētku sākotnēji sakrālais raksturs acīmredzot izslēdz tādas atšķirības, kādas pazīstam sakarā ar tagadnes, atmiņu un gaidu laika pieredzi. Drīzāk jau svētku laika pieredze ir *svinēšana\**, tagadne *sui generis*.

Svinēšanas laika raksturu grūti aptvert, vadoties pēc ierastās laika secīguma pieredzes. Attiecinot svētku atgriešanos uz ierasto laika un tā dimensiju pieredzi, tie parādās kā vēsturisks laiciskums. Svētki katru reizi mainās. Jo ar tiem vienmēr vienlaicīgi ir kaut kas cits. Tomēr pat šādā vēsturiskā aspektā tie ir vieni un tie paši svētki, kas piedzīvo šādas izmaiņas. Sākotnēji bija tā un tā arī tikai svinēts, pēc tam — citādi, tad atkal citādi.

Taču šis svētku laika rakstura aspekts nepavisam neskar to aspektu, ka svētki tiek svinēti. Svētku būtībai to vēsturiskās korelācijas ir sekundāras. Kā svētki tie nav identiski vēsturiskajai svinēšanai, taču to sākotne arī nenoteic svētkus tā, ka reiz bija īstie svētki, kas atšķiras no veida, kā tos sākuši svinēt laika gaitā. Drīzāk jau tā sākotnē, piemēram, iedibinot svētkus vai pakāpeniski tos ieviešot, ir dots, ka svētki svinami regulāri. Tātad saskaņā ar to oriģinālo būtību ir tā, ka svētki katreiz ir citi (kaut arī tie tiktu svinēti «tiesī tā»). Esošais, kas ir tikai tad, ja vienmēr ir kaut kas cits, kā tas, kas attiecas uz vēsturi, ir radikālā nozīmē laicisks. Tā būtme ir tikai tapšanā un atkārtošanā.<sup>225</sup>

Svētki ir tikai tad, ja tie tiek svinēti. Tas nepavisam nenozīmē, ka svētkiem piemīt subjektīvs raksturs un ka savu būtmi tie rod tikai svinošo subjektivitātē.

<sup>225</sup>Aristotelis, raksturojot apeirona būtmes veidu, t.i. atskatoties uz Anaksimandru, atsaucas uz dienas un sacensību, proti, svētku, būtmi (*Phys. III, 6, 206a 20*). Varbūt jau Anaksimandrs apeirona nedalāmību ir mēģinājis noteikt attiecībā pret šādiem tīriem laika fenomeniem? Varbūt viņš skatīja ko vairāk par to, kas aptverams ar Aristoteļa tapšanas un būtmes jēdzieniem? Jo dienas tēls citā sakarībā sastopams pavisam citā funkcijā — Platona darbā «Parmenids» (*Parm. 131b*) Sokrats vēlas uzskatāmi parādīt idejas attiecības ar lietām, izmantojot *dienas* klātbūtnes [fenomeni], kas pastāv visiem. Ar dienas būtmi tiek demonstrēta nevis visa esošā pāiesana, bet gan nedalāmā klātbūtne un *tāpatīgā parūsija*, neskatoties uz to, ka diena katreiz ir cita diena. Vai agrākajiem domātājiem, domājot par būtmi, t.i., klātesošo, tam, kas viņiem bija tagadne, nebija jāparādās sakrālās komūnijas gaismā, kurā sevi rāda dievišķais? Vēl Aristotelim dievišķā parūsija ir visīstākā būtme, *energeia*, ko neierobežo nekāda *dynamis* (*Met. XII, 7*). Šis laika raksturs nav aptverams pēc ierastās secīgā laika pieredzes. Laika dimensija un tā pieredze svētku atgriešanos ļauj saprast tikai vēsturiski. Viens un tas pats katru reizi mainās. Taču patiesībā svētki [nekad] nav vieni un tie paši, tie ir, ja tie vienmēr ir citi. Esošais, kas ir, tikai nemītiģi esot kas cits, ir radikālā nozīmē laicisks. Tā būtme ir tapšanā. Sk. M.Heidegera atziņas par «pavaļas» būtmes raksturu (*Heidegger M. Holzwege. [Pfullingen, 1949.] S. 322 ff.*) / Domāju, ka esmu kaut ko sniedzis šajā sakarībā, skaidrojot Hērakleita un Platona saistību. Sk. manus rakstus «*Vom Anfang bei Heraklit*» (*Ges. Werke. Bd. 6. S. 232 — 241*) un «*Heraklit-Studien*» (*Ges. Werke. Bd. 7.*)

Drīzāk jau svētkus svin tāpēc, ka tie ir klāt. Arī uz izrādi attiecas tas, ka tai jāstādās priekšā skatītājiem, taču tās būtme nepavisam nav skatītāju pār-dzīvojumu krustošanās punkts. Drīzāk jau — tieši otrādi — skatītāja būtmi nosaka viņa «klātesošā būtme». Klātbūšana ir kaut kas vairāk par vienkāršu līdzās-būšanu kaut kam citam, kas ir vienlaikus klātesošs. Klātbūšana ir līdz-dalība. Tas, kas bijis kaut kam klāt, pavisam droši zina, kā bijis patiesībā. Tikai atvasinātā nozīmē klātbūšana ir arī subjektīvās izturēšanās veids, 'būt-klāt-notiekošajam'. Tātad raudzīšanās ir īsts līdzdalības veids. Var atcerēties sakrālās komūnijas jēdzienu, kas ir sākotnējā grieķu *theōria* jēdziena pamatā. Par theōros, kā zināms, dēvē svētku misijas līdzdalībnieku. Viņa vienīgā kvalifikācija un funkcija — būt klāt. Tātad *theōros* ir skatītājs vārda vis-tiesākajā nozīmē, ar [savu] klātbūtni viņš piedalās svinīgajā aktā un tādējādi iegūst sakrāli tiesisko pagodinājumu, piemēram, neaizskaramības tiesības.

Līdzīgi grieķu metafizika skata arī *theōria*<sup>226</sup> un *nūs* būtību kā tīru klāt-būšanu patiesi esošajam<sup>227</sup>, un arī spēju izturēties teorētiski, mūsaprāt, nosa-ka tas, ka lietas labad var aizmirst savus paša mērķus.<sup>228</sup> Taču *theōria* nav primāri domājama kā subjektivitātes izturēšanās, kā subjekta pašnoteiksmē, to domā saskaņā ar to, ko tā uzlūko. *Theōria* ir īsta līdzdalība, nevis rīcība, bet gan pārciešana (*pathos*), proti, skata aizrautīgā pārņemtība. Balstoties uz to, Gerhards Krīgers ir noskaidrojis grieķu prāta jēdziena reliģisko fonu.<sup>229</sup>

<sup>226</sup>Par jēdzienu «teorija» sk.: Gadamer H.-G. *Lob der Theorie*. Frankfurt/M., 1983. S. 26 — 50./

<sup>227</sup>Par «būtmes» un «domāšanas» attiecībām Parmenida filosofijā sk. manu rakstu «Zur Vorgeschichte der Metaphysik»./Tagad — *Ges. Werke*. Bd. 6. S. 9 — 29./

<sup>228</sup>Sk. lappusē un tālāk teikto par «izglītību».

<sup>229</sup>Krīger G. *Einsicht und Leidenschaft. Das Wesen des platonischen Denkens*. [Frankfurt/M.] 1939. Īpaši svarīgas atziņas ir izklāstītas grāmatas ievadā. Vēl skaidrāk Krīgera sistemātiskos nolūkus apliecina publicētais priekšlasījums (*Grundfragen der Philosophie*. [Frankfurt/M.] 1958.) Šo to atzīmēsim. Krīgera īstenotā modernās domāšanas kritika un tās emancipēšanās no visām saistībām ar «ontisko patiesību» man šķiet fiktīva. To, ka modernā zinātne, lai cik tā būtu konstruktīva, nekad nav atteikusies un arī nevar atteikties no savas fundamentālās atgriezeniskās saiknes ar pieredzi, nekad nav varējusi aizmirst arī jaunlaiku filosofija. Atcerēsimies kaut vai Kanta izvirzīto problēmu, kā iespējama tīra dabaszinātne. Taču tiek nodarīts pāri arī spekulatīvajam idealismam, ja to saprot tik vienpusīgi, kā to dara Krīgers. Viņa visu domu noteiksmju totalitātes konstruktīva nekāda ziņā nav patvaļīgas pasaules ainas izdomāšana, tā vēlas sasniegt pieredzes absolūto aposterioritāti domāšanā. Tāda ir transcendentālās refleksijas precīzā nozīme. Hēgela piemērs var pamācīt, ka tādējādi var pat tiekties pēc antikā jēdzienu realisma atjaunošanas.

Mēs balstījāties uz to, ka mākslas spēlei piederīgā skatītāja patieso būtmi nav iespējams atbilstīgi aptvert, ja no subjektivitātes [aspekta] to skata kā estētiskās apziņas izturēšanās veidu. Taču tas nenozīmē, ka arī skatītāja būtību nevar aprakstīt no mūsu uzsvērtās klātbūšanas [aspekta]. Klātbūšanai kā subjektivam cilvēka izturēšanās veikumam piemīt ārpus-sevis-būšanas raksturs. Jau Platons dialogā «Faidrs» ir raksturojis nesapratni, ar kādu, vadoties pēc racionālā saprātīguma, iemanās pārprast ārpus-sevis-būšanas ekstātiskumu, saskatot tajā vienkāršu pašam-sevi-būšanas negāciju, proti, ārprātības veidu. Patiesībā ārpus-sevis-būšana ir pozitīva iespēja būt kaut kam pilnīgi klāt. Šādi klātbūšanai ir pašaimirstības raksturs. Tā veido skatītāja būtību — pašaimirstīgi nodoties skatam. Pašaimirstība te ir viss kas cits, tikai ne privatīvs stāvoklis. Tā rodas no pilnīgas pievēršanās lietai, ko skatītājs sagādā [sev] kā paša pozitīvo veikumu.<sup>230</sup>

Krīgera izstrādātā modernās domāšanas aina principā ir orientēta uz Ničes izmīsušo ekstrēmismu. Taču viņa būtības perspektīvisms nesaskan ar ideālistisko filosofiju, tieši otrādi, tas radies augsnē, ko pēc ideālisma filosofijas sabrukuma ir sagatavojis 19. gadsimta vēsturiskums. Tāpēc es arī negribtu vērtēt Dilteja garazinātņu izziņas teoriju tā, kā to dara Krīgers. Drīzāk jau, manuprāt, vajag palabot līdzšinējo moderno garazinātņu filosofisko interpretāciju, kas arī Dilteja [mācībā] vēl pārāk pakļauta eksakto dabaszinātņu vienpusīgajai metodes domāšanai. /Sk. manus jaunākos darbus: «*Wilhelm Dilthey nach 150 Jahren*» (*Ges. Werke. Bd. 4*), 1983. gada referātu Dilteja kongresā Madridē «*Dilthey und Ortega. Ein Kapitel europäischer Geistesgeschichte*» (*Ges. Werke. Bd. 4*) un referātu 1983. gada Dilteja kongresā Romā «*Zwischen Romantik und Positivismus*» (*Ges. Werke. Bd. 4*)./ Protams, es piekritu Krīgeram, kad viņš atsaucas uz dzīves pieredzi un mākslinieka pieredzi. Tomēr šo instanču ilgstošā nozīmība mūsu domāšanā, man šķiet, pierāda, ka pretstats starp antiko un moderno domāšanu, kā to saasina Krīgers, ir moderna konstrukcija.

Ja mūsu pētījums — pretstatā filosofiskās estētikas subjektivēšanai — tiecas atjēgt mākslas pieredzi, tā mērķis ir ne tikai estētikas problēma, bet arī atbilstīga modernās domāšanas pašinterpretācija, kas aizvien vēl sevī ietver vairāk, nekā to atzīst jaunlaiku metodes jēdziens.

<sup>230</sup>E. Finks ir mēģinājis skaidrot cilvēka entuziastiskās ārpus-sevis-būšanas nozīmi ar nošķirumu, uz kuru viņu laikam iedvesmojis Platona darbs «Faidrs». Taču tur tīrājam saprātīgumam pretējais ideāls nosaka labā un sliktā ārprāta nošķirumu, turpretim Finkam nav atbilstoša kritērija, kontrastējot «tīri humāno sajūsmu» ar entuziasmu, kurā cilvēks ir dievs. Galu galā arī «tīri humānā sajūsma» ir prombūšana un klātbūšana, ko pats cilvēks «neiespēj» [istenot], tā nāk pār viņu, un līdz ar to man šķiet, ka tā nav nošķirama no entuziasma. Tas, ka pastāv cilvēka varā esoša sajūsma, bet entuziasms ir pieredze par cilvēku pārspējošu varu, [nozīmē, ka] šāda atšķirība starp kundzību pār sevi un pārspējošu varu ir izvedināta no varas domāšanas pozīcijām, tāpēc ārpus-sevis-būšanas un kaut-kam-klātbūšanas pretstatījums nav attaisnojams, jo attiecas uz jebkuru sajūsma un entuziasma formu. Finka aprakstītās «tīri cilvēciskās sajūsmas» formas, ja vien tās nepakļauj «narcisiski psiholoģiskai» pārprašanai, pašas ir «galīgi galīguma pašpārvarēšanas» veidi (sk.: *Fink E. Vom Wesen der Enthusiasmus. [Freiburg, 1947.] S. 22 — 25*).

Acīmredzot pastāv būtiska atšķirība starp skatītāju, kas pilnīgi nododas mākslas spēlei, un ziņkārīgā ziņkāri. Taču arī ziņkārīgo raksturo tas, ka viņu aizrauj skats, viņš tajā pilnīgi aizmirst sevi un nevar no tā atsavināties. Tomēr ziņkāres priekšmetam raksturīgs, ka tas principā neskar [skatītāju]. Tam priekš skatītāja nav nozīmes. Tajā nav nekā tāda, pie kā viņš patiešām vēlētos atgriezties un uz ko viņš koncentrētos. Jo tā ir formāla novitātes īpašība, t.i., abstrakta citādība, kas pamato skata valdzinājumu. Tas izpaužas tādējādi, ka skatam kā dialektisks papildinājums pievienojas garlaicīgums un notrulināšanās. Turpretim tas, kas skatītājam stādās priekšā kā mākslas spēle, nenoplicinās vienkāršā skatījuma piesaistē, tas ietver sevi pretenzijas uz ilgstamību un pretenzijas ilgstamību.

Vārds «pretenzija» te nav lietots nejausi. Kjērkegora rosinātajā teoloģiskajā apjēgsmē, ko mēs dēvējam par «dialektisko teoloģiju», šis jēdziens nepavisam ne nejausi nodrošina teoloģisku eksplikāciju tam, ko Kjērkegors saprata ar vienlaicības jēdzienu. Pretenzijas ir kaut kas pastāvošs. To tiesības (vai to šķietamība) ir pirmajā vietā. Tieši tāpēc, ka pretenzijas pastāv, tās var kuru katru mirkli kļūt nozīmīgas. Pretenzijas pastāv pret kādu, tāpēc jāpanāk, lai tās kļūtu nozīmīgas arī viņam. Tomēr pašā pretenziju jēdzienā laikam nav striktas prasības, kuras izpilde būtu viennozīmīgas vienošanās [rezultāts], drīzāk jau tā pamato šādu vienošanos. Pretenzijas ir nenoteikto prasību tiesību pamats. Tikai tad, kad pretenzijas kļūst izpildāmas, tām, ja tās padarītas nozīmīgas, jāpieņem prasības veidols. Tātad pretenzijas pastāvēšanai atbilst tās konkretizēšanās par prasību.

[Šī jēdziena] lietojumu luteriskajā teoloģijā nosaka tas, ka ticības pretenzijas pastāv kopš pasludināšanas un katrā sprediķī tiek sludinātas no jauna. Sprediķa vārds veic tieši to totālo pastarpinājumu, kurš citkārt ir kulta darbības — piemēram, svētās meses — pienākums. To, ka vārds arī citos gadījumos ir aicināts veikt vienlaicības pastarpinājumu un ka tāpēc tam hermeneitikas problemātikā pienākas vadošā [loma], mēs vēl redzēsīm.

Katrā ziņā mākslasdarba būtnei pienākas 'vienlaicība'. Tā veido klātbūšanas būtību. Tā nav estētiskās apziņas simultānitāte. Jo šī simultānitāte paredz, ka apziņā dažādajiem estētiskajiem pārdzīvojumu priekšmetiem piemīt vienlaicīgums un vienlidznozīmīgums. Turpretim 'vienlaicība' teic, ka tas vienīgais, kurš stādās priekšā, lai cik tāla arī būtu tā sākotne, savā attēlojumā gūst pilnīgu tagadni. Tātad vienlaicība ir nevis dotums apziņā, bet gan uzdevums apziņai un no tās pieprasītais veikums. Uzdevums ir izturēties pret lietu tā, lai tā kļūtu 'vienlaicīga', bet tas nozīmē, ka visi pastarpinājumi ir atcelti totālā tagadnībā.

Šo vienlaicības jēdzienu, kā zināms, ir ieviesis Kjērkegors, piešķirot tam īpašu teoloģisku skanējumu.<sup>231</sup> 'Vienlaicība' Kjērkegoram nenozīmē vienlaikus būšanu, tā formulē uzdevumu, kas izvirzīts ticīgajiem: to, kas nav vienlaicīgs, — pašu tagadni un Kristus pestījumu —, pastarpināt tik totāli, ka tas tomēr tiek piedzīvots kā tagadnīgs (nevis distancējoties — 'toreiz') un uzverts nopietni. Turpretim estētiskā apziņa balstās uz vienlaicības izvirzītā uzdevuma maskēšanu.

Šajā nozīmē vienlaicība it īpaši attiecas uz kultisko darbību, arī uz pasludināšanu sprediķī. Klātbūšanas jēga te ir īsta līdzdalība pašā svētnorisē. Neviena nevar šaubīties, ka estētiskā atšķiršana, piemēram, 'skaista' ceremonija vai 'labs' sprediķis, attiecībā pret mums izvirzītajām prasībām ir pilnīgi nevieta. Es apgalvoju, ka principā tas pats attiecas arī uz mākslas pieredzi. Arī te pastarpinājums ir jādodomā kā totāls pastarpinājums. Mākslasdarba būtmes aspektā savas leģitīmācijas nav nedz radošā mākslinieka sev būtmei — piemēram, viņa biogrāfijai —, nedz [mākslas]darbu uzvedošā attēlotāja sev būtmei, nedz arī spēli uztverošā skatītāja sev būtmei.

Ikvienam tas, kas norisinās viņa priekšā, ir tik ļoti izcelts no promejošajām pasaules līnijām un tik ļoti sakļāvies patstāvīgā jēgas lokā, ka neviens netiek motivēts iziet uz kādu citu nākotni vai īstenību. Uztverošajam ir piešķirta absolūta distance, kas viņam liedz jebkādu praktisku, mērķtiecīgu līdzdalību. Šī distance ir estētiska distance vārda tiešā nozīmē. Tā paredz redzēšanai nepieciešamo atstatumu, kas padara iespējamu savpato un vispusīgo līdzdalību tajā, kas stādās priekšā. Tāpēc skatītāja ekstātiskā pašaizmirstība atbilst viņa kontinuitātei ar sevi pašu. Tieši tāpēc, ka viņš zaudē sevi kā skatītāju, viņam tiek piešķirta jēgas kontinuitāte. Tā ir viņa paša pasaules — reliģiskās un tikumiskās pasaules, kurā viņš dzīvo, — patiesība, kas viņam stādās priekšā un kurā viņš sevi atpazīst. Gluži tāpat kā parūsija, kas apzīmē absolūto tagadni — estētiskās būtmes būšanas veidu, kaut arī mākslasdarbs it visur, kur rodas šāda tagadne, ir viens un tas pats, — arī absolūtais acumirklis, kurā atrodas skatītājs, vienlaikus ir pašaizmirstība un pastarpināšana ar sevi pašu. Tas, kas viņu izrauj no itin visa, vienlaikus viņam sniedz arī paša būtmes veselumu.

Tātad estētiskās būtmes atkarība no attēlojuma nav nekāda autonomās jēgnoteiktības trūcība vai nabadzība. Šī atkarība attiecas uz tās būtību. Skatītājs ir būtisks moments tajā spēlē, kuru mēs dēvējam par estētisku spēli. Atcerēsimies slavenu traģēdijas jēdzienu, ko rodam Aristoteļa «Poētikā». Tur traģēdijas būtības definīcijā uzsvērti tiek iekļauta skatītāja satversme.

<sup>231</sup> Kierkegaard S. *Philosophische Brocken*. [Frankfurt/M., 1984.] 4. Kap. u. ö.

## d. TRAĢISKĀ PIEMĒRS

Tātad Aristoteļa traģēdijas teorijai ir jākalpo kā estētiskās būtmes struktūras piemēram. Kā zināms, tā ir iekļauta poētiskā, un šķiet, ka tā attiecas tikai uz dramatisko poēziju. Tomēr traģiskais ir pamatfenomens, jēgas figūra, kas pastāv ne tikai traģēdijā, traģiskos mākslasdarbos šaurākā nozīmē, bet arī citos mākslas veidos, pirmām kārtām jau eposā. Jā, tas vispār nav nekāds specifiski māksliniecisks fenomens, jo tas sastopams arī dzīvē. Tāpēc jaunāko laiku pētnieki (Rihards Hāmans, Makss Šēlers)<sup>232</sup> traģisko skata kā ārpusestētisku momentu. Runa te ir par ētiski metafizisku fenomenu, kas tikai no ārienes nokļūst estētiskās problemātikas jomā.

Kad estētiskā jēdziens mums atklājis savu problemātiskumu, mums — gluži pretēji — jājautā, vai traģiskais drīzāk nav estētisks pamatfenomens. Estētiskā būtme kļūva redzama kā spēle un attēlojums. Gluži tāpat mēs traģiskās spēles teorijai, traģēdijas poētikai varam jautāt par traģiskā būtību.

Tas, kas atspoguļojas refleksijā par traģisko kopš Aristoteļa laikiem līdz pat mūsdienām, protams, nav nekāda nemainīga būtība. Nav šaubu, ka traģiskā būtība vienreizīgi atveidojas atiskajā traģēdijā un citādi — Aristotelim, kam 'vistraģiskākais'<sup>233</sup> jau bija Euripids, citādi tiem, kuriem traģiskā fenomena patiesās dzīles atklājis Aishils, un pavisam citādi tiem, kuri [šajā sakarībā] domā par Šekspiru vai Hēbeli. Tomēr šādas izmaiņas nepavisam nenozīmē, ka jautājums par traģiskā vienoto būtību būtu bezpriekšmetisks, tieši otrādi, tas nozīmē, ka fenomens parādās savas vēsturiskās vienotības apkopotajās aprisēs. Antīki traģiskā refleksa pastāvēšana moderni traģiskajā, par ko runā Kjerkegors<sup>234</sup>, pastāv arī visās jaunākajās pārdomās par traģisko. Līdz ar to, sākdami ar Aristoteli, mēs aptversim traģiskā fenomenu kopumā. Aristotelis savā slavenajā traģēdijas definīcijā ir sniedzis norādi, kas ir izšķirīga estētiskā problemātikai un ar kuru mēs sākām savu eksponēšanu, jo traģēdijas būtības noteiksmē viņš ir ietvēris *iedarbību uz skatītājiem*.

Mūsu uzdevums te nevar būt šīs slavenās un daudzkārt diskutētās traģēdijas definīcijas iztīrīšana. Taču vienkāršais fakts, ka skatītājs ir ietverts

<sup>232</sup>Hamann R. *Ästhetik*. S. 97: «Tātad traģiskajam nav nekāda sakara ar estētiku.» Scheler M. *Vom Umsturz der Werte*: «Apšaubāms ir arī tas, vai traģiskais ir būtiski «estētisks» fenomens.» Par jēdziena «traģēdija» veidošanos sk.: Staiger E. *Die Kunst der Interpretation*. [München, 1971.] S. 132 ff.

<sup>233</sup>Arist. *Poet.* 13, 1453a 29.

<sup>234</sup>Kierkegaard S. *Entweder — Oder I*.

tragēdijas būtības noteiksmē, izskaidro to, kas iepriekš tika teikts par skatītāja būtisko pieredzi pie spēles. Veids, kā skatītājs pie tās pieder, arī parāda spēles figūras nozīmīveramību. Tādējādi distance, ko skatītājs ietur attiecībā pret izrādi, ir nevis patvaļīga izturēšanās izvēle, bet gan būtiska attieksme, kas atrodas spēles jēgvienības pamatā. Tragēdija ir [tāda] procesa vienība, kurš tiek piedzīvots kā traģisks process. Un tas, kas tiek piedzīvots kā traģisks process, pat tad, ja runa ir nevis par izrādi, kas tiek rādīta uz skatuves, bet gan par traģisko 'dzīvē', ir sevī noslēgta jēgas sfēra, kas liedz jebkādu ietiekšanos un iejaukšanos tajā. To, ko saprot kā [kaut ko] traģisku, var tikai pieņemt. Līdz ar to tas patiešām ir 'estētisks' pamatfenomens.

Tātad no Aristoteļa mēs uzzinām, ka traģiskās darbības attēlojumam piemīt specifiska iedarbība uz skatītāju. Attēlojums iedarbojas caur *eleos* un *phobos*. Šo afektu tradētajos tulkojumos — «Mitleid» (lidzciecība) un «Furcht» (bailes) — ieskanas pārāk subjektīvi toņi. Aristotelis nepavisam nerunā par līdzciecību un nepavisam jau nu ne par gadsimtu gaitā dažādo līdzciecības novērtējumu<sup>235</sup>, un gluži tāpat arī bailes nav jāsaprot kā iekšējs dvēseles stāvoklis. Tie drīzāk ir notikumi, kas atgadās ar cilvēkiem un pārņem viņus. «*Eleos*» ir bēdas, kas pārņem, ja ņemam vērā to, ko dēvējam par bēdu ainu. Var bēdāties, piemēram, par Oidipa likteni (piemērs, ko Aristotelis nemitīgi patur vērā). Tāpēc vācu vārds «*Jammer*» (bēdas) ir labs ekvivalents, jo arī šis vārds paredz nevis vienkārši iekšējo pasauli, bet tās izpausmi. Savukārt «*phobos*» ir ne tikai dvēseles stāvoklis, bet arī, kā saka Aristotelis, tāda veida stindzinoši šermuļi<sup>236</sup>, ka tam, kuram uznāk šie šermuļi, sastingst asinis. [Šajā] īpašajā veidā, kā, raksturojot tragēdiju, tiek runāts par «*phobos*» saistībā ar «*eleos*», foboss ir bažīgas trīsas, kas pārņem to, kurš redz kādu steidzamiem pretim bojāejai un ir nobažījies par viņu. Bēdas un bažas ir «*ekstasis*», ārpus-sevis-būšanas veidi, kas apliecina notiekošā valdzinājumu.

Aristotelis par šiem afektiem saka, ka izrādē tie izraisa attīrīšanos no šāda veida kaislībām. Šis tulkojums, kā zināms, ir strīdīgs — un it īpaši jau ģenitīva nozīme.<sup>237</sup> Taču tas, par ko Aristotelis domā, manuprāt, no tā nemaz

<sup>235</sup> Makss Kommerels (*Lessing und Aristoteles*) teicami aprakstījis līdzciecības vēsturi, taču nav pienācīgi nošķīris no tās *eleos* sākotnējo nozīmi. Sk.: *Schadewaldt W. Furcht oder Mitleid? // Hermes* 83. 1955. S. 129 ff; papildinājumi — *H. Flashar // Hermes*. 1956. S. 12 — 48.

<sup>236</sup> *Arist. Rhet. II* 13, 1389b 32.

<sup>237</sup> Sk. iepriekšējo uzskatu pārskatu: *Kommerell M. a. a. O. S. 262 — 272*. Arī patlaban atrodami objektīvā ģenitīva aizstāvji, sk.: *Volkman-Schluck K.H. // Varia Variorum. Festschrift für Karl Reinhardt. [Münster.] 1952.*

nav atkarīgs, tā izziņai beigās jāpaskaidro, kāpēc tik siksti var pretstatīt divas ar traģiskajām sērām, kas pārņem traģēdijas skatītāju. Taču sēras ir sava veida atvieglojums un atsvabinājums, kurā savdabīgi sajauktas sāpes un bauda. Kā gan Aristotelis šo stāvokli var dēvēt par attīrīšanos? Kas ir [tas] netīrais, kas piesaista afektus, vai kas tie paši ir, un kā gan tas tiek izdeldēts traģiskajā satricinājumā? Man šķiet, ka atbilde ir šāda: bēdu un šermuļu pārņemšana izraisa sāpīgu atvienotību. Tajā ir nesaskaņa ar to, kas notiek, neatjaust—vēlme, kas saceļas pret baiso norisi. Taču traģiskā katastrofa iedarbojas tieši tā, ka šī atvienotība no tā, kas ir, izzūd. Tā nodrošina saņņautās krūts atbrīvošanu. Norisinās atbrīvošanās ne tikai no bažām, kurās iedzinis kāda bēdipilnais un baismīgais liktenis, bet arī no visa, ka atvieno no tā, kas ir.

Tātad traģiskās sēras atspoguļo sava veida afirmāciju, atgriešanos pašam pie sevis; ja — un modernajā traģēdijā tas nav retums — varoņa paša apziņa ir ietonētā šādās traģiskās sērās, tad zināmā mērā tādā afirmācijā arī viņš pats ir līdzdalīgs, jo pieņem savu likteni.

Bet kas tad ir šīs afirmācijas priekšmets? Kas te tiek apstiprināts? Skaidrs, ka ne jau tikumiskās pasaules kārtības taisnīgums. Bēdīgi izdaudzīnātā traģiskā vainas teorija, kurai Aristoteļa [mācībā] diez vai jau ir kāda loma, nespēj atbilstīgi izskaidrot pat moderno traģēdiju. Jo tur, kur vaina un atmaksa atbilst viena otrai kā taisnīgā sadalījumā, kur tikumiskais vainas noreķins bez pēdām pazūd, nav nekādas traģēdijas. Arī modernajā traģēdijā nevar un nedrīkst pastāvēt pilnīga vainas un ilkteņa subjektivēšana. Drīzāk jau traģiskā būtību raksturo traģisko seku pārmērība. Par spīti visai vainīguma subjektivitātei, pat jaunlaiku traģēdijā aizvien vēl darbojas antikais likteņa pārspeks, kas visiem vienādi atklājas tieši vainas un likteņa nevienlīdzībā. Šķiet, ka jau Hēbels bija uz robežas pie tā, ko vēl var saukt par traģēdiju, — tik precīzi subjektīvais vainīgums iekļāvās traģiskās norises attīstībā. Tā paša cēloņa pēc problemātiska ir arī kristīgā traģēdija, jo dievišķās pestīšanas vēstures gaismā konstitutīvie laimes un nelaiemes lielumi vairs nenosaka cilvēka likteņa traģisko norisi. Arī Kjerkegora<sup>238</sup> asprātīgais dzimtas nolādējuma izraisīto antiko ciešanu pretstatījums sāpēm, kas plosa ar sevi nevienoto, konfliktā esošo apziņu, nodzēs traģiskā robežas. Viņa pārveidojumā «Antigone»<sup>239</sup> vairs nebūtu nekāda traģēdija.

Tātad jautājums jāatkārto vēlreiz: ko tad te skatītājs apstiprina? Acimredzot tieši no vainpīlnās rīcības izaugošo seku neatbilstība un baisais lielums

<sup>238</sup> Kierkegaard S. *Entweder—Oder* I. S. 133 (Diederichs). /Sal. jaunajā (E.Hirsch) izdevumā: *I Abt. I, I. S. 157 ff.*

<sup>239</sup> Kierkegaard S. a.a. O. S. 139 ff.

ir tas, kas skatītājam izvirza savas netaisnās prasības. Traģiskā afirmācija ir šo prasību pārvarēšana. Tai piemīt īstas komūnijas raksturs. Tas, kas tiek iepazīts šādā traģiskā posta pārmērībā, ir patiesi kopīgais. Skatot likteņa varu, skatītājs iepazīst pats sevi un savu paša galīgo būtmi. Tam, kas atgadās ar lielajiem, ir eksemplāriska nozīme. Piekrišana traģiskajām sērām neattiecas uz traģisko procesu kā tādu vai varoni piemeklējušā likteņa taisnīgumu, tā paredz metafizisku būtmes kārtību, kas attiecas uz visiem. Atziņa — «tā tas ir» — ir sava veida skatītāja pašizziņa, kurš, izklūstot no apstulbuma, kurā viņš dzīvo tāpat kā visi citi, kļūst saprotošs. Traģiskā afirmācija ir [šāds] ieskats, pateicoties jēgas kontinuitātei, kurā skatītājs ievieto pats sevi.

No šīs traģiskā analīzes mēs varam secināt ne tikai to, ka runa ir par estētisku pamatjēdzienu, bet arī to, ka skatītāja būtmes atstatums attiecas uz traģiskā būtību, [tomēr] daudz svarīgāk ir tas, ka skatītāja būtmes atstatums, kas nosaka estētiskā būtmes veidu, neietver sevī «estētisko atšķiršanu», ko mēs iepazīnām kā būtisku «estētiskās apziņas» iezīmi. Skatītājs atrodas nevis mākslas attēlojumu baudošās apziņas distancē<sup>240</sup>, bet gan klātbūšanas komūnijā. Galu galā traģiskā fenomena savpatā nozīme ir tajā, kas tiek attēlots un atpazīts, un līdzdalība tajā nav patvaļīga. Lai cik lielā mērā arī traģiskā izrāde, kas tiek svinīgi uzvesta teātrī, attēlotu dzīves izņēmuma situāciju, tā nav dēkains pārdzīvojums un neizraisa apdullinošu skurbuli, no kura pamostas savai patiesajai būtmei; pār skatītāju nākošā pacilātība un satricinājums patiesībā viņu iedziļina *kontinuitātē ar sevi pašu*. Traģiskās sēras izriet no skatītājam tiekošās pašizziņas. Viņš atrod sevi traģiskajā norisē, jo tas, ko viņš tajā sastop, ir viņa paša teika, kas pazīstama no reliģiskā vai vēsturiskā tradējuma, pat ja vēlākai apziņai — tā jau tas ir Aristotela apziņai, bet pilnīgi noteikti — Senekas vai Korneija apziņai — šis tradējums vairs nav saistošs, šo traģisko darbu turpmākā iedarbība ir kaut kas vairāk nekā tikai literārā parauga nozīmības turpināšanās. Tā paredz ne tikai to, ka skatītājs vēl ir pazīstams ar teiku, bet arī to, ka tās valoda vēl viņu patiesām sasniedz. Vienīgi tad tikšanās ar šādu traģisku darbu kļūst par pašatīkšanos.

Tas, kas šādi attiecas uz traģisko, patiesībā ir nozīmīgs daudz aptverošākos apmēros. Dzejniekam brīvā izdoma vienmēr ir tikai viena puse no [viņa] pastarpinājuma, kas saistīta ar uzdoto nozīmi. Viņš neizdomā savu

<sup>240</sup>Arist. Poet. 4, 1448b 18: *dia tēn apergasian ē tēn chroan ē dia toiautēn tina allēn aitian* — pretstatā mimēmas izziņai.

fabulu brīvi, kaut arī pats tā iedomājas. Drīzāk jau līdz pat šai dienai pastāv kaut kas no senās mimēzes teorijas fundamenta. Dzejnieka brīvā izdoma ir arī dzejnieku saistošās kopīgās patiesības attēlojums.

Glūzi tāpat ir arī ar citām mākslām, it īpaši ar tēlotājmākslu. Estētiskais mīts par brīvi radošu fantāziju, kas pārdzīvojumu pārvērs par dzeju, un tam atbilstošais ģēnija kults apliecina tikai to, ka 19. gadsimtā mītiski vēsturiskais tradīcijas mantojums vairs nav pašsaprotams īpašums. Taču pat tad estētiskais mīts par fantāziju un ģeniālo izdomu ir pārspilējums, kas neiztur tā priekšā, kas patiesām ir. Materiāla izvēle un izvēlētā materiāla izveide aizvien vēl nav mākslinieka brīvās iegribas varā un nav arī vienkārši viņa iekšējās pasaules izpausme. Drīzāk jau mākslinieks uzrunā sagatavotās dvēseles un izvēlas to, kas sola iedarbību. Turklāt viņš pārstāv to pašu tradīciju, kuru pārstāv publika, par kuru viņš domā un kuru sev savāc. Šajā ziņā patiesi ir tā, ka viņam kā atsevišķam individam, domājošai apziņai nav noteikti jāzina, ko viņš dara un ko saka viņa darbs. Glūzi tāpat arī spēlētāja, tēlnieka vai vērotāja pasaule nav tikai burvestības, skurbuma vai sapņa svešā pasaule, tā aizvien vēl ir viņa paša pasaule, kas patīgāk tiek nodota viņa īpašumā, ja viņš tajā dziļāk iepazīst sevi. Pastāv jēgas kontinuitāte, kas sakļauj mākslasdarbu ar eksistences pasauli un no kuras pilnīgi nevar atsavināties pat izglītības sabiedrības atsvešinātā apziņa.

Rezumēsim. Kas ir estētiskā būtme? Mēs mēģinājām norādīt kaut ko vispārīgu spēles jēdzienā un transformācijā par uzbūvi, kas raksturo mākslas spēli, proti, dzejas un mūzikas attēlojums resp. uzvedums ir nevis akcidentāls, bet kaut kas būtisks. Tajā īstenojas tikai tas, kas jau ir pašā mākslasdarbā, — tā klātbūtme, kas tajā tiek attēlots. Estētiskās būtmes specifiskais laiciskums, gūstot savu būtmi attēlojumā, reproducēšanas gadījumā iegūst patstāvīgas un atdalītas parādības statusu.

Rodas jautājums, vai tas patiesām ir tik vispārnozīmīgi, ka tādējādi var noteikt estētiskās būtmes raksturu. Vai to var attiecināt arī uz mākslasdarbiem, kam piemīt statuārs raksturs? Vispirms izvirzīsim jautājumu tā sauktajam tēlotājmākslām. Taču atklāsies, ka īpaši pamācoša izvirzītā jautājuma gadījumā ir pati statuārākā māksla — būvmāksla.

## 2. ESTĒTISKIE UN HERMENEITISKIE SECINĀJUMI

### a. TĒLA BŪTMES VALENCE<sup>241</sup>

Iesākumā rodas iespaids, ka tēlotājmākslās darbam piemīt tik viennozīmīga identitāte, ka tam neatbilst nekāds attēlojuma variabls. Šķiet, ka tas, kas variējas, neattiecas uz pašu darbu un ka tam piemīt subjektīvs raksturs. Tādējādi no subjekta var izrietēt ierobežojumi, kas traucē darba adekvātu pārdzīvojumu, taču principā šādus subjektīvus ierobežojumus var pārvarēt. Jebkuru tēlotājmākslasdarbu var iepazīt 'nepastarpināti', t.i., tā, ka nav vajadzīgs nekāds pastarpinājums. Reprodukcijas, protams, nepieder pie paša mākslasdarba. Tā kā arī te pastāv subjektīvi nosacījumi, kas ļauj piekļūt šim darbam, tad no tiem, ja vēlas iepazīt pašu darbu, acīmredzot jāabstrahējas. Šķiet, ka estētiskā atšķiršana te ir pilnīgi leģitimēta.

It īpaši tā var atsaukties uz to, kas vispārīgajā valodas praksē tiek dēvēts par tēlu.\* Pirmām kārtām mēs domājam par jaunlaiku gleznām, kas nav saistītas ar kādu noteiktu vietu un kas tās aptverošajos rāmjos pilnīgi sevi priekšstata, tādējādi padarot iespējamu to patvaļīgo sakārtojumu, kas redzams modernajās galerijās. Šķiet, ka šādā gleznā vispār nav nekādas objektīvas norādes uz pastarpinājumu, ko izcēlām dzejas un mūzikas gadījumā. Kādai izstādei vai galerijai gleznota glezna — tas kļūst par normu, pasūtījuma mākslai atkāpjoties, — it kā atbilst gan estētiskās apziņas abstrakcijas pretenzijām, gan ģēnija estētiskā formulētajai iedvesmas teorijai. Tēls it kā atbilst estētiskās apziņas nepastarpinātībai. Tā ir it kā tās universālās pretenzijas galvenā liecība, un acīmredzot nav nekāda nejauša sakritība, ka estētiskā apziņa, kas veido jēdzienu par mākslu un māksliniecisko kā tradētās uzbūves koncepcijas formu un līdz ar to īsteno estētisko atšķiršanu, ir vienlaicīga ar kolekciju sastādīšanu, kas visu, ko mēs tā skatām, apvieno muzejā. Tādējādi mēs ikvienu mākslasdarbu pārvēršam par tēlu; atsvabinoties no visām mākslasdarba dzīves sasaistēm un īpatnībām, kas pastāv tā pieejas nosacījumos, tas tiek pārvērsts par ierāmētu gleznu un tūdaļ pat pielikts pie sienas.

<sup>241</sup> /Sk.: Boehm G. *Zu einer Hermeneitik des Bildes* // Gadamer H.-G., Boehm G. (Hg.) *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M., 1978. S. 444 — 471; Gadamer H.-G. *Von Bauten und Bildern* // *Festschrift für Imdahl*. 1986./

Līdz ar to nepieciešams detalizētāk izpētīt tēla būtmes veidu un apjautāties, vai estētiskā būtmes satversme, kas aprakstīta no spēles pozīcijām, ir derīga arī jautājumā par tēla būtmi.

Jautājums par tēla būtmes veidu, ko mēs te izvīrām, vaicā pēc tā, kas ir kopīgs visiem tēla visdažādākajiem izpausmes veidiem. Līdz ar to tas paredz abstrakciju. Taču šī abstrakcija ir nevis filosofiskās refleksijas patvaļība, bet kaut kas tāds, ko atrod kā estētiskās apziņas īstenotu, kurai par tēlu principā kļūst viss, kas vien pakļaujas tagadnes tēlotājtehnikai. Šādā tēla jēdziena izmantojumā, protams, nav nekādas vēsturiskās patiesības. Tagadnes mākslas vēsturiskie pētījumi mums ļoti izsmeloši var pamācīt, ka tam, ko mēs dēvējam par 'tēlu', piemīt ārkārtīgi diferencēta vēsture<sup>242</sup> Principā pilnīgs tēla dižums (Teodors Hecers) attiecas tikai uz to Vakarzemes glezniecības attīstības fāzi, kura tiek sasniegta vēlīnajā renesansē. Tikai uz šo laikmetu attiecas gleznas, kas pastāv pašas par sevi un kas arī bez rāmja un ierāmējošās apkārtnes jau ir vienota un noslēgta uzbūve. Piemēram, L.B. Alberti prasībā pēc *concinnitas*, ko viņš izvīrta 'tēlam', var atpazīt itin labu [ši] jaunā mākslas ideāla teorētisko izpausmi, kurš nosaka renesanses glezniecību.

Taču man šķiet zīmīgi, ka tas, ko mums piedāvā tēla teorētiķis, vispār ir klasiskās skaistā jēdzieniskās noteiksmes. To, ka skaistais ir tāds, ka tam nedrīkst nedz kaut ko atņemt, nedz pievienot, lai to tūdaļ pat nesagrautu, zināja jau Aristotelis, kuram tēls Alberti nozīmē, protams, nepastāvēja.<sup>243</sup> Tas norāda, ka tēla jēdzienam tomēr var būt vispārīga nozīme, kas nav ierobežojama tikai ar kādu noteiktu tēla vēstures fāzi. Arī Otonu laikmeta miniatūra vai Bizantijas ikona ir tēls plašākā nozīmē, kaut gan šajos gadījumos attēlošana tiek īstenota pēc citiem principiem un drīzāk piemērots būtu jēdziens «tēlzīme».<sup>244</sup> Tādā pašā nozīmē vienmēr arī jāsaprot skulptūras estētiskais tēljēdziens, kura arī attiecas uz tēlotājmākslām. Tas nav nekāds patvaļīgs vispārinājums, tas atbilst vēsturiski tapušanai filosofiskās estētikas problemātikai, kas galu galā atvedināma uz tēla lomu platonismā un atspoguļojas vārda «tēls» izmantošanā.<sup>245</sup>

<sup>242</sup>Es pateicos par vērtīgajiem apstiprinājumiem un norādēm, ko guvu 1956. gadā Mīnsterē sarunā ar Volfgangu Šēnu sakarā ar Evāņģēliskās akadēmijas (*Christophorus-Stift*) mākslas vēsturnieku sarunām.

<sup>243</sup>*Arist. Eth. Nic. B 5, 1106b 10.*

<sup>244</sup>Dagoberta Freija apzīmējums, sk. viņa darbu krājumā: *Festschrift [für Hans] Jantzen*. [Berlin, 1951].

<sup>245</sup>Sk.: Paatz W. *Von den Gattungen und vom Sinn der gotischen Rundfigur* (Abh. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. 1951. S. 24 f.).

Pēdējo gadsimtu tēljēdziens, protams, nevar kalpot par pašsaprotamu atskaites punktu. Piedāvātais pētījums vēlas vispusīgi atbrīvoties no šī priekšnosacījuma. Tas tiecas piedāvāt tēla būtmes veidam [rādu] izpratnes formu, kas to atsvabina no attiecībām ar estētisko apziņu un tēla jēdziena, ko modernās galerijas pārvērtušas par mūsu ieradumu, un atkal sasaista ar jēdzienu «dekoratīvais», ko diskreditējusi pārdzīvojuma estētika. Ja tas sakrīt ar jaunākajiem mākslas vēstures pētījumiem, kas darījuši galu naivajiem tēlojuma\* un skulptūras jēdzieniem, kas pārdzīvojuma mākslas laikmetā valdīja ne tikai pār estētisko apziņu, bet arī pār mākslas vēstures domu, tā, protams, nav nekāda nejaušība. Drīzāk jau mākslas zinātnisko pētījumu un filosofiskās refleksijas pamatā ir tēlojuma krīze, ko radījusi modernās industrijas un pārvaldes valsts un tās funkcionalizētās sabiedrības tagadne. Tikai tad, kad mums nav vietas tēlojumiem, mēs atkal zinām, ka tēlojumi nav tikai tēlojumi un ka tie pierasa vietu.<sup>246</sup>

Šis jēdzieniskās analīzes nolūks ir nevis mākslinieciski teorētisks, bet gan ontoloģisks. Tradicionālās estētikas kritika, ar ko tā sāk, tai ir tikai pāreja, lai iegūtu mākslu un vēsturi kopīgi aptverošu horizontu. Tēljēdziena analīzē mūs galvenokārt interesē divi jautājumi. Mēs jautājam, kādā ziņā tēls atšķiras no *attēla* (proti, pievēršanās pirmtēla problemātikai) un kā rodas tēla sasaiste ar tā *pasauli*.

Tādējādi tēla jēdziens iziet ārpus līdz šim izmantotā attēlojuma jēdziena, jo tēls būtiski saistās ar savu pirmtēlu.

Ja runājam par pirmo jautājumu, tad vienīgi te attēlojuma jēdziens sajaucas ar tēla jēdzienu, kas saistās par pirmtēlu. Sakarā ar transitorajām mākslām, ar kurām sākām, mēs runājam nevis par tēlu, bet gan par attēlojumu. Turklāt attēlojums figurēja divējādi. Gan dzeja, gan tās reproducēšana, piemēram, uz skatuves, ir attēlojums. Un izšķirīgā nozīme mums bija tam, ka pati mākslas pieredze vijas cauri šai attēlojuma dubultošanai, to neatšķirot. Pasaule, kas parādās mākslas spēlē, ir nevis attēls līdzās īstajai pasaulei, bet gan pati šī pasaule savas būtmes kāpinātajā patiesībā. Un reproducēšana, piemēram, uzvedums uz skatuves, nav nekāds attēls, kuram blakus drāmas pirmtēls saglabātu savu sev-būtmī. Mimēzes jēdziens, kas tika attiecināts uz abiem attēlojuma veidiem, paredz ne tik daudz kopiju, cik attēlotā parādīšanos. Bez darba mimēzes pasaule nav tāda, kādā tā ir tajā klātesoša, savukārt darbs bez reproducēšanas nav klātesošs. Tādējādi attēlojumā īstenojas attēlotā klātbūtne. Mēs atzīsim fundamentālo nozīmi, kas piemīt šim oriģinālās un reproduktīvās

<sup>246</sup>Sk.: Weischedel W. *Wirklichkeit und Wirklichkeiten*. [Berlin], 1960. S. 158 ff.

būtmes ontoloģiskajam savijumam un metodiskajai prioritātei, ko piešķirām transitorajām mākslām, ja iegūtā atziņa attaisnojas arī tēlotājmākslu gadījumā. Tiesa, ir skaidrs, ka šajā gadījumā par reprodukciju nevar runāt kā par paša darba būtmi. Drīzāk jau tēls izpaužas kā reproducēšanas oriģināls. Gluži tāpat ir skaidrs, ka attēlā attēlotajam piemīt sava — no tēla neatkarīga būtme, turklāt tāda mērā, ka tēlam salīdzinājumā ar attēloto šķiet piemītam mazināta būtme. Līdz ar to mēs ietiecamiem pirmtēla un attēla ontoloģiskajā problemātikā.

Mēs balstāmies uz to, ka mākslasdarba būtmes veids ir *attēlojums*, un jautājam, kā attēlojuma nozīme kļūst verificējama attiecībā pret to, ko mēs dēvējam par *tēlu*. Attēlojums te nevar būt attēls. Mums precīzāk jānoteic tēla būtmes veids, atšķirot veidu, kā attēlojums tajā saistās ar pirmtēlīgo, un attēla attiecības, attēla attieksme pret pirmtēlu.

To palīdz noskaidrot precīza analīze, kuras priekšplānā ir senā prioritāte, kas tiek attiecināta uz dzīvo, *zōon*, un it īpaši jau uz personu.<sup>247</sup> Attēla būtība ir tāda, ka tā vienīgais uzdevums ir līdzināties pirmtēlam. Tā atbilstības mērogs — pirmtēla atpazīšana attēlā. Tas nozīmē, ka tā noteiksmē ir iekļauta tā sev-būtmes atcelšana un attēlotā pastarpināšana. Tādējādi ideāls attēls būtu spoguļtēls. Tam patiesām piemīt pazūdoša būtme. Tas pastāv tikai tam, kas lūkojas spoguļi, un ārpus savas tīrās parādīšanās nekas nav. Taču patiesībā tas nav nedz tēls, nedz attēls, jo tam nepiemīt sev-būtme. Spoguļis atrāda tēlu, t. i., spoguļa atspoguļojums redzams tikai tik ilgi, kamēr [kāds] skatās spoguļi un redz tajā savu tēlu un to, kas vēl tajā atspoguļojas. Nepavisam ne nejauši mēs šajā gadījumā runājam par tēlu un nevis pat attēlu vai kopiju. Jo, atspoguļojoties spoguļi, tēlā parādās pats esošais, piemēram, spoguļi es redzu pats savu spoguļa tēlu. Turpretim attēls vienmēr vēlas, lai tajā redzētu tikai domāto. Attēls nevēlas būt nekas cits kā tikai kaut kā reproducēšana, un tā identifikācijā ir vienīgā attēla funkcija (piemēram, pases foto vai reprodukcijas katalogā). Attēls atceļ pats sevi tajā nozīmē, ka tas funkcionē kā līdzeklis un gluži kā visi līdzekļi, sasniedzot mērķi, savu funkciju zaudē. Tas ir sev, lai tādējādi sevi atceltu. Šī attēla pašatcelšana ir intencionāls paša attēla būtmes moments. Mainoties intencei, piemēram, salīdzinot attēlu ar pirmtēlu, novērtējot tā līdzīgumu un līdz ar to noskaidrojot no pirmtēla, tas atgriežas pats savā izpausmē — gluži kā jebkurš cits līdzeklis vai instruments, kuru

<sup>247</sup> Ne velti *zōon* ir arī vienkārši tēls. Vēlāk mēs pārbaudīsim iegūtos rezultātus, vai tie neapstrīd saistību ar šo modeli. Līdzīgi arī Bauhs, runājot par *imago* (sk. nākamo piezīmi), uzsver: «Katrā ziņā runa vienmēr ir par cilvēka tēlu. Tā ir vienīgā viduslaiku mākslas tēma!»

nevis izmanto, bet gan pārbauda. Taču tā funkcija izpaužas nevis salīdzināšanas un atšķiršanas refleksijā, bet tajā, ka, pateicoties savam līdzīgumam, norāda uz attēloto. Tātad tas realizējas savā pašatcelšanās.

Turpretim tēla noteiksme nepavisam nav sevis paša atcelšana. Jo tas nav kāda mērķa sasniegšanas līdzeklis. Te tēls pats ir tas, kas tiek domāts, ja runa ir par to, kā tajā stādās priekšā priekšstatītais. Pirmām kārtām tas nozīmē, ka no tā netiek vienkārši noraidīts uz priekšstatīto. Drīzāk jau attēlojums ir būtiski saistīts ar priekšstatīto, jā, pat pieder pie tā. Tas arī ir cēlonis, kāpēc spogulis rāda tēlu un nevis attēlu: tas ir tā tēls, kurš spoguļi stādās sev priekšā un ir nesaraucjami saistīts ar tā klātbūtni. Spogulis, protams, var rādīt greizu tēlu. Taču tas ir tikai tā trūkums. Tas īsti nepilda savu funkciju. Tādējādi spogulis apstiprina fundamentālo tēzi, ka tēla gadījumā intence ir vērsta uz attēlojuma un priekšstatītā sākotnējo vienību un neatsķirtību. Tas, kas redzams spoguļī, ir priekšstatītā tēls, tas ir 'tā' (un nevis spoguļa) tēls.

Tas, ka tikai tēla vēstures sākumā, tā teikt, tā priekšvēsturē, pastāv tēla maģiskā burvestība, kas balstās uz tēla un attēlotā identitāti un neatsķiršanu, nenozīmē, ka apziņa, kas aizvien vairāk diferencējas un attālinās no maģiskās identitātes, var no tās pilnīgi atsvabināties.<sup>248</sup> Drīzāk jau neatsķiršana ir būtiska visas tēlu pieredzes iezīme. Domāju, ka tēla neaizstājamība, tā ievainojamība, tā 'svētums' izklāstītajā tēla ontoloģijā gūst atbilstīgu pamatojumu. Uz to vēl balstījās mūsu atainotā 'mākslas' sakralizācija 19. gadsimtā.

Spoguļtēla modeļa izmantošanā estētiskais tēljēdziens, protams, netiek aptverts visā tā būtībā. Tajā kļūst uzskatāma vienīgi tēla ontoloģiskā nesaraucjamība ar 'attēlojumu'. Taču tas ir pietiekami svarīgi, jo kļūst skaidrs, ka primārā intence attiecībā pret tēlu neatsķir priekšstatīto no attēlojuma. Tikai sekundāri uz tās uzveidojas atšķiršanas intence, ko mēs nosaucām par 'estētisko' atšķiršanu. Tā skata attēlojumu kā tādu atceltībā pret priekšstatīto. Tiesa, tā neuztver attēlojumā attēlotā attēlu tā, kā parasti uztver kopiju. Tā arī nevēlas, ka tēls pats sevi atceltu, lai nodrošinātu attēlotā klātbūtni. Tiesi otrādi, tēls rāda pats savu būtmi, lai pielautu attēloto.

Te tad spoguļtēla vadošā funkcija arī zaudē savu nozīmi. Spoguļtēls ir vienkārša šķietamība, t.i, tam nav īstas būtmes, un savā gaistošajā eksistencē tas ir atkarīgs no spoguļošanās. Taču tēlam vārda estētiskajā nozīmē ir pašam sava būtme. Tā ir būtme kā attēlojums, proti, tiesi tas [fakts], kurā tas nav attēlu. Pat tagadnes mehāniskās tēltehnikas var izmantot mākslinieciski, ja

<sup>248</sup>Sk. jēdziena «*imago*» vēsturi pārejā no senatnes uz viduslaikiem: *Bauch K. Beiträge zur Philosophie und Wissenschaft // W. Szilasi zum 70. Geburtstag. München, 1960. S. 9 — 28.*

idents ar attēloto, piešķir pozitīvo tēla būšanas raksturojumu attiecībā pret tās no attēlotā izcel kaut ko tādu, kas nepastāv to vienkāršā paskatā. Šāds tēls nav nekāds attēls, jo tas priekšstata kaut ko, kas bez tā šādi nepriekšstatītos. Tas spēj pateikt kaut ko par pirmtēlu. /Piemēram, labs fotoportrets./

Tātad attēlojums ir būtiskā nozīmē saistīts ar pirmtēlu, kas tajā stādās priekšā. Taču tas ir kaut kas vairāk par attēlu. Tas, ka attēlojums ir tēls un nevis pats pirmtēls, nenozīmē neko negatīvu, nekādu būtmes mazināšanos, drīzāk jau tas nozīmē autonomu īstenību. Tādējādi tēla un pirmtēla attiecības ir fundamentāli citādas nekā attēla un pirmtēla attiecības. *Vairs nav nekādu vienpusēju attiecību.* Tas, ka tēlam ir sava īstenība, nozīmē pretējo — ka attēlojumā pirmtēls stādās priekšā. Tas pats sevi tajā priekšstata. Tas nenozīmē, ka tam jāparādās tieši šajā attēlojumā. Kā tas, kas tas ir, pirmtēls var parādīties arī citādi. Taču, ja tas parādās tā, process vairs nav nejausšs, bet attiecas uz tā būtmi. Ikviens šāds attēlojums ir būtmes process un veido attēlotā būtmes rangu. Attēlojumā tas tūdaļ pat iegūst *būtmes pieaugsmi*. Ontoloģiski tēla pašsatur ir definējams kā pirmtēla emanācija.

Emanācijas būtībā ir ietverts tas, ka emanē pārpilnība. Tas, no kā izplūst emanācija, tādējādi nekļūst mazāks. Šīs idejas attīstība neoplatonisma filosofijā, kas līdz ar to uzspridzina grieķu substances ontoloģiju, pamato tēla pozitīvo būtmes rangu. Jo, ja sākotnēji vienais daudzā izplūšanas dēļ nekļūst mazāks, tas nozīmē, ka būtme pieaug.

Šķiet, ka jau grieķu baznīctēvi izmantoja šo neoplatonisko domu gājienu, lai kristoloģiskā skatījumā noraidītu Vecās Derības tēlnaidīgumu. Dieva cilvēktrapšanā viņi saskatīja fundamentālu skatāmās parādības atzišanu un līdz ar to ieguva mākslasdarba leģitimāciju. Šo tēla aizlieguma pārvarēšanu var skatīt kā izšķirīgu notikumu, kas kristīgajā Vakarzemē nodrošināja tēlotājmākslu izvērsanos.<sup>249</sup>

Tādējādi tēla būtmes īstenības pamatā ir pirmtēla un attēla ontoloģiskās attiecības. Taču jāņem vērā, ka platoniskās attēla un pirmtēla jēdzienu attiecības neizsmel tā, ko mēs dēvējam par tēlu, būtmes valenci. Man šķiet, ka vislabāk tā būtmes veidu var raksturot ar sakrāli tiesisku jēdzienu, proti, ar *reprezentācijas jēdzienu*.<sup>250</sup>

<sup>249</sup>Sal. sakarā ar Johānu Damaskietī: *Campanhausen // Ztschr. f. Theol. u. Kirche. 1952. S. 54 f.*; *Schrade H. Der verborgene Gott. [Stuttgart, 1949. S. 23.*

<sup>250</sup>Šī vārda nozīmes vēsture ir ārkārtīgi pamācoša. Kristietiskās inkarnācijas un *corpus mysticum* idejas gaismā romiešiem pazīstamais vārds iegūst pilnīgi jaunu nozīmes pāvērsienu. Reprezentācija vairs nav attēlošana vai tēlainis attēlojums respektīvi uzrādīšana tirdznieciskā

Nosakot tēla būtmes rangu attiecībā pret attēlu, reprezentācijas jēdziena rašanās acīmredzot nav nejauša. Jānotiek būtiskai pirmtēla un attēla ontoloģisko attiecību modifikācijai, gandrīz vai apvērsumam, ja tēls ir 'reprezentācijas' moments, kam līdz ar to piemīt pašam sava būtmes valence. Līdz ar to tēlam piemīt patstāvība, kas iedarbojas arī uz pirmtēlu. Strikti ņemot, ir tā, ka vienīgi caur tēlu pirmtēls kļūst par pirm-tēlu, t.i. tikai tēla dēļ attēlotais kļūst tēlains.

To ļoti viegli pierādīt īpašā reprezentācijas tēla gadījumā. Tas, kā sevi rāda un priekšstata valdnieks, valstsvīrs, varonis, tiek attēlots tēlā. Ko tas nozīmē? Taču jau ne to, ka attēlotais ar tēla palīdzību iegūst jaunu — patīgāku izpausmes veidu. Drīzāk jau gluži pretēji. *Tāpēc*, ka valdniekam, valstsvīram, varonim ir jāparāda sevi un jāstādās priekšā savējiem, tāpēc, ka viņam jāreprezentē, tēls iegūst pats savu īstenību. Un tomēr te ir pagrieziena punkts. Viņam pašam, rādot sevi, jāatbilst no tēla gaidītajam. Viņš tiek attēlots tēlā tikai tāpēc, ka šādi pašdemonstrācijā iegūst būtmi. Tātad pirmais, protams,

nozīmē kā noteiktas summas samaksa, bet gan pārstāvēniecība. Acīmredzot šo nozīmi vārds var pieņemt tāpēc, ka attēlā attēlotais kļūst klātesošs. *Repraesentare* nozīmē ļaut būt klātesošam. Kanoniskajās tiesībās šis vārds tiek izmantots tiesiskas pārstāvēniecības nozīmē, Kūzas Nikolajs to uztvēris šādā nozīmē un piešķīris tam, gluži tāpat kā tēla jēdzienam, jaunu sistemātisku akcentu. Sk.: *Kallen G. Die politische Theorie im philosophischen System des Nikolaus von Cues // Hist. Zeitschr.* 165. 1942. S. 275 ff. Viņa komentārus par *De auctoritate presidendi* sk.: *Sitzungsber. der Heidelberger Akad. Phil.-hist. Klasse.* 1935/1936. 3. S. 64 ff. Svarīgākais juridiskajā reprezentācijas jēdzienā ir tas, ka *persona repraesentata* ir tikai priekšstatītais, bet reprezentants, kas īsteno tās tiesības, tomēr ir no tās atkarīgs. Zīmīgi, ka šai *repraesentatio* tiesiskajai nozīmei Leibnica reprezentācijas jēdziena priekšvēsturē laikam nav bijusi nekāda loma. Drīzāk jau Leibnica dziļdomīgi metafiziskā mācība par *repraesentatio universi*, kas pastāv ikvienā monādē, ir saistīta ar jēdziena matemātisko izmantojumu; te *repraesentatio* ir kaut kam [domāta] 'izteiksme', viennozīmīgs pakārtojums kā tāds. Turpretim subjektīvais pavērsiens, kas ir kaut kas pilnīgi pašsaprotams mūsu jēdzienā priekšstats, ir saistīts ar idejas jēdziena subjektīvēšanu 17. gadsimtā, turklāt noteicošais Leibnicam šajā ziņā ir Malbranšs. Sk.: *Mahnke. Phän. Jahrb.* VII. S. 519 ff., 589 ff. *Repraesentatio* kā priekšnesums uz skatuves — viduslaikos tas var nozīmēt tikai vienu, proti, reliģiska spēle — pastāv jau 13. un 14. gadsimtā (sk.: *Wolf E. Die Terminologie des mittelalterlichen Dramas // Anglia.* Bd. 77). Taču tāpēc jau *repraesentatio* nav 'uzvedums', līdz pat 17. gadsimtam ar to saprot priekšstatīto dievišķā klātbūtni, kas īstenojas liturģiskajā spēlē. Tātad arī te, gluži kā kanoniski tiesiskajā jēdzienā, klasiskā latīņu vārda pārveidi nosaka jaunā kulta un baznīcas teoloģiskā sapratne. Vārda attiecināšana uz spēli — nevis uz tajā attēloto — ir visnotaļ sekundārs process, kas paredz teātra atsavināšanos no tā liturģiskās funkcijas.

Reprezentācijas jēdziena juridiskais aspekts vispusīgi aplūkots Haso Hofmana darbā: *Hofmann H. Repräsentation. Studien zur Wort- und Begriffsgeschichte von der Antike bis in 19. Jahrhundert.* Berlin, 1974./

ir sevis-parādišana, otrais — attēlojums tēlā, ko iegūst ar šo sevis parādišanu. Tēla reprezentācija ir īpašs reprezentācijas kā publiskas norises gadījums. Taču otrais tad iedarbojas arī uz pirmo. Tas, kura būtme tik būtiski ietver sevī sevis-rādīšanu, vairs nepieder pats sev.<sup>251</sup> Viņš, piemēram, nepavisam nevar novērst to, ka tiek attēlots tēlā, un, tā kā šie attēlojumi nosaka tēlu, kāds veidojas par viņu, galu galā viņam jārāda sevi tā, kā to pieprasa tēls. Šan paradoksāli: pirmtēls vienīgi tēla dēļ kļūst par tēlu, un tomēr tēls nav nekas cits kā pirm-tēla izpausme<sup>252</sup>.

Līdz šim šo tēla 'ontoloģiju' mēs verificējām, izmantojot profānās attiecības. Taču tēla<sup>253</sup> savpatajai būtmes varai pilnīgi izpausties acīmredzot ļauj tikai *religiskais* tēls. Jo uz dievišķā izpausmi patiesām attiecas tas, ka tā savu tēlainību iegūst vienīgi caur vārdu un tēlu. Reliģiskam tēlam ir eksemplāriska nozīme. Sakarā ar to kļūst neapšaubāmi skaidrs, ka tēls nevis ir tās būtmes attēls, kura tiek attēlota, bet gan būtiski komunicē ar attēloto. Šajā piemērā noskaidrojas, ka māksla vispār un universālā nozīmē nodrošina būtmei tēlainības pieaugsmi. Vārds un tēls nevis ir vienkārši sekojošas ilustrācijas, bet gan ļauj tam, ko tie priekšstata, pilnīgi būt tam, kas tas ir.

Mākslas zinātnē tēla ontoloģiskais aspekts izpaužas speciālajā tipu rašanās un izmaiņu problēmā. Man šķiet, ka šīs attiecības savdabība balstās uz tur pastāvošu dubulta tēla tapšanu, ja tēlotājmāksla vēlreiz veic to pašu, ko jau veicis poētiski reliģiskais nostāsts. Hērodota pazīstamais izteikums, ka Homērs un Hēsiods ir radījuši grieķiem viņu dievus, nozīmē, ka grieķu daudzveidīgajā reliģiskajā nostāstā\* viņi ieviesuši dievu ģimenes teoloģisko sistematizāciju un līdz ar to saskaņā ar veidolu (*eidos*) un funkciju (*time*) nostiprinājuši izceltos veidolus.<sup>254</sup> Poēzija te ir veikusi teoloģisku darbu. Izteicot dievu savstarpējās attiecības, tā ir nodrošinājusi sistemātiskā veseluma nostiprināšanos.

<sup>251</sup>Valstiski tiesiskais reprezentācijas jēdziens te iegūst īpašu pavērsienu. Skaidrs, ka tā noteiktā reprezentācijas nozīme principā vienmēr ir pārstāvnieciskā klātbūtne. Tikai tāpēc, ka publisko attiecību, valdnieka, ierēdņa u.c. lomu izpildītājs uzstājas nevis kā privāts cilvēks, bet savā funkcijā, par viņu pašu var teikt, ka viņš reprezentē.

<sup>252</sup>Par jēdziena *Bild* produktīvo daudznozīmību un tā vēsturisko kontekstu sk. iepriekš — 24. lpp. un tālāk. Tas, ka mūsu valodas izjūtai pirmtēls nav nekads tēls, acīmredzot ir vēlas nominālistiskās būtmes izpratnes sekas; mūsu analīze rāda, ka šādi izpaužas būtisks tēla dialektikas aspekts.

<sup>253</sup>Šķiet precīzi noteikts, ka senaugšvācu *bilidi* sākotnēji vienmēr nozīmējis vara (sk.: Kluge—Gotze s.v.) [*Kluge F. Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache. Bearb. von A. Götze. Berlin.*]

<sup>254</sup>Herodot. Hist. II 53.

Līdz ar to tā ir nodrošinājusi striktu tipu izveidi, uzticot tēlotājmākslai to veidolu veidošanu un pārveidošanu. Poētiskais vārds, radot reliģiskajā apziņā pirmo lokālos kultus pārvarošo vienību, izvirza tēlotājmākslai jaunu uzdevumu. Jo poētiskais vienmēr sevī ietver savdabīgu nefiksējamību, parādot valodas garīgajā vispārībā kaut ko, kas aizvien vēl ir atvērts patvaļīgam fantāzijas piepildījumam. Vienīgi tēlotājmāksla fiksē un līdz ar to rada tipus. Tas ir spēkā arī tad, ja dievišķā 'notēla'\* radīšanu nesajauc ar dievu izdomāšanu un atturas no Feierbaha ieviestās *Imago-Dei* tēzes (sakarā ar 1. Mozus grāmatu) apvērsuma.<sup>255</sup> Šo reliģiskās pieredzes antropoloģisko apvērsumu un pārinterpretāciju, kas sāk dominēt 19. gadsimtā, laikam jau izraisa tas pats subjektīvisms, kurš ir arī jaunākās estētikas domāšanas veida pamatā.

Pretstatā šim jaunākās estētikas subjektivistiskajam domāšanas veidam mēs iepriekš izvērsām *spēles* kā mākslas īstenās norises jēdzienu. Tagad šī tēze apstiprinās tādējādi, ka arī tēls — un līdz ar to visa māksla, kas nav paredzēta reproducēšanai, — ir būtmes process un tāpēc nav atbilstīgi aptverams kā estētiskās apziņas priekšmets; drīzāk jau tas kļūst aptverams savā ontoloģiskajā struktūrā sakarā ar tādiem fenomeniem kā reprezentācija. Tēls ir būtmes process, būtme tajā gūst jēgpilnu un skatāmu izpausmi. Tādējādi pirmtēlība nav ierobežota ar tēla «attēlojošo» funkciju un līdz ar to — 'priekšmetiskās' glezniecības un plastikas partikulāro jomu, no kuras, piemēram, būvmāksla būtu pilnīgi izslēgta. Drīzāk jau pirmtēlība ir būtisks moments, kura pamatojamība rodama mākslas priekšstatošajā raksturā. Mākslasdarba 'idealitāte' attiecībā pret ideju ir definējama nevis kā atdarinoša, attēlojoša būtība, bet — gluži hēgeliski — kā pašas idejas «likšanās». Balstoties uz šādu tēla ontoloģijas pamatu, krātuvēs savākto un estētiskajai apziņai atbilstošo gleznu prioritāte zaudē savu spēku. Tēls — tieši pretēji — ir nesaraucjami saistīts ar savu pasauli.

#### b. OKAZIONĀLĀ UN DEKORATĪVĀ ONTOLOĢISKAIS PAMATS

Ja pieņem, ka mākslasdarbs nav saprotams no 'estētiskās apziņas' pozīcijām, tad dažas parādības, kas jaunākajai estētikai ir marginālas, zaudē savu problemātiskumu un nokļūst pat 'estētiskā' jautājuma nostādnes centrā, ja vien tas nav mākslīgi sašaurināts.

<sup>255</sup>Sk.: Barth K. Ludwig Feuerbach // *Zwischen den Zeiten* V. 1927. S. 17 ff.

Es domāju par tādiem fenomeniem kā portrets, veltījuma dzejolis vai mājiens laikmetīgajā komēdijā. Portreta, veltījuma dzejoļa un mājiena estētiskie jēdzieni, protams, ir veidoti no estētiskās apziņas pozīcijām. No estētiskās apziņas viedokļa šiem fenomeniem kopīgs ir *okazionālais raksturs*, kas šādas mākslas formas nodarbina jau pašas par sevi. Okazionalitāte nozīmē, ka saturiski nozīmi nosaka gadījums, kurā tā tiek domāta, taču tā satur vairāk nekā tikai šo gadījumu.<sup>256</sup> Tā, piemēram, portrets norāda uz attēloto, taču neievietojas tajā, pati norāde ir uzsvērti domāta attēlojumā un raksturo to kā portretu.

Turklāt izšķirīgais ir tas, ka raksturotā okazionalitāte ir ietverta pašā darba pretenzijā, to nepavisam neuzstiepj tā interpretētāji. Tieši tāpēc tādas mākslas formas kā portrets, kurā tas tiek konstatēts, nerod sev atbilstīgu vietu estētikā, kas balstās uz pārdzīvojuma jēdzienu. Portrets savā tēlainajā saturā\* satur attiecības ar pirmtēlu. Tas nozīmē ne tikai to, ka tēls patiešām gleznots pēc šī pirmtēla, bet arī to, ka tieši šis pirmtēls arī tiek domāts.

Tas skaidri izpaužas atšķirībā no modeļa, ko gleznotājs izmanto, piemēram, žanra gleznas vai figūru kompozīcijas [izveidei]. Portretā tiek priekšstatīta portretējamā individualitāte. Turpretim, ja modelis kādā gleznā iedarbojas kā individualitāte, piemēram, kā interesants tips, ko radījusi gleznotāja ota, tas ir iebildums pret gleznu, jo tad gleznā vairs neredz to, ko gleznotājs grib atainot, bet redz netrasmētā materiālu. Figurālās gleznas nozīme tiek saārdīta, ja tajā, piemēram, atpazīst gleznotāja pazīstamo modeli. Jo modelis ir pazūdoša shēma. Norāde uz pirmtēlu, kas kalpojis gleznotājam, gleznā nedrīkst parādīties.

Un tieši tas arī tiek saukts par 'modeli'. Modelis ir kaut kas, pateicoties kuram kaut kas cits, kam nepiemīt uzskatāmība, kļūst skatāms, piemēram, projektējama nama modelis vai atoma modelis. Gleznotāja modelis nav domāts kā kaut kas patīgs. Tas kalpo tikai tēpu nēsāšanai vai žestu uzskatāmībai, tas kalpo kā pārgērbta lelle. Turpretim portretā attēlotais ir tik lielā mērā pats, ka neiedarbojas kā kaut kas pārgērbts pat tad, ja viņa greznais apģērbs piesaista uzmanību. Parādīšanās greznums attiecas uz viņu pašu. Viņš ir tas, kas viņš ir citiem.<sup>257</sup> Biogrāfiskajos un avotvēsturiskajos literatūras

<sup>256</sup>Te mēs pieņemam to okazionalitātes nozīmi, kas kļuvusi ierasta jaunākajā loģikā. Labs okazionalitātes diskreditācijas piemērs pārdzīvojuma estētikas ietvaros ir Hēlderlina Reinas himnas izkropļojums 1826. gada izdevumā. Veltījums Sinkleram iedarbojas tik svešatni, ka pēdējās divas strofas labāk nosvītroja un visu darbu nodēvēja par fragmentu.

<sup>257</sup>Platons runā par «puslīdz» (*prepon*) tuvumu skaistajam (*kalon*) — *Hipp. maj.* 293e.

pētījumos piekoptā dzejas interpretācija, balstoties uz tās pamatā esošajiem pārdzīvojumiem vai avotiem, dažkārt nav nekas cits kā tāds mākslas pētījums, kurā gleznotāja darbs tiek pētīts sakarā ar viņa modeli.

Atšķirība starp modeli un portretu palīdz noskaidrot, ko šajā gadījumā nozīmē okazionalitāte. Šajā nozīmē okazionaliāte viennozīmīgi pastāv paša darba jēgas pretenzijā atšķirībā no visa tā, ko tajā pretēji darba pretenzijai var vērot vai izsecināt. Portrets ir jāsaprot kā portrets pat tad, ja sasaiste ar pirmtēlu ir gandrīz vai izstumta no gleznas tēlainā saturā. Īpaši skaidri tas ir to gleznu gadījumā, kuras nav portretgleznas, taču tajās, kā mēdz teikt, pastāv portretiskas iezīmes. Arī tās sniedz iemeslu jautāt par pirmtēlu, kas gleznā tiek atpazīts, un tāpēc ir kas vairāk par vienkāršu modeli, kas nav nekas cits kā tikai pazūdoša shēma. Gluži tāpat ir ar literāriem darbiem, kuros var iekļaut literārus portretus, nepārvēršot tos tāpēc par romāna pseidomākslinieciskā nediskrētuma atslēgu.<sup>258</sup>

Lai cik plūstoša un strīdīga arī būtu robeža, kas atšķir okazionāli domāto mājienu no visa cita darba hronikāli dokumentējamā saturā, jautājums, vai pakļaujas darba izvirzītajai jēgas pretenzijai vai arī tajā saskata tikai vēsturisku dokumentu, ko mēģina iztaujāt, tomēr ir fundamentāls. Vēsturnieks it visur — pat pretēji darba jēgas pretenzijai — uzmeklēs visas norādes, kas viņam var kaut ko pavēstīt par pagātni. Mākslasdarbos viņš visur uzies modeļus, t. i., izsekos laika norādes, kas ieaustas mākslasdarbos, kaut arī tā laika skatītājam tās nav bijušas pazīstamas un nemanifestē veseluma jēgu. Tā nav okazionalitāte, kas te tiek domāta, okazionalitāte pastāv tikai tad, ja tā ietverta paša darba jēgas pretenzijā, norādot uz noteiktu pirmtēlu. Līdz ar to tas, vai darbam piemīt vai nepiemīt šādi okazionāli momenti, vairs nav skatītāja patvalā. Portrets ir portrets, tas neklūst par portretu tikai tiem un priekš tiem, kas tajā atpazinuši portretēto. Kaut arī norāde uz pirmtēlu ir pašā darbā, tomēr tā dēvējama par okazionālu. Jo pats portrets nesaka, kas ir attēlotais, tas tikai saka, ka tas ir noteikts indivīds (un nevis tips). To, kas viņš ir, var tikai 'uzzināt', ja attēlotais kādam ir pazīstams, un zināt, ja kādam ko izsaka paraksts vai pievienotā informācija. Katrā gadījumā pašā gleznā ir iekļauta nepieietama, taču principiāli pieejama norāde, kas iekļaujas tās nozīmē. Šī okazionalitāte neatkarīgi no tās pieejamības attiecas uz 'gleznas' principiālo nozīmes saturu.

<sup>258</sup>Neskaidrība šajā punktā raksturo teicamo J. Brunsu grāmatu: *Bruno J. Das literarische Porträt bei den Griechen*. [Berlin, 1896].

Tas atpazīstams pēc tā, ka porterts ir portrets (bet personu attēlojums, piemēram, figurālā gleznā ir portretisks) arī tad, ja portretējamais nav pazīstams. Taču tādā gadījumā gleznā kaut kas nav pieejams, proti, nav pieejama nejausība. Tomēr tas, kas šādi nav pieejams, nenozīmē, ka tā te nav, tas pilnīgi viennozīmīgi ir klātesošs. Tas attiecas arī uz dažām poētiskām parādībām. Pēc būtības okacionāla iedaba piemīt Pindara himnām, savu laiku kritizējošām komēdijām, kā arī tādiem literāriem veidojumiem kā Horācija odām un satīrām. Šādos mākslasdarbos okacionālais ir ieguvis paliekošu veidolu tādējādi, ka pat nesaprasts un neatskārsts tas iekļaujas [darba] veseluma jēgā. Reālā vēsturiskā norāde, ko skaidrotājs var minēt, ir tikai sekundāra attiecībā pret dzejoli kā veselumu. Tā ir tikai alterācijas zīme, kas iekļauta pašā dzejoli.

Jāatzīst, ka tas, ko mēs te dēvējam par okacionalitāti, nepavisam nemazina šādu darbu māksliniecisko pretenziju un māksliniecisko viennozīmību. Tas, kas estētiskajai subjektivitātei ir 'laika ielašanās spēle'<sup>259</sup> un pārdzīvotuma mākslas laikmetā šķiet [mākslas] darba estētiskās nozīmes traucēklis, patiesībā ir tikai tās iepriekš izstrādāto ontoloģisko attiecību subjektīvs reflekss. Mākslasdarbs tik ļoti sader kopā ar to, uz ko tas norāda, ka it kā bagātina tā būtmi ar jaunu būtmes procesu. Būt fiksetam gleznā, tapt uzrunātam dzejoli, būt no skatuves [atskanošā] mājienu galamērķim nav būtībai svešas nejausības, tas ir pašas būtības attēlojums. Tas, ko iepriekš vispārīgi teicām par tēla būtmes valenci, ietver sevī arī šo okacionālo momentu. Tādējādi okacionalitātes moments, kas sastopams minētajās parādībās, ir īpašs vispārīgs attiecības gadījums, kas pievienojas mākslasdarba būtmei, kura nozīme veidojas sakarā ar tā priekšstatīšanas rašanās 'nejausību'.

Visskaidrāk tas, protams, izpaužas reprodutīvajās mākslās, pirmām kārtām jau skatuviskā izrādē un mūzikā, kas formāli gaida izdevību [tikt izpildītai] un ko nosaka gūtā izdevība.

Skatuve ir lielisks politisks iestādījums tāpēc, ka tikai uzvedumā kļūst skaidrs, kas šajā spēlē iekļauts, uz ko tā norāda, kādu atbalsi izraisa. Iepriekš neviens nezina, kas tiks 'uzņemts' un kas izskanēs tukšumā. Ikviens uzvedums ir notikums, taču tas nav tāds notikums, kas nostātos pretim poētiskajam darbam vai atstumtu to malā; tas ir pats darbs, kas notiekas uzveduma notikumā. Tā būtība — būt tādā veidā 'okacionālam', lai uzveduma nejausība ļautu tam runāt un izrādīt visu, kas tajā ir. Režisors, kas inscenē poētisko darbu, parāda savu prasmī tādējādi, ka prot izmantot izdevību. Taču viņš

<sup>259</sup>Sk.: *Ekskurs II.*

rikojas arī saskaņā ar dzejnieka norādēm, kura darbs — viss darbs — ir norāde uzvešanai. Īpaši skaidri tas redzams muzikāla darba gadījumā — partitūra patiešām ir tikai norāde. Estētiskā atšķiršana gan var samērot muzikālo izpildījumu ar iekšējo, partitūrā nolasīto skanējumu, taču neviens nešaubīsies, ka mūzikas klausīšanās nav tās lasīšana.<sup>260</sup>

Tātad dramatiskā vai muzikālā darba būtībā ietverts tas, ka tā uzvešana dažādos laikos un dažādos apstākļos ir mainīga un ka tai jābūt mainīgai. Jāsaprot, ka *mutatis mutandis* tas attiecas arī uz statuārajām mākslām. Arī šajā gadījumā nav tā, ka [mākslas]darbs būtu 'par sevi' un tikai tā iedarbība — katreiz citāda; tas ir pats mākslasdarbs, kas mainīgos apstākļos stādās priekšā citādi. Tagadējais skatītājs ne tikai skatās citādi, bet arī redz kaut ko citu. Atliek tikai atcerēties, kā kopš renesanses pār mūsu gaumi sāk valdīt priekšstats par bālo antīkās pasaules marmoru, nosakot arī mūsu saudzīgo attieksmi pret to, vai kādu klasicistiskās uztveres atspoguļojumu romantisma zīmeļos piedāvā gotisko katedrāļu pūristiskais garīgums.

Taču principā arī specifiski okazionālās mākslas formas, piemēram, parabāze antīkajā komēdijā vai karikatūra politiskajā cīņā, kas vērstas uz pavisam noteiktu 'izdevību', — un galu galā arī portrets —, ir vispārīgās okazonalitātes paveidi, kura iemīt mākslasdarbā tādējādi, ka tas pie izdevības tiek noteikts katreiz no jauna. Arī vienreizējā noteiktība, ko mākslasdarbā pilda okazonālais moments šaurākajā nozīmē, mākslasdarba būtme klūst līdzdalīga vispārībā, kas ļauj tam gūt jaunu piepildījumu, tādējādi gan tā nejausības norādes vienreizīgums klūst nepieejams, taču pašā darbā šī nepieietamā norāde ir klātesoša un turpina darboties. Šajā ziņā arī portrets ir neatkarīgs no tā vienreizīgās korelācijas ar pirmtēlu un, pārkāpjot to, tomēr saglabā to sevi.

Portrets ir tikai vēl vairāk saasināta tēla vispārējā būtības koncepcija. Ikviens tēls ir būtības pieaugme un ir būtiski noteikts kā reprezentācija, kā priekšstatišanās. Īpašā portreta gadījumā šī reprezentācija iegūst personisku nozīmi, jo tajā reprezentatīvi tiek priekšstatīta individualitāte. Tas nozīmē, ka priekšstatītais pats sevi priekšstata savā portretā un reprezentējas ar savu portretu. Tēls vairs nav tikai tēls vai tikai attēls, tas attiecas uz priekšstatītā klātbūtni vai klātesošo atmiņu. Tas veido viņa savpato būtību. Līdz ar to portrets ir īpašs vispārējās būtmes valences gadījums, kuru mēs attiecinājam

<sup>260</sup>Par lasīšanu sk.: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik* (Ges. Werke. Bd. 2. S. 3 ff.) un tur citētos darbus.

uz tēlu kā tādu. Tas, kas tajā gūst būtmi, nav jau ietverts tajā, ko attēlotajā redz viņa paziņas; istie portreta novērtētāji nekad nav tuvākie piederīgie un nepavisam jau ne pats attēlotais. Jo portrets nepavisam nevēlas atainot tajā priekšstatīto individualitāti tādu, kāda tā ir viena vai otra tuvinieka acīs. Drīzāk jau tas nepieciešamā kārtā rāda idealizāciju, kas var manifestēt bezgalīgas gradācijas no reprezentatīvā līdz pašam intīmākajam. Šāda idealizācija neko neizmaina tajā, ka portretā tiek priekšstatīta individualitāte un nevis tips, lai cik ļoti arī portretētā individualitāte portretā būtu atsvabināta no nejausā un privātā par labu tās izpausmes būtiskumam.

Tāpēc skulptūras\*, kas ir reliģiski vai profāni monumenti, apliecina šo tēla vispārējās būtmes valenci labāk nekā intīmais portrets. Jo uz tās balstās to publiskā funkcija. To, kas monumentā tiek priekšstatīts, tas satur sevī specifiskā klātbūtnē, kas noteikti ir pilnīgi kaut kas cits salīdzinājumā ar estētisko apziņu.<sup>261</sup> Tas dzīvo ne tikai no tēla autonomās teiktspējas. Uz to norāda jau fakts, ka šo funkciju var pildīt ne tikai skulptūras, [bet arī,] piemēram, simboli vai uzraksti. Vienmēr gan ir paredzēta tā, par ko monumentam jāatgādina, pazīstamība kā potenciāla klātbūtne. Gluži tāpat dievu figūras, karaļa atainojums, kādam uzcelts pieminekļis paredz, ka dievam, karalim, varonim vai notikumam — kā uzvarai vai miera noslēgšanai — jau piemīt visiem nozīmīga klātbūtne. Līdz ar to darbs, kas to ataino, dara to pašu, ko dara uzraksts: tas uztur to klātesošu šajā vispārējā nozīmē. Un tomēr, ja tas ir mākslasdarbs, tas nozīmē, ka tas ne tikai kaut ko pievieno šai paredzētajai nozīmei, bet arī iespēj runāt iz savējā un līdz ar to kļūst neatkarīgs no priekšzināšanām, kuras tas nes.

Tēls saglabājas — par spīti visai estētiskajai atšķiršanai — kā tā manifestācija, ko tas priekšstata, arī tad, ja tas var manifestēties ar savu autonomo teiktspēju. Kulta atainojuma gadījumā tas nav apstrīdams. Taču atšķirība starp sakrālo un profāno mākslasdarba gadījumā ir relatīva. Pat individuāls portrets, ja tas ir mākslasdarbs, ir līdzdalīgs noslēpumainajā būtmes izstarojumā, kas atbilst priekšstatītajam būtmes rangam.

Ilustrēsim [teikto] ar piemēru: Justi<sup>262</sup> reiz Velascesa [gleznu] «Bredas kapitulācija» ļoti jauki nosauca par «militāru sakramentu». Tādējādi viņš vēlējās pateikt, ka šī glezna nav nedz grupveida portrets, nedz arī vienkārši vēsturiska glezna. Tas, kas ir fiksēts šajā gleznā, nav tikai svinīgs process kā tāds. Drīzāk jau ceremonijas svinīgums šajā gleznā ir tik lielā mērā klātesošs

<sup>261</sup>Sk. iepriekš 82. lpp.

<sup>262</sup>Justi C. Diego Velasquez und sein Jahrhundert. [Bonn.] 1888. Bd. I. S. 366.

tāpēc, ka tā pati attiecas uz tēlainību un tiek īstenota kā sakraments. Pastāv kaut kas tāds, kas alkst tēla, ir tā cienīgs un savā būtībā īstenojas tikai tad, ja tiek priekšstatīts tēla.

Nebūt ne nejauši, vēloties atjaunot\* skaistās mākslas darbu būtmes rangu pretstatā estētiskajai nivelēšanai, parādās reliģiskie jēdzieni.

Turklāt visnotaļ likumsakarīgi, ka, pieņemot mūsu priekšnosacījumus, profānā un sakrālā pretstats ir relatīvs. Atliek tikai atcerēties profanitātes jēdziena nozīmi un vēsturi. 'Profāns' ir tas, kas nolikts svētā priekšā. Tādējādi profānā jēdziens un no tā atvasinātais profanācijas jēdziens vienmēr paredz sakralitāti. Antīkajā pasaulē, kurā arī rodas profānā un sakrālā pretstats, tas var būt tikai relatīvs, jo visa dzīves joma ir sakārtota un noteikta sakrāli. Tikai no kristietības pozīcijām kļūst iespējams saprast profanitāti šaurākā nozīmē. Jo tikai Jaunā Derība atdemonizē pasauli tā, ka izbīvējas telpa profānā un reliģiskā pretstatam. Baznīcas pasludinātā atpestīšana nozīmē, ka pasaule ir tikai 'ši pasaule'. Līdz ar to vienlaikus šīs pretenzijas īpatība rada spriedzi starp baznīcu un valsti, izraisot antīkās pasaules beigas un ļaujot profanitātes jēdzienam tādējādi iegūt tā aktualitāti. Spriedze starp baznīcu un valsti, kā zināms, valda pār visu viduslaiku vēsturi. Kristīgās baznīcas ideju spirituāla padziļināšana galu galā atbrīvo pasaulīgo valsti. Vēlino viduslaiku pasaulvēsturiskā nozīme ir tāda, ka šajā laikā veidojas profānā pasaule, piešķirot profānā jēdzienam tā jaunlaiku plašo nozīmi.<sup>263</sup> Taču tas neko nemaina tajā, ka profanitāte ir saglabājusies kā sakrālitiesisks jēdziens un ka to var noteikt vienīgi no sakrālā pozīcijām. Pilnīgi īstenota profanitāte ir monstroza.<sup>264</sup>

Profānā un sakrālā relatīviāte ne tikai attiecas uz jēdziena dialektiku, bet arī ir pazīstama kā reāla attiecība tēla fenomenā. Mākslasdarbā vienmēr ir kaut kas sakrāls. Pilnīgi pareizi, ka reliģisku mākslasdarbu, kas izstādīts muzejā, vai piemīņas statuju, kas tur tiek rādīta, vairs nevar apgānīt tādā pašā nozīmē, kā to varētu izdarīt, ja tas būtu palicis savā sākotnējā vietā. Taču tas nozīmē tikai to, ka patiesībā, kļūstot par muzeja eksponātu, tas jau ir cietis. Acīmredzot tas attiecas ne tikai uz reliģiskiem mākslasdarbiem. Gluži tāpat mēs dažkārt jūtamies antikvariātos, kur tiek pārdotas senas lietas, kurām vēl piemīt intīmas dzīves dvesma, — mēs to izjūtam kā apgānīšanu, sava veida pietātes iznīcināšanu vai profanēšanu. Galu galā katrā mākslasdarbā ir kaut kas tāds, kas saceljas pret profanēšanu.

<sup>263</sup>Sk.: Heer F. *Der Aufgang Europas*. Wien, 1949.

<sup>264</sup>V. Kamlahs (*Kamlah W. Der Mensch in der Profanität*. [Stuttgart.] 1948) mēģina piešķirt profanitātes jēdzienam šādu nozīmi, lai raksturotu jaunlaiku zinātnes būtību, taču arī viņam šo jēdzienu nosaka pretējais jēdziens — «skaistā pieņemšana».

Man šķiet, ka izšķirīgais pierādījums šajā ziņā ir tas, ka pat tīri estētiskajai apziņai ir pazīstams profanēšanas jēdziens. Tā aizvien vēl mākslasdarba iznīcināšanu uztver kā ļaundarību. (Vārds «ļaundarība» patlaban tiek izmantots gandrīz vai tikai attiecībā pret mākslu, proti, «ļaundarība pret mākslu».) Tā ir raksturīga modernās estētiskās izglītības reliģijas iezīme, kurai var pievienot vēl dažas citas liecības. Tā, piemēram, arī vārds «vandalisms», kas iesniedzas viduslaikos, savu īsteno nozīmi ieguva tikai reakcijā pret jakobiņu grautiņiem franču revolūcijas laikā. Mākslasdarba iznīcināšana ir it kā ielaušanās pasaulē, kuru sargā svētums. Tādējādi pat estētiskā apziņa, kas kļuvusi autonoma, nevar noliegt, ka māksla ir kaut kas vairāk, nekā tā pati vēlētos atzīt.

No visiem šiem apsvērumiem izriet, ka mākslas būtmes veids kopumā raksturojams ar tādiem jēdzieniem kā *attēlojums*, *spēle kā tēls* un *komūnija kā reprezentācija*. Līdz ar to mākslasdarbs tiek domāts kā būtmes process un atbrīvots no abstrakcijas, kurā to iekļauj estētiskā atšķiršana. Arī tēls ir attēlojuma process. Tēla sasaiste ar pirmtēlu tik niecīgi samazina tā būtmes autonomiju, ka mums — tieši pretēji — raugoties uz tēlu, ir bijis pamats runāt par būtmes pieaugumi. Tāpēc arī gluži atbilstīga ir sakrālitiesisko jēdzienu pielietošana.

Tagad runa, protams, ir par to, lai nepieļautu īpašajai attēlojuma nozīmei, kas pievienojas mākslasdarbam, vienkārši saplūst ar sakrālo attēlojumu, kas pievienojas, piemēram, simbolam. Ne visām 'attēlojuma' formām piemīt 'mākslas' raksturs. Attēlojuma formas ir arī simboli vai atzīmes. Arī simboliem un atzīmēm piemīt norādes struktūra, kas tos padara par attēlojumu.

Saistībā ar izteiksmes un nozīmes būtības loģiskajiem pētījumiem, kas veikti pēdējās desmitgadēs, īpaši intensīvi ir tikusi izstrādāta visām šīm attēlojuma formām piemītošā norādes struktūra.<sup>265</sup> Mēs atgādināsim šīs analīzes, taču atgādināsim ar citu nolūku. Mūs interesē ne tik daudz nozīmes problēma, cik tēla būtība. Mēs vēlamies aptvert tā savdabību, neļaujot estētiskās apziņas praktizētajai abstrakcijai mūs maldināt. Tāpēc vēriģi jāaplūko šie norādes fenomenī, lai fiksētu kopīgo un atšķirīgo.

Tēla būtība ir tieši pa vidu divām galējībām. Šis attēlojuma galējības ir *tīrā norāde* — zīmes būtība — un *tīrā pārstāvniecība* — simbola būtība. No abiem kaut kas klātesošs ir arī tēla būtībā. Tā priekšstatīšana satur sevi

<sup>265</sup>Pirmām kārtām jau E.Huserla «Loģisko pētījumu» pirmajā daļā, kā arī to ietekmētajā Dilteja studijā par «vēsturiskās pasaules uzbūvi» (*Dilthey. Bd. VII*) un M.Heidegera pasaules pasaulīguma analizē (*Sein und Zeit. §§ 17 — 18*).

norādes momentu uz to, kas tajā priekšstatās. Mēs redzējām, ka visskaidrāk tas parādās tādā īpašā formā kā portrets, jo tam ir būtiska saistība ar pirmtēlu. Tomēr tēls nav nekāda *zīme*. Jo zīme nav nekas cits kā vien tas, ko prasa tās funkcija, un tā ir — norādīt prom no sevis. Lai izpildītu šo funkciju, tai vispirms, protams, jāpiesaista sev. Tā ir jāpamana, tas nozīmē, ka tai izteikti jāizceļas un jāliek priekšstatīt savas norādes saturu gluži kā plakātam. Taču zīme ir tēls tikpat mazā mērā kā plakāts. Tā nedrīkst piesaistīt sev tā, ka pie tās arī paliek, jo tai tikai jāpadara kaut kas, kas nav klātesošs, par klātesošu un jāpadara tā, lai vienīgi neklātesošais būtu domātais.<sup>266</sup> Tātad pašas zīmes tēlainība nedrīkst pielaut pārliecīgu uzkavēšanos. Tas attiecas uz visām zīmēm, piemēram, uz ceļa zīmēm, atzīmēm u.c. Arī tām piemīt kaut kas shematisks un abstrakts, jo tās rāda nevis pašas sevi, bet gan klātneesošo, t.i., nākamo pagriezieni vai lappusi, līdz kurai grāmata ir izlasīta. (Pat dabiskajām zīmēm, piemēram, laika zīmēm, piemīt norādes funkcija tikai abstrakcijā. Ja, lūkojoties debesīs, mūs, piemēram, pārņem debesu parādību skaistuma izjūta un mēs pie tās pakavējamies, mēs piedzīvojam intences pārvirzi, kas liek atkāpties to zīmes būtībai.)

Vissavdabīgākās no visām zīmēm, šķiet, ir piemiņas zīmes. Tās gan nozīmē pagājušo un šajā ziņā patiesām ir zīme, taču tās arī pašas ir vērtīgas, jo saglabā mums pagājušo kā tādas pagātnes fragmentu, kura nav pagājusi. Tomēr ir skaidrs, ka tas nesakņojas paša piemiņas priekšmeta būtībā. Piemiņa pastāv tikai tam, kurš jau — un tas nozīmē, ka vēl — pats turas pie pagātnes kā pie kaut kā tāda, kas ir pieminēšanas vērts. Piemiņa zaudē savu vērtību, ja pagātnei, ko tā atgādina, vairs nav nekādas nozīmes. Un — gluži pretēji — ja kāds ne tikai ar piemiņas [zīmes] palīdzību atceras, bet arī veido kultu un dzīvo ar pagātņi kā tagadnē, viņa attiecības ar īstenību ir traucētas.

Tātad tēls nekādā ziņā nav zīme. Pat piemiņa patiesībā liek uzkavēties nevis pie sevis, bet gan pie [tās] pagātnes, kuru kādam ataino. Turpretim tēls norāda uz attēloto vienīgi pats caur savu saturu. Iedzīlinoties tajā, tūdaļ pat nokļūst pie attēlotā. Tēls ir norādošs, jo tas ļauj uzkavēties. Tas veido būtmes valenci, par kuru runājot mēs uzsvērām, ka tēls ir nevis nošķirts no tā, ko

<sup>266</sup>Iepriekš jau tika uzsvērts, ka te izmantotais tēla jēdziens savu vēsturisko piepildījumu gūst jaunlaiku gleznā (135. lpp. un tālāk). Tomēr tā 'transcendentālā' izmantošana, man šķiet, nav pārdomāta. Pretstatot vēsturiskos nolūkos viduslaiku attēlojumus vēlākām 'gleznām' un izmantojot tēlzīmes jēdzienu (*D.Frejs*), uz šiem attēlojumiem attiecas šis tas no tā, kas šajā tekstā teikts par 'zīmēm', taču nedrīkst arī nepamanīt atšķirību no vienkāršām zīmēm. Tēlzīmes ir nevis zīmju, bet gan tēla paveids.

attēlo, bet līdzdalīgs tā būtībā. Mēs redzējam, ka tēlā attēlotais nokļūst pie sevis paša. Tas gūst būtmes pieaugsmi. Bet tas nozīmē, ka tas pats ir klātesošs tēlā. Tikai estētiskā refleksija — mēs to nosaucām par estētisko atšķiršanu — abstrahējas no šīs pirmtēla klātbūtnes tēlā.

Tātad atšķirībai starp tēlu un zīmi ir ontoloģisks fundamentis. Tēlu neizsmel tā norādīšanas funkcija, pats savā būtībā tas ir līdzdalīgs tajā, ko attēlo.

Šāda ontoloģiska līdzdalība, protams, attiecas ne tikai uz tēlu, bet arī uz to, ko mēs dēvējam par *simbolu*. Gan par simbolu, gan par tēlu var teikt, ka tas nenorāda ne uz ko tādu, kas vienlaikus nebūtu tajā klātesošs. Līdz ar to nepieciešams šķirt tēla būtmes veidu no simbola būtmes veida.<sup>267</sup>

Simbola šķiršana no zīmes, kas to tuvina tēlam, ir acīmredzama. Simbola attēlotājfunkcija nepavisam nav vienkārša norāde uz klātneesošo. Drīzāk jau simbols ļauj būt klātesošam kaut kam tādā, kas principā vienmēr ir klātesošs. Uz to norāda jau [vārda] «simbols» sākotnējā nozīme. Ja par 'simbolu' dēvēja šķirtu dzīru draugu vai izkļiedētu reliģiskas draudzes locekļu atpazīšanas zīmi, kas apliecina savstarpējību, tad šādam simbolam, protams, piemīt zīmes funkcija. Taču tas ir kaut kas vairāk par zīmi. Tas savstarpējo piederību ne tikai rāda, bet arī apliecina un uzskatāmi priekšstata. «*Tessera hospitalis*» ir reiz dzīvotās dzīves atlikums un ar savu eksistenci apliecina to, ko tā norāda, t.i., ļauj pagājušajam būt klātesošam un šādi to arī atzīt. Vēl jo vairāk tas attiecas uz reliģiskiem simboliem: tie ne tikai funkcionē kā atzīmes, šo simbolu jēga ir tā, ka tos visi saprot, ka tie visus saista un tādējādi var pārņemt arī zīmju funkciju. Tādējādi tam, kas tiek simbolizēts, ir nepieciešams attēlojums, jo pats tas gan ir netverams\* bezgalīgs, neattēlojams, taču to visu iespēj. Tikai tāpēc, ka tas pats ir klātesošs, tas iespēj būt klātesošs simbolā.

Tātad simbols pārstāvot ne tikai norāda, bet arī priekšstata. Taču pārstāvēt nozīmē ļaut būt klātesošam kaut kam tādā, kas nav klātesošs. Tādējādi reprezentējot simbols pārstāv, un tas nozīmē — ļauj kaut kam būt nepastarpināti klātesošam. Tikai tāpēc, ka simbols šādi priekšstata pārstāvētā klātbūtni, uz pašu simbolu attiecina pagodinājumus, kas pienākas tam, ko tas simbolizē. Tādi simboli kā reliģiskais simbols, karogs, uniforma tik ļoti pārstāv godināmo, ka tas ir tajos klātesošs.

Tas, ka te ir reprezentācijas jēdziena sākotnējais topos, ko iepriekš izmantojām tēla raksturošanai, norāda uz lietisko tuvumu, kas pastāv starp

<sup>267</sup>Par jēzīnu «simbols» un «alegorija» vēsturisko atšķirību sk. 77.-86. lpp.

attēlojumu tēlā un simbola attēlotājfunkciju. Tas, ko priekšsta tēls un simbols, abos ir klātesošs. Tomēr tēls kā tāds nav simbols. Ne tikai tāpēc, ka simboliem nepavisam nav jābūt tēlainiem. Tie īsteno savu pārstāvniecības funkciju ar savu tīro klātbūtni un sevīs rādīšanu, taču tie neko nepasaka par simbolizēto. Tie ir jāpazīst, gluži tāpat kā jāpazīst zīmes, lai sekotu to norādēm. Līdz ar to reprezentētajam tā nav nekāda būtmes pieaugums. Tiesa, uz reprezentētā būtmi gan attiecas tas, ka šādi tas var būt klātesošs simbolos. Taču, tā kā simboli ir klātesoši un tiek rādīti, saturiski tā būtme šādi netiek noteikta. Tas vairs nav klātesošs, kad klātesoši ir simboli. Tie ir tikai pārstāvji. Tāpēc runa nepavisam nav par pašu simbolu nozīmi, pat ja tiem tāda ir. Tie ir reprezentanti un savu reprezentatīvo būtmes funkciju iegūst no tā, kas tiem ir jāreprezentē. Turpretim tēls, lai arī reprezentē, reprezentē pats ar sevi — ar paša sniegto nozīmes pieaugumu. Un tas nozīmē, ka reprezentētais — 'pirmtēls' — tajā ir vairāk klātesošs, patīgāks, tāds, kāds tas patiesi ir.

Tādējādi tēls patiešām atrodas pa vidu starp zīmi un simbolu. Tā attēlošana nav nedz tīra norādīšana, nedz tīra pārstāvēšana. Tieši šis vidusstāvoklis, kas tam pienākas, paceļ to tā savpatajā būtmes rangā. Gan mākslīgās zīmes, gan simboli savu funkcijas nozīmi neiegūst no sava satura, kā tas raksturīgs tēlam, šīs zīmes un simboli ir jāpieņem kā zīmes vai simboli. To funkcijas nozīmes sākotni mēs dēvējam par *dibināšanu*\*. Izšķirīgais tēla būtmes valences noteikšanā, kas ir mūsu mērķis, ir tas, ka tajā, ko mēs dēvējam par tēlu, nepastāv dibināšana šādā nozīmē.

Ar dibināšanu mēs saprotam zīmju pieņemšanas, proti, simbola funkcijas, izcelsmi. Arī tā sauktās dabiskās zīmes, piemēram, visas dabisko norišu pazīmes un zīmes, šajā fundamentālajā nozīmē ir dibinātas, t.i., pazīstamas kā zīmes. Ja tās atpazīst kā zīmes, tās pilda tikai zīmju funkciju. Taču tās uztver kā zīmes tikai tad, ja balstās uz iepriekšēju pieņēmumu par zīmes un apzīmētā saistību. Tas attiecas arī uz visām mākslīgajām zīmēm. Zīmju pieņemšana īstenojas kā konvencija, un valoda šo izcelsmes aktu, ar kuru tās tiek ieviestas, sauc par dibināšanu. Un tās norādošā nozīme balstās tikai uz zīmes dibināšanas [aktu], piemēram, ceļazīmes balstās uz satiksmes kārtības noteikšanu, atmiņas (piemiņas) zīmes balstās uz jēgas piešķiršanu to uzglabāšanai u.tml. Arī simbols ir atvedināms uz dibināšanu, kas tam piešķir reprezentācijas raksturu. Jo nozīmi tam piešķir nevis paša būtmes saturs, bet gan dibināšana, iecelšana, iesvētīšana, kas tam, kurš pats par sevi ir bez nozīmes, piemēram, ģerbonim, karogam vai kulta simbolam, piešķir nozīmi.

Tomēr jāsaprot, ka mākslasdarbs savu nozīmi neiegūst no [šāda] dibināšanas [akta], arī tad ne, ja tas patiešām dibināts kā kulta tēls vai profāns

pieminekļis. Ne jau publiskais iesvētīšanas vai atklāšanas akts, ar kuru tas sāk pildīt savu uzdevumu, piešķir tam tā nozīmi. Drīzāk tas kā tēlainis vai netēlainis attēlojums jau ir uzbūve ar savu nozīmes funkciju, pirms vēl tam tiek norādīta pieminekļa funkcija. Tātad pieminekļa dibināšana un iesvētīšana — nepavisam ne nejausi par reliģiskām vai profānām būvceltnēm tiek runāts arī kā par arhitektūras pieminekļiem, ja tās iesvētījusi vēsturiskā distance, — realizē tikai vienu funkciju, kas ietverta jau paša darba saturā.

Tāpēc arī mākslasdarbi var pārņemt kādas noteiktas reālas funkcijas, bet citas — piemēram, reliģiskas vai profānas, publiskas vai intīmas — noraidīt. Tos dibina un izstāda kā piemiņas, godināšanas, pietātes zīmes tikai tāpēc, ka tie jau paši paredz un veido šādu funkcijas kopumu. Tie paši iz sevis pretendē uz savu vietu, un pat tad, ja tā tiek liegta, piemēram, novietojot modernā kolekcijā, neļauj izdzēst pēdas, kas norāda uz to sākotnējo uzdevumu. Šis uzdevums attiecas uz pašu to būtmi, jo to būtme ir attēlojums.

Pārdomājot šo īpašo formu eksemplāro nozīmi, atpazīst, ka mākslas formas, kas, raugoties no pārdzīvojuma mākslas viedokļa, ir marginālas, kļūst centrālas, proti, visas tās formas, kuru saturs norāda ārpus tām uz visu kopsakaru, ko tās nosaka un kas nosaka tās. Visdziļtīgākā un lieliskākā mākslas forma, kas tiek pakārtota šādam skatījumam, ir *būvmāksla*.<sup>268</sup>

Būvceltne divkārsī iziet ārpus sevis. To nosaka gan mērķis, kuram tai jākalpo, gan vieta, kas jāieņem telpisko kopsakarību veselumā. Ikvienam būvmeistaram ir ar to jāreķinās. Pat viņa projektu nosaka tas, ka būvceltnei ir jākalpo noteiktām dzīves vajadzībām un jāiekļaujas dabiskos un celtnieciskos dotumos. Tādējādi mēs, piemēram, izdekušos būvceltni dēvējam par 'veiksmīgu risinājumu', domājot par to, ka tā gan pilnīgi izpilda savu mērķi, gan ar to, ka tikusi uzcelta, pilsētas vai ainavas telpas tēlā\*\* ievieš kaut ko jaunu. Arī būvceltne ar šādu divkārsu iekļaušanos norāda uz patiesu būtmes pieaugsmi. Tas nozīmē, ka tā ir mākslasdarbs.

Tā nav mākslasdarbs, ja rēgojas kaut kur kā kaut kāda celtnē, kas sakēzi apkārtni, tā ir mākslasdarbs tikai tad, ja atrisina būvuzdevumu. Arī mākslas zinātne ņem vērā tikai tādas būvceltnes, kurās ir kaut kas ievēribas cienīgs, un dēvē tās par arhitektūras pieminekļiem. Ja būvceltne ir mākslasdarbs, tā ne tikai atveido atrisinājumu mērķa un dzīves kopsakarību izvirzītam būvuzdevumam, kuru tā sākotnēji uzklaua, bet arī kaut kādā veidā fiksē šis kopsakarības, tā ka tās ir skaidri saskatāmas arī tad, ja tagadējais veidols ir

<sup>268</sup> /Sk.: *Vom Lesen von Bauten und Bildern // Festschrift für M. Imdahl. Hrsg. von G. Boehm. Würzburg, 1986./*

pilnīgi atsvešinājies no sākotnējā uzdevuma. Kaut kas tajā norāda uz sākotnējo. Ja sākotnējais uzdevums ir kļuvis pilnīgi neatpazīstams, ja daudzie pārveidojumi, kas veikti laika gaitā, ir sagrāvuši būvceltnes vienoto uzdevumu, tad tā kļūst nesaprotama. Tādējādi būvmāksla — pati statuārākā no visiem mākslas veidiem — pilnīgi skaidri parāda, cik sekundāra ir 'estētiskā atšķiršana'. Būvceltne kā mākslasdarbs nekad nav nekas. No būvceltnes nevar nodalīt mērķatbilstību, ar kuras starpniecību tā iederas dzīves kopsakarībā, nenodarot kaitējumu tās īstenībai. Ja tā ir tikai estētiskās apziņas priekšmets, tai piemīt vien rēgaina īstenība un tā dzīvo tikai deģenerētā tūristu mērķa vai izkēmotas dzīves fotogrāfiskā atainojuma formā. Mākslasdarbs pats par sevi ir vistīrākā abstrakcija.

Patiesībā lielo pagātnes arhitektonisko pieminekļu ietiekšanās modernajā komunikācijas dzīvē un tās ierīkotajās būvēs izvirza uzdevumu par akmenscietu «kādreiz» un «tagad» integrēšanu. Būvmākslas darinājumi nepavisam nestāv nesatricināmi vēsturiskās dzīves plūduma upes krastā, tā nes tos. Pat tad, ja vēsturiski noskaņots laikmets vēlas atjaunot kādas senākas celtnes [sākotnējo] stāvokli, tas nevar vēlēties pagriezt atpakaļ vēstures ratu, tam jāisteno jauns, labāks pastarpinājums starp pagātņi un tagadni. Pat restaurētājs vai pieminekļu uzraugs ir sava laika mākslinieks.

Tātad īpašā nozīme, kas piemīt būvmākslai sakarā ar mūsu izvirzīto jautājumu, ietverta [faktā], ka arī tajā ir pierādāms tas pastarpinājums, bez kura mākslasdarbam nepiemīt īsta klātbūtne. Tādējādi arī tur, kur attēlojums neīstenojas reprodukcijā (par kuru ikviens zina, ka tai piemīt pašai sava klātbūtne), mākslasdarbā pagātne un tagadne tiek pastarpināta. Tas, ka ikvienam mākslasdarbam ir sava pasaule, nenozīmē, ka tad, ja mainījusies tā sākotnējā pasaule, tam piemīt īstenība vienīgi atsvešinātajā estētiskajā apziņā. To var apliecināt būvmāksla, kas nesaraujami saistīta ar savu piederību pasaulei.

Taču līdz ar to ir dots vēl kaut kas. Būvmāksla ir telpveidojoša māksla. Telpa ir tas, kas aptver visu telpā esošo. Tāpēc būvmāksla aptver visas citas attēlojuma formas, visus tēlotājmākslasdarbus, visu ornamentu, turklāt tikai tā arī sniedz vietu dzejas, mūzikas, mīmikas un dejas attēlojumam. Aptverot visas mākslas, tā it visur padara nozīmīgu pati savu viedokli. Šis viedoklis ir *dekorācijas* viedoklis. Būvmāksla to saglabā arī attiecībā pret tādām mākslas formām, kuru darinājumi nedrīkst būt dekoratīvi, bet savas jēgas sfēras noslēgtības pēc noslēdzas sevī. Jaunākie pētījumi sāk pamazām atcerēties, ka tas attiecas uz visiem skulpturālajiem darbiem, kuru vietu ir noteicis izteiktais pasūtījums. Pat brīvi uz podesta [novietotā] statuja nav pilnīgi atsvešinājusies no dekoratīvās kopsakarības, tā, izskaistinoši iekļaujoties, kalpo

kādas dzīves kopsakarības reprezentatīvai izcelšanai.<sup>269</sup> Pat dzeja un mūzika, kam piemīt visbrīvākais kustīgums un ko var it visur uzvest, nav piemērota jebkurai telpai, tā atrod atbilstīgu vietu noteiktā telpā, teātrī, zālē vai baznīcā. Arī te nav runa par to, ka gatavam [mākslas] darinājumam papildus, ārēji tiek meklēta vieta; jāieklausās paša darba telpveidojošajā potencē, jo tam jāpielāgojas dotumiem tādā pašā mērā, kādā tas izvirza pats savus nosacījumus. (Var atcerēties kaut vai akustikas problemātiku, kurai ir ne tikai tehnisks, bet arī arhitektonisks aspekts.)

No šiem apsvērumiem izriet, ka aptverošā pozīcija, ko būvmāksla ieņem attiecībā pret visām mākslām, ietver sevī divpusēju pastarpinājumu. Kā telpveidojoša māksla tā gan veido, gan atsvabina telpu. Tā ne tikai aptver visus telpas veidošanas dekoratīvos aspektus — arī ornamentu, bet saskaņā ar savu būtību ir dekoratīva māksla. Dekorācijas būtību pauz tieši tas, ka tā īsteno divpusējo pastarpinājumu, piesaistot skatītāja uzmanību, apmierinot viņa gaumi un vienlaikus tomēr novēršot pati no sevis, norādot uz to pavadājo dzīves kopsakarību veselumu.

Tas attiecas uz visu dekoratīvā spektru — no pilsētības līdz atsevišķam ornamentam. Būvdarbam, protams, ir jāatrisina noteikts māksliniecisks uzdevums un tādējādi jāpiesaista skatītāja izbrīnīpilnais apbrīns. Taču tam ir arī jāiekļaujas dzīves attiecībās, tas nedrīkst kļūt par pašmērķi. Tam jābūt dzīves attiecību izskaistinājumam, noskaņojuma fonam, saturošam ietvaram. Tas attiecas arī uz visiem atsevišķajiem būvmākslinieku darinājumiem — arī uz ornamentu, kas nepavisam nedrīkst pievērst [uzmanību tikai] sev: tam ir jāizbeidzas savā pavadājo dekoratīvajā funkcijā. Tomēr pat ekstremālā ornamenta gadījumā ir kaut kas no dekoratīvā pastarpinājuma divpusības. Tas nedrīkst izraisīt uzskāvēšanos, to nedrīkst pašu ievērot kā dekoratīvu momentu, tam drīkst būt tikai pavadājo iedarbība. Tāpēc vispār tam nav nekāda priekšmetiska satura, vai arī stilizējot un atkārtojot tas tiek nivelēts tik tālu, ka tikai pavada skatienu. Ornamentā pārvērsto dabas formu 'atpazīšana' nav tā nolūks. Ja rakstā, kas atkārtojas, redz to, kas tas ir priekšmetiski, tā atkārtotāšanās kļūst par mokošu monotonitāti. Taču raksta iedarbība nedrīkst būt nedzīva vai monotona, jo kā pavadājošajam tam jāiedarbojas atdzīvinoši, proti, zināmā mērā tomēr jāpiesaista skatiens.

<sup>269</sup>Balstīdamies uz šādu pašu pamatu, Šleiermahers pareizi iebildis Kantam, ka dārzu māksla attiecas nevis uz glezniecību, bet gan arhitektūru (*Ästhetik*. S. 201). Par tematu «Ainava un dārzu māksla» sk.: Ritter J. *Landschaft. Zur Funktion des Ästhetischen in der modernen Gesellschaft*. Münster, 1963; it īpaši 61. piezīme — S. 52 ff.

Skatot šādā veidā būvmākslai izvirzīto dekoratīvo uzdevumu spektru, itin viegli atpazīstams, ka te visuzskatāmāk sabrūk estētiskās apziņas aizspriedums, ka īsts mākslasdarbs esot tikai tas, kas pārdzīvošanā ir estētiskā pārdzīvojuma priekšmets ārpus jebkādiem telpas un laika [apstākļiem]. Tādējādi kļūst pilnīgi skaidrs, ka nepieciešams pārbaudīt mūsu ierasto īstu mākslasdarbu atšķiršanu no dekorācijas.

Dekoratīvā jēdziens lielākoties tiek domāts, paturot vērā pretstatu 'īstam mākslasdarbam' un rašanos ģeniālas iedvesmas rezultātā. Argumentācija ir aptuveni šāda: tas, kas ir tikai dekoratīvs, ir nevis ģenija māksla, bet gan daiļamatniecība. Dekoratīvais kā līdzeklis ir pakārtots, tam ir jāizskaistina, tāpēc to kā jebkuru noteiktam mērķim pakārtotu līdzekli var aizstāt ar citu atbilstīgu līdzekli. Tas nav līdzdalīgs mākslasdarba vienreizīgumā.

Patiesībā ir jāatsvabina dekoratīvā jēdziens no šāda pretstata pārdzīvojuma mākslas jēdzienam un jāatrod tā pamats attēlojuma ontoloģiskajā struktūrā, ko esam izstrādājuši kā mākslasdarba būtmes veidu. Atliek tikai atcerēties, ka izskaistinošais, dekoratīvais saskaņā ar savu sākotnējo nozīmi ir tieši skaistais. Šo seno atziņu vajag atjaunot. Visu, kas ir izskaistinājums un kas izskaistina, nosaka saistībā ar to, ko tas izskaistina, uz kā tas izklāts un kas ir tas, ko tas izskaistina. Tam nav pašam sava estētiskā satura, kas vēlāk saistībā ar izskaistināmo iegūtu ierobežojošo nosacītību. Pat Kants, kas varēja veicināt šādu uzskatu, slavenajā pasāžā, kas vēsta pret tetovējumiem, rēķinās ar faktu, ka rotājums ir tikai rotājums, ja tas piestāv tā nēsētājam.<sup>270</sup> Uz gaumi attiecas arī tas, ka ne tikai uzskata kaut ko par skaistu, bet arī zina, kam tas piestāv un kam nepiestāv. Rotājums nav lieta par sevi, ko vēlāk kaut kam pievieno, rotājums pieder pie tā nēsētāja sevis priekšstatīšanas. Arī uz rotājumu attiecas tas, ka rotājums pieder pie attēlojuma. Bet attēlojums ir būtmes process, attēlojums ir reprezentācija. Rotājums, ornaments, noiektā vietā izstādīta plastika ir reprezentatīva tādā pašā nozīmē, kādā, piemēram, ir reprezentatīva pati baznīca, kurā tas viss izstādīts.

Līdz ar to dekoratīvā jēdziens ir piemērots tam, lai mēs noslēgtu jautājumu par estētiskā būtmes veidu. Vēlāk mēs redzēsīm, cik lielā mērā arī citā sakarībā ir ieteicama senās, transcendentālās skaistā nozīmes atjaunošana. Katrā ziņā tas, ko mēs saprotam ar 'attēlojumu', ir universāls, ontoloģisks estētiskā struktūras moments, būtmes process, nevis pārdzīvojuma process, kas norisinātos mākslinieciskās radīšanas brīdī un ko uztverošā dvēsele tikai ikreiz atkārtotu. Ievērojot spēles universālo jēgu, attēlojuma ontoloģisko jēgu

<sup>270</sup> Kant I. *Kritik der Urteilkraft*. 1799. S. 50.

mēs saskatījām [faktā], ka 'reprodukcija' ir pašas oriģinālās mākslas sākotnējais būtmes veids. Tagad ir apstiprinājies, ka ontoloģiskā skatījumā arī tēlam un statuārajām mākslām ir tāds pats būtmes veids. Mākslasdarba specifiskā klāt-būtne ir būtmes izpaušanās attēlojumā.

### c. LITERATŪRAS ROBEŽSTĀVOKLIS

Tagad nu jāpārbauda, vai izstrādātais ontoloģiskais aspekts attiecas arī uz *literatūras* būtmes veidu. Šķiet, ka te vispār nepastāv nekāds attēlojums, kas varētu pretendēt pats uz savu būtmes valenci. Lasīšana ir vistīrākais iekšējās pasaules process. Šķiet, ka lasīšanā ir notikusi pilnīga atsvešināšanās no visa nejaušā un okazionālā, kas iespējams publiskā priekšlasījumā vai uzvedumā. Vienīgais nosacījums, kas nosaka literatūru, ir tās valodiskais tradējums un tās ielasīšana lasīšanas procesā. Vai estētisko atšķiršanu, ar kuras palīdzību estētiskā apziņa pretstata sevi darbam, nelegitimē lasošā apziņas autonomija? Literatūra šķiet poēzija, kas atsvešinājusies pati no savas ontoloģiskās valences. Par jebkuru grāmatu — nevis tikai par slavenu<sup>271</sup> — var teikt, ka tā domāta visiem un nevienam.

/Bet vai tas ir pareizs literatūras jēdziens? Varbūt tas rodas atsveinātās izglītības apziņas atgriezeniskajā projekcijā? Nav nekādu šaubu, ka literatūra kā lasīšanas priekšmets ir vēlīna parādība. Ne jau velti vārds «literatūra» norāda nevis uz lasīšanu, bet gan uz rakstīšanu. Jaunākie pētījumi (Parrija u.c. autoru), kas man lika pārstrādāt iepriekšējo tekstu, ir atjaunojuši romantiskos priekšstatus par pirmshomēra episkās poēzijas mutvārdīgumu, par kuru mēs zinām arī sakarā ar albāņu epu ilgstošo mutisko tradējumu. Taču tur, kur parādās rakstība, tā tomēr uzspiež eposa rakstisko fiksēšanu. Rapsodu labad rodas 'literatūra' — protams, nevis kā lasāmviela, bet kā priekšlasījuma viela. Īpašs jaunums ir arī tas, ka mēs salīdzinājumā ar priekšlasījumu dodam priekšroku lasīšanai, kā tas vērojams pēdējā laikā. (Atliek atcerēties, piemēram, Aristoteļa novērsanos no teātra.)/

Tas ir skaidrs tīkmēr, kamēr lasīšana bija lasīšana balsī. Taču tā laikam nav strikti norobežojama no klusas lasīšanas; jebkura saprotoša lasīšana, šķiet, vienmēr jau ir sava veida reprodukcija un interpretācija. Arī uz lasīšanu pie sevis attiecas uzsveršana, ritmiska sadalīšana u.tml. Nozīmīverošais un tā

<sup>271</sup>Fridrihs Niče. Tā runāja Zaratustra. Grāmata visiem un nevienam.

saprašana acīmredzot ir tik ļoti saistīta ar valodiski miesisko, ka saprašana vienmēr ietver iekšējo runu.

Ja tas tā ir, tad nepavisam nevar izvairīties no secinājuma, ka literatūra, piemēram, tai raksturīgajā romāna mākslas formā, sākotnējo klātbūtni gūst lasīšanā — gluži tāpat kā eposa rapsoda priekšlasījumā vai tēls skatītāja aplūkojumā. Pat grāmatas lasīšana aizvien vēl būtu norise, kurā priekšstatās izlasītais saturs. Literatūra un tās uztvere lasījumā, protams, ir ārkārtīgi ne-saistīta un kustīga.<sup>272</sup> Par to liecina jau fakts, ka grāmata nav jāizlasa uzreiz vienā rāvienā, pakavēšanās pie tās ir atkārtotojas uztveršanas uzdevums, kam klausīšanās un skatīšanās situācijā nav analoga. Taču tieši tas arī parāda, ka lasīšana atbilst teksta vienotībai.

Tātad literatūra kā mākslas veids ir aptverama vienīgi no mākslasdarba ontoloģijas [aspekta], nevis no to estētisko pārdzīvojumu pozīcijām, kuri veidojas dažādās lasīšanas fāzēs. Lasīšana, gluži tāpat kā priekšnesums un uzvedums, būtiski pieder pie literārā mākslasdarba. Visi [šie procesi] ir dažādas tā gradācijas, ko vispārīgi dēvē par reprodukciju, bet kas patiesībā ir visu transītoro mākslu oriģinālais būtmes veids un vispār eksemplāriski izrāda mākslas būtmes veida noteiksmi.

No tā izriet arī turpmākais. Literatūras jēdziens nepavisam nepastāv bez norādes uz uztverošo. Literatūras eksistence nepavisam nav kaut kādas atsvešinātas būtmes mirusi ilgsmē, kas simultāni būtu dota vēlāka laika pārdzīvojuma īstenībai. Drīzāk jau literatūra ir garīgas uzglabāšanas un tradēšanas funkcija un tāpēc jebkurā tagadnē ievieš savu apslēpto vēsturi. Sākot ar antīkās literatūras kanona izveidi, ko veica Aleksandrijas filologi, visa 'klasiķu' [darbu] pārrakstīšanas un saglabāšanas virkne ir dzīva izglītības tradīcija, kas nevis vienkārši konservē pastāvošo, bet atzīst to par piemēru un tradē kā paraugu. Visās gaumes izmaiņās veidojas tas iedarbīgais lielums, kuru mēs dēvējam par 'klasisko literatūru', veidojas kā paliekošs paraugs visam vēlākajam [laikam] — līdz pat divdomīgajam «*Anciens et Modernes*» strīda laikam un arī tālāk.

Vienīgi vēsturiskās apziņas izvēršanās šo dzīvo pasaules literatūras vienotību pārveido no nepastarpinātības normatīvajā pretenzijā uz vienotību par

<sup>272</sup>Precīzu analīzi par literārā mākslasdarba valodisko noslāņošanu un literārā vārda uzskatāmās izpildes kustīgumu ir sniedzis R. Ingardens (*Das literarische Kunstwerk*. 1931). Tomēr salīdz. ar piezīmi 121. lpp. /Šajā sakarībā esmu publicējis vēl dažas studijas. Sk.: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik* (Ges. Werke. Bd. 2), kā arī tajā pašā sējumā publicēto rakstu «*Text und Interpretation*» un 8. sējumā ietvertos darbus./

vēsturisku literatūrvēstures problemātiku. Taču tas ir nenoslēgts un acīmredzot nekad arī nenoslēdzams process. Vācu valodā, kā zināms, pasaules literatūras jēdzienu pirmo reizi ir izmantojis Gēte<sup>273</sup>, taču viņam šāda jēdziena normatīvā nozīme vēl bija kaut kas pilnīgi pašsaprotams. Tā arī tagad vēl nav pavisam izzudusi, jo arī patlaban mēs par darbu ar paliekošu nozīmi sakām, ka tas pieder pie pasaules literatūras.

Tam, ko sauc par pasaules literatūru, ir sava vieta visu apziņā. Tas pieder 'pasaulei'. Pasauli, kas [attiecīgo] darbu ierindo pasaules literatūrā, no sākotnējās pasaules, kurā šis darbs runāja, var šķirt milzīga distance. Pilnīgi skaidrs, ka tā vairs nav tā pati 'pasaule'. Taču arī tad normatīvā nozīme, kas ietverta pasaules literatūras jēdzienā, nozīmē, ka darbi, kas pieder pie pasaules literatūras, joprojām runā, kaut arī pasaule, kurai tie runā, ir pavisam cita. Arī tulkotās literatūras pastāvēšana pierāda, ka šajos darbos ir kaut kas tāds, kurā aizvien vēl un visiem ir patiesība un nozīme. Lidz ar to nepavisam nav tā, ka pasaules literatūra ir tā atsvešinātais veidols, kas veido darba būtmes veida sākotnējo noteiksmi. Drīzāk jau literatūras vēsturiskais būtmes veids ir tas, kas kaut kam ļauj kļūt par pasaules literatūras sastāvdaļu.

Tādējādi normatīvais raksturojums, kas tiek dots reizē ar piederību pie pasaules literatūras, parāda literatūras fenomenu no jauna skatpunkta. Jo, ja jau tiek atzīts, ka pie pasaules literatūras pieder kāds literārs darbs, kuram kā dzejai vai valodiskam mākslasdarbam piemīt savs rangs, tad arī literatūras jēdziens ir daudz plašāks par literārā mākslasdarba jēdzienu. Literatūras būtmes veidā ir līdzdalīgi visi valodiskie tradējumi — ne tikai dažādi reliģiskie, tiesiskie, saimnieciskie, publiskie un privātie teksti, bet arī raksti, kuros šie tradētie teksti tiek zinātniski apstrādāti un interpretēti, — tātad viss garazinātņu kopums. Jā, literatūras forma ir raksturīga visiem zinātniskajiem pētījumiem, ciktāl tie būtiski saistīti ar valodiskumu. Tas, kas aptver literatūru visplašākajā nozīmē, ir visa valodiskā spēja pārtapt rakstībā.

Tagad nu mēs jautājam, vai uz šo literatūru plašajā nozīmē vispār vēl attiecināms tas, ko esam uzzinājuši par mākslas būtmes veidu. Vai iepriekš izvērstā literatūras normatīvā nozīmē attiecināma tikai uz tiem literārajiem darbiem, kurus var uzskatīt par mākslasdarbiem, un vai tikai par tiem drīkst teikt, ka tie ir līdzdalīgi mākslas būtmes valencē? Vai visas pārējās literārās būtmes formas principiāli nav tajā līdzdalīgas?

<sup>273</sup> Goethe. *Kunst und Altertum // Jub. Ausg. Bd. 38. S. 97*. Sk. arī viņa sarunu ar Ekermani 1827. gada 31. janvārī.

Varbūt tik strikta robeža nemaz nepastāv? Ir zinātniski darbi, kas savas rakstnieciskās izcilības dēļ ieguvuši tiesības, ka tos uzskata par literāriem mākslasdarbiem un ierindo pasaules literatūrā. No estētiskās apziņas viedokļa tas saprotams tādējādi, ka tā par noteicošo mākslasdarbā pasludina nevis sturisko nozīmi, bet tikai tā noformējuma kvalitāti. Taču pēc mūsu veiktās estētiskās apziņas kritikas šī viedokļa darbības lauks ir pamatīgi ierobežots un šis lieterārās mākslas un literatūras norobežošanas princips kļuvis apšaubāms. Mēs taču redzējam, ka ne reizi vien estētiskās apziņas mērogs neļauj aptvert poētisko mākslasdarbu tā būtiskajā patiesībā. Drīzāk jau tas līdzīgi visiem citiem literārajiem tekstiem uzrunā mūs savā saturiskajā nozīmē. Mūsu saprašana ir specifiski pievērsta nevis noformējumam, kas tam raksturīgs kā mākslasdarbam, bet gan tam, ko tas mums saka.

Līdz ar to atšķirība starp literāru mākslasdarbu un jebkuru citu literāru tekstu nemaz nav tik fundamentāla. Pastāv, protams, atšķirība starp poēzijas valodu un prozas valodu, gluži tāpat pastāv atšķirība arī starp dzejiskas prozas valodu un 'zinātnisku' valodu. Šo atšķirību, protams, var arī aplūkot no literārā noformējuma viedokļa. Taču būtiskā atšķirība starp šīm dažādajām 'valodām' laikam ir pavisam cita, proti, tā pastāv to izvirzīto patiesības pretenziju atšķirīgumā. Tomēr visiem literārajiem darbiem piemīt kaut kas dziļi kopīgs tajā nozīmē, ciktāl izsakāmās saturiskās nozīmes valodiskais noformējums veicina tās iedarbību. Šādā skatījumā teksta saprašana, kā to, piemēram, praktizē vēsturnieks, nemaz tik ļoti neatšķiras no mākslas pieredzes. Un tā nav nekāda nejausība, ka literatūras jēdzienā tiek ietverti ne tikai literārie mākslasdarbi, bet arī visi literārie tradējumi.

Katrā ziņā nepavisam ne nejausi literatūras fenomenā ir punkts, kurā māksla un zinātne savstarpēji pariet viena otrā. Literatūras būtmes veidam piemīt kaut kāda vienreizējība un nesalīdzināmība. Pārlikšanai saprašānā tas izvirza specifisku uzdevumu. Nav nekā svešāka un saprašānu pieprasošāka par rakstību. Sastapšanos ar svešā mēlē runājošu cilvēku nevar salīdzināt ar šo svešatnību un atsvešinātību, jo žestu un toņu valodā vienmēr jau pastāv nepastarpinātas saprotamības aspekts. [Turpretim] rakstība un tai līdzdalīgā literatūra ir pašā svešākajā atsvabinājusies gara saprotamība. Rakstība ir vistīrākās gara pēdas, un vislielākais tās atspajds ir saprotošais gars. Tās atšifrēšanā un interpretācijā notiek brīnums, svešā un mirušā transformācija par kaut ko vienlaicīgu un uzticamu. Tam nelīdzinās neviens cits no pagātnes nākošais tradējums. Pagājušās dzīves liecības, celtni un darba rīku pārpalikumi, kapu piederumi ir sadēdējuši laika vētrās, kas nākušas pār tiem. Turpretim rakstiskais tradējums, tiklīdz tas ir atšifrēts un izlasīts, ir tik lielā

mērā tirs gars, ka tas uzrunā mūs tā, it kā būtu tagadnīgs. Līdz ar to prasme lasot saprast rakstīto līdzinās slepenai mākslai vai pat burvestībai, kas mūs atsvabina un reizē saista. Šķiet, ka tajā ir atcelts gan laiks, gan telpa. Tas, kurš prot lasīt rakstiski tradēto, apliecina un īsteno pagātnes tīro tagadnes klātbūtni.\*

Tādējādi, par spīti visiem estētiskajiem ierobežojumiem, literatūras plašais jēdziens kļūst nozīmīgs mūsu pētījumu kopsakarā. Tāpat, kā mēs varējām parādīt, ka mākslasdarba būtme ir spēle, kas īstenojas tikai skatītāja uztverē, tāpat arī par tekstiem vispār var teikt, ka mirušās jēgas pēdu atgriezeniskā transformācija par dzīvu jēgu norisinās tikai saprašanā. Tāpēc jājautā, vai tas, kas tika pierādīts attiecībā uz mākslas pieredzi, attiecas arī uz tekstu saprašanu kopumā — pat tādus tekstus, kas nav mākslasdarbi. Mēs redzējām, ka mākslasdarbs īstenojas tikai atrastajā attēlojumā, un mums nācās secināt, ka visi literārie mākslasdarbi iespēj īstenoties lasīšanā. Vai tas attiecas uz visu tekstu saprašanu? Vai visu tekstu jēga īstenojas tikai līdz ar to uzņemšanu saprašanā? Izsakoties citiem vārdiem — vai saprašana attiecas uz teksta jēgas norisi tāpat kā atskaņošana uz mūziku? Vai to vēl var saukt par saprašanu, ja pret teksta jēgu izturas tikpat brīvi kā reproducējošais mākslinieks pret darbu, kas ir tā priekšā?

#### d. REKONSTRUKCIJA UN INTEGRĀCIJA KĀ HERMENEITISKI UZDEVUMI

Klasiskā disciplīna, kas nodarbojas ar tekstu saprašanas mākslu, ir hermeneitika. Taču, ja mūsu apsvērumi ir pareizi, tad pašas hermeneitikas problēma nepavisam nav tāda, kādu to tā pazīst. Tā norāda tajā pašā virzienā, kādā pārvirzījām estētikas problēmu estētiskās apziņas kritikā. Jā, šādā gadījumā hermeneitiku vajadzētu saprast tik plaši, ka tā iekļautu visu mākslas un tās problemātikas sfēru. Ikviens mākslasdarbs — nevis tikai literārs mākslasdarbs — ir jāsaprot tāpat kā jebkurš cits saprašanai [paredzēts] teksts, un šāda saprašana vēlas tikt apgūta. Līdz ar to hermeneitiskā apziņa kļūst tik plaša, ka pārspēj pat estētisko apziņu. *Estētikai ir jāiekļaujas hermeneitikā.* Tas ir ne tikai izteikums, kas attiecas uz problēmas apjomu, tas ir spēkā arī saturiskā nozīmē. Hermeneitika — gluži pretēji — jānosaka tā, lai tās kompetencē nokļūtu arī mākslas pieredze. Saprašana jāsaprot kā daļa no jēgas norises, kurā veidojas un īstenojas visu izteikumu — gan mākslas, gan visu pārējo tradējumu — jēga.

Senā teoloģiskā un filosofiskā paligdisciplīna hermeneitika 19. gadsimtā piedzīvoja sistemātisku attīstību, kas to pārvērtusi par visu garazinātņu nodarbošanās pamatu. Tā ir fundamentāli pacēlusies virs sava sākotnējā pragmatiskā mērķa — nodrošināt vai atvieglot literāro tekstu saprašanu. Ne tikai literārs tradējums ir atsvešinājies gars, kam vajadzīga jauna, dzīva iesavināšana. Drīzāk jau itin viss, kas vairs nepastarpināti neatrodas un neizsakās savā pasaulē, proti, visi tradējumi — gan māksla, gan citi pagātnes darinājumi: tiesības, reliģija, filosofija utt. —, ir atsvešinājies no savas sākotnējās nozīmes un saistīts ar atklājošo un pastarpinošo garu, ko mēs, sekojot grieķiem, saucam par Hermeju, dievu vēstnesi. Hermeneitikas centrālā funkcija garazinātņu ietvaros ir saistīta ar *vēsturiskās apziņas rašanos*. Taču jautājums ir šāds: vai, sekojot vēsturiskās apziņas priekšnosacījumiem, vispār kļūst īsti redzams viss tās izvīrītās problēmas spektrs?

Līdzšinējais darbs šajā jomā, ko pirmām kārtām noteicis Vilhelma Dilteja hermeneitiskais garazinātņu pamatojums<sup>274</sup> un viņa pētījums par hermeneitikas rašanos<sup>275</sup>, savā veidā ir fiksējis hermeneitiskās problēmas dimensiju. Tagadējais uzdevums varētu būt šāds — izvairīties no Dilteja problemātikas dominējošās ietekmes un viņa pamatotās «gara vēstures» aizspriedumiem.

Lai provizoriski iezīmētu to, par ko ir runa, un, ņemot vērā paplašinājumu, ko nu ieguvusi mūsu problemātika, tiktu pie mūsu līdzšinējā domu gājiena sistemātisko konsekvencu kopsavilkuma, mēs rīkotos labi, ja vispirms paturētu vērā hermeneitisko uzdevumu, ko izvīrījis mākslas fenomens. Cik vien skaidri iespējams, mēs mēģinājām parādīt, ka «estētiskā atšķiršana» ir abstrakcija, kas nespēj atcelt mākslasdarba piederību tā pasaulei, taču tikpat neapšaubāms ir arī tas, ka māksla nekad nav tikai pagājusi māksla, tā prot pārvarēt laiku distanci ar tai raksturīgo jēgas klātbūtni. Līdz ar to mākslas piemērs, skatot to no abām pusēm, ir lielisks saprašanas gadījums. Māksla nav tikai vēsturiskās apziņas priekšmets, tomēr tās saprašanā jau ir ietverts vēsturiskais pastarpinājums. Kā lai attiecībā pret to nosaka hermeneitikas uzdevumu?

Šleiermahers un Hēgelis piedāvā divas ekstrēmas iespējas, kā domāt atbildi uz šo jautājumu. Tās varētu apzīmēt ar *rekonstrukcijas un integrācijas* jēdzieniem. Iesākumā gan Šleiermaheram, gan Hēgelim iepretim tradējumam

<sup>274</sup> Dilthey W. *Gesammelte Schriften*. Bd. VII un VIII.

<sup>275</sup> *Ebenda*. Bd. V.

atrodas zaudējuma un atsvešinātības apziņa, kas pieprasa tā hermeneitisku apjēgsmi. Tomēr hermeneitikas uzdevumu viņi nosaka ļoti atšķirīgi.

*Šleiermahers*, kura hermeneitisko teoriju mēs tālāk vēl aplūkosim, ir pilnīgi vērsts uz to, lai saprašanā atjaunotu darba sākotnējo mērķi. Jo māksla un literatūra, ko esam iemantojuši no pagātnes, ir atraisījusies no savas sākotnējās pasaules. Kā jau mēs savā analizē parādījām, tas attiecas uz visām mākslām, tas nozīmē — arī uz literārajām mākslām, taču īpaši skaidri tas redzams tēlotājmākslu gadījumā. Tā, piemēram, *Šleiermahers* raksta, ka tas jau vairs nav dabiskais un sākotnējais, «kad mākslasdarbi nokļūst aprītē. Proti, katrs savu saprotamības daļu ieguvis no sākotnējā mērķa. .. Tāpēc mākslasdarbs, izrauts no sākotnējās kopsakarības, zaudē savu nozīmību, ja kopsakarība netiek vēsturiski saglabāta.» Viņš tieši tā arī saka: «Tā, lūk, tātd mākslasdarbs ir arī iesakņots savā pamatā un augsnē, apkārtņē. Tas zaudē savu nozīmi jau tad, kad tiek izrauts no šīs apkārtnes un nokļūst apgrozībā, tas nu ir kaut kas tāds, kas izglābts no uguns, bet apdegumu apzīmogots.»<sup>276</sup>

Vai no tā neizriet, ka īstenā nozīme mākslasdarbam ir vienīgi tur, kur tas iederas sākotnēji? Tātd tā nozīmes aptveršana ir sava veida sākotnējā atjaunošana? Kad iepazīst un atzīst, ka mākslasdarbs ir nevis estētiskā pārdzīvotuma bezlaika priekšmets, bet pieder 'pasaulei', kas pilnīgi tikai arī nosaka tā nozīmi, tad acimredzot jāsecina, ka mākslasdarba patiesā nozīme saprotama vienīgi saskaņā ar šo 'pasauli', proti, pirmām kārtām saskaņā ar tā izcelsmi un rašanos. Tās 'pasaules' atjaunošana, kurai mākslasdarbs pieder, radošā mākslinieka 'iedomātā' sākotnējā stāvokļa atjaunošana, uzvešana sākotnējā stilā — visi šie vēsturiskās rekonstrukcijas līdzekļi varētu pretendēt uz to, ka dara saprotamu mākslasdarba patieso nozīmi un sargā no pārpratumiem un aplamas aktualizēšanas. Tāda patiesām ir *Šleiermahera* ideja, kas klusējot nosaka visu viņa hermeneitiku. Vēsturiskās zināšanas, pēc *Šleiermahera* [domām], atklāj ceļu, kā aizstāt zudušo un atjaunot tradējumu, ja tiek atgūts okazionālais un sākotnējais. Tādējādi hermeneitiskie centieni mēģina mākslinieka garā atgūt 'piesaistes punktu', kam jādara saprotama mākslasdarba nozīme, — gluži tāpat, kā rikojas ar tekstiem, ja tiecas reproducēt autora sākotnējo produkciju.

To nosacījumu atjaunošana, kuru ietvarā tradētais darbs ir izpildījis savu sākotnējo uzdevumu, protams, ir būtiska palīgoperācija priekš saprašanas. Vienīgi rodas jautājums, vai tas, kas šādi tiek iegūts, patiesām ir tas, ko mēs

<sup>276</sup> *Schleiermacher F. Ästhetik. Ed. R. Odebrecht. [Berlin, 1931.] S. 84 ff.*

meklējām kā mākslasdarba *nozīmi*, vai saprašana tiek noteikta pareizi, saskatot tajā otru radišanu, sākotnējas produkcijas reproducēšanu. Galu galā šāda hermeneitikas noteiksme ir tikpat bezjēdzīga kā visa veida pagājušās dzīves restitūcija un restaurācija. Sākotnējo nosacījumu atjaunošana, gluži tāpat kā jebkura restaurācija, no mūsu būtmes vēsturiskuma viedokļa ir bezspēcīgs pasākums. Atjaunotā, no atsvešinātības atgūtā dzīve nav sākotnējā dzīve. Atsvešinātības ilgmē tā ir ieguvusi tikai sekundāra veidojuma eksistenci. Pēdējā laikā vērojamā tendence — mākslasdarbus no muzejiem pārvietot atpakaļ to sākotnējās noteiksmes vietā vai piešķirt arhitektūras pieminekļiem sākotnējo izskatu — var tikai to apstiprināt. Pat no muzeja baznīcā atgriezta glezna vai savā agrākajā stāvoklī atjaunota būvceltne nav tas, kas tā ir bijusi, — tās kļūst par tūristu mērķi. Gluži tāpat arī hermeneitiskais pasākums, kam saprašana ir sākotnējā atjaunošana, ir tikai nomirusās jēgas pavēstīšana.

Turpretim *Hēgelis* reprezentē citu iespēju, kā izlīdzināt hermeneitiskā pasākuma guvumu un zaudējumu. Viņš pilnīgi skaidri apzinājās jebkāda veida restaurācijas bezspēcību, kad, aplūkojot antikās dzīves un tās 'mākslas reliģijas' bojāeju, raksta:<sup>277</sup> mūzas darinājumi «tagad ir tas, kas tie ir mums, — jauki no koka noplūkti augļi; tos mums sniedz draudzīgs liktenis tāpat, kā meiteine pasniedz šos augļus; vairs nepastāv to eksistences patiesā dzīve, vairs nav koka, kurā tie auga, nav nedz zemes un elementu, kas veidoja to substanci, nedz klimata, kas nosacīja to noteiktību, nav arī gadalaiku mijas, kas valdīja pār to tapšanas procesu. Tādējādi liktenis ar šiem mākslasdarbiem mums sniedz nevis to pasauli, nevis tikumiskās dzīves pavasari un vasaru, kurā tie plauka un nobrieda, bet tikai ietīstītu atmiņu par šo īstenību.» Un vēlāko attieksmi pret tradētajiem mākslasdarbiem viņš dēvē par «ārēju pasākumu», «kas no šiem augļiem notrauc lietus lāses vai putekļus un aptverošas, radošas, apgardojošas tikumiskā īstenības iekšējo elementu vietā ierīko to ārējās eksistences — valodas, vēsturiskās pastāvēšanas u.tml. — mirušo elementu milzu sastatnes nevis tāpēc, lai tajos iedzīvotos, bet tāpēc, lai tos sevī priekšstatītu».<sup>278</sup> Hēgelis apraksta tieši to pašu, ko aptver Šleiermahera prasība pēc vēsturiskās uzglabāšanas, tikai ar negatīvu akcentu. Izpētot okazionālo, kas

<sup>277</sup> Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Hoffmeister. S. 524.

<sup>278</sup> Taču uz to, ka 'iedzīvošanās' Hēgelim nebija nekāds atrisinājums, var norādīt atziņa no viņa «Estētikas» (*Hotho II*. S. 233): «Neko nepalīdz pagājušo pasaulskatījumu vēlreizēji, tā teikt, substancionāla iesavināšanās, t.i., vēlme iedarināties kādā no šiem skatījumiem, kļūt, piemēram, par katoli, kā tas padējā laikā darīts mākslas dēļ, lai fiksētu tās dvēseli...»

papildina mākslasdarba nozīmi, mākslasdarbu nav iespējams atjaunot. Paliek no koka noplūktie augļi. Novietojot tos atpakaļ vēsturiskajā kopsakarā, pret tiem tiek iegūta nevis dzīves, bet gan priekšstata attieksme. Hēgelis gan neapstrīd, ka šāda 'vēsturiska' attieksme pret pagātnes mākslu nebūtu leģitīms uzdevums. Viņš tikai norāda uz mākslas vēsturiskā pētījuma principu, kas, tiesa, kā jebkura 'vēsturiska' pozīcija, Hēgela acīs ir tikai ārējs pasākums.

Domājoša gara patiesais uzdevums attiecībā pret vēsturi, arī attiecībā pret mākslas vēsturi, pēc Hēgela [domām], nebūtu nekāds ārējs pasākums, jo gars tajā saskatītu pats sevi, priekšstatītu augstākā veidolā. Izvēršot tēlu — meiteni, kas sniedz no koka noplūktos augļus, — Hēgelis raksta: «Taču gluži tāpat, kā meitene, kas sniedz noplūktos augļus, ir kaut kas vairāk nekā to iedabu veidojošie nosacījumi un elementi — koks, gaiss, gaisma utt. —, ko viņa nepastarpināti piedāvā, jo viņa to visu daudz augstākā veidā aptver pašapzinātā skata un piedāvājošā žesta starojumā, tā arī mākslasdarbus piedāvājošā likteņa gars ir kaut kas vairāk par tautas tikumisko dzīvi un īstenību, jo tas ir *at-mīna* par tajā vēl *izpausto* garu, — tas ir traģiskā likteņa gars, kas sapulcina visus individuālos dievus un substances atribūtus vienā panteonā, kurā gars sevi apzinās kā pašapziņošs gars.»

Te Hēgelis iziet ārpus tām dimensijām, kurās saprašanas problēma ir nostādīta Šleiermahera [mācībā]. Hēgelis to novieto uz tās pašas bāzes, uz kuras pamatojis filosofiju kā absolūtā gara augstāko formu. Filosofijas absolūtājās zināšanās īstenojas tā gara pašapziņa, kurš, kā vēsta teksts, 'augstākā veidā' ietver sevī arī mākslas patiesību. Tādējādi Hēgelim hermeneitisko uzdevumu atrisina filosofija, t.i., gara vēsturiskā pašcauraušanās. Tā ir viskrasākais pretstats vēsturiskās apziņas pašaimirstībai. Priekšstata vēsturiskā attieksme tajā transformējas par domājošu attieksmi pret pagātņi. Tādējādi Hēgelis izsaka izšķirīgu patiesību — vēsturiskā gara būtība ir nevis pagājušā restitūcija, bet gan *domājoša pastarpināšana ar tagiņo dzīvi*. Hēgelim ir taisnība, kad viņš šādu domājošu pastarpināšanu nesaprot kā kaut kādu ārēju un papildinošu attieksmi, bet līdz ar mākslas patiesību novieto uz vienas pakāpes. Tādējādi viņa [atzīna] ir krietni pārāka par Šleiermahera hermeneitikas ideju. Arī mums jautājums par mākslas patiesību lika pievērsties estētiskās un vēsturiskās apziņas kritikai, tiklīdz mēs jautājām par patiesību, kas manifestējas mākslā un vēsturē.

I. VĒSTURISKĀ SAGATAVĒTĀ OTRĀ DAĻĀ

# PATIESĪBAS JAUTĀJUMA ATTIECINĀŠANA UZ SAPRAŠANU GARAZINĀTNĒS

*Qui non intelligit res,  
non potest ex verbis sensum elicere.*

M. Luther\*

Ja atzīstam, ka mums drīzāk ir jāceļ nēvis Šleiermaheram, bet gan Hāgelim, tad ir pilnīgi no jauna jākzēnē arī hermeneitiskā vēsture. Tās vai nu  
gājums vairs nav vēsturiskās saprašanas atbrīvošanās no visiem dogmatiska-  
jiem aizspriedumiem, un hermeneitiskās rašanās vairs nevar skaitīt tajā apse-  
ti, kurā, sekojot Šleiermaheram, to ir acinojis Diltejs. Drīzāk jau no Dilteja  
sākta ceļa ir jāskatās uz jaunu un jālūkojas pēc citiem mēdieņiem, nēvis pēc tam,  
kuri rēgojis Dilteja vēsturiskajai pašapziņai. Taču mēs pilnīgi novērtamiet no  
tas dogmatiskās intereses par hermeneitisko problēmu, kuru senajai baznīcai  
piedāvāja jau Vecā Derība<sup>1</sup>, mēs tikai iezēkojam jaunajos laikos hermeneitiskās  
metodes attīstību, kas noslēdzas ar vēsturiskās apziņas rašanos.

α. ROMANTISKĀS HERMENEITIKAS PRIEKŠVĒSTURE

Mācība par saprašanas un izklāstīšanas maģisku analogisku ierocinājumu daļ  
ir attīstījusies divos variantos: teoloģiskā un filoloģiskā variantā, teoloģiskā

---

\*WA. Tischreden 5; 26, 11 — 16. Nr. 5246.

...tas iespējams atjaunot. Pats  
...vēsturiskajā kopsakarā, bet  
...māksla. Hēgelis gan nepasaka  
...mākslu nebūtu legāts  
...pētījuma principu, kas  
...ar šķērī ārējs pasākums  
...ar, an attiecībā pas  
...ar, kas pakauts, un pas  
...ar, ar šķērī tēlu — pas  
...ar, raksta: "Taču ar š  
...ar, kas vairāk nevar

OTRĀ DAĻA

PATIESĪBAS IAUŠUMA  
ATTEICINĀŠANA UN SAPRĀŠĀNU  
GARAZINĀTĪNES

Qui non insinuat  
non potest ex rebus concludere

...vēstures problēma ir  
...tas pašas bāzes, un šādi  
...Filosofijas abstrakcijas  
...'augstākā veidā'  
...Hēgelim hermeneitisko uzdevumu  
...galcaurautāns. Tā ir viskrāsākais poezijas  
...Prēkskata vēsturiskā attieksme tag  
...pret pagātni. Tādējādi Hēgelis izstrādā  
...pasa būtība ir nevis pagājusi restitūcija, bet  
...Hēgelim ir ticamība, kad viņš  
...kā krūt bāzi ārēji un papildinātā  
...un vietas pakāpes. Tādējādi  
...hermeneitiskas ideju. Arī mūsdienās  
...estētiskās un vēsturiskās ap  
...kas manifestējās mākslā un

# I. VĒSTURISKĀ SAGATAVOŠANĀS

## 1. ROMANTISKĀS HERMENEITIKAS UN TĀS HISTORISKĀS PIEMĒROŠANAS PROBLEMĀTISKUMS

### a. HERMENEITIKAS BŪTĪBAS PĀRMAIŅA LAIKĀ STARP APGAISMĪBU UN ROMANTIKU

Ja atzīstam, ka mums drīzāk ir jāseko nevis Šleiermaheram, bet gan Hēgelim, tad ir pilnīgi no jauna jāakcentē arī hermeneitikas vēsture. Tās vainagojums vairs nav vēsturiskās saprašanas atbrīvošanās no visiem dogmatiskajiem aizspriedumiem, un hermeneitikas rašanos vairs nevar skatīt tajā aspektā, kurā, sekojot Šleiermaheram, to ir atainojis Diltejs. Drīzāk jau no Dilteja izliktā ceļa ir jāuziet uz jaunu un jālūkojas pēc citiem mērķiem, nevis pēc tiem, kuri rēgojās Dilteja vēsturiskajai pašapziņai. Taču mēs pilnīgi novēršamies no tās dogmatiskās intereses par hermeneitisko problēmu, kuru senajai baznīcai piedāvāja jau Vecā Derība<sup>1</sup>, mēs tikai izsekosim jaunajos laikos hermeneitiskās metodes attīstību, kas noslēdzas ar vēsturiskās apziņas rašanos.

### α. ROMANTISKĀS HERMENEITIKAS PRIEKŠVĒSTURE

Mācība par saprašanas un izklāstīšanas mākslu analogisku ierosmju dēļ ir attīstījusies divos variantos: teoloģiskā un filoloģiskā variantā; teoloģiskā

---

<sup>1</sup>Var atcerēties, piemēram, Augustīna darbu «*De doctrina christiana*». Sk.: Ebeling G. *Hermeneutik* // RGG. 3. Aufl.

hermeneitika, kā jau to parādījis Diltejs<sup>2</sup>, ir attīstījusies no Bībeles reformatoriskās sapratnes pašizstāvēšanās pret Tridentas teologu uzbrukumiem un viņu atsaukšanos uz tradīcijas neizstājamību; filoloģiskā hermeneitika ir attīstījusies kā instrumentārijs humānistiskajām pretenzijām uz klasiskās literatūras atkalatklāšanu. Abos gadījumos runa ir par atkalatklāšanu, turklāt atklāts tiek kaut kas tāds, kas nepavisam nav bijis nepazīstams, — atklāts tiek tas, kā jēga bija kļuvusi sveša un nepieejama: klasiskā literatūra, kas vienmēr gan bija pastāvējusi kā izglītības materiāls, tika pilnīgi ievēdota kristīgajā pasaulē; arī Bībele, protams, bija nemītiģi lasītā baznīcas Svētā Grāmata, taču tās sapratni noteica un — pēc reformatoru pārliecības — apgrūtināja baznīcas dogmatiskā tradīcija. Abi tradējumi ir īstenoti svešās valodās, nevis universālajā latīņu viduslaiku mācīto vīru valodā, tā ka sākotnēji iegūstamā tradējuma studijām bija nepieciešams apgūt sengrieķu un senebreju valodu, kā arī attīrīt latīņu valodu. Hermeneitika abās tradējuma jomās — gan humānistiskās literatūras, gan Bībeles jomā — pretendēja uz to, ka, izmantojot prasmīgus paņēmienus, atklās teksta sākotnējo jēgu, turklāt izšķirīgu nozīmi iegūva tas, ka, pateicoties Luteram un Melanhtonam, humānistiskā tradīcija savienojās ar reformatorisko ierosmi.

Bībiskās hermeneitikas priekšnosacījums — ciktāl bībiskā hermeneitika skatāma kā modernās garazinātņu hermeneitikas priekšvēsture — ir reformācijas Rakstu princips. Lutera skatījums<sup>3</sup> ir aptuveni šāds: Svētie Raksti ir *sui ipsius interpretes*. Lai iegūtu Rakstu pareizo sapratni, tradīcija nav vajadzīga, nav vajadzīga arī izklāsta māksla kā antīkā mācība par rakstu četrējādo nozīmi; Rakstu burtiskumā ir viennozīmīga, no pašiem Rakstiem iegūstama nozīme — *sensus litteralis*. It īpaši alegoriskā metode, kas iepriekš šķita obligāta bībiskās mācības dogmatiskās vienotības saglabāšanai, ir leģitīma

<sup>2</sup>Dilthey W. *Die Entstehung der Hermeneutik // Ges. Schriften. Bd. V. S. 317 — 338.* / Patlaban Dilteja augsti mācītais oriģināldarbs ir publicēts kā Šleiermahera biogrāfijas 2. sējuma 2. daļa. Manu novērtējumu sk.: *Ges. Werke. Bd. 2. S. 463 f.*

<sup>3</sup>Lutera Bībeles skaidrojuma hermeneitiskos principus pēc K.Holla pirmām kārtām ir pētījis G. Ebelings (*Ev. Evangelieauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik (1942); Die Anfänge von Luthers Hermeneutik — ZThK 48. 1952. S. 172 — 230; Wort Gottes und Hermeneutik // ZThK. 56. 1959/*). Te jāsamierinās ar summāru atainojumu, kas kalpo tikai tam, lai iezīmētu un parādītu hermeneitikas pievēršanos vēsturiskajam 18. gadsimtā. Sakarā ar *sola scriptura* problemātiku sk. arī pieminēto G. Ebelinga rakstu «Hermeneitika». /Sk.: Ebeling G. *Wort und Glaube. Tübingen, 1969. Bd. 2. S. 99-120.* Sk. manu darbu «Klassische und philosophische Hermeneutik» (*Ges. Werke. Bd. 2. S. 92-117*), kā arī: «Gadamer H. G., Boehm G. (Hrsg.) *Philosophische Hermeneutik. Frankfurt/M., 1976.*»

vienīgi tur, kur alegoriskais nodoms ir dots pašos Rakstos. Tā ir īsti vietā tur, kur ir līdzības. Turpretim Vecā Derība savu specifiski kristietisko relevanci nevar iegūt caur alegorisko interpretāciju. Tā jāsaprot burtiski, un tieši tad, kad tā tiek saprasta burtiski un tajā atpazīst Likuma redzējumu, ko atceļ Kristus žēlsirdība\*, tai ir kristietiska nozīme.

Rakstu burtiskā nozīme, protams, nav viennozīmīgi saprotama jebkurā vietā un jebkurā brīdī. Jo fragmenta sapratni nosaka visu Svēto Rakstu sapratne, un otrādi — visu var saprast vienīgi tad, ja tiek saprasts atsevišķais. Šādas cirkulāras attiecības starp veselo un daļām pašas par sevi nav nekas jauns. To pazina jau antīkā retorika, kas pilnveidotu runu salīdzina ar organisku ķermeni, ar attiecībām starp galvu un locekļiem. Luters un viņa pēcteci<sup>4</sup> pārnesa šo no klasiskās retorikas pazīstamo tēlu uz saprašanas procedūru un attīstīja to kā vispārīgu teksta interpretācijas pamatprincipu, pēc kura visas teksta daļas ir saprotamas no *contextus* — kopsakarības — un no vienotās jēgas, uz ko tiecas veselais, — *scopus*.<sup>5</sup>

Atsaukdamās Svēto Rakstu izklāstā uz šo pamatprincipu, reformatoriskā teoloģija pati gan atrodas dogmatiski pamatota priekšnosacījuma varā. Tā paredz, ka bībele ir kaut kas vienots. Vadoties pēc 18. gadsimtā izcīnītā vēsturiskā skatījuma, arī reformatoriskā teoloģija vērtējama kā dogmatiska teoloģija, kas aizšķērso ceļu veselīgai Svēto Rakstu fragmentu interpretācijai,

<sup>4</sup>Salīdzinājums ar *caput* un *membra* ir atrodami jau Flācija darbos.

<sup>5</sup>Sistēmas jēdziena rašanās acimredzot meklējama tajā pašā teoloģiskajā situācijā, kurā sakņojas hermeneitikas rašanās. Šajā ziņā ļoti pamācošs ir O. Ričla pētījums (*Ritschl O. System und systematische Methode in der Geschichte des wissenschaftlichen Sprachgebrauchs und in der philosophischen Methodologie. Bonn, 1906*). Tas rāda, ka reformatoriskā teoloģija tiecās uz sistematiku, jo tā vairs nevēlējās būt enciklopēdiska dogmatiskās tradīcijas apstrāde, tā tiecās no jauna organizēt kristietības mācību, vadoties pēc Bībeles izšķirīgajām vietām (*loci communes*). Tā ir divkārsa pamācība, ja vien pārdomā termina «sistēma» vēlāko parādīšanos 17. gadsimta filosofijā. Arī tad sholastiskās kopzinātnes tradicionālajā ietvarā radās kas jauns, proti, jaunā dabaszinātne. Šis jaunais elements vedināja filosofiju uz sistematiku, t.i., uz jaunā un vecā harmonizēšanu. Tātad vēsturiskās saknes sistēmas jēdzienam, kas kopš tā laika ir kļuvis par neaizstājamu filosofijas metodisko rekvizītu, rodams filosofijas un zinātnes diverģencē jauno laiku sākumā, un tā šķiet pašsaprotama prasība pret filosofiju vienīgi tāpēc, ka kopš tā laika filosofijas un zinātnes diverģence ir filosofijas pastāvīgais uzdevums. / Par vārda vēsturi: jāsāk ir ar darbu «*Epinomis*» (991e), kur vārds «sistēma» parādās saistībā ar *arithmos* un *harmonia*. Laikam no skaitļu un toņu attiecībām tas ir pārņests uz debesu kārtību (sk.: *St. V. fr. II, 168, 11 pass.*). Var atcerēties arī Hērakleita *harmonia* jēdzienu (*VS 12 B 54*): harmoniskos intervālos disonances tiek «pārvarētas». Tas, ka diverģējošais ir vienots, sastopams gan astronomiskajā, gan filosofiskajā jēdzienā «sistēma»./

kura katrā gadījumā raudzītos pēc Rakstu relatīvās kopsakarības, to mērķa un kompozīcijas.

Jā, reformatoriskā teoloģija nepavisam nešķiet konsekventa. Kad tā beigu beigās par Bībeles vienības sapratnes vadulu izvirza protestantisko ticības apliecinājumu, arī tā atceļ Rakstu principu par labu daudz īsākai reformācijas tradīcijai. Tā to novērtē ne tikai kontrreformācijas teoloģija, bet arī Diltejs. <sup>6</sup>Viņš izsmej šo protestantiskās hermeneitikas pretrunu no vēsturisko garazinātņu pilnīgās pašizjūtas [pozīcijām]. Mēs vēl jautāsim, vai šī pašapziņa — skatot tieši Bībeles eksegēzes teoloģisko nozīmi — patiešām ir pamatota un vai pašā filoloģiski hermeneitiskajā pamatprincipā — saprast tekstu iz paša teksta — nav kaut kas nepietiekams, vai tam vienmēr nav vajadzīgs lielākoties neatzīts papildinājums ar dogmatisku vadulu.

Šādu jautājumu var izvirzīt tikai tagad, kad vēsturiskā apgaismība ir pilnīgi izrādījusi savas iespējas. Dilteja studijā par hermeneitikas rašanos ir attīstīta saskaņota un, raugoties no jaunlaiku zinātnes jēdziena priekšnosacījumu [pozīcijām], pārliecinoša kopsakarība. Vispirms hermeneitikai vajadzēja atsvabināties no visiem dogmatiskajiem ierobežojumiem un atbrīvot pašai sevi, lai kļūtu par universālas nozīmes vēsturisku organonu. Tas notika 18. gadsimtā, kad tādi vīri kā Zemlers un Ernesti atzina, ka rakstu adekvāta sapratne paredz to autoru atšķirīguma atzišanu, proti, atteikšanos no kanona dogmatiskās vienotības. Līdz ar šo «izklāsta atbrīvošanos no dogmas» (Diltejs) kristietības Svēto Rakstu krājums nokļuva vēsturisko avotu krājuma lomā, kas kā rakstu darbi pakļaujami ne tikai gramatiskai, bet arī vēsturiskai interpretācijai.<sup>7</sup> Saprātne, balstoties uz veselā kopsakarību, tagad noteikti pieprasa arī tās dzīves kopsakarības vēsturisko restitūciju, pie kuras [šie] dokumenti pieder. Senais izklāsta pamatprincips, pēc kura atsevišķo saprot iz veselā, tika ne tikai sasaistīts un ierobežots ar kanona dogmatisko vienotību, bet arī attiecināts uz visaptverošo vēsturisko īstenību, kuras veselumā iekļaujas katrs atsevišķais vēsturiskais dokuments.

Un, tā kā vairs nepastāv nekāda atšķirība starp svēto un profāno rakstu interpretāciju un līdz ar to pastāv tikai *viena* hermeneitika, tad šai hermeneitikai — kā rakstisko avotu pareiza izklāsta mākslai — galu galā ir

<sup>6</sup>Sk. Riharda Simona kritiku attiecībā pret Flāciju: *Dilthey. Bd. II. S. 126. Anm. 3.*

<sup>7</sup>Zemlers, kas izvirza šo prasību, protams, vēl grib kalpot Bībeles svētajai jēgai, jo vienīgi vēsturiski saprotošais «arī spēj runāt par šīm lietām tā, kā to pieprasa laika pārmaiņas un citi cilvēciskie apstākļi mums visapkārt» (citēts pēc: *Ebeling G. Hermeneutik*), proti, vēsture *applicatio* dienestā.

ne tikai visas historikas propedeutiskā funkcija, tā pārsviežas uz visu historikas darbības lauku. Jo par rakstiskajiem avotiem tiek atzīts, ka ikviens to teikums ir saprotams tikai no kopsakara, un tas pats attiecas arī uz saturu, ko tie pavēsta. Arī to nozīmē nav kaut kas pats par sevi pastāvīgs. Pasaulvēsturiskā kopsakarība, kurā vēsturiskā pētījuma atsevišķie priekšmeti — gan lielle, gan mazie — parāda sevi savā patiesi relatīvajā nozīmē, ir veselais, saskaņā ar kuru visi atsevišķie [fragmenti] tikai arī saprotami to nozīmē un — otrādi — kurš saprotams tikai saskaņā ar šiem atsevišķajiem [fragmentiem]. Pasaules vēsture ir it kā liela, tumša grāmata, pagātnes valodās uzrakstīts cilvēka gara kopdarbs, kura tekstu ir nepieciešams saprast. Vēsturiskā prasība saprot sevi saskaņā ar pašas izmantoto filoloģijas modeli. Mēs redzēsim, ka tas patiešām ir paraugs, kuram sekojot Diltejs pamatoja vēsturisko pasauleskatījumu.

Tātad Dilteja skatījumā hermeneitika iegūst savu savpato būtību tikai tad, kad tā savu stāvokli, kalpojot dogmatiskam uzdevumam — kristiešu teoloģiem tas ir Evaņģēlija pareizais sludinājums —, transformē par vēsturiska organona funkciju. Taču, tā kā vēsturiskās apgaismības ideālam, kam sekoja Diltejs, vajadzēja atklāties kā ilūzijai, tad arī viņa ieskicētā hermeneitikas priekšvēsture iegūst pilnīgi citu nozīmi; vēsturiskās apziņas pavērsiens ir nevis tās atbrīvošanās no dogmas pinekļiem, bet gan tās būtības pārmaiņa. Gluži tas pats attiecas arī uz filoloģisko hermeneitiku. Jo filoloģijas *ars critica* priekšnosacījums iesākumā bija klasiskās senatnes parauga statuss, rūpējoties par tās tradējumiem. Arī kritikas mākslai ir jāmainās savā būtībā, kad starp senatni un pašas tagadni vairs nepastāv viennozīmīgas parauga un pārmantotā attiecības. To, ka tā ir, pierāda *querelle des anciens et des modernes*, kas uzdod galveno tēmu visam laikmetam, sākot ar franču klasicismu un beidzot ar vācu klasiku. Ap šo tēmu bija jāizvērsas vēsturiskajai refleksijai, kas galu galā likvidēja klasiskās senatnes normatīvisma pretenzijas. Tātad abos variantos — gan filoloģijas, gan teoloģijas variantā — norisinās viens un tas pats process, kas galu galā noveda pie universālas hermeneitikas koncepcijas, kurā tradējuma īpašais parauga statuss vairs nav hermeneitiskā uzdevuma priekšnosacījums.

Hermeneitiskās zinātnes izveide, kā to paveica Šleiermahers, konfrontējoties ar filoloģiem F.A. Volfu un F. Astu un turpinot Ernesti teoloģisko hermeneitiku, nav tikai vienkārši nākamais solis pašas saprašanas mākslas vēsturē. Saprašanas vēsturi pašu par sevi jau kopš antikās filoloģijas laikiem ir pavadījusi teorētiska refleksija. Taču šīm refleksijām ir 'mākslas mācības' raksturs, t.i., tās vēlas kalpot saprašanas mākslai tā kā, piemēram, retorika kalpo runas mākslai, bet poētika — dzejas mākslai un tās novērtēšanai. Šajā nozīmē

arī patristikas un reformācijas teoloģiskā hermeneitika bija mākslas mācība. Taču tagad par problēmu tiek padarīta saprašana kā tāda. Šīs problēmas vispārīgums apliecina, ka saprašana ir kļuvusi par uzdevumu jaunā nozīmē, un līdz ar to arī teoloģiskā refleksija iegūst jaunu nozīmi. Tā vairs nav mākslas mācība, kas kalpo filologu vai teologu praksei. Šleiermahers gan vēl savu hermeneitiku dēvē par mākslas mācību sistemātiskā nozīmē. Viņš mēģina sasniegt teologiem un filologiem kopīgo paņēmieni teorētisko pamatojumu, iedziļinoties sākotnējākās domu saprašanas attiecībās, kas atrodas ārpus teologu un filologu interesēm.

Filologu — viņa tiešo priekšteču — pozīcijas vēl bija pavisam citādas. Viņiem hermeneitiku noteica saturs, ko vajadzēja saprast, un šis saturs bija antīkās un kristīgās literatūras pašsaprotamā vienotība. Asta universālās hermeneitikas mērķnoteiksme — «grieķu un kristīgās dzīves vienotības izteikšana» — izsaka to, par ko principā domā visi «kristīgie humānisti». <sup>8</sup> Turpretim Šleiermahers *vairs* nemeklē hermeneitikas vienotību *tradējuma saturiskajā vienotībā*, uz ko jāvērs saprašana; viņš to meklē tāda paņēmiena vienotībā, kas atsvabināts no jebkādas saturiskas sevišķošanas un netiek diferencēts sakarā ar veidu, kādā idejas tiek tradētas\* — rakstiski vai mutiski, svešā vai paša tagadnīgajā valodā. Saprašānās piepūle pastāv it visur, kur nenorisinās nepastarpināta saprašanas tur, kur jāreķinās ar pārprašanas iespēju.

Tas nosaka Šleiermahera universālās hermeneitikas ideju. Tā ir radusies no priekšstata, ka svešatnības pieredze un pārprašanas iespēju ir universāla. Prasmīgā\* runā šāda svešatnība, protams, ir lielāka, bet pārpratumi iespējami biežāk nekā prastā runā, rakstiski fiksētā runā — vairāk nekā mutiskā, kuras izklāstījumu vienmēr it kā papildina dzīvā balss. Taču tieši hermeneitiskā uzdevuma attiecināšana uz 'nozīmīgo sarunu', kas īpaši raksturīga Šleiermaheram, rāda, cik principiāli salīdzinājumā ar iepriekšējo hermeneitikas uzdevuma nostādni ir mainījusies svešatnības nozīme, kas hermeneitikai ir jāpārvar. Jaunajā — universālajā nozīmē svešatnība ir dota nesaraujamā saistībā ar Tu individualitāti.

Taču Šleiermaheram raksturīgo dzīvo vai pat ģeniālo nojēgu par cilvēka individualitāti nedrīkst uztvert kā individuālu īpatnību, kas ietekmē teoriju. Drīzāk jau aizsargāšanās no visa tā, kas apgaismības laikmetā ar nosaukumu

<sup>8</sup>Diltejs, kas to laikam pamana, taču novērtē citādi, jau 1859. gadā raksta: «Acimredzot jāņem vērā, ka filoloģija, teoloģija, vēsture un filosofija .. vēl nekādā ziņā nav tā cita no citas nošķirusās, kā tas ierasts mums. Heine taču pirmais izbrīvēja vietu filoloģijai kā atsevišķai disciplīnai, jo Vols bija pirmais filoloģijas students.» (*Der junge Dilthey*. S. 88.)

«saprātīgas idejas» tika saprasts kā humanitātes kopīgā būtība, lika no jauna fundamentāli noteikt attieksmi pret tradējumu.<sup>9</sup> Saprašanas māksla tiek pagodināta ar principiāli teorētisku vērību un universālu kopšanu, jo tekstu saprašanas pamatā vairs nav nedz bibliiski, nedz racionāli pamatotas vienprātības par dogmatisko vadulu. Tāpēc Šleiermahers tiecas hermeneistiskajai refleksijai sniegt fundamentālu motivāciju un līdz ar to novietot hermeneitikas perspektīvu tādā aplokā\*, kādu līdzšinējā hermeneitika nepazīna.

Lai nodrošinātu patieso fonu pavērsienam, ko hermeneitikas vēsturei sniedz Šleiermahers, mēs izvīzājam apsvērumu, kuram Šleiermahera [mācībā] nav nekādas nozīmes un kurš pēc viņa pilnīgi pazūd no hermeneitikas problemātikas (un tas savdabīgi sašaurina arī Dilteja vēsturisko interesi par hermeneitikas vēsturi), bet patiesībā valda pār hermeneitikas problēmu un vienīgais arī ļauj saprast Šleiermahera pozīcijas hermeneitikas vēsturē. Mēs vadāmies pēc tēzes — «Saprast pirmām kārtām nozīmē savstarpēji saprasties». Sapratne pirmām kārtām ir vienprātība. Tādējādi cilvēki cits citu lielākoties saprot nepastarpināti, t.i., viņi vienojas, lai sasniegtu vienprātību. Tātad vienošanās vienmēr ir vienošanās par kaut ko. Saprasties — tā ir saprašanās iekš kaut kā. Jau [pati] valoda saka, ka «tas, par ko» un «tas, kur» ir ne tik daudz patvaļīgs runas priekšmets, no kura savstarpējā saprašanās neatkarīgi meklē savu ceļu, cik pašas saprašanās ceļš un mērķis. Ja divi cilvēki viens otru saprot neatkarīgi no šiem «tas, par ko» un «tas, kur», tad tas nozīmē, ka viņi saprotas ne tikai sakarā ar šo un to, bet saprotas it visā būtiskajā, kas saista cilvēkus. Saprašana kļūst par īpašu uzdevumu tikai tur, kur šī dabiskā dzīve domātā līdzdomāšanā tiek traucēta, jo domātais ir kopīgā lieta. Tikai tur, kur radušies pārpratumi vai domātā izteiksme pārsteidz kā kaut kas nesaprotams, dabiskā dzīve domātās lietās sakarā tiek tik ļoti traucēta, ka domātais kā domātais, t.i., kā cita, Tu vai teksta domātais, kļūst par noteiktu dotumu. Un arī tad vēl visā visumā tiek meklēta vienošanās un nevis vienkārši sapratne, turklāt tā, ka šīs vienošanās ceļš atkal tiek iets saistībā ar lietu. Un tikai tad, kad šie ceļi un atceļi, kas veido sarunas, argumentācijas, vaicāšanas un atbildēšanas, iebilšanas un atspēkošanas mākslu un ko attiecībā pret kādu tekstu iet sapratni meklējošā dvēsele, īstenojot [šo ieašanu] kā iekšēju

<sup>9</sup>Kr. Volfs un viņa skola konsekventi ierindoja «vispārīgo izklāsta mācību» filosofijā, jo «galu galā viss tiecas uz to, ka citu patiesības var iepazīt pārbaudīt tad, ja saprotama viņu runa» (*Walch*. S. 165). Līdzīgi ir arī ar Bentliju, kas no filologa prasa: «Viņa vienīgajam vadoņim jābūt prātam, autora domu gaismai un kas uzveicošajai varai.» (Cit. pēc: *Wegner M. Altertumskunde*. [Freiburg, 1951.] S. 94.)

dialogu, nekur nenoved, — vienīgi tad problemātika tiek apvērsta. Tikai tad saprašanas piepūle tiek pievērsta Tu individualitātei un ņemta vērā tā *savpatība*. Ja runa ir par svešu valodu, teksts vienmēr kļūst par valodiski gramatiska izklāsta priekšmetu, taču tas ir tikai viens no priekšnosacījumiem. Saprašanas patiesā problēma laikam rodas tad, kad, pūloties saprast saturiski, rodas refleksijas jautājums: kā viņš nokļūst pie savas domas? Jo tad ir pilnīgi skaidrs, ka šāda jautājuma nostādne vēsta par pilnīgi cita veida svešatnību un galu galā nozīmē atsacīšanos no kopīgās jēgas.

Labs piemērs (un vienlaikus arī viens no agrīnākajiem dokumentiem) ir *Spinozas Bībeles kritika*. «Teoloģiski politiskā traktāta» 7. nodaļā Spinoza attīsta savu Svēto Rakstu interpretācijas metodi, atsaucoties uz dabas interpretāciju. Par autoru [domāto] nozīmi (*mens*) jāsecina, balstoties uz vēsturiskajiem datiem, ciktāl šajās grāmatās tiek runāts par lietām (nostāsti par brīnumiem un atklāsmēm), kas nav atvedināmas no dabiskajam prātam pazīstamiem principiem. Arī šajās lietās, kas pašas par sevi ir neaptveramas (*imperceptibiles*), nekaitējot tam, ka Rakstiem kopumā noteikti piemīt morāla nozīme, iespējams saprast visu, par ko tie runā, ja vien mēs 'vēsturiski' atpazīstam autora garu, t.i., pārvarot savu aizspriedumus, domājam vienīgi par tām lietām, par kurām būtu varējis domāt autors.

Te tātad nepieciešamība pēc vēsturiskās interpretācijas 'autora garā' izriet no satura hieroglifiskuma, neaptveramības. Eukleidu neviens neinterpretētu tā, ka ņemtu vērā viņa dzīvi, studijas un tikumus (*vita, studium et mores*)<sup>10</sup>, un tas attiektos arī uz Bībeles garu morālajās lietās (*circa documenta moralia*). Tikai tāpēc, ka Bībeles nostāstos ir runa par neaptveramām lietām (*res imperceptibiles*), to sapratne ir atkarīga no tā, vai iespējam atklāt autora [domāto] nozīmi (*ut mentem auctoris percipiamus*), vadoties pēc viņa raksta veseluma. Un tad patiesām ir gluži vienalga, vai domātais atbilst mūsu atziņai, jo mēs vēlamies atpazīt tikai teiktā nozīmi (*sensus orationum*), nevis tā patiesību (*veritas*). Tāpēc jānovērs visa veida aizspriedumainība, arī tā, ko rada mūsu prāts (bet pirmām kārtām jau, protams, aizspriedumi) (17 §).

Tātad Bībeles sapratnes 'dabiskums' balstās uz to, ka izprotamais ir izprotams, bet neizprotamais kļūst saprotams 'vēsturiski'. Ja tiek traucēta lietu nepastarpinātā sapratne to patiesībā, tad ir motivēts apkārtceļš caur vēsturisko. Tas, ko nozīmē formulētais izklāsta princips paša Spinozas attieksmei

<sup>10</sup>Simptomātiska vēsturiskās domāšanas triumfa iezīme ir tā, ka Šleiermahers savā «Hermeneitikā» nemitīgi apsver iespēju izklāstīt pat Eukleida [mācību] no «subjektīvās puses», no viņa ideju ģenēzes viedokļa (S. 151).

pret biblisko tradējumu, ir patstāvīgs jautājums. Katrā ziņā Spinozas skatījumā tā *apjoms*, ko Bībelē var saprast tikai šādā vēsturiskā veidā, ir ļoti liels, kaut arī veselā gars (*quod ipsa veram virtutem doceat*) ir izprotams un izprastajam ir dominējoša nozīme.

Atskatoties uz vēsturiskās hermeneitikas priekšvēsturi, pirmām kārtām jāuzsver, ka starp filoloģiju un dabaszinātņi to agrīnajā pašapjēgsmē pastāvēja atbilstība, kurai ir divējāda nozīme. Pirmkārt, dabaszinātniskā paņēmiena 'dabiskumam' ir jāattiecas arī uz attieksmi pret biblisko tradējumu, un šim nolūkam kalpo vēsturiskā metode. Otrkārt, dabiskums, ar kādu bibliskajā eksegēzē tiek praktizēta filoloģiskā māksla — māksla saprast izkopsakarības —, norāda uz dabas izziņas uzdevumu — atšifrēt «dabas grāmatu».<sup>11</sup> Līdz ar to dabaszinātniskajai metodei *filoloģijas* modelis kļūst par vadošo modeli.

Tajā atspoguļojas tas, ka pretinieks, attiecībā pret kuru jānostiprinās jaunajai zinātnei par dabu, ir Svēto Rakstu un autoritāšu pierādītās zināšanas. Atšķirībā no tā jaunās zinātnes patiesā būtība noveda to pie savas metodikas izstrādes, kas ar matemātikas un prāta palīdzību ved pie sevī saprotamā izprašanas.

Vēsturiskajai Bībeles kritikai, kas principiāli nostiprinās 18. gadsimtā, kā to apliecina šis Spinozas aplūkojums, ir visnotaļ dogmatisks fundament — apgaismības ticība prātam; līdzīgi arī citi 18. gadsimta [domātāji], kas sagatavoja vēsturisko domāšanu, kaut arī dažāda vārds jau sen aizmirsts, mēģināja izstrādāt pamācības vēsturisko grāmatu saprašanai un izklāstīšanai. Starp viņiem īpaši tiek izcelts *Hladēniuss*<sup>12</sup> kā romantiskās hermeneitikas priekštecis<sup>13</sup>, un viņa darbā mēs patiešām atrodam interesanto jēdzienu «redzes punkts» kā pamatu, «kāpēc mēs kādu lietu iepazīstam tā un nevis citādi», — jēdzienu, kas radies optikas jomā un ko autors noteikti pārņēmis no Leibnīca.

Jau darba nosaukums apliecina, ka Hladēniuss principā tiek skatīts aplamā gaismā, ja viņa hermeneitikā saskata vēsturiskās metodikas priekšformu. Un

<sup>11</sup>Bēkons savu jauno metodi saprot kā *interpretatio naturae*. Sal. tālāk lpp. /Sk. arī: Curtius E.R. *Europäische Literatur und lateinische Mittelalter*. Bern, 1948. S. 116 ff.; Rothacker E. *Das «Buch der Natur»*. Materialien und Grundsätzliches zur Metapherngeschichte. Aus dem Nachlass herausgegeben und bearbeitet von W.Perpeet. Bonn, 1979./

<sup>12</sup>*Chladenius*. *Einleitung zur richtigen Auslegung vermünftigen Reden und Schriften*. 1742.

<sup>13</sup>Pateicoties J.Vaham, kura trīssējumu darbs (*Wach J. Das Verstehen*. [Tübingen, 1926—1933]) pilnīgi atrodas Dilteja [skatījuma] horizontā.

ne jau tikai tāpēc, ka «vēsturisko grāmatu izklāstīšana» viņam nepavisam nav pats svarīgākais, — katrā gadījumā runa ir par rakstu lietišķo saturu, un visai izklāsta problēmai principā ir pedagoģiska un *okazionāla* iedaba. Izklāsts attiecas tikai uz «saprātīgām runām un rakstiem». Viņa izklāstīšana nozīmē «sagādāt tos jēdzienus, kas nepieciešami kādas vietas pilnīgai sapratnei». Izklāstīšanai tād nevajag «pavēstīt kādas vietas pareizo sapratni», tās vienīgais uzdevums ir novērst tumšās vietas tekstos, kas traucē skolēnu «pilnīgo sapratni» (Priekšvārds). Izklāstā ir jāvadās pēc skolēnu izpratnes (102. §).

Tādad saprašana un izklāstīšana Hladēniusam nav viens un tas pats (648. §). Pilnīgi skaidrs, ka viņam vajadzība pēc kādas vietas izklāstīšanas principā ir īpašs gadījums un ka visā visumā tā tiek saprasta nepastarpināti, ja pārzina lietu, kas šajā vietā iztirzāta, — vai nu tāpēc, ka [ši] vieta atgādina par lietu, vai tāpēc, ka caur to [ši] lieta tiek iepazīta (682. §). Nav nekādu šaubu, ka izšķirīgais *saprašana* te aizvien vēl ir lietas sapratne, lietišķa izpratne; tas nav vēsturisks un nepavisam jau nu ne psiholoģiski ģenētisks paņēmieni.

Tomēr autoram ir pilnīgi skaidrs, ka izklāsta māksla ir guvusi jaunu un īpašu aktualitāti, jo izklāsta māksla vienlaikus arī attaisno izklāstu. Acīmredzot tas nav vajadzīgs tik ilgi, kamēr «skolēnam ir vienādas atziņas ar izklāstītāju» (tā ka «sapatne» ir atskāršama «bez pierādījumiem») vai kamēr viņš «pilnīgi uzticas izklāstītājam». Abi nosacījumi, viņaprāt, vairs netiek izpildīti, otrs tāpēc, ka (apgaismības gaisotnē) «skolēni vēlas skatīties savām acīm», bet pirmais tāpēc, ka, pieaugot lietu izziņai — tiek domāts zinātnes progress —, tās vietas, kuras vajag saprast, kļūst aizvien tumšākas (668. § un tālāk). Tādad vajadzība pēc hermeneitikas rodas reizē ar pašsaprotamības izzušanu.

Šajā ceļā izklāsta okazionālā motivācija galu galā iegūst fundamentālu nozīmi. Hladēniuss nokļūst pie ārkārtīgi interesanta secinājuma. Viņš konstatē, ka pilnīgi saprast kādu autoru nav tas pats, kas pilnīgi saprast kādu runu vai rakstu (86. §). Autora viedoklis nepavisam nav norma kādas grāmatas sapratnei. Jo, «tā kā cilvēki nevar pārskatīt visu, viņu vārdi, runas un raksti varētu nozīmēt kaut ko tādu, ko paši nav gribējuši pateikt vai uzrakstīt», un līdz ar to, «mēģinot saprast viņu rakstus, var — turklāt pamatoti — domāt par lietām, kas to autoriem nav ienākušas prātā».

Pat tad, ja runa ir par pretēju gadījumu — «kad autors domājis ko vairāk, nekā varēts saprast». — hermeneitikas patiesais uzdevums, viņaprāt, ir nevis beidzot saprast šo «vairāk», bet gan saprast pašas grāmatas to patiesajā, t.i., lietišķajā nozīmē. Jo «visās cilvēku grāmatās un runās ir kas pats par sevi nesaprotams», proti, tumšās vietas, kas radušās lietišķās izpratnes trūkuma

dēļ un tāpēc arī ir vajadzīgs pareizais izklāsts. «Neauglīgās vietas mums var kļūt auglīgas», t.i., «ierosināt vairākas idejas».

Turklāt jāņem vērā, ka Hladēniuss nepavisam nedomā par ieliksmojošo Bībeles eksegēzi, viņš izteikti novēršas no «Svētajiem Rakstiem», kuriem «filosofiskā izklāsta māksla» ir tikai vestibils. Ar saviem apsvērumiem viņš nepavisam nevēlas leģitimēt arī to, ka itin viss, ko līdz ar to var domāt (visi «pielietojumi»), attiecas uz grāmatas sapratni; viņš vēlas leģitimēt vienīgi to, kas atbilst autora nodomam. Tomēr pilnīgi skaidrs, ka viņam tas nenozīmē vēsturiski psiholoģisku ierobežojumu, runa ir par lietisku atbilstību, sakarā ar kuru viņš kategoriski apgalvo, ka eksegētiski tiek ņemta vērā jaunākā teoloģija.<sup>14</sup>

### β. ŠLEIERMAHERA UNIVERSĀLĀS HERMENEITIKAS PROJEKTS

Kā redzams, 19. gadsimta hermeneitikas priekšvēsture patiešām izskatās citāda, ja to vairs neskata no Dilteja priekšnosacījumu pozīcijām. Kāds pavērsiens pastāv no Spinozas un Hladēniusa uz Šleiermaheru, no otas puses! Nesaprotamība, kas Spinozam motivē apkārtceļu vēsturiskajā un Hladēniusam priekšplānā izvirza izklāsta mākslu izteikti lietiskā virzībā, Šleiermaheram iegūst pilnīgi citu — universālu nozīmi.

Ja nemaldos, pirmām kārtām tas izraisa to interesanto atšķirību, ka Šleiermahers ne tik daudz runā par nesapratni, cik par pārprašanu. Viņam padomā vairs nav izklāsta pedagoģiskā situācija, kam jāpalīdz cita — skolēna sapratnei; drīzāk jau viņam izklāsts un saprašana savērpjas tikpat cieši kā ārējais un iekšējais vārds, un visas izklāsta problēmas patiesībā ir saprašanas problēmas.<sup>15</sup> Runa ir tikai par *subtilitas intelligendi*, nevis par *subtilitas explicandi*<sup>16</sup> (nerunājot nemaz par *applicatio*)<sup>17</sup>. Taču pirmām kārtām Šleiermahers strikti nošķir to valīgo hermeneitikas praksi, saskaņā ar kuru saprašana rodas pati no sevis<sup>18</sup>, no striktākās prakses, kas balstās uz to, ka pārprašana rodas pati

<sup>14</sup>Teiktais, protams, varētu attiekties arī uz Zemleru, kura iepriekš ( lpp.) citētais izteikums liecina, cik ļoti lielā mērā viņa prasībai pēc vēsturiskās interpretācijas ir teoloģiska nozīme.

<sup>15</sup>Šī saprašanas un izklāsta sajaukšanās, ko apstrīdējis, piemēram, tāds autors kā D.Hirs, man būtu jāpierāda pēc paša Šleiermahera [atziņām]. *Sämtliche Werke. Bd. III. S. 384* (= *Suhrkamp-Band über «Philosophische Hermeneutik»*. S. 163): «Izklāsts atšķiras no saprašanas tāpat kā skaļi pateikta runa no iekšējās runas.» — Tam ir savas konsekvences domāšanas valodiskumam./

<sup>16</sup>Ernesti. *Institutio interpretis NT*. 1761. S. 7. Ernesti tos ierindo blakus.

<sup>17</sup>Rambach J.J. *Institutiones hermeneuticae sacrae*. 1723. S. 2.

<sup>18</sup>*Hermeneutik*. § 15 — 16; *Werke. Bd. I, 7. S. 29 f.*

no sevis. Uz šo atšķirību balstās viņa patiesais veikums, 'observācijas agregāta' vietā attīstot īstu mācību par saprašanas mākslu. Tas nozīmē kaut ko fundamentāli jaunu. Jo tagad ar sapratnes grūtībām un pārpratumiem rēķinās nevis kā ar nejausiem, bet kā ar integrējošiem momentiem, kurus jau iepriekš nepieciešams novērst. Šleiermahers tā arī definē: «Hermeneitika ir māksla novērst pārpratumus.» Hermeneitika paceļas no izklāsta prakses pedagogiskās okacionalitātes līdz metodes patstāvībai, jo «pārprašana rodas pati no sevis, bet saprašana ikvienā punktā ir jāvēlas un jāmeklē»<sup>19</sup>. Novērst pārprašanu — «šajā negatīvajā izteikumā ir ietverti visi uzdevumi». To pozitīvu atrisinājumu Šleiermahers saskata gramatisku un psiholoģisku izklāsta noteikumu kanonā, kad tie arī izklāstītāja apziņā pilnīgi atsvabinās no visām dogmatiski saturiskajām saistībām.

Šleiermahers, protams, nav pirmais, kas ierobežo hermeneitikas uzdevumu, [uzsvērdams, ka] tai jādara saprotams tas, ko kāds cits runā un tekstā domājis. Hermeneitikas māksla nekad nav bijusi lietas izpētes organons. Tas izsenis hermeneitisko mākslu atšķir no tā, ko Šleiermahers dēvē par dialektiku. Tomēr it visur, kur tiecas pēc sapratnes — piemēram, pēc Svēto Rakstu vai klasiķu sapratnes —, pastāv netieša saistība ar patiesību, kas ir aplēpta un kam jātiek atklātai. Tas, ko nepieciešams saprast, īstenībā ir nevis doma kā dzīves moments, bet doma kā patiesība. Tieši tāpēc hermeneitika pilda dienestnieces funkciju un ir pakārtota lietas izpētei. Arī Šleiermahers ar to rēķinās tajā aspektā, ka zinātņu sistēma hermeneitiku vienmēr principiāli saista ar dialektiku.

Tomēr uzdevums, ko viņš sev izvirza, ir tieši saprašanas procedūras izolēšana. Tai ir jāklūst par patstāvīgu metodiku. Šleiermahers atbrīvojas arī no ierobežotu uzdevumu izvirzīšanas, kas viņa priekšgājējiem Volfam un Astam noteica hermeneitikas būtību. Viņš neatzīst ierobežošanu nedz svešu valodu, nedz rakstnieku [darbu ietvarā] — «it kā sarunā un nepastarpināti uztvertā runā nevarētu parādīties tas pats».<sup>20</sup>

Tas ir kaut kas vairāk par hermeneitiskās problēmas paplašināšanu no rakstiski fiksētā saprašanas līdz runas saprašanai, tajā nojausama daudz fundamentālāka pārvirze. Tas, ko nepieciešams saprast, tagad ir ne tikai burtiskums un tā objektīvā nozīme, bet arī runājošā resp. autora, individualitāte. Šleiermahers uzskata, ka vienīgi atgriešanās pie domu rašanās ļauj pieprasot apkārtceļu vēsturiskajā, viņam ir normāls gadījums un veido to

<sup>19</sup> *Ebda.* S. 30.

<sup>20</sup> *Schleiermacher. Werke. Bd. III, 3. S. 390.*

tās pa istam saprast. Tas, kas Spinozam ir saprotamības robežgadījums, priekšnosacījumu, pēc kura viņš izstrādā savu saprašanas mācību. Viņš uzskata, ka «visbiežāk nepamana, jā, lielākoties pat pilnīgi ignorē» to, ka «zināmu domu virkne vienlaikus jāsaprot kā dzīves izrāviena moments, kas saistīts ar daudziem citiem — arī atšķirīgiem veikumiem».<sup>21</sup>

Tādējādi līdzās gramatiskajam izklāstam viņš nostāda psiholoģisko (tehnisko) izklāstu, un tas viņu arī visvairāk interesē.<sup>22</sup> Mēs izlaižam Šleiermahera pārdomas par gramatisko interpretāciju, kas pašas par sevi ir ļoti interesantas. Tajās precīzi noteikta tā loma, ko rakstniekam — un līdz ar to viņa interpretētājam — spēlē iepriekšdotā valodas totalitāte, kā arī literatūras veseluma nozīme atsevišķa darba sakarā. Var jau būt — paticamu to dara jaunākais Šleiermahera mantojuma pētījums<sup>23</sup> —, ka psiholoģiskā interpretācija tikai pakāpeniski, attīstoties Šleiermahera idejām, izvirzās priekšplānā. Katrā ziņā šī psiholoģiskā interpretācija ir noteikusi 19. gadsimta teorijas — Savinji, Bekha, Šteintāla un pirmām kārtām jau Dilteja [teorijas] — veidošanos.

Pat attiecībā pret Biblii, kur atsevišķo rakstnieku psiholoģiski individuālais izklāsts tālu atpaliek no viņos esošās dogmatiskās vienotības un kopīguma nozīmes<sup>24</sup>, Šleiermaheram tomēr ir būtiska filoloģijas metodiskā nošķiršana

<sup>21</sup>/Ebd. S. 392 (= S. 177 f., *Subrkamp*)./

<sup>22</sup>/Sk. M.Franka kritiku par manu atāinojumu un manu atbildi: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik // Ges. Werke. Bd. 2. S. 13 ff.*

<sup>23</sup>Līdz šim mūsu zināšanas par Šleiermahera hermeneitiku balstījās uz viņa 1829. gadā runām Zinātņu akadēmijā un Likes izdotajām hermeneitikas lekcijām. Tās ir komponētas, balstoties uz 1819. gada manuskriptu un pirmām kārtām jau pēdējās desmitgades Šleiermahera semināru pierakstiem. Jau šis ārējais fakts rāda, ka tā ir Šleiermahera domu velinā fāze — nevis tā laika, kas saistīts ar viņa auglīgajiem aizsākumiem saskarsmē ar Fridrihu Šlēgeli, — un attiecas uz mums pazīstamo hermeneitisko teoriju. Un tā — pirmām kārtām jau pateicoties Diltejam — arī kļuva vēsturiski ietekmīga. Arī iepriekš minētā diskusija balstās uz šiem tekstiem un tiecas izstrādāt to būtiskās tendences. Tomēr Likes apstrāde nav pilnīgi brīva no motīviem, kas norāda uz Šleiermahera hermeneitisko ideju attīstīšanu un pelnījuši patstāvīgu izpēti. Pēc manas ierosmes Heincs Kimmerle ir no jauna apstrādājis arhīva materiālu, kas atrodas Vācijas zinātņu akadēmijā Berlinē, un kritiski revidēto tekstu ar ievadu publicējis Heidelbergas zinātņu akadēmijas rakstu sērijā (*Jg. 1959. 2. Abhandlung*). Savā disertācijā, kas citēta publikācijā, Kimmerle interesantā veidā ir mēģinājis noteikt Šleiermahera attīstības virzības nozīmi. Sk. viņa rakstu izdevumā: *Kanstudien 51. Nr. 4. S. 410 ff.* /Kas attiecas uz H.Kimmerla izdevumu, tas iegūst savu autentiskumu tādejādi, ka nav tik viegli lasāms kā Likes apstrādātais izdevums, ko nesen no jauna izdevis M. Franks. Sk.: *Frank M. (Hrsg.) Schleiermacher F.D.E. Hermeneutik und Kritik. Frankfurt/M., 1977.*

<sup>24</sup>*Bd. I, 7. S. 262*: «Kaut arī mēs nekad nevaram pilnīgi saprast ikvienu Jaunās Derības rakstnieka personisko savdabību, tomēr augstāko uzdevumu ir iespējams izpildīt, proti, aizvien pilnīgāk aptvert .. viņos kopīgo dzīvi.»

no dogmatikas<sup>25</sup>. Hermeneitika aptver gramatiskā un psiholoģiskā izklāsta mākslu. Taču Šleiermahera savpatais ir psiholoģiskā interpretācija. Galu galā tā ir divinatora izturēšanās, sevis pārlikšana rakstnieka satversmē, darba sacerēšanas 'ieksējās gaitas' uztveršana<sup>26</sup>, radošā akta atkārtošana. Saprašana tāpat ir ar sākotnējo produkciju saistīta reprodukcija\*, iepazītā iepazīšana (Bekhs)<sup>27</sup>, rekonstrukcija, kas balstīta uz koncepcijas dzīvo momentu, uz 'sākotnīgās izšķiršanās' kā kompozīcijas organizatorisko punktu.<sup>28</sup>

Taču šāds izolējošs saprašanas apraksts nozīmē, ka domveidojums, ko mēs vēlamies saprast kā runu vai tekstu, tiek saprasts nevis tā lietiskā satūra aspektā, bet gan kā estētiska uzbūve, kā mākslasdarbs vai «mākslinieciskā domāšana». Ja to ņem vērā, tad kļūst saprotams, kāpēc te vispār netiek runāts par lietu (vai Šleiermahera [terminoloģijā] «būtni»). Šleiermahers seko Kanta estētiskajai pamatnoteiksmei, kad viņš saka, ka «mākslinieciskā domāšana .. tiek atšķirta tikai sakarā ar lielāku vai mazāku labpatiku» un ir «tikai momentāls subjekta akts»<sup>29</sup>. Priekšnosacījums, ar kuru tikai arī tiek noteikts saprašanas uzdevumu, tagad, protams, ir tas, ka šī «mākslinieciskā domāšana» nepavisam nav vienkārši momentāls akts, tā izpaužas. Šleiermahers redz «mākslinieciskajā domāšanā» tos lieliskos dzīves momentus, kuros ir tik milzīga labpatika, ka tie izpaužas ārpus, taču arī tad tie — lai cik liela labpatika būtu izraisīta ar «mākslinieciskā darba pirmtēliem» — paliek individuāla domāšana, brīva, būtmes nesaistīta kombinācija. Tieši tas atšķir poētisko tekstu no zinātniska teksta.<sup>30</sup> Tādējādi Šleiermahers, protams, grib pateikt, ka poētiskā runa nepakļaujas mērogam, kas iepriekš tika minēts sakarā ar vienošanos par kādu lietu, jo tas, kas tajā pateikts, nav atraujams no tās kāteikts-būtmes. Trojas karš, piemēram, ir Homēra dzejojumā, taču tas, kurš vērst uz lietu vēsturisko īstenību, vairs nelasa Homēra [darbu] kā dzejisku runu. Neviens taču negribēs apgalvot, ka Homēra dzejojums mākslinieciskās

<sup>25</sup> *Werke. Bd. I, 7. S. 83.*

<sup>26</sup> *Werke. Bd. III, 3. S. 355, 358, 364.*

<sup>27</sup> *Enzyklopädie und Methodologie der philologischen Wissenschaft. Ed. Bratuschek. 2. Aufl. [Leipzig,] 1886. S. 10.*

<sup>28</sup> Diltejs šajā sakarībā savās studijās par poētisko iztēli ir ieviesis izteikumu «iespaids punkts» un tieši pārnesis to no mākslinieka uz historiogrāfu (VI. S. 283). Šī pārnesuma nozīmi no gara vēstures pozīcijām mēs iztīrāsīm vēlāk. Tā pamats ir Šleiermahera dzīves jēdziens: «Bet tur, kur ir dzīve, funkcijas un daļas tiek saturētas kopā.» *Izteiciens Keimantschluss* — sākotnīgā izšķiršanās — *Werke. Bd. I, 7. S. 168.*

<sup>29</sup> *Schleiermacher. Dialektik. Ed. R. Odebrecht. [Leipzig, 1942.] S. 569 f.*

<sup>30</sup> *Dialektik. S. 470.*

realitātes aspektā kaut ko guvis no arheoloģiskajiem izrakumiem. Tas, kas te jāsaprot, ir nevis kopīgā lietu domāšana, bet gan individuālā domāšana, kas saskaņā ar savu būtību ir atsevišķas būtnes brīva kombinācija, izteiksme, brīva izpausme.

Taču Šleiermaheram ir raksturīgs tieši tas, ka viņš it visur uzmeklē šos brīvās produkcijas momentus. Arī sarunu, kā jau iepriekš minēts, Šleiermahers atšķir tādā pašā nozīmē, nostādot līdzās «īstai sarunai», kas vērsta uz kopīgo jēgas uzzināšanas vēlmi un kas ir dialektikas pirmveidols, «brīvu sarunu», ko attiecina uz māksliniecisko domāšanu. Šajā gadījumā domu saturs «gandrīz vai nemaz netiek ņemts vērā». Saruna nav nekas cits kā savstarpēja domu radīšanas ierosināšana («un tās dabiskās beigas nav nekas cits kā pakāpeniska aprakstītā procesa izsmelšana») <sup>31</sup>, sava veida mākslinieciska veidošana, mijoties vēstījumiem.

Tā kā runa vairs nav tikai iekšējs domu radīšanas produkts, jo tā ir arī vēstījums un kā vēstījumam tai ir ārējs veidols, tā nevis ir vienkārši nepastarpināta domu izpausme, bet paredz apjēgsmi. Pilnā apmērā tas, protams, attiecas uz rakstiski fiksēto, proti, uz visiem tekstiem. Tie vienmēr ir attēlojums caur mākslu. <sup>32</sup> Tur, kur runa ir māksla, pastāv arī saprašana. Tātad visas runas un teksti ir principiāli saistīti ar saprašanas mākslu, hermeneitiku, un tas arī izskaidro retorikas (kas ir viena no estētikas jomām) un hermeneitikas saderību: ikviens saprašanas akts, pēc Šleiermahera [uzskatiem], ir runas akta apvēršana, konstrukcijas rekonstrukcija. Līdz ar to hermeneitika ir sava veida apvēršanās retorikā un poētikā.

Tas, ka šādā veidā dzeja tiek saistīta ar runas mākslu <sup>33</sup>, mums šķiet kaut kas svešatns. Jo mums dzejas mākslas izcilība un cienīgums šķiet tieši tas, ka valoda tajā nav runa, t.i., ka tai piemīt jēgvienība un noformējuma vienība neatkarīgi no visas runas un uzrunāšanas vai pierunāšanas sapratnes. Turpretim Šleiermahera «mākslinieciskās domāšanas» jēdziens, ar kuru viņš aptver dzejas mākslu un runas mākslu, skata nevis produktu, bet gan subjekta izturēšanās veidu. Tādējādi arī runa tiek domāta kā māksla, t.i., neraugoties uz visām mērķnoteiksmēm un saistībām ar lietām, tā tiek skatīta kā mākslinieciskas produktivitātes izteiksme, un līdz ar to pāreja no nemākslinieciskā uz māksliniecisko ir plūstoša un plūstoša ir arī pāreja no nemākslinieciskas (nepastarpinātas) saprašanas uz saprašanu, ko sasniedz ar

<sup>31</sup> *Dialektik.* S. 572.

<sup>32</sup> *Ästhetik.* Ed. Odebrecht. S. 269.

<sup>33</sup> *Ästhetik.* S. 384.

prasmīga paņēmiena palīdzību. Ciktāl šāda produkcija tiek iegūta mehāniski — sekojot noteiktiem likumiem un noteikumiem —, nevis neapzināti ģeniāli, izklāstītājs kompozīciju var saprast apzināti; taču, tiklīdz tā ir individuāla, radošs ģenialitātes veikums vārda īstā nozīmē, saprašana pēc noteikumiem nav iespējama. Ģenijs pats veido paraugus un noteikumus. Viņš rada jaunas valodas izmantošanas formas, literāras kompozīcijas u.tml. Šleiermahers rēķinās ar šo atšķirību. Lai atbilstu ģeniālajai produkcijai, hermeneitikai ir vajadzīga divinācija, nepastarpināta nojaušana, kas galu galā paredz sava veida kongenialitāti. Bet, ja jau robežas starp māksliniecisku un nemāksliniecisku, mehānisku un ģeniālu produkciju ir plūstošas, jo tur vienmēr izpaužas individualitāte un tajā vienmēr pastāv no noteikumiem brīvas ģenialitātes moments — gluži kā bērns, kas ieaug kādā valodā —, tad no tā izriet, ka pēdējam jebkādas saprašanas pamatam ir jābūt kongenialitātes divinatorajam aktam, kura iespējamība balstās uz visu individualitāšu iepriekšēju saistību.

Tas patiešām ir Šleiermahera priekšnosacījums — ikviena individualitāte ir visdzīves manifestācija, un tāpēc «katrs nes sevi katra minimumu, bet divinācija līdz ar to gūst impulsu no salīdzinājuma ar sevi pašu». Tādējādi viņš var teikt, ka autora individualitāte ir aptverama nepastarpināti, «ja vien sevi it kā transformē par citu». Šādi fokusējot saprašānu uz individualitātes problēmu, hermeneitikas uzdevums Šleiermaheram atklājas kā universāls uzdevums. Jo abi galējie svešatnes un tuvuma punkti ir doti līdz ar relatīvo jebkādas individualitātes diferenci. Saprašānas «metodei» jāpatur vērā gan kopīgais, izmantojot salīdzināšanu, gan savdabīgais, izmantojot minēšanu, un tas nozīmē, ka tai jābūt gan komparatīvai, gan divinatorai. Taču abos aspektos tā ir «māksla», jo to nevar mehanizēt kā noteikumu pielietošanu. Divinatorais ir nenovēršams.<sup>34</sup>

Balstoties uz šo estētisko individualitātes metafiziku, filologu un teologu izmantotie hermeneitiskie pamatprincipi iegūst īpašu pavērsienu. Šleiermahers seko Frīdriham Astam un visai hermeneitiski retoriskajai tradīcijai, kad par būtisku saprašānas pamatiezīmi atzīst to, ka atsevišķā jēga izriet tikai no kopsakara un līdz ar to galu galā — no veselā. Šī tēze tiek uzskatīta par pašsaprotamu jebkura teikuma gramatiskai sapratnei — arī tā iekļaušanai literāra darba veseluma kopsakarībā vai pat literatūras resp. attiecīgā literārā žanra veselumā —, taču Šleiermahers to attiecina uz psiholoģisko sapratni, kurai ikviens domveidojums jāsaprot kā dzīves moments šī cilvēka totālajā kopsakarībā.

<sup>34</sup> Schleiermacher. Werke. Bd. I. S. 146 f.

Turklāt jau izsenis bija skaidrs, ka loģiskā skatījumā te pastāv aplis, jo veselais, saskaņā ar kuru jāsaprot atsevišķais, nav dots pirms atsevišķā — nedz kā dogmatisks kanons (pēc kura vadās katoliskā un, kā redzējām, zināmā mērā arī reformatoriskā Rakstu sapratne), nedz kā tam analogais laika gara priekšjēdziens\* (kā Asts atmaksas veidā pieņem senatnes garu).

Šleiermahers gan paziņo, ka šādas dogmatiskas vadulas nevar pretendēt uz absolūtu nozīmi un tāpēc tās ir tikai relatīvi apla ierobežojumi. Fundamentālā skatījumā saprašana vienmēr ir paškustībā šādā aplī, tāpēc arī atkārtotā atgriešanās no veselā pie daļām — un otrādi — ir tik būtiska. Pievienojas vēl tas, ka šis aplis nemitīgi paplašinās, jo veselā jēdziens ir relatīvs un iekļaušana aizvien lielākās kopsakarībās skar arī atsevišķā sapratni. Šleiermahers uz hermeneitiku attiecina paša nemitīgi izmantoto polāri dialektiskās aprakstes metodi un līdz ar to rēķinās ar saprašanas iekšējo pagaidu raksturu un bezgalīgumu, attīstot to no senā veselā un daļas hermeneitiskā pamatprincipa. Taču viņam raksturīgā spekulatīvā relativēšana drīzāk jau ir deskriptīva saprašanas procesa sakārtošanas shēma. Tas izpaužas tādejādi, ka viņš pieņem kaut ko līdzīgu pilnīgi sapratnei, kas iegūstama ar divinatoru transpozīciju, «līdz beigās viss atsevišķais it kā uzreiz iegūst pilnīgu izgaisojumu».

Varētu jautāt, vai šādus pavērsienus (kas tādā pašā nozīmē sastopami arī Bekha darbos) drīkst pieņemt burtiski vai arī tiem tikai jāapraksta saprašanas relatīvā pilnība. Šleiermahers — bet vēl izteiktāk Vilhelms fon Humbolts —, protams, skatīja individualitāti kā noslēpumu, kas nekad nav pilnīgi atminams. Tieši šī tēze jāsaprot *relatīvi*: ierobežojums, kas stāv prāta un aptveršanas priekšā, ir nepārvarams ne jau jebkurā nozīmē. Tas jāpārvar ar *jūtām*, proti, ar nepastarpināti simpatētisku\*\* un kongeniālu saprašanu. Hermeneitika ir *māksla*, nevis mehānisks paņēmieni. Tādejādi savu darbu — sapratni — tā noved līdz pilnībai kā mākslasdarbu.

Šis hermeneitikas robeža, kas balstīta uz individualitātes jēdzienu, izpaužas faktā, ka Šleiermahers neuzskata filoloģijas un bibliiskās eksegēzes uzdevumu — saprast svešā valodā uzrakstītu un pagājušā laikmetā radušos tekstu — par fundamentāli problemātiskāku nekā jebkuru citu saprašanu. Īpašs uzdevums, pēc Šleiermahera [uzskatiem], rodas tur, kur jāpārvar laika atstatums. Šleiermahers to dēvē par 'identificēšanos ar sākotnējo lasītāju\*\*\*'. Taču šī 'identitātes operācija', šīs identitātes valodiskā un vēsturiskā atjaunošana viņam ir tikai ideāla sagatavošanās istenajam saprašanas aktam, kas ir nevis identificēšanās ar sākotnējo lasītāju, bet gan ar autoru, caur kuru teksts tiek atklāts kā savdabīga tā autora dzīves manifestācija. Šleiermahera problēma ir nevis tumšās vēstures, bet gan tumšā Tu problēma.

Tomēr rodas jautājums, vai šādi var nošķirt identitātes atjaunošanu ar sākotnējo lasītāju no saprašanas. Patiesībā identificēšanās ar lasītāju — ideālais priekšnosacījums — nav realizējama pirms īstiem centieniem [kaut ko] saprast, tā ir ietverta šajos centienos. Arī laikmetīga teksta viedoklis, kura valoda mums nav pietiekami tuva vai kura saturs šķiet svešs, mums atklājas tikai aprakstītajā veidā — riņķojošā šurpu turpu kustībā starp veselo un atsevišķo. To atzīst arī Šleiermahers. Tā vienmēr ir šī kustība, kurā mācās saprast svešu viedokli, svešu valodu vai svešu pagātni. Riņķojošā kustība norisinās tāpēc, «ka izklāstāmo nevar saprast uzreiz»<sup>35</sup>. Jo arī paša valodas ietvaros ir spēkā tas, ka lasītājam pilnīgi jāiesavina ne tikai autora valodiskais krājums no viņa rakstiem, bet arī viņa viedokļa savdabība. Un no šīs konstatācijas, kas rodama paša Šleiermahera [tekstos], izriet, ka identificēšanās ar sākotnējo lasītāju, par kuru runāja Šleiermahers, nav pagaidu operācija, kas būtu nošķirama no īstiem centieniem saprast, kurus Šleiermahers saprot kā identificēšanos ar autoru.

Palūkosimies tuvāk, ko tad Šleiermahers domā ar šādu identificēšanos. Jo tā, protams, nav vienkārši identifikācija. Reprodukcija ir būtiski atšķirīga no produkcijas. Tādējādi Šleiermahers nonāk pie tēzes, ka rakstnieks *jāsaprot labāk, nekā viņš sapratis pats sevi*, — formula, kas kopš tā laika aizvien tikusi atkārtota un kuras mainīgajā interpretācijā iezīmējas visa jaunākās hermeneitikas vēsture. Šajā tēzē patiesām ir ietverta hermeneitikas īstenā problēma. Tāpēc šīs formulas jēga ir jāaplūko detalizētāk.

Tas, ko šī formula saka Šleiermahera [darbos], ir skaidrs. Viņš saprašanas aktu skata kā produkcijas rekonstruktīvu izpildi. Tai jāpadara apzināts šis tas no tā, kas autoram var palikt neapzināts. Pilnīgi skaidrs, ka ar šīs formulas palīdzību Šleiermahers pārnes ģēnija estētiku uz savu vispārējo hermeneitiku. Ģeniālā mākslinieka radīšanas veids ir modelis, uz ko atsaucas mācība par neapzināto produkciju un reprodukcijas nepieciešamo apzinātību.<sup>36</sup>

Šādi saprastu formulu patiesām var uzskatīt par visas filoloģijas pamatprincipu, jo tā tiek saprasta kā mākslinieciskas runas saprašana. Labāka sapratne, kas raksturo interpretētāju salīdzinājumā ar autoru, ir nevis, piemēram, tekstā aplūkoto lietu sapratne, bet gan tikai teksta, t. i., tā, ko autors domājis un izteicis, sapratne. Šo sapratni var saukt par «labāku» tajā ziņā, ka viedokļa izteiktā — un līdz ar to izceltā — sapratne ietver sevi vairāk izziņas

<sup>35</sup> *Werke. Bd. I, 7. S. 33.*

<sup>36</sup> H. Pačs pa šo laiku ir detalizētāk izgaismojis romantiskās hermeneitikas agrīno vēsturi, sk.: Patsch H. Friedrich Schlegels «Philosophie der Philologie» und Schleiermachers frühe Entwürfe zur Hermeneutik // *Zeitschrift für Theologie und Kirche*. 1996. S. 434 — 472.

par tā saturisko izpildi. Tādējādi tēze pauž gandrīz vai kaut ko pašsaprotamu. Tas, kurš valodiski mācās saprast svešā valodā [sarakstītu] tekstu, pats to nemanot, apziņā strikti fiksēs šī teksta gramatiskos noteikumus un kompozīcijas formu, ko autors ievērojis, jo viņš dzīvoja šajā valodā un tās mākslinieciskajos līdzekļos. Tas pats principā attiecas uz visu ģeniālo produkciju un tās uztveri. Īpaši tas jāatceras dzejas interpretācijas gadījumā. Arī šajā gadījumā dzejnieku nepieciešams saprast labāk, nekā viņš saprata pats sevi, jo viņš vispār «nesaprata sevi», kad viņā veidojās teksta uzbūve.

No tā izriet — un hermeneitika nekad to nedrīkst aizmirst —, ka mākslinieks, kas rada, nav aicināts būt radītā interpretētājs. Kā interpretētājam viņam autoritātes ziņā nav nekādu principiālu priekšrocību salīdzinājumā ar vienkāršu uztvērēju. Viņš, ciktāl reflektē, ir sevis paša lasītājs. Viedoklis, kas viņam ir kā reflektējošam, nav noteicošs. Vienīgais izklāsta mērogs ir radītā jēgas saturs, tas, ko radītais «domā». <sup>37</sup> Tādējādi mācība par ģeniālu produkciju īsteno svarīgu teorētisko veikumu, jo izdzēs atšķirību starp interpretētāju un autoru. Tā leģitimizē abu pielīdzināšanu, jo tas, ko nepieciešams saprast, ir nevis reflektējošais pašizklāsts, bet gan autora neapzinātais viedoklis. Tikai to arī Šleiermahers vēlas pateikt ar savu paradoksālo formulu.

Sekojoš Šleiermaheram, arī citi, piemēram, Augusts Bekhs, Šteintāls un Diltejs, šo formulu ir atkārtējuši tādā pašā nozīmē: «Filologs saprot runātāju un dzejnieku labāk, nekā viņi paši sevi, un labāk, nekā viņus sapratusi laikabiedri. Jo viņš skaidri apzinās to, kas runātājam un dzejniekam bija neapzināts fakts.» <sup>38</sup> «Izzinot psiholoģisko likumību», filologs, pēc Šteintāla [domām], iespēj padziļināt izzinošo saprašanu līdz aptverošai saprašanai, jo nokļūst līdz runas darinājuma kauzalitātes, ģenēzes un rakstnieciskā gara mehānikas pamatiem.

Šteintāla atkārtotā Šleiermahera tēze jau pauž tās psiholoģiskās likumu izpētes ietekmi, kura par paraugu pieņem dabas izpēti. Diltejs šajā ziņā ir brīvāks, jo saglabā lielāku saistību ar ģenija estētiku. Formulu viņš lielākoties attiecina uz dzejnieku [darbu] izklāstu. Ja dzejojuma «ideja» tiek saprasta, vadoties pēc tā «iekšējās formas», tad, protams, var teikt, ka tā tiek «saprasta labāk». Diltejs to uzskata gandrīz vai par «vislielāko hermeneitikas triumfu». <sup>39</sup>

<sup>37</sup>Modernā mode izmantot rakstnieka pašinterpretāciju kā interpretācijas kanonu ir aplama psiholoģisma sekas. Tomēr «teorija», piemēram, mūzikas vai poētikas un runas mākslas teorija, var būt leģitims izklāsta kanons. /Sal. ar manu rakstu: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik // Ges. Werke. Bd. 2. S. 3 ff.*

<sup>38</sup>Steinthal H. *Einleitung in die Psychologie und Sprachwissenschaft*. Berlin, 1881.

<sup>39</sup>V. S. 335.

Izcila dzejojuma filosofiskais saturs tiek atklāts, saprotot to kā brīvu radīšanu. Brīvo radīšanu neierobežo ārēji vai materiāli nosacījumi, tāpēc to var aptvert tikai kā «iekšēju formu».

Taču rodas jautājums, vai šis ideālais «brīvās radīšanas» gadījums patiešām var būt noteicošs hermeneitikas problēmas gadījumā; varbūt pēc šī mēroga pietiekami labi var saprast tikai mākslasdarbus. Jāizvirza arī jautājums, vai tēze, ka autors jāsaprot labāk, nekā viņš saprata pats sevi, ģēnija estētikas ietvaros vispār ļauj atpazīt savu sākotnējo nozīmi, varbūt tā transformējusies par kaut ko pilnīgi jaunu.

Šleiermahera formulai patiešām ir sava priekšvēsture. Bolnovs, kas to pētījis<sup>40</sup>, citē divus fragmentus, kuros šī formula rodama pirms Šleiermahera, proti, Fihtes un Kanta<sup>42</sup> [atziņas]. Senākus pierādījumus nav izdevies iegūt.<sup>43</sup> Tāpēc Bolnovs pieļauj, ka runa ir par mutisku tradīciju, par sava veida filoloģiskā amata noteikumu, kas tiek nodots no paaudzes uz paaudzi un ko Šleiermahers pārņemto.

Man tas iekšēju un ārēju cēloņu dēļ šķiet ļoti neticami. Šī rafinētā metodiskā formula, ko patvalīgās interpretācijās aizvien vēl nelietīgi izmanto kā brīvlaišanas rakstu un līdz ar to atbilstīgi apkaro, nepavisam nepiestāv filologu cunftei. Viņu — kā «humānistu» — pašapziņa drīzāk jau izpaužas, atzīstot pilnīgu klasisko tekstu parauga [statusu]. Īstiem humānistiem [aplūkotois] autors nepavisam nepieder pie to autoru šķiras, kuru darbus viņi vēlētos saprast labāk, nekā sevi sapratis pats autors. Humānistiem — un to nedrīkst aizmirst — augstākais mērķis sākotnēji ir nevis «saprast» savus paraugus, bet gan pielīdzināties tiem vai pat tos pārspēt. Tāpēc sākotnēji filologs ar saviem paraugiem ir saistīts ne tikai kā skaidrotājs, bet arī kā imitators, ja ne sāncensis. Gan dogmatiskajai saistībai ar Biblii, gan humānistiskajai saistībai ar klasiku vispirms bija jādod vieta distancētai attieksmei, lai interpretētāju nodarbe iegūtu saasināto pašapziņu, kas izpaužas iztaujājamā formulā.

Tāpēc ticamāk, ka tikai Šleiermahers, kas pārvērta hermeneitiku par patstāvīgu, no jebkāda satura nošķirtu metodi, varēja īstenot pavērsienu, kas

<sup>40</sup>Bollnow O.F. *Das Verstehen*. [Mainz, 1949].

<sup>41</sup>*Werke*. [Berlin, 1971]. Bd. VI. S. 337.

<sup>42</sup>Kr. d. r. V. B 370.

<sup>43</sup>M. Redekers Dilteja darba «Šleiermahera dzīve» ievadā (Bd. II, 1. S. LIV) min arī Herdera liecību (*Briefe, das Studium der Theologie betreffend*. 5. Teil. 1781) un norāda uz agrīno Luteru (*Clemen V. S. 416*), ko es citēju 46. piezīmē: «*Vide quam apte serviat Aristoteles in Philosophia sua Theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur.*»/

interpretētajam jāva tik fundamentāli pretendēt uz savu pārākumu pār [skaidrojamo] priekšmetu. Ja ieskatās dziļāk, tam atbilst arī formulas parādīšanās Fihtes un Kanta [darbos]. Jo sakarība, kurā parādās šis šķietamais filoloģiskā amata noteikums, rāda, ka Fihte un Kants ar to domājuši kaut ko pavisam citu. Runa ir nevis par filoloģijas pamatprincipu, bet gan par filosofijas pretenziju pārvarēt kādā tēzē rodamās pretrunas, izmantojot lielāku jēdzienisko skaidrību. Runa tāpat ir par pamatprincipu, kas visnotaļ racionālisma garā pauz prasību, ka tikai caur domāšanu, caur autora jēdzienos ietvertu konsekvencu attīstīšanu jānokļūst pie atziņām, kas atbilst autora īstajam nodomam, — pie atziņām, kurām viņam būtu jāpiekrīt, ja viņš būtu domājis pietiekami skaidri. Pretenzijas uz lietišķu kritiku ir ietvertas gan hermeneitiski neiespējamajā tēzē, ka «viena lieta — sistēmas autors, bet pavisam kas cits — tās skaidrotājs un sekotājs»<sup>44</sup>, ko Fihte ieņēma galvā, polemizējot ar valdošo Kanta [filosofijas] izklāstīšanu, gan viņa pretenzijā izskaidrot Kanta [filosofiju] «saskaņā ar *garu*»<sup>45</sup>. Līdz ar to apstrīdētajā formulā nav formulēts nekas cits kā filosofiskās pretenzijas uz lietišķo kritiku. Tas, kurš spēj labāk pārdomāt to, par ko runājis autors, kļūst par to, kurš teikto iespēj skatīt pašam autoram apslēptās patiesības gaismā. Šajā ziņā pamatprincips, ka autors jāsaprot labāk, nekā viņš sapratis pats sevi, ir aizsens, proti, tik sens, cik sena ir zinātniskā kritika.<sup>46</sup> Tas izveidojas racionālisma garā kā filosofiski lietišķās kritikas formula. Līdz ar to tam ir pilnīgi cita nozīme salīdzinājumā ar Šleiermahera filoloģisko noteikumu. Visai ticams, ka tieši Šleiermahers ir pārveidojis šo filosofiskās kritikas pamatprincipu par filoloģiskās izklāsta mākslas pamatprincipu.<sup>47</sup> Līdz ar to tiktu precīzi iezīmēta Šleiermahera un

<sup>44</sup> *Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre // Werke. Bd. I. S. 485.*

<sup>45</sup> *Ebda. 479 Anm.*

<sup>46</sup> Es pateicos H. Bornkammam par jauko piemēru, kā šī šķietamā filoloģiskās amata mākslas formula rodas pati no sevis, ja tiek praktizēta polemiska kritika. Attiecinot Aristoteļa kustības jēdzienu uz Trinitāti, Lutera (*Predigt vom 25.12. 1514. Weimarer Ausgabe. Bd. I. S. 28*) saka: «*Vide quam apte serviat Aristoteles in philosophia sua theologiae, si non ut ipse voluit, sed melius intelligitur et applicatur. Nam res vere est elocutus et credo quod aliunde furatus sit, quae tanta pompa profert et jactat.*» Nedomāju, ka filoloģiskais amats šajā savā «noteikuma» izmantojumā vēlētos sevi atpazīt.

<sup>47</sup> Par to liecina arī šī izteiciena ieviešana: «Jā, vispār formulā ir kaut kas patiens .. šādi tiek domāts tikai tas ...» Arī akadēmiskajā runā (*Werke. Bd. III, 3. S. 362*) viņš novērs paradoksu, rakstot: «.. kā viņš varēja sniegt sev norēķinu par sevi pašu.» Priekšlasījuma manuskriptā (1828) var lasīt: «.. vispirms saprast runu tikpat labi, bet tad vēl labāk nekā tās autors.» (*Abh. d. Heidelberger Akademie 1959. 2. Abhandlung. S. 87.*) Minēto pienēmumu apstiprina (*Turpinājumu sk. 190. lpp.*)

romantikas vieta. Radot universālu hermeneitiku, lietiskās sapratnes vadītā kritika tiek izstumta no zinātniskā izklāsta jomas.

Šleiermahera formula, kā viņš pats to saprot, vairs neietver sevī lietu, par kuru tiek runāts, tā skata teksta priekšstatīto izteikumu kā brīvu produkciju, neņemot vērā tā atziņas saturu. Tas atbilst tam, ka viņš hermeneitiku, kas attiecas uz visa valodiskā saprašanu, orientē uz pašas valodas standartpiemēru. Indivīda runāšana patiešām ir brīvi veidojošs veikums, kaut arī tās iespējas ļoti ierobežo valodas striktā izveide. Valoda ir izteiksmes lauks, un tās priekšrocība hermeneitikas laukā Šleiermaheram nozīmē, ka viņš kā interpretētājs skata tekstus neatkarīgi no to pretenzijām uz patiesību kā tīrus izteiksmes fenomenus.

Pat vēsture viņam ir tikai šāda brīvas radīšanas izrāde, kas, tiesa, gan ir dievišķas produktivitātes izrāde, bet vēsturisko izturēšanos viņš saprot kā šīs lieliskās izrādes vērošanu un baudīšanu. Ļoti skaisti šo romantisko vēstures refleksīvo baudījumu ataino Dilteja darbā<sup>48</sup> publicētā Šleiermahera dienasgrāmatas piezīme: «Īstā vēsturiskā nojēga paceļas virs vēstures. Visas parādības ir tikai kā svētie brīnumi, lai pievērstu aplūkojumu garam, kas tos spēlējoties radījis.»

---

arī pirmoreiz publicētie Frīdriha Šlēģela aforismi no viņa «filosofiskajiem mācībgadiem». Laikā, kad Šlēģelim ir visciešākās attiecības ar Šleiermaheru, viņš atzīmē: «Lai kādu saprastu, jābūt gudrākam par viņu, jābūt tikpat gudram un tikpat dumjam kā viņš. Nepietiek, ja kāda jucekļīga darba īsto nozīmi saprot labāk, nekā to sapratis autors. Jāpazīst arī jucekļīgums līdz pat tā principiem, jāprot to raksturot un konstruēt.» (*Schriften und Fragmente*. Ed. E. Behler. [Stuttgart, 1956]. S. 158.)

Šī piezīme rāda, ka labāksaprašana aizvien vēl vērsta lietiskuma virzienā, «labāk» nozīmē ne-«jucekļīgā». Taču, tiklīdz jucekļīgums kļūst par saprašanas un «konstruēšanas» priekšmetu, iezīmējas pavērsiens, kas ved pie Šleiermahera jaunā hermeneitiskā pamatprincipa. Tieši te ir pagriezienpunkts starp vispārīgo, apgaismniecisko un jauno atziņas romantisko nozīmi. /Heinrihs Nise (*Die Sprachtheorie F. Schlegels*. S. 92 ff.) dara patīcamu, ka Šlēģels izdara pavērsienu kā vēsturei uzticīgs filologs, jo autors «jāraksturo» viņa nozīmē («halb» *Athenäumfragm.* 401). Līdzīgs starpstāvoklis nomanāms arī Šellinga «Transcendentālā idealisma sistēmā» (*Werke*. Bd. III. S. 623): «.. ja kāds runā vai apgalvo [kaut ko] par lietām, kuru nozīmi viņš nevar pilnīgi pārskatīt nedz laika dēļ, kurā viņš ir dzīvojis, nedz citu savu izteikumu dēļ, proti, ja viņš tikai šķietami izsakās apzināti, kaut gan varētu izteikties tikai neapzināti ...» Sal. ar 178. lpp. citēto Hladēniusu par atšķirību starp «saprast autoru» un «saprast tekstu». Kā formulas sākotnēji apgaismnieciskās nozīmes pierādījums var kalpot arī tas, ka nesenā pagātnē /lidzīgi kā Šopenhauers (*Schopenhauer A.* Bd. II. S. 299. Ed. Deussen.) tuvināšanos šai formulai uzrāda visnotaļ neromantisks domātājs, kas pavisam noteikti ar to saista lietiskās kritikas mērogu: *Husserliana*. Bd. 6. S. 74.

<sup>48</sup>*Das Leben Schleiermachers*. 1. Aufl. Anhang. S. 117.

Lasot šādu liecību, var novērtēt, cik milzīgam bija jābūt solim, kam no Šleiermahera hermeneitikas bija jānovēd līdz vēsturisko garazinātņu universālajai sapratnei. Lai cik universāla arī bija Šleiermahera izstrādātā hermeneitika, šai universalitātei tomēr piemita visai jūtami ierobežojumi. Viņa hermeneitika patiesībā attiecas uz tekstiem, kuriem noteikta negrozāma autoritāte. Protams, tas ir svarīgs solis vēsturiskās apziņas attīstībā, ka saprašana un izklāstīšana — gan Bībeles, gan klasiskās senatnes literatūras saprašana un izklāstīšana — tiek pilnīgi nošķirta no jebkādam dogmatiskām interesēm. Nedz Svēto Rakstu pestījošā patiesība, nedz klasiku priekšzīmīgums nedrīkstēja ietekmēt metodi, kas ikvienā tekstā prata aptvert tā dzīves izpausmi, neskarot teiktā patiesību.

Taču interese, kas motivēja šo Šleiermahera metodisko abstrakciju, bija nevis vēsturnieka, bet gan teologa interese. Viņš vēlējās mācīt, kā saprotama runa un rakstiskais tradējums, jo runa ir par vienu, ticības mācībai [būtisku] biblisko tradējumu. Tāpēc viņa hermeneitiskā teorija vēl bija tālu no historikas, ko garazinātnes varētu izmantot kā metodoloģisku organonu. Tā mērķis bija noteikts uzskats par tekstiem, kuram kalpotu arī vēsturisko kopsakarību vispārīgums. Tas ir Šleiermahera ierobežojums, pie kura vēsturiskais pasaulskatījums nevarēja apstāties.

## b. VĒSTURISKĀS SKOLAS PIEVIENOŠANĀS ROMANTISKAJAI HERMENEITIKAI

### α. APJUKUMS SAKARĀ AR UNIVERSĀLĀS VĒSTURES IDEĀLU

Mums jājautā, kā lai padara saprotamu vēsturniekiem viņu pašu nodarbi, balstoties uz viņu hermeneitisko teoriju. Viņu tēma ir nevis atsevišķs teksts, bet gan *universālā vēsture*. Vēsturnieks tiecas saprast cilvēces vēstures kopsakara veselumu. Ikviens atsevišķais teksts viņam nav pašvērtība, tas kalpo tikai par avotu, bet tas nozīmē — kalpo tikai kā pastarpinošs materiāls vēsturiskās kopsakarības izziņai, proti, tas nav nekas cits kā visi pārējie pagātnes mēmie pārpalikumi. Tādējādi vēsturiskā skola principā vairs nevarēja attīstīties uz Šleiermahera hermeneitikas bāzes.<sup>49</sup>

<sup>49</sup>Par vēstures kontinuitātes lietišķo problēmu skat. manu tāda paša nosaukumu darbu — *Kl. Schr. I. S. 149 — 160* (it īpaši — *S. 158 ff.*); *Ges. Werke. Bd. 2. S. 133 ff.*

Un tomēr vēsturiskais pasauleskatījums, kas tiecās pēc lielā mērķa — universālās vēstures sapratnes, balstījās uz romantisko individualitātes teoriju un tai atbilstošo hermeneitiku. To var pateikt arī negatīvi: vēsturiskās dzīves sasaistes priekšrise\*, ko tagadnei priekšstata tradējums, aizvien vēl netika ietverta metodiskajā refleksijā. Drīzāk jau par uzdevumu uzskatīja pagātnes pārsūtīšanu tagadnei, izpētot tradējumu. Tāpēc pamatshēma, saskaņā ar kuru vēsturiskā skola domā universālās vēstures metodiku, patiesām ir tā pati shēma, kuru attiecina uz jebkuru tekstu. Tā ir veselā un daļas shēma. Tiesa, pastāv atšķirība, vai tekstu mēģina saprast kā literāru veidojumu saskaņā ar tā nodomu un kompozīciju vai arī izmantot kā dokumentu lielas vēsturiskas kopsakarības izziņai, par kuru tas sniedz kritiski pārbaudāmu izziņu. Tomēr filoloģiskās un vēsturiskās intereses savstarpēji pakārtojās. Vēsturiskā interpretācija var kalpot par dotā teksta sapratnes līdzekli, kaut arī citā interešu pāvērsienā saskata tajā tikai avotu, kas iekļauts vēsturiskā tradējuma veselumā.

Skaidri izteiktu metodisko refleksiju mēs neatradīsim nedz *Ranke's* [darbos], nedz vērīgā metodologa *Droizena* [tekstos]; pirmo reizi to izsaka *Diltejs*, kas apzināti pievērsās romantiskajai hermeneitikai un paplašina to līdz garazinātņu vēsturiskai metodikai, līdz garazinātņu izziņas teorijai. Dilteja vēsturiskā kopsakara jēdziena loģiskā analīze patiesām ir hermeneitiskā pamatprincīpa, ka atsevišķais saprotams tikai no teksta veseluma, bet veselais — no atsevišķā, attiecināšana uz vēstures pasauli. Ne tikai avoti ir sastopami kā teksti, arī pati vēsturiskā īstenība ir teksts, kas jāsaprot. Taču ar šo *hermeneitikas pārnesanu uz historiku* Diltejs ir tikai vēsturiskās skolas interpretētājs. Viņš formulē to, ko principā domāja pats Ranke un Droizens.

Līdz ar to 19. gadsimta vēstures izpētes apjēgsmi noteica romantiskā hermeneitika un tās fons — panteistiskā individualitātes metafizika. Garazinātnēm un vēsturiskās skolas pasaules skatījumam\*\* tas kļuva liktenīgi. Mēs vēl radzēsīm, ka Hēgela pasaules vēstures filosofija, pret ko sacēlās vēsturiskā skola, vēstures nozīmi gara būtnei un patiesības izziņai bija iepazinusi daudz pamatīgāk nekā izcilie vēsturnieki, kas nevēlējās atzīt savu atkarību no Hēgela. Šleiermahera individualitātes jēdziens, kas it labi sabalsojās ar teoloģijas, estētikas un filoloģijas interesēm, bija kritiska instance, vērsoties pret vēstures filosofijas apriorajām konstrukcijām, un piedāvāja vēsturiskajām zinātnēm metodisku orientāciju, kas gluži tāpat kā dabaszinātnes norādīja uz izpēti, t.i., uz vienīgo progresējošās pieredzes pamatu. Līdz ar to pretošanās pasaules vēstures filosofijai iedzina vēsturiskās zinātnes filoloģijas gultnē. Tās lepojās, ka neskata pasaules vēstures kopsakarību teleoloģiski, ka nedomā

pirmsromantiskās vai pēcromantiskās apgaismības stilā par kaut kādu gala-stāvokli, kas būtu vēstures gals, pasaules vēstures pastarā tiesa. Drīzāk jau tām nav nekādu beigu un nekā tāda, kas pastāvētu ārpus vēstures. Tāpēc sapratni par pasaules vēstures gaitu var iegūt tikai no vēsturiskā tradējuma. Un tieši filoloģiskā hermeneitika pretendē uz to, ka teksta jēgu var saprast iz paša teksta. *Tātad historikas pamats ir hermeneitika.*

Tiesa, universālās vēstures ideālam jāklūst par īpašu problēmu priekš vēsturiskā pasaules skatījuma, jo vēstures grāmata ikvienai tagadnei ir tumsā izgaistošs fragments. Vēstures universālajai kopsakarībai nepiemīt noslēgtība, kas filologiem raksturo tekstu, bet vēsturniekiem, teiksim, dzīves vēsturi, tomēr arī pagājušas, no pasaules vēstures skatuves nogājušas nācījas vēsture, pat tāda laikmeta vēsture, kurš ir noslēdzies un atrodas aiz mums, šķiet gatavs jēgveselums, sevī saprotams teksts.

Mēs redzēsīm, ka arī Diltejs ir domājis saskaņā ar šādām relatīvām vienībām un līdz ar to attīstījis [savu mācību] uz romantiskās hermeneitikas pamatiem. Tas, kas jāsaprot, gan vienā, gan otrā gadījumā ir jēgas veselums, un abos gadījumos tas ir vienādi atvienots no saprotošā. Vienmēr pastāv kāda sveša individualitāte, kas jānovērtē saskaņā ar tās jēdzieniem, vērtību kritērijiem utt., bet kuru tomēr var saprast, jo Es un Tu ir vienas un tās pašas dzīves 'momenti'.

Tiktāl hermeneitiskie pamati ir spēkā. Tomēr nedz šī priekšmeta atvienotība no interpretētāja, nedz arī jēgveseluma saturiskā noslēgtība nevar sniegt pamatu *īstajam* vēsturnieka uzdevumam — pasaules vēsturei. Jo vēsture ir ne tikai beigās — mēs paši kā saprotošie tajā atrodamies kā nosacīts un galīgs izritinošās ķēdes posms. Šī universālās vēstures problēma ļauj šaubīties par to, vai hermeneitika vispār var būt historikas pamats. Universālā vēsture vēsturiskajai izziņai tomēr ir nevis vienkārsi margināla un rudimentāla problēma, bet gan visīstākais tās kodols. Arī 'vēsturiskā skola' zināja, ka principā nevar būt neviena cita vēsture kā vien universālā vēsture, jo tikai saskaņā ar veselo atsevišķais nosakāms tā atsevišķajā nozīmē. Kā lai empīriski strādājošs pētnieks, kuram nevar būt dots veselais, sev palīdz, lai neatdotu savas tiesības filosofiem un neļautos viņu aprioristiskajai patvaļai?

Vispirms aplūkosim, kā šo universālās vēstures problēmu mēģina atrisināt 'vēsturiskā skola'. Lai to izdarītu, vajadzīga plaša iztaujāšana, taču mēs no visa vēsturiskās skolas teorētiskā kopsakara aplūkosim tikai universālās vēstures problēmu un tāpēc aprobežosimies ar Rankes un Droizena [atziņām].

Atcerēsīmes, kā vēsturiskā skola norobežojās no Hēgeļa. Tās dzimšanas apliecība ir novēršanās no apriorajām pasaules vēstures konstrukcijām. Tā

pretendē uz to, ka universālvēsturisku skatījumu var nodrošināt nevis spekulatīvā filosofija, bet gan tikai vēsturisks pētījums.

Izšķirīgais šī pavērsiena priekšnosacījums bija *Herdera* veiktā apgaismības vēsturiski filosofiskās shēmas kritika. Visasākos ieročus viņa uzbrukumam apgaismības prāta lepnumam sniedza klasiskās senatnes priekšzīmīgums, ko it īpaši sludināja Vinkelmans. 'Senatnes mākslas vēsture', protams, bija kas vairāk nekā vēsturisks attēlojums. Tā bija tagadnes kritika, tā bija programma. Taču divnozīmības dēļ, kas piemīt jebkurai tagadnes kritikai, šī grieķu mākslas priekšzīmīguma sludināšana, kam paša tagadnei jānodrošina jauns ideāls, tomēr nozīmē patiesu soli vēsturiskās izziņas virzienā. Taču pagātne, kas tagadnei tiek pasniegta kā paraugs, tieši tāpēc kļūst neatkārtojami vienreizīga, jo tiek pētīti un izzināti tās tā-būtmes cēloņi.

Herderam vajadzēja tikai nedaudz iziet ārpus Vinkelmaņa noteiktajiem pamatiem un visā pagātnē atpazīt dialektiskās attiecības starp priekšzīmīgumu un neatkārtojamību, lai teleoloģiskajam apgaismības vēstures traktējumam pretstatītu universālu vēsturisko pasaules skatījumu. Tagad domāt vēsturiski nozīmē, ka ikvienam laikmetam tiek atzītas paša laikmeta eksistences tiesības, paša pilnība. Šo principiālo soli ir veicis Herders. Vēsturiskais pasaules skatījums, protams, nevarēja pilnīgi izveidoties, kamēr klasicistisko aizspriedumu dēļ klasiskajai senatnei tikai atvēlēts īpašs priekšzīmīguma statuss. Vēsturiski viņpasaulīgo mērogu atzīst ne tikai teleoloģija apgaismības prāttiecības stilā, bet arī apvērsta teleoloģija, kas pilnības [tiesības] rezervē pagātnei vai vēstures sākumam.

Pastāv daudzas formas, kurās vēsture tiek domāta saskaņā ar tai pašai viņpasaulīgu mērogu. Vilhelma fon Humbolta klasicisms vēsturi skata kā grieķu dzīves pilnības zaudējumu un sabrukumu. Gētes laika gnostiskā vēstures teoloģija, kuras ietekme uz jauno Ranki<sup>50</sup> jau ir aplūkota, nākotni domā kā zaudētās pirmlaika pilnības atjaunošanu. Hēgelis samierināja klasiskās senatnes estētisko priekšzīmīgumu ar tagadnes pašapziņu, apzīmējot grieķu mākslas reliģiju par pārvarētu gara veidolu un proklamējot vēstures pabeigtību tagadnes vispārīgajā brīvības pašapziņā. Tās visas ir tādas vēstures domāšanas formas, kas paredz ārpus vēstures pastāvošus mērogus.

Līdz ar to arī šādu aprioru, nevēsturisku mērogu noliegšana, kas raksturīga 19. gadsimta vēsturisko pētījumu sākumam, nemaz nav tik brīva no

<sup>50</sup>Hinrichs C. Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit. [Göttingen,] 1954. Sal. ar manu piezīmi — *Philos. Rundschau* 4. S. 123 ff.

metafiziskiem priekšnosacījumiem, kā šie pētījumi iedomājas un apgalvo, saprotot sevi kā zinātniskus pētījumus. To var parādīt, analizējot vadošos šī vēsturiskā pasaules skatījuma jēdzienus. Tiesa, savā intencē šie jēdzieni ir vērsti tieši uz to, lai korigētu apriorās vēstures konstrukcijas iepriekšnolemtību. Taču, polemiski vērsoties pret ideālistisko gara jēdzienu, tie tomēr ir ar to saistīti. Visskaidrāk tas izpaužas Dilteja filosofiskajās refleksijās par šādu pasaules skatījumu.

Šo refleksiju sākumpunktu, protams, pilnīgi nosaka to pretstats 'gara filosofijai'. Visu vēsturiskā pasaules skatījuma pārstāvju — Rankes, Droizena un Dilteja — kopīgais pamatpieņēmums ir tas, ka ideja, būtība un brīvība vēsturiskajā īstenībā negūst pilnīgu un adekvātu izpausmi. Tas nav jāsaprot kā trūkums vai atpalcība. Drīzāk jau viņi šādi atklāj pašas vēstures konstitutīvo principu, ka idejai vēsturē vienmēr ir tikai nepilnīga reprezentācija. Un tāpēc, ka tas ir tā, vajag nevis filosofēt par vēsturiskajiem pētījumiem, bet pārliecināt cilvēku par sevi pašu un viņa stāvokli pasaulē. Ideja par vēsturi, kas būtu tīra idejas reprezentācija, nozīmētu atteikšanos no tās kā no savpata patiesības ceļa.

Taču vēsturiskā īstenība nav arī duļķains medijs, viela, kas pretojas garam, sastingusi nepieciešamība, kas salauž garu un kuras skavās tas nosmok. Šāds gnostiski neoplatonisks norises novērtējums kā izešana ārējā parādību pasaulē neatbilst vēstures būtmes metafiziskajai vērtībai un līdz ar to arī vēsturiskās zinātnes izziņas rangam. Tieši cilvēka būtības izvērsšanai laikā piemīt pašai sava produktivitāte. Tā ir cilvēciskā pārpilnība un daudzveidība, kas bezgalīgajās likteņa pārmaiņās izpaužas briesošajā īstenībā. Aptuveni šādi varētu formulēt vēsturiskās skolas pamatpieņēmumu. Nedrīkst ignorēt tās saistību ar Gētes laika klasicismu.

Vadošais tolaik principā ir humānistiskais ideāls. Vilhelms fon Humbolts specifisko grieķības pilnību saskatīja tās izcilo individuālo formu bagātībā. Izcilo vēsturnieku [skatījums], protams, nav reducējams uz šo klasicistisko ideālu. Drīzāk jau viņi sekoja Herderam. Bet ko gan dara ar Herderu saistītais vēsturiskais pasaules skatījums, kas vairs nepazīst klasiskā laikmeta pārākumu, ja ne skata pasaules vēstures veselumu saskaņā ar to pašu mērogu, kuru izmantoja Vilhelms fon Humbolts, lai pamatotu klasiskās senatnes pārākumu? Individuālo izpausmju bagātība raksturo ne tikai grieķu dzīvi, bet visu vēsturisko dzīvi, un tieši tas arī veido vēstures vērtību un jēgu. Uz jautājumu par jēgu šajā spožo uzvaru un cilvēku sirdis satricinošo šausmīgo sakāvju izrādē ir jāatrod atbilde.

Šīs atbildes priekšrocība ir tā, ka humānistiskais ideāls ir bez noteikta satura, tā pamatā ir formālā vislielākās daudzveidības ideja. Šāds ideāls ir patiesi universāls. Jo principā to vairs nevar satricināt nekāda vēstures pieredze, nekāda cilvēcisko lietu aizvien vēl mulsinošā nespēcība. Vēstures jēga ir pašā vēsturē. Tas, kas šķiet runājam pret šo jēgu, — visa pasaulīgā nepastāvīgums —, patiesībā ir tās īstenais pamats. Jo pašā paiešanā slēpjas vēsturiskās dzīves neizsmelamās produktivitātes noslēpums.

Līdz ar to jautājums ir šāds: kā lai domā pasaules vēstures vienību saskaņā ar šo mērogu un vēstures formālo ideālu, un kā lai attaisno tās izziņu? Vispirms sekosim *Ranke*. «Jebkura patiesi pasaulvēsturiska rīcība, kas nekad nav tikai vienkārša iznīcināšana, jo gaistošajā tagadnes acumirkli prot attīstīt nākamību, ietver sevī pilnīgu un nepastarpinātu savas neiznīcināmās vērtības izjūtu.»<sup>51</sup>

Ar īstu vēsturisko domāšanu nav savienojama nedz klasiskās senatnes privilēģēšana, nedz tagadnes vai nākotnes privilēģēšana, uz kuru ved šī tagadne, nedz arī tradicionālā universālās vēstures pamatshēma ar progresu un panīkšanu. Turpretim slavenā visu laikmetu nepastarpinātība attiecībā ar Dievu ļoti labi sabalsojas ar pasaulvēsturiskās kopsakarības ideju. Jo kopsakarība — Herders teica: «secīgā kārtība» — ir pašas vēsturiskās īstenības manifestācija. Tas, kas ir vēsturiski īstens, rodas «strikti secīgi: sekojošais novieto pagājušā ietekmi un veidu spilgtā, kopīgā\* gaismā».<sup>52</sup> Tātad pirmais izteikums par vēstures kā tapšanas un paiešanas formālo struktūru ir šāds: cilvēku likteņu pārmaiņās saglabājas nepārtraukta dzīves kopsakarība.

Tomēr tikai no šīm pozīcijām kļūst skaidrs, kas saskaņā ar Ranki ir «patiesi pasaulvēsturiska rīcība» un līdz ar to arī tas, uz ko balstās pasaules vēstures kopsakarība. Vēsturei nav ārpus tās esoša un noteikta telosa. Līdz ar to vēsturē nevalda nekāda *a priori* ieskatāma nepieciešamība. Tomēr vēsturiskās kopsakarības struktūra ir teleoloģiska.<sup>53</sup> Mērogs ir panākums. Mēs jau redzējām, ka tas, kas seko, nosaka pagājušā nozīmi. Ranke to varēja domāt kā vienkāršu vēsturiskās izziņas nosacījumu. Patiesībā uz to balstās arī svarīgums, kas pievienojas vēstures jēgai. Tas, ka kaut kas izdodas vai neizdodas, nenosaka tikai šīs rīcības jēgu, nodrošinot tai ilgstošu ietekmi vai neiedarbīgu pagaišanu; šī izdošanās vai neizdošanās ļauj visai rīcības un notikumu kopsakarībai kļūt jēgpilnai vai bezjēdzīgai. Tātad pašas vēstures

<sup>51</sup> Ranke L. *Weltgeschichte*. [Leipzig, 1888]. Bd. IX. S. 270.

<sup>52</sup> Ranke. *Lutherfragm.* 1.

<sup>53</sup> Sk.: Masur G. *Ranke's Begriff der Weltgeschichte*. [Oldenbourg.] 1926.

ontoloģiskā struktūra, kaut arī tai nav telosa, ir teleoloģiska. Tieši tā tiek definēts Rankes izmantotais patiesi pasaulvēsturiskās rīcības jēdziens. Rīcība ir patiesi pasaulvēsturiska, ja tā darina vēsturi, t.i., ja tai ir ietekme, kas rīcībai piešķir ilgstošu vēsturisku nozīmi. Tātad vēsturiskās kopsakarības elementi patiesām tiek noteikti neapzinātas teleoloģijas nozīmē, kas tos sakļauj un no šīs kopsakarības izslēdz to, kam nav nozīmes.

### β. RANKES VĒSTURISKAIS PASAULUZSKATS

Šāda teleoloģija, vadoties pēc filosofiskā jēdziena, nav pierādāma. Tā nepārvērs pasaules vēsturi par aprioru sistēmu, kurā aktieri iekļauti it kā kaut kādā viņus neapzināti virzošā mehānismā. Gluži pretēji — tā ir pavisam labi savienojama ar rīcības brīvību. Ranke pat var teikt, ka konstruktīvi vēsturiskās kopsakarības posmi ir «brīvības scēnas».<sup>54</sup> Šis izteiciens nozīmē, ka bezgalīgajā notikumu savijumā ir noteikti uznācieni, kuros it kā koncentrējas vēsturiskā izšķiršanās. Kaut arī visur izšķirīga ir rīkošanās iz brīvības, tomēr patiesi vēsturisku acumirkli raksturo tas, ka šāda izšķiršanās patiesām *kaut ko* izšķir, t.i., ka izšķiršanās veido vēsturi un tās ietekmē atklājas vēstures pilnīgā un ilgstošā nozīme. Acumirkli sniedz vēsturiskās kopsakarības artikulāciju. Šādus acumirkļus, kuros brīvā rīcība kļūst vēsturiski izšķirīga, mēs dēvējam par laikmetu darinošiem acumirkļiem vai krīzēm, bet individuus, kuru rīcība kļūst tik izšķirīga, līdz ar Hēgeli var dēvēt par 'pasaulvēsturiskiem indivīdiem'. Ranke šajā sakarībā saka: «Oriģināli gari, kas patstāvīgi iejaucas ideju un pasaules spēku cīņā, lai apvienotu visvarenākās idejas un spēkus, uz kuriem balstās nākotne.» Tas ir gars no Hēgela gara.

Mūsu rīcībā ir ļoti pamācošas Rankes refleksijas par jautājumu, kā šādos brīvības izšķiršanās [gadījumos] rodas vēsturiska kopsakarība: «Atzīsim, ka vēsturei nekad nevarēs būt filosofiskas sistēmas vienotība, taču tas nenozīmē, ka tai nepiemīt iekšēja kopsakarība. Mēs redzam cits citam sekojošu un cits citu noteicošu notikumu virkni. Sacīdams — 'noteicošu', es, protams, nesaku, ka tie ir absolūti nepieciešami. Dizums drīzāk jau ir tas, ka it visur ir vajadzīga cilvēciskā brīvība: vēsture izseko brīvības scēnas, un tur ir tās lielākais valdzinājums. Brīvībai pievienojas spēks, turklāt — sākotnīgs spēks; bez tā brīvība izsīkst gan pasaules notikumus, gan ideju jomā. Katru mirkli atkal var sākties kaut kas jauns, kas atvedināms tikai uz pirmo un

<sup>54</sup>Ranke. *Weltgeschichte*. Bd. IX. S. XIV.

kopīgo visas cilvēciskās darbības un varēšanas avotu; nekas nepastāv tikai cita gribēšanas pēc, neko pilnīgi neizsmel cita realitātē. Taču vienlaikus pastāv arī dziļi iekšēja kopsakarība, no kuras neviens nav pilnīgi brīvs un kura ietiecas it visur. Līdzās brīvībai pastāv nepieciešamība. Tā pastāv jau izveidotajā, nepārvaramajā, kas ir visas no jauna uzrodošās darbības pamatā. Tapušais konstituē kopsakarību ar topošo. Taču arī šī kopsakarība nav kaut kas patvaļīgi pieņemams, tā ir pastāvējusi noteiktā veidā — tā un ne citādi. Arī kopsakarība ir izziņas objekts. Šādi saistīta garāka notikumu — cits pēc cita un cits citam līdzās — virkne veido gadsimtu, laikmetu ...»<sup>55</sup>

Šajā atainojumā nozīmīgs ir tas, ka līdzās brīvības jēdzienam tiek novietots spēka jēdziens. Spēks, kā redzams, ir vēsturiskā pasauleskatījuma centrālā kategorija. Kā šādu kategoriju to ir izmantojis jau Herders, lai atbrīvotos no apgaismības progresa shēmas un pārvarētu tās pamatā esošo prāta jēdzienu.<sup>56</sup> Spēka jēdzienam vēsturiskajā pasauleskatījumā ir centrālā pozīcija tāpēc, ka tajā savdabīgā sprieguma vienībā savienots iekšējais un ārējais. Jebkurš spēks pastāv tikai savā izpausmē\*. Izpausme ir ne tikai spēka izpaušanās, bet arī tā īstenība. Hēgelim ir pilnīga taisnība, dialektiski izvērsot spēka un izpaušmes iekšējo savstarpējību. Taču šī dialektika pauz arī to, ka spēks ir kaut kas vairāk par izpausmi. Spēkam piemīt spēja iedarboties, t.i., spēks ir ne tikai noteiktas ietekmes cēlonis, bet arī iespēja — tur, kur tas tiek atsvabināts, īstenot šādu ietekmi. Tātad tā būtmes veids ir atšķirīgs no ietekmes būtmes veida. Tam piemīt «pieklāšanās» mods; vārds «pieklāšanās» uzrodas tāpēc, ka izsaka spēka sevbūtmi pretstatā tā nenoteiktībai, kurā tas var izpausties. No teiktā izriet, ka spēks nav iepazīstams un izmērāms pēc tā izpausmēm, to var iepazīt tikai iekšbūtmē. Novērojot ietekmi, pieejams kļūst tikai cēlonis, nevis spēks, jo spēkam salīdzinājumā ar ietekmi izraisošo cēloni piemīt iekšēja uzviņa. Šo uzviņu, kas iemīt izraisošajā, protams, var iepazīt pēc ietekmes, to var iepazīt pretestībā, jo pretošanās ir spēka izpausme. Taču arī tad pastāv iekšbūtme, kurā tiek iepazīts spēks. Iekšbūtme ir spēka iepazīšanas veids, jo spēks savas būtības dēļ attiecas pats uz sevi. «Gara fenomenoloģijā» Hēgelis ir pārliecināts parādījis spēka idejas dialektisko atcelšanu dzīves bezgalībā, kas attiecas pati uz sevi un ir sev iekšēja.<sup>57</sup>

<sup>55</sup>Ranke. *Weltgeschichte*. Bd. IX. S. XIII f.

<sup>56</sup>1942. gada rakstā «Tauta un vēsture Herdera domāšanā» (*Kl. Schr. Bd. 3. S. 101 — 117; Ges. Werke. Bd. 4*) esmu parādījis, ka Herders istenojis Leibnīca spēka jēdziena pārņemšanu uz vēsturisko pasauli.

<sup>57</sup>Hegel. *Phänomenologie des Geistes*. (Ed. Hoffmeister). S. 120 ff.

Līdz ar to Rankes formulējums gūst pasaulvēsturisku profilu domas un filosofijas pasaules vēstures ietvaros. Jau Platons šajā kopsakarībā ir saskatījis *dynamis* refleksivo struktūru un līdz ar to nodrošinājis tās pārnesanu uz dvēseles būtību, ko īstenojis Aristotelis ar savu mācību par *dynamis*, dvēseles iespēšanām.<sup>58</sup> Spēks pēc savas ontoloģiskās būtības ir 'iekšējais'. Tāpēc visnotaļ pareizi Ranke raksta: «Brīvībai pievienojas spēks.» Jo spēks, kas ir kaut kas vairāk nekā tā izpausme, vienmēr jau ir brīvība. Tam ir izšķirīga nozīme vēsturnieka [darbā]. Viņš zina, ka viss būtu varējis norisināties arī citādi. Ikviens indivīds, kas darbojies, būtu varējis rīkoties arī citādi. Spēks, kas darina vēsturi, nav kaut kas mehānisks. Lai to novērstu, Ranke uzsver, ka tas ir «sākotnīgs spēks», un runā par «pirmo un kopīgo visas cilvēciskās darbības un varēšanas avotu», kas, pēc Rankes uzskatiem, ir brīvība.

Tas, ka brīvība ir ierobežota, nenozīmē pretrunu. Tas kļūst uzskatāms tieši spēka būtībā, kas prot sevi īstenot. Tāpēc Ranke var teikt, ka «līdzās brīvībai pastāv nepieciešamība». Jo nepieciešamība ir nevis brīvību izslēdzoša izraisīšana, bet gan pretestība, ar kuru sastopas brīvais spēks. Te izpaužas Hēgela atklātā spēka dialektikas patiesība.<sup>59</sup> Pretestība, ko sastop brīvais spēks, pati ir radusies iz brīvības. Nepieciešamība, par ko tiek runāts, ir mantotā un citu darbīgo spēks, kas dots pirms jebkuras brīvās darbības. Izslēdzot daudz ko kā neiespējamu, tas ierobežo darbību ar iespējamu, kas ir atvērts. Nepieciešamība ir radusies iz brīvības, un to nosaka brīvība, kas ar to rēķinās. Skatoties loģiski, runa ir par hipotētisko nepieciešamību (*ex hypotheseōs anagkaion*); skatoties saturiski, runa ir nevis par dabas, bet gan par vēsturiskās būtmes būšanas veidu. To, kas tapis, nav vienkārši anulēt. Jo tas, kā saka Ranke, ir «visas no jauna uzrodošās darbības pamats», tas arī pats ir darbībā tapušais. Tiklīdz tapušais kļūst par pamatu, jaunā darbība ievēdojas kopsakarības vienībā. Ranke saka: «Tapušais konstituē kopsakarību ar topošo.» Šī ļoti neskaidrā atziņa laikam tiecas izteikt to, kas veido vēsturisko īstenību: topošais gan ir brīvs, taču brīvība, caur kuru tas top, vienmēr tiek ierobežota ar tapušo, t.i., apstākļiem, kurus tā ietekmē. Vēsturnieku izmantotie jēdzieni — spēks, vara, noteicošās tendences u.tml. — tiecas padarīt uzskatāmu vēsturiskās būtmes būtību, jo implicē, ka vēsturē ideja vienmēr gūst tikai nepilnīgu reprezentāciju. Norises jēga ir nevis darbojošos [cilvēku] plāni un uzskati, bet gan vēsturiskā ietekme, kas ļauj iepazīt vēsturiskos spēkus.

<sup>58</sup> Plat. *Charm.* 169a. /Sk. arī: *Vorgestalten der Reflexion // Kl. Schr. Bd. III. S. 1 — 13; Ges. Werke. Bd. 6. S. 116 — 128.*

<sup>59</sup> Hegel. *Enziklopädie.* § 136 f.; *Phänomenologie.* S. 105 ff.; *Logik.* S. 144 ff.

Vēsturiskie spēki, kas veido īstos vēsturiskās attīstības virzītājus, nelīdzinās indivīdu monādiskajai subjektivitātei. Jebkuru individuāciju jau iezīmē pretstatošā realitāte, un tieši tāpēc individualitāte ir nevis subjektivitāte, bet gan dzīvs spēks. Ranke izpratnē arī valstis ir šādi dzīvi spēki. Viņš izteikti uzsver, ka tās ir nevis «vispārīgā nodalījumi», bet gan individualitātes, 'reālas garīgas būtnes'.<sup>60</sup> Ranke tās dēvē par «Dieva domām», lai norādītu, ka tas, kas tām ļauj būt īstenām, ir pašu šo veidojumu dzīvais spēks, nevis kaut kāda cilvēciska noteikšana un gribēšana vai kāds cilvēku ieskatīts plāns.

Spēka kategorijas izmantošana ļauj domāt kopsakarību kā primāru dotumu vēsturē. Spēks vienmēr ir īstens tikai kā spēku spēle, un vēsture ir šāda kontinuitāti izraisošu spēku spēle. Gan Ranke, gan Droizens šajā sakarībā saka, ka vēsture ir 'topoša summa', lai noraidītu visas pretenzijas uz aprioro pasaules vēstures konstrukciju, un domā, ka līdz ar to stāv uz pieredzes pamata.<sup>61</sup> Taču rodas jautājums, vai līdz ar to tomēr netiek paredzēts arī kaut kas tāds, ko viņi paši nezināja. Tas, ka pasaules vēsture ir topoša summa, taču nozīmē, ka tā ir veselums — kaut arī negatavs. Bet tas nepavisam nav kaut kas pašsaprotams. Kvalitatīvi nevienlīdzīgi saskaitāmie nesummējas. Summēšana paredz, ka vienība, kurā tie tiek savienoti, jau iepriekš vada to savienošanu. Taču šis priekšnosacījums ir apgalvojums. Vēstures vienotības ideja patiesībā nav tik formāla un tik neatkarīga no «noteiktas» vēstures saturiskās sapratnes, kā tas šķiet.<sup>62</sup>

Vēstures pasaule ne vienmēr tikusi domāta tikai pasaulvēsturiskās vienības aspektā. To var skatīt arī kā morālu fenomenu, kā to, piemēram, dara Hērodots. Kā morāls fenomens tā piedāvā piemēru pārpilnību, bet ne vienību. Kas leģitimizē runu par pasaules vēstures vienību? Iepriekš uz šo jautājumu atbildēt bija vieglāk, jo tika paredzēts, ka vēsturē pastāv mērķa un līdz ar to arī plāna vienība. Bet kas ir šis kopsaucējs, kas ļauj saskaitīt, ja netiek pieņemts, ka vēsturē pastāv šāds mērķis un šāds plāns?

Ja vēstures īstenība tiek domāta kā spēku spēle, acīmredzot nepietiek ar šo ideju, lai tās vienību padarītu nepieciešamu. Arī cilvēciskā izpausmju bagātības ideāls, pēc kura vadās Herders un Humbolts, kā tāds nepamato īstu vienību. Jābūt kaut kam, kas izriet no norises kontinuitātes kā virzienu sniedzošs mērķis. Patiesām, vieta, kas reliģiskas izcelsmes vēsturfilosofiskajās

<sup>60</sup>Ranke. *Das politische Gespräch*. Ed. Rothacker. S. 19, 22, 25.

<sup>61</sup>Ranke. *Ebda.* S. 163; Droysen. *Historik*. S. 72.

<sup>62</sup>Tas, ka Ranke — un ne tikai viņš — summēšanu saprot un apraksta kā subsummēšanu (piem., *a.a. O.* S. 63), ir ļoti raksturīgs vēsturiskās skolas apslēptajam noskaņojumam.

eshatoloģijās un to sekularizētajās transformācijās ir aizņemta, pagaidām ir tukša.<sup>63</sup> Neviena priekšdoma\* par vēstures jēgu nedrīkst iepriekš noteikt tās izpēti. Kaut arī pašsaprotams izpētes priekšnosacījums ir tas, ka vēsture veido vienību. Tā, piemēram, Droizens pasaulvēsturiskās vienības ideju — kaut arī ne saturisko priekšstatu par providences plānu — atzīst par regulatīvu ideju.

Tomēr šajā postulatā vēl ir iekļauts vien priekšnosacījums, kas to nosaka saturiski. Pasaules vēstures vienības ideja ietver sevī nepārtrauktu pasaulvēsturiskās attīstības kontinuitāti. Arī šai kontinuitātes idejai iesākumā ir formāla iedaba, tā neimplicē konkrētu saturu. Arī tā ir sava veida pētījuma *a priori*, kas aicina aizvien dziļāk ietiekies pasaulvēsturiskās kopsakarības saviņumā. Līdz ar to Rankes atziņu par vēsturiskās attīstības 'apbrīnojamo nemitīgumu' var vērtēt kā viņa metodoloģisko naivitāti.<sup>64</sup> Patiesībā viņš ar to domā nevis šo paša nemitīguma struktūru, bet gan saturisko, kas veidojas šajā nemitīgajā attīstībā. Viņa apbrīnu izraisa tas, ka pastāv kaut kas kā viens vienīgs, kas galu galā izveidojas no nepārskatāmā pasaulvēsturiskās attīstības daudzveidīgā veseluma, proti, Vakarzemes kultūrpasaules vienība, kas caur germāņu un romāņu tautām izplatās pa visu zemi.

Tiesa, pat ja atzīstam šo Rankes 'nemitīguma' apbrīna saturisko jēgu, tajā aizvien vēl izpaužas viņa naivitāte. Tas, ka pasaules vēsture kontinuitīvajā attīstībā paaugstinājusi šo Vakarzemes kultūrpasauli, nepavisam nav vienkāršs pieredzes fakts, ko konstatē vēsturiskā apziņa; tas ir pašas vēsturiskās apziņas nosacījums, proti, nav nekas tāds, kas nevarētu arī būt izpalicis vai ko nevarētu pārsvītrot jauna pieredze. Drīzāk jau tāpēc, ka pasaules vēsture ir gājusi šo gaitu, pasaulvēsturiskā apziņa vispār var izvirzīt jautājumu par vēstures jēgu un domāt tās nemitīguma vienību.

Šajā sakarībā var atsaukties uz pašu Ranki. Kā vispatikamāko orientālās un okcidentālās sistēmas atšķirību Ranke atzīst to, ka Vakarzemē vēsturiskā kontinuitāte veido kultūras eksistences formu<sup>65</sup>. Līdz ar to tā nav nekāda patvaļība, ka pasaules vēstures vienība sakņojas Vakarzemes kultūrpasaulē, pie kuras pieder visa Vakarzemes zinātne un it īpaši vēsture kā zinātne. Nekāda patvaļība nav arī tā, ka Vakarzemes kultūru ir veidojusi kristietība, kas pestīšanas norises vienreizībā redz savu absolūto laika punktu. Kaut ko

<sup>63</sup>Sk.: Löwith K. *Weltgeschichte und Heilgeschehen*. Stuttgart, 1953; Gadamer H.G. *Geschichtsphilosophie* // *RP* 3.

<sup>64</sup>Ranke. *Weltgeschichte*. Bd. IX, 2. S. XIII.

<sup>65</sup>Ebda. S. 270 f.

no tā atzīst arī Ranke, saskatot, ka kristietiskajā reliģijā tiek atjaunota cilvēka 'nepastarpinātība [attiecībā ar] Dievu', ko viņš romantisma garā attiecināja uz visas vēstures pirmļaicisko sākumu.<sup>66</sup> Tomēr mēs vēl redzēsim, ka vēsturiskā pasauleskatījuma filosofiskā refleksija vēl nav pilnīgi apzinājusies šī fakta fundamentālo nozīmi.

Arī empīriskais vēsturiskās skolas noskaņojums nav iespējams bez filosofiskiem priekšnosacījumiem. Tas ir vērīgā metodologa Droizena nopelns, atsavinot šos priekšnosacījumus no to empīriskā ietērpā un atzīstot to fundamentālo nozīmi. Viņa fundamentālais skatījums ir šads: kontinuitāte ir vēstures būtība, jo vēsture atšķirībā no dabas ietver sevī laika momentu. Tāpēc Droizens vienmēr citē Aristoteļa izteikumu par dvēseli, ka tā ir pieņemšanās pati sevī (*epidosis eis hautō*). Pretstatā vienkāršajai dabas atkārtotāšanai vēsturi raksturo šāda pieaugme sevī pašā. Un tas nozīmē — saglabāšana un iziešana ārpus saglabātā. Abi [procesī] ietver sevī pašzināšanu. Tātad vēsture nav tikai zināšanu priekšmets, savā būtībā tā ir noteikta caur paš-zināšanu. «Zināšanas par sevi ir viņa pati.» (*Historik. 15. §.*) Pasaulvēsturiskās attīstības aprīņojamais nemītīgums, par ko runāja Ranke, sakņojas kontinuitātes apziņā — tādā apziņā, kas vēsturi arī padara par vēsturi (*Historik. 48. §.*)

Visnotaļ aplam būtu saskatīt tajā tikai ideālistisku aizspriedumainību. Drīzāk jau šis vēsturiskās domāšanas *a priori* pats ir vēsturiska īstenība. Jakobam Burkhartam ir pilnīga taisnība, kad Vakarzemes kultūras tradējuma kontinuitātē viņš saskata šīs kultūras eksistences nosacījumu.<sup>67</sup> Šī tradējuma sabrukums, jauna barbarisma ielašanās — par to tieši Jakobs Burkharts izteicis dažu labu drūmu pareģojumu — vēsturiskajam pasaules skatījumam būtu nevis katastrofa pasaules vēstures ietvaros, bet gan šīs vēstures beigas — vismaz tajā ziņā, kādā tā mēģina saprast sevi kā pasaulvēsturisku vienību. Svarīgi noskaidrot šo vēsturiskās skolas pasaulvēsturiskās problemātikas saturisko priekšnosacījumu, jo tā šo priekšnosacījumu principiāli noliedz.

Tādējādi vēsturiskās skolas hermeneitiskā pašizpratne savu galīgo pamatojumu rod pasaules vēstures idejās, ko varam pierādīt ar Rankes un Droizena [konceptijām]. Turpretim Hēgela pasaules vēstures vienības pamatojumu ar gara jēdzienu vēsturiskā skola nespēja akceptēt. Apgalvot, ka pilnīgajā vēsturiskās tagadnes pašapziņā noslēdzas gara ceļš uz sevi pašu, veidojot vēstures jēgu, nozīmē īstenot eshatoloģisku pašinterpretāciju, kas vēsturi

<sup>66</sup>Sk.: Hinrichs. Ranke und die Geschichtstheologie der Goethezeit. S. 239 f.

<sup>67</sup>Sk., piem.: Löwith K. Weltgeschichte und Heilgeschehen. Kap. I.

principā atceļ spekulatīvā jēdzienā. Tāpēc vēsturiskajai skolai nācās pieņemt teoloģisku sevī sapratni. Nevēloties atcelt savu būtību, domājot sevi kā progresējošu izpēti, tai vajadzēja savu galīgo un ierobežoto izziņu attiecināt uz dievišķu garu, kam lietas ir pazīstamas to pilnībā. Tas, kas te atkal tiek attiecināts uz vēstures izziņu, ir senais bezgalīgās saprašanas ideāls. Ranke, piemēram, raksta: «Dievību — ja man ļauta šī piezīme — es iedomājos šādi: tā nav laika ierobežota un tāpēc visu vēsturisko cilvēci skata kopumā un it visu redz vienlīdz vērtīgu.»<sup>68</sup>

Ideja par bezgalīgo sapratni (*intellectus infinitus*), kurai viss ir simultāns (*omnia simul*), tiek pārveidota par vēsturiskā taisnīguma pirmtēlu. Šim taisnīgumam tuvojas vēsturnieks, kurš zina, ka Dieva priekšā visi laikmeti un visas vēsturiskās parādības ir vienlīdzīgas. Tādējādi vēsturnieka apziņa ir cilvēciskās pašapziņas pilnība. Jo labāk viņam izdodas izziņāt kādas parādības neiznīcināmo vērtību, t.i., domāt vēsturiski, jo vairāk viņa domāšana līdzinās Dieva domāšanai.<sup>69</sup> Tieši tāpēc vēsturnieka amatu Ranke ir salīdzinājis ar priesteru amatu. 'Nepastarpinātība [attiecības ar] Dievu' luterietim Rankem ir īstenais kristīgās vēsts saturs. Šī pirms grēkākrišanas pastāvošās nepastarpinātības atjaunošana norisinās ne tikai caur baznīcas darbību\*, tajā piedalās arī vēsturnieks, jo vēsture kritušo cilvēci padara par savas izpētes priekšmetu un iepazīst tajā nekad pilnīgi neizzudušo nepastarpinātību [attiecības ar] Dievu.

Universālā vēsture, pasaules vēsture — patiesībā tas nav formāla rakstura kopnosaukums, kurā tiek domāts viss norises kopums. Vēsturiskajā domāšanā dievišķās radības universs ir pacelts tā paša apziņā. Tā, protams, nav aptveroša apziņa. Vēsturiskās zinātnes galīgais rezultāts ir «līdzjūtība, visuma līdzzināšana».<sup>70</sup> Uz šī panteistiskā fona kļūst saprotams arī Rankes slavenais izteiciens, ka viņš vēlētos aizmirst pats sevi. Patiesībā, protams, šāda paš aizmirstība, kā iebilst Diltejs<sup>71</sup>, ir sevī paša paplašināšana līdz iekšējam universam. Tomēr tas nav nejauši, ka Ranke neīsteno šo refleksiju, kas Diltejam ļauj veidot viņa garazinātņu psiholoģisko pamatu. Rankem paš aizmirstība vēl ir istas līdzdalības forma. Līdzdalības jēdzienu nedrīkst saprast psiholoģiski subjektīvi, tas jādomā iz pamatā esošā dzīves jēdziena. Tā kā visas vēsturiskās parādības ir visdzīves manifestācijas, tad līdzdalība tajās ir līdzdalība dzīvē.

<sup>68</sup> Ranke. *Weltgeschichte*. Bd. IX, 2. S. 5. S. 7.

<sup>69</sup> «Jo tā ir arī daļa no dievišķām zināšanām.» (Ranke. *Ed. Rothacker*. S. 43. Līdzīgi — 52. lpp.)

<sup>70</sup> Ranke. *Ed. Rothacker*. S. 52.

<sup>71</sup> *Ges. Schriften*. Bd. V. S. 281.

Šādi saprašanas izpausme iegūst gandrīz vai reliģisku skanējumu. Saprašana ir nepastarpināta līdzdalība dzīvē, līdzdalība bez domu pastarpinājuma caur jēdzieniem. Līdz ar to vēsturniekam vajag nevis attiecināt īstenību uz jēdzieniem, bet nokļūt tajā punktā, kur «dzīve domā un domas dzīvo». Saprašānā vēsturiskās dzīves parādības tiek tvertas kā visdzīves, dievības manifestācijas. Šāda saprotoša ietiekšanās patiešām ir kaut kas vairāk par iekšēja universa cilvēciskās izziņas veikumu, kā Diltejs pārveido Rankes vēsturnieka ideālu. Rankem ir metafizisks izteiciens, kas viņu tuvina Fihtem un Hēgelim: «Skaidrs, pilnīgs, dzīvots ieskats — tā ir tādas būtmes iezīme, kura kļuvusi caurskatāma un sevi caurredzoša.»<sup>72</sup> Šajā izteicienā nevar nesaredzēt, cik tuvu principā Ranke atrodas vācu ideālismam. Būtmes pilnīgā pašcaurredzamība, ko Hēgelis domā esam filosofijas absolūtajās zināšanās, leģitīmē arī Rankes kā vēsturnieka pašapziņu, kaut gan viņš tik enerģiski noraida spekulatīvās filosofijas pretenzijas. Tieši tāpēc arī viņam tik tuvs ir dzejnieka paraugs, un viņš kā vēsturnieks neizjūt nekādu vajadzību norobežoties no dzejnieka. Jo vēsturniekam un dzejniekam ir kopīgs tieši tas, ka gan vēsturnieks, gan dzejnieks to elementu, kurā visi dzīvo, ataino «kā kaut ko tādu, kas atrodas ārpus viņa».<sup>73</sup> Tīrā nodošanās lietu vērojumam, episkā ievirze, meklējot pasaules vēstures vēsti<sup>74</sup>, patiešām var būt dzejiska, ja vien Dievs vēsturniekam ir dots nevis jēdziena veidolā, bet gan it visā klātesošs 'ārēja priekšstata' veidolā. Rankes pašsapratni patiešām vislabāk var aprakstīt ar šo Hēģeļa jēdzienu. Vēsturnieks, kā to saprot Ranke, pieder pie tā absolūtā gara veidola, kuru Hēgelis aprakstījis kā mākslas reliģijas veidolu.

#### γ. HISTORIKAS UN HERMENEITIKAS ATTIECĪBAS

J.G. DROIZENA MĀCĪBA

Smalki domājošam vēsturniekam noteikti jāsaprata šādas pašizpratnes problemātika. Droizena *historikas* filosofiskā nozīme ir tieši tā, ka viņš mēģina atsavināt saprašanas jēdzienu no estētiski panteistiskās komūnijas nenoteiktības, kas tam piemīt Rankes [mācībā], un formulēt tā jēdzieniskos priekšnosacījumus. Pirmais priekšnosacījums ir izteikuma jēdziens.<sup>75</sup> Saprašana ir izteikuma saprašana. Izteikumā nepastarpināti klātesošs ir iekšējais.

<sup>72</sup> *Lutherfragment 13.*

<sup>73</sup> *Lutherfragment 1.*

<sup>74</sup> *An Heinrich Ranke, Nov. 1828 (Zur eigenen Lebensgeschichte. [Leipzig, 1890.] S. 162.)*

<sup>75</sup> Sk. tālāk — 317. lpp. un tālāk; 436. lpp. un tālāk, kā arī: Ekskurss VI./

Bet iekšējais, «iekšķīgā būtība», ir pirmā un īstenā realitāte. Droizens stāv uz kartezianisma augsnes un seko Kantam un Vilhelmam fon Humboltam. Atsevišķais Es ir kā vientuļš punkts parādību pasaulē. Taču savos izteikumos, pirmām kārtām valodā, principiāli it visās formās, kurās iespējams izteikums, tas vairs nav vientuļš punkts. Tas pieder pie saprotamā pasaules. Līdz ar to vēsturiskā saprašana principiāli neatšķiras no valodiskās saprašanas. Gan valodai, gan vēsturei nav tīri garīgas būtmes raksturs. «Saprast ētisko, vēsturisko pasauli pirmām kārtām nozīmē atpazīt, ka tā ir ne tikai dokētiska\* un ne tikai vielu maiņa.»<sup>76</sup> Tas ir vērsti pret seklo Bokla empīrismu, taču to var attiecināt arī, piemēram, uz Hēgela vēsturfilosofisko spirītuālismu. Vēstures divdabības pamatu Droizens saskata «tik brīnišķīgi nepilnīgās cilvēka iedabās savdabīgajā harismā, ka tai vienlaikus garīgai un miesīgai — jābūt ētiskai».<sup>77</sup>

Ar šiem no Vilhelma fon Humbolta patapinātajiem jēdzieniem Droizens, protams, mēģina pateikt to pašu, ko, uzsverot spēka [nozīmi], teicis Ranke. Arī viņš vēstures īstenību neskata kā tīru garu. Ītiskā izturēšanās ietver sevī to, ka vēstures pasaule nepazīst tīru gribas izpaušanos veidojamā vielā, kurai nepiemīt nekāda pretestība. Tās īstenība ir gara aizvien no jauna īstenošana 'nerimtīgi mainīgo galīgo [elementu]' — tas attiecas uz ikvienu darbību — uztveršana un veidošana. No šīs vēstures divdabības Droizenam sakarā ar vēsturisko izturēšanos izdodas izdarīt pavisam citus secinājumus.

Viņu vairs neapmierina Ranki apmierinošā atsaukšanās uz dzejnieka izturēšanos. Pašizpaušme vērojumā un stāstījumā netuvina vēsturiskajai īstenībai. Jo dzejnieki «piedzejo notikumiem psiholoģisku interpretāciju. Taču īstenībā darbojas ne tikai personības, bet arī citi momenti.» (*Historik*. 41. §.) Dzejnieki pret vēsturisko īstenību izturas tā, it kā darbojošās personas to tādu būtu vēlējušās un plānojušās. Taču vēstures īstenība nepavisam nav 'domājama' šādā veidā. Tāpēc darbojošos cilvēku īstā vēlēšanās un plānošana nepavisam nav īstais vēsturiskās saprašanas priekšmets. Atsevišķo indivīdu psiholoģiskā interpretācija nespēj īstenot vēsturisko notikumu jēgas interpretāciju. «Nevar iedomāties, ka gribošais pilnīgi izšķīst kādā vienā lietā vai ka tā sasniegta, tikai pateicoties viņa gribasspēkam, viņa intelīģencei; tā nav nedz tīra, nedz pilnīga šīs personības izpaušme.» (41. §.) Tāpēc psiholoģiskā interpretācija vēsturiskajā saprašanā ir tikai pakārtots moments, un tā tas ir ne tikai tāpēc, ka tā patiešām nerasniedz savu mērķi. Nepavisam nav tā, ka šādi tiek iepazīts tikai ierobežojums. Vēsturnieks ne tikai nevar

<sup>76</sup> Droysen. Ed. Rothacker. S. 65.

<sup>77</sup> Ebdā. S. 65.

sasniegt personas iekšējo pasauli, sirdsapziņas svētnīcu. Drīzāk jau tas, ko skar tikai simpātija un mīlestība, nemaz nav viņa izpētes priekšmets. Viņam nevaļag ietiekties individuālo personu noslēpumos. Tas, ko viņš pēta, ir nevis atsevišķais kā tāds, bet gan tas, ko atsevišķais nozīmē kā moments tikumisko spēku kustībā.

Tikumisko spēku jēdziens Droizena [mācībā] ieņem centrālo pozīciju (55. §. un tālāk). Tas pamato gan vēstures būtmes veidu, gan tās vēsturiskās izziņas iespējamību. Rankes nenoteiktās refleksijas par brīvību, spēku un nepieciešamību gūst lietišķu apstiprinājumu. Droizens izlabo Rankes praktizēto vēsturiskā fakta jēdziena izmantošanu. Atsevišķais indivīds savu partikulāro tieksmju un mērķu nejausumā nav vēstures moments, viņš kļūst par vēstures momentu tikai tad, kad paceļas līdz tikumiski kopīgajam un ņem tajā daļību. Šo tikumisko spēku kustībā, ko izraisa cilvēku kopīgais darbs, pastāv lietu gaita. Pilnīgi pareizi, ka šādi tiek ierobežots tas, kas ir iespējams. Taču runāt tāpēc par brīvības un nepieciešamības antagonismu nozīmētu izreflektēties no sevis paša vēsturiskā galīguma. Uz darbojošos cilvēku vienmēr attiecas brīvības postulāts. Lietu gaita nav no ārpuses uzlikts viņa brīvības ierobežojums, jo viņš balstās nevis uz sastingušu nepieciešamību, bet gan uz tikumisko spēku kustību, pret kuriem kaut kā jāizturas. Viņš izvērza uzdevumu, kurā apstiprinās darbojošās [personas] tikumiskā enerģija.<sup>78</sup> Tāpēc Droizens daudz precīzāk nosaka attiecības starp nepieciešamību un brīvību, kas valda vēsturē, jo nosaka tās, vadoties tikai pēc vēsturiski darbojušajiem cilvēkiem. Pie nepieciešamības viņš pieskaita beznosacījumu jābūtību, pie brīvības — beznosacījumu gribēšanu: abas tikumiskā spēka izpausmes, ar kurām atsevišķais pieder pie tikumiskā sfēras (76. §).

Arī pēc Droizena uzskatiem, kā redzams, spēka jēdziens ir tas, kurā atklājas visas spekulatīvās vēstures metafizikas robežas. Šajā nozīmē — gluži kā Ranke — viņš kritizē Hēgela attīstības jēdzienu, jo vēstures gaitā attīstās ne tikai viena iedīgļveida nosliece. Taču viņš precīzāk nosaka to, kas tiek dēvēts par spēku: «Līdz ar darbu aug spēki.» Atsevišķā tikumiskais spēks kļūst par vēsturisku spēku, darbojoties lielu kopīgu mērķu [sasniegšanas] darbā. Tas kļūst par vēsturisku spēku, jo paliekošais un varenais lietu gaitā ir tikumiskā sfēra. Tātad spēks vairs nav — kā Rankem — sākotnēja un nepastarpināta visdzīves manifestācija, tas pastāv tikai šādā pastarpinājumā un kļūst par vēsturisko īstenību tikai caur šādu pastarpinājumu.

<sup>78</sup>Sk. Droizena izskaidrošanos ar Boklu (Rothakera jaunā izdevuma 61. lpp.).

Pastarpinošā tikumiskā pasaule kustas tā, ka ikviens ir tajā līdzdalīgs, tomēr līdzdalīgs dažādā veidā. Vieni — turpinot praktizēt ierastā pastāvošos stāvokļus, citi — nojaušot un izsakot jaunas domas. Šādā nemitīgā esošā pārvarēšanā, kritizējot, atsaucoties uz jābūtību, pastāv vēsturiskā procesa kontinuitāte (77. § un tālāk). Droizens nerunātu par vienkāršām 'brīvības scēnām'. Brīvība ir vēsturiskās dzīves galvenais pulss, un tā ir īstena ne tikai izņēmuma gadījumos. Lielās vēstures personības ir tikai moments tikumiskās pasaules kustībā — [pasaules], kas ir brīvības pasaule kā veselums katrā atsevišķajā [personā].

Kopā ar Ranki viņš vērs pret vēsturisko apriorismu atziņu, ka mēs varam izziņāt tikai kustības virzienu, nevis mērķi. Vēsturiskā izziņa nevar noskaidrot mērķu mērķi, ar ko saistīts vēsturiskās cilvēces nemitīgais darbs. Tas var būt tikai mūsu nojautu un ticības priekšmets (80.—86. §).

Šim vēstures tēlam atbilst arī vēsturiskās izziņas pozīcijas. Arī to nedrīkst skatīt tā, kā skatīja Ranke, proti, kā estētisku pašaizmiršanos un pašizšķīšanu lielās episkās dzejošanas garā. Rankem raksturīgā panteistiskā iezīme ļāva pretendēt uz universālu un reizē arī nepastarpinātu līdzdalību, uz visuma līdzināšanu. Turpretim Droizens domā pastarpinājumu, kurā kustas saprašana. Tikumiskie spēki ir ne tikai īstā vēstures īstenība, līdz kurai darbībā paceļas atsevišķais. Tie ir arī tas, līdz kam pāri savai partikularitātei paceļas vēsturiski vaicājošais un pētošais. Vēsturnieku nosaka un ierobežo piederība noteiktai tikumiskai sfērai — tēvzemei, politiskai un reliģiskai pārliecībai. Taču tieši šajā neatceļamajā vienpusībā sakņojas viņa līdzdalība. Konkrētajos viņa vēsturiskās eksistences apstākļos — un nevis lidinoties virs lietām — taisnīgums stādās priekšā kā viņa uzdevums. «Viņa taisnīgums — mēģinājums saprast.» (91. §.)

Tāpēc Droizena vēsturiskās izziņas formulējums vēsta: «Saprast pētot.» (8. §.) Tajā ietverts gan bezgalīgs pastarpinājums, gan pēdējā nepastarpinātība. Pētīšanas jēdzienam, ko Droizens tik nozīmīgi saista ar saprašanu, jāiezīmē uzdevuma bezgalīgums, kas vēsturnieku tikpat principiāli šķir no mākslinieciska darinājuma pabeigtības, cik principiāli viņam nav iespējams panākt pilnīgu saskaņu, simpātiju un mīlestību starp Es un Tu. Tikai 'nemitīgā' tradējuma izpētē, aizvien jaunu avotu atklāšanā un aizvien jaunā to interpretācijā pētījums pakāpeniski tuvojas 'idejai'. Tas atgādina dabaszinātņu paņēmieni un aizsteigšanos priekšā neokantiešiem, kas 'lietu sevi' interpretēja kā 'bezgalīgu uzdevumu'. Taču, ieskatoties precīzāk, atklājas, ka šajā formulējumā ietverts vēl kaut kas cits. Droizena formula norobežo vēsturnieka darbību ne tikai no mākslas pilnīgās idealitātes un dvēseļu iekšējās komūnijas, bet, kā šķiet, arī no dabaszinātņu metodes.

1882. gada lekciju kursa beigās<sup>79</sup> ir izteiciens: «Mūsu rīcībā atšķirībā no dabaszinātnēm nav eksperimenta, mēs varam tikai pētīt un pētīt.» Tātad Droizena pētīšanas jēdzienā jābūt svarīgam vēl kādam citam momentam, nevis tikai uzdevuma bezgalīgumam, kas pazīmes lomā vēstures izpētes bezgalīgajam progresam būtu kopīgs ar dabas izpēti un pretstatā 18. gadsimta «zinātnei» un iepriekšējo gadsimtu '*doctrina*' būtu veicinājis 'pētījuma' jēdziena uzplaukumu 19. gadsimtā. Šis 'pētījuma' jēdziens — gluži kā ceļotājs, kas nokļūst nepazīstamās vietās, — aptver gan dabas izziņu, gan vēsturiskās pasaules izziņu. Jo bālāks kļūst pasaules izziņas teoloģiskais un filosofiskais fons, jo vairāk zinātne tiek domāta kā ietiekšanās nezināmajā un dēvēta par izpēti.

Taču ar šo apsvērumu nepietiek, lai izskaidrotu, kā citētajā pasāžā Droizens var norobežot vēsturisko metodi no dabaszinātņu eksperimentālās metodes, teikdams, ka vēsture var 'pētīt un tikai pētīt'. Jāpastāv citai bezgalībai, nevis tikai nepazīstamās pasaules bezgalībai, kas Droizena skatījumā raksturo vēsturisko izziņu kā pētījumu. Acīmredzot viņa doma ir šāda: ja jau izpētītais pats nekad nav ieraugāms, pētījumam raksturīga cita, it kā kvalitatīva bezgalība. Vēsturiskai pagātnei tā patiešām raksturīga — pretstatā pašdotībai, kas piemīt dabas izpētes eksperimentam. Vēsturiskais pētījums vienmēr vaicā, lai izziņātu tradējumu, izvirza aizvien citus, aizvien jaunus jautājumus un jautā vienmēr no jauna. Tā atbildei nekad nepiemīt eksperimenta pašdotības viennozīmība.

Jautājot tagad, kāda izcelsme pētījuma jēdzienā ir šim nozīmes momentam, kuram Droizens seko, pārsteidzoši pretstatīdams eksperimentu un pētījumu, šķiet, nokļūstam pie sirdsapziņas izpētes jēdziena. Vēstures pasaule sakņojas brīvībā, un tā galu galā ir neizpētāms personas noslēpums.<sup>80</sup> Tam var tuvojies tikai sirdsapziņas pašizpēte, to var zināt tikai Dievs. Tāpēc vēsturiskais pētījums nevar tiekties pēc likumu izziņas, katrā ziņā tas nevar atsaukties uz eksperimentā [gūtu] spriedumu. Jo vēsturnieku no viņa priekšmeta šķir bezgalīgs tradējuma pastarpinājums.

<sup>79</sup>Droysen J.G. *Historik. Hrsg. von R.Hübner. [München, 1935.] S. 316.* Pēc Fridriha Meinekes pieraksta.

<sup>80</sup>Pētījuma jēdziena teoloģiskā iezīme attiecas ne tikai uz neizpētāmo *personu* un tās brīvību, bet arī uz apslēpto vēstures «jēgu», Dieva «domāto» providenci, kuru nekad nevaram pilnīgi atšifrēt. Līdz ar to historika vēl nav pilnīgi atsvabinājies no hermeneitikas, kā tas pieklātos 'hellēnisma' atklājumam. Sk.: *Ges. Werke. Bd. 2. S. 123 ff.; Heideggers Wege // Die Marburger Theologie. S. 35 ff.; Ges. Werke. Bd. 3.*

Taču šis tālums vienlaikus ir tieši tuvums. Vēsturnieks ir saistīts ar savu 'priekšmetu', kaut arī tas nav redzams un tam nepiemīt eksperimentā [iegūstamā] viennozīmīgā konstatācija; atšķirībā no dabas pētnieka vēsturnieks ar savu priekšmetu ir saistīts pavisam citādi, viņš ir saistīts ar tikumiskās pasaules saprotamību un pazīstamību. [Zināšanas] 'pēc nostāsta' ir nevis noticoša apliecināšana, bet vienīgās iespējamās [zināšanas].

«Ikviens Es noslēgts sevī, ikviens atklājas visiem citiem savās izpausmēs.» (91. §.) Tas, kas tiek izziņāts, abos gadījumos ir principiāli kas cits: dabas izziņai tie ir likumi, vēsturniekam — tikumiskie spēki (16. §). Tajos viņš atrod savu patiesību.

Nerimtīgajā tradējuma izpētē galu galā vienmēr izdodas sasniegt saprašanu. Neraugoties uz visiem pastarpinājumiem, saprašanas jēdziens Droizenam raksturo pēdējo nepastarpinātību. «Saprašanas iespējamība pastāv mums kongeniālās izpausmēs, kas atrodas mūsu priekšā kā vēsturisks materiāls .. Attiecībā pret cilvēkiem, cilvēciskiem izteikumiem un veidojumiem mēs esam un jūtamies būtiski vienādi un savstarpējīgi.» (9. §.) Kā saprašana saista atsevišķo Es ar tikumisko kopību, pie kuras tas pieder, tā arī pati šī kopība — ģimene, tauta, valsts, reliģija — ir saprotama kā izteikums.

Tādējādi ar *izteiksmes* jēdziena palīdzību vēsturiskā realitāte paceļas jēgpilnā sfērā, un līdz ar to arī *Droizena metodoloģiskajā pašnojēgsmē hermeneitika kļūst par historikas kungu*: «Atsevišķo saprot veselumā, veselums kļūst saprotams iz atsevišķā.» (10. §.) Senais retoriski hermeneitiskais pamatnoteikums tiek attiecināts uz iekšējo: «Saprotošais — jo viņš ir Es, ir totalitāte sevī gluži tāpat kā tas, kurš viņam jāsaprot, — papildina sevi iz otra totalitātes ar atsevišķiem izteikumiem, bet atsevišķos izteikumus — iz otra totalitātes.» Tā ir Šleiermahera formula. Tās izmantošana liecina, ka Droizens piekrīt formulas priekšnosacījumam — vēsture, kuru viņš saprot kā brīvības darbību, ir dziļi saprotama un jēgpilna kā teksts. Vēstures sapratnes pabeigšana, tāpat kā teksta saprašana, ir 'garīga tagadne'. Tādējādi, kā redzam, Droizens daudz precīzāk par Ranki var noteikt, kādus pastarpinājumus sevī ietver pētīšana un saprašana, taču arī viņš galu galā vēstures uzdevumu spēj domāt tikai estētiski hermeneitiskās kategorijās. Tas, pēc kā tiecas historika, arī, pēc Droizena uzskatiem, ir lielā vēstures teksta rekonstruēšana no tradējuma fragmentiem.

## 2. DILTEJA SAPIŠANĀS HISTORISMA APORIJĀS<sup>81</sup>

### a. NO VĒSTURES EPISTEMOLOĢISKĀS PROBLĒMAS UZ GARAZINĀTŅU HERMENEITISKO PAMATOJUMU<sup>82</sup>

Spriegums starp estētiski hermeneitisko un vēsturfilosofisko motīvu vēsturiskajā skolā savu augstāko punktu sasniedz *Vilhelma Dilteja* [mācībā]. Dilteja rangu nosaka tas, ka viņš patiešām atpazīna epistemoloģisko problēmu, ko ideālismam izvirza vēsturiskais pasaules skatījums. Kā Šleiermahera biogrāfs, kā vēsturnieks, kas romantiskajai saprašanas teorijai izvirza vēsturisko jautājumu par hermeneitikas rašanos un būtību un raksta Vakarzemes metafizikas vēsturi, viņš, tiesa, darbojas vācu ideālisma problemātikas horizontā [ietvarā], taču — kā Rankes un gadsimta jaunās pieredzes filosofijas skolnieks — viņš vienlaikus ir tik atšķirīgā situācijā, ka savu nozīmību nevar saglabāt nedz Šleiermahera estētiski panteistiskā identitātes filosofija, nedz Hēgeļa vēsturfilosofiski integrētā metafizika. Protams, arī Rankes un Droizena nostājā pret ideālismu un pieredzes domāšanu var atrast līdzīgu divdabību, taču Dilteja [mācībā] tā ir īpaši saasināta. Jo viņam empīriskās izpētes apjēgsmes ietvaros ne tikai turpina darboties klasiski romantiskais gars, šai tradīcijai pāri klājas apzināta Šleiermahera un Hēgeļa ideju uztveršana.

Pat izslēdzot sākotnēji ļoti spēcīgo angļu empīrisma un dabaszinātņu epistemoloģijas ietekmi, kas deformēja Dilteja patiesās intences, šīs intences nemaz nav tik viegli vienoti aptvert. Būtisku soli šajā virzienā ir veicis Georgs Mišs.<sup>83</sup> Taču, tā kā Miša nolūks bija konfrontēt Dilteja pozīciju ar Huserla fenomenoloģijas un Heidegera fundamentālonoloģijas filosofisko tendenci,

<sup>81</sup>/Sk. manu agrīno (1943.g.) rakstu «*Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie*» (Kl. Schr. Bd. I. S. 1 — 10; Ges. Werke. Bd. 2. S. 27 ff.).

<sup>82</sup>/Sk.: *Das Problem des historischen Bewusstseins* // Kl. Schr. Bd. IV. S. 142 — 147. Sk. arī manus rakstus sakarā ar Dilteja jubileju 1983. gadā (Ges. Werke. Bd. 4). Jaunu Dilteja izpēti pirmām kārtām ir veicinājusi priekšdarbu izdošana, kas domāti kā traktāta «Ievads garazinātņēs» turpinājums (Bd. XVIII, XIX)./

<sup>83</sup>Viņš ir uzrakstījis plašu ievadu Dilteja Kopotu rakstu 5. sējumam, kā arī atainojis Dilteju savā 1930. gada grāmatā «*Lebensphilosophie und Phänomenologie*».

tad Dilteja «dzīves filosofijas» tendences iekšējā divdabība tika aprakstīta sakarā ar šīm laikmetīgi pretējām pozīcijām. Tas attiecas arī uz lielisko O.F. Bolnova darbu par Dilteju.<sup>84</sup>

Dilteja divdabības saknes, kā pierādīsim vēlāk, pastāv jau raksturotajā vēstures skolas starpstāvoklī attiecībā pret filosofiju un pieredzi. Viņa epistemoloģiskā pamatojuma mēģinājums to nevis atceļ, bet tikai saasina. Dilteja centieni sniegt garazinātņu filosofisko pamatojumu tiecas izdarīt epistemoloģiskus secinājumus no tā, ko Ranke un Droizens vērsa pret vācu ideālismu. Diltejs pats to ļoti labi apzinājās. Vēsturiskās skolas vājumu viņš saskatīja tās refleksiju nepietiekamajā konsekvētumā: «Tā vietā, lai atgrieztos pie vēsturiskās skolas epistemoloģiskajiem priekšnosacījumiem un ideālisma — no Kanta līdz Hēgelim — priekšnosacījumiem un tādējādi atpazītu šo priekšnosacījumu nesavienojamību, viņi nekritiski saistīja šos viedokļus.»<sup>85</sup> Līdz ar to viņš arī varēja sev izvirzīt mērķi — izveidot jaunu, epistemoloģiski izturīgu pamatu starp vēsturisko pieredzi un vēsturiskās skolas ideālistisko mantojumu. Tāda ir viņa nolūka jēga, papildinot Kanta tīrā prāta kritiku ar vēsturiskā prāta kritiku.

Jau šī uzdevuma izvirzīšana rāda novēršanos no spekulatīvā ideālisma. Tā izvirza analogiju, kas jāsaprot pavisam burtiski. Diltejs grib teikt, ka vēsturiskajam prātam ir vajadzīgs attaisnojums gluži tāpat kā tīrajam prātam. Epohālais tīrā prāta kritikas rezultāts bija ne tikai tas, ka tika sagrauta metafizika kā tīra prāta zinātne par pasauli, dvēseli un Dievu, bet arī tas, ka tika uzrādīta joma, kuras ietvaros aprioro jēdzienu izmantošana ir attaisnota un dara iespējamu izziņu. Šī tīrā prāta kritika ne tikai sagrava garreģu sapņus, tā arī atbildēja uz jautājumu, kā iespējama tīra dabaszinātne. Spekulatīvais ideālisms vēlāk prāta pašeksplikācijā iekļāva vēstures pasauli, gūstot — it īpaši Hēgela [darbos] — tieši vēsturiskajā jomā ģeniālus panākumus. Līdz ar to tīrā prāta zinātnes pretenzijas tika principiāli attiecinātas arī uz vēsturisko izziņu. Tā kļuva par daļu no gara enciklopēdijas.

Tāču vēsturiskās skolas skatījumā spekulatīvā vēsturfilosofija bija tikpat krass dogmatisms kā racionālā metafizika. Tādējādi no vēsturiskās izziņas filosofiskā pamatojuma tai vajadzēja prasīt to pašu, ko Kants bija paveicis ar dabas izziņu.

Šo prasību nevarēja izpildīt, vienkārši atgriežoties pie Kanta — pie ceļa, kas bija vērsti pret natūrfilosofijas pārmērībām. Kants pabeidza izziņas

<sup>84</sup> Bollnow O.F. *Dilthey*. [Leipzig.] 1936.

<sup>85</sup> *Ges. Schriften*. Bd. VII. S. 281.

problēmas risinājumu, kuru izvirzīja jaunās 17. gadsimta zinātnes rašanās. Matemātiski dabaszinātniskā konstrukcija, ko izmantoja jaunā zinātne, viņa [filosofijā] guva savu izziņas vērtības attaisnojumu, kas bija vajadzīgs tāpēc, ka tās jēdzieni vienīgās būtmes pretenzijas bija aizguvuši no *entia rationis*. Ar seno atspoguļošanas teoriju tās legimitācija vairs nebija īstenojama.<sup>86</sup> Līdz ar to arī domāšanas un būtmes nesavienojamības dēļ izziņas problēma tika nostādīta citādi. Diltejs to redzēja skaidri un sarakstē ar grāfu Jorku pat runā par nominālistisko fonu, kas raksturīgs 17. gadsimta izziņas teorijas problemātikai un spoži verificēts pēc jaunākajiem Dihema pētījumiem.<sup>87</sup>

Jaunu aktualitāti izziņas teorijas problēma iegūst, pateicoties vēsturiskajam zinātnēm. Uz to norāda jau vārda vēsture, jo vārds «*Erkenntnistheorie*» — izziņas teorija — ir radies tikai laikmetā pēc Hēgeļa. To sāka izmantot, kad empīriskie pētījumi bija diskreditējuši Hēgeļa sistēmu. 19. gadsimts kļuva par izziņas teorijas gadsimtu, jo līdz ar Hēgeļa filosofijas sabrukumu bija sagrauta arī logosa un būtmes pašsaprotamā atbilstība.<sup>88</sup> Mācot, ka prāts ir it visur, pat vēsturē, Hēgelis bija pēdējais un universālais antikās logosa filosofijas pārstāvis. Ņemot vērā aprioristiskās vēsturfilosofijas kritiku, atkal nokļūst kantiskās kritikas gultnē, un tās problēma pēc prāta tīrās pasaules vēstures konstrukcijas pretenziju noraidīšanas un vēsturiskās izziņas ierobežošanas ar pieredzi tiek attiecināta uz vēsturisko pasauli. Ja vēsture tikpat maz kā daba domājama kā gara izpausmes veids, tad rodas problēma, kādā veidā lai cilvēka gars izziņa vēsturi, gluži tāpat kā par problēmu bija kļuvusi dabas izziņa ar matemātiskās metodes konstrukcijas palīdzību. Tādējādi līdzās Kanta atbildei uz jautājumu, kā iespējama tīra dabaszinātne, Diltejam vajadzēja meklēt atbildi uz jautājumu, kā vēsturiskā pieredze var kļūt par

<sup>86</sup>Izziņas problēmas antikajai pirmformai, kas, piemēram, rodama Dēmokrita [mācībā] un ko neokantiskā historiogrāfija ielasīja arī Platonā, bija cits pamats. Diskusija par izziņas problēmu, ko risināja no Dēmokrita pozīcijām, patiesībā noslēdzās antikajā skepticisma (sk.: Natorp P. *Studien zum Erkenntnis im Altertum* /1892/; Gadamer H.G. *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* // *Ges. Werke. Bd. 5. S. 263 — 282.*)

<sup>87</sup>Duhem P. *Etudes sur Léonard de Vinci. Paris, 1955. T. 1 — 3; Le système du monde. Paris, 1959. T. X. Sal. ar 4. piezīmi 19. lpp./*

<sup>88</sup>Zeller E. *Über Bedeutung und Aufgabe der Erkenntnistheorie* // *Vorträge und Abhandlungen. Leipzig, 1884. Bs. 2. S. 446 — 478.* Sk. arī manu rakstu: E.Zeller. *Der Weg eines Liberalen von der Theologie zur Philosophie* // Doerr W. u.a. (Hrsg.) *Semper Apertus — 600 Jahre Ruprecht-Karls-Universität Heidelberg 1386 — 1986. Heidelberg, 1985. Bd. 2. /*

zinātņi. Tāpēc pilnīgi analogiski Kantam viņš jautāja pēc vēsturiskās pasaules kategorijām, kas spētu uzturēt garazinātnes.

Uz Dilteja rangu un atšķirību no neokantisma, kas arī mēģināja iekļaut garazinātnes atjaunotajā kritiskajā filosofijā, norāda tas, ka viņš neaizmirs — garazinātņu pieredze principiāli atšķiras no pieredzes dabas izziņas jomā. Dabas izziņas jomā runa ir tikai par verificējamām konstatācijām, kas iegūtas pieredzē, t.i., par to, kas atsvabinās no atsevišķo pieredzes un veido drošu, paliekošu pieredzes izziņas sastāvdaļu. Neokantisma skatījumā šī 'izziņas priekšmeta' kategoriālā analīze bija pozitīvs transcendentālfilosofijas sasniegums.<sup>89</sup>

Vienkārša šīs konstrukcijas modifikācija un pārņemšana uz vēsturiskās izziņas jomu, kā to, piemēram, vērtību filosofijas paskatā darīja neokantisms, Dilteju vairs nevarēja apmierināt. Neokantisma kriticismu viņš uztvēra kā kaut ko dogmatisku, un viņam ir taisnība, gluži tāpat kā tad, kad viņš par dogmatisku dēvē angļu empīrismu. Jo tas, kas nes vēsturiskās pasaules uzbūvi, nav no pieredzes paņemtie fakti, kuri tad pakārtojas kādai vērtību attiecībai, drīzāk jau tās bāze ir iekšējais vēsturiskums, ko iesavina pati pieredze. Tā ir dzīvēsturisks process, un tās modelis ir nevis faktu konstatācija, bet gan savdabīgā atmiņu un gaidu sajaukšanās vienā veselumā, ko dēvējam par pieredzi un ko iemanto, gūstot pieredzi. Tādējādi it īpaši vēsturisko zinātņu izziņas veidu preformē ciešanas un pamācības, ko izpratnē nobriestošajām dāvā īstēnības sāpīgā pieredze. Vēsturiskās zinātnes tikai turpina domāt to, kas dzīves pieredzē jau domāts.<sup>90</sup>

Līdz ar to epistemoloģiskajai problemātikai te ir cits pamats. Zināmā mērā tās uzdevums ir vieglāks. Pirmām kārtām tai nav jājautā, kāds pamats ir tam, ka mūsu jēdzieni saskaņojas ar 'ārējo pasauli'. Jo vēsturisko pasauli, par kuras izziņu tiek runāts, vienmēr ir veidojis un formējis cilvēka gars. Tāpēc Diltejs uzskata, ka vispārnozīmīgi sintētiski vēstures spriedumi nav nekāda problēma<sup>91</sup>, un atsaucas uz Viko. Atgādināsim, ka pretstatā kartēziskajām šaubām un caur tām pamatotajai dabas matemātiskās izziņas drošībai Viko uzsvēra cilvēka veidotās vēstures pasaules epistemoloģisko primātu. Diltejs atkārtoto to pašu argumentu. Viņš raksta: «Pirmais garazinātņu iespējamības nosacījums ir tas, ka es pats esmu vēsturiska būtne, ka vēsturi

<sup>89</sup>Sk. H. Rikerta grāmatu ar tādu pašu nosaukumu: *Rickert H. Der Gegenstand der Erkenntnis. Freiburg, 1892.*

<sup>90</sup>Sk. tālāk pieredzes vēsturiskuma analīzi — 326. lpp. un tālāk.

<sup>91</sup>*Ges. Schriften. Bd. VII. S. 278.*

pēta tas pats [cilvēks], kurš darina vēsturi.»<sup>92</sup> Vēsturisko izziņu dara iespējama subjekta un objekta viendabība.

Taču šī konstatācija nepavisam vēl nav Dilteja izvirzītās epistemoloģiskās problēmas atrisinājums. Drīzāk jau šajā viendabības nosacījumā istā vēstures epistemoloģiskā problēma joprojām vēl ir apslēpta. Jautājums ir šāds: kā atsevišķā [indivīda] pieredze un viņa izziņa paceļas līdz vēsturiskai pieredzei? Vēsturē vairs netiek runāts [tikai] par kopsakarībām, ko atsevišķais kā tāds pārdzīvo vai ko var pārdzīvot kāds cits. Dilteja argumentācija pirmām kārtām attiecas tikai uz atsevišķā [indivīda] pārdzīvojumu un atkārtoto pārdzīvojumu. Tāpēc te arī sākas epistemoloģiskā apjēgsme. Diltejs rāda, kā atsevišķais [indivīds] iegūst dzīves kopsakarības un pēc tām mēģina izveidot konstitutīvus jēdzienus, kuru nestspēja attiektos arī uz vēsturisko kopsakarību un tās izziņu.

Šie jēdzieni atšķirībā no dabas izziņas kategorijām ir dzīves jēdzieni. Jo pēdējais vēsturiskās pasaules, kurā apziņas un priekšmeta identitāte — šis ideālisma spekulatīvais postulāts — aizvien vēl ir pierādāma īstenība, izziņas priekšnosacījums, pēc Dilteja uzskatiem, ir pārdzīvojums. Pārdzīvojums ir nepastarpinātā drošticamība. Jo pārdzīvojumā vairs nav atšķirības starp aktu, piemēram, iekšējo tapšanu, un saturu, to, par ko tas iekšēji kļūst.<sup>93</sup> Drīzāk jau pārdzīvojums ir tālāk nesadalāma iekšbūtme. Pat izteiciens, ka pārdzīvojumā kāds kļūst apsēsts, īsteno pārāk lielu atšķiršanu. Un Diltejs izseko, kā saskaņā ar šo nepastarpināti drošticamās garīgās pasaules elementu veidojas kopsakarības un kā iespējama šādu kopsakarību izziņa.

Jau idejās 'par aprakstošo un sadalošo psiholoģiju' Diltejs nošķīra «dvēseles dzīvē iegūstamās kopsakarības» atvedināšanas uzdevumu no dabas izziņas skaidrojuma formām.<sup>94</sup> Viņš izmantoja struktūras jēdzienu, lai dvēseles kopsakarību pārdzīvotību nošķirtu no dabas norišu cēloņsakarībām. Loģiskā skatījumā «struktūru» raksturo tas, ka tādējādi tiek domāts kaut kāds attiecību veselums, kas sakņojas nevis laiciskā ģeneratīvās būtmes secīgumā, bet gan iekšējās attiecībās.

Līdz ar to Diltejs uzskatīja, ka viņam izdevies iegūt pašam savu un nestspējīgu pamatu un pārvarēt neizlīdzinātību, kas sadulķo Rankes un Droizena metodoloģiskās refleksijas. Vēsturisko skolu viņš atzīst tiktāl, ciktāl [piekrit tēzei, ka] nepastāv nekāds vispārīgs subjekts, pastāv tikai vēsturiski

<sup>92</sup>a.a. O. /Bet kas tad īstenībā darina vēsturi?/

<sup>93</sup>Ges. Schriften. Bd. VII. S. 27 f.; S. 230.

<sup>94</sup>Bd. VII. S. 13a.

indivīdi. Nozīmes idealitāte nav pakārtojama transcendentālam subjektam, tā izaug no dzīves vēsturiskās realitātes. Tā ir pati dzīve, kas izvēršas un izveidojas saprotamās vienībās, un atsevišķais indivīds šīs vienības kā tādas arī saprot. Tas ir pašsaprotamais Dilteja analīzes izejpunkts. Dzīves kopsakarību, kā tā atklājas atsevišķajam [indivīdam] (un kā to biogrāfiskajā izziņā kāds cits atkārtoti pārdzīvo un saprot), veido noteiktu pārdzīvojumu nozīmība. No tiem kā no organizējoša vidus veidojas dzīves gaitas vienība — gluži tāpat, kā veidojas melodijas jēgveidols: nevis no vienkārši cits citam sekojošiem toņiem, bet gan no to veidolvienību noteicošiem muzikāliem motīviem.

Skaidrs, ka arī te, gluži kā Droizena [mācībā], vīd romantiskās hermeneitikas metode, gūstot universālu paplašinājumu. Gan teksta kopsakarību, gan dzīves strukturālo kopsakarību nosaka veselā un daļu attiecības. Katra daļa kaut ko izsaka par dzīves veselumu, tai ir nozīme priekš veselā, bet tās nozīmi nosaka šis veselais. Tas ir senais hermeneitiskais teksta interpretācijas princips, kas derīgs arī dzīves kopsakarības interpretēšanai, jo tajā tāpat tiek paredzēta nozīmes vienība, kas izpaužas tās daļās.

Izšķirīgais solis, kas bija jāisteno Dilteja epistemoloģiskajam garazinātņu pamatojumam, ir tāds, ka no kopsakarības uzbūves atsevišķā [indivīda] dzīves pieredzē tiek atrasta pāreja uz *vēsturisko kopsakarību, ko neviens atsevišķais [indivīds] vairs nepārdzīvo un nepiedzīvo*. Te — par spīti visai spekulācijas kritikai — istā subjekta vietā nepieciešams likt 'loģisko subjektu'. Diltejs skaidri apzinās šo kļūmi. Taču viņš saka sev, ka pats par sevi tas nevar būt nekas nepielaujams, jo indivīdu kopsakarība — piemēram, paaudzes vai nācijas vienībā, — ir dvēseliska īstenība, kas jāatzīst kā tāda tieši tāpēc, ka to nevar izskaidrojoši apiet. Runa, protams, nav par reāliem subjektiem. Uz to norāda jau viņu plūstošās robežas; arī atsevišķie indivīdi ir tajos līdzdalīgi tikai ar daļu no savas būtības. Tomēr Diltejam nav nekādu šaubu, ka par šādiem subjektiem ir iespējams izteikties. Vēsturnieks to dara nemitīgi, kad runā par tautu likteņiem un veikumiem.<sup>95</sup> Jautājums ir tikai par to, kā šādi izteikumi ir epistemoloģiski attaisnojami.

Nevar apgalvot, ka Dilteja domas par šo punktu, kurā viņš pats saskata izšķirīgo problēmu, būtu sasniegušas pilnīgu skaidrību. Izšķirīgais punkts ir

<sup>95</sup> *Dilthey. Ges. Schriften. Bd. VII. S. 282 ff.* Georgs Zimmels to pašu problēmu mēģina atrisināt ar pārdzīvojuma subjektivitātes un lietiskās kopsakarības dialektiku, kas galu galā arī ir psiholoģisks risinājums.

pārejas problēma no *psiholoģiskā* uz *hermeneitisko* garazinātņu pamatojumu. Šajā ziņā Diltejs nekad nav ticis tālāk par uzmetumiem. Tā, piemēram, izvērstajā 'uzbūves'<sup>96</sup> daļā autobiogrāfija un biogrāfija — divos īpašos vēsturiskās pieredzes un izziņas gadījumos — saglabā pilnīgi nepamatotu pārsvaru. Jo mēs jau redzējām, ka vēstures problēma ir nevis tas, kā vispār iespējams pārdzīvot un izzināt kopsakarību, bet gan — kā jāizzina tādas kopsakarības, kuras kā tādas neviens nav pārdzīvojis. Tomēr nevar būt nekādu šaubu, ka šīs problēmas skaidrojumu Diltejs domāja saskaņā ar saprašanas fenomenu. Saprašana ir izteikuma saprašana. Izteikumā izteiktais ir klātesošs citādi nekā cēlonis iedarbībā. Izteiktais pats ir klātesošs izteikumā un tiek saprasts, ja tiek saprasts izteikums.

Diltejs jau no paša sākuma tiecās nošķirt garīgās pasaules attiecības no dabas kopsakarības cēloņu attiecībām, un tāpēc viņa uzmanības centrā bija izteikuma un izteikuma saprašanas jēdziens. Jauno metodisko skaidrību, ko Diltejs ieguva, pievienojoties Huserlam, raksturo tas, ka kopsakarību darbībā radušos nozīmes jēdzienu viņš galu galā integrē ar Huserla 'loģiskajiem pētījumiem'. Līdz ar to Dilteja dvēseles dzīves strukturētības jēdziens atbilst mācībai par apziņas intencionalitāti, jo līdzīgi tai fenomenoloģiski apraksta nevis psiholoģisku faktu, bet gan apziņas būtības noteiksmi. Jebkura apziņa ir apziņa par kaut ko, ikviena izturēšanās ir izturēšanās pret kaut ko. Šīs intencionalitātes «uz ko», intencionālais priekšmets, pēc Huserla uzskatiem, ir nevis reāla psihiska sastāvdaļa, bet gan ideāla vienība, domātais kā tāds. Tā pirmajā loģiskajā pētījumā Huserls aizstāvēja ideāl-vienās nozīmes jēdzienu pret loģiskā psiholoģisma aizspriedumiem. Šim pierādījumam bija izšķirīga nozīme Dilteja [uzskatos]. Jo caur Huserla analīzi viņš pirmo reizi iemācījās patiesīgi formulēt to, kas 'struktūru' atšķir no kauzālās kopsakarības.

To skaidri parāda piemērs. Psihiska struktūra, piemēram, indivīds, veido tā individualitāti, izvēršot dotības un vienlaikus piedzīvojot apstākļu noteicošo ietekmi. Tas, kas tādējādi rodas, — īstā 'individualitāte', t.i., indivīda raksturs, — nav vienkārši determinējošo faktoru sekas, tas nav saprotams tikai iz šīs determinācijas, 'individualitāte' ir sevī saprotama vienība, dzīves vienība, kas izsakās ikvienā savā izpausmē un ko var saprast pēc ikviena tās izteikuma. Neatkarīgi no determinējuma iznākuma kārtības kaut kas izveidojas par

<sup>96</sup> *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften // Ges. Schr. Bd. VII.*

savpatu figūru. Tiesi to arī Diltejs domāja ar strukturālās kopsakarības palīdzību un tagad kopā ar Huserlu dēvē par 'nozīmi'.

Tagad Diltejs var arī pateikt, kādā ziņā strukturālā kopsakarība ir *dota*, un tas ir viņa galvenais punkts strīdā ar Ebinghauzu. Tā gan nav *dota* pārdzīvotuma nepastarpinātībā, taču tā nav arī konstruēta kā determinējošo faktoru rezultante, pamatojoties uz dvēseles dzīves 'mehānismu'. Mācība par apziņas intencionalitāti nodrošina jaunu pamatojumu *dotuma* jēdzienam. Kopš šī brīža vairs nevar pastāvēt uzdevums — atvedināt kopsakarības no pārdzīvotumu atomiem un šādi tās izskaidrot. Apziņa vienmēr jau pastāv šādās kopsakarībās, un tai ir pašai sava būtne to domāšanā. Huserla loģiskos pētījumus Diltejs uzskata par epohāliem<sup>97</sup>, jo tajos tika lēģitimēti tādi jēdzieni kā, piemēram, struktūra un nozīme, kaut arī tie nebija atvedināmi uz elementiem. Struktūra un nozīme bija daudz sākotnīgāka nekā šķietamie elementi, no kuriem un uz kuriem vajadzēja uzbūvēt struktūru un nozīmi.

Huserla nozīmes idealitātes pierādījums, protams, bija tīri *loģiska* pētījuma rezultāts. Diltejs no tā izveido kaut ko pavisam citu. Viņš nozīmi saprot nevis kā loģisku jēdzienu, bet gan kā *dzīves* izpausmi. Pati dzīve, šis plūstošais laiciskums, ir vērsta uz paliekošu nozīmes vienību izveidi. Dzīve pati sevi izklāsta. Pašam izklāstam ir hermeneitiska struktūra. Tādējādi garazinātņu patieso pamatu veido dzīve. Hermeneitika Dilteja domāšanā nav vienkāršs romantiskais mantojums, tā konsekventi izriet no filosofijas pamatojuma 'dzīvē'. Diltejs pat domā, ka šādā veidā principiāli pārvarējis Hēgeļa 'intelektuālismu'. Gluži tāpat viņu nevarēja apmierināt arī no Leibnica [mācības] atvedinātais romantiski panteistiskais individualitātes jēdziens. Filosofijas pamatojums dzīvē vēršas arī pret individualitātes metafiziku un norobežojas no Leibnica atziņas par bezlogu monādēm, kas izvērš pašas savu likumu. Dzīvē pamatotai filosofijai individualitāte nav izpausmē sakņota sākotnējā ideja. Gluži pretēji, Diltejs uzsver, ka visa 'dvēseliskā dzīvestība' pastāv apstākļu ietvarā.<sup>98</sup> Nepastāv nekāds individualitātes sākotnējais spēks. Tas ir tikai tas, kas tas ir īstenojoties. Ierobežošana ietekmes procesā attiecas uz individualitātes būtību tāpat kā uz visiem vēsturiskiem jēdzieniem. Arī tādus jēdzienus kā mērķis un nozīme Diltejs nedomā kā idejas platonisma vai sholastikas nozīmē. Arī tie ir vēsturiski jēdzieni, ja tos ierobežo ietekmes process. Tiem ir jābūt enerģijas jēdzieniem. Tāpēc Diltejs atsaucas uz Fihti<sup>99</sup>,

<sup>97</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII, 13a.*

<sup>98</sup> *Bd. V. S. 266.*

<sup>99</sup> *Bd. VII. S. 157, 280, 333.*

kas zināmā mērā ietekmēja arī Ranki. Līdz ar to viņa dzīves hermeneitika vēlas sakņoties vēsturiskajā pasaules skatījumā.<sup>100</sup> Filosofija viņam tikai sniedz jēdzieniskas iespējas izteikt tā patiesību.

Taču šo ierobežojumu deklarēšana vēl neizšķir, vai Dilteja hermeneitikas pamatojumam 'dzīvē' patiesām izdevies izvairīties arī no *implicitajām* ideālistiskās metafizikas konsekvencēm.<sup>101</sup> Diltejam tagad rodas šāds jautājums: kā indivīda spēks saistās ar to, kas ir ārpus un pirms viņa, — ar objektīvo garu? Kā domājamas attiecības starp spēku un nozīmi, varām un idejām, dzīves fakticitāti un idealitāti? Šajā jautājumā galu galā arī izšķiras, kā iespējama vēstures izziņa. Jo vēsturē cilvēku fundamentāli nosaka attiecības starp individualitāti un objektīvo garu.

Šīs attiecības acīmredzot nav viennozīmīgas. Savu spēku indivīds pamana tikai ierobežojuma, spiediena, pretestības pieredzē. Taču viņš piedzīvo ne tikai faktiskuma stingro klintssienu. Gluži pretēji, kā vēsturiska būtne viņš piedzīvo vēsturiskas īstenības, un tās vienmēr ir arī kaut kas tāds, uz ko indivīds pamatojas, kurā viņš izsaka un atkal atrod pats sevi. Un kā tādas tās ir nevis 'stingras klintssienas', bet gan dzīves objektivācijas. (Droizens runāja par 'tikumiskiem spēkiem'.)

Tam ir izšķirīga metodiskā nozīme garazinātņu savdabībā. Dotā jēdzienam ir principiāli cita struktūra. Atšķirībā no dabaszinātņu dotumiem garazinātņu dotumus raksturo tas, «ka šajā jomā no dotā jēdziena jāizslēdz viss stingrais, viss svešais, kas piemīt fiziskās pasaules tēliem».<sup>102</sup> Šajā jomā viss dotais ir izraisītais. Senā priekšrocība, ko jau Viko piešķīra vēsturiskajiem priekšmetiem, pēc Dilteja uzskata, pamato universalitāti, ar kādu saprašana piesavinās vēsturisko pasauli.

Tomēr rodas jautājums, vai uz šīs bāzes tiešām izdodas pāreja no psiholoģiskā redzes punkta uz hermeneitisko un vai šādi Diltejs nesapinas problēmu kopsakarībās, kas viņu tuvina nevēlamajam un neatzītajam spekulatīvajam ideālismam.

Citētajā pasāzā ir dzirdams ne tikai Fihte, dzirdami pat Hēgela vārdi. No šīs Dilteja atziņas itin viegli var atvedināt viņa 'pozitivitātes'<sup>103</sup>, pašatsvešināšanās jēdziena, gara kā pašizziņas citbūtmē noteiksmes kritiku, un rodas

<sup>100</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 280.*

<sup>101</sup> O.F. Bolnovs (*Bollnow O.F. Dilthey. S. 168 f.*) ir pareizi saskatījis, ka spēka jēdziens Diltejam figurē tikai fonā. Šajā faktā izpaužas romantiskās hermeneitikas uzvara pār Dilteja domāšanu.

<sup>102</sup> *Bd. VII. S. 148.*

<sup>103</sup> *Hegels theologische Jugendschriften. Ed. Nohl H. [Tübingen, 1907.] S. 139 f.*

jautājums, kur tad ir tā diference ar ideālismu, kuru uzsvēra vēsturiskais pasaules skatījums un epistemoloģiski leģitimēt mēģināja Diltejs.

Šis jautājums vēl vairāk saasinās, ja apdomā centrālo izteicienu, kurā Diltejs raksturo dzīvi, šo vēstures pamatfaktu. Viņš, kā zināms, runā par 'dzīves domveidojošo darbu'.<sup>104</sup> Nav viegli pateikt, kas šo izteicienu atšķir no Hēgela [atziņas]. Dzīve taču nemitīgi var rādīt savu 'neizdibināmo vaigu'<sup>105</sup>, Diltejs var, cik grib, izsmiet pārāk optimistisko uzskatu par dzīvi, kas tajā redz tikai kultūras progresu; tiklīdz to saprot kā domas, ko tā veido, tūdaļ pat nokļūst teleoloģiskas interpretācijas shēmas varā un dzīve tiek domāta kā *gars*. To apstiprina arī tas, ka pēdējos gados Diltejs aizvien vairāk pieslejas Hēgelim un runā par *garu* tur, kur iepriekš teica — 'dzīve'. Līdz ar to viņš tikai atkārtō jēdzienisku attīstību, ko savulaik bija veicis arī Hēgelis. Šī fakta gaismā šķiet zīmīgi, ka, pateicoties Diltejam, mums ir zināmi tā sauktie «teoloģiskie» Hēgela jaunības raksti. Šajos Hēgela domas attīstības vēstures materiālos pilnīgi skaidri parādās, ka Hēgela gara jēdziena pamatā ir pneumatiskais dzīves jēdziens.<sup>106</sup>

Diltejs pats ir mēģinājis sniegt sev norēķinu par to, kas viņu saista ar Hēgeli un kas šķir.<sup>107</sup> Bet ko gan nozīmē Dilteja kritika — Hēgela prātticības, pasaules vēstures spekulatīvās konstrukcijas, visu jēdzienu aprioristiskās atveidnāšanas no absolūtā dialektiskās pašizvērsšanās kritika, ja arī viņš pats «objektīvā gara» jēdzienam piešķir galveno pozīciju? Diltejs, protams, vērsās pret šo ideālo\* Hēgela jēdziena konstrukciju. «Mums šodien jābalstās uz dzīves realitāti.» Viņš raksta: «Mēs mēģinām to saprast un izteikt adekvātos jēdzienos. Atsvabinot objektīvo garu no vienpusīgā pamatojuma vispārīgajā, pasaules gara būtību izsakošajā prātā, atsvabinoties arī no ideālajām konstrukcijām,

<sup>104</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 136.*

<sup>105</sup> *Bd. VIII. S. 224.*

<sup>106</sup> Dilteja fundamentālais traktāts «Hēgela jaunības vēsture» tiek publicēts 1906. gadā, un Kopotu rakstu 4. sējumā (1921. g.) tas papildināts ar arhīva materiāliem. Šis traktāts — ne tik daudz rezultāta, cik izvērīto uzdevumu dēļ — atklāja jaunu laikmetu Hēgela studijās. Drīz vien (1911. g.) tam pievienojās Hermana Nola izdotie «Teoloģiskie jaunības raksti», ko noslēdza Teodora Hēringa detalizētie komentāri (*Haering T. Hegel. 1928. Bd. 1*). Sk. manu rakstu: *Hegel und der geschichtliche Geist // Ges. Werke. Bd. 3*. Sk. arī: Marcuse H. *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit. Frankfurt, 1932*. H. Markūzes pētījumā ir pierādīts, ka dzīves jēdziens pildījis modeļa lomu gara fenomenoloģijai.

<sup>107</sup> Detalizētāk — arhīva piezīmēs pie darba «Hēgela jaunības vēsture» (*Bd. IV. S. 217—258*), dziļāk — darba «*Aufbau*» 3. nodaļā (*S. 146 ff.*).

klūst iespējams arī jauns tā jēdziens: tas aptver gan valodu, tikumus, jebkuru dzīves formas un stila veidu, gan ģimeni, pilsonisko sabiedrību, valsti un tiesības. Šajā jēdzienā tiek iekļauts arī tas, ko Hēgelis atšķīra kā absolūtu un objektīvu garu: māksla, reliģija un filosofija...» (*Ges. Schr. Bd. VII. S. 150.*)

Nav šaubu, ka tā ir Hēgeļa jēdziena pārveidošana. Ko tā nozīmē? Cik lielā mērā tā rēķinās ar 'dzīves realitāti'? Vissvarīgākā acimredzot ir objektīvā gara jēdziena attiecināšana uz mākslu, reliģiju un filosofiju. Jo tas nozīmē, ka arī tajās Diltejs redz nevis nepastarpināto patiesību, bet gan dzīves izpausmes formas. Pielīdzinot mākslu un reliģiju filosofijai, viņš vienlaikus noraida spekulatīvā jēdziena pretenzijas. Pie tam Diltejs nepavisam nenoliedz, ka šiem veidojumiem attiecībā pret citiem objektīvā gara veidojumiem piemīt priekšrocība, jo «tieši šajās varenajās formās» gars ir sevi objektīvējis un iepazīnis. Taču tieši šī pilnīgā gara pašzīņas priekšrocība Hēgelim ļāva aptvert šos veidojumus kā absolūtā gara veidojumus. Tajos vairs nebija nekā sveša, tāpēc gars bija pats savās mājās. Arī Diltejs, kā jau redzējam, mākslas objektīvacijas skatīja kā istu hermeneitikas triumfu. Tādējādi pretstats Hēgelim reducējas uz to, ka, pēc Hēgeļa uzskata, filosofiskajā jēdzienā īstenojas gara atgriešanās mājup, turpretim Diltejs uzskata, ka filosofiskajam jēdzienam piemīt nevis izziņas nozīme, bet gan izteiksmes nozīme.

Tāpēc mums jāautā, vai arī Diltejam nepastāv gara veidojums, kas būtu patiesi 'absolūts gars', t.i., pilnīga pašcaurredzamība, pilnīga visa svešā un citādā izdeldēšana. Diltejam nav šaubu, ka tas pastāv un ka šim ideālam atbilst nevis spekulatīvā filosofija, bet gan vēsturiskā apziņa. Visas cilvēciski vēsturiskās pasaules parādības viņš skata tikai kā priekšmetus, kuros gars pats sevi iepazīst dziļāk. Saprotot tos kā gara objektīvacijas, vēsturiskā apziņa pārtulko tos atpakaļ «garīgajā dzīvē, no kuras tie cēlušies». <sup>108</sup> Tātad vēsturiskai apziņai objektīvā gara veidojumi ir šī gara pašzīņas priekšmeti. Vēsturiskā apziņa kļūst universāla, jo visus vēstures dotumus saprot kā tajā radušās dzīves izpausmes — «dzīve te aptver dzīvi». <sup>109</sup> Līdz ar to viss tradējums vēsturiskajai apziņai kļūst par cilvēciskā gara pašstapšanos. Tā asimilē visu, kas šķita attiecināms tikai uz īpašajiem mākslas, reliģijas un filosofijas darinājumiem. *Gara zināšanas par sevi pašu noslēdzas nevis jēdziena spekulatīvajās zināšanās, bet gan vēsturiskajā apziņā.* It visā ieraugāms vēsturiskais gars. Pat filosofija ir tikai dzīves izpausme. Tiklīdz filosofija to apzinās, tā atsakās no senās pretenzijas būt jēdzieniska izziņa. Tā kļūst par filosofijas

<sup>108</sup> *Ges. Schriften. Bd. V. S. 265.*

<sup>109</sup> *Bd. VII. S. 136.*

filosofiju, par filosofisku pamatojumu tam, ka dzīvē — līdzās zinātnei — pastāv filosofija. Pēdējos darbos Diltejs ir ieskicējis šādu filosofijas filosofiju, atvedinot pasaules uzskatu tipus no dzīves daudzpusības, kas tajos sevi izklāsta.<sup>110</sup>

Šai vēsturiskajai metafizikas pārvarēšanai pievienojas garazinātniskā lielās poēzijas interpretācija, kurā Diltejs saskata hermeneitikas triumfu. Taču vēsturiski saprotošajā apziņā saglabājas relatīva filosofijas un mākslas priekšrocība. Tās spēj īpašo priekšrocību saglabāt tāpēc, ka garu no tām nevajag izlasīt, jo tās ir 'tīrs izteikums' un nekas cits. Taču arī šādā ziņā tās nav nepastarpināta patiesība, tās tikai kalpo par dzīves attiecību orgānu. Tāpat kā zināmiem kultūras ziedulaikiem ir priekšrocība tās 'gara' izziņā vai tāpat kā lielām personībām raksturīgi, ka viņu plānos un darbos atklājas patiesi vēsturiska izšķiršanās, arī filosofija un māksla ir īpaši [viegli] pieejama izklāstošai saprašanai. Tā ir *veidola* — no tapšanas atsvabinātā nozīmes veseluma tīrā veidojuma — priekšrocība, kam seko gara vēsture. Šleiermahera biogrāfijas ievadā Diltejs raksta: «Garigo kustību vēstures priekšrocību rada pieminekļi, kas ir patiesīgi. Var aloties par to nolūkiem, bet ne par tajos izteikto iekšējo saturu.»<sup>111</sup> Nepavisam ne nejauši Diltejs atgādina Šleiermahera piezīmi: «Plauksme ir paties briedums. Auglis ir tikai haotisks apvalks tam, kas vairs nepieder organiskajam augam.»<sup>112</sup> Acīmredzot Diltejs piekrist šai estētiskās metafizikas tēzei. Tajā sakņojas viņa attieksme pret vēsturi.

Tai atbilst arī objektīvā gara jēdziena pārveidošana, kas metafiziku aizstāj ar vēsturisko apziņu. Taču rodas jautājums — vai vēsturiskā apziņa patiesām spēj aizņemt šo vietu, ko Hēgela [filosofijā] bija ieņēmušas spekulatīvos jēdzienos sevi aptverošā gara absolūtās zināšanas? Diltejs pats ir norādījis, ka mēs varam izziņāt vēsturiski tikai tāpēc, ka paši esam vēsturiski. Tam bija jābūt epistemoloģiskam atvieglinājumam. Bet vai tā var būt? Vai tik bieži pieminētā Viko formula vispār ir pareiza? Vai tā nepārnes cilvēka mākslas gara pieredzi uz vēsturisko pasauli, kur vispār nevar runāt par 'darīšanu', t.i., par plānu sastādīšanu un izpildīšanu, ja ņem vērā lietu gaitu? Kur te lai rodas epistemoloģiskais atvieglinājums? Vai patiesībā tas nav apgrūtinājums? Vai apziņas vēsturiskajai nosacītībai nav jābūt nepārvaramam šķērslim, lai tā noslēgtos vēsturiskās zināšanās? Hēgelis varēja domāt, ka, atceļot vēsturi

<sup>110</sup> *Ges. Schriften. Bd. V. S. 339 ff.; Bd. VIII.*

<sup>111</sup> *Leben Schleiermachers. Ed. Mulert. 1922. S. XXXI.*

<sup>112</sup> *Leben Schleiermachers. 1. Aufl. 1870; Denkmale der inneren Entwicklung Schleiermachers — S. 118. Sk.: Monologen. [Berlin, 1829.] S. 417.*

absolūtajās zināšanās, ir pārvarējis šo šķērslī. Bet, ja dzīve, kā domā Diltejs, ir neizsmeļami radoša realitāte, vai tad vēstures nozīmes kopsakarību nemitīgajām transformācijām nav jāizslēdz zināšanas, kas sasniedz objektivitāti? Vai vēsturiskā apziņa galu galā nav utopisks ideāls un neietver sevi pretrunu?

#### b. KONFLIKTS STARP ZINĀTNI UN DZĪVES FILOSOFIJU DILTEJA VĒSTURISKĀS APZIŅAS ANALĪZĒ

Diltejs nenogurtoši reflektēja par šo problēmu. Viņa refleksiju mērķis vienmēr bija leģitimēt vēsturiski nosacītā — par spīti nosacītībai — izziņu kā objektīvas zinātnes veikumu. Šim mērķim bija jākalpo arī mācībai par struktūru, kas savu vienību veido iz pašas vidus. Tas, ka strukturālā kopsakarība saprotama iz pašas vidus, atbilst senajam hermeneitikas pamatprincipam un vēsturiskās domāšanas prasībai, ka laiks jāsaprot iz paša laika un to nedrīkst samērot ar tam svešas tagadnes mēru. Pēc šīs shēmas, kā domāja Diltejs<sup>113</sup>, izziņa var domāt aizvien plašākas vēsturiskās kopsakarības un izplesties līdz pat universālvēsturiskai izziņai — gluži tāpat, kā vārdu pilnīgi var saprast tikai no visa teikuma, teikumu — tikai visa teksta kopsakarībā, visas tradētās literatūras kopumā.

Tiesa, šīs shēmas izmantošana paredz, ka iespējams pārvarēt vēsturiskā vērotāja saistību ar viņa atrašanās vietu. Vēsturiskā apziņa tieši arī pretendē uz to, ka tai attiecībā pret visu ir patiesi vēsturisks redzes punkts. Te tā saskata savu pilnību. Tāpēc tā cenšas izveidot 'vēsturisko izjūtu', lai iemācītos pacelties pāri pašas tagadnes aizspriedumiem. Un Diltejs jutās kā īsts vēsturiskā pasaules skatījuma [pēdējais] pilnveidotājs, jo mēģināja leģitimēt apziņas pacelšanos līdz vēsturiskai apziņai. Tas, ko centās attaisnot viņa epistemoloģiskā refleksija, principā nebija nekas cits kā Rankes grandiozā episkā pašaiizmirstība. Tikai estētiskās pašaiizmirstības vietā stājās vispusīgas un bezgalīgas saprašanas suverenitāte. Bet tieši historikas pamatojums saprašanas psiholoģijā, kā to iedomājās Diltejs, nostāda vēsturnieku tajā ideālajā vienlaicībā ar viņa priekšmetu, kuru mēs dēvējam par estētisku un apbrīnojam Rankes [mācībā].

Tiesa, saglabājas izšķirīgais jautājums, kā galīgajai cilvēka iedabai kļūst iespējama šāda bezgalīga saprašana. Vai tiešām Diltejs tā varēja domāt? Vai tieši Diltejs pretstatā Hēgelim nav uzsvēris, ka apziņai jāsauglabā savs galīgums?

<sup>113</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 291.* «Dzīvei un vēsturei ir nozīme, tāpat kā vārda burtiem.»

Tas viss jāaplūko detalizētāk. Hēgeļa prāta ideālisma kritiku Diltejs attiecināja tikai uz jēdzieniskās spekulācijas apriorismu — gara iekšējais bezgalīgums netika principiāli apšaubīts, tas pozitīvi realizējās vēsturiski apgaismota prāta ideālā, kas pacēlies vissaprašanas gēnija [statusā]. Diltejam galīguma apziņa nenozīmē nekādu apziņas galīgošanu un ierobežošanu. Drīzāk jau tā apliecina dzīves spēju enerģijā un darbībā pacelties pāri visiem ierobežojumiem. Līdz ar to galīguma apziņā izpaužas tieši gara potenciālais bezgalīgums. Veids, kā šis bezgalīgums aktualizējas, protams, ir nevis spekulācija, bet gan vēsturiskais prāts. Vēsturiskā saprašana attiecas uz visiem vēsturiskajiem dotumiem un ir patiesi universāla, jo tās pamats ir gara totalitāte un bezgalīgums. Diltejs pievienojas senajai mācībai, kas saprašanas iespējamību atvedina no cilvēku iedabas viendabīguma. Sava pārdzīvojuma pasauli viņš skata tikai kā izejpunktu paplašināšanai, kas dzīvīgā transpozīcijā paša pārdzīvojuma šaurību un nejausību papildina ar tā bezgalīgumu, kas vēsturiskajā pasaulē pieejams atkārtotai pārdzīvošanai.

Tāpat ierobežojumiem, ko saprašanas universalitātei ir nostatījis mūsu būtības vēsturiskais galīgums, pēc Dilteja ieskats, ir tikai subjektīva iedaba. Protams, neraugoties uz to, viņš tajos var saskatīt kaut ko pozitīvu, kas būtu auglīgs izziņai; viņš, piemēram, apgalvo, ka tikai simpātija nodrošina īstu saprašanu.<sup>114</sup> Taču nav skaidrs, vai teiktajam ir principiāla nozīme. Pirmām kārtām var konstatēt, ka simpātiju viņš skata tikai kā izziņas nosacījumu. Kopā ar Droizenu var jautāt, vai simpātija (kas ir viena no mīlestības formām) nav kaut kas pavisam cits, nevis afektīvs izziņas nosacījums. Tā taču pieder pie Es un Tu attiecību formām. Šādās reālās tikumiskās attiecībās, protams, darbojas arī izziņa, tāpēc mīlestība patiešām arī dara redzošu.<sup>115</sup> Taču simpātija ir kaut kas vairāk nekā tikai izziņas nosacījums. Caur to vienlaikus Tu tiek transformēts. Droizens ir izteicis dziļu atziņu: «Tev jābūt tādām, jo tādu es tevi mīlu, — jebkuras audzināšanas noslēpums.»<sup>116</sup>

Runājot par universālo simpātiju, pie tam domājot par sirmgalvja nobriedušo apgaismotību, Diltejs teikto, protams, attiecina nevis uz tikumisko simpātijas fenomenu, bet gan uz pilnīgās vēsturiskās apziņas ideālu, kura principiāli pārkāpj robežas, ko saprašanas priekšmetam nolikusi subjektīvā noslieces un afinitātes nejausība. Būtībā Diltejs seko Rankem, kas visuma

<sup>114</sup> *Ges. Schriften. Bd. V. S. 277.*

<sup>115</sup> It īpaši sk.: *Scheler M. Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass. [Halle,] 1913.*

<sup>116</sup> *Historik. 41. §.*

līdzcietībā saskatīja vēsturnieka cieņu.<sup>117</sup> Tiesa, Diltejs laikam to ierobežo, izceldams tādus vēsturiskās saprašanas pārākuma nosacījumus, kuros pastāv «pašas dzīvestības ilgstoša nosacītība ar dzižu priekšmetu», un saskatīdams tajos vislielāko saprašanas iespējamību.<sup>118</sup> Taču būtu aplami, ja šādu paša dzīvestības nosacītību saprastu citādi nekā subjektīvu izziņas nosacījumu.

Par to jau liecina piemēri. Minot Tūkīdida attieksmi pret Periklu vai Rankes attieksmi pret Luteru, Diltejs domā par kongeniāli intuitīvu sasaisti, kas vēsturniekam dara iespējamu spontānu sapratni, kura citādi būtu sasniedzama tikai ar lielām pūlēm. Taču principā viņš uzskata, ka šāda sapratne, kas izņēmuma gadījumos izdodas ģeniālā veidā, vienmēr ir sasniedzama ar zinātnes metodikas palīdzību. To, ka garazinātnes izmanto salīdzinošās metodes, viņš kategoriski pamato ar to uzdevumu pārvarēt nejaušos ierobežojumus, kas raksturīgi paša pieredzes lokam, «un pacelties līdz lielākas vispārības patiesībām».<sup>119</sup>

Tas ir viens no problemātiskākajiem viņa teorijas punktiem. Salīdzināšanas būtība jau paredz izzinošās subjektivitātes nesaistību, kuras rīcībā ir gan viens, gan otrs. Salīdzināšana norādītajā veidā dara vienlaicīgu. Tāpēc jāšaubās, vai vēsturiskās izziņas idejai patiesām pietiek ar salīdzinošo metodi. Vai nenotiek tā, ka metode, kas raksturīga noteiktām dabaszinātņu jomām un triumfē dažās garazinātņu jomās<sup>120</sup>, piemēram, valodas izpētē, tieslietu zinātnē, mākslas zinātnē u.c., no pakārtota palīglīdzekļa pārvēršas par kaut ko tādu, kas vēsturiskās izziņas būtībā iegūst galveno nozīmi, bieži vien tikai nodrošinot virspusīgai un nesaistošai refleksijai neīstu leģitimāciju? Var tikai piekrist grāfam Jorkam, kas raksta: «Salīdzinājums vienmēr ir estētisks, tas vienmēr pieķeras tēlam.»<sup>121</sup> Vēl jo vairāk tam jāpiekrīt, ja atceras, ka pirms viņa salīdzinošo metodi ģeniāli kritizējis Hēgelis<sup>122</sup>

<sup>117</sup>Gluzi tāpat — arī Šleiermahers, kas sirmgalvja vecumu uzskatīja par visai nosacītu paraugu. Sk. Šleiermahera piezīmi (*Dilthey. Leben Schleiermacher. S. 417*): «It īpaši vecuma īgnums par īsto pasauli ir īgnums par jaunatni un tās priekiem, kas arī neskar īsto pasauli. Vecuma nepatika pret jauniem laikmetiem attiecas uz elēģiju.

Tāpēc ir ļoti nepieciešama vēsturiskā izjūta, lai sasniegtu mūžīgo jaunību, kurai jābūt nevis dabas dāvanai, bet gan brīvības ieguvumam.»

<sup>118</sup>*Ges. Schriften. Bd. V. S. 278.*

<sup>119</sup>*Bd. VII. S. 99.*

<sup>120</sup>Pārliecināts šīs «metodes» advokāts ir E. Rothakers, kura devums šajā jomā gan liecina tieši par pretējo — par asprātīgu iedomu un pārģalvīgu sintēzu nemetodi.

<sup>121</sup>*[Yorck von Wartenburg P.] Briefwechsel. [Halle,] 1923. S. 193.*

<sup>122</sup>*Wissenschaft der Logik. Ed. Lasson. 1934. Bd. 2. S. 36 f.*

Katrā ziņā skaidrs, ka galīgi vēsturiskā cilvēka sasaistē ar viņa atrašanās vietu Diltejs neredz principiālu garazinātniskās izziņas iespējamības ierobežojumu. Vēsturiskai apziņai vajadzētu sevī pacelties virs pašas relativitātes, lai nodrošinātu garazinātniskās izziņas objektivitāti. Jājautā, vai šī pretenzija ir attaisnojama, neimplicējot absolūtu, filosofisku zināšanu jēdzienu, kas atrodas virs vēsturiskās apziņas. Kas raksturo — salīdzinājumā ar visiem pārējiem vēstures apziņas veidojumiem — vēsturisko apziņu, ja tās nosacītība nedrīkst atcelt fundamentālo objektīvās izziņas pretenziju?

Vēsturisko apziņu nevar raksturot tas, ka tā patiešām būtu «absolūtās zināšanas» Hēgela nozīmē, t.i., tagadnīgajā pašapziņā apvienotu gara tapušās būtmes veselumu. Vēsturiskais pasaules skatījums tieši apstrīd filosofiskās apziņas pretenziju ietvert sevī visu gara vēstures patiesību. Drīzāk jau tieši tāpēc ir vajadzīga vēsturiskā pieredze, jo cilvēka apziņa nav nekāds bezgalīgs intelekts, kam itin viss ir vien-laicīgs un vienādi tagadnīgs. Absolūtā apziņas un priekšmeta identitāte galīgi vēsturiskajai apziņai ir principiāli nesasniedzama. Tā vienmēr ir iejaukta vēsturisko darbību kopsakarībā. Uz ko tad pamatojas vēsturiskās apziņas savdabība, ļaujot tai tomēr pacelties sev pāri un īstenot objektīvu vēsturisku izziņu?

Dilteja [darbos] uz šo jautājumu nevar atrast skaidru atbildi. Taču netieši atbildi sniedz viss viņa zinātniskais darbs. Varētu, piemēram, teikt tā: vēsturiskā apziņa ir ne tik daudz pašaiizmirstība, cik kāpināts pašvaldījums, kas to atšķir no visiem pārējiem apziņas veidojumiem. Vēsturiskās dzīves pamats, no kuras izaug vēsturiskā apziņa, ir tik nesaraucjams, ka tā iegūst pati savu iespēju izturēties un saprast vēsturiski. Tāpēc atšķirībā no apziņas pirms tās uzvarām vainagotās izvēršanās par vēsturisku apziņu tā nav nepastarpināta dzīves īstenības izteiksme. Tā vairs neattiecinā vienkāši savu dzīves sapratnes mēru uz tradējumu, kurā pati atrodas, un neturpina šādā naivā tradējuma iesavinājumā tradīciju. Gluži pretēji, tā apzinās sevi reflektētā attieksmē pret sevi pašu un tradīciju. Tā saprot pati sevi no savas vēstures. *Vēsturiskā apziņa ir pašizziņas veids.*

Šāda atbilde norādītu ceļu uz precīzāku pašizziņas būtības noteiksmi. Un beigās Diltejs patiešām neveiksmīgi, kā vēlāk kļuva redzams, centās «iz dzīves» padarīt saprotamu, kā pašizziņā rodas zinātniskā apziņa.

Diltejs vadās pēc dzīves. Pati dzīve ir vērsta uz apjēgsmi. Georgam Mišam mēs esam pateicīgi par enerģisko dzīves filosofijas tendences izstrādi Dilteja filosofēšanā. Tā sakņojas tieši tajā, ka zināšanas ir ietvertas pašā dzīvē. Jau iekšbūtme, kas raksturo pārdzīvojumu, ietver sava veida dzīves atgriešanos pie sevis pašas. «Pastāv zināšanas, kas bez apjēgsmes saistītas ar pārdzīvojumu.»

(VII, 18.) Taču tāda pati imanenta dzīves refleksivitāte nosaka arī veidu, kādā, pēc Dilteja uzskata, dzīves kopsakarībā rodas nozīme. Jo nozīme tiek piedzīvota tikai tad, kad tiek pārtrauktas «dzīšanās pēc mērķiem». Šādu apjēgsmi dara iespējamu distancēšanās, tālums attiecībā pret mūsu pašu rīcības kopsakarību. Diltejs uzsver — un šajā ziņā, bez šaubām, viņam ir taisnība —, ka vēl pirms zinātniskās objektivēšanas pastāv dabisks dzīves skatījums uz sevi pašu, kas veidojas norādītajā aspektā. Tā objektivējas sakām-vārdu un teiku gudrībā, taču pirmām kārtām — lielos mākslasdarbos, kuros «garīgais atsvabinās no sava radītāja». Mākla ir īpašs dzīves sapratnes orgāns tāpēc, ka tajā «starpposmā starp zināšanām un rīcību» dzīve atklājas tādā dziļumā, kādā tā nav pieejama novērojumam, refleksijai un teorijai.<sup>123</sup>

Ja pati dzīve ir vērsta uz apjēgsmi, tad lielās mākslas tīrajai pārdzīvojuma izteiksmei, protams, piemīt īpašs statuss. Taču tas nepavisam nenozīmē, ka visās dzīves izpausmēs jau ir zināšanas un līdz ar to kļūst izzināma patiesība. Jo izteiksmes formas, kas valda pār cilvēku dzīvi, kopumā ir objektīvā gara veidojumi. Valodā, tikumos, tiesību formās atsevišķais vienmēr jau ir pacēlies virs savas partikularitātes. Lielās tikumiskās kopības, kurās cilvēks dzīvo, ir stingrs pamats, uz kura balstoties viņš saprot sevi iepretim savu subjektīvo noslieču plūstošajai nejausībai. Tieši atdošanās kopīgajiem mērķiem, iekļaušanās darbībā kopienas labā 'atbrīvo cilvēku no partikularitātes un iznīcības'.

Ko līdzīgu varētu pateikt arī Droizens, taču Dilteja gadījumā teiktajam ir savdabīgs tonis. Abos virzienos — gan kontemplācijā, gan praktiskajā apjēgsmē — pēc Dilteja uzskata, izpaužas viena un tā pati dzīves tendence: «tieksme pēc stingrības».<sup>124</sup> Tādējādi kļūst saprotams, ka zinātniskās izziņas un filosofiskās pašapjēgsmes objektivitāti viņš varēja uzskatīt par dzīves dabiskās tendences vainagojumu. Dilteja refleksijas nepavisam nevada ārēja garazinātņu metodikas pielāgošana dabaszinātņu metodei, viņš saskata abās īstu kopīgumu. Pacelšanās virs novērojuma subjektīvās nejausības ir eksperimentālās metodes būtība, un ar tās palīdzību ir iespējama dabas likumību izziņa. Gluži tāpat arī garazinātnes, izmantojot tām pieejamo tradējumu, tiecas metodiski pacelties pāri savas vietas subjektīvajai nejausībai un līdz ar to sasniedz vēsturiskās izziņas objektivitāti. Šajā virzienā dodas arī filosofiskā pašapjēgsme, ja tā 'pati kļūst priekšmetiska kā cilvēciski vēsturisks fakts' un atsakās no tīri jēdzieniskās izziņas pretenzijām.

<sup>123</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 207.*

<sup>124</sup> *Bd. VII. S. 347.*

Tātad dzīves un zināšanu kopsakarība, pēc Dilteja uzskata, ir sākotnējs dotums. Tas padara Dilteja pozīciju neapgāžamu attiecībā pret visiem iebildumiem, ko pret to var vērst filosofija un it īpaši ideālistiskās refleksijas filosofijas argumenti, — pret vēsturisko «relatīvismu». Viņa filosofijas pamatojums dzīves pirmfaktā netiecas pēc nepretrunīga atziņu kompleksa, kas censtos nostāties līdzšinējās filosofijas ideju sistēmas vietā. Gluži pretēji, uz filosofisko pašapjēgsmi attiecas tas pats, ko Diltejs pierādījis attiecībā pret apjēgsmes lomu dzīvē. Tā pārdomā līdz galam pašu dzīvi, saprotot arī filosofiju kā dzīves objektivāciju. Tā kļūst par filosofijas filosofiju, taču ne ideālisma izvīrītājā nozīmē un pretenzijās. Tā netiecas spekulatīvā principa vienībā pamatot vienīgo iespējamo filosofiju, tā iet vēsturiskās pašapjēgsmes ceļu. Līdz ar to tā nepavisam nav pakļauta iebildumam par relatīvismu.

Diltejs pats nemitīgi ir pārdomājis šo iebildumu un mēģinājis rast atbildi uz jautājumu, kā relativitātē iespējama objektivitāte un kā domājamas galīgā attiecības ar absolūto. «Uzdevums ir parādīt, kā šie relatīvie laikmetu vērtībējdzieni ir kļuvuši par kaut ko absolūtu.»<sup>125</sup> Taču velti meklēt Dilteja īsto atbildi uz šo relativisma problēmu — un ne jau tāpēc, ka viņš nav atradis šo atbildi, bet gan tāpēc, ka tas nav bijis viņa paša īstais jautājums. Diltejs apzinājās, ka vēsturiskās pašapjēgsmes izvērsumā, kas ved no relativitātes uz relativitāti, viņš vienmēr jau ir ceļā uz absolūto. Tādējādi Ernsts Trelcs devis visnotaļ pareizu Dilteja mūža darba kopsavilkumu: 'no relativitātes uz totalitāti'. Paša Dilteja formulējums ir šāds: «Apzināties esam nosacītam.»<sup>126</sup> Tas ir formulējums, kas tieši vērst pret refleksijas filosofijas pretenzijām atstāt visus galīguma ierobežojumus, paceloties līdz gara absolūtumam un bezgalībai, pašapziņas pilnībai un patiesībai. Tomēr Dilteja nemitīgās refleksijas par «relatīvisma» iebildi rāda, ka viņš nespēja konsekventi saglabāt savu dzīves filosofijas aizsākumu attiecībā pret ideālisma refleksijas filosofiju. Pretējā gadījumā relatīvisma iebildē viņam būtu vajadzējis saskatīt «intelektuālismu», kuram vēlējās liegt pamatus tieši ar savu izejas pozīciju par zināšanu imanenci dzīvē.

Galīgais šīs divnozīmības cēlonis ir tas, ka Dilteja domāšanai nepiemita iekšēja vienotība, ka viņš vadās pēc nepārvarēta kartēzisma. Viņa epistemoloģiskā apjēgsme sakarā ar garazinātņu pamatojumu īstenībā nesavienojas ar dzīves filosofijas izejas pozīciju. Izteismīgi to apliecina viņa vēlinās piezīmes. Diltejs pieprasa, lai filosofiskais pamatojums attiektos uz visām

<sup>125</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 290.*

<sup>126</sup> *Bd. V. S. 364.*

jomām, kurās «apziņa satricinājusi autoritatīvo un refleksijās un šaubās tiecas pēc atbilstīgām zināšanām».<sup>127</sup> Šāda atziņa šķiet nevainīgs izteikums par jaunlaiku zinātnes un filosofijas būtību. Kartēziskās atskaņas nemaz nav dzirdamas. Taču patiesībā šis atziņas pielietojums gūst pavisam citu nozīmi, kad Diltejs turpina: «It visur dzīve noved pie refleksijām par to, kas tajā nolikts, noved refleksiju līdz šaubām, un, ja dzīvei jāapliecinās attiecībā pret tām, tad domāšana var beigties tikai atbilstīgajās zināšanās.»<sup>128</sup> Tie vairs nav filosofiskie aizspriedumi, kas jāpārvar ar epistemoloģisku pamatojumu Dekarta stilā, tā ir dzīves īstenības, tikumu, reliģijas un pozitīvo tiesību tradīcija, ko refleksija sagrauj un kam vajadzīgs jauns sakārtojums. Runājot par zināšanām un refleksiju, Diltejs runā nevis par vispārīgo zināšanu imanenci dzīvē, bet par *kustību, kas vērsta pret dzīvi*. Turpretim tikumu, reliģijas un tiesību tradīcija sakņojas dzīves zināšanās par sevi. Jā, mēs redzējam, ka, atdodoties tradīcijai, kas, protams, ir ziniska, īstenojas atsevišķā pacelšanās līdz objektīvajam garam. Ar mīlu prātu var piekrist Diltejam, ka dzīves ietekme uz domāšanu «rodas no iekšējas nepieciešamības stabilizēt nepastāvīgajā maņu uztvērūnu, iekāru un izjūtu maiņā kaut ko stingru, kas dara iespējamu pastāvīgu un vienotu dzīves virzīšanu».<sup>129</sup> Taču šis domāšanas veikums ir imanents pašai dzīvei un īstenojas gara objektīvācijās, kas virza atsevišķo kā tikumi, tiesības un reliģija, tiklīdz viņš atdodas sabiedrības objektivitātei. Taču tas, ka tāpēc vajag ieņemt «refleksijas un šaubu pozīciju» un ka šis darbs tiek veikts «visās zinātnisko pārdomu formās» (un nekur citur), nav savienojams ar Dilteja dzīves filosofijas atziņām.<sup>130</sup> Drīzāk jau šādi tiek aprakstīts īpašs zinātniskās apgaismības ideāls — tādas apgaismības, kas nav savienojama ar dzīves imanto apjēgsmi tieši tāpēc, ka tas ir apgaismības 'intelektuālisms', pret kuru vērsās Dilteja pamatojums dzīves filosofijā.

Patiesībā drošticamība\* pastāv ļoti dažādos modos. Drošticamības veids, ko iespēj sasniegt šaubas izgājusi pārlicība, atšķiras no nepastarpinātas dzīves

<sup>127</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 6.*

<sup>128</sup> *Bd. VII. S. 6.*

<sup>129</sup> *Bd. VII. S. 3.*

<sup>130</sup> Uz to grāmatā «Dzīves filosofija un fenomenoloģija» jau ir norādījis Mišs (*Misch G. Lebensphilosophie und Phänomenologie. S. 295; S. 312 ff.*). Mišs atšķir «top apzināts» un «tiek padarīts apzināts». Filosofiskā apjēgsme ir vienlaicīgi abi procesi. Taču Diltejs visnotaļ aplami meklēja pāreju no viena uz otru. «Būtiski teorētisko virzību uz objektivitāti nevar iegūt tikai no dzīves objektīvācijas jēdziena.» (S. 298.) Piedāvātais pētījums Miša kritikai piešķir citu profilu, jo jau romantiskajā hermeneitikā atklāj karteziānismu, kas padara divnozīmīgu Dilteja domu gaitu.

drošticamības, ar kādu cilvēka apziņā, ja pretendē uz beznosacītību, parādās visi mērķi un vērtības. Taču īpaši krasi no šādas pašā dzīvē gūtas drošticamības atšķiras zinātnes drošticamība. Zinātniskai drošticamībai vienmēr ir kartēziska iezīme. Tā ir kritiskās metodikas rezultāts, kura par nozīmīgu tiecas atzīt tikai neapšaubāmo. Tātad šī drošticamība nerodas no šaubām un to pārvarēšanas, tā vienmēr pastāv jau pirms šaubu sākšanās. Gluži tāpat, kā Dekarta slavenajā šaubu meditācijā kā eksperimentā tiek izvirzītas mākslīgas un hiperboliskas šaubas, kam jānovēd pie pašapziņas *fundamentum inconcussum*, arī metodiskā zinātnē principā apšaubā itin visu, ko vien var apšaubīt, lai šādā veidā sasniegtu savu rezultātu drošību.

Dilteja garazinātņu pamatojuma problemātiku raksturo tas, ka viņš neatšķir šīs metodiskās šaubas no šaubām, kas rodas 'pašas no sevis'. Zinātņu drošticamība viņam nozīmē dzīves drošticamības pabeigtību. Tas, tiesa, nenozīmē, ka viņš neuztvertu dzīves nenoteiktību\* visā vēsturiskās konkrētības varenībā. Gluži pretēji, jo vairāk viņš ieauga modernajā zinātnē, jo spēcīgāk izjuta spriegumu starp pašā izcelsmes kristietisko tradīciju un modernās dzīves atsvabinātajiem vēsturiskajiem spēkiem. Vajadzībai pēc kaut kā stingra Dilteja gadījumā ir izteikts aizsardzības vajadzības raksturs, [aizstāvoties] pret šausmīgajām dzīves realitātēm. Taču dzīves nenoteiktības un nedrošības pārvarēšanu viņš gaidīja ne tik daudz no šīs stingrības, kas piešķir ievēdri sabiedrībā un dzīves pieredzi, cik no zinātnes.

Karteziskā forma — šaubās nokļūt līdz drošticamībai — Diltejam ir kaut kas nepastarpināti pašsaprotams, jo viņš ir apgaismības bērns. Autoritatīvā satricināšana, par ko viņš runā, ne tikai atbilst epistemoloģiskajai vajadzībai pēc dabaszinātņu pamatojuma, bet skar arī zināšanas par vērtībām un mērķiem. Arī vērtības un mērķi viņam vairs nav neapšaubāmi tradīcijā, tikumos, reliģijā un tiesībās [radušies] veselumi — «garam arī te pašam iz sevis jārada atbilstīgās zināšanas».<sup>131</sup>

Līdz ar to privātais sekularizācijas process, kas teoloģijas studentu Dilteju noved pie filosofijas, uzklājas uz pasaulvēsturisko moderno zinātņu rašanās procesa. Gluži tāpat, kā modernā dabas izpēte dabu redz nevis kā saprotamu veselumu, bet kā Es-svešu norisi, kuras ritējumā ievies ierobežotus, taču drošus gaismu un līdz ar to nodrošina tās savaldīšanu, arī cilvēka garam, kas tiecas pēc aizsardzības un drošības, vajag dzīves 'neizdibināmībai', šim 'šausmīgajam vaigam' pretstatīt zinātniski veidotu saprašanas spēju. Tai jāatklāj dzīve tās sabiedriskajā vēsturiskajā īstenībā tik plaši, ka ar zināšanām, par

<sup>131</sup> Ges. Schriften. Bd. VII. S. 6.

spīti dzīves neizdibināmībai, tiek nodrošināta aizsardzība un drošība. *Apgaismība noslēdzas kā vēsturiska apgaismība.*

Līdz ar to var saprast, kas Diltejam ļauj saistīties ar romantisko hermeneitiku.<sup>132</sup> Ar tās palīdzību viņam izdodas aizklāt atšķirību starp pieredzes vēsturisko būtību un zinātnes izziņas veidu vai, izsakoties precīzāk, saskaņot garazinātņu izziņas veidu ar dabaszinātņu metodiskajiem mērogiem. Iepriekš<sup>133</sup> jau redzējām, ka nekāda ārēja pielāgošana viņu uz to nevedināja. Tagad mēs atpazīstam, ka viņam tas neizdevās, neatstājot novārtā garazinātņu īpašo, būtisko vēsturiskumu. Ļoti skaidri tas saskatāms garazinātņēm saglabātajā objektivitātes jēdzienā. Kā zinātnēm tām jātiek līdzī dabaszinātņu drošīcamajai objektivitātei. Tāpēc Diltejam patik izmantot vārdu «rezultāti»<sup>134</sup> un ar garazinātņu metodikas aprakstu pierādīt to līdzvērtību dabaszinātņēm. Šajā ziņā romantiskā hermeneitika ir pretimnākoša, jo, kā jau redzējām, tā nemaz neņem vērā pašas pieredzes vēsturisko būtību. Tā paredz, ka saprašanas priekšmets ir atšifrējams un savā nozīmē aptverams teksts. Līdz ar to jebkura sastapšanās ar tekstu tai ir gara pašsastapšanās. Jebkurš teksts ir pietiekami svešs, lai izvirzītu uzdevumu, un tomēr pietiekami tuvs, lai uzdevumu principā atrisinātu arī tad, ja par tekstu ir zināms tikai tas, ka tas ir teksts, raksts, gars.

Viņa hermeneitikas paraugs, kā jau to redzējām Šleiermahera gadījumā, ir Es un Tu attiecībās sasniedzamā kongeniālā saprašana. Teksta saprašanā iespējams tāds pats pilnīgs adekvātums kā Tu saprašanā. Autora viedoklis nepastarpināti nomanāms viņa paša tekstā. Interpretētājs ir absolūti vienlaicīgs ar savu autoru. Filoloģiskās metodes triumfs — tvert pagājušo garu kā tagadnīgu, svešo — kā tuvo. Dilteju šis triumfs ir pārņēmis pilnīgi. Uz to viņš balsta garazinātņu līdzvērtīgumu. Gluži tāpat, kā dabaszinātniskā izziņa nemitīgi iztaujā tagadnīgo, lai atbildētu uz taja ietverto skaidrojumu, arī garazinātņieks iztaujā tekstu.

Līdz ar to Diltejs domāja, ka izpildījis savu uzdevumu — epistemoloģiski pamatot garazinātnes —, domājot vēsturisko pasauli kā atšifrējamu tekstu. Līdz ar to viņš izdarīja secinājumu, kuru vēsturiskā skola, kā redzējām, nekad nespēja pilnīgi atzīt. Ranke, protams, vēstures hieroglifu atšifrēšanu uzskatīja par vēsturnieka svēto uzdevumu. Taču tas, ka vēsturiskā īstenība ir tik tīras

<sup>132</sup>Dilteja «Uzbūves» arhīva materiālos (*Bd. VII*) nemanot varēja ielavīties oriģinālais Šleiermahera «hermeneitikas» teksts (S. 225), ko Diltejs jau bija publicējis kā Šleiermahera biogrāfijas pielikums. Tas ir netiešs pierādījums, ka Diltejs pa īstam nav izgājis ārpus romantiskās dispozīcijas. Bieži vien izrakstus ļoti grūti atšķirt no paša izklāsta.

<sup>133</sup>Sk.: 226. lpp. un tālāk.

<sup>134</sup>Sk. par jauko drukas kļūdu 72. lappusē (122. piez.).

jēgas pēdas, ka tās tikai jāatsifrē kā kaut kāds teksts, neatbilda dziļākajai vēsturiskās skolas tendencei. Diltejs, šī vēsturiskā pasaules skatījuma interpretētājs, (un dažbrīd arī Ranke un Droizens) jutās spiests izdarīt šo secinājumu, jo viņa paraugs bija hermeneitika. Sekas bija tādas, ka vēsture beigu beigās tika reducēta uz gara vēsturi, un Diltejs savā Hēgeļa gara filosofijas daļējā negācijā un daļējā afirmācijā atzīstas šajā redukcijā. Šleiermahera hermeneitika sakņojas mākslīgā metodiskā abstrakcijā, kas tiecas radīt universālu gara darbarīku, ar kura palīdzību viņš vēlējas izteikt kristietiskās ticības pestījošo spēku, turpretim Diltejam garazinātņu pamatojumā hermeneitika bija kaut kas vairāk nekā līdzeklis. Tā ir universāls vēsturiskās apziņas medijs, kuram vienīgā patiesības izziņa — saprast izteikumu un dzīvi izteikumā. Vēsturē viss ir saprotams. Jo itin viss ir teksts. «Dzīvei un vēsturei ir nozīme — tāpat kā burtiem vārdā.»<sup>135</sup> Līdz ar to galu galā vēsturiskās pagātnes izpēti Diltejs domā kā *atsifrēšanu un nevis kā vēsturisku pieredzi*.

Nav šaubu, ka līdz ar to vēsturiskās skolas mērķis netiek atbilstīgi novērtēts. Romantiskā hermeneitika un filoloģiskā metode, kurā tā sakņojas, nav pietiekams vēstures fundament, to nesniedz arī Dilteja no dabaszinātnēm patapinātais induktīvās metodes jēdziens. Vēsturiskā pieredze, kā viņš to principā domā, nav metode, un tai nepiemīt metodes anonimitāte. No tās, protams, var izvedināt vispārīgus pieredzes noteikumus, taču to metodiskajai vērtībai nepiemīt likumu izziņas vērtība, jo šajā izziņā var viennozīmīgi apkopot visus pastāvošos gadījumus. Tāpēc jāatzīst, ka garazinātniskā izziņa nav induktīvo zinātņu izziņa, tai piemīt citāda 'objektivitāte', un to iegūst pavisam citādi. Tiesi to arī tiecās pierādīt Dilteja dzīvesfilosofiskais garazinātņu pamatojums un jebkāda — arī empīriķu — dogmatisma kritika. Taču epistemoloģiskais karteziānisms, kas Dilteju turēja savos valgos, izrādījās spēcīgāks, tāpēc vēsturiskās pieredzes vēsturiskums viņam nekad nekluva par patiesi noteicošu [principu]. Tiesa, Diltejs neaizmirst garazinātniskās izziņas nozīmi individuālajā un vispārējā dzīves pieredzē, taču abus pieredzes veidus viņš nosaka privatīvi. Tā ir nemetodiska un nepietiekami verificēta indukcija, kas jau norāda uz zinātnes metodisko indukciju.

Atceroties garazinātniskās pašapjēgsmes stāvokli, ar kuru sākām iztirzājumu, jāatzīst, ka Dilteja devums tās izstrādē ir īpaši raksturīgs. Konflikts, ko viņš pūlas atrisināt, skaidri rāda, kādi spaidi izriet no modernās zinātnes metodes domāšanas un ka jātiecas atbilstīgāk aprakstīt garazinātnēs gūstamo pieredzi un tajās sasniedzamo objektivitāti.

<sup>135</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 291.*

### 3. EPISTEMOLOĢISKĀS PROBLEMĀTIKAS PĀRVARĒŠANA FENOMENOLOĢISKAJOS PĒTĪJUMOS

#### a. HUSERLA UN GRĀFA JORKA DZĪVES JĒDZIENS

Tas ir lietas iedabā, ka uzdevumam, kā mēs to redzam, spekulatīvais ideālisms piedāvā labākas iespējas nekā Šleiermahers un ar viņu saistītā hermeneitika. Spekulatīvajā ideālismā fundamentālai kritikai tika pakļauts dotā, pozitīvātes jēdziens. Tiesi uz to sakarā ar savu dzīves filosofijas tendenci beigās atsauca Diltejs. Viņš raksta: «Kas Fihtem ļauj iezīmēt jaunā sākumu? Tas, ka viņš balstās uz Es intelektuālo vērojumu, taču šo Es viņš neuztver kā substanci, būtmi, dotumu, viņš to uztver tieši caur šo vērojumu, t.i., caur sasprindzināto Es iedziļināšanos sevī kā dzīvē, darbībā, enerģijā, un līdz ar to uzrāda tajā tādu enerģijas jēdzienu, piemēram, pretstats u.tml., realizāciju.»<sup>136</sup> Gluži tāpat Hēgela gara jēdzienā Diltejs beigu beigās atzina īsta vēsturiska jēdziena dzīvestību.<sup>137</sup> Līdzīgā virzienā, kā jau uzsvērām pārdzīvotuma jēdziena analizē, darbojās daži viņa laikabiedri: Nīče, Bergsons, šis vēlinais mehāniskās domāšanas formas romantiskās kritikas pēctecis, un Georgs Zimmels. Taču to, cik radikāla domas prasība ietverta vēsturiskai būtmei un vēsturiskai izziņai neatbilstīgajā substances jēdzienā, pirmo reizi skaidri un gaiši parādīja *Heidegers*.<sup>138</sup> Tikai pateicoties viņam, tiek atsvabināta Dilteja filosofiskā intence. Intencionalitātes izpētē viņš pieslējās *Huserla*

<sup>136</sup> *Ges. Schriften. Bd. VII. S. 333.*

<sup>137</sup> *Bd. VII. S. 148.*

<sup>138</sup> Heidegers jau 1923. gadā sarunā ar mani ar sajūsmu izsacījās par Georga Zimmela vēlinajiem darbiem. Tas, ka sajūsma bija ne tikai vispārīga Zimmela filosofiskās personības atzišana, bet norādīja uz Heidegera uztvertajiem saturiskajiem impulsiem, kļūs skaidrs ikvienam, kas tagad pirmajā no četrām metafiziskajām nodaļām, kuras apkopotas ar nosaukumu «Dzīves vērojums», lasa, kāds nāvei nolemtajam Georgam Zimmelam šķita filosofijas uzdevums. Tur, piemēram, rakstīts: «Dzīve patiesām ir pagātne un nākotne.» «Dzīves transcendence» tur tiek dēvēta par «patiesu absolūtu». Eseja beidzas šādi: «Es ļoti labi apzinos, kādas loģiskas grūtības rodas, jēdzieniski izsakot šāda veida dzīves vērojumu. Pilnīgi apzinoties loģiskās briesmas, esmu mēģinājis to formulēt, jo *varbūt* tomēr sasniegts tas slānis, kurā loģiskās grūtības vairs neliek klusēt, jo tas ir slānis, no kā pārtiek pašas loģikas metafiziskās saknes.»

*fenomenoloģijai* — tā iezīmēja izšķirīgo izlaušanos, jo nepavisam nebija ekstrēms platonisms, ko tajā saskatīja Diltejs.<sup>139</sup>

Glūži otrādi, jo lielāku iespēju ieskatīties Huserla ideju lēnajā augsmē paver viņa darbu lielais izdevums, jo kļūst skaidrāks, ka līdz ar intencionalitātes tēmu sākas aizvien radikālāka līdzšinējās filosofijas — arī Dilteja<sup>140</sup> 'objektīvisma' — kritika, kurai bija jāvainagojas ar pretenziju, «ka intencionālā fenomenoloģija pirmo reizi padarījusi garu par garu sistemātiskās pieredzes un zinātnes laukā un līdz ar to izraisījusi totālu izziņas uzdevuma pārkārtošanu. Absolūtā gara universalitāte aptver visu esošo universālā vēsturiskumā, kurā daba iekļaujas kā gara veidojums.»<sup>141</sup> Nepavisam ne nejausi gars kā vienīgais absolūts, t.i., irelatīvais, tiek pretstatīts itin visa parādībās figurējošā relativitātei, jā, Huserls pat atzīst savas fenomenoloģijas kontinuitāti ar Kanta un Fihtes transcendentālo problemātiku: «Tomēr būtu taisnīgi piebilst, ka jau Kanta aizsāktais vācu ideālisms kaislīgi centās pārvarēt jau nomanāmo (objektīvisma) naivitāti.»<sup>142</sup>

Šos vēlinā Huserla izteicienus var būt motivējusi arī konfrontācija ar [Heidegera darbu] «Būtme un laiks», taču jau pirms tam pastāvēja pārdomas, kas pierāda, ka Huserls vienmēr ir domājis par savu ideju attiecināšanu uz vēsturiskajām garazinātnēm. Runa ir nevis par ārēju pieslēšanos Dilteja (vai — vēlāk — Heidegera) darbiem, bet gan par viņa paša kritikas konsekvenci sakarā ar objektīvistisko psiholoģiju un apziņas filosofijas pseidoplatonismu. Pilnīgi skaidrs tas kļuva pēc «Ideju» otrā sējuma publicēšanas.<sup>143</sup>

Tāpēc mūsu iztirzājumā ir jāiekļauj Huserla fenomenoloģijas apskats.<sup>144</sup>

<sup>139</sup>Sal. ar Nātorpa 1914. gada Huserla ideju kritiku (*Logos. 1917.*) un paša Huserla atziņu 1918. gada 29. jūlija vēstulē Nātorpam: «.. varu vēl atzīmēt, ka jau pirms vairāk kā desmit gadiem esmu pārvarējis statisko platonismu un par fenomenoloģijas galveno tēmu izvirzījis transcendentālās ģenēzes ideju.» Tāds pats raksturs ir O.Bekera piezīmēm (*Husserlfestschrift. S. 39*).

<sup>140</sup>*Husserliana. Bd. VI. S. 344.*

<sup>141</sup>*Bd. VI. S. 346.*

<sup>142</sup>*Bd. VI. S. 339; Bd. VI. S. 271.*

<sup>143</sup>*Bd. IV. 1952.*

<sup>144</sup>/Sk. arī manus vēlākos darbus: «*Die phänomenologische Bewegung*» (*Kl. Schriften. Bd. 3. S. 150 — 189; Ges. Werke. Bd. 3*); «*Die Wissenschaft von der Lebenswelt*» (*Kl. Schriften. Bd. III. S. 190 — 201; Ges. Werke. Bd. 3*)./

Iepazīdamies ar Huserla «Loģiskajiem pētījumiem», Diltejs trāpīja īstajā punktā. Saskaņā ar pašu Huserlu<sup>145</sup> tas bija pieredzes priekšmetu un dotumu veida korelācijas *a priori*, kas pēc loģiskajiem pētījumiem dominēja visā viņa mūža darbā. Jau piektajā loģiskajā pētījumā viņš izstrādāja intencionālā pārdzīvojuma savdabību un apziņu, ko padarīja par savas izpētes tēmu un kā 'intencionālu pārdzīvojumu' (tā vēsta otrās nodaļas nosaukums) nošķīra no reālās pārdzīvojumu apziņas vienības un to iekšējās uztveres. Līdz ar to viņam apziņa bija nevis 'priekšmets', bet gan būtisks pakārtojums; tas bija punkts, kas tik ļoti apskaidroja Dilteju. Tas, kas atklājās šī pakārtojuma izpētē, bija 'objektīvisma' pirmā pārvarēšana, jo, piemēram, vārdu nozīmi vairs nevarēja sajaukt ar reālo apziņas psihisko saturu, piemēram, ar asociatīvajiem priekšstatiem, ko izraisa kāds vārds. Nozīmes intence un nozīmes izpilde būtiski pieder pie nozīmes vienības, un līdzīgi mūsu izmantoto vārdu nozīmēm it visam esošajam, kas ir man nozīmīgs, korelatīvi un būtiski nepieciešami ir «ideāla reāli un eventuāli piedzīvojamu dotumu veidu vispārība».<sup>146</sup>

Līdz ar to tika iegūta ideja par 'fenomenoloģiju', t.i., jebkādas būtmes nostatīšanas izslēgšanu un subjektīvo dotumu veidu izpēti, un tā kļuva par universālu darba programmu, padarot principiāli saprotamu visu objektivitāti, visu būtmes jēgu. Līdz ar to būtmes nozīmība piemīt arī cilvēka subjektivitātei. Tātad arī tā skatāma kā 'fenomens', t.i., pētāma tās dotuma veidu daudzveidībā. Šāda Es kā fenomena izpēte nav reālā Es 'iekšēja uztvere', tā nav arī vienkārša 'apzinātības', t.i, apziņas saturu attiecības ar transcendentālu Es-polu (Nātorps)<sup>147</sup>, rekonstrukcija, tā ir smalki diferencētas transcendentālās refleksijas tēma. Pretstatā vienkāršam priekšmetiskās apziņas fenomenam dotumam, dotumam intencionālos pārdzīvojumos šī refleksija sniedz izpētei jaunu dimensiju. Jo pastāv arī dotumi, kas nav intencionāla akta priekšmeti. Ikvienā pārdzīvojumā ir implicēti «pirms» un «pēc» horizonti, un galu galā, tam saplūstot ar «pirms» un «pēc» klātesošo pārdzīvojumu kontinuumu, veidojas pārdzīvojuma straumes vienība.

Huserla pētījumi par laika apziņas konstituēšanos izauga no nepieciešamības aptvert šīs straumes būtmes veidu, lai tādējādi iekļautu subjektivitāti

<sup>145</sup> *Husserliana. Bd. VI. S. 169.*

<sup>146</sup> *Ebda.*

<sup>147</sup> *Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. 1888; Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. 1912.*

intencionālās korelācijas izpētē. No šī brīža visi pārējie fenomenoloģiskie pētījumi saprot sevi kā izpēti, kurā pēta laika apziņas vienību konstituēšanos un šo vienību, kas savukārt pašas jau paredz laika apziņas konstituēšanos, konstituēšanos laika apziņā. Līdz ar to kļūst skaidrs, ka pārdzīvojuma atsevišķums — kaut arī pārdzīvojums kā konstituētas jēgnozīmes\* intencionāls korelāts saglabā savu metodisko nozīmi — nav pēdējais fenomenoloģiskais datis. Gluži pretēji, ikviens šāds intencionāls pārdzīvojums nemitīgi implicē tā, kurš tajā nav domāts, bet uz kuru jebkurā brīdī var būtiski vērsties aktuāls viedoklis, divpusīgi tukšo horizontu, un beigu beigās kļūst evidenti, ka pārdzīvojumu straumes vienība aptver visu šādi tematizējamo pārdzīvojumu veselumu. Tāpēc apziņas laiciskuma konstituēšanās ir visas konstituēšanās problemātikas pamatā. Pārdzīvojumu straumei ir universālas horizonta apziņas raksturs, iz kuras atsevišķais — kā pārdzīvojums — tikai ir dots.

Nav nekādu šaubu, ka *horizonta* jēdzienam un fenomenam Huserla fenomenoloģiskajos pētījumos ir fundamentāla nozīme. Ar šo jēdzienu, ko mums vēl būs iemesls izmantot, Huserls acīmredzami mēģina notvert visas norobežotās intencionalitātes pāreju virzošajā veseluma kontinuitātē. Horizonts ir nevis kaut kāda sastingusi robeža, bet kaut kas tāds, kas virzās līdz ar tevi un aicina uz priekšu. Tādējādi horizonta intencionalitātei, kas konstituē pārdzīvojumu straumes vienību, atbilst tikpat aptveroša horizonta intencionalitāte priekšmetiskajā jomā. Jo viss kā esoši dotais ir dots pasaulīgi un satur sevī pasaules horizontu. «Ideju» pirmā sējuma kopsavilkumā Huserls atklāti paškritiski ir uzsvēris, ka tolaik (1923)\*\* viņš vēl nav pietiekami labi aptvēris pasaules fenomena nozīmi.<sup>148</sup> Līdz ar to «Idejās» izklāstītajai transcendentālās redukcijas teorijai vajadzēja kļūt aizvien sarežģītākai. Ar vienkāršu objektīvo zinātņu nozīmības atcelšanu vairs nepietika, jo, pat īstenojot 'epohi'\*\*\*, atceļot zinātniskās izziņas būtmes nostatīšanu, pasaule saglabā nozīmību kā priekšdotais. Līdz ar to epistemoloģiskā pašapjēgsme, kas jautā pēc *a priori*, pēc zinātņu eidētiskajām patiesībām, nav pietiekami radikāla.

<sup>148</sup> *Husserliana. Bd. III. S. 390.* «Liela kļūda bija tā, ka vadījās pēc dabiskās pasaules (nerekonstruējot to kā pasauli)» (1922); vēl detalizētāk (1929) paškritiku sk.: *Bd. III. S. 399.* Uz 'horizonta' un horizonta apziņas jēdzienu esot uzvedinājis (*Husserliana. Bd. VI. S. 267*) V. Džeimsa jēdziens «*fringes*». Uz R. Avenāriusa nozīmi (*Avenarius R. Der menschliche Weltbegriff. Leipzig, 1912*) Huserla kritiskajā nostājā pret zinātnisko pasauli nesen ir norādījis H. Libe, sk.: *Lübbe H. Positivismus und Phänomenologie (Mach und Husserl) // Festschrift für W. Szilasi. München, 1960. S. 161 — 184, bes. S. 171 f.*

Tas ir punkts, kurā Huserls varēja izjust zināmu saskaņu ar Dilteja intencēm. Diltejs līdzīgi apkaroja neokantisma kriticismu, jo viņam nepietiek ar atgriešanos pie epistemoloģiskā subjekta. «Loka, Hjūma un Kanta konstruētā izziņošā subjekta dzīslās nerit īstas asinis.»<sup>149</sup> Pats Diltejs atgriezās pie dzīves vienības, pie 'dzīves skatpunkta', gluži tāpat arī Huserla 'apziņas dzīve' — apzīmējums, ko viņš laikam pārņēmis no Nātorpa, — jau iezīmē vēlāk daudz izplatītāko tendenci studēt ne tikai atsevišķus apziņas pārdzīvojumus, bet arī apslēptās, anonīmās apziņas implicētās intencionalitātes un šādā veidā darīt saprotamu visas objektīvās būtmes nozīmības veselumu. Vēlāk tas saucas — noskaidrot 'veicošās dzīves' veikumu.

Tas, ka Huserls it visur saskata transcendentālās subjektivitātes «veikumu», vienkārši atbilst konstituēšanās fenomenoloģiskās izpētes uzdevumam. Taču viņa īsto nolūku raksturo arī tas, ka Huserls vairs nesaka «apziņa» vai pat «subjektivitāte», viņš runā par 'dzīvi'. Viņš vēlas nokļūt aiz dokētiskās\* apziņas aktualitātes un pat aiz līdzdomāšanas potencialitātes pie veikuma universalitātes, kas tikai arī var izmērīt veiktā, t.i., savā nozīmībā konstituētā, universalitāti. Visu aptverošais pasaules horizonts tiek konstituēts principiāli *anonīmā*, t.i., vārdā nenosaukta [subjekta] veiktā, intencionalitātē. Apzināti norobežojoties no pasaules jēdziena, kas aptver zinātnēs objektivējamā universu, Huserls šo fenomenoloģisko pasaules jēdzienu dēvē par 'dzīves pasauli', t.i., pasauli, kurā mēs iedzīvojamies dabiskā ievirzē un kura kā tāda nekad mums nekļūst priekšmetiska, jo tā ir visas pieredzes priekšdotā augsne. Šis pasaules horizonts ir uzdots arī visās zinātnēs un tāpēc ir sākotnīgāks par tām. Kā horizonta fenomēns šī «pasaule» ir būtiski saistīta ar subjektivitāti, un šī saistība nozīmē, ka tā ir «esoša plūstošajā acumirklīgumā».<sup>150</sup> Dzīves pasaule pastāv nemitīgā nozīmības relativitātes kustībā.

Kā redzams, *dzīves pasaules jēdziens*<sup>151</sup> ir vērstš pret jebkādu objektivismu. Tas ir būtiski vēsturisks jēdziens, kas nedomā būtmes universu vai 'esošo pasauli'. Jā, bezgalīga cilvēciski vēsturisko pasaulu turpināšanās vēsturiskajā pieredzē neļauj izveidot cik necik jēdzīgu bezgalīgu patiesās pasaules ideju. Protams, var jautāt, kāda struktūra piemīt tam, kas aptver visas cilvēku pieredzētās apkārtnes un līdz ar to ir pasauliespējamā pieredze, un šajā nozīmē var runāt arī par pasaules ontoloģiju. Tomēr šāda pasaules ontoloģija

<sup>149</sup> *Ges. Schriften. Bd. I. S. XVIII.*

<sup>150</sup> *Husserliana. Bd. VI. S. 148.*

<sup>151</sup> Bez maniem darbiem par dzīves pasaules problēmu («Die phänomenologische Bewegung», «Die Wissenschaft von der Lebenswelt») un līdzīgi orientētajiem L.Landgrēba darbiem ir publicēts daudz kas jauns: Schütz A., Brand U., Claesgens K., Düsing K., Janssen P. etc./

vienmēr būtu kaut kas cits nekā tas, ko veiktu pilnībā domātās dabaszinātnēs. Tā izvirza filosofisku uzdevumu, kura priekšmets — pasaules būtības struktūra. Taču ar *dzīves pasaules* [jēdzienu] tiek domāts kaut kas cits, proti, veselums, kurā mēs kā vēsturiski dzīvojošie iedzīvojamiem. Līdz ar to nevar izvairīties no secinājuma, ka, ņemot vērā pieredzē implicēto vēsturiskumu, ideja par iespējamo vēsturisko dzīves pasaulu universu principā nav īstenojama. Ar šādu vēsturiskā universa ideju nav savienojams pagātnes bezgalīgums un it īpaši vēsturiskās nākotnes atvērtība. Huserls skaidri un gaiši izdara šo secinājumu, nebaudoties ne no kāda relativisma 'rēga'.<sup>152</sup>

Skaidrs, ka dzīves pasaule vienmēr ir kopīgā pasaule un ietver sevī citu koeksistenci. Tā ir personāla pasaule, un dabiskajā ievirzē šāda personāla pasaule vienmēr ir uzdota kā [kaut kas] nozīmīgs. Bet kā šo nozīmību pamatot subjektivitātes veikumā? Fenomenoloģiskās konstituēšanās analīzei tas ir visgrūtākais uzdevums, un Huserls nerimstoši ir reflektējis par šiem paradoksiem. Kā lai «tīrajā Es» rodas kaut kas tāds, kam tam nav objektīvas nozīmības, bet kas pats vēlas būt «Es»?

'Radikālā' ideālisma pamatatziņai — vienmēr atgriezties pie transcendentālās subjektivitātes konstituējošajiem aktiem — acīmredzot jāizgaismo universālo horizonta apziņu 'pasaule' un pirmām kārtām jau šīs pasaules intersubjektivitāte, kaut arī šādi konstituētais — daudziem indivīdiem kopīgā pasaule — savukārt ietver sevī šo subjektivitāti. Transcendentālajai refleksijai, kam jāatceļ jebkāda pasaules nozīmība un jebkāda cita priekšdotība, savukārt jādomā kā dzīves pasaules aptvertai. Reflektējošais Es pazīst sevi kā dzīvojošu mērķa noteiksmēs, kuru pamats ir dzīves pasaule. Līdz ar to dzīves pasaules (kā arī intersubjektivitātes) konstituēšanās uzdevums ir paradokšsāls. Taču Huserls to visu uzskata par šķietamiem paradoksiem. Saskaņā ar viņa pārlicību tie pazūd, ja patiesi konsekventi turas pie fenomenoloģiskās redukcijas transcendentālās jēgas un bērnīšķīgi nebaudās no transcendentālā solipsisma. Ņemot vērā šo skaidro tendenci Huserla domu attīstībā, man šķiet visnotaļ aplam pierādīt, ka viņa konstituēšanās jēdzienam piemīt kaut kāda divnozīmība, t.i., kaut kas starp jēgas noteiksmi un tās radīšanu.<sup>153</sup> Viņš pats apliecina, ka savā domāšanas attīstībā pārvarējis bailes no radīšanas ideālisma. Gluži pretēji, viņa fenomenoloģiskās redukcijas teorija tiecas pirmo reizi īstenot šī ideālisma patieso jēgu. Transcendentālā subjektivitāte ir nevis

<sup>152</sup>Husserliana. Bd. VI. S. 501.

<sup>153</sup>Sk. piem.: Fink E. *L'analyse intentionnelle et le problème de la pensée spéculative Problèmes actuels de la Phénoménologie*. 1952.

'Es', bet gan 'Pirm-Es'. Priekšdotās pasaules augsne tai ir atcelta. Tā ir relatīvais, ar ko saistītas visas, arī pētošā Es, relativitātes.

Tomēr jau Huserla [teorijā] ir moments, kas patiešām nemitīgi draud uzspridzināt šo ietvaru. Patiesībā viņa pozīcijas ir kaut kas vairāk nekā tikai transcendentālā ideālisma radikalizācija, un šis 'vairāk' raksturo funkciju, ko viņa [mācībā] iegūst jēdziens «dzīve». 'Dzīve' nav tikai dabiskās ievirzes 'tiesi-turp-dzīve'. 'Dzīve' — ne vairāk, ne mazāk — ir arī transcendentāli reducēta subjektivitāte, kas ir visu objektivāciju avots. Tātad nosaukumā «dzīve» uzsvērts tas, ko, kritizējot visas līdzšinējās filosofijas objektivistisko naivitāti, Huserls uzskata par savu veikumu. Šis veikums, viņaprāt, ir tāds, ka izdevies atklāt šķietamo ideālisma un reālisma kontroverzītāti un tematizēt subjektivitātes un objektivitātes iekšējo sajūgtību.<sup>154</sup> Šādi izskaidrojās pavērsiens prom no 'veicošās dzīves'. «Radikālais pasaules vērojums ir sistemātisks un tīri iekšējs sevis paša 'ārup' izpaudošās subjektivitātes vērojums.<sup>155</sup> Tas ir tāpat kā ar dzīva organisma vienību, kuru var no ārpuses vērot un sadalīt, taču saprast gan tikai tad, ja pievēršas tā aplēptajām saknēm...»<sup>156</sup> Tādējādi arī subjekta pasaules attieksmes saprotamība pastāv nevis apzinātos pārdzīvojumos un to intencionalitātē, bet gan anonīmajā dzīves 'veikumā'. Huserla izmantotā līdzība par organismu ir kaut kas vairāk nekā līdzība. Tā, kā viņš kategoriski uzsver, jāuztver burtiski.

Aplūkojot šādus un līdzīgus valodiskos un jēdzieniskos mājienu, kas reizumis sastopami Huserla [darbos], tuvojas vācu ideālisma spekulatīvajam dzīves jēdzienam. Huserls tikai grib pateikt, ka subjektivitāti nedrīkst domāt kā objektivitātes pretstatu, jo šāds subjektivitātes jēdziens tiktu domāts objektivistiski. Tāpēc viņa transcendentālā fenomenoloģija vēlas būt 'korelāciju izpēte'. Bet tas nozīmē — primārās ir attiecības, un 'poli', kuros tās izveršas, ir to aptvertas<sup>157</sup> — gluži tāpat, kā dzīvais aptver visas savas dzīves izpausmes savas organiskās būtmes vienotībā. «Naivitāte, kas piemīt pārspridumiem par 'objektivitāti', nepamanot pieredzošo, izzinošo, patiešām konkrēti darbojošos subjektivitāti, — dabas vai vispār pasaules zinātnieka naivitāte, kurš ir akls pret to, ka visas patiesības, ko viņš uzskata par objektivām, un pati objektīvā pasaule, kas viņa formulās ir substrāts, ir viņa paša, viņa pašā

<sup>154</sup>Husserliana. Bd. VI. § 34; S. 265 f.

<sup>155</sup>Bd. VI. S. 116.

<sup>156</sup>Nav noprotams, kā iepretim šim metodiski domātajam verdiktam grasās pastāvēt jaunākie mēģinājumi izspēlēt dabas būtmi pret vēsturiskumu.

<sup>157</sup>/Sk.: Wolzogen C. *Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps. Ein Beitrag zur Geschichte der Theorien der Relation.* 1984. Sk. arī manu recenziju — *Philos. Rdsch.* 32. 1985. S. 160./

tapušais *dzīves tēls*, — šāda naivitāte, protams, vairs nav iespējama, tiklīdz uzmanības centrā nokļūst *dzīve*,» atskatoties uz Hjūmu, raksta Huserls.<sup>158</sup>

Dzīves jēdziena lomai ir skaidri izteikta atbilstība Dilteja pētījumos par pārdzīvojumu kopsakarības jēdzienu. Diltejs balstās uz pārdzīvojumu, lai iegūtu psihisko kopsakarību jēdzienu, Huserls savukārt parāda, ka pārdzīvojumu straumes vienība ir pirmesoša un būtiski nepieciešama attiecībā pret pārdzīvojumu atsevišķumu. Apziņas dzīves tematiskai izpētei — gluži tāpat kā Dilteja gadījumā — jāpārvar tas, ka sākumpunkts ir atsevišķais pārdzīvojums. Līdz ar to abiem domātājiem patiešām ir kaut kas kopīgs. Viņi abi atgriežas pie dzīves konkrētības.

Taču abiem jājautā, vai viņi attaisnojuši spekulatīvās prasības, kas ietvertas dzīves jēdzienā. Diltejs vēsturiskās pasaules uzbūvi grib atvedināt no dzīvē iemītošās refleksivitātes, bet Huserls vēsturiskās pasaules konstituēšanos grib atvedināt no «apziņas dzīves». Jājautā, vai abos gadījumos īstais dzīves jēdziena saturs netiek ar šādas atvedināšanas epistemoloģisko shēmu atsvešināts no pēdējiem apziņas dotumiem. Pirmām kārtām jau šo jautājumu izraisa grūtības, ko rada intersubjektivitātes problēma un sveša Es saprašana. Gan Huserlam, gan Diltejam rodas vienas un tās pašas grūtības. Refleksīvi iztaujātās apziņas imanentie dotumi neietver Tu nepastarpināti un primāri. Huserls visnotaļ pareizi uzsver, ka Tu nepiemīt imanentais transcendences veids, kas piemīt ārējās pieredzes pasaules priekšmetiem. Jo ikviens Tu ir *alter ego*, t.i., to saprot no 'ego' un tomēr vienlaikus kā kaut ko no tā atsvabinātu, kas, tāpat kā *ego*, ir patstāvīgs. Smagos un grūtos pētījumos, ejot kopīgās pasaules intersubjektivitātes ceļu, Huserls ir mēģinājis noskaidrot analogiju starp Es un Tu, kuru Diltejs tīri psiholoģiski interpretēja kā iejušanās analogijas secinājumu. Viņš bija pietiekami konsekvents, lai pat visniecīgākajā mērā neierobežotu transcendentālās subjektivitātes epistemoloģisko prerogatīvu. Taču ontoloģiskais priekšvērums\* abiem ir vienāds. Vispirms cits tiek tverts kā uztveres lieta, kas iejušanās [procesā] 'kļūst' par Tu. Huserlam, protams, šāds iejušanās jēdziens tiek domāts tīri transcendentāli<sup>159</sup>, taču arī viņš

<sup>158</sup>Husserliana. Bd. VI. S. 99.

<sup>159</sup>Tas ir Heidelbergā aizstāvētās D. Zinna disertācijas (*Sinn D. Die transzendente Intersubjektivität mit ihrem Seinshorizont bei E. Husserl. Heidelberg, 1958*) nopelns, saskatot intersubjektivitātes konstituēšanās fundējošā «pārdzīvojuma» jēdziena metodiski transendentālo nozīmi, ko nebija pamanījis Alfreds Šics (*Schütz A. Das Problem der transzendentalen Intersubjektivität bei Husserl // Philos. Rdsh. 5. 1957. H. 2*). (Arī D. Zinna piedāvāto Heidegera aplūkojumu (*Phil. Rdsh. 14. 1967. S. 81 — 182*) var uzskatīt par priekšzīmīgu vēlinā Heidegera intencu kopsavilkumu.)

orientējas uz pašapziņas iekšbūtni, nepietiekami orientējoties uz apziņu tāli pārsniedzšo dzīves funkciju loku<sup>160</sup>, pie kura vēl solās atgriezties.

*Tātad patiesībā viņi abi nav izvērsuši dzīves jēdziena spekulatīvo saturu.* Diltejs dzīves redzespunktu mēģina izspēlēt tikai polemiskos nolūkos pret metafizisko domāšanu, bet Huserlam nav nekāda priekšstata par šī jēdziena saistību ar metafizisko tradīciju, it īpaši jau ar spekulatīvo ideālismu.

Šajā aspektā pārsteidzoši aktuāla nozīme ir 1956. gadā diemžēl pārāk fragmentāri publicētajam *grāfa Jorka*<sup>161</sup> arhīvam. Jau Heidegers ir uzsvērti atsaucies uz šī nozīmīgā vīra ģeniālajiem mājieniem un atzinis viņa ideju pārākumu par Dilteja darbiem, taču ar to vienmēr ir bijis pretrunā fakts, ka Diltejs paveicis milzīgu mūža darbu, turpretim grāfa izteicieni vēstulēs nekad nav veidojuši lielāku sistemātisku kopsakarību. Taču pēdējos dzīves gados tapušais, pēc nāves izdotsis mantojums šo situāciju fundamentāli izmaina. Kaut arī tas ir tikai fragments, viņa nolūks ir pietiekami sistemātiski izvērst, lai vairs nealotos par šī mēģinājuma domas lokalizāciju.

Viņš sasniedz tieši to, kā, mūsaprāt, trūka Diltejam un Huserlam. Starp spekulatīvo ideālismu un jauno gadsimta pieredzes skatpunktu tiek uzcelts tilts, jo dzīves jēdziens abos virzienos tiek izstrādāts kā visaptverošs jēdziens. Dzīvēstības analīze, kas ir grāfa Jorka sākumpunkts, lai cik spekulatīvi tā arī skanētu, tomēr ietver sevī gadsimta dabaszinātnisko domāšanas veidu, it īpaši Darvina dzīves jēdzienu. Dzīve ir pašapliecināšanās. Tā ir fundamenta. Dzīvēstības struktūra — būt pirmdalījumam, t. i., sevī pašas dalījumā un iedalījumā tomēr apliecināties kā veselumam. Taču pirmdalījums ir arī pašapziņas būtība, jo, pat sadalīdamās pati sevī un citā, tā — kā kaut kas dzīvs — pastāv šo savu konstitutīvo faktoru spēlē un pretspēlē. Par to un par visu dzīvi var teikt, ka tā ir pārbaude, t. i., eksperiments. «Spontanitāte un atkarība ir apziņas pamatraksturojums, tā ir konstitutīva gan somatiskās, gan psihiskās artikulācijas jomā, jo nedz redzēšana un fiziska jušana, nedz priekšstatīšana, gribēšana vai jušana nav bezpriekšmetiska.»<sup>162</sup> Arī apziņa ir jāsaprot kā dzīves izturēšanās. Tā ir metodiskā pamatprasība, ko grāfs Jorks izvirza filosofijai un kurā jūtas vienisprātis ar Dilteju. Domāšanu vajag atgriezt pie šī apslēptā pamata (Huserls teiktu — pie šī apslēptā veikuma). Tāpēc ir vajadzīga filosofiskās refleksijas piepūle. Jo filosofija darbojas pret

<sup>160</sup>Es norādu uz plašajām perspektīvām, ko atklājis Viktora fon Veiczekera jēdziens «*Gestaltkreis*» — gestalta loks.

<sup>161</sup>*Bewusstseinsstellung und Geschichte*. Tübingen, 1956.

<sup>162</sup>*Op. cit.* S. 39.

dzīves tendenci. Grāfs Jorks raksta: «Taču mūsu domāšana kustas apziņas rezultātos.» (Tas nozīmē, ka šo 'rezultātu' reālās attiecības ar dzīves izturēšanos, kurā rezultāti sakņojas, nav apzinātas.) «Tās priekšnosacījums ir īstenotā sadalīšana.»<sup>163</sup> Tādējādi grāfs Jorks grib teikt, ka domāšanas rezultāti ir rezultāti tikai tad, kad tie ir atšķirušies un tos var atšķirt no dzīves izturēšanās. Līdz ar to grāfs Jorks secina, ka filosofijai šis šķīrums jāpadara atgriezenisks. Dzīves eksperiments tai jāatkārto pretējā virzienā, «lai izzinātu dzīves rezultātu nosacījumu attiecības».<sup>164</sup> To var formulēt ļoti objektivistiski un dabaszinātniski, un Huserla redukcijas teorija pretstatā tam atsauktos uz savu tīri transcendentālo domāšanas veidu. Patiesībā grāfa Jorka drosmīgajos un mērķtiecīgajos apsvērumos skaidri izpaužas ne tikai Diltejam un Huserlam kopīgā tendence. Drīzāk jau viņš apliecina savu patieso pārākumu par abiem. Jo viņš patiešām turpina domāt spekulatīvā ideālisma identitātes filosofijas līmenī, un līdz ar to kļūst redzama dzīves jēdziena apslēptā izcelsme; pēc tā tiecās arī Diltejs un Huserls.

Sekojojot šim grāfa Jorka domu gājienam tālāk, kļūst skaidra ideālistisko motīvu turpināšanās. Tas, ko izklāsta grāfs Jorks, ir strukturālā *dzīves un pašapziņas atbilstība*, ko bija jau attīstījusi Hēgela 'fenomenoloģija'. Jau pēc Hēgela pēdējo Frankfurtes gadu manuskripta fragmentiem var pierādīt, ka viņa filosofijā galvenā nozīme ir dzīves jēdzienam. Viņa 'fenomenoloģijā' dzīves fenomēns veic izšķirīgo pāreju no apziņas uz pašapziņu — un tā patiešām nav mākslīga kopsakarība. Jo dzīvei un pašapziņai patiešām ir kaut kas analogisks. Dzīve sevi nosaka tādējādi, ka dzīvojošais pats sevi atšķir no pasaules, kurā dzīvo un ar kuru ir saistīts, un saglabājas šādā pašatsķiršanā. Dzīvajā pašsaglabāšanās norisinās, ietverot sevī visu ārpus tā esošo. Viss dzīvojošais barojas ar tam svešo. Fundamentālais dzīvbūtmes fakts ir asimilācija. Tātad atšķiršana ir reizē arī neatšķiršana. Svešais tiek iesavināts.

Šai dzīvestības struktūrai, kā jau to parādījis Hēgelis un kā konstatē grāfs Jorks, ir atbilstība pašapziņas būtībā. Dzīvestības būtme ir tāda, ka tā prot padarīt itin visu par savu zināšanu priekšmetu un tomēr it visā, ko zina, zināt sevi pašu. Tātad dzīvestība kā sevis-pašatsķiršanas zināšana un pašapziņa ir arī aptveršana, jo saplūst pati ar sevi.

Runa acīmredzami ir par kaut ko vairāk nekā tikai par vienkāršu struktūru dzīves un pašapziņas atbilstību. Hēgelim ir pilnīga taisnība, kad viņš

<sup>163</sup> a. a. O.

<sup>164</sup> a. a. O.

pašapziņu dialektiski atvedina no dzīves. Priekšmetiskai apziņai, sapratnes piepūlei, cenšoties ietiekties parādību likumā, patiesām nekad nav īsti izziņāms tas, kas ir dzīvs. Dzīvais nav tāds, ka no ārienes varētu ieskatīties tā dzīvētibā. Gluži pretēji, vienīgais veids, kā aptvert dzīvēstīgo, ir kļūt ar to iekšējam. Hēgelis, aprakstot dzīves un pašapziņas iekšējās pašobjektivācijas, aplinkus norāda uz stāstu par Saisas plīvuru — «iekšējais vēro iekšējo».<sup>165</sup> Vienīgais veids, kā iepazīt dzīvi, ir pašizjūta, iekšbūtme paša dzīvēstīgumā. Hēgelis rāda, kā šī pieredze uzliesmo un izdziest iekāres un iekāres apmierināšanas formā. Šī vitalitātes pašizjūta, kurā dzīvēstīgais apzinās pats sevi, gan ir neīsta priekšforma, vizzemākais pašapziņas veidojums, jo sevis apzināšanās iekārē ir sevis iznīcināšana iekāres apmierināšanā. Lai cik neīsta tā ir salīdzinājumā ar apziņu par kaut ko svešu, kā vitāla jūta tā tomēr ir pirmā pašapziņas patiesība.

Acīmredzot tas ir tas punkts, no kura aizsākas grāfa Jorka auglīgie pētījumi. Dzīves un pašapziņas atbilstībā tie gūst metodisku direktīvu, saskaņā ar kuru nosaka filosofijas būtību un uzdevumu. To virzošie jēdzieni ir «projekcija» un «abstrakcija». Projekcija un abstrakcija ir primārā dzīves izturēšanās. Taču šie jēdzieni ir tikpat nozīmīgi arī vēsturiski atkārtojosai attieksmei. Tā kā arī filosofiskā refleksija atbilst šai dzīvēstīgā struktūrai, tad, tikai tā rikodamās, tā iegūst pati savu leģitimāciju. Tās uzdevums ir saprast apziņas rezultātus pēc to sākotnes, aptverot tos kā rezultātus, t.i., kā sākotnīgās dzīvēstības projekciju un tās pirm-dalījumu.

Tādējādi grāfs Jorks padara par metodisku principu to, kas Huserlam vēlāk plaši jāizvērs savā fenomenoloģijā. Šādi kļūst aptverams, kā vispār varētu satikties tādi divi tik atšķirīgi domātāji kā Diltejs un Huserls. Abiem kopīga ir neokantisma abstrakcijas atsauksana. Grāfs Jorks viņiem piekrit, taču patiesībā paveic vēl kaut ko vairāk. Jo viņš pie dzīves atgriežas ne tikai ar epistemoloģisku nolūku, viņš saglabā Hēgela izstrādāto dzīves un pašapziņas metafizisko kopsakarību. Un šajā ziņā viņš ir pārāks par Dilteju un Huserlu.

Dilteja epistemoloģiskās refleksijas, kā jau redzējām, bija kļūmas tajā nozīmē, ka viņš pārāk strauji atvedināja zinātnes objektivitāti no dzīves attiecībām un tās tieksmes pēc kaut kā stingra. Huserls galu galā vispār nedeļa precizāku dzīves noteiksmi, kaut gan fenomenoloģijas kodols, korelāciju izpēte būtībā seko dzīves attiecību strukturālajam paraugam. *Bet grāfs Jorks*

<sup>165</sup> *Phänomenologie des Geistes*. Ed. Hoffmeister. S. 128.

uzceļ aizvien vēl trūkstošo tiltu starp Hēgela gara fenomenoloģiju un Huserla transcendentālās subjektivitātes fenomenoloģiju.<sup>166</sup> Tomēr to, kā viņš pats bija domājis novērst Hēgelim pārmesto dzīves dialektisko metafizicēšanu, arhīva fragments, protams, nerāda.

#### b. HEIDEGERA HERMENEITISKĀS FENOMENOLOĢIJAS PROJEKTS<sup>167</sup>

Tendence, ko Diltejs un grāfs Jorks formulēja kā abiem kopīgo «aptveršanu iz dzīves» un kas izpaudās kā Huserla atgriešanās no zinātnes objektivitātes pie dzīves pasaules, noteica arī *Heidegera* pirmos [filosofijas] aizsākumus. Taču viņš vairs neskāra epistemoloģiskās implikācijas, saskaņā ar kurām atgriešanās pie dzīves (Diltejs) vai transcendentālās redukcijas (Huserla radikālās pašapjēgsmes ceļš) pamats bija pārdzīvojumu pašdotība. Tas viss kļūst par viņa kritikas priekšmetu. Ar nosaukumu «fakticitātes hermeneitika» Heidegers pretstatīja Huserla eidētiskajai fenomenoloģijai un fakta un būtības atšķiršanai, uz kuru tā balstījās, paradoksālu prasību. Par fenomenoloģiskās problemātikas ontoloģisko bāzi bija jākļūst eksistences nepamatojamajai un neatvedināmajai fakticitātei un nevis tīrajam *cogito* kā tipisko vispārību būtības satversmei. Tā bija vienlīdz drosmīga un grūti izpildāma ideja.

Šīs idejas kritiskais aspekts, protams, nebija absolūti jauns. Savā ziņā tas jau tika domāts jaunhēgeliešu īstenotajā ideālisma kritikā, tāpēc nav nekāda nejaušība, ka Kjerkegors, sakņodamies hēgelisma garīgajā krīzē, tolaik pievērsa gan neokantisma ideālisma kritiķu, gan Heidegera uzmanību. Taču vienlaikus šī ideālisma kritika gan tolaik, gan tagad atradās iepretim visaptverošajai transcendentālā jautājuma nostādnes pretenzijai. Tā kā transcendentālā refleksija nevēlējās pieļaut nevienu nepārdomātu domas motīvu gara saturā izvērsumā — un tāda kopš Hēgela bija transcendentālās filosofijas pretenzija —, tad ikvienu iespējamo iebildi tā jau bija ietvērusi gara totālajā refleksijā. Tas attiecas arī uz transcendentālo jautājuma nostādni, kuras ietvaros Huserls par fenomenoloģijas universālo uzdevumu bija izvirzījis visu būtmes nozīmības konstituēšanos. Skaidrs, ka tajā vajadzēja iekļauties arī Heidegera uzsvērtajai fakticitātei. Tādējādi [Heidegera konceptu] būt—

<sup>166</sup>Šajā sakarībā sk. lieliskās Vēlena piezīmes: *Waelhens A. de. Existence et Signification. Louvain, 1957. P. 7 — 29.*

<sup>167</sup>Sakarā ar turpmāko sk. arī manu grāmatu: *Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983 (Ges. Werke. Bd. 3).*

pasaulē Huserls varēja atzīt par transcendentālās apziņas horizonta intencionalitātes problēmu, jo absolūtajam transcendentālās subjektivitātes vēsturiskumam vajadzēja apliecināt arī fakticitātes jēgu. Tāpēc, konsekventi turoties pie savas Pirm-Es vadīdējas, Huserls vienlaikus arī varēja iebilst Heidegeram, ka fakticitātes jēga pati ir eidoss, t.i., būtiski pieder būtību vispārību eidētiskajai sfērai. Pārbaudot Huserla vēlīno darbu uzmetumus, it īpaši 7. sējumā saistībā ar 'krīzi' apkopotos darbus, tajos patiešām lielā skaitā atrodamas 'absolūtā vēsturiskuma' analīzes, konsekventi attīstot «Ideju» problemātiku, kas atbilst Heidegera revolucionārajam un polemiskajam aizsākumam.<sup>168</sup>

Cik atceros, tad pats Huserls izvirzīja paradoksu problemātiku, kas izaug no viņa transcendentālā solipsisma istenošanas. Tāpēc visai grūti noteikt punktu, no kura Heidegers varēja uzstāties pret Huserla fenomenoloģisko ideālismu. Jā, pat jāatzīst, ka Heidegera 'būtmes un laika' projekts nav nemaz pilnīgi atsvabinājies no transcendentālās refleksijas problemātikas jomas. Fundamentālonoloģijas ideja, tās pamatojums eksistencē, kurā ir [runa] par 'būtni', un šīs eksistences analītika iesākumā patiešām šķita tikai jauna jautājuma dimensija transcendentālās fenomenoloģijas ietvaros.<sup>169</sup> To, ka visa būtmes un objektivitātes jēga kļūst saprotama un pierādāma tikai no eksistences laiciskuma un vēsturiskuma — visnotaļ iespējams [darba] «Būtme un laiks» tendenču formulējums —, savā ziņā, t.i., vadoties pēc Pirm-Es vēsturiskuma, ir skatījis arī Huserls. Tā kā Heidegera metodiskā programma bija kritiski vērsta pret transcendentālās subjektivitātes jēdzienu, ar kuru Huserls saistīja galīgo pamatojumu, tad Huserls to varētu raksturot kā transcendentālās redukcijas radikalitātes pārprašanu. Viņš, protams, varētu apgalvot, ka transcendentālā subjektivitāte jau pati ir pārvarējusi un atmetusi visas substancionālās ontoloģijas implikācijas un līdz ar to arī tradīcijas objektivitātes. *Arī Huserls sevi skatīja pretstatā visai metafizikai.*

Tomēr zīmīgi, ka Huserlam šis pretstats vismazāk saasināts ir tur, kur runa ir par Kanta, viņa priekšteču un pēcteču ieviesto transcendentālo jautājuma nostādni. Huserls viņus atzina par saviem istajiem priekštečiem

<sup>168</sup>Zīmīgi, ka līdz šim publicētajā izdevumā «*Husserliana*» pilnīgi trūkst vārdā nosauktas konfrontācijas ar Heidegeru. Tam, protams, nav tikai biogrāfiski cēloņi. Drīzāk jau Huserls vienmēr varēja justies iepīts divnozīmībā, kas Heidegera darba «Būtme un laiks» aizsākumu lika skatīt te kā transcendentālo fenomenoloģiju, te kā tās kritiku. Viņš varēja šajā darbā atpazīt pats savas domas, taču tās bija orientētas pavisam citādi un — viņa skatījumā — polemiski izkropļotas.

<sup>169</sup>To drīz vien uzsvēra O. Bekers (*Husserlfestschrift*. S. 39).

un cēla sagatavotājiem. Radikālā pašapjēgsme, kas bija viņa dziļākais dzinulis un kur viņš vispār saskatīja jaunlaiku filosofijas būtību, lika viņam atsaukties uz Dekartu un angļiem un sekot Kanta kritikas metodiskajam paraugam. Viņa 'konstitutīvo' fenomenoloģiju, protams, raksturoja uzdevuma universālisms, kurš bija svešs Kantam un kuru nesasniedza arī neokantisms, kas 'zinātnes faktu' atstāja neiztaujātu.

Taču tiesi šī Huserla atsaukšanās uz saviem priekštečiem norāda uz nepārprotamo atšķirību no Heidegera. Huserla īstenotā līdzšinējās filosofijas objektivisma kritika bija metodisks jaunlaiku tendenču turpinājums un sevi tādu arī saprata. Turpretim Heidegera pretenzija jau no paša sākuma bija teleoloģijas pretenzija ar pretēju zīmi. Paša aizsāktajā viņš redzēja ne tik daudz jau ilgu laiku sagatavotas un ierīkotas tendences piepildīšanos, cik atgriešanos pie Vakarzemes filosofijas sākuma un vēlreizēju aizmirstā seno grieķu strīda par 'būtni' iekvēlināšanu. Protams, jau tolaik, kad bija publicēts [darbs] «Būtme un laiks», bija skaidrs, ka šī atgriešanās pie visnenākā reizē ir arī iziešana ārpus laikmetīgās filosofijas pozīcijām, un, kad fenomenoloģiskās filosofijas attīstībā Heidegers iekļāva Dilteja pētījumus un grāfa Jorka idejas, tā nekādā gadījumā nebija patvaļīga pieslēšanās.<sup>170</sup> Fakticitātes problēma bija arī historisma galvenā problēma — vismaz sakarā ar Hēgeļa dialektiskā priekšnosacījuma par 'prātu vēsturi' kritiku.

Tātad bija skaidrs, ka Heidegera fundamentālonoloģijas projektam priekšplānā bija jāizvirza vēstures problēma. Taču drīz vien atklājās, ka šis *fundamentālonoloģijas* jēgu neveido nedz historisma problēmas atrisinājums, nedz vispār kāds pats sākotnīgākais zinātnu pamatojums, nedz arī Huserla visradikālākais filosofijas pašpamatojums; kļuva skaidrs, ka *pati pamatošanas ideja piedzīvo pilnīgu apvērsumu*. Tas jau vairs nebija tas pats, kas Huserlam, kad Heidegers uzsāka interpretēt būtni, patiesību un vēsturi no absolūtā laiciskuma. Jo šis laiciskums nebija «apziņas» vai transcendentālā Pirm-Es laiciskums. Tiesa, sākumā, kad laiks atklājās kā būtnes horizonts, [darba] «Būtme un laiks» domu gājiens līdzinājās tikai transcendentālās refleksijas kāpinājumam, augstākas refleksijas pakāpes sasniegšanai. Šķita, ka transcendentālās subjektivitātes ontoloģiskā bezsagnība, ko Heidegers pārmeta Huserla fenomenoloģijai, ir pārvarama, atjaunojot jautājumu par būtni. Tam, kas ir būtme, vajadzēja sevi noteikt laika horizontā. Tādējādi laiciskā struktūra parādījās kā subjektivitātes ontoloģiskā noteiksme. Taču tā bija kaut kas vairāk. Heidegera tēze bija šāda: būtme pati ir laiks. Lidz ar to tika

<sup>170</sup> *Sein und Zeit*. § 77.

uzspridzināts viss jaunlaiku filosofijas subjektīvisms un, kā drīz vien atklājās, viss metafizikas jautājumu aploks, kura pārņemta ar būtmi kā klātesīgo. Tas, ka eksistencē ir [runa] par tās būtmi, ka no visa pārējā esošā tā atšķiras ar būtmes sapratni, nav, kā šķiet [darbā] «Būtme un laiks», pēdējais fundament, kas izraisījis transcendentālo jautājuma nostādni. Drīzāk jau runa ir par gluži citu pamatu, kas dara iespējamu visu būtmes sapratni, proti, par to, ka vispār pastāv kaut kāds 'te', gaismojums būtme, t.i., esošā un būtmes diference. Jautājums, kas vēršas pie šī pamatojošā, ka tas 'pastāv', gan pats ir jautājums par būtmi, taču tas jautāts virzienā, kurā visa līdzsīnējā jautāšana par esošā būtmi nenovēršami palika nedomāta un kuru aizklāja un apslēpa tieši metafizikas izvirzītais jautājums par būtmi. Heidegers, kā zināms, būtisko būtmes aizmirstību, kas Vakarzemes domā valda kopš grieķu metafizikas, atklāja ontoloģiskajā apjukumā, ko šai domāšanai sagatavo Nekas problēma. Izvirzot jautājumu par būtmi arī kā jautājumu par Neko, viņš savienoja metafizikas sākumu un beigas. Tas, ka jautājumu par būtmi varētu izvirzīt no jautājuma par Neko, paredzēja Nekā domāšanu, ar ko metafizika netiek galā.

Tāpēc patiesais priekštecis Heidegera būtmes jautājuma nostādne un vērstībā pret Vakarzemes metafizikas jautājuma virzību nevarēja būt nedz Diltejs, nedz Huserls, drīzāk jau tas varēja būt *Nīče*. To Heidegers laikam apzinājās vēlāk. Taču atskatoties var teikt, ka jau [darbā] «Būtme un laiks» bija ietverti uzdevumi pacelt Nīčes radikālo «platonisma» kritiku viņa kritizētās tradīcijas augstumā, sastapt Vakarzemes metafiziku tās pašas līmenī, izzināt un pārvarēt transcendentālo jautājuma nostādni kā jaunlaiku subjektīvisma konsekvenci.

Tas, ko Heidegers vēlāk dēvēja par 'pagriezienu', bija nevis jauns apgriezīens transcendentālās refleksijas kustībā, bet gan tieši šī uzdevuma noskaidrošana un īstenošana. Kaut arī [darbs] «Būtme un laiks» kritiski atklāja Huserla transcendentālās subjektivitātes jēdziena nepilnīgo ontoloģisko noteiksmi, pašas būtmes jautājuma ekspozīcija vēl tika formulēta ar transcendentālās filosofijas līdzekļiem. Tomēr patiesībā būtmes jautājuma atjaunošana, ko Heidegers izvirzīja par [savu] uzdevumu, nozīmēja, ka fenomenoloģijas «pozitīvismā» viņš atpazinis *metafizikas neatrisināto pamatproblēmu*, kuras vainagojums slēpās spekulatīvā ideālisma domātajā *gara* jēdzienā. Tāpēc, kritizējot Huserlu, Heidegera tendence bija vērsta uz spekulatīvā ideālisma ontoloģisko kritiku. Savā 'fakticitātes hermeneitikā' viņš pārvar gan klasiskā ideālisma izstrādāto *gara* jēdzienu, gan arī fenomenoloģiskās redukcijas attīrīto transcendentālās apziņas tēmu lauku.

Heidegera hermeneitiskā fenomenoloģija un eksistences vēsturiskuma analīze tiecās pēc vispārējas būtmes jautājuma atjaunošanas, tā nepavisam netiecās būt garzinātņu teorija vai pārvarēt historisma aporijas. Tās bija tikai aktuālas problēmas, kas ļāva demonstrēt viņa būtmes jautājuma radikālās atjaunotnes konsekvences. Taču, pateicoties tieši jautājuma nostādnes radikalitātei, viņam izdevās pārvarēt sarežģījumus, kuros bija iestiguši Dilteja un Huserla pētījumi par garzinātņu pamatjēdzieniem.

Dilteja centieni saprast garzinātnes iz dzīves un vadīties pēc dzīves pieredzes, kā jau rādijām, nekad pilnīgi nesabalsojās ar kartēzisko zinātnes jēdzienu, pie kura viņš turējās. Lai cik ļoti arī uzsvērtu dzīves kontemplatīvo tendenci un tajā iemītošo 'tieksmi pēc stingrības', zinātnes objektivitātei, ko viņš saprata kā rezultātu objektivitāti, ir cita sākotne. Tāpēc Diltejs nespēja tikt galā ar paša izvirzīto uzdevumu — epistemoloģiski attaisnot garzinātņu metodisko savdabību un tādējādi padarīt tās līdzvērtīgas dabaszinātnēm.

Turpretim Heidegers varēja sākt pavisam citādi, jo, kā redzējām, Huserls jau bija padarījis atgriešanos pie dzīves par universālu darba shēmu un līdz ar to atstājis aiz sevis ierobežošanas ar jautājumu par garzinātņu metodēm. Viņa dzīves pasaules un visas pieredzes pamatu veidojošo anonīmo jēgdbinājumu analīze sniedza pilnīgi jaunu fonu jautājumam par objektivitāti garzinātnēs. Tā ļāva skatīt zinātnes objektivitātes jēdzienu kā īpašu gadījumu. Zinātne ir viss cits, tikai ne fakts, uz kuru vajadzētu balstīties. Gluži pretēji, zinātniskās pasaules konstituēšanās izvirza pati savu jautājumu, proti, noskaidrot līdz ar zinātņi doto idealizāciju. Taču tas nav pirmais uzdevums. Atgriežoties pie 'dzīves veikuma', izrādās, ka dabas un gara pretstats nav galīgais pretstats. Gan garzinātnes, gan dabaszinātnes ir atvedināmas no universālās dzīves intencionalitātes veikumiem, proti, no absolūtās historicitātes. Filosofijas pašapjēgsme apmierinās tikai saprašanā.

Atjaunotā būtmes jautājuma gaismā Heidegers tam piešķīra jaunu un radikālu pavērsienu. Viņš sekoja Huserlam tajā ziņā, ka vēsturiskā būtme nav — līdzīgi Dilteja uzskatam — norobežojama no dabas būtmes, lai epistemoloģiski legītimētu vēsturisko zinātņu metodisko savdabību. Drīzāk jau tieši pretēji — dabaszinātņu izziņas veids atklājas kā saprašanas paveids, «kas noklīdis likumīgajā pastāvošā aptveršanas tā būtiskās nesaprotamības uzdevumā».<sup>171</sup> *Saprašana ir* nevis cilvēciskās dzīves pieredzes reziģnācijas ideāls garam sirmgalvja vecumā, kā [domā] Diltejs, vai pēdējais filosofijas

<sup>171</sup> *Sein und Zeit*. S. 153.

metodiskais ideāls pretstatā izsīkstošās dzīves naivitātei, kā [domā] Huserls, bet gan — tieši pretēji — *eksistences sākotnējā izpildīšanas forma*, pasaulēbūtme. Pirms diferencēšanās dažādos pragmatisko vai teorētisko interešu virzienos saprašana ir eksistences būtmes veids, jo tā ir būtvarēšana un iespējamība'.

Uz šāda eksistences eksistenciālās analīzes fona ar tās tālejošajām un neizmērojamām sekām vispārīgās metafizikas uzdevumu jomā garazinātņu hermeneitikas problēmu loks pēkšņi izskatās pavisam citādi. Šī jaunā hermeneitiskās problēmas aspekta izstrādei ir veltīts piedāvātais darbs. Atjaunojot būtmes jautājumu un līdz ar to pārvarot visu līdzšinējo metafiziku — un ne tikai tās vainagojumu jaunlaiku zinātnes karteziānismā un transcendentālajā filosofijā —, Heidegers ieguva principiāli jaunas pozīcijas attiecībā pret historisma aporijām. Saprašanas jēdziens vairs nav — kā Droizenam — metodes jēdziens. Saprašana nav arī inversīva operācija, kas seko dzīves tieksmei pēc idealitātes, — kā tas ir Dilteja garazinātņu hermeneitiskā pamatojuma mēģinājumā. Saprašana ir sākotnīgs paša cilvēka dzīves būtmes raksturs. Mišs, sekojot Diltejam, 'brīvo tālumu pašam pret sevi' atzina par cilvēka dzīves pamatstruktūru, kurā sakņojas visa saprašana, bet Heidegera radikālās ontoloģiskās apjēgsmes uzdevums savukārt ir ar «eksistences transcendentālo analītiku» noskaidrot šo eksistences struktūru. Viņš atsedza jebkuras saprašanas projektīvo raksturu un pašu saprašanu domāja kā transcendences kustību, pacelšanos pāri esošajam.

Tradicionālajai hermeneitikai tā ir pārmērīga prasība.<sup>172</sup> Tiesa, vācu valodā par saprašanu dēvē arī praktiski vērstu varēšanu («*er versteht nicht zu lesen*» — «viņš neprot lasīt», t.i., «*er versteht sich nicht auf das Lesen*» — «viņš nesaprot lasīto»), proti, viņš neprot lasīt). Taču tas būtiski atšķiras no zinātnē praktizētās epistemoloģiski vērstās saprašanas. Ieskatoties vērīgāk, gan redzams kaut kas kopīgs. Abos nozīmju virzienos pastāv izzīņa, kaut kā pārzināšana. Gluži tāpat arī tas, kurš 'saprot' tekstu (vai pat likumu!), nav — saprašanas piepūlē — tikai saprotoši sevi projicējis uz kādu jēgu, īstenotā saprašana ir jaunas garīgās brīvības stāvoklis. Tas implicē vispusīgas iespējas izklāstīt, saskatīt attiecības, izdarīt secinājumus u.tml., kas teksta sapratnes jomā tieši arī raksturo pārzināšanu. Tomēr arī attiecībā pret to, kurš pārzina mašīnu, t.i., prot ar to apieties, vai prot kādu amatu — piekūrot, ka mērķracionāla saprašana tiek normēta citādi nekā, piemēram, dzīves

<sup>172</sup>Sk. Beti gandrīz vai sašutuma pilno polemiku viņa augsti skolotajā un asprātīgajā traktātā: *Betti E. Zur Grundlegung einer allgemeinen Auslegungslhre. S. 91. Anm. 14b.*

izpaušmju vai tekstu saprašana —, ir pareiza [atziņa], ka *visa sāda veida saprašana galu galā ir pašsaprāšana*. Arī izteikuma saprašana galu galā paredz ne tikai nepastarpinātu izteikumā esošā aptveršanu, bet arī tās sniegto izskaidrojumu par noslēgto iekšējo, tā ka šis noslēgtais kļūst zināms. Bet tas nozīmē, ka līdz ar to *sevi pārzina*. Līdz ar to visos gadījumos tas, kurš saprot, projicē pats sevi uz savām iespējām.<sup>173</sup> Tradicionālā hermeneitika ir visnotaļ neatbilstīgi sašaurinājusi saprašanu ietverošās problēmas horizontu. Paplašinājums, ko, ejot tālāk par Dilteju, uzsāka Heidegers, tieši tāpēc kļūst auglīgs arī hermeneitikas problēmai. Protams, jau Diltejs noraidīja dabaszinātnisko paraugu garazinātnēs, bet Husersls dabaszinātniskās objektivitātes jēdziena attiecināšanu uz garazinātnēm pat nosauca par 'bezjēdzību' un konstatēja visu vēsturisko pasauli un visas vēsturiskās izziņas būtisko relativitāti.<sup>174</sup> Taču tikai tagad, balstoties uz cilvēka eksistences eksistenciālo nākamību, kļūst redzams viss vēsturiskās saprašanas struktūras ontoloģiskais fundējums.

Neviens negrasās pārskatīt par izziņu dēvētā imanentos kritēriju tikai tāpēc, ka vēsturiskā izziņa savu leģitimāciju gūst no eksistences priekš-struktūras. Arī Heidegeram vēsturiskā izziņa nav plānojoša projektēšana, gribas mērķu ekstrapolēšana, lietu sakārtošana atbilstoši vareno vēlmēm, aizspriedumiem vai suģestijai, tā saglabājas kā piemērošanās lietai, *mensuratio ad rem*. Tikai šī lieta ir nevis *factum brutum*, vienkārši klātesošais, vienkārši konstatējamais un izmērāmais, bet gan pašas eksistences būtmes veids.

Taču viss, protams, ir atkarīgs no tā, kā pareizi saprast šo bieži atkārtoto konstatāciju. Šī konstatācija nenozīmē vienkāršu izziņošā un izziņātā 'vienlīdzību', uz kuru varētu balstīt psihiskās transpozīcijas īpatnību kā garazinātņu 'metodi'. Tādā gadījumā vēsturiskā hermeneitika kļūtu par

<sup>173</sup>Starp citu, šajā virzienā norāda arī vārda «saprāšana» nozīmes vēsture. Šķiet, ka saprašanas juridiskā nozīme, t.i., kādas lietas pārstāvēšana tiesā, ir pirmnozīme. To, ka no turienes vārds pārceļo garīgajā [jomā], acimredzot izskaidro tas, ka kaut kādas lietas pārstāvēšana tiesā ietver sevi tās saprašanu, t.i., tādu tās pārvaldīšanu, ka tiek galā ar visiem pretējās puses iebildumiem un pierāda sava viedokļa pareizību. /Šī Heidegera ieviestā «saprāšanas» (*Verstehen*) kā «stāvēt par ..» (*Stehen für ..*) nozīme patiesībā attiecas arī uz citu, ļauj sniegt «atbildi» un kopā ar to ir saistīta ar «spriedumu». Tie ir «strīda» momenti, norādot uz «sarunu», kas šo pētījumu III daļā tiek krasi nošķirti no Hēgela «dialektikas». Sk. arī manu darbu *Zur Problematik des Selbstverständnisses*» (*Kl. Schr. Bd. I. S. 70 — 81; Ges. Werke. Bd. 2. S. 121 — 132*)./

<sup>174</sup>/Husserl E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und transzendente Phänomenologie // Husserliana. Bd. 6. S. 91 (219)*./

psiholoģijas daļu (kā to Diltejs patiešām iedomājās). Patiesībā visa izzinošā piemērošanās izzinātajam nebalstās uz to, ka tiem ir vienāds būtmes veids, savu jēgu tā iegūst no abiem kopīgās būtmes veida savdabības. Tas nozīmē, ka izzinošais un izzinātais ir nevis [kaut kas] 'ontisks', 'klātesošs', bet gan 'vēsturisks', t.i., tiem ir *vēsturiskuma būtmes veids*. Līdz ar to, kā saka grāfs Jorks, patiešām viss ietveras «ontiskā un vēsturiskā ģints atšķirībā».<sup>175</sup> Kad grāfs Jorks 'vienlīdzību' pretstata 'piederībai', kļūst redzama problēma<sup>176</sup>, ko pirmais visā radikalitātē izvērta Heidegers: tas, ka mēs praktizējam vēsturi tiktāl, ciktāl paši esam 'vēsturiski', nozīmē, ka cilvēka eksistences vēsturiskums visā tās gaidīšanas un aizmiršanas kustīgumā ir nosacījums tam, ka mēs vispār varam pagājušo tagadniskot\*. Tas, kas iesākumā šķita tikai ierobežojums, kurš kaitē ierastajam zinātnes un metodes jēdzienam, vai subjektīvs vēsturiskās izziņas pieejamības nosacījums, tagad nokļūst fundamentālās jautājuma nostādnes centrā. 'Piederība' ir vēsturiskās intereses sākotnējās jēgas nosacījums nevis tāpēc, ka tēmu izvēle un jautājumu nostādne ir pakļauta ārpuszinātniskai, subjektīvai motivācijai (šādā aspektā piederība būtu īpašs simpātijas tipa emocionālās atkarības gadījums), bet gan tāpēc, ka piederība tradīcijai pieder pie eksistences vēsturiskā galīguma tikpat sākotnēji un būtiski kā eksistences projicētība uz sevis pašas nākamības iespējām. Heidegers pareizi uzsvēris, ka tas, ko viņš dēvē par iemestību un uzmetumu\*\*, ir savstarpēji vienots.<sup>177</sup> Līdz ar to, pat tad, ja izzinošā intence būtu tikai lasīt 'to, kas stāv [rakstīts]', un pēc avotiem secināt, 'kā tas īsti bijis', nav nekādas saprašanas un izklāstīšanas, kurā nefunkcionētu šīs eksistenciālās struktūras totalitāte.<sup>178</sup>

Tāpēc mēs arī jautājam, vai no Heidegera ontoloģiskā radikalizējuma var kaut ko iegūt vēsturiskās hermeneitikas izveidei. Paša Heidegera nolūks, protams, bija cits, un jāsargās izdarīt pārsteidzīgus secinājumus no viņa eksistences vēsturiskuma eksistenciālās analīzes. Eksistences eksistenciālā analītika, pēc Heidegera uzskata, neietver sevī kādu noteiktu vēsturisku

<sup>175</sup> *Briefwechsel mit Dilthey*. S. 191.

<sup>176</sup> Sk.: Kaufmann F. *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg // Jb. für Philos. u. phänomenol. Forschung*. Halle, 1928. Bd. IX. S. 50 ff. /Dilteja [jubilejas] (1982) gadā viņa nozīme tikusi no jauna aplūkota no dažādiem aspektiem. Sk. manus darbus — *Ges. Werke*. Bd. 4./

<sup>177</sup> *Sein und Zeit*. S. 181, 192, *passim*.

<sup>178</sup> O. Foslērs (*Rankes historisches Problem*) ir parādījis, ka šis Rankes pavērsiens nav tik naivs, kā šķiet, un ka tas vērsts pret morālas historiogrāfijas viszīnību. /Sk.: *Die Universalität des hermeneutischen Problems* (Kl. Schr. Bd. I. S. 101 — 112; *Ges. Werke*. Bd. 2. S. 219 ff.)/

eksistences ideālu. Jo, pretendējot teoloģiski izteikties par cilvēku un viņa eksistenci, tai pašai vēl vajadzīga ticība *a priori* neitrālai nozīmībai. Kā rāda, piemēram, strīds ap Bultmana [idejām], ticības pašsaprātnei tā var būt problemātiska pretenzija.<sup>179</sup> Taču tas nekādā ziņā neizslēdz to, ka kristīgajai teoloģijai un vēsturiskajām garazinātnēm nepastāv saturiski noteikti (eksistenciāli) nosacījumi, kas tās nosaka. Taču tieši tāpēc jāatzīst, ka pašas eksistenciālās analitikas nolūks nav ietvert sevī kādu 'eksistenciālu' ideālveidojumu un tāpēc tā kā tāda arī nav kritizējama (kaut gan tas tik bieži ir mēģināts).

Tas vienkārši ir pārpratoms, ja rūpju laiciskuma struktūrā saskata noteiktu eksistences ideālu, kam varētu pretstatīt priecīgāku noskaņojumu (Bolnovs)<sup>180</sup>, piemēram, bezrūpības ideālu vai, runājot Ničes vārdiem, dzīvnieku un bērnu dabisko nevainību. Tomēr nevar noliegt, ka arī tas ir eksistences ideāls. Taču līdz ar to, kā jau pierādījis Heidegers, arī struktūra ir eksistenciāla.

Pavisam cits jautājums, vai pati bērnu vai dzīvnieku būtme — pretstatā šim 'nevainības' ideālam — ir ontoloģiska problēma.<sup>181</sup> Katrā ziņā viņu būtmes veids [neīstenojas] 'eksistences' un vēsturiskuma nozīmē, kas, pēc Heidegera uzskata, raksturo cilvēka eksistenci. Var arī pajautāt, ko nozīmē tas, ka cilvēka eksistenci savukārt virza ārpusvēsturiskais, dabiskais. Ja patiešām vēlas izrauties no ideālistiskās spekulācijas ietekmes sfēras, 'dzīves' būtmes veidu nedrīkst domāt iz pašapziņas. Tiklīdz Heidegers sāka revidēt savu 'būtmes un laika' transcendentālfilosofisko pašizpratni, viņa uzmanības lokā atkal bija jāparādās *dzīves* problēmai. Tā, piemēram, humānisma vēstulē viņš runāja par bezdibeni, kas atveras starp cilvēku un dzīvnieku.<sup>182</sup> Nav šaubu, ka paša Heidegera fundamentālontoloģijas transcendentālais pamatojums eksistences analītikā vēl nepieļāva pozitīvu dzīves būtmes veida izvērsumu. Jautājumi vēl ir atklāti. Tomēr rodas principiāls eksistenciālā pārpratoms, ja pret eksistenciāli 'rūpes' mēģina izspēlēt kādu noteiktu eksistences ideālu, lai kāds tas arī būtu. Rīkojoties šādi, pārprot jautājuma nostādnes dimensiju, ko jau no paša sākuma bija atklājis [Heidegera darbs] «Būtme un laiks». Pret šādu īsredzīgu polemiku Heidegers visnotaļ pamatoti varētu atsaukties uz savu transcendentālo nolūku, kas bija transcendentāls tadā pašā nozīmē, kādā transcendentāla bija Kanta jautājuma nostādne. Viņa jautājuma

<sup>179</sup>Sk. 312. lappusi un tālāk.

<sup>180</sup>Bolnow O.F. *Das Wesen der Stimmungen*. Freiburg, 1943.

<sup>181</sup>Tāds bija O. Bekera jautājums (*Dasein und Dawesen*. Pfullingen, 1963. S. 67 ff.).

<sup>182</sup>*Über den Humanismus*. Bern, 1947. S. 69.

nostādne uzreiz pacēlās virs visām empīriskajām atšķirībām un līdz ar to arī pāri visiem saturiskajiem ideālvērojumiem. /Vai ar to pietika viņa nolūkam no jauna izvērst jautājumu par 'būtni', ir pavisam kas cits./

Līdz ar to arī mēs iesākumā pievienojamies Heidegera jautājuma nostādnes *transcendentālajai* nozīmei.<sup>183</sup> Heidegera īstenotajā saprašanas transcendentālajā interpretācijā hermeneitikas problēma iegūst universālas aprises, pat jaunas dimensijas pieaugsmi. Interpretētāja piederība tā priekšmetam, kura vēsturiskās skolas refleksijā nekādi nespēja gūt īstu leģitimitāciju, tagad iegūst konkrēti pierādāmu nozīmi, un hermeneitikas uzdevums ir šo nozīmi pierādīt. Tam, ka eksistences struktūra ir uzņemts projekts, ka eksistence saskaņā ar savas būtmes īstenojumu ir saprašana, — tam jāattiecas arī uz garazinātnēs notiekošo saprašanas īstenošanu. Saprašanas vispārīgā struktūra vēsturiskajā saprašānā iegūst konkrētumu, jo pašā saprašānā sāk darboties konkrētās tikumu un tradējuma saistības un tām atbilstošās nākotnes iespējas. Uz savu būtvarēšanu projicējošā eksistence vienmēr jau ir 'bijusi'. Tā ir iemestības eksistenciāla jēga. Tas, ka brīvā pašizturēšanās pret savu būtni nevar iziet ārpus šīs būtmes fakticitātes, ir fakticitātes hermeneitikas kodols un pretstats Huserla fenomenoloģijas konstitūēšanās transcendentālajai izpētei. Eksistenci apsteidz tas, kas dara iespējamu un ierobežo visu tās projektēšanu. Šai eksistences eksistenciālajai struktūrai jāizpaužas arī vēsturiskā tradējuma saprašānā, tāpēc vispirms sekosim Heidegeram.<sup>184</sup>

<sup>183</sup>/ Sk. diskusiju ar E. Beti: *Hermeneutik und Historismus* (Ges. Werke. Bd. 2. S. 392 ff.)

<sup>184</sup>Sk.: *Ekskurs III*.

## II. HERMENEITISKĀS PIEREDZES TEORIJAS PAMATIEZĪMES

### 1. SAPRAŠANAS VĒSTURISKUMA PACELŠANA LĪDZ HERMENEITISKAM PRINCIPAM

#### a. HERMENEITISKAIS APLIS UN AIZSPRIEDUMA PROBLĒMA

##### α. HEIDEGERA SAPRAŠANAS PRIEKŠSTRUKTŪRAS ATKLĀŠANA

Heidegers pievērsās vēsturiskās hermeneitikas un kritikas problēmai tikai tik daudz, lai tadējādi izvērstu saprašanas priekšstruktūras ontoloģisko nolūku.<sup>185</sup> Turpretim mēs aplūkojam jautājumu, kā hermeneitika, atbrīvota no zinātnes objektivitātes jēdziena ontoloģiskajām skavām, spēj apmierināt saprašanas vēsturiskuma prasības. Tradicionālā hermeneitikas pašsaprātne balstījās tās kā mākslas mācības iedabā.<sup>186</sup> Tas attiecas pat uz Dilteja hermeneitikas paplašināšanu līdz garazinātņu organonam. Var šaubīties, vai šāda saprašanas mākslas mācība pastāv — mēs vēl pie tā atgriezīsimies. Tomēr ļauts jautāt par tām konsekvencēm, kuras ga razinātniskajai hermeneitikai

<sup>185</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. S. 312 ff.

<sup>186</sup> Šleiermahers izteikti atzina seno mākslas mācības ideālu (sk.: *Hermeneutik*. Ed. Kimmmerle. *Abh. d. Heidelberger Akademie*. 1959. 2. *Abh.*). «.. neieredzu, ja teorija apstājas pie dabas un mākslas pamatiem, kas ir tās priekšmets.» (127. lpp. piez.) /Sal. ar 174. lappusi un tālāk./

izraisa Heidegera fundamentālā saprašanas apla struktūras atvedināšana no eksistences laiciskuma. Šīm konsekvencēm nepavisam nav jābūt tādām, ka teorija tikusi izmantota kādā praksē un patlaban tiktu praktizēta citādi, t.i., atbilstoši mākslai. Tās varētu būt arī tādas, ka *pašsapratne palabo nemitīgi praktizēto saprašanu* un atbrīvo no neatbilstīgās piemērošanās — procedūra, kas labākajā gadījumā tikai pastarpināti nāktu par labu saprašanas mākslai.

Tāpēc vēlreiz aplūkosim Heidegera hermeneitiskā apla aprakstu, lai jauno fundamentālo nozīmi, ko ieguvusi apla struktūra, padarītu auglīgu mūsu nolūkam. Heidegers raksta: «Apli nedrīkst reducēt līdz kļūmam vai arī pieciešamam aplim. Tajā slēpjas pozitīva vissākotnīgākās izziņas iespējamība, kas īsti tiek aptverta tikai tad, kad izklāsts sapratis, ka tā pirmais, nemitīgais un pēdējais uzdevums ir nevis ļaut pēkšņām idejām un populāriem jēdzieniem jau iepriekš noteikt ikreizējos nodomus, piesardzību\* un priekšvērumu, bet gan to izstrādē iz pašām lietām nodrošināt zinātnisko tēmu.»

Tas, ko Heidegers saka, ir ne tik daudz prasība praksei, cik saprotošā izklāsta īstenošanas formas apraksts. Heidegera hermeneitiskās refleksijas būtība ir ne tik daudz pierādīt, ka [šajā gadījumā] pastāv aplis, cik pierādīt, ka šim aplim ir ontoloģiski pozitīva nozīme. Apraksts kā tāds kļūst skaidrs ikvienam izklāstītājam, kas zina, ko viņš dara.<sup>187</sup> Īstam izklāstam jāizsargājas no pēkšņo ideju patvaļas un nemanāmo domāšanas ieradumu ierobežojuma un jāvērs skats «uz pašām lietām» (filologiem jāpildina teksti ir tie, kuri runā par lietām). Ļaut lietai sevi noteikt interpretētājam ir nevis vienreizējs 'brašs' lēmums, bet gan patiešām 'pirmais, nemitīgais un pēdējais uzdevums'. Jo tas nozīmē, ka visā apjukumā, kas nemitīgi izriet no paša izklāstītāja, skats jāvērs uz lietu. Tas, kurš grib saprast kādu tekstu, vienmēr īsteno uzmetumu. Tiklīdz tekstā parādās jēga, viņš uzmet veseluma jēgu. Taču tā parādās tikai tāpēc, ka teksts jau tiek lasīts ar zināmām noteiktas jēgas gaidām.

<sup>187</sup>Sal., piemēram, ar E. Štaigera līdzīgo aprakstu (*Staiger E. Die Kunst der Interpretation. S. 11 ff.*). Tomēr es nevaru piekrist formulējumam, ka literatūrzinātniskais darbs sākas tikai tad, «kad esam nokļuvuši attiecīgā laikmeta lasītāja stāvoklī». Tādi mēs nekad neesam, un tomēr mēs vienmēr sapratisim, kaut arī nekad nevaram izveidot stingru «personisku vai laicisku vienādošanos». Sk. arī: *Ekskurs IV. /Sk. manu rakstu: Vom Zirkel des Verstehens (Kl. Schr. Bd. IV. S. 54 — 61; Ges. Werke. Bd. 2. S. 57 — 65)*. Sk. arī V. Štegmüllera kritiku: *Stegmüller W. Der sogenannte Zirkel des Verstehens. Darmstadt, 1974*. Loģiskajās iebildumos pret 'hermeneitisko apli' tiek pārprasts: šādi vispār netiek izvirzītas zinātniska pierādījuma pretenzijas, runa ir par kopš Šleiermahera laikiem pazīstamo retorikas loģisko metaforu. Sk.: *Apel K.-O. Transformation der Philosophie. Frankfurt/M., 1973. Bd. 2. S. 83, 89, 216.*

Izstrādājot šādu priekšuzmetumu, kas, protams, nemītīgi tiek revidēts, ietiecieties jēgā, tiek saprasts tas, kas tur stāv [rakstīts].

Šis apraksts, protams, ir rupja abreviatūra. Tas, ka ikvienā priekšuzmetuma revīzijā ietverta iespēja uzvest jaunu jēgas uzmetumu, ka pirms viennozīmīgākas jēgas vienības noteikšanas izstrādā var virzīt sāncensīgi uzmetumi, ka izklāsts sākas ar priekšjēdzieniem, kas tiek aizstāti ar piemērotākiem jēdzieniem, — tieši šī nemītīgā jaunuzmešana, kas veido saprašanas un izklāstīšanas jēgas kustību, arī ir tas process, kuru Heidegers apraksta. Tas, kurš mēģina saprast, ir pakļauts priekšviedokļu maldinājumam, kas nav saistīti ar pašām lietām. Saprašanas pastāvīgais uzdevums ir izstrādāt pareizus, lietām atbilstīgus uzmetumus, kas kā uzmetumi ir priekšnojautas, kuras «lietām» vēl jāapstiprina. Te nav nevienas citas 'objektivitātes' kā vien apliecinājums, ko priekšviedoklis iegūst izstrādē. Kas cits gan raksturo lietām neatbilstīgo priekšviedokļu patvaļību, ja ne tas, ka, realizējot tos, tie tiek iznīcināti? Saprašana savu īsto iespēju iegūst tikai tad, kad tās priekšviedokļi nav patvaļīgi. Tāpēc visnotaļ dziļa jēga ir tam, ka izklāstītājs tekstam tuvojas nevis ar savu jau pastāvošo priekšviedokli, bet gan ar skaidru sevī mītošo priekšviedokļu leģitimāciju, t. i., ar to izcelsmes un nozīmības pārbaudi.

Šī fundamentālā prasība jāuzskata par tā paņēmienu radikalizāciju, kuru mēs patiesībā vienmēr praktizējam, ja [kaut ko] saprotam. Pievēršoties jebkurai tekstam, ir izvirzīts uzdevums neatstāt nepārbaudītu paša izmantoto valodu, bet svešvalodīga teksta gadījumā — no rakstniekiem vai ikdienas pazīstamo valodu. Gluži pretēji, mēs atzīstam, ka mūsu uzdevums ir iegūt teksta sapratni no laikmeta resp. autora laikmeta valodas izmantojuma. Protams, rodas jautājums, kā šāda prasība vispār ir izpildāma. It īpaši paša valodas izmantojuma neapzinātība ir vērsta pret mācību par nozīmēm. Kā gan mēs nokļūstam pie tā, ka pieņemam atšķirību starp ierasto valodas izmantojumu un teksta valodu?

Jāteic, ka vispār tikai pretstības pieredze, sastopoties ar tekstu, — vai tā būtu tāda, ka tekstā vispār nav jēgas vai ka tā jēga nav savienojama ar mūsu gaidām, — ir tas, kas mums liek apstāties un ņemt vērā iespējamo valodas izmantojuma citādību. Tas, ka ikviens, kas runā ar mani vienā valodā, izmanto vārdus man ierastā nozīmē, ir vispārējs priekšnosacījums, kas apšaubāms tikai atsevišķos gadījumos; tas attiecas arī uz svešām valodām — mēs domājam caurmērā to pazīstam un teksta sapratnē jau iepriekš paredzam šo caurmēra valodas izmantojumu.

Tas, kas teikts par valodas izmantojuma priekšviedokli, attiecas arī uz saturiskajiem priekšviedokļiem, ar kuriem lasām tekstus un veidojam savu

priekšsaprātņi. Rodas tas pats jautājums, kā vispār iespējams izklūt no savu priekšviedokļu ietekmes sfēras. Nevar, protams, pastāvēt nekāds vispārējs priekšnosacījums, ka tas, kas tiek tekstā teikts, pilnīgi iekļaujas manos viedokļos un gaidās. Tieši pretēji — tas, ko kāds man saka sarunā, vēstulē, grāmatā vai kā citādi, ietver sevī priekšnosacījumu, ka tas ir viņa un nevis mans viedoklis, kas ticis izteikts un ko esmu pieņēmis zināšanai bez vajadzības tam piekrist. Taču šis priekšnosacījums ir nevis atvieglinošs saprašanas nosacījums, bet gan apgrūtinājums, jo manu saprātņi noteicošie priekšviedokļi var palikt pilnīgi nepamanīti. Ja tie motivē pārprašanu, kā gan attiecībā pret tekstu, kas nevar neko iebilst, vispār iespējams pamanīt pārpratumu? Kā gan teksts ir pasargājams no pārprašanas?

Ieskatoties vēīgāk, tomēr jāatzīst, ka arī viedokļus nevar saprast patvaļīgi. Mēs nevaram ilgstoši pārprast valodas izmantojumu, neizjaucot veseluma jēgu, gluži tāpat mēs nevaram akli turēties pie sava priekšviedokļa par kādu lietu, ja saprotam cita viedokli. Tas nenozīmē, ka, ieklausoties kādā vai kaut ko lasot, jāaizmirst visi savi priekšviedokļi par saturu un savi viedokļi. Tiek prasīta tikai atvērtība pret cita vai teksta viedokli. Taču šāda atvērtība vienmēr ietver sevī to, ka cita viedoklis tiek attiecināts pret savu viedokļu veselumu vai otrādi. Viedokļi, protams, ir kustīga iespējamību daudzveidība (salīdzinājumā ar atbilstību starp valodu un vārdnīcu), taču 'domājamā', t.i., tā, ko lasītājs uzskata par jēdzīgu un līdz ar to var arī gaidīt, daudzveidības ietvaros viss tomēr nav iespējams, un, neieklausoties tajā, ko cits patiesām saka, pārprasto galu galā nevar arī sabalsot ar paša daudzveidīgajām jēgas gaidām. Līdz ar to arī te pastāv mērogs. *Hermeneitiskais uzdevums pats par sevi pāriet lietišķā jautājuma nostādņē*, kas vienmēr to ir jau nosacījusi. Tādējādi hermeneitiskais pasākums gūst stingru pamatu. Tas, kurš grib saprast, nedrīkst jau no paša sākuma ļauties savu priekšviedokļu nejaušībai, lai konsekventi un tik stūrgalvīgi neieklausītos teksta viedokli, līdz tas kļūst nepārprotami sadzirdams un apgāž iedomāto saprātņi. Gluži pretēji, tas, kurš grib saprast kādu tekstu, ir gatavs ļaut tam kaut ko pateikt. Tāpēc hermeneitiski izskolotai apziņai jau no paša sākuma jābūt jūtīgai pret teksta citādību. Taču šāds jūtīgums neparedz nedz lietišķu 'neitralitāti', nedz pašai zmiršanās, tas ietver sevī savu priekšviedokļu un priekšizspriedumu atcelošu apgūšanu. Tas nozīmē, ka jāapzinās pašu aizspriedumainība, lai teksts izpaustos savā citādībā un līdz ar to varētu izspēlēt savu lietišķo patiesību pret mūsu priekšviedokli.

Heidegers ir sniedzis visnotaļ pareizu fenomenoloģisku aprakstu, iedomātajā tā 'lasīšanā', kas 'tur stāv [rakstīts]', atklājot saprašanas priekšstruk-

tūru. Viņš minējis arī piemēru, ka no tā izriet noteikts uzdevums. Vispārīgo izteikumu, ko viņš pārvērs par hermeneitisko problēmu, [darbā] «Būtme un laiks» Heidegers konkretizējis jautājumā par būtmi.<sup>188</sup> Lai eksplīcētu būtmes jautājuma hermeneitisko situāciju sakarā ar nodomiem, piesardzību un priekštvērumu, viņš kritiski pārbaudīja savu metafizikai vērsto jautājumu būtiskos metafizikas vēstures pavērsienu punktus. Principā viņš darīja tikai to, ko ikvienā gadījumā prasa darīt vēsturiski hermeneitiskā apziņa. Metodiskas apziņas virzītai saprašanai jātiecas nevis vienkārši īstenot, bet padarīt apzinātas savas anticipācijas, lai tās kontrolētu un līdz ar to no pašām lietām iegūtu pareizu sapratni. Tieši to Heidegers domā, prasot, lai, izstrādājot nodomus, piesardzību un priekštvērumu, zinātnisko tēmu 'nodrošinātu' iz pašām lietām.

Runa nepavisam nav par to, lai nodrošinātos pret tradējumu, kas tekstā pacel savu balsi, gluži pretēji — tas nozīmē, ka jāturas atstātus no tā, kas varētu kavēt saprast saskaņā ar lietas [būtību]. Tie ir necaurskatītie aizspriedumi, kuru kundzība dara mūs kurlus pret tradējumā runājošo lietu. Heidegera norāde, ka Dekarta apziņas jēdzienā un Hēgeļa gara jēdzienā turpina valdīt grieķu substances ontoloģija, kas būtmi skaidro kā tagadnīgi esošo un klātesīgo, protams, iziet ārpus jaunlaiku metafizikas pašsapratnes, taču iziet nevis patvaļīgi, bet gan ar 'nodomu', kas vienīgais šo tradējumu dara saprotamu, atklājot subjektivitātes jēdziena ontoloģiskās premisas. Turpretim Kanta 'dogmatiskās' metafizikas kritikā Heidegers atklāj galīguma metafizikas ideju, kurā apstiprinās viņa paša ontoloģiskais projekts. Šādi viņš 'nodrošina' zinātnisko tēmu, riskējot un iekļaujot to tradējuma saprašanā. Šādi, runājot par saprašanu, izskatās vēsturiskās apziņas konkretizācija.

Tikai šāda jebkādas saprašanas būtiskās aizspriedumainības atzīšana patiešām saasina hermeneitisko problēmu. Šī atziņa rāda, ka *historisms, par spīti tā racionālisma un dabisko tiesību domāšanas kritikai, pats sakņojas modernajā apgaismībā un pilnīgi pievienojas tās aizspriedumiem*. Pastāv, protams, arī apgaismības priekšzaispriedums, kas veido un nosaka tās būtību, — fundamentālais apgaismības priekšzaispriedums ir aizspriedums pret aizspriedumu vispār un līdz ar to — tradējuma atvarošana.\*

Jēdziena vēstures analīze rāda, ka ierasto negatīvo akcentējumu *aizsprieduma* jēdziens ir ieguvis tikai apgaismības laikā. Pats par sevi aizspriedums ir spriedums, kas tiek noteikts pirms lietiskas visu noteicošo momentu galīgās

<sup>188</sup> *Sein und Zeit*. S. 312 ff.

pārbaudes. Tiesas spriešanā priekšspriedums ir tiesisks iepriekšējs spriedums pirms galīgā sprieduma pasludināšanas. Šāda priekšsprieduma pasludināšana, protams, mazina prāvas dalībnieka izredzes. Tādējādi *préjudice* vai *praeiudicium* ir arī vienkārši tiesību ierobežojums, zaudējums, kaitējums. Taču šī negativitāte ir tikai konsekutīva. Negatīvā konsekvence — gluži tāpat kā ikviens precedenta gadījums — balstās uz pozitīvo nozīmību, iepriekšējā spriedumu prejudicēto vērtību.

Tātad 'aizspriedums' nepavisam nav noteikti aplams spriedums. Tā jēdzienā ietverta gan pozitīva, gan negatīva vērtējuma iespējamība. Acīmredzot pastāv saistība ar latīņu *praeiudicium*, jo vārdam var būt ne tikai negatīvs, bet arī pozitīvs akcents. Pastāv *préjugés légitimes*. Tas ir ļoti tālu no mūsu tagadējās valodas izjūtas. Šķiet, ka vācu vārds «*Vorurteil*», gluži tāpat kā franču *préjugé*, tikai vēl izteiktāk, apgaismībā un tās reliģijas kritikā ir ierobežots ar 'nepamatota sprieduma' nozīmi.<sup>189</sup> Tikai pamatojums, metodisks nodrošinājums (nevis lietiska pareizība kā tāda) piešķir spriedumam tā dignitāti. Apgaismības skatījumā pamatojuma trūkums neatstāj vietu citiem nozīmības veidiem, tas nozīmē, ka spriedumam nav lietās esoša pamata, ka tas ir 'nepamatots'. Tas ir īsts slēdziens racionālisma garā. Uz to balstās aizsprieduma diskreditācija un zinātniskās izziņas pretenzijas uz pilnīgu tā izslēgšanu.

Līdz ar to modernā zinātne, kas izvēlējusies šo lozungu, seko kartēzisko šaubu principam — nepieņemt par drošticamu neko tādu, ko vispār var apšaubīt, — un šo prasību apmierinošai metodes idejai. Jau ievadā mēs norādījām, ka vēsturisko izziņu, kas piedalās mūsu vēsturiskās apziņas veidošanā, nevar saskaņot ar šādu ideālu un ka tās īsto būtību nevar aptvert saskaņā ar moderno metodes jēdzienu. Pienācis laiks pārvērst šos negatīvos izteikumus par kaut ko pozitīvu. Aizsprieduma jēdziens piedāvā pirmo iespēju.

<sup>189</sup>Sk.: «Vārds «aizspriedums» ir piemērots izteikums apgaismības lielajai gribai, brīvas, objektīvas pārbaudes gribai; aizspriedums ir viennozīmīgi polemisks pārkāpums daudznozīmīgā vārda «brīvība» korelāts.» (Strauss L. *Die Religionskritik Spinozas*. [Berlin]. S. 163.)

β. APGAISMĪBAS ĪSTENOTĀ AIZSPRIEDUMA  
DISKREDITĀCIJA

Aplūkojot apgaismībā izstrādāto mācību par aizspriedumiem, var atrast šādu fundamentālu to iedalījumu: nepieciešams nošķirt cilvēciskas autoritātes aizspriedumu un pārsteidzības aizspriedumu.<sup>190</sup> Šī iedalījuma cēlonis ir priekšstats par aizspriedumu rašanos tiem cilvēkiem, kas tos lolo. Uz kļūdīšanas pavedina vai nu citu autoritāte, vai arī pašu pārsteidzība. Tas, ka autoritāte ir aizspriedumu cēlonis, atbilst pazīstamajai apgaismības pamatatziņai, kā to, piemēram, formulējis Kants: esi drosmīgs izmantot *savu* paša sapratni.<sup>191</sup> Kaut arī minētais iedalījums, protams, nav ierobežots ar lomu, kas aizspriedumiem ir tekstu saprašanā, tomēr hermeneitikas jomā tas iegūst privilēģētu izmantojumu. Jo apgaismības kritika pirmām kārtām ir vērsta pret kristietības reliģisko tradējumu, proti, pret Svētajiem Rakstiem. Saproto tos kā vēsturisku dokumentu, Bībeles kritika kaitē to dogmatiskajām pretenzijām. Savdabīgā modernās apgaismības radikalitātē salīdzinājumā ar visām citām apgaismības kustībām balstās uz to, ka tai jāgūst atzišana, vērstoties pret Svētajiem Rakstiem un to dogmatisko izklāstu.<sup>192</sup> Tāpēc hermeneitiskā problēma tai ir īpaši tuva. Tā vēlas tradējumu saprast pareizi, t.i., bez aizspriedumiem un saprātīgi. Taču līdz ar to rodas visnotaļ īpašas grūtības, jo vienkāršs rakstiskās fiksācijas fakts ietver sevī īpaši spēcīgu autoritātes momentu. Ne tik viegli pieļaujama iespēja, ka rakstītais nav patiess. Uzrakstītajam piemīt uzrādāmības neapstrīdamība, tas figurē kā pierādījums. Ir vajadzīga īpaša kritiska piepūle, lai atbrīvotos no aizsprieduma, kas runā par labu rakstītajam, un arī šajā gadījumā, gluži kā jebkurā mutiska apgalvojuma gadījumā, vajag nošķirt viedokli no patiesības.<sup>193</sup> Apgaismības

<sup>190</sup> «*Praejudicium auctoritatis et precipitantiae.*» Tā Kristians Tomāziuss raksta jau darbos «*Lectiones de praejudiciis*» (1689/1690) un «*Einleitung der Vernunftlehre*» (c. 13. §§ 39/40). Sal. ar Valha rakstu: *Philosophisches Lexikon*. 1726. S. 2794 ff.

<sup>191</sup> Raksta «Atbilde uz jautājumu: Kas ir apgaismība?» (1784) sākumā.

<sup>192</sup> Antīkā apgaismība, kuras auglis bija grieķu filosofija, bet kulminācija — sofistika, bija pilnīgi kaut kas cits un tāpēc ļāva tādām domātājam kā Platons filosofiskajos mītos samierināt reliģisko tradīciju ar filosofēšanas dialektisko ceļu. Sk.: Frank E. *Philosophische Erkenntnis und religiöse Wahrheit*. S. 31 ff. Sk. arī manu recenziju: *Theologische Rundschau*. 1950. S. 260 — 266. Taču pirmām kārtām sk.: Krüger G. *Einsicht und Leidenschaft*. [Frankfurt/M.] 1951.

<sup>193</sup> Šajā ziņā labs piemērs ir tas, cik lēni vēsturiskos pētījumos tiek sagrauta antīkās historiogrāfijas autoritāte un cik pakāpeniski nostiprinās arhīvu un [vēsturiskās] augsnes izpēte (sk.: Collingwood B.R. *Denken. Eine Autobiographie*. [Stuttgart, 1955]. XI. Kapitel. Kolingvuds velk paraleli starp pievērsanos augsnes izpētei un Bēkona revolūciju dabas izpētei).

vispārējā tendence ir nepielaut nekādu autoritātes nozīmību un visu izšķirt prāta tiesaskrēsla priekšā. Līdz ar to arī rakstiskais tradējums — Svētie Raksti, tāpat kā visi pārējie vēsturiskie avoti, — nevar būt vienkārši nozīmīgs; gluži pretēji — tradējuma iespējamā patiesība ir atkarīga no drošticamības, ko tam piešķir prāts. Autoritātes pēdējais avots ir nevis tradējums, bet gan prāts. Rakstītajam ne vienmēr jābūt patiesam. Mēs to varam zināt labāk. Tāda ir vispārīgā maksima, ar kuru modernā apgaismība vērsas pret tradējumu, beigu beigās kļūstot par vēsturisku izpēti.<sup>194</sup> Tā padara tradējumu par kritikas priekšmetu, tāpat kā dabaszinātne — maņu šķietamības liecības. Tas nenozīmē, ka 'iepriekšējiem spriedumiem pret aizspriedumiem' it visur — kā, piemēram, Anglijā un Francijā, — jānovied pie brīvdomības un ateisma konsekvencēm. Drīzāk jau vācu apgaismība lielākoties ir atzinusi kristīgās reliģijas 'patiesos aizspriedumus'. Tā kā cilvēka prāts ir pārāk vājš, lai iztīktu bez aizspriedumiem, tad tā ir laime tikt audzinātam patiesu aizspriedumu garā.

Būtu vērts izpētīt, cik lielā mērā šāda apgaismības modifikācija un moderācija<sup>195</sup> ir sagatavojusi romantisko kustību Vācijā, kuru, bez šaubām, sekmeja E. Bērka apgaismības un revolūcijas kritika. Taču būtībā tas neko nemaina. Prāta izziņai beigu beigās jāattaisno patiesie aizspriedumi, kaut arī šis uzdevums nekad nav pilnīgi izpildāms.

Tādējādi modernās apgaismības mērogi aizvien vēl nosaka historisma pašsapratni. Tas, protams, notiek nevis tieši, bet gan savdabīgāb romantikas izraisītā refrakcijā. Visskaidrāk tas izpaužas vēsturiski filosofiskajā pamatshēmā, ko pieņem gan romantisms, gan apgaismība un kas romantiskajā reakcijā pret apgaismību pārvērsta par nesatricināmu premisu, — tā ir shēma, kur logoss pārvar mītu. Šīs shēmas nozīmību nosaka pasaules progresējošās 'atburšanas' priekšnosacījums. Jāataino paša gara vēstures progressa likums, un tieši tāpēc, ka romantisms šo attīstību vērtē negatīvi, tas pieņem shēmu kā kaut ko pašsaprotamu. Romantisms pieņem apgaismības priekšnosacījumu un tikai apvērš tā novērtējumu, jo mēģina nostiprināt senā kā senā nozīmību: 'gotiskos' viduslaikus, Eiropas kristīgo valstu sabiedrību, sabiedrības kārtu uzbūvi, zemnieku dzīves vienkāršību un tuvumu dabai.

Pretmetā apgaismības perfekcionisma ticībai, pielaujot pilnīgu atbrīvošanos no pagātnes 'mānītības' un aizspriedumiem, agrīnie laiki, mītiskā pasaule, ko nav sagrāvusi apziņa, nepārtraukta dzīve «dabiski izaugušā sabiedrībā»,

<sup>194</sup>Sk., piem., to, kas minēts Spinozas teoloģiski politiskajā traktātā (S. 184 f.).

<sup>195</sup>Sk., piem.: Meier G.F. *Beiträge zu der Lehre von den Vorurteilen des menschlichen Geschlechts*. 1766.

kristietiskās bruņinieciņas pasaule iegūst patiesības statusu, ko aptver romantiska burvestība vai pat pārākums.<sup>196</sup> Apgaismības priekšnosacījumu apvēršanai ir paradoksāla tendence — restaurācija, t.i., tendence atjaunot seno, jo tas ir sens, apzināti atgriezties pie neapzinātā u.tml.; tā vainagojas mītiskā pirmlaika pārākās gudrības atziņā. Taču tieši ar šo romantisko apgaismības vērtību mēroga apvēršanu apgaismības priekšnosacījums — abstraktais mīta un prāta pretstats — tiek padarīts mūžīgs. Līdz ar to visa apgaismības kritika iet šo romantisko apgaismības pār-atspoguļošanas ceļu. Ticība prāta perfekcionismam pārsviežas uz ticību 'mītiskās' apziņas perfektumam un reflektē sevi paradīzes pirmstāvoklī pirms domāšanas grēkākrišanas.<sup>197</sup>

Patiesībā priekšnosacījums par noslēpumaino tumsu, kurā atrodas visai domāšanai priekšstāvoša mītiska kolektīvā apziņa, ir tikpat dogmatiski abstrakts kā priekšnosacījums par pilnīgas apgaismības vai absolūtu zināšanu perfekto stāvokli. Pirmgudrība ir tikai 'pirmmuļķības' pretstats. Jebkura mītiskā apziņa vienmēr jau ir zināšanas, un, pārzinot dievišķos spēkus, tā iziet ārpus vienkāršām trīsām šo spēku priekšā (ja jau to grib uzskatīt par pirmstāvokli), kā arī ārpus maģisko rituālu saistītās kolektīvās dzīves (tas raksturīgs, piemēram, Senajiem Austrumiem). Tā zina pati no sevis, un šajās zināšanās tā jau vairs nav ārpus sevis.<sup>198</sup>

Ar to ir saistīta arī romantiskā ilūzija par pretstatu starp īstu mītisko domāšanu un pseidomītiski poētisko domāšanu, ilūzija, kas sakņojas apgaismības aizspriedumā, ka poētiskajam darbam vairs nav nekāda sakara ar mīta reliģisko saistību, jo tas ir brīvās iztēles radīts. Tas ir senais strīds starp dzejniekiem un filosofiem, kas sasniedzis moderno stadiju, kuru raksturo ticība zinātnei. Tagad vairs netiek teikts, ka dzejnieki daudz melo, tiek teikts, ka viņiem vispār nav nekas patiess sakāms, jo viņi izraisa tikai estētisku iedarbību un ar saviem fantāzijas produktiem vēlas tikai rosināt klausītāju vai lasītāju fantāziju un dzīves izjūtu.

Cits romantiskā aiz-atspoguļojuma gadījums ir arī 'dabiski izaugušās sabiedrības' jēdziens, ko, pēc Lādendorfa uzskata (217), ieviesis H. Leo.<sup>199</sup>

<sup>196</sup>Šo procesu esmu analizējis nelielajā studijā par Immermana «Hiliastiskajiem sonetiem» (*Kl. Schriften. Bd. II. S. 136 — 147; Ges. Werke. Bd. 9.*).

<sup>197</sup>/Sk.: *Mythos und Vernunft (Kl. Schr. Bd. IV. S. 48 — 53; Ges. Werke. Bd. 8.); Mythos und Wissenschaft (Ges. Werke. Bd. 8.)*./

<sup>198</sup>Šķiet, ka Horkheimeram un Adorno viņu «apgaismības dialektikas» analizē ir pilnīga taisnība (kaut arī tādu socioloģisku jēdzienu kā, piemēram, «buržuāzisks» attiecināšanu uz Odiseju uzskatu par vēsturiskās refleksijas trūkumu, ja ne pat par Homēra sajaukšanu ar Johānu Heinrihu Fosu, ko savulaik kritizējis jau Gēte).

<sup>199</sup>Leo H. *Studien und Skizzen zu einer Naturlehre des Staates. 1833.*

Karla Marksa [mācībā] tas figurē kā sava veida dabisko tiesību relikts, kas ierobežo viņa šķiru cīņas ekonomiskās sociālteorijas nozīmību.<sup>200</sup> Vai jēdziens atvedināms uz Ruso atainoto sabiedrību pirms darba dalīšanas un privātīpašuma ieviešanas?<sup>201</sup> Katrā ziņā jau Platons ironiskajā dabiskā stāvokļa atainojumā, kas rodams darba «Valsts» trešajā grāmatā, ir atmaskojis šādas valsts teorijas iluzoritāti<sup>202</sup>

Šī romantiskā pārvērtēšana radījusi 19. gadsimta vēsturiskās zinātnes nostāju. Tā vairs nemēra pagātņi ar tagadnes mērogu kā ar kaut ko absolūtu, tā piešķir pagājušajiem laikiem pašiem savu vērtību un dažā labā aspektā pat var atzīt to pārākumu. Romantikas lielais veikums — agrīno laiku uzmodināšana, tautu balss sadzirdēšana dziesmās, pasaku un teiku vākšana, seno ieražu kopšana, valodas kā pasauluzskata atklāšana, «indiešu reliģijas un gudrības» studēšana — rosināja vēsturisku izpēti, kas pakāpeniski, soli pa solim pārvērtā nojautām pilno atmodināšanu par sausu vēsturisku izziņu. Līdz ar to vēsturiskās skolas piesliešanās romantismam apliecina, ka sākotnējā romantiskā atjaunošana sakņojas apgaismībā. 19. gadsimta vēsturiskā zinātne ir tās vislepnākais lolojums un pat saprot sevi kā apgaismības kulmināciju, pēdējo soli gara atbrīvošanā no dogmatiskās savanģotības, soli vēsturiskās pasaules objektīvās izziņas virzienā, kā līdzīgai nostājoties blakus modernās zinātnes dabas izziņai.

Tas, ka romantisma restauratīvā nostāja ar apgaismības pamatpieņēmumiem varēja saistīties ar vēsturisko garazinātņu īstenību, pauž tikai to, ka abu pamatā ir viens un tas pats sarāvums ar tradējuma jēgas kontinuitāti. Apgaismībai raksturīgi, ka visus tradējumus, kas no prāta viedokļa ir neiespējami, t.i. bezjēdzīgi, var saprast tikai vēsturiski, t.i., atgriežoties pie pagātnes priekšstatīšanas veida, turpretim vēsturiskā apziņa, kas rodas līdz ar romantismu, nozīmē apgaismības radikalizāciju. Jo vēsturiskajai apziņai prātam pretim runājošā tradējuma izņēmuma stāvoklis kļūst par vispārēju situāciju. Ar prāta palīdzību vispārpieejamai jēgai tic tik maz, ka visu pagātņi un beigu beigās pat visu laikabiedru domāšanu var saprast tikai 'vēsturiski'. Tādējādi romantiskā apgaismības kritika pati noslēdzas kā apgaismība, jo tā izvērsas kā vēsturiska zinātne un itin visu ietver historisma virpulī. Principiālā

<sup>200</sup>Sal. ar refleksijām, ko šim svarīgajam jautājumam veltījis Ģ.Lukācs (*Lukács G. von Geschichte und Klassenbewusstsein. 1923*).

<sup>201</sup>Rousseau J.J. *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes.*

<sup>202</sup>Sk.: *Plato und die Dichter (Ges. Werke. Bd. 5. S. 187 — 211).*

aizspriedumu diskreditēšana, kas jaunās dabaszinātnes pieredzes patosu saista ar apgaismību, vēsturiskajā apgaismībā kļūst universāla un radikāla.

Tiesi te atrodas punkts, no kura kritiski sākama filosofiskā hermeneitika. Visu aizspriedumu pārvarēšana — šī apgaismības standartprasisba — pati atklājas kā aizspriedums, kura revīzija atbrīvo ceļu uz atbilstīgu tāda galīguma sapratni, kurš valda ne tikai pār mūsu cilvēcisko būtmi, bet arī pār mūsu vēsturisko apziņu.

Vai atrasties tradējumu ietvarā patiesām nozīmē ļauties tikai aizspriedumiem un būt ierobežotam savā brīvībā? Vai tad cilvēka eksistence — arī pati brīvākā — nav ierobežota un visdažādākajā veidā nosacīta? Ja tā, tad absolūta prāta ideja vispār nav nekāda vēsturiskās cilvēces iespēja. Prāts mums ir tikai reāli vēsturisks prāts, t.i., tas nav kungs pats pār sevi, tas vienmēr saistīts ar dotumiem, kuros darbojas. Tas ir spēkā ne tikai tajā nozīmē, kurā Hjūma skeptiskās kritikas ietekmē Kants ierobežoja racionālisma pretenzijas ar aprioro momentu dabas izziņā; vēl noteiktāk tas attiecas uz vēsturisko apziņu un vēsturiskās izziņas iespējamību. Jo tas, ka cilvēkam ir darīšana pašam ar sevi un saviem darinājumiem (Viko), ir tikai šķietams vēsturiskās izziņas izvirzītās problēmas atrisinājums. Cilvēks ir svešs pats sev un savam vēsturiskajam liktenim, un salīdzinājumā ar dabas svešumu, kura par viņu neko nezina, tas ir pavisam cits svešums.

Līdz ar to epistemoloģiskais jautājums ir izvirzāms principiāli citādi. Iepriekš jau parādījām, ka Diltejs to itin labi redzēja, taču, tradicionālās izziņas teorijas savaņģots, nespēja to pārvarēt. Viņa sākumpunkts, 'pārdzīvojumā' ieksbūtme, nespēja uzcelt tiltu līdz vēsturiskajai realitātei, jo lielās vēsturiskās īstenības — sabiedrība un valsts — patiesībā vienmēr jau iepriekš nosaka jebkādu 'pārdzīvojamu'. Pašapjēgsme un autobiogrāfija — Dilteja sākumpunkti — nav nekas primārs un nevar kalpot par hermeneitiskās problēmas pamatu, jo vēsture tajos tiek reprivatizēta. Patiesībā vēsture mums nepieder, mēs paši piederam vēsturei. Ilgi pirms tad, kad atjēgā sākam sevi saprast, mēs pilnīgi pašsaprotami saprotam sevi ģimenē, sabiedrībā un valstī, kurā dzīvojam. Subjektivitātes fokuss ir greizs spogulis. Individā pašapjēgsme ir tikai uzliesmojums noslēgtajā vēsturiskās dzīves strāvas tīklā. *Tāpēc atsevišķā cilvēka aizspriedumi daudz vairāk par spriedumiem ir viņa būtmes vēsturiskā īstenība.*

## b. AIZSPRIEDUMI KĀ SAPRAŠANAS NOSACĪJUMI

## α. AUTORITĀTES UN TRADĪCIJAS REABILITĀCIJA

Te aizsākas hermeneitiskā problēma. Tāpēc mēs pārbaudījām apgaismības veikto 'aizsprieduma' jēdziena diskreditāciju. Tas, kas idejā par prāta absolūto paškonstrukciju šķiet ierobežots aizspriedums, patiesībā pieder pašai vēsturiskajai realitātei. Tāpēc, atzīstot cilvēka būtmes galīgi vēsturisko veidu, vajag principiāli rehabilitēt aizsprieduma jēdzienu un atzīt to, ko šis leģitīmais aizspriedums sniedz. Līdz ar to var formulēt patiesi vēsturiskas hermeneitikas galveno jautājumu, tās epistemoloģisko pamatjautājumu: kur atrodams aizspriedumu leģitimēšanas pamats? Kas atšķir leģitīmos aizspriedumus no visiem tiem neskaitāmajiem aizspriedumiem, kuru pārvarēšana ir neapstrīdams kritiskā prāta uzdevums?

Mēs tuvosimies šim jautājumam, ja iepriekš minēto mācību par aizspriedumiem, ko kritiskā nolūkā bija izstrādājusi apgaismība, pārvērtīsim par kaut ko pozitīvu. Runājot par aizspriedumu iedalījumu autoritāšu un pārsteidzības aizspriedumos, jāuzsver, ka tas ir apgaismības pamatpieņēmums, ka metodiski disciplinēta prāta izmantošana spēj pasargāt no visāda veida kļūdišanās. Tāda bija Dekarta metodes ideja. Pārsteidzība ir istais kļūdu avots, kas liek aloties, izmantojot savu prātu. Turpretim autoritātes vaina ir tā, ka vispār netiek izmantots paša prāts. Tātad iedalījuma pamatā ir savstarpēji izslēdzošais autoritātes un prāta pretstats. Aplamā aizspriedumainība pret seno, autoritātēm ir tā vērtā, lai to apkarotu pašu par sevi. Tādējādi par Lutera reformatorisko veikumu apgaismība uzskata to, ka «cilvēciskās autoritātes, it īpaši filosofiskās (domāts — Aristoteļa) un Romas pāvesta, aizspriedums tika ļoti vājināts...».<sup>203</sup> Līdz ar to reformācija veicina hermeneitikas uzplaukumu, jo tai jāamāca pareizi izmantot prātu tradējuma saprašanā. Nedz pāvesta autoritāte, nedz atsauksšanās uz tradīciju nevar padarīt lieku hermeneitisko nodarbi, jo tā prot teksta saprātīgo jēgu aizstāvēt pret visām netaisnajām prasībām.

Šādas hermeneitikas konsekvencēm nepavisam nav noteikti jābūt reliģijas radikālas kritikas konsekvencēm, kā tas, piemēram, redzams Spinozas [mācībā]. Gluži pretēji, pārdabiskas patiesības iespējamība var būt atklāts [jautājums]. Šajā nozīmē apgaismība daudzveidīgi, it īpaši vācu populār-filosofijas ietvaros, ierobežoja prāta pretenzijas un atzina Bībeles un Baznīcas autoritāti. Tā, piemēram, Valha [leksikonā] varam lasīt, ka viņš gan

<sup>203</sup> Walch. *Philosophisches Lexicon*. 1726. S. 1013.

atšķir divus aizspriedumu veidus — autoritātes un pārsteidzības aizspriedumus —, taču viņš tajos saskata divas galējības, starp kurām vajagot atrast pareizo vidusceļu, proti, prāta un bibliskās autoritātes pastarpinājumu. Tam atbilst arī tas, ka pārsteidzības aizspriedumu viņš saprot kā aizspriedumu sakarā ar jauno, kā aizspriedumainību, pārsteidzīgi atmetot patiesības tikai tāpēc, ka tās ir senas un tās apliecina autoritātes.<sup>204</sup> Šādi viņš konfrontējas ar angļu brīvdomātājiem (piemēram, ar Kolinsu un citiem) un aizstāv vēsturisko ticību pret prāta normām. Pārsteidzības aizsprieduma nozīme tiek pārinterpretēta konservatīvā garā.

Taču nevar būt nekādu šaubu, ka īstā apgaismības konsekvence ir pavissam cita: visa veida autoritāšu pakļaušana prātam. Līdz ar to pārsteidzības aizspriedumi jāsaprot tā, kā to domāja Dekarts, proti, kā visu kļūdu avots prāta izmantošanā. Tam atbilst arī tas, ka pēc apgaismības uzvaras, hermeneitikai atbrīvojoties no jebkādām dogmatiskām saistībām, senais iedalījums atgriežas izmainītā nozīmē. Tā, piemēram, Šleiermahera [darbā] lasām, ka viņš šķir [divus] pārprasānas cēloņus: biklumu\* un pārsteidzību.<sup>205</sup> Ilgstošu bikluma izraisītu aizspriedumu viņš nostāda līdzās pārsteidzības rosinātam momentālam kļūdainam spriedumam. Taču tos, kuri vērsti uz zinātnisko metodiku, interesē tikai pirmā veida aizspriedumi. Ka starp aizspriedumiem, ko pieņem pret autoritātēm biklais, varētu būt arī tādi, kas ir patiesi — un tas taču ietverts pašā autoritātes jēdzienā —, tas Šleiermaheram vispār neienāk prātā. Viņa aizspriedumu tradicionālā iedalījuma variācija dokumentē apgaismības noslēgšanos. Biklums ir tikai individuāls saprašanas ierobežojums: «Vienpusīga nosliece uz to, kas tuvs atsevišķajam ideju lokam.»

Taču patiesībā bikluma jēdzienā slēpjas izšķirīgs jautājums. Tas, ka mani nosakošie aizspriedumi radušies no mana bikluma, jau ir spriests sakarā ar to likvidēšanas un izgaismošanas nepieciešamību un ir tikai neattasinots aizspriedums. Atzīstot arī attaisnotus un izziņai produktīvus aizspriedumus, autoritātes problēma atkal atgriežas. Šādi apgaismības radikālās konsekvences, kas slēpjas vēl arī Šleiermahera ticībā metodei, nav saglabājamās.

Apgaismības izvīrītais pretstats starp ticību autoritātei un sava prāta izmantošanu pats par sevi ir attaisnots. Tiklīdz autoritāte nokļūst paša spriedumu vietā, tā patiesām ir aizspriedumu avots. Taču tas neizslēdz to, ka autoritāte var būt arī patiesības avots, un to apgaismība, nomelnojot jebkādu autoritāti, nepamanīja. Lai pārliecinātos par to, var atsaukties uz vienu no lielākajiem

<sup>204</sup> Walch. S. 1006 ff. Šķirkļis «Freiheit zu gedenken». Sk. arī 259. lappusi.

<sup>205</sup> Schleiermacher. Werke. Bd. I, 7. S. 31.

eiropeiskās apgaismības gatavinātājiem Dekartu. Par spīti visai savas metodes domāšanas radikalitātei Dekarts, kā zināms, uz morāles lietām neattiecināja pretenzijas, kas izriet no pilnīgās visu prāta patiesību jaunās konstrukcijas. Tāda bija viņa provizorās morāles jēga. Man šķiet simptomātiski nozīmīgi, ka viņš nav īsti izvērsis savu definitīvo morāli un ka tās pamatatzīņas, cik var spriest pēc vēstulēm Elizabetei, nesatur gandrīz neko jaunu. Nav nemaz iedomājams, ka modernā zinātne un tās progress pamatotu jaunu morāli. Jebkādas autoritātes nomelnošana patiesām ir ne tikai paša apgaismības nostiprināts aizspriedums. Tā veicinājusi arī autoritātes jēdziena deformāciju. Balstoties uz apgaismības jēdzienu par prātu un brīvību, autoritātes jēdzienā varēja iekļaut tikai prāta un brīvības pretstatu — aklu paklausību. Tāda ir nozīme, kas mums pazīstama no moderno diktatūru kritikas vārdu krājuma.

Taču nekas tāds nav ietverts autoritātes būtībā. Pirmām kārtām, protams, autoritāte attiecas uz personu. Taču personu autoritātes pēdējais cēlonis ir nevis pakļaušanās akts un atsacīšanās no prāta, bet gan atzīšanās un izziņas akts, proti, atziņa, ka spriedumā un ieskatā kāds ir pārāks un tāpēc viņa spriedumam dodama priekšroka, t.i., tas ir pārāks par paša spriedumu. Sakarā ar to autoritāti nevis piešķir, bet iegūst, un tā ir jāiegūst, ja kāds uz to grib pretendēt. Tā sakņojas atzīšanās un līdz ar to prāta darbībā, kas, apzinoties savas robežas, uzticas citam — labākam ieskatam. Pareizi saprastai autoritātes jēgai nav nekāda sakara ar aklu paklausīšanu komandām. Jā, autoritātei vispār nav nekādu tiešu saistību ar paklausību, tai ir darīšana ar *izzīnu*. Autoritāte, protams, var dot pavēles un panākt paklausību. Taču tas izriet tikai no jau pastāvošas autoritātes. Arī priekšnieka anonīmā un bezpersoniskā autoritāte, kas tiek atvedināta no pavēles kārtības, galu galā nevis rodas no šīs kārtības, bet dara to iespējamu. Arī tās patiesais cēlonis ir brīvības un prāta akts, kas principiāli piešķir autoritāti priekšniekam, jo viņš vairāk spēj pārskatīt vai ir labāk iesvētīts [lietas būtībā], t.i., jo viņš labāk zina.<sup>206</sup>

<sup>206</sup>(Man šķiet, ka autoritātes atzīšanās tendencei, ko pārstāv, piemēram, Karls Jasperss (*Jaspers K. Von den Wahrheit. S. 766 ff.*) un Gerhards Krīgers (*Krüger G. Freiheit und Weltverwaltung. S. 231 ff.*) trūkst saprātīga pamata, kamēr nav atzīta šī tēze. Bēdīgi slavenā tēze, ka «partijai (vai vadonim) vienmēr ir taisnība», ir aplama nevis tāpēc, ka tiek runāts par vadīšanas pārākumu, bet tāpēc, ka vadīšana kalpo jebkādas kritikas novēršanai ar spēka palīdzību, kaut arī kritika varētu būt patiesa. Patiesai autoritātei nav jābūt autoritārai. /Par to šajā laikā ir bieži diskutēts, it īpaši sakarā ar manām un J.Häbermasa debatēm. Sk.: *Häbermas J. (Hrsg.) Hermeneutik und Ideologiekritik. Frankfurt/M., 1977.* Sk. arī manu soloturnejas referātu: *Über den Zusammenhang von Autorität und kritischer Freiheit // Schweizer Archiv für Neurologie, Neurochirurgie und Psychiatrie 133. 1983. S. 11 — 16.* Institūciju lomu pirmām kārtām ir izstrādājis A. Gēlens./

Līdz ar to autoritātes atzīšana vienmēr ir saistīta ar domu, ka tas, ko autoritāte saka, nav neprātīga patvaļa, bet principā to var izprast. Tā izpaužas autoritāte, uz kuru pretendē audzinātājs, priekšnieks, speciālists. Iesakņojamos aizspriedumus, protams, leģitimē persona. To atzīšana prasa aizspriedumainību attiecībā pret personu, kas tos pārstāv. Taču tieši caur to tie pārvēršas par lietiski priekšzajspriedumiem, jo izraisa pievēšanos lietai, ko var iegūt arī citādi, piemēram, minot saprātīgus cēloņus. Līdz ar to autoritātes būtība ir saistīta ar mācību par aizspriedumiem, kura jāatbrīvo no apgaismības ekstrēmisma.

Lai to izdarītu, var balstīties uz apgaismības romantisko kritiku. Jo pastāv autoritātes forma, ko romantiķi ir īpaši aizstāvējuši, proti, tradīcija. Tradējuma un ierāžas svētītajam piemīt bezvārdu autoritāte, un mūsu vēsturiski galīgo būtmi nosaka tas, ka mantotā autoritātei — nevis tikai ieskatītajam — visu laiku ir vara pār mūsu rīcību un izturēšanos. Uz to balstās visa audzināšana, un, kaut arī «aizbildniecības» gadījumā, sasniedzot pilngadību, tā zaudē savu funkciju un audzinātāja autoritātes vietā stājas paša ieskati un lēmumi, šī dzīves vēsturiskā brieduma sasniegšana nepavisam nenozīmē, ka kāds kļūst par sevis paša kungu, ka viņš atbrīvojies no visām ierāžām un tradējumiem. Tikumu īstenība, piemēram, lielākoties ir un paliek ierāžas un tradējumā gūta nozīmība. Tie tiek brīvi pārņemti, tie netiek radīti pēc brīva ieskata vai šādi pamatoti to nozīmībā. Gluži pretēji, tieši to mēs dēvējam par tradīciju: būt nozīmīgam bez pamatojuma. Mēs patiešām romantismam esam pateicīgi par šo apgaismības labojumu, ka ārpus prāta pamatojumiem tiesības saglabā arī tradīcija, lielā mērā nosakot mūsu institūcijas un izturēšanos. Antīkās ētikas pārākumu pār jaunlaiku morāles filosofiju raksturo tieši tas, ka, ņemot vērā tradīcijas neaizstājamību, tā pamato ētikas pāreju «politikā», pareizas likumdošanas mākslā.<sup>207</sup> Salīdzinājumā ar to modernā apgaismība ir abstrakta un revolucionāra.

Līdz ar to tradīcijas jēdziens ir kļuvis ne mazāk divnozīmīgs kā autoritātes jēdziens, un tieši tā paša cēloņa pēc, proti, tāpēc, ka tas ir abstrakts apgaismības principa pretstats, nosakot tradīcijas sapratni romantismā. Romantisms tradīciju domā kā saprātīgās brīvības pretstatu un saskata tajā dabai līdzīgu vēsturisku dotumu. Neatkarīgi no tā, vai to vēlētos revolucionāri apkarot vai konservēt, tā figurē kā abstrakts brīvās pašnoteikšanās pretstats, jo tās nozīmībai nav vajadzīgi saprātīgi pamatojumi, tā neapstrīdami mūs

<sup>207</sup>Sk.: *Aristot. Eth. Nic. K 10.*

nosaka. Apgaismības romantiskā kritika, protams, nav nekāds tradīcijas pasaprotamās kundzības piemērs — tradīcijas, kur mantotais saglabājas savā veselumā, neraugoties uz visām šaubām un kritiku. Drīzāk jau tā ir kritiska apjēgsme, kas atkal pievēršas tradīcijas patiesībai, mēģinādama to atjaunot, un ko var dēvēt par tradicionālismu.

Man šķiet, ka starp tradīciju un prātu nepastāv šāda veida absolūts pretstats. Lai cik problemātiska arī būtu apzināta tradīcijas restaurēšana vai apzināta jaunas tradīcijas izveide, tikpat aizspriedumaina un principā apgaismnieciska ir arī romantiskā ticība 'izaugušajām tradīcijām', kuru priekšā prātam jāapklust. Patiesībā tradīcijā vienmēr ir brīvības un vēstures moments. Pat visīstākā, pamatīgākā tradīcija neīstenojas dabiski, pateicoties spējai saglabāt to, kas reiz bijis, — tai vajadzīga piekrišana, pieņemšana un kopšana. Saskaņā ar savu būtību tā ir saglabāšana, kas darbojas visās vēsturiskajās pārmaiņās. Taču saglabāšana ir prāta akts, tiesa, tāds akts, kuram raksturīga nemanāmība. Te sakņojas atjaunotnes, plānotā uzdošanās par prāta vienīgo darbību un aktu. Taču tā ir šķietamība. Pat tad, kad dzīve vētrāinai mainās, kā, piemēram, revolucionāros laikos, iedomātajā visu lietu pārmaiņā no vecā saglabājas daudz vairāk, nekā parasti domā, un tas saplūst ar jauno jaunā nozīmībā. Katrā ziņā saglabāšana ir ne mazāk brīva izturēšanās kā apvēršana un atjaunošana. Tāpēc gan apgaismnieciskā tradīcijas kritika, gan romantiskā tās rehabilitācija netver tās patieso vēsturisko būtmi.

Šie apsvērumi rosina jautājumu, vai garazinātnieciskajā hermeneitikā nav fundamentāli jāatjauno tradīcijas momenta tiesības. Garazinātniskie pētījumi nevar domāt sevi kā vienkāršu pretstatu tam veidam, kā mēs — vēsturiski dzīvojoši [cilvēki] — izturamies pret pagātnei. Katrā ziņā mūsu attieksmē pret pagātnei, ko nemitīgi praktizējam, galvenais nepavisam nav distancēšanās un brīvība no tradējuma. Gluži pretēji, mēs nemitīgi stāvam tradējumā, un šī iekšstāvēšana nav nekāda priekšmetiskojoša izturēšanās tādā ziņā, ka tas, ko saka tradējums, būtu kaut kas svešs un cits; tas vienmēr jau ir savējais — paraugs, brīdinājums un pašatpazīšana, kurā mūsu vēlākajam vēsturiskajam pēcspriedumam svarīga ir ne tik daudz izzīņa, cik visnepiespiestākā tradējuma ietransformēšanās.

Tāpēc pretstatā valdošajam epistemoloģiskajam metodoloģismam mums jājautā, vai vēsturiskās apziņas parādīšanās patiesām pilnīgi nošķīrusi mūsu zinātnisko attieksmi no šādas dabiskas attieksmes pret pagātnei. Vai saprašana garazinātnēs patiesām saprot sevi pareizi, pārvirzot visu savu vēsturiskumu uz aizspriedumiem, no kuriem jāatbrīvojas? Varbūt 'bezaizspriedumu zinātnei' ar to naivo recepciju un refleksiju, kurā dzīvo tradīcijas un pastāv pagātne, ir daudz vairāk kopīga, nekā tā pati zina?

Katrā ziņā garazinātņu saprašanai un tradīcijas dzīvei kopīgs ir fundamentāls priekšnosacījums, proti, justies tradējuma *uzrunātai*. Vai tad uz to pētījumu priekšmetiem — gluži tāpat kā uz tradīcijas saturu — neattiecas tas, ka tikai šādi kļūst aptverama to nozīme? Šī nozīme var būt arī ļoti pāstarpināta, to var izraisīt vēsturiska interese, kas šķiet nesaturam nekādu saistību ar tagadni, — tomēr pat ekstremālā 'objektīvās' vēsturiskās izpētes gadījumā īstais vēsturiskā uzdevuma izpildījums paredz no jauna noteikt izpētītā nozīmi. Taču nozīme pastāv gan šādu pētījumu beigās, gan sākumā — pētījuma tēmas izvēlē, pētnieciskās intereses rosināšanā, jaunu jautājumu nostādņu iegūšanā.

Tāpēc jebkuras vēsturiskās hermeneitikas jāsāk ar *abstraktā pretstata izformēšanu starp tradīciju un vēstures zinātņi, starp vēsturi un vēstures zināšanu*. Dzīvās tradīcijas iedarbība un vēsturiskā pētījuma iedarbība veido iedarbības vienību, kas analizē atklājas kā mijiedarbību pinums.<sup>208</sup> Tāpēc pareizāk būtu domāt vēsturisko apziņu nevis kā kaut ko radikāli jaunu — kā tas iesākumā šķiet —, bet gan kā jaunu momentu tā ietvaros, kas izsenis raksturojis cilvēka attieksmi pret pagātņi. Izsakoties citiem vārdiem, jāatzīst tradīcijas moments vēsturiskajā attieksmē un jāiztaujā tā hermeneitiskā produktivitāte.

Tas, ka garazinātnēs, par spīti visai to metodikai, darbojas tradīcijas auds, kas ir to īstā būtība un raksturojums, tūdaļ pat kļūst skaidrs, ja patur vērā pētījuma vēsturi un ievēro atšķirību, kas pastāv starp zinātnes vēsturi garazinātņu un dabaszinātņu jomā. Pats par sevi saprotams, ka nevar pastāvēt nekādi cilvēka galīgi vēsturiski centieni, kas pilnīgi spētu izdzēst šī galīguma pēdas. Arī matemātikas vai dabaszinātņu vēsture ir gara vēsture un atspoguļo cilvēka likteni. Tomēr tā nav vienkārši vēsturiska naivitāte, kad dabaszinātnieks apraksta savas zinātnes vēsturi, balstoties uz tagadējo zināšanu stāvokli. Par kļūdām un maldiem viņam ir tikai vēsturiska interese, jo izpētes progress ir pašsaprotamais aplūkojuma mērogs. Tāpēc par dabaszinātnes vai matemātikas progresa piederību noteiktam vēsturiskam acumirklim ir tikai sekundāra interese. Šī interese neskar pašas dabaszinātniskās vai matemātikās izziņas epistemoloģisko vērtību.

<sup>208</sup>Es nedomāju, ka Šelēram ir taisnība, uzskatot, ka tradīcijas priekšapzinātais spiediens mazinās, pateicoties vēstures zinātnei (*Scheler M. Die Stellung des Menschen im Kosmos. [München, 1947.] S. 37.*). Šajā apgalvojumā implicētā vēstures zinātnes neatkarība man šķiet liberāla fikcija, ko Šelērs parasti neatstāj neaurskatītu. (Līdzīga ir arī atzišanās vēsturiskajā, resp. zināšanu socioloģijas apgaismībā — sk.: *[Schriften aus dem] Nachlass. [Bern, 1957.] Bd. I. S. 228 ff.*)

Tātad nepavisam nav vajadzības apstrīdēt to, ka arī dabaszinātnēs var darboties tradīcijas momenti, piemēram, noteiktās vietās priekšroka var tikt dota noteiktiem pētījumu virzieniem. Taču zinātniskās izpētes kā tādas progresā likumu nosaka nevis šādi apstākļi, bet gan tādas lietas likums, kura atklājas izpētes metodiskajiem centieniem.<sup>209</sup>

Acīmredzot garazinātnes nevar aprakstīt pietiekami labi, ja vadās pēc šī pētījuma un progresā jēdziena. Protams, arī šajā gadījumā kādas problēmas atrisinājuma vēsturi, piemēram, grūti lasāma uzraksta atsīfrēšanu, var uzrakstīt tā, it kā interesētos tikai par galīgā rezultāta sasniegšanu. Ja tā nebūtu, garazinātņu pieslēšanās dabaszinātnēm, ko redzējām norisināties pagājušajā gadsimtā, vispār nemaz nebūtu iespējama. Un tomēr analogija starp dabas izpēti un garazinātnisko izpēti skar tikai pakārtotu garazinātņu veiktā darba slāni.

Uz to jau norāda fakts, ka lieli garazinātniskā pētījuma veikumi reti kad noveco. Tagadējais lasītājs laikam viegli var abstrahēties no tā, ka vēsturniekam pirms simt gadiem bija mazāk zināšanu un tāpēc dažās detaļās tika izdarīti aplami spriedumi. Tomēr kopumā labprātāk aizvien vēl tiek lasīts Droizens vai Momzens, nevis attiecīgo jomu jaunākie izklāsti, ko sarakstījis kāds patlaban dzīvojošs vēsturnieks. Ar ko tas tiek samērots? Acīmredzot lietas mērogu nevar pieņemt vienkārši par pamatu, ar kuru mēra pētījuma vērtību un nozīmi. Gluži otrādi, lieta mums šķiet patiesi nozīmīga tikai tā izgaismojumā, kurš to prot pareizi attēlot. Tādējādi mūsu interese gan attiecas uz lietu, taču savu dzīvi tā iegūst tikai caur aspektu, kādā tiek parādīta. Mēs pieņemam, ka pastāv dažādi aspekti, kuros lieta dažādos laikos vai sakarā ar dažādo atrašanās vietu stādās priekšā vēsturiski. Mēs pieņemam, ka šie aspekti progresējoša pētījuma kontinuitātē netiek vienkārši atcelti, bet ir cits citu izslēdzoši nosacījumi, kas pastāv katrs par sevi un apvienojas tikai mūsos. Mūsu vēsturisko apziņu vienmēr piepilda daudzas balsis, kurās atskan pagātne. Tā pastāv tikai šādu balsu daudzveidībā. Tas veido tradējuma būtību, kurā esam līdzdalīgi un kurā gribam piedalīties. Modernais vēsturiskais pētījums ir ne tikai pētījums, bet arī tradējuma pastarpinājums. Mēs neskatām to tikai no progresā un nodrošināta rezultāta likuma viedokļa, mēs iegūstam arī vēsturisku pieredzi, ja vien tajā ieskanas jaunas balsis, kurās atskan pagātne.

<sup>209</sup>/Kopš Tomasa Kūna darbiem (*The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1963; *The Essential Tension. Select Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago, 1977) šis jautājums šķiet daudz komplikētāks./

Kas ir tā visa pamatā? Acīmredzot garazinātnēs nevar runāt par stingru pētījuma mērķi tadā pašā nozīmē, kādā tiek runāts dabaszinātnēs, kur pētījums ietiecas aizvien dziļāk dabā. Gluži pretēji, garazinātnēs tradējumam pievērsto pētījuma interesi īpaši motivē tagadne un tās intereses. Tikai jautājuma nostādnes motivācijā vispār konstatējas pētījuma tēma un priekšmets.<sup>210</sup> Vēsturisko pētījumu virza vēsturiskā kustība, kurā atrodas pati dzīve, un to nevar aptvert teleoloģiski — no pētījuma priekšmeta. Šāds 'priekšmets' pats par sevi vispār nepastāv. Tieši tas garazinātnes atšķir no dabaszinātnēm. Dabaszinātņu priekšmetu var idealīti noteikt kā kaut ko tādu, kas izziņāms pilnīgā dabas izziņā, turpretim runāt par pilnīgu vēstures izziņu ir bezjēdzīgi, un tāpēc arī nemaz nevar būt runa par 'priekšmetu pašu par sevi', uz ko attiecas šis pētījums.<sup>211</sup>

β. KLASISKA PIEMĒRS<sup>212</sup>

Protams, no garazinātņu pašsaprātnes tiek prasīts, lai savā darbībā novērstos no dabaszinātņu parauga un lai vēsturisko kustīgumu, ar kuru tām ir darīšana, neuzskatītu tikai par objektīviātes ierobežojumu, bet gan pozitīvi atzītu. Turklāt garazinātņu jaunākajā attīstībā pašā pastāv aizsākumi apjēgsmi, kas patiesām spēj atrisināt šo problēmu. Vēsturiskā pētījuma naivais metodoloģisms vairs nevalda viens pats. Ne visur pētījuma turpinājums vairs tiek saprasts kā paplašināšana un ietiekšanās jaunās jomās vai materiālos, to saprot arī kā augstākas rēfleksijas pakāpes sasniegšanu jautājuma nostādņē. Protams, arī tur, kur tā notiek, tiek domāts teleoloģiski saskaņā ar pētījuma progresa viedokli, kā jau tas pētniekam pienākas. Taču vienlaikus veidojas arī hermeneitiska apziņa, kas caurauž pētījumu ar pašapjēgsmi. Pirmām kārtām tas attiecas uz garazinātnēm, kuru rīcībā ir vissenākā tradīcija. Tā, piemēram, senklasikas zinātne pēc pakāpeniskas sava tradējuma visplašākā aptvēruma izstrādes aizvien no jauna vērsas pie saviem prerogatīvajiem priekšmetiem ar visizsmalcinātākajiem jautājumiem. Līdz ar to tā ir ievadījusi sava veida paškritiku, atjēdzot, kas tad īsti veido tās

<sup>210</sup>/Tas, ka K.-G. Fabers savā pamatīgajā diskusijā (*Faber K.-G. Theorie der Geschichtswissenschaft. München, 1972. S. 25.*) nespēj šo teikumu citēt, neielicis aiz vārda «konstatējas» izsaukuma zīmi, liek man jautāt, kā tad citādi definē «vēsturisku faktu»./

<sup>211</sup>/To, ka arī šī dabaszinātņu «stilizācija» ir pārāk nediferencēta, patlaban, pēc trim epistemoloģiska darba gadu desmitiem, es labprāt atzītu./

<sup>212</sup>/Sk. arī: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik (Ges. Werke. Bd. 2.)*./

prerogatīvo priekšmetu priekšrocību. Klasiskā jēdziens, ko vēsturiskā domāšana pēc Droizena hellēnisma atklāšanas reducējusi uz vienkāršu stila jēdzienu, zinātnē atkal iegūst jaunas pilsontiesības.

Jautājums, kā lai tāds normatīvs jēdziens kā klasiskais saglabā vai atgūst zinātniskās tiesības, protams, prasa izsmalcinātu hermeneitisku apjēgsmi. Jo vēsturiskās apziņas pašsaprātnes konsekvence ir tāda, ka par suverēnu kļuvušais vēsturiskais prāts galu galā noārda visu pagātnes normatīvo nozīmi. Tikai historisma sākumos, piemēram, Vinkelmaņa epohālajā darbā, normatīvais moments vēl bija īsts vēsturiskā pētījuma stimuls.

Klasiskās senatnes un klasiskā jēdzienā, kas kopš vācu klasicisma galvenokārt valdīja pedagoģiskajā domā, apvienojas normatīvā un vēsturiskā puse. Noteikta cilvēces vēsturiskās tapšanas attīstības fāze vienlaikus bija arī nobriedusi un pilnīga cilvēciskā izstrādne. Šis jēdziena normatīvās un vēsturiskās nozīmes pastarpinājums ir atvedināms jau uz Herdera [idejām]. Taču pie šī pastarpinājuma vēl turas arī Hēgelis, kaut arī uzlika tam citu vēsturfilosofisku akcentu. Klasiskā māksla, kuru viņš saprot kā «mākslas reliģiju», saglabā savu izcēlumu. Tā kā šis gara veidojums ir pagājis veidojums, tā priekšzīmīgumam ir tikai nosacīta nozīme. Būdamā pagājusi māksla, tā vispār apliecina mākslas pagātnes raksturu. Tādējādi Hēgelis sistemātiski attaisnoja klasiskā jēdziena historizēšanu un aizsāka to attīstību, kas galu galā pārvērta klasisko par deskriptīvu stila jēdzienu, kurš apraksta ātri pārejošo mēra un pilnības saskaņu laikā starp arhaisko sastingumu un barokālo izšķīšanu. Kopš klasiskā jēdziens uzņemts vēsturiskā pētījuma stilu vēstures vokabulārā, tas, tikai neatzīstoties, saglabā normatīvā satura atzīšanu.<sup>213</sup>

Aizsākušās vēsturiskās paškritikas simptoms bija tas, ka pēc Piramā pasaules kara 'klasiskā filoloģija' sevi apjēdza kā jauno humānismu un visai bīkli šajā jēdzienā no jauna atzina normatīvā un vēsturiskā jēgas momenta sasaisti.<sup>214</sup> Tiesa gan, atklājās, ka nav iespējams (kaut arī tika mēģināts) antikajā pasaulē radušos un noteiktu skolas autoru kanonizācijā pastāvošo klasiskā jēdzienu izklāstīt saturiski tā, it kā tas pats paustu kāda stila ideāla vienību.<sup>215</sup> Gluži

<sup>213</sup>Par jēdzienu «stils» sk.: 48. lpp., kā arī: *Ekskurss I*.

<sup>214</sup>Par to liecina gan Vernera Jēgera pilnīgi noteiktā Naumburgas konference par klasisko (1930), gan žurnāla «*Die Antike*» nodibināšana. Sk.: *Das Problem des Klassischen und die Antike* (1931).

<sup>215</sup>Sk. A.Kertes taisnīgo kritiku par Ž. Strū Naumburgas referātu (*Berichte der Sächsischen Akademie d. W.* 86. 1934), kā arī manu ziņojumu (*Gnomon* 11. 1935. S. 612 f.; */Ges. Werke. Bd. 5. S. 350 — 353/*).

pretēji, kā stila apzīmējums antīkais jēdziens zaudēja jebkādu viennozīmību. Patlaban, kad izmanto jēdzienu «klasisks» kā vēsturisku stila jēdzienu, kura viennozīmību nosaka norobežošana no «pirms» un «pēc», šis konsekventi vēsturiskais jēdziena veidojums ir pilnīgi atsvabinājies no antīkā jēdziena. Tagad klasiskā jēdziens apraksta laika fāzi, vēsturiskas attīstības fāzi, bet ne pārvēsturisku vērtību.

Tomēr patiesībā normatīvā elements klasiskā jēdzienā nekad nav pilnīgi izzudis. Tajā aizvien vēl sakņojas 'humānistiskās ģimnāzijas' ideja. Filologs pilnīgi pamatoti nav apmierināts, ja vēsturisko stila jēdzienu, kas izstrādāts tēlotājmākslas vēstures jomā, attiecina uz viņa tekstiem. Jau jautājums par to, vai arī Homērs nav 'klasisks', liek šaubīties par vēsturiski stilistisko klasiskā kategoriju, ko pēc analogijas izmanto mākslas vēsturē; tas ir piemērs, ka vēsturiskā apziņa aizvien vēl ietver sevī kaut ko citu, nekā pati to atzīst.

Mēģinot apzināties šīs implikācijas, acīmredzot būtu jāsaka, ka klasiskais ir patiesi vēsturiska kategorija tieši tāpēc, ka tas ir kaut kas vairāk par laikmeta jēdzienu vai vēsturiska stila jēdzienu un tomēr netiecas būt pārvēsturiskas vērtības ideja. Tas apzīmē nevis kvalitāti, kas pieskīrāma noteiktām vēsturiskām parādībām, bet gan zīmīgu vēsturiskās būtmes veidu, saglabāšanas vēsturisko priekšrocību, ļaujot — aizvien atjaunotā saglabāšanā — kaut kam būt patiesam. Nepavisam nav tā, kā tiecās domāt vēsturiskais domāšanas veids, — ka vērtībspriedumu, kurā kaut kas tiek raksturots kā klasisks, patiesām pilnīgi saārdītu vēsturiskā refleksija un tās kritika attiecībā pret visām vēstures gājuma teleoloģiskajām konstrukcijām. Gluži pretēji, klasiskā jēdzienā implicētais vērtībspriedums šādā kritikā iegūst jaunu — savu īsto leģitīmāciju: klasisks ir tas, kas saglabājas vēsturiskajā kritikā, jo tam piemītošā vēsturiskā kundzība, tā sevi tradējošās un saglabājošās nozīmības saistošā vara pastāv pirms jebkādas vēsturiskās refleksijas un sevi tajā saglabā.

Protams, ir nevēsturiski — un tūdal pat to ilustrēsim ar apkopojošā jēdziena 'klasiskā senatne' izšķirīgo piemēru — hellēnismu devalvēt kā klasikas bojāejas un sabrukuma laikmetu, un Droizens visnotaļ pamatoti uzsver pasaulvēsturisko kontinuitāti un hellēnisma nozīmi kristietības dzimšanā un izplatībā. Taču viņš būtu varējis iztikt bez šīs vēsturiskās teodicejas, ja aizvien vēl nepastāvētu aizspriedums par labu klasiskajam, ja «humānisma» izglītības vara neturētos pie 'klasiskā antīkuma' un Vakarzemes izglītībā to neglabātu kā nepazaudētu antīko mantojumu. Klasiskais principā nav nekas cits kā deskriptīvs jēdziens, ko izmanto objektivējošā vēsturiskā apziņā; klasiskais ir vēsturiska īstenība, kurai pieder un ir pakārtota arī vēsturiskā apziņa. Klasisks ir tas kas izcelts no mainīgā laika un tā mainīgās gaumes diferences;

tas pieejams nepastarpināti, nevis elektrizējošajā pieskārienā, kurš šad un tad raksturo laikmetīgo produkciju un kurā acumirkīgi piepildās jēgas nojauta, kas pārspēj visu apzināti gaidīto. Kaut ko dēvēt par 'klasisku' ļauj paliekošas būtmes, nezaudējamas, no visiem laika apstākļiem neatkarīgas nozīmes apziņa — sava veida bezlaiciska tagadne, kas ir vienlaicīga jebkurai tagadnei.

Tātad 'klasiskā' jēdzienā (un tas atbilst gan antīkajam, gan jaunlaiku valodas izmantojumam) pirmā ir normatīvā nozīme. Taču, tā kā šī norma retrospektīvi tiek saistīta ar vienreizēju pagājušu lielumu, kas to izpilda un priekšstata, tā vienmēr satur laika toni, ko tā vēsturiski artikulē. Tāpēc nav nekāds brīnums, ka līdz ar vēsturiskās refleksijas sākšanos, ko Vācijā, kā jau minēts, noteica Vinkelmaņa klasicisms, šādā veidā kā klasiski nozīmīgs tika atvedināts vēsturisks laika vai laikmeta jēdziens, lai saturiski apzīmētu pārrakstītu stila ideālu, bet vēsturiski deskriptīvi — šī ideāla izpildošo laiku vai laikmetu. Epigoņu izvirzītajā mērogā atklājas, ka šī stila ideāla izpilde tiek apzīmēta kā pasaulvēsturisks acumirklis, kas pieder pagātnei. Tam atbilst arī tas, ka jaunlaiku doma klasiskā jēdzienu sāk attiecināt uz visu 'klasisko senatni' tad, kad humānisms no jauna proklamē šīs senatnes priekšzīmīgumu. Tas — ne bez pamata — pārmanto antīko valodas izmantojumu. Jo tie antīkās pasaules rakstnieki, kurus 'atklāja' humānisms, bija autori, kas vēlākā senatnē paši ietilpa klasiku kanonā.

Vakarzemes izglītības vēsturē viņus saglabāja un uzglabāja tieši tāpēc, ka viņi kā 'skolas' rakstnieki bija kļuvuši kanoniski. It viegli saskatāms, kā vēsturiskais stila jēdziens varēja pieslieties šim valodas izmantojumam. Kaut arī šo jēdzienu veido vēsturiska apziņa, tajā tomēr vienlaikus ir ietverta arī retrospektīva iezīme. Klasiskā norma izceļas uz sabrukuma un tāluma apziņas fona. Nav nejaušība, ka klasiskā un klasiskā stila jēdziens veidots vēlākos laikos: šajā sakarībā izšķirīgā loma ir bijusi Kallimaha un Tacita 'dialogam'.<sup>216</sup> Taču ar to ir saistīts vēl kaut kas. Autori, kurus uzskata par klasiskiem, kā zināms, ir noteiktu literāru žanru reprezentanti. Viņus uzskatīja par šādu žanru normas, literārās kritikas retrospektīvā redzama ideāla perfektiem izpildītājiem.

<sup>216</sup>Tāpēc visnotaļ pamatoti Naumburgas diskusijā par klasisko īpaša vērība tika piešķirta darbam *«Dialogus de oratoribus»*. Runasmākslas panikuma cēloņi ietver tās kādreizējā dzižuma atzīšanu, proti, normatīvu apziņu.

B. Snells pamatoti norāda, ka visi vēsturiskie stila jēdzieni — baroks, arhaisks u. tml. — paredz klasiskā jēdzienu un tikai pakāpeniski zaudē savu pejoratīvo nozīmi (*Wesen und Wirklichkeit des Menschen. Festschrift für H. Plessner. S. 333 ff.*).

Domājot šīs žanru normas vēsturiski, t.i., domājot šo žanru vēsturi, klasiskais kļūst par stila fāzes, augstākā punkta jēdzienu, kas šī žanra vēsturi artikulē «pirms» un «pēc» vēsturē. Bet, tā kā žanru vēsturiskie augstākie punkti lielākoties attiecas uz vienu un to pašu stingri nomērīto laiku, tad klasiskās senatnes vēsturiskās attīstības veselumā klasiskais apzīmē šādu fāzi un kļūst par laikmeta jēdzienu, kas sajaucas ar stila jēdzienu.

Kā šāds vēsturisks stila jēdziens klasiskā jēdziens spējīgs uz universālu izvērsumu ikvienā 'attīstībā', kurai imanents teloss sniedz vienotību. Un patiesām visās kultūrās ir uzplaukuma laiks, ko attiecīgā kultūra daudzās jomās dokumentē ar īpašiem sasniegumiem. Tādējādi vispārīgais vērtīb-jēdziens, izejot sava īpašā vēsturiskā piepildījuma apkārtceļu, atkal kļūst par vispārīgu vēsturisku stila jēdzienu.

Lai cik saprotama arī ir šī attīstība, jēdziena historizēšana ir tā atsakņošana, un tāpēc nepavisam ne jaunais aizsākušās vēsturiskās apziņas paskritika klasiskā jēdzienā no jauna reabilitē normatīvo elementu un tā izpildes vēsturisko vienreizību. Jebkurš 'jauns humānisms' dalās ar vissenāko, pirmo humānismu apziņā par nepastarpinātu un saistošu piederību savam paraugam, kas kā kaut kas pagājis nav sasniedzams un tomēr ir tagadnīgs. Tādējādi 'klasiskajā' vainagojas vēsturiskās būtmes vispārīgais raksturs — saglabāšana laika drupās. Tiesa, saskaņā ar tradējuma vispārējo būtību vēsturisko izziņu nodrošina tikai tas, kas pagājušajā saglabājas kā nepārejošs. Taču klasisks, kā saka Hēgelis, ir tas, «kas ir nozīme pats sevi un un līdz ar to arī sevis paša interpretācija».<sup>217</sup> Un beigu beigās tas nozīmē, ka klasisks ir tas, kas saglabājas, jo tas pats sevi nozīmē un pats sevi interpretē; tas, kas, būdams tādā veidā sakošs, nav izteikums par kaut ko zudušu, vienkārša vēl interpretējama liecība par kaut ko, — tas jebkurai tagadnei kaut ko saka tā, it kā tas būtu teikts tieši tai. Tam, ko dēvē par «klasisku», nav vajadzīga vēsturiskā atstatuma pārvarēšana, jo tas pats istenojas nemitīgā šīs pārvarēšanas pastarpinājumā. Tāpēc klasiskais ir 'bezlaicisks', taču šī bezlaicība ir vēsturiskās būtmes veids.

Tas, protams, neizslēdz, ka darbi, ko uzskata par klasiskiem, neizvirza attīstītai vēsturiskai apziņai, kas apzinās vēsturisko atstatumu, vēsturiskus izziņas jautājumus. Vēsturiskā apziņa jau vairs nevar kā Palladio vai Korneija laikos nepastarpināti izmantot klasisko paraugu, tai jāpārzina tas kā vēsturiska parādība, kas saprotama tikai saskaņā ar tās laiku. Taču šādā saprašanā runa vienmēr ir par kaut ko *vairāk* nekā tikai par tās pagājušās 'pasaules' vēsturisku

<sup>217</sup> Hegel. *Ästhetik. Bd. II. S. 3.*

konstruēšanu, kurai darbs pieder. Mūsu saprašana vienlaikus vienmēr ietver apziņu par līdzpiederību šai pasaulei. Tam atbilst šī darba līdzpiederība mūsu pasaulei.

Vārds «klasisks» tieši arī saka, ka darba nepastarpinātās teiktspējas ilgstamība principā ir neierobežota.<sup>218</sup> Kaut arī klasiskā jēdziens runā par atstatumu un nesasniedzamību un pieder pie izglītības apziņas tipa, tomēr 'klasiskā izglītība' aizvien vēl ietver kaut ko no klasiskā ilgstošās nozīmības. Jau izglītības apziņas tips apliecina pēdējo piederību pasaulei un kopību ar pasauli, iz kuras runā klasiskais darbs.

Šis klasiskā jēdziena iztirzājums nepretendē uz patstāvīgu nozīmi, tas tiecas izvīrīt vispārīgu jautājumu. Un jautājums ir tāds: vai šāds vēsturisks pagātnes un tagadnes pastarpinājums, kas raksturo klasiskā jēdzienu, ir iedarbīgs subtsrāts jebkurā vēsturiskā attieksmē? Romantiskā hermeneitika cilvēka iedabas vienlīdzībā saskatīja nevēsturisku substrātu un izmantoja to savai saprašanas teorijai, līdz ar to atsvabinot konģeniāli saprotošos no jebkāda veida vēsturiskās nosacītības, turpretim vēsturiskās apziņas paškritika galu galā noveda pie tā, ka vēsturiskais mainīgums tika skatīts ne tikai norisē, bet arī saprašānā. *Tādējādi saprašana ir domājama ne tik daudz kā subjektivitātes darbība, bet drīzāk gan kā iekļaušanās tradējuma norisē*, kurā pagātne un tagadne tiek nemitīgi pastarpināta. Tieši tas arī jāuzsver hermeneitiskajā teorijā, kas par daudz pakļauta paņēmienu, metodes idejai.

#### γ. LAIKA DISTANCES HERMENEITISKĀ NOZĪME<sup>219</sup>

Pirmām kārtām mēs jautājam: kā sākas hermeneitiskie centieni? Kādas sekas saprašānai izriet no piederības tradīcijai kā hermeneitiska nosacījuma? Atcerēsimies hermeneitisko noteikumu, ka veselais jāsprot no atsevišķa, bet atsevišķais — no veselā. Tas radies antīkajā retorikā, un jaunlaiku hermeneitika to pārnesa no runas mākslas uz saprašanas mākslu. Abos gadījumos pastāv riņķīga izturēšanās. Jēgas anticipācija, kurā domāts veselais, izvēršas eksplīcītā sapratnē, ka daļas, ko nosaka veselais, savukārt nosaka šo veselo.

<sup>218</sup>Fridrihs Šlēgels (*Fragmente. Minor 20*) izdara hermeneitisku secinājumu: «Klasisks raksts nav tāds, ka to noteikti vajadzētu saprast līdz galam. Taču tiem, kas ir izglītoti un izglītojas, aizvien no jauna no tā jāmacās.»

<sup>219</sup>Sk.: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbsteritik // Ges. Werke. Bd. 2. S. 3 ff.*

Tas mums ir pazīstams no seno valodu apgaves. Mēs mācījāties, ka teikums «jākonstruē», pirms vēl mēģinām saprast visa teikuma jēgu tā valodiskajā nozīmē. Taču šo konstruēšanas procesu jau diriģē jēgas gaidas, kas izriet no jau pateiktā kopsakarības. Šīs gaidas, protams, vajag palabot, ja teksts to prasa. Tas nozīmē, ka gaidas kļūst nenoteiktas un ka, pastāvot citām jēgas gaidām, teksts noslēdzas vienotā viedoklī. Tādējādi saprašanas kustība norisinās no veselā uz daļu un atpakaļ uz veselo. Uzdevums ir koncentriskos lokos paplašināt saprastās jēgas vienību. Visu detaļu saskaņa ar veselo ir saprašanas pareizības kritērijs. Šādas saskaņas trūkums nozīmē saprašanas neveiksmi.

Šleiermahers ir diferencējis šo hermeneitisko apli gan no tā objektīvās, gan subjektīvās puses. Kā atsevišķais vārds iekļaujas teikuma kopsakarībā, tā atsevišķais teksts — rakstnieka darbu kopsakarībā; tie savukārt iekļaujas attiecīgā literārā žanra resp. literatūras kopsakarībā. Taču tas pats teksts kā radoša acumirkļa manifestācija iekļaujas autora dvēseles dzīves veselumā. Saprašana var īstenoties tikai šādā objektīvā un subjektīvā aspekta veselumā. Pievienojoties šai teorijai, Diltejs runā par 'struktūru' un 'centrēšanos viduspunktā', no kura izriet veseluma sapratne. Līdz ar to viņš (kā jau teicām)<sup>220</sup> pārnes uz vēsturisko pasauli to, kas izsenis ir bijis jebkādas tekstu interpretācijas pamatprincips, proti, ka teksts jāizprot iz paša teksta.

Tomēr rodas jautājums, vai saprašanas apļveida kustība tādējādi ir saprasta atbilstīgi. Šajā ziņā jāpievēršas mūsu Šleiermahera hermeneitikas analīzes rezultātiem. To, ko Šleiermahers izstrādājis kā subjektīvo interpretāciju, var pilnīgi neievērot. Mēģinot saprast kādu tekstu, mēs nepārceļamies autora dvēseles satversmē, bet, ja jau grib runāt par pašpārceļanos, tad pārceļamies uz perspektīvu, kuras ietvaros cits ieguvīs savu viedokli. Un tas nozīmē tikai vienu — ka mēs mēģinām atzīt lietišķās tiesības tam, ko cits teicis. Gribot saprast, mēs pat tiecamies vēl vairāk pastiprināt viņa argumentus. Tā tas notiek jau sarunā. Vēl vairāk tas attiecas uz rakstītā saprašanu, mēs kustamies tāda jēgtvērums dimensijā, kurš saprotams pats sevī un kā tāds nemotivē atgriešanos pie cita subjektivitātes. Hermeneitikas uzdevums ir noskaidrot šo saprašanas brīnumu, kas ir nevis noslēpumaina dvēseļu komūnija, bet gan līdzdalība kopīgajā jēgā.

Taču arī šī apla objektīvā puse, kā to apraksta Šleiermahers, neskar lietas būtību. Mēs jau redzējām: jebkuras saprašanās un saprašanas mērķis ir vienprātība jautājumā par lietu. Līdz ar to hermeneitikas uzdevums ir atjaunot trūkstošo vai traucēto vienprātību. Hermeneitikas vēsture to var apliecināt,

<sup>220</sup>Sk.: 192., 231. lpp.

ja, piemēram, atceras Augustīnu, kad Veco Derību vajadzēja savienot ar Kristīgo Vēsti<sup>221</sup>, vai agrīno protestantismu, kam bija izvirzīta tāda pati problēma<sup>222</sup>, vai, visbeidzot, apgaismības laikmetu, kurā, tiesa, drīzāk notiek atteikšanās no vienprātības, ja teksta pilnīgā sapratne jāsasniedz tikai vēsturiskās interpretācijas ceļā. Kaut kas kvalitatīvi pilnīgi jauns ir romantikas un Šleiermahera universāli visaptverošās vēsturiskās apziņas pamatojums, kad saistošā tradīcija, no kuras paši nāk un kurā iekļaujas, vairs netiek uzskatīta par stingru pamatu jebkuriem hermeneitiskiem centieniem.

Vēl vienam tiešam Šleiermahera priekštecim — filologam Frīdriham Astam — bija izteikti saturiska hermeneitikas uzdevuma sapratne: viņš prasīja, lai hermeneitika nodrošina vienprātību starp antīko pasauli un kristietību, starp no jauna atklāto patieso antīko pasauli un kristīgo tradīciju. Attiecībā pret apgaismību tas ir kas jauns kaut vai tāpēc, ka šāda hermeneitika nemēra un neatmet tradīciju saskaņā ar dabiskā prāta mēru. Taču, tā kā šāda hermeneitika mēģina novest abas tradīcijas, kurās sevi apzinās, līdz jēdzīgai saskaņai, tad principiāli tiek saglabāts visas iepriekšējās hermeneitikas uzdevums — sasniegt saprašanā *saturisku* vienprātību.

Tikai tad, kad Šleiermaheram un, sekojot viņam, 19. gadsimta zinātnē izdodas iziet ārpus šādas antīkās pasaules un kristietības samierināšanas «partikularitātes» un tvert hermeneitikas uzdevumu *formālā* vispārībā, izdodas radīt saskaņu ar dabaszinātņu objektivitātes ideālu, bet tas izdodas tikai tāpēc, ka hermeneitiskā teorija vairs nerēķinās ar vēsturiskās apziņas konkrētību.

Turpretim Heidegera veiktais hermeneitiskā apla apraksts un eksistenciālais pamatojums ir izšķirīgs pagrieziens. Tiesa, 19. gadsimta hermeneitiskajā teorijā tika runāts par saprašanas apļveida struktūru, taču tas notika tikai atsevišķā un veselā formālās relācijas ietvaros resp. tā subjektīvā refleksa ietvaros, nojautoši aizsteidzoties priekšā veselajam un tā turpmākajai eksplikācijai atsevišķajā. Saskaņā ar šo teoriju teksta saprašanas apļveida kustība norisinās šurpu turpu un tiek atcelta tā pilnīgā sapratnē. Šī teorija vainagojas Šleiermahera mācībā par divinatoro aktu, ar kuru pilnīgi pārceļas autorā un tādējādi atrisina visu svešo un svešatno tekstā. Turpretim Heidegers apli apraksta tā, ka priekšsaprātnes priekšverošā kustība ilgstoši nosaka teksta sapratni. Veselā un daļas aplis pilnīgā saprašanā rod nevis atrisinājumu, bet — tieši pretēji — visistāko savu īstenojumu.

<sup>221</sup>/Sk.: Ripanti G. *Agostino teoretico del' interpretazione*. Brescia, 1980./

<sup>222</sup>/Sk.: Flacius M. *Clavis Scripturae sacrae seu de Sermone sacrarum literarum*, lib. II. 1676./

Tā tad aplim nav formāla iedaba. Tas nav nedz subjektīvs, nedz objektīvs, tas apraksta saprašanu kā tradējuma kustības un interpretētāja kustības savstarpēju spēli. Jēgas anticipācija, kas vada mūsu teksta sapratni, nav subjektivitātes darbība, to nosaka kopība, kas mūs saista ar tradējumu. Taču šī kopība nemitīgi veidojas mūsu attieksmē pret tradējumu. Tā nav vienkārši priekšnosacījums, kas mūs jau vienmēr nosaka, mēs paši to radām, tiklīdz protam ņemt dalību tradējuma norisē, un tādējādi paši turpinām to nosacīt. Tā tad saprašanas aplis nepavisam nav «metodisks» aplis, tas apraksta ontoloģisku saprašanas struktūras momentu.

Taču šī apla jēgai, kas ir visas saprašanas pamatā, ir vēl viena hermeitiska konsekvence, ko es gribētu saukt par 'pilnības priekšvērumu'. Tas acīmredzami arī ir formāls priekšnosacījums, kas virza visu saprašanu. Tas teic, ka saprotams ir tikai tas, kas patiesām ir pilnīga jēgas vienība. Tādējādi, lasot kādu tekstu, mēs vienmēr pieņemam šo pilnības priekšnosacījumu un tikai tad, kad šis priekšnosacījums neattaisnojas, t.i., kad teksts neklūst saprotams, sākam šaubīties par tradējumu un mēģinām uzminēt, kā tas būtu izdziedināms. Noteikumus, kuriem sekojam šādos tekstoloģiski kritiskos apsvērumos, var neņemt vērā. Jo to pareiza izmantošana arī šajā gadījumā nav nošķirama no saturiskas sapratnes.

Līdz ar to pilnības priekšvērumus, kas virza visu mūsu saprašanu, pats vienmēr ir saturiski nosacīts. Tas paredz ne tikai imanentu jēgvienību, kas vada lasošo, lasītāja sapratni nemitīgi vada arī transcendentas jēgas gaidas, kas rodas no attieksmes pret domātā patiesību. Gluži tāpat, kā vēstules adresāts saprot saņemto ziņu un lietas no sākuma skata vēstules rakstītāja acīm — t.i., to, ko viņš raksta, uzskata par patiesu, nevis mēģina, piemēram, saprast vēstules rakstītāja savdabīgo viedokli kā tādu, — tā arī tradēto tekstu mēs saprotam, balstoties uz jēgas gaidām, kas radušās no mūsu iepriekšējās attieksmes pret lietu. Mēs ticam korespondenta vēstījumam, jo viņš bija tur klāt vai arī zina labāk, un gluži tāpat mēs principiāli esam atvērti iespējai, ka tradētais teksts zina labāk, nekā to pieļauj mūsu pašu priekšviedoklis. Tikai neveiksmīgs mēģinājums uzskatīt teikto par patiesu noved pie centieniem — psiholoģiski vai vēsturiski — 'saprast' tekstu kā cita viedokli.<sup>223</sup> Tā tad pilnības

---

<sup>223</sup>1958. gada kongresa referātā Venēcijā es mēģināju parādīt, ka estētiskam spriedumam — tāpat kā vēsturiskam spriedumam — ir sekundārs raksturs un tas apstiprina 'pilnības priekšvērumu'. Sk.: *Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins // Rivista di Estetica*. 3/3. 1958. [Henrich D., Iser W. (Hrsg.) *Theorien der Kunst*. 1982.]

aizspriedums ietver sevī ne tikai šo formālo [aspektu], ka tekstam pilnīgi jāizsaka savs viedoklis, bet arī to, ka tas, ko teksts saka, ir pilnīga patiesība.

Arī šajā gadījumā apstiprinās tas, ka primāri saprašana nozīmē saprast pašu lietu un tikai sekundāri — izcelt un saprast cita viedokli kā tādu. Līdz ar to pats pirmais hermeneitiskais nosacījums ir priekšsaprātne, kas rodas no [mūsu] darīšanas ar to pašu lietu. Tā nosaka to, kas īstenojams kā vienota jēga un līdz ar to izmantojams kā pilnības priekštvērums.<sup>224</sup>

Tādējādi piederības jēga, t.i., tradīcijas moments vēsturiski hermeneitiskajā attieksmē, apstiprinās pamatojošo un virzošo aizspriedumu kopīgumā. Hermeneitikai jāvadās pēc tā, ka tas, kurš grib saprast, ir saistīts ar lietu, kas tradējumā sāk runāt, un ir jau pievienojies vai pievienojas tradīcijai, kurā tradējums runā. Taču hermeneitiskā apziņa arī zina, ka ar lietu nevar būt saistīts neapšaubāmi pašsaprotamā vienotībā, kas pastāv nepārtraukti ilgstošas tradīcijas gadījumā. Patiešām pastāv pazīstamības un svešuma polaritāte, kurā sakņojas hermeneitikas uzdevums. Taču tā nav jāsaprot psiholoģiski Šleiermahera garā — kā posms, kurā slēpjas individualitātes noslēpums, — tā jāsaprot patiešām hermeneitiski, t.i., ņemot vērā teikto, valodu, ar kuru tradējums mūs uzrunā, teiku, ko tas mums teic. Arī te pastāv spriegums. Tas pastāv starp svešatnību un pazīstamību, kas mums raksturo tradējumu, starp vēsturiski domāto, distancēto priekšmetiskumu un piederību tradīcijai. *Šajā starposmā ir hermeneitikas īstā vieta.*

No starpstāvokļa, no kura hermeneitika ieguvusi savu kārtu, izriet, ka tās uzdevums ir nevis izstrādāt saprašanas metodi, bet gan noskaidrot nosacījumus, kurū ietvaros norisinās saprašana. Taču nepavisam ne visi nosacījumi

<sup>224</sup>Pastāv šī pilnības priekštvērums izņēmumi: pārveidotas vai sifrētas rakstības gadījums. Šis gadījums ir pati grūtākā hermeneitiskā problēma (sk. Leo Štrausa pamācošos apsvērumus: *Straus L. Persecution and the Art of Writing. [Glencoe, 1952]*). Šim hermeneitiskās izturēšanās izņēmuma gadījumam ir eksemplāriska nozīme tajā ziņā, ka no tīrā jēgas izklāsta iziet tajā pašā virzienā, kādā vēsturiskā avotu kritika iziet ārpus tradējuma. Kaut arī runa ir nevis par vēsturisku, bet par hermeneitisku uzdevumu, tas atrisināms tikai tad, ja par atslēgu izmanto lietas sapratni. Tikai tad sifrētais ir atsifrējams — gluži tāpat arī sarunā ironiju saprot tikai tiktāl, ciktāl ir vienprātis ar otru. Tātad šķietamais izņēmums apstiprina, ka saprašana implicē vienprātību. /Es šaubos, vai L. Strausam ar viņa principa izmantošanu visos gadījumos, piemēram, Spinozas gadījumā, vienmēr ir taisnība. «Pārveidotība» ietver sevī apziņas maksimumu. Akomodācijai, konformismam u.tml. nav jānorisinās apzināti. To, manuprāt, Strauss nav pietiekami ņēmis vērā. Sk. iepriekš 211. lpp. un tālāk. Sk. arī: *Hermeneutik und Historismus (Ges. Werke. Bd. 2. S. 387 ff.)*. Pa šo laiku par šo problēmu ir daudz diskutēts, izmantojot, kā man šķiet, pārāk šauru semantisko bāzi. Sk.: *Davidson D. Inquiries into Truth and Interpretation. Oxford, 1984.*

ir 'paņēmiena' vai metodes nosacījumi, tā ka mēs kā saprotošie tos varētu izmantot pēc sava ieskata, — drīzāk jau tiem ir jābūt dotiem. Aizspriedumi un priekšviedokļi, kas valda pār interpretētāja apziņu, kā tādi nav brīvi nodoti viņa rīcībā. Viņš nespēj pats par sevi nošķirt produktīvos aizspriedumus, kas nodrošina saprašanu, no tiem aizspriedumiem, kuri kavē saprašanu un rada pārprašanu.

Drīzāk jau šādi nošķiršanai jānorisinās pašā saprašanā, un tāpēc hermeneitikai jājautā, kā tas norisinās. Bet tas nozīmē izvīzīt priekšplānā to, kas līdzšinējā hermeneitikā pilnīgi palika ēnā, — laika distanci un tās nozīmi saprašanā.

Vispirms tas jānoskaidro attiecībā pret romantisma hermeneitisko teoriju. Atcerēsimies, ka tajā saprašana tiek domāta kā sākotnējās produkcijas reprodukcija. Tāpēc arī varēja izvīzīt devīzi: autors jāsaprot labāk, nekā viņš pats sevi saprata. Mēs aplūkojām šīs atziņas izcelsmi un saistību ar ģēnija estētiku, taču mums jāatgriežas pie tā, jo mūsu tagadējo apsvērumu gaismā šī atziņa iegūst jaunu nozīmi.

Tas, ka vēlākai saprašanai attiecībā pret sākotnējo produkciju piemīt principiāls pārākums un tāpēc to var atzīt par labāku saprašanu, ne tik daudz sakņojas vēlākajā apzinātībā, izraisot identificēšanos ar autoru (kā domāja Šleiermahers), cik — tieši pretēji — apraksta neatceļamu diferenci starp interpretētāju un autoru, kas dota vēsturiskajā distancē. Jebkuram laikam jāsaprot tradētais teksts savā veidā, jo tas pieder tradējuma veselumam, par kuru šim laikam ir lietiska interese un kurā tas mēģina saprast pats sevi. Teksta istā jēga, kad tas uzrunā interpretētāju, nav tieši atkarīga no okazionālā, ko iemieso autors un viņa sākotnējā publika. Katrā ziņā tā nav uz to reducējama. Jo to vienmēr nosaka arī interpretētāja vēsturiskā situācija un līdz ar to — objektīvās vēstures gaitas veselums. Tāds autors kā Hladēniuss<sup>225</sup>, kas saprašanu vēl neizstumj vēsturiskajā, to ņem vērā visnotaļ dabiski un naivi, domājot, ka pašam autoram nav jāzina sava teksta patiesā jēga un tāpēc interpretētājs var un viņam vajag saprast labāk nekā autoram. Taču tam ir fundamentāla nozīme. Teksta jēga ir pārāka par autoru nevis tikai dažos gadījumos, bet vienmēr. Tāpēc saprašana ir ne tikai reproduktīva, bet arī produktīva izturēšanās. Laikam gan sakarā ar šo produktīvo momentu, kas pastāv saprašanā, nebūtu pareizi runāt par labāku saprašanu. Jo šī formula, kā jau norādīts, ir apgaismības laikmeta lietiskās kritikas pamatprincips, pārlikšana uz ģēnija estētikas bāzi. Patiesībā saprašana nav nekāda labāka

<sup>225</sup>Sk.: 178. lpp.

saprašana — nedz lietišķas labākzināšanas nozīmē, ko iegūst ar precīzāku jēdzienu palīdzību, nedz principiāla pārākuma nozīmē, kas apzinātajam piemīt attiecībā pret produkcijas neapzinātību. Pietiek pateikt, ka mēs saprotam *citādi, ja vien vispār saprotam*.

Šāds saprašanas jēdziens, protams, pilnīgi sagrauj romantiskās hermeneitikas iezīmēto apli. Tiklīdz tiek domāta nevis individualitāte un tās viedoklis, bet gan lietišķā patiesība, teksts vairs netiek saprasts kā vienkārša dzīves izpausme, bet tiek nopietni uztverts tā pretenzijā uz patiesību. Tas, ka arī to, jā, tieši to sauca par 'saprašanu', bija kaut kas pašsaprotams — atgādināšu kaut vai Hladēniusa citātu.<sup>226</sup> Taču šo hermeneitiskās problēmas dimensiju diskreditēja vēsturiskā apziņa un psiholoģiskais pavērsiens, ko hermeneitikai piešķīra Šleiermahers, un to varēja atgūt tikai tad, kad atklājās historisma aporijas, galarezultātā izraisot principiālu pavērsienu, kuram izšķirīgo impulsu, manuprāt, ir devis Heidegers. Jo tikai no ontoloģiskā pavērsiena, ko Heidegers piešķīra saprašanaī kā 'eksistenciālam', un temporālās interpretācijas, ko viņš veltīja eksistences būtmes veidam, laika distanci varēja domāt tās hermeneitiskajā produktivitātē.

Tagad laiks patiesībā ir nevis primāri bezdibenis, ko jāpārvar, jo tas šķir un atdala, bet gan norises virzošais pamats, kurā sakņojas tagadnīgais. Tāpēc laika atstatums nav kaut kas tāds, kas jāpārvar. Gluži pretēji, tas bija historisma naivais priekšnosacījums, ka jāpārceļas laika garā, ka jādomā nevis savos, bet tā jēdzienos un priekšstatos, lai tādējādi sasniegtu vēsturisko objektivitāti. Patiesībā runa ir par to, lai iepazītu laika distanci kā pozitīvu un produktīvu saprašanas iespēju. Tā ir nevis mirgojošs bezdibenis, bet gan paradumu un tradīcijas kontinuitāte, kuras gaismā sevi rāda tradējums. Šajā ziņā nekad nav gana runāt par īstu norises produktivitāti. Ikvienam ir pazīstama mūsu sprieduma savdabīgā bezspēcība tur, kur laika distance nav uzticējusi drošus mērogus. Tā, piemēram, spriedums par tagadnes mākslu zinātniskai apziņai ir kaut kas ārkārtīgi nedrošs. Acīmredzot nekontrolējamie aizspriedumi, ar kādiem tuvojamiem šādiem darinājumiem, ir priekšnosacījumi, kas mūs ir tik ļoti pārņēmuši, ka nevaram tos zināt un varam piešķirt laikmetīgajiem darinājumiem pārmērīgu rezonansi, kas neatbilst to patiesajam saturam, patiesajai nozīmei. Tikai visu aktuālo saistību atmiršana ļauj parādīties to īstajam veidolam un līdz ar to atvieglina to teiktā sapratni, kas var pretendēt uz saistošo vispārību.

<sup>226</sup>Sk.: 177. lpp.

Tā ir pieredze, kas vēsturiskajos pētījumos noveda pie priekšstata, ka objektīva atziņa sasniedzama tikai no zināmas vēsturiskas distances. Patiešām, tas, kas ir pašā lietā, tajā iemītošais saturs, tikai distancējoties izceļas no pārējos apstākļos radušās aktualitātes. Pārskatāmība, vēsturiskā procesa relatīvā noslēgtība, tā tālums attiecībā pret tagadni piepildošajiem lietišķajiem viedokļiem — tie zināmā mērā patiešām ir pozitīvi vēsturiskās saprašanas nosacījumi. Tāpēc vēsturiskās metodes klusējošais priekšnosacījums ir tāds, ka objektīvi kaut kas iepazīstams tā paliekošajā nozīmē tikai tad, kad tas pieder noslēgtai kopsakarībai. Izsakoties citiem vārdiem: kad tas ir pietiekami miris, lai izraisītu tikai vēsturisku interesi. Tikai tad šķiet iespējama novērotāja subjektivitātes izslēgšana. Patiesībā tas ir paradokss, zinātniska atbildība senajai morāles problēmai, vai kādu var dēvēt par laimīgu pirms viņa nāves. Savulaik Aristotelis ir parādījis, kādu cilvēciskās spriestspējas pārsmalcinātību izraisa šāda problēma<sup>227</sup>, savukārt tagad hermeneitiskai apjēgsmei jākonstatē zinātnes metodiskās pašapziņas pārsmalcinātība. Visnotaļ patiesi, ka zināmas hermeneitiskas prasības tiek izpildītas pašas no sevis tur, kur vēsturiska kopsakarība izraisa tikai vēsturisku interesi. Noteikti kļūdišanās avoti tiek izslēgti paši par sevi. Taču rodas jautājums, vai hermeneitiskā problēma līdz ar to ir izsmelta. Acīmredzot laika distancei vēl ir cita nozīme, nevis tikai savas intereses par priekšmetu atmērdēšana. Tikai tā ļauj pilnīgi parādīties patiesajai jēgai, kas iemīt pašā lietā. Taču teksta vai mākslinieciskā darinājuma patieso jēgu nekad nevar izsmelt, tas nekad nenoslēdzas, patiesībā tas ir bezgalīgs process. Tiek izslēgti ne tikai aizvien jauni kļūdišanās avoti — it kā patiesā jēga tiktu izfiltrēta no visāda veida duļķēm —, nemitīgi rodas jauni sapratnes avoti, kas atklāj nenojaustas jēgsaistības. Filtrēšanu īstenojošā laika diastance nav nekāds noslēgts lielums, tā tverama nemitīgā kustībā un izplatībā. Taču līdz ar laika distances īstenoto filtrēšanas negatīvo pusi ir dota arī pozitīvā, kas tai piemīt sakarā ar saprašanu. Tā ļauj ne tikai atmirt partikulāras iedabas aizspriedumiem, bet arī parādīties tiem, kuri virza patiesu saprašanu.

Bieži vien laika distance<sup>228</sup> ļauj atrisināt patiešām kritisko hermeneitikas jautājumu, proti, atšķirt *patiesos* aizspriedumus, pateicoties kuriem mēs *saprota*m, no *aplamajiem*, pateicoties kuriem mēs *pārprotam*. Tāpēc hermeneitiski

<sup>227</sup> *Eth. Nic. A 7.*

<sup>228</sup> Te esmu mīkstinājis sākotnējo tekstu: «Tikai šī laika distance ...» Hermeneitisko uzdevumu ļauj atrisināt distance, nevis tikai laika distance. Sk.: *Ges. Werke. Bd. 2. S. 64/*

izskolota apziņa ietver sevī vēsturisko apziņu. Tā apzinās savus saprašanu virzošos aizspriedumus, lai tradējums kā cits viedoklis varētu izcelties un izteikties. Lai izceltu aizspriedumu kā tādu, acīmredzot nepieciešams atstādināt tā nozīmību. Jo, kamēr aizspriedums mūs nosaka, mēs to nepazīstam un nedomājam par to kā par aizspriedumu. Kā lai izceļ aizspriedumu kā tādu? Aizspriedumu nevar it kā nostādīt savā priekšā, kamēr šis aizspriedums aizvien vēl nemanāmi piedalās spēlē; to var izdarīt tikai tad, kad tas, tā teikt, tiek kairināts. Taču šādi kairināt var tikai tikšanās ar tradējumu. Jo tam, kas vilina saprast, jau pirms tam ir jāpastāv kā kaut kam nozīmīgam savā citbūtmē. Pirmais, ar ko sākas saprašana, kā jau teikts<sup>229</sup>, ir tas, ka mūs kaut kas uzrunā. Tas ir pats galvenais hermeneitiskais nosacījums. Tagad mēs zinām, ka tas prasa principiālu savu aizspriedumu suspensiju. Taču visu spriedumu — to skaitā un pirmām kārtām aizspriedumu — suspensijai loģiskā skatījumā piemīt *jautājuma* struktūra.

*Jautājuma* būtība ir iespēju atklāšana un to uzturēšana. Ja kāds aizspriedums kļūst apšaubāms — ņemot vērā, ko mums saka kāds cits vai teksts —, tas nenozīmē, ka mēs to vienkārši atmetam un tā vietā tūdaļ pat novietojam citu vai cita aizspriedumu. Šādu novēršanos no sevis paša drīzāk jau iespēja vēsturiskā objektīvisma naivitāte. Patiesībā paša aizspriedums tikai tad pa īstam tiek iesaistīts spēlē, kad tas tiek likts uz spēles. Tikai izspēlējot to, vispār iespējams iepazīt cita patiesības pretenziju un ļaut tam iesaistīties spēlē.

Tā sauktā historisma naivitāte ir tā, ka tas novēršas no šādas refleksijas un, uzticoties sava paņēmiena metodikai, aizmirst pats savu vēsturiskumu. Sakarā ar slikti saprasto vēsturisko domāšanu jāapelē pie labāk saprotošas domāšanas. Patiesi vēsturiskai domāšanai ir jādomā arī pašai savs vēsturiskums. Tikai tad tā nedzīsies pēc kāda vēsturiska objekta fantoma, kas ir progresējošā pētījuma priekšmets, un iemācīsies pazīt objektā savējā citādību un līdz ar to — kā savu, tā citu. Patiesais vēsturiskais priekšmets ir nevis priekšmets, bet gan šī sava un cita vienība, attiecība, kurā pastāv gan vēstures īstenība, gan vēsturiskās saprašanas īstenība. Lietatbilstīgai hermeneitikai pašai saprašanā jāuzrāda vēstures īstenība.<sup>230</sup> Es to dēvēju par «*iedarbības vēsturi*». Saprašana saskaņā ar savu būtību ir iedarbīgi vēsturisks process.

<sup>229</sup>Sk.:276. 280. lpp.

<sup>230</sup>/Te nemitīgi draud briesmas «iesavināt» saprašanā citu un līdz ar to pārprast to tā citādībā./

## 8. IEDARBĪBAS VĒSTURES PRINCIPS

Vēsturiskā interese vērsas ne tikai uz vēsturiskām parādībām vai tradētiem darbiem, bet sekundāras tematikas ietvaros arī uz to iedarbību vēsturē (galarezultātā iekļaujot arī izpētes vēsturi); visā visumā to uztver kā vienkāršu vēsturiskās jautājuma nostādnes papildinājumu, kas no Hermana Grimma Rafaela līdz Gundolfam un vēlāk sniedzis ļoti vērtīgas vēsturiskas atziņas. Līdz ar to iedarbības vēsture nav nekas jauns. Taču tas, ka šāda jautājuma nostādne par iedarbības vēsturi nepieciešama vienmēr, kad darbs vai tradējums jāizņem no mijkrēšļa, kas pastāv starp tradīciju un vēsturi, un jānostāda tā istās nozīmes skaidrībā un atklātībā, patiešām ir jauna prasība — nevis pētījumam, bet tā metodiskajai apziņai —, kas nenovēršami izriet no vēsturiskās apziņas sevis pašas refleksijas.

Tā, protams, nav hermeneitiska prasība hermeneitikas tradicionālā jēdziena nozīmē. Jo tas nenozīmē, ka pētījumam būtu jāizstrādā šāda jautājuma nostādne par iedarbības vēsturi, ko izstrādātu līdzās vērstībai uz darba sapratni. Drīzāk jau tā ir teorētiskas iedabas prasība. Vēsturiskai apziņai jāapzinās, ka iedomātajā nepastarpinātībā, ar kādu tā vērsas pie darba vai tradējuma, vienmēr, kaut vai neatpazīti un tādējādi arī nekontrolēti, pastāv arī šī problemātika. Kad mēs, būdami noteiktā vēsturiskā distancē, kas nosaka visu mūsu hermeneitisko situāciju, mēģinām saprast vēsturisku parādību, mēs vienmēr jau esam pakļauti iedarbības vēstures ietekmei. Tā jau iepriekš nosaka, kas mums šķiet apšaubāms un figurē kā izpētes priekšmets, un mēs tūdaļ pat aizmirstam pusi no tā, kas patiešām ir, jā, pat vairāk — mēs aizmirstam visu šīs paradības patiesību, ja pašu nepastarpināto parādību uztveram kā visu patiesību.

Mūsu saprašanas iedomātajā naivitātē, sekojot saprotamības mērogam, cits parādās tik ļoti savs, ka nemaz vairs nevar izteikties kā savējais un svešais. Vēsturiskais objektīvisms, atsaucoties uz savu kritisko metodiku, aizklāj vēsturiski iedarbīgo savijumu, kurā atrodas pati vēsturiskā apziņa. Tā kritikas metode gan liedz augsni patvaļai un gadījuma aktualizējošo pieglaimošanas pagātnei, taču līdz ar to rada sev tīru sirdsapziņu, noliedzot nepatvaļīgos un nevis iecienītos, bet visu virzošos priekšnosacījumus, kas vada tā saprašanu, un nesasniedzot patiesību, kas būtu sasniedzama, neraugoties uz visu mūsu saprašanas galīgumu. Šajā ziņā vēsturiskais objektīvisms līdzinās statistikai, kas ir tik izcils propagandas līdzeklis tieši tāpēc, ka ļauj runāt «faktu» valodai un tādējādi rada objektivitātes šķietamību, kas patiesībā atkarīga no jautājumu nostādnes legimitātes.

Tā tad runa ir nevis par to, ka būtu jāizstrādā iedarbības vēsture kā jauna patstāvīgu garazinātņu palīgdisciplīna, bet gan par to, ka jāiemācās pareizāk saprast pašiem sevi un jāatzīst, ka jebkurā saprašanā — vai nu to skaidri un gaiši apzinās, vai arī neapzinās, — darbojas šī iedarbības vēsture. Tur, kur tas, naivi ticot metodei, tiek noliegts, starp citu kā sekas var izpausties izziņas faktiskā deformācija. No zinātnes vēstures mums tas pazīstams kā neatspēkojams pierādījums par kaut ko evidenti aplamu. Taču kopumā iedarbības vēstures vara nav atkarīga no tās atzišanas. Tieši tāda ir vēstures vara pār galīgo cilvēka apziņu, ka tā izpaužas arī tur, kur, ticot metodei, tiek noliegts pašu vēsturiskums. Tieši tāpēc prasība apzināties šo iedarbības vēsturi ir tik neatliekama, zinātniskai apziņai tā ir obligāta. Taču tas nekādā ziņā nenozīmē, ka to būtu iespējams līdz galam izpildīt. Apgalvojums, ka iedarbības vēsture varētu būt pilnīgi apzināta, ir tāds pats hibrīds kā Hēgela pretenzija uz absolūtām zināšanām, kurās vēsture kļuvusi pilnīgi pašcaur-skatāma un tāpēc pacēlusies jēdziena statusā. Drīzāk jau iedarbības vēstures apziņa ir pašas saprašanas īstenošanas moments, un mēs redzēsim, ka tas darbojas jau *pareizā jautājuma iegūšanā*.

Iedarbības vēstures apziņa pirmām kārtām ir hermeneitiskās *situācijas* apziņa. Taču situācijas apziņas iegūšana vienmēr ir īpaši grūts uzdevums. Situācijas jēdzienu raksturo tas, ka neesam tai pretstatīti un tāpēc mums nevar būt par to priekšmetisku zināšanu.<sup>231</sup> Tajā atrodas, mēs vienmēr jau atrodam sevi kādā situācijā, kuras izgaismošana nekad nav līdz galam izpildāms uzdevums. Tas attiecas arī uz hermeneitisko situāciju, t.i., situāciju, kurā mēs atrodamies iepretim tradējumam, kas mums jāsaprot. Arī šīs situācijas izgaismošana, t.i., refleksija par iedarbības vēsturi, nav īstenojama līdz galam, taču šī nepabeigtība nav refleksijas trūkums, tā raksturo mūsu pašu vēsturiskās būtmes būtību. *Būt vēsturiskam nozīmē nekad nenoslēgties seviszināšanā*. Jebkura seviszināšana rodas no vēsturiska priekšdotuma, ko līdz ar Hēgeli mēs dēvējam par «substanci», jo tā ietver sevi visus subjektīvos viedokļus un izturēšanos un līdz ar to aprāda un ierobežo arī visas iespējas saprast tradējumu tā vēsturiskajā citādībā. Līdz ar to filosofiskās hermenetikas uzdevumu var raksturot šādi: tai jāiet atpakaļ pa Hēgela gara fenomenoloģijas ceļu tik tālu, cik tālu jebkura veida subjektivitātē tiek uzrādīta to noteicošā substancionalitāte.

<sup>231</sup>Situācijas jēdzienu pirmām kārtām ir izstrādājis K. Jaspers (*Jaspers K. Die geistige Situation der Zeit. [Berlin, 1931]*) un Erihs Rothakers. /Sk. arī: *Was ist Wahrheit (Kl. Schr. Bd. I. S. 46 — 58; Ges. Werke. Bd. 2. S. 44 ff.)*./

Jebkurai galīgai tagadnei ir savas robežas. Situācijas jēdzienu raksturo tieši tas, ka tā ir atrašanās vieta, kas ierobežo redzes iespējas. Tāpēc situācijas jēdzienā būtiski iekļaujas *horizonta* jēdziens. Horizonts ir redzesloks, kas aptver un ietver visu, kas redzams no noteikta punkta. Attiecinot to uz domājošo apziņu, mēs runājam par šauru horizontu, par iespējamu horizonta paplašināšanu, par jaunu horizontu atklāšanu u.tml. Filosofijā kopš Ničes un Huserla laika<sup>232</sup> šis vārds tiek īpaši izmantots, lai tādējādi raksturotu domāšanas saistību ar tās galīgo noteiktību un redzesloka pakāpeniskās paplašināšanas likumu. Tas, kuram nav nekāda horizonta, ir cilvēks, kas neredz pietiekami tālu un tāpēc novērtē pārāk augstu to, kas atrodas tuvumā. 'Būt ar horizontu' — tieši pretēji — nozīmē būt nevis ierobežotam ar pašu tuvāko, bet iziet ārpus tā. Tas, kuram ir horizonts, prot pareizi novērtēt visas lietas šī horizonta ietvaros atbilstoši tuvumam un tālumam, lielumam un mazumam. Līdz ar to hermeneitiskās situācijas izstrāde ir pareizā jautāšanas horizonta iegūšana jautājumiem, kas rodas sakarā ar tradējumu.

Tiesa, arī vēsturiskās saprašanas jomā mēs itin labprāt runājam par horizontu, it īpaši ja domājam par vēsturiskās apziņas pretenziju redzēt pagātņi tās istajā būtībā — nevis saskaņā ar mūsu laikmetīgajiem mērogiem un aizspriedumiem, bet gan pašas pagātņes vēsturiskajā horizontā. Vēsturiskās saprašanas uzdevums ietver sevī prasību iegūt tādu vēsturisku horizontu, lai tas, ko grib saprast, atklātos savos patiesajos apmēros. Tas, kurš šādi nepārceļas vēsturiskajā horizontā, iz kura runā tradējums, pārprot tradējuma saturu nozīmi. Līdz ar to hermeneitiskā prasība pārcelties citā, lai viņu saprastu, šķiet visnotaļ attaisnota. Tiesa, rodas jautājums, vai šāda parole nav parādā tieši to sapratņi, ko pieprasa no citiem. Tas ir gluži tāpat kā sarunā, kuras vienīgais mērķis ir otra iepazīšana, t.i., viņa redzespunkta un horizonta izmērīšana. Tā nav patiesa saruna, t.i., tajā nemēģina saprasties [jautājumā] par kādu lietu, viss sarunas lietišķais saturs ir tikai līdzeklis, lai iepazītu otra horizontu. Atcerēsimies, piemēram, pārbaudes sarunu vai noteiktas ārsta izmeklēšanas sarunas formas. Vēsturiskā apziņa acīmredzot dara ko līdzīgu, kad tā pārceļas pagātņes situācijā un tādējādi pretendē uz pareizo vēsturisko horizontu. Gluži tāpat kā sarunā, noskaidrojot otra redzespunktu un horizontu, cits kļūst saprotams savos viedokļos, un nav vajadzīgs līdz ar viņu saprast

<sup>232</sup>/Uz to jau ir norādījis H. Kūns. Sk.: *Kuhn H. The Phenomenological Concept of 'Horizont' // Philosophical Essays in Memory of Husserl. Ed. by M. Faber. Cambridge, 1940. P. 106 — 123. Sk. arī manus apsvērumus — 235. lpp. un tālāk!*

sevi, tā arī tam, kurš domā vēsturiski, tradējums kļūst saprotams tā jēgā, nesaprotot sevi [kopsakarā] ar to un tajā.

Abos gadījumos saprotošais ir it kā izgājis ārpus saprašanās situācijas. Viņš pats nav sastopams. Ierēķinot cita redzespunktā jau iepriekš to, ko pats grasās teikt, paša redzespunktam tiek piešķirta droša nesasniedzamība.<sup>233</sup> Aplūkojot vēsturiskās domāšanas rašanos, mēs redzējam, ka patiešām notiek šī divnozīmīgā pāreja no līdzekļa uz mērķi, t.i., par mērķi tiek pārvērsts tas, kas ir tikai līdzeklis. Tekstam, kas tiek saprasts vēsturiski, formāli tiek liegtas pretenzijas pateikt ko patiesu. Skatot tradējumu no vēsturiskā redzespunkta, t.i., pārceļoties vēsturiskajā situācijā un mēģinot rekonstruēt vēsturisko horizontu, iedomājas saprotam. Patiesībā norisinās principiāla atteikšanās no pretenzijas atrast tradējumā sev pašam nozīmīgu un saprotamu patiesību. Šāda cita citādības atzīšana, padarot to par objektīvas izziņas priekšmetu, ir principiāla tā pretenzijas suspendēšana.

Taču rodas jautājums, vai šis apraksts patiešām attiecas uz hermeneitisko fenomenu. Vai pastāv divi savstarpēji atšķirīgi horizonti: horizonts, kurā dzīvo saprotošais, un vēsturiskais horizonts, kurā viņš pārceļas? Vai vēsturiskās saprašanas māksla tiek aprakstīta pareizi un pietiekami, mācoties pārceļties svešā horizontā? Vai vispār pastāv šajā nozīmē noslēgti horizonti? Atcerēsimies Ničes pārmetumu historismam, ka tas saraujot mītu aptverto horizontu, kurā tikai arī varot dzīvot kultūra.<sup>234</sup> Vai pašu tagadnes horizonts ir noslēgtāks, vai var iedomāties vēsturisku situāciju, kurai būtu šāds noslēgts horizonts?

Varbūt tas ir romantisma atspulgs, sava veida vēsturiskās apgaismības robinsonāde, nesasniedzamas salas fikcija, kas ir tikpat mākslīga kā Robinsons — šis šķietamais *solus ipse* pirmfenomens? Gluži tāpat, kā atsevišķais nekad nav nekas atsevišķs, jo vienmēr jau saprotas ar citiem, tā arī noslēgts horizonts, kam jāietver kāda kultūra, ir abstrakcija. Cilvēka eksistences vēsturisko kustīgumu veido tas, ka tā nekad nav saistīta ar kādu noteiktu vietu, un tāpēc tai nekad nav arī pa istam noslēgta horizonta. Drīzāk jau horizonts ir kaut kas tāds, kurā mēs ieceļojam un kas ceļo kopā ar mums. Horizonti pārvirzās līdz ar kustību. Gluži tāpat arī pagātnes horizonts, no kura dzīvo visa cilvēciskā dzīve un kas pastāv kā tradējums, vienmēr jau atrodas kustībā. Un ne jau vēsturiskā apziņa iekustina aptverošo horizontu. Tajā šī kustība ir tikai sevi apzinājusies.

<sup>233</sup>Morālo aspektu esmu jau aplūkojis 1943. gada rakstā «Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie» (Kl. Schr. Bd. I. S. 1 — 10; Ges. Werke. Bd. 2. S. 27 — 36.). Arī turpmāk to vajadzētu vairāk ievērot./

<sup>234</sup>Nietzsche F. *Unzeitgemässe Betrachtungen II am Anfang*.

Ja mūsu vēsturiskā apziņa pārceļas vēsturiskos horizontos, tas nenozīmē attālināšanos svešās pasaulēs, kuras nekas nesaista ar mūsu pašu pasauli, — tās visas kopā veido lielu, iekšēji kustīgu horizontu, kas, izejot ārpus tagadējā robežām, aptver mūsu pašapziņas vēstures dzīles. Patiesībā tātad ir tikai viens vienīgs horizonts, kas aptver visu to, ko satur vēsturiskā apziņa. Savējā un svešā pagātne, kam pievērsta mūsu vēsturiskā apziņa, piedalās šī kustīgā horizonta veidošanā, no kura vienmēr dzīvo cilvēciskā dzīve un kurš to nosaka kā izcelsmi un tradējumu.

Lai saprastu tradējumu, vajadzīgs, protams, vēsturisks horizonts. Taču nekādā ziņā nevar būt runa par to, ka šo horizontu iegūst, pārceļoties vēsturiskajā situācijā. Gluži pretēji, horizontam vienmēr jau jābūt, lai šādi varētu pārceļties kādā situācijā. Ko gan nozīmē pašpārceļšanās? Protams, ne jau vienkāršu no-sevis-atteikšanos. Tiesa, arī tas vajadzīgs, ja patiešām jāskata cita situācija. Taču šajā citā situācijā jāpārceļ tieši pašam. Tikai tas īsteno pašpārceļšanās jēgu. Pārceļot sevi, piemēram, cita cilvēka stāvokli, kļūst saprotams viņš, t.i., viņa citādība, jā, cita neizjaucamo individualitāti apzinās tieši tādejādi, ka pārceļ *sevi* viņa stāvokli.

Šāda pašpārceļšanās nav nedz kādas individualitātes iejušanās citā, nedz arī cita pakļaušana saviem mērogiem, tā vienmēr ir pacelšanās augstākā kopībā, kas pārvar ne tikai pašu, bet arī cita partikularitāti. Jēdziens «horizonts» uzrodas tāpēc, ka izsaka pārāko plašo skatījumu, kas jāiegūst saprotošajam. Iegūt horizontu vienmēr nozīmē iemācīties skatīties tālāk par tuvo un pārāk tuvo — nevis tāpēc, lai to neredzētu, bet tāpēc, lai lielākā veselumā un pareizākā mērogā to redzētu labāk. Tas nav pareizs vēsturiskās apziņas apraksts, ja kopā ar Nīci runā par daudziem mainīgiem horizontiem, kuros mācās sevi pārceļt. Tieši tam, kas neredz pats sevi, nav nekāda vēsturiska horizonta, un Nīces apsvērumi par vēstures kaitīgumu dzīvei patiesībā attiecas nevis uz vēsturisko apziņu kā tādu, bet gan uz pašatsvešinātību, ko tā piedzīvo, pieņemot modernās vēsturiskās zinātnes metodiku par savu būtību. Mēs jau uzsvērām: patiesi vēsturiska apziņa vienmēr redz pati savu tagadni, turklāt tā, ka gan sevi pašu, gan vēsturisko citu redz pareizās attiecībās. Lai iegūtu vēsturisku horizontu, protams, vajadzīga zināma piepūle. Mūs vienmēr ir pārņēmušas vistuvākā izraisītās cerības un bailes, un šādā aizspriedumainībā mēs tuvojamies pagātnes liecībām. Tāpēc mūsu pastāvīgais uzdevums — aizkavēt pārsteidzīgo pagātnes pielīdzināšanu pašu jēgas gaidām. Tikai tad mēs dzirdēsim tradējumu tā, kā tas spējis izteikties pats savā — citā jēgā.

Iepriekš mēs parādījām, ka tas īstenojas kā izcelšanas process. Aplūkosim pašu izcelšanas jēdzienu. Izcelšana vienmēr ir savstarpējas attiecības. Tam,

kas jāizceļ, jāizceļas attiecībā pret kaut ko, kam savukārt jāizceļas attiecībā pret to. Tāpēc viss izceltais ļauj redzēt to, attiecībā pret ko tas izceļas. Iepriekš mēs to aprakstījām kā aizspriedumu izspēlēšanu. Mēs vadījāmies pēc tā, ka hermeneitisko situāciju nosaka mūsu pašu aizspriedumi. Tie veido tagadnes horizontu. Tie priekšstata to, ārpus kā nav iespējams redzēt. Taču tas paredz atturēties no kļūdas, it kā pastāvētu strikti noteikts viedokļu un vērtējumu klāsts, kas nosaka un ierobežo tagadnes horizontu, un it kā pagātnes citātība izceltos attiecībā pret to kā pret kaut kādu stingru pamatu.

Patiesībā tagadnes horizonts tverams nemitīgā veidošanās procesā, jo mums pastāvīgi jāpārbauda visi savi aizspriedumi. Šāda pārbaude ne pēdējokārt ir tikšanās ar pagātņi un tā tradējuma saprašana, no kura paši nākam. Tātad tagadnes horizonts nepavisam neveidojas bez pagātnes. *Gluži tāpat, kā nav tagadnes horizonta par sevi, nav arī vēsturisku horizontu, kurus vajadzētu iegūt. Gluži pretēji, saprašana vienmēr ir šādu iedomātu par sevi pastāvošu horizontu sajaukšanās process.* Mums šādas sajaukšanās spēks pazīstams pirmām kārtām no senajiem laikiem un to naivās attieksmes pret sevi un savu izcelsmi. Tradīcijas valdījumā vienmēr norisinās šāda sajaukšanās. Jo tur vecais un jaunais vienmēr saug dzīvīgā nozīmībā, kurā ne viens, ne otrs izteikti neizceļas attiecībā viens pret otru.

Ja šādu savstarpēji izceltu horizontu vispār nav, kāpēc tad mēs runājam par 'horizontu sajaukšanos' un nevis vienkārši par horizonta veidošanos, kas savas robežas atvirza tradējuma dzīlēs? Izvirzīt šo jautājumu nozīmē atzīt situācijas savdabību, kurā saprašana kļūst par zinātnisku uzdevumu, un tās nozīmē izstrādāt šo situāciju kā hermeneitisku situāciju. Ikviena tikšanās ar tradējumu, kas tiek īstenota ar vēsturisku apziņu, piedzīvo spriedzi starp tekstu un tagadni. Hermeneitiskais uzdevums ir nevis aizklāt šo spriegumu ar naivu pielīdzināšanu, bet gan apzināti to izvērst. Tāpēc hermeneitiskā attieksme būtiski ietver sevī vēsturiskā horizonta projektu, kas atšķiras no tagadnes horizonta. Vēsturiskā apziņa apzinās pati savu citādību un tāpēc izceļ tradējuma horizontu attiecībā pret savu horizontu. Taču vienlaikus tā pati, kā mēģinājām parādīt, ir tikai pastāvošās tradīcijas uzslāņojums un tāpēc tūdaļ pat apvieno savstarpēji izcelto, lai vēsturiskā horizonta vienībā, ko tādējādi iegūst, pati sevi pastarpinātu.

Tātad vēsturiskā horizonta projekts ir tikai fāzes moments saprašanas īstenošanā; tas nevis sastingst pagājušās apziņas pašatsvešinātībā, bet gan tiek iekļauts tagadnes saprašanas horizontā. Saprašanas īstenošanā norisinās īsta horizontu sajaukšanās, kurā vienlaikus ar vēsturiskā horizonta projekta zmesšanu tiek veikta tā atcelšana. Šādas sajaukšanās kontrolētu īstenošanu mēs

dēvējam par iedarbīgi vēsturiskās apziņas nomodu. Estētiski vēsturiskais pozitīvisms, sekojot romantisma hermeneitikai, aizklāja šo uzdevumu, kaut gan patiesībā tas ir hermeneitikas galvenā problēma. Tā ir *pielietošanas* problēma, kas pastāv jebkurā saprašanā.

## 2. HERMENEITISKĀS PAMATPROBLĒMAS ATGŪŠANA

### a. PIELIETOŠANAS HERMENEITISKĀ PROBLĒMA

Senākajā hermeneitikas tradīcijā, ko pērcromantiskā zinātnes mācības vēsturiskā pašapziņa bija pilnīgi aizmirsusi, šai problēmai vēl bija sava sistemātiska vieta. Hermeneitiskā problēma sadalījās šādi: *subtilitas intelligendi* — saprašanu — nošķīra no *subtilitas explicandi* — izklāstīšanas; piētismā (piemēram, Rambaha [mācībā]) šim iedaļām pievienoja vēl trešo: *subtilitas applicandi* — pielietošanu. Šiem trim momentiem vajadzēja raksturot saprašanas istenošanu. Zīmīgi, ka visi trīs momenti saucas «*subtilitas*», t.i., tos saprata ne tik daudz kā izmantojamas metodes, bet kā varēšanu, kam vajadzīgs īpašs gara smalkums.<sup>235</sup>

Taču hermeneitiskā problēma, kā redzējām, savu sistemātisko nozīmi ir saglabājusi tādējādi, ka romantisms atzina *intelligere* un *explicare* iekšējo vienotību. Izklāstīšana nav akts, kas papildus un nejausi pievienojams saprašanai, tāpēc izklāsts ir eksplīcīta saprašanas forma. Ar šo atziņu ir saistīts arī tas, ka izklāstošā valoda un jedzīeniskums tiek atzīts par iekšēju saprašanas struktūrmomentu, un līdz ar to valodas problēma vispār izklūst no savas okacionālās marginālās pozīcijas un nokļūst filosofijas centrā. Pie tā mēs vēl atgriezīsimies.

Taču saprašanas un izklāstīšanas iekšējā sajaukšanās noveda pie tā, ka trešais hermeneitiskās problēmas moments — *aplikācija* — tika pilnīgi izstumts no hermeneitikas kopsakara. Pacilājosā pielietošana, kas, piemēram, tiek pieskirta Svētajiem Rakstiem kristīgajā sludināšanā un sprediķošanā, šķita

<sup>235</sup>Rambaha darbs «*Institutiones hermeneuticae sacrae*» (1723) man pazīstams pēc Mora kopsavilkuma. Tur teikts: «*Solemus autem intelligendi explicandique subtilitatem (soliditatem vulgo).*» [sic!]

kaut kas pilnīgi cits salīdzinājumā ar to vēsturisko un teoloģisko sapratni. Tomēr mūsu apsvērumi ļāva nokļūt pie atziņas, ka saprašanā vienmēr pastāv kaut kas līdzīgs saprašanai [domātā] teksta pielietošanai attiecībā pret interpretētāja tagadējo situāciju. Tātad mēs esam spiesti spert soli ārpus romantisma hermeneitikas, domājot ne tikai saprašanu un izklāstīšanu, bet arī pielietošanu kā vienu vienotu procesu. Šādi mēs nepavisam neatgriezīties pie tradicionālā triju nodalīto 'subtilitāšu' iedalījuma, par kurām runāja piētisms. Jo mēs — tieši pretēji — domājam, ka pielietošana ir tikpat integratīva hermeneitiskā procesa sastāvdaļa kā saprašana un izklāstīšana.<sup>236</sup>

Līdzšinējais hermeneitiskās diskusijas stāvoklis mums ļauj izvirzīt priekšplānā šo redzespunktu tā principiālajā nozīmē. Turklāt iesākumā mēs varam atsaukties uz aizmirsto hermeneitikas vēsturi. Senāk pilnīgi pašaprotams bija hermeneitikas uzdevums pielāgot teksta jēgu konkrētajai situācijai, kurā tam [kaut kas] jāteic. Sākotnējais modelis ir dievišķās gribas tulks, kas prot izklāstīt orākula valodu. Taču līdz pat mūsdienām tulka uzdevums ir nevis vienkārši atstāstīt to, ko patiešām teicis sarunas partneris, kura teikto viņš tulko, bet gan atainot viņa viedokli tā, kā viņam tas šķiet nepieciešams sakarā ar īsto sarunas situāciju, kurā atrodas tikai viņš kā abu sarunas valodu pārzinātājs.

Glūzi tāpat hermeneitikas vēsture rāda, ka līdzās filoloģiskajai hermeneitikai pastāvēja teoloģiskā un juridiskā hermeneitika, kas tikai kopā ar filoloģisko hermeneitiku piepildīja hermeneitikas jēdzienu. Un tikai vēsturiskās apziņas izvēršanās 18. un 19. gadsimtā noveda pie tā, ka filoloģiskā hermeneitika un historika atsvabinājās no pārējām hermeneitiskajām disciplīnām un kļuva patstāvīga kā garazinātnisko pētījumu metodes mācība.

Ciesā saistība, kas sākotnēji *filoloģisko* hermeneitiku saistīja ar *juridisko* un *teoloģisko* hermeneitiku, sakņojās aplikācijas atzīšanās par integrējošu visas saprašanas momentu. Gan juridiskajai hermeneitikai, gan teoloģiskajai hermeneitikai konstitutīvs ir spriegums, kas pastāv starp nolikto tekstu — likumu vai pasludinājumu — un jēgu, kas savu pielietojumu iegūst konkrētajā izklāsta acumirkli — lai tas būtu spriedums vai sprediķis. Likums nepavisam nav jāsaprot vēsturiski, interpretācija\* tas jākonkretizē tā tiesiskajā nozīmīgumā. Arī reliģisks pasludināšanas teksts nav jāsaprot kā vienkāršs vēsturisks dokuments, tas jāsaprot tā, lai tas īstenotu savu pestījošo ietekmi. Abos gadījumos tas nozīmē, ka teksts — likums vai svētā vēsts —, lai to saprastu atbilstīgi, t.i., atbilstīgi

<sup>236</sup>/Diemžēl šo skaidro atziņu hermenitiskajā diskusijā bieži vien ignorē abas puses./

teksta izvirzītajai pretenzijai, katru acumirkli, t.i., katrā konkrētā situācijā, jāsaprot no jauna un citādi. Saprašana vienmēr jau ir pielietošana.

Mēs vadījāties pēc atziņas, ka arī garazinātnēs praktizētā saprašana ir būtiski vēsturiska, t.i., ka arī tur teksts tiek saprasts tikai tad, ja tas katru reizi tiek saprasts citādi. Vēsturiskās hermeneitikas uzdevumu raksturoja tieši tas, ka tā reflektē par spriegumu, kas pastāv starp kopīgās lietas patīgumu un mainīgo situāciju, kurā tā jāsaprot. Mēs vadījāties pēc tā, ka romantisma hermeneitikas izstumtais saprašanas vēsturiskais kustīgums ir tāda hermeneitiskā jautājuma nostādnes īstais centrs, kura atbilst vēsturiskajai apziņai. Mūsu pārdomas par tradīcijas nozīmi vēsturiskajā apziņā saistījās ar Heidegera sniegto fakticitātes hermeneitikas analīzi, cenšoties to padarīt auglīgu garazinātniskai hermeneitikai. Mēs parādījām, ka saprašana nav tik daudz metode, ar kuru izzinošā apziņa pievēršas izvēlētam priekšmetam un noved to līdz objektīvai izziņai, drīzāk jau tās priekšnosacījums ir atrašanās tradējuma norisē. *Pati saprašana izrādās norise*, un hermeneitikas uzdevums filosofiskā skatījumā ir jautāt, kas tā ir par saprašanu, kas tā ir par zinātņi, kas pati iekļauta vēsturiskajās pārmaiņās.

Mēs pastāvīgi apzināmies, ka līdz ar to modernās zinātnes pašsapatnei tiek izvirzīta neierasta prasība. Visi mūsu apsvērumi bija vērsti uz to, lai atvieglinātu šo prasību, parādot to kā dažādu problēmu konverģences rezultātu. Līdzšinējā hermeneitikas teorija patiešām sabrūk tajā iedalījumā, kuru pati vairs nespēj uzturēt. Tas kļūst redzams tieši tur, kur tiecas pēc vispārējās interpretācijas teorijas. Atšķirot, piemēram, kognitīvo, normatīvo un reproduktīvo izklāstu, kā to darījis E. Beti savā apbrīnojamajā zināšanām bagātajā un pārskatāmajā darbā «Vispārējā interpretācijas teorija»<sup>237</sup>, rodas grūtības, pakārtojot fenomenus šim iedalījumam. Pirmām kārtām tas attiecas uz zinātnēs praktizēto interpretāciju. Ja teoloģiskā interpretācija tiek savienota ar juridisko un pakārtota normatīvajai funkcijai, tad būtu jāatceras Šleiermahers, kas — tieši otrādi — teoloģisko interpretāciju visciešākajā veidā saista ar vispārējo, t.i., filoloģiski vēsturisko, interpretāciju. Teoloģiskajā hermeneitikā patiešām pastāv pārrāvums starp kognitīvo un normatīvo funkciju, un to ir grūti sakļaut, ja zinātnisko izziņu šķir no tai sekojošās iepriecinošās pielietošanas. Tāds pats pārrāvums raksturo arī tiesisko interpretāciju, jo

<sup>237</sup>Sk. 248.lpp. citēto Beti rakstu un viņa monumentālo darbu «*Allgemeine Auslegungslehre*» (1967). /Šajā ziņā pirmām kārtām sk.: *Hermeneutik und Historismus* (Ges. Werke. Bd. 2. S. 387 — 424); *Emilio Betti und das idealistische Erbe* // *Quaderni Fiorentini* 7. 1978. P. 5 — 11 (Ges. Werke. Bd. 4)./

tiesiska teksta jēgas izziņa un tā pielietošana konkrētā prāvā ir nevis divi nošķirti akti, bet gan vienots process.

Pat interpretācija, kas šķiet vistālāk no iztirzājamiem interpretācijas veidiem, proti, reproduktīvais izklāsts poēzijas un mūzikas uzvedumos — un tikai izspēlējumā tās iegūst savu īsto eksistenci<sup>238</sup> —, visai nosacīti ir patstāvīgs interpretācijas veids. Arī tajā pastāv pārrāvums starp kognitīvo un normatīvo funkciju. Neviens nevar inscenēt drāmu, nolasīt dzeju, uzvest kompozīciju, nesaprotot teksta sākotnējo jēgu un nedomājot to [atbilstīgā darba] reprodukcijā un izklāstā. Gluži tāpat neviens nevar īstenot šo reproduktīvo izklāstu, neievērojot teksta pārlikšanā par juteklisku parādību to vai citu normatīvo momentu, kur prasību pēc stilam atbilstoša atainojuma neierobežotu paša tagadnes stila griba. Ja atcerēsimies, ka svešvalodas teksta tulkojumā vai poētiskā atdarinājumā, kā arī pareiza teksta lasīšanā dažbrīd tiek veikta tāda pati skaidrošana kā filoloģiskā interpretācijā, tā ka viens pāriet otrā, tad nevar izvairīties no secinājuma, ka uzspiestajam iedalījumam kognitīvajā, normatīvajā un reproduktīvajā intepretācijā nav principiālas nozīmes, jo tiek aprakstīts vienots fenomens.

Ja tas ir pareizi, rodas uzdevums — *vadoties pēc juridiskās un teoloģiskās hermeneitikas, sniegt jaunu garazinātniskās hermeneitikas noteiksmi*. Lai to izdarītu, protams, vajadzīga mūsu pētījumā iegūtā atziņa, ka romantisma hermeneitika un tās vainagojums — psiholoģiskā interpretācija, t.i., citas individualitātes atšifrēšana un izdibināšana, — saprašanas problēmu tver pārāk vienpusīgi. Mūsu apsvērumi aizliedz hermeneitisko problemātiku sadalīt interpretētāja subjektivitātē un saprotamās jēgas objektivitātē. Šāds paņēmieni izriet no aplama pretstatījuma, ko nevar pārvarēt pat ar subjektīvā un objektīvā dialektikas atzīšanu. Atšķirot normatīvo funkciju no kognitīvās funkcijas, tiek pārrauts kaut kas acīmredzami vienots. Likuma jēga, kas atklājas normatīvajā lietojumā, nav nekas principiāli cits kā lietas jēga, kas atklājas teksta saprašanā. Visnotaļ maldīgi būtu tekstu saprašanas iespējamību balstīt uz «kongenialitātes» priekšnosacījumu, kam jāapvieno teksta autors un interpretētājs. Ja tas tik tiesām tā būtu, garazinātnēm klātos pavisam slikti. Gluži pretēji, saprašanas brīnums ir tas, ka nav vajadzīga nekāda kongenialitāte, lai tradējumā iepazītu patiesi nozīmīgo un sākotnēji jēgpilno. Mēs spējam atvērties teksta pārākajai prasībai un saprotoši atbilst nozīmei, kurā tas

<sup>238</sup>Sk. mūsu pētījuma pirmajā daļā veikto mākslasdarba ontoloģijas analīzi (106. lpp. un tālāk).

mūs uzrunā. Filoloģijas un vēsturisko garazinātņu jomā hermeneitika nepavisam nav 'valdošās zināšanas'<sup>239</sup>, t.i., iesavināšana kā īpašuma sagrābšana, tā pakārtojas teksta valdošajai pretenzijai. Taču īsts paraugs šajā ziņā ir juridiskā un teoloģiskā hermeneitika. Likuma gribas izklāsts, Dieva vēstījuma izklāsts ir nevis valdīšanas, bet gan kalpošanas forma. Kalpojot tam, kam jāklūst nozīmīgam, tie ir izklāsti, kas ietver sevī aplikāciju. Bet tēze ir tāda, ka arī vēsturiskajai hermeneitikai jāīsteno aplikācija, jo arī tā kalpo jēgas nostiprināšanai, noteikti un apzināti pārvarot laika distanci, kas interpretētāju šķir no teksta, un pārvar jēgas atsvešinātību, ko piedzīvojis teksts.<sup>240</sup>

#### b. ARISTOTEĻA HERMENEITISKĀ AKTUALITĀTE<sup>241</sup>

Šajā mūsu pētījuma vietā parādās problēmu komplekss, ko vairākkārt jau esam pieminējuši. Ja hermeneitiskās problēmas asums ir tāds, ka viens un tas pats tradējums katru reizi jāsaprot citādi, tad — loģiskā skatījumā — runa ir par vispārējā un īpašā attiecībām. Saprašana tad ir īpašs gadījums, kad kaut kas vispārējs tiek lietots konkrētā un īpašā situācijā. Līdz ar to īpašu nozīmi iegūst *Aristoteļa ētika*, ko jau pieminējam ievada pārdomās par garazinātņu teoriju.<sup>242</sup> Aristotelis, protams, nerunā par hermeneitisko problēmu un nepavisam jau nu ne par tās vēsturisko dimensiju, viņš runā par pareizu lomas noteikšanu, kas prātam jāspēlē tikumiskā rīcībā. Taču mūs patlaban arī interesē tieši tas, ka runa ir par prātu un zināšanām, kas nav atraisījušās no tapušas būtmes, kura tās nosaka, bet tās savukārt nosaka arī šo būtmi. Būdams sokrātiski platoniskā 'intelektuālisma' iegrožots jautājumā par labo, Aristotelis, kā zināms, kļūst par [tādas] ētikas pamatlicēju, kura ir patstāvīga disciplīna attiecībā pret metafiziku. Kritizējot Platona labā ideju kā tukšu vispārību, viņš pretstata tai jautājumu par cilvēciski labo, par labo cilvēka

<sup>239</sup>Maksa Šelera nošķirumu sk.: *Scheler M. [Die Formen des] Wissens und die Bildung. [Bonn, 1927.] S. 26.*

<sup>240</sup>Šajā ziņā iztirzājums joprojām vēl ir ierobežots ar vēsturisko garazinātņu īpašo statusu un [tendenci] «būt par tekstu». Tikai trešajā daļā norisinās nemitīgi norādītā paplašināšanās uz valodu un sarunu un līdz ar to — principiālā distances un citādības aptveršana. Sk.: 283. lpp. un tālāk./

<sup>241</sup>/Sk. manū rakstu «*Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik*» (*Ges. Werke. Bd. 2.*) un norādi (S. 12) uz «*Praktisches Wissen*» (*Ges. Werke. Bd. 5. S. 230 — 248*)./

<sup>242</sup>Sk.: 26. lpp. un tālāk; 42. lpp.

darbībai.<sup>243</sup> Šīs kritikas virzībā tikuma un zināšanu, 'aretē' un 'logosa' pielīdzināšana, kurā sakņojas sokratiski platoniskā tikumu mācība, parādās kā kaut kāds pārspilējums. Aristotelis atjauno pareizo mēru, parādot, ka cilvēka tikumisko zināšanu virzošais elements ir *orexis* — «tiekšanās» — un tās izveide par stingru nostāju (*hexis*). Ītikas jēdziens jau nosaukumā norāda uz saistību ar aristotelisko 'aretē' pamatojumu vingrinājumos un «ētosā».

Cilvēka uzvedības kultūru\* no dabas būtiski atšķir tas, ka tajā nevis vienkārši izpaužas spējas vai spēki, bet ka tikai tajā, ko viņš dara un kā izturas, cilvēks kļūst par to, par ko šādi kļuvis, t.i., šādi būdams, izturas noteiktā veidā. Šajā nozīmē Aristotelis pretstata «*physis*» jomai «*ēthos*» kā jomu, kurā nebūt nevalda bezlikumība, bet kura arī nepazīst dabas likumsakarības, tajā valda cilvēcisko nolikumu un izturēšanās veidu mainība un ierobežotā likumība.

Rodas jautājums, kā var pastāvēt teorētiskas zināšanas par cilvēka tikumisko būtmi un kāda loma cilvēka tikumiskajā būtī ir zināšanām (t.i., 'logosam'). Ja labo cilvēks katru reizi sastop praktiskās situācijas konkrētībā, kurā viņš atrodas, tad tikumiskajām zināšanām konkrētā situācijā jānomana, ko tā no viņa prasa. Izsakoties citiem vārdiem, konkrētā situācija cilvēkam jāskata tā gaismā, kas vispār no viņa tiek prasīts. Negatīvā izteiksmē tas nozīmē, ka vispārīgas zināšanas, kas neprot aplicēties konkrētā situācijā, ir bezjēdzīgas, tās pat draud padarīt neskaidras no situācijas izrietošās konkrētās prasības. Šie apstākļi, kas izsaka tikumiskās apjēgsmes būtību, ne tikai padara filosofisku ētiku par metodiski smagu problēmu, bet *vienlaikus arī sniedz metodes problēmai morālu relevanci*. Pretstatā platoniskajai ideju mācības nosacītajai mācībai par labo Aristotelis uzsver, ka 'praktiskajā filosofijā' nevar būt runa par visaugstākās pakāpes precizitāti, kas piemīt matemātikai. Šāda precizitātes prasība būtu nevietā. Vajag padarīt skatāmas tikai lietu aprises un ar šo aprīšu uzņemumu sniegt tikumiskajai apziņai zināmu palīdzību.<sup>244</sup> Taču šādas palīdzības iespējamība jau ir morāla problēma. Skaidrs, ka uz tikumiskā fenomena būtiskajām iezīmēm attiecas tas, ka cilvēkam jāzina un jāizšķiras pašam un nedrīkst nevienam ļaut laupīt šo patstāvību. Tātad izšķirīgais pareizā filosofiskās ētikas uzsākšanā ir tas, ka tā necenšas nostāties tikumiskās apziņas vietā un nemeklē arī tīri teorētiskas, vēsturiskas 'izziņas', bet, aprisēs skaidrojot fenomenus, palīdz tikumiskajai apziņai pašai tikt skaidrībā ar sevi. Tas paredz,

<sup>243</sup>*Eth. Nic. A4*. Sk. arī Kopoto darbu 7. sējumam paredzēto akadēmisko apcerējumu «Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles».

<sup>244</sup>Sk.: *Eth. Nic. A 7; B 2*.

ka palīdzības saņēmējam — Aristoteļa priekšslasījuma klausītājam — jau daudz kas piemīt. Viņam savā eksistencē jābūt tik nobriedušam, lai no sniegtajiem norādījumiem neprasītu neko vairāk, kā tie var un drīkst dot. Izskatoties pozitīvi: viņam jau pašam vingrinājumos un audzināšanā ir jāizveido sevī nostāja, kas saglabājama konkrētās dzīves situācijās un nemitīgi apliecināma ar pareizu izturēšanos.<sup>245</sup>

Kā redzams, tas, ka metodes problēmu pilnīgi nosaka priekšmets, ir vispārīgs Aristoteļa pamatprincips, bet sakarā ar mūsu interesēm mums vajag precizāk aplūkot tikumiskās būtmes un tikumiskās apziņas savdabīgās attiecības, ko Aristotelis izvērs savā ētikā. Aristotelis ir sokratiķis tiktāl, ciktāl viņš zināšanas uzskata par būtisku tikumiskās būtmes momentu, bet mūs interesē tieši izlīgums starp sokratiski platonisko mantojumu un viņa uzsvērto 'ētosa' momentu. *Jo arī hermeneitiskā problēma atdalās no 'tīrām' zināšanām, kas atsvabinājušās no savas būtmes.* Mēs runājam par interpretētāja piederību tradējumam, ar ko viņam ir darišana, un pašā saprašanā redzējam norises momentu. Modernās zinātnes objektivējošo metožu svešā ietekme, kas raksturo 19. gadsimta hermeneitiku un historiku, mums parādījās kā aplama priekšmetiskojuma sekas. Lai tās caurskatītu un novērstu, mēs atsaucamies uz Aristoteļa ētikas piemēru. Tikumiskās zināšanas, kā tās apraksta Aristotelis, nav nekādas priekšmetiskas zināšanas. Zinošais neatrodas apstākļos, kurus viņš tikai konstatē, viņu nepastarpināti skar tas, ko viņš izzina. Tas ir kaut kas tāds, kas viņam jādara.<sup>246</sup>

Skaidrs, ka šīs zināšanas nav zinātnes zināšanas. Līdz ar to Aristoteļa norobežojums starp «*phronēsis*» tikumiskajām zināšanām un «*epistēmē*» teorētiskajām zināšanām ir ļoti vienkāršs, it īpaši, ja atceras, ka grieķiem zinātne, ko reprezentē matemātikas paraugs, ir nemainīgā zināšanas, kas sakņojas pierādījumā un tāpēc to ikviens var iemācīties. No tikumisko zināšanu norobežošanas no matemātiska tipa zināšanām garazinātniskā hermeneitika, protams, nevarētu iemācīties. Pretstatā šādai 'teorētiskai' zinātnei garazinātnes drīzāk jau ir cieši saistītas ar tikumiskajām zināšanām. Tās ir 'morālas zinātnes'. To priekšmets ir cilvēks un tas, ko viņš par sevi zina. Bet sevi viņš zina kā cilvēku, kas darbojas, un zināšanas, kas viņam ir par sevi,

<sup>245</sup>Šī prasība plaši izvērstā «Nikomaha ētikas» noslēguma nodaļā un tādejādi pamato pārējo uz 'politikas' problemātiku.

<sup>246</sup>Ja nekas īpaši nav atzīmēts, mēs atsaucamies uz Nikomaha ētikas 6. grāmatu. /Ar nosaukumu «Praktiskās zināšanas» Kopotajos darbos (Bd. 5. S. 230 — 248) pirmo reizi publicēta šīs 6. grāmatas analīze, kas uzrakstīta 1930. gadā./

netiecas noteikt to, kas ir. Gluži pretēji, viņam ir darīšana ar to, kas ne vienmēr ir tāds, kāds ir, jo tas var būt arī citāds. Tajā viņš atklāj, kur viņam jāiejaucas. Viņa zināšanām jāvada viņa *ričība*.

Tā arī ir istā tikumisko zināšanu problēma, kas nodarbina Aristoteli viņa ētikā. Jo priekšzīmīgu zināšanu vadītu rīcību pirmām kārtām mēs sastopam tur, kur grieķi runā par *technē*. Tehne ir tāda amatnieka meistarība, zināšanas, kurš prot kaut ko noteiktu pagatavot. Jautājums tikai, vai arī tikumiskās zināšanas ir šāda veida zināšanas. Tas nozīmētu, ka tās būtu zināšanas par to, kā veidot pašam sevi. Vai cilvēkam jāiemācās izveidot sevi par to, kam viņam jābūt, gluži tāpat, kā amatnieks mācās veidot to, kam jābūt saskaņā ar viņa plāniem un gribu? Vai cilvēks veido sevi pašā «eidosā» uzmetumu tāpat kā amatnieks, kas nes sevī tā «eidosu», ko vēlas pagatavot un prot atveidot materiālā? Sokrats un Platons, kā zināms, patiešām attiecināja tehnes jēdzienu uz cilvēka būtmi, un nevar noliegt, ka šādi viņi atklājuši kaut ko patiesu. Vismaz politikas jomā tehnes modelim ir izteikti kritiska funkcija, jo atklāj tā bezprincipialitāti, ko dēvē par politikas mākslu un kurā ikviens, kas nodarbojas ar politiku, proti, ikviens pilsonis, iedomājas sevi esam lietpratēju. Zīmīgi, ka amatnieka zināšanas ir vienīgās zināšanas, kuras, atainojot pieredzi ar saviem līdzpilsoņiem, Sokrats atzīst par istām zināšanām attiecīgajā jomā.<sup>247</sup> Tiesa, arī amatnieki viņam liek vilties. Viņu zināšanas nav patiesās zināšanas, kas veido cilvēku un pilsoni kā tādu. Taču tās ir istas zināšanas. Tā ir ista māksla un veiklība, nevis tikai augstas pakāpes pieredze. Šajā ziņā tās acīmredzot ir saistītas ar patiesām tikumiskām zināšanām, ko meklē Sokrats. Abas ir pārejošas zināšanas un tiecas noteikt un vadīt rīcību. Tām jāietver sevī zināšanu pielietošana katrā konkrētā uzdevuma gadījumā.

Tas ir punkts, kas ļauj saistīt Aristoteļa tikumisko zināšanu analīzi ar moderno garazinātņu hermeneitisko problēmu. Hermeneitiskās apziņas gadījumā runa, protams, nav nedz par tehniskām zināšanām, nedz par tikumiskām zināšanām. Tomēr abi šie zināšanu veidi ietver sevī *to pašu pielietošanas uzdevumu*, kuru mēs esam atzinuši par hermeneitikas problēmas centrālo dimensiju. Tiesa, pilnīgi skaidrs, ka 'pielietošana' abos gadījumos nenozīmē vienu un to pašu. Starp iemācāmo tehni un to, ko iegūst pieredzē, pastāv visnotaļ savdabīgs spriegums. Iepriekšējās zināšanas, ko kāds iegūvis, iemācoties amatu, praksē nepavisam nav noteikti pārākas par zināšanām, kas piemīt nemācītam, bet daudzpieredzējušam cilvēkam. Kaut arī tas tā ir,

<sup>247</sup> Plat. Apol. 22 cd.

iepriekšējās tehnes zināšanas netiek dēvētas par 'teorētiskām', jo pieredze šo zināšanu izmantošanā uzkrājas pati par sevi. Zināšanas aizvien vēl ir prakse, un, kaut arī nepieejamā viela ne vienmēr paklausa tam, kas iemācījies savu amatu, tomēr Aristotelis pamatoti var citēt dzejnieka vārdus: «Tehnei tik tihe, tihei tik tehne.» Tas nozīmē — visbiežāk veicas tam, kas iemācījies savu lietu. Tehne pārejoši tiek apgūts īsts pārākums pār lietu, un tieši tas tiek prasīts arī no tikumiskajām zināšanām. Jo arī sakarā ar tikumiskajām zināšanām ir pilnīgi skaidrs, ka nekad nepietiek pieredzes, lai izdarītu pareizu tikumisku izšķiršanos. Arī te tiek prasīts, lai tikumiskā apziņa īstenotu pār-ejošu rīcības vadību, te nekad nevar samierināties ar nedrošajām attiecībām, kas tehnē gadījumā pastāv starp pārejošām zināšanām un eventuālo veiksmi. Starp tikumiskās apziņas perfektumu un izgatavotprasmes — *tehnē* — perfektumu, protams, pastāv īsta atbilstība, tomēr pilnīgi skaidrs, ka tas nav viens un tas pats.

Glūzi pretēji, uzmanību piesaista tieši atšķirības. Pilnīgi skaidrs, ka cilvēks nevalda pār sevi tāpat, kā amatnieks valda pār materiālu, ar kuru viņš strādā. Viņš nevar sevi izveidot tāpat, kā var izveidot kaut ko citu. Jāpastāv arī citām zināšanām, ko viņš iegūst par sevi savā tikumiskajā būtībā, — zināšanām, ko var nošķirt no zināšanām, pēc kurām vadās, kaut ko veidojot. Aristotelis šo atšķirību formulē drosmīgi un savdabīgi, dēvējot šīs zināšanas par sevis-zināšanām, t.i., sev-zināšanām.<sup>248</sup> Līdz ar to tikumiskās apziņas sevis-zināšanas tiek nošķirtas no *teorētiskajām* zināšanām veidā, kas tūdaļ pat mūs pārlicina. Taču te pastāv arī norobežošanās no *tehniskajām* zināšanām, un, lai formulētu abpusējo norobežošanu, Aristotelis uzdrošinās izmantot savdabīgo izteicienu «sevis-zināšanas».

Norobežošana no tehniskajām zināšanām ir grūtāks uzdevums, ja, sekojot Aristotelim, šo zināšanu 'priekšmetu' ontoloģiski nosaka nevis kā kaut ko vispārēju, kas vienmēr ir tas, kas tas ir, bet kā kaut ko atsevišķu, kas var būt arī kas citāds. Jo iesākumā šķiet, ka runa ir par visnotaļ analoģu uzdevumu. Tas, kurš prot kaut ko izveidot, līdz ar to zina arī kaut ko labu, un viņš zina 'sev', ka tur, kur pastāv iespējas, viņš patiešām arī var kaut ko izveidot. Lai to izdarītu, viņš ņem īsto materiālo un izvēlas īstos līdzekļus. Viņam jāprot vispārīgi iemācīto pielietot konkrētā situācijā. Vai tas neattiecas arī

<sup>248</sup> *Eth. Nic. Z 8, 1141 b33; 1142 a30; Eth. Eud. Θ 2, 1246 b36.* (Manuprāt, Aristoteļa būtiskā ētikas un politikas metodiskā vienība netiek saprasta, ja līdz ar Gotjē (sk. viņa jauno ievadu Nikomaha ētikas komentāru otrajam izdevumam — *Louvain, 1970*) te netiek iekļauta *politikē phronēsis*. Sk. manu recenziju: *Ges. Werke. Bd. 6. S. 304 — 306.*)

uz tikumisko apziņu? Tas, kurš veicis tikumisku izšķiršanos, vienmēr jau ir kaut ko iemācījies. Audzināšana un paradumi nosaka, ka vispār viņš zina, kas ir pareizi. Tikumiskās izšķiršanās uzdevums — rīkoties pareizi konkrētajā situācijā, t.i., saskatīt konkrētajā situācijā to, kas ir pareizs, un attiecīgi rīkoties. Tātad arī viņam jāizvēlas un jāizmanto pareizie līdzekļi, viņa rīcībai jābūt tikpat apsvērtai vadītai kā amatnieka rīcībai. Un tomēr tās ir pavisam cita veida zināšanas. Kā tā?

Aristoteļa fronēzes analizē var iegūt daudzus momentus, kas atbild uz šo jautājumu. Jo Aristoteļa īsto ģenialitāti veido prasme vispusīgi aprakstīt fenomenu. «Empīriskais, tverts savā sintēzē, ir spekulatīvs jēdziens.» (Hēgelis)<sup>249</sup> Mēs aprobežosimies ar dažiem punktiem, kas svarīgi mūsu tēmai.

1. Kādu tehni mācās — un to var arī aizmirst. Taču tikumiskās zināšanas nemācās, un no tām nevar arī atmācīties. Ar tām nav tādas attiecības, ka tās varētu iesavināt vai neiesavināt kā kaut kādu lietišķu prasmi, tehni, izvēlēties vai neizvēlēties. Drīzāk jau vienmēr atrodas situācijā, kurā jārikojas (ja neņem vērā nepilngadības fāzi, kad paklausība audzinātājam aizstāj paša izšķiršanos), tātad vienmēr ir jau jābūt tikumiskām zināšanām un tās jāpielieto. Tieši tāpēc pielietošanas jēdziens ir tik problemātisks. Jo pielietot var tikai to, kas jau pirms tam ir savā ipašumā. Taču tikumiskās zināšanas nav tādā savā ipašumā, it kā tās jau būtu un tad tiktu pielietotas konkrētā situācijā. Tēls, kas cilvēkam ir par to, kādam viņam jābūt, piemēram, viņa jēdzieni par taisnīgo un netaisnīgo, pieklājību, drosmi, cieņu, solidaritāti u.tml. (visiem šiem jēdzieniem ir sava atbilde Aristoteļa tikumu katalogā), ir zināmā nozīmē vadtēli, kuros viņš nolūkojas. Taču tie principiāli atšķiras no vadtēla, ko, piemēram, amatniekam priekšstata veidojamā priekšmeta plāns. To, kas ir, piemēram, taisnīgi, nevar noteikt pilnīgi neatkarīgi no situācijas, kas man prasa rīkoties taisnīgi, turpretim tā 'eidoss', ko amatnieks grib izgatavot, ir pilnīgi noteikts, proti, to nosaka izmantojums, kam tas paredzēts.

Protams, arī taisnīgā jēdziens šķiet visnotaļ noteikts. Jo taisnīgais ir formulēts likumos, tas pastāv arī vispārējos tikumiskās izturēšanās noteikumos, kas, tiesa gan, nav kodificēti, taču ir noteikti ļoti precīzi un ir vispārstaistoši. Tā ka arī justīcija ir uzdevums, kas prasa zināšanas un prasmi. Vai arī tā nav tehne? Vai arī tā nepastāv kā likumu un noteikumu pielietošana konkrētā gadījumā? Vai mēs nerunājam par tiesneša 'mākslu'? Kāpēc tas, ko Aristotelis dēvē par fronēzes tiesas formu (*dikastikē phronēsis*), nav tehne?<sup>250</sup>

<sup>249</sup> *Werke*. 1832. Bd. XIV. S. 341.

<sup>250</sup> *Eth. Nic.* Z 8.

Tiesa, apsvērumi rāda, ka likumu pielietošanai piemīt savdabīgs juridisks problemātiskums. Amatnieks ir pavisam citā stāvoklī. Viņš, kura priekšā ir lietas plāns un pagatavošanas noteikumi, ķeroties pie izgatavošanas, var arī būt spiests pielāgoties konkrētajiem apstākļiem un dotumiem, t.i., atteikties izpildīt savu plānu tik precīzi, kā to sākotnēji bija domājis. Taču šāda atteikšanās nepavisam nenozīmē, ka līdz ar to pilnīgojas viņa zināšanas par to, ko viņš grib [pagatavot]. Drīzāk jau viņš tikai nedaudz atkāpjas no gatavošanas [plāna]. Tāpēc runa patiesām ir par viņa zināšanu pielietošanu un sāpīgi izjūtam nepilnību, kas ar to saistīta.

Turpretim tā stāvoklis, kurš 'pielieto' tiesības, ir pavisam cits. Konkrētā situācijā viņam jāmekstina stingrais likums. Taču, ja viņš tā rīkojas, tas notiek nevis tāpēc, ka labāk nesanāk, bet tāpēc, ka citādi būtu netaisnīgi. Mīkstinot likuma darbību, viņš nevis atkāpjas no taisnīguma, bet gan — tieši pretēji — atrod labāku taisnīgumu. Aristotelis savā *epieikeia* — «taisnīguma» — analizē par to izsakās šādi: *epieikeia*<sup>251</sup> ir likuma izlabošana.<sup>252</sup> Aristotelis rāda, ka pastāv nenovēršams spriegums starp likumu un rīcības konkrētību, jo likums ir vispārīgs un tāpēc nevar ietvert praktisko īstenību visā tās konkrētībā. Šo problemātiku mēs jau iezīmējām spriestspējas analizē.<sup>253</sup> Skaidrs, ka te arī ir juridiskās hermeneitikas problēmas īstā vieta.<sup>254</sup> Likums vienmēr ir nepilnīgs, taču tas ir nepilnīgs nevis tāpēc, ka pats ir nepilnīgs, bet gan tāpēc, ka salīdzinājumā ar likumu paredzēto kārtību cilvēciskā īstenība ir nenovēršami nepilnīga un nepielauj likumu vienkāršu pielietošanu.

No teiktā izriet, ka Aristoteļa attieksmei pret *dabisko tiesību* problēmu piemīt visnotaļ subtila iedaba, katrā ziņā to nedrīkst identificēt ar vēlāko laiku dabisko tiesību tradīciju. Mēs aprobežosimies ar vienu skici, kas parāda dabisko tiesību idejas saistību ar hermeneitisko problēmu.<sup>255</sup> No teiktā izriet, ka Aristotelis nepavisam nenoraida dabisko tiesību jautājumu. Viņš neuzskata, ka noteiktās tiesības jau ir patiesās tiesības, vismaz tā sauktajos taisnīguma apsvērumos viņš saskata tiesību papildinošo uzdevumu. Tādējādi viņš vērsas pret ekstrēmo konvencionālismu jeb juridisko pozitīvismu,

<sup>251</sup> *Eth. Nic. E 14.*

<sup>252</sup> Melanhtons, skaidrojot *epieikeia* ietverto *ratio*, raksta: «*Lex superior preferenda est inferiori.*» (*Die äeteste Fassung von Melanchtons Ethik. Hrsg. von H. Heineck. Berlin, 1893. S. 29.*)

<sup>253</sup> Sk.: 41. lpp. un tālāk.

<sup>254</sup> *Ideo adhibenda est ad omnes leges interpretatio quae flectat eas ad humaniorem ac leniorem sententiam* (Melanchton 29).

<sup>255</sup> Sk. H. Kūna lielisko kritiku par L. Štrausa [konceptiju]: *Kuhn H. Naturrecht und Geschichte // Zeitschrift f. Politik. Jg. 3. H. 4. 1956.*

jo strikti nošķir no dabas taisnīgo un pēc likuma taisnīgo.<sup>256</sup> Taču atšķirība, ko viņš skata, nav vienkārši atšķirība starp dabisko tiesību nemainīgumu un pozitīvo tiesību mainīgumu. Taisnība gan, ka Aristotelis vispār ir ticis šādi saprasts. Taču tā nenokļūst viņa atziņas patiesajās dzīlēs. Ideja par nemainīgām tiesībām viņam ir zināma, taču viņš tās attiecina tikai uz dieviem un paskaidro, ka cilvēkiem ir mainīgas ne tikai noliktās tiesības, bet arī dabiskās tiesības. Šāds mainīgums, pēc Aristoteļa uzskata, ir pilnīgi savienojams ar to, ka šīs tiesības ir 'dabiskas'. Man šķiet, ka šim apgalvojuma ir šāda jēga: kaut arī pastāv tiesiski likumi, kas pilnīgi ir vienošanās rezultāts (piemēram, satiksmes noteikums par braukšanu pa labo ceļa pusi), tomēr vienlaikus un pirmām kārtām pastāv arī tādas tiesības, kas nepieļauj nekādu patvaļīgu cilvēku vienošanos, jo tai pretojas 'lietas iedaba'. Tādēļ visnotaļ attaisnojami šāda veida likumus dēvēt par 'dabiskām tiesībām'.<sup>257</sup> Tā kā lietas iedaba vēl saglabā brīvu kustīguma telpu noteikumu ieviešanai, šādas dabiskās tiesības tomēr ir mainīgas. Piemēri, ko Aristotelis ņem no citām jomām, to skaidri parāda. Labā roka no dabas ir spēcīgāka, taču tas netraucē trenēt kreiso roku tā, lai tās abas būtu vienlīdz spēcīgas (Aristotelis acimredzot min šo piemēru tāpēc, ka tā bija iecienīta Platona ideja). Vēl pārliecinošāks ir otrs piemērs, jo tas kā nekā jau attiecas uz tiesību sfēru: viens mērs pastāv, vīnu iepērkot, cits — pārdodot. Aristotelis nepavisam negrib teikt, ka, tirgojot vīnu, nemitīgi cenšas piekrāpt savu partneri, viņš drīzāk saka, ka šāda izturēšanās likumu pieļautajā spēles telpā atbilst tam, kas ir taisnīgi. Viņš pavisam noteikti uzsver skaidro pretstatījumu, ka vislabākā valsts «it visur ir viena un tā pati», taču ne tādā nozīmē, ka «uguns it visur — gan Grieķijā, gan Persijā — deg vienādi».

Vēlākā dabisko tiesību teorija, neraugoties uz Aristoteļa skaidro atziņu, atsaucas uz šo pasāžu, it kā Aristotelis tiesību nemainīgumu būtu salīdzinājis ar dabas likumu nemainīgumu!<sup>258</sup> Gluži otrādi. Patiesībā, kā jau to rāda pretstatījums, dabisko tiesību idejai, pēc Aristoteļa uzskata, ir tikai kritiska funkcija. To nedrīkst izmantot dogmatiski, t.i., noteiktu tiesību saturam kā tādām nedrīkst piešķirt dabisko tiesību cieņu un neaizskaramību. Dabisko

<sup>256</sup>*Eth. Nic. E 10.* Pašam nošķirumam, kā zināms, ir sofistiska izcelsme, taču, pateicoties Platona īstenotajai logosa «sasaistei», tas zaudē savu destruktīvo jēgu un Platona «Politikā» (294. lpp. un tālāk) un Aristoteļa [mācībā] noskaidrojas tā pozitīvā iekštiesiskā nozīme.

<sup>257</sup>Idejas paralēle (*Magn. Mor. A 33, 1194 b30 — 1195 a7*) ir saprotama tikai šādā lasījumā: *mē ei metaballei dia tēn hēmeteran chrēsīn, dia tūt' ūk esti dikaion physei.*

<sup>258</sup>Sk.: *Mēlanhton. a. a. O. S. 28.*

tiesību ideja, ņemot vērā visu pastāvošo likumu obligāto nepilnību, pēc Aristoteļa uzskatiem, ir pilnīgi nenovēršama, un tā kļūst īpaši aktuāla tur, kur ir runa par taisnīguma apsvērumiem, kuros patiesām tiek atrasts taisnīgais. Taču to funkcija ir kritiska tikai tajā ziņā, ka atsaukšanās uz dabiskajām tiesībām ir leģitīma tur, kur pastāv nesaskaņa starp tiesībām un tiesībām.

Īpašais dabisko tiesību jautājums, ko Aristotelis izvērs *in extenso*, mūs interesē nevis pats par sevi, bet gan tā fundamentālās nozīmes pēc. Tas, ko Aristotelis parāda, attiecas uz visiem jēdzieniem, kas cilvēkam ir sakarā ar to, kādam viņam jābūt, nevis tikai uz tiesību problēmu. Visi šie jēdzieni ir ne tikai patvaļīgi konvencionāli ideāli, tajos, neraugoties uz visām variācijām, ko uzrāda visdažādāko laiku un tautu tikumiskie jēdzieni, pastāv arī kaut kas līdzīgs lietas iedabai. Tas nenozīmē, ka šī lietas iedaba, piemēram, drosmes ideāls, būtu stingrs mērōgs, ko varētu izziņāt un pielietot. Drīzāk jau Aristotelis attiecina uz ētikas skolotāju to pašu, kas, pēc viņa domām, attiecas uz visiem cilvēkiem, proti, arī viņš vienmēr atrodas tikumiski politiskā saistībā, šādi iegūstot priekšstatu par lietu. Pats viņš aprakstītajos vadtēlos neredz iemācāmas zināšanas. Tie var pretendēt tikai uz shēmu statusu. Tie konkrētīzējas tikai konkrētajā rīcības situācijā. Tātad tie nav normas, kas ierakstītas zvaigznēs vai ieņem savu nemainīgo vietu tikumiskajā dabas pasaulē, tā ka tās tikai atliek ievērot. Taču tās nav arī vienkāršas konvencijas, tās patiesām atveido lietas iedabu, tikai savu noteiksmi tā vienmēr iegūst pielietojumā, ko tām atrod tikumiskā apziņa.

2. Tajā izpaužas principiālā līdzekļa un mērķa jēdzienisko attiecību modifikācija, kas tikumiskās zināšanas atšķir no tehniskajām zināšanām. Runa nav tikai par to, ka tikumiskajām zināšanām nav vienkāršs partikulārs mērķis, bet tās attiecas uz visu pareizo dzīvi, turpretim visas tehniskās zināšanas, protams, ir partikulāras un kalpo partikulāriem mērķiem. Runa nav arī tikai par to, ka tikumiskajām zināšanām jāparādās it visur, kur būtu vēlamas tehniskās zināšanas, bet kur to nav. Protams, ja pastāvētu tehniskās zināšanas, lieka būtu pašapsprīde par to, uz ko attiecas šīs zināšanas. Tur, kur pastāv tehne, tā jāiemācās, un tad ir zināms, kā ar tās palīdzību atrodami pareizie līdzekļi. Turpretim tikumiskās zināšanas, kā jau redzējam, vienmēr — un pilnīgi neatceļami — prasa šādu pašapsprīdi. Pat ja šīs zināšanas domā to ideālajā pilnībā, tās ir šādas pašapsprīšanās (*eubūlia*) pilnība, nevis tehnē tipa zināšanas.

Tātad runa ir par fundamentālām attiecībām. Nepavisam nav tā, ka līdz ar tehnisko zināšanu iztulkošanu būtu pilnīgi atcelta atkarība no tiku-

miskajām zināšanām, pašapspriešanās. Tikumiskajām zināšanām principiāli nevar piemist iemācāmo zināšanu pārjamība. Attiecības starp līdzekli un mērķi nav tādas, ka zināšanas par pareizajiem līdzekļiem varētu būt dotas jau iepriekš, un tas ir tāpēc, ka arī zināšanas par pareizo mērķi nav vienkāršs zināšanu priekšmets. Nepastāv nekāda iepriekšēja noteiktība, uz ko vērsta pareiza dzīve kopumā. Tāpēc Aristoteļa fronēzes noteiksmi piemīt zīmīgas svārstības, jo šīs zināšanas brīžiem tiek pakārtotas vairāk mērķim, brīžiem — uz mērķi vadošiem līdzekļiem.<sup>259</sup> Patiesībā tas nozīmē, ka mērķis, vērstībā uz kuru mēs dzīvojam, un tā izvēšanās tikumiskos rīcības vadītēlos, kā tos Aristotelis apraksta savā ētikā, nevar būt iemācāmu zināšanu priekšmets. Nepastāv nedz dogmatisks ētikas izmantojums, nedz dogmatisks dabisko tiesību izmantojums. Drīzāk jau Aristoteļa tikumu mācība apraksta tipiskus pareizos līdzekļus, kas jāizmanto cilvēciskajā būtībā un uzvedībā, taču tikumiskās zināšanas, kas vērstas uz šiem vadītējiem, ir tās pašas zināšanas, kurām jāatbild uz [konkrētā] acumirkļa situācijas prasībām.

Tāpēc arī nepastāv nekādi mērķatbilstības apsvērumi, kas kalpo tikumiskā mērķa sasniegšanai; līdzekļu apsvēršana pati ir tikumiska apsvēršana un konkrētīzē vadošā mērķa tikumisko pareizību. Sevis-zināšanas, par kurām runā Aristotelis, raksturo tieši tas, ka tās ietver sevī pabeigtu aplikāciju un savas zināšanas izmanto dotās situācijas nepastarpinātībā. Tātad tās ir zināšanas par ikreizējo, kas tikai arī noslēdz tikumiskās zināšanas, — zināšanas, kuras tomēr nav nekāds juteklisks vērojums. Kaut arī jāaplūko situācija, ko tā no mums prasa, šis vērojums tomēr nenozīmē, ka šajā situācijā uztver redzamo kā tādu, tas nozīmē, ka uz redzamo mācās skatīties kā uz rīcības situāciju un līdz ar to — tā gaismā, kas ir pareizs. Gluži tāpat, kā plaknes ģeometriskajā iedalījumā mēs 'redzam', ka trijstūris ir visvienkāršākā plaknes figūra, kuru nevar vairs tālāk sadalīt un pie kuras arī jāpaliek, tā arī

<sup>259</sup>Aristotelis vispārīgi uzsvēr, ka *phronēsis* ir saistīta ar līdzekļiem (*ta pros to telos*), nevis ar *telos*. Uz to viņu laikam ir vedinājis pretstats Platona mācībai par labā ideju. Taču tas, ka *phronēsis* ir nevis vienkārša pareizas līdzekļu izvēles spēja, bet gan tikumiska *hexis*, kas skata arī telosu, uz kuru savā tikumiskajā būtībā vērst rīcībistenojošs cilvēks, viennozīmīgi izriet no tās sistemātiskās vietas Aristoteļa ētikas ietvaros. Sk.: *Eth. Nic. Z 10, 1142 b33; 1140 b 13; 1141 b15*. Sev par apmierinājumu redzu, ka H. Kūns (*Kuhn H. Die Gegenwart der Griechen // Gadamerfestchrift. 1960. S. 134 ff.*) to pilnīgi apzinās, kaut arī grib norādīt pēdējo «priekšrokas izvēles» robežu, kuras dēļ Aristotelis paliek aiz Platona. (Tulkojot *phronēsis* latīniski kā *prudentia*, tiek īstenots pārpratums, kas aizvien vēl rēgojas «deontiskajā» loģikā. Sk. manis atzīmēto izņēmumu (*Engberg-Pedersen T. Aristotle's Theory of Moral Insight. Oxford, 1983*) recenzijā par jaunākajiem darbiem ētikā: *Phil Rdsch. 32. 1985. S. 1 — 26.*)

tikumiskajos apsvērumos nepastarpināti darāmā 'redzēšana' ir nevis vienkārši redzēšana, bet gan *nūs*. To apstiprina arī tas, kas veido šādas redzēšanas pretstatu.<sup>260</sup> Pretstats pareizā redzēšanai ir nevis kļūdišanās vai maldīšanās, bet gan apstulbums. Tas, kurš pakļauts savām kaislibām, pēkšņi dotajā situācijā vairs neredz, kas ir pareizi. Viņš ir it kā zaudējis varu pār sevi un līdz ar to — pareizību, t.i., viņš sevi zaudējis pareizo vērstību, tā ka viņam, kaislibu dialektikas dzītam, pareizs šķiet tas, ko iestāta kaisliba. Tikumiskās zināšanas patiešām ir savdabīgas zināšanas. Tās savdabīgi aptver mērķi un līdzekļus un tādējādi atšķiras no tehniskajām zināšanām. Tiesi tāpēc arī šajā gadījumā nav nekāda jēga nošķirt zināšanas un pieredzi, kā tas visnotaļ pieļaujams tehnē gadījumā. Jo tikumiskās zināšanas pašas ietver sevi sava veida pieredzi, jā, mēs vēl redzēsim, ka tā varbūt ir fundamentāla pieredzes forma, salīdzinājumā ar kuru visa pārējā pieredze jau ir atsvešinātība, lai neteiktu — denaturācija.<sup>261</sup>

3. Tikumisko apsvērumu sevis-zināšanām patiešām piemīt savdabīga saistība pašām ar sevi. Uz to norāda modifikācijas, ko Aristotelis ievieš savā fronēzes analizē. Līdzās fronēzei, proti, nosvērtas apsvēršanas tikumam, pastāv «saprātne».<sup>262</sup> Sapratne tiek ieviesta kā tikumisko zināšanu tikuma modifikācija, ja runa nav par mani pašu, kam jārikojas. [Šādā kontekstā] 'synesis' viennozīmīgi ir tikumiskas novērtēšanas spēja. Sapratne tiek daudzzināta tad, ja cilvēks, spriežot par sevi, pilnīgi pārceļas konkrētajā situācijā, kurā jārikojas kādam citam.<sup>263</sup> Arī šajā gadījumā runa ir nevis par zināšanām vispār, bet gan par acumirkļa konkrētību. Arī šīs zināšanas nav kaut kāda veida tehniskas zināšanas vai to pielietojums. Pasauli pieredzējušam ir pareiza sapratne par to, kas rīkojas, nevis tāpēc, ka viņš pazīst visas viltības un prakses un it visā ir pieredzējis, bet tikai tāpēc, ka atbilst vienam priekšnosacījumam, proti, arī viņš tiecas pēc pareizā un šajā kopībā ir sasīti ar visiem pārējiem. Tas konkretizējas padoma fenomenā, risinot 'sirdsapziņas jautājumus'. Gan tas, kurš jautā pēc padoma, gan tas, kurš dod padomu, vadās pēc priekšnosacījuma, ka abi saistīti draudzīgās attiecībās. Tikai draugi var sniegt padomus, resp. padoma saņēmējam jāgūst ir tikai tāds padoms, kas

<sup>260</sup> *Eth. Nic. Z 9, 1142a 25 ff.*

<sup>261</sup> Sk.: 337. lpp. un tālāk.

<sup>262</sup> *synesis* (*Eth. Nic. Z 11*).

<sup>263</sup> Γε es nedaudz izmanīju tekstu: *allū legontos* (1143a 15) nozīmē tikai to, ka tas nav mans rīcības gadījums. Es ar sapratni varu ieklausīties, ja kāds kaut ko stāsta, kaut arī nedrīkstu viņam dot padomu./

domāts draudzīgi. Tātad arī te redzams, ka tas, kam ir sapratne, zina un spriež nevis no kaut kādām neaizskarama pretstatījuma pozīcijām, bet no specifiskas līdzdalības, kas viņu saista ar citu tā, it kā arī viņš tiktu skarts.

Pilnīgi skaidrs tas kļūst no citiem Aristoteļa minētajiem tikumisko apsvērumu paveidiem, proti, no izpratnes un iecietības\*.<sup>264</sup> Izpratne tiek domāta kā īpašība. Par izprotošo mēs dēvējam to, kurš spriež taisnīgi un pareizi. Tas, kurš ir izprotošs, ir gatavs atzīt cita īpašo situāciju un tāpēc lielākoties arī sliecas būt iecietīgs un piedot. Arī šajā gadījumā ir skaidrs, ka runa nav par tehniskām zināšanām.

Vēl skaidrāk Aristotelis parāda tikumisko zināšanu un to īpašumā esošā tikuma savdabību, aprakstot šo praktisko zināšanu dabisko izvirsanu un izdzimšanu.<sup>265</sup> Viņš runā par *deinos* kā par cilvēku, kura rīcībā ir visi šo tikumisko zināšanu dabiskie nosacījumi un dotības, kurš baisā izveicībā jebkurā situācijā izmanto to sniegtās izredzes, it visur ierauga savas priekšrocības un atrod izeju no jebkura stāvokļa.<sup>266</sup> Taču šo dabisko fronēzes pretstatu raksturo tas, ka *deinos* «ir spējīgs uz visu», netraucēti izmanto savu izveicību jebkādu mērķu sasniegšanā, viņam nav izjūtas par to, ka ne jau visu var darīt. Viņš ir *aneu aretēs*. Un tā jau vairs nav nekāda nejausība, ka šāda veida izveicīgo apzīmē ar vārdu, kas nozīmē arī — briesmīgs. Nekas nav tik briesmīgs, baiss un pat bīstams kā nelietis ar ģeniālām spējām.

Apkopojot Aristoteļa ētiskā fenomena un it īpaši tikumisko zināšanu tikuma aprakstu un attiecinot to uz mūsu jautājuma nostādni, Aristoteļa analīze patiesām parādās kā sava veida *hermeneitiskajā uzdevumā ietvertās problēmas modelis*. Arī mēs pārlicinājāmie, ka pielietošana nav papildinoša un patvaļīga saprašanas fenomena sastāvdaļa, bet ir jau iepriekš pilnīgi ietverta tās noteiksmē. Arī te pielietošana nebija kaut kāda iepriekš dota vispārīguma attiecināšana uz īpašu situāciju. Interpretētājs, kam ir darīšana ar tradējumu, tiecas to aplicēt. Taču arī šajā gadījumā tas nenozīmē, ka tradētais teksts būtu viņam dots un viņa saprasts kā kaut kas vispārīgs un tikai tad tiktu izmantots īpašam pielietojumam. Gluži pretēji, interpretētājs negrib neko citu, kā tikai saprast šo vispārīgo — tekstu, t.i., saprast, ko tradējums saka, kas ir teksta jēga un nozīme. Bet, lai to saprastu, viņš nedrīkst novērsties pats no sevis un konkrētās hermeneitiskās situācijas, kurā viņš atrodas. Viņam jāsaista teksts ar šo situāciju, ja viņš vispār grib to saprast.

<sup>264</sup> *gnomē, syggnomē.*

<sup>265</sup> *Eth. Nic. Z 13, 1144 a23 ff.*

<sup>266</sup> Viņš ir *panūrgos*, t.i., uz visu spējīgais.

## c. JURIDISKĀS HERMENEITIKAS EKSEMPLĀRĀ NOZĪME

Ja tas ir tā, tad distance starp garazinātnisko hermeneitiku un *juridisko hermeneitiku* nemaz nav tik liela, kā vispār iedomājas. Tiesa, valdošais uzskats vadās pēc tā, ka tikai vēsturiskā apziņa pacēlusi saprašanu līdz objektīvas zinātnes metodes līmenim un ka hermeneitika savu patieso noteiksmi sasniegusi tikai tad, kad tā šādā veidā izvērsta kā vispārīga mācība par teksta saprašanu un izklāstīšanu. Juridiskā hermeneitika te vispār neiederas, jo tā nevis tiecas saprast dotos tekstus, bet ir tikai tiesu prakses palīgdisciplīna, kam jāstāpjas ar sava veida trūkumiem un izņēmuma stāvokļiem juridiskās dogmatikas sistēmā. Principā tai vairs nav nekāda sakara ar garazinātniskās hermeneitikas uzdevumu — tradējuma saprašanu.

Taču šādā gadījumā arī *teoloģiskā hermeneitika* vairs nevar pretendēt uz patstāvīgu sistemātisku nozīmi. Šleiermahers to apzināti pilnīgi iekļāva *vispārējā hermeneitikā*, saskatot tajā tikai speciālu vispārējās hermeneitikas pielietojumu. Kopš tā laika, šķiet, zinātniskās teoloģijas konkurētspēja ar modernajām vēsturiskajām zinātnēm sakņojas faktā, ka Svēto Rakstu izklāstā drīkst būt nozīmīgi tikai tie paši likumi un noteikumi, kuri svarīgi jebkura cita tradējuma sapratnei. Tātad specifiski teoloģiska hermeneitika nemaz nevarot pastāvēt.

Atjaunot modernās zinātnes līmenī seno patiesību un seno hermeneitiskās disciplīnas vienotību nozīmē pārstāvēt paradoksālu tēzi. Šķiet, ka pāreja uz moderno garazinātnisko metodiku balstās tieši uz atbrīvošanos no jebkādas dogmatiskas saistības. Juridiskā hermeneitika nošķirās no saprašanas teorijas veseluma, jo tai bija dogmatisks mērķis, turpretim teoloģiskā hermeneitika iekļāvās filoloģiski vēsturiskās metodes vienotībā, jo atslābināja savu dogmatisko saistību.

Pastāvot šādam lietu stāvoklim, mums īpaši jāinteresējas par juridiskās un vēsturiskās hermeneitikas diverģenci un jāaplūko gadījumi, kad juridiskā un vēsturiskā hermeneitika nodarbojas ar vienu un to pašu priekšmetu, proti, gadījumi, kur tiesību teksti tiek izklāstīti juridiski, resp. tiek saprasti vēsturiski. Tātad mēs aplūkojam *tiesību vēsturnieka* un *jurista* attieksmi pret vienu un to pašu funkcionējošo likumu tekstu. Turklāt mēs varam atsaukties uz lielskajiem E. Beti darbiem<sup>267</sup>, saistot ar tiem savas pārdomas. Pie tam mūsu jautājums ir šāds: *vai atšķirība starp dogmatisko un vēsturisko interesi ir viennozīmīga?*

<sup>267</sup>Bez 248. lpp. un 293. lpp. minētajiem darbiem sk. arī daudzus mazākus rakstus. /Sk. arī: *Hermeneutik und Historismus // Ges. Werke. Bd. 2. S. 387 ff.; Emilio Betti und das idealistische Erbe // Quaderni Fiorentini 7. 1978. S. 5 — 11.*

Tas, ka pastāv atšķirība, ir pilnīgi skaidrs. Jurists aptver likuma jēgu sakarā ar doto gadījumu un šī dotā gadījuma dēļ. Turpretim tiesību vēsturniekam nav nekāda dota gadījuma, pēc kura viņš vadās, viņš grib noteikt likuma jēgu tādējādi, ka konstruktīvi patur vērā visu likuma pielietošanas jomu. Likuma jēga kļūst konkrēta tikai visos šajos pielietojumos. Tātad tiesību vēsturnieks nevar apmierināties ar likuma sākotnējo pielietojumu, lai noteiktu tā sākotnējo jēgu. Kā vēsturniekam viņam drīzāk jāņem vērā likuma vēsturiskās izmaiņas. Viņam saprotoši jāpastarpina likuma sākotnējais pielietojums ar tagadējo.

Man tas šķita nepietiekami, ka tiesību vēsturnieka uzdevumu apraksta tā, ka viņš dara savējo, ja «rekonstruē sākotnējo likuma formulas jēgas saturu», turpretim par juristiem sakot, ka «šis saturs viņiem vēl jāsaprot ar tagadējās dzīves aktualitāti». Šāds nošķirums nozīmētu, ka jurista noteiksme ir plašāka un ietvertu sevī arī tiesību vēsturnieka uzdevumu. Tam, kurš grib iegūt pareizo likuma jēgas piemērošanu, vispirms taču jāpazīst tā jēgas sākotnējais saturs. Tātad viņam pašam jādomā tiesībvēsturiski. Tikai vēsturiskā saprašana viņam kalpo par līdzekli mērķa sasniegšanai. Turpretim vēsturnieku kā tādu tiesību dogmatiskais uzdevums nepavisam neskar. Kā vēsturnieks viņš tuvojas vēsturiskajam priekšmetiskumam, lai aptvertu to tā vēsturiskajā vērtībā, turpretim juristam aptvertais vēl jāpiemēro tiesiskajai tagadnei. Aptuveni šādi raksta Beti.

Tomēr rodas jautājums, vai vēsturnieka attieksme tiek skatīta un aprakstīta pietiekami apturoši. Kā gan mūsu piemērā notiek pavērsiens uz vēsturisko? Attiecībā pret pastāvošo likumu dzīvo ar dabisko priekšviedokli, ka tā tiesiskā jēga ir viennozīmīga un ka tagadnes juridiskā prakse vienkārši seko sākotnējai jēgai. Ja būtu tā, tad jautājums par likuma jēgu gan juridiski, gan vēsturiski būtu viens un tas pats jautājums. Šādā gadījumā arī juristiem hermeneitiskais uzdevums nebūtu nekas cits, kā konstatēt likuma sākotnējo jēgu un pielietot to kā pareizo jēgu. Tā, piemēram, Savinji vēl 1840. gada [darbā] «Romiešu tiesību sistēma» juridiskās hermeneitikas uzdevumu skatīja kā tīri vēsturisku uzdevumu. Kā Šleiermahers nesaskatīja nekādu problēmu [noteikumā], ka interpretētajam jāidentificējas ar sākotnējo lasītāju, tā arī Savinji ignorē spriegumu starp sākotnējo un tagadnīgo juridisko jēgu.<sup>268</sup>

<sup>268</sup>Vai tā ir nejausība, ka Šleiermahera lekcijas par hermeneitiku pirmo reizi tika publicētas tieši divus gadus pirms Savinji grāmatas? Vajadzētu reiz pārbaudīt Savinji hermeneitiskās teorijas attīstību, ko Forsthofs savā pētījumā atstājis bez ievēribas. (Sk. Franča Viakera piezīmi par Savinji: *Gründer und Bewahrer*. S. 110.)

Laika gaitā pietiekami labi noskaidrojies, ka tā ir juridiski nepamatota fikcija. Ernsts Forsthofs vērtīgā pētījumā ir parādījis, kā gluži juridisku cēloņu dēļ jārodas refleksijai par lietas vēsturiskajām izmaiņām, kuru dēļ likuma sākotnējais jēgas saturs nošķiras no juridiskajā praksē pielietotā likuma.<sup>269</sup> Jurists, protams, vienmēr domā pašu likumu. Taču tā normatīvais saturs ir nosakāms saskaņā ar doto gadījumu, kurā tas jāpielieto. Lai precīzi to noteiktu, vajadzīga vēsturiska sākotnējās jēgas izziņa, un tikai tāpēc juridiskais izklāstītājs ņem vērā arī vēsturisko nozīmi, ko likumam piešķir likumdošanas akts. Taču viņš nevar pašauties uz to, ko saka, piemēram, parlamenta protokoli par likumu izstrādātāju intencēm. Gluži pretēji, viņam jāatzīst notikušās attiecību pārmaiņas un tāpēc no jauna jānoteic likuma normatīvā funkcija.

Pavisam citādi rīkojas tiesību vēsturnieks. Viņš acīmredzot domā tikai par likuma sākotnējo jēgu, kā tā tikusi domāta un ko tā nozīmējusi, kad likums ticis pasludināts. Bet kā viņš to var izziņāt? Vai viņš var to aptvert, neapzinoties attiecību izmaiņas, kas viņa tagadni šķir no likuma pasludināšanas laika? Vai viņam nav jādara tas pats, ko dara tiesnesis, proti, jāatsķir likuma teksta sākotnējais jēgas saturs no tā tiesību satura, kura priekšsaprātne viņš dzīvo kā tagadnīgs [cilvēks]? Manuprāt, vēsturnieka un jurista hermeitiskā situācija ir viena un tā pati tajā ziņā, ka attiecībā pret jebkuru tekstu mēs dzīvojam nepastarpinātas jēgas gaidās. Nevar pastāvēt tāda nepastarpināta piekļūšana vēsturiskam priekšmetam, kura objektīvi noteiktu tā vērtību. Vēsturniekam jāveic tā pati refleksija, kuru veic jurists.

Tādējādi faktiskais saturs, kas tiek saprasts abos variantos, ir viens un tas pats. Tātad iepriekš minētais vēsturnieka attieksmes apraksts nav pietiekams. Vēsturiskā izziņa var norisināties tikai tā, ka jebkurā gadījumā pagātne tiek skatīta tās kontinuitātē ar tagadni, ko jurists arī dara savā praktiski normatīvajā darbībā, ja viņš patiešām tiecas «turpināt tiesību kontinuitīvo dzīvi un saglabāt tiesību domas tradīciju».<sup>270</sup>

Tiesa, tagad jājautā, vai analizējamais modelis patiešām raksturo vēsturiskās saprašanas vispārīgo problēmu. Modelis, pēc kura mēs vadijāties, bija spēkā vēl esoša likuma saprašana. Šajā gadījumā vēsturnieks un dogmatīķis bija pievērsti vienam un tam pašam priekšmetam. Bet vai tas nav īpašs gadījums? Tiesību vēsturnieks, kas pievērsies pagājušām tiesību kultūrām, un it īpaši jau vēsturnieks, kas mēģina izziņāt pagājušo, kuram vairs nav nepastarpinātas

<sup>269</sup> *Recht und Sprache. Abb. der Königsberger Gelehrten Gesellschaft. 1940.*

<sup>270</sup> *Betti E. a.a. O. Anm. 62a.*

kontinuitātes ar tagadni, nevarēs sevi atpazīt aplūkotajā likuma nozīmības saglabāšanas gadījumā. Viņš teiks: juridiskajai hermeneitikai ir īpašs dogmatisks uzdevums, kas pilnīgi svešs vēsturiskās hermeneitikas satvaram.

Patiesībā, šķiet, viss ir gluži pretēji. Juridiskā hermeneitika varētu atcerēties garazinātņu isto paņemienu. Te pastāv mūsu meklētais pagātnes un tagadnes attiecību modelis. Tiesnesis, kas piemēro tradēto likumu tagadnes vajadzībām, protams, grib atrisināt praktisku uzdevumu. Taču viņa likuma izklāsts tāpēc jau nepavisam nav patvaļīga pārinterpretācija. Arī viņa gadījumā saprašana un izklāstīšana ir pastāvošās jēgas izzināšana un atzīšana. Viņš mēģina atbilst likuma «tiesiskajai domai», pastarpinot to ar tagadni. Tas, protams, ir juridisks pastarpinājums. Tas, ko viņš mēģina izzināt, ir likuma tiesiskā nozīme, nevis, piemēram, likuma pasludināšanas vēsturiskā nozīme vai kaut kādi tā pielietošanas gadījumi. Tātad viņš neizturas kā vēsturnieks, taču viņam ir attieksme pašam pret savu vēsturi, kas ir viņa tagadne. Tāpēc viņš vienmēr var arī kā vēsturnieks pievērsties jautājumiem, kurus jau implīcīti aptvēris kā tiesnesis.

Turpretim vēsturnieks, kuram nav nekādi juridiski uzdevumi, bet kurš tiecas noskaidrot šī likuma vēsturisko nozīmi — gluži tāpat kā jebkuru citu vēsturiskā tradējuma saturu —, nevar neņemt vērā, ka runa ir par tiesisku jaunradi, kas arī jāsaprot juridiski. Viņam vajag domāt ne tikai vēsturiski, bet arī juridiski. Tas, protams, ir īpašs gadījums, ja vēsturnieks aplūko aizvien vēl funkcionējošu likumu tekstu. Taču šis īpašais gadījums skaidri parāda, kas nosaka mūsu attieksmi pret jebkuru tradējumu. Vēsturnieks, kas grib saprast likumu saskaņā ar tā vēsturiski sākotnējo situāciju, nepavisam nevar neņemt vērā tā turpmāko tiesisko pastāvēšanu. Tā viņam sniedz jautājumus, kurus viņš izvērza vēsturiskajam tradējumam. Vai patiesībā uz jebkuru tekstu neattiecas tas, ka teksts jāsaprot saskaņā ar to, ko tas saka? Vai tas nenozīmē, ka vienmēr vajadzīga pārlikšana? Vai šī pārlikšana vienmēr nenorisnās kā saistīšana ar tagadni? Tā kā īstais vēsturiskās saprašanas priekšmets ir nevis notikumi, bet to 'nozīme', acīmredzot šāda saprašana nav aprakstīta pareizi, ja runā par priekšmetu, kas pastāv pats par sevi, un subjekta tuvošanos šim priekšmetam. Patiesībā vēsturiskajā saprašana vienmēr ir jau ietverts tas, ka uz mums nākošais tradējums ierunājas tagadnē un ka tas jāsaprot šādā pastarpinājumā, pat vairāk — jāsaprot kā šis tradējums. *Tādējādi juridiskās hermeneitikas gadījums patiesībā nav īpašs gadījums, tieši pretēji, tas spēj atdot vēsturiskajai hermeneitikai visu tās problemātikas plašumu un līdz ar to atjaunot seno hermeneitiskās problēmas vienotību, kur jurists un teologs satiekas ar filologu.*

Iepriekš<sup>271</sup> piederību tradējumam mēs nosaucām par garazinātniskās saprašanas nosacījumu. Tagad pārbaudīsim, kā šis saprašanas struktūrmoments izpaužas juridiskajā un teoloģiskajā hermeneitikā. Runa, protams, ir nevis par saprašanu ierobežojošu nosacījumu, bet par nosacījumu, kas nodrošina saprašanu. Izklāstītāja piederība tekstam līdzinās optiskā centra piederībai gleznā dotajai perspektīvai. Runa ir nevis par to, ka šis optiskais centrs jāsameklē un jāienem kā kaut kāda pozīcija, bet gan par to, ka tas, kurš saprot, nevis patvaļīgi izvēlas savu skatījuma punktu, bet atrod savu vietu jau iepriekš dotu. Tā, piemēram, juridiskās hermeneitikas iespējamībai būtiski, ka likums vienādi saista visus tiesiskās kopības locekļus. Ja tā nav, — kā, piemēram, absolūtismā, kur absolūtā valdnieka griba ir augstāka par likumu —, nav iespējama nekāda hermeneitika, «jo valdnieks savus vārdus var pasludināt arī pretēji pieņemtā izklāsta noteikumiem».<sup>272</sup> Jo tur nepavisam netiek izvirzīts uzdevums izklāstīt likumu tā, lai konkrētais gadījums tiktu taisnīgi atrisināts likuma tiesiskajā nozīmē. Gluži pretēji, likuma nesaistītais monarhs var panākt to, kas viņam šķiet taisnīgs, neņemot vērā likumu, t.i., nemaz necenšoties to interpretēt. Saprašanas un izklāstīšanas uzdevums pastāv tikai tur, kur kaut kas nolikts tā, ka noliktais ir neatceļams un saistošs.

Interpretācijas uzdevums ir *likuma konkretizēšana*<sup>273</sup> katrā atsevišķajā gadījumā, proti, tas ir *aplicēšanas* uzdevums. Produktīvo tiesību papildināšanu, kas līdz ar to norisinās, protams, veic tiesnesis, taču viņš ir pakļauts likumam tāpat kā jebkurš cits tiesību kopienas loceklis. Tiesiskās kārtības idejā ietverts tas, ka tiesneša spriedums ir nevis pakļauts neparedzamai patvaļai, bet rodas no taisnīgas visa veseluma apsvēršanas. Šādu taisnīgu apsvēršanu spēj īstenot ikviens, kas iedziļinājies visā lietas konkrētībā. Tiesī tāpēc tiesiskā valstī pastāv garantētas tiesības. Saskaņā ar ideju ikviens var zināt, par ko ir runa. Ikvienam advokātam vai konsultantam ir principiālā iespēja sniegt pareizu padomu, t.i., balstoties uz pastāvošajiem likumiem, pareizi paredzēt tiesas lēmumu. Konkretizēšanas uzdevums, protams, nav vienkārša

<sup>271</sup>Sk.: 250. lpp.

<sup>272</sup>Walch. P. 158. /Apgaismotā absolūtismā 'valdnieks' savus vārdus izklāsta tā, ka likums nevis tiek atcelts, bet pārinterpretēts, lai tas atbilstu viņa gribai, neievērojot pasludināšanas noteikumus./

<sup>273</sup>Konkretizācijas nozīme ir tik svarīga jurisprudences tēma, ka tai veltīti bezgala daudz rakstu. Sk., piemēram, Karla Engiša pētījumu: *Engisch K. Die Idee der Konkretisierung (Abh. der Heidelberger Akademie 1953)*. /Sk. arī K. Engiša jaunākos darbus: *Methoden der Rechtswissenschaft. München, 1972. S. 39 — 80; Recht und Sittlichkeit — Hauptthemen der Rechtsphilosophie. München, 1971.*/

paragrāfu pārzināšana. Lai juridiski novērtētu attiecīgo gadījumu, pats par sevi saprotams, jāpārzina arī precedenti un visi momenti, kas tos nosaka. Taču tāpēc nav vajadzīga nekāda cita piederība likumam kā vien tā, ka tiesiskā kārtība attiecas uz visiem, ka nepastāv nekādi izņēmumi. Tāpēc principā vienmēr iespējams aptvert pastāvošo tiesisko kārtību kā tādu, un tas nozīmē, ka dogmatiski jāapstrādā jebkurš notikušais tiesību papildinājums. Starp juridisko hermeneitiku un tiesību dogmatiku pastāv būtiska korelācija, kurā prioritāte ir hermeneitikai. Pilnīgas tiesību dogmatikas ideja, kurā jebkurš spriedums būtu vienkāršs subsummācijas akts, nav pamatota.<sup>274</sup>

Tagad sakarā ar mūsu jautājumu aplūkosim *teoloģisko hermeneitiku*, kādu to izveidojusi protestantiskā teoloģija.<sup>275</sup> Te pastāv īsta atbilstība juridiskai hermeneitikai, jo arī te dogmatika nevar pretendēt uz prioritāti. Īstā pasludināšanas konkretizācija norisinās sprediķī — gluži tāpat, kā likumu kārtības konkretizēšana norisinās spriedumā. Taču pastāv arī liela atšķirība. Sprediķis atšķirībā no interpretējošā tiesneša sprieduma nav produktīvs teksta papildinājums. Sprediķošana Labajai Vēstij saturiski nepievieno neko tādu, ko varētu salīdzināt ar tiesneša sprieduma tiesību papildinošo spēku. Nepavisam nav tā, ka Labā Vēsts savu tuvāko noteiksmi iegūst tikai no sprediķotāja domām. Viņš kā sprediķotājs neuzrunā draudzi ar to dogmatisko autoritāti, ar kādu runā tiesnesis. Tiesa, arī sprediķi tiek izklāstīta spēkā esoša patiesība. Taču šī patiesība ir pasludināšana, un to, vai tas izdodas, izšķir ne tikai sprediķotāja domas, bet arī paša vārda spēks, kas, piemēram, arī sliktā sprediķī var izsaukt metanoiju.\* Pasludināšanu nevar atraut no tās īstenošanas. Visa tīrās mācības dogmatiskā fiksācija ir sekundāra. Svētie Raksti ir Dieva Vārds, un tas nozīmē, ka Rakstiem ir prioritāte attiecībā pret tiem, kas tos izklāsta.

Izklāstīšanā to nekad nedrīkst izlaist no acīm. Arī zinātniskā teologa izklāstā nemitīgi jāievēro, ka Svētie Raksti ir dievišķs atpestīšanas pasludinājums. Tāpēc to sapratne nevar būt tikai zinātniska to jēgas izpēte. Bultmans

<sup>274</sup> F. Viakers, piemēram, nesen ir aplūkojis tiesiskās kārtības problēmu ārpus likumdošanas, balstoties uz tiesneša sprieduma pieņemšanas mākslu un to noteicošajiem momentiem: *Wieacker F. Gesetz und Richterkunst. 1957.*

<sup>275</sup> Bez šeit aplūkojamā redzes punkta hermeneitikas īstenotajai historisma pārvarēšanai, uz ko kopumā vērsti mani pētījumi, ir pozitīvas teoloģiskas konsekvences, kas, manuprāt, tuvojas teologu Ernsta Fuhsa un Gerharda Ēbelinga tēzēm: *Fuchs E. Hermeneutik.*<sup>2</sup> 1960; *Ebeling G. Hermeneutik // RGG<sup>3</sup>. /Sk. arī: Zur Problematik des Selbstverständnisses (Kl. Schr. Bd. 1. S. 70 — 81; Ges. Werke. Bd. 2. S. 121 — 132)./*

raksta: «Bībeles tekstu interpretācija pakļaujas tiem pašiem saprašanas nosacījumiem, kuriem pakļaujas visa pārējā literatūra.»<sup>276</sup> Taču šī teikuma jēga ir divnozīmīga. Jo runa ir tieši par to, vai bez nosacījumiem, kas formālā vispārībā jāizpilda attiecībā pret jebkuru tekstu, šī visa pārējā literatūra nepakļaujas vēl arī citiem saprašanas nosacījumiem. Bultmans pats uzsver, ka jebkura saprašana paredz interpretētāja dzīves [diktēto] attieksmi pret tekstu, viņa iepriekšējo saistību ar lietu, kas tiek ietverta tekstā. Viņš šo hermeneitisko priekšnosacījumu dēvē par *priekšsaprātņi*, jo to, protams, nesasniedz saprašanas procesā, tā ir jau paredzēta. Tā, piemēram, Hofmans, kuru Bultmans labprāt citē, raksta, ka bibliskā hermeneitika jau paredz attieksmi pret Bībeles saturu.

Taču rodas jautājums — ko nozīmē «priekšnosacījums»? Vai tas ir dots reizē ar cilvēcisko eksistenci kā tādu? Vai ikvienā cilvēkā pastāv saistība ar dievišķās Atklāsmes patiesību, jo cilvēku kā tādu aizkustina jautājums par Dievu? Vai arī jāsaka, ka tikai Dieva dēļ, t.i., ticības dēļ, cilvēciskā eksistence iepazīst sevi šajā Dieva jautājuma aizkustinātībā? Taču tad priekšnosacījums, kas iekļaujas priekšsaprātņē jēdzienā, kļūst apšaubāms. Acīmredzot šis priekšnosacījums ir spēkā nevis vispārīgi, bet tikai no pareizās ticības pozīcijām.

Attiecībā uz Veco Derību tā ir sena hermeneitiska problēma. Kas ir pareizs — tās kristietiskais izklāsts no Jaunās Derības pozīcijām vai jūdaiskais izklāsts? Varbūt abi ir attaisnoti, un starp tiem pastāv kopība? Vai tā ir tas, ko izklāstā patiesībā saprot? Jūds, kas Vecās Derības biblisko tekstu saprot citādi nekā kristietis, vadās pēc tā paša priekšnosacījuma, ka arī viņu ir aizkustinājis Dieva jautājums. Tomēr par kristīgā teologa izteikumiem viņš uzskatīs, ka tas nesaprot pareizi, ja Svētās Grāmatas patiesības ierobežo ar Jauno Derību. Tādējādi priekšnosacījums par Dieva jautājuma aizkustinātību patiesībā jau ietver sevī pretenzijas uz īstā Dieva un Viņa atklāsmes zināšanu. Pat to, ko nozīmē neticība, nosaka prasītā ticība. Eksistenciālā priekšsaprātne, pēc kuras vadās Bultmans, var būt tikai kristietiska priekšsaprātne.

Varbūt arī varētu mēģināt izvairīties no šīs konsekvences, sakot, ka pietiek *zināt*, ka reliģiskie teksti ir saprotami tikai kā teksti, kas sniedz atbildi uz jautājumu par Dievu. Interpretētājam nav jāņem vērā pašam sava reliģiskā aizkustinātība. Bet ko gan teiktu marksists, kas uzskata, ka visus reliģiskos izteikumus var saprast tikai tad, ja tos skata kā sabiedrības varas attieci-

<sup>276</sup> Bultmann R. *Glauben und Verstehen*. [Tübingen, 1952.] Bd. II. S. 231.

interesu atspoguļojumu? Viņš taču, protams, neakceptēs priekšnosacījumu, ka cilvēka eksistenci kā tādu ir aizkustinājis Dieva jautājums. Šāds priekšnosacījums acīmredzot ir spēkā tam, kurš attiecībā pret patieso Dievu jau atzinis ticības un neticības alternatīvu. Tāpēc teoloģiskās priekšsaprātnes hermeneitiskā jēga, manuprāt, pati ir teoloģiska. Arī hermeneitikas vēsture rāda, ka tekstu iztaujāšanu nosaka ļoti konkrēta priekšsaprātne. Acīmredzot modernā hermeneitika, būdama protestantiska disciplīna, kā Rakstu izklāstīšanas māksla ir polemiski saistīta ar katoliskās baznīcas dogmatisko tradīciju un tās mācību par atbilstību. Tai pašai ir dogmatiski konfesionāls raksturs. Tas nenozīmē, ka šāda teoloģiskā hermeneitika ir dogmatiski aizspriedumaina un ka tā izlasa to, ko pati [tekstā] ielikusi. Gluži pretēji, tā patiešām liek sevi uz spēles. Taču tā vadās pēc priekšnosacījuma, ka Rakstu Vārds aizgrābj un ka tikai aizgrābtais — ticot vai šauboties — saprot. Tādējādi aplikācija ir pirmajā vietā.

Līdz ar to kā patiesi kopīgo visām hermeneitikas formām mēs varam uzskatīt to, ka jēga, kas jāsaprot, tiek konkretizēta un pilnīgota tikai izklāstā un ka šī izklāstošā darbība tomēr ir pilnīgi saistīta ar teksta jēgu. Nedz jurists, nedz teologs aplicēšanas uzdevumā nesaskata brīvību attiecībā pret tekstu.

Tomēr šķiet, ka vēsturisko garazinātņu ietvaros uzdevums konkretizēt un aplicēt vispārīgo ir pavisam cita funkcija. Jautājot, ko nozīmē aplikācija un kā tā parādās garazinātņu praktizētajā saprašanā, katrā ziņā jāatzīst, ka pastāv noteikta tradējumu grupa, pret kuru mēs izturamies aplicējosi — tāpat kā jurists pret likumu un teologs pret pasludinājumu. Gluži tāpat, kā tiesnesis cenšas atrast taisnību, bet sprediķotājs — pasludināt atpestīšanu, un gluži tāpat, kā sludinājuma jēga savu pilnību iegūst tikai izsludināšanā un pasludināšanā, arī attiecībā pret filosofisku tekstu vai dzeju var atzīt, ka šādi teksti prasa no lasošā un saprotošā savu rīcību un ka mums nav brīv saglabāt pret tiem vēsturisku distanci. Jāatzīst, ka šajā gadījumā saprašana vienmēr ietver sevī saprastās jēgas aplikāciju.

Bet vai aplikācija pieder saprašanai būtiski un nepieciešami? Raugoties no modernās zinātnes pozīcijām, tiks sniegta negatīva atbilde un teikts, ka šāda aplikācija, kas interpretētajam, tā teikt, liek pārstāvēt teksta sākotnējo adresātu, vispār neattiecas uz zinātni. Vēsturiskajām garazinātnēm tā ir principiāli liegta. Jo modernās zinātnes zinātniskums izpaužas tieši tur, ka tā objektīvē tradējumu un metodiski eliminē interpretētāja tagadnes ietekmi uz saprašanu. Bieži vien šis mērķis ir grūti sasniedzams, un tieši teksti ar nenoteiktu adresātu — teksti, kas paši pretendē būt vispārnozīmīgi tam, kurš sasniedz tradējumu, — ne tik viegli iztur šo vēsturiskās un dogmatiskās

intereses nošķiršanu. Labs piemērs ir problemātika, kas raksturo zinātnisko teoloģiju un tās attieksmi pret biblisko tradējumu. Var rasties iespaids, ka izlīdzinājums starp vēsturiski zinātnisko un dogmatisko interesi jāatrod personas privātajā sfērā. Līdzīgi varētu būt arī ar filosofiem un mūsu māksliniecisko apziņu, ja kāds jūtas attiecīgo darbu uzrunāts. Tomēr zinātne izvirza pretenziju, ka, pateicoties savai metodikai, tā pastāv neatkarīgi no jebkādas subjektīvās aplikācijas.

Aptuveni šādi vajadzētu argumentēt no modernās zinātņu teorijas pozīcijas. Notiks atsaukšanās uz tādu gadījumu eksemplāro vērtību, kuros vispār nav iespējama nepastarpināta interpretētāja substituēšana adresāta vietā. Piemēram, tur, kur tekstam ir pavisam noteikts adresāts, teiksim, līguma partneris, rēķina vai pavēles saņēmējs. Lai pilnīgi saprastu teksta jēgu, protams, var, tā teikt, pārcelties adresāta vietā, un, tā kā šim pārcelšanās [aktam] jānodrošina pilnīga teksta konkretizācija, to arī var atzīt par interpretācijas veikumu. Taču šāda pārcelšanās sākotnējā lasītājā (Šleiermahers) ir pavisam kaut kas cits nekā aplikācija. Tā tieši pārlec pāri «toreiz» un «tagad», Tu un Es pastarpināšanas uzdevumam, ko, mūsaprāt, veic aplikācija un ko, piemēram, arī juridiskā hermeneitika atzīst par savu uzdevumu.

Aplūkosim, piemēram, pavēles saprašanu. Pavēle ir iespējama tikai tur, kur ir kāds, kam tā jāizpilda. Tātad saprašana iekļaujas personu attiecībās, kur vienai personai ir jāpavēl. Saprast pavēli nozīmē aplicēt to konkrētajā situācijā, uz kuru tā attiecas. Pavēli gan var atkārtot, lai kontrolētu, vai tā pareizi saprasta. Tas neko nemaina tajā, ka tās patieso jēgu nosaka tikai «jēgabilstīgās» izpildes konkrētība. Tāpēc pastāv arī izteikta atteikšanās izpildīt pavēli, kas nav vienkārša nepaklausība, tā legitimējas, vadoties pēc izteiktās pavēles jēgas un tās konkretizējuma. Tas, kurš atsakās izpildīt pavēli, ir to sapratis, un, tā kā viņš to aplicē konkrētā situācijā un zina, ko nozīmētu paklausīšana, tad atsakās to izpildīt. Acīmredzot saprašana samērojas ar mēru, kas pastāv nevis pavēles burtiskumā un pavēlošā īstajā viedoklī, bet tikai paklausosā situācijas sapratnē un atbildīgumā. Pat ja pavēli izdod vai saņem rakstiski, lai varētu kontrolēt sapratnes un izpildes pareizību, nemēdz domāt, ka tajā būtu pateikts viss. Izpildīt pavēli burtiski, nevis sekojot tās jēgai, ir blēdīšanās motīvs. Tātad nav nekādu šaubu, ka pavēles saņēmējam jāisteno noteikta produktīva jēgas sapratne.

Iedomāsimies *vēsturnieku*, kas tradējumā atrod šādu pavēli un grib to saprast. Viņš salīdzinājumā ar sākotnējo adresātu ir pavisam citā situācijā. Viņš nav adresāts, tāpēc viņam pavēle nepavisam nav jāattiecina uz sevi. Tomēr, lai patiesām saprastu pavēli, viņam jāveic pilnīgi tas pats darbs, ko

veic iedomātais pavēles saņēmējs. Arī viņš, attiecinot pavēli uz sevi, itin labi var nošķirt pavēles sapratni no tās izpildes. Viņam ir iespēja neizpildīt pavēli, pat ja — un tieši tad, ja — viņš to ir sapratis. Savukārt vēsturniekam var rasties grūtības, rekonstruējot situāciju, kurā pavēle tikusi izdota. Taču arī viņš to saprot pilnīgi tikai tad, kad veicis šo konkretizēšanas uzdevumu. Tā ir visnotaļ skaidra hermeneitiska prasība — saprast teksta izteikumus saskaņā ar konkrēto situāciju, kurā tie tikuši izteikti.

Saskaņā ar zinātnes pašizpratni vēsturniekam nav nekādas atšķirības, vai tekstam ir noteikts adresāts vai tas domāts kā «mūžīgs īpašums». Hermeneitiskā uzdevuma vispārīgums drīzāk jau sakņojas [apstākļi], ka jebkurš teksts jāsaprot tam atbilstošajā redzesleņķī. Bet tas nozīmē, ka vēsturiskā zinātne vispirms mēģina saprast jebkuru tekstu sevī un tā saturiskā viedokļa patiesību atstāj atklātu. Saprāšana, protams, ir konkretizēšana, taču tā ir tāda konkretizēšana, kas saistīta ar šādas hermeneitiskās distancēs uzturēšanu. Saprot tikai tas, kurš prot nepiedalīties spēlē. Tāda ir zinātnes prasība.

Saskaņā ar šādu garazinātņu metodikas pašinterpretāciju principā var teikt, ka interpretētājs jebkuram tekstam piedomā klāt adresātu, visviens, vai viņš tekstā noteikti uzrunāts vai vispār nav uzrunāts. Katrā ziņā šis adresāts ir sākotnējais lasītājs, no kura interpretētājs prot sevi atšķirt. Tas ir skaidrs no negatīvā [aspekta]. Tas, kurš kā filologs vai vēsturnieks mēģina saprast kādu tekstu, katrā ziņā neattiecinā tā runu uz sevi. Viņš tikai mēģina saprast autora viedokli. Viņš neinteresējas, kamēr grib tikai saprast, par domātā lietīško patiesību, — pat tad ne, ja pats teksts pretendē vēstīt patiesību. Šajā ziņā filologs un vēsturnieks ir vienisprātis.

Tomēr pilnīgi skaidri redzams, ka hermeneitika un historika nav viens un tas pats. Iedziļinoties abu metodiskajā atšķirībā, mēs saskatīsim to iedomāto kopību un iepazīsim *patieso kopību*. Vēsturnieks izturas pret tradētajiem tekstiem citādi, jo tiecas caur tiem saskatīt pagātnes fragmentu. Tāpēc viņš mēģina tekstu papildināt un kontrolēt ar citiem tradējumiem. Viņš gandrīz vai uzskata par filologa vājumu to, ka tas savu tekstu uzlūko kā mākslasdarbu. Mākslasdarbs ir vesela pasaule, kas ir pašpietiekama. Taču vēsturiskā interese nepazīst šādu pašpietiekamību. Tā, piemēram, jau Diltejs vērsās pret Šleiermaheru: «Filoloģija it visur gribētu redzēt sevī pabeigtu būtmi.»<sup>277</sup> Ja kāds tradēts dzejolis iespaido vēsturnieku, tad viņa skatījumā tam nav nekādas hermeneitiskas nozīmes. Viņš principā nevar sevi saprast

<sup>277</sup> *Der junge Dilthey*. S. 94.

kā teksta adresātu un pakļauties teksta pretenzijai. Gluži pretēji, viņš iztaujā savu tekstu par kaut ko tādu, ko pats teksts negrib sniegt. Tas attiecas pat uz tādu tradējumu, kas pats jau tiecas būt vēsturisks atainojums. Arī historiogrāfs tiek pakļauts vēsturiskai kritikai.

Šajā ziņā vēsturnieks pārsniedz hermeneitisko nodarbi. Līdz ar to arī interpretācijas jēdziens iegūst jaunu un saasinātu jēgu. Tas nozīmē ne tikai dotā teksta saprašanas eksplīcītu īstenošanu, ko veic filologs. Vēsturiskās interpretācijas jēdziena atbilstība drīzāk jau pastāv *izteikuma* jēdzienā, ko vēsturiskā hermeneitika nesaprot tā klasiskajā un tradicionālajā nozīmē, t.i., kā retorikas terminu, kas izsaka valodas un domas attiecības. Tas, ko izteikums izsaka, tieši ir ne tikai tas, kas tajā jāizsaka, kas tajā tiek domāts, bet pirmām kārtām tas, kas šādā domāšanā un teikšanā tiek izteikts, kaut arī to nedrīkst izteikt, proti, tas, ko izteikums, tā teikt, «nodod». Šajā plašajā nozīmē jēdziens «izteikums» aptver daudz vairāk nekā valodas izteikums. Tas aptver visu to, aiz kā jānokļūst, ja grib aiz tā nokļūt, un vienlaikus pastāv tā, ka nodrošina šo nokļūšanu aiz tā. Interpretācija attiecas nevis uz domāto, bet uz apslēpto un atklājamo jēgu. Šajā ziņā jebkurš teksts ir ne tikai saprotama jēga, daudzējādā ziņā tam vajadzīga interpretācija. Pirmām kārtām tas pats ir izpaušmes fenomēns. Skaidrs, ka vēsturnieku interesē tieši šis aspekts. Jo liecības vērtība, kas, piemēram, piemīt ziņojumam, faktiski ir atkarīga no tā, kas ir šis teksts kā izpaušmes fenomēns. Tajā var uzminēt, ko rakstītājs, neko nesakot, gribējis, pie kādas partijas piederējis, kāda pārliecība bijusi par lietām vai pat kāda negodīguma un nepatiesīguma pakāpe viņam piešķirama. Šie subjektīvie liecinieka drošticamība momenti, protams, jāņem vērā. Taču tradējuma saturs, pat ja ir skaidra tā subjektīvā drošticamība, pirmām kārtām pats vēl tiek interpretēts, t.i., teksts tiek saprasts kā dokuments, kura īstā jēga meklējama ārpus tā burtiskās jēgas, piemēram, salīdzinājumā ar citiem datiem, kas ļauj noteikt tradējuma vēsturisko vērtību.

Tādējādi *vēsturniekam principiāli nozīmīgs ir tas, ka tradējums interpretējams citā nozīmē, nekā to prasa paši teksti*. Viņš vienmēr ielūkojas aiz tekstiem un iztaujā jēgviedokli, ko tie pauž, par īstenību, ko tie negribot izteikusi. Teksti parādās līdzās visam pārējam vēsturiskajam materiālam, t.i., līdzās tā sauktajiem pārpalikumiem. Arī tie ir interpretējami, t.i., jāsaprot ne tikai tas, ko tie saka, bet arī tas, ko tie apliecina.

Tādējādi interpretācijas jēdziens it kā iegūst savu pilnību. Jāinterpretē tur, kur teksta jēga nelauj sevī saprast nepastarpināti. Jāinterpretē it visur, kur negrib uzticēties tam, ko parādība nepastarpināti priekšstata. Tā interpretē psihologs, kas neatstāj dzīves izpaušmes to pastāvošajās nozīmēs, bet jautā, kas norisinājies

bezapziņā. Gluži tāpat tradējuma dotumus interpretē vēsturnieks, lai nokļūtu pie patiesās jēgas, kas tajos izsakās un vienlaikus arī slēpjas.

Līdz ar to pastāv dabisks spriegums starp vēsturnieku un filologu, kas tekstu grib saprast tā skaistuma un patiesības dēļ. Vēsturnieks interpretē, tiecoties uz kaut ko tādu, kas pašā tekstā netiek izteikts un neatrodas teksta domātajā jēgas virzienā. Principā vēsturiskā un filoloģiskā apziņa nokļūst konfliktā. Tomēr šis spriegums gandrīz vai nepastāv kopš tā laika, kad vēsturiskā apziņa mainīja arī filologa nostāju. Kopš tā laika viņš vairs nepretendē uz to, ka viņa tekstiem būtu normatīva nozīme. Viņš tos vairs neuzskata par teikšanas paraugiem un vairs neskata teiktā priekšzīmīgumā, viņš tos skata sakarībā ar kaut ko citu, ko tie paši nemaz nedomā, t.i., viņš skatās kā vēsturnieks. Līdz ar to filoloģija ir kļuvusi par vēstures palīgdisciplīnu. Par to liecina, piemēram, klasiskā filoloģija, kas (Vilamovica gadījumā) sāka sevi dēvēt par senatnes zinātni. Tā ir vēsturiskās pētniecības nozare, kuras priekšmets galvenokārt ir valoda un literatūra. Filologs, iegūstot saviem literārajiem avotiem vēsturisku dimensiju, ir vēsturnieks. Saprast šajā gadījumā nozīmē iekļaut doto tekstu valodas, literārās formas, stila utt. vēstures kontekstā un, visbeidzot, ar šādu pastarpinājumu iekļaut visu vēsturiskās dzīves kontekstā. Tikai dažkārt izlaužas paša teksta senā iedaba. Tā, piemēram, novērtējot antīkos historiogrāfus, filologs sliksies šiem dižajiem rakstniekiem ticēt vairāk, nekā to pieļauj vēsturnieks. Šajā ideoloģiskajā labtībā, ar kādu filologs pārvērtē savu tekstu liecības vērtību, saglabājas pēdējā palieka no filologa senās pretenzijas būt 'skaisto runu' draugam un klasiskās literatūras starpniekam.

Tāču pajautāsim, vai ir pareizi aprakstīts šis garazinātu paņēmieni, par kuru vēsturnieks un filologs patlaban ir vienisprātis, un vai universālā pretenzija, ko tādējādi izvirza vēsturiskā apziņa, ir attaisnota. Attiecībā uz *filoloģiju* tas ir visai apšaubāmi.<sup>278</sup> Beigu beigās filologs — skaisto runu draugs — pārprot pats sevi, klanoties vēsturiskā pētījuma mēroga priekšā. Viņa tekstu priekšzīmīgums pirmām kārtām bija saistīts ar to formu. Tas, ka klasiskajā literatūrā viss pateikts priekšzīmīgi, bija senais humānisma patoss. Tāču tas, kas tiek pateikts priekšzīmīgi, patiesībā ir kaut kas vairāk par formālu paraugu. Skaistās runas saucas skaistas ne tikai tāpēc, ka pateiktais ir pateikts skaisti, bet arī tāpēc, ka tas, kas tajās tiek teikts, ir kaut kas skaists. Tās nepavisam netiecas būt tikai skaista izrunāšanās. Visā pilnībā tas attiecas uz tautu dzējisko tradējumu: mēs apbrīnojam ne tikai tradējuma dzejisko spēku, izteikuma fantāziju un mākslu, bet arī pārāko patiesību, kas no tā runā.

<sup>278</sup>Sk.: Patzer H. *Der Humanismus als Methodenproblem der klassischen Philologie (Studium Generale)*. 1948).

Ja filologa darbībā vēl palicis kaut kas dzīvs no priekšzīmīguma pieņemšanas, tad viņš savus tekstus patiesībā saista nevis vienkārši ar rekonstruējamo adresātu, bet pats ar sevi (tiesa, negribot pats to atzīt). Viņš ļauj priekšzīmīgajam būt par paraugu. Taču jebkurā priekšzīmīguma pieņemšanā vienmēr jau pastāv saprašana, kas jautājumu vairs neatstāj atklātu, tā jau ir izvēlējusies un zina savus pienākumus. Tāpēc šādai sevis satiecināšanai ar paraugu vienmēr ir pēctecības raksturs. Gluži tāpat, kā pēctecība ir kaut kas vairāk par vienkāršu atdarināšanu, arī tās saprašana aizvien ir jauna sastapšanās forma, kam piemīt norises raksturs, jo tā nevis atstāj jautājumu vienkārši atklātu, bet ietver sevī aplikāciju. Filologs it kā turpina pīt lielo, mūs visus virzošo paradumu un tradējuma pinumu.

Atzīstot to, filoloģiju vajadzētu atbrīvot no vēstures, lai tā atgūtu savu patieso cieņu un sevis pašas atbilstīgo sapratni. Taču tā man šķiet tikai puse patiesības. Drīzāk jau jājautā, vai arī vēsturiskās attieksmes tēls, kas mūs vādīja, nav izkropļots. Varbūt ne tikai filologa attieksme, bet arī *vēsturnieka attieksme* nemaz nav tik ļoti orientēta uz dabaszinātņu metodes ideālu kā modeli, ko mums piedāvā juridiskā un teoloģiskā hermeneitika. Var gadīties, ka vēsturiskā attieksme pret tekstiem specifiski atšķiras no filologa sākotnējās saistības ar saviem tekstiem. Var gadīties, ka vēsturnieks mēģina nokļūt aiz tekstiem, lai piespiestu sniegt skaidrojumu, ko tie nevēlas dot un paši par sevi arī nevar dot. Mērot ar atsevišķā teksta mērogu, tā patiesām arī izskatās. Vēsturnieks izturas pret saviem tekstiem kā tiesas izmeklētājs liecinieka nopratināšanā. Taču vienkārša faktu konstatācija, ko viņš, piemēram, izvilina no liecinieka aizspriedumainības, vēl nepadara viņu par vēsturnieku, par tādu viņu padara tikai konstatācijā atrastās nozīmes sapratne. Ar vēstures liecībām ir gluži tāpat kā ar liecinieku izteikumiem tiesā. Ne velti tiek izmantots viens un tas pats vārds. Abos gadījumos liecība ir faktu konstatēšanas palīgīdzeklis. Taču fakti paši nav īstais priekšmets, tie ir tikai vienkāršs materiāls, lai atrisinātu īsto uzdevumu: tiesnesis atrastu taisnību, vēsturnieks noteiktu kāda procesa vēsturisko nozīmi tā vēsturiskās pašapziņas veselumā.

Tādējādi visa atšķirība varbūt ir tikai mēroga jautājums. To nedrīkst izvēlēties pārāk šauru, ja vēlas aptvert savpato. Sakarā ar tradicionālo hermeneitiku mēs jau parādījām, ka tā mākslīgi samazināja fenomena dimensiju; tas pats acīmredzot sakāms arī par vēsturisko attieksmi. Varbūt arī šajā gadījumā patiesi izšķirīgais pastāv jau pirms visa veida vēsturisko metožu pielietojuma? Vēsturiskā hermeneitika, kas *vēsturiskās jautāšanas būtību* neizvirza centrā un nejautā par motīviem, kuru ietvarā vēsturnieks pievēršas tradējumam, ir zaudējusi savu īsto kodolu.

Ņemot to vērā, kļūst redzams, ka attiecības starp filoloģiju un vēsturi ir pavisam citādas. Mēs varējām runāt par vēstures izraisīto filoloģijas atsvešinātību, taču tas nav [šis] lietas galīgais aspekts. Man drīzāk šķiet, ka *aplikācijas problēma*, ko mums nācās atgādināt filologam, ir *noteicošā arī komplikētajā vēsturiskās saprašanas situācijā*. Protams, šķiet, ka viss runā tam pretī, šķiet, ka vēsturiskā saprašana noraida tradējuma izvirzīto aplikācijas pretenziju. Mēs redzējām, ka savdabīgā intences pārvirzē viņš savam tekstam neļauj pastāvēt paša teksta intencē, viņš to uzlūko kā vēsturisku avotu, t.i., iegūst no tā sapratni par kaut ko tādu, kas tekstā nemaz nav bijis domāts, bet izpaužas tikai priekš mums.

Bet, ja ieskatās vērīgāk, rodas jautājums, vai vēsturnieka saprašana patiešām strukturāli atšķiras no filologa saprašanas. Protams, viņš skata tekstus citā aspektā. Taču šī intences pārmaiņa attiecas tikai uz atsevišķu tekstu kā tādu. Tomēr atsevišķais teksts vēsturniekam saplūst ar citiem avotiem un liecībām tradējuma vienotajā veselumā. Šī tradējuma veseluma vienotība ir viņa īstais hermeneitiskais priekšmets. Tā viņam jāsaprot tādā pašā nozīmē, kādā filologs saprot savu tekstu tā pašā viedokļa vienotībā. Līdz ar to arī viņam jāīsteno aplikācijas uzdevums. Tas ir izšķirīgais punkts. Vēsturiskā saprašana izpaužas kā sava veida filoloģija lielākos apmēros.

Taču tas, piemēram, nenozīmē, ka mēs pieņemam vēsturiskās skolas hermeneitisko nostāju, kuras problemātiku iepriekš aplūkojām. Mēs runājam par filoloģiskās shēmas kundzību vēsturiskajā pašizpratnē un jo īpaši sakarā ar Dilteja garazinātņu pamatojumu parādijām, kāpēc nevarēja īsti realizēties vēsturiskās skolas īstenais nolūks izzināt vēsturi nevis kā vienkāršu ideju kompleksu izvērsumu, bet kā realitāti. Mēs savukārt nekādā ziņā neapgalvojam Dilteja garā, ka visa norise būtu tik pilnīgs jēgveidojums kā lasāms teksts. Dēvējot vēsturi par filoloģiju lielākos apmēros, vēsturi nedrīkst saprast kā gara vēsturi.

Mūsu apsvērumi drīzāk ir vērsti pretējā virzienā. Mēs, mūsaprāt, esam pareizāk sapratuši, kas ir teksta lasīšana. Patiešām, nav lasītāja, kura priekšā vienkārši būtu atvērta lielā pasaules vēstures grāmata. Taču nav arī lasītāja, kas, turot savā priekšā tekstu, vienkārši lasa to, kas tur uzrakstīts. Gluži pretēji, jebkurā lasīšanā norisinās aplicēšana, tā ka tas, kurš tekstu lasa, pats vēl ir sadzirdētajā jēgā. Viņš pieder tekstam, kuru saprot. Vienmēr būs tā, ka jēgas līnija, kas atklājas teksta lasīšanā, apraujas atvērtā nenoteiktībā. Viņš var atzīties, viņam pat jāatzīst, ka nākamās paaudzes to, ko viņš tekstā izlasījis, sapratis citādi. Tas, kas attiecas uz jebkuru lasītāju, attiecas arī uz vēsturnieku. Atšķirība ir tikai tā, ka vēsturnieka gadījumā runa ir par vēsturiskā tradējuma

veselumu, kas viņam jāsamēro ar savas dzīves tagadni, ja viņš vēlas saprast, līdz ar to atstājot to atvērtu nākotnei.

*Tādējādi mēs atzīstam arī filoloģijas un vēstures iekšējo vienotību*, taču mēs to saskatām nevis vēsturiskās metodes universalismā, objektivējošā interpretētāja aizstāšanā ar sākotnējo lasītāju, tradējuma kā tāda vēsturiskajā kritikā, bet gan, tieši pretēji — tajā, ka abas īsteno aplicēšanu, kurai atšķirīgi ir tikai mērogi. Ja filologs saprot doto tekstu, t.i., saprot sevi teksta dotajā jēgā, tad vēsturnieks vēl saprot arī lielo, viņa nojausto pasaules vēstures tekstu, kurā jebkurš tradētais teksts ir tikai jēgas fragments, burts, un arī viņš saprot pats sevi šajā lielajā tekstā. Abi — gan filologs, gan vēsturnieks — līdz ar to atgriežas mājup no pašaizmirstības, kurā tos bija iedzinusi domāšana, kas par vienīgo mērogu uzskatīja modernās zinātnes metodes apziņu. Savu isto pamatu viņi abi atrod *vēsturiski iedarbīgajā apziņā*.

Līdz ar to juridiskās hermeneitikas modelis patiešām izrādījās auglīgs. Ja jurists savā tiesneša funkcijā attiecībā pret likuma teksta sākotnējo jēgu apzinās tiesību paplašināšanas legimititāti, tad viņš dara tieši to, kas pats par sevi norisinās jebkurā saprašanā. *Senā hermeneitiskās disciplīnas vienība atjauno savas tiesības, ja jebkurā filologa un vēsturnieka hermeneitiskajā darbībā atpazīst vēsturiski iedarbīgo apziņu*.

Tagad ir noskaidrojušies visās saprašanas formās pastāvošās aplikācijas jēga. Aplikācija nav kaut kādas vispārības, kas būtu dota un vispirms saprasta sevī, papildu pielietojums konkrētā gadījumā, tā pirmām kārtām ir ista pašas vispārības — mums dotā teksta — sapratne. Saprašana ir iedarbības veids un pazīst sevi kā šādu iedarbību.

### 3. VĒSTURISKI IEDARBĪGĀS APZIŅAS ANALĪZE

#### a. REFLEKSIJAS FILOSOFIJAS ROBEŽAS 279

Mums jājautā: kā ir saistītas zināšanas un iedarbība? To, ka vēsturiski iedarbīgā apziņa ir kaut kas cits nekā iedarbības vēstures izpēte, kas kādam

<sup>279</sup>/Izteicienu 'refleksijas filosofija' ir izveidojis Hēgelis, vērsoties pret Jakobi, Kantu un Fihti. Tas parādās jau nosaukumā «Tīcība un zināšanas», taču parādās kā 'subjektivitātes refleksijas filosofija'. Pats Hēgelis to vērs pret prāta refleksiju./

darbam piemītusi kā pēdas, ko tas atstāj aiz sevis, — to, ka drīzāk jau tā ir paša darba apziņa un paša īstenota iedarbība, mēs uzsvērām jau iepriekš.<sup>280</sup> Visam mūsu horizonta veidošanās un sajaukšanās izklāstam vajadzēja tieši aprakstīt vēsturiski iedarbīgās apziņas īstenošanās veidu. Bet kas tā ir par apziņu? Tā ir izšķirīgā problēma. Var jau nemitīgi uzsvērt, ka vēsturiski iedarbīgā apziņa ir kā iekļauta pašā iedarbībā. Tomēr šķiet, ka tai kā apziņai piemīt būtiskā iespēja pacelties virs tā, kā apziņa tā ir. Refleksivitātes struktūra ir principiāli dota līdz ar jebkuru apziņu. Tātad tai jāattiecas arī uz iedarbības vēstures apziņu.

Mēs varam izteikties arī šādi: vai, runājot par vēsturiski iedarbīgo apziņu, neesam izstumti refleksijas imanentajā likumsakarībā, kas likvidē visu nepastarpināto aizgrābtību, ko mēs dēvējam par iedarbību? Varbūt līdz ar to esam spiesti piekrist *Hēgelim* — vai hermeneitikas fundamentam tad tomēr nav jābūt *absolūtajam vēstures un patiesības pastarpinājumam*, kā to domāja Hēgelis?

Mēs nevaram uztvert šo jautājumu pārāk nopietni, ja atceramies vēsturisko pasaules skatījumu un tā izvēršanos laikā no Šleiermahera līdz Diltejam. Visur bija redzams viens un tas pats. It visur hermeneitikas prasība tiek izpildīta tikai zināšanu bezgalībā, domājošajā visa tradējuma saistījumā ar tagadni. Tā sakņojas pilnīgas apgaismības ideālā, pilnīgā mūsu vēsturiskā horizonta norobežošanā, sava galīguma atcelšanā zināšanu bezgalībā, izsakoties īsāk, visur klātesošajā vēsturiski zinošajā garā. Tam, ka 19. gadsimta historisms nekad atklāti nav atzinis šo konsekvenci, acīmredzot nav nekādas principiālas nozīmes. Galu galā tas tiek leģitimēts Hēgeļa pozīcijā, kaut arī vēsturnieki, pieredzes patosa iedvesmoti, labprātāk atsaucās uz Šleiermaheru un Vilhelmu fon Humboltu. Taču nedz Šleiermahers, nedz Humbolts nekad nav pārdomājuši savu pozīciju īsti līdz galam. Viņi, cik vien grib, var uzsvērt individualitāti, svešatnes robežas, ko pārvar mūsu saprašana, tomēr tikai bezgalīgajā apziņā saprašana rod savu pilnību, bet individualitātes ideja — savu pamatojumu. Saprašanas brīnumu nodrošina individualitātes panteistiskā iekļautība absolūtajā. Tātad arī šajā gadījumā būtme un zināšanas caurauž viena otru absolūtajā. Līdz ar to nedz Šleiermahera, nedz Humbolta kantisms attiecībā pret ideālisma spekulatīvo noslēgšanos Hēgeļa absolūtajā dialektikā nav patstāvīga sistemātiska afirmācija. Refleksijas filosofijas kritika, kas vērsta pret Hēgeli, attiecas arī uz viņiem.

<sup>280</sup>Sk.: 285. lpp.

Nemot vērā jaunhēgeliešu vēsturiski vareno kritiku, kas vērsta pret Hēgeli, mums jājautā, vai šī kritika neattiecas arī uz mūsu pašu vēsturiskās hermeneitikas versiju, vai mums ir izdevies atbrīvoties no refleksijas filosofijas metafiziskajām pretenzijām un attaisnot hermeneitiskās pieredzes legimitāti.

Tāpēc pirmām kārtām nepieciešams apzināties absolūtās refleksijas pakļaujošo spēku un atzīties, ka Hēgeļa kritiķi nekad isti nav varējuši pārtraukt šīs refleksijas burvju loku. Vēsturiskās hermeneitikas problēmu no spekulatīvā ideālisma hibrīdajām konsekvencēm būs iespējams atbrīvot tikai tad, kad nevis apmierināsies ar iracionāliem tā mikstinājumiem, bet prātis saglabāt Hēgeļa domas patiesību. Runa ir par to, ka vēsturiski iedarbīgā apziņa ir jādoma tā, lai iedarbības apziņā darba nepastarpinātība un pārākums atkal neizšķīstu refleksijas īstenībā, — tātad jādoma īstenība, kur refleksijas visvarenībai ir savas robežas. Tieši tas bija punkts, pret kuru vērsās Hēgeļa kritika un kurā patiesībā refleksijas filosofijas princips izrādījās pārāks par visām tā kritikām.

Par to liecina Hēgeļa pazīstamā polemika pret Kanta 'lietu par sevi'<sup>281</sup> Kanta kritiskā prāta robežu noteikšana ierobežoja kategoriju izmantošanu ar iespējamās pieredzes priekšmetiem un lietu par sevi, kas ir visu parādību pamatā, pasludināja par principā neizzināmu. Hēgeļa dialektiskā argumentācija iebilst, ka prāts, novelkot šo robežu un atšķirot lietu par sevi no parādības, patiesībā pierāda, ka tā ir viņa paša atšķirība. Līdz ar to tas nepavisam nenokļūst pie savas robežas, gluži pretēji, noteicot šo robežu, tas pilnīgi paliek pats pie sevis. Jo tas nozīmē, ka ir jau to pārkāpis. Tas, kas robežu padara par robežu, vienmēr jau ietver sevī to, attiecībā pret ko ar robežu ierobežotais robežojas. Robežas dialektika ir tāda, ka tā var pastāvēt, tikai pati sevi atceļot. Tā arī par-sevi-būtme, kas raksturo lietu par sevi atšķirībā no parādības, ir par sevi tikai mums. Tas, kas loģiskā vispārībā parādās robežas dialektikā, apziņai specifificējas pieredzē par to, ka no tās atšķirīgā par-sevi-būtme ir pašas citums un ka apzinās to tā patiesībā tikai tad, kad kļūst apzināts kā patums, t.i., kad zina pati sevi pilnīgajā absolūtajā pašapziņā. Vēlāk mēs vēl aplūkosim šīs argumentācijas pareizumu un robežas.

Kritika, kas vērsta pret šo absolūtā prāta filosofiju no visdažādākajām pozīcijām un ko veikuši Hēgeļa kritiķi, ir bezspēcīga attiecībā pret totālā dialektiskā pašpastarpinājuma konsekvenci, kā to savā fenomenoloģijā, it īpaši zinātnē par zināšanām, kas parādās, aprakstījis Hēgelis. Viņu īpaši nopietni

<sup>281</sup>Sk., piem.: *Enz.* § 60.

neskar tas, ka cits jāizzina nevis kā tīrās pašapziņas aptvertais manis paša citums, bet kā cits, kā Tu, — šis prototips visiem iebildumiem pret Hēgela dialektikas bezgalīgu. Jo iespējams, ka «gara fenomenoloģijas» dialektisko gaitu nekas nenosaka tik izšķirīgi kā tieši Tu problēmas atzišana. Minēsim tikai dažus šīs vēstures etapus: paša pašapziņa — saskaņā ar Hēgeli — nokļūst pie savas pašapziņas patiesības tikai tad, kad tā citā izcīna savu atzišanu. Vīra un sievas nepastarpinātās attiecības ir dabiska savstarpējās atzišanas iepazīšana.<sup>282</sup> Sirdsapziņa ir atzišanas garīgais elements, un savstarpējo pašatzišanu, kur gars ir absolūts, var sasniegt tikai ar atzišanos un piedošanu. Nevar noliegt, ka Feiebaha un Kjerkegora iebildumi jau ietverti šajos Hēgela aprakstītajos gara veidojumos.

Polemikai pret absolūto domātāju pašai nav pozīcijas. Pašā refleksijā nekad neizdosies atrast Arhimeda punkta, lai apvērstu Hēgela filosofiju. Refleksijas filosofijas formālo kvalitāti veido tieši tas, ka nevar pastāvēt pozīcija, kas nebūtu iekļauta pie sevis nākošās apziņas refleksijas kustībā. Nepastarpinātības daudzinašana — vai tā būtu miesiskās iedabas nepastarpinātība vai pretenzijas izvirzošā Tu nepastarpinātība, vai vēsturiskās nejausības faktiskuma necauraidības nepastarpinātība, vai arī producēšanas attiecību realitātes nepastarpinātība — nemitīgi atspēko pati sevi, jo tā ir nevis nepastarpināta attieksme, bet gan refleksīva darbība. Pret vienkāršu samierinājumu domāšanā vērsta kreiso hēgeliešu kritika, kas palikusi parādā reālu pasaules pārmainīšanu, visa mācība par filosofijas pārvēršanu politikā filosofijai nozīmē sevis pašas atcelšanu.<sup>283</sup>

Līdz ar to rodas jautājums, cik lielā mērā refleksijas filosofijas dialektiskais pārākums atbilst lietīšķai patiesībai un cik lielā mērā tā rada tikai formālu šķietamību. Galu galā refleksijas filosofijas argumentācija nevar noliegt to, ka spekulatīvās domāšanas kritikā, ko veic no cilvēka galīgās apziņas pozīcijām, ir kaut kas patiess. Īpaši labi redzams tas kļūst ideālisma epigoniskajās figūrās, piemēram, neokantiskajā dzīves filosofijas un eksistences filosofijas kritikā. Heinrihs Rikerts, kas 1920. gadā iznīcinosi kritizēja 'dzīves filosofiju', vispār nespēja aptvert Ničes un Dilteja iedarbību, kas tolaik sāka vērsties

<sup>282</sup>/Precīzu atzišanas dialektikas (*Phänomenologie des Geistes IV, A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins. Herrschaft und Knechtschaft*) interpretāciju esmu piedāvājis sava darba «Hēgela dialektika» trešajā nodaļā (*Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien. Tübingen. 1980<sup>e</sup>. (Ges. Werke. Bd. 3.)*.)

<sup>283</sup> Marksistiskajai literatūrai tas ir raksturīgs joprojām. Sk. J. Häbermasa enerģisko šī punkta izstrādi: *Habermas J. Zur philosophischen Diskussion um Marx und den Marxismus II Phil. Rundschau V. 3/4. 1957. S. 183 ff.*

plašumā. Lai cik skaidri arī pierādītu jebkura relativisma iekšējo pretrunīgumu, vienmēr ir tā, kā izteicies Heidegers, — ka visā šajā uzvarošajā argumentācijā ir kaut kas no negaidīta uzbrukšanas mēģinājuma.<sup>284</sup> Tā, kaut arī izskatās tik pārliecinoša, gandrīz nemaz neskar lietas būtību. To izmantojot, rikojas pareizi, taču tā neizsaka nevienu pārāku atziņu, kas būtu auglīga. Tas, kas skepses vai relativisma tēze tiecas būt patiesa un līdz ar to pati sevi atceļ, ir neatspēkojams arguments. Bet vai šādi kaut kas tiek sasniegts? Gluži pretēji, refleksijas arguments, kas šādi šķiet uzvarošs, vērsas pret pašu argumentētāju, padarot aizdomīgu refleksijas patiesības vērtību. Tādējādi tiek skarta nevis skepses vai visas patiesības atceļošā relativisma realitāte, bet gan formālās argumentēšanas patiesības pretenzija.

Tāpēc šādu refleksijas argumentu formālismam tikai šķietami piemīt filosofiska leģitimitāte. Patiesībā tajos nekas netiek izzināts. Šādas argumentēšanas šķietamā leģitimitāte mums pirmām kārtām ir pazīstama no antīkās sofistikas, kuras iekšējo tukšumu pierādījis Platons. Platons bija arī tas, kas skaidri redzēja, ka nepastāv neviens pietiekami argumentatīvs kritērijs, kas ļautu atšķirt patiesi filosofisku runas izmantošanu no sofistiskās. It īpaši 7. vēstulē viņš parāda, ka formāls tēzes atspēkojums nepavisam ne obligāti izslēdz tās patiesumu.<sup>285</sup>

Tukšās argumentēšanas pirmtēls ir sofistiskais jautājums, kā vispār var jautāt par kaut ko tādu, ko nezina. Zīmīgi, ka šis sofistiskais iebildums, ko Platons formulē «Menonā»<sup>286</sup>, tiek pārvarēts nevis ar argumentatīvi pārāku risinājumu, bet ar atsaukšanos uz mītu par dvēseles preeksistenci. Tā, protams, ir ironiska atsaukšanās, jo preeksistences un atkalatminēšanās mīts, kam jāatrisina jautāšanas un meklēšanas mikla, patiesībā nevis izspēlē kādu reliģisku noteiktību, bet sakņojas atziņu meklējošās dvēseles noteiktībā, pārvarot formālās argumentēšanas tukšumu. Tomēr zīmīgi, ka, atzīdamis logosa vājumu, Platons sofistiskās argumentācijas kritiku pamato nevis loģiski, bet gan mītiski. Gluži tāpat, kā paties viedoklis ir dievišķa labvēlība un dāvana, arī patiesā logosa meklēšana un izzināšana nav nekāds brīvs gara pašpašums. Vēlāk mēs vēl uzzināsim, ka mītiskajai leģitimācijai, ko Platons piešķir sokrātiskajai dialektikai, ir fundamentāla nozīme. Ja sofisms nebūtu

<sup>284</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. S. 229.

<sup>285</sup> Tāda ir grūtās pasāzas (343c — d) jēga, kas 7. vēstules istuma noliedzējiem liek pieņemt otru, anonīmu Platonu. /Sk.: *Dialektik und Sophistik im VII. platonischen Brief* (Ges. Werke. Bd. 6. S. 90 — 115)./

<sup>286</sup> *Men.* 80d ff.

atspēkots — un argumentatīvi tas nav atspēkojams —, šis arguments izraisītu rezignāciju. Tas ir «slinkā prāta» arguments, un līdz ar to tam piemīt patiesi simboliska nozīme, jo visa tukšā reflektēšana, par spīti tās uzvaras šķietamībai, diskreditē refleksiju vispār.

Moderno domāšanu Platona mītiskais dialektiskā sofisma atspēkojums, lai cik skaidrs tas arī šķistu, neapmierina. Hēgelis nepazīst mītisku filosofijas pamatojumu. Gluži pretēji, viņam mīts attiecas uz pedagogiju. Galu galā tas ir prāts, kas pats sevi pamato. Izstrādājot refleksijas dialektiku kā totālu prāta pašpastarpinājumu, Hēgelis ir fundamentāli pārāks par argumentatīvo formālismu, ko mēs kopā ar Platonu dēvējam par sofistisku formālismu. Tāpēc viņa dialektika, kas vērsta arī pret tukšo saprašanas argumentāciju, ko viņš dēvē par «ārēju refleksiju», ir ne mazāk polemiska par Platona Sokrata dialektiku. Taču tieši tāpēc konfrontācijai ar Hēgeli ir centrālā nozīme hermeneitiskās problēmas [risinājumā]. Jo Hēgela gara filosofija pretendē īstenot totālu vēstures un tagadnes pastarpināšanu. Tajā ir runa nevis par refleksijas formālismu, bet par pašu lietu, ar ko nodarbojamies mēs. Hēgelis ir izreflektējis vēsturisko dimensiju, kurā sakņojas hermeneitikas problēma.

Tāpēc *vēsturiski iedarbīgās apziņas struktūra* mums jānosaka, atskatoties uz Hēgeli un atgrūzoties no Hēgela. Hēgela spirituālistisko kristietības iztulkošanu, ar kuras palīdzību viņš nosaka gara būtību, neskar iebildums, ka tajā neesot vietas cita un vēstures citādības pieredzei. Gluži pretēji — gara dzīve ir sevis paša iepazīšana citbūtmē. Uz pašizziņu vērsts gars redz sevi atvienotu no «pozitīvā» kā svešā, un tam jāiemācās samierināties ar to, iepazīstot kā savējo un dzimto. Atceļot pozitivitātes stingrību, tas samierinās pats ar sevi. Tā kā šāda samierināšanās ir gara vēsturiskais darbs, tad gara vēsturiskā attieksme nav nedz pašatspoguļojums, nedz arī vienkārši formāli dialektiska ar to notikušās pašatsvešināšanās atcelšana: tā ir *pieredze*, kas pieredz īstenību un pati ir īsta.

## b. PIEREDZES JĒDZIENS UN HERMENEITISKĀS PIEREDZES BŪTĪBA

Analizējot vēsturiski iedarbīgo apziņu, mums jāievēro tieši tas, ka tai ir *pieredzes* struktūra. Man šķiet, ka pieredzes jēdziens, lai cik paradoksāli tas arī skanētu, ir visnenoskaidrotākais jēdziens, kāds vien mums ir. Tā kā dabazinātņu indukcijas loģikā tam ir vadošā loma, tas tika pakļauts epistemoloģiskai shematizācijai, kas, manuprāt, mazina tā sākotnējo saturu. Atgādi-

nāšu, ka jau Diltejs angļu empirismam ir pārmetis vēsturiskās izglītības trūkumu. Mums tā šķiet nepilnīga kritika, jo paši norādījām uz viņa nenoskaidroto svārstīšanos starp «dzīves filosofisko» un epistemoloģisko motīvu. Līdzšinējās pieredzes teorijas, ieskaitot arī Dilteja teoriju, trūkums patiešām ir tas, ka šī teorija ir pilnīgi orientēta uz zinātņi un tāpēc vairs neievēro pieredzes iekšējo vēsturiskumu. Zinātnes mērķis ir tā objektivēt pieredzi, ka tajā vairs nav neviena vēsturiska momenta. Dabaszinātniskais eksperiments to sasniedz ar saviem metodiskajiem paņēmieniem. Taču ko līdzīgu veic arī garazinātņu vēsturiski kritiskā metode. Abos gadījumos objektivitāte jānodrošina tam, ka [visa] pamatā esošā pieredze tiek padarīta atkārtojama. Dabaszinātnē eksperimentiem ir jābūt atkārtoti pārbaudāmiem, un gluži tāpat arī garazinātnēs visiem paņēmieniem ir jābūt kontrolējamiem. Līdz ar to zinātnē nevar pieļaut pieredzes vēsturiskumu.

Šādi modernā zinātne savā metodiskajā veidā tikai attīsta to, uz ko jau tiekusies jebkura pieredze. Visa pieredze ir nozīmīga tikai tik lielā mērā, cik tā apstiprinās. Līdz ar to tās dignitāte sakņojas principiālajā atkārtojamībā. Un tas nozīmē, ka pieredze saskaņā ar savu būtību atceļ un līdz ar to izdzēs sevī savu vēsturi. Tas attiecas jau uz ikdienas dzīves pieredzi, taču pirmām kārtām — uz jebkuru zinātnisku pieredzes nostādīšanu. Līdz ar to pieredzes teorijas visnotaļ teleoloģiskā saistība ar tajā sasniedzamo patiesības iegūšanu nav nejausa modernās zinātnes teorijas vienpusība, tai ir lietisks pamatojums.

Jaunākajos laikos šim jautājumam īpašu uzmanību pievērsis *Edmunds Huserls*. Aizvien jaunos pētījumos viņš ir mēģinājis noskaidrot zinātnēs pastāvošās pieredzes idealizēšanu.<sup>287</sup> Šajā nolūkā Huserls sniedz pieredzes genealogiju, kurā dzīves pasaules pieredze pastāv jau pirms zinātņu idealizēšanas. Tomēr pār viņu pašu, manuprāt, valda vienpusība, kuru viņš kritizē. Jo viņš aizvien vēl ieprojičē eksaktās zinātniskās pieredzes idealizēto pasauli sākotnējā pasaules pieredzē, uzskatot, ka visas turpmākās pieredzes fundamenti ir uztvere kā ārēja uztvere, kas vērsta uz vienkāršu ķermeniskumu. Citēju burtiski: «Kaut arī šis jutekliskās klātesmes dēļ tas tūdaļ pat piesaista mūsu praktisko vai dvēseles interesi, tas arī mums tūdaļ pat pastāv kā šis noderīgais, piesaistošais vai atstumjošais, taču tas viss fundējas tajā,

<sup>287</sup>Sk., piem.: *Erfahrung und Urteil*. [Prag, 1939.] S. 42; *Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. S. 48 ff., 130 ff. /Zinātņu pamatā ir ļoti atšķirīgs fundēšanas jēdziens. Fenomenoloģiskā skatījumā, manuprāt, «tīrais» uztvērumi ir vienkārša konstrukcija, kas atbilst derivētam jēdzienam par klātesošu un līdz ar to parādās kā tā epistemoloģiskās idealizēšanas atlikuma pozīcija./

ka tas ir substrāts ar vienkārši jutekliski tveramām īpašībām, uz kurām jebkurā laikā ved iespējamās interpretācijas ceļš.»<sup>288</sup>/Var redzēt, cik ļoti pār viņu vēl valda ontoloģiskais «klātesmes» priekštēvums./ Huslerla mēģinājumam jutekliski ģenētiski atgriezties pie pieredzes sākotnes un pārvarēt zinātnes idealizēšanu acimredzot īpaši jācinās ar to grūtību, ka Ego tīrā transcendentālā subjektivitāte nav īstenībā dota kā tāda, bet vienmēr ir dota valodas idealizējumā, kas jau iemīt jebkurā pieredzes iegūšanā un kurā izpaužas atsevišķā Es piederība valodas kopībai.

Patiesām, pievērsoties modernās zinātnes teorijas un loģikas sākumiem, pastāv šī problēma, cik lielā mērā vispār iespējama tīra mūsu prāta izmantošana, lai vadītos pēc metodiskajiem principiem un lai paceltos pāri visiem aizspriedumiem un aizspriedumainībai — it īpaši «verbālistiskajai». *Bēkona* īpašais sasniegums šajā jomā ir tas, ka viņš nevis aprobežojās ar imanenti loģisko uzdevumu izstrādāt pieredzes teoriju kā pareizas indukcijas teoriju, bet izvērta visas šāda pieredzes veikuma morālās grūtības un antropoloģisko problemātiskumu. Viņa indukcijas metode tiecas pacelties pāri ikdienas pieredzes neregularitātei un nejaušībai un it īpaši tās dialektiskajai izmantošanai. Šajā sakarībā viņš apvērs *enumeratio simplex* sakņoto indukcijas teoriju, kas vēl tiek pārstāvēta humānistiskajā sholastikā, ievēstot jaunu metodiskā pētījuma laikmetu. Indukcijas jēdziens balstās uz to, ka vispārināšana norisinās nejaušu novērojumu rezultātā un var pretendēt uz nozīmīgumu tik ilgi, kamēr nav sastapta pretēja instance. Bēkons, kā zināms, pretstata *anticipatio*, šim pārsteidzīgajam ikdienas dzīves vispārinājumam, *interpretatio naturae* — zinošu dabas patiesās būtmes interpretāciju.<sup>289</sup> Tai ar metodisku eksperimentu palīdzību jānodrošina pakāpeniska pacelšanās līdz patiesām, noturīgām vispārībām, ko pieļauj dabas vienkāršās formas. Šo pareizo metodi raksturo tas, ka gars tajā netiek atstāts pats savā ziņā.<sup>290</sup> Viņš nevar lidināties, kā tam iegribas. Gluži pretēji, prasība ir *gradatim* (pakāpeniski) pacelties no īpašā uz vispārīgo, lai iegūtu sakārtotu pieredzi, kas novērs jebkuru pārsteidzību.<sup>291</sup>

Izstrādājamo metodi pats Bēkons dēvē par eksperimentālu.<sup>292</sup> Tomēr jāšaubās, ka Bēkona eksperiments vienmēr nozīmē tikai tehnisku dabas-

<sup>288</sup>*Husserliana. Bd. VI. Sal. ar: 236. lpp. un tālāk.*

<sup>289</sup>*Bacon F. Nov. Org. I. P. 26 ff.*

<sup>290</sup>*A.a. O. I. P. 20 f., P. 104.*

<sup>291</sup>*A.a. O. I. P. 19 ff.*

<sup>292</sup>*A.a. O., it īpaši sk. — «distributio operis».*

zinātnieka pasākumu, kad viņš izolētos apstākļos mākslīgi izraisa kādu procesu un padara to izmērāmu. Drīzāk jau eksperiments ir arī un pirmām kārtām lietpratīga mūsu gara vadīšana, novēršot pārsteidzīgu ļaušanos vispārīnājumiem un apzināti variējot dabas novērojumus, konfrontējot šķietami pavisam attālus gadījumus un tādējādi mācoties pakāpeniski un secīgi izslēgšanas metodes ceļā nokļūt līdz aksiomām.<sup>293</sup>

Kopumā jāpiekrīt ierastajai kritikai un jāatzīst, ka Bēkona metodiskie priekšlikumi liek vilties. Tie ir pārāk nenoteikti un vispārīgi un — it īpaši attiecībā uz dabas izpēti, kā tas patlaban skaidri redzams, — visai maz ko devuši. Tiesa, šis tukšo dialektisko prātojumu pretinieks pats vēl ir cieši saistīts ar metafizisko tradīciju un tās dialektiskajām argumentācijas formām, kuras viņš apkaro. Viņa mērķis — uzvarēt dabu, paklausot tai; jaunā pieceja, uzbrūkot dabai un pakļaujot to, — viss, kas viņam ļāvis kļūt par modernās zinātnes priekšteci, — ir tikai viņa darba programmatiskā puse, kurai viņš pats nav devis gandrīz neko paliekošu. Bēkona paša veikums drīzāk ir tas, ka viņš aptveroši izpētījis aizspriedumus, kas valda pār cilvēka garu un novērš no lietu patiesās izziņas, un līdz ar to īstenojis metodisku gara pašattīrīšanos, kas drīzāk ir nevis metodika, bet gan *disciplina*. Bēkona slavenās mācības par «aizspriedumiem» jēga — pirmām kārtām nodrošināt metodisku prāta izmantošanu.<sup>294</sup> Tieši šajā ziņā viņš mums ir interesants, jo šeit, kaut arī kritiski un izslēgšanas nolūkā, ierunājas pieredzes dzīves momenti, kas nav teleoloģiski saistīti ar zinātnes mērķi. Piemēram, runādams par cilvēka gara tendenci *idola tribus* aspektā, Bēkons atzīmē, ka vienmēr vajag saglabāt atmiņā tikai pozitīvo un aizmirst *instantiae negatvae*. Ticība orākulam, piemēram, sakņojas šajā aizmāršībā, saglabājot [atmiņā] piepildījušos pareģojumus un neievērojot nepiepildījušos. Gluži tāpat arī cilvēka gara attieksme pret valodas konvencijām Bēkona skatījumā ir viena no izziņas alošanās formām, ko nosaka tukšās konvencionālās formas. Tā attiecas uz *idola fori*.

Taču jau šie divi piemēri var parādīt, ka teleoloģiskais aspekts, kas valda pār Bēkonu jautājuma [aplūkošanā], nav vienīgais iespējama aspekts. Vēl būtu noskaidrojams, vai tiešām pozitīvā prioritāte atmiņā un dzīves tendence aizmirst negatīvo jebkurā skatījumā aplūkojama kritiski. Cerību būtība kopš Aishila Prometeja ir tik raksturīga cilvēka pieredzes iezīme, ka, ņemot vērā to antropoloģisko nozīmi, princips, kas pieļauj tikai teleoloģisko izziņas veikuma mērogu, jāuzskata par vienpusīgu. Līdzīgi ir arī ar valodas nozīmi,

<sup>293</sup> A. a. O. I. P. 22. P. 28.

<sup>294</sup> A. a. O. I. P. 38 ff.

kas jau iepriekš vada jebkuru pieredzi. Verbālistiskās šķietamības problēmas, protams, var rasties no valodas konvenciju kundzības, tomēr valoda vienlaikus ir arī pašas pieredzes pozitīvs nosacījums un vadula. Starp citu, arī Huserls līdzīgi Bēkonam valodisko izteikumu sfērā vairāk nekā pozitīvo ir ievērojis negatīvo.

Tātad, analizējot pieredzes jēdzienu, mēs nevaram vadīties pēc šiem paraugiem, jo nevaram aprobežoties ar teleoloģisko aspektu, kādā problēma līdz šim lielākoties skatīta. Tas, protams, nenozīmē, ka šis aspekts nav pareizi aptvēris kādu patiesu momentu pieredzes struktūrā. Tas, ka pieredze ir nozīmīga, kamēr to nav atspēkojusi jauna pieredze (*ubi non reperitur instantia contradictoria*), acīmredzot raksturo vispārīgo pieredzes būtību — visiens, vai runa ir par par tās zinātnisku izvērsanu modernā nozīmē vai par ikdienas dzīves pieredzi, kā tā izsenis tikusi veidota.

Tādējādi šis raksturojums pilnīgi atbilst arī indukcijas jēdziena analīzei, ko *Aristotelis* sniedzis savas otrās analītikas pielikumā.<sup>295</sup> *Aristotelis* tur (un visnotaļ līdzīgi «*Metafizikas*» 1. nodaļā) apraksta, kā no daudziem atsevišķiem uztvērumiem, saglabājot [atmiņā] daudzās atsevišķības, beidzot izveidojas pieredze, pieredzes vienība. Kas tā ir par vienību? Acīmredzot tā ir vispārības vienība. Taču pieredzes vispārība vēl nav zinātnes vispārība. Drīzāk jau tā *Aristoteļa* [mācībā] ieņem uzkrītoši nenoteiktu starpstāvokli starp daudzajiem atsevišķajiem uztvērumiem un patieso jēdziena vispārību. Zinātne un tehnika sākas jēdziena vispārībā. Bet kas ir pieredzes vispārība, un kā tā pāriet jaunā logosa vispārībā? Ja pieredze rāda, ka noteiktam dziednieciskam līdzeklim ir noteikta iedarbība, tas nozīmē, ka daudzajos novērojumos saskatīts kaut kas kopīgs, un skaidrs ir arī tas, ka tikai šāds pārbaudīts novērojums nodrošina medicīnas jautājuma — zinātnes jautājuma — rašanos, proti, jautājuma par logosu rašanos. Zinātne zina, kāpēc šim līdzeklim ir dziedinoša iedarbība. Pieredze nav pati zinātne, taču pieredze ir nepieciešams tās nosacījums. Tai jābūt jau drošai, t.i., atsevišķajiem novērojumiem regulāri jāparāda viens un tas pats. Tikai tad, kad sasniegta šāda veida vispārība, par kuru ir runa pieredzē, var rasties jautājums par pamatu un līdz ar to — jautājuma nostādne, kas ved uz zinātni. Mēs vēlreiz jautājam: kas tā ir par vispārību? Acīmredzot tā attiecas uz daudzo atsevišķo novērojumu neatskīrīgi kopīgo. To saglabāšanā sakņojas zināmas prognozes iespējamība.

Taču attiecības starp pieredzi, saglabāšanu un no tā izrietošo pieredzes vienību saglabā apbrīnojamu neskaidrību. Acīmredzot *Aristotelis* balstās uz

<sup>295</sup> *Arist. An. Post. B 19 (99 ff.)*.

domu sakarību, kam jau viņa laikā piemita zināms klasisks kaldinājums. Vissenākā tās liecība atrodama Anaksagora [mācībā], par kuru Plūtarhs saka, ka cilvēku atšķirību no dzīvniekiem nosakot *empeiria*, *mnēmē*, *sophia* un *technē*.<sup>296</sup> Līdzīga sakarība rodama arī Aishila Prometējā, izceļot «*mnēmē*»<sup>297</sup>, un, kaut arī Platona Protagora mītā mēs neatrodam atbilstīgi «*mnēmē*» izcešanu, tomēr gan Platons<sup>298</sup>, gan Aristotelis rāda, ka runa jau ir par stingru teoriju. Svarīgāko uztvērumu (*monē*) saglabāšana acimredzot ir saistošais motīvs, kas no atsevišķā pieredzes ļauj rasties vispārīgā zināšanām. Visi dzīvnieki, kuriem šajā nozīmē ir *mnēmē*, proti, nojēga par pagājušo, par laiku, atrodas tuvāk cilvēkam. Būtu vajadzīgs atsevišķs pētījums, lai noskaidrotu, cik lielā mērā šajā agrīnajā pieredzes teorijā, kuras pēdas esam norādījuši, pastāvēja arī saistība starp saglabāšanu (*mnēmē*) un valodu. Tas, ka vārdu iegaumēšana un iemācīšanās runāt pavada šo vispārīgo jēdzienu iegūšanu, ir pilnīgi skaidrs, un Tēlestijs nesvārstoties skaidro Aristoteļa indukcijas analīzi, minot piemēru par valodas apgūšanu un vārdu veidošanu. Tomēr jāatceras, ka pieredzes vispārība, par kuru runā Aristotelis, nav jēdziena un zinātnes vispārība. (Problēmu loks, kurā pārceļamies ar šo teoriju, varētu būt bijis sofistiskās izglītības idejas loks. Visās mūsu liecībās ir jūtama sakarība starp cilvēku atšķirību un vispārīgo dabas iekārtojumu. Taču tieši šis motīvs, pretstatot cilvēku un dzīvniekus, bija dabiskais sofistiskā izglītības ideāla sākumpunkts.) Pieredze vienmēr aktualizējas tikai atsevišķajā novērojumā. To neapzinās iepriekšējā vispārībā. Tur sakņojas pieredzes fundamentālā atvērtība jaunai pieredzei — un ne tikai vispārīgajā nozīmē, ka kļūdas tiek izlabotas: tā jau saskaņā ar savu būtību ir vērsta uz nemitīgu apstiprināšanu un tāpēc nepieciešamā kārtā kļūst cita, ja apstiprinājums netiek saņemts (*ubi reperitur instantia contradictoria*).

Aristotelim ir ļoti jauks šī paņēmiena loģikas piemērs. Viņš salīdzina daudzos novērojumus, ko kāds veic, ar skrejošu karaspēku. Arī tie ir skrejoši, t.i., tie nepaliek uz vietas. Taču, ja šajā vispārējā skriešanā kaut viens novērojums apstiprinās atkārtotā pieredzē, tie paliek stāvam. Šajā punktā it kā iestājas pirmais miera stāvoklis vispārējās skriešanas ietvaros. Ja tam pievienojas arī citi, tad galu galā viss skrejošais karaspēks paliek stāvam un atkal kļūst par komandas vienību. Veseluma vienotā savaldīšana simbolizē zinātni. Salīdzinājumam jāparāda, kā vispār var nokļūt līdz zinātnei, t.i., vispārīgai patiesībai, kas nedrīkst

<sup>296</sup> Plut. de fort. 3 p. 98 F = Diels. Vors. Anaxag. B 21b.

<sup>297</sup> Aish. Prom. 461.

<sup>298</sup> Phaid. 96.

būt atkarīga no novērojumu nejausības un kurai jāpastāv īsta vispārīguma nozīmē. Kā gan kas tāds var rasties no novērojumu nejausības?

Šis salīdzinājums mums ir svarīgs, jo ilustrē pieredzes būtības izšķirīgo momentu. Kā jau visi salīdzinājumi, tas klibo. Taču salīdzinājuma klibošana ir nevis trūkums, bet gan tā īstenotā abstrahēšanas darba otra puse. Aristotela salīdzinājums ar skrejošo karaspēku klibo, ja rada aplamu priekšnosacījumu. Tas vadās pēc tā, ka pirms šīs skriešanas pastāvējis miera stāvoklis. Tas, protams, nav attiecināms uz to, kas salīdzinājumam jāsimbolizē, — uz zināšanu rašanos. Taču tieši šī trūkuma dēļ kļūst skaidri redzams tas, kas šim salīdzinājumam arī jāsimbolizē: pieredzes rašanās kā norise, pār kuru neviens nav kungs, kuru nenosaka viena vai otra novērojuma kā tāda īpatsvars, bet kurā itin viss necaurskatāmā veidā savstarpēji sakārtojas. Salīdzinājums norāda uz savdabīgo atvērtību, kurā pieredze iegūta — vienviet vai citviet, pēkšņi, neparedzami, un tomēr ne bez sagatavošanas, un kopš tā brīža pastāv līdz jaunai pieredzei, t.i., nosaka ne tikai šo vai to, bet visu tamlīdzīgo. Tā ir šī pieredzes vispārība, kurā — saskaņā ar Aristoteli — rodas patiesā jēdziena vispārība un zinātnes iespējamība. Tātad salīdzinājums ilustrē, kā bezprincipiāla pieredzes vispārība (tās savirknēšana) tomēr noved pie *archē* (*archē* = 'komanda' un 'principis') vienības.

Tomēr domāt par pieredzes būtību, skatoties līdzīgi Aristotelim tikai uz 'zinātņi' [kas, protams, ir nevis 'modernā' zinātne, bet gan 'zināšanas'], nozīmē vienkāršot tās rašanās procesu. Salīdzinājums gan, tiesa, apraksta tieši šo procesu, taču apraksta pēc vienkāršojošiem priekšnosacījumiem, kurus šādā veidā nevar saglabāt. It kā pieredzes tipika rastos pati no sevis bez jebkādam pretrunām! Aristotelis vienmēr jau iepriekš paredz kopīgo, kas paliek stāvam novērojumu skriešanā un veidojas kā vispārīgais; jēdziena vispārīgums viņam ir ontoloģiski primārs. Pieredzē Aristoteli interesē tikai tās devums jēdzienu veidošanās procesā.

Skatot pieredzi no tās rezultāta pozīcijām, pārlec pāri pašam pieredzes procesam. Šis process ir būtiski negatīvs process. To nevar vienkārši aprakstīt kā nepārtrauktu tipisko vispārību izveidi. Drīzāk jau šī izveide norisinās tādējādi, ka pieredze nemitīgi atspēko aplamos vispārinājumus, bet par tipisku uzskatītais it kā tiek detipizēts.<sup>299</sup> Tas izpaužas pat valodiski, jo mēs

<sup>299</sup>Līdzīgi ar jēdzienu pāri *trial and error* to apraksta arī Karls Popers, vienīgais ierobežojums — šie jēdzieni pārāk daudz vadās pēc nodoma un pārāk maz pēc cilvēciskās pieredzes dzīves kaislīguma. Tas ir attaisnojami, ja runa ir tikai par «pētījuma loģiku», bet nepavisam nav attaisnojami, ja domā par cilvēka pieredzes dzīvē darbojošos loģiku./

runājam par pieredzi divējādā nozīmē: pieredze, kas atbilst mūsu gaidām un apstiprina tās, un pieredze, ko «gūst». Šī — istā pieredze — vienmēr ir negatīva. Ja gūstam pieredzi par kādu priekšmetu, tas nozīmē, ka līdz tam neesam šo lietu redzējuši pareizi un tagad zinām labāk, kā ar to ir. Tātad pieredzes negativitātei ir savdabīga produktīva nozīme. Tā ir nevis vienkārša vilšanās, ko saskata un līdz ar to izlabo, bet gan tāli tverošas zināšanas, kas tiek iegūtas. Tas nevar būt patvaļīgi izvēlēts priekšmets, par kuru tiek iegūta pieredze, tam jābūt tādām, lai iegūtu labākas zināšanas ne tikai par pašu priekšmetu, bet arī par to, ko iepriekš domāja zinām, proti, zināšanas par vispārējo. Negācija, kuras pēc tas tiek veikts, ir nosakoša negācija. Šādu pieredzes veidu mēs dēvējam par *dialektisku*.

Tagad svarīgāks liecinieks par pieredzes dialektisko momentu mums ir nevis vairs Aristotelis, bet gan *Hēgelis*. Viņa [mācībā] savas tiesības iegūst vēsturiskuma moments. Viņš domā pieredzi kā noslēdzošos skepticismu. Mēs jau redzējām, ka pieredze, ko kāds iegūst, maina visas viņa zināšanas. Runājot strikti, vienu un to pašu pieredzi nevar 'iegūt' divreiz. Tiesa, pieredzi raksturo tas, ka tā vienmēr no jauna apstiprinās. Tā it kā tiek iegūta tikai atkārtotumā. Taču kā atkārtota un apstiprināta pieredze tā netiek vairs 'iegūta' no jauna. Reiz iegūta pieredze nozīmē, ka tā jau pastāv. Tad jau paredz agrāk neparedzēto. Viens un tas pats nevar vēlreiz kļūt par jaunu pieredzi. Jaunu pieredzi var sniegt tikai kaut kas neparedzēts. Tādējādi pieredzējuši apziņa apvēršas, proti, pievēršas pati sev. Pieredzošais ir apzinājies savu pieredzi, viņš ir pieredzējušais. Tādējādi viņš ir ieguvis jaunu horizontu, kura ietvaros viņam kaut kas var kļūt par pieredzi.

Tas ir punkts, kurā Hēgelis mums kļūst par svarīgu liecinieku. Darbā «Gara fenomenoloģija» viņš ir parādījis, kā apziņa, kas grib apzināties pati sevi, gūst savu pieredzi. Apziņai tās priekšmets ir par-sevi, bet, kas ir par-sevi, to vienmēr var apzināties tikai pēc tā, kā tas parādās pieredzošai apziņai. Tādējādi pieredzošā apziņa iegūst tieši šo pieredzi: priekšmeta par-sevi ir par-sevi 'priekš mums'.<sup>300</sup>

Hēgelis šeit analizē pieredzes jēdzienu, tā ir analīze, kas pievēršusi īpašu Heidegera uzmanību, liekot vienlaikus izjust tās pievilksmi un atbaidījumu.<sup>301</sup> Hēgelis saka: «Dialektiskā kustība, ko apziņa īsteno sevī gan attiecībā pret savām zināšanām, gan attiecībā pret savu priekšmetu, *ciktāl* tajā *tai rodas jauns īsts priekšmets*, īstenībā arī ir tas, kas tiek dēvēts par *pieredzi*.» Atcerēsimies

<sup>300</sup> Hegel. *Phänomenologie. Einleitung*. Ed. Hoffmeister. S. 73.

<sup>301</sup> Heidegger. *Hegels Begriff der Erfahrung // Holzwege*. S. 105 — 192.

iepriekš teikto un jautāsim, ko ar to Hēgelis domājis, acīmredzot gribēdams kaut ko pateikt par pieredzes vispārīgo būtību.<sup>302</sup> Heidegers, manuprāt, pamatotī norādījis, ka Hēgelis šeit neinterpretē pieredzi dialektiski, bet — tieši pretēji — dialektisko domā saskaņā ar pieredzes būtību. Pieredzei saskaņā ar Hēgeli piemīt apziņas apvēršanas struktūra, un tāpēc tā ir dialektiska kustība. Hēgelis gan rikojas tā, it kā tas, ko parasti saprot ar pieredzi, būtu kaut kas cits, jo mēs vispār «iegūstam šī pirmā jēdziena nepatiesīguma pieredzi attiecībā pret citu priekšmetu» (nevis tā, ka mainītos pats priekšmets). Taču tas tikai šķietami ir cits. Patiesībā filosofiskā apziņa caurskata to, ko īstenībā dara pieredzošā apziņa, pārejot no viena pie otra: tā apvēršas. Tātad Hēgelis apgalvo, ka šāda sevis apvēršana esot pašas pieredzes patiesā būtība.

Patiesām, kā jau redzējām, pieredze vienmēr ir pirmām kārtām ir niecīguma pieredze. Nav tā, kā mēs bijām pieņēmuši. Ņemot vērā attiecībā pret citu priekšmetu iegūto pieredzi, mainās gan mūsu zināšanas, gan to priekšmets. Tagad zināms citādāk un labāk, proti, pats priekšmets «nav izturējis». Jaunais priekšmets satur patiesību par veco.

Tas, ko šādā veidā Hēgelis apraksta kā pieredzi, ir pieredze, ko apziņa iegūst pati par sevi. «Pieredzes princips satur sevi bezgala svarīgu noteiksmi, ka, lai pieņemtu kādu saturu un uzskatītu to par patiesu, cilvēkam pašam jābūt klāt, izsakoties precīzāk, viņam jāatrod šāds saturs saskaņots un apvienots ar sevis paša *pārliedzinātību*,» Hēgelis raksta «Enciklopēdijā».<sup>303</sup> Pieredzes jēdziens tieši arī paredz, ka rodas šāda vienotība ar sevi pašu. Tā ir apvēršanās, kas norisinās ar apziņu, iepazīstot svešā, citā sevi pašu. Gluži vienalga, vai pieredze īstenojas kā sevis izvēršana satura daudzveidībā vai kā aizvien jaunu gara veidojumu rašanās, kuru nepieciešamību aptver filosofiskā zinātne; katrā gadījumā runa ir par apziņas apvēršanos. Hēgela dialektiskais pieredzes apraksts nedaudz skar lietas būtību.

Tiesa, saskaņā ar Hēgeli ir nepieciešams, lai apziņas pieredzes ceļš novestu pie sevis-zināšanām, kurām ārpus sevis vaiņš nav nekā cita, nekā sveša. Viņam pieredzes noslēgums ir 'zinātne', sevis paša pārliedzība zināšanās. Mērogs, saskaņā ar kuru viņš domā pieredzi, tātad ir sevis-zināšanu mērogs. Tāpēc pieredzes dialektikai jānoslēdzas ar visu pieredžu pārvarēšanu, kas sasniegta absolūtājās zināšanās, t.i., pilnīgā apziņas un priekšmeta identitātē. Tas ļauj aptvert, kāpēc pielietojums, ko Hēgelis attiecina uz vēsturi, redzot to aptvertu filosofijas absolūtajā pašapziņā, neapmierina hermeneitisko

<sup>302</sup> Holzwege. S. 169.

<sup>303</sup> Enz. § 7.

apziņu. Pieredzes būtība šeit jau no paša sākuma tiek domāta no tādām pozīcijām, kur pieredze ir pārķapta. Pati pieredze nekad nevar būt zinātne. Tā ir neatceļamā pretstatā zināšanām un tām pamācībām, kuras plūst no vispārīgajām teorētiskajām vai tehniskajām zināšanām. Pieredzes patiesība vienmēr satur saikni ar jaunu pieredzi. Tāpēc tas, ko dēvē par pieredzējušu, ne tikai ir kļuvis par tādu, *pateicoties* pieredzei, bet ir arī atvērts pieredzei. Viņa pieredzes pilnība, 'piedzējusā' pilnīgā būtme nenožīmē, ka viņš jau visu pazīst un visu zina labāk. Drīzāk jau tieši pretēji — pieredzējušais ir radikāli nedogmatisks [cilvēks], kas it īpaši spējīgs gūt jaunu pieredzi un mācīties no pieredzes, jo ir jau ieguvis lielu pieredzi un mācījies no pieredzes. Pieredzes īstais noslēgums ir nevis noslēdzošās zināšanas, bet gan pašā pieredzē izspēlētā atvērtība pieredzei.

Taču līdz ar to pieredzes jēdziens, par kuru šeit tiek runāts, iegūst kvalitatīvi jaunu momentu. Tas neapzīmē tikai pieredzi pamācības nozīmē, ko tā saglabājusi sakarā ar šo vai to. Tā ir pieredze, kas nemitīgi jāiegūst ikvienam pašam un ko nevienam nevar aiztaupīt. Pieredze šeit ir kaut kas tāds, kas attiecas uz cilvēka vēsturisko būtību. Lai cik ierobežots arī būtu audzināšanas aprūpes mērķis, ko, piemēram, vecāki izvēlas, lai pasargātu savus bērnus no noteikta veida pieredzes, kopumā pieredze nav kaut kas tāds, ko varētu kādam aiztaupīt. Drīzāk jau pieredze šajā nozīmē nenovēršami paredz daudzveidīgu vilšanos sakarā ar [savām] gaidām, un tikai šādi tiek iegūta pieredze. Tas, ka pieredze lielākoties ir sāpīga un nepatīkama, nenožīmē, piemēram, kaut kādu īpašu pesimismu, tas ļauj nepastarpināti ieskatīties pieredzes būtībā. Tikai caur negatīvām instancēm izdodas, kā jau to zināja Bēkons, nokļūt līdz jaunai pieredzei. Jebkuru pieredzi, kas ir pelnījusi šo vārdu, šķērso gaidas. Tādējādi būtisks cilvēka vēsturiskās būtmes moments ir fundamentāla negācija, kas parādās būtiskajā pieredzes un ieskata saiknē.

Ieskats\* ir kaut kas vairāk par kādas situācijas izziņu. Ieskats vienmēr ietver sevī atgriešanos no tā, kur [cilvēks] bija apmulsumā apstulbis. Līdz ar to ieskatā vienmēr ir pašizziņas moments, kas ir obligāts tās pieredzes komponents, kuru mēs dēvējam par pieredzi šī vārda istajā nozīmē. Galu galā arī būt saprātīgām un saprotošām ir viena no pašas cilvēka būtmes noteiksmēm.

Ja sakarā ar šo trešo pieredzes būtības momentu, ko esam izcēluši, arī gribam citēt kādu liecinieku, tad vislabākais būtu Aishils. Viņš ir atradis formulējumu, vai labāk — atpazinis tās metafiziskajā nozīmē to, kas izsaka pieredzes iekšējo vēsturiskumu: 'mācīties no ciešanām' (*pathei-mathos*). Šis formulējums nenožīmē, ka tikai postā kļūstam gudri un ka lietu pareizā izziņa iegūstama viloties un alojoties. Šādi saprasts, formulējums varētu būt

tikpat vecs, cik veca pati cilvēku pieredze. Taču Aishils domā par ko vairāk.<sup>304</sup> Viņš domā, kāpēc tas tā ir. Tas, kas cilvēkam jāiemācās ciešanās, ir nevis šis vai tas, bet gan ieskats par cilvēka būtmes ierobežotību, ieskats par neatcelamo robežu, kas šķir no dievišķā. Galu galā tā ir reliģiska izziņa — tā izziņa, kurai sekoja grieķu traģēdijas dzimšana.

Pieredze tāpat ir cilvēka galīguma pieredze. Pieredze istajā nozīmē ir galīguma apzināšanās, zināšana, ka neesi laika un nākotnes kungs. Pieredzējušais zina paredzēšanas robežas un visu plānu nedrošību. Viņā pieredzes patiesības vērtība sasniedz augstāko pilnību. Ja jau jebkurai pieredzes procesa fāzei bija raksturīgi, ka pieredzošais iegūst jaunu atvērtību jaunai pieredzei, tad pirmām kārtām tas attiecas uz pilnīgas pieredzes ideju. Tajā pieredze nesasniedz beigas un augstāku zināšanu pakāpi (Hēgelis), taču tikai tajā pirmo reizi tā īsti pastāv. Jebkurš dogmatisms, kas rodas no cilvēka dvēseles pārejošās vēlmju apsēstības, pilnīgajā pieredzē nokļūst līdz savām robežām. Pieredze māca atzīt īsteno. Tātad izziņāt to, kas ir, ir īstais pieredzes rezultāts, gluži tāpat kā zinātgribas rezultāts vispār. Bet tas, kas ir, ir nevis šis vai tas, bet gan tas, «kas vairs nav anulējams» (Ranke).

Īstā pieredze ir tā, kurā cilvēks apzinās savu galīgumu. Tajā viņa plānojošā prāta varēšana un pašapziņa sasniedz savas robežas. Tas, ka visu var padarīt par nebijušu, ka it visam vienmēr ir laiks un ka viss savā ziņā atkārtojas, izrādās vienkārša šķietamība. Gluži pretēji — vēsturē stāvošais un darbojošais gūst pieredzi, ka nekas neatkārtojas. Atzīt to, kas ir, nenozīmē izziņāt to, kas pastāv vienreiz; tas nozīmē gūt ieskatu par robežām, kuru ietvaros gaidām un plānošanai nākotne vēl ir atvērta, vai — vēl fundamentālāk — gūt ieskatu, ka galīgo būtņu gaidas un plānošana ir galīga un ierobežota. Tādējādi istā pieredze ir sava vēsturiskuma pieredze. Līdz ar to pieredzes jēdziena iztirzāšana ir nokļuvusi līdz rezultātam, kas ir visai auglīgs mūsu jautājumam par vēsturiski iedarbīgās apziņas būtības veidu. Tai jāatspoguļo

<sup>304</sup>H. Dēriē zināšanām bagātajā studijā «Ciešanas un pieredze» (*Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz. 1956. Nr. 5*) ir izpētījis izteikuma *pathos mathos* izcelsmi no sakāmvārda. Viņš pielauj, ka sakāmvārda sākotnējā jēga esot bijusi šāda: tikai mulķim nepieciešams posts, lai kļūtu gudrāks, gudrais jau paredz to. Aishila vārda izmantojumam reliģiskā aspektā esot vēlāka izcelsme. Tas nešķiet īpaši pārlicienošs, ja atceras, ka jau Aishila izmantotais mīts runā par cilvēkdzimtas īsredzību, nevis par kādu atsevišķu mulķi. Turklāt mūsu cilvēciskās paredzēšanas ierobežotība ir tik agra un cilvēciska pieredze un tik cieši saistīta ar vispārējo cilvēcisko ciešanu pieredzi, ka grūti noticēt, ka šī atziņa būtu apslēpti pastāvējusi nevainīgajā sakāmvārdā, līdz Aishils to atklājis. /Par Aishila izteicienu sk.: *Neitzel H. Gymnasium 87.1980. S. 283 ff.* Domāts ir sods par *hybris*; gluži tāpat kā — «Kas negrib dzirdēt, tam jājūt»./

pieredzes vispārējā struktūra kā īsta pieredzes forma. Tāpēc mums jāaplūko *hermeneitiskās pieredzes* momenti, ko iepriekš atšķīrām pieredzes analizē.

Hermeneitiskai pieredzei ir darīšana ar *tradējumu*. Tradējums ir tas, kam jāparādās pieredzē. Taču tradējums ir nevis vienkārši norise, ko pieredzē iepazīst un iemācās savaldīt, bet gan *valoda*, t.i., tas runā pats par sevi kā kaut kāds Tu. Bet Tu nav priekšmets, tas pats stājas ar kādu attiecībās. Tas nav jāpārprot tā, ka tas, kam jāparādās tradējuma pieredzē, tiktu saprasts kā kāda cita — kāda Tu viedoklis. Gluži pretēji, mēs konstatējam, ka tradējuma saprašana saprot tradēto tekstu nevis kā kaut kāda Tu dzīves izpausmi, bet kā jēgveidojumu, kas pilnīgi nošķirts no visām saistībām ar domājošo — ar Es un Tu. Tomēr attieksmei pret Tu un šajā attieksmē pastāvošas pieredzes jēgai jāspēj palīdzēt hermeneitiskās pieredzes analīzei. Jo īsts komunikācijas partneris, ar kuru esam saistīti gluži tāpat kā Es ar Tu, arī ir tradējums.

Skaidrs, ka *Tu pieredzei* jābūt specifiskai, jo Tu nav priekšmets, tas pats stājas attiecībās ar kādu. Līdz ar to mūsu izceltie pieredzes struktūrmomenti šeit transformējas. Tā kā šeit pašam pieredzes priekšmetam piemīt personas raksturs, tad šāda pieredze ir morāls fenomens, gluži tāpat kā pieredzē iegūtās zināšanas, cita saprašana. Tāpēc mēs aplūkosim struktūras izmaiņas, ko iegūst pieredze, ja tā ir Tu pieredze un hermeneitiska pieredze.

Pastāv Tu pieredze, kas no līdzcilvēku attieksmes izceļ tipisko un, balstoties uz pieredzi, iegūst [spēju] paredzēt cita [darbību]. Mēs to dēvējam par cilvēku pazišanu. Mēs saprotam citu tāpat, kā saprotam tipisku procesu mūsu pieredzes laukā. Mēs varam ar to rēķināties. Viņa izturēšanās kalpo kā līdzeklis mūsu mērķiem tāpat kā visi pārējie līdzekļi. Morālā skatījumā šāda attieksme pret Tu nozīmē tīru egoismu un ir pretrunā ar cilvēka morālo noteiksmi. Kants, kā zināms, kategorisko imperatīvu ir interpretējis arī tā, ka citu nekad nedrīkst izmantot tikai kā līdzekli, tas vienmēr jāatzīst kā mērķis par sevi.

Attiecinot šo attieksmes pret Tu un Tu saprašanas formu, kas pastāv cilvēku pazišanā, uz hermeneitisko problēmu, tai atbilst naivā ticība metodei un ar to sasniedzamai objektivitātei. Tas, kas tradējumu saprot šādi, padara to par priekšmetu, t.i., viņš attiecībā pret to ir brīvs un neaizgrābts un, metodiski izslēdzot visus subjektīvos momentus attiecībā pret tradējumu, pilnīgi drošs par to, ko tas satur. Mēs redzējam, ka šādi viņš atsavinās no tās tradīcijas turpmākās pastāvēšanas, kurā ir viņa paša vēsturiskā īstenība. Sociālo zinātņu metode, kas atbilst 18. gadsimta metodes idejām un Hjūma īsteno-tajam to programmatiskajam formulējumam, patiesībā ir pēc dabaszinātniskās

metodikas parauga izstrādāta klišeja.<sup>305</sup> No faktiskā garazinātņu panēmiena tiek saglabāts tikai daļējs aspekts un arī tas tverts shematiskā redukcijā, jo cilvēka uzvedībā tiek atzīts tikai tipiskais, likumsakarīgais. Līdz ar to hermeneitiskās pieredzes būtība tiek vienkāršota gluži tāpat kā kopš Aristoteļa laika pazīstamajā indukcijas jēdziena teleoloģiskajā interpretācijā.

Otrs Tu pieredzes un saprašanas variants ir tāds, ka Tu tiek atzīts par personu, taču, par spīti personas iesaistīšanai Tu pieredzē, Tu saprašana paliek sava veida sasaiste ar Es. Šāda sašasaiste rodas no dialektiskās šķietamības, kas pastāv Es un Tu attiecību dialektikā. Es un Tu attiecības ir nevis nepastarpinātas attiecības, bet gan refleksijas attiecības. Jebkurai pretenzijai atbilst pretēja pretenzija. Tādējādi rodas iespēja, ka ikviens partneris reflektējoši pārspēlē cita izturēšanos. Viņš pretendē uz cita pārzināšanu, viņš pretendē pat uz to, ka saprot viņu labāk, nekā viņš saprot pats sevi. Līdz ar to Tu zaudē nepastarpinātību, ar kādu tas vērsas pie kāda. Tu tiek saprasts, taču tas nozīmē — anticipēts un reflektējoši pārtrverts, raugoties no cita pozīcijām. Tā kā tās ir savstarpējas attiecības, tās pastāv arī Es un Tu attiecībās. Visu cilvēku dzīves attiecību iekšējo vēsturiskumu raksturo tas, ka savstarpējā atzīšana tiek nemitīgi apkarota. Tā var iegūt visdažādāko sprieguma pakāpi līdz pilnīgai kāda Es kundzībai pār citu Es. Taču pat visekstrēmākajai kundzības un kalpības formai piemīt Hēgela izstrādātā īsti dialektisko attiecību struktūra.<sup>306</sup>

Šādi iegūta Tu pieredze ir lietiski atbilstošāka par cilvēku pazīšanu, kur tikai cenšas aprēķināt cita [iespējamo izturēšanos]. Redzēt citā aprēķināmu un pilnīgi pārvaldāmu instrumentu ir ilūzija. Pat kalpam, kā pareizi atzīmējis Nīče, ir saglabājusies varasgriba, kas vērsas pret kungu.<sup>307</sup> Taču atsevišķā apziņai šī savstarpējības dialektika, kas valda pār visām Es un Tu attiecībām, obligāti ir aizklāta. Kalps, kas tiranizē savu kungu ar kalpošanu, nepavisam nedomā, ka pats to grib. Jā, pašapziņu raksturo tieši tas, ka tā izvairās no šīs savstarpējības dialektikas, izreflektē sevi no attiecībām ar citu un līdz ar to kļūst tam nesasniedzama. Saprotot citu, pretendējot uz viņa pazīšanu, viņam tiek liegta jebkāda paša pretenziju legimitācija. It īpaši šādi izpaužas aprūpes dialektika, kas caurauž visas līdzcilvēciskās attiecības kā reflektēta

<sup>305</sup>Sk. piezīmes darba ievadā.

<sup>306</sup>Sk. Karla Lēvita lielisko šīs Es un Tu refleksijas dialektikas analīzi: *Löwith K. Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen. [München.] 1928.* Sk. arī manu recenziju: *Logos. 1929. Bd. XVIII. S. 436 — 440 /Ges. Werke. Bd. 4/.*

<sup>307</sup>*Also sprach Zarathustra II. Von der Selbüberwindung.*

kundzības tieksmes forma. Pretenzija uz iepriekšēju cita saprašanu patiesībā nozīmē pilnīgi nepieļaut cita pretenzijas. Tas it labi pazīstams, piemēram, no audzināšanas attiecībām, autoritatīvas aprūpes formas. Šādās reflektētās formās Es un Tu attiecību dialektika iegūst vēl lielāku asumu.

Hermeneitikas jomā šādai Tu pieredzei atbilst tas, kas kopumā tiek dēvēts par *vēsturisko apziņu*. Vēsturiskā apziņa zina tik labi cita citādību, pagātņi tās citādībā, cik labi Tu saprašana zina Tu kā personu. Pagātnes citādībā tā meklē nevis vispārīgas likumsakarības gadījumu, bet gan vēsturiski vienreizējo. Pretendējot uz pilnīgu savas nosacītības atcelšanu tās atzīšanās, tā tomēr ir pakļauta dialektiskai šķietamībai, jo patiesībā tā vēlas kļūt par pagātnes kungu. [Ne vienmēr] tam jānotiek ar pasaules vēstures filosofijas spekulatīvo pretenziju, kā pilnīgas apgaismības ideāls tā var būt arī sava veida bāka, kas apgaismo vēsturisko zinātņu pieredzes gaitu, kas, piemēram, bija raksturīgi Diltejam. Mūsu hermeneitiskās apziņas analizē mēs atsedzām dialektisko šķietamību, ko rada vēsturiskā apziņa un kas atbilst dialektiskajai šķietamībai, kurā pieredze noslēdzas zināšanās, parādīdami, ka vēsturiskās apgaismības ideāls nav īstenojams. Kas iedomājas esam brīvs no saviem aizspriedumiem, jo balstās uz savas metodes objektivitāti, un noliedz savu vēsturisko nosacītību, tas piedzīvo aizspriedumu varu, kas nekontrolēti valda pār viņu kā *vis a tergo*. Kas negrib atzīt pār viņu valdošos spriedumus, pārpratis to, kas parādās to gaismā. Tas ir tāpat kā Es un Tu attiecībās. Kas izreflektē sevi no šādu attiecību savstarpējības, tas izmainā šīs attiecības un sagrauj to tikumisko obligātumu. *Glūži tāpat tas, kurš izreflektē sevi no dzīves attieksmes pret tradējumu, sagrauj šī tradējuma patieso jēgu*. Vēsturiskā apziņa, kas grib saprast tradējumu, nevar paļauties uz metodiski kritisko darba veidu, ar kādu tā tuvojas avotiem, it kā tas nodrošinātu savu spriedumu un aizspriedumu samazināšanu. Patiesībā ir jāpiedomā savs vēsturiskums. Pastāvēt tradējumā — tā mēs formulējam — nozīmē nevis izziņas brīvības ierobežošanu, bet gan tās nodrošināšanu.

Šī izziņa un atzīšana ir trešais — visaugstākais hermeneitiskās pieredzes veids: atvērtība attiecībā pret tradējumu, kam piemīt *vēsturiski iedarbīgā apziņa*. Arī tai ir īsta atbilstība Tu pieredzē. Līdzilvēciskajās attiecībās, kā jau redzējām, runa ir par to, lai Tu patiešām tiktu iepazīts kā Tu, t.i., tiktu sadzirdēta viņa pretenzija un ļauts kaut ko pateikt. Tāpēc vajadzīga atvērtība. Taču šī atvērtība galu galā neattiecas tikai uz to, kuram grib ļaut kaut ko pateikt. Drīzāk jau tas, kurš vispār ļauj kaut ko pateikt, ir fundamentāli atvērts. Bez šādas savstarpēja atvērtības nepastāv īstas cilvēciskas saites. Savstarpējība vienmēr ir arī spēja vienam otru dzirdēt. Ja divi saprot viens otru,

tas nenozīmē, ka viens «saprot» otru, t.i., redz viņam cauri. Arī «ieklausīties kādā» nenozīmē, ka tiek akli izpildīts tas, ko otrs grib. To, kurš šādi rīkojas, mēs dēvējam par atkarīgu [cilvēku]\*. Tātad atvērtība attiecībā pret citu ietver atzišanu, ka man jāreķinās sevī ar kaut ko attiecībā pret sevi pašu pat tad, ja nebūtu neviena cita, kas liktu ar to reķināties.

Šeit pastāv atbilstība hermeneitiskai pieredzei. Man jāatzīst tradējuma pretenzija nevis vienkārši pagātnes citātības atzišanas nozīmē, bet tādā veidā, ka tam ir kaut kas man sakāms. Arī tas paredz fundamentālu atvērtību. Kas ir šādi atvērts attiecībā pret tradējumu, tas saskata, ka vēsturiskā apziņa nepavisam nav patiesām atvērtā, ka drīzāk jau, lasot savus tekstus «vēsturiski», tā vienmēr ir iepriekš un fundamentāli nivelējusi tradējumu, tā ka tradējums nekad nevar apšaubīt tās pašas zināšanu mērogu. Atgādināšu naivo salīdzināšanas veidu, kas lielākoties funkcionē vēsturiskajā metodē. Fridrihs Šlēgels (*Lyceumfragment 25*) saka: «Abi tā sauktās vēsturiskās kritikas pamatprincipi ir nelietības postulāts un parastuma aksioma. Nelietības postulāts: viss patiesi dīzais, labais un skaistais ir neticams, jo tas ir ekstraordinārs un katrā ziņā aizdomīgs. Parastuma aksioma: tā, kā ir pie mums un ap mums, ir jābūt bijušam visur, jo tas viss ir tik dabiski.» Turpretī vēsturiski iedarbīgā apziņa paceļas pāri šādas pielīdzināšanas un salīdzināšanas naivitātei, ļaujot tradējumam kļūt par pieredzi un uzturot sevi atvērtu pret tajā sastopamo patiesības pretenziju. Hermeneitiskā apziņa noslēdzas nevis savā metodiskajā pašpārliecinātībā, bet tajā pašā pieredzes gatavībā, kura raksturo pieredzējušo attiecībā pret dogmatiski apmulsušo. Tagad sakarā ar pieredzes jēdzienu mēs jau precīzāk varam teikt, ka tieši tas raksturo vēsturiski iedarbīgo apziņu.

## c. JAUTĀJUMA HERMENEITISKĀ PRIORITĀTE

### α. PLATONA DIALEKTIKAS PARAUGS

Līdz ar to ir iezīmēta mūsu pētījuma turpmākā gaita. Mēs jautājam par *atvērtības loģisko struktūru*, kas raksturo hermeneitisko apziņu, un atgādinām, kādu nozīmi hermeneitiskās situācijas analizē ieguva *jautājuma* jēdziens. Skaidri redzams, ka jebkura pieredze paredz jautājuma struktūru. Bez jautāšanas aktivitātes nav iespējama nekāda pieredze. Atziņa, ka lieta ir citāda, nekā iepriekš domājām, acimredzot īstenojas jautāšanā, kā tad īsti ir: šā — tā. Atvērtība, kas raksturo pieredzes būtību, loģiskā skatījumā ir šī tā vai šitā

atvērtība. Tai ir jautājuma struktūra. Un gluži tāpat, kā pieredzes dialektiskā negativitāte savu perfektumu rod pilnīgas pieredzes idejā, kurā pilnīgi apzināmie savu galīgumu un ierobežotību, arī jautājuma loģiskā forma un tajā iemītošā negativitāte savu pilnību gūst radikālā negativitātē, nezināšanas zināšanā. Tā ir Sokrata slavenā *docta ignorantia*, kas vislielākajā aporijas negativitātē atklāj jautājuma patieso pārākumu. Mums jāiedziļinās *jautājuma būtībā*, ja gribam skaidrot hermeneitiskās pieredzes īpašo īstenošanās veidu.

Jautājuma būtībā ietverts tas, ka jautājumam ir jēga. Taču jēga ir virzības jēga. Tātad jautājuma jēga ir virzība, kurā tikai arī var sekot atbilde, ja tā tiecas būt jēgpilna, jēgatbilstīga. Ar jautājumu iztaujātais tiek ievirzīts noteiktā skatījumā. Jautājuma uzrašanās it kā atver iztaujātā būtmi. Lidz ar to logoss, kas izvērs šo atvērto būtmi, vienmēr jau ir atbilde. Tai ir jēga tikai jautājuma jēgā.

Pie dziļākajām atziņām, ko mums pavēsta Platona Sokrata atainojums, pieder tā, ka jautāt — pilnīgā pretstatā vispārējam viedoklim — ir grūtāk nekā atbildēt. Kad Sokrata sarunas partneri, velti centušies atbildēt uz apgrūtinotajiem jautājumiem, mēģina mainīt situāciju un pretendēt uz iedomāto jautātāja priekšrocību, viņi patiesām cieš neveiksmi.<sup>308</sup> Aiz šī Platona dialogu komēdijas motīva slēpjas kritiska īstas un neīstas\* runas atšķiršana. Tas, kurš runās tiecas nevis pēc ieskata lietas [būtībā], bet tikai pēc tā, lai viņam būtu taisnība, protams, uzskata, ka jautāšana ir vieglāka par atbildēšanu. Turklāt arī nedraud briesmas palikt parādā atbildi uz kādu jautājumu. Taču patiesībā partnera jaunā atteikšanās rāda, ka tas, kurš iedomājas visu zinām labāk, vispār nevar pajautāt. Lai varētu pajautāt, ir jāgrib zināt, t.i., zināt, ka nezina. Lidz ar to komēdiālajā jautāšanas un atbildēšanas, zināšanu un nezināšanu apmaiņā, ko ataino Platons, jebkurā lietu izdibinošā izziņā un runā savu atzišanu iegūst *jautājuma iepriekšējums*. Runai, kurai jāatklāj lieta, vajadzīgs, lai jautājums atvērtu lietu.

Tāpēc dialektikas īstenošanās veids ir jautāšana un atbildēšana vai labāk — visu zināšanu iziešana cauri jautājumam. Jautāt nozīmē nostādīt atvērtībā. Iztaujātā atvērtība pastāv atbildes nenoteiktībā. Iztaujātajam vēl jāatrodas nenoteiktībā pirms konstatējošā un izšķirošā izteiciena. Jautājuma jēgu nosaka tas, ka sādi iztaujātais ir atvērts savā problemātiskumā. Viņš jānovēd šādā nenoteiktībā, lai par un pret noturētos līdzsvarā. Jebkurš jautājums savu jēgu sasniedz, tikai izejot cauri šādai nenoteiktībai, kurā tas kļūst par atvērtu

<sup>308</sup>Sk., piem., cīņu par runas formu: *Prot. 335 ff.*

jautājumu. Ikvienam istam jautājumam ir vajadzīga šāda atvērtība. Ja tās nav, tad principā tas ir šķietams jautājums, kam nav īstas jautājuma jēgas. Mēs to pazīstam, piemēram, kā pedagogisku jautājumu, kura paradoksalā grūtība ir tā, ka jautājums pastāv bez ista jautātāja. Vai kā retorisku jautājumu, kad nav ne tikai jautājošā, bet arī iztaujātā.

Taču jautājuma atvērtība nav bezgalīga. Drīzāk jau tas ar jautājuma horizontu ietver sevī noteiktu ierobežojumu. Jautājums, kam tā trūkst, aiziet pa tukšo. Tas kļūst par jautājumu tikai tad, kad tā norādošās virzības plūstošā nenoteiktība tiek nostādīta «tā vai šā» noteiktībā. Izsakoties citiem vārdiem, jautājums ir *jānostāda*. Jautājuma nostādne paredz atvērtību un vienlaikus — ierobežojumu. Tas implicē skaidru priekšnosacījumu fiksāciju, kuri pastāv un ļauj redzēt apšaubāmo, kas vēl atvērts [atbildei]. Tāpēc arī jautājuma nostādne var būt pareiza vai nepareiza atkarībā no tā, vai tā sasniedz vai nesaņem patiesas atvērtības jomu. Par nepareizu mēs dēvējam jautājuma nostādni, kas nevis sasniedz atvērtību, bet, saglabājot aplamus priekšnosacījumus, aizklāj to. Kā jautājums tā simulē atvērtību un izšķirtspēju. Bet tur, kur apšaubāmais netiek — vai netiek pareizi — atdalīts no priekšnosacījumiem, kas patiesām pastāv, tas nav novests patiesā atvērtībā, un tāpēc par to arī nevar izšķirties.

Pilnīgi skaidrs tas kļūst sakarā ar tām nepareizajām jautājuma nostādnēm, kad runājam par aplamiem jautājumiem, kas ir pirmām kārtām pazīstami no praktiskās dzīves. Uz aplamu jautājumu nevar sniegt atbildi, jo tas tikai šķietami un nevis patiesi ved cauri atvērtajai nenoteiktībai, kurā norisinās izšķiršanās. Mēs to dēvējam nevis par nepareizu, bet par aplamu jautājumu, jo aiz tā vienmēr ir vēl kāds jautājums, t.i., atvērtība gan tiek domāta, taču tā neatrodas tajā virzienā, uz ko ievirza jautājums. Aplamais ir no [šī] virziena nākušais. Jautājuma aplamums ir tas, ka jautājumam nav īstas virziena jēgas un tāpēc nav iespējama nekāda atbilde. Arī par apgalvojumiem, kas nav pilnīgi nepareizi, bet nav arī pareizi, mēs sakām, ka tie ir aplami. Arī to nosaka to jēga, t.i., saistība ar jautājumu: tos nevar dēvēt par nepareiziem, jo tajos jūtams kaut kas paties, taču tos nevar arī dēvēt par pareiziem, jo tie neatbilst jēgpilnam jautājumam un tāpēc tiem nav pareizas jēgas, ja tie netiek atsaukti. Jēga vienmēr ir tieši iespējama jautājuma virzības jēga. Pareizā jēgai jāatbilst jautājuma ierīkotajam virzienam.

Tā kā jautāšana ir nostādīšana atvērtībā, tā vienmēr aptver gan to, kas nospriests kā «jā», gan to, kas nospriests kā «nē». Šeit sakņojas jautāšanas un zināšanu būtiskās attiecības. Jo zināšanu būtība — ne tikai kaut ko pareizi novērtēt, bet vienlaicīgi un uz tā paša pamata izslēgt nepareizo. Jautājuma

atrisināšana ir ceļš uz zināšanām. Jautājums tiek atrisināts tādējādi, ka vienas iespējamības pamatojums ir pārsvarā par citas iespējamības pamatojumu. Taču tā vēl nav pilna izziņa. Pati lieta ir zināma tikai tad, kad tiek atceltas pretējās instances, kad pretargumenti tiek saskatīti to nepareizībā.

It īpaši labi tas mums pazīstams no viduslaiku dialektikas, kas ne tikai uzskaita *pro* un *contra* un tad min pati savu spriedumu, bet beigu beigās visiem argumentiem norāda to vietu. Šī viduslaiku dialektikas forma nav vienkārši disputācijas mācību sistēmas sekas, gluži pretēji — tā sakņojas zinātnes un dialektikas, t.i., atbildes un jautājuma, iekšējā kopsakarā. Aristoteļa metafizikā ir slavena pasāža<sup>309</sup>, kas bieži izraisījusi sašutumu un ko izskaidro šis kopsakars. Aristotelis saka, ka dialektika esot spēja izpētīt arī no Kas nošķirto pretmetu un [izpētīt], vai par pretmetiem var pastāvēt viena un tā pati zinātne. Šķiet, ka vispārīgais dialektikas raksturojums (kas pilnībā atbilst tam, ko mēs atrodam, piemēram, Platona dialogā «Parmenids») saistīts ar ārkārtīgi speciālu «loģisko» problēmu, kas mums pazīstama no [traktāta] «Topika». <sup>310</sup> Tas, vai viena un tā pati zinātne var izpētīt pretējo, patiesām šķiet ļoti speciāls jautājums. Tāpēc to gribēja novērst kā glosu. <sup>311</sup> Patiesībā abu jautājumu kopsakars tūdaļ pat kļūst skaidrs, ja atceras jautājuma prioritāti attiecībā pret atbildi — prioritāti, kurā sakņojas zināšanu jēdziens. Jo zināšana vienmēr nozīmē vienlaikus zināt pretējo. Tās pārākums attiecībā pret viedokļa aizspriedumainību izpaužas prasmē domāt iespējamības kā iespējamības. Zināšanas ir fundamentāli dialektiskas. Zināšanas var būt tikai tam, kuram ir jautājumi, tāpēc jautājumi ietver sevī «jā» un «nē», «tā» un «citādi» pretstatu. Tikai tāpēc, ka zināšanas ir dialektiskas šajā aptverošajā nozīmē, iespējama 'dialektika', kas «jā» un «nē» pretstatu padara par savu priekšmetu. Tātad — saskaņā ar lietas [būtību] — šķietami pārlieku speciālais jautājums, vai par pretējo iespējama viena tā pati zinātne, vispār satur dialektikas iespējamības pamatojumu.

Aristoteļa mācība par pierādījumiem un secinājumu — tā būtībā ir dialektikas degradēšana par pakārtotu dialektikas momentu — vēl ļauj atpazīt šādu jautājuma prioritāti, kā to lieliski konstatējis Ernsts Kaps, parādot Aristoteļa silogistikas izcelsmi. <sup>312</sup> Prioritāte, kas piemīt jautājumam attiecībā pret zināšanu būtību, vissākotnīgākajā veidā norāda, ka metodes domāšanai

<sup>309</sup>M 4, 1078b 25 ff.

<sup>310</sup>105b 23.

<sup>311</sup>Maier H. *Syllogistik des Aristoteles*. [Tübingen, 1900.] Bd. II, 2. S. 168.

<sup>312</sup>Pirmām kārtām sk. viņa sarakstīto šķirkli «silogistika»: Kapp E. *Syllogistik II RE*.

attiecībā pret zināšanām ir robeža, kas kopumā noteikusi visus mūsu apsvērumus. Nav tādas metodes, kas mācītu jautāt, kas mācītu redzēt apšaubāmo. Gluži pretēji, Sokrata piemērs norāda, ka runa ir par nezināšanas zināšanām. Līdz ar to Sokrata dialektika, kas ved uz šīm zināšanām, pateicoties savai apmulsināšanas mākslai, rada priekšnosacījumus jautāšanai. Jebkura jautāšana un zinātgribēšana paredz nezināšanas zināšanas, turklāt tā, ka noteikta nezināšana ved uz noteiktu jautājumu.

Platons savos neaizmirstamajos dialogos rāda, kāpēc tik grūti zināt to, ko nezina. Tā ir viedokļa vara, kas apgrūtina atzīšanos nezināšanā. Viedoklis ir tas, kas apspiež jautāšanu. Tajā mitinās savdabīga izplatīšanās tendence. Tas vienmēr vēlētos būt vispārējs viedoklis: uz to norāda arī vārds, ar ko grieķi apzīmēja viedokli, — *doxa*, kas vienlaikus nozīmē tautas sapulcē vispārīgi pieņemtu lēmumu. Kā gan vispār var nokļūt līdz nezināšanai un jautāšanai?

Vispirms iegauvēsim, ka līdz tam var nokļūt tikai tā, kā ienāk [prātā] kāda doma. Tiesa, par šādu [prātā] ienākšanu runājam ne tik daudz sakarā ar jautājumiem, cik ar atbildēm, piemēram, ar mīklas atminējumu, un līdz ar to mēs atgādinām, ka uz domu nav metodiska ceļa, kas būtu atrisinājums. Taču mēs vienlaikus arī zinām, ka [prātā] ienākušās domas nerodas galīgi nesagatavotas. Tās jau paredz virzību uz atvērtības jomu, no kuras domas var nākt, un tas nozīmē, ka tās paredz jautāšanu. Šis ienākšanas īstā būtība laikam ir ne tik daudz līdzināšanās tam, kā [prātā] ienāk mīklas atminējums, cik tas, ka [prātā] ienāk jautājums, kas izstumj atvērtībā un tādējādi dara iespējamu atbildi. Katrai [prātā] ienākšanai ir jautājuma struktūra. Taču jautājuma ienākšana [prātā] jau ir ielaušanās izplatītā viedokļa plašajā līdzenumā. Tāpēc arī par jautājumu mēs daudz biežāk sakām — tas ienāk [prātā], paceļas vai rodas, nevis — tiek uzstādīts vai radīts.

Mēs jau redzējām, ka loģiskā skatījumā pieredzes negativitāte implicē jautājumu. Patiešām, pieredzi mēs iegūstam no triecienu, ko izraisa tas, kas neiekļaujas mūsu priekšviedoklī. Tāpēc jautāšana ir ne tik daudz darīšana, cik izciešana. Jautājums uzmacas. To vairs nevar ilgāk novērst un palikt pie ierastā viedokļa.

Tiesa, šķiet, ka ar šo konstatāciju ir pretrunā tas, ka sokrātiski platoniskajā dialektikā jautāšanas māksla tiek pacelta līdz apzinātai rīka izmantošanai. Ar šo mākslu saistīta atsevišķa lieta. Mēs redzējām, ka šī lieta pieejama tam, kurš grib zināt, proti, tam, kuram jau ir jautājumi. Jautāšanas māksla nav māksla atkrāties no viedokļu spaida, tā jau paredz šo brīvību. Tā vispār nav māksla tā dā nozīmē, kādā grieķi runāja par *technē*, — tā nav iemācāma varēšana, kas ļauj apgūt patiesības izziņu. Drīzāk jau tā sauktais epistemoloģiskais

7. vēstules ekskurss ir vērsts tieši uz to, lai šo savdabīgo dialektikas mākslu tās vienreizīgumā nošķirtu no visa, kas ir mācāms un iemācāms. Dilaketikas māksla nav māksla sasniegt uzvaru argumentēšanas cīņā. Gluži pretēji, iespējams, ka tas, kurš praktizē dialektikas mākslu, t.i., patiesības jautāšanas un meklēšanas mākslu, klausītāju skatījumā nepavisam nav pārākais argumentēšanā. Dialektika kā jautāšanas māksla apstiprinās tikai tad, ja tas, kurš prot jautāt, spēj saglabāt savu jautājumu, un tas nozīmē — spēj saglabāt virzību uz atvērtību. Jautāšanas māksla ir māksla turpināt jautājumus, t.i., domāšanas māksla. Tā ir dialektika, jo tā ir māksla veidot īstu sarunu.

Sarunas veidošanai pirmām kārtām vajag, lai sarunas partneri nerunātu cits citam garām. Tāpēc ir nepieciešama noteikta jautājuma un atbildes struktūra. Pirmais sarunas mākslas nosacījums ir pārliecināšanās, ka partneris tai seko. Mums tā pat pārāk labi pazīstama no Platona dialogu sarunas partneru nemītīgās jā-sacīšanas. Pozitīvais šī monotonuma aspekts ir iekšējais secīgums, kādā lietas attīstība virzās sarunā uz priekšu. Vest sarunu nozīmē ļauties lietas vedumam, uz kuru vērsts sarunas partneris. Sarunas īstenošanai nepieciešams nevis ar argumentiem nolīdzināt otru ar zemi, bet — tieši pretēji — patiesām apsvērt otra viedokļa lietīško nozīmīgumu. Tāpēc tā ir pārbaudīšanas māksla.<sup>313</sup> Taču pārbaudīšanas māksla ir jautāšanas māksla. Jo mēs redzējam: jautāt nozīmē atstāt atvērtu un nostādīt atvērtībā. Vēršoties pret viedokļa noteiktību, jautāšana padara lietu ar tās iespējām nenoteiktu. Jautāšanas «māksla» ir tā īpašumā, kurš prot pretoties valdošā viedokļa uzspiestajai jautāšanas noniecināšanai. Šīs mākslas pratējs pats meklēs itin visu, kas runā par [labu] kādam viedoklim. Dialektika ir nevis mēģinājums trāpīt teiktajam tā vajākajā vietā, bet gan tā patiesā spēka nodrošināšana. Ar to ir domāta nevis tāda argumentēšanas un runāšanas māksla, kas vājāko lietu var padarīt par spēcīgāko, bet gan domāšanas māksla, kas prot iebildumus padarīt spēcīgākus saskaņā ar pašu lietu.

Šāda pastiprināšanas māksla nosaka Platona dialogu vienreizīgo aktualitāti. Jo šādā pastiprināšanā teiktais nemītīgi transformējas līdz savas taisnības un patiesības maksimālajām iespējām un pārspēj visas pretējās runas, kas tiecas ierobežot tā jēgnozīmību. Arī šeit acīmredzot nepastāv vienkārša atstāšana savā vaļā. Jo tas, kurš grib izzināt, nedrīkst vienkārši ļauties viedoklim, t.i., viņš nedrīkst distancēties no viedokļiem, kas tiek apšaubīti.<sup>314</sup>

<sup>313</sup> *Metaph. 1004 b25: esti de hē dialektikē peirastikē.* Šeit jau ieskanas pavērsiens uz vedumu, kas vārda istajā nozīmē saucas dialektika, jo viedokļa pārbaudīšana un izmēģināšana piedāvā izredzes iegūt virsroku un līdz ar to izspēlē savu priekšviedokli.

<sup>314</sup> Sk.: 280. lpp. un tālāk: 318. lpp. un tālāk.

Runājošais pats vienmēr ir tas, kam nolikts runāt, līdz beidzot atklājas patiesība par to, par ko ir runa. Sokrata dialogu majeutiskā produktivitāte, viņa vārda [pieņemšanas] vecmātes māksla gan vērsās pret sarunas partneru personām, taču min tikai viedokļus, kurus tās izsaka un kuru imanenti lietiskā konsekvence tiek izvērsta sarunā. Tas, kurš atklājas savā patiesībā, ir logoss, kas nav nedz mans, nedz tavs un tāpēc tik ļoti pārspēj sarunas partneru subjektīvos viedokļus, ka arī sarunas vadītājs vienmēr paliek nezinošais. Dialektika kā māksla vadīt sarunu ir arī māksla sinhroni ieskatīties kāda aspekta vienībā (*synhoran eis hen eidos*), t.i., tā ir jēdziena izveides māksla kā kopīgi domātā izstrāde. Sarunu — salīdzinājumā ar izteiciena sastingušo formu, tiecoties pēc rakstiskas fiksācijas, — raksturo tieši tas, ka jautājumā un atbildē, došanā un ņemšanā, garāmrunāšanā un vienošanās [procesā] valoda īsteno to jēgas komunikāciju, kuras prasmīgā izstrāde attiecībā uz literāro tradējumu ir hermeneitikas uzdevums. Tāpēc tas, ka hermeneitiskais uzdevums aptver sevi kā stāšanos sarunā ar tekstu, ir kaut kas vairāk nekā metafora, tā ir atmiņa par sākotnējo. Tas, ka veiktais izklāsts īstenojas valodiski, nozīmē nevis pārceļšanu svešā medijā, bet — tieši pretēji — sākotnējās jēgas komunikācijas atjaunošanu. Līdz ar to literārajā formā tradētais no atsvešinājuma, kurā tas atrodas, tiek atgriezts sarunas dzīvajā tagadnīgumā, kuras sākotnējais īstenojums vienmēr ir jautājums un atbilde.

Tādējādi, izvīzot priekšplānā hermeneitiskā fenomena saistību ar jautājumu, mēs varam atsaukties uz Platonu. Vēl jo vairāk mēs to varam darīt tāpēc, ka hermeneitiskais fenomēns noteiktā veidā jau figurē paša Platona [darbās]. Viņa rakstības kritiku reiz vajadzētu aplūkot arī no tā redzespunkta, ka tā vēsta par poētiskā un filosofiskā tradējuma tapšanu par literatūru Atēnās. Dialogos mēs redzam, ka sofistiskajās runās izkoptā tekstu, it īpaši — dzejas «interpretācija» mācību nolūkos izraisīja Platona aizsargāšanos. Mēs redzam, ka runas — sevišķi jau rakstītās runas — vājumu Platons mēģina pārvarēt ar savu dialogu poēziju. Dialoga literārā forma atjauno valodu un jēdzienu sarunas sākotnējā kustīgumā. Tādējādi vārds tiek pasargāts no jebkādas dogmatiski nelietīgas izmantošanas.

Sarunas sākotnīgums izpaužas arī atvasinātās formās, kurās jautājuma un atbildes atbilstība ir apslēpta. Tā, piemēram, korespondence ir interesants pārejas fenomēns, sava veida rakstiska saruna, kas it kā pagarina savstarpējās sarunāšanās, garāmrunāšanas un savstarpējās vienošanās kustību. Korespondences māksla — nepārvērst rakstisko izteikumu par traktātu, bet vērst to uz korespondenta panākšanos pretim. Taču tai pareizi jāievēro un jāizpilda arī galīgumā mērs, kas raksturīgs visam rakstiski teiktajam. Laika distance,

kas vēstules nosūtīšanu šķir no atbildes saņemšanas, nepavisam nav kaut kāds ārējs faktors, tā veido korespondences komunikācijas formu tās īstajā būtībā kā īpašu rakstības formu. Zīmīgi, piemēram, ka pasta pārsūtījumu laika paātrināšanās nepavisam nav izraisījusi šīs komunikācijas formas intensificēšanos, gluži pretēji, tā ir izraisījusi vēstuļu rakstīšanas mākslas panikumu.

Sarunas sākotnējība kā jautājuma un atbildes saistība vēl izpaužas tādā ekstrēmā gadījumā, kādā tā pastāv Hēgela dialektikā kā filosofiskā metodē. Domas noteiksmju totalitātes izvēršana — tas bija Hēgela loģikas uzdevums — ir it kā mēģinājums aptvert lielajā jaunlaiku 'metodes' monologā jēgas kontinuumu, kuras partikulāro realizāciju īsteno runājošo saruna. Ja Hēgelis sev izvirma uzdevumu sairdināt un apgarot abstraktās domu noteiksmes, tas nozīmē, ka loģika valodas pilnīgajā formā sasmalcina jēdzienu jautājošā un atbildošā vārda jēgvarenībā, kas pat neveiksmē vēl ir lielisks atgādinājums, kas īsti dialaktika bija un ir. Hēgela dialektika ir domāšanas monologs, kurš preišklaicīgi gribēja paveikt to, kas ikvienā īstā sarunā nobriest tikai pakāpeniski.

### β. JAUTĀJUMA UN ATBILDES LOGIKA

Tātad mēs atgriezamiem pie konstatācijas, ka arī hermeneitiskais fenomens ietver sevī sarunas sākotnējību un jautājuma un atbildes struktūru. Jau tas, ka tradētais teksts kļūst par izklāsta priekšmetu, nozīmē, ka interpretētājam tiek izvīzīts jautājums. Līdz ar to izklāsts ir būtiski saistīts ar izvīzīto jautājumu. Saprast tekstu nozīmē saprast jautājumu. Bet tas, kā jau rādījām, norisinās tādejādi, ka tiek iegūts hermeneitiskais horizonts. Tagad mēs to iepazīstam kā *jautājuma horizontu*, kurā tiek noteikta teksta jēgas virzība.

Tātad tam, kurš grib saprast, jautājoši jānokļūst aiz teiktā. Viņam tas jāsaprot kā atbilde uz jautājumu, kura atbilde tas ir. Taču, aiziedami aiz teiktā, mēs noteikti jautājam *ārpus* teiktā. Tekstu tā nozīmē saprot, tikai iegūstot jautājuma horizontu, kas kā tāds noteikti ietver arī citas iespējamās atbildes. Līdz ar to teikuma jēga ir relatīvi saistīta ar jautājumu, uz kuru tas atbild, bet tas nozīmē, ka teikums noteikti iziet ārpus tā, kas tajā pašā teikts. Garazinātņu loģika, kā rāda šis apsvērumš, ir jautājuma loģika.

Neraugoties uz Platona [piederzi], mēs ļoti maz esam sagatavoti šādi [loģikai]. Gandrīz vai vienīgais, kam es šajā zinā varu pievienoties, ir R. Dž. Kolingvuds. Aspīrīgajā un trāpīgajā 'reālistiskās' Oksfordas skolas kritikā viņš ir attīstījis *'logic of question and answer'* ideju, taču diemžēl nav

to sistemātiski izstrādājis.<sup>315</sup> Ar asu prātu viņš pamanījis, kā trūkst naivajai hermeneitikai, kurā sakņojas ierastā filosofiskā kritika. Iespējams, ka metode, ko Kolingvuds sastapis angļu universitāšu sistēmā, diskusija par *statements*, ir laba vingrināšanās prāta asumā, taču tā pārprot jebkurā saprašanā ietverto vēsturiskumu. Kolingvuds argumentē šādi: patiesībā kādu tekstu var saprast tikai tad, ja saprasts jautājums, uz kuru tas atbild. Tā kā šo jautājumu var iegūt tikai tekstā, bet atbildes atbilstība ir jautājuma rekonstruēšanas metodiskais priekšnosacījums, tad šīs atbildes kritika no kādas citas pozīcijas ir vistīrākā acu apmānīšana. Tas ir tāpat kā ar mākslasdarbu saprašanu. Arī mākslasdarbs tiek saprasts tikai tad, ja paredz tā adekvātumu. Arī šajā gadījumā vispirms jāiegūst jautājums, uz kuru tas atbild, ja to — kā atbildi — grib saprast. Runa patiesām ir par jebkādas hermeneitikas aksiomu, ko iepriekš esam iztirzājuši kā 'pilnības priekšvērumu'.<sup>316</sup>

Tur Kolingvuds saskata jebkuras vēsturiskās izziņas nervu. Vēsturiskā metode prasa, lai uz vēsturisko tradējumu attiecinātu jautājuma un atbildes loģiku. Vēsturiskos notikumus var saprast tikai tad, ja rekonstruē jautājumu, uz kuru atbildējusi personas vēsturiskā darbība. Kolingvuds min piemēru — kauju pie Trafalgāras un tās pamatā esošo Nelsona plānu. Piemērs tiecas parādīt, ka kaujas gaita dara saprotamu Nelsona īsto plānu tieši tāpēc, ka tas ticis ar panākumiem izpildīts. Turpretī viņa pretinieka plāns vairs no notikumiem nav rekonstruējams, jo tas cietis neveiksmi. Līdz ar to kaujas gaitas saprašana un Nelsona tādējādi īstenotā plāna saprašana ir viens un tas pats process.<sup>317</sup>

Patiesībā nevar noslēpt to, ka jautājuma un atbildes loģika šajā gadījumā rekonstruējusi divus dažādus jautājumus, kas gūst arī divas dažādas atbildes: jautājums par nozīmi liela notikuma gaitā un jautājums par šīs gaitas plānveidīgumu. Abi jautājumi acīmredzot sakrīt tikai tad, ja cilvēciskā plānošana patiesām izaugusi līdz notikuma gaitai. Taču tas ir priekšnosacījums, ko mēs kā cilvēki, kas iekļauti vēsturē un attiecībās ar vēsturisko tradējumu, kurā ir runa par tādiem pašiem cilvēkiem, nevaram apstiprināt kā metodisku pamat-

<sup>315</sup>Sk. Kolingvuda autobiogrāfiju, kas pēc mana ierosinājuma publicēta vāciski (*Collingwood R. G. Denken. [Heidelberg.] S. 30 ff.*) un npublicēto Joahima Finkeldeja Heidelbergas disertāciju (*Finkeldei J. Grund und Wesen des Fragens. 1954*). Līdzīgu pozīciju ieņem jau Kroce (kas ietekmējis Kolingvudu), kurš [darbā] «Loģika» (vācu izdevuma 135. lpp. un tālāk) jebkuru definīciju saprot kā atbildi uz jautājumu un tāpēc — «vēsturiski».

<sup>316</sup>Sk.: 278. lpp. un tālāk. Sk. arī manu Gvardini kritiku (*Kleine Schriften. Bd. II. S. 178—187; Ges. Werke. Bd. 9*), kur teikts: «Jebkura dzejojuma kritika vienmēr ir interpretācijas paškritika.»

<sup>317</sup>*Collingwood. Denken. S. 70.*

principu. Tolstoja slavenais apraksts — kara padome pirms kaujas, kurā asprātīgi un fundamentāli tiek aprēķinātas visas stratēģiskās iespējas un apsvērti visi plāni, turpretī virspavēlnieks sež un snauz, toties naktī pirms kaujas sākšanās dodas posteņu apgaitā, — acīmredzot labāk ataino to, ko mēs dēvējam par vēsturi. Kutuzovs ir tuvāk patiesajai īstenībai un to noteicošajiem spēkiem nekā kara padomes stratēģi. No šī piemēra jāizdara principiāls secinājums, ka vēstures interpretētājam vienmēr draud briesmas hipostazēt sakarību, kurā atpazinis jēgu, kā sakarību, ko būtu domājuši cilvēki, kas patiešām darbojās un plānoja.<sup>318</sup>

Tas ir legītīmi, tikai pieņemot Hēgela priekšnosacījumus, kad vēstures filosofija ir iesvētīta pasaules gara plānos un, pateicoties šim iesvētītajam zināšanām, var izcelt dažus atsevišķus individuus kā pasaulvēsturiskus, kuros būtu vērojama īsta saskaņa starp viņu partikulārajām domām un notikuma pasaulvēsturisko nozīmi. Taču no šiem gadījumiem, kurus raksturo subjektīvā un objektīvā saskaņa vēsturē, nevar atvasināt hermeneitisku pamatprincipu, kas attiektos uz vēstures izziņu. Attiecībā pret vēsturisko tradējumu Hēgela mācībai acīmredzot ir tikai partikulāra patiesība. Bezgalīgais motivāciju pinums, kas veido vēsturi, tikai retumis un uz īsu brīdi atsevišķā individā iegūst plānveidīguma skaidrību. Tādējādi tas, ko Hēgelis apraksta kā zīmīgu gadījumu, balstās uz vispārējo neatbilstību, kas pastāv starp atsevišķā subjektīvajām domām un vēstures gaitas veseluma jēgu. Vispār mēs iepazīstam lietu gaitu kā kaut ko tādu, kas nemitīgi liek mainīt mūsu plānus un gaidas. Tieši tam, kurš mēģina stingri turēties pie saviem plāniem, jāizjūt sava prāta bezspēcība. Tie ir reti brīži, kad viss iet «pats no sevis», tie ir brīži, kad paši notikumi nāk pretim mūsu plāniem un vēlmēm. Taču attiecināt šo pieredzi uz vēstures veselumu nozīmē īstenot vardarbīgu ekstrapolāciju, kas ir striktā pretrunā ar mūsu vēstures pieredzi.

Šī ekstrapolācija padara divnozīmīgu Kolingvuda īstenoto jautājuma un atbildes loģikas attiecināšanu uz hermeneitisko teoriju. Mūsu sapratne par rakstisko tradējumu kā tādu netiek veidota tā, ka mēs varētu pieņemt vienkāršu priekšnosacījumu par saskaņu starp jēgu, ko iepazīstam tajā, un jēgu, kas bijusi padomā tā autoram.<sup>319</sup> Gluži tāpat, kā vēstures norise kopumā nesaskan ar to subjektīvajiem priekšstatiem, kuri atrodas un darbojas vēsturē,

<sup>318</sup>Precīzas piezīmes par to sk.: Seeberg E. *Zum Problem der pneumatischen Exegese // Sellin-Festschrift*. S. 127 ff. /Sk. darba pārpublicējumu: Gadamer H.-G., Boehm G. (Hrsg.) *Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M., 1978. S. 272 — 282./

<sup>319</sup>Sk.: 178. lpp. un 279. lpp.

arī teksta jēgas tendences kopumā sniedzas daudz tālāk par to, kas bijis padomā autoram. Saprāšanas uzdevums pirmām kārtām attiecas uz paša teksta jēgu. Acīmredzot tas arī ir Kolingvudam padomā, kad viņš vispār noliedz kādu atšķirību starp vēsturisku jautājumu un filosofisku jautājumu, [uzsvērdams, ka] tekstam jābūt atbildei uz šiem jautājumiem. Mēs turpretim uzskatām, ka jautājums, par kura rekonstrukciju tiek runāts, pirmām kārtām attiecas nevis uz autora mentālajiem pārdzīvojumiem, bet gan uz paša teksta jēgu. Tātad pēc tam, kad saprasta teikuma jēga, t.i., rekonstruēts jautājums, uz ko tas patiešām atbildējis, jāpastāv arī iespējai izjautāt jautājošo un viņa viedokli, kuram teksts varbūt ir tikai iedomāta atbilde. Kolingvudam nav taisnība, kad viņš metodisku apsvērumu pēc uzskata, ka nav nekādas jēgas atšķirt jautājumu, uz kuru tekstam vajadzētu atbildēt, no jautājuma, uz kuru tas patiešām atbild. Viņam ir taisnība tikai tajā ziņā, ka teksta saprāšana kopumā neietver sevi šādu atšķiršanu, jo domā lietu, par ko teksts runā. Turpretim autora domu rekonstruēšana ir pavisam cits uzdevums.

Būtu jājautā, kādos apstākļos rodas šis cits uzdevums. Jo tas, protams, ir pareizi, ka attiecībā pret īsto hermeneitisko pieredzi, kas saprot teksta jēgu, tā rekonstruēšana, kas patiešām bijis autora padomā, ir reducēts uzdevums. Tas ir historisma kārdinājums — saskatīt šādā redukcijā zinātniskuma tikumu un ieraudzīt saprāšanā rekonstrukcijas veidu, kas it kā atkārtotu teksta rašanos. Historisms seko no dabas izziņas pazīstamajam izziņas ideālam, saskaņā ar kuru mēs kādu procesu saprotam tikai tad, ja varam to mākslīgi atkārtot.

Iepriekš mēs parādījām<sup>320</sup>, cik apšaubāma ir Viko tēze, ka savu vistīrāko piepildījumu šis ideāls rod vēsturē, jo tur cilvēks sastopas ar savu cilvēciski vēsturisko īstenību. Mēs turpretim uzsvērām, ka jebkuram vēsturniekam un filologam jāreķinās ar tā jēgas horizonta fundamentālo nenoslēgtību, kurā viņš saprotoši uzturas. Vēsturisko tradējumu var saprast tikai tā, ka tiek ņemta vērā arī turpmākā fundamentālā noteiksme, ko nosaka turpmākā lietu gaita, un gluži tāpat arī filologs, kam ir darīšana ar poētiskiem vai filosofiskiem tekstiem, zina, ka tie ir neizsmeljami. Abos gadījumos norises turpināšanās ir tā, kurā tradētais atklājas jaunos nozīmes aspektos. Jaunie akcenti saprāšanā iesaista tekstus īstā norisē gluži tāpat, kā notikumus iesaista to turpināšanās. Tieši to mēs arī nosaucām par iedarbīgi vēsturisko momentu hermeneitiskās pieredzes ietvaros. Jebkura aktualizācija saprāšanā iespēj sevi zināt kā vēsturisku saprasta iespējamību. Mūsu eksistences vēsturiskajā galīgumā ietverts tas, ka mēs

<sup>320</sup>Sk.: 213. lpp. un tālāk; 263. lpp. un tālāk.

apzināties, ka pēc mums citi vienmēr sapratis citādi. Tomēr mūsu hermeneitiskajai pieredzei nav nekādu šaubu arī par to, ka darbs, kas saprašanas izmaiņās apliecina savu jēgas pilnību, ir viens un tas pats darbs un ka vēsture, kuras nozīme turpina gūt jaunas noteiksmes, ir viena un tā pati vēsture. Hermeneitiskā redukcija uz autora viedokli ir tikpat neatbilstīga kā vēsturisko notikumu reducēšana uz darbojošos [cilvēku] nolūku.

Jautājuma, kura atbilde ir dotais teksts, rekonstrukciju, protams, nevar uztvert kā tīru vēsturiskās metodikas veikumu. Gluži pretēji, sākumā vienmēr ir jautājums, ko mums izvirza teksts, tradējuma vārda aizgrābtība, tā ka tradējuma saprašana vienmēr jau ietver sevī vēsturisko tagadnes un tradējuma pašpastarpināšanas uzdevumu. Tātad attiecības starp jautājumu un atbildi patiesībā ir pretējas. Tradētais, kas mūs uzrunā, — teksts, darbs, liecība — pats izvirza jautājumu un līdz ar to nostāda mūsu viedokli atvērtībā. Lai atbildētu uz šo izvirzīto jautājumu, mums, iztaujājajiem, pašiem jāsak jautāt. Mēs mēģinām rekonstruēt jautājumu, uz kuru tradētais būtu atbilde. Taču to mēs nemaz nevaram izdarīt, ja jautājoši nepārkāpjam tā iezīmēto vēsturisko horizontu. Jautājuma rekonstrukcija, uz kuru tekstam jāsniedz atbilde, pati pastāv jautāšanā, kurā mēģinām atrast atbildi uz tradējuma izvirzīto jautājumu. Tieši rekonstruēts jautājums nekad nevar pastāvēt savā sākotnējā horizontā. Rekonstrukcijā aprakstītais vēsturiskais horizonts nav patiesām aptverošais horizonts. Drīzāk jau to pašu vēl aptver horizonts, kas iekļauj mūs kā jautājošos un tradējuma vārda skartos.

Līdz ar to hermeneitikai vienmēr nepieciešams būt kam vairāk par vienkāršu rekonstrukciju. Nemaz nav iespējams novērst, lai nepārdomātu to, kas autoram bijis neapšaubāms un ko viņš nemaz nav domājis, un nenostādītu jautājuma atvērtībā. Tādējādi nepavisam netiek atvērtas durvis interpretatoriskai patvaļai, bet gan tiek tikai atklāts tas, kas nemitīgi norisinās. Lai saprastu tradējuma vārdu, kas kādu skar, vienmēr nepieciešams nostādīt rekonstruēto jautājumu tā jautājamības atvērtībā, t.i., pāriet tajā jautājumā, kurš mums ir tradējums. Ja «vēsturiskais» jautājums parādās par sevi, tas vienmēr jau nozīmē, ka tas vairs «nepaceļas» kā jautājums. Tas ir vairs-nesaprašanas pārpalikums, apkārtceļš, kurā iestrēgst.<sup>321</sup> Turpretī īsta saprašana nozīmē atkalatgūt vēsturiskas pagātnes jēdzienus tā, lai tie vienlaikus saturētu mūsu pašu aptveršanu. Iepriekš<sup>322</sup> mēs to dēvējām par horizontu saplūšanu.

<sup>321</sup>Sk. šī vēsturiskuma apkārtceļa atklāšanu mūsu Spinozas teoloģiski politiskā traktāta analizē: 176. lpp. un tālāk.

<sup>322</sup>Sk.: 289. lpp. un tālāk.

Kopā ar Kolingvudu varam teikt, ka saprotam tikai tad, kad saprotam jautājumu, uz kuru ir atbilde, un kad šādi saprastais nav savā jēgviedoklī noskirts no mūsu pašu viedokļa. Drīzāk tā jautājuma rekonstruēšana, kurā kāda teksta jēga sevi saprot kā atbildi, pāriet mūsu pašu jautāšanā. Jo teksts jāsaprot kā atbilde uz patiesu jautājumu.

Tikai ciešā saistība, kas pastāv starp jautāšanu un saprašanu, sniedz hermeneitiskai pieredzei tās īsto dimensiju. Tas, kurš grib saprast, vēl var atstāt atklātu jautājumu par domātā patiesību. Viņš var arī pāriet no lietas nepastarpinātās domāšanas uz jēgviedokli kā tādu un domāt to nevis kā patiesu, bet kā jēgpilnu, tā ka patiesības iespējamība saglabā nenoteiktību; šāda nenoteiktībā-novešana ir īstā un sākotnējā jautāšanas būtība. Jautāšana vienmēr ļauj redzēt nenoteiktībā esošas iespējas. Tāpēc nevar pastāvēt nedz viedoklis par saprašanu, kas atgājusi no viedokļa, nedz jautājamības saprašana, kas atgājusi no īsta jautājuma. *Kaut kā jautājamības saprašana drīzāk vienmēr jau ir jautāšana.* Pret jautāšanu nevar pastāvēt vienkārši pārbaudoša, potenciāla attieksme, jo jautāšana pati ir iespēju pārbaudīšana, nevis to nolikšana. No jautāšanas būtības kļūst skaidrs, ko Platona dialogs demonstrē savā faktiskajā īstenojumā.<sup>323</sup> Tam, kurš grib domāt, jājautā. Pat ja kāds saka: «Šeit varētu jautāt,» — tā ir īsta jautāšana, kas tikai pagaidām vai pieklājības pēc slēpjas.

Tas ir cēlonis, kāpēc jebkura saprašana vienmēr ir kaut kas vairāk par vienkāršu sveša viedokļa atkārtotu īstenošanu. Jautājot tiek atklātas jēgas iespējas, un līdz ar to tas, kas ir jēgpilns, kļūst par viedokli. Nesavā jēgā var saprast tikai jautājumus, ko nejautā pats, t. i., tādus jautājumus, ko uzskata par novēcojušiem vai bezpriekšmetiskiem. Šādā gadījumā tas nozīmē, ka saprot, kā zināmos vēsturiskos apstākļos tikuši nostādīti noteikti jautājumi. Saprast jautājumu nozīmē saprast iekreizējos priekšnosacījumus, kuru nederīgums padara nederīgu pašu jautājumu. Tiek domāts, piemēram, par *perpetuum mobile*. Šāda jautājuma jēgas horizonts tikai šķietami vēl ir atvērts. Mēs to vairs nesaprotam kā jautājumu. Jo šādā gadījumā saprot tieši to, ka tas nav nekāds jautājums.

Saprast jautājumu nozīmē jautāt to. Saprast viedokli nozīmē saprast to kā atbildi uz jautājumu.

Kolingvuda izstrādātā jautājuma un atbildes loģika dara galu kā runām par permanento *problēmu*, kurā sakņojas 'Oksfordas reālistu' attieksme pret filosofijas klasiķiem, tā arī *problēmas vēstures* jēdzienam, ko izstrādājis neokantisms: Problēmas vēsture būtu patiesa vēsture tikai tad, ja tā atzītu,

<sup>323</sup>Sk.: 340. lpp. un tālāk.

ka identitātes problēma ir tukša abstrakcija, un atzītos jautājuma nostādnes izmaiņā. Taču patiesībā ārpus vēstures nav tādu pozīciju, kas ļautu domāt identitātes problēmu tās vēsturisko atrisināšanas mēģinājumu izmaiņās. Tiesa, jebkura filosofijas tekstu saprašana prasa tajos iepazīt atpazīšanu. Citādi mēs vispār neko nesaprastu. Bet līdz ar to mēs nekādā ziņā neizejam ārpus vēsturiskās nosacītības, kurā atrodamies un saskaņā ar kuru saprotam. Problēma, kuru mēs atpazīstam, patiesībā nav tā pati problēma, ja tā jāsaprot istā jautājošā īstenojumā. Tikai mūsu vēsturiskās īsredzības pēc mēs to varam uzskatīt par to pašu problēmu. Redzespunkts, kas pastāv pāri visiem redzespunktiem un ļautu domāt problēmas īsto identitāti, ir vistīrākā ilūzija.

Tagad mēs varam atjēgt tā cēloni. Problēmas jēdziens acīmredzot formulē abstrakciju<sup>324</sup>, proti, nošķir jautājuma saturu no paša jautājuma, kas to tikai arī var atvērt. Problēmas jēdziens domā abstraktu shēmu, uz kuru var reducēt īstos un īsti motivētos jautājumus un kurā tos varētu subsummēt. Šāda 'problēma' ir izkritusi no jautājuma motivētās kopsakarības, kurā tā gūst savas jēgas viennozīmīgumu. Tāpēc tā ir tikpat neatrisināma kā jebkurš jautājums, kam nav viennozīmīgas jēgas, jo tas nav īsti motivēts un nostādīts.

To apstiprina arī problēmas jēdziena izcelsme. Tas attiecas nevis uz «labi domāto atspēkojumu»<sup>324</sup> jomu, kurā tiek veicināta lietas patiesība, bet uz dialektikas jomu, kas pastāv kā cīņas līdzeklis, lai apstulbinātu un apkaunotu pretinieku. Aristotelis par «problēma» dēvē tādus jautājumus, kas pastāv kā atklātas alternatīvas tāpēc, ka daudz ko izsaka abām pusēm un mēs neticam, ka varam pamatoti izšķirties, jo tie ir pārāk lieli jautājumi.<sup>325</sup> Tātad problēmas ir nevis īsti jautājumi, kas rodas un līdz ar to savas atbildes iezīmē jēgas ģenēzē, bet gan viedokļu alternatīvas, kuras var tikai atstāt atklātas un tāpēc pakļautas tikai dialektiskai apstrādei. Šis «problēmas» dialektiskās jēgas istā vieta ir nevis filosofijā, bet gan retorikā. Šo jēdzienu raksturo tas, ka principiāli nav iespējama viennozīmīga izšķiršanās. Šī cēloņa pēc Kants problēmas jēdziena izmantošanu ierobežo ar tīrā prāta dialektiku. Problēmas ir «uzdevumi, kas nākuši no tā klēpja», proti, it kā paša prāta produkti, uz kuru pilnīgu atrisinājumu tas nevar cerēt.<sup>326</sup> Zīmīgi, ka 19. gadsimtā līdz ar filosofiskās jautāšanas nepastarpinātās tradīcijas sabrukšanu un historisma parādīšanos problēmas jēdziens iegūst universālu nozīmi: tā ir zīme, ka vairs nepastāv nepastarpināta atieksme pret filosofijas lietiskajiem jautājumiem.

<sup>324</sup> Plat. Ep. VII, 344b.

<sup>325</sup> Arist. Top. A 11.

<sup>326</sup> Kr. d. r. V. A 321 ff.

Filosofiskās apziņas apjukumu attiecībā pret historismu raksturo aizbēgšana problēmas jēdziena abstrakcijā un nekādu problēmu nesaskatīšana tajā, kādā veidā tad isti problēmas «ir». Neokantisma problēmas vēsture ir historisma bastards. Problēmas jēdziena kritikai, ko īsteno ar jautājuma un atbildes loģikas palīdzību, jāagrauj ilūzija, it kā problēmas pastāvētu tāpat kā zvaigznes debesīs.<sup>327</sup> Hermeneitiskās pieredzes apjēgsme pārvērš problēmas par jautājumiem, kas rodas un savu jēgu gūst no to motivācijas.

Jautājuma un atbildes dialektika, ko atklājām hermeneitiskās pieredzes struktūrā, ļauj precīzāk noteikt, kāda veida apziņa ir vēsturiski iedarbīgā apziņa. Jo mūsu parādītā jautājuma un atbildes dialektika ļauj saprašanas attiecībām parādīties kā sava veida sarunas mijattiecībām. Tiesa, teksts mūs neuzrunā kā Tu. Mums, saprotošajiem, vispirms jāliek tam runāt. Taču izrādījās, ka saprotošā novešana-līdz-runāšanai nav nekas patvaļīgs, tā — kā jautājums — ir saistīta ar tekstā gaidāmo atbildi. Pati atbildes gaidīšana jau paredz, ka tradējums ir sasniedzis un uzrunājis jautājošo. Tā ir vēsturiski iedarbīgās apziņas patiesība. Tā ir vēsturiski pieredzējuši apziņa, kas, atsakoties no pilnīgās apgaismības fantoma, ir atvērta vēstures pieredzei. Tās īstenošanās veidu mēs aprakstījām kā saprašanas horizontu sajaukšanos, pastarpinot tekstu un interpretētāju.

Turpmākā iztirzājuma vadošā ideja ir tā, *ka saprašanā norisošā horizontu sajaukšanās ir valodas īstais veikums*. Protams, tas, kas ir valoda, ir vistumsākais, kas viens dots cilvēka pārdomām. Valodiskums mūsu domāšanai ir tik baisi tuvs un īstenojumā neklūst pavisam priekšmetisks, ka aplēpj savu isto būtmi pats par sevi. Taču savā garazinātniskās domāšanas analizē esam nokļuvuši šīs vispārīgās un pirms visa pastāvošās tumsas tuvumā, tā ka varam paļauties uz izsekojamā iegūto pašas lietas vadību. Mēs mēģinām tuvoties valodas tumsai, vadoties pēc sarunas, kas mēs paši esam.

<sup>327</sup>Nikolajs Hartmans pamatoti uzsvēris, ka runa ir par to, lai atpazītu lielo domātāju atzīto (*Hartmann N. Der philosophische Gedanke und seine Geschichte // Abh. d. preuss. Akad. d. Wiss. 1936. Nr. 5: pārrpublic. — Hartmann N. Kleine Schriften. Bd. II. S. 1 — 47*). Taču tad, kad, tiekdamiem pretstatīt historismam kaut ko stingru, viņš noskir 'īstenā problēmas saturā' konstantumu no mainīgā problēmas nostādījuma un stāvokļa, viņš neizprot, ka nedz 'maiņa', nedz 'konstantums', nedz arī 'problēmas' un 'sistēmas' pretstats, nedz arī 'sasniegumu' mērogs neatbilst filosofijas izziņas raksturam. Tas, kurš raksta: «Tikai tur, kur atsevišķā izziņa izmanto gadsimtu milzīgo domas pieredzi, kur balstās izzinātajā un pārbaudītajā .., var būt drošs par savu progresu.» — interpretē «sistemātisko saskari ar problēmām» pēc pieredzes zinātņu un izziņas progresa parauga, kas tālu atpaliek no tradīcijas un vēstures zinātnes komplicētā savijuma, ko esam iepazīnuši hermeneitiskajā apziņā.

Mēģinot skatīt hermeneitisko fenomenu saskaņā ar sarunas modeli, kas norisinās starp divām personām, vadošā kopība starp šīm divām šķietami tik ļoti atšķirīgām situācijām — teksta sapratni un saprašanos sarunā — pirmām kārtām izpaužas tajā, ka jebkuras saprašanas un jebkuras saprašanās priekšā ir lieta, kas kādam nostādīta. Gluži tāpat, kā kāds saprotas ar savu sarunas partneri par lietu, tā arī interpretētājs saprot lietu, ko tam saka teksts. Šī lietas sapratne noteikti norisinās valodiski, turklāt nevis tā, ka sapratne vēlāk tiek ietverta vārdos, drīzāk jau saprašanas īstenošanās veids — visviens, vai runa ir par tekstu vai sarunas partneri, kas priekšstata lietu, — ir pašas lietas nokļūšana-līdz-runai. Tā mēs vispirms sekojam pašu sarunas struktūrai, lai izceltu šīs citas sarunas īpatnību, kura arī ir tekstu saprašana. Ja iepriekš mēs sarunas būtības hermeneitiskajā fenomenā izcēlām *jautājuma* konstituējošo nozīmi, tad tagad kā hermeneitisks moments jāpierāda sarunas *valodiskums*, kurā savukārt sakņojas jautāšana.

Vispirms konstatēsīm, ka valoda, kurā kaut kas iegūst valodu, nav īpašums, ar kuru varētu rīkoties kāds no sarunas partneriem. Jebkura saruna paredz kopīgu valodu, vai labāk — tā veido kopīgu valodu. Kā teica grieķi, tajā ir kaut kas pa vidu, kurā sarunas partneri ir līdzdalīgi un par ko var sarunāties. Tāpēc saprašanās par lietu, pie kuras sarunā jānokļūst, noteikti nozīmē, ka sarunā vispirms tiek izstrādāta kopīga valoda. Tā nepavisam nav ārējs instrumentu noregulēšanas process; nebūtu pareizi pat teikt, ka partneri pielāgojas viens otram, drīzāk jau, ja saruna izdodas, viņi nokļūst lietas patiesības varā un tiek saistīti jaunā kopībā. Saprašanās sarunā ir nevis vienkārša sevis izrādīšana vai sava uzskata uztiēpšana, bet gan transformēšanās kopīgajā, kurā vairs nepaliek tas, kas bija. <sup>328</sup>

<sup>328</sup>Sk.: *Was ist Wahrheit?* (Kl. Schr. Bd. I. S. 46 — 58; Ges. Werke. Bd. 2. S. 44 — 56).



TREŠĀ DAĻA  
HERMENEITIKAS  
ONTOLOĢISKAIS PAGRIEZIENS  
UZ VALODAS VADULU

*Visu priekšnoteicošais hermeneitikā ir valoda*

F. Šleiermahers

Jau romāniskās hermeneitikas analizē mēs redzējam, ka saprašana nesakņojas sevīš pārceļšanās citā, nepasvīpinātā līdzdalībā ar citu. Saprast to, ko cits saka, kā jau redzēsim, nozīmē saprašanās valodā, nevis pārceļšanās citā un viņa pārdzīvojamu atkārtotanu. Mēs uzsvērtām, ka jēgas pieredze, kas tādi notiek saprašanā, vienmēr sevi ietver aplikāciju. Tagad pievērsīsim uzmanību tam, *ka šis ir process ir valodisks*. Ne velti saprašanās īsteno problemātika un tās lieprātīgais pārvaldīšanas mēģinājums — hermeneitikas māks — tradicionāli attīstās uz gramatikas un retorikas jomām. Valoda ir valsts, kur īstenojas partneru saprašanās un (rīcī iegūta) vienprātība par lūtu.

Valodiskā saprašanās nosacījums apstāšanās transcēns un apgrūtinātās saprašanās situācijās. Īpaši pamatīgās valodiskās procesi kļūst, piemēram, tad, kad runātājam jāspēj atšķirt divās sveitās valodās atšķirības un pārņemtās palīdzības. Tulkotājam jāpārliet jēgas, kas iedzīvojis, arī kopsakarība, kurā dzīvo atšķirīga pieredze. Tas, protams, nenozīmē, ka viņš diktē viltot citu domātu

TREŠĀ DAĻA

HERMENEITIKAS  
ONTOLOĢISKAIS PAGRĪEZIENS  
UZ VALODAS VADULU

Vairi priekšmetu hermeneitika ir valoda

F. Steinhilberis

## 1. VALODA KĀ HERMENEITISKĀS PIEREDZES MEDIJS

Mēs gan runājam, ka 'vadām' sarunu, taču, jo īstāka ir saruna, jo mazāk tās vadīšana atkarīga no viena vai otra partnera gribas. Tādējādi īstā saruna nekad nav tas, ko mēs vēlējamies «vest». Drīzāk jau visumā pareizāk būtu teikt, ka mēs nokļūstam sarunā vai pat — iepinamies sarunā. Tam, kā vārdi seko cits citam, kā saruna iegūst savu pavērsienu, kā tā turpinās un noslēdzas, var arī būt sava veida vadīšana, taču šajā vadīšanā sarunas partneri ir ne tik daudz vadošie, cik vadītie. Neviens iepriekš nezina, kas no sarunas 'iznāks'. Saprāšanās vai tās neizdošanās ir kā norise, kas notiek ar mums. Pēc tam mēs varam teikt, ka tā bija laba saruna vai ka tai zvaigznes nav bijušas labvēlīgas. Tas viss apliecina, ka sarunai ir pašai savs gars un valodai, kurā sarunājas, — pašai sava patiesība, t.i., tā ļauj kaut ko 'atslēpt' un uzņākt tam, kas turpmāk ir.

Jau romantiskās hermeneitikas analizē mēs redzējām, ka saprašana nesakņojas sevis pārceļšanā citā, nepastarpinātā līdzdalībā ar citu. Saprast to, ko cits saka, kā jau redzējām, nozīmē saprašanos valodā, nevis pārceļšanos citā un viņa pārdzīvojumu atkārtošānu. Mēs uzsvērām, ka jēgas pieredze, kas šādi norisinās saprašanā, vienmēr sevi ietver aplikāciju. Tagad pievērsīsim uzmanību tam, *ka viss šis process ir valodisks*. Ne velti saprašanas īstenā problemātika un tās lietpratīgās pārvaldīšanas mēģinājums — hermeneitikas tēma — tradicionāli attiecas uz gramatikas un retorikas jomu. Valoda ir vidus, kur īstenojas partneru saprašanās un [tiek iegūta] vienprātība par lietu.

Vislabāk saprašanās nosacījumus apzinās traucētas un apgrūtinātas saprašanās situācijās. Īpaši pamācošs valodiskais process kļūst, piemēram, tad, kad saruna kļūst iespējama divās svešās valodās ar tulkošanas un pārlīkšanas palīdzību. Tulkotājam jāpārliet jēga, kas jāsaprot, tajā kopsakarībā, kurā dzīvo sarunas partneris. Tas, protams, nenozīmē, ka viņš drīkst viltot cita domāto

jēgu. Gluži pretēji, jēga ir jāsaglabā, taču, tā kā jēga jāsaprot jaunā valodas pasaulē, tas jānodrošina jaunā veidā. Tāpēc jebkurš tulkojums jau ir izklāsts, var pat teikt, ka tas vienmēr ir izklāsta noslēgums, ko tulkotājs piešķir iepriekš teiktajam vārdam.

Tātad tulkojuma piemērs ļauj apzināties valodiskumu kā saprašanās mediju tādējādi, ka tas vispirms mākslīgi jārada izteiktā pastarpinājumā. Šāds mākslīgs ierīkojums, protams, nav sarunas norma. Arī tulkojums nav norma mūsu attieksmē pret svešu valodu. Drīzāk jau atkarīgums no tulkojuma līdzinās partnera sevis nodošanai aizbildniecībā. Tur, kur nepieciešams tulkojums, jāsamierinās ar distanci starp teiktā sākotnējā skanējuma garu un tā atveidi. To nekad neizdodas pilnīgi pārvarēt. Tāpēc šādos gadījumos saprašanās norisinās nevis starp sarunas partneriem, bet gan starp tulkiem, kas patiešām spēj satikties kopīgā saprašanās pasaulē. (Kā zināms, nav nekā grūtāka par dialogu divās svešās valodās, kur katrs izmanto savu valodu, jo abi gan saprot otra valodu, bet neprot tajā runāt. Šādā gadījumā viena no valodām ar milzīgu spēku mēģina nostiprināties kā saprašanās medijs.)

Tur, kur ir saprašanās, tiek nevis tulkots, bet gan runāts. Saprast svešu valodu taču nozīmē, ka to nevajag pārtulkot savā valodā. Patiešām pārvaldot kādu valodu, nav vairs vajadzīgs nekāds tulkojums, tas pat šķiet neiespējams. Pati valodas saprašana vēl nav īsta saprašana un neietver sevī interpretācijas procesu — tā ir dzīves īstenošana. Valodu saprot, dzīvojot tajā, — tā ir tēze, kas, kā zināms, attiecas ne tikai uz dzīvajām, bet arī uz mirušajām valodām. Tātad hermeneitiskā problēma ir nevis valodas pareizas pārvaldīšanas problēma, bet gan pareiza saprašanās par lietu, kas norisinās valodas medijā. Jebkuru valodu var iemācīties tik pilnīgi, ka vairs nav vajadzības tulkot savā dzimtajā valodā vai no savas dzimtās valodas, bet var domāt svešajā valodā. Lai sarunā saprastos, šāda valodas pārvaldīšana ir gandrīz vai priekšnosacījums. Jebkurā sarunā pastāv pašsaprotamais priekšnosacījums, ka abi runātāji runā vienā un tajā pašā valodā. Tikai tad, kad sarunā iespējams valodiski saprasties, saprašana un saprašanās vispār spēj kļūt par problēmu. Atkarība no tulkotāja tulkošanas ir ekstremāls gadījums, kas dubulto hermeneitisko procesu — sarunu: tā ir tulka saruna ar mūsu partneri un mūsu pašu saruna ar tulku.

Saruna ir saprašanās process. Tāpēc uz jebkuru īstu sarunu attiecas iedziļināšanās, patiesa rēķināšanās ar partnera redzespunktu un līdz ar to pārceļšanās viņā, gribot saprast nevis viņu kā individualitāti, bet to, ko viņš saka. Tas, kas jāaptver, ir viņa viedokļa lietišķā taisnība, lai varētu vienoties sakarā ar lietu. Mēs attiecinām viņa viedokli nevis uz viņu, bet uz savu viedokli un

iedomāto. Tur, kur citu patiešām uzlūkojam kā individualitāti, piemēram, terapeitiskā sarunā vai apsūdzētā nopratināšanā, saprašanās situācija patiešībā nemaz nepastāv.<sup>1</sup>

Viss, kas raksturo saprašanās situāciju sarunā, iegūst savpatu pagriezienu hermeneitiskajā, kur runa ir par *tekstu saprašanu*. Ņemsim atkal ekstremālu gadījumu — tulkojumu no svešas valodas. Pilnīgi skaidrs, ka teksta tulkojums, lai cik ļoti arī tulkotājs būtu iedzīvojies un ieturts savā autorā, ir nevis vienkārša rakstītā sākotnēja dvēseles procesa atdzīvināšana, bet gan teksta pēcveide, ko vada teiktā sapratne. Neviens nevar šaubīties par to, ka runa ir par izklāstu un nevis par vienkāršu līdzīstenojumu. Tā ir cita gaisma, kas no svešas valodas krīt uz tekstu un lasītājam uz šo tekstu. Tulkojumam izvirzītā uzticības prasība nevar atcelt valodu fundamentālo diferenci. Lai cik uzticīgi arī mēs vēlētos būt, mums jāpieņem kļūmi lēmumi. Ja vēlamies savā tulkojumā izcelt kādu svarīgu oriģināla iezīmi, tad varam to izdarīt tikai tad, kad parējām iezīmēm neļaujam izpausties vai pat apspiežam tās. Bet tieši šī attieksme mums ir pazīstama kā izklāsts. Tulkojums — kā jebkurš izklāsts — ir pār-gaismojums. Tam, kurš tulko, šāds pār-gaismojums jāuzņemas uz sevi. Viņš, protams, nedrīkst atstāt atklātu to, kas pašam nav skaidrs. Viņam jāatklāj savas domas. Tiesa, pastāv robežgadījumi, kad oriģinālā (un 'sākotnējam lasītājam') kaut kas patiešām ir neskaidrs. Taču tieši šādos hermeneitiskos robežgadījumos kļūst redzams spiedīgais stāvoklis, kurā vienmēr atrodas tulkotājs. Šeit viņam jārezignē. Viņam skaidri jāpasaka, kā viņš saprot. Tā kā viņš nespēj vienmēr patiesi izteikt visas sava teksta dimensijas, tad viņam nemitīgi [no kaut kā] jāatsakās. Jebkurš tulkojums, kas nopietni uztver savu uzdevumu, ir skaidrāks un seklāks par oriģinālu. Pat ja tas ir meistarīgs atdarinājums, kaut kas no oriģinālā skanošajiem virstoņiem tajā trūkst. (Retos meistarīgas radīšanas gadījumos šāds zaudējums var tikt aizstāts vai pat novest līdz jauniem ieguvumiem, es domāju, piemēram, Georges atdzejotos Bodlēra «Launuma ziedus», kuros dveš savdabīga jauna veselība.)

Tulkotājs bieži vien sāpīgi apzinās nepieciešamo distanci attiecībā pret oriģinālu. Viņa attieksmei pret tekstu piemīt kaut kas no centieniem pēc saprašanās sarunā. Tikai tā ir ārkārtīgi grūtas saprašanās situācija, kurā distance starp savu viedokli un pretējo viedokli galu galā tiek atzīta par kaut ko neatceļamu. Un, gluži tāpat kā sarunā, kur pastāv šādas neatceļamas

<sup>1</sup>Sevis-pārcelsana, domājot par citu, nevis viņa lietīško taisnību, atbilst iepriekš (340. lpp. un tālāk) raksturotajam šādās sarunās izvirzīto jautājumu neīstumam.

diferences, izteikumu svārstībā varbūt iespējams sasniegt kompromisu, arī tulkotājs apsverot un pārliekot meklē vislabāko risinājumu, kas vienmēr var būt tikai kompromiss. Gluži tāpat, kā sarunā šī mērķa sasniegšanai pārceļas citā, lai saprastu viņa redzespunktu, arī tulkotājs cenšas pilnīgi pārcelties savā autorā. Taču nedz sarunā šādi tiek dota saprašanās, nedz arī tulkotājam šāda pārceļšanās jau nozīmē, ka atdarināšana izdevusies. Struktūras acīmredzot ir pilnīgi analogas. Saprašanās sarunā ietver sevī to, ka partneri ir gatavi vienam un tam pašam un cenšas rēķināties ar svešo un pretējo. Ja tas notiek abpusēji un abi partneri, saglabājot savu pamatojumu, vienlaikus apsver arī pretējo pamatojumu, tad nemanāmā un nepatvaļīgā redzespunktu savstarpējā pārņemšanā (mēs to dēvējam par apmainīšanos viedokļiem) beidzot var nokļūt līdz kopīgai valodai un kopīgam spriedumam. Gluži tāpat arī tulkotājam jāsaģlabā savas dzimtās valodas tiesības, kurā viņš tulko, un tomēr viņam jāatstāj spēkā teksta un tā izteicienu svešatnīgums vai pat naidīgums. Jau šis tulkotāja darba apraksts acīmredzot ir pārāk vienkāršots. Pat šādās ekstremālās situācijās, kur jāpārceļ no vienas valodas otrā, diez vai lieta nošķirama no valodas. Patiesi atdarina tikai tāds tulkotājs, kas ļauj izteikties tekstā parādītajai lietai, un tas nozīmē — atrod valodu, kas ir ne tikai viņa paša, bet arī oriģinālam atbilstīgā valoda.<sup>2</sup> Tātad tulkotāja un interpretētāja stāvoklis principā ir vienāds.

Piemērs par tulkotāju, kam jāpārvar valodu bezdibenis, ļauj īpaši skaidri parādīties mījattiecībām, kas pastāv starp interpretētāju un tekstu un atbilst saprašanās savstarpējībai sarunā. Jo jebkurš tulkotājs ir interpretētājs. Svešvalodīgais [teksts] ir tikai kāpināts hermeneitisko grūtību, t.i., tā svešatnības un tās pārvarēšanas, gadījums. Sveši vienā un tajā pašā, strikti noteiktajā nozīmē patiesībā ir visi «priekšmeti», ar ko tradicionāli hermeneitikai ir darīšana. Tulkotāja atdarināšanas uzdevums atšķiras no jebkura teksta izvirzītā vispārīgā hermeneitiskā uzdevuma nevis kvalitatīvi, bet tikai graduāli.

Tas, protams, nenozīmē, ka hermeneitiskā situācija attiecībā pret tekstiem pilnīgi līdzinātos divu sarunas personu attiecībām. Tekstu gadījumā taču runa ir par «ilgstošī fiksētām dzīves izpausmēm»<sup>3</sup>, kuras jāsaprot, un tas nozīmē, ka, tikai pateicoties vienam partnerim — interpretētājam —, hermeneitiskās sarunas otrs partneris — teksts — vispār tiek pie teikšanas.

<sup>2</sup>Šeit rodas «atsvešināšanas» problēma, par kuru svarīgas piezīmes savā «Odiseja» tulkojuma pēcvārdā minējis Šadevalts (*RoRro-Klassiker*. [Zürich.] 1958. S. 324).

<sup>3</sup>Droysen. *Historik*. Ed. Hübner. 1937. S. 63.

Tikai pateicoties viņam, rakstiskās zīmes atkal pārvērsas atpakaļ jēgā. Tomēr šajā atpakaļpārvērtībā, kas norisinās saprašanā, valodu iegūst pati lieta, par kuru teksts runā. Tas ir gluži kā īstā sarunā, kad partnerus — šajā gadījumā tekstu un interpretētāju — savstarpēji saista kopīgā lieta. Gluži tāpat, kā tulkotājs sarunā nodrošina saprašanos tikai tādējādi, ka pats ņem dalību iztīrātājā lietā, tā arī interpretētājam neaizstājams priekšnosacījums attiekmē pret tekstu ir tas, ka viņš ņem dalību tā jēgā.

Tāpat visnotaļ pamatoti var runāt par *hermeneitisku sarunu*. Un no tā izriet, ka hermeneitiskai sarunai jāizstrādā kopīga valoda — tāpat kā īstai sarunai — un ka šīs kopīgās valodas izstrāde, tāpat kā sarunā, nav instrumenta sagatavošana, lai panāktu saprašanos, tā sakrīt ar saprašanas un saprašanās īstenošanu. Arī starp šīs «sarunas» partneriem, gluži kā starp divām personām, norisinās komunikācija, kas nav tikai vienkārša pielāgošanās. Teksts ļauj izteikties lietai, taču tas, ka teksts to dara, galu galā ir interpretētāja veikums. Abi ir līdzdalīgi.

Tāpēc tas, ko teksts nozīmē, nav salīdzināms ar negrozāmu un stūrgalvīgi saglabājamu redzespunktu, kas to, kurš grib saprast, vedina tikai uz vienu jautājumu: kā gan kāds cits varēja nokļūt pie tik absurda viedokļa? Šādā nozīmē saprašanas gadījumā runa, protams, nepavisam nav par 'vēsturisku sapratni', kas rekonstruē teksta atbilstību. Gluži pretēji, iedomājas *saprotam pašu tekstu*. Bet tas nozīmē, ka interpretētāja paša domas vienmēr jau ir iekļāvušās teksta jēgas atmodināšanā. Līdz ar to noteicošais ir interpretētāja paša horizonts, taču arī tas nav savs redzespunkts, ko saglabā vai uzliepj, drīzāk tas ir viedoklis un iespēja, ko izspēlē, liek uz spēles un kas palīdz patiesi iesavināt tekstā pateikto. Iepriekš mēs to aprakstījām kā horizontu sajaukšanos. Tagad mēs tajā iepazīstam *sarunas īstenošanas formu*, kurā tiek izteikta kāda lieta, kas ir nevis tikai mana vai mana autora, bet gan kopīga lieta.

Ieskatu par sistemātisko nozīmi, kas sarunas valodiskumam piemīt jebkurā saprašanā, mēs esam parādā vācu romantismam. Tas ir mūs iemācījis, ka saprašana un izklāstīšana galu galā ir viens un tas pats. Tikai pateicoties šai atziņai, interpretācijas jēdziens, kā mēs redzējām, atiet no pedagoģiski okazionālās nozīmes, kas tam piemita 18. gadsimtā, un nokļūt sistemātiskajā vietā, ko raksturo tā centrālā pozīcija, kuru valodas problēma izcīnījusi filozofiskā jautājuma nostādne.

Kopš romantisma par lietu vairs nevar domāt tā, it kā izklāstītie jēdzieni tiktu pievienoti saprašanai, paņemot tos vajadzības gadījumā jau gatavus no kaut kādas valodiskas krātuves, kad citādi nav sasniedzama saprašanas

nepastarpinātība. *Gluži pretēji, valoda ir universālais medijs, kurā īstenojas pati saprašana. Saprašanas īstenošanas veids ir izklāstīšana.* Šī konstatācija nenozīmē, ka nepastāv nekāda īpaša izteikuma problēma. Teksta valodas atšķirība no izklāstītāja valodas vai bezdibenis, kas tulkotāju šķir no oriģināla, nepavisam nav sekundārs jautājums. Tieši pretēji — valodiskā izteikuma problēmas patiesībā jau ir pašas saprašanas problēmas. Jebkura saprašana ir izklāstīšana, un jebkura izklāstīšana izvēršas valodas medijā, kas ļauj izteikties priekšmetam un vienlaikus ir paša izklāstītāja valoda.

Līdz ar to izrādās, ka hermeneitiskais fenomens ir īpašs domāšanas un runāšanas vispārīgo attiecību gadījums, kuru noslēpumainā intimitāte izraisa valodas apslēptību domāšanā. Izklāstīšana, tāpat kā saruna, ir jautājuma un atbildes dialektikā noslēgts aplis. Valodas medijā īstenojas īsta vēsturiska dzīves attieksme, un tāpēc arī tekstu izklāstīšanu mēs varam dēvēt par sarunu.

Valodiskuma un saprašanas būtiskā saistība pirmām kārtām izpaužas tajā, ka tradējuma būtība ir eksistēšana valodas medijā, tā ka izklāsta prioritārajam *priekšmetam* ir valodiska iedaba.

#### a. VALODISKUMS KĀ HERMENEITISKĀ PRIEKŠMETA NOTEIKSME

Tam, ka tradējuma būtību raksturo valodiskums, ir savas hermeneitiskās konsekvences. Valodiska tradējuma sapratnei piemīt savdabīga prioritāte attiecībā pret visiem citiem tradējumiem. Valodiskais tradējums, protams, var ļoti atpalikt, piemēram, no tēlotājmākslas monumentu uzskatāmās nepastarpinātības. Taču tā nepastarpinātības trūkums nav defekts, šajā šķietamajā trūkumā, visu 'tekstu' abstraktajā svešatnībā, savdabīgā veidā izpaužas visa valodiskā iepriekšējā piederība saprašanai. Valodiskais tradējums ir tradējums vārda istajā nozīmē, t.i., tajā nav vienkārši kaut kas palicis pāri kā pagātnes pārpalikums, kas būtu izpētāms un interpretējams. Tas, kas līdz mums nokļuvis valodiska tradējuma ceļā, nav pārpalikušais, tas tiek nodots tālāk, t.i., pateikts mums — visviens, vai tas būtu nepastarpinātas tālakteikšanas formā, mītā, teikā, dzīves ieradumos un tikumos, vai arī rakstiska tradējuma formā, kura zīmes it kā nepastarpināti paredzētas ikvienam lasītājam, kas prot tās lasīt.

Tas, ka tradējuma būtību raksturo valodiskums, savu pilno hermeneitisko nozīmi acīmredzot iegūst tad, kad tradējums kļūst *rakstisks*. Rakstībā rodas

valodas nošķirtība no tās īstenojuma. Raksta formā viss tradētais ir vienlaicīgs jebkurai tagadnei. Tajā pastāv vienreizēja pagātnes un tagadnes koeksistence, jo tagadnes apziņai ir iespējama brīva pieeja visam rakstiski tradētajam. Neesot vairs atkarīgi no tālākteikšanas, kas pastarpina pagājušā vēsti ar tagadnīgo, un nepastarpināti pievērsties literārajam tradējumam, saprotošā apziņa iegūst istu iespēju pārvirzīt un paplašināt savu horizontu un tādējādi padarīt savu pasauli bagātāku par vēl vienu dziļu dimensiju. Literārā tradējuma iesavināšanās pat pārspēj pieredzi, kas saistīta ar ceļošanas piedzīvojumiem un ieniršanu svešu valodu pasaulēs. Lasītājs, kas iedziļinās svešā valodā un literatūrā, jebkurā brīdī saglabā iespēju brīvi atgriezties pats pie sevis paša un līdz ar to vienlaicīgi ir gan tur, gan šeit.

Rakstiskais tradējums nav kādas pagājušas pasaules fragments, tas vienmēr ir pacēlies tai pāri jēgas sfērā, kuru tas izsaka. Tā ir vārda idealitāte, kura visu valodisko pacel pāri galīgajām un pārejošajām noteiksmēm, kas attiecas uz reiz bijušas eksistences pārpalikumiem. Tradējuma nesējs ir nevis šis rokraksts kā tā laika pārpalikums, bet gan atmiņas kontinuitāte. Tajā tradējums kļūst par daļu no [cilvēka] savējās pasaules, un šādi tas, ko tradējums vēsta, spēj nepastarpināti izteikties. Tur, kur mūs sasniedz rakstiskais tradējums, mums ir pazīstams ne tikai kaut kas atsevišķs, tur tagadnīga ir pati pagājušā cilvēce tās vispārīgajā attieksmē pret pasauli. Tāpēc mūsu sapratne ir savdabīgi nedroša un fragmentāra, ja mums sakarā ar kādu kultūru vispār nav nekāda valodiska tradējuma, ja ir tikai mēmi monumenti, un šādas ziņas par pagājušo mēs vēl nedēvējam par vēsturi. Turpretim teksti vienmēr ļauj izteikties veselumam. Bezjēdzīgas svītras, kas šķiet tik neizprotami svešas, pēkšņi parādās kā kaut kas pats par sevi un visnotaļ precīzi saprotams tur, kur tās kļūst interpretējamas kā raksts, turklāt parādās tik precīzi, ka var pat koriģēt kļūdainā tradējuma nejausības, ja saprotama veseluma kopsakarība.

Tādējādi īstais hermeneitiskais uzdevums ir izvirzīts attiecībā pret fikstajiem tekstiem. Rakstība ir pašatsvešināšanās. Tās pārvarēšana — teksta lasīšana — tād ir augstākais saprašanas uzdevums. Pat kāda uzraksta tīro zīmiskumu, piemēram, iespējams pareizi saredzēt un artikulēt tikai tad, ja tekstu iespējams atgriezeniski pārvērst valodā. Taču šāda atgriezeniska pārvērsšana valodā — atgādināsim — vienmēr tūdaļ pat izvirza attieksmi pret domāto, pret lietu, par kuru ir runa. Saprašanas process šeit pilnīgi norisinās jēgas sfērā, kas tiek pastarpināta ar valodisko tradējumu. Tāpēc uzraksta gadījumā hermeneitiskais uzdevums parādās tikai tad, kad pastāv (eventuāli pareizs) atsifrējums. Hermeneitisko uzdevumu, tikai plašākā nozīmē, izvirza

arī nerakstiskie monumenti. Jo tie nav saprotami paši no sevis. Tas, ko tie nozīmē, ir interpretācijas jautājums, nevis atšifrēšanas un burtiskuma sapratnes jautājums.

Rakstībā valoda iegūst savu īsto garīgumu, jo attiecībā pret rakstisko tradējumu saprotošā apziņa sasniedz savu pilnīgo suverenitāti. Savā būtībā tā nav ne no kā atkarīga. Tādējādi lasošā apziņa ir potenciāla savas vēstures īpašniece. Ne velti 'filoloģijas' — runu mīlestības — jēdziens līdz ar literārās kultūras parādīšanos ir pilnīgi pārgājis uz visaptverošo lasīšanas mākslu un zaudējis savu sākotnējo saistību ar runāšanas un argumentēšanas izkopšanu. Lasošā apziņa nenovēršami ir vēsturiska un ar vēsturisko tradējumu brīvi komunicējoša apziņa. Tāpēc visnotaļ pamatoti, līdzīgi Hēgelim, vēstures sākotni var pielīdzināt [brīdim, kad] rodas griba uz tradējumu, 'piemiņas ilgstamību'<sup>4</sup>. Rakstība nav nekāda nejaušība vai vienkārša piedeva, kas kvalitatīvi neko neizmaina mutiskā tradējuma turpmākajā gaitā. Griba uz turpināšanos, griba uz ilgstamību, protams, var pastāvēt arī bez raksta. Taču tikai rakstiskais tradējums var atraisīties no vienkāršas bijušās dzīves pārpalikumu turpināšanās, ļaujot no tās eksistences izdarīt papildinošus secinājumus par [savu] eksistenci.

Uzrakstu tradējums nav no paša sākuma līdzdalīgs tajā brīvajā tradējuma formā, kuru mēs dēvējam par literatūru, jo to eksistence ir saistīta ar pārpalikumiem — visviens, vai tie būtu no akmens vai kāda cita materiāla. Taču par visu, kas līdz mums nonācis pieraksta [formā], var teikt, ka tur griba uz ilgstamību ir radījusi pati savu turpmākās pastāvēšanas formu, ko mēs dēvējam par literatūru. Tajā nav tikai kaut kāds pieminekļu un zīmju krājums. Drīzāk jau tas, kas ir literatūra, ir ieguvis savu vienlaicību ar jebkuru tagadni. Saprast to nenozīmē primāri atgriezties pie pagājušās dzīves, tas nozīmē tagadnīgu līdzdalību teiktajā. Turklāt runa ir nevis par attiecībām starp personām, piemēram, starp lasītāju un autoru (kas var būt pilnīgi nepazīstams), bet gan par līdzdalību teksta sniegtajā vēstījumā. Šī teiktā jēga pastāv tur, kur mēs saprotam, pilnīgi neatkarīgi no tā, vai varam no tradējuma izveidot priekšstatu par autoru un vai tradējuma kā avota vēsturiskā iztulkošana vispār ir mūsu mērķis.

Atgādināsim šeit to faktu, ka sākotnēji un pirmām kārtām hermeneitikas uzdevums bija tekstu saprašana. Tikai Šleiermahers mazināja rakstiskās fikācijas būtiskumu attiecībā uz hermenitisko problēmu, saskatot saprašanas problēmu arī mutiskajā runā, pat vairāk — saskatot tur tās īsto pilnību.

<sup>4</sup>Hegel. *Die Vernunft in der Geschichte* (Lasson). S. 145.

Iepriekš<sup>5</sup> mēs parādījām, kā psiholoģiskais pagrieziena, ko viņš ievieša hermeneitikā, noslēdza hermeneitiskā fenomena vēsturisko dimensiju. Patiesībā rakstība ir centrāla attiecībā pret hermeneitisko fenomenu tajā ziņā, ka rakstā atsavināšanās no rakstītāja vai autora, kā arī no noteiktās saņēmēja vai lasītāja adreses, ir ieguvusi savu eksistenci. Tas, kas fiksēts rakstiski, ir, tā teikt, visu acu priekšā pacēlies jēgas sfērā, kurā ikviens, kas prot lasīt, var būt vienādi līdzdalīgs.

Attiecībā pret valodiskumu rakstība, protams, šķiet sekundārs fenomens. Raksta zīmju valoda ir saistīta ar īsto runāšanas valodu. Taču tas, ka valoda spēj būt rakstiska, valodas būtībai nepavisam nav kaut kas sekundārs. Gluži pretēji, šī spēja sakņojas pašas runāšanas līdzdalīgumā tīrajā jēgas idealitātē, kas tajā pavēstās. Rakstībā šī teiktā jēga tīrā veidā pastāv par sevi, pilnīgi nošķirta no visiem izteikumu un vēstījuma emocionālajiem momentiem. Teksts nevēlas, lai to saprastu kā dzīves izpausmi, tas grib, lai to saprot tajā, ko tas saka. Rakstība ir valodas abstraktā idealitāte. Tāpēc pieraksta jēga ir principiāli identificējama un atkārtājama. Tikai identiskais atkārtojumā ir tas, kas pierakstā patiešām pateikts. Līdz ar to ir arī skaidrs, ka atkārtošana šeit nav domāta striktā nozīmē. Tā nav atgriešanās pie sākotnējā pirmā kā tāda [varianta], kurā kaut kas pateikts vai uzrakstīts. Lasoša saprašana ir nevis kaut kā pagājuša atkārtošana, bet gan tā līdzdalība tagadnīgā jēgā.

Rakstības metodiskā priekšrocība ir tā, ka rakstībā hermeneitiskā problēma parādās tīra savā atsavinātībā no visa psiholoģiskā. Kas mūsu skatījumā un mūsu nolūkam ir metodiska priekšrocība, tas reizē, tiesa, ir arī specifiska vājuma izpausme, kas visam rakstītajam piemīt vēl lielākā mērā nekā valodai. Saprašanas uzdevums kļūst īpaši skaidrs, iepazīstot visa rakstītā vājumu. Šajā ziņā pietiek atkal tikai atcerēties Platonu, kas rakstītā savdabīgo vājumu saskatīja tur, ka rakstītai runai neviens nespēj palīdzēt, kad tā kļūst par gribētas vai negribētas pārprašanas upuri.<sup>6</sup>

Raksta bezpalīdzībā Platons, kā zināms, saskatīja vēl lielāku vājumu nekā runas vājumā (*to asthenes tōn logōn*), un, ja viņš pieprasa dialektiku, lai palīdzētu runai pārvarēt šo vājumu, turpretī rakstu pasludina par [pilnīgi] bezcerīgu, tad tas laikam ir ironisks pārspilējums, kurā ietin pats savu literāro darbu un savu mākslu. Patiesībā ar rakstīšanu ir tāpat kā ar runāšanu. Pastāv gan savstarpēji atbilstoša šķietamības māksla un patiesas domāšanas māksla,

<sup>5</sup>Sk.: 180. lpp. un tālāk; 282. lpp. un tālāk.

<sup>6</sup>Plat. *Epist. VII. 341c, 344c; Phaidr. 275.*

sofistika un dialektika, gan arī acīmredzot atbilstīga dubultīga rakstīšanas māksla, kur viena kalpo sofistikai, bet otra — domāšanai. Un patiesām pastāv arī rakstīšanas māksla, kas spēj palīdzēt domāšanai, un tā ir iekļaujama saprašanas mākslā, kas tādu pašu palīdzību sniedz rakstītajam.

Viss rakstiskais, kā jau teicām, ir sava veida atsvešināta runa, un tam vajadzīga atgriezeniska zīmju pārvēršana runā un jēgā. Tā kā rakstības dēļ ar jēgu ir atgadījusies sava veida pašatsvešināšanās, tad īstais hermeneitiskais uzdevums ir šī atgriezeniskā pārvēršana. Teiktā jēgai jātiek izteiktai no jauna, balstoties tikai uz rakstu zīmēs tradēto burtisko tekstu. Rakstiskā izklāstam atšķirībā no teiktā vārda nevar citādi palīdzēt. Tāpēc šeit ir runa par rakstīšanas 'mākslu' īpašā nozīmē.<sup>7</sup> Teiktais vārds apbrīnojami izklāsta pats sevi — ar runas veidu, toni, tempu u.tml., kā arī ar apstākļiem, kuros tiek pateikts.<sup>8</sup>

Tāču pastāv arī rakstītais, kas, tā teikt, lasās pats no sevis. No šī fakta izriet ievērojamās debātes par filosofijas garu un burtu, kuras risināja divi lielie vācu filosofiskie rakstnieki Šillers un Fihte.<sup>9</sup> Tiesa, man šķiet zīmīgi, ka strīds nav nokārtojams ar abu partneru izmantoto estētisko kritēriju palīdzību. Runa principā nepavisam nav par labā stila estētikas jautājumu, runa ir par hermeneitisku jautājumu. 'Māksla' rakstīt tā, ka tiek rosinātas lasītāja domas un veicināta produktīva kustība, visai maz saistīta ar ierastajiem retoriskās vai estētiskās mākslas līdzekļiem. Drīzāk jau tā izpaužas tādējādi, ka vedina uz domātā pārdomāšanu. Rakstīšanas 'māksla' nepavisam netiecas pēc tā, lai to saprastu un ievērotu kā tādu. Rakstīšanas māksla, tāpat kā runāšanas māksla, nav pašmērķis un tāpēc arī nav hermeneitisko centienu sākotnējais priekšmets. Saprašanu pilnīgi ir savalgojusi pati lieta. Tāpēc neskaidri domātais un «slikti» uzrakstītais saprašanai ir nevis izdevīgs gadījums, lai, piemēram, demonstrētu hermeneitisko mākslu visā tās spožumā, bet gan — tieši pretēji — robežgadījums, kur sāk ļodzīties hermeneitiskās veiksmes virzošais priekšnosacījums — domātās jēgas viennozīmīgums.

<sup>7</sup>Šeit sakņojas milzīgā atšķirība, kas pastāv starp «runu» un «rakstu», starp referāta stilu un daudz lielākajām stilistikajām prasībām, kas jāapmierina literāri fiksētajam.

<sup>8</sup>Kipenbergs stāsta, ka Rilke reiz nolasijs vienu no savām Duinas eļēģijām tā, ka klausītāji nemaz nav izjutuši šīs dzejas sarežģītību.

<sup>9</sup>Sk. saraksti, ko izraisījis Fihtes raksts «Par garu un burtu filosofijā»: *Fichte. Briefwechsel. Bd. 2. Kap. V.*

Viss rakstītais izvirma pretenziju, ka tas uzmodināms valodiskajam pats no sevis, un šī pretenzija uz jēgas autonomiju sniedz tik tālu, ka pat autentisks priekšlasījums, piemēram, paša dzejnieka nolasīts dzejolis, kļūst apšaubāms tikai tad, kad klausīšanās intence novirzās no tā, uz ko mēs kā saprotošie īstenībā esam vērsti. Tā kā runa ir par kāda teksta patiesās jēgas pavēstīšanu, tā izklāstīšana jau ir pakļauta lietišķai normai. Tieši šo pretenziju arī izvirma Platona dialektika, cenšoties panākt logosa kā tāda atzišanu, kurai sarunas faktiskais partneris bieži vien netiek līdzī. Raksta īpašajam vājumam, tā kāpinātajai — salīdzinājumā ar dzīvo runu — vajadzībai pēc palīdzības ir otra puse, kas saprašanas dialektiskajam uzdevumam ļauj parādīties divkārsā skaidrībā. Šeit saprašana — tāpat kā sarunā — jāmēģina padarīt teiktā jēgu spēcīgāku. Tas, kas tekstā pateikts, jāatbrīvo no visa nejausā un jāaptver visā tā pilnajā idealitātē, kur tam tikai arī piemīt nozīmīgums. Tādējādi rakstiskā fiksācija tieši tāpēc, ka pilnīgi nošķir izteikuma jēgu no izsakošā, ļauj saprotošā lasītājā rasties tās patiesības pretenzijas advokātam. Tieši šādā veidā lasošais to, kas viņu uzrunā un ko viņš saprot, ir pieredzējis tā nozīmībā. Tas, ko viņš sapratis, vienmēr ir jau kaut kas vairāk par svešu viedokli, tā vienmēr jau ir iespējamā patiesība. Tieši saprastais arī ierauga dienasgaismu, un to nodrošinājusi teiktā nošķiršana no teicēja un raksta pieskirtā ilgstamība. Tātad tam, ka lasīšanā neievīnginātiem cilvēkiem, kā jau minēts<sup>10</sup>, nemaz nerodas aizdomas, ka rakstītais varētu būt nepatiess, ir dziļš hermeneitisks pamatojums, jo viņiem viss rakstītais līdzinās dokumentam, kas apliecina pats sevi.

Viss rakstītais patiesām ir prioritārs hermeneitikas priekšmets. Lasīšanas autonomija apstiprina to, kas kļuva skaidrs ekstremālajā svešvalodības gadījumā un sakarā ar tulkotāja problēmām: saprašana nav psihiska transpozīcija. Saprašanas jēgas horizontu nevar isti ierobežot nedz tas, kas sākotnēji bijis autora padomā, nedz tā adresāta horizonts, kuram teksts sākotnēji rakstīts.

Iesākumā kā saprātīgs hermeneitiskais kanons, kas kā tāds arī ir vispāratzīts, skan tas, ka tekstā nedrīkst ielikt neko tādu, kas nevarētu būt bijis autora un lasītāja padomā. Taču īstenībā šis kanons pielietojams tikai ekstremālos gadījumos. Jo teksti netiecas pēc tā, lai tos saprastu kā autora subjektivitātes dzīves izpausmi. Tātad tas nevar ierobežot teksta jēgu. Taču apšaubāma ir ne tikai teksta jēgas ierobežošana ar *autora* 'īstajām' domām. Arī tad, ja

<sup>10</sup>Sk.: 269. lpp. un tālāk.

mēģināsim objektīvi noteikt kāda teksta jēgu, saprotot to kā laikmetīgu uzrunu un saistot to ar sākotnējo *lasītāju*, — tāds bija Šleiermahera pamatpienēmums —, nevar izvairīties no nejausiem ierobežojumiem. Pats laikmetīgā adresāta jēdziens var pretendēt tikai uz ierobežotu kritisku nozīmi. Jo kas gan ir laikmetība? Gan aizvakardienas, gan aizparīta klausītāji vienmēr pieder pie tiem klausītājiem, ar kuriem runā kā laikabiedrs. Kur jānovelk aizparīta robeža, kas izslēdz lasītāju kā uzrunāto? Kas ir laikabiedri, un kas ir teksta patiesības pretenzija, ņemot vērā šo daudzveidīgo vakardienas un parītdienas sajaukumu? Sākotnējā lasītāja jēdziens ir pilns ar necaurskatītu idealizāciju.

Mūsu ieskats literārā tradējuma būtībā satur principiālu iebildi pret sākotnējā lasītāja jēdziena hermeneitisko leģitimitāti. Mēs redzējam, ka literatūra ir definēta ar tālāknodešanas gribu. Tas, kurš pārraksta un nodod tālāk, savus laikabiedrus domā citādi. Tāpēc atsaukšanās uz sākotnējo lasītāju, kā arī uz autora nodomu laikam ir pārāk neizstrādāts vēsturiski hermeneitisks kanons, kas nedrīkst ierobežot tekstu jēgas horizontu. Rakstiski fiksētais ir atbrīvojies no savas izcelsmes un autora nejausības un pozitīvi atlaists brīvībā jaunām attieksmēm. Normas jēdziens, kā arī autora viedoklis vai sākotnējā lasītāja sapratne patiesībā reprezentē tikai tukšu vietu, kas piepildās saprašanas nejausībās.

## b. VALODISKUMS KĀ HERMENEITISKĀS IZPILDES NOTEIKSME

Līdz ar to mēs nokļūstam pie valodiskuma un saprašanas attiecību otra aspekta. Saprašanas prioritārajam priekšmetam — tradējumam — ir ne tikai valodiska iedaba, pati saprašana ir fundamentāli saistīta ar valodiskumu. Mēs vadījāmies pēc tēzes, ka saprašana jau ir izklāstīšana, jo veido hermeneitisko horizontu, kurā teksta viedoklis kļūst nozīmīgs. Taču, lai izteiktu teksta viedokli tā lietišķajā saturā, tas mums jāpārtulko savā valodā, un tas nozīmē, ka mēs to saistām ar visu iespējamo viedokļu veselumu, kurā mēs kustamies, runājot un gatavi izteikties. Mēs jau izpētījām šo procesu tā loģiskajā struktūrā sakarā ar īpašo stāvokli, ko ieņem jautājums kā hermeneitisks fenomens. Ja tagad esam vērsti uz visas saprašanas vēsturiskumu, tad to, ko parādījām jautājuma un atbildes dialektikā, izteiksim no jauna citā aspektā.

Līdz ar to mēs ietecamies dimensijā, ar kuru valdošajai vēsturisko zinātņu pašizpratnei principā neizdevās tikt galā. Jo vēsturnieks parasti izvēlas jēdzienus, ar kuriem apraksta sava priekšmeta vēsturisko savdabību, bez izteiktas

refleksijas par to izcelsmi un attaisnotību. Viņš seko tikai savām lietiskajām interesēm un nesniedz sev norēķinu par to, ka viņa paša nolūkam var būt ļoti kļūma izvēlētajos jēdzienos saskatītā deskriptīvā piemērotība, jo tie vēsturiski svešo pielīdzina pazīstamajam un pat visvaļsirdīgākajā priekšmeta citādības uztverē viņš pats ir pakļauts saviem priekštvērumiem. Līdz ar to, par spīti visai zinātniskajai metodikai, viņš izturas gluži tāpat kā jebkurš cits sava laika bērns, pār kuru pilnīgi valda tā laika priekšjēdzieni un priekšaizspriedumi.<sup>11</sup>

Tā kā vēsturnieks neatzīstas šajā savā naivitātē, viņam, bez šaubām, neizdodas nokļūt lietas pieprasītajā refleksijas līmenī. Taču viņa naivitate kļūst patiesi bezgalīga tad, kad viņš sāk apzināties šo problemātiku un izvirza, piemēram, prasību, ka vēsturiskajā saprašanā nepieciešams atteikties no saviem jēdzieniem un domāt tikai tā laikmeta jēdzienos, kuru vajag saprast.<sup>12</sup> Šī prasība, kas skan kā konsekventa vēsturiskās apziņas īstenošana, ikvienam domājošam lasītājam atklājas kā naiva ilūzija. Šīs prasības naivitate nav, piemēram, tas, ka šāda vēsturiskās apziņas prasība un apņemšanās paliek neizpildīta, jo interpretētājs nespēj visā pilnībā īstenot sevis paša atstādīnāšanas ideālu. Tas aizvien vēl nozīmētu, ka ideāls ir legītims un tam vajag pēc iespējas tuvoties. Taču tas, ko vēsturiskās apziņas legītimā prasība par laikmeta saprašanu atbilstoši tā jēdzieniem domā patiesībā, ir kaut kas pavisam cits. Ar prasību atstādināt tagadnes jēdzienu nav domāta naiva pārceļšanās pagātnē. Drīzāk jau tā ir būtiski relatīva prasība, kurai vispār ir jēga tikai attiecībā uz saviem jēdzieniem. Vēsturiskā apziņa pārprastu pati sevi, ja saprašanas labad censtos izslēgt tieši to, kas padara saprašanu iespējamu. *Domāt vēsturiski* patiesībā nozīmē *īstenot pārceļšanu, kurā norisinās pagātnes jēdzieni*, ja mēģinām tajos domāt. Vēsturiskā domāšana vienmēr jau satur sevi šo jēdzienu un pašu domas jēdzienu pastarpinājumu. Tiekme izklāstā novērst savus jēdzienus ir ne tikai neiespējama, bet arī bezjēdzīga. Izklāstīšana nozīmē tieši to, ka spēlē tiek iesaistīti savējie priekšjēdzieni, lai teksta viedoklis patiešām sāktu runāt.

Analizējot hermeneitisko procesu, izklāsta horizonta iegūšanu mēs iepazīnām kā horizontu sajaukšanos. Tagad to apstiprina arī izklāsta valodiskums. Izklāstā

<sup>11</sup>Sk.: 339. lpp. un it īpaši Fridriha Šlēgela citātu.

<sup>12</sup>Sk. manu piezīmi par H. Rozi (*Rose H. Klassik als Denkform des Abendlandes*): *Gnomon*. 1940. S. 433 f. /*Ges. Werke. Bd. 5. S. 353 — 356.* Tagad es redzu, ka impliciti šī kritika jau ietverta metodiskajā «Platona dialektiskās ētikas» ievadā (1931). /*Ges. Werke. Bd. 5. S. 6 — 14.*

tekstam jāsāk runāt. Taču neviens teksts un neviena grāmata nerunā, ja nerunā valodā, kas sasniedz citu. Lidz ar to izklāstam jāatrod pareizā valoda, ja patiešām grib, lai teksts iegūtu valodu. Tāpēc nevar pastāvēt nekāds pareizais izklāsts «par sevi», jo jebkurā izklāstā ir runa par pašu tekstu. Atkarībā no aizvien jaunas iesavināšanas un izklāstīšanas pastāv tradējuma vēsturiskā dzīve. Pareizs izklāsts «par sevi» būtu bezdomu ideāls, kas pārprastu tradējuma būtību. Jebkuram izklāstam jāiekļaujas hermeneitiskajā situācijā, kurai tas pieder.

Saistība ar situāciju nepavisam nenozīmē, ka pretenzija uz pareizību, kas jāizvirza jebkurai interpretācijai, izšķīstu subjektīvajā vai okazionālajā. Mēs neatsakāmies no romantisma atziņām, ar kuru palīdzību hermeneitikas problēma tika attīrīta no visiem okazionālajiem motīviem. Arī mums izklāsts ir nevis pedagoģisks paņēmieni, bet gan pašas saprašanas īstenošana, kas noslēdzas tikai valodiska izklāsta izteiktībā ne vien attiecībā pret citiem, kam kaut kas tiek izklāstīts, bet arī attiecībā pret pašu interpretētāju. Pateicoties jebkura izklāsta valodiskumam, katrā izklāstā, protams, ietverta arī iespējamā saistība ar citiem. Nevar pastāvēt runa, kas nesavienotu runājošo ar uzrunāto. Tas attiecas arī uz hermeneitisko procesu. Taču šī saistība nenosaka, ka saprašanas izklāstošajam izpildījumam jāklūst par apzinātu pielāgošanos pedagoģiskajai situācijai, šis izpildījums nav nekas cits kā *pašas jēgas konkretizācija*. Atgādināšu, kā mēs atjaunojām aplikācijas momenta nozīmību, kas bija pilnīgi izstumts no hermeneitikas. Mēs redzējām: saprast tekstu vienmēr nozīmē to attiecināt uz sevi pašu. Zināt, ka teksts, kaut arī tas katrreiz jāsaprot citādi, tomēr ir viens un tas pats teksts, kas ikreiz mums priekšstatās citādi. Tas, ka šādi nepavisam netiek relativēta izklāsta patiesības pretenzija, kļūst skaidrs no tā, ka jebkurš izklāsts ir būtiski valodisks. Valodiskā izteiksmība, ko saprašana iegūst izklāstā, nerada kaut kādu otru jēgu līdzās saprastajai un izklāstītajai. Izklāstošie jēdzieni kā tādi saprašanā vispār nav tematiski. Drīzāk jau to uzdevums ir pazust aiz tā, ko tie izklāstoši izsaka. Paradoksāli, bet izklāsts ir pareizs tad, kad tas ir spējīgs uz šādu pazūšanu. Un tomēr tam, kam jāpazūd, vienlaicīgi jātiek arī priekšstatītam. Saprašanas iespēja ir atkarīga no šāda pastarpinoša izklāsta iespējamības.

Pēc būtības tas ir spēkā arī tur, kur sapratne iestājas nepastarpināti un netiek veikts nekāds izteikts izklāsts. Jo arī uz šādiem saprašanas gadījumiem attiecas tas, ka izklāstam ir jābūt iespējamam. Un tas nozīmē, ka izklāsts ir potenciāli iekļauts saprašanā. Tas tikai izteikti apliecina saprašanu. Tātad izklāsts nav līdzeklis, ar kuru tiek radītā saprašana, tas ir iekļāvies saturā, kas

tiek saprasts. Atcerēsimies — tas nozīmē ne tikai to, ka vienoti tiek īstenots teksta jēgviedoklis, bet arī to, ka tā pie vārda tiek lieta, par kuru runā teksts. Izklāsts it kā noliek lietu vārdu svaros. Šīs konstatācijas vispārīgums piedzīvo dažas raksturīgas transformācijas, kas to netiesi apstiprina. Tur, kur mums ir darišana ar valodisku tekstu saprašanu un izklāstīšanu, izklāsts pats valodas medijā skaidri un gaiši parāda, kas saprašana vienmēr ir teiktā tāda piesavināšanās, ka tas kļūst par savējo. Valodiskais izklāsts ir izklāsta forma vispār. Tāpēc tas pastāv arī tur, kur izklāstam nepavisam nav valodiska iedaba, proti, tur, kur ir nevis teksts, bet, piemēram, glezna vai skaņdarbs. Šādām izklāsta formām tikai nedrīkst ļaut sevi maldināt, tās gan nav valodiskas, taču patiesībā tomēr paredz valodiskumu. Izmantojot, piemēram, kontrastēšanas līdzekli, var kaut ko nodemonstrēt, piemēram, var nostādīt līdzās divas gleznas vai nolasīt pēc kārtas divus dzejoļus, lai tie viens otru interpretētu. Šādos gadījumos rādošā demonstrēšana it kā parādās pirms valodiskā izklāsta. Taču patiesībā tas nozīmē, ka šāda demonstrēšana ir valodiskā izklāsta modifikācija. Rādītājā figurē izklāsta atspulgs, izmantojot rādīšanu kā uzskatāmu abreviatūru. Rādīšana ir izklāsts tādā pašā nozīmē, kādā, piemēram, tulkojumā tiek apkopots interpretācijas rezultāts vai kāds teksts tiek pareizi nolasīts, kad interpretācijas jautājumiem jau jābūt atrisinātiem, jo nolasīt var tikai to, kas ir saprasts. Saprašana un izklāstīšana ir nesaraujamā veidā savstarpēji savijušās.

Acīmredzot no jebkāda izklāsta iekļautības saprašanā ir atkarīgs tas, ka interpretācijas jēdziens tiek attiecināts ne tikai uz zinātnisku izklāstu, bet arī māksliniecisku *reprodukciju*, piemēram, uz muzikālu vai scēnisku uzvedumu. Iepriekš mēs parādījām, ka šāda reprodukcija nav nekāds neatkarīgs darījums, kas pastāvētu aiz pirmā, ka tikai reprodukcija ļauj mākslasdarbam pa īstam parādīties. Zīmju raksts, kurā pastāv muzikālais teksts vai drāma, tikai tiek tajā iekļauts. Arī nolasīšana ir šāda veida process, proti, teksta uzmodināšana un pārlikšana jaunā nepastarpinātībā.<sup>13</sup>

No teiktā izriet, ka tam jābūt spēkā arī jebkurā klusas lasīšanas saprašanā. Principā arī lasīšana vienmēr jau ir izklāsts. Tas nepavisam nenozīmē, ka lasošā saprašana ir sava veida iekšējs uzvedums, kurā mākslasdarbs iegūst tikpat neatkarīgu — kaut arī dvēseliskā iekšīguma intimitātē paliekošu —

<sup>13</sup>Par «lasīšanas» nošķiršanu no «reproducēšanas» sk.: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik* (Ges. Werke. Bd. 2. S. 3 — 23); *Text und Interpretation* (Ges. Werke. Bd. 2. S. 330 ff.).

eksistenci kā visiem redzamā uzvedumā. Gluži pretēji, tas nozīmē, ka arī telpā un laikā uzvestā uzveduma ārējībai attiecībā pret pašu darbu patiesībā nepiemīt patstāvīga eksistence un tāda spēj rasties tikai sekundārā estētiskā atšķiršanā. Interpretācija, ko iegūst skaņdarbs vai dzeja, kad to uzved, hermeneitiski neatšķiras no saprašanas, lasot tekstu: saprašana vienmēr satur izklāstu. Tas, ko dara filologs, ir tieši tas pats: viņam jāpadara resp. jānodrošina tekstu lasāmība un saprotamība. Tātad nepastāv nekāda principiāla atšķirība starp izklāstu, ko darbs iegūst savā reprodukcijā, un izklāstu, ko veic filologs. Reproducējošs mākslinieks, protams, var sava izklāsta vārdisko attaisnojumu uzskatīt par kaut ko sekundāru un noraidīt kā nemāksliniecisku, taču viņš nevar noliegt, ka reprodutīvā interpretācija ir principā spējīga uz šādu norēķinu. Arī viņam jātiecas pēc tā, lai viņa izpratne būtu pareiza un pārlicinoša, un viņam pat nenāks prātā noliegt, piemēram, saistību ar priekšā esošo tekstu. Taču šis teksts ir tas pats teksts, kas zinātniskajam izklāstītājam izvirza savus uzdevumus. Tātad principā viņš neko nevarētu iebilst pret to, ka arī viņa paša reprodutīvajā izklāstā priekšstatīto darba sapratni var saprast, un tas nozīmē, ka to var izklāstoši attaisnot, un šāds izklāsts tiek izpildīts valodiskā formā. Arī tas nav jauna jēgas radīšana. Arī tam kā izklāstam atkal jāpazūd un saprašanas nepastarpinātībā jāapliecina sava patiesība.

Ieskats izklāstīšanas un saprašanas iekšējā savijumā ir arī piemērots tam, lai sagrautu aplamo nepastarpinātības romantizēšanu, kam ģēnija estētikas zīmē nodevušies un nododas mākslinieki un zinātnieki. Izklāsts netiecas sevi nostatīt izklāstāmā darba vietā. Tas netiecas sev piesaistīt, piemēram, ar savu izteikumu dzejisko spēku. Gluži pretēji, tas saglabā *fundamentālu* akcidentalitāti. Tas attiecas ne tikai uz izklāstošo vārdu, bet arī uz reproducējošo interpretāciju. Lidz ar to izklāstošajam vārdam, kad to motivē hermeneitiskais jautājums, vienmēr piemīt kaut kas akcidentāls — ne tikai pedagoģiskā iemesla pēc, uz kuru apgaismības laikmetā tika ierobežots izklāsts, bet gan tāpēc, ka saprašana vienmēr ir īsta norise.<sup>14</sup> Gluži tāpat arī interpretācija, būdama reprodukcija, ir fundamentālā nozīmē akcidentāla, t. i., tā ir akcidentāla ne tikai tad, kad, piemēram, didaktiskā nolūkā pārspilēti kaut ko nospēlē priekšā, notulko priekšā, parāda vai nolasa priekšā. Tas, ka šādos gadījumos reprodukcija ir izklāsts īpašā — deiktiskā nozīmē, proti, ietver sevi demonstratīvu pārspilējumu un pārgaisojumu, patiesībā veido nevis fundamentālu,

<sup>14</sup>Sk.: 291. lpp. un tālāk.

bet graduālu atšķirību no jebkura cita reproducējoša izklāsta. Kaut arī uzvedumā pati dzeja vai kompozīcija iegūst savu mīmisko klātbūtni, ikvienam uzvedumam tomēr jāizliek savi akcenti. Līdz ar to atšķirība no demonstratīvās akcentēšanas didaktiskā nolūkā nemaz nav tik liela. Jebkurš uzvedums ir izklāsts. Jebkurā izklāstā pastāv pārgaismošana.

Tā neparādās tik izteikti skaidri tikai tāpēc, ka uzvedumam nepiemīt paliekoša būtme un tas pazūd reproducējamā darbā. Bet, ja minēsim kaut ko līdzīgu no tēlotājmākslas, piemēram, diža mākslinieka seno meistarū atdarināšanu, atradīsim to pašu pārgaismojošo izklāstu. Līdzīgi varētu novērtēt savdabīgo iedarbību, ko izraisa atjaunotas vecas filmas noskatīšanās vai nepastarpināti atkārtota filmas noskatīšanās, ja tā vēl ir svaigā atmiņā. Viss šķiet pārāk izteikti. Tātad visnotaļ pamatoti var teikt, ka jebkuras reprodukcijas pamatā ir izpratne un ka tai ir jāspēj sevi fundamentāli attaisnot. Izpratne taču kopumā veidojas no tūkstošiem sīku lēmumu, kas visi tiecas būt pareizi. Argumentatīvajam attaisnojumam un izklāstam nav jābūt paša mākslinieka lietai. Turklāt valodiskā izklāsta izteiksmībai principā var piemist tikai aproksimatīva pareizība un tā var būtiski atpalikt no pilnīgās konkrētības, ko sasniedz «mākslinieciskā» reprodukcija kā tāda, taču tas neskar jebkuras saprašanas iekšējo saistību ar izklāstu un vārdiskā izklāsta principiālo iespējamību.

Mūsu apgalvojumu par valodiskuma fundamentālo prioritāti vajag saprast pareizi. Protams, bieži vien šķiet, ka valoda nespēj izteikt to, ko jūtam. Ņemot vērā mākslasdarbu nospiedošo klātbūtni, uzdevums ietvert vārdos to, ko tie mums saka, šķiet bezgalīgs un bezcerīgs pasākums. Pat valodas kritika spēj motivēt, ka mūsu saprastgribēšana un saprastvarēšana vienmēr iziet ārpus jebkura sasniegtā izteikuma. Taču tas viss neko nemaina valodiskuma fundamentālajā prioritātē. Mūsu izziņas iespējas gan šķiet daudz individuālākas par valodas piedāvātajām izteiksmes iespējām. Ņemot vērā sociāli motivēto vienādošanas tendenci, ar kuru valoda saprašanai uzspiež noteiktas shēmas, kas mūs ierobežo, mūsu izziņas griba cenšas kritiski izvairīties no šīm shēmām un priekštvērumiem. Taču kritiskais pārākums, uz kuru pretenzījam attiecībā pret valodu, skar nevis valodiskā izteikuma konvencijas, bet gan viedokļa konvencijas, kas sedimentējušās valodiskajā. Tātad tas nav pretrunā ar saprašanas un valodiskuma būtisko saistību. Patiesībā tas pats ir piemērots šīs būtiskās saistības apstiprināšanai. Jo jebkura šāda kritika, kas, lai saprastu, paceļas pāri mūsu shematiskajiem izteikumiem, savu izpausmi iegūst valodiskā veidolā. Līdz ar to valoda pārvar visas iebildes par tās kompetenci. Tās universalitāte iet kopsolī ar prāta universalitāti. Hermeneitiskā

apziņa šeit ir līdzdalīga tikai tajā, kas veido vispārīgās valodas un prāta attiecības. Ja jebkura saprašana atrodas nepieciešamās ekvivalences attiecībās ar savu iespējamo izklāstu un saprašana principā nav nolikta robeža, tad arī valodiskai aptveršanai, ko saprašana iegūst izklāstā, jāietver sevī visas robežas pārvarošs bezgalīgums. Valoda ir paša prāta valoda.

Šāds apgalvojums nevar nelikt apstāties. Jo līdz ar to valoda nokļūst tik tuvu prātam, un tas nozīmē — lietām, ko tā nosauc, ka rodas mīkla, kā vispār var pastāvēt tik daudzas valodas, ja jau tās ir vienlīdz tuvu prātam un lietām. Tas, kurš dzīvo vienā valodā, ir pilnīgi pārliecināts par viņa izmantoto vārdu nepārspējamo piemērotību lietām, kas ir viņa padomā. Šķiet gandrīz vai izslēgts, ka citi — svešo valodu vārdi — tikpat atbilstīgi var nosaukt tās pašas lietas. Vienmēr šķiet, ka tikai savējais vārds var būt atbilstīgais un ka tas var būt tikai viens vienīgs vārds, jo domātā lieta, protams, vienmēr ir viena un tā pati lieta. Jau tulkošanas mokas galu galā sakņojas tajā, ka oriģinālvārdi šķiet nenoskīrami no domātā satura, tā ka, lai padarītu tekstu saprotamu, bieži vien nākas to izklāstoši aprakstīt, nevis tulkot. Jo jūtīgāk reaģē mūsu vēsturiskā apziņa, jo vairāk šķiet izjūtama svešā [teksta] nepārtulkojamība. Līdz ar to valodas un lietas iekšējā vienība kļūst par hermeneitisku skandālu. Kā vispār iespējams saprast svešu tradējumu, ja šādā veidā esam saistīti valodā, kurā runājam?

*Šo domas gājienu der skatīt kā šķietamu.* Patiesībā mūsu vēsturiskās apziņas jūtīgums vēsta kaut ko pilnīgi pretēju. Centieni saprast un izklāstīt vienmēr ir jēgpilni. Tajos izpaužas pārākā vispārība, ar kuru prāts pacelas virs jebkuras dotās valodas satversmes ierobežojumiem. Hermeneitiskā pieredze ir korektūra, ar kuras palīdzību domājošais prāts izvairās no valodiskā saistības, un tai pašai ir valodiska satversme.

Raugoties no šī aspekta, valodas problēma vairs nepastāv tajā pašā nozīmē, kādā to iztaujā *valodas filosofija*. Protams, valodu daudzskaitlība, par kuru daudzveidīgumu interesējas valodniecība, arī mums izvirza jautājumu. Taču tas ir tikai viens vienīgs jautājums: kā jebkura valoda, par spīti visai atšķirībai no citām, spēj pateikt visu, ko tā grib? Uz to, ka ikviena valoda to dara savā īpašā veidā, mums norāda valodniecība. Mēs savukārt jautājam, kā šajā izteiksmes veidu dažādībā tomēr visur saglabājas domāšanas un runāšanas vienotība, turklāt tā, ka principā var saprast jebkuru rakstisko tradējumu. Tātad mūs interesē pretējais tam, ko mēģina izpētīt valodniecība.

Valodas un domāšanas iekšējā vienotība ir priekšnosacījums, pēc kura vadās arī valodniecība. Tikai šādā veidā tā kļuvusi par zinātņi. Tikai tāpēc,

ka pastāv šī vienotība, pētniekam atmaksājas abstrakcija, ar kuru viņš padara valodu kā tādu par priekšmetu. Tikai saraujot attiecības ar teoloģijas un racionālisma konvencionālajiem aizspriedumiem, Herders un Humbolts iemācījās skatīt valodas kā pasaules skatījumus. Atzīstot domāšanas un runāšanas vienotību, viņi nokļuva līdz uzdevumam salīdzināt šīs vienotības kā tādas dažādās formas. Mēs vadāmies pēc tās pašas atziņas, taču ejam it kā pretējā virzienā. Mēs, par spīti visai izteiksmes veidu dažādībai, cenšamies saglabāt to domāšanas un valodas nesaraujamo vienotību, kuru hermeneitiskajā fenomenā sastopam kā saprašanas un izklāstīšanas vienotību.

Jautājums, kas mūs vada, tātad ir jautājums par *jebkuras saprašanas jēdzieniskumu*. Tā tikai šķietami ir sekundāra jautājuma nostādne. Mēs jau redzējām, ka jēdzieniskais izklāsts ir pašas hermeneitiskās pieredzes īstenošanās veids. Tieši tāpēc arī šeit pastāvošā problēma ir tik grūta. Izklāstītājs neko nezina par to, ka izklāstā iekļauj pats sevi un pats savus jēdzienus. Valodiskais formulējums tik pilnīgi iemītinās interpretētāja viedoklī, ka tas nekad neklūst priekšmetisks. Tāpēc arī saprotams, ka šī hermeneitiskā procesa puse paliek pilnīgi nepamanīta. Taču tam pievienojas vēl arī tas, ka lietas būtību deformē neatbilstīgās *valodas teorijas*. Pilnīgi skaidrs, ka instrumentālā zīmju teorija, kas vārdu un jēdzienu uzver kā jau gatavu vai nogatavināmu instrumentu, neatbilst hermeneitiskajam fenomenam. Ja paturam vērā to, kas norisinās ar vārdu un runu, bet pirmām kārtām — jebkurā sarunā ar tradējumu, ko īsteno garazinātnes, mums jāatzīst, ka tur nemitīgi norisinās jēdzienu veidošanās. Tas, protams, nenozīmē, ka interpretētājs izmanto jaunus vai neierastus vārdus. Taču ierasto vārdu izmantojums nerodas loģiskas subsummēšanas aktā, kurā atsevišķais tiktu pakļauts jēdziena vispāriņgumam. Gluži pretēji, mēs atceramies, ka saprašana vienmēr ietver sevi aplikācijas momentu un līdz ar to nemitīgi turpina jēdzienu veidošanās attīstību. Mums tas jāpārdomā arī tagad, kad saprašanai piemītošo valodiskumu gribam atbrīvot no tā sauktās valodas filosofijas aizspriedumainības. Izklāstītājs neizmanto vārdus un jēdzienus kā amatnieks, kas paņem rokās instrumentus un tad tos noliek. Gluži pretēji, mums jāatzīst, ka jēdzieniskums iekšēji caurauz visu saprašanu, nevēloties atzīt vārda un lietas iekšējo vienotību.

Jā, stāvoklis ir vēl sarežģītāks. Pastāv jautājums, vai *valodas jēdziens*, pēc kura vadās modernā valodniecība un valodas filosofija, vispār atbilst lietas būtībai. Pēdējā laikā daži valodniecības pārstāvji pamatoti norādījuši, ka

modernais valodas jēdziens paredz valodas apziņu, kas pati esot vēsturisks rezultāts un neattiecoties uz vēsturiskā procesa sākumu, it īpaši uz to, kas valoda bija grieķiem.<sup>15</sup> No valodas pilnīgās neapzinātības klasiskajā Grieķijā ceļš vedot uz jaunlaiku instrumentālo valodas devalvāciju, un tikai šis apzināšanās process, kas vienlaikus ietverot sevī valodiskās izturēšanās izmaiņu, vispār nodrošinot to, ka 'valoda' kā tāda, t.i., saskaņā ar savu formu un nošķirta no jebkura satura, izpelnoties patstāvīgu ievēribu.

Var šaubīties, vai attiecības starp valodas izturēšanos un valodas teoriju raksturotas pareizi, taču nav šaubu, ka valodniecība un valodas filosofija darbojas, pieņemot priekšnosacījumu, ka to vienīgā tēma ir valodas *forma*. Bet vai formas jēdziens vispār te ir īsti vietā? Vai valoda vispār ir simboliska forma, kā to dēvēja Kasīrers? Vai esam taisnīgi pret tās vienreizīgumu, proti, to, ka valodiskums savukārt aptver visu to — mītu, mākslu, tiesības u.tml. —, ko Kasīrers parasti dēvē par simboliskām formām?<sup>16</sup>

Analizējot hermeneitisko fenomenu, mēs sadūrāties ar valodiskuma universālo funkciju. Atklājoties savā valodiskumā, pašam hermeneitiskajam fenomenam piemīt universāla nozīme. Saprāšana un interpretēšana ir specifiski pakārtota valodiskajam tradējumam. Taču tās tūdaļ pat pārkāpj šo pakārtojumu — ne tikai tāpēc, ka visi cilvēces kultūras darinājumi, arī nevalodiskie, vēlas, lai tos tā saprastu, bet vēl fundamentālāk, jo visam saprotamajam vispār jābūt pieejamam saprāšanai un interpretācijai. Par saprāšanu var teikt tieši to pašu, ko var teikt par valodu. Tās abas nav uztveramas tikai kā fakts, ko var empīriski pētīt. Tās nekad nav tikai priekšmets, tās aptver itin visu, kas reiz var kļūt par priekšmetu.<sup>17</sup>

Atzīstot šo fundamentālo saistību starp valodiskumu un saprāšanu, ceļu no valodas neapzinātības caur valodas devalvāciju uz valodas apzinātību<sup>18</sup> tiešām nevar atzīt par viennozīmīgu vēsturisku procesu. Šī shēma, manuprāt, neatbilst pat valodas teoriju vēsturei, nerunājot jau nemaz par pašu valodas dzīvi tās dzīvīgajā īstenojumā. Runāšanā dzīvojošā valoda, kas aptver jebkuru saprāšanu — arī tekstu interpretētāja saprāšanu —, ir tik ļoti iekļauta

<sup>15</sup>Sk. J. Lomana atziņas: *Lexis III*.

<sup>16</sup>Sk.: Cassirer E. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*. [Oxford,] 1956 (grāmatā galvenokārt iekļauti Varburga bibliotēkā publicētie raksti). Sk. R. Hēnigvalda kritiku: Hönigswald R. *Philosophie und Sprache*. [Basel,] 1937.

<sup>17</sup>Hēnigvalds to izsaka šādi: valoda ir ne tikai fakts, bet vienlaikus arī princips (*a.a. O.* S. 448).

<sup>18</sup>Šādi attīstību apraksta J. Lomans (*a.a. O.*).

domāšanas resp. izklāstīšanas izpildē, ka mums maz kas paliks pāri, ja novērsīsimies no tā, ko valodas tradē saturiski, un vēlēsimies valodu domāt tikai kā formu. Valodiskā neapzinātība nav mitējusies būt runāšanas istais būtmes veids. Tāpēc labāk pievērsīsimies *grieķiem*, kam tad, kad kļuva problemātiska un apšaubāma vārda un valodas visvarenā vienotība, nebija pat vārda tam, ko mēs dēvējam par valodu, un pievērsīsimies *viduslaiku kristīgajai domai*, kas, dogmatiski teoloģisku interešu vadīta, vēlreiz pārdomāja šīs vienotības mistēriju.

## 2. JĒDZIENA «VALODA» VEIDOŠANĀS VAKARZEMES DOMAS VĒSTURĒ

### a. VALODA UN LOGOSS

Visā agrīnajā laikā vārda un lietas iekšējā vienotība ir kaut kas tik pašsaprotams, ka īstais vārds tiek uztverts kā daļa no šī vārda nesēja vai savā pārstāvniecībā pat kā tas pats. Zīmīgi, ka grieķiem vārds «*onoma*» vienlaikus nozīmē «nosaukums» un jo īpaši — «īpašvārds», t.i., saucamais vārds. Vārdu pirmām kārtām saprot saskaņā ar nosaukumu. Bet nosaukums ir tas, kas tas ir, tāpēc, ka kāds tā saucas un atsaucas uz to. Tas pieder tā nesējam. Nosaukuma pareizību apstiprina tas, ka kāds uz to atsaucas. Tas tāpat šķiet piederīgs pašai būtmei.

Grieķu filosofija tieši sākas ar atziņu, ka vārds ir *tikai* nosaukums, t.i., tas nepārstāv patieso būtmi. Tā ir filosofiskas jautāšanas ielaušanās iepriekš neapstrīdamajā nosaukuma aizspriedumainībā. Vārd-ticība un vārdsāubas raksturo problēmsituāciju, kurā grieķu apgaismības doma redzēja vārda un lietas attiecības. Tajā nosaukuma paraugs kļūst par savu pretmetu. Nosaukums, ko piešķir, ko var mainīt, motivē šaubas par vārda patiesību. Vai var runāt par nosaukumu pareizību? Bet vai tad nav jārūnā par vārdu pareizību, t.i., jāpieprasa vārda un lietas vienotība? Un vai tad dziļdomīgākais no visiem agrīnajiem domātājiem — Hērakleits — nav atklājis vārds spēles dziļo jēgu? Tas ir fons, uz kura paceļas Platona «Kratils» — grieķu domas pamatraksts par valodu, kurš ietver sevī visu problēmas plašumu, tā

ka vēlākās grieķu diskusijas, ko mēs pārzinām tikai nepilnīgi, sniegušas maz ko būtisku.<sup>19</sup>

Divas Platona «Kratilā» iztīrājamās teorijas cenšas dažādos veidos noteikt vārda un lietas attiecības. Konvencionālisma teorija vienīgo vārda nozīmes avotu saskata valodas izmantošanas viennozīmīgumā, ko sasniedz ar vienošanos un vingrināšanos. Pretējā teorija pārstāv [uzskatu par] vārda un lietas dabisko saskaņu, kas apzīmēta ar pareizības (*orthotēs*) jēdzienu. Skaidrs, ka abas šīs pozīcijas ir ekstremālas, bet tāpēc lietas [risinājumā] tās nebūt nav jāizslēdz. Katrā ziņā atsevišķais runātājs nepazīst jautājumu par vārda «pareizību», kas ir šīs pozīcijas priekšnosacījums.

Valodas būtmes veids, ko mēs dēvējam par 'vispārēju valodas izmantošanu', ierobežo abas teorijas. Konvencionālisma robeža ir šāda: ja grib, lai būtu valoda, nevar patvaļīgi mainīt to, ko vārdi nozīmē. «Īpašo valodu» problēma parāda nosacījumus, kas pastāv šādas pārdēvēšanas gadījumā. «Kratilā» pats Hermogens min piemēru: kalpotāju pārdēvēšana.<sup>20</sup> Kalpotāja dzīves pasaules iekšējā nepatstāvība, viņa personas saplūšana ar viņa funkciju parasti rada neveiksmes personas pretenzijā uz sev būtmi, sava goda saglabāšanā. Gluži tāpat arī bērniem un milniekiem ir 'sava' valoda, ar kuru tie saprotas tikai savā pasaulē, taču pat šī valoda ir ne tik daudz patvaļīga noteikšana, cik valodas ieraduma veidošanās. 'Valodas' priekšnosacījums vienmēr ir kādas pasaules kopīgums, pat ja tas būtu tikai izspēlēts.

Taču arī *līdzīguma* teorijas robeža ir tikpat skaidra: skatoties uz domātajām lietām, nevar valodu kritizēt tādā nozīmē, ka vārdi nepareizi atveido lietas. Valoda vispār nav nekāds instruments, pie kura ķeramies, kuru izgatavojam, lai ar to kaut ko pavēstītu un atšķirtu.<sup>21</sup> Abas vārda teorijas vadās pēc tā klātbūtnes un pa-rokai-būtnes, bet lietas skata kā [kaut ko] iepriekšzināmu par sevi. Tieši tāpēc šīs teorijas sākas jau no paša sākuma par vēlu. Jājautā, vai Platons, uzrādot abu ekstrēmo pozīciju iekšējo nepamatotību, līdz ar to nevēlas apšaubīt tām kopīgo priekšnosacījumu. Platona nolūks man šķiet pavisam skaidrs — un to nevar vien pietiekami uzsvērt, ņemot vērā

<sup>19</sup>Aizvien vēl vērtīgs ir Hermana Šteintāla izklāsts: *Steinthal H. Die Geschichte der Sprachwissenschaft bei den Griechen und Römern mit besonderer Rücksicht auf die Logik. 1864.* /Patlaban par reprezentatīvu var nosaukt K. Gaizera grāmatu: *Gaiser K. Name und Sache in Platons «Kratylos».* (Abhandl. der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. Abh. 3. Heidelberg, 1974)./

<sup>20</sup>*Krat. 384d.*

<sup>21</sup>*Krat. 388c.*

nemitīgo «Kratila» uzurpēšanu valodas filosofijas sistemātisko problēmu risināšanā: Platons ar šo laikmetīgo valodas teoriju diskusijas palīdzību grib parādīt, ka valodā, pretendējot uz valodas pareizību (*orthotēs tōn onomatōn*), nav sasniedzama lietisķa patiesība (*alētheia tōn ontōn*) un ka esošais jāizzina bez vārdiem (*aneu tōn onomatōn*) tikai no tā paša (*auta ex heautōn*).<sup>22</sup> Tā ir radikāla problēmas pārvirzīšana jaunā limenī. Dialektika, uz ko tas viss mērķē, pretendē uz to, ka šādi domāšana tiek nostādīta pati uz sevi un atvērtā tās īstajiem priekšmetiem, 'idejām', tādējādi pārvarot vārdu varu (*dynamis tōn onomatōn*) un to dēmonisko tehnizēšanu sofistiskajā argumentācijas mākslā. Vārda (*onomata*) jomas kāpināšana\* ar dialektikas palīdzību, protams, nenozīmē, ka patiesām pastāvētu no vārdiem brīva izziņa, tā tikai nozīmē to, ka nevis vārds atklāj pieeju patiesībai, bet — tieši pretēji — vārda 'atbilstība' novērtējama tikai saskaņā ar lietu izziņu.

Tas tiek atzīts un vienlaikus tomēr izjūsts kaut kāds trūkums: Platons taču acīmredzami atkāpjas no īsto vārda un lietas attiecību [risinājuma]. Jautājumu, kā var izzināt esošo, viņš vispār pasludina par kaut ko pārāk lielu, bet tur, kur viņš par to runā, proti, apraksta dialektiku tās patiesajā būtībā, piemēram, 7. vēstules ekskursā,<sup>23</sup> valodiskums ir tikai iezīmēts kā ārējs šaubīgas neviennozīmības moments. Tas tiek pieskaitīts pie ieganstībām\*\* (*proteinomena*), kas izlaužas priekšplānā un kas īstam dialektiķim jāatstāj aiz sevis kā lietas jutekliska šķietamība. Tīrā ideju domāšana, *dianoia*, kā dvēseles dialogs ar sevi pašu ir bezvārdiska (*aneu phōnēs*). Logoss<sup>24</sup> ir šādas domāšanas izplūstoša, caur muti skanoša straume (*rheuma dia tū stomatos meta phthongū*). Pilnīgi skaidrs, ka skaniskā jutekliskošana nepretendē uz savu patiesības nozīmi. Nav nekādu šaubu, ka Platons *nereflektē* par to, ka domāšanas īstenošana, kas izprasta kā dvēseles dialogs, pati ietver sevī saistību ar valodu, un, ja 7. vēstulē mēs tomēr par to kaut ko varam izlasīt, tad tikai izziņas dialektikas kontekstā, t.i., visas izziņas kustības pakārtotībā vienajam (*auto*). Kaut arī saistība ar valodu tur principā tiek atzīta, tā īsti neparādās savā nozīmībā. Tā ir tikai viens no izziņas momentiem, kuru dialektisko pagaidu raksturu atklāj pati lieta, kas tiek izzināta. Tātad rezultāts ir tāds, ka Platona ideju atklāšana vēl pamatīgāk aizklāj pašas valodas būtību, nekā to darīja sofistiskie teorētiķi, kas valodas izmantošanā un lietošanā nevieta izstrādāja paši savu mākslu (*technē*).

<sup>22</sup>Krat. 438d — 439b.

<sup>23</sup>Epist. VII. 342 ff.

<sup>24</sup>Soph. 263e, 264a.

Katrā ziņā tur, kur Platons celā uz savu dialektiku pārkāpj «Kratila» diskusijas līmeni, pastāv tā pati attieksme pret valodu, kura jau tika diskutēta šajā līmenī: instruments, notēls un tā nogatavināšana un novērtēšana saskaņā ar pirmtēlu — pašu lietu. Tātad viņš, kaut arī neatzīst, ka vārdu (*onomata*) jomai piemīt patstāvīga izziņas funkcija, un tieši pieprasa šīs jomas pārkāpšanu, ietur jautājuma horizontu, kurā pastāv jautājums par nosaukumu «pareizību». Pat neko negribēdams zināt par nosaukumu dabisko pareizību (piemēram, 7.vēstules kontekstā), viņš tomēr ievēro līdzības attiecību (*homoion*) mērogu: notēls un pirmtēls ir metafizisks modelis, kurā viņš vispār domā jebkādu saistību ar noētisko. Gan amatnieka māksla, gan dievišķā demiurga māksla, gan arī filosofiskā dialektiķa māksla savā medijā at-tēlo ideju patieso būtmi. Vienmēr pastāv distance (apechei), kaut arī īsts dialektiķis priekš sevis to pārvar. Patieso runu elements paliek vārds (*onoma* un *rhēma*) — tas pats vārds, kurā patiesība paslēpj sevi līdz pilnīgai nepazīstamībai un niecībai.<sup>25</sup>

Aplūkojot «Kratilā» risināto strīdu par «nosaukumu pareizību», ņemot vērā šo fonu, diskutētās teorijas pēkšņi rosina interesi, kas iziet ārpus Platona [atziņām] un viņa nolūka. Jo abas teorijas, ko atspēko Platona Sokrats, netiek apsvērtas visā to patiesības svarīgumā. Konvencionālisma teorija atvedina vārdu «pareizību» no nosaukšanas, it kā lietas nokristīšanas noteiktā vārdā. Šī teorija nesaskata nosaukumos nekādu pretenziju uz lietišķo izziņu, bet Sokrats apmulžo šī lietišķā skatījuma pārstāvi, jo, vadoties pēc patiesā logosa nošķiršanas no nepatiesā, liek atzīt, ka arī vārdi (*onomata*) var būt patiesi un nepatiesi, un nosaukšanu kā runāšanas sastāvdaļu saista ar runāšanā norisošo būtmes (*ūsia*) atklāšanu.<sup>26</sup> Tas ir ar konvencionālisma tēzi tik ļoti nesavienojams apgalvojums, ka, vadoties pēc tā, ir viegli panākt pretējo — deducēt «dabu», kas uzdod patieso nosaukumu un pareizās nosaukšanas mērogu. Sokrats pats atzīst, ka šādi sasniegta nosaukumu «pareizības» sapratne izraisa etimoloģisku skurbuli un absurdas konsekvences. Taču divaini ir arī ar pretējās tēzes iztīrīšanu, saskaņā ar kuru vārdi esot no dabas (*physis*). Ja gaidītu, ka pretējā teorija tiktu atspēkota, atklājot vārda patiesības atveidīšanas no runas patiesības kļūdainību (faktiskais precizējums lasāms «Sofistā»), nāktos vilties. Drīzāk jau iztīrājums pilnīgi norisinās «dabas» teorijas principiālo priekšnosacījumu ietvaros, proti, turoties pie līdzīguma

<sup>25</sup>/Tomēr sal. — par mimēzi (116. lpp. un tālāk.), kā arī nozīmīgo Aristotela pagriezianu no *mimēsis* uz *methesis*, ko viņš parāda savā «Metafizikā» (*Methaphys. A 6, 987b 10 — 13*).

<sup>26</sup>*Krat. 385b, 387c.*

principa, un atceļ to tikai ar pakāpeniskiem ierobežojumiem. Ja nosaukumu «pareizībai» patiešām jāsakņojas pareizos, t.i., lietām atbilstīgi atrastos, nosaukumos, tad pat šādā gadījumā — kā jebkurā atbilstības gadījumā — vēl pastāvētu pareizības gradācija un pakāpes. Taču pat *nedaudz* pareizais, kas sevī attēlo vismaz lietas aprises (*typos*), ir jau pietiekami labs, lai to izmantotu.<sup>27</sup> Tomēr jābūt vēl augstsirdīgākam. Vārdu var saprast arī tad — acīmredzot ieraduma un vienošanās pēc —, ja tajā ir skaņas, kurām nav nekā līdzīga ar lietu, tā ka viss līdzīguma princips sāk svārstīties un tiek atspēkots ar piemēriem par skaitļu vārdiem. Tur nevar pastāvēt nekāda līdzība jau tāpēc vien, ka skaitļi neattiecas uz redzamo un kustīgo pasauli, tā ka uz tiem acīmredzot attiecas tikai vienošanās princips.

Atteikšanās no *physei* teorijas skan uzkrītoši samiernieciski, proti, tā, ka konvencijas principam papildinoši jāstājas spēkā tur, kur nav spēkā līdzīguma princips. Platons, šķiet, domā, ka līdzīguma princips ir saprātīgs, kaut arī lietošanā ļoti liberāls princips. Konvencija, kas parādās praktiskajā valodas izmantošanā un arī nosaka vārdu pareizību, vajadzības gadījumā var izmantot līdzīguma principu, taču nav ar to saistīta.<sup>28</sup> Tas ir ļoti mērens skatījums, taču ietver sevī fundamentālo priekšnosacījumu, ka vārdiem nav īstas izziņas nozīmes, — rezultāts, kas no visas vārdu sfēras un jautājuma par to pareizību norāda uz lietas izziņu. Acīmredzot tikai tas Platonam arī ir pieņemams.

Un tomēr Sokrata argumenti pret Kratilu, paturot vērā nosaukumu atrašanās un noteikšanas shēmu, satur virkni atziņu, kas nav akceptējamas. Tas, ka vārds ir instruments, ko pagatavo, lai iemācītu apieties ar lietu un atšķirt to, proti, ka tas ir esošais, kas var būt vairāk vai mazāk atbilstīgs savai būtībai, jautājumu par vārda būtību jau fiksē visnotaļ apšaubāmā veidā. Apiešanās ar lietu, par ko tiek runāts, ir domātās lietas atklāšana. Vārds ir pareizs tad, kad tas priekšstata lietu, proti, kad tas ir notēls (*mimēsis*)\*. Runa, protams, nav par atdarinošu priekšstatišanu nepastarpinātas attēlošanas nozīmē, it kā tiktu nokopēta skaniskā vai redzamā parādība; vārdā jāatklāj būtme (*ūsia*), tas, kas cienīgs būt (*einai*) par apzīmējumu. Taču rodas jautājums, vai sarunā izmantotie jēdzieni — *mimēma* resp. kā *mimēma* saprastās *dēlōma* jēdzieni — ir pareizie jēdzieni.

Tas, ka vārds, nosaucot kādu priekšmetu, nosauc to kā tādu, kāds tas ir, jo tam pašam ir nozīme, ar kuras starpniecību tiek nosaukts domātais,

<sup>27</sup> *Krat.* 432a ff.

<sup>28</sup> *Krat.* 434e.

nepavisam ne obligāti ietver sevī attēlošanas\* attiecības. *Mimēma* būtībā, protams, pastāv tas, ka tajā bez paša priekšstatītā parādās vēl arī kaut kas cits. Tātad vienkārša atdarināšana — «būt kā» — vienmēr jau satur refleksijas iespējamību par būtmes distanci starp atdarinājumu un paraugu. Taču vārds nosauc lietu daudz intīmākā vai garīgākā veidā, nekā to pieļauj līdzīguma distance, vairāk vai mazāk pareiza attēlošana. Kratilam ir taisnība, vērsoties pret to. Viņam ir taisnība arī tad, kad viņš saka, ka vārdam, lai tas būtu vārds, jābūt 'pareizam', pareizi 'piegulošam'. Ja tā nav, t.i., ja tam nav nozīmes, tas ir tikai skanoša bleķis.<sup>29</sup> Šādā gadījumā patiesām nav jēgas runāt par 'nepareizumu'.

Protams, var būt arī tā, ka neuzrunā kādu viņa pareizajā nosaukumā, jo sajauc ar citu, vai attiecībā pret lietu neizmanto 'pareizo vārdu', jo pārprot to. Taču šādā gadījumā nepareizs ir nevis vārds, bet tā izmantojums. Tas tikai šķietami pieguļ lietai, attiecībā pret kuru tas izmantots. Patiesībā vārds kaut kam citam un kā tāds ir pareizs. Arī tas, kurš mācās svešu valodu un iekal vokābuļus, t.i., vārdu nozīmes, paredz, ka tā ir to istā nozīme, ko leksikons izdibinājis valodas izmantošanā un nu pavēsta. Šīs nozīmes var sajaukt, bet tas vienmēr nozīmē, ka 'pareizie' vārdi izmantoti nepareizi. Līdz ar to ir jēga runāt par *vārda absolūto perfektumu*, jo starp tā jutekliski pieejamo izpausmi un tā nozīmi vispār nepastāv nekādas jutekliskas attiecības un tātad arī distance. Tāpēc arī Kratilam nevajadzēja lauties attēlošanas shēmas jūgam. Uz attēlu, protams, attiecas tas, ka attēls, nebūdams vienkāršs pirmtēla dubultojums, līdzinās pirmtēlam, proti, tas ir kaut kas tāds, kas ir cits un savā nepilnīgajā līdzībā norāda uz to, ko priekšstata. Taču pilnīgi skaidrs, ka tas neatiecas uz vārda attieksmi pret tā nozīmi. Līdz ar to Sokrata atzinums, ka vārdi — atšķirībā no dzīvītēlojuma gleznā (*zōa*) — ir ne tikai pareizi, bet arī patiesi (*alēthē*)<sup>30</sup>, līdzinās pavisam aptumšotās patiesības uzzībošam izgaismojumam. Vārda 'patiesība', protams, nepastāv tā pareizībā, pareizajā atbilstībā lietai. Drīzāk jau tā pastāv vārda pilnīgajā garīgumā, t.i., tā pastāv kā vārdjēgas atklātība skanējumā. Šajā nozīmē visi vārdi ir 'patiesi', t.i., to būtme atveras nozīmē, turpretī notēli ir tikai vairāk vai mazāk līdzīgi un līdz ar to, samērojot ar lietas izskatu, — vairāk vai mazāk pareizi.

Taču, kā jau vienmēr Platonam, tam, ka Sokrats ir tik akls pret to, ko viņš atspēko, ir lietišķs pamatojums. Kratilam pašam nav īsti skaidrs, ka vārdu

<sup>29</sup> *Krat.* 429bc, 430a.

<sup>30</sup> *Krat.* 430d.

nozīmes nav vienkārši identas ar to nosauktajām lietām, bet vēl mazāk viņam skaidrs — un tas noteic Platona Sokrata noklusēto pārākumu —, ka logoss, runa un runāšana un tajā īstenotā lietas atklāšana ir kaut kas cits nekā vārdos pastāvošo nozīmju domāšana un ka tikai te pastāv valodas īstā iespēja pavēstīt pareizo, patieso. Šīs runas patiesības iespēšanas (uz kuru attiecas arī pretējā iespēja, t.i., būtiskā nepareizība — *pseudos*) pārprašana rodas tieši no tās sofistiski nelietīga izmantojuma. Ja logoss tiek saprasts kā lietas priekšstatīšana (*dēlōma*), kā tās atklāšana, principiāli nenoskaidrojot šo runas patiesības funkciju no vārdu nozīmes rakstura, tad valodai tiek atklāta tās maldināšanas iespēja. Tad var iedomāties, ka vārdā jau ir lieta. Līdz ar to turēšanās pie vārdiem parādās kā leģitīms izziņas ceļš. Taču tādā gadījumā spēkā ir arī pretējais: tur, kur ir izziņa, runas patiesība jāveido no vārdu kā tās elementu patiesības, un gluži tāpat, kā paredz šo vārdu 'pareizību', t.i., to dabisko atbilstību nosauktajām lietām, arī šo vārdu elementus — burtus — var skaidrot saskaņā ar to lietas attēlojošo funkciju. Tā ir konsekvence, ko Sokrats liek pieņemt savam partnerim.

Taču it visā tajā netiek pamanīts, ka lietu patiesība pastāv runā, un tas galu galā nozīmē, ka tā pastāv vienota viedokļa domāšanā par lietām, nevis atsevišķos vārdos vai pat visā valodas vārdu krājumā. Šī nepamanīšana ļauj Sokratam atspēkot tik precīzos Kratila iebildumus sakarā ar vārda, t.i., tā nozīmētveramības, patiesību. Viņš izspēlē pret to vārdu izmantošanu, tas nozīmē — runu, logosu tā varēšanā-būt-patiesam un varēšanā-būt-aplamam. Nosaukums, vārds šķiet esam pareizs vai aplams atkarībā no pareizas vai aplamas tā izmantošanas, t.i., no tā pareizās vai nepareizās pakārtošanas esošajam. Taču šāda pakārtošana ir nevis vārda, bet gan logosa pakārtošana un savu atbilstīgo izpausmi var iegūt šādā logosā. Piemēram, nosaukt kādu par «Sokratu» nozīmē pakārtot, lai šis cilvēks sauktos Sokrats.

Tāpat pakārtojums, kas ir logoss, ir kaut kas vairāk par vienkāršu vārdu un lietu atbilstību, kas galu galā atbilstu ēleātiskajai mācībai par būtmi un ko paredz attēlošanas teorija. Tieši tāpēc, ka logosā ielikta patiesība ir nevis vienkārša uztveršana (*noein*), vienkārša būtmes izpausties-ļausana, bet gan būtmes nostādīšana noteiktā skatījumā, *kaut ko* tajā atzīstot un piešķirot, patiesības (un, protams, arī nepatiesības) nesējs ir nevis vārds (*onoma*), bet gan logoss. No tā nepieciešami izriet, ka šim attiecību sajūgam, kurā logoss lietas sadala un līdz ar to izklāsta, izsacītība un līdz ar to saistība ar valodu ir visnotaļ sekundāra. Viegli aptvert, ka noētiskā īstā paradigma ir *nevis vārds, bet gan skaitlis* — skaitlis, kura nosaukums acīmredzami ir tīra konvencija un kura 'precizitāte' izpaužas tieši jebkura skaitļa definēšanā tā pozīcijā virknē,

t.i., skaitlis ir tīri inteligibls veidojums, *ens rationis* nevis tā būtmes nozīmības vājinošajā nozīmē, bet gan tā perfektā saprātīguma nozīmē. Tas ir īstais rezultāts, uz ko vērsts «Kratils», un šim rezultātam ir tālejošas sekas, kas patiesībā ietekmē visas turpmākās domas par valodu.

Ja logosa joma visā savā pakārtošanas daudzveidībā priekšstata noētiskā jomu, tad *vārds*, gluži tāpat kā skaitlis, kļūst par jau definētas un līdz ar to jau pazīstamas būtmes vienkāršu *zīmi*. Līdz ar to principā jautājuma nostādne tiek apvērsta. Tagad jautājums virzās nevis no lietas uz vārda būtmi un starp-būtmi, bet no vārda kā starpnieka uz to, ko un kā tas pastarpina, proti, uz to, kurš vārdu izmanto. *Zīmes* būtība ir tā, ka tās būtme ir pielietojšanas funkcijā, turklāt tā, ka zīmes piemērotība pastāv tikai norādīšanā. Tāpēc šajā savā funkcijā tai jāizceļas no apkārtnes, kurā tā jāsastop un jāpaņem kā zīme, lai līdz ar to zīme atceltu pati savu lietas būtmi un izšķīstu (izzustu) savā nozīmē. Tā ir pašas norādīšanas abstrakcija.

Zīme tātad nav nekas tāds, kas padarītu nozīmīgu savu saturu. Tai nav arī jābūt līdzīgai ar to, uz ko tā norāda, bet, ja līdzība pastāv, tā drīkst būt tikai shematiska. Bet tas savukārt nozīmē, ka viss redzamais zīmes saturs ir reducēts līdz minimumam, lai varētu palīdzēt tās norādīšanas funkcijai. Jo viennozīmīgāks zīmlietā ir apzīmējums, jo arī vairāk zīme ir tīra zīme, t.i., tā izsmel sevi pakārtošanā kā tādā. Tā, piemēram, rakstu zīmes ir pakārtošanas noteiktām skaņas identitātēm, skaitļu zīmes — noteiktiem uzskaitījumiem, un tās ir pašas garīgākās zīmes tāpēc, ka to pakārtojums ir totāls, pilnīgi tās izsmelošs. Atzīmes, pazīmes, iezīmes u.tml. ir garīgas tādā mērā, kādā tās tiek pieņemtas kā zīmes, t.i., abstrahējoties uz to norādošo būtmi. Zīmes eksistence ir kaut kas cits — zīmlieta ir kaut kas sev un tai ir sava nozīme, kas ir cita attiecībā pret to, ko tā nozīmē kā zīme. Šādā gadījumā zīmes nozīme pievienojas zīmei tikai saistībā ar zīmņemošo subjektu — «tās absolūtā nozīme nav tajā pašā, t.i., subjekts tajā nav atcelts»<sup>31</sup>; tā aizvien vēl ir nepastarpināti esošais. Savu pastāvēšanu tā aizvien vēl gūst kopsakarībā ar [visu] pārējo esošo. Pat rakstu zīmēm, piemēram, ir ornamentāla vērtība dekoratīvā kopsakarībā, un tikai savas nepastarpinātās būtmes dēļ tās ir arī norādošais, ideālais. Diference starp tās būtmi un tās nozīmi ir absolūta.

Citādi ir ar pretējo ekstrēmo gadījumu, kas ieskanas vārda noteiksmē, — ar *attēlu*. Attēls, protams, satur to pašu savas būtmes un savas nozīmes pret

<sup>31</sup> Hegel, *Jenenser Realphilosophie*. Bd. 1. S. 210. /*Ges. Werke*. Bd. 6. (Jenaeer Systementwürfe I). Hamburg, 1975. S. 287./

runu, taču satur tā, ka šo pretrunu pats sevī atceļ tieši ar līdzīgumu, kas tajā pastāv. Norādīšanas un priekšstatīšanas funkciju tas iegūst nevis no zīmēmošā subjekta, bet gan no sava lietiskā satura. Tas nav vienkārša zīme. Jo tajā priekšstatīts pats attēlotais, tas padarīts paliekošs un klātesošs. Tieši tāpēc tas novērtējams sakarā ar savu līdzīgumu, t.i., sakarā ar to, *cik lielā mērā* tas sevi ļauj klātneesošajam būt klātesošam.

Visnotaļ attaisnotais jautājums, vai vārds nav nekas cits kā «tira zīme» vai arī tajā ir kaut kas no 'tēla', «Kratilā» tiek fundamentāli diskreditēts. Tā kā [atziņa, ka] vārds esot attēls, tiek novesta *ad absurdum*, šķiet, neatliek nekas cits kā [pieņemt, ka] tas ir zīme. Tas — kaut arī neuzvērtā atšķirumā — izriet kā rezultāts no «Kratila» negatīvās diskusijas un apzīmogots, izraidot izziņu inteligiblaajā sfērā, tā ka kopš tā laika visā refleksijā par valodu tēla (*eikōn*) jēdziens tiek aizstāts ar zīmes (*sēmeion* resp. *sēmaion*) jēdzienu. Tā nav tikai terminoloģiska pārmaiņa, tajā, nosakot veselu laikmetu, izpaužas lēmums par tā domāšanu, kas ir valoda.<sup>32</sup> Tas, ka lietas patiesā būtme jāpēta 'bez [atsaukšanās uz] nosaukumiem', tieši arī nozīmē, ka ne jau vārdu kā tādu pašbūtmē pastāv pieeja patiesībai, kaut arī jebkura meklēšana, jautāšana, atbildēšana, mācīšana un atšķiršana, protams, nenorisinās bez valodas starpniecības. Ar to tiek pateikts: domāšana tik ļoti atsvabinās no vārdu pašbūtmes, ņemot tos kā vienkāršas zīmes, ar kuru palīdzību apzīmētais — doma, lieta — tiek ietverts skatā, ka vārds nokļūst pavisam sekundārās attiecībās ar lietu. Vārds kā domātā ārā iznešana (*ekpherein*) un priekšā nešana (*logos prophorikos*) balss medijā ir vienkāršs pavēstīšanas instruments. Sekas ir tādas, ka ideāla zīmju sistēma, kuras vienīgā jēga ir viennozīmīgs pakārtojums, vārdu varu (*dynamis tōn onomatōn*), konkrēti izaugušajās vēsturiskajās valodās ietverto nejausā plašo variabilitātes skata kā vienkāršu tās izmantojamības traucēkli. Tas, kas te rodas, ir *characteristica universalis* ideāls.

Tā visa izslēgšana, kas valoda 'ir' ārpus mērķtiecīgas funkcionēšanas zīmesdarinājuma [statusā], proti, valodas pašpārvarēšana ar mākslīgu, viennozīmīgu simbolu sistēmas palīdzību — šis astoņpadsmitā un divdesmitā gadsimta apgaismības ideāls —, līdz ar to priekšstatītu ideālu valodu, kas it kā atbilstu visam, ko vien iespējams zināt, bet būtme būtu pilnīgi pakļaujams priekšmetiskums. Nevar pat pastāvēt fundamentālais iebildums, ka nav iedomājama neviens šāda matemātiska zīmju valoda bez tās konvencijas

<sup>32</sup>To, kāda nozīme grieķu valodas atveidē ir Stoa gramatikai un latīņu jēdzienu valodas izveidei, uzsver J. Lomans (*Lexis II*).

ievadošas valodas. 'Metavalodas' problēma var būt arī neatrisināma, jo tā ietver sevī iteratīvu procesu. Taču šī procesa nepabeidzamība neko neiebilst pret fundamentālo ideāla atzīšanu, kuram tas tuvojas.

Nākas arī atzīt, ka jebkura zinātniskās terminoloģijas izveide, lai cik ierobežota būtu tās izmantošana, ir viena no šī procesa fāzēm. Kas gan ir *terminus*? Vārds, kura nozīme ir viennozīmīgi ierobežota, jo tiek domāts par definētu jēdzienu. Termins vienmēr ir kaut kas mākslīgs, jo vai nu pats vārds izveidots mākslīgi, vai arī — un tā ir biežāk — vārds tiek izrauts no tā [valodas] izmantojumā pastāvošā nozīmju saistības konteksta un tam tiek piešķirta pavisam noteikta jēdziena jēga. Attiecībā pret vārda nozīmes dzīvi runātajā valodā, par kuru Vilhelms fon Humbolts ir pamatoti norādījis<sup>33</sup>, ka tai būtiski piemīt zināms svārstību diapazons, termins ir sastindzis vārds, bet vārda terminoloģiska izmantošana ir vardarbība pret valodu. Tomēr atšķirībā no tīrās loģiskās kalkulešanas zīmju valodas terminoloģijas izmantošana (kaut arī bieži vien svešvārdu modusā) ir ievīta valodas runāšanā. Nepastāv nekāda tīri terminoloģiska runāšana, un pat mākslīgi radītie un valodu traucējošie mākslīgie izteikumi (to parāda pat modernās reklāmas pasaules mākslīgie izteikumi) atgriežas valodas dzīvē. Netieši to apstiprina arī tas, ka dažkārt terminoloģiskā atšķiršana nenoturas un netiek atzīta valodas izmantošanā. Tas acīmredzot nozīmē, ka terminoloģijai jāpakļaujas valodas prasībām. Atcerēsimies kaut vai neokantisma difamēto bezspēcīgo skolmeistariību, iestājoties par [vārda] «transcendentāls» izmantošanu «transcendents» vietā vai [vārda] «ideoloģija» izmantošanu pozitīvi dogmatiskā nozīmē, kas tika vispārīgi atzīta, par spīti sākotnēji polemiski instrumentālistiskajai nokrāsai. Tāpēc arī zinātniskā teksta interpretētājam nemitīgi jārēķinās ar vārda terminoloģiskas un brīvas izmantošanas līdzāspastāvēšanu.<sup>34</sup> Modernie antīko tekstu interpretētāji itin viegli sliecas nenovērtēt šo prasību, jo modernajā zinātniskajā izmantošanā jēdziens ir mākslīgāks un fiksētāks nekā antīkajā pasaulē, kas pazina tikai dažus mākslīgus vārdus un nepazina nevienu svešvārdu.

Fundamentālā pacelšanās pāri vēsturisko valodu nejausībai un to jēdzienu nenoteiktībai būtu iespējama tikai ar matemātiskās simbolikas palīdzību: šādi īstenotas zīmju sistēmas kombinatorikā — tāda bija Leibnīca ideja —

<sup>33</sup>Humboldt W.v. *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus*. § 9.

<sup>34</sup>Atcerēsimies, piemēram, Aristoteļa *phronēsis* izmantošanu, kura neterminoloģiskā parādīšanās kaitē attīstības vēsturisko secinājumu drošīcamībai, ko savulaik mēģināju norādīt V. Jēgeram (*Der aristotelische Protreptikos // Hermes*. 1928. S. 146 ff.; *Ges. Werke*. Bd. 5. S. 164 — 186).

varētu iegūt jaunas patiesības, jo atbilstība šādā zīmju sistēmā attēlotai *ordo* pastāvētu visās valodās.<sup>35</sup> Pilnīgi skaidrs, ka šāda *characteristica universalis* pretenzija būt *ars inveniendi*, kā to izvirza Leibnics, sakņojas tieši šīs simbolikas mākslīgumā. Tas nodrošina rēķināšanu, t.i., relāciju atrašanu saskaņā ar kombinatorikas formālajām likumbām neatkarīgi no tā, vai pieredze mums atklāj lietās attiecīgās kopsakarības vai ne. Tādējādi, iedomājoties iespējamību valstībā, domājošais prāts pats tiek novests tā absolūtā perfektumā. Cilvēka prātam vislielākais izziņas advekatums ir *notitia numerorum*<sup>36</sup>, un pēc šī parauga tiek veikta visa rēķināšana. Tomēr it visur ir spēkā tas, ka cilvēka nepilnība nepieļauj adekvātu izziņu *a priori* un neļauj iztikt bez pieredzes. Izziņa šādos simbolos nepavisam nav skaidra un distinkta, jo simbols nenozīmē nekādu uzskatāmu dotumu. Šāda izziņa ir 'akla', jo simbols no stājas īstas izziņas vietā, norādot tikai tās iegūstamību.

Valodas ideāls, uz kuru tiecas Leibnics, tātad ir prāta «valoda», *analysis notionum*, kas, sākot ar 'pirmajiem' jēdzieniem, izstrādātu visu patieso jēdzienu sistēmu un attēlotu visu esošo atbilstīgi dievišķajam prātam.<sup>37</sup> Šādā veidā cilvēka gars varētu pārrēķināt pasaules radīšanu kā Dieva rēķinu, kad viņš no būtmes iespējām izrēķinājis pašu labāko.

Patiesībā sakarā ar šo ideālu kļūst skaidrs, ka valoda ir kaut kas cits, nevis vienkārša zīmju sistēma visa priekšmetiskā apzīmēšanai. Vārds nav tikai zīme. Grūti aptveramā nozīmē tas tomēr ir arī kaut kas līdzīgs attēlam. Atliek tikai apsvērt ekstrēmo tīrās mākslīgās valodas iespējamību, lai atzītu šādas arhaiskas valodas teorijas relatīvās tiesības. Vārdam noslēpumainā veidā piemīt saistība ar 'attēloto', piederība attēlotā būtmei. Tas domāts fundamentāli, ne tikai tā, ka mimētiskajai attieksmei ir tikai zināma līdzdalība valodas veidošanās [procesā]. Jo tas nav apstrīdams. Šādā pastarpinošā nozīmē acimredzot domājās jau Platons, un tā valodas pētniecība domā vēl arvien, pieskīrot skaņatdarināšanai zināmu funkciju vārdu vēsturē. Taču valoda principā tiek domāta pilnīgā nošķirtībā no domātās būtmes — kā subjektivitātes instrumentārijs. Tas nozīmē, ka seko [tādas] abstrakcijas virzienā, kuras beigās atrodas racionāla mākslīgas valodas konstrukcija.

<sup>35</sup> Leibniz. *Erdm. S. 77*

<sup>36</sup> Leibniz. *De cognitione, veritate et ideis. 1684. Erdm. P. 79 ff.*

<sup>37</sup> Jau Dekarts, kā zināms, vēstulē Mersēnam (20.11.1629.), kas bija pazīstama Leibnīcam, pēc skaitļu zīmju veidošanas parauga attīstīja ideju par šādu prāta zīmju valodu, kas ietvertu visu filosofiju. Šīs idejas pirmforma, tiesa, ar platonizējošiem ierobežojumiem, rodama jau Kūzas Nikolaja [mācībā], sk.: *Idiota de mente III. Cap. VI.*

Patiesībā, manuprāt, kustība šādā virzienā ved prom no valodas būtības.<sup>38</sup> Valodiskums tik pilnīgi iekļaujas lietu domāšanā, ka tā ir [vistīrākā] abstrakcija, ja patiesību sistēmu domā kā iepriekšdotu būtmes iespējamību sistēmu, kas būtu pakārtojama zīmēm, kuras izmanto šīs zīmes tverošs subjekts. Valodiskais vārds nav nekāda zīme, ko tver, tas nav arī nekāda zīme, ko darina vai sniedz citam, nekāda esoša lieta, ko ņem un uzlādē ar nozīmēšanas idealitāti, lai tādējādi padarītu redzamu pārējo esošo. Tas ir nepareizi abos aspektos. Drīzāk jau nozīmes idealitāte pastāv pašā vārdā. Tas vienmēr jau ir nozīme. Taču tas nepavisam nenozīmē, ka vārds pastāv jau pirms esošā pieredzēšanas un ārēji pievienojas jau iegūtai pieredzei, pakļaujoties tai. Pieredze iesākumā nav bezvārdu pieredze, kas nosaukšanā tiek padarīta par refleksijas priekšmetu, subsummējot vārda vispārībā. Gluži pretēji, pašai pieredzei raksturīgi, ka tā meklē un atrod vārdus, kas to izsaka. Tiek meklēts pareizais vārds, t.i., vārds, kas patiesām pieder lietai, tā ka tā pati līdz ar to tiek pie vārda. Pat ja mēs uzsveram, ka šādi netiek implicētas vienkāršas attēlošanas attiecības, vārds tomēr pieder pašai lietai, jo tas netiek kā lietas zīme vēlāk [tai] pakārtots. Netieša liecība par to ir iepriekš iztīrītā Aristoteļa jēdzienu veidošanās analīze, izmantojot indukciju. Tiesa, Aristotelis pats jēdzienu veidošanos pietiekami izteikti nesaista ar vārdu veidošanās un valodas iemācīšanās problēmu, taču Tēmistijs savā parafrāzē tūlīt pat to var eksemplificēt ar bērnu mācīšanos runāt.<sup>39</sup> Tik ļoti [lielā mērā] valoda pastāv logosā.

Ja grieķu filosofija negrib atzīt šīs vārda un lietas, runāšanas un domāšanas attiecības, tad tāpēc, ka domāšanai nācās pretoties vārda un lietas ciešajām attiecībām, kurās dzīvo runājošais cilvēks. Šīs «par visām valodām visrunīgākās» (Nīce) valodas kundzība pār domāšanu bija tik liela, ka par visiesākajām filosofijas pūlēm tika uzskatīts uzdevums atbrīvoties no tās. Tāpēc grieķu filosofi jau pavisam agri sāka apkarot «onomā» pastāvošo domas kārdināšanu un maldināšanu un, vērsoties pret to, turēties pie valodā nemitīgi īstenojamās idealitātes. Tas attiecas jau uz Parmenīdu, kas lietas patiesību domāja iz logosā, un — pavisam noteikti — uz Platona pievērsanos 'runām', kurai seko arī Aristoteļa būtmes formu orientācija uz izteikuma formām (*schēmata tēs katēgorias*). Tā kā par noteicošo logosā tika uzskatīta vērstība uz

<sup>38</sup>An. Post. B 19.

<sup>39</sup>Es nenoliedzu, ka to pašu ir atzinusi *linguistic turn*, par kuru tolaik, piecdesmitajos gados, vēl neko nezināju. Mana atziņšme pret to: *Die phänomenologische Bewegung* (Kl. Schr. Bd. III, S. 150 — 189; Ges. Werke. Bd. 3)./

eidosu, pašas valodas būtmi varēja domāt tikai kā maldinājumu, ko domai jācenšas apvaldīt un savaldīt. Tāpēc «Kratilā» īstenotā nosaukumu pareizības kritika ir pirmais solis virzienā, kas noved pie jaunlaiku instrumentālās valodas teorijas un prāta zīmju sistēmas ideāla. Valodas būtmi, iespiestu starp tēlu un zīmi, varēja tikai nivelēt līdz tīrai zīmju būtmei.

## b. VALODA UN VERBUM

Taču pastāv doma, kas nav grieķu ideja un kas labāk aptver valodas būtmi, tā ka valodas aizmirstība Vakarzemes domā nevar kļūt pilnīga. Tā ir kristietiskā *inkarnācijas* ideja. Inkarnācija acīmredzot nav iemiesošanās. Kristietiskajam inkarnācijas jēdzienam neatbilst nedz dvēseles priekšstats, nedz Dieva priekšstats, kas saistīti ar šādu iemiesošanos.

Dvēseles un miesas attiecības, kā tās tiek domātas šādās teorijās, piemēram, platoniski pītagoriskajā filosofijā, un atbilst reliģiskajam dvēseļu pārceļošanas priekšstatam, drīzāk gan paredz pilnīgu dvēseles citādību attiecībā pret miesu. Visos iemiesojumos tā saglabā savu sevbūtmi, un atsavināšanās no miesas tiek uzskatīta par attīrīšanos., t.i., par dvēseles patiesās un īstās būtmes atjaunošanu. Arī dievišķā izpausmei cilvēciskā veidolā, kas padara grieķu reliģiju tik cilvēcisku, nav nekāda sakara ar inkarnāciju. Dievs tur neklūst par cilvēku, viņš parādās cilvēkiem cilvēciskā veidolā, vienlaikus pilnīgi saglabājot savu pārcilvēcisko veidolu. Turpretī Dieva cilvēktapšana, kā māca kristietiskā reliģija, ietver sevī upuri, ko krustā sistais uzņemas kā Cilvēkdēls, t.i., tā ietver sevī noslēpumaini citādas attiecības, kuru teoloģiskais iztulkojums norisinās mācībā par Trinitāti.

Šis kristietiskās domas pamatelements mums jāpatur vērā vēl jo vairāk tāpēc, ka arī tajā inkarnācija ir visciešākajā veidā saistīta ar vārda problēmu. *Trinitātes noslēpuma* iztulkojums — vissvarīgākais uzdevums, kas bija izvirzīts kristīgo viduslaiku domai, — jau baznīctēvu [darbos] un visbeidzot sistematiskajā augustinisma izstrādē vēlinajos viduslaikos balstās uz cilvēka runāšanas un domāšanas attiecībām. Dogmatika seko galvenokārt Jāņa evaņģēlija prologam, un, kaut arī domāšanas līdzekļi, ar kuriem tā mēģina atrisināt savu teoloģisko uzdevumu, ir pārāk grieķiski, tomēr filosofiskā doma ar tās palīdzību iegūst grieķu domai slēgtu dimensiju. Ja Vārds kļūst miesa un tikai šajā inkarnācijā Gara īstenība iegūst pilnību, tad līdz ar to logoss tiek atbrīvots no tā spiritualitātes, kas vienlaikus ir arī tā kosmiskā potencialitāte. Atpestīšanas norises vienreizīgums izraisa vēsturiskās būtības ieklausānu

Vakarzemes domā un ļauj arī valodas fenomenam pacelties no nogremdēšanās jēgas idealitātē un piedāvāt sevi filosofiskajām pārdomām. Jo atšķirībā no grieķu logosa vārds ir vistīrākā norise (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*).<sup>40</sup>

Cilvēku valoda, protams, tikai netieši kļūst par apjēgsmes priekšmetu. Teoloģiskajai Vārda — *verbum dei* — problēmai, t.i., Dieva-Tēva un Dieva-Dēla vienībai, jāparādās tieši kā cilvēka vārda pretmetam. Taču mums visizšķirīgākais ir tieši tas, ka šīs vienības mistērija atspoguļojas valodas fenomenā.

Zīmīgs ir jau veids, kā patristikā teoloģiskā spekulācija par inkarnācijas mistēriju pievienojas hellēnistiskajai domai. Iesākumā mēģina izmantot Stoa iekšējā un ārējā logosa (*logos endiathetos* — *prophorikos*) jēdzienus.<sup>41</sup> Šim noskīrumam sākotnēji vajadzēja nodalīt stoisko logosa pasaules principu no vienkāršas runātā atkārtotās ārējības.<sup>42</sup> Taču kristietiskajai atklāsmes ticībai tūdaļ pat pozitīvu nozīmi iegūst pretējais virziens. Iekšējā un ārējā vārda analogija, vārda skaniskā tapšana balsī — *vox* — iegūst eksemplāru nozīmi.

Jau pati radīšana norisinās caur Dieva Vārdu. Tādējādi jau pirmie baznīcēti, lai padarītu negrieķisko radīšanas ideju domājamu, izmantoja valodas brīnumu. Taču pats svarīgākais ir tas, ka istā atpestīšana — Dēla sūtīšana, inkarnācijas mistērija — Jāņa evaņģēlija prologā tiek aprakstīta kā Vārds. Ekseģēze interpretē vārda skanisko tapšanu kā brīnumu, kas līdzinās miesiskai Dieva tapšanai. Tapšana, par kuru tiek runāts abos gadījumos, nav tapšana, kurā no kaut kā izveidojas kas cits. Runa nav nedz par viena noskīrīšanos no otra (*kat' apokopēn*), nedz par iekšējā vārda mazināšanos, izejot ārējībā, nedz vispār par kaut kādu pārtapšanu, kurā iekšējais vārds tiktu it kā iztērēts.<sup>43</sup> Drīzāk jau pašos agrākajos mēģinājumos balstīties uz grieķu domu atpazīstama jauna virzība uz noslēpumaino Tēva un Dēla, Gara un Vārda vienību. Un, ja tiešā atsaukšanās uz izpaušanu, vārda skanisko tapšanu galu galā kristietiskajā dogmatikā, atmetot subordinacionismu, tiek atmesta, tad tieši šis lēmums liek no jauna filosofiski izgaismot valodas mistēriju un tās saistību ar domāšanu. Vislielākais valodas brīnums ir nevis vārda tapšana

<sup>40</sup> Thomas I. qu 34.

<sup>41</sup> Turpmākajā es orientējos uz pamācīgo skirkli «Verbe» (*Dictionnaire de Théologie catholique*), kā arī Lebretona darbu: *Lebreton J. Histoire du dogme de la Trinité*. [Paris, 1919—1928].

<sup>42</sup> Par papagailiem sk.: *Sext. Adv. math. VIII, 275*.

<sup>43</sup> *Assumendo non consumendo. Aug. de Trin. 15, 11*.

par miesu un parādīšanās ārējā būtībā, bet gan [fakts], ka tas, kurš šādi parādās un sevi izpauž ārējā, vienmēr jau ir vārds. Tas, ka Vārds ir pie Dieva, turklāt kopš mūžības, veido subordinacionisma atvairīšanā ar uzvarām vainagoto baznīcas mācību, kas arī valodas problēmu pilnīgi ievirza domāšanas iekšējā pasaulē.

Ārējo vārdu un līdz ar to visu valodu daudzveidības problēmu izteikti devalvējis jau Augustīns, kas to visu laiku iztīrījis.<sup>44</sup> ārējais vārds, gluži tāpat kā tikai iekšēji reproducētais ārējais vārds, ir saistīts ar noteiktu mēli (*lingua*). Taču fakts, ka *verbum* katrā valodā tiek pateikts citādi, nozīmē tikai to, ka cilvēka mēle to nespēj parādīt tā patiesajā būtībā. Visnotaļ platoniskā juteklisko parādību devalvēšanā Augustīns saka: *non dicitur, sicuti est, sed sicut potest videri audiriue per corpus*. «Patiesais» vārds, *verbum cordis*, ir pilnīgi neatkarīgs no šādas izpausmes. Tas nav nedz *prolativum*, nedz arī *cogitativum in similitudine soni*. Tādējādi šis iekšējais vārds ir dievišķā vārda spogulis un tēls. Kad Augustīns un sholastika iztīrīja *verbum* problēmu, lai iegūtu jēdzieniskus līdzekļus Trinitātes noslēpuma [iztulkošanai], tad viņu tēma ir tikai šis iekšējais vārds — sirds vārds — un tā attiecības ar *intelligentia*.

Tātad tas ir pavisam noteikts valodas būtības aspekts, kas tādējādi ierauga dienasgaismu. Trinitātes noslēpums savu spoguļi atrod valodas brīnumā tajā ziņā, ka vārds, kas ir paties, jo saka, kāda lieta ir, nav nekas par sevi un nekas arī nevēlas sev būt: *nihil de suo habens, sed totum de illa scientia de qua nascitur*. Vārda būtme ir tā atklāšanā. Tiesi tas attiecas uz Trinitātes mistēriju. Arī te [runa] ir nevis par Pestītāja kā tāda pasaulīgo izpausmi, bet gan par viņa pilnīgo dievišķumu, viņa vienbūtību ar Dievu. Taču teoloģiskais uzdevums tomēr ir domāt šajā vienbūtībā Kristus patstāvīgo personālo eksistenci. Šim nolūkam tiek izmantotas cilvēciskās attiecības, kas kļūst redzamas gara vārdā — *verbum intellectus*. Runa ir par ko vairāk, nevis par vienkāršu tēlu, jo cilvēciskās domāšanas un runāšanas attiecības visā to nepilnībā tomēr atbilst dievišķajām Trinitātes attiecībām. Gara iekšējais vārds ir tikpat vienbūtisks domāšanai, cik Dievs-Dēls ir vienbūtisks Dievam-Tēvam.

Rodas jautājums, vai šādi nesaprotamais netiek izskaidrots ar nesaprotamā palīdzību. Kas tas ir par vārdu, kurš paliek iekšēja domāšanas saruna

<sup>44</sup>Sakarā ar turpmāko pirmām kārtām sk.: Augustin. *De trinitate* XV, 10 — 15. IPa šo laiku Dz. Ripanti lieliskā studijā ir parādījis, ka [traktātā] «*De doctrina christiana*» rodama Bībeles tādas hermeneitikas pamatzīmes, kura nav teoloģijas metodes mācība, bet apraksta Bībeles lasīšanas pieredzes veidu. Sk.: Ripanti G. *Agostino teoretico dell'interpretazione*. Brescia, 1980./

un neiegūst nekādu skanisku veidolu? Vai vispār tāds pastāv? Vai visa mūsu domāšana vienmēr nenorisinās noteiktas valodas ietvaros, vai gana labi nezinām, ka jādoma noteiktā valodā, ja tajā patiešām vēlamies runāt? Pat ja atceramies brīvību, ko mūsu prāts saglabā domāšanas saistībā ar valodu, vai nu izgudrojot un izmantojot mākslīgas zīmju valodas, vai arī protot tulkot no vienas valodas citā, — pasākumos, kas paredz pacelšanos pāri saistībai ar valodu līdz nodomātajai jēgai, — tad jebkura šāda pacelšanās pāri, kā jau redzējām, tomēr ir valodiska. 'Prāta valoda' nav nekāda valoda sev. Kāda gan jēga, ņemot vērā mūsu valodas sasaistītības neatceļamību, runāt par par kaut kādu «iekšēju vārdu», kas tiktu runāts tīrajā prāta valodā? Kur izpaužas tas, ka prāta (ja *intellectus* mēs atveidojam ar vārdu «prāts») vārds ir īsts 'vārds', ja tas nevar būt īsti izskanošs vārds, pat ne tā fantasma, ja tas ir ar zīmi apzīmētais, t.i., domātais un domājamais?

Tā kā mācībai par iekšējo vārdu jābalsta pēc analogijas īstenotais Trinitātes teoloģiskais iztulkojums, tad teoloģiskais jautājums kā tāds mums vairs nevar palīdzēt. Drīzāk jau mums jāizjautā lieta, kam gan jābūt šim 'iekšējam vārdam'. Tas nevar būt vienkārši grieķu logoss, dvēseles saruna ar sevi pašu. Drīzāk jau vienkāršais fakts, ka «*logos*» tiek atveidots gan ar vārdu «*ratio*», gan ar «*verbum*», norāda, ka sholastiskajā grieķu metafizikas pārstrādē valodas fenomens kļūst nozīmīgāks, nekā tas bija pašiem grieķiem.

Īpašā grūtība, lai padarītu sholastisko domu auglīgu sakarā ar mūsu jautājuma nostādni, izpaužas tā, ka vārda kristietiskā sapratne, kas rodama baznīcnieku [darbos], daļēji pievienojoties, daļēji pārstrādājot vēlinās antikās pasaules idejas, līdz ar Aristoteļa filosofijas recepciju vēlinajā sholastikā atkal ir pietuvinājusies klasiskās grieķu filosofijas logosa jēdzienam. Tā, piemēram, Akvīnas Toms no Jāņa evaņģēlija prologa izstrādāto kristietisko mācību ir sistemātiski saistījis ar Aristoteļa [filosofiju].<sup>45</sup> Zīmīgi, ka viņš gandrīz nemaz nerunā par valodu daudzveidību, ko Augustīns tomēr vēl iztīrā, kaut arī izslēdz par labu 'iekšējam vārdam'. Viņam mācība par 'iekšējo vārdu' ir pašsaprotams priekšnosacījums, kura ietvaros aplūko *forma* un *verbum* saistības.

Tomēr arī Akvīnas Tomam logoss un verbs pilnīgi nesakrīt. Kaut arī vārds nav izteikšanas norise, neatsaucama savas domas pāradresēšana kādam citam, tomēr vārda būtmes raksturs ir norise. Iekšējais vārds ir saistīts ar savu iespējamo izteikšanu. Lietas saturs, kā to uztver intelekts, vienlaikus ir

<sup>45</sup>Sk.: *Com. in Joh. cap. 1* = «*de differentia verbi divini et humani*». Sk. arī grūto, bet saturīgo kompilāciju no Akvīnas Toma īstajiem tekstiem — «*De natura verbi intellectus*» —, uz kuru mēs lielākoties balstīsimies turpmākajā [izklāstā].

sakārtots sakarā ar [tā] deklarēšanu (*similitudo rei concepta in intellectu et ordinata ad manifestationem vel ad se vel ad alterum*). Tātad iekšējais vārds, protams, nav saistīts ar kādu noteiktu valodu, tam nav raksturīga no atmiņas nākošo vārdu rēgainība, tas ir līdz galam domātās lietas saturs (*forma excogitata*). Tā kā runa ir par līdz-galam-domāšanu, tad jāatzīst, ka arī tajā pastāv procesuāls moments. Tas pastāv *per modum egredientis*. Tā gan ir nevis izteikšana, bet domāšana, taču tā ir domāšanas perfekcija, kas tiek sasniegta šajā pašteikšanā. Tātad iekšējais vārds, izsakot domāšanu, it kā attēlo mūsu diskursīvās sapratnes galīgumu. Tā kā mūsu sapratne to, ko tā zina, nevar aptvert vienā domājošā skatienā, tai ikreiz tas, ko tā domā, jāizvedina no sevis un it kā iekšējā pašizteikšanā jānostāda savā priekšā. Šajā ziņā visa domāšana ir pašteikšana.

Tas, protams, bija zināms arī grieķu logosa filosofijai. Platons apraksta domāšanu kā dvēseles iekšēju sarunu ar sevi pašu<sup>46</sup>, bet dialektiskās piepūles bezgalīgums, ko viņš prasa no filosofiem, ir mūsu galīgās sapratnes diskursivitātes izpausme. Arī Platons, kaut arī pieprasīja 'tīru domāšanu', principā vienmēr atzina, ka lietas domāšana nevar iztikt bez «*onomā*» un «*logos*» medija. Bet, ja mācības par iekšējo vārdu padomā ir tikai cilvēciskās domāšanas un runāšanas diskursivitāte, kā tad 'vārds' var izveidot analogiju dievišķās personas procesam, par kuru runā Trinitātes mācība? Vai tad nepastāv intuīcijas un diskursivitātes pretstats? Kur ir kopīgais starp šo un to «procesu»?

Dievišķo personu savstarpējām attiecībām nedrīkst piemist nekāds laiciskums. Tomēr secīgums, kas raksturo cilvēciskās domāšanas diskursivitāti, principā arī nav laiciskas attiecības. Kad cilvēka domāšana pāriet no viena uz otru, t.i., domā šo, bet tad — to, tā netiek paņemta līdzī no viena uz otru. Tā nedomā vienkārtšā secīgumā: vispirms viens, bet tad otrs, — tas nozīmētu, ka tā līdz ar to nemitīgi izmainītos. Domāt vienu un otru drīzāk jau nozīmē, ka tā zina, ko dara, un tas nozīmē, ka tā prot vienu un otru saistīt. Līdz ar to nepastāv nekādas laiciskas attiecības, runa ir par garīgu procesu, *emanatio intellectualis*.

Ar šo neoplatonisko jēdzienu Akvīnas Toms mēģina aprakstīt gan iekšējā vārda procesuālo raksturu, gan Trinitātes procesu. Tādējādi parādās kaut kas tāds, kas patiešām nepastāvēja Platona logosa filosofijā. Emanācijas jēdziens neoplatonismā vienmēr satur kaut ko vairāk par izplūšanas kā kustības procesa fizisko fenomenu. Tas ir avota tēls, kas orientējas uz visu.<sup>47</sup> Emanācijas

<sup>46</sup> Plat. *Sophist*. 263e.

<sup>47</sup> Sk. nepublicēto Kristofa Vāgnera Heidelbergas disertāciju (*Wagner Ch. Die vielen Metaphern und das eine Modell der plotinischen Metaphysik*. 1957), kur aplūkotas Plotīna ontoloģiski nozīmīgās metaforas. Par «avota» jēdzienu sk.: *Ekskursus V*.

procesā tas, no kā kaut kas izplūst, t.i., vienais, netiek aplaupīts, tas nekļūst mazāks. Tas attiecas arī uz Dēla dzimšanu no Tēva, kas līdz ar to nevis kaut ko izlieto, bet gan pieņemas. Taču tas attiecas arī uz garīgo iziešanu, kas īstenojas domāšanas, pašteikšanas procesā. Šāda iziešana vienlaikus ir pilnīga sevī-palīkšana. Ja vārda un intelekta dievišķās attiecības var aprakstīt tā, ka vārds nevis daļēji, bet gan pilnīgi (*totaliter*) izceļas no intelekta, tad arī uz mums attiecas tas, ka vārds «*totaliter*» rodas no cita, un tas nozīmē — izceļas no gara, tāpat kā secinājums izriet no premisa (*ut conclusio ex principiis*). Tātad domāšanas iešana un iziešana ir nevis pārmaiņas process (*motus*), proti, pāreja no potences aktā, bet gan iziešana *ut actus ex actu*: vārds netiek veidots tikai tad, kad pabeigta izziņa, vai, izsakoties sholastiski, pēc tam, kad intelekta informācijas noslēgusies species, tas ir pašas izziņas piepildījums. Līdz ar to vārds jau ir reizē ar šo intelekta veidojumu (*formatio*).

Tādējādi kļūst skaidrs, ka vārda ģenerēšana tika skatīta kā īsts Trinitātes attēls. Runa ir par īstu *generatio*, īstu dzimšanu, kaut arī līdzās ieņemšanai daļai, protams, nepastāv nekāda radošā daļa. Tomēr tieši šis vārda ģenerēšanas intelektuālais raksturs ir izšķirošais tā teoloģiskajai modeļa funkcijai. Patiešām, pastāv kaut kas kopīgs starp dievišķo personu procesu un domāšanas procesu.

Taču mums vēl svarīgāka par šo sakritību ir atšķirība, kas pastāv starp dievišķo un cilvēcisko vārdu. Arī teoloģiski tas ir pilnīgā kārtībā. Trinitātes mistērijai, kas jāizgaismo ar iekšējā vārda analogiju, cilvēciskajai domāšanai tomēr galu galā jāpaliek nesaprotamai. Ja dievišķajā Vārdā izteikts viss dievišķais Gars, tad procesuālais moments šādā vārdā nozīmē kaut ko tādu, sakarā ar ko mums principā nepalīdz nekāda analogija. Tā kā dievišķais Gars, iepazīstot pats sevi, vienlaikus iepazīst visu esošo, tad Dieva Vārds ir vienā skatījumā (*intuitus*) visu skatošā un radošā Gara vārds. Iziešana pazūd dievišķās vizinības aktualitātē. Arī radīšana nav īsts process, tā tikai izklāsta pasaules veseluma kārtības uzbūvi laiciskā shēmā.<sup>48</sup> Ja vēlamies precīzāk aptvert vārda procesuālo momentu — tas mums ir svarīgi sakarā ar jautājumu par valodiskuma un saprašanas saistību —, mēs nedrīkstam palikt pie atbildības teoloģiskajai problēmai, mums jāuzkavējas pie cilvēka gara nepilnības un pie atšķirības no dievišķā. Arī šajā gadījumā mēs varam sekot Akvīnas Tomam, kas izceļ trīs atšķirības.

<sup>48</sup>Nav šaubu, ka patristiskais un sholastiskais ģenēzes izklāsts zināmā mērā atkārtoti Platona skolnieku diskusiju par pareizo izpratni [dialogā] «Timajs». /Sk. manu studiju: *Idee und Wirklichkeit in Platons «Timaios»* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philos.-histor. Klasse. 2. Abh. Heidelberg, 1974) — *Ges. Werke*. Bd. 6. S. 242 — 270./

1. Pirmām kārtām cilvēciskais vārds, pirms tas tiek aktualizēts, ir potenciāls. Domāšanas process sākas ar to, ka no mūsu atmiņas kaut kas ienāk prātā. Arī tā jau ir emanācija, jo atmiņa netiek iztukšota un neko nezaudē. Taču tas, kas mums šādi nāk prātā, vēl nav pilnīgais un līdz-galam-izdomātais. Drīzāk jau tikai tad sākas istā domāšanas kustība, kur gars steidz no viena pie otra, vīrās šurpu turpu, apsver šo un to, izpētes (*inquisitio*) un apsvērumu (*cogitatio*) veidā mēģina sasniegt pilnīgo savas domas izpausmi. Tātad pilnīgais vārds veidojas tikai domāšanā kā sava veida instruments, taču, tiklīdz tas ir pilnīga domas perfekcija, ar to vairs nekas netiek darināts. Drīzāk jau tad tajā lieta ir klātesoša. Tātad tas nav īsts instruments. Akvīnas Toms ir atradis spožu salīdzinājumu. Vārds ir kā spogulis, kurā redz lietu. Taču šī spoguļa īpatnība ir tā, ka tas nekur neiziet ārpus lietas tēla. Tajā atspoguļojas tikai šī lieta, tā ka tas kā veselums atveido tikai tās tēlu (*similitudo*). Šis salīdzinājums ir lielisks tāpēc, ka vārds tverts pilnīgi kā perfektslietas atspoguļojums, proti, pašas lietas izpausme, atstājot aiz sevis domāšanas ceļu, kuram tas var pateikties par savu eksistenci. Dievišķajā garā nekas tāds nepastāv.

2. Atšķirībā no dievišķā vārda cilvēciskais vārds ir būtiski nepilnīgs. Nevien cilvēciskais vārds nevar pilnīgi izteikt mūsu garu. Taču, kā jau parādīja salīdzinājums ar spoguļi, tā nav paša vārda nepilnība. Vārds pilnīgi atveido to, ko domā gars. Drīzāk jau tā ir cilvēka gara nepilnība, jo tas nekad nav pilnīgi pašklātbūtnīgs, tas ir izkļiedējies šā un tā domāšanā. No šīs gara būtiskās nepilnības izriet tas, ka cilvēka vārds nav līdzīgi dievišķajam vārdam viens vienīgs vārds, tam obligāti jābūt daudziem vārdiem. Vārdu daudzveidība nepavisam nenozīmē, ka atsevišķam vārdam būtu kāds trūkums, kas būtu novēršams, jo pilnīgi neizsaka to, ko gars domājis; mūsu intelektam vārdu daudzveidība vajadzīga tieši tāpēc, ka tas pats ir nepilnīgs, t.i., nav pilnīgi klātbūtnīgs tajā, ko zina. Tas nemaz īsti nezina, ko pats zina.

3. Ar to ir saistīta trešā atšķirība. Dievs Vārdā pilnīgi izsaka savu dabu un substanci vistīrākajā aktualitātē, bet jebkura doma, ko mēs domājam, un līdz ar to arī jebkurš vārds, kurā šī doma noslēdzas, ir tikai gara akcidence. Cilvēciskās domāšanas vārds gan mērķē uz lietu, taču nespēj to sevī saturēt kā veselumu. Tādējādi domāšana iet aizvien jaunu koncepciju ceļu un principā nevienā no tām nav pilnīgi pabeidzama. Taču šai nepabeidzamībai ir otra puse: tā pozitīvi veido gara patieso bezgalīgumu, kas aizvien jaunus garīgos procesus iziet ārpus sevis un tieši tādējādi rod brīvību aizvien jauniem projektiem.

Apkoposim, kas mums iegūstams no *verbum* teoloģijas. *Pirmkārt*, saglabājams redzespunkts, kas iepriekšējā analizē netika īpaši izvērsti un īpaši

netiek izvērstis pat sholastiskajā domā un kam tomēr ir izšķirīga nozīme sakarā ar hermeneitisko fenomenu, ar kuru mēs nodarbojamies. Domāšanas un pašteikšanas iekšējā vienība, kas atbilst inkarnācijas trinitārajai mistērijai, ietver sevī to, ka gara iekšējais vārds *netiek veidots refleksiīvā aktā*. Tas, kurš kaut ko domā, t.i., saka sev, līdz ar to domā kaut ko — viņš domā lietu. Tātad, veidojot vārdu, viņš pavērsts atpakaļ pats uz savu domāšanu. Vārds, protams, ir viņa gara darba produkts. Viņš turpina to veidot sevī, izdomājot un pārdomājot domu līdz galam. Taču atšķirībā no visiem pārējiem produktiem vārds pilnīgi paliek garīgajā. Tādējādi rodas šķietamība, ka runa ir par attieksmi pret sevi pašu un pašteikšana ir refleksija. Patiesībā tas tā nav, taču šajā domāšanas struktūrā sakņojas tas, kāpēc domāšana spēj refleksiīvi vērsties pati uz sevi un kļūt tik priekšmetiska. Vārda iekšīgums, kas veido domāšanas un runāšanas iekšējo vienību, ir cēlonis tam, ka «vārda» tiešais, nereflektētais raksturs tiek itin viegli pārprasts. Tas, kurš domā, nepāriet no viena uz otru — no domāšanas uz pašteikšanu. Vārds nerodas no domāšanas vēl brīvā gara jomā (*in aliquo sui nudo*). Tāpēc rodas šķitums, ka vārda veidošanās rodas no gara pievērsšanās-sev-pašam. Patiesībā vārda veidošanās nepiedalās nekāda refleksija. Jo vārds izsaka nevis garu, bet gan domāto lietu. Vārda veidošanās sākumpunkts ir pats lietas saturs (*species*), kas piepilda garu. Domāšana, kas meklē savu izpausmi, ir saistīta nevis ar garu, bet gan ar lietu. Līdz ar to vārds nav gara izpausme, tas vērstis uz *similitudo rei*. Domātais lietas saturs (*species*) un vārds ir visciešākajā veidā saistīti. To vienība ir tik cieša, ka vārds neienem vietu garā līdzās *species* kā kaut kas otrs, vārds ir tas, kur noslēdzas izzīņa, t.i., tas, kur pilnīgi tiek domāts *species*. Akvīnas Toms norāda, ka vārds tur ir kā gaisma, kurā pirmoreiz kļūst redzamas krāsas.

Taču pastāv vēl *otrkārt*, ko mums var pamācīt sholastiskā doma. Atšķirība starp dievišķā Vārda vienību un cilvēcisko vārdu daudzveidību neizsmel lietas būtību. Drīzāk jau vienībai un daudzveidībai ir principiāli dialektiskas attiecības. Šo attiecību dialektika valda pār visu vārda būtību. Daudzveidības jēdziens nav turams pilnīgi atstatu arī no dievišķā Vārda. Dievišķais Vārds gan ir tikai viens vienīgs Vārds, kas pasaulē nācis Pestītāja veidolā, taču, tā kā tas ir norise — un, kā redzējam, tā ir, par spīti visai subordinācijas noraidīšanai —, līdz ar to pastāv būtiska saistība starp dievišķā Vārda vienību un tā izpausmi baznīcā. Pestīšanas pasludināšana — kristietiskās vēsts saturs — pati ir sava norise sakramentā un sprediķī, taču izsaka tikai to, kas norisinājies Kristus atpestīšanas veikumā. Tāpēc tas arī ir viens vienīgs Vārds, kas tomēr ikreiz no jauna tiek vēstīts sprediķī. Acīmredzot šī Vārda kā vēsts raksturā jau ietverta norāde uz tā daudzkārtīgo sludināšanu. Vārda jēga nav

nošķirama no norises pasludināšanas. *Drīzāk gan norises raksturs attiecas uz pašu jēgu*. Tas ir tāpat kā ar lāstu, kas arī nav nošķirams no tā, ka to kāds pateicis un pateicis par kādu. Tas, ko lāstā var saprast, ir nevis izteikuma abstrahējošā loģiskā nozīme, bet nolādējums, kas tajā norisinās.<sup>49</sup> Tas pats attiecas uz baznīcas sludinātā vārda vienību un daudzveidību. Kristus krusta nāve un augšāmcelsšanās pestīšanas pasludinājuma saturs, kas tiek sprediķots ikvienā sprediķī. Kristus, kas augšāmcēlies, ir tas pats sprediķotais Kristus. Ticības eshatoloģisko raksturu, kas sakņojas šajās dialektiskajās attiecībās, jo īpaši izstrādājusi modernā protestantiskā teoloģija.

Vienlaikus arī cilvēciskajā vārdā jaunā gaismā parādās vārdu daudzveidības dialektiskā saistība ar vārda vienību. To, ka cilvēciskajam vārdam ir runas raksturs, t.i., tas izsaka viedokļa vienību daudzu vārdu sakārtojumā, atpazīna jau Platons un dialektiski izvērša šo logosa struktūru. Aristotelis uzrādīja loģiskās struktūras, kas veidoja teikumu, resp. spriedumu vai teikumu kopsakarību resp. secinājumu. Taču ar to vēl lietas būtība nav izsmelta. Vārda vienība, kas izklāstās daudzos vārdos, ļauj saskatīt arī kaut ko tādu, kas nav izsmelams loģikas būtības struktūrā un parāda *valodas norises rakstura* nozīmību — *jēdzienu veidošanās procesu*. Veidojot *verbum* mācību, sholastiskā doma neapstājas pie tā, ka jēdzienu veidošanās tiek domāta kā būtības kārtības attēlošana.

### c. VALODA UN JĒDZIENU VEIDOŠANĀS

To, ka *jēdzienu dabiskā veidošanās*, kas notiek reizē ar valodu, ne vienmēr seko būtības kārtībai, bet ļoti bieži savu vārdveidojumu iegūst no akcīdencēm un relācijām, apstiprina ieskats Platona jēdzienu dihairēzēs vai Aristoteļa definīcijās. Taču substances un akcīdences jēdzienu nosacītās loģiskās būtības kārtības prioritāte ļauj valodas dabiskajam jēdzienu veidošanās [procesam] izpausties tikai kā mūsu galīgā gara nepilnībai. Tā kā mēs pazīstam tikai akcīdences, var iedomāties, ka mēs tām sekojam jēdzienu veidošanā. Pat ja tas ir pareizi, no šīs nepilnības izriet savdabīga priekšrocība — un Akvīnas Toms, šķiet, to pareizi atpazīnis —, proti, bezgalīgas jēdzienu veidošanas un progresējošas domātā pārlūkošanas brīvība.<sup>50</sup> Domājot domāšanas procesu

<sup>49</sup>Sk.: Lipps H. *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik*. [Frankfurt/M.] 1938; Austin J. *How to do things with words*. [Cambridge, 1967].

<sup>50</sup>Man šķiet, ka Rabo (*Rabeau G. Species Verbum*. [Paris.] 1938) to pamatoti uzsvēris Akvīnas Toma [mācības] interpretācijā.

kā eksplicēšanas procesu vārdā, kļūst redzams valodas loģiskais veikums, ko nevar pilnīgi aptvert saskaņā ar lietu kārtības attiecībām, kā to skatītu bezgalīgais gars. Valodā notiekošās jēdzienu dabiskās veidošanās pakārtošana loģikas būtiskajai struktūrai, kā to māca Aristotelis un, viņam sekojot, arī Akvīnas Toms, līdz ar to ir tikai relatīvi patiesa. *Kristietiskās teoloģijas un grieķu loģikas ideju sajaukšanās vidū drīzāk uzdīgst kaut kas jauns: valodas vidus, kurā inkarnācijas norises pastarpinātība pirmo reizi iegūst savu pilno patiesību.* Kristoloģija sagatavo jauno antropoloģiju, kas savā veidā saista cilvēka garu tā galīgumā ar dievišķo bezgalīgumu. Šeit savu īsto pamatojumu iegūst tas, ko mēs dēvējam par hermeneitisko pieredzi.

Līdz ar to mūsu uzmanība jāpievērš jēdzienu dabiskās veidošanās [procesam], kas norisinās valodā. Pilnīgi skaidrs, ka runāšana, pat ja domātais pakārtots iepriekšdotai vārda nozīmes vispārībai, nav domājama kā šāda subsumēšanas akta kombinācija, kurā īpašais tiktu pakārtots vispārīgam jēdzienam. Tas, kurš runā — un tas nozīmē: izmanto vārda vispārīgās nozīmes —, ir tā vērstis uz lietiskajā skatījumā īpato, ka viss, ko viņš saka, ir līdzdalīgs viņam padomā esošo apstākļu īpatumā.<sup>51</sup>

Un tas savukārt nozīmē, ka vispārīgais jēdziens, kas tiek domāts vārdveidojumā, pats kļūst bagātāks ikreizējā lietas skatījumā, tā ka beigu beigās rodas jauns, specifisks vārdveidojums, kas labāk atbilst lietas skatījuma īpatumam. Tādējādi, lai arī runāšana paredz, ka tiek izmantoti iepriekšdoti vārdi, kuriem piemīt vispārīga nozīme, tā vienlaikus ir arī nemitīgs jēdzienu veidošanās process, kurā turpina attīstīties pati valodas nozīmes dzīve.

Līdz ar to indukcijas un abstrakcijas loģiskā shēma ir ļoti maldinoša, jo valodiskajā apziņā nepastāv izteikta refleksija par kopīgo atšķirīgajā un nosauktais un apzīmētais, izmantojot vārdus to vispārīgajā nozīmē, netiek saprasts kā vispārīgam pakārtots gadījums. Valodiskajai apziņai visnotaļ svešs ir dzimtas vispārīgums un klasifikatorā jēdzienu veidošana. Pat ja neņemam vērā formālo kopīgumu, kam nav nekāda sakara ar dzimtas jēdzienu, — ja kāds pārnes izteikumu no kaut kā uz ko citu, viņš gan skatās uz kaut ko kopīgu, taču tam nepavisam nav jābūt dzimtas kopīgumam. Drīzāk jau viņš seko savai pieredzei, kas paplašinās un pamana līdzības — vai nu lietu izpausmē, vai arī to nozīmīgumā attiecībā pret mums. Valodiskās apziņas genialitāte pastāv tieši prasmē izteikt šāda veida līdzības. Mēs to dēvējam par tās fundamentālo metaforiskumu, tāpēc jāatzīst, ka vārda pārnestās izmantošanas

<sup>51</sup>Pamatoti to uzsver Teodors Lits: *Lit T. Das Allgemeine im Aufbau der geisteswissenschaftlichen Erkenntnis* (Ber. d. sächs. Akademie d. Wiss. 93, 1. 1941).

reducēšana uz neraksturīgo izmantošanu\* ir valodai svešās loģiskās teorijas aizspriedums.<sup>52</sup>

Pats par sevi saprotams, ka šādos pārnēsamos izpaužas pieredzes īpatība un ka tie nepavisam nav jēdzienu veidošanās produkts abstrakcijas [procesā]. Taču tikpat pašsaprotams ir arī tas, ka šādā veidā savā ziņā tiek ieviesta kopīgā izzīņa. Tādējādi sevis pamācīšanai domāšana var pievērsties krājumam\*\*, ko tai sagādājusi valoda.<sup>53</sup> Izteikti to ir darījis Platons, patveroties *logoi*.<sup>54</sup> Taču arī klasificējošā loģika izmanto iepriekšējo loģisko veikumu, ko tās labad izdarījusi [pati] valoda.

To var apstiprināt skats uz tās *priekšvēsturi*, jo īpaši uz jēdziena veidošanās teoriju Platona akadēmijā. Mēs jau redzējām, ka Platona prasība pacelties pāri nosaukumiem principiāli paredz ideju kosmosa neatkarību no valodas. Taču, tā kā pacelšanās pāri nosaukumiem īstenojas skatā uz ideju un nosaka sevi kā dialektiku, t.i., kā sa-skatīšanu skatījuma vienībā un kopīgā iz-skatīšanu no parādību variabluma, tā līdz ar to seko pašas valodas veidošanās dabiskajam virzienam. Pacelšanās pāri nosaukumiem nozīmē tikai to, ka pašos nosaukumos nav ielikta lietas patiesība. Tā nenozīmē, ka domāšana varētu iztikt bez nosaukumu un logosa izmantošanas. Gluži pretēji, Platons ir atzinis, ka domāšanai vajadzīgs šis pastarpinājums, kaut arī tas vienmēr jāuzskata par kaut ko pārvaramu. Ideja, lietas patiesā būtme, ir izzinājama, tikai izejot caur šo pastarpinājumu. Bet vai pastāv pašas idejas kā šī noteiktā un atsevišķā izzīņa? Vai lietas būtība nav veselums tādā pašā veidā, kādā veselums ir valoda? Tikai runas vienībā atsevišķie vārdi iegūst savu nozīmi un relatīvo viennozīmību, un gluži tāpat arī būtības patiesā izzīņa ir sasniedzama tikai ideju relacionālā sajūguma veselumā. Tāda ir Platona «Par-menida» tēze. Taču līdz ar to rodas jautājums: vai nevajag zināt visu veselumu, lai definētu vismaz vienu ideju, t.i., lai spētu nošķirt to tādu, kāda tā ir, no visa pārējā, kas [arī] ir?

Grūti izvairīties no šīs konsekvences, ja ideju kosmosu līdzīgi Platonam domā kā būtmes patieso sajūgu. Un par platoniski Speusipu, Platona pēcteci

<sup>52</sup>Pirmām kārtām to ir saskatījis L. Klägess. Sk.: Löwith K. *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. 1928. S. 33 ff. /Sk. arī manu recenziju: *Logos* 18. 1929. S. 436 — 440; *Ges. Werke*. Bd. 4./

<sup>53</sup>Šis salīdzinājums uzrodas pats no sevis un līdz ar to apstiprina Heidegera norādi par *legein* = «teikt» un *legein* = «salasīt» nozīmes tuvumu (*Heraklits Lehre vom Logos // Festschrift für H. Jantzen*).

<sup>54</sup>Plat. *Phaid.* 99e.

akadēmijas vadībā, patiesām tiek vēstīts, ka viņš izdarījis šo konsekvenci.<sup>55</sup> Par viņu mums zināms, ka viņš īpaši nodarbojies ar kopīgā (*homoia*) uzmeklēšanu un, izmantodams analogiju, t.i., proporcionālo atbilstību, kā pētījuma metodi, izgājis tālu ārpus vispārīguma dzimtas loģikas nozīmē. Dialektiskā spēja atklāt kopīgo un daudzo sa-skatīt vienā tur vēl ir pavisam tuvu valodas universalitātei un tās vārdu veidošanās principiem. Analogiskais kopīgums, ko it visur meklēja Speusips, — tāda veida atbilstības: kas putniem spārni, tas zivīm spuras —, kalpo jēdzienu definēšanai tāpēc, ka šādas atbilstības vienlaikus ir viens no svarīgākajiem valodisko vārdveidojumu veidošanās principiem. Pārnesumam no vienas jomas uz otru ir ne tikai loģiska funkcija, tas atbilst pašas valodas fundamentālajam metaforiskumam. Pazīstamā metaforas stilistiskā figūra ir tikai retorisks šī vispārīgā, vienlaikus valodiskā un loģiskā veidošanās principa pavērsiens. Tāpēc Aristotelis var teikt: «Labi pārnest nozīmē atpazīt kopīgo.»<sup>56</sup> Aristoteļa topika vispār piedāvā bagātīgu jēdziena un valodas nesaraucamās kopsakarības apstiprinājumu. Kopīgās dzimtas definējošā noteikšana tiek izteikti atvedināta no kopīgā ievērošanas.<sup>57</sup> Līdz ar to dzimtas loģikas sākumā ir valodas iepriekšējais veikums.

Šī atziņa saskan ar to, ka arī Aristotelis piešķir lielu nozīmi tam, ka runā par lietām kļūst redzama lietu kārtība. ('Kategorijas' — un ne tikai tas, ko Aristotelis tā dēvē, — ir izteikuma formas.) Filosofiskā doma ne tikai izmanto valodas paveikto jēdzienu veidošanu, bet arī to turpina noteiktos virzienos. Iepriekš mēs jau atsaucāmies uz to, ka Aristoteļa jēdzienu veidošanās teoriju — epagōgijas teoriju — varēja ilustrēt ar piemēru par bērnu iemācīšanos runāt.<sup>58</sup> Īstenībā pašu Aristoteli pilnībā saista runāšanas un domāšanas vienotība, lai cik ļoti izšķirīgi viņu arī motivēja pašā «loģikas» izveide, lai cik ļoti viņš arī apzinātajā definēšanas loģikas izmantošanā, it īpaši klasificējošajā dabas aprakstā, tiecās attēlot būtības kārtību un atsvabināties no visām valodiskajām nejausībām.

Tāpēc nedaudzajās vietās, kur Aristotelis vispār runā par valodu kā tādu, viņš ir tālu no tā, lai izolētu valodiskās nozīmes sfēru no tās nosauktās lietu pasaules. Ja Aristotelis par skaņām resp. rakstu zīmēm saka, ka tās 'apzīmē' tad, kad kļūst par *symbolon*, tad tas gan nozīmē, ka tās ir nevis daba, bet gan

<sup>55</sup>Sk.: Stenzel J. *Speusipp* // RE.

<sup>56</sup>*Poet.* 22, 1459a 8.

<sup>57</sup>*Top.* A 18, 108b 7 — 31. Te detalizēti iztirzāta tū *homoīū theōria*.

<sup>58</sup>Sk.: 390. lpp.

pēc vienošanās (*kata synthēkēn*). Taču tā nepavisam nav instrumentāla zīmju teorija. Drīzāk jau vienošanās, pēc kuras valodas skaņas vai rakstu zīmes kaut ko nozīmē, ir nevis noruna par saprašanās līdzekļiem — jo tā vienmēr jau paredzētu valodu —, bet gan vienošanās-būtme, kurā sakņojas cilvēku kopība savā vienotībā par to, kas ir labi un taisnīgi.<sup>59</sup> Vienotīgums valodiskajā skaņū un zīmju izmantošanā ir tikai izpausme, kurā izpaužas fundamentāla vienošanās par to, kas tiek uzskatīts par labu un taisnīgu. Grieķi gan to, kas tika uzskatīts par labu un taisnīgu, proti, to, ko viņi dēvēja par *nomoi*, itin labprāt saprata kā dievišķu vīru nolikumu un veikumu. Taču Aristotelim šī nomosa izcelsme raksturo ne tik daudz tā īsto rašanos, cik tā nozīmīgumu. Tas nenozīmē, ka Aristotelis vairs neatzīst reliģisko tradējumu, tas nozīmē, ka viņam šis jautājums — kā jebkurš jautājums par rašanos — ir ceļš uz būtmes un nozīmības izziņu. Tātad vienošanās, par kuru Aristotelis runā sakarā ar valodu, raksturo valodas būtmes veidu un neko nesaka par tās rašanos.

Tas apstiprinās, arī atceroties epagoģijas analīzi.<sup>60</sup> Aristotelis, kā jau redzējām, ļoti asprātīgi atstāja atklātu [jautājumu par to], kā īsti nokļūst līdz vispārīgo jēdzienu veidošanai. Tagad mēs atpazīstam, ka līdz ar to viņš rēķinās ar apstākli, ka vienmēr jau pastāv valodas dabiskā jēdzienu veidošanās. Līdz ar to saskaņā arī ar Aristoteli valodiskai jēdzienu veidošanai piemīt visnotaļ nedogmatiska brīvība, jo tam, kas sastopamā pieredzē tiek iz-skatīts kā kopīgais un tādējādi ved uz vispārīgo, piemīt tikai pagaidu veikuma raksturs, kas, tiesa, gan ir zinātnes aizsākums, bet vēl nav zinātne. Tieši to uzsver Aristotelis. Tā kā zinātne pierādījumu obligātumu izvērza kā ideālu, tai jāzīet ārpus šādiem paņēmieniem. Tāpēc Aristotelis saskaņā ar savu pierādījuma ideālu kritizē gan Speusipa mācību par kopīgo, gan Platona diairētisko dialektiku.

Taču sekas šai samērošanai ar loģisko pierādījuma ideālu ir tādas, ka Aristoteļa īstenotā valodas loģiskā veikuma kritika liedza tai zinātnisku leģitīmāciju. Tā tiek atzīta tikai retorikā un saprasta kā *metaforas* mākslinieciskais līdzeklis. Jēdziena pakārtošanas loģiskais ideāls tagad kļūst kungs pār valodas dzīvo metaforiku, kurā taču sakņojas visa dabiskā jēdzienu veidošanās. Jo tikai uz loģiku vērsta gramatika atšķirs vārda *tiešo* nozīmi no tā *pārnestās* nozīmes. Tas, kas sākotnēji veido valodas dzīves pamatu un tās loģisko produktivitāti, ģeniāli izraugošo kopību izdališanu\*, kurā sakārtojas

<sup>59</sup>Tātad terminoloģiskais izteikums par *peri hermēneias* jāskata arī «Politikas» gaismā (*Pol. A 2*).

<sup>60</sup>*A. Post. B 19. Sk.: 390. lpp. un tālāk.*

lietas, tagad tiek nostumts malā kā metafōra un instrumentalizēts par reto rikas figūru. Filosofijas un retorikas cīņai par grieķu jaunatnes izglītošanu, kad iznākumu izšķīra atiskās filosofijas uzvara, ir arī tāda puse, ka domāšana par valodu kļūst par gramatikas un retorikas lietu, kuras vienmēr jau bija atzinušas zinātniskās jēdzienu veidošanās ideālu. Līdz ar to valodisko nozīmju sfēra sāk atdalīties no valodiskajos veidos sastopamajām lietām. Stoiskā loģika sāk runāt par tām neķermeniskajām nozīmēm, ar kuru palīdzību īstenojas runas par lietām (*to lekton*). Ļoti zīmīgi, ka šīs nozīmes tiek ierindotas vienā pakāpē ar *topos*, t.i., ar telpu.<sup>61</sup> Atdomājot lietas, kas tajā sakārtojas, domāšanai tiek iegūta tukšā telpa kā dotums<sup>62</sup>; gluži tāpat sāk domāt «nozīmes» kā tādas un tiek izveidoti jēdzieni, atdomājot ar vārdu nozīmēm nosauktās lietas. Arī nozīmes ir sava veida telpa, kurā sakārtojas lietas.

Šādas idejas acīmredzot kļūst iespējamās tikai tad, kad traucētas dabiskās attiecības, t.i., runāšanas un domāšanas iekšējā vienotība. Šeit, kā parādījis Lomans<sup>63</sup>, var pieminēt atbilstību starp stoisko domu un gramatiski sintaktisko latīņu valodas izkopšanu. Hellēnistiskajā oikumenē aizsākusies divvalodība neapstridami veicinājusi domu par valodu. Taču iespējams, ka tās attīstības izcelsme ir daudz senāka un ka šo procesu izraisījusi zinātnes kā tādas rašanās. Tad tās sākumi attiecas uz grieķu zinātnes agrīnajiem laikiem. Tam par labu runā zinātniskā jēdzienu veidošanās mūzikas, metafizikas un fizikas jomā, jo tur tiek mērīts racionālu priekšmetiskumu lauks, kuru konstruktīva radišana izsauc dzīvei atbilstīgas attiecības, ko vairs nevar dēvēt par vārdiem. Principā var teikt: visur, kur vārds pārņem vienkāršu zīmes funkciju, sākotnējā domāšanas un runāšanas kopsakarība, kas mūs arī interesē, tiek pārvērsta par instrumentālām attiecībām. Šajās pārvērstajās vārda un zīmes attiecībās sakņojas zinātnes jēdzienu veidošanās, un tās kļuvušas tik pašsaprotamas, ka vajadzīgs mākslīgs atgādinājums — līdzās viennozīmīgajam apzīmēšanas zinātniskajam ideālam netraucēti turpinās pašas valodas dzīve.

Tiesa, šādu atgādinājumu netrūkst, ja ņem vērā filosofijas vēsturi. Tā, piemēram, mēs parādījām, ka valodas problēmas teoloģiskā relevance

<sup>61</sup> *Stoic. vet. fragm. Arnim II. S. 87.*

<sup>62</sup> Sal. ar vēl Aristotela noraidīto *diastēna* teoriju (*Phys. A 4, 211b 14 ff.*).

<sup>63</sup> J. Lomans ir pavēstījis interesantus novērojumus — ka toņu, figūru un skaitļu «ideālās» pasaules atklāšana esot izraisījusi savdabīgu vārdu veidošanos un pirmos valodiskās apzinātības aizsākumus. Sk.: *Arch. f. Musikwiss. XIV. 1957. S. 147 — 155, XVI. 1959. S. 148 — 173, 261 — 291; Lexis IV, 2; Über den paradigmatischen Charakter der griechischen Kultur (Festschrift für Gadamer 1960).* (Patlaban var norādīt uz krājumu, kaut arī tajā apvienota tikai neliela daļa Johana Lomana svarīgāko darbu: *Lohmann J. Musikē und Logos. Stuttgart, 1970.*)

viduslaiku domā vienmēr norāda uz domāšanas un runāšanas vienības problēmu un vienlaikus uzsver momentu, kas klasiskajā grieķu filosofijā šādi netika domāts. Tas, ka vārds ir process, kurā vienotais domātais iegūst pilnīgu izteikumu — kā tas tika domāts *verbum* spekulācijās —, ir kaut kas jauns salīdzinājumā ar Platona vienā un daudzā dialektiku. Jo Platonam pats logoss kustas šīs dialektikas ietvaros un nav nekas cits kā ideju dialektikas izciešana. Īsta izklāsta problēma šeit vēl nepastāv, jo domājošais gars nemitīgi apsteidz tā līdzekļus — vārdu un runu. Turpretī trinitārajās spekulācijās mēs redzējam, ka dievišķo personu process ietver sevī neoplatonisko jautājuma nostādni par izvēršanos, t.i., par izešanu no vienā, un tāpēc pirmo reizi pienācīgi tiek ņemts vērā arī vārda procesuālais raksturs. Taču pilnīgi valodas problēma varēja izvērsties tikai tad, kad kristietiskās domas sholastiskais saistījums ar Aristoteļa filosofiju papildinājās ar jaunu momentu, vērsot dievišķā un cilvēciskā gara atšķiršanu uz pozitīvo un kļūstot par visnozīmīgāko jaunajiem laikiem. Tas ir *radošā* kopīgums. Tieši tas, manuprāt, raksturo *Kūzas Nikolaja*, par kuru pēdējā laikā tiek tik daudz rakstīts<sup>64</sup>, pozīcijas īsto nozīmību.

Analoģijai starp abiem radīšanas būtmes veidiem, protams, ir savas robežas, kas atbilst iepriekš uzsvērtajām atšķirībām starp dievišķo un cilvēcisko vārdu. Dievišķais Vārds gan rada pasauli, taču nerada laiciskā secībā starp Radīšanas domām un Radīšanas dienām. Turpretī cilvēciskajam garam visas tā domas pieder tikai laiciskā secīgumā. Tās, protams, nav tīri laiciskas attiecības, kā jau redzējam Akvīnas Toma [mācībā]. Kūzietis to atbilstīgi uzsver. Tās ir kā skaitļu rinda. Arī tās radīšana ir nevis īsti laiciska norise, bet gan prāta kustība. Šādu pašu prāta kustību Kūzietis saskata arī tur, kur dzimtas un ģintis, pakļūstot zem vārda, tiek izstrādātas no jutekliskā un izvērstas atsevišķos jēdzienos un vārdos. Arī tie ir *entia rationis*. Lai cik platoniski neoplatoniski arī skanētu šī runa par izvēršanos, patiesībā Kūzietis izšķirīgajā punktā ir pārvarējis neoplatoniskās eksplikācijas mācības emanācijas shēmu. Viņš izspēlē pret to kristietisko mācību par *verbum*.<sup>65</sup> Vārds

<sup>64</sup>K. Folkmans-Šluks mēģina noteikt Kūzieses vietu domas vēsturē, pirmām kārtām vadoties pēc «tēla» idejas: Volkmann-Schluck K. *Nicolaus Cusanus*. [Frankfurt/M.,] 1957. S. 146 ff. Sk. arī: Koch J. *Die ars coniecturalis des Nicolaus Cusanus (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Heft 16)*. Sk. arī manus darbus: *Nicolaus von Cues und die Philosophie der Gegenwart (Kl. Schr. Bd. III. S. 80 — 88; Ges. Werke. Bd. 4)*; *Nicolaus von Cues in der Geschichte des Erkenntnisproblems (Cusanus-Gesellschaft 11. 1975. S. 275 — 280; Ges. Werke. Bd. 4).*

<sup>65</sup>*Philosophi quidem de Verbo divino et maximo absoluto sufficienter instructi non erant .. Non sunt igitur formae actu nisi in Verbo ipsum Verbum .. De Doct. ign. II. Cap. IX.*

viņam nav nekāda cita būtme kā vien gars, vārds nav tā mazināta vai vājināta izpausme. Tā zināšana arī nosaka kristietiskā filosofa pārākumu par platonīki. Līdz ar to arī daudzveidība, kurā izvērsais cilvēciskais gars, nav nekāda atkrišana no patiesās vienības un savas dzimtenes zaudējums. Drīzāk jau cilvēciskā gara galīgumam, lai arī tas vienmēr saistīts ar absolūtās būtmes bezgalīgo vienību, vajag atrast savu pozitīvo leģitimāciju. Tā iekļauta *complicatio* jēdzienā, un tas ir pamats jaunam valodas fenomena aspektam. Tas ir cilvēciskais gars, kas vienlaikus aptver un izvērs. Izvērsana diskursīvajā daudzveidībā nav tikai jēdzienu izvērsana, tā ietiecas arī valodiskajā. Iespējamo nosaukumu daudzveidība — atbilstoši valodu dažādībai — ir tas, kas vēl potencē jēdzienisko diferencēšanu.

Tādējādi līdz ar nominālistisko klasiskās būtības loģikas atrisinājumu sākas jauna valodas problēmas stadija. Tas, ka lietas var atšķirīgos (kaut arī ne patvaļīgos) veidos artikulēt sakarā ar to sakritību un atšķirību, beidzot iegūst pozitīvu nozīmi. Ja dzimtas un ģitns attiecības var leģitimēt ne tikai sakarā ar lietu iedabu — pēc dzīvās dabas pašuzbūves «īstās» ģintīs parauga —, bet arī citādi: saistībā ar cilvēku un viņa vārdošanas diženumu, tad vēsturiski izaugušās valodas, to nozīmju vēsturi, kā arī gramatiku un sintaksi var saprast kā pieredzes loģikas — dabiskas, t.i., vēsturiskas pieredzes (kas ietver sevi vēl arī pārdabisko) loģikas — variācijas formas. Pati lieta jau izsenis ir skaidra.<sup>66</sup> Vārdu un lietu sadalīšana, ko jebkura valoda īsteno savdabīgā veidā, it visur ir pirmā dabiskā jēdzienu veidošanās, kas ir vēl ļoti tālu no zinātniskās jēdzienu veidošanās sistēmas. Tā pilnīgi seko lietu cilvēciskajam aspektam, viņa vajadzību un interešu sistēmai. To, kas valodas kopienai būtisks kādā lietā, tā var ietvert vienotā nosaukumā, attiecinot to uz lietām, kas var būt pavisam citādas, ja vien tām ir tas pats kopienai būtiskais aspekts. Vārdošana (*impositio nominis*) nepavisam neatbilst zinātnes būtības jēdzieniem un tās klasificējošai dzimtu un ģinšu sistēmai. Gluži pretēji, bieži vien kāda vārda vispārīgā nozīme tiek atvedināta no tā, kas, samērojot ar šo sistēmu, ir akcidence.

Turklāt jāreķinās ar to, ka zinātnei ir zināma ietekme uz valodu. Patlaban, piemēram, runā nevis par valzīvi, bet par valī, jo ikviens zina, ka valī ir zidītājdzīvnieki. Savukārt noteiktu lietu tautisko nosaukumu bagātība aizvien vairāk tiek nivelēta gan modernās saskarsmes dzīves dēļ, gan zinātniski tehniskās standartizācijas pēc; arī valodiskais krājums, kas patiešām tiek izmantots, nevis

<sup>66</sup>Sk.: 399. lpp.

vairojas, bet gan mazinās. Pastāvot āfrikāņu valoda, kurā esot divsimt dažādi kamiela apzīmējumi atkarībā no kamiela dzīves attiecībām ar tuksneša iedzīvotājiem.<sup>67</sup> Pamatojoties uz valdošo nozīmi, ko «kamielis» tajos visos saglabā, tas parādās kā kaut kāds cits esošais. Var teikt, ka šādos gadījumos spriegums starp dzimtas jēdzienu un valodisko nosaukumu ir īpaši ass. Var pat teikt, ka nevienā dzīvā valodā pretenzija starp tendenci uz jēdzienisko vispārīgumu un tendence uz pragmatisko nozīmi nekad pilnīgi nesasniedz mērķi. Tāpēc vienmēr ir kaut kas mākslīgs un valodas būtībai naidīgs, ja dabiskās jēdzienu veidošanās kontingenci mēro ar patieso būtības kārtību un saprot tikai kā kaut ko akcidentālu. Patiesībā šāda kontingence pastāv nepieciešamā un leģitīmā variabluma dēļ, kurā cilvēciskais gars spēj artikulēt lietu būtības kārtību.

To, ka latīņu viduslaiki, par spīti valodu sajaukuma bibliskajai nozīmei, nav īsti izsekojuši šo valodas problēmas aspektu, acīmredzot izskaidro pašsaprotamā mācītā latīnisma kundzība, kā arī arvien vēl iedarbīgā grieķu logosa mācība. Tikai renesanses [laikā], kad nozīmīgs kļuva lajs un nacionālās valodas ietiecās mācītajā izglītībā, sākās auglīgas pārdomas par to attiecībām ar iekšējo vārdu resp. ar «dabisko» vokābulu. Tomēr jāuzmanās, lai vienlaikus neparedzētu arī modernās valodas filosofijas un tās instrumentālā valodas jēdziena jautājuma nostādni. Renesanses valodas problēma pirmās izvirzīšanās nozīme drīzāk jau izpaužas tajā, ka grieķiski kristietiskais mantojums tolaik vēl bija pašsaprotami nozīmīgs. Kūzieša gadījumā tas redzams pavisam skaidri. Kā gara vienības izvērsums vārdos [grēkā]kritošie jēdzieni tomēr saglabā saistību ar dabisko vārdu (*vocabulum naturale*), kas tajos visos atspīd (*relucet*), lai cik patvaļīgi arī būtu atsevišķie nosaukumi (*impositio nominis fit ad beneplacitum*).<sup>68</sup> Var pajautāt, kas tā ir par saistību un kas tas ir par dabisko vārdu. Taču tam, ka atsevišķie kādas valodas vārdi galu galā sakrīt ar jebkuras citas valodas vārdiem, jo visas valodas ir gara vienības izvēršanās, ir metodiski pareiza nozīme.

Arī Kūzietis ar *dabisko* vārdu nedomā pirmvalodas vārdu, kura pastāvējusi vēl pirms cilvēku valodu sajaukuma. Viņam ir visnotaļ sveša šāda Ādama valoda kā mācība par atšķirību. Drīzāk jau Kūzietis balstās uz visu cilvēcisko zināšanu fundamentālo neprecizitāti. Viņa izziņas mācība, kurā krustojas platoniskie un nominālistiskie motīvi, kā zināms, ir šāda: visa cilvēciskā izziņa ir tikai pieņēmums un viedoklis (*coniectura, opinio*).<sup>69</sup> Šo mācību viņš attiecina

<sup>67</sup>Sk.: Cassirer E. *Philosophie der symbolischen Formen*. [Berlin,] 1923. Bd. I. S. 258.

<sup>68</sup>Vissvarīgākā liecība, ar kuru mēs turpmāk esam saistīti: Nic. Cus. *Idiota De Mente III*,

2. «*Quomodo est vocabulum naturale et aliud impositum secundum illud citra praecisionem ...*»

<sup>69</sup>Sk. pamācošo J. Koha izklāstu. Sk.: 405. lpp. 64. piez.

arī uz valodu. Tā viņš var atzīt nacionālo valodu daudzveidību un šķietamo to vārdu krājuma patvaļību, nelaujoties tāpēc vien tīri konvencionālistiskai valodas teorijai un instrumentālam valodas jēdzienam. Tā kā cilvēciskā izziņa ir būtiski «neprecīza», t.i., vairāk vai mazāk pielāvējama, tāda ir arī cilvēciskā valoda. Tam, kam vienā valodā ir tieša izpausme (*propria vocabula*), kādā citā valodā ir barbariskāka un attālāka izpausme (*magis barbara et remotiora vocabula*). Tātad pastāv vairāk vai mazāk tiešas izpausmes (*propria vocabula*). Visi faktiskie nosaukumi ir zināmā nozīmē patvaļīgi, tomēr tie visi katrā ziņā ir saistīti ar dabisko izpausmi (*nomen naturale*), kas atbilst pašai lietai (*forma*). Jebkura izpausme ir atbilstīga (*congruum*), bet ne precīza (*precisum*).

Šāda valodas teorija paredz, ka arī lietas (*formae*), kam tiek pielikti vārdi, nepieder pie kādas iepriekšdotas pirmtēlu kārtības, kurai cilvēciskā izziņa aizvien vairāk tuvojas; šī lietu dotumu kārtība veidojas tikai atšķiršanā un kopsavilkšanā. Līdz ar to Kūzieša domā ir iekļāvies nominālistiskais panēmiens. Ja dzimtas un ģintis (*genera et species*) pašas ir inteligiblas būtmes (*entia rationis*), tad arī ir aptverams, ka vārdi var saskanēt ar lietas vērojumu, kam tie sniedz izpausmi, pat ja dažādās valodās tiek izmantoti dažādi vārdi. Jo runa ir nevis par izteikuma variācijām, bet gan par lietas vērojuma un tam sekojošās jēdzienu veidošanās variācijām, proti, par būtisku neprecizitāti, kas neizslēdz to, ka tajās visās atspīd pati lieta (*forma*). Šādu būtisku neprecizitāti acīmredzot var pārvarēt tikai tad, ja gars paceļas līdz bezgalīgam. Bezgalīgajā ir tikai viena vienīga lieta (*forma*) un viens vienīgs vārds (*vocabulum*), proti, neizsakāmais Dieva Vārds (*verbum Dei*), kas atspīd (*reluceat*) it visā.

Ja cilvēcisko garu domā šādi attēlojoši saistītu ar dievišķo pirmtēlu, tad var atzīt cilvēcisko valodu variāblumu. Kā sākumā diskusijā par analogijas izpēti Platona akadēmijā, tā arī beigās — viduslaiku diskusijā par universālijām — tiek domāts īsts tuvums starp vārdu un jēdzienu. Turklāt līdz relativistiskajām konsekvencēm, ko pasaulsskatījumam no valodu variācijas izvedina modernā doma vēl ir ļoti tālu. Visās diferencēs saglabājas atbilstība, un tieši tas interesē kristīgo platonīki: viņam būtiska ir ne tik daudz cilvēciskās lietu izziņas valodiskā sasaistītība, cik saistība ar lietu visās cilvēka valodās. Tā ir tikai prizmatiska refrakcija, kurā parādās vienīgā patiesība.

### 3. VALODA KĀ HERMENEITISKĀS ONTOLOĢIJAS HORIZONTS

#### a. VALODA KĀ PASAULES PIEREDZE

Kad īpaši iedziļinājāmie dažās valodas problēmas vēstures fāzēs, tad tas notika, ņemot vērā redzēspunktus, kas atrodas tālu no modernās valodas filosofijas un valodniecības. Kopš Herdera un Humbolta moderno domu par valodu vada pavisam citas intereses. Tā tiecas studēt, kā cilvēka valodas dabiskums — ar grūtībām racionālismam un ortodoksijai atkarots ieksats — izvēršas cilvēka valodas būves dažādības pieredzē. Iepazīstot jebkuru valodu kā organismu, tā mēģina salīdzinošā skatījumā studēt daudzus līdzekļus, ko izmantojis cilvēka gars, lai īstenotu savu valodas spēju. Kūzietis vēl bija tālu no šādas empīriski salīdzinošas jautājuma nostādnes. Viņš palika platonīķis, uzskatot, ka neprecīzā atšķirības neietver sevī nekādu savu patiesību un interesi ir pelnījušas tikai tiktāl, ciktāl tās sakrīt ar «patieso». Viņam nav nekādas intereses par topošo nacionālo valodu nacionālajām savdabībām, kas virzīja, piemēram, Humboltu.

Taču arī pats modernās valodas filosofijas radītājs V. fon Humbolts, ja gribam būt pret viņu taisnīgi, jāpasargā no virsrezonanses, ko radījusi viņa atklātā salīdzinošā valodniecība un tautu psiholoģija. Viņa paša [filosofijā] «vārda patiesības»<sup>70</sup> problēma vēl nav pilnīgi pārgrozīta. Humbolts iztaujā cilvēciskās valodas būves empīrisko daudzveidību ne tikai tāpēc, lai šajā tveramajā cilvēciskās izpausmes laukā ietiektos tautu individuālajās savdabībās.<sup>71</sup> Viņa, tāpat kā viņa laikmeta, interese par individualitāti nepavisam nav saprotama kā novēršanās no jēdziena vispārīguma. Drīzāk jau viņš saskata nesaurājamu sakarību starp individualitāti un vispārīgo dabu. Līdz ar individualitātes izjūtu vienmēr ir dota totalitātes nojauta<sup>72</sup>, un tādējādi iedziļināšanās valodiskās izpausmes individualitātē tiek domāta kā ceļš uz ieskatu cilvēciskās valodas satversmes veselumā.

Viņš vadās pēc tā, ka valodas ir cilvēciskā «garaspēka» darinājumi. It visur, kur ir valoda, darbojas cilvēciskā gara sākotnējais valodspēks, un jebkura

<sup>70</sup>/Sk. manu rakstu ar tādu pašu virsrakstu (*Ges. Werke. Bd. 8*)./

<sup>71</sup>Sakarā ar turpmāko sk.: *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus* .. (1836).

<sup>72</sup>A. a. O. § 6.

valoda prot sasniegt vispārīgo mērķi, uz ko tiecas šis cilvēku dabiskais spēks. Tas neizslēdz, tas gandrīz vai legītimē valodu salīdzinājuma vaicāšanu pēc pilnības mēroga, pēc kura tās diferencējas. Jo «valodas pilnības idejas tiekšanās iegūt eksistenci īstenībā» ir kopīga visām valodām, un valodas pētnieka nodarbe ir vērsta tieši uz to, lai izpētītu, kādā pakāpē un ar kādiem līdzekļiem atšķirīgās valodas tuvojas šai idejai. Tātad Humboltam pastāv valodu pilnīguma atšķirības. Taču tas nav nekāds iepriekš tverts mērogs, kuram tiek pakļauta parādību daudzveidība, viņš iegūst šo mērogu no pašas valodas iekšējās būtības un tās izpausmju bagātības.

Tātad normatīvā interese, saskaņā ar kuru viņš salīdzina cilvēcisko valodu valodisko būvi, nepavisam neatceļ individualitātes, bet tas nozīmē — jebkuras valodas relatīvās pilnības atzīšanu. Humbolts, kā zināms, mācīja saprast ikvienu valodu kā savēju pasaules skatījumu, pētot *iekšējo formu*, kurā katru reizi diferencējas valodas veidošanās cilvēciskā pirmnorise. Aiz šīs tēzes stāv ne tikai ideālistiskā filosofija, kas uzsver subjekta līdzdalību pasaules aptveršanā, bet arī Leibnica attīstītā *individualitātes metafizika*. Tas izpaužas gan garaspēka jēdzienā, kam pakārtots valodas fenomens, gan arī — un it īpaši — tajā, ka līdzās diferenciācijai ar skaņu palīdzību Humbolts šo garaspēku nostāda kā iekšēju valodas nojēgu, kas nosaka valodu diferenciāciju. Viņš runā par «iekšējās nojēgas individualitāti parādībā», domādams «spēka enerģiju», ar kādu iekšējā nojēga iedarbojas uz skaņu.<sup>73</sup> Viņam ir pašsaprotams tas, ka šī enerģija nevar būt visur vienāda. Viņš tātad, kā redzams, piekrīt apgaismības metafiziskajam principam, ka individuācijas princips skatāms kā tuvošanās patiesajam un pilnīgajam. Tas ir Leibnica monadoloģiskais universs, kurā ierakstās cilvēciskās valodas būves dažādība.

Tādējādi Humbolta iesāktu pētījumu ceļu nosaka *abstrahēšanās uz formu*. Kaut arī līdz ar to Humbolta atklājums uzsver cilvēku valodu kā nāciju gara savdabību spoguļa nozīmi, tomēr vienlaikus valodas un domāšanas universalitāte tiek ierobežota ar varēšanas formālismu.

Humbolts skata problēmu tās principiālajā nozīmē, sakot par valodu: «Tā stāv visnotaļ savpati iepretim bezgalīgai un patiesi neierobežotai jomai — visa domājamā kopumam. Tāpēc tai vajag no galīgiem līdzekļiem iegūt bezgalīgu izmantojumu, un tā iespēj to ar domu un valodas identitātes radošā spēka palīdzību.»<sup>74</sup> Spēja izveidot no galīgiem līdzekļiem bezgalīgu izmantojumu

<sup>73</sup>A.a. O. § 22.

<sup>74</sup>A.a. O. § 13.

ir spēka īstā būtība, kas pastāv pašā valodā. Tā aptver itin visu, kur vien spēj darboties. Tādējādi arī valodiskais spēks ir pārāks par jebkuru saturisku pielietojumu. Tāpēc kā varēšanas formālisms tā ir nošķirama no visām teiktā saturiskajām noteiktībām. Humbolts iegūst šīs ģeniālās atziņas tāpēc, ka nepārprot to, ka, lai cik niecīgs arī būtu atsevišķā spēks salīdzinājumā ar valodas varu, starp atsevišķo un valodu pastāv mijattiecības, kas iepretim valodai pieļauj zināmu cilvēka brīvību. Viņš nepārprot arī to, ka šī brīvība ir ierobežota, jo ikviena valoda iepretim ikreiz teiktajam veido savdabīgu eksistenci, tā ka tajā īpaši skaidri un dzīvi jūtams, «kā pat tāla pagātne vēl saistās ar tagadnes izjūtu, jo agrāko paaudžu uztvērumi caurauz valodu un tiek uzglabāti to nojaušamajā dvesmā». <sup>75</sup> Humbolts vēl prata kā formā tvertajā valodā saglabāt gara vēsturisko dzīvi. Valodas fenomena pamatošana valodiskā spēka jēdzienā sniedz iekšējās formas jēdzienam savdabīgu leģitīmāciju, kas apmierina valodas dzīves vēsturisko kustīgumu.

Tāču vienlaikus šāds valodas jēdziens ir abstrakcija, kas mums savu mērķu labad jāatsauc. *Hermeneitiskajā pieredzē valodiskā forma nav nošķirama no tradētā satura*. Ja ikviena valoda ir pasaules skatījums, tad tā ir šāds skatījums ne jau pirmām kārtām tāpēc, ka ir noteikts valodas tips (tā valodnieki skata valodu), bet gan caur to, kas šajā valodā tiek teikts resp. tradēts.

To, kā valodas un tradējuma vienības atzišana pārvirza vai, pareizāk sakot, atbilstīgi skata problēmas stāvokli, var parādīt ar citu piemēru. Vilhelms fon Humbolts reiz teica, ka svešas valodas apguvei jāsniedz jauns redzespunkts līdzšinējā pasaules skatījumā, un piebilda: «Tikai tāpēc, ka mēs svešajā valodā vienmēr — vairāk vai mazāk — pārnesam paši savu pasaules, jā, paši savu valodas skatījumu, šis sasniegums netiek izjūsts skaidri un pilnīgi.» <sup>76</sup> Tas, kas te tiek uzskatīts par ierobežojumu un trūkumu (un, raugoties no valodnieka redzespunkta, kas patur vērā savu izziņas ceļu, — visnotaļ pamatoti), patiesībā ir hermeneitiskās pieredzes īstenošanās veids. Ne jau svešas valodas kā tādas apguve, bet gan tās izmantošana vai nu dzīvā saskarē ar svešu cilvēku, vai arī svešas literatūras studijās, ir tas, kas «līdzšinējā pasaules skatījumā» pastarpina jauno redzespunktu. Pat pilnīgi pārceļoties svešā gara paveidā, netiek aizmirsts savs pasaules skatījums un arī valodas skatījums. Drīzāk jau šī cita pasaule, kas panākas mums pretim, nav tikai sveša, tā ir saistoši cita. Tai ir ne tikai sava patiesība *sev*, bet arī sava patiesība *mums*.

<sup>75</sup> A.a. O. § 9.

<sup>76</sup> A.a. O. § 9.

Cita pasaule, kas tiek pieredzēta, nepavisam nav izpētes, pašorientēšanās un kompetences priekšmets. Tam, kurš ļauj svešas valodas tradējumam sevi uzrunāt tā, ka tas sāk viņam runāt, nav nekādas priekšmetiskas attieksmes pret valodu kā tādu, gluži tāpat kā celotājam, kas to izmanto. Viņš izturas pavisam citādi nekā filologs, kam valodiskais tradējums ir valodas vēstures vai valodu salīdzināšanas materiāls. Mēs to ļoti labi pazīstam sakarā ar šo valodu apguvi un to literatūras darbu savdabīgo atmišanu, ar kuru palīdzību skola mūs ievada svešajās valodās. Tradējumu acīmredzami nevar saprast, ja tematiski tiekam vērsti uz valodu kā tādu. Taču nevar saprast arī to — un tā ir otra puse, kas tāpat ņemama vērā —, ko tas saka un kas tam sakāms, ja tas neierunājas zināmajā un pazīstamajā, kas pastarpināms ar teksta izteikumu. Tādējādi valodas iemācīšanās ir tā paplašināšana, ko var iemācīties. Tikai valodnieka refleksijas līmenī šī sakarība var iegūt tādu formu, ka svešās valodas apguves panākumi «netiek izjusti skaidri un pilnīgi». Hermeneitiskā pieredze ir tieši pretēja: svešas valodas iemācīšanās un saprašana — šis varēšanas formālisms — nozīmē tikai to, ka spēj tajā teiktajam ļaut izteikties. Šis saprašanas praktizēšana vienmēr jau ir teiktā pretenzijas pieņemšana, un nekas tāds nevar pastāvēt, ja neiesaista arī «pats savu pasaules, jā, pats savu valodas skatījumu». Tas, cik tālu pats Humbolts abstrakcijas vērstībā uz valodu kā tādu ļauj runāt līdzī savai faktiskajai uzticībai tautu literārajam tradējumam, būtu atsevišķa pētījuma vērts.

Viņa istā nozīme sakarā ar hermeneitikas problēmu pastāv kur citur: tā pastāv norādē uz *valodas skatījumu kā pasaules skatījumu*. Viņš iepazīna runāšanas dzīvo īstenojumu, valodisko *energeia* kā valodas būtību un tādējādi salauza gramatiķu dogmatismu. Balstoties uz spēka jēdzienu, kas vādīja visu viņa domu par valodu, viņš varēja pareizi nostādīt arī jautājumu par valodas izcelsmi, ko īpaši apgrūtināja teoloģiskie atskati. Viņš parādīja, cik greizs ir šis jautājums, jo tas ietver sevī bezvalodīgas cilvēku pasaules konstrukciju, kas kaut kad un kaut kur pacēlusies līdz valodiskumam. Sakarā ar šādu konstrukciju Humbolts pamatoti uzsver, ka valoda no pašas sākotnes ir cilvēciska.<sup>77</sup> Šī konstatācija ne tikai izmaina jautājuma jēgu par valodas izcelsmi, tā ir arī tālejošu antropoloģisko atziņu bāze.

Valoda nav tikai viens no ekipējumiem, ko saņem pasaulē esošs cilvēks, tajā sakņojas, tajā priekšstatās tas, ka cilvēkiem vispār ir *pasaule*. Cilvēkiem pasaule ir klāt kā pasaule, kas šādā klātbūtnībā nav nevienai pasaules dzīvīvajai

<sup>77</sup>A.a. O. § 9. S. 60.

būtnei. Šī pasaules eksistence ir konstituēta valodiski. Tas ir īstais tēzes kodols, ko Humbolts izsaka pavisam citā nolūkā, teikdams, ka valodas ir pasaules skatījumi.<sup>78</sup> Humbolts grib teikt, ka valoda iepretim atsevišķajam, kas pieder kādai valodas kopībai, pretendē uz sava veida patstāvīgu eksistenci un vienlaikus ievada viņu, ja ieaug tajā, noteiktā pasaules attieksmē un pasaules izturēšanās [veidā]. Taču svarīgāks ir tas, kas ir šī izteikuma pamatā: valoda attiecībā pret pasauli, kas tajā iegūst valodu, nepretendē uz patstāvīgu eksistenci. Ne tikai pasaule ir pasaule vien tiktāl, ciktāl tā iegūst valodu, arī valodas īstā eksistence izpaužas tikai ar pasaules priekšstatišanos valodā. Līdz ar to valodas sākotnējais cilvēciskums vienlaikus nozīmē arī cilvēciskās pasaulēbūtmes sākotnējo valodiskumu. Mums jāaplūko *valodas* un *pasaules* saistība, lai *hermeneitiskās pieredzes valodiskumam* iegūtu atbilstīgo horizontu.<sup>79</sup>

Ja ir pasaule, tas nozīmē, ka pret pasauli izturas. Taču izturēšanās pret pasauli paredz, ka jābūt tik brīvam attiecībā pret pasaulē sastopamo, ka to var nostādīt savā priekšā tā, kā tas ir. Šī varēšana nozīmē, ka ir gan pasaule, gan valoda. Līdz ar to *pasaules* jēdziens kontrastē ar *appasaules* jēdzienu, kas attiecas uz visiem pasaulē dzīvi esošajiem.

Appasaules jēdziens, protams, iesākumā tika izmantots sakarā ar cilvēcisko appasauli un tikai sakarā ar to. Appasaule ir 'vide', kurā kāds dzīvo, un appasaules nozīmi veido tās ietekme uz viņa raksturu un dzīvesveidu. Cilvēks nav neatkarīgs no īpašā aspekta, ko tam rāda pasaule. Tādējādi appasaules jēdziens sākotnēji ir sociāls jēdziens, kas tiecas izteikt atsevišķā atkarību no sociālās pasaules, proti, tas ir saistīts tikai ar cilvēkiem. Taču aptverošākā nozīmē šo appasaules jēdzienu var attiecināt uz visu dzīvojošo, lai apkopotu nosacījumus, no kuriem atkarīga to eksistence. Taču līdz ar to kļūst skaidrs, ka cilvēkam atšķirībā no visām pārējām dzīvām būtņēm ir «pasaule», jo tām nav attieksmes pret pasauli tādā pašā nozīmē un tās ir it kā iekļāvušās savā appasaulē. Līdz ar to, attiecinot appasaules jēdzienu uz visu dzīvo, patiesībā šis jēdziens ir mainījis savu nozīmi.

Tāpēc gandrīz vai varētu teikt, ka cilvēka pasaules attieksmi atšķirībā no visa dzīvā raksturo *brīvība no appasaules*. Šī brīvība no appasaules ietver sevī pasaules valodisko tvertību. Tās ir savstarpēji saistītas. Pacelties pāri pasaulē sastopamam uzmācīgumam nozīmē to, ka [cilvēkam] ir valoda un ir pasaule. Šajā formā jaunā filosofiskā antropoloģija konfrontācijā ar Niči ir izstrādājusi cilvēka īpašo stāvokli un parādījusi, ka pasaules valodiskā tvertība ir tālu

<sup>78</sup>A.a. O. § 9. S. 59.

<sup>79</sup>/Sk.: *Ges. Werke. Bd. 2. S. 121 — 128.*

no tā, lai cilvēcisko pasaules izturēšanos iedzītu valodiski shematizētā appasaulē.<sup>80</sup> Tiesi pretēji, visur, kur ir valoda un kur ir cilvēki, pastāv ne tikai pacelšanās vai paceltība pāri pasaules uzmācīgumam, šī brīvība no appasaules ir arī brīvība attiecībā pret nosaukumiem, ko piešķiram lietām, kā to vēsta jēgpilnais stāsts par Radišanu, kurā teikts, ka vārdošanas pilnvaru Ādams saņēmis no Dieva.

Noskaidrojot teiko tā nozīmīgumā, kļūst saprotams, kāpēc ieņem cilvēka vispārīgajai valodiskajai pasaules attieksmei vienlaikus pastāv arī dažādo valodu daudzveidība. Līdz ar cilvēka brīvību no appasaules ir dota arī viņa brīvā valodspēja vispār un reizē arī pamats vēsturiskajai daudzveidībai, ar kādu cilvēciskā runāšana izturas pret kādu pasauli. Kad mīts runā par pirmvalodu un valodu sajaukšanos, tad šāds mītisks priekšstats gan jēgpilni atspoguļo īsto mīklu, ko prātam priekšstata valodu daudzveidība, taču saskaņā ar savu reālo sapratni šis mītiskais vēstījums nostāda lietas ar kājām gaisā, iedomājoties cilvēces sākotnējo vienotību sākotnējās valodas izmantojumā izjauktu valodu sajaukumā. Patiesībā ir tā, ka cilvēks jau no paša sākuma ir brīvs savā valodspējas praktizēšanas variablumā, jo vienmēr spēj pacelties pāri savai ikreizēji nejausajai appasaulei un runāšanā izteic pasauli.

Pacelšanās pāri appasaulei nozīmē, ka tai jau no paša sākuma ir cilvēciska — un tas nozīmē: valodiska — jēga. Dzīvnieki var pamest appasauli un apceļot visu zemeslodi, neizjaucot savu saistību ar appasauli. Turpretim cilvēkam pacelšanās pāri appasaulei ir *pacelšanās līdz pasaulei*, un tā ir nevis appasaules pamešana, bet gan cita nostāja pret to, brīva, distancēta attieksme, kuras īstenošana vienmēr ir valodiska. Dzīvnieku valoda pastāv tikai per *aequivocationem*. Jo cilvēkam valoda ir izmantojumā brīva un variabla iespēja. Viņam valoda ir variabla ne tikai tajā nozīmē, ka pastāv citas — svešas valodas, ko var iemācīties. Viņam tā ir variabla arī pati sevī, jo tajā pastāv atšķirīgas vienas un tās pašas lietas izteikšanas iespējas. Pat izņēmuma gadījumos, piemēram, kurlmēmo gadījumā, valoda nav nekāda žestu valoda, tā ir aizstājveidojums, kas attēlo artikulēto balsi valodu ar tikpat artikulētu žestu izmantojumu. Zvēru saprašanās iespējas nepazīst šādu variablumu. Ontoloģiski tas nozīmē, ka viņi gan savstarpēji saprotas, taču nesaprotas par lietu saturu kā tādu, kuru kopums arī ir pasaule. To visā skaidrībā saskatīja jau Aristotelis: dzīvnieka brēciens tā sugasbrāļiem ikreiz norāda uz noteiktu izturēšanos, bet valodiskā saprašanās ar logosa palīdzību atklāj pašu esošo.<sup>81</sup>

<sup>80</sup>Makss Šelers, Helmutš Plesners, Arnolds Gēlens.

<sup>81</sup>*Aris. Polit. A 2, 1253a 10 ff. /Sk. arī: Ges. Werke. Bd. 2. S. 146./*

No valodas pasaules attieksmes izriet tās savdabīgais *lietišķums*. Valodu iegūst apstākļi. Lietas apstākļi ir šādi vai tādi, tajos sakņojas patstāvīgās citbūtmes atzīšana, kas paredz runātāja savējo distanci pret lietu. Šajā distancē sakņojas tas, ka kaut kas spēj izcelties kā savpatīgs lietas stāvoklis un kļūt par izteikuma saturu, ko saprot arī citi. Lietas stāvokļa, kas izceļas, struktūrā ir ielikts tas, ka tajā vienmēr ir kaut kas negatīvs. Būt šim un nevis tam — tas veido visa esošā noteiktību. Tātad pastāv arī fundamentāli negatīvs lietas stāvoklis, ko pirmām kārtām domājusi grieķu doma. Jau kopš ēleātu pamatprincipa par *būtmes* un *noein* sasaistes mēmajā monotonumā grieķu doma seko valodas fundamentālajam lietišķumam, un Platons, pārvarot ēleātu būtmes jēdzienu, iepazīna būtme nebūtmi, kas tikai arī ļauj runāt par esošo. Tiesa, daudz balsīgajā eidosa logosa vadīšanā, kā jau redzējām, nemaz nevarēja īsti izvērst jautājumu par valodas īsto būtmi, jo grieķu doma bija pilna ar valodas lietišķumu. Izsekojot dabisko pasaules pieredzi tās valodiskajā noformējumā, tā domā pasauli kā būtmi. Viss, ko tā domā kā esošu, nošķiras kā logoss, kā izsakāms lietas stāvoklis no aptverošā veseluma, kas veido valodas pasaules horizontu. Tas, kas šādi tiek domāts kā esošais, īstenībā nav izteikumu *priekšmets*, tas 'izteikumos iegūst valodu'. Līdz ar to tas cilvēciskajā domā iegūst savu patiesību, savu atklāto būtmi. Tādējādi grieķu ontoloģija sakņojas valodas lietišķumā, domājot valodas būtību saskaņā ar izteikumu.

Sakarā ar to, protams, vajag uzsvērt, ka valodas īstā būtme ir tikai sarunā, proti, *saprašanās* praktizēšanā. Tas nav jāsaprot tā, it kā šādi būtu dots valodas mērķis. Saprašanās nepavisam nav tikai nodarbe, mērķtiecīga rīcība, kas līdzinās zīmju izgatavošanai, ar kuru palīdzību es pavēstu citiem savu gribu. Gluži pretēji, saprašanās kā tāda vispār var notikt bez instrumentiem [ši] vārda īstajā nozīmē. Tā ir dzīves process, kurā sevi izdzīvo kāda dzīves kopība. Tiktāl cilvēciskā saprašanās sarunā neatšķiras no dzīvnieku piekoptās saprašanās. Taču cilvēciskā valoda jādome kā īpašs un savdabīgs dzīves process tajā ziņā, ka valodiskajā saprašanās tiek atklāta «pasaule». Valodiskā saprašanās nostāda to, par ko tā notiek, saprašanās dalībnieku priekšā kā strīda priekšmetu, kas tiek nolikts pa vidu strīda dalībniekiem. Tādējādi pasaule ir kopīgs, neviena neskarts un visu atzīts pamats, kas saista visus tos, kuri savstarpēji sarunājas. Visas cilvēciskās dzīves kopības formas ir valodas kopības formas, pat vairāk — tās veido valodu. Jo valoda pēc savas būtības ir saruna. Tā pati, īstenojot saprašanos, veido savu īstenību. Tāpēc tā nav vienkāršs saprašanās līdzeklis.

Tāpēc izgudrotās mākslīgās saprašanās sistēmas nekad nav valodas. Jo mākslīgo valodu, piemēram, slepenrakstu valodu vai matemātisko simbolu

valodas, pamatā nav valodas un dzīves kopības, tās ievieš un izmanto tikai kā saprašanās līdzekli un instrumentu. Tās jau paredz dzīvi praktizēto saprašanos, un tā ir valodiska. Vienošanās, ar kuru tiek ieviesta kāda mākslīga valoda, kā zināms, obligāti notiek citā valodā. Turpretim istā valodas kopībā mēs nevis vispirms vienojamies, bet, kā parādījis Aristotelis, vienmēr jau esam vienojušies.<sup>82</sup> Tas, kas mums kopīgajā dzīvē priekšstatās, ir pasaule, kas aptver visu, par ko tiecamies saprasties, un valodiskie līdzekļi paši par sevi, piemēram, nav šīs saprašanās priekšmets. Saprašanās par kādu valodu ir nevis īsts saprašanās gadījums, bet gan īpašs vienošanās gadījums par instrumentu vai zīmju sistēmu, kam sarunā nav savas būtmes, bet kas kalpo kā līdzeklis informācijas vajadzībām. Cilvēciskās pasaules pieredzes valodiskums paplašina mūsu hermeneitiskās pieredzes analīzes horizontu. Apstiprinās tas, kas pierādījis jau piemērā par tulkošanu un saprašanās iespējamību, izejot ārpus savas valodas robežām: savējā valodas pasaule, kurā kāds dzīvo, nav ierobežojums, kas traucē sev-būtmes izziņu, tā principiāli aptver visu, līdz kam var ietiekties un pacelties mūsu ieskatš. Noteiktā valodiskā un kultūras tradīcijā uzaudzinātie, protams, pasauli redz citādu nekā citām tradīcijām piederīgie. Protams, vēsturiskās 'pasaules', kas vēstures gaitā nomaina cita citu, savstarpēji atšķiras un atšķiras arī no tagadējās pasaules. Tomēr tā vienmēr ir cilvēciska, t.i., valodiski veidota, pasaule, kas priekšstata sevi, lai kādā tradīcijā arī izpaustos. Kā valodiski veidota pasaule katra šāda pasaule pati par sevi ir atvērta jebkuram iespējamam ieskatam un līdz ar to — jebkuram savas pasaules ainas paplašinājumam, kā arī atbilstīgi pieejama citiem.

Bet tam ir fundamentāla nozīme. Jo līdz ar to kļūst problemātisks jēdziens «pasaule par sevi». Savējās pasaules ainas progresējošās paplašināšanās mērogu neveido nekāda ārpus jebkāda valodiskuma nolikta 'pasaule par sevi'. Drīzāk jau bezgalīgā cilvēciskās pasaules pieredzes pilnveidošana nozīmē, ka, lai kādā valodā arī kustētos, nevar nokļūt ne līdz kam citam kā vien līdz aizvien plašākam aspektam, pasaules 'skatījumam'. Šādi pasaules skatījumi nav relatīvi tajā nozīmē, ka tiem varētu pretstatīt 'pasauli par sevi', it kā pareizais skatījums no kaut kādas vietas ārpus cilvēciski valodiskās pasaules lautu skatīt tās par-sevi-būtmi. Nav nekādu šaubu, ka pasaule var pastāvēt arī bez cilvēkiem un reiz varbūt tāda būs. Tas iekļauts pašā jēgviedoklī, kurā dzīvo jebkurš cilvēciski valodiski veidots pasaules skatījums. Jebkurā pasaules skatījumā ir domāta pasaules par-sevi-būtme. Tā ir veselums, ar kuru

<sup>82</sup>Sk.: 402. lpp. un tālāk.

saistīta valodiski shematizētā pieredze. Šādu pasaules skatījumu daudzveidība nenozīmē 'pasaules' relativēšanu. Drīzāk jau tas, kas ir pati pasaule, nav nekā atšķirīgs no skatījumiem, kuros tā priekšstatās.

Attiecības ir līdzīgas attiecībām, kas pastāv lietas uztverē. Fenomenoloģiskā skatījumā, kā parādījis Huserls, 'lieta par sevi' pastāv kontinuitātē, ar kādu cits citā pāriet lietas uztveres perspektīvie atēnojumi.<sup>83</sup> Tam, kurš šiem 'skatījumiem' pretstata 'par-sevi-būtni', jādomā vai nu teoloģiski — tad šī par-sevi-būtne ir nevis viņam, bet tikai Dievam —, vai arī luciferiski, kā tādām, kas gribētu pierādīt savu dievišķumu tādējādi, it kā visa pasaule piederētu viņam, — tad pasaules par-sevi-būtne ir viņa iedomas visvarenības ierobežojums.<sup>84</sup> Līdzīgi tam, kā tiek runāts par uztveres atēnojumiem, var runāt par 'valodiskiem atēnojumiem', ko pasaule piedzīvo dažādās valodas pasaulēs. Taču pastāv raksturīga atšķirība: jebkurš lietas uztveres 'atēnojums' ir absolūti atšķirīgs no jebkura cita 'atēnojuma' un ir līdzdalīgs 'lietas par sevi' kā šī atēnojuma kontinuumā, turpretim valodiskā pasaules skatījuma atēnojumā jebkurš no tiem potenciāli satur visus pārējos, t.i., jebkurš no tiem pats spēj paplašināties līdz jebkuram citam. Tas spēj pats saprast un aptvert pasaules 'skatījumu', ko tā sniedz kādā citā valodā.

Tātad mēs konstatējam, ka mūsu pasaules pieredzes saistība ar valodu nenozīmē nekādu monopolizējošu perspektivitāti; ja, ieejot svešās valodas pasaulēs, mēs pārvaram savas līdzšinējās pasaules pieredzes aizspriedumus un ierobežojumus, tas nepavisam nenozīmē, ka atstājam un noliedzam paši savu pasauli. Kā ceļotāji mēs atgriezamiem mājup ar jaunu pieredzi. Kā izceļotāji, kas nekad neatgriežas mājup, mēs taču nekad nevaram aizmirst pilnīgi. Pat ja mēs — kā vēsturiski pamācītie — esam pilnīgā skaidrībā par visas cilvēciskās pasaules domas vēsturisko nosacītību un arī paši par savu nosacītību, mēs līdz ar to neesam nokļuvuši kādā nenosacītā pozīcijā. It īpaši šādas fundamentālas nosacītības pieņēmuma atspēkojums nav nekāds atspēkojums, [apgalvojot], ka šis pieņēmums pats tiecas būt obligāti patiess, proti, to nevar bez pretrunas attiecināt uz sevi pašu. Nosacītības apziņa nekādā ziņā neatceļ pašu nosacītību. Tas ir refleksijas filosofijas aizspriedums, ka tas, kas

<sup>83</sup> *Ideen I. § 41.*

<sup>84</sup> Tāpēc, vērsoties pret ideālismu — vai tas būtu transcendentālais ideālisms vai 'ideālistiskā' valodas filosofija —, atsauksšanās uz pasaules par-sevi-būtni ir vistīrākais pārpratums. Tādējādi pārprot ideālisma metodisko jēgu, kura metafizisko veidolu var uzskatīt par pārvarētu kopš Kanta [mācības] (sal. ar 'ideālisma atspēkošanu' Kanta «Tīrā prāta kritikā» — B 274 un tālāk).

nepaisam neatrodas tajā pašā loģiskajā līmenī, tiek saprasts kā tēzu attiecības. Tādējādi refleksijas arguments šeit ir nevietā. Jo runa ir nevis par bez pretrunām uzturamām spriedumu attiecībām, bet gan par dzīves attiecībām. Mūsu pasaules pieredzes valodiskā satversmība spēj aptvert visdaudzveidīgākās dzīves attiecības.<sup>85</sup>

Tā, piemēram, saule mums nav mitējusies norietēt, kaut arī mūsu zināšanās ir iekļāvies kopernikāniskais pasaules skaidrojums. Acīmredzot savstarpēji savienojams ir tas, ka tiek saglabāta šķietamība, vienlaiku apzinoties tās ačgārnību prāta pasaulē. Un vai tā patiešām nav valoda, kas dibinoši un izšķiroši darbojas šajās daudzslāņainajās dzīves attiecībās? Mūsu izteiciens par saules rietēšanu, protams, nav patvaļīgs, tas izsaka īstu šķietamību. Tā ir šķietamība, kas piedāvā sevi tam, kurš pats nekustas. Saule ir tā, kuras stars mūs sasniedz vai atkal atstāj. Tīktāl saules riets mūsu skatījumam ir kaut kas īsts. (Tas ir 'eksistenciāli relatīvs'.) No šāda skatījuma evidentuma mēs varam domājoši atbrīvoties ar cita modeļa konstrukcijas palīdzību, un, tā kā mēs to varam, tad gluži tāpat varam izteikt kopernikāniskās teorijas prāta skatījumu. Taču, skatoties ar šī zinātniskā prāta 'acīm', mēs nevaram atcelt vai vēlēties atspēkot dabisko šķietamību. Tas ir bezjēdzīgi ne tikai tāpēc, ka acīm skatītā šķietamība mums ir īsta realitāte, bet arī tāpēc, ka patiesība, ko mums saka zinātne, pati ir saistīta ar noteiktu pasaules attieksmi un nevar pretendēt uz visu patiesību. Toties valoda gan patiešām atklāj mūsu pasaules attieksmes veselumu, un šajā valodas veselumā savu leģitimāciju saglabā gan šķietamība, gan zinātne.

Tas, protams, nenozīmē, ka valoda, piemēram, ir šādas garīgās nepiekāpības cēlonis, tas nozīmē tikai to, ka mūsu pasaules un sevis pašu skatījuma nepastarpinātība, no kuras mēs neatkāpjami, tiek saglabāta un transformēta valodā, jo mēs — galīgās būtnes — ierodamies no tālienes un dodamies prom tālumā. Valodā kļūst redzams tas, kas patiešām ir ārpus jebkura atsevišķā apziņas.

Tāpēc valodiskajā norisē savu vietu rod ne tikai paliekošais, bet arī lietu izmaiņas. Tā, piemēram, vārdu panīkumā mēs varam nolasīt tikumu un vērtību izmaiņas. Piemēram, vārds «tikums» mūsu valodiskajā pasaulē ir dzīvs

<sup>85</sup>K.-O. Apels pareizi rāda, ka cilvēka runa par sevi pašu nekādā ziņā nav saprotama kā priekšmetiski fiksejošs apgalvojums par tā-būtni, tā ka šādu izteikumu atspēkošana, norādot uz to loģisko atgriezeniskumu un pretrunīgumu, ir bezjēdzīga (Apel K.-O. *Der philosophische Wahrheitsbegriff einer inhaltlich orientierten Sprachwissenschaft // Festschrift für Weisgerber*. S. 25 ff. / *Apel K.-O. Transformation der Philosophie*. Frankfurt/M., 1973. Bd. 1. S. 106 — 137.)

gandrīz vai tikai kā ironisks signāls.<sup>86</sup> Kad mēs tā vietā izmantojam citus vārdus, kas savā zīmīgajā diskrētumā tikumisko normu turpmāko nozīmību formulē tā, ka parāda novēršanos no stingro konvenciju pasaules, tad šāds process atspoguļo to, kas patiesām ir. Arī poētiskie vārdi bieži vien kļūst par pārbaudi tam, kas patiesi ir, kad dzejolis uzmodina nodeldētos un šķietami nolietotos vārdos aplēpto dzīvi un pamāca mūs sakarā ar mums pašiem. Acimredzot valoda spēj to visu tāpēc, ka tā nav reflektējošās domas darinājums, tā piedalās tās pasaules attieksmes īstenošanā, kurā mēs dzīvojam.

Tādējādi kopumā apstiprinās iepriekš konstatētais: valodā priekšstatās pati pasaule. Valodiskā pasaules pieredze ir 'absolūta'. Tā paceļas pāri visu būtmes nolikumu relativitātei, jo aptver visu par-sevi-būtni, lai kādās attiecībās (relativitātes) tā arī sevi rādītu. Mūsu pasaules pieredzes valodiskums ir iepriekšējs attiecībā pret visu, kas tiek iepazīts un uzrunāts kā esošs. *Tāpēc valodas un pasaules pamatsaistība nenozīmē, ka pasaule kļūst par valodas priekšmetu.* Drīzāk jau izziņas un izteikuma priekšmets vienmēr ir valodas pasaules horizonta ietverts. Cilvēciskās pasaules pieredzes valodiskums kā tāds nedomā pasaules priekšmetiskošanu.<sup>87</sup>

Turpretim priekšmetiskums, ko izzina zinātne un caur ko tā iegūst savu objektivitāti, pieder pie relativitātēm, kuras aptver valodas saistība ar pasauli. Tajā «par-sevi-būtnes» jēdziens, kas veido 'izziņas' būtību, iegūst *gribas noteiksmes* raksturu. Tas, kas ir par sevi, nav atkarīgs no paša gribēšanas vai izvēlēšanās. Taču, izzinot, kā tas ir par sevi, tas kļūst izmantojams tieši tādā nozīmē, ka ar to var rēķināties, t.i., [mēs] to varam pakārtot paši saviem mērķiem.

Šis par-sevi-būtnes jēdziens, kā redzams, tikai šķietami ir ekvivalents ar grieķu *kath' hauto* jēdzienu. Pēdējais pirmām kārtām domā ontoloģisko atšķirību starp to, kas esošais ir saskaņā ar savu substanci un savu būtību, un to, kas tajā var būt un ir mainīgs. Kas pieder pie esošā paliekošās būtības, tas, protams, ir arī īpašā nozīmē pieejams zināšanām, t.i., tas vienmēr jau iepriekš ir pakārtots cilvēka garam. Tam, kas modernās zinātnes nozīmē ir 'par sevi', nav nekāda sakara ar šo ontoloģisko atšķirību starp būtisko un nebūtisko; tas nosaka sevi kā nodrošinātu izziņu, kas ļauj valdīt pār lietām. Nodrošinātie fakti ir kā pre-timstāvošais un pretošanās\*, ar ko jāreķinās. Tādējādi tas, kas ir par sevi, kā īpaši norādījis Makss Šēlers, ir noteiktā zināšanu un gribēšanas veidā relatīvs.<sup>88</sup>

<sup>86</sup>Sk. Maksa Šēlera eseju «Par tikuma rehabilitāciju»: *Vom Ursprung der Werte*. 1919.

<sup>87</sup>Turpmākajās 3 lappusēs teksts ir nedaudz pārveidots. Sk.: *Zwischen Phänomenologie und Dialektik — Versuch einer Selbstkritik* (Ges. Werke. Bd. 2. S. 3 ff.).

<sup>88</sup>Tas ir pareizi, kaut arī Šēlers pārprot transcendentālā idealisma jēgu kā radošu idealismu, bet «lietu par sevi» aptver kā priekšmeta subjektīvās radīšanas pretstatu.

Ar to nav domāts, ka pastāv noteikta zinātne, kas īpašā veidā vērsta uz esošā savaldīšanu un saskaņā ar šo valdītgrībēšanu nosaka atbilstīgo par-sevi-būtmes nozīmi. Šēlers gan visnotaļ pamatoti uzsvēris, ka mehāniskais pasaules modelis ir īpašā veidā saistīts ar darītvarēšanu.<sup>89</sup> Taču tas, protams, bija pārāk vienpusīgs modelis. Valdītzināšanas ir visu jaunlaiku dabaszinātņu zināšanas kopumā. Tas attiecas arī uz pieaugošo dzīves fizikāli ķīmiskās izpētes pašsaprātņi, kā arī uz no jauna izstrādājamo evolūcijas teoriju. Īpaši skaidri to var parādīt tur, kur tiek nosprausti jaunie pētījuma mērķi, kas saistās ar jauno pētījuma noskaņojumu.

Tā, piemēram, biologa Ikskila apkārtnes izpēte runā par dzīvības universu, kas neesot fizikas universs: universs, kurā cita citā pāriet daudzveidīgās augu, dzīvnieku un cilvēku dzīves pasaules.

Šī bioloģiskā jautājuma nostādne pretendē metodiski pārvarēt agrākās dzīvnieku novērošanas naivo antropocentrismu, izpētot attiecīgo apkārtnu uzbūves plānus, kurās dzīvo dzīvās būtnes. Arī cilvēka dzīves pasaule — līdzīgi dzīvnieku apkārtnēm — esot uzbūvēta no cilvēka maņām pieejamām pazīmēm. Ja «pasaules» šādā veidā domājamas kā plāni-uzmetumi, tad laikam vienlaikus ir paredzēta arī par-sevi-būtmes pasaule, ko fizika padarījusi pieejamu, jo izstrādāti selektīvie principi, pēc kuriem visdažādākās dzīvās būtnes no «par-sevi-esošā» materiāla būvē savu pasauli. Tādējādi bioloģiskais universs tiek iegūts, stilizējot netieši paredzēto [fizikas universu]. Runa, protams, ir par jaunu jātājuma nostādni. Pastāv pētījuma virziens, kas patlaban vispārēji atzīts kā izturēšanās izpēte. Tā, protams, ietver arī cilvēku. Tā ir izstrādājusi fiziku, ar kuras palīdzību cilvēka izstrādātos telpas un laika priekšstatus tver kā īpašu specisfiski cilvēcisko orientāciju raksturojošo gadījumu daudz komplicētākas matemātiskas struktūras ietvaros, piemēram, šādi: patlaban mēs ieskatāmies bišu pasaulē, jo to orientēšanās spēju varam atvedināt uz jūtīgumu pret ultravioleto starojumu.

Līdz ar to šķiet, ka fizikas pasaule aptver gan cilvēka pasauli, gan dzīvnieku pasauli. Tādējādi rodas šķitums, it kā 'fizikas pasaule' būtu patiesā, par-sevi-esošā pasaule — tas absolūti reālais, pret kuru visām dzīvām būtnēm ir [sava] attieksme, turklāt katrai sugai — sava veida attieksme.

Bet vai patiesām ir tā, ka šī pasaule ir par-sevi-būtmes pasaule, kas atstāj aiz sevis jebkuru eksistences relativitāti un kuras izzīņa varētu saukties par

<sup>89</sup> Pirmām kārtām sk. Šēlera rakstu «Izziņa un darbs»: *Die Wissensformen und die Gesellschaft*. [Köln.] 1926./Scheler M. *Ges. Werke*. Bd. 8./

absolūtu zinātni? Vai tad «absolūta priekšmeta» jēdziens nav tikai tāds koka dzelzis? Patiesībā eksistences relativitāti nevar noliegt nedz bioloģiskais, nedz fizikālais universs. Fizikai un bioloģijai ir viens un tas pats ontoloģiskais horizonts, kuru tās kā zinātnes nemaz nevar pārkāpt. Tās izzina to, kas ir, un tas, kā parādījis Kants, nozīmē, ka izzina to tā, kā tas dots telpā un laikā un ir pieredzes priekšmets. Tiesi tas arī nosaka izziņas progresu, uz ko tiecas zinātne. Arī fizikas pasaule nemaz nevar tiekties būt [visa] esošā veselums. Pat pasaules vienādojums, kas attēlotu visu esošo tā, ka arī sistēmas novērotājs parādītos sistēmas vienādojumā, aizvien vēl paredzētu fiziķi, kas kā rēķinošais nav ierēķinātais. Fizika, kas izrēķinātu pati sevi un būtu pati savs aprēķins, būtu pretrunā pati ar sevi. Tas pats attiecas arī uz bioloģiju, kas pēta cilvēka dzīves pasaules un izturēšanās veidus. Taču no tās nekādā ziņā neizriet, ka pati bioloģija nav nekas cits kā cilvēka izturēšanās veids un kā tāda tiek ņemta vērā. Arī tā ir izziņa (vai malds). Biologs, gluži tāpat kā fiziķis, pēta to, kas ir, un pats nav tas, ko viņš pēta.

Par-sevi-būtme, uz ko vērsts fizikas vai bioloģijas pētījums, ir relatīva saistībā ar tās jautājuma nostādņē ietvertu būtmes nolikumu. Nav ne visniecīgākā pamata, lai atzītu fizikas pretenziju, ka tā izzina kaut ko ārpus par-sevi-esošā. Kā zinātne gan fizika, gan bioloģija ir īstenojusi savu priekšmetu jomas uzmetumu, kuras izziņa nozīmē kundzību pār to.

Toties pavisam citādi ir tur, kur cilvēka pasaules attieksme tiek domāta kopumā, kā tas ietverts valodiskajā īstenojumā. Pasaule, kas tverta valodiski un izpaužas valodiski, nav par sevi un relatīva tādā pašā nozīmē, kādā par sevi un relatīvs ir zinātņu priekšmets. Tā nav par sevi, jo tai vispār nav priekšmetiskuma rakstura. Kā aptverošais veslums, kas tā [arī] ir, tā nekad nav dota pieredzē. Taču kā pasaule, kas tā ir, tā nav arī relatīva sakarā ar kādu noteiktu valodu. Jo dzīvot valodiskā pasaulē, kā to dara valodas kopībai piederīgais, nenozīmē, ka viņš ielaists apkārtņē tāpat, kā dzīvnieki ielasti viņu dzīves pasaulēs. Valodiskajā pasaulē nevar atbilstīgi ieskatīties no augšas. Jo nepastāv tāda pozīcija ārpus valodiskās pasaules pieredzes, kas ļautu šo pieredzi padarīt par priekšmetu. Fizika nenodrošina šo pozīciju, jo tas, ko tā pēta un aprēķina kā savu priekšmetu, vispār nav pasaule, t.i., esošā veselums. Gluži tāpat arī salīdzinošā valodniecība, kas studē valodas to uzbūvē, nepazīst no valodas brīvu pozīciju, kas ļautu izzināt esošā par-sevi-[būtni] un rekonstruēt dažādas pasaules pieredzes formas kā shematizējošu par-sevi-esošā izlasi analogiski dzīvnieku dzīves pasaulēm, ko pēta saskaņā ar to uzbūves principiem. Drīzāk jau jebkurā valodā pastāv saistība ar esošā bezgalīgumu. Tas,

ka ir valoda, nozīmē būtmes veidu, kas ir pavisam citāds nekā dzīvnieku saistība ar apkārtni. Iemācoties svešas valodas, cilvēki nemaina savu pasaules attieksmi — kā, piemēram, ūdensdzīvnieki, kas kļūst par sauszemes dzīvniekiem; saglabājot paši savu pasaules attieksmi, viņi paplašina un bagātina to ar svešo valodas pasauli. Tam, kam ir valoda, 'ir' pasaule.

Paturot to vērā, mēs vairs nesajauksim valodas lietišķumu ar *zinātnes objektivitāti*. Distance, kas ietverta valodiskajā pasaules attieksmē, kā tāda neizraisa tādu objektivitāti, kādu dabaszinātnes sasniedz, eliminējot izziņas subjektīvos elementus. Valodas distance un lietišķums, protams, arī ir īsts veikums, kas nerodas pats no sevis. Mēs zinām, kādu pieredzes savaldīšanu veic tās valodiskais ietvērums. Tās draudošā un satriecošā nepastarpinātība tiek it kā attālināta, proporcionēta un, padarot pavēstāma, it kā savaldīta. Taču šāda pieredzes savaldīšana acīmredzot ir kaut kas cits nekā tās apstrāde zinātnē, kas to objektivē un nodod patvaļīgu mērķu rīcībā. Kad dabaszinātnieks izziņājis kāda dabas proces likumību, viņš kaut ko ir ieguvis savā rīcībā un var izmēģināt, vai var to rekonstruēt. Par to nav ne runas valodiski cauraustajā dabiskajā pasaules pieredzē. Runāt nepavisam nenozīmē nodot rīcībā un padarīt aprēķināmu. Ne vien tāpēc, ka izteikums un spriedums ir tikai īpaša forma valodiskās attieksmes daudzveidības ietvaros, — valoda pati ir ieausta dzīves attieksmē. Līdz ar to objektivējošā zinātne uztver dabiskās pasaules pieredzes valodisko noformētību kā aizspriedumu avotu. Jaunajai zinātnei ar tās matemātiski mērojošo metodiku, kā rāda Bēkona piemērs, vajadzētu savai konstruktīvajai pētīšanas plānošanai atbrīvot telpu, vērsoties arī pret valodas aizspriedumainību un tās naivo teleoloģiju.<sup>90</sup>

Taču pastāv arī lietišķa sakarība starp valodas lietišķumu un cilvēka spēju uz zinātņi. Īpaši skaidri tas redzams antikajā zinātnē, kuras izcelsme no valodiskās pasaules pieredzes ir tās specifiskā raksturierzīme un specifiskais vājums. Lai pārvarētu tās vājumu, tās naivo antropocentrismu, modernā zinātne ir atteikusies arī no tās izcilības, t.i., no tās iekļautības dabiskajā cilvēka pasaules attieksmē. Ļoti labi to var ilustrēt *teorijas* jēdziens. Tam, kas modernajā zinātnē saucas par teoriju, laikam nav nekā kopīga ar to vērojošo un zinošo nostāju, ar kādu grieķi pieņēma pasaules kārtību. Modernā teorija ir konstrukcijas līdzeklis, ar kuru vienoti apkopo pieredzi un nodrošina tās savaldīšanu. Kā teic valoda — tiek «veidotas» teorijas. Tas jau paredz, ka teorijas nomaina cita citu, un katra jau no paša sākuma pretendē tikai uz

<sup>90</sup>Sk.: 328. lpp. un rālāk.

nosacītu nozīmību, proti, tik ilgi, kamēr progresējošā pieredze neiemācīs ko labāku. Antīkā teorija nav līdzeklis šādā nozīmē, tā pati ir mērķis, cilvēk-būtmes augstākais veids.<sup>91</sup>

Un tomēr pastāv cieša kopsakarība. Gan vienā, gan otrā gadījumā ir pārvarēta praktiski pragmatiskā interese, kas visu, kas vien sastopams, skata savu nolūku un mērķu gaismā. Aristotelis mums vēsta, ka teorētiskā dzīves nostāja varēja parādīties tikai tur, kur bija viss nepieciešamais dzīves vajadzību apmierināšanai.<sup>92</sup> Arī modernās zinātnes teorētiskā nostāja savus jautājumus dabai neuzdod, lai sasniegtu noteiktus praktiskus mērķus. Kaut gan pats jautāšanas un pētīšanas veids jau ir vērsts uz esošā savaldīšanu un līdz ar to kā tāds dēvējams par praktisku. Taču atsevišķā pētnieka apziņai viņa atziņu pielietošana ir sekundāra tajā ziņā, ka, gan izrietējama no atziņām, tā tomēr izriet tikai pēc tam, tā ka nevienam, kas izzina, nav jāzina, vai [vispār] un kādā jomā izzinātais pielietojams. Tomēr, neraugoties uz visu atbilstību, atšķirība ir pierādāma jau vārdu «teorija» un «teorētisks» nozīmē. Modernajā valodas izmantojumā teorētiskā jēdziens ir gandrīz vai privātīvs jēdziens. Kaut kas tiek domāts tikai teorētiski, ja tam nepiemīt darbības mērķu viscaur noteicošais obligātums. Turpretim pašas teorijas, kas tiek uzņemtas, tiek novērtētas saskaņā ar pielietošanas iespējām, t.i., pati teorētiskā izziņa saskaņā ar voluntāro esošā savaldīšanu tiek domāta nevis kā mērķis, bet gan kā līdzeklis. Turpreti teorija antīkajā nozīmē ir kaut kas pavisam cits. Tur tiek vērota ne tikai katra pastāvošā kārtība kā tāda, teorija nozīmē arī līdzdalību pašā kārtības veselumā.<sup>93</sup>

Šī atšķirība starp grieķu teoriju un moderno zinātni savu īsto pamatojumu, manuprāt, rod atšķirīgajā attieksmē pret *valodisko pasaules pieredzi*. Grieķu zināšanas, kā iepriekš uzsvērām, bija tik ļoti tajā iesakņotas, tik ļoti pakļautas valodas kārdinājumiem, ka to cīņa pret *dynamis tōn onomatōn* nekad tā arī nenoveda pie tīras zīmju valodas ideāla izstrādes, kurā būtu pilnīgi pārvarēta valodas vara, kas ir spēkā modernajā zinātnē un tās virzībā uz esošā pakļaušanu. Gan burtu simbolika, ar kuru Aristotelis strādā loģikā, gan arī kustības procesu proporcionālais un relatīvais apraksta veids, ar kuru viņš strādā fizikā, acīmredzot ir kaut kas pavisam cits salīdzinājumā ar pielietojumu, ko 17. gadsimtā iegūst matemātika.

<sup>91</sup>Sk. manu rakstu «Teorijas slavinājums» tāda paša nosaukuma grāmatā: *Lob der Theorie*. Frankfurt/M., 1983. S. 26 — 50; *Ges. werke*. Bd. 10./

<sup>92</sup>Met. A 1.

<sup>93</sup>Sk.: 126. lpp. un tālāk.

Pat atsaucoties uz zinātnes izcelsmi antikajā pasaulē, to nedrīkst atstāt bez ievēribas. Tām dienām vajadzētu būt pagājušām, kad modernās zinātnes metodi pieņēma par mērogu, kad Platonu interpretēja saskaņā ar Kantu un ideju — saskaņā ar dabas likumu (neokantisms) vai Dēmokritu cildināja kā cerībpilno patiesās 'mehāniskās' dabas izziņas aizsācēju. Jau atjēdzot Hēgela fundamentālo saprāta pozīciju pārvarēšanu, [ieviešot] dzīves idejas vadulu, kļūst redzamas šāda traktējuma robežas.<sup>94</sup> Heidegers [darbā] «Būtme un laiks», manuprāt, ieguva redzespunktu, kas ļauj domāt gan atšķirīgo starp grieķu un moderno zinātņi, gan saistošo. Parādot klātesošā jēdzienu kā iztrūkstošu būtmes modu un atzīstot to par fonu klasiskajai metafizikai un tās turpmākajai pastāvēšanai jaunlaiku subjektivitātes jēdzienā, viņš izsekoja ontoloģiski pareizo kopsakarību starp grieķu teoriju un moderno zinātņi. Viņa būtmes temporālās interpretācijas horizontā klasiskā metafizika kā veselums ir klātesošā ontoloģija, bet modernā zinātne, nemaz to nenojaušot, — tās mantiniece. Pašā grieķu teorijā, protams, pastāvēja vēl arī kaut kas cits. Teorija aptver ne tik daudz klātesošo, cik pašu lietu, kam vēl ir 'lietas' gods. To, ka lietas pieredzei ir vienlīdz maz kas kopīgs gan ar vienkāršu tīrās klātbūtmes konstatēšanu, gan ar tā saukto pieredzes zinātņi pieredzi, vēlāk uzsvēris arī pats Heidegers.<sup>95</sup> Tādējādi gan lietas gods, gan valodas lietišķums mums jāatbrīvo aizspriedumainības pret klātesošā ontoloģiju un līdz ar to arī no objektivitātes jēdziena.

Mēs vadāmies pēc tā, ka cilvēciskās pasaules pieredzes valodiskajā noformējumā netiek aprēķināts vai izmērīts klātesošais, tajā vārdu gūst esošais, kā tas cilvēkam rāda sevi kā esošu un nozīmīgu. Tajā — un nevis racionālās konstrukcijas metodiskajā ideālā, kas valda pār moderno matemātisko dabaszinātņi, — garazinātnēs praktizētā saprašana spēj sevi atpazīt. Ja iepriekš mēs

<sup>94</sup>Tātad saskaņā ar lietas būtību Hēgela sinhronais saprāta pozīcijas izklāsts, saskatot kopā Platona ideju kā nekustīgu likuma valstību ar modernās mehānikas dabas izziņu, precīzi atbilst neokantiskajam aspektam (sk. manu Paulam Nātorpam veltīto piemiņas runu: *Natorp P. Philosophische Systematik. XVII. Ann.; Philosophische Lehrjahre. S. 60 ff.*), tiesa, ar to atšķirību, ka tur par pēdējo metodes ideālu kļūst tas, kas Hēgelim bija tikai pārvarama patiesība. (Par atomisma teoriju sk. manu nelielo 1934. gada studiju: *Antike Atomtheorie (Ges. Werke. Bd. 5. S. 263 — 279).*)

<sup>95</sup>Par «lietu» sk.: *Vorträge und Aufsätze. [Pfullingen, 1954.] S. 164 f.* Summārā 'teorijas' saskatīšana kopā ar «klātesošā zinātņi», kas īstenota [darbā] «Būtme un laiks», tur tiek pārvarēta vēlīnā Heidegera jautājuma nostādnē (*Ebenda. S. 51 f.*). (Sk. manu pēcvārdu M. Heidegera rakstam par mākslasdarbu (*Stuttgart, 1960. S. 102 — 125; Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983. S. 81 — 92; Ges. Werke. Bd. 3.*)

vēsturiski iedarbīgās apziņas īstenošanās veidu raksturojām ar valodiskuma palīdzību, tad tas bija tāpēc, ka valodiskums vispār raksturo mūsu cilvēcisko pasaules pieredzi. Tajā «pasaule» tiek *priekšmetiskota* tikpat maz, cik maz iedarbības vēsture ir hermeneitiskās apziņas *priekšmets*.

Kā vārdu iegūst lietas — šīs iesavināšanā un nozīmē konstituētās mūsu pasaules pieredzes vienības —, tā arī tradējums, kas nāk uz mums, no jauna iegūst valodu, ja mēs to saprotam un izklāstām. Šīs valodas-iegūšanas valodiskums ir tāds pats kā cilvēciskās pasaules pieredzes valodiskums vispār. Tiesī tas arī beigu beigās noveda mūsu hermeneitiskā fenomena analīzi pie valodas un pasaules attiecību iztīrījuma.

## b. VALODAS VIDUS UN TĀ SPEKULATĪVĀ STRUKTŪRA

Cilvēciskās pasaules pieredzes valodiskums, kā zināms, bija vadula, pēc kuras grieķu metafizika kopš Platona 'bēgšanas *logoi*' attīstīja būtmes domāšanu. Tāpēc mums jājautā, cik tālu tur rodamā atbilde — tā sniedzas līdz Hēgelim — atbilst mūs vadošajai jautājuma nostādnei.

Šī atbilde ir teoloģiska atbilde. Grieķu metafizika, domājot būtmi kā esošo, saprata šo būtmi kā esošo, kas savu pilnību iegūst domā. Šī domāšana ir nūs domāšana, kurš tiek domāts kā visaugstākais un pats īstākais esošais, kas savāc sevī visa esošā būtmi. Logosa artikulācijā esošā salaidums iegūst valodu, un šī valodas-iegūšana grieķu domai nav nekas cits kā paša esošā klātbūtne, tā alētheiā. Šīs klātbūtnes bezgalīgums ir tas, saskaņā ar kuru cilvēciskā doma saprot sevī savā pilnīgajā iespējamībā, savā dievišķumā.

Mēs neizsekosim šīs domas vareno pašaizmirstību, mums vēl jājautā, cik tālu var sekot tās atjaunotnei, balstoties uz jaunlaiku subjektivitātes jēdzienu, ko priekšsta Hēgela absolūtais ideālisms. Jo mūs vada hermeneitiskais fenomēns. Bet tā visu noteicošais pamats ir *mūsu vēsturiskās pieredzes galīgums*. Lai būtu pret to taisnīgi, mēs izsekojām valodas pēdas, kurās ne tikai vienkārši attēlojas būtmes uzbūve, bet kuru ietvaros tikai arī mainīgi formējas mūsu pieredzes kārtība un uzbūve.

Valoda ir galīguma pēdas ne jau tāpēc, ka pastāv vislielākā cilvēciskās valodas būves dažādība, bet gan tāpēc, ka jebkura valoda nemitīgi veidojas un pilnveidojas, aizvien vairāk izteicot savu pasaules pieredzi. Tā ir galīga nevis tāpēc, ka vienlaikus nav arī visas pārējās valodas, bet gan tāpēc, ka tā ir valoda. Mēs iztaujājam nozīmīgāko pagriezienu punktu Vakarzemes domā par valodu, un šī iztaujāšana mums norādīja, ka valodas norise atbilst cilvēka

galīgumam vēl radikālākā nozīmē, nekā iedomājās kristietiskā doma par «Vārdu». Tas ir *valodas vidus*, iz kura izvēršas visa mūsu pasaules pieredze un it īpaši jau hermeneitiskā pieredze.

Vārds nav vienkārši *species* perfekcija, kā to iedomājās viduslaiku doma. Ja domājosa garā priekšstatās esošais, tad tas nav tādas iepriekšdotas būtmes kārtības attēlojums, kuras patiesās attiecības skata bezgalīgs gars (radītājs). Taču vārds nav arī instruments, kas, tāpat kā matemātikas valoda, spētu konstruēt priekšmetiskotu, ar aprēķinu palīdzību pakļautu esošā universu. Nedz bezgalīgais gars, nedz bezgalīgā griba nepārspēj mūsu galīgumam atbilstīgo būtmes pieredzi. Tikai valodas vidus, kas saistīts ar visu esošo, saista cilvēka galīgi vēsturisko būtību ar viņu pašu un pasauli.

Tikai tagad īsto pamatu un augsni iegūst lielā dialektiskā mikla par vienu un daudzo, kas aizrāva Platona kā logosa līdzcelotāja elpu un guva noslēpumainu apstiprinājumu viduslaiku Trinitātes spekulācijās. Platons spēra tikai pirmo soli, atpazīstot, ka valodas vārds vienlaikus ir viens un daudzi. Tas vienmēr ir *viens* vārds, ko mēs sakām cits citam un kas tiek teikts mums (teoloģiski: Dieva Vārds), taču šī vārda vienība, kā mēs redzējam, nemitīgi sevi izklāsta artikulētā runā. Šī *logos* un *verbum* struktūra, kā to iepazinusi Platona un Augustīna dialektika, ir vienkāršs tā loģiskā satura atspoguļojums.

Taču pastāv vēl cita vārda dialektika, kas ikvienam vārdam piešķir iekšēju multiplicēšanas dimensiju: jebkurš vārds it kā izraujas no vidus un ir saistīts ar veselumu, kas tam ļauj būt vārdam. Ikviens vārds liek ieskanēties tās valodas veselumam, kurai tas pieder, un parādīties tā pamatā esošajam pasaules skatījuma veselumam. Tāpēc arī ikviens vārds kā sava acumirkļa norīse ļauj būt klāt neteiktajam, ar ko tas atbildoši un norādoši saistās. Cilvēka runas okazionalitāte nav nejausa tās izteiktspējas nepilnība, tā drīzāk ir loģiska runas dzīvās virtualitātes izpausme, iesaistot spēlē visu jēgu, kaut arī nevar to visu izteikt.<sup>96</sup> Visa cilvēka runa ir galīga tādā veidā, ka tajā iekļauts izvēršamās un izklāstāmās jēgas bezgalīgums. Tāpēc arī hermeneitiskais fenomens izgaismojams tikai no šīs principiāli valodiskās galīgās būtmes pamatsatversmes.

Mēs jau runājām par interpretētāja *piederību* viņa tekstam un raksturojām tradīcijas un vēstures zinātnes iekšējās attiecības, kas rezumējās vēsturiski iedarbīgās apziņas jēdzienā; tagad varam piederības jēdzienu noteikt precīzāk, balstoties uz valodiski noformētās pasaules pieredzi.

<sup>96</sup>Tas ir Hansa Lipsa nopelnis — savā «hermeneitiskajā loģikā» viņš ir saspridzinājis tradicionālās sprieduma loģikas šaurību un atklājis loģisko fenomenu hermeneitisko dimensiju.

Līdz ar to, kā jau bija gaidāms, mēs nokļūstam jautājumu jomā, ar kuriem filozofija jau izsenis bijusi pazīstama. Metafizikā ar *piederību* tiek domātas transcendentālās attiecības starp būtmi un patiesību, kuras izziņu domā kā pašas būtmes momentu un nevis primāri kā subjekta izturēšanos. Šāda izziņas ietvertība būtme ir antikās un viduslaiku domas priekšnosacījums. Tas, kas ir, ir patiesi saskaņā ar savu būtību, tas nozīmē: klātesošs bezgalīga gara klātbūtnē, un tikai tāpēc galīgi cilvēciskā doma var izziņāt esošo. Tātad šeit netiek domāts iz subjekta jēdziena, kas būtu sev un visu pārējo padarītu par objektiem. Gluži pretēji, «dvēseles» būtmi Platona [filozofijā] nosaka tās līdzdalība patiesajā būtme, t.i., piederība tai pašai būtības sfērai, kurai pieder ideja, un Aristotelis saka, ka dvēsele zināmā veidā esot viss esošais.<sup>97</sup> Tādā domāšanā nav ne runas par to, ka bezpasaulīgs gars, kas drošs pats par sevi, meklētu ceļu uz pasaulīgo būtmi, jo ar to ir jau sākotnēji saistīts. Primārais ir attiecības.

Senajā domā tas tika ņemts vērā, izmantojot teleoloģijas idejas universālo ontoloģisko funkciju. Mērķattiecības jau arī ir tādas, ka pastarpinājumi, ar kuru starpniecību kaut kas tiek sasniegts, ne jau gadījuma pēc ir piemēroti mērķa sasniegšanai, tos no paša sākuma izvēlas un izmanto kā mērķatbilstīgus līdzekļus. Tātad līdzekļu pakārtošanai mērķim ir pagaidu [raksturs]. Mēs to dēvējam par mērķatbilstību, un šajā ziņā mērķatbilstīga, kā zināms, ir ne tikai saprātīgā cilvēciskā darbība, tā pastāv arī tur, kur nav ne runas par mērķu nosprašanu un līdzekļu izvēli, kā tas ir visās dzīves attiecībās, taču tās var domāt tikai saskaņā ar mērķatbilstības ideju kā savstarpēju visu daļu saskaņotību.<sup>98</sup> Arī šeit veselā attiecības ir sākotnējākas par daļu attiecībām. Pat attīstības mācībā drīkst tikai piesardzīgi izmantot pielāgošanās jēdzienu, jo tas kā dabisku attieksmi paredz nepielāgotību — it kā dzīvās būtnes būtu ielikta tādā pasaulē, kurai tās būtu spiestas pielāgoties.<sup>99</sup> Gluži kā šeit pielāgotība veido pašas dzīves attiecības, arī izziņas jēdziens, valdot mērķa idejai, tiek noteikts kā dabisks cilvēciskā gara pakārtojums lietu dabai.

Modernajā zinātnē šāds metafizisks priekšstats par izziņošā subjekta piederību izziņas objektam pastāv bez jebkādas legītimācijas.<sup>100</sup> Tās metodes

<sup>97</sup> Plat. *Phaid.* 72; Arist. *De an.* III 8, 431b 21.

<sup>98</sup> Arī Kanta teleoloģiskās spriestspējas kritika, kā zināms, ļauj pastāvēt šai subjektīvajai nepieciešamībai.

<sup>99</sup> Sk. H. Lipsa [teikto] par Gētes krāsu mācību: *Lipps H. Die Wirklichkeit des Menschen. [Frankfurt/M., 1954.] S. 108 ff.*

<sup>100</sup> Manuprāt, tā nav nekas cits kā vistīrākā sajaukšana, ja kvantu fizikā pastāvošo «neprecizitāti», kas balstās uz novērotāja izdalītās «enerģijas» iedarbību uz novērojamo un parādās mērvienībās, uzskata par «subjekta līdzdalību»./

ideāls nodrošina jebkuram solim atgriešanos pie elementiem, no kuriem tā būvē savu izziņu, turpretim tāda veida teleoloģiskās nozīmes vienības kā 'lieta' vai organisks veselums zinātnes metodikas [skatījumā] zaudē savas tiesības. It īpaši aristoteliski sholastiskās zinātnes verbālisma kritika, ko iepriekš nedaudz aplūkojām, ir veicinājusi logosa filosofijas pamatā esošo cilvēka un pasaules seno pakārtošanas sabrukumu.

Un tomēr modernā zinātne nekad nav pilnīgi noliegusi savu grieķisko izcelsmi, kaut arī tā kopš 17. gadsimta ir ļoti apzinājusies pati sevi un savas neierobežotās iespējas. Dekarta īstais traktāts par metodi, viņa «Noteikumi», īstais modernās zinātnes manifests, kā zināms, ir publicēts ilgi pēc viņa nāves. Turpreti viņa pārdomātā meditēšana par matemātiskās dabas izziņas savienojamību ar metafiziku izvirzīja uzdevumu veselam laikmetam. It īpaši vācu filosofija — no Leibnica līdz Hēgelim — atkal un atkal ir mēģinājusi papildināt jauno fizikas zinātņi ar filosofisku un spekulatīvu zinātņi, kurā atjaunotos un saglabātos Aristoteļa mantojums. Es tikai atgādināšu Gētes iebildi pret Ņūtonu, kurai pievienojās arī Šellings, Hēgelis un Šopenhauers.

Līdz ar to nevar pārsteigt tas, ka mēs pēc kritiskās pieredzes gadsimta, kuru pavēstījusi jaunlaiku zinātne un it īpaši vēsturisko garazinātņu paš-apjēgsme, atkal pievēršamies šim mantojumam. Garzinātniskā hermeneitika, kas iesākumā šķiet sekundāra un atvasināta tematika, pieticīga daļa vācu ideālisma mantojumā, ved mūs — ja gribam būt taisnīgi pret lietu — atpakaļ klasiskās metafizikas problēmas dimensijā.

Uz to jau norāda *dialektikas* jēdziena loma 19. gadsimta filosofijā. Tā liecina par problēmas sakarības kontinuitāti ar savu grieķisko izcelsmi. Kad runa ir par pārsubjektīvu spēku aptveršanu, kas valda pār vēsturi, grieķi ir nedaudz priekšā mums, kas sapinušies subjektīvisma aporijās. Viņi nemēģināja iz subjektivitātes pamatot tās izziņas objektivitāti. Viņu doma drīzāk jau no paša sākuma skatīja sevi kā pašas būtmes momentu. Parmenids tajā saskatīja vissvarīgāko ceļazīmi ceļā uz būtmes patiesību. Dialektika, šis logosa ceļabiedrs, kā mēs uzsverām, grieķiem bija nevis domāšanas īstenota kustība, bet gan pašas tajā izzināmās lietas kustība. Tas, ka šāds izteiciens skan hēgeliski, nav aplama modernizācija, tas apliecina vēsturisku kopsakarību. Mūsu raksturotajā jaunās domāšanas situācijā Hēgelis apzināti ir pieņēmis grieķu dialektikas paraugu.<sup>101</sup> Tāpēc tam, kurš vēlas doties skolā pie grieķiem,

<sup>101</sup>Sk.: Hegel und die antike Dialektik // Hegels Dialektik. 1980. S. 7 — 30. Ges. Werke. Bd. 3./

vispirms jābūt izgājušam Hēgela skolu. Gan viņa ideju noteiksmes dialektika, gan viņa zināšanu veidolu dialektika visā pilnībā atkārtoto totālo domāšanas un būtmes pastarpinājumu, kas pirms tam bija grieķu domas dabiskais elements. Tā kā mūsu hermeneitiskā teorija tiecas panākt norises un saprašanas savērtības atzīšanu, tā tiek atgriezta ne tikai pie Hēgela, bet arī uz agrāku [laiku], pat pie Parmenida.

Iekļaujot šādā veidā historisma aporijās iegūto piederības jēdzienu vispārīgās metafizikas kontekstā, mēs nebūt nevēlamies atjaunot vai pārnest uz vēsturisko pasauli klasisko mācību par būtmes inteligiblumu. Tā būtu vienkārša Hēgela [mācības] atkārtošana, kas nevarētu pastāvēt ne tikai attiecībā pret Kantu un modernās zinātnes pieredzes pozīcijām, bet arī — un pirmām kārtām — attiecībā pret pašas vēstures pieredzi, ko vairs nevada pestītošās zināšanas. Mēs tikai sekojam lietas nepieciešamībai, ja pārkāpjam objekta un saprašanas objektivitātes jēdzienu virzienā uz subjektīvā un objektīvā savstarpējo piederību. Estētiskās un vēsturiskās apziņas kritika mums lika kritizēt objektīvā jēdzienu un noteica nepieciešamību atbrīvoties no modernās zinātnes kartēziskā pamatojuma un atjaunot grieķu domas patiesības momentus. Taču mēs nevaram vienkārši sekot nedz grieķiem, nedz arī vācu ideālisma identitātes filosofijai: mēs domājam iz valodas vidus.

Iz tās piederības jēdziens vairs netiek noteikts kā gara teleoloģiska saistība ar esošā būtības uzbūvi, kā šī saistība tiek domāta metafizikā. Tas, ka hermeneitiskajai pieredzei ir valodas īstenošanas veids, ka starp tradējumu un tā interpretētāju notiek saruna, drīzāk parāda pavisam citu pamatojumu. Izšķirīgais ir tas, ka šeit kaut kas norisinās.<sup>102</sup> Nedz interpretētāja apziņa ir kungs pār to, kas līdz tai nonāk kā tradējuma vārds, nedz arī to, kas tur norisinās, var atbilstīgi aprakstīt kā progresējošu tā izziņu, kas ir, it kā kāds bezgalīgs intelekts saturētu visu, kas iespēj runāt no tradējuma veseluma. Skatoties no interpretētāja [pozīcijām], norise nozīmē, ka viņš, paša aizspriedumu nedaudz kavēts un maldināts, kā izzinošais nemeklē savu priekšmetu, «neizdibina» ar metodiskajiem līdzekļiem, kas īsti domāts un kā īsti bijis. Tas ir tikai ārējs īstās hermeneitiskās norises aspekts. Tas motivē nenovēršamo metodisko disciplīnu, ar kuru izturas pats pret sevi. Taču tikai tā dara iespējamu isto norisi, proti, to, ka vārds, kas kā tradējums nonācis pie mums un kurā mums jāieklausās, patiešām mūs skar, it kā tas pats mūs uzrunātu un domātu. Iepriekš mēs šo lietas pusi izstrādājām kā jautājuma hermeneitisko

<sup>102</sup>/Par sarunas prioritāti attiecībā pret visiem izteikumiem sk.: *Ges. Werke. Bd. 2. S. 121 — 217.*

loģiku un parādijām, kā jautājošais kļūst par iztaujāto un kā jautāšanas dialektikā īstenojas hermeneitiskā norise. Atgādinām to, lai pareizi noteiktu piederības jēgu, kas atbilst mūsu hermeneitiskajai pieredzei.

Jo no otras puses — no 'priekšmeta' puses — šī norise nozīmē iesaistīšanos-spēlē, tradējuma satura pašizspēli aizvien jaunās, cita adresāta no jauna paplašinātās jēgas un rezonanses iespējās. Tradējumam no jauna iegūstot valodu, parādās un turpina pastāvēt kaut kas tāds, kas pirms tam nebija. Mēs to varam ilustrēt ar jebkuru patvaļīgu vēsturisku piemēru. Tas, vai tradētais ir poētisks mākslasdarbs vai arī pavēsta lielas norises vēsti, katrā ziņā tas, kas šeit tradēts, iegūst eksistenci, kas sevi no jauna priekšstata. Kad Homēra «Iliada» vai Aleksandra Indijas karagājiens jaunā iesavinājumā mūs uzrunā, [tas nenozīmē,] ka tikai tiktu aizvien vairāk atsegta kaut kāda par-sevi-būtme; viss ir kā istā sarunā, kurā izrisinās kaut kas tāds, ko pirms neaptvēra neviens no partneriem.

Ja gribam pareizi noteikt piederības jēdzienu, par kuru šeit ir runa, tad mums jāievēro savdabīgā dialektika, kas ielikta *klausīšanās* [aktā]. Ne tikai tas, kurš klausās, tiek, tā teikt, uzrunāts. Drīzāk jau tam, kurš tiek uzrunāts, ir jāklausās, grib viņš to vai negrib. Viņš nevar neklausīties tādā veidā, kā var novērst skatienu no kāda, skatoties kādā noteiktā virzienā. Šī atšķirība starp skatīšanos un klausīšanos mums ir svarīga tāpēc, ka klausīšanās prioritāte, kā jau to atzinis Aristotelis<sup>103</sup>, ir hermeneitiskā fenomena pamatā. Nav nekā tāda, kas ar valodas starpniecību nebūtu pieejams klausīšanās [aktam]. Ja visām pārējām maņām nav nekādas nepastarpinātas līdzdalības valodiskās pasaules pieredzes universalitātē un tās atklāj tikai savus specifiskos laukus, tad klausīšanās ir ceļš uz veselumu, jo spēj klausīties logosu. Mūsu hermeneitiskās jautājuma nostādnes gaismā šī senā atziņa par klausīšanās prioritāti attiecībā pret skatīšanos iegūst pavisam jaunu nozīmi. Valoda, kurā līdzdalīga klausīšanās, ir universāla ne tikai tajā ziņā, ka itin viss var iegūt vārdu. Drīzāk jau hermeneitiskās pieredzes jēga ir tāda, ka atšķirībā no visas pārējās pasaules pieredzes valoda atklāj pilnīgi jaunu dimensiju — dziļu dimensiju, no kurienes tradējums sasniedz tagadnīgi dzīvojošos. Jau izsenis, pirms jebkādas rakstu izmantošanas, pastāvošās klausīšanās patiesā būtība ir tāda, ka klausošais iespēj klausīties senajo teiku, mītu, patiesību. Mums pazīstamais

<sup>103</sup>Arist. *De sensu* 473a 3; *Met.* 980b 23 — 25. Klausīšanās prioritāti attiecībā pret skatīšanos ir nosacījusi logosa universalitāte, kas nav pretrunā ar Aristoteļa uzsvērtu skatīšanās prioritāti (*Met.* A 1, un citviet) attiecībā pret citām maņām. /Sk.: *Sehen, Hören, Lesen // Festschrift für Sühnel. Heidelberg, 1984.*

tradējuma literārais pastarpinājums salīdzinājumā ar to nav nekas jauns, tas tikai izmaina formu un aprūtina īstās klausīšanās uzdevumu.

Taču tieši tad piederības jēdziens iegūst jaunu noteiksmi. Piederīgs ir tas, kuru sasniedz tradējuma uzruna. Tam, kas šādi atrodas tradējumos — un tas, kā mēs zinām, attiecas pat uz tiem, kurus vēsturiskā apziņa atlaidusi jaunā šķietamā brīvībā —, jāklausās tajā, kas viņu sasniedzis. Tradējuma patiesība ir kā klātbūtne, kas nepastarpināti atklāta maņām.

Tradējuma būtmes veids, protams, nav jutekliski nepastarpināts. Tas ir valoda, un saprotoša klausīšanās, izklāstot tekstus, iekļauj tā patiesību savā valodiskajā pasaules attieksmē, izklāstot tekstus. Šī valodiskā komunikācija starp tagadni un tradējumu, kā mēs parādījām, ir norise, kas jebkurā saprašanā iet savu ceļu. Hermeneitiskā pieredze jāuzskata par istu visa tā pieredzi, kas tai kļūst tagadnīgs. Tai nepiemīt brīvība iepriekš izvēlēties un atnest. Taču tā nevar, atstājot atklātu [kādu jautājumu], kas šķiet specifisks saprašanai [attiecībā pret] saprotamo, pretendēt uz pilnīgu brīvību. Pati būdama norise, tā nevar padarīt norisi par neesošu.

Šī hermeneitiskās pieredzes struktūra, kas tik fundamentāli runā pretim zinātnes metodes idejai, savukārt sakņojas detalizētā izklāstītajā valodas norises raksturā. Runa ir ne tikai par to, ka valodas izmantošana un valodisko līdzekļu attīstība ir tāds process, par kuru nav pārāka neviena zinoša un izvēloša atsevišķā apziņa — līdz ar to burtiski pareizāk būtu teikt: nevis mēs runājam valodu, bet gan valoda runā mūs (tā, piemēram, pēc kāda teksta valodas izmantojuma precīzāk nosakāms tā rašanās laiks nekā autors). Vēl svarīgāk — uz to mēs nemitīgi norādījām — ir, ka īsto hermeneitisko norisi, kas vienlaikus ir iesavināšanās un izklāstīšana, veido nevis valoda kā valoda, ne arī valoda kā gramatika vai kā leksikons, bet gan tradējumā teiktā valodas-iegūšana. Un tagad patiešām jāpasaka, ka šī norise ir nevis mūsu darbība ar lietu, bet gan pašas lietas darbība.

Līdz ar to apstiprinās jau pieteiktais mūsu jautājuma nostādnes tuvums Hēgelim un antikajai pasaulei. Mūsu pētījumu sākumpunkts bija modernā metodes jēdziena nepietiekamība. Taču visnozīmīgāko filosofisko attaisnojumu šī nepietiekamība ir ieguvusi ar Hēgela *atsaukšanos uz grieķu metodes jēdzienu*. Ar «ārējās refleksijas» jēdzienu viņš kritizēja tādas metodes jēdzienu, kas tiek īstenota kā kaut kas lietai svešs. Īstā metode ir pašas valodas darbība.<sup>104</sup> Šis apgalvojums, protams, nenožīmē, ka filosofiskā izziņa nav darbība, ka

<sup>104</sup> Hegel. *Logik II. S. 330 (Lasson)*.

tā nav piepūle, kas pieprasa 'jēdziena piepūli'. Taču šī darbība un šī piepūle izpaužas tajā, ka nedrīkst iekrist domas imanentajā nepieciešamībā patvalīgi, ar savām iedomām, tverot te šo, te atkal to jau pastāvošo priekšstatu. Lieta iet savu gaitu, un tā, protams, nevar iet tālāk, ja mēs nedomājam, taču domāt nozīmē tieši to, ka tiek izvērstas pašas lietas konsekvences. Tas nozīmē — atturēt priekšstatus, kas 'paši uzprasās', un pastāvēt uz domas konsekvenci. Kopš grieķu [laikiem] mēs to dēvējam par *dialektiku*.

Hēgelis, aprakstot patieso metodi, kas ir pašas lietas darbība, savukārt atsaucās uz Platonu, kam patika rādīt savu Sokratu sarunās ar jauniešiem, jo viņi, neatskatoties uz valdošajiem viedokļiem, ir gatavi sekot Sokrata secīgajiem jautājumiem. Viņš savu dialektiskās attīstības metodi ilustrēja ar tiem «plastiskajiem jauniešiem», kas, runājot par lietu, atturas no iedomām un ar savām iedomām nedīžojas. Šeit dialektika nav nekas cits kā māksla vadīt sarunu un it īpaši — māksla, jautājot un turpinot iztaujāšanu, atklāt pār kādu [cilvēku] valodošo viedokļu neatbilstību. Tātad šeit dialektika ir *negatīva*, tā samulcina viedokļus. Taču šāds samulsinājums ir arī noskaidrošana, jo tas atbrīvo atbilstīgo skatu uz lietu. Līdzīgi tam, kā [dialoga] «Menons» slavenajā ainā vergs no sava mulsuma tiek izvests līdz pareizam izvīrītā matemātiskā uzdevuma atrisinājumam, kad sabrukuši visi turpmāk viņam nepieņemamie priekšviedokļi, tā arī visa dialektiskā negativitāte satur lietišķu norādi uz to, kas ir paties.

Ne tikai audzinošā sarunā, bet visā domāšanā pie skaidrības par lietu var tikt, vien izsekojot lietišķo konsekvenci. Pati lieta liek ar sevi rēķināties, ja pilnīgi paļaujas uz domas spēku un nerēķinās ar uzskata un viedokļa pašsaprotamību. Tā, piemēram, Platons saistīja ēleātu dialektiku, ko mēs pirmām kārtām pazīstam sakarā ar Zēnonu, ar sokratisko sarunas mākslu un savā [dialogā] «Parmenids» pacēla to jaunā refleksijas līmenī. Tas, ka domas konsekvencē lietas apvēršas un pāriet savā pretmetā, tas, ka domāšana iegūst spēku, «arī neko nezinot, izdarīt secinājumus no pretējiem pieņēmumiem»<sup>105</sup>, ir domas pieredze, uz kuru atsaucas Hēgeļa metodes jēdziens kā tīrās domas pašizvērstānās patiesības sistemātiskajā veselumā.

Hermeneitiskā pieredze, ko mēģinājam domāt iz valodas vidus, protams, nav domāšanas pieredze tādā pašā nozīmē, kāda ir šī jēdziena dialektika, kas pretendē uz pilnīgu atbrīvošanos no valodas varas. Tomēr arī hermeneitiskajā pieredzē tiek atrasts kaut kas līdzīgs dialektikai — pašas lietas darbība,

<sup>105</sup> *Arist. Met. M 4, 1078b 25. Sal. ar 343. lpp.*

kas pretstatā modernās zinātnes metodikai ir pieciešana, saprašana, kas [arī] ir norise.

Arī hermeneitiskajai pieredzei ir sava konsekvence: nesamulsnāmas klausīšanās konsekvence. Hermeneitiskajai pieredzei lieta nepriekšstatās bez piepūles, un arī šī piepūle ir «būt negatīvai pašai pret sevi». Tam, kurš mēģina saprast tekstu, kaut kas arī jāattur, proti, jāattur viss, kas iz paša aizspriedumiem kļūst nozīmīgs kā jēgas gaidas, tiklīdz to noraida paša teksta jēga. Sava atbilstība tajā ir pat pagrieziena pieredzei, šim nekad nenovecojošajam runas ceļabiedram, kas veido īsto dialektikas pieredzi. Jēgas veseluma izvērsšana, uz ko vērsta saprašana, liek mums izklāstīt un atkal atteikties no izklāstīšanas. Izklāsta pašatcelšana tiek sasniegta tikai tad, kad pati lieta — teksta jēga — iegūst [savu] nozīmīgumu. Izklāsta kustība ir dialektiska ne tik daudz tāpēc, ka jebkura izteikuma vienpusību var papildināt — tā, kā mēs redzējām, izklāstā ir sekundāra parādība —, bet pirmām kārtām tāpēc, ka vārds, kas izklāstoši skar teksta jēgu, izsaka šīs jēgas veselumu, proti, priekšstata sevī jēgas bezgalīgumu galīgā priekšstatījumā.

To, ka šeit ir dialektika, kas tiek domāta iz valodas vidus, un kā tā atšķiras no Platona un Hēgeļa metafiziskās dialektikas, nepieciešams iztīrīt detalizētāk. Pievienojoties Hēgeļa [mācībā] pierādāmajam valodas izmantojumam, metafiziskajai un hermeneitiskajai dialektikai kopīgo mēs dēvējam par *spekulatīvo*. Spekulatīvs šeit nozīmē atspoguļošanas attiecības.<sup>106</sup> Atspoguļošanās ir nemitīga mainīšanās. Kaut kas atspoguļojas kaut kur citur, piemēram, pils — diķi, un tas nozīmē, ka diķis atmet pils tēlu. Novērotāja pastarpinājumā spogultēls ir būtiski saistīts ar pašu paskatu. Tam nav nekādas būtmes par sevi, tas ir kā 'parādība', kas nav nekas pats par sevi un tomēr ļauj atspoguļoties paskatam. Tas ir kā dubultojums, kaut arī eksistence ir tikai viena. Atspoguļošanās istā mistērija ir tieši tēla netveramība, tīrās atveidošanas plūstamība.

Ja mēs tagad izmantojam vārdu «spekulatīvs», kā tas izveidojies filosofijā ap 1800. gadu, dēvējot, piemēram, kādu prātu par spekulatīvu vai uzskatot kādu domu par ļoti spekulatīvu, tad šī vārda izmantošanas pamatā ir atspoguļošanās ideja. Tātad spekulatīvs nozīmē ikdienas pieredzes dogmatisma pretstatu. Spekulatīvs ir tas, kas neļaujas parādību nepastarpinātajai noteiktībai vai domātajam tā fiksētajā noteiktībā un prot reflektēt — izsakoties hēgeliski, tas, kurš par-sevi[-esošo] iepazīst kā priekš-manis[-esošo]. Un doma

<sup>106</sup>Par šī vārda atvedināšanu no *speculum* sk., piemēram: *Thomas Aqu. S. th. II, 2, qu 180 art. 3*. Sk. arī Šellinga lielisko ilustrāciju par «spekulatīvo pretstatu»: «Domā priekšmetu un spoguļi atspoguļoto priekšmeta tēlu ...» (*Schelling. Bruno. I, IV, 237.*)

ir spekulatīva, ja tajā izteikto attieksmi nevar domāt kā viennozīmīgu noteiksmes piedēvējumu kādam subjektam, kādas īpašības piedēvējumu tam dotaī jai lietai, bet tā jādoma kā atspoguļošanās attieksme, kurā pati atspoguļošanās nav nekas cits kā tīra atspoguļotā parādība, gluži tāpat, kā viens ir cita viens, bet cits — vienā cits.

Domās spekulatīvo attieksmi Hēgelis aprakstījis lieliskajā filosofiskā teikuma loģikas analizē.<sup>107</sup> Viņš rāda, ka filosofisks teikums tikai pēc savas ārējās formas ir spriedums, t.i., subjekta jēdzienam piešķir predikātu. Patiesībā filosofiskais teikums nepāriet no subjekta jēdziena uz citu jēdzienu, kas tiek nolikts attiecībā ar to; predikāta formā tas izsaka subjekta patiesību. [Teikums] «Dievs ir Viens» nenozīmē, ka Dieva īpašība ir būt Vienam, Dieva būtība ir būt vienotam. Noteikšanas kustība šeit nav saistīta ar subjekta stingro bāzi, «uz kuras tā īstenojas turpu šurpu». Subjekts netiek noteikts kā šis un arī kā tas: vienā aspektā tā, bet citā — citādi. Tas būtu priekšstatošās domāšanas, nevis jēdziena veids. Gluži pretēji, jēdzieniskajā domāšanā dabiskā noteikšanas iziešana ārpus teikuma subjekta tiek kavēta un «izcieš, tā teikt, pretsitienu. Ja sāk ar subjektu — it kā tas vēl būtu palicis pamatā —, tad rodas uzskats, ka subjekts pārgājis predikātā un līdz ar to atcelts, jo drīzāk jau predikāts ir substance. Un, tā kā tas, kas šķiet esam predikāts, kļuvis par veselu un patstāvīgu masu, domāšana nevar brīvi maldīties apkārt, to ir apturējusi šī grūtība.»<sup>108</sup> Tādējādi pati teikuma forma sevi sagrauj, jo spekulatīvs teikums nevis izsaka kaut ko par kaut ko, bet gan priekšstata jēdziena vienotību. Filosofiskā teikuma plūstošo dubultību, kas radusies pretsitienu rezultātā, Hēgelis apraksta asprātīgā salīdzinājumā ar ritmu, kas arī līdzīgi rodas no abiem pantmēra un uzsvara momentiem kā plūstoša to harmonija.

Neierastā aizture, ko piedzīvo domāšana, kad teikums ar savu saturu liek atteikties no ierastās zināšanu attieksmes, īstenībā veido visas filosofijas spekulatīvo būtību. Hēgela grandiozā filosofijas vēsture ir parādījusi, ka šajā nozīmē filosofija jau no paša sākuma ir spekulācija. Kad tā izsaka sevi predikatīvā formā, t.i., strādā ar stingriem priekšstatiem par Dievu, dvēseli un pasauli, tā pārprot savu būtību un piekopj vienuspusīgu 'prāta priekšmetu saprātīgu skatījumu'. Saskaņā ar Hēgeli tāda ir pirmskantiskās dogmatiskās metafizikas būtība un vispār raksturo «jaunāko laiku ne-filosofiju. Katrā ziņā

<sup>107</sup>/Sk.: *Hegels Dialektik. Sechs hermeneutische Studien. Tübingen, 1980 (Ges. Werke. Bd. 3)*

<sup>108</sup> Hegel. *Vorrede zur Phänomenologie. S. 50 (Hoffmeister).*

Platons nav šāds metafiziķis — un vēl jo mazāk Aristotelis —, kaut gan parasti iedomājas pretējo.»<sup>109</sup>

Taču tagad saskaņā ar Hēgeli runa ir par to, lai iekšējā aizture, ko piedzīvo domāšana, kad tās ierasto kustību priekšstatos pārtrauc jēdziens, tiktu *izteikti priekšstatīta*. To it kā var pieprasīt arī nespekulatīvā domāšana. Tai ir savas «tiesības, taču spekulatīvā teikuma veidā tās netiek ievērotas». Tā var pieprasīt, lai teikuma dialektiskā pašizjaukšana tiktu *izteikta*. «Parastā izziņā šo izteiktās iekšējības pusi veido pierādījums. Taču pēc tam, kad dialektika tika nošķirta no pierādījuma, filosofiskās pierādīšanas jēdziens patiešām tika pazaudēts.» Lai ko arī Hēgelis domā ar šo izteicienu<sup>110</sup>, katrā ziņā viņš grib atjaunot filosofiskās pierādīšanas jēgu. Tas norisinās teikuma dialektiskās kustības priekšstatīšanā. Tā ir *patiešām* spekulatīva, un tikai tās izteikšana ir spekulatīva priekšstatīšana. Tātad spekulatīvajai attieksmei jāpāriet dialektiskā izklāstīšanā. Tāda saskaņā ar Hēgeli ir filosofijas prasība. Tā, kas šeit tiek dēvēts par izteikumu un izklāstu, protams, nav īsti pierādoša darbība; pati lieta pierāda sevi, šādi izpaužot un priekšstatot sevi. Tādējādi dialektika patiešām arī tiek piedzīvota tā, ka apvēršanos pretmetā domāšana piedzīvo kā neaptveramu apvēršanos. Tieši domas konsekvences ieturēšana noved pie pārsteidzošās pagrieziena kustības. Tā, piemēram, taisnību meklējošais piedzīvo, ka strikta turēšanās pie taisnības idejas kļūst «abstrakta» un izpaužas kā vislielākā netaisnība (*summum ius summa iniuria*).

Hēgelis šeit uzsver zināmu atšķirību starp spekulatīvo un dialektisko. Dialektika ir spekulatīvā izpaušme, tā, kas spekulatīvajā īsti iekļauts, izklāsts un līdz ar to — 'īsteni' spekulatīvais. Taču, tā kā priekšstatīšana, kā mēs redzējām, ir nevis pievienota darbība, bet gan pašas lietas atklāšanās, filosofiskais pierādījums pats ir piederīgs lietai. Tiesa, kā jau redzējām, tas gan rodas no ierastajiem priekšstatiem. Tātad tas ir izklāsts saprāta ārējai refleksijai. Tomēr patiesībā šāda priekšstatīšana nepavisam nav ārīga. Tā tikai uzskata sevi par tādu, kamēr domāšana nezina, ka tā pati galu galā izpaužas sevī kā lietas refleksija. Ar to saskan tas, ka atšķirību starp spekulatīvo un dialektisko Hēgelis uzsver tikai fenomenoloģijas priekšvārdā. Tā kā saskaņā ar lietu šī atšķirība pati tiek atcelta, tad vēlāk — absolūto zināšanu pozīcijā — Hēgelis to vairs nesaglabā.

<sup>109</sup> Hegel. Enzykl. § 36.

<sup>110</sup> Vorrede zur Phänomenologie. S. 53 (Hoffmeister). Kas ir domāts — Aristotelis vai Jakobi un romantisms? Sk.: Hegels Dialektik. S. 7 ff. (Ges. Werke. Bd. 3). Par izteikuma jēdzienu sk.: 316. lpp., un tālāk, kā arī — Ekskurs VI.

Tas ir punkts, kurā mūsu pašu jautājuma nostādnes tuvums Platona un Hēģeļa spekulatīvajai dialektikai rod principiālu ierobežojumu. Spekulatīvā un dialektiskā atšķirības atcelšana, ko atrodam Hēģeļa spekulatīvajā jēdziena zinātnē, rāda, cik ļoti viņš sevi apzinājis kā grieķu logosa filosofijas pilnveidotāju. Tas, ko viņš dēvē par dialektiku un ko par dialektiku dēvēja Platons, saskaņā ar lietas būtību sakņojas valodas pakļaušanā «izteikumam». Taču izteikuma jēdziens, dialektisks saasinājums līdz pat pretrunai ir viskrasākajā pretstatā hermeneitiskās pieredzes būtībai un vispār cilvēciskās pasaules pieredzes valodiskumam. Tiesa gan, arī Hēģeļa dialektika patiesībā seko valodas spekulatīvajam garam. Taču saskaņā ar savu pašsaprātņi viņš grib valodā tikai noklausīties tās domu noteiksmes refleksijas spēli un apzināto zināšanu totalitātē ar dialektisko pastarpināšanu pacelt domāšanu jēdziena pašapziņā. Līdz ar to tas paliek izteiktā dimensijā un nesasniedz valodiskās pasaules pieredzes dimensiju. Tāpēc dažos vilcienos ieskicēsim valodas dialektisko būtību hermeneitiskās problēmas skatījumā.

Valodā pašā ir kaut kas spekulatīvs pavisam citā nozīmē — ne tikai kā Hēģeļa domātā loģisko refleksijas attiecību instinktīvā priekšveidošanās, bet arī kā jēgas īstenošanās, kā runas, saprašanās, saprašanas norise. Šāda īstenošanās ir spekulatīva, jo vārda galīgās iespējas ir pakārtotas domātajai jēgai kā virzība bezgalīgajā. Tas, kam ir kaut kas sakāms, meklē un atrod vārdus, ar kuriem tas kļūst citiem saprotams. Taču tas nenozīmē, ka viņš veido «izteikumus». Ko nozīmē veidot izteikumus, un cik maz tur ir no tā teikšanas, ko domā, zina ikviens, kurš kaut reizi — kaut vai tikai kā liecinieks — piedzīvojis nopratināšanu. Izteikumos tā jēgas horizonts, kas īsti sakāms, tiek ar metodisku precizitāti aizklāts. Pāri paliek tikai izteiktā «tūrā» jēga. Tā arī tiek pierakstīta protokolā. Taču kā uz izteikto reducētā jēga tā vienmēr jau ir izkropļota jēga.

Turpretī teikt to, ko domā, padarīt to saprotamu nozīmē noturēt teikto jēgas vienībā ar neteiktā bezgalīgumu un tādējādi ļaut to saprast. Kas runā šādā veidā, var izmantot arī pašus ierastākos un parastākos vārdus un tomēr tieši ar tiem izteikt, kas nav pateikts, bet būtu sakāms. Līdz ar to tas, kurš runā, izturas spekulatīvi, ja viņa vārdi nevis attēlo esošo, bet gan izsaka attieksmi pret būtmes veselumu un ļauj tai iegūt valodu. Ar to ir saistīts tas, ka, atkārtojot teikto tā, kā tiek protokolēti izteikumi, nemaz nav apzināti jāizkropļo teiktā jēga, un tomēr tā mainīsies. Tādējādi jau visikdienišķākajās sarunās kļūst redzama būtiska spekulatīvās atspoguļošanās iezīme: tā netveramība, kas ir vistīrākā jēgas atveide.

Kāpinātā nozīmē tas viss sastopams poētiskā vārdā. Tur gan poētiskajā 'izteikumā' ir leģitīmi saskatīt poētiskās runas patieso īstenību. Tur patiešām

ir jēgpilni un pat tiek prasīts, ka poētiskā vārda jēga izsaka sevi izteiktajā kā tādā bez jebkādas okazionālu zināšanu pieņemšanas. Ja cilvēku saprašanās norisē izteikums ir tās denaturalizācija, tad tur izteikuma jēdziens gūst savu piepildījumu. Poētiskā vārda īstenību nodrošina tikai teiktā nošķiršana no visiem autora subjektīvajiem viedokļiem un pārdzīvojumiem. Bet ko izsaka šis izteikums?

Pirmām kārtām ir skaidrs, ka viss, kas veido ikdienas runu, var atgriezties poētiskā vārdā. Kad dzeja rāda cilvēkus sarunā, tad poētiskajā izteikumā netiek atkārtoti tādi 'izteikumi', kādus satur protokols, bet sarunas veselums ir it kā noslēpumainā veidā klātbūtnīgs. Vārdi, kas tiek ielikti kāda dzejotāja figūras mutē, ir spekulatīvi tajā pašā nozīmē kā ikdienas dzīves runāšana: runājošais, kā jau norādījam, runāšanā izsaka attieksmi pret būtmi. Runājot par poētisku izteikumu, mēs, protams, domājam nevis izteikumu, kas kā tāds dzejā kādam tiek ielikts mutē, bet gan izteikumu, kas ir pati dzeja kā poētisks vārds. Tātad poētiskais izteikums kā tāds ir spekulatīvs tiktāl, cik tāl poētiskā vārda valodiskā norise pati izsaka savu attieksmi pret būtmi.

Ja mēs orientējamies uz 'poētiskā gara izturēšanās veidu', kā to, piemēram, aprakstījis Hēlderlins, tad tūdaļ pat kļūst skaidrs, kādā nozīmē dzejas valodiskā norise ir spekulatīva. Hēlderlins ir parādījis, ka dzejoļa valodas atrašana paredz totālu atteikšanos no visiem ierastajiem vārdiem un runas veidiem. «Jūtoties ar savu sākotnējo izjūtu tīrskanību ietverts visā iekšējā un ārējā un ieskatoties savā pasaulē, dzejnieks redz to vienlīdz jaunu un nepazīstamu, visu savas pieredzes, zināšanu, uzskatu, domu, mākslas un dabas [kopumu], kāds parādās viņā un ārpus viņa, viņš skata it kā pirmo reizi, un tieši tāpēc tas ir viņam klātbūtnīgs kā kaut kas neaptverams, nenoteikts, izkļiedēts skaņā matērijā un dzīvē. Un sevišķi svarīgi, lai šajā acumirkli viņš neko nepieņemtu kā dotu, nevadītos ne pēc kā pozitīva, un lai daba un māksla, kādas viņš tās iepazinis un pazīst, sāktu runāt tikai tad, kad viņam priekš tām ir valoda ...» (Atzīmēsim radniecību ar Hēgeļa pozitivitātes kritiku.) Dzejoļis kā izdevies darbs un darinājums ir nevis ideāls, bet gan iz bezgalīgās dzīves atdzīvinātais gars. (Arī tas atgādina Hēgeļa.) Tajā netiek apzīmēts vai nozīmēts kaut kas esošs, tajā tiek atklāta dievišķā un cilvēciskā pasaule. Poētiskais izteikums ir spekulatīvs, ja tas neattēlo jau esošu īstenību, neatveido species skatu būtības kārtībā, bet gan priekšstata jaunas pasaules jauno skatu imaginārajā poētiskās jaunrades medijā.

Mēs esam parādījuši valodiskās norises spekulatīvo struktūru gan ikdienišķajā, gan poētiskajā runā. Iekšējā atbilstība, kas šādi parādās un apvieno poētisko vārdu kā ikdienišķās runas kāpinājumu ar šo runu, psiholoģiski

subjektīvā aspektā ir bijusi pazīstama jau ideālistiskajai valodas filosofijai un tās atjaunotājiem Krocem un Vosleram.<sup>111</sup> Uzsverot otru pusi — valodas iegūšanu kā valodas norises īsto procesu —, mēs sagatavojam hermeneitiskajai pieredzei tās vietu. Tas, ka tradējums tiek saprasts un aizvien no jauna iegūst valodu, ir, kā jau redzējām, tikpat īsta norise kā dzīva saruna. Īpašais ir tikai tas, ka valodiskās pasaules attieksmes produktivitāte šādi iegūst atjaunotu lietojumu valodiski jau pastarpinātā saturā. Arī hermeneitiskā attieksme ir spekulatīva attieksme, taču tā principiāli atšķiras no gara dialektiskās pašizvērsšanās, kā to apraksta Hēgeļa filosofiskā zinātne.

Tā kā hermeneitiskā pieredze satur valodisku norisi, kas atbilst Hēgeļa dialektiskajam izklāstam, tad arī tā iegūst līdzdalību dialektikā, proti, tā ir līdzdalīga iepriekš<sup>112</sup> izstrādātajā jautājuma un atbildes dialektikā. Tradēta teksta saprašanai, kā mēs redzējām, ir iekšēji būtiska saistība ar tā izklāstu, un, kaut arī izklāsts vienmēr ir relatīva un nepabeigta kustība, saprašana tomēr rod tajā relatīvu pabeigtību. Gluži tāpat arī filosofisko izteikumu spekulatīvajam saturam, lai tas kļūtu par īstu zinātņi, nepieciešams, kā māca Hēgelis, dialektisks tajā iekļauto pretrunu izklāsts. Šeit pastāv īsta atbilstība. Izklāsts ir līdzdalīgs cilvēciskā gara diskursivitātē, kas lietas vienību spēj domāt tikai viena vai otra [aspekta] secīgumā. Tāpēc izklāstam ir visas galīgi vēsturiskās būtmes dialektiskā struktūra, jo jebkuram izklāstam ar kaut ko jāsākas un jātiecas atcelt šīs sākšanās izraisīto vienpusību. Izklāstītājam šķiet nepieciešams kaut ko pateikt un padarīt to izteiktu. Šajā nozīmē jebkurš izklāsts ir motivēts un jēgu iegūst no savas motivācijas kopsakarības. Savas vienpusības dēļ tas rada vienas lietas puses pārsvaru, tā ka izlīdzinājumam jāsaka kaut kas cits, jāteic tālāk. Kā filosofiskā dialektika vienpusīgo nolikumu pašatcelšanā, [izmantojot] pretrunu saasināšanas un atcelšanas ceļu, priekšstata visu patiesību, tā arī hermeneitisko centienu uzdevums ir atklāt jēgas veselumu tā saistību vispusībā. Visu domu noteiksmju totalitāte atbilst domātās jēgas individualitātei. Atcerēsimies, piemēram, Šleiermaheru, kas savu dialektiku balstīja individualitātes metafizikā un izklāsta paņēmieni savā hermeneitiskajā teorijā konstruēja no domas antitētiskajiem virzieniem.

Tomēr atbilstība starp hermeneitisko un filosofisko dialektiku, kas šķiet sekojam Šleiermahera dialektiskajai individualitātes konstrukcijai un Hēgeļa dialektiskajai totalitātes konstrukcijai, nav īsta atbilstība. Šādā savienojumā tiek pārprasta hermeneitiskās pieredzes būtība un tās pamatā

<sup>111</sup>Sk., piemēram: *Vossler K. Grundzüge einer idealistischen Sprachphilosophie. 1904.*

<sup>112</sup>Sk.: 347. lpp. un tālāk.

esošais radikālais galīgums. Izklāstam, protams, ar kaut ko ir jāsākas. Taču šī sākšanās nav patvaļīga. Sākšanās vispār nav ists sākums. Mēs jau redzējām — hermeneitiskā pieredze vienmēr ietver sevi to, ka saprasta teksts ierunājas situācijā, ko nosaka priekšviedoklis. Tā ir nevis sarūgtinoša deformācija, kas kaitē saprašanas tīrībai, bet gan saprašanas iespējamība, ko mēs raksturojam kā hermeneitisko situāciju. Tikai tāpēc, ka starp saprotošo un viņa tekstu nepastāv pašsaprotama sakritība, mēs, pateicoties tekstam, varam iegūt hermeneitisku pieredzi. Tikai tāpēc, ka teksts no tā svešatnes jāpārliet iesavinātībā, sapras-gribošajam vispār ir kas sakāms. Tikai tāpēc, ka to prasa teksts, tas tiek izklāstīts — un izklāstīts tikai tā, kā tas prasa. Šķietami tētiskais izklāsta sākums patiesībā ir atbilde, un, tāpat kā jebkuru atbildi, arī izklāsta jēgu nosaka izvirzītais jautājums. *Līdz ar to jautājuma un atbildes dialektika vienmēr pastāv jau pirms izklāsta dialektikas. Tā ir tas, kas nosaka saprašanu kā norisi.*

No šiem apsvērumiem izriet, ka hermeneitika nevar pazīt nekādu *sākuma problēmu*, kā, piemēram, Hēgeļa loģika pazīst zinātnes sākuma problēmu.<sup>113</sup> Sākuma problēma, lai kur tā arī rastos, patiesībā ir beigu problēma. Jo, sākot no beigām, tiek noteikts sākums kā beigu sākums. Pastāvot bezgalīgo zināšanu priekšnosacījumam, pastāvot spekulatīvās dialektikas priekšnosacījumam, var rasties principiāli neatrisināma problēma, ar ko tad īsti jāsāk. Jebkurš sākums ir beigas, un jebkuras beigas ir sākums. Katrā ziņā, pastāvot šādai pilnīgai pabeigtībai, spekulatīvo jautājumu par filosofiskās zinātnes sākumu principā nosaka tās pabeigtība.

Pavisam citādi ir ar vēsturiski iedarbīgo apziņu, kurā īstenojas hermeneitiskā pieredze. Tā zina par to jēgas norises nenoslēdzamo atvērtību, kurā ir līdzdalīga. Protams, arī šeit jebkurai saprašanai pastāv mērs, ar kuru tā samērojas, un līdz ar to iespējamais noslēgums ir pats tradējuma saturs, kas vienīgais sniedz mēru un iegūst valodu. Taču nepastāv nekāda iespējamā apziņa — mēs esam vairākkārt uzsvēruši, ka saprašanas vēsturiskums balstās uz to, ka nav nekādas iespējamās apziņas, lai cik bezgalīga arī būtu apziņa, kurā mūžības gaismā parādītos tradētā «lieta». Katra tradējuma iesavināšanās ir vēsturiski citāda, bet tas nenozīmē, ka jebkura iesavināšana būtu tikai tradējuma neskaidra aptveršana: jebkura iesavināšanās drīzāk ir pašas lietas 'skatījuma' pieredze.

Būt vienam un tam pašam, bet tomēr citam — šis paradokss, kas attiecas uz jebkuru tradējuma saturu, parāda, ka patiesībā jebkurš izklāsts ir spekulatīvs. Tāpēc hermeneitikai jāskatās «jēgas par sevi» dogmatisms tāpat, kā

<sup>113</sup> Hegel. *Logik I. S.* 69 f.

kritiskā filosofija saskatīja pieredzes dogmatismu. Tas, protams, nenozīmē, ka jebkurš interpretētājs ir spekulatīvs attiecībā pret savu paša apziņu, t.i., ka viņam ir dogmatisma apziņa, kura pastāv viņa paša izklāsta intencēs. Drīzāk jau tiek domāts, ka jebkurš izklāsts bez savas metodiskās pašapziņas ir spekulatīvs faktiskajā īstenojumā — un tas arī parādās izklāsta valodiskumā. Jo izklāstošais vārds ir izklāstītāja vārds — tas nav izklāstītā teksta valoda un leksikons. Tajā izpaužas, ka iesavināšanās nepavisam nav tradētā teksta vēlreizēja atkārtošana vai teiktā atkārtošana, tā ir kā jauna saprašanas radīšana. Ja — visnotaļ pamatoti — uzsver jebkuras jēgas saistību ar Es,<sup>114</sup> tad hermeneitiskā fenomena gadījumā tas nozīmē, ka visa tradējuma jēga to konkrētumu, kurā tā tiek saprasta, iegūst saistībā ar saprotošo Es un nevis, teiksim, sākotnēja jēgviedokļa Es rekonstrukcijā.

Tādējādi saprašanas un izklāstīšanas iekšējo vienību apstiprina tiesi tas, ka izklāsts, kas izvērs kāda teksta jēgas implikācijas un piešķir tām izteikti valodisku veidu, salīdzinājumā ar doto tekstu šķiet jauns darinājums, taču līdzās saprašanai nepretendē pats uz savu eksistenci. Mēs jau iepriekš norādījām,<sup>115</sup> ka izklāstošie jēdzieni tiek atcelti noslēgtajā saprašanā, jo tiem ir jāpazūd. Tas nozīmē, ka tie nav patvaļīgi palīgīdzekļi, ko paņem un pēc izmantošanas noliek malā, tie pieder lietas (kas ir jēga) iekšējam sadalījumam. Arī uz izklāstošo vārdu attiecas tas, kas attiecas uz jebkuru vārdu, kurā īstenojas domāšana, proti, ka tas kā tāds nav priekšmetisks. Kā saprašanas īstenojums tas ir vēsturiski iedarbīgās apziņas aktualitāte, un kā tāds tas ir spekulatīvs: tas ir netverams pats savā būtībā un tomēr atspoguļo to, kas paveras tā priekšā.

Izklāstītāja valoda, protams, ir sekundārs valodas fenomēns salīdzinājumā, piemēram, ar cilvēciskās saprašanās vai dzejnieka vārda nepastarpinātību. Tā pati atkal saistās ar valodisko. Un tomēr izklāstītāja valoda reizē ir arī visaptveroša valodiskā manifestācija, kas ietver sevī visas valodas izmantošanas un valodisko veidojumu formas. Mēs balstījāmies uz šo visaptverošo saprašanas valodiskumu, uz tā saistību ar prātu vispār, un tagad redzam, kā šajā aspektā saplūst mūsu pētījumu veselums. Mūsu izklāstītā hermeneitikas problēmas attīstība no Šleiermahera un Dilteja līdz Huserlam un Heidegeram vēsturiski apstiprina to, ko tagad esam ieguvuši: filoloģijas metodiskā pašapjēgsme tiecas uz sistemātisku filosofijas jautājuma nostādni.

<sup>114</sup>Sk. lielisko, no jauna pieejamo Stencela studiju: Stenzel. *Über Sinn, Bedeutung, Begriff. Definition. Darmstadt, 1958.*

<sup>115</sup>Sk.: 372. lpp. un tālāk.

## c. HERMENEITIKAS UNIVERSĀLAIS ASPEKTS

Mūsu apsvērumus ir vadījis tas, ka valoda ir vidus, kurā Es un pasaule saplūst vai — vēl labāk — parādās savā sākotnējā savstarpējā piederībā. Mēs arī parādījām, ka attiecībā pret jēdziena dialektisko pastarpinājumu šis spekulatīvais valodas vidus ir galīga norise. Visos analizētajos gadījumos — gan sarunas valodā, gan dzejas valodā, gan arī izklāsta valodā — valodas spekulatīvā struktūra parādīja, ka tā ir nevis strikti dotā attēlošana, bet gan valodas-iegūšana, kurā sevi piesaka jēgas veselums. Tieši tā mēs pietuvojāmies antīkajai dialektikai, jo arī tajā pastāvēja nevis subjekta metodiskā aktivitāte, bet gan pašas lietas darbība, ko 'izcieš' domāšana. Šī pašas lietas darbība ir īsti spekulatīva kustība, kas satver runājošo. Mēs uzmeclējām tās subjektīvo refleksu runāšanā. Tagad mēs atpazīstam, ka šis pagrieziena no pašas lietas darbības, no jēgas valodas-iegūšanas norāda uz universāli ontoloģisku struktūru, proti, uz visa tā pamatsatversmi, uz ko vien vispār var vērsties saprašana. *Būtme, ko var saprast, ir valoda.* Hermeneitiskais fenomens šeit it kā atmet pats savu universalitāti atpakaļ uz saprastā būtmes satversmi, nosakot to universālā nozīmē kā *valodu*, bet savu saistību ar esošo — kā interpretāciju. Tādējādi mēs runājam ne tikai par mākslas valodu, bet arī par dabas valodu, jā, mēs vispār runājam par valodu, ko runā lietas.

Jau iepriekš mēs atzīmējām savdabīgo sarežģījumu [attiecībās] starp dabas izziņu un filoloģiju, kas raksturo modernās zinātnes sākumus.<sup>116</sup> Šeit mēs savā ziņā nokļūstam pie tā pamata. /Tas nepavisam nav nejausi, ka par 'dabas grāmatu' saka, ka tā saturot tikpat daudz patiesības kā Grāmatu Grāmata./ Tas, ko var saprast, ir valoda. Tas nozīmē: tas ir tāds, ka pats iz sevis priekšstata sevi saprašana. Arī no šīs puses apstiprinās valodas spekulatīvā struktūra. Valodas-iegūšana nenozīmē, ka tiek iegūta otra eksistence. Gluži pretēji, tas, kurā kaut kas priekšstatās, pieder tā paša būtmei. Tātad visā tajā, kas ir valoda, runa ir par spekulatīvu vienību, par atšķiršanu sevī — būt un priekšstatīt, par atšķiršanu, kas tomēr nedrīkst būt nekāda atšķiršana.

Līdz ar to valodas spekulatīvais būtmes veids parāda savu universāli ontoloģisko nozīmi. Tas, kas iegūst valodu, gan ir kaut kas cits nekā pats pateiktais vārds. Taču vārds ir vārds tikai caur to, kas tajā iegūst valodu. Tas ir šeit pats savā jutekliskajā būtme tikai tāpēc, lai teiktajā sevi atceltu. Un, otrādi: arī tas, kas iegūst valodu, nav nekāda bezvalodiska priekšdotība, vārdā tas iegūst pats sevis noteiktību.

<sup>116</sup>Sk.: 229. lpp. un tālāk.

Tagad mēs atpazīstam, ka šī spekulatīvā kustība mums padomā bija gan estētiskās, gan vēsturiskās apziņas kritikā, ar kuru sākām savu hermeneitiskās pieredzes analīzi. Mākslasdarba būtme nav nekāda par-sevi-būtme, kas atšķiras no tā translēšanas vai izpausmes kontingences, — tikai sekundārā viena vai otra tematizācijā parādās šāda 'estētiska atšķiršana'. Gluži tāpat arī tas — kāda notikuma nozīme vai kāda teksta jēga —, kas nāk pretim — vēsturiski vai filoloģiski — mūsu vēsturiskajai izziņai no tradējuma vai kā tradējums, nebija nekāds stingri sevī esošs priekšmets, ko vajag tikai konstatēt. Arī vēsturiskā apziņa patiesībā ietver sevī pagātnes un tagadnes pastarpinājumu. Pēc tam, kad mēs kā šāda pastarpinājuma universālo mediju atpazīnām valodiskumu, mūsu jautājuma nostādne no sava konkrētā sākumpunkta — estētiskās un vēsturiskās apziņas kritikas un to vietā liekamās hermeneitikas — izpletās līdz universālai jautāšanas perspektīvai. Jo cilvēciskā pasaules attieksme vispār un principā ir valodiska un līdz ar to — saprotama. Tādējādi hermeneitika ir nevis tikai tā saukto garazinātņu metodiskā bāze, bet gan *universāls filosofijas aspekts*.

Iz valodas vidus priekšmetiskojošā dabas izziņa un par-sevi-būtnes jēdziens, kas atbilst jebkuras izziņas intencei, apstiprinājās kā abstrakcijas rezultāts. Izreflektējoties no sākotnējās pasaules attieksmes, kas dota mūsu pasaules pieredzes valodiskajā satversmē, tā mēģina pārliecināties par esošo, metodiski ierīkojot savu izziņu. Visnotaļ pamatoti tā nopel visas zināšanas, kas nepieļauj šādu pārliecināšanos un tāpēc nespēj kalpot pieaugošajai dabas savaldīšanai. Turpretī mēs mēģinājām atbrīvot mākslas un vēstures būtnes veidu un tām atbilstošo pieredzi no ontoloģiskā aizsprieduma, ko satur zinātnes objektivitātes ideāls, un, ņemot vērā mākslas un vēstures pieredzi, nokļuvām līdz universālai hermeneitikai, kas skar cilvēka vispārīgo pasaules attieksmi. Ja mēs šo universālo hermeneitiku formulējām iz valodas jēdziena, tad tam vajadzēja ne tikai pasargāt no aplamā metodoloģisma, kura ietekmē garazinātnēs atradās objektivitātes jēdziens, bet arī novērst bezgalīguma metafizikas ideālistisko spirituālismu Hēgela garā. Hermeneitiskā pamatpiederze mums artikulējās ne tikai spriegumā starp svešatnumu un pazīstamību, pārprašanu un sapratni, kas valdīja pār Šleiermahera projektu. Drīzāk jau beigās mums šķita, ka Šleiermahers ar savu mācību par saprašanas divinatoro perfektumu ir radniecīgs Hēgelim. Balstīdamies uz saprašanas valodiskumu, mēs turpretim uzsveram valodiskās norises galīgumu, kurā ikreiz konkretizējas saprašana. Valoda, ko runā lietas — lai kādas tās arī būtu —, nav *logos ūsias* un nenoslēdzas bezgalīga intelekta pašnovērojumā, tā ir valoda, ko saklausā mūsu galīgi vēsturiskā būtība, kad mācāmies runāt.

Tas attiecas arī uz valodu, kurā runā tradējuma teksti, tāpēc radās patiesi vēsturiskas hermeneitikas uzdevums. Tas attiecas gan uz mākslas pieredzi, gan uz vēstures pieredzi — jā, jēdzieni «māksla» un «vēsture» paši ir uzskata formas, kas izdalās no hermeneitiskās būtmes universālā būtmes veida kā hermeneitiskās pieredzes formas.

Skaids, ka mākslasdarbam nav nekāda īpaša noteiksme, lai tam savā priekšstatījumā būtu būtme, un gluži tāpat tā nav nekāda vēstures būtmes īpatnība, lai tā tiktu saprasta savā nozīmē. Sevis-priekšstatīšana, tapt saprastam — tas ne tikai ir savstarpēji saistīts, tā ka viens pāriet otrā un mākslasdarbs ar savu iedarbības vēsturi un vēsturiski tradētais ar savas saprašanas tagadni ir viens, bet arī spekulatīvi, pati sevi atšķirot, sevi priekšstatot, valoda, kas izsaka jēgu, ir ne tikai māksla un vēsture, bet arī viss esošais, tiklīdz to var saprast. Būtmes spekulatīvā satversme, kas ir hermeneitikas pamatā, ir tikpat universāla kā prāts un valoda.

Ontoloģiskais pagrieziens, ko ieguvusi mūsu hermeneitiskā jautājuma nostādne, tuvina tādām metafiziskām jēdzienam, kura nozīmi varam padarīt auglīgu, tikai atgriežoties pie tā izcelsmes. *Skaistā jēdziens*, kam 18. gadsimtā estētikas problemātikas ietvaros nācās dalīties centrālajā pozīcijā ar cildenā jēdzienu un kas 19. gadsimtā līdz ar klasicisma estētisko kritiku tika pilnīgi eliminēts, pirms tam, kā zināms, bija universāls metafizisks jēdziens, un tam metafizikas, t.i., vispārīgās mācības par būtmi, ietvaros bija funkcija, kas nepavisam nebija ierobežota ar estētisko šaurākā nozīmē. [Vēl] būs redzams, ka šis senais skaistā jēdziens spēj kalpot arī visaptverošai hermeneitikai, kas mums izaugusi no garazinātņu metodoloģisma kritikas.

Jau vārda nozīmes analīze rāda, ka skaistā jēdziens ir ciešā radniecībā ar mūsu izstrādāto jautājuma nostādni. Vācu valodas vārds «skaists» — *schön* —, grieķiski ir *kalon*. Tiesa, tam nav pilnīgas atbilstības vācu valodā, pat tad, ja piesaistām pastarpinošo [latīņu vārdu] *pulchrum*. Tomēr grieķu doma ir zināmā mērā determinējusi vācu vārda nozīmes vēsturi, tā ka abu vārdu būtiskie nozīmes momenti ir kopīgi. Tā, piemēram, mēs sakām — «skaistās» mākslas. Ar papildinājumu «skaists» mēs atšķiram no tā, ko dēvējam par tehniku, t.i., no «mehāniskajām» mākslām, kas gatavo derīgo. Līdzīgi ir arī ar tādiem vārdu savienojumiem kā «skaisti tikumi», «skaistā literatūra», «skaistgarīgs» u. tml. Visos šajos izteicienos vārds «skaists», tāpat kā grieķu *kalon*, ir līdzīgā pretstatā ar jēdzienu chrēsimon. Viss, kas nepieder pie dzīvei nepieciešamā, bet attiecas uz dzīves «kā», uz eu zēn, proti, uz visu, ko grieķi saprata ar *paideia*, saucas *kalon*. Skaistas lietas ir tādas, kuru vērtība ir acīmredzama. Nevar jautāt par mērķi, kam tās kalpo. Tās ir lieliskas pašas par sevi

(*di' hautō hairēton*), nevis kā derīgais, vēloties ko citu. Jau valodas izmantojums ļauj iepazīt tā, kas tiek dēvēts par kalon, paaugstināto būtmes rangū.

Taču šajā pašā virzienā norāda arī ierastais pretstats, ko nosaka skaistā jēdziens kā pretstats nejaukajam (*aischron*). *Aischron* (nejauks) ir tas, kas neiztur skatu. Skaists ir tas, ko var skatīt, [kas ir] izskatīgs vārda visplašākajā nozīmē. «Izskatīgais» (*Ansehnlich*) arī vācu valodas izmantojumā ir izteikums kaut kam ievērojamam (*Grösse*). Un patiesām vārda «skaists» izmantošanai — gan grieķu, gan vācu valodā — vienmēr ir vajadzīgs zināms izskatīgs lielums. Tā kā nozīmes virzība uz izskatīgo norāda uz visu pieklājīgā, tikumu sfēru, tā tuvinās arī jēdzieniskajai artikulācijai, kas bija dota pretstatā derīgajam (*chrēsīmon*).

Tāpēc skaistā jēdziens ir ļoti cieši saistīts ar labā (*agathon*) jēdzienu, jo labais, ko izvēlas tā pašā labad — kā mērķi —, visu pārējo pakārto kā derīgus līdzekļus. Jo to, kas ir skaists, neizvēlas kā līdzekli kaut kam citam.

Tā, piemēram, Platona filosofijā mēs atrodam ciešu labā idejas saistību ar skaistā ideju, bet nereti pat to [savstarpējo] aizstātību. Labais un skaistais ir ārpus visa nosacītā un daudzā: ceļa beigās, kas ved caur daudzveidīgi skaisto, mīloša dvēsele skaisto sevi sastop kā vieno, vienveidīgo, pārmērīgo («Simposijs»); gluži tāpat arī labā ideja ir ārpus visa nosacītā un daudzā, kas ir labs tikai zināmā aspektā («Valsts»). Skaistais sevi rāda sevi esam ārpus visa esošā — tāpat kā labais par sevi (*epekeina*). Tātad esošā kārtība, kas pastāv pakārtojumā uz labo, saskan ar skaistā kārtību. Mīlestības ceļš, ko māca Diotīma, ved no skaistas miesas uz skaistām dvēselēm un tad uz skaistiem iekārtojumiem, tikumiem un likumiem, visbeidzot — uz zinātnēm (piemēram, uz skaistām skaitļu attiecībām, kas pazīstamas skaitļu mācībai), uz «skaisto runu plašo jūru»<sup>117</sup> — un ved ārpus visa tā. Var jautāt, vai iziešana no jutekliski skatāmā sfēras 'inteligiblabajā' patiesām ir skaistā skaistības diferencēšana un kāpināšana, nevis tāda esošā diferencēšana, kas ir skaists. Taču Platons acīmredzot domā, ka būtmes teleoloģiskā kārtība ir arī skaistības kārtība, ka inteligiblabajā jomā skaistība izpaužas tīrāk un skaidrāk nekā skatāmajā, ko saduļķo nesamērīgais un nepilnīgais. Līdzīgi arī viduslaiku filosofija skaistā jēdzienu pavisam cieši sakļāva ar labā — *bonum*, — jēdzienu: tik cieši, ka viena klasiska Aristoteļa pasāža par kalon viduslaikiem palika slēgta, jo vārds «kalon» vienkārši tiek atveidots ar *bonum*.<sup>118</sup>

<sup>117</sup> *Symp. 210d*: runas = attiecības. /Sk.: *Unterwegs zur Schrift (Ges. Werke. Bd. 7)*./

<sup>118</sup> *Arist. Met. M 4, 1078a 3* — 6. Sk. Grābmana priekšvārdu: *Ulrich von Strassburg. De Pulchro. S. 31 (Jb. bayer. Akad. d. Wiss. 1926)*. Sk. arī vērtīgo Dž. Santinello priekšvārdu: *Nicolai de Cusa. Tota pulchra es. Atti e Mem. della Academia Patavina LXXI*. Kūzas Nikolajs atsaucas uz Dionisiju Areopagitu un Albertu Lielo, kas nosaka visu viduslaiku domu par skaisto.

Šīs skaistā idejas un teleoloģiskās būtmes kārtības ciešās sasaistes bāze ir pītagoriski platoniskais mēra jēdziens. Platons nosaka skaisto caur mēru, samērotību un proporcionalitāti, Aristotelis par skaistā momentiem (*eidē*) dēvē kārtību (*taxis*), pareizu proporcionalitāti (*symmetria*) un noteiktību (*hōrismenon*) un eksemplārā veidā atrod to matemātikā. Ciešā saistība starp skaistā matemātiskajām būtības kārtībām un debesu kārtību nozīmē, ka kosmoss, visas skatāmās labkārtības paraugs, vienlaikus ir vislabākais skaistā piemērs skatāmajā. Samērotība, simetrija ir skaistbūtmes izšķirīgie nosacījumi.

Kā redzams, šāda skaistā noteiksme ir universāli ontoloģiska. Daba un māksla šeit nav nekāds pretstats. Tas, protams, nozīmē, ka tieši skaistā aspektā dabas prioritāte nav apstrīdama. Dabas kārtības veidola veselumā māksla var uztvert mākslinieciskās veidošanas atstātās iespējas un šādi pilnveidot būtmes kārtības skaisto dabu. Taču tas nepavisam nenozīmē, ka 'skaistums' pirmām kārtām sastopams mākslā. Kamēr esošā kārtība pati tiek saprasta kā dievišķa vai kā Dieva darinājums — un tā tiek uzskatīts līdz pat 18. gadsimtam —, tikmēr arī mākslu kā izņēmuma gadījumu var saprast tikai šīs būtmes kārtības horizontā. Mēs jau parādījām, ka tikai 19. gadsimtā estētikas problemātika pārceļas uz mākslas redzespunktu. Tagad redzam, ka tā pamatā ir metafizisks process. Ontoloģiski šāda pārceļšanās uz mākslas redzespunktu paredz bezveidolīgi domātu resp. mehānisku likumu pārvaldītu būtmes masu. Cilvēka mākslinieciskais gars, kas no mehāniskām konstrukcijām veido derīgo, galu galā arī visu skaisto saprot saskaņā ar paša gara darinājumiem.

Tam atbilst arī tas, ka, tikai tuvojoties esošā mehāniskās konstruējamības robežām, modernajai zinātnei nācās atcerēties «veidola» patstāvīgo būtmes valenci un ieviest veidola — taču aizvien vēl tikai kā formālas simetrijas — ideju kā papildinošu izziņas principu dabas skaidrojumā, pirmām kārtām dzīvās dabas skaidrojumā (bioloģijā, psiholoģijā). Līdz ar to tā nevis atstāj savu principiālo nostāju, bet gan tikai mēģina savu mērķi — esošā zinātnisku savaldīšanu — sasniegt daudz rafinētākā ceļā. Tas jāuzsver attiecībā pret modernās dabas izpētes pašizpratni.<sup>119</sup> Taču vienlaikus zinātne pati pie savām robežām, pie tās īstenotās dabas savaldīšanas robežām, pieļauj dabas skaistumu un mākslas skaistumu, kas kalpo neieinteresētai labpatikai. Mēs

<sup>119</sup>Iepriekšējam atainojumam vajadzētu būt daudz diferencētākam. Par veidolīgo ir runa ne tikai zinātnē par cilvēku. Mehāniskās konstrukcijas jēdziens arī neļauj aptvert «simetrijas», «kārtības veidolus», «sistēmas». Un tomēr šis 'skaistums', kas atalgo pētnieku, nav nekāda cilvēka pašastapašanās ar sevi pašu./

aprakstījām dabas skaistā un mākslas skaistā attiecību apvēršanos kā procesu, kurā dabas skaistais galu galā tik ļoti [lielā mērā] zaudē savu prioritāti, ka tiek domāts kā gara reflekss. Mēs varētu piebilst, ka pats «dabas» jēdziens tiek veidots atskatā uz mākslas jēdzienu, kas to raksturo kopš Ruso [laikiem]. Kā [kaut kas] cits [attiecībā pret] dabu, kā ne-Es, un kā tādām tam vairs nepienākas universāli ontoloģiskā cieņa, kas piemita kosmosam kā skaisto lietu kārtībai.<sup>120</sup>

Neviens, protams, nevar [nopietni] domāt, ka šī attīstība vienkārši padarāma atgriezeniska un ka, piemēram, skaistā metafiziskais rangs, ko mēs atrodam grieķu filosofijā, atjaunojams tādējādi, ka tiek atjaunināts šīs tradīcijas pēdējais veidols — 18. gadsimta pilnības estētika. Lai cik neapmierinošam mums liktos Kanta aizsāktā attīstība uz subjektivismu jaunākajā estētikā, estētiskā racionālisma nepamatotību viņš pierādījis pārliecinoši. Taču nepavisam nav pareizi, ka skaistā metafizika tiek balstīta tikai mēra ontoloģijā un teleoloģiskajā būtmes kārtībā, uz ko galu galā atsaucas racionālistiskās noteikumu estētikas klasicistiskā šķietamība. Skaistā metafizika patiesībā nesakrīt ar šādu estētiskā racionālisma pielietojumu. Atgriešanās pie Platona drīzāk jau ļauj iepazīt pavisam citu skaistā fenomena aspektu, un tieši tas arī mūs interesē sakarā ar hermeneitisko jautājuma nostādni.

Lai cik cieši arī Platons saistīja skaistā ideju ar labā ideju, viņš tomēr paturēja vērā atšķirību starp abām, un šī atšķirība satur savdabīgu *skaistā pārākumu*. Mēs redzējam, ka labā netveramība rod atbilstību skaistajā<sup>121</sup>, t.i., esošā samērotībā un tai piederīgajā atklātībā (*alētheia*), jo galu galā tas ir kaut kas pārmērīgs. Taču Platons var arī pateikt, ka, mēģinot aptvert pašu labo, tas aizbēg skaistajā. Tātad skaistais atšķiras no pilnīgi netveramā labā tādējādi, ka tas ir vieglāk aptverams. Tā paša būtībā ir būt [tādam, kas] izpaužas. Meklējot labo, sevi rāda skaistais. Tas izceļ labo cilvēka dvēselei. Tas, kas sevi rāda pilnīgā veidolā, pievelk mīlestības alkas. Skaistais iegūst simpātijas nepastarpināti, turpretī cilvēku tikumības vadulas tikai grūti nojaušamas izpausmju neskaidrajā medijā, jo tām it kā nav savas gaismas, tā ka mēs bieži vien nokļūstam tikumības netīro atdarinājumu un šķietamo veidolu varā. Ar skaisto ir citādi. Tam pašam ir savs gaišums, tā ka šeit mūs nekārdina

<sup>120</sup>/ Sk. Vines referātu «Die Philosophie und die Wissenschaft vom Menschen» (1984) un Lundas referātu «Naturwissenschaft und Hermeneutik» (1986); abi kas drīz tiks publicēti./

<sup>121</sup>/ *Phileb.* 64e 5. Savā grāmatā «Platona dialektiskā ētika» šo pasāžu esmu aplūkojis detalizētāk (14. §). /*Ges. Werke. Bd. 5. S. 150 f.*/ Sk. arī: Krüger G. *Einsicht und Leidenschaft*. S. 235 f.

deformēti attēlojumi. Jo «tikai skaistajam ticis, ka tas visbiežāk ir pašizgaismojošs (*ekphanestaton*) un mīlestības vērts».<sup>122</sup>

Šajā skaistā anagōģiskajā funkcijā, ko neaizmirstami atainojis Platons, kļūst redzams skaistā ontoloģiskais struktūrmoments un līdz ar to — pašas būtmes universālā struktūra. Acimredzot skaistā atšķirība no labā ir tāda, ka skaistais priekšstatās pats no sevis, padara nepastarpināti ieskatīgu savā būtībā. Līdz ar to tam ir pati svarīgākā ontoloģiskā funkcija, kāda vien var būt, proti, pastarpināšanas funkcija starp ideju un parādību. Tas ir platonisma metafiziskais krusts. Tas sablīvējas līdzdalības (*methexis*) jēdzienā un attiecas gan uz parādības attiecībām ar ideju, gan uz ideju savstarpējām attiecībām. Kā rāda [dialogs] «Faidrs», tā nav nejausība, ka Platons šīs apstrīdētās «līdzdalības» attiecības vislabprātāk skaidro, izmantojot skaistā piemēru. Tajā, kas ir skaists, skaistā ideja patiešām ir nedalīti un pilnīgi klātesoša. Tāpēc ar skaistā piemēru var izskaidrot eidosa 'parūsiju', kas ir padomā Platonam, un sakarā ar loģiskajām grūtībām, kas raksturo 'tapšanas' līdzdalību 'būtmē', piedāvāt lietas evidenci. 'Klātbūtne' pārliecināši pieder pie paša skaistā būtmes. Skaistumu, protams, var arī piedzīvot kā atspulgu no kaut kā pārdabiska, tomēr tas pastāv skatāmajā. Taču tas, ka skaistums patiešām ir kaut kas cits, citas kārtības būtība, parādās tā izpaušmes veidā. Tas pēkšņi parādās, un tikpat pēkšņi — bez pārejām, nepastarpināti — tas ir pagājis. Ja kopā ar Platonu jārunā par plaisu (*chōrismos*) starp juteklisko un ideālo, tad tur tā ir un turpat arī noslēdzas.

Skaistais izpaužas ne tikai tajā, kas ir jutekliski skatāms, bet arī tā, ka tikai tieši tā tas arī ir īsti klātesošs, t.i., izceļas kā viens no visa pārējā. Skaistais patiešām ir 'visbiežāk izgaismojošais' (*to ekphanestaton*). Striktā robeža starp skaisto un to, kas nav līdzdalīgs skaistajā, starp citu, ir arī fenomenoloģiski pilnīgi pārbaudīts atzinums. Jau Aristotelis<sup>123</sup> par «pilnīgiem darbiem» saka, ka tiem nevar neko nedz pielikt, nedz atņemt: vārigais vidus, samērotības precizitāte ir skaistā būtības vissenākā sastāvdaļa. Atcerēsimies kaut vai harmoniju vārigumu, no kurām veidojas mūzika.

Tātad «izpaušanās» ne tikai ir viena no skaistā īpašībām, bet arī veido tā īsto būtību. Skaistā izceltība — [spēja] nepastarpināti pievilkt cilvēka dvēseles alkas — sakņojas tā būtmes veidā. Esošā samērotība ne tikai ļauj tam būt, kas tas ir, bet arī parādīties kā sevi samērotam harmoniskam veselumam. Tā ir atklātība (*alētheia*), par kuru Platons runā [dialogā] «Filebs» un kas pieder

<sup>122</sup> *Phaidr.* 250d 7.

<sup>123</sup> *Eth. Nic.* B 5, 1106b 9: *hothen eiōthasin epilegein tois eu echūsīn ergois, hoti ūte aphelein estin ūte prostheinai.*

pie skaistā būtības.<sup>124</sup> Skaistums ir nevis vienkārši simetrija, bet gan pats uzmirgojums, kurā tā sakņojas. Tas ir viens no mirdzēšanas veidiem. Bet mirdzēt nozīmē: atmirdzēt un tajā, uz ko krīt mirga, pašam izpausties. Skaistajam ir *gaismas* būtmes veids.

Tas nozīmē ne tikai to, ka bez gaismas nekas skaists neizpaužas, nekas nevar būt skaists. Tas nozīmē arī to, ka skaistā skaistums izpaužas kā gaisma, kā spidums skaistajā. Skaistums pats izpauž sevi. Gaismas vispārīgais būtmes veids patiešām ir būt šādi sevī reflektētai. Gaisma jau nav tā gaisums, ko tā apgaismo; ļaujot citam kļūt skatāmam, tā pati kļūst skatāma, un tā ir skatāma tikai tādā veidā, ka padara skatāmu visu pārējo. Jau antikā doma ir uzsvērusi šo gaismas reflektīvo satversmi<sup>125</sup>, un tas atbilst jaunākajā filosofijā tik izšķirīgajai refleksijas jēdziena sākotnējai iekļaušanai optiskā sfērā.

Acīmredzot reflektīvajā satversmē, kas veido gaismas būtmi, sakņojas tas, ka gaisma saista skatīšanos un skatāmo, tā ka bez gaismas nav nedz skatīšanās, nedz skatāmā. No šīs triviālās konstatācijas daudz kas izriet, ja pārdomā gaismas saistību ar skaisto un skaistā jēdziena plašo nozīmes [spektru]. Tā patiešām ir gaisma, kas skatāmās lietas artikulē par veidoliem, kuri ir reizē 'skaisti' un 'labi'. Taču skaistais neaprobežojas ar skatāmā jomu. Tas, kā redzējam, vispār ir labā izpausmes veids, esošā, kādam tam jābūt, izpausmes veids. Gaisma, kurā artikulējas ne tikai skatāmais, bet arī inteligiblā joma, ir nevis saules gaisma, bet gan gara, *nūs*, gaisma. Uz to jau norāda Platona dziļdomīgā analogija<sup>126</sup>, no kuras Aristotelis attīstīja mācību par *nūs* un viņam sekojošā viduslaiku kristietiskā doma — mācību par *intellectus agens*. Gars, kas iz sevis paša izvērš domātā daudzveidību, tieši šajā izvēršanā ir pats sev klātbūtnīgs.

Tā ir platoniski neoplatoniskā gaismas metafizika, kam pievienojas kristietiskā mācība par Vārdu — par *verbum creans* —, kuru mēs esam atzinīgi un detalizēti izvērtējuši. Ja skaistā ontoloģisko struktūru mēs nodēvējam par izpaušanos, kurā lieta parādās savā mērā un savās aprisēs, tad tas pats attiecas uz inteligiblā jomu. Gaisma, kas itin visam ļauj parādīties tā, ka tas kļūst sevī atjausams un saprotams, ir vārda gaisma. Tātad gaismas metafizikā balstās ciešā saistība starp skaistā izpaušanos un saprotamā atjausamību.<sup>127</sup> Un tieši šī saistība mūs vadija hermeneitiskajā jautājuma nostādņē. Atgādināšu, ka

<sup>124</sup> Plat. *Phil.* 51d.

<sup>125</sup> *Stoic. vet. fragm.* II 24, 36, 36, 9.

<sup>126</sup> *Rep.* 508d.

<sup>127</sup> Neoplatoniskajai tradīcijai, kas caur Dionīsiju Areopagītu un Albertu Lielo iedarbojas uz sholastiku, ir pazīstama šī saistība. Par priekšvēsturi sk.: Blumenberg H. *Licht als Metapher der Wahrheit // Studium generale* 10. 1957. Heft 7.

mākslasdarba būtmes analīze noveda līdz hermeneitikas jautājuma nostādnei un ka tā izpletās līdz universālai jautājuma nostādnei. Tas viss notika bez jebkāda atskata uz gaismas metafiziku. Ja esam aptvēruši tās radniecību ar mūsu jautājuma nostādni, tad mums var palīdzēt tas, ka gaismas struktūra ir noteikti nošķirama no metafiziskā priekšstata par gaismas jutekliski garīgo avotu neoplatoniski kristietiskās domas garā. Tas kļūst skaidrs jau no Augustīna dogmatiski interpretētās Radišanas. Augustīns ņem vērā to<sup>128</sup>, ka gaisma tiek radīta pirms lietu atšķiršanas un gaismu izstarojošo debesu ķermeņu radīšanas. Taču viņš īpaši uzsver to, ka sākotnējā debesu un zemes radīšana norisinās bez dievišķā Vārda. Tikai radot gaismu, Dievs sāk *runāt*. Šo runāšanu, kurā tiek nosaukta un radīta gaisma, viņš interpretē kā garīgu gaismas tapšanu, kas nodrošina izveidoto lietu atšķirību. Tikai caur gaismu kļūst iespējams pirmradītās debesu un zemes masas bezformību izveidot daudzveidīgās formās.

Augustīna dziļdomīgajā 1. Mozus grāmatas iztulkojumā mēs izdzirdam to spekulatīvo valodas interpretāciju, kuru izstrādājam hermeneitiskās pasaules pieredzes struktūranalīzē, — ka domātā daudzveidība izriet tikai no vārda vienības. Līdz ar to mēs tūdaļ pat atpazīstam, ka gaismas metafizika izvirza priekšplānā tādu antīkā skaistā jēdziena aspektu, kas saglabā savas tiesības arī tad, ja to atsvabina no saistības ar substances metafiziku un metafiziskās sasaistes ar dievišķi bezgalīgo garu. Tātad mūsu analīze par skaistā pozīciju klasiskajā grieķu filosofijā rāda, ka šim metafizikas aspektam ir produktīva nozīme arī vēl attiecībā pret mums.<sup>129</sup> Tas, ka būtme ir pašparāde un jebkura saprašana ir norise, — šī pirmā un pēdējā atziņa — pārkāpj gan substances metafizikas horizontu, gan metamorfozi, ko substances jēdziens piedzīvojis subjektivitātes un zinātniskās objektivitātes jēdzienā. Tādējādi skaistā metafizikai ir savas konsekvences attiecībā pret mūsu jautājuma nostādni. Tagad runa vairs nav par to, kas šķita uzdevums 19. gadsimta diskusijā: par mākslas un mākslinieciskā — vai arī vēstures un garazinātņu metodikas — patiesības pretenzijas zinātniski teorētisku attaisnošanu. Tagad runa ir drīzāk par daudz plašāku uzdevumu: nostiprināt hermeneitiskās pasaules pieredzes ontoloģiskās zemlikas.

<sup>128</sup>Viņa komentārā par 1. Mozus grāmatu.

<sup>129</sup>Šajā sakarībā jāuzsver, ka Heidegera [mācība] ļauj produktīvi interpretēt patristisko un sholastisko domu. Sk., piemēram: Müller M. *Sein und Geist*. 1940: *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. 2. Aufl. S. 119 ff. 150 ff.

Skaistā metafizika pirmām kārtām ļauj izgaismot divus punktus, kas izriet no attiecībām starp skaistā izpaušanos un saprotamā atjaušamību. Pirmkārt, gan skaistā izpaušanās [aktam], gan saprašanas būtmes veidam piemīt *notikuma raksturs*, un, otrkārt, hermeneitiskā pieredze kā tradētās jēgas pieredze ir līdzdalīga *nepastarpinātībā*, kas izsenis raksturo skaistā pieredzi, kā arī jebkuru *patiesības* evidenci.

1. Zemlikas, ko mums sagatavojušas tradīcijas gaismas un skaistuma spekulācijas, vispirms jau ļauj leģitimēt prioritāti, ko hermeneitiskās pieredzes ietvaros attiecinājām uz [pašas] lietas darbību. Tagad kļūst skaidrs, ka runa nav nedz par mitoloģiju, nedz par vienkāršu dialektisku apvēršanu Hēgela garā, runa ir par sena patiesības momenta iedarbību, kas spēj turēties preti modernajai zinātnes metodikai. Uz to norāda jau mūsu izmantoto jēdzienu vārdvēsture. Mēs teicām, ka skaistais, tāpat kā viss jēgpilnais, ir «atjaušams».

Atjaušanas jēdziens attiecas uz retorikas tradīciju. *Eikos, verisimile*, patiesi-jaušamais, atjaušamais iekļaujas virknē, kas aizstāv savas tiesības attiecībā pret pieradītā un zināmā patiesumu un drošumu. Atgādināšu, ka mēs īpašu nozīmi piešķirām *sensus communis*.<sup>130</sup> Uz atjaušanu var būt iedarbojusies arī mistiski piētiskā atskaņa no *illuminatio* — apgaismes (atskaņa, kas bija dzirdama arī *sensus communis* [jēdzienā], piemēram, Ētingera<sup>131</sup> [mācībā]). Katrā ziņā ne vienā, ne otrā jomā gaismas metaforika nav nejauša. Runāt par norisi vai lietas darbību liek pati lieta. Tas, kas ir atjaušams, vienmēr ir teiktais: priekšlikums, plāns, pieņēmums, arguments u.tml. Turklāt vienmēr tiek domāts, ka atjaušamais nav pierādīts un pilnīgi drošs, ka iespējamā un pieļaujamā ietvaros tas apstiprina sevi kā kaut ko prioritāru. Tā mēs pat varam atzīt, ka argumentā kaut kas ir atjaušams, ja gribam respektēt kādu pretargumentu. Turklāt [jautājums par to], kā tas savienojams ar visu, ko mēs paši uzskatām par pareizu, paliek atklāts, un tiek tikai teikts, ka tas ir «sevi» atjaušams, t.i., kaut kas runā tā labad. Saistība ar skaisto šādā izteicienā ir pilnīgi skaidra. Arī skaistais pievērs sev, it kā tas tūdaļ pat būtu pakārtots mūsu orientācijas un vērtējumu veselumam. Jā, gluži tāpat, kā skaistais ir sava veida pieredze, kas parādās un izceļas visas mūsu pieredzes ietvaros kā apbūrumus un dēka un izvērza savu hermeneitiskās integrācijas uzdevumu, tā arī atjaušamajā vienmēr ir kāds pārsteigums, kas līdzinās jaunas gaismas atjaušanai, kurā paplašinās vērojamā joma.

<sup>130</sup>Sk.: 31. lpp. un tālāk.

<sup>131</sup>/Sk.: Oetinger als Philosoph (Kl. Schr. Bd. III. S. 89 — 100; Ges. Werke. Bd. 4.)/

Hermeneitiskā pieredze attiecas uz šo jomu, jo arī tā ir īstas pieredzes norise. Tas, ka teiktajā kaut kas tiek atjausts, kaut arī nav visos virzienos pārliecināts, pārbaudīts un izlemts, patiesām sakrīt ar to, ja mūs iz tradējuma kaut kas uzrunā. Tradētais uzstāj uz savām tiesībām tur, kur tas tiek saprasts, un pārvirza horizontu, kas mūs aptvēra pirms tam. Tā ir īsta pieredze parādītājā nozīmē. Gan skaistā izpaušanās, gan hermeneitiskā norise principiāli paredz cilvēciskās eksistences galīgumu. Var pat jautāt, vai bezgalīgs gars var piedzīvot skaisto tāpat kā mēs. Vai viņš var redzēt kaut ko citu bez tā priekšā esošā veseluma skaistuma? Skaistā «izpaušanās» šķiet esam rezervēta cilvēciski galīgajai pieredzei. Viduslaiku doma pazīst līdzīgu problēmu, proti, kā skaistums var būt Dievā, ja viņš ir Viens, nevis daudzējādais. Tikai Kūzieša mācība par daudzā *complicatio* Dievā piedāvā apmierinošu risinājumu (sk. iepriekš citēto Kūzieša «*Sermo de pulchritudine*»). Sakarā ar to visnotaļ pamatoti šķiet, ka Hēgeļa bezgalīgo zināšanu filosofijai māksla ir viena no priekšstatu formām, kas tiek atcelta jēdzienā un filosofijā. Arī hermeneitiskās pieredzes universalitāte būtu principiāli nepieejama bezgalīgam garam, kurš visu, kas ir jēga, visu *noēton*, izvērš iz sevis un pilnīgā sevis paša pašnovērojumā domā visu domājamo. Aristoteļa dievs (kā arī Hēgeļa gars) ir atstājis aiz sevis «filosofiju», šo galīgās eksistences kustību. Platons saka, ka neviens dievs nefilosofē.<sup>132</sup>

Par to, ka mēs atkal varējām atsaukties uz Platonu, kaut arī grieķu logosa filosofija tikai daļēji ļauj saskatīt hermeneitiskās pieredzes augsni — valodas vidu —, mēs acīmredzot varam pateikties šai otrajai Platona skaistuma mācības pusei, kas aristoteliski sholastiskās metafizikas vēsturē pastāv kā zemvirsas straume un pie izdevības, piemēram, neoplatoniskajā un kristietiskajā mistikā un teoloģiskajā un filosofiskajā spirituālismā, iznāk virspusē. Šajā platonisma tradīcijā tika izveidots jēdzieniskais vokabulārs, kas vajadzīgs domāšanai par cilvēciskās eksistences galīgumu.<sup>133</sup> Arī afinitāte, kas atklājas starp Platona mācību par skaisto un universālās hermeneitikas ideju, apliecina šīs platoniskās tradīcijas kontinuitāti.

2. Ja paturam vērā ontoloģisko pamatsatversmi, ka būtme ir *valoda*, t.i., *pašparāde*, ko mums atklājusi hermeneitiskā būtmes pieredze, no tās izriet ne tikai skaistā notikuma raksturs un jebkuras saprašanas norises struktūra. Kā skaistā būtmes veids iezīmē vispārīgo būtmes satversmi, tā kaut kas līdzīgs

<sup>132</sup> *Symp. 204a 1.*

<sup>133</sup> Sal. ar Šartras skolas nozīmi Kūzas Nikolajam I, ko galvenokārt uzsvēris R. Klibanskis. Sk. arī: *De arte coniecturis. Ed. von J. Koch. Köln. 1956.*

notiek ar tam piederīgo *patiesības jēdzienu*. Arī šeit mēs varam vadīties pēc metafiziskās tradīcijas, taču arī šeit mums jāpajautā, kas tajā vēl ir nozīmīgs hermeneitiskajai pieredzei. Saskaņā ar tradicionālo metafiziku esošā patiesā-būtme attiecas uz tā transcendentālo noteiksmi un visciešākajā veidā ir saistīta ar labbūtni (kurā savukārt izpaužas skaistbūtme). Atgādināsim Akvīnas Toma izteikumu, ka skaistais nosakāms saistībā ar izzīņu, bet labais — saistībā ar iekāri.<sup>134</sup> Skaists ir tas, kura skatījumā rimst alkas: *cuius ipsa apprehensio placet*. Bez labbūtnes skaistais pievieno pakārtošanos izzīņas spēkam: *addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam*. Skaistā 'izpaušanās' šeit parādās kā gaisma, kas atspīd pār noformēto: *lux splendens supra formatum*.

Cenšoties izdalīt šo izteikumu no formas mācības metafiziskās kop-sakarības, mēs atkal balstāmies uz Platonu. Viņš pirmais skaistajā ir atklājis *alētheia* kā tā būtības momentu, un pilnīgi skaidrs, ko viņš ar to domā: skaistais — veids, kādā parādās labais, — padara sevi savā būtībā atklātu, priekšstatās. Tas, kas šādi priekšstatās, neatšķiras pats no sevis, priekšstatot sevi. Tas nav kaut kas priekš sevis un kaut kas cits priekš citiem. Tas nav arī kādā citā. Tas nav pār kādu veidolu izplūdis, no ārpuses nācis spīdums. Drīzāk jau tā ir paša veidola būtmes satversme — šādi spīdēt, šādi priekšstatīties. No tā izriet, ka, raugoties uz skaistbūtni, skaistais vienmēr ontoloģiski jāsaprot kā 'tēls'. Nav nekādas atšķirības, vai parādās 'tas pats' vai tā tēls. Kā jau redzējām, tas veido skaistā metafizisko izcilību, noslēdzot plaisu starp ideju un parādību. Pilnīgi skaidrs, ka skaistais ir 'ideja', t. i., tas pieder būtmes kārtībai, kas paceļas virs parādību paliem kā kaut kas sevī noturīgs. Taču tikpat skaidrs ir arī tas, ka tas parādās pats. Tas nepavisam, kā mēs redzējām, nenozīmē kādu instanci pret ideju mācību, tā ir skaistā problēmas koncentrēta eksemplificēšana. Tur, kur Platons apelē pie skaistā evidences, viņam nav jāpastāv uz pretstatu starp 'to pašu' un attēlu. Tas ir pats skaistais, kas nosaka un atceļ šo pretstatu.

Platona atgādināšana atkal kļūst nozīmīga patiesības problēmas sakarā. Analizējot mākslasdarbu, mēs mēģinājām pierādīt, ka pašparādi var uzskatīt par mākslasdarba patieso būtni. Šī mērķa [sasniegšanai] mēs piesaistījām spēles jēdzienu, un jau šis jēdziens mums norādīja uz vispārīgākām kop-sakarībām. Jo mēs redzējām, ka ārpus līdzdalības spēles norisē netiek 'ticēts' vai 'neticēts' tā patiesībai, kas priekšstatās spēlē.<sup>135</sup>

<sup>134</sup> Thomas Aq. S. Th. I q. 5. 4.

<sup>135</sup> Sk.: 108. lpp. un tālāk.

Estētiskajā jomā tas ir kaut kas pašsaprotams. Pat tad, ja dzejnieku godina kā reģi, viņa dzejā, piemēram, Hēlderlina dziedājumā par dievu atgriešanos, neviens nedomā saskatīt īstus pareģojumus. Drīzāk jau dzejnieks ir viedētājs, jo viņš pats priekšstata to, kas ir, bija un būs, un tādējādi pats apliecina to, par ko vēsta. Poētiskajā izteikumā tiešām ir kaut kas divnozīmīgs — gluži kā orākula izteikumā. Taču tieši tur slēpjas tā hermeneitiskā patiesība. Tas, kurš tajā saskata estētisku neobligātumu, kam trūkstot eksistenciālās nopietnības, acīmredzami pārprot to, cik fundamentāls hermeneitiskajai pasaules pieredzei ir cilvēka galīgums. Orākula divnozīmība ir nevis tā vājums, bet gan spēks. Gluži tāpat tukšumā mērķē arī tas, kurš grib pārbaudīt, vai Hēlderlins un Rilke patiesām ticēja saviem dieviem un eņģeļiem.<sup>136</sup>

Kanta fundamentālajai estētiskās labpatikas noteiksmi kā neieinteresētai labpatikai ir ne tikai negatīva nozīme — ka gaumes priekšmetu nedz izmanto kā kaut ko derīgu, nedz arī iekāro kā kaut ko labu —, bet arī pozitīva: labpatikas, «tīrā skata» estētiskajam saturam nevar pievienot «eksistenci», jo estētiskā būtme taču ir pašparāde. Tikai no morālā redzespunkta rodas interese par skaidrību eksistenci, piemēram, par lakstīgalas dziedājumu, kura maldinošā atdarināšanā, pēc Kanta [domām], ir kaut kas morāli aizvainojošs. Tiesa, tas vēl ir jautājums, vai no šīs estētiskās būtmes satversmes patiesām izriet tas, ka tur nav meklējama patiesība, jo nekas netiek izziņāts. Savās estētiskajās analizēs mēs esam parādījuši izziņas jēdziena šaurību, kas ierobežo šādu Kanta jautājuma nostādni, un jautājumā par mākslas patiesību atradām ceļu uz hermeneitiku, kurā māksla mums savienojās ar vēsturi.

Apstiprinājās arī tas, ka saprašana, kas saprasta tikai kā pret savu tekstu 'patiesību' pilnīgi vienaldzīgi filoloģiskas apziņas imanenti centieni, salīdzinājumā ar hermeneitisko fenomenu ir neattaisnota sašaurināšana. Taču bija arī skaidrs, ka tekstu saprašana nevar jau iepriekš izšķirties par patiesības jautājumu no pārāku lietīško zināšanu pozīcijām un saprašānā baudīt tikai savas pārākās lietīškās zināšanas. Drīzāk jau visa hermeneitiskās pieredzes cieņa — arī vēstures nozīme cilvēka izziņai vispār — izpaužas nevis vienkāršā pakārtošanā zināmajam, bet gan tajā, ka tradējumā sastaptais mums kaut ko saka. Šādā gadījumā saprašana, protams, neapmierinās ar visa jebkad uzrakstītā «saprašanas» tehnisko virtuozitāti. Gluži pretēji, tā ir īsta pieredze, t.i., sastapšanās ar kaut ko tādu, kas apliecina sevi kā patiesību.

<sup>136</sup> Sk. 348. lappusē citēto konfrontāciju ar R. Gvardini grāmatu par Rilki. /Sk. arī manu darbu par R.M. Rilki: *Poetica — Ausgewählte Essays. Frankfurt/M., 1977. S. 77 — 102 (Ges. Werke. Bd. 9).*

Tas, ka šāda sastapšanās — aiz jau aplūkotajiem cēloņiem — pati noslēdzas valodiskā īstenojuma izklāstā un ka līdz ar to valodas fenomens un saprašana vispār parādās kā universāls būtmes un izzīņas modelis, ļauj precīzāk noteikt saprašanā spēlējošās patiesības jēgu. Pašus vārdus, kas izsaka kādu lietu, mēs iepazīnām kā spekulatīvu norisi. To patiesība bija ar tiem izteiktajā, nevis kaut kādā noslēgta viedokļa subjektīvās partikularitātes bezspēcībā. Mēs atgādinām, ka pateiktā saprašana nav nekāds iejušanās veikums, uzminot runātāja dvēseles dzīvi. Protams, uz jebkādu saprašanu attiecas tas, ka izteiktais okazionālā jēgas papildinājumā iegūst savu noteiktību. Taču šī situācijas un kopsakarības noteiktība, kas papildina runu līdz jēgas totalitātei un pirmo reizi ļauj teiktajam būt pateiktam, attiecas nevis uz runājošo, bet gan uz izteikto.

Līdz ar to atbilstīgi arī poētiskais izteikums parādījās kā īpašs izteikumā pilnīgi iegājušas, iemiesotas jēgas gadījums. Dzejoli valodas-iegūšana ir kā iejūgšanās saistību kārtībā, kas nes un garantē teiktā 'patiesību'. Šāds apliecinājums ir jebkurai izteikšanai, ne tikai poētiskam izteikumam. «Nav lietas, kur izlauzies vārds.» Runāšana, kā jau uzsvērām, nekad nav tikai atsevišķā pakārtošana vispārīgam jēdzienam. Vārdu izmantošanā uzskatāmi dotais nav padarīts izmantojams kā atsevišķs vispārīgā gadījums, tas kļūst klātbūtnīgs teiktajā — gluži kā skaistā ideja ir klātbūtnīga tajā, kas ir skaists.

Tas, kas šeit saucas patiesība, arī vislabāk noteicams ar spēles jēdzienu: vārdu svars, ko sastopam saprašanā, it kā iztērējas-izspēlējas, tas ir valodisks process, tā teikt, spēle ar vārdiem, kas apspēlē domāto. *Valodiskās spēles* arī ir tās, kurās mēs kā tie, kas mācās (un kad gan mēs pārstājam tādi būt?), paceļamies līdz pasaules sapratnei. Tāpēc sakarā ar mūsu jautājuma nostādni vajag atgādināt spēles būtību, saskaņā ar kuru spēlējošā attieksmi nedrīkst saprast kā subjektivitātes attieksmi, jo drīzāk jau spēlē pati spēle, iesaistot sevi spēlētāju un tādējādi kļūstot par spēles kustības īsto *subjectum*.<sup>137</sup> Līdz ar to arī šeit runa ir nevis par spēli ar valodu vai mūs uzrunājošajiem pasaules pieredzes vai tradējumu saturiem, bet gan par pašas valodas spēli, kas mūs uzrunā, piedāvā un atkāpjas, jautā un pati sevi piepilda atbildē.

Tārad saprašana nav spēle tajā nozīmē, ka saprotošais spēlīgi atturas un izvairās no saistošas nostājas ieņemšanas attiecībā pret uzrunājošo pretenziju. Pašvaras brīvība, kas nepieciešama šādai izvairībai, nemaz nav dota, un

<sup>137</sup>Sk.: 106. lpp. un tālāk. Sk.: *Fink E. Spiel als Weltsymbol. [Stuttgart,] 1960.* Sk. arī manu apskatu — *Pb. Rdsch. 9. S. 1 — 8.*

tas arī bija jāpasaka spēles jēdziena attiecināšanai uz saprašanu. Tas, kas saprot, vienmēr jau ir iekļauts norisē, kurā stājas spēkā jēgpilnais. Tādējādi hermeneitiskā fenomena gadījumā visnotaļ pamatoti tiek izmantots tas pats spēles jēdziens, kurš tiek izmantots skaistā pieredzē. Kad mēs saprotam kādu tekstu, tā jēgpilnība pievelk tāpat, kā pievelk skaistais. Jēgpilnais kļūst nozīmīgs un vienmēr jau ir pievērsis sev, pirms kāds, tā teikt, atpopas un spēj pārbaudīt tam izvirzīto jēgas pretenziju. Tam, ko mēs sastopam skaistā pieredzē un tradējuma jēgas saprašanā, patiešām piemīt kaut kas no spēles patiesības. Mēs kā saprotošie esam iekļauti patiesības norisē un it kā kavējamies ar savu vēlēšanos zināt, kam mums jātic.

Tātad nav, protams, tādas saprašanas, kas būtu brīva no visiem aizspriedumiem, lai cik ļoti arī mūsu izziņas griba būtu vērsta uz izvairīšanos no aizspriedumu valdzinājuma. Visā mūsu pētījumā ir atklājies, ka nepietiek ar zinātnisko metožu izmantošanas sagādāto drošīcamību, lai garantētu patiesību. Tas it īpaši attiecas uz garazinātnēm, taču nozīmē nevis to zinātniskuma mazināšanos, bet — gluži pretēji — legitimē to izsenis izvirzīto pretenziju uz īpašu humāno nozīmi. Tas, ka to izziņā piedalās izzinošā būtme, patiešām apzīmē «metodes» robežu, bet ne zinātnes robežu. Tas, ko nespēj veikt metodes instruments, jāveic jautāšanas un pētīšanas disciplīnai, kas garantē patiesību, — un tā to arī patiešām var veikt.

## EKSKURSS I

pie 48. lpp.

*Stila* jēdziens ir viena no nediskutētajām pašsaprotamībām, no kurām dzīvo vēsturiskā apziņa. Kāpēc tas tā ir, var izskaidrot ieskats vēl maz izpētītajā vārda vēsturē. Jēdziens visbiežāk tiek fiksēts, pārnesot vārdu no tā sākotnējās lietojuma jomas. Turklāt vispirms tiek veidota nevis vēsturiskā, bet gan normatīvā jēga. Tā «stils» jaunākajā antikās retorikas tradīcijā parādās tā vietā, kas tur domāts ar *genera dicendi*, un tādējādi ir normatīvs jēdziens. Pastāv dažādi runas un rakstības veidi, kas ir savā vietā atkarībā no mērķa un satura, un tie izvirza savas specifiskās prasības. Tie ir stila veidi. Skaidrs, ka līdz ar šādu mācību par stilu veidiem un to pareizo pielietojumu tiek minēts arī nepareizais pielietojums.

Tātad no tā, kurš pieprot rakstīšanas un pašizteikšanās mākslu, tiek prasīta pareizā stila ieturēšana. Tā stila jēdziens, šķiet, vispirms parādās franču jurisprudencē un domā *manière de procéder*, proti, tādu procesu, kas atbilst noteiktām juridiskām prasībām. Sākot ar 16. gadsimtu, jēdziens tiek attiecināts arī uz valodisko izklāsta veidu.<sup>1</sup> Acīmredzot vārda izmantošanas pamatā ir uzskats, ka, lai attēlotu atbilstoši [zināmai] mākslai, pastāv noteiktas no attēlojuma ikreizējā satura neatkarīgas iepriekšējas prasības, it īpaši — vienotības prasība. Piemēros, ko Panofskis<sup>2</sup> un V. Hofmans<sup>3</sup> savākuši par šo normatīvo jēdzienu, kurā žanra prasība tiek uzskatīta par stila ideālu, līdzās vārdam «*stile*» tiek minēti vārdi «*maniera*» un «*gusto*».

<sup>1</sup>Sk. arī formulāru krājumu vēstulū rakstītājiem «*Nuevo Estilo y Formulario de Escribir*». Arī šādā stila ieturēšanas gadījumā tas gandrīz pilnīgi līdzinās stila ieturēšanai *genera dicendi*. Taču visai tuvs — protams, normatīvā nozīmē — ir pārnesums uz visiem izteikuma veidiem.

<sup>2</sup>Panofsky E. *Idea. Ann.* 244.

<sup>3</sup>Hofmann W. *Studium Generale*. \* Jahrgang. 1955. Heft 1. S. 1.

Taču no paša sākuma pastāv arī vārda personāla izmantošana. Stils ir arī individuāls rokraksts, kas saskatāms visos kāda mākslinieka darbos. Šis pārnestais izmantojums, protams, sakņojas jau antikajā vingrinājumā, kanonizējot klasiskos reprezentantus noteiktiem *genera dicendi*. Jēdzieniskā skatījumā stila jēdziena izmantošana tā sauktajā personālajā stilā patiešām ir konsekvents vienas un tās pašas nozīmes pielietojums. Jo arī šādā nozīmē stils apzīmē vienotību darba variāblumā, proti, noteiktam māksliniekam raksturīgā attēlošanas veida atšķirību no jebkura cita mākslinieka attēlošanas veida.

Tas parādās arī Gētes vārdu izmantošanā, kļūstot turpmākajam laikam par mērogu. Gētes stila jēdziens tiek iegūts, norobežojoties no manieres jēdziena, un acīmredzot apvieno abas puses.<sup>4</sup> Mākslinieks veido savu stilu, kad pārstāj ar milestību atdarināt, bet rada pats savu valodu. Kaut arī viņš saistās ar doto parādību, tā viņam nav nekādas važas — viņš taču šādi izsaka pats sevi. Lai cik reti arī «uzticīga atdarināšana» sakrīt ar individuālo manieri (uztveres veidu), tieši tas veido stilu. Tātad normatīvs moments stila jēdzienā iekļauts arī tur, kur ir runa par kādas personas stilu. Lietas 'daba', 'būtība' saglabājas kā izziņas un mākslas pamats, no kura liels mākslinieks nedrīkst attālināties, un šajā saistībā ar lietas būtību — saskaņā ar Gēti — arī 'stila' personālais izmantojums pavisam skaidri saglabā normatīvo nozīmi.

Ļoti viegli atpazīstams klasicistiskais ideāls. Taču vienlaikus Gētes valodas izmantošana ir piemērota tam, lai izskaidrotu stila jēdzienisko saturu. Stils nekādā ziņā nav tikai individuāla izpausme, ar to vienmēr domāts kaut kas stingrs, objektīvs, kas saista individuālo izpausmes veidojumu. Tā izskaidrojams arī pielietojums, ko šis jēdziens ieguvis kā vēsturiska kategorija. Jo kā šāda sasaiste vēsturiskā atskatā, protams, parādās arī attiecīgā laika gaume, un līdz ar to stila jēdziena pielietojums mākslas vēsturē ir dabiska vēsturiskās apziņas konsekvence. Katrā ziņā estētiskās normas jēga, kas sākotnēji bija ietverta stila jēdzienā (*vero stile*), ir zudusi par labu tā deskriptīvajai funkcijai.

Taču līdz ar to nepavisam nav izšķirts, vai stila jēdziens ir pelnījis tik milzīgu nozīmi, kādu tas visā visumā ieguvis mākslas vēstures ietvaros, un tāpat nav izšķirts arī tas, vai stils ārpus mākslas vēstures attiecināms arī uz citām vēsturiskām parādībām, piemēram, uz politisko darbību.

Runājot par pirmo jautājumu, šķiet, ka vēsturiskais stila jēdziens ir neapšaubāmi leģitīms visur tur, kur vienīgais estētiskais mērogs ir saistība ar valdošo gaumi. Tātad tas pirmām kārtām ir spēkā attiecībā uz visiem dekoratīvajiem fenomeniem, kuru vienīgais uzdevums — būt nevis sev, bet pie

<sup>4</sup>Sk.: Schelling. Bd. III. S. 494.

kaut kā, iekļaujot dzīves kopsakarību vienībā. Dekoratīvais kā pievienojama kvalitāte acīmredzot pieder tam, kam ir cits uzdevums, proti, tam, kas tiek izmantots.

Tomēr var jautāt, vai stilistiski vēsturiskā redzespunkta attiecināšana uz tā sauktajiem brīvajiem mākslasdarbiem ir leģitīma. Mēs apzinājāties, ka arī tā sauktajam brīvajam mākslasdarbam ir sava sākotnējā vieta dzīves kopsakarībās. Kas grib to saprast, tas nedrīkst vēlēties saglabāt ierastās pārdzīvotuma vērtības, tam jāiegūst pareizā nostādne, un tas pirmām kārtām nozīmē — pareizā vēsturiskā nostādne.

Tātad arī šeit patiešām pastāv stila prasības, kuras nedrīkst neievērot. Taču tas nenozīmē, ka mākslasdarbam ir tikai viena stilistiski vēsturiska nozīme. Šajā ziņā Zedlmairam viņa stila vēstures kritikā ir pilnīga taisnība.<sup>5</sup> Klasificējošā interese, ko apmierina stila vēsture, neskar īsti māksliniecisko. Tomēr stila jēdziens saglabā savu nozīmi arī mākslas zinātnē. Jo, kā uzskata Zedlmairs, arī mākslas zinātnes struktūranalīzei — protams, sakarā ar tā dēvēto pareizo nostādni — jāapmierina stilistiski vēsturiskās prasības.

Mākslas veidos, kam nepieciešama reprodukcija (mūzikā, teātrī, dejās u.tml.), tas ir pavisam acīmredzami. Reproducēšanai jābūt stilistiski atbilstīgai. Nepieciešams zināt, ko prasa laika stils un meistara personiskais stils. Šis zināšanas, protams, nav viss. 'Vēsturiski uzticīga' reproducēšana nebūtu īsti māksliniecisks reprodukcijas veikums, t.i., darbs tajā nepriekšstatītos kā mākslasdarbs, drīzāk jau tas būtu, cik nu vispār iespējams, didaktisks produkts vai vēstures izpētes jēlmateriāls, kāds reizēm, piemēram, var būt arī paša meistara diriģēta skaņdarba ieraksts platē. Tomēr arī visdzīvākais darba atjaunojums, izmantojot lietas stilistiski vēsturisko aspektu, piedzīvo zināmus ierobežojumus, pret kuriem neko nevar pasākt. Stils patiešām pieder pie mākslas 'pamatiem', nosacījumiem, kas ietverti [pašā] lietā, un tas, kas šādi parādās reprodukcijā, acīmredzot attiecas uz mūsu uztverošo attieksmi pret visu veidu mākslām (reprodukcija nav nekas cits kā noteikts pastarpinājuma veids, kas kalpo šādai uztverei). Kaut arī stila jēdziens (līdzīgi tam radnieciskajam gaumes jēdzienam: sal. ar apzīmējumu «stila izjūta») nav pietiekams — tāds tas ir tikai dekoratīvā jomā — redzespunkts mākslas pieredzei un tās zinātniskai izziņai, tas ir nepieciešams visur, kur jāsaprot māksla.

Tagad šo jēdzienu var pārnest arī uz politisko vēsturi. Arī rīcības veidiem var būt stils, stils var veidoties pat likteņos. Vispirms tas ir domāts normatīvi. Ja mēs par kādu rīcību sakām, ka tai ir augsts stils vai īsts stils, tad tā tiek

<sup>5</sup>/Sk.: *Kunst und Wahrheit. Zur Theorie und Methode der Kunstgeschichte. Mäander, 1978.*

novērtēta estētiski.<sup>6</sup> Kaut arī mēs, piemēram, politiskajā valodas izmantošanā nospraužam sev par mērķi noteiktu rīcības stilu, stila jēdziens principā ir estētisks. Rādot šādu rīcības stilu, padara sevi redzamu citiem, tā ka tie zina, ko nav ievērojuši. Arī šeit stils ir izpausmes vienība.

Taču tagad rodas jautājums, vai šo stila jēdzienu var izmantot arī kā vēsturisku kategoriju. Mākslinieciski vēsturiskā stila jēdziena pārņemšana uz vispārējo vēsturi paredz, ka vēsturiskie notikumi tiek domāti nevis to tiešajā nozīmē, bet gan to piederībā izpausmes formu veselumam, kas raksturo savu laiku. Taču notikuma vēsturisko nozīmi nevajag saskaņot ar izziņas vērtību, kas tam piemīt kā izteikuma izpausmei, un ir maldinoši tādējādi iedomāties saprotam, ka to šādi saprot kā izteikuma izpausmi. Ja stila jēdzienu patiešām gribētu attiecināt uz vispārējo vēsturi, kā to pirmām kārtām diskutējis Ērihs Rothakers, un gaidīt no tā vēsturisku izziņu, tad būtu jāparedz, ka pati vēsture paklausa kaut kādam iekšējam logosam. Tas var būt spēkā, izsekojot atsevišķas attīstības līnijas, taču šādi konjugēta historija ir nevis īsta vēsture, bet gan ideāltipiska konstrukcija, kurai, kā, kritizējot organologus, parādījis Makss Vēbers, piemīt tikai deskriptīvs attaisnojums. Stilistiski vēsturisks norises skatījums, tāpat kā mākslas zinātnes skatījums, kas domā tikai stilistiski vēsturiski, nespēj tvvert izšķirīgo noteiksmi, ka tajā kaut kas norisinās un nevis tikai satīstās saprotami procesi. Tā ir gara vēstures robeža, ar kuru mēs šeit saduramies.

## EKSKURSS II

pie 143. lpp.

Okazionalitātei darba jēgas pretenzijā jāparādās kā jēgas momentam un nevis kā nejausības pēdām, kas it kā apslēptas aiz darba un jāatklāj interpretācijā. Pēdējais gadījums nozīmētu, ka, tikai atjaunojot sākotnējo situāciju, vispār iespējams saprast veseluma jēgu. Taču, ja okazionalitāte ir jēgas moments paša darba pretenzijā, tad, tieši otrādi, ceļš caur darba jēgas satura sapratni vienlaikus ir iespēja vēsturniekam kaut ko uzzināt par sākotnējo

<sup>6</sup>/Sk.: Hegel. *Nürnbergger Schriften*. S. 310./

situāciju, kurā darbs runā. Tagad mūsu principiālie apsvērumi par estētiskās būtmes būšanas veidu ir nodrošinājuši okazionalitātes jēdzienam jaunu leģitīmāciju, kas iziet ārpus visām īpašajām formām. Tātad mākslas spēle nepaceļas pāri telpai un laikam, kā to apgalvo estētiskā apziņa. Pat ja to principiāli atzīst, nedrīkst runāt par laika ielaušanos spēlē, kā to nesen darījis Karls Šmits sakarā ar Hamleta drāmu.

Vēsturniekam, protams, var būt interese izpētīt mākslas spēlē saistības, ar kurām tā saaužas ar savu laiku. Taču Karls Šmits, manuprāt, nenovērtē šī vēsturniekam leģitīmā uzdevuma grūtības. Viņš domā, ka var izzināt pārrāvumu spēlē, kurā izpaužas laikmetīgā īstenība un ļauj atpazīt darba laikmetīgo funkciju. Šis paņēmieni ir pilns ar metodiskiem āķiem, kā to mums rāda, piemēram, Platona izpēte. Pat ja principiāli ir pareizi izslēgt tīrās pārdzīvojumu estētikas aizspriedumus un iekļaut mākslas spēli laikmetīgajā un politiskajās kopsakarībās, man tomēr šķiet kļūdaini uzskatīt, ka kāds var lasīt «Hamletu» kā šifrētu romānu. Man šķiet, ka tur nepastāv nekāda laika ielaušanās, kas būtu atpazīstama kā pārrāvums spēlē. Pašai spēlei nav dots nekāds laika un spēles pretstats, kā to pieņem Karls Šmits. Drīzāk jau spēle iekļauj laiku savā spēlē. Tā ir dzejas lielā iespēja, pateicoties kurai tā pieder savam laikam un pateicoties kurai laiks to dzird. Šajā vispārīgajā nozīmē, protams, arī Hamleta drāma ir pilna ar politisko aktualitāti. Taču, ja tajā izlasa dzejnieka apslēptās simpātijas pret Eseksu un Jakobu, tad grūti to kādam pierādīt ar dzeju. Pat ja dzejnieks patiesām piederētu pie šīs partijas, tad viņa sadzejotajā spēlē partijiskajām simpātijām būtu jābūt tik apslēptām, ka neveiksmi ciestu arī Karla Šmita asais prāts. Dzejniekam, ja viņš gribētu sasniegt savu publiku, protams, vajadzētu rēķināties, ka publikā ir arī pretējā partija. Un tā patiesībā ir spēles ielaušanās laikā, kas šeit arī tiek priekšstatīta. Divnozīmība, kāda arī ir spēle, var savu neparedzamo iedarbību izvērst tikai pašizspēlē. Tās būtība nav piemērota būt par maskēta mērķa instrumentu, ko vajadzētu tikai caurskatīt, lai saprastu viennozīmīgi. Tajā iekļautā okazionalitāte nav iepriekš dota attieksme, caur kuru viss iegūst savu īsto jēgu; tieši pretēji — tas ir pats darbs, kura izteiksmes spēks spēj izpildīt gan šo, gan jebkuru citu iespēju.

Tā Karls Šmits, manuprāt, nokļūst aplama historisma varā, kad viņš, piemēram, politiski interpretē atklāto jautājumu par karalienes vainu un saskata tajā tabu. Patiesībā spēles īstenība nodrošina to, ka pieļauj ap pamatēmu nemitīgas nenoteiktības galma pastāvēšanu. Drāma, kurā itin viss ir visacur motivēts, cīkst kā mašīna. Tā būtu aplama īstenība, kurā norise noslēgtos kā aprēķins. Drīzāk jau tā kļūst par īstenības spēli tad, kad ļauj

skatītājam saprast nevis visu, bet gan tikai nedaudz vairāk par to, ko viņš pieradis saprast ikdienas steigā. Jo vairāk kas paliek atklāts, jo vieglāk izdodas saprašana, t.i., spēlē parādītā pārlikšana savā paša pasaulē un, protams, arī savas politiskās pieredzes pasaulē.

Atstāt atklātu nepārskatāmi daudz — tas, manuprāt, vispār attiecas uz auglīgas fabulas būtību un raksturo, piemēram, visus mītus. Tieši pateicoties atklātajai nenoteiktībai, mīts ļauj iz sevis rasties aizvien jaunām izdomām, turklāt tematiskais horizonts vienmēr pārvirzās citā virzienā. (Atcerēsimies kaut vai daudzos Fausta fabulas izveides mēģinājumus — no Mārlova līdz Polam Valerī.)

Saskatot atklāti atstātajā politisku nodomu, kā to dara Karls Šmits, runājot par karalienes tabu, paliek nesaprasts, kas īsti ir spēle, proti, pašizspēle iespēju pārbaudē. Spēles pašizspēle nemitinās noslēgtajā estētiskās šķietamības pasaulē, tā īstenojas kā nemitīga iejaukšanās laikā. Produktīvā daudznozīmība, kas veido mākslasdarba būtību, ir tikai cita spēles būtības noteiksmes izpausme: nemitīgi no jauna kļūst par notikumu. Šajā fundamentālajā nozīmē garazinātņu saprašana pavisam cieši pietuvinās mākslasdarba nepastarpinātai pieredzei. Arī saprašana, ko veic zinātne, ļauj izspēlēties tradējuma jēgas dimensijai un pastāv tās pārbaudē. Tāpēc arī tā pati ir norise, kā tiks parādīts šī pētījuma gaitā.

### EKSKURSS III

pie 252. lpp.

Arī Lēvita konfrontācija ar Heidegera Ničes interpretāciju, kas detaļās izvirza attaisnotas iebildes, kopumā sirgst ar to, ka viņš, necaurskatot Ničes dabiskuma ideālu, uzstājas vispār pret ideālu veidošanās principu. Tādējādi tiek padarīts nesaprotams tas, ko domā Heidegers, kad viņš apzinātā saasinājumā nostāda Niči vienā līnijā ar Aristoteli, un tas tieši nozīmē, ka viņš nepavisam tos nenostāda vienā punktā. Gluži pretēji, šis pārsteidzīgais secinājums aizvilina pašu Lēvitu līdz tādām absurdām, ka Ničes mācība par mūžīgo atgriešanos tiek iztirzāta kā sava veida *Aristoteļa redivivus*. Aristotelim dabas mūžīgais riņķojums patiešām bija pašsaprotams būtmes aspekts. Cilvēka tikumiskā un vēsturiskā dzīve viņam ir saistīta ar kārtību, ko priekšzīmīgi priekšstata kosmos. Niče nepavisam nerunā par to. Viņš domā būtmes

kosmisko riņķojumu pilnīgi iz pretstata, ko attiecībā pret to veido cilvēciskā eksistence. [Mācībai par] viena un tā paša mūžīgo atgriešanos ir jēga kā mācībai priekš cilvēkiem, t.i., kā pārmērīgai prasībai pret cilvēka gribu — prasībai, kas iznīcina visas savas ilūzijas par nākotni un progresu. Niče tātad domā mācību par mūžīgo atgriešanos, lai tāpītu cilvēkam viņa gribas saspringtībā. Daba šeit ir domāta iz cilvēka kā kaut kas tāds, kas par viņu neko nezina.

Taču, ja grib saprast Ničes domas vienību, nevar vēlreiz — kā jaunākā apvērsumā — vēlēties izspēlēt dabu pret vēsturi. Pats Lēvits apstājas pie Ničes [filosofijas] neatrisinātā konflikta konstatācijas. Vai, ņemot vērā šādu konstatāciju, nav jājautā tālāk, kā iespējama šāda pašsapīšanās strupceļā, t.i., kāpēc Ničem pašam tā nebija nekāda pašsapīšanās un neveiksme, kāpēc tai bija jābūt lielam atklājumam un atbrīvošanai? Uz šo tālejošo jautājumu lasītājs Lēvita [darbā] neatrod atbildi. Taču to vajadzētu saprast, t.i., to iespējams sasniegt ar paša domāšanu. Heidegers to arī darīja, t.i., viņš konstruēja atskaites sistēmu, pēc kuras Ničes izteikumi savstarpēji sakārtojās. Tas, ka Ničes [filosofijā] šī atskaites sistēma nenokļūst līdz nepastarpīnam izteikumam, raksturo šādas rekonstrukcijas metodisko nozīmi. Turpretim Lēvits paradoksālā kārtā vēlreiz izdara to pašu, ko Ničes [filosofijā] var uzskatīt tikai par pārrāvumu: viņš reflektē nereflektētību, dabiskuma vārdā filosofē pret filosofiju un atsauca uz cilvēka veselo saprātu. Ja cilvēka veselais saprāts patiešām būtu filosofisks arguments, jau sen būtu beigusies visa filosofija un līdz ar to arī atsaukšanās uz veselo saprātu. Nekas nelīdz, Lēvits var izklūt no šīs sapīšanās, tikai atzīstot, ka atsaukšanās uz dabu un dabiskumu nav nedz daba, nedz dabiska.

## EKSKURSS IV

pie254. lpp.

Lēvita stūrgalvīgā neieklausīšanās Heidegera izteikumu par saprašanu transcendentālajā jēgā<sup>7</sup>, manuprāt, ir divkārt netaisna. Viņš neredz, ka Heidegers ir atklājis kaut ko tādu, kas pastāv jebkurā sapratnē un ko nepavisam

<sup>7</sup>Sk.: Löwith K. Heidegger — Denker in dürftiger Zeit. Frankfurt/M., 1953. S. 80 f.

nevar noliegt kā uzdevumu.<sup>8</sup> Viņš neredz arī to, ka vardarbība, kas parādās daudzās Heidegera interpretācijās, nepavisam neizriet no šīs saprašanas teorijas. Drīzāk jau tā ir produktīvi ļaunprātīgs teksta izmantojums, kas liecina par hermeneitiskās apzinātības trūkumu. Acīmredzot tā ir savu lietišķo interešu vardarbība, kas zināmiem teksta aspektiem piešķir virsrezonansi, kura izkropļo proporcijas. Heidegera nepacietīgā attieksme pret tradētajiem tekstiem ir tik mazā mērā viņa hermeneitiskās teorijas sekas, ka tā drīzāk līdzinās garīgo tradīciju lielo pilnveidotāju attieksmei, kuri pirms vēsturiskās apziņas izveides «nekritiski» iesavinās tradējumā. Tikai tas, ka Heidegers pielāgojas arī zinātnes mērogiem un savu produktīvo iesavināšanos dažkārt mēģina filoloģiski leģitimēt, izraisa filoloģisku kritiku. Tādējādi viņa saprašanas analīzes tiesības tiek nevis ierobežotas, bet gan principipā apstiprinātas. Uz saprašanu vienmēr attiecas tas, ka saprotamajam viedoklim jānoturas attiecībā pret jēgas tendenci vardarbību, kas valda pār interpretētāju. Tieši tāpēc, ka mūs nodarbina lieta, vajadzīga hermeneitiska piepūle. Turpretī tas, kuru lieta nenodarbina, vispār nespēj saprast tradējumu, un tā ir totāla psiholoģiskas vai vēsturiskas interpretācijas indiferece pret lietu, kas parādās tieši tur, kur vairs neko nesaprot.

## EKSKURSS V

pie 395. lpp.

Dīvaini, ka tik izcils Plotīna pētnieks kā Rihards Hārders pēdējā referātā, ko viņam bija lemts nolasīt, kritizēja avota jēdzienu tā «dabaszinātniskās izcelsmes» dēļ. (*Source de Plotin. Entretien V, VII. Quelle oder Tradition?*) Lai cik attaisnota ir ārēji veikta avotu izpētes kritika, avota jēdzienam ir labāka leģitimācija. Kā *filosofiskai* metaforai tai ir platoniski neoplatoniska izcelsme. Turklāt vadošais priekšstats ir tīrs un svaigs ūdens, kas iztek no neredzamām dzilēm. Uz to, starp citu, norāda biežais salikums *pēgē kai archē* (*Phaidr.* 245e; tikpat bieži arī Filona un Plotīna [tekstos]). Kā *filoloģijas*

<sup>8</sup>/Šeit Deridā noteikti iebilstu, jo viņš Heidegera Ničes interpretācijā saskata atkrišanu metafizikā. Sk.: *Ges. Werke. Bd. 2. S. 361 ff.*

termins jēdziens *fons* gan tiek ieviests humānisma laikmetā, taču pirmām kārtām ar to domāts nevis no avotu izpētes pazīstamais jēdziens, bet gan parole *ad fontes* — atgriešanās pie avotiem kā pievēršanās klasisko autoru sākotnējai, nedeformētajai patiesībai.<sup>9</sup> Arī šajā ziņā apstiprinās mūsu konstatācija, ka filoloģija savos tekstos domā tajos atrodamo patiesību. Jēdziena pāreja mums ierastajā vārda tehniskajā nozīmē varētu kaut ko saglabāt no savas sākotnējās nozīmes, ja avots atšķiras no neskaidras reprodukcijas vai viltojošas iesavināšanās. Tas arī izskaidro, ka avota jēdziens ir pazīstams tikai literāra tradējuma gadījumā. Tikai valodiski tradētais sniedz par to, kas tajā ielikts, vienmēr pastāvošu un pilnīgu izskaidrojumu, tas nav vienkārši interpretējams kā visi pārējie dokumenti un pārpalikumi, tas ļauj nepastarpināti pasmelties no avota resp. samērot vēlākās derivācijas ar avotu. Tie visi ir nevis dabaszinātniski, bet gan valodiski garīgi tēli, kas principā apstiprina to, ko domā Hārders, proti, ka avotiem nepavisam nav jāklūst duļķainiem to izmantošanas dēļ. Avotā vienmēr plūst svaigs ūdens, un tā ir arī ar patiesi garīgiem tradējuma avotiem. To studijas tik ļoti atmaksājas tieši tāpēc, ka tie bez līdz šim jau paņemtā vienmēr sniedz vēl kaut ko citu.

## EKSKURSS VI

pie 316. lpp. un 435. lpp.

Kopumā mūsu izklāstu pamato tas, ka izteikuma jēdziens ir jāattīra no modernā subjektivistiskā skanējuma un jāatgriež tā sākotnēji gramatiski retoriskajā nozīmē. Vārds «izteikums» atbilst latīņu «*expressio*», «*exprimere*», kas apzīmē runas un rakstības garīgo izcelsmi (*verbis exprimere*). Vācu valodā tā agrīnā vēsture izpaužas mistikas valodas izmantojumā un līdz ar to norāda uz neoplatonisko jēdziena veidošanos, kas kā tāda vēl būtu izpētāma. Ārpus mistikas rakstiem vārds tā īsti parādās tikai 18. gadsimtā. Tolaik tas paplašina savu nozīmi un iekļūst estētikas teorijā, izstumjot atdarināšanas jēdzienu. Taču arī tolaik vēl ir tālu līdz subjektivistiskajai nozīmei, ka izteikums

<sup>9</sup>/Es pateicos E. Ljēdo par interesanto pierādījumu sakarā ar spaņu humānisma *ad fontes*, kas norāda uz saistību ar «psalmiem»./

ir kaut kā iekšēja, kaut kāda pārdzīvojuma izteikšana.<sup>10</sup> Valdošais ir pavēstīšanas un pavēstāmības redzespunkts, t.i., runa ir par izteikuma atrašanu.<sup>11</sup> Bet atrast izteikumu nozīmē atrast izteikumu, kas grib radīt noteiktu iespaidu, tātad tas nepavisam nav izteikums pārdzīvojuma izpausmes nozīmē. It īpaši tas attiecas uz mūzikas terminoloģiju<sup>12</sup> 18. gadsimta mūzikas afektu mācība uzskata, ka nevis mūzikā izteic sevi, bet ka mūzika izteic kaut ko, proti, afektus, kam savukārt jāizraisa iespaids. To pašu mēs atrodam Zulcera estētikā (1765): izteikums primāri ir saprotams nevis kā savējo izjūtu izteikšana, bet gan kā izteikums, kas izraisa izjūtas.

Taču 18. gadsimta otrā pusē izteikuma jēdziena subjektivēšana ir jau pavirzījusies tālāk. Ja Zulcers, piemēram, polemizē ar jauno Rikoboni, kas aktiera mākslu saskata nevis izjūtā, bet gan attēlošanā, tad viņš uzskata, ka estētiskajā attēlojumā izjūtām jābūt istām. Tā viņš papildina arī mūzikas *espressivo* ar skaņraža izjūtas psiholoģisko pamatojumu. Šeit tātad mēs stāvam pie retorikas tradīcijas pārejas uz pārdzīvojuma psiholoģiju. Tomēr iedzīlīnāšanās izteikuma — un it īpaši estētiskā izteikuma — būtībā galu galā aizvien vēl ir saistīta ar neoplatoniska kaldinājuma metafizisko kopsakarību. Izteikums nekad nav tikai zīme, ar kuru tiek norādīts uz citu — iekšējo. Izteikumā ir klātesošs pats izteiktais, piemēram, dusmu lēkmēs — dusmas. Modernajai izteikuma diagnostikai tas ir ļoti labi zināms — gluži tāpat, kā tas bija zināms jau Aristotelim. Tas acīmredzot attiecas uz dzīvā būtmes veidu, ka viens sādi ir otrā. Tas ir ieguvis specifisku atzišanu arī filosofijas valodas izmantojumā, kad Spinoza *exprimere* un *expressio* [feomenā] atpazīst ontoloģisku pamatjēdzienu un Hēgelis, pievienojoties viņam, izteikuma kā priekšstatīšanas, izpausmes objektīvajā jēgā saskata gara īsteno īstenību. Uz to Hēgelis balsta savu refleksijas subjektīvisma kritiku. Līdzīgi domā Hēlderlins un viņa draugs Sinklers, kuram jēdziens «*Ausdruck*» iegūst

<sup>10</sup>Sholastiskajā domā *expressio* jēdzienam pretējais jēdziens drīzāk ir *impressio speciei*. Katrā ziņā *verbum* norisošās *expressio* būtību veido tas, ka tajā, kā pirmais izsakās Kūzas Nikolajs, manifestējas *mens*. Tādējādi, piemēram, ir iespējams tāds Kūzieša izteiciens, ka vārds esot *expressio exprimentis est expressi* (*Comp. theol. VII*). Taču tā ir nevis iekšēju pārdzīvojumu izpausme, bet gan *verbum* [fenomena] refleksīvā struktūra: padarīt redzamu un izteikt visu — arī sevi pašu —, gluži kā gaisma dara redzamu visu — arī sevi pašu. / Sk.: Tonelli G. *Ausdruck* // [Historisches Wörterbuch der Philosophie.] Hrsg. Von J. Ritter. [Darmstadt, 1971.] Bd. 1. Sp. 653 — 655./

<sup>11</sup>Kant. *KdU B 198*.

<sup>12</sup>Sk. instruktīvo rakstu: Eggebrecht H.H. *Das Ausdruckprinzip im musikalischen Sturm und Drang* // *DVJL*. 29. 1955. S. 323 — 349.

gandrīz var centrālo pozīciju.<sup>13</sup> Valoda kā radošās refleksijas produkts, kas ļauj būt dzejolim, ir «dzīva, bet īpaša veseluma izpausme». Acīmredzot 19. gadsimtā subjektīvēšana un psiholoģizēšana ir pilnīgi deformējusi šīs izteikuma teorijas nozīmi. Patiesībā gan Helderlinu, gan Hēgeli daudz vairāk nosaka retorikas tradīcija. 18. gadsimtā vispār vārds «*Ausdruck*» nostājās vārda «*Ausdrückung*» vietā, domājot to paliekošo formu, kas paliek pēc zīmoga un līdzīgu [lietu] uzspiešanas. Tēlainā sakarība kļūst pilnīgi skaidra no Gellerta pasāžas, «ka mūsu valoda nav spējīga uz zināmu skaistumu un ir traušls vasks, kas bieži vien sadrūp, ja tajā grib iespiest gara tēlus».<sup>14</sup>

Tā ir senā neoplatoniskā tradīcija.<sup>15</sup> Metaforas kodols ir atziņa, ka iespīestā forma ir klātesoša nospiedumā nevis daļēji, bet gan pilnīgi un itin visā. Uz to balstās arī 'emanātiskās domāšanas' jēdziena pielietošana, kas saskaņā ar Rothackeru<sup>16</sup> ir visas mūsu vēsturiskās pasaules ainas pamatā. Pilnīgi skaidrs, ka jēdziena 'izteikums' psiholoģizēšanas kritika aužas cauri visam piedāvātajam pētījumam un pamato gan 'pārdzīvojumā mākslas', gan romantiskās hermeneitikas kritiku.<sup>17</sup>

<sup>13</sup> Sk. Hellingrāta izdevumu: *Bd. 3. S. 571 ff.*

<sup>14</sup> *Schriften. Bd. 7. S. 273.*

<sup>15</sup> Sk., piemēram: *Dionysiaka I, 87.*

<sup>16</sup> Rothacker E. *Logik und Systematik der Geisteswissenschaften (Handb. d. Philos. III)*. S. 166. Sk. par Etingera (226. lpp. un tālāk) un Huserla un grāfa Jorka (238. lpp. un tālāk) dzīves jēdzienu.

<sup>17</sup> Norādes arī manos agrākajos darbos, piemēram: *Bach und Weimar. 1946. S. 9 ff. /Kl. Schr. Bd. II. S. 75 — 81; Ges. Werke. Bd. 9; Über die Ursprünglichkeit der Philosophie. 1947. S. 25 /Kl. Schr. Bd. I. S. 11 — 38; Ges. Werke. Bd. 41.*

## PASKAIDROJUMI

Pirmo reizi «Patiesība un metode» publicēta 1960. gadā. Otrajā izdevumā (1965. g.) darbs tiek papildināts, gluži tāpat kā 1972. gadā (3. izd.). 1986. gada Kopoto rakstu izdevumā «Patiesība un metode» ir pārskatīta, papildināta ar atsaucēm (tas norādīts ar slīpām svītrām), un citāti sengrieķu valodā tiek transkribēti latīņu rakstībā. 1990. gada izdevums tiek pārskatīts, neko būtisku tajā nemainot.

Tulkojumā latīņu rakstībā transkribētas arī H.G. Gadamera atsauces un piezīmes sengrieķu valodā. Kvadrātiekvāvs ievietoto vārdu (vai vārda) funkcija ir atvieglot teikuma izpratni, ņemot vērā latviešu valodas likumsakarības. Atsauces tiek tuvinātas Latvijā pieņemtajai atsauču sistēmai, norādot izmaiņas ar kvadrātiekvāvam vai papildinot atsauci, taču neatzīmējot to, ja papildinājums ir nenozīmīgs. Plašāka informācija par tekstā minētajām personām vai darbiem ir rodama iedaļā «Personu rādītājs» un «Bibliogrāfija».

Paskaidrojumu mērķis ir nevis komentēt H.G. Gadamera tekstu, bet gan norādīt uz piedāvāto tulkojumu un tā motivāciju. Tulkojumā saglabāts H.G. Gadamera bieži izmantotais izteiciens «patiesībā», kaut arī latviešu valodā varētu izmantot citus vārdus. Priekšroka dota autora stilistikai (dažādu gramatisko laiku izmantošana vienā teikumā).

H.G. Gadamera filosofēšanai būtiskais koncepts «*Geschehen*» atveidots ar vārdu «norise», taču šī koncepta izpratnē jāņem vērā tā ontoloģiskā dimensija, turklāt I. Kanta traktātā «Tīrā prāta kritika» *Geschehen* ir arī *Dasein*. Šī vārda pamatnozīmes — (pēkšņi) rasties, notikt, tapt u.tml. — sk: Grimm J., Grimm W. *Deutsches Wörterbuch. München, 1984. Bd. 5. Sp. 38338 — 3845.*

Būtisks ir arī koncepts «uzrunāšana», «uzrunāt» — *ansprechen* —, kas ieskanas vārdā «*Anspruch*» (pretenzija); tulkojumā diemžēl to nevar atveidot. Vārdi «saprāšana» un «saprātne» (kā arī attiecīgie atvasinājumi) atveido *Verstehen* un *Verständnis* un attiecīgos atvasinājumus. Ar vārdiem «izprast» un «izpratne» atveidoti citi H.G. Gadamera izmantotie vārdi. Uzsverot autora valodas izmantošanu, tulkojumā figurē arī vārdi «pielietojums» un «pielietot», kas vietās, kur to neprasa teksta specifika, atveidoti atbilstoši latviešu valodas īpatnībām.

11. lpp. \* Gadameris izmanto vārdu «die *Auslegung*», kas atrodas vienā virknē ar tādiem vārdiem kā «*Erklärung*», «*Deutung*», «*Interpretation*», proti, «izklāstīšana», «izskaidrošana», «iztulkošana», «interpretēšana». Tādējādi «izklāstīšana» ietver sevī arī «izskaidrošanu» (lat. *explicatio*; fr. *explication*; angl. *explanation*), taču Gadameris neprecizē šī vārda izmantošanu. Turpmākajā tekstā «*Auslegung*» tiek tulkots kā «izklāstīšana» vai «izklāsts».
- \*\* Gadamera lietojumā vārda «izziņa» nozīme nereti sakrīt ar vārda «atzīņa» (vai «atzītais») nozīmi, bet «izzināt» — ar «atzīt» vai «uzzināt». «Pieredze» (*die Erfahrung*) ietver sevī pieredzēto, piedzīvoto, izzināto, mentāli pārdomāto, sasniegto. Taču Gadameris neprecizē šī vārda izmantošanas nozīmes.
- \*\*\* Gadameris izmanto vārdu «*die Überlieferung*» — «nodošana, atstāšana [nākamajām paaudzēm], tradīcija, nostāsts», taču vienlaikus izmanto arī apzīmējumu «tradīcija». Tulkojumā pārsvarā tiek izmantots vārds «tradējums». Nereti vārdu izmanto arī vārdu «mantojums», kas lielā mērā atbilst Gadamera intencēi, taču viņš neprecizē, kas, ko un kā manto, tāpēc latviski lietots nozīmes ziņā neitrālais apzīmējums «tradējums».
17. lpp. \* *Geisteswissenschaft* — apzīmējums, kas raksturīgs vācu tradicionālajai filosofijai un zinātņu izpratnei. Vācu valodā pastāv arī citi apzīmējumi: *Kulturwissenschaften*, *Gesellschaftswissenschaften*, *moralisch-politische Wissenschaften*, *geschichtliche Wissenschaften*. Tulkojumā tiek saglabāts Gadamera izmantotais apzīmējums. Citās valodās izveidojusies atšķirīga tradīcija šī koncepta apzīmēšanā: angl. — *moral science*, *philosophy of human (mind)*, *human studies*, *sciences humaines*; fr. — *science de l'humanité*, *science de l'esprit*; it. — *scienze dello spirito*; kr. — *социальные, общественные, гуманитарные науки*.
18. lpp. \* Gadameris izmanto vārdu «*gesellschaftlich*», kas turpmāk atkarībā no konteksta tiek tulkots nevis kā «sabiedrīks», bet gan «sociāls».
19. lpp. \* Epistemoloģija sāk veidoties 19. gadsimtā un vācu valodā figurē kā *Erkenntnistheorie*, *-lehre*, *-kritik*; franču valodā to dēvē par *épistémologie* vai *étude on théorie de la science*, angļiski — *epistemology*. Vārds «epistemoloģija» apzīmē kritiskas zinātņu vai zinātniskās izziņas studijas, bet nereti figurē kā gnozeoloģijas — izziņas līdzekļu, mērķu u.tml. — sinonīms. Turpmāk vārds «*Erkenntnistheorie*» tiek tulkots kā «epistemoloģija», kaut gan Gadameris nav precīzs šī vārda izmantošanā.
21. lpp. \* Orig.: *Philosophen von Fach*, proti, noteiktas nozares vai specialitātes filosofi.  
\*\* Orig.: *Gebot* — bauslis, pavēle, prasība.
22. lpp. \* Te un turpmāk vārds «*das Element*» tiek tulkots kā «stihija».  
\*\* Vārda «izglītība» atbilstošais apzīmējums vācu valodā ietver pilnīgi cita nozīmju dimensijas un nesaistās ar latviešu valodā uzsvērtu «glītības» skanējumu. Tulkojumā tiek saglabāts vārds «izglītība», kas kontekstuālās sakarības dēļ dažkārt tiek tulkots kā «veidošanās» vai «izveidošanās».  
\*\*\* Orig.: *Innerlichkeit*; tulkojumā tiek atveidots kā «iekšējā pasaule» vai «iekšējs». Pirmo reizi vārdu «*Innerlichkeit*» laikam 1799. gadā izmantojis Frīdrihs Klopfstoks (1724 — 1803), lai apzīmētu poētiskās attēlošanas metodi, izcelot

- kādas lietas iekšējo būtību. Dažkārt līdzīgā nozīmē tiek izmantots jau vācu mistiķu lietotais vārds «*Innigkeit*» — bijīgums, intimitāte, sirsnīgums.
24. lpp. \* Gadamers izmanto vārdus «*Nachbild*» un «*Vorbild*».
- \*\* Latviešu valodā vārda «būt» substantivētajai formai tiek piedāvāti visdažādākie apzīmējumi — ira, irība, iraidība, ese, esme, esamība, būtme. Dominē divi varianti, proti, ira un esamība. (Iebildumus pret vārda «esamība» izmantošanu sk.: **Endzelins J.** *Valodas prakses jautājumi*. Rīga, 1935.) Domājams, ka labāk būtu izmantot vārdu «būtība», kas darināts tāpat kā vārds «esamība» un pieļauj šā koncepta filosofiski valodisko transformāciju atveidi. Taču šis vārds jau ir aizņemts, tāpēc tulkojumā tiek piedāvāts vārds «būtme». Acīmredzot ir pienācis laiks diskusijām par šī koncepta nomināciju un atveidi latviešu valodā.
- Vācu valodā vārdam «*das Sein*» ir plašs nozīmju spektrs, tas var apzīmēt atrašanos noteiktā stāvoklī, klātbūtni, jušanos, norisi, eksistenci u.tml. Arī filosofijā tas nereti tiek izmantots kā «eksistences» vai «dzīves» apzīmējums, tāpēc *Dasein* nereti atveidots ar vārdu «eksistence».
- Šā koncepta problematizācija ir rodama Platona darbā «*Sofists*» (243d; 246a; 250d-e), kaut arī viņš atsaucas uz senāku tradīciju. Konceptu iezīmē dažādu vārdu izmantošana: gr. — *einai, on, ousia*; lat. — *esse, ens*; angl. — *to be, being*; fr. *être, étant*; vāc. — *Sein, Seiendes*; kr. *бытие, сущее*. Nevar aizmirst arī ar šo konceptu saistītos apzīmējumus: *esse ideale/reale, esse morale, ens morale, res moralis, Seinkönnen* (Sellings), *Seinsverbundenheit* (K.Manheims) u.c. Īpaši intensīvi šāda veida vārddarinājumus ekspluatē M.Heidegers.
25. lpp. \* Oriģ.: *an und für sich*; atbilstošie tulkojumi: *en soi, pour soi, сам по себе, для себя*.
26. lpp. \* Vārds «*Beruf*» apzīmē gan profesiju, amatu, arodu, gan aicinājumu, misiju.
28. lpp. \* Vācu valodā tiek izmantoti divi apzīmējumi — «*Gedächtnis*» un «*Erinnerung*», kas nozīmes ziņā precīzāk būtu tulkojami kā «atceršanās» un «atmiņa», kas ir iekšēja. Sk. tālāk Gadamera tekstā.
- \*\* Oriģ.: *nicht mit diesem sittlichen und Umgangphänomen einfach identisch*.
29. lpp. \* Oriģ.: *der Sinn* — sajūta, maņa; izjūta; izpratne; nojēga; prāts; daba; nozīme. Gadamers nediferencē šā vārda lietošanu, tāpēc latviski tulkojumā figurē dažādi vārdi.
31. lpp. \* Oriģ.: *gemeinschaftlicher Sinn*. Vācu vārds «*Sinn*» nav pārņemts no latīņu «*sensus*» (**Kluge F.** *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache*. Berlin, 1975. S. 709); tā nozīmju spektrs (sk. iepriekšējo paskaidrojumu) ir visai plašs: *Gefühl, Empfindung, Besinnung, Bewusstsein, Verstand, Urteil, Geschmack, Aussicht, Gedanke, Bedeutung*. Gadamers nespecificē vārda «*Sinn*» izmantošanu, turklāt te (kā arī citviet) Gadamers izmanto tulkojumā neatveidojamu nozīmes nokrāsu. Īpašības vārds «kopīgs» (*gemeinschaftlich*) ir atvasinājums no «*Gemeinschaft*» — kopiena, komūna, draudze, tā ka šajā vietā «kopīgā nojēga» ir savā ziņā «komunāla» nojēga un «kopīgā nojēga», kā turpmākajā tekstā raksta Gadamers, ir kopību (kopīenu) dibinošā izjūta.

31. lpp. \*\* Oriģ.: *Gut-Reden*, kas ir burtisks *eu legein* atveidojums, proti, [māksla] labi runāt.
32. lpp. \* Turpmākajā tulkojumā substantīvetais *wahrscheinlich* tiek tulkots — jaušamais (*Wahrscheinlichkeit* — jaušamība), bet *Schein* — šķietamība.  
 \*\* Oriģ.: *Einleuchtende*. 14. gadsimtā vācu mistiķi izmanto vārdu «*inliuchtung*» — apgaismošana, atjausana, atskāršana — reliģiskās dzīves aspektā; pasaulīgā nozīmē šis vārds nostiprinās Lesinga darbos.  
 \*\*\* Oriģ.: *Bereidsamkeit* — runas dotības, izveicība runā. Tāpēc šajā gadījumā nepiemērotā latviešu vārda «*daiļrunība*» vietā tiek lietots vārds «*izteiksmība*».
38. lpp. \* Runa ir par Herdera darbu «*Kritiskie meži*» trīs grāmatās (1769), ceturtā grāmata Herdera dzīves laikā netiek publicēta.
42. lpp. \* Oriģ.: *Beurteilung* — burtiski: piespriests, piespriedums; tādējādi šis vārds ir saistīts ar *Urteil* (spriedums) un *urteilen* (spriest). Gadamers izmanto arī vārdu «*Wertung*» (novērtējums), taču gan *Beurteilung*, gan *Wertung* tiek tulkots ar vārdu «*novērtējums*».  
 \*\* Gadamers izmanto vārdus «*Fähigkeit*» (spēja) un «*Vermögen*» (iespēšana). Turpmākajā tulkojumā vārds «*iespēšana*» tiek aizstāts ar vārdu «*spēja*», piemēram, spriests/pēja un nevis spriestiespēšana, kā tas būtu precīzāk (*Urteilsvermögen*).  
 \*\*\* Oriģ.: *bürgerlich*. To var tulkot ne tikai — pilsonisks, taču Gadamers neprecizē šī vārda nozīmi, tāpēc tulkojumā arī figurē vārds «*pilsonisks*».
43. lpp. \* Oriģ.: *Unbedingtheit*, proti, nenosacītība, t.i., savā ziņā absolūti, pilnīgi, vispārīgs.  
 \*\* Oriģ.: *das Gemüt* — daba, raksturs, dvēsele u.c. Tulkojumā visur tiek lietots vārds «*dvēsele*», jo dvēseli apzīmējošo vācu vārdu «*die Seele*» Gadamers visā tekstā izmanto tikai vienu reizi.
47. lpp. \* Oriģ.: *Gemeinschaftlichkeit*. Sk. paskaidrojumu pie 31. lpp. Tādējādi Gadamera tekstā vārdos «*kopīgais*» — «*vispārīgais*» (un «*kopība*» — «*vispārība*») skan arī nozīme — *Gemeinschaft* (kopiena, komūna, draudze).
51. lpp. \* Historika — mācība par garazinātņu metodi.
54. lpp. \* Oriģ.: *Wohlgefallen* — labpatika, tādējādi atšķirot to no vārda *Gefallen* — patika.
57. lpp. \* Oriģ.: *Normalidee*.
58. lpp. \* Oriģ.: *Standpunkt* — statuss, viedoklis, redzespunkts. Nav isti skaidrs, kādu nozīmi Gadamers vēlas paust, tāpēc pārsvarā gadījumos tulkots ar vārdu «*statuss*».  
 \*\* Oriģ.: *Vorurteil*. Turpmākajā tekstā Gadamers izvērš šā koncepta nozīmi. *Vorurteil* ir nevis vienkārši aizspriedums, bet gan kaut kas, kas ir pirms sprieduma. Tē tulkots — priekšzaispriedums, turpmāk — aizspriedums.
59. lpp. \* Oriģ.: *Bestimmung*, t.i., noteikts uz kaut ko. *Bestimmung* var nozīmēt arī — mījsija, liktenis, acinājums; te tulkots ar vārdu «*uzdevums*».

61. lpp. \* Burtiskā tulkojumā: «Šo Kanta atziņu grib formulēt ģēnija jēdziens». Turpmāk šādu pasāžu atveidei pārsvarā tiek izmantota ciešamā kārtā, tādējādi, tiesa gan, transformējot Gadamera stilu.
66. lpp. \* Sk. paskaidrojumu pie 58. lpp.
67. lpp. \* Oriģ.: *Wertbegriff*.
73. lpp. \* Te un turpmāk: *Bedeutungseinheit* — «nozīmes vienība»; *Sinngebild* — «jēgveidojums»; *Sinneinheit* — «jēgvienība».
79. lpp. \* Oriģ.: «.. durch die Unsinnliches sinnlich wird».
81. lpp. \* Oriģ.: «.. innerlich wesenhaft Bedeutsame».
86. lpp. \* Sk. paskaidrojumu pie 58. lpp.
94. lpp. \* Sk. paskaidrojumu pie 47. lpp.
96. lpp. \* Oriģ.: *bedeutungshaft*. Iepriekš Gadamers ir kritizējis vārda «nozīmīgs» izmantošanu (kaut arī pats lieto šo apzīmējumu) un acīmredzot tā vietā lieto šo vārd darinājumu.
97. lpp. \* Oriģ.: *Bedeutungsbeziehung*.
99. lpp. \* Oriģ.: *Vollendung*. Te tulkots — pabeigtība un pilnība.
107. lpp. \* Gadamers izmanto vārdu «*Verhalten*», kas latviski tiek tulkots gan kā «izturēšanās», gan kā «uzvedība».
- \*\* Oriģ.: *sorgende Dasein* — eksistence, ko raksturo rūpēšanās.
- \*\*\* Oriģ.: *Vorausleistung* — burtiski: iepriekšveikums.
108. lpp. \* Gadamera minētie piemēri latviešu valodas izmantojumā drīzāk saistās ar tādiem vārdiem kā «rotāšanās», «rotāšanās», «diesana».
112. lpp. \* Oriģ.: *Selbstdarstellung*. Lai atveidotu dažādās vārdu «*Darstellung*» un «*darstellen*» (kā arī «*vorstellen*») nozīmes, latviski tiek izmantoti dažādi vārdi: attēlojums, priekšstatišana, attēlot, parādīt (pašparāde, sevis pārāde), stādīt priekšā. Burtiski *darstellen* nozīmē — stādīt vai likt priekšā, *Darstellung* ir priekšnesums, kas nepavisam nav atvasināts no sadzīviskā fenomena «priekšnesums». Šī «priekšālikšana» figurē visos gadījumos, kad Gadamers izmanto vārdu «*Darstellung*», ko latviski ne vienmēr var atveidot. Līdz ar to jāņem vērā, ka attēlošana vai attēlojums ir ne tik daudz (un dažkārt nemaz nav) tēlošana, cik parādīšana, priekšā stādīšana vai priekšāstādīšanās.
113. lpp. \* Oriģ.: *Schauspiel* — burt.: skatāma spēle. Vārd darinājumus, kuros figurē vārds «spēle», ne vienmēr iespējams pārtulkot tā, lai tulkojumā saglabātos vārds «spēle». Piemēram, *abspielen* nozīmē ne tikai — nospēlēt vai piespēlēt, bet arī norisināties, ja tiek pievienots vietniekvārds «*sich*».
114. lpp. \* Burtiskā tulkojumā — grib būt. Vācu valodā bieži tiek izmantotas šāda veida konstrukcijas, taču animēšana ir arī raksturīga Gadamera valodas izmantošanas

- iezīme, piemēram, «valoda grib teikt», «jēdziens vēlas būt» u.tml. Tulkojumā šī animēšana ne vienmēr tiek atveidota.
114. lpp. \* Orig.: *Gebilde*. Vārda pamatnozīme ir — veidojums, darinājums. Tulkojumā tas atveidots ar vārdu «uzbūve», jo Gadamera tekstā ir vārdi, kas jau tiek tulkoti kā veidojums (*Bildung*) un darinājums (*Werk*, kas kontekstā latviski atveidojams ar vārdu «darinājums»). Turklāt, ja pieņem heidegeriski gadamerisko atziņu, ka pati valoda kaut ko teic, tad «uzbūve» laikam ir viens no atbilstošākajiem «*Gebilde*» jēgas atveidojumiem latviešu valodā. Varētu izmantot arī vārdu «izvide», taču tajā — saskaņā ar Gadamera nostāju — skanētu pārāk subjektīvas tonkārtas. Sk. arī iepriekšējo paskaidrojumu.
118. lpp. \* Orig.: *abbildend*. Vārds «*Abbild*» parasti tiek tulkots kā attēls, taču šajā vietā (un citviet atkarībā no konteksta) tas atveidots ar vārdu «kopija».
- \*\* Gadamer izmanto vārdu «*verweisen*», kam atbilst ne tik daudz latviski neitrālais vārds «pieskirt», cik «norādīt», kurā ieskanas nozīme — izraidīt, izsūtīt.
119. lpp. \* Orig.: *Gespieltwerden*.
121. lpp. \* Orig.: *Nachstellung*.
124. lpp. \* Orig.: *Verlaufen zum Tode*.
125. lpp. \* Orig.: *Begehung*. Izmantodams šo vārdu, Gadamer norāda, ka svētki tiek ne tik daudz «svinēti» vai «atzīmēti», cik istenoti, satikti; svētkos ielaizas vai svētkos uziet. šis vācu valodas vārds apzīmē arī Gadameram būtisko konceptu «līdzdalība», t.i., *begehen* nozīmē — piedalīties. Sk.: **Grimm J., Grimm W.** *Op. cit. Bd. 1. Sp. 1285*.
135. lpp. \* Vācu vārdam «*das Bild*» var būt dažādas nozīmes: tēls, aina, skats, priekšstats, glezna attēls, kā arī: ilustrācija, ģimietne, fotogrāfija, iemiesojums. Tas tiek tulkots ar vārdu «tēls», bet retumis — «glezna». Latviešu valodā nav atbilstīga vārda, kas ietvertu visas tās nozīmes, ar kurām spēlējas Gadamer.
137. lpp. \* Šajā rindkopā vārds «*Bild*» tulkots kā «tēlojums» (sk. iepriekšējo paskaidrojumu).
142. lpp. \* Orig.: *Überlieferung*. Sk. paskaidrojumu pie 11. lpp.
143. lpp. \* Orig.: *Bild*.
148. lpp. \* Orig.: *das Bildwerk*, pamatnozīme — skulptūra. Vācu valodā ir pietiekami daudz vārdu (salikteņu), kas tiek darināti, izmantojot vārdu «tēls», piemēram, *Bildwand*, *Bildschneider*, *Bildstock* u.c. Atbilstošajos latviešu vārdos «tēls» nefigurē; iepriekšminētie vārdi nozīmē: ekrāns, kockgriezējs, krucifikss vai klīšeja.
149. lpp. \* Orig.: *will geltend machen*.
152. lpp. \* Orig.: *unsinnlich* — burtiski: nejuteklisks.
153. lpp. \* Orig.: *Stiftung*. Tulkojumā izmantots vārds «dibināšana». Un, sekojot Gadamera

- izteiksmes stilam, attiecināts uz reālijām, kuru nominācijā latviski šāds vārds parasti netiek izmantots.
154. lpp. \* Oriģ.: *landschaftliches Raumbild*. Nevieni no vārdiem (ainava, peizāža, apvidus), ar kuriem parasti tulko vārdu «*die Landschaft*», īsti neatbilst tajā ietvertajai intencei.
162. lpp. \* Oriģ.: *reine Gegenwart der Vergangenheit*.
171. lpp. \* Oriģ.: *Gnadentat*.
174. lpp. \* Tulkojumā ne vienmēr iespējams atveidot Gadamera pretstatu «*kunstvoll / kunstlos*», izmantojot vārddarinājumus, kuros figurētu vārds «māksla».
175. lpp. \* Oriģ.: *Horizont*. Teodors Celms šajā sakarībā izmanto nevis vārdu «horizonts» vai «apvāršnis» (kontekstuāli varētu izmantot vārdu «dimensija»), bet «aploks». Šī nominācija dažviet tiek izmantota arī šajā tulkojumā.
182. lpp. \* Oriģ.: *Nachkonstruktion*. Gadamera izmanto arī vārdu «*Rekonstruktion*». Šajā vietā precizāk laikam būtu teikt — vēlāka konstruēšana.
183. lpp. \* Oriģ.: *bildnerisch*.
185. lpp. \* Oriģ.: *der Vorbegriff*.
- \*\* Oriģ.: *sympathetisch*. Kaut arī šis vārddarinājums ir saistīts ar konceptu «simpātija», latviski vārdam «simpātisks» ir izveidojusās pilnīgi citas konotācijas.
- \*\*\* Gadamera izmanto vārdu «*Gleichsetzung*», ko varētu tulkot arī kā «pielīdzināšanās». Taču viņš izmanto arī vārdu «*Gleichsein*», ko līdz ar to nevarētu tulkojumā atveidot.
192. lpp. \* Oriģ.: *die Vorgängigkeit*.
- \*\* Oriģ.: *die Weltansicht*. Lai atšķirtu «*Weltansicht*» un «*Weltanschauung*», tulkojumā tie figurē kā «pasaules skatījums» un «pasaules uzskats» vai «pasaules uzskats». Arī citos vārdsavienojumos «*die Ansicht*» tulkots kā «skatījums».
196. lpp. \* Oriģ.: *gemeinschaftlich*.
198. lpp. \* Oriģ.: *die Äusserung*, burtiskā nozīmē — uz āru iznākušais vai uz āru iznākošais. Arī vārdu «*der Ausdruck*» — izteikums — nereti nācies atveidot ar vārdu «izpausme».
201. lpp. \* Oriģ.: *die Vormeinung*.
203. lpp. \* Oriģ.: *durch die Gnadenmittel der Kirche*.
205. lpp. \* Grēcisms, darināts no vārda «*dokēsis*» — viedoklis, pielāvums, šķietamība.
219. lpp. \* Oriģ.: *ideell* — idejā pamatots, šķietams, fiktīvs. Savulaik latviski izmantots burtsisks atdarinājums «ideels». Iespējams, ka pārtraukto valodas praksi vajadzētu atjaunot, jo 19. gadsimta vācu filosofijā «*ideell*» un tā substantīvējumam ir specifiska nozīme, kam nav nekāda sakara ar fikcionālismu un šķietamību.

228. lpp. \* Orig.: *die Gewissheit* — burtiski: skaidrība, drošība, noteiktība. Diltejs izmanto vārdu «*gewiss*», kas tulkots kā «atbilstīgs».
229. lpp. \* Orig.: *Ungewissheit*. Sk. iepriekšējo paskaidrojumu.
235. lpp. \* Orig.: *die Sinngebung*.  
 \*\* Acimredzot iespiedklūda. Huserla darba «*Ideen zu einer reine Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*» pirmais sējums «*Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*» publicēts 1913. gadā.  
 \*\*\* Epohe — apturēšana, atvasinājums no sengrieķu vārda «*epochē*».
236. lpp. \* Orig.: *meinend*. Sk. paskaidrojumu pie 205. lpp. Vārds «*Meinen*» atveidots kā «domāšana» vai — atkarībā no konteksta — «viedoklis» un tādejādi saplūst ar vārda «*Meinung*» tulkojumu, proti, «viedoklis».
239. lpp. \* Orig.: *der Vorgriff*.
246. lpp. \* Orig.: *da*. Salikumā ar vārdu «*Sein*» adverbs veido vācu filosofijā bieži izmantoto konceptu *Dasein*, kas tiek tulkots kā «eksistence». Burtiski — saskaņā ar šajā tulkojumā pieņemtajiem noteikumiem — *Dasein* būtu tulkojams kā «tebūtne», taču burtiskums neparāda šajā vārdā ietverto nozīmi.
250. lpp. \* Orig.: *vergegenwärtigen* — metaforiski: iztēloties, stādīties priekšā, atsaukt atmiņā.  
 \*\* Orig.: *der Entwurf*. Tulkojumā šis koncepts atveidots ar vārdiem «uzmetums», «projekts» un attiecīgajiem atvasinājumiem.
254. lpp. \* Orig.: *die Vorsicht*. Principā šajā vārdā — «piesardzība» — vāciski skan vārds «priekšskats» (kā vārdā «priekštvērums»). Arī «nodoms» neskan psiholoģiski, proti, *Vorhaben* ir sava veida 'priekšdabūšana'. Tulkojumā izmantoti vārdi «nodoms», «piesardzība» un «priekštvērums».
257. lpp. \* Orig.: *die Entmachtung*.
265. lpp. \* Orig.: *die Befangenheit*.
292. lpp. \* Gadamer lieto vārdu «*Auslegung*». Turpmākajā tulkojumā tas atkarībā no konteksta atveidots arī ar vārdu «interpretācija».
296. lpp. \* Orig.: *die Gesittung*.
306. lpp. \* Orig.: *die Einsicht und Nachsicht*.
312. lpp. \* Orig.: *die Umkehr*, burtiski — apvēršana. Gadamer šo vārdu izmanto reliģiskā nozīmē, tāpēc arī tulkojumā tiek izmantots atbilstīgais Jaunās Deribas nosaukums.
335. lpp. \* Orig.: *Einsicht*.
340. lpp. \* Gadamer apselē vārdus «*hören*» un «*hörig*».
341. lpp. \* Orig.: *eigentlich und uneigentlich*. Turpmākajā tekstā šie Gadamera izmantotie vārdi atveidoti dažādi: īsts un neīsts, savs un nesavs, tiešs un netiešs (pārņests).

362. lpp. \* Acīmredzot iespiedklūda, kontekstuāli jābūt: vārds un lieta.
381. lpp. \* Oriģ.: *die Übersteigerung*.  
\*\* *Vorwandhaftigkeiten*.
383. lpp. \* Oriģ.: *das Abbild*.
384. lpp. \* Oriģ.: *Darstellung*. Sk. piezīmi pie 112. lpp.
401. lpp. \* Oriģ.: *uneigentlicher Gebrauch*. Sk. arī paskaidrojumu pie 327. lpp.  
\*\* Oriģ.: *der Vorrat*. Vārdā skan arī nozīme «iepriekšējs padoms».
403. lpp. \* Oriģ.: *das genial-erfinderische Herausfinden von Gemeinsamkeiten*.
419. lpp. \* Oriģ.: *Widerstand*.

IGORS ŠUVAJEVS

## HANSA-GEORGA GADAMERA HERMENEITISKĀ FILOSOFIJA

Hansu-Georgu Gadameru, 1900. gada 11. februārī dzimušo vācu domātāju, var uzskatīt par visiespaidīgāko filosofisko figūru Vācijā. Viņa inspirētā hermeneitiskā filosofija pamatīgi nostiprinājusies pasaules filosofijas domā un ietekmējusi diskusijas kultūrvēsturisko zinātņu jomā. Gadamers cenšas ne tik daudz izstrādāt jaunu mācību, cik atjēgt un pārdomāt jau domāto. Viņš uzsver, ka hermeneitikas dvēseli veido iespēja atzīt citu taisnību, ka hermeneitika ir māksla būt aplamos uzskatos, t.i., mācīties arī no alošanās pieredzes. Tā ir atsvabināšanās no aizspriedumiem, nesniedzot pēdējo un galīgo atzītās patiesības pamatojumu, un ļaušanās aizspriedumiem, gūstot patiesības pieredzi.

Savas atziņas Gadameram nākas izstrādāt visu mūžu, pārvarot visdažādākos iespaidus. Un divi iespaidi ir ārkārtīgi nozīmīgi burtiskā nozīmē, proti, tēva Johana Gadamera un Martina Heidegera iespaidi. Tie patiešām ir iespaidi, nevis ietekmes. Tēvs nopel dēla pievēršanos «mēlošanas profesoru» amatam (t.i., humanitārajām un mākslas zinātnēm), uzskatot par vienīgo nopietno nodarbi dabaszinātnes. Tam ir savs pamats — Johans Gadamers ir atzīta autoritāte farmaceutiskajā ķīmijā un Marburgas universitātes rektors tajā laikā, kad Gadamers juniors strādā pie doktora disertācijas. Aizstāvot humanitāro zinātņu patiesības atzišanu un nošķirot tās no dabaszinātņu pretenzijām uz patiesību, Gadamers 1960. gadā publicē savu fundamentālo darbu «Patiesība un metode».

Līdz šim darbam saglabājas arī Heidegera fascinējošais iespajds, izraisot «nolādēto izjūtu, it kā Heidegers lūkojas pār plecu». Sastapšanās ar Heidegeru

notiek Gadameram liktenīgajā 1923. gadā. Viņš tikko kā ir atveseļojies no smagas slimības, kas gandrīz vai prasījusi dzīvību. Dzīve norisinās grūti aptveramas politiskas un saimnieciskas krīzes apstākļos. Un šajā situācijā Heidegers ielūdz Gadameru, kas ir pilnīgi bez līdzekļiem un tikko kā apprecējies, dzīvot savā Todtnauburgas «būdā». Šā laika sarunas atsvabina Gadameru no tradicionālās filosofēšanas un kļūst par «pirmo praktisko ievadu hermeneitikas universalitātē». Heidegera rosinātā atsvabināšanās liek izveidot distanci arī pret pašu švābu vārdotāju, tā ka «Patiesība un metode» ir netieša vērsšanās pret Heidegeru.

Gadamers mācās ne tikai no Heidegera, savos *Lehrjahre* viņš sastop izcilākos vācu gara dzīves pārstāvjus. Studijas Gadamers uzsāk Breslavas (patlaban — Vroclava) universitātē pie Riharda Hēnigvalda. 1919. gadā viņš pāriet uz Marburgas universitāti, kur pēc trim gadiem promovējas ar Paula Nātorpa vadībā uzrakstīto disertāciju «Baudas būtība Platona dialogos» (recenzents ir Rīgā dzimušais Nikolajs Hartmans). 1923. gadā Gadamers mācās pie Edmunda Huserla un Heidegera, kā arī uzsāk klasiskās filoloģijas studijas Paula Frīdendera vadībā, un 1928. gadā habilitējas ar darbu «Platona dialektiskā ētika», kurā atbalsojas Huserla deskriptīvā fenomenoloģija un Heidegera Platona un Aristoteļa izklāstīšana un eksistenciālā hermeneitika. Taču Gadamera domu pasaule ir saistīta arī ar Rūdolfu Bultmanu, Paulu Tillihu, Rūdolfu Oto, Ernstu Robertu Kurciusus, Gerhardu Krīgeru, Karlu Lēvitu u.c.

Pēc neilga pasniedzējdarba Marburgas un Ķīles universitātēs Gadamers uzsāk darbu Leipcīgā. Nacionālsociālisma laikā viņš publicē dažus rakstīņus, kuros atpazīstama divdesmito un trīsdesmito gadu tonalitāte. Tomēr Gadameram izdodas panākt savdabīgu kompromisu: viņš paliek Vācijā, bet neizpelnās draugu un paziņu pārmetumus par sadarbību ar nacionālsociālismu. Padomju okupētajā Leipcīgā Gadamers uz laiku kļūst par universitātes rektoru un pieņem tā laika valodu, bet jau 1949. gadā kļūst par Karla Jaspersa pēcteci Heidelbergas universitātē. Pēc emeritēšanās 1968. gadā Gadamers lielākoties strādā ārpus Vācijas un turpina lasīt lekcijas, kļūdam par dzīvu vācu filosofijas leģendu.

Gadamera galvenā darba «Patiesība un metode» nosaukums ir maldinošs. Drīzāk jau tajā ir runa par patiesību pirms metodes, par patiesības piedzīvošanu visdažādākajās dzīves jomās, par tās atklāšanu un saprašanu. Gadamera hermeneitika ir pareizā vārda meklēšana, atsaucoties uz Sokrata ziņojošo nezināšanu un mākslas saistošo noslēpumainību. Tā ir «stostīšanās gudrība», kā, atsaucoties uz Hēlderlinu, to dēvē pats Gadamers. Tā ir stostīga, jo tāda pareizā vārda nemaz nav vai arī to nevar izrunāt. Tāpēc hermeneitika ir ceļš patiesības meklējumos. Un Gadamera ceļu arī iezīmē patiesību meklējoši darbi: «Hēgela dialektika» (1971), «Prāts zinātnes laikmetā» (1976), «Skaistā aktualitātē» (1977), «Labā ideja starp Platonu un Aristoteli» (1978), «Heidegera ceļi» (1983), «Teorijas slavinājums»

(1983), «Dzeja un saruna» (1990), «Par veselības apslēptību» (1993), «Filosofijas sākums» (1993) u.c. Gadamera darbu valoda neiziet ārpus akadēmiskā respektabluma robežām, taču to savdabīgi ietonē Hēgela un Heidegera filosofiskā valoda.

Filosofiskās hermeneitikas paraugs ir Platona dialektika, kas tiek interpretēta kā lietišķa saruna, proti, māksla saprasties jautājumā par kādu lietu. Platona dialektika tiek skaidrota kā jautājuma un atbildes struktūra, kas atveidojas arī tradējuma un interpretētāja attiecībās. Mantotais teksts, kas uzrunā topošo interpretētāju, paredz ne tik daudz viņa jautājumus, cik ļaušanos teksta jautājumiem. Tādējādi teksta saprašana ir to jautājumu saprašana, uz kuriem teksts atbild. Tāpēc interpretētājam jābūt gatavam iztaujāt pašam savu priekšsaprātņi, kas izvērsas aizspriedumos (priekšzaispriedumos), kuri norāda uz interpretētāja pieredību noteiktai tradīcijai.

Gadamera hermeneitika aizsākas mākslas pieredzē. Viņš uzsver, ka māksla ir izziņa (atziņa) un tās pieredze ir saistīta ar patiesību. Veidojot mākslasdarba ontoloģiju, Gadamers konstatē, ka tas ir nevis attēlojošs, kopējošs īstenības atkārtojums, bet gan priekšstatījums, kurā konstituējas tā patiesība. Mākslasdarbs atklāj jēgpilnu pasauli, kurā līdzdalīgs ir arī tā skatītājs, kas to var saprast un saprasties jautājumā par to ar citiem. Romantiskajā hermeneitikā tiek atzīta saprašanas (*intelligere*) un izklāstīšanas (*explicare*) vienotība, nošķirot aplicēšanu (*applicare*) kā patstāvīgu saprašanas aktu. Gadamers uzsver šo trīs komponentu vienotību, jo saprašana implicē saprašānai domātā teksta aplicēšanu interpretētāja tagadnīgajā situācijā. Tādējādi saprašana, sniedzot orientierus, iekļaujas dzīves praksē, t.i., hermeneitiskā filosofija ir praktiska filosofija. Turklāt saprašana norisinās valodā, un tas nozīmē, ka viss saprotamais ir valodiski pastarpināts, t.i., saprašana īstenojas sarunā.

Gadamera darbs «Patiesība un metode» iekļaujas laikmetīgo diskusiju kontekstā par valodiskās saprašanas filosofisko teoriju. Šajā kontekstā figurē gan neostrukturalisma un poststrukturalisma izstrādes, gan analītiskā filosofija. Tiesa, atklātā diskusijā ar Gadameru ir iesaistījušies tikai Jirgens Hābermass un Žaks Deridā, kuru pārdomas lielā mērā noteic pašu veidotās filosofijas intences. Bez tiešas konfrontācijas hermeneitisko filosofiju izstrādā Pols Rikērs. Tomēr, neraugoties uz dogmatiskiem aspektiem, Gadamera galvenais darbs nepārstāj interesēt diskusiju dalībniekus. Šo uzmanību lielā mērā noteic ārkārtīgi plašais darbā aplūkotojais tematu spektrs (no antīkās pasaules līdz mūsdienām) un Gadamera gatavība precizēt un papildināt savas atziņas.

## BIBLIOGRĀFIJA

Pārskatā minēti tikai H.-G. Gadamera nozīmīgākie darbi, kā arī viņa izdotie krājumi, almanahi un grāmatas. Sekundārajā literatūrā tiek minēti darbi (grāmatas un rakstu krājumi), kas tieši veltīti H.-G. Gadameram un patiesības izpēšanas problēmai, kā arī svarīgākās publikācijas hermeneitiskajā filosofijā.

Līdz šim publicēti divi H.-G. Gadamera darbu bibliogrāfiskie izdevumi, taču to autori uzsver šo rādītāju nepilnīgumu:

**Aguirre J.M.** *Raison critique ou raison herméneutique?* Louvain, 1991.

**Makita E.** *Gadamer-Bibliographie (1922—1994)*. Frankfurt/M., 1995.

H.-G. Gadamera jaunāko darbu rādītāji tiek publicēti izdevumā «*Heidelberger Jahrbuch*».

### H.-G. GADAMERA NOZĪMĪGĀKĀS GRĀMATAS

*Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretationen zum Philebus.* Leipzig, 1931 (2. paplaš. izd. — Hamburg, 1968).

*Wahrheit und Methode: Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik.* Tübingen, 1960 (6. izd. — 1990).

*Kleine Schriften.* Tübingen, 1967 ff.

Bd. I. Philosophie, Hermeneutik, 1967 (2. izd. — 1976).

Bd. II. Interpretationen, 1967 (2. izd. — 1979).

Bd. III. Idee und Sprache, Platon, Husserl, Heidegger, 1972.

Bd. IV. Variationen, 1977.

*Werner Scholz.* Recklinghausen, 1968.

*Hegels Dialektik.* Tübingen, 1971 (2. izd. — 1980).

*Wer bin Ich und wer bist Du?: Ein Kommentar zu Paul Celans Gedichtfolge 'Atemkristall'.* Frankfurt/M., 1973 (2. izd. — 1986).

*Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft: Aufsätze.* Frankfurt/M., 1976 (3. izd. — 1991).

- Philosophische Lehrjahre: Eine Rückschau.* Frankfurt/M., 1977.  
*Poetica.* Frankfurt/M., 1977 (2. paplaš. izd. — *Gedicht und Gespräch*, 1990).  
*Die Aktualität der Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest.* Stuttgart, 1977.  
*Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles.* Heidelberg, 1978.  
*Heideggers Wege: Studien zum Spätwerk.* Tübingen, 1983.  
*Lob der Theorie.* Frankfurt/M., 1983 (3. izd. — 1991).  
*Das Erbe Europas.* Frankfurt/M., 1989 (2. izd. — 1990).  
*Über die Verborgenheit der Gesundheit.* Frankfurt/M., 1993.  
*L'inizio della filosofia occidentale.* Milano, 1993. (Der Anfang der Philosophie. Stuttgart, 1996).  
*Hermeneutik — Ästhetik — praktische Philosophie: Hans-Georg Gadamer im Gespräch.* Hrsg. von **C. Dutt.** Heidelberg, 1993.  
*Gadamer Lesebuch.* Hrsg. von **Grondin J.** Tübingen, 1997.  
*Gesammelte Werke.* Tübingen, 1985 ff.  
 Bd. 1. Hermeneutik I (Wahrheit und Methode), 1986 (2. izd. — 1990).  
 Bd. 2. Hermeneutik II (Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register), 1986 (2. izd. — 1993).  
 Bd. 3. Neuere Philosophie I (Hegel, Husserl, Heidegger), 1987.  
 Bd. 4. Neuere Philosophie II (Probleme, Gestalten), 1987.  
 Bd. 5. Griechische Philosophie I, 1985.  
 Bd. 6. Griechische Philosophie II, 1985.  
 Bd. 7. Griechische Philosophie III (Plato im Dialog), 1991.  
 Bd. 8. Ästhetik und Poetik I (Kunst als Aussage), 1993.  
 Bd. 9. Ästhetik und Poetik II (Hermeneutik im Vollzug), 1993.  
 Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick, 1995.

## KOPOTO RAKSTU RĀDĪTĀJS

Iekavās tiek norādīts teksta publicēšanas vai uzrakstīšanas gads, kā arī minētas lappuses, kurās tas rodams Kopotajos rakstos.

### **Bd. 1. Wahrheit und Methode.**

### **Bd. 2. Wahrheit und Methode: Ergänzungen, Register.** Inhalt, V — VII.

#### I. *Zur Einführung*, S. 1 — 23.

1. Zwischen Phänomenologie und Dialektik: Versuch einer Selbstkritik (1985), S. 3 — 23.

#### II. *Vorstufen*, S. 25 — 117.

2. Das Problem der Geschichte in der neueren deutschen Philosophie (1943), S. 27 — 36.

3. Wahrheit in den Geisteswissenschaften (1953), S. 37 — 43.
  4. Was ist Wahrheit? (1957), S. 44 — 56.
  5. Vom Zirkel des Verstehens (1959), S. 57 — 65.
  6. Die Natur der Sache und die Sprache der Dinge (1960), S. 66 — 76.
  7. Begriffsgeschichte als Philosophie (1970), S. 77 — 91.
  8. Klassische und philosophische Hermeneutik (1968), S. 92 — 117.
- III. *Ergänzungen*, S. 119 — 215.
9. Zur Problematik des Selbstverständnisses: Ein hermeneutischer Beitrag zur Frage der «Entmythologisierung» (1961), S. 121 — 132.
  10. Die Kontinuität der Geschichte und der Augenblick der Existenz (1965), S. 133 — 145.
  11. Mensch und Sprache (1966), S. 146 — 154.
  12. Über die Planung der Zukunft (1965), S. 155 — 173.
  13. Semantik und Hermeneutik (1968), S. 174 — 183.
  14. Sprache und Verstehen (1970), S. 184 — 198.
  15. Wie weit schreibt Sprache das Denken vor? (1970), S. 199 — 206.
  16. Die Unfähigkeit zum Gespräch (1972), S. 207 — 215.
- IV. *Weiterentwicklungen*, S. 217 — 372.
17. Die Universalität des hermeneutischen Problems (1966), S. 219 — 231.
  18. Rhetorik, Hermeneutik und Ideologiekritik: Metakritische Erörterungen zu 'Wahrheit und Methode' (1967), S. 232 — 250.
  19. Replik zu 'Hermeneutik und Ideologiekritik' (1971), S. 251 — 275.
  20. Rhetorik und Hermeneutik (1976), S. 276 — 291.
  21. Logik oder Rhetorik?: Nochmals zur Frühgeschichte der Hermeneutik (1976), S. 292 — 300.
  22. Hermeneutik als theoretische und praktische Aufgabe (1978), S. 301 — 318.
  23. Probleme der praktischen Vernunft (1980), S. 319 — 329.
  24. Text und Interpretation (1983), S. 330 — 360.
  25. Destruktion und Dekonstruktion (1985), S. 361 — 372.
- V. *Anhänge*, S. 373 — 508.
26. Exkurse I — VI (1960), S. 375 — 386.
  27. Hermeneutik und Historismus (1965), S. 387 — 424.
  28. Hermeneutik (1969), S. 425 — 436.
  29. Vorwort zur 2. Auflage (1965), S. 437 — 448.
  30. Nachwort zur 3. Auflage (1972), S. 449 — 478.
  31. Selbstdarstellung: Hans-Georg Gadamer (1975), S. 479 — 508.

**Bd. 3. Neuere Philosophie I.**

Vorwort, V — VII.

Inhalt, IX — XI.

- I. *Hegel*, S. 1 — 101.
  1. Hegel und die antike Dialektik (1961), S. 3 — 28.
  2. Die verkehrte Welt (1966), S. 29 — 46.
  3. Die Dialektik des Selbstbewusstseins (1973), S. 47 — 64.
  4. Die Idee der Hegelschen Logik (1971), S. 65 — 86.
  5. Hegel und Heidegger (1971), S. 87 — 101.
- II. *Husserl*, S. 103 — 171.
  6. Die phänomenologische Bewegung (1963), S. 105 — 146.
  7. Die Wissenschaft von der Lebenswelt (1972), S. 147 — 159.
  8. Zur Aktualität der Husserlschen Phänomenologie (1974), S. 160 — 171.
- III. *Heidegger*, S. 173 — 430.
  - a) Heideggers Wege, S. 175 — 332.
    9. Existentialismus und Existenzphilosophie (1981), S. 175 — 181.
    10. Martin Heidegger 75 Jahre (1964), S. 186 — 196.
    11. Die Marburger Theologie (1964), S. 197 — 208.
    12. «Was ist Metaphysik?» (1978), S. 209 — 212.
    13. Kant und die hermeneutische Wendung (1975), S. 213 — 222.
    14. Der Denker Martin Heidegger (1969), S. 223 — 228.
    15. Die Sprache der Metaphysik (1968), S. 229 — 237.
    16. Plato (1976), S. 238 — 248.
    17. Die Wahrheit des Kunstwerks (1960), S. 249 — 261.
    18. Martin Heidegger — 85 Jahre (1974), S. 262 — 270.
    19. Der Weg in die Kehre (1979), S. 271 — 284.
    20. Die Griechen (1979), S. 285 — 296.
    21. Die Geschichte der Philosophie (1981), S. 297 — 307.
    22. Die religiöse Dimension (1981), S. 308 — 319.
    23. Sein Geist Gott (1977), S. 320 — 332.
  - b) Heidegger und die Ethik, S. 333 — 374.
    24. Gibt es auf Erden ein Mass? (1984), S. 333 — 349.
    25. Ethos und Ethik (1985), S. 350 — 374.
  - c) Heideggers Anfänge, S. 375 — 430.
    26. Vom Anfang des Denkens (1986), S. 373 — 393.
    27. Auf dem Rückgang zum Anfang (1986), S. 394 — 416.
    28. Der eine Weg Martin Heideggers (1986), S. 417 — 430.

**Bd. 4. Neuere Philosophie II.**

Vorwort, V.

Inhalt, VII — IX.

**I. Der Begriff der Geschichte, S. 1 — 116.**

1. Die philosophischen Grundlagen des zwanzigsten Jahrhunderts (1965), S. 3 — 22.
2. Rationalität im Wandel der Zeiten (1979), S. 23 — 36.
3. Lob der Theorie (1980), S. 37 — 51.
- 3a. Die Legimität der Neuzeit (1968), S. 52 — 59.
- 3b. Neuzeit und Aufklärung (1971), S. 60 — 67.
4. Die Philosophie und die Religion des Judentums (1961), S. 68 — 77.
5. Die Begriffsgeschichte und die Sprache der Philosophie (1971), S. 78 — 94.
- 5a. Spiel und Welt (1961), S. 95 — 102.
- 5b. Liebe, Geschichte eines Begriffs (1977), S. 103 — 106.
6. Kausalität in der Geschichte? (1964), S. 107 — 116.

**II. Das Rätsel der Zeit, S. 117 — 172.**

7. Die Zeitanschauung des Abandlandes (1977), S. 119 — 136.
8. Über leere und erfüllte Zeit (1969), S. 137 — 153.
9. Das Alte und das Neue (1981), S. 154 — 160.
10. Der Tod als Frage (1975), S. 161 — 172.

**III. Zu Problem der Ethik, S. 173 — 239.**

11. Über die Möglichkeit einer philosophischen Ethik (1963), S. 175 — 188.
12. Das ontologische Problem des Wertes (1971), S. 189 — 202.
13. Wertethik und praktische Philosophie (1982), S. 203 — 215.
14. Was ist Praxis?: Die Bedingungen gesellschaftlicher Vernunft (1974), S. 216 — 228.
- 14a. Begegnung mit dem Sein (1954), S. 229 — 233.
- 14b. Ich und Du (1929), S. 234 — 239.

**IV. Zu Problemen der Anthropologie, S. 241 — 294.**

15. Theorie, Technik, Praxis (1972), S. 243 — 266.
16. Apologie der Heilkunst (1965), S. 267 — 275.
17. Philosophische Bemerkungen zum Problem der Intelligenz (1964), S. 276 — 287.
18. Die Erfahrung des Todes (1983), 288 — 294.

**V. Gestalten, S. 295 — 483.**

19. Nikolaus Cusanus und die Gegenwart (1964), S. 297 — 305.
20. Oetinger als Philosoph (1964), S. 306 — 317.
21. Herder und die geschichtliche Welt (1967), S. 318 — 335.

22. Kants «Kritik der reinen Vernunft» nach 200 Jahren: Von hier un heute eine neue Epoche der Weltgeschichte aus (1981), S. 336 — 348.
23. Kant und die Gottesfrage (1941), S. 349 — 360.
24. Das Problem der Sprache bei Schleiermacher (1968), S. 361 — 373.
25. Schleiermacher als Platoniker (1969), S. 374 — 383.
26. Hegel und der geschichtliche Geist (1939), S. 384 — 394.
27. Hegel und die Heidelberger Romantik (1961), S. 395 — 405.
28. Das Problem Diltheys: Zwischen Romantik und Positivismus (1984), S. 406 — 424.
- 28a. Wilhelm Dilthey zu seinem 100. Geburtstag (1933), S. 425 — 428.
- 28b. Der Unvollendete und das Unvollendbare: Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey (1983), S. 429 — 435.
29. Dilthey und Ortega: Philosophie des Lebens (1985), S. 436 — 447.
30. Nietzsche — der Antipode: Das Drama Zarathustras (1984), S. 448 — 462.
31. Das Erbe Hegels (1980), S. 463 — 483.

## **Bd. 5. Griechische Philosophie I.**

Vorwort, V.

Inhalt, VII — VIII.

### **I. Abhandlungen, S. 1 — 279.**

1. Platos dialektische Ethik: Phänomenologische Interpretation zum Philebus (1931), S. 3 — 163.
2. Der aristotelische 'Protreptikos' und die entwicklungsgeschichtliche Betrachtung der aristotelischen Ethik (1927), S. 164 — 186.
3. Plato und die Dichter (1934), S. 187 — 211.
4. Die neue Platoforschung (1933), S. 212 — 229.
5. Praktisches Wissen (1939), S. 230 — 248.
6. Platos Staat der Erziehung (1942), S. 249 — 262.
7. Antike Atomtheorie (1935), S. 263 — 279.

### **II. Rezensionen, S. 281 — 363.**

8. Zur griechischen Metaphysik, S. 283 — 315.  
W.D. Ross. *Aristotle's Metaphysics*. Oxford, 1924. (1929), S. 283 — 285.  
Werner Jaeger. *Aristoteles*. Berlin, 1923 (1928), S. 286 — 294.  
Julius Stenzel. *Metaphysik des Altertums*. München, 1929. (1929), S. 294 — 300.  
Harald Schilling. *Das Ethos der Mesotes*. Tübingen, 1930. (1932), S. 300 — 303.

- Ernesto Grassi. Il problema della metafisica Platonica. Bari, 1932. (1933), S. 304 — 310.
- Ernesto Grassi. Vom Vorrang des Logos. München, 1939. (1949), S. 310 — 315.
9. Sokrates, S. 316 — 326.
- Erwin Wolff. Platos 'Apologie'. Berlin, 1929. (1931), S. 316 — 322.
- Helmuth Kuhn. Sokrates. Berlin, 1934. (1936), S. 322 — 326.
10. Plato als politischer Denker, S. 327 — 340.
- Günther Rohr. Platons Stellung zur Geschichte. Berlin, 1932. (1932), S. 327 — 331.
- Kurt Hildebrandt. Platon, der Kampf des Geistes um die Macht. Berlin, 1933. (1935), S. 331 — 338.
- M.B. Foster. The Political Philosophies of Plato and Hegel. Oxford, 1935. (1936), S. 338 — 340.
11. Zur platonischen Dialektik, S. 341 — 349.
- Hermann Langerbeck. ΔΟΘΙΣ ΕΠΙΠΥΣΜΙΗ. Studien zu Demokrits Ethik und Erkenntnislehre, 1935. (1936), S. 341 — 343.
- W.F.R. Hardie. A Study in Plato. Oxford, 1936. (1938), S. 343 — 346.
- Gerold Prauss. Platon und der logische Eleatismus. Berlin, 1966. (1974), S. 346 — 348.
- Paul Stöcklein. Über die philosophische Bedeutung von Platons Mythen. Leipzig, 1937. (1939), S. 349.
12. Zur geistigen Überlieferung, S. 350 — 363.
- Alfred Körte. Der Begriff des Klassischen in der Antike. Leipzig, 1934. (1935), S. 350 — 351.
- Klaus Reich. Kant und die Ethik der Griechen. Tübingen, 1935. (1938), S. 351 — 353.
- Hans Rose. Klassik als künstlerische Denkform des Abendlandes. München, 1937. (1940), S. 353 — 356.
- Geistige Überlieferung. Hrsg. von E.Grassi. Berlin, 1940. (1943), S. 357 — 363.

## Bd. 6. Griechische Philosophie II.

Inhalt, V — VI.

### I. Abhandlungen, S. 1 — 291.

1. Die griechische Philosophie und das moderne Denken (1978), S. 3 — 8.
2. Zur Vorgeschichte der Metaphysik (1950), S. 9 — 29.
3. Das Lehrgedicht des Parmenides, S. 30 — 57.

- Kurt Riezlers Parmenidesdeutung (1936), S. 30 — 38.  
 Retraktionen (1952), S. 38 — 49.  
 Nachwort zu Riezlers Deutung (1970), S. 49 — 57.
4. Platon und die Vorsokratiker (1964), S. 58 — 70.
  5. Amicus Plato magis amica veritas (1968), S. 71 — 89.
  6. Dialektik und Sophistik im siebenten Platonischen Brief (1964), S. 90 — 115.
  7. Vorgestalten der Reflexion (1966), S. 116 — 128.
  8. Platos ungeschriebene Dialektik (1968), S. 129 — 153.
  9. Über Göttliche im frühen Denken der Griechen (1970), S. 154 — 170.
  10. Logos und Ergon im platonischen 'Lysis' (1972), S. 171 — 186.
  11. Die Unsterblichkeitsbeweise in Platos 'Phaidon' (1973), S. 187 — 200.
  12. Gibt es die Materie?: Eine Studie zur Begriffsbildung in Philosophie und Wissenschaft (1973), S. 201 — 217.
  13. Das Vaterbild im griechischen Denken (1976), S. 218 — 231.
  14. Vom Anfang bei Heraklit (1974), S. 232 — 241.
  15. Idee und Wirklichkeit in Platos «Timaios» (1974), S. 242 — 270.
  16. Philosophie und Philologie: Über Ulrich von Wilamowitz-Moellendorf (1982), S. 271 — 277.
  17. Schein und Sein: Zum Tode von Karl Reinhardt (1958), S. 278 — 284.
  18. Die Krise des Helden: Zum Gedenken an Karl Reinhardt nach zehn Jahren (1966), S. 285 — 291.
- II. Rezensionen, S. 295 — 318.
19. Zur Aktualität von Hellas, S. 295 — 301.  
 Richard Harder. Die Eigenart der Griechen. Freiburg, 1962. (1963), S. 295 — 297.  
 Wolfgang Schadewaldt. Hellas und Hesperien. Zürich, 1970. (1975), S. 297 — 301.
  20. Zur aristotelischen Ethik, S. 302 — 306.  
 L'Ethique a Nicomaque. Louvain, 1958/1959. (1962), S. 302 — 304.  
 Aristote. L'Ethique a Nicomaque. Louvain, 1970. (1969), S. 304 — 306.
  21. Zu Plato, S. 307 — 318.  
 J.N. Findlay. Plato. London, 1974. (1977), S. 307 — 312.  
 B.L. Van Der Waerden. Die Pythagoreer. Zürich, 1979. (1981), S. 312 — 318.

**Bd. 7. Griechische Philosophie III.**

Vorwort, V — VI.

Inhalt, VII — VIII.

I. *Auf dem Wege zu Plato*, S. 1 — 117.

1. Parmenides oder das Diesseits des Seins (1988), S. 3 — 31.

2. Hegel und Heraklit (1990), S. 32 — 42.

3. Heraklit-Studien (1990), S. 43 — 82.

4. Sokrates Frömmigkeit des Nichtwissens (1990), S. 83 — 117.

II. *Sokratischer Dialog und Platonische Dialektik*, S. 119 — 370.

5. 'Platos dialektische Ethik' — beim Wort genommen (1989), S. 121 — 127.

6. Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles (1978), S. 128 — 227.

7. Plato als Porträtist (1988), S. 228 — 257.

8. Unterwegs zur Schrift? (1983), S. 258 — 269.

9. Platos Denken in Utopien: Ein Vortrag vor Philologen (1983), S. 270 — 289.

10. Mathematik und Dialektik bei Plato (1982), S. 290 — 312.

11. Der platonische 'Parmenides' und seine Nachwirkung (1983), S. 313 — 327.

12. Zur platonischen 'Erkenntnistheorie' (1988), S. 328 — 337.

13. Dialektik ist nicht Sophistik: Theätet lernt das im 'Sphistes' (1990), S. 338 — 369.

III. *Im Zeichen Platos*, S. 371 — 442.

14. Die sokratische Frage und Aristoteles (1990), S. 373 — 383.

15. Aristoteles und die imperativische Ethik (1989), S. 381 — 395.

16. Freundschaft und Selbsterkenntnis: Zur Rolle der Freundschaft in der griechischen Ethik (1985), S. 396 — 406.

**Bd. 8. Ästhetik und Poetik I.**

Vorwort, V — VI.

Inhalt, VII — IX.

*Ästhetik und Wahrheit.*

1. Ästhetik und Hermeneutik (1964), S. 1 — 8.

2. Zur Fragwürdigkeit des ästhetischen Bewusstseins (1958), S. 9 — 17.

3. Dichten und Deuten (1961), S. 18 — 24.

4. Kunst und Nachahmung (1967), S. 25 — 36.

5. Von der Wahrheit des Wortes (1971), S. 37 — 57.

*Poetik und Aktualität des Schönen.*

6. Zu Poetik und Hermeneutik (1968/1971), S. 58 — 69.  
Lyrik als Paradigma der Moderne (1968), S. 58 — 64.  
Die nicht mehr schönen Künste (1971), S. 65 — 69.
7. Über den Beitrag der Dichtkunst bei der Suche nach der Wahrheit (1971), S. 70 — 79.
8. Dichtung und Mimesis (1972), S. 80 — 85.
9. Das Spiel der Kunst (1977), S. 86 — 93.
10. Die Aktualität des Schönen: Kunst als Spiel, Symbol und Fest (1974), S. 94 — 142.

*Die Transzendenz des Schönen.*

11. Ästhetische und religiöse Erfahrung (1964/1978), S. 143 — 155.
12. Reflexion über das Verhältnis von Religion und Wissenschaft (1984), S. 156 — 162.
13. Mythos und Vernunft (1954), S. 163 — 169.
14. Mythos und Logos (1981), S. 170 — 173.
15. Mythologie und Offenbarungsreligion (1981), S. 174 — 179.
16. Der Mythos im Zeitalter der Wissenschaft (1981), S. 180 — 188.

*Vom Schönen zur Kunst — von Kant zu Hegel.*

17. Anschauung und Anschaulichkeit (1980), S. 189 — 205.
18. Ende der Kunst?: Von Hegels Lehre vom Vergangenheitscharakter der Kunst bis zur Anti-Kunst von heute (1985), S. 206 — 220.
19. Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage des Vergangenheitscharakter der Kunst (1986), S. 221 — 231.
20. Philosophie und Poesie (1977), S. 232 — 239.

*Die Kunst des Wortes.*

21. Philosophie und Literatur (1981), S. 240 — 257.
22. Stimme und Sprache (1981), S. 258 — 270.
23. Hören — Sehen — Lesen (1984), S. 271 — 278.
24. Lesen ist wie Übersetzen (1989), S. 279 — 285.
25. Der 'eminente' Text und Wahrheit (1986), S. 286 — 295.
26. Über die Festlichkeit des Theaters (1954), S. 296 — 304.
27. Begriffene Malerei? (1962), S. 305 — 314.
28. Vom Verstummen des Bildes (1965), S. 315 — 322.
29. Bild und Gebärde (1967), S. 323 — 330.
30. Über das Lesen von Bauten und Bildern (1979), S. 331 — 338.

*An den Grenzen der Sprache.*

31. Die Vielfalt der Sprachen und das Verstehen der Welt: Ein Studium-generale-Vortrag (1990), S. 339 — 349.
32. Grenzen der Sprache (1985), S. 350 — 361.
33. Musik und Zeit: Ein philosophisches Postscriptum (1988), S. 362 — 365.
34. Heimat und Sprache (1992), S. 366 — 372.

*Auf dem Wege zur hermeneutischen Philosophie.*

35. Wort und Bild — «so wahr, so seiend» (1992), S. 373 — 399.
36. Zur Phänomenologie von Ritual und Sprache (1992), S. 400 — 440.

**Bd. 9. Ästhetik und Poetik II.**

Vorwort, V — VI.

Inhalt, VII — IX.

1. Hölderlin und die Antike (1943), S. 1 — 19.
2. Hölderlin und das Zukünftige (1947), S. 20 — 38.
3. Die Gegewärtigkeit Hölderlins (1983), S. 39 — 41.
4. Dichten und Denken im Spiegel von Hölderlins «Andenken» (1987), S. 42 — 55.
5. Goethe und die Philosophie (1947), S. 56 — 71.
6. Goethe und die sittliche Welt (1949), S. 72 — 79.
7. Vom geistigen Lauf des Menschen: Studien zu unvollendeten Dichtungen Goethes (1949), S. 80 — 111.
8. Goethe und Mozart — das Problem Oper (1991), S. 112 — 121.
9. Das Türmerlied in Goethes «Faust» (1982), S. 122 — 127.
10. Die Natürlichkeit von Goethes Sprache: Ein Kongressbeitrag (1985), S. 128 — 141.
11. Bach und Weimar (1946), S. 142 — 149.
12. Prometheus und die Tragödie der Kultur (1946), S. 150 — 161.
13. Der Gott des innersten Gefühls (1961), S. 162 — 170.
14. Vergänglichkeit (1991), S. 171 — 179.
15. Karl Immermanns 'Chiliasische Sonette' (1949), S. 180 — 192.
16. Zu Immermanns Epigonen—Roman (1964), S. 193 — 206.
17. Gesang Weylas (1989), S. 207 — 210.
18. Der Dichter Stefan George (1968), S. 211 — 228.
19. Hölderlin und George (1971), S. 229 — 244.
20. Ich un du die selbe Seele (1977), S. 245 — 248.
21. Der Vers und das Ganze (1979), S. 249 — 257.
22. Die Wirkung Stefan Georges auf die Wissenschaft (1983), S. 258 — 270.

23. Rainer Maria Rilkes Deutung des Daseins: Zu dem Buch von Romano Guardini (1955), S. 271 — 281.
24. Poesie und Interpunktion (1961), S. 282 — 288.
25. Mythopoietische Umkehrung in Rilkes Duineser Elegien (1967), S. 289 — 305.
26. Rainer Maria Rilke nach fünfzig Jahren (1976), S. 306 — 319.
27. Hilde Domin, Lied zur Ermutigung II (1966), S. 320 — 322.
28. Hilde Domin, Dichterin der Rückkehr (1971), S. 323 — 328.
29. Die Höhe erreichte: Hilde Domins Frankfurter Poetik-Vorlesung (1988), S. 329 — 334.
30. Gedicht und Gespräch: Überlegungen zu einer Textprobe Ernst Meisters (1988), S. 335 — 346.
31. Ernst Meister, Gedenken V (1977), S. 347 — 348.
32. Denken im Gedicht (1990), S. 349 — 352.
33. Kafka und Kramm (1991), S. 353 — 361.
34. Verstummen die Dichter? (1970), S. 362 — 366.
35. Im Schatten des Nihilismus (1990), S. 367 — 382.
36. Wer bin Ich und wer bist Du?: Kommentar zu Celans Gedichtfolge 'Atemkristall' (1986), S. 383 — 451.
37. Sinn und Sinnverhüllung bei Paul Celan (1975), S. 452 — 460.
38. Phänomenologischer und semantischer Zugang zu Celan? (1991), S. 461 — 469.

## **Bd. 10. Hermeneutik im Rückblick.**

Inhalt, VII — IX.

### **I. Heidegger im Rückblick, S. 3 — 83.**

1. Erinnerungen an Heideggers Anfänge (1986), S. 3 — 13.
2. Heidegger und die Sprache (1990), S. 14 — 30.
3. Heidegger und die Griechen (1990), S. 31 — 45.
4. Heidegger und die Soziologie: Bourdieu und Habermas (1979/1985), S. 46 — 57.
5. Hermeneutik und ontologische Differenz (1989), S. 58 — 70.
6. Die Kehre des Weges (1985), S. 71 — 75.
7. Denken und Dichten bei Heidegger und Hölderlin (1988), S. 76 — 83.

### **II. Die hermeneutische Wende, S. 87 — 222.**

8. Subjektivität und Intersubjektivität, Subjekt und Person (1975), S. 87 — 99.
9. Phänomenologie, Hermeneutik, Metaphysik (1983), S. 100 — 109.

10. «Das Sein und das Nichts» von J.P. Sartre (1989), S. 110 — 124.
11. Frühromantik, Hermeneutik, Dekonstruktivismus (1987), S. 125 — 137.
12. Dekonstruktion und Hermeneutik (1988), S. 138 — 147.
13. Hermeneutik auf der Spur (1994), S. 148 — 174.
14. Die Grenzen der historischen Vernunft (1949), S. 175 — 178.
15. Vom Wandel in den Geschichtswissenschaften (1985), S. 179 — 184.
16. Die Hermeneutik und die Dilthey-Schule (1991), S. 185 — 205.
17. Geschichte des Universums und Geschichtlichkeit des Menschen (1988), S. 206 — 222.
- III. *Hermeneutik und die praktische Philosophie*, S. 225 — 284.
  18. Bürger zweier Welten (1985), S. 225 — 237.
  19. Die Idee der praktischen Philosophie (1983), S. 238 — 246.
  20. Geschichtlichkeit und Wahrheit (1991), S. 247 — 258.
  21. Vernunft und praktische Philosophie (1986), S. 259 — 266.
  22. Europa und die Oikumene (1993), S. 267 — 284.
- IV. *Die Stellung der Philosophie in der Gesellschaft*, S. 287 — 372.
  23. Über die Ursprünglichkeit der Wissenschaft (1947), S. 287 — 294.
  24. Zum 300. Geburtstag von Gottfried Wilhelm Leibniz (1946/1990), S. 295 — 307.
  25. Die Stellung der Philosophie in der heutigen Gesellschaft (1967), S. 308 — 316.
  26. Welt ohne Geschichte? (1972), S. 317 — 323.
  27. Historik und Sprache (1987), S. 324 — 330.
  28. Von Lehrenden und Lernenden (1986), S. 331 — 335.
  29. Die Universität Heidelberg und die Geburt der modernen Wissenschaft (1986), S. 336 — 345.
  30. Mit der Sprache denken (1990), S. 346 — 353.
  31. Schreiben und Reden (1983), S. 354 — 355.
  32. Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen (1987), S. 356 — 372.
- V. *Philosophische Begegnungen*, S. 375 — 440.

Paul Natorp (375), Max Scheler (380), Rudolf Bultmann (387), Karl Jaspers (392), Hans Lipps (400), Paul Friedländer (403), Erich Frank (405), Gerhard Krüger (412), Karl Löwith (418), Thrasyboulos Georgiades (423), Fritz Kaufmann (426), Emilio Betti (432), Bruno Snell (437).

## GADAMERA IZDOTĀS GRĀMATAS UN ŽURNĀLI

(IZDEVĒJS UN LĪDZIZDEVĒJS)

*Zeitschrift für die gesamte Naturwissenschaft einschliesslich Naturphilosophie und Geschichte der Naturwissenschaft und Medizin.* Braunschweig, 1936 — 1938.

*Philosophische Texte.* Frankfurt/M., 1946 — 1949. Bd. 1 — 3.

**Aristoteles.** *Metaphysik XII* (Griechisch-Deutsch). (1948) Frankfurt/M., 1984 (4. Aufl.).

**Dilthey W.** *Grundriss der allgemeinen Geschichte der Philosophie.* Frankfurt/M., 1949.

*Heidelberger Forschungen.* Heidelberg, 1951 ff.

**Kommerell M.** *Dichterische Welterfahrung.* Frankfurt/M., 1952.

*Philosophische Rundschau.* Tübingen, 1953 ff.

*Kant-Studien.* Bonn, 1956 ff.

*Immanuel Kant.* Frankfurt/M., 1960.

*Heidelberger Hegel-Tage 1962.* Bonn, 1964.

*Philosophisches Lesebuch.* Frankfurt/M., 1965 — 1970. Bd. 1 — 3.

*Hegel-Tage Royaumont 1964.* Bonn, 1966.

*Archiv für Begriffsgeschichte,* 1967 ff.

**Herder J.G.** *Auch eine Philosophie der Geschichte zur Bildung der Menschheit.* Frankfurt/M., 1967.

*Das Problem der Sprache: Achter Deutscher Kongress für Philosophie.* München, 1967.

*Idee und Zahl: Studien zur platonischen Philosophie.* Heidelberg, 1968.

*Um die Begriffswelt der Vorsokratiker* (1968). Darmstadt, 1983 (2. Aufl.).

*Die Frage Martin Heideggers: Beiträge zu einem Kolloquium mit Heidegger aus Anlass seines 80. Geburtstags.* Heidelberg, 1969.

*Hegel-Tage Urbino 1965.* Bonn, 1969.

*Parmenides.* Frankfurt/M., 1970.

*Vérité et historicité.* Den Haag, 1972.

*Stuttgarter Hegel-Tage 1970.* Bonn, 1974.

*Neue Anthropologie.* Stuttgart, 1972 — 1975. Bd. 1 — 9.

*Seminar: Philosophische Hermeneutik* (1976). Frankfurt/M., 1979 (2. Aufl.).

*Plato, Texte zur Ideenlehre* (Griechisch-Deutsch) (1978). Frankfurt/M., 1986 (2. Aufl.).

*Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften* (1978). Frankfurt/M., 1985 (2. Aufl.).

**Aristoteles.** *Nikomachische Ethik VI.* Frankfurt/M., 1998.

## GRĀMATAS PAR GADAMERU

**Bellino C.** *La praticità della ragione ermeneutica. Ragione e morale in Gadamer.* Bari, 1984.

**Bronk A.** *Rozumienie dzieje język. Filozoficzna hermeneutyka H.G. Gadamera.* Lublin, 1988.

**Cota Marcal A.** *Das Problem einer transzendentalen Hermeneutik in «Wahrheit und Methode» von H.-G. Gadamer.* Frankfurt/M., 1977 (Diss.).

**Da Re A.** *L'ermeneutica di Gadamera e la filosofia pratica.* Rimin, 1982.

**Derksen L.D.** *On Universal Hermeneutics. A Study of the Philosophy of H.-G. Gadamer.* Amsterdam, 1983.

**Garcia Roca J.** *La ontología hermenéutica. Significación y límites. El pensamiento de H.-G. Gadamer.* Valencia, 1979.

**Grondin J.** *Hermeneutische Wahrheit? Zum Wahrheitsbegriff H.-G. Gadamer's (1982).* Weinheim, 1994 (2. Aufl.).

**Hilberath B.J.** *Theologie zwischen Tradition und Kritik. Die philosophische Hermeneutik H.-G. Gadamer's als Herausforderung des theologischen Selbstverständnisses.* Düsseldorf, 1978.

**Orozco T.** *Platonische Gewalt. Gadamer's politische Hermeneutik der NS-Zeit.* Hamburg, 1995.

**Pohl F.-W.** *Verabsolutisierung der Vermittlung. Idealistische Positionen in der philosophischen Hermeneutik H.-G. Gadamer's.* Hannover, 1981 (Diss.).

**Ripanti G.** *Gadamer.* Assisi, 1978.

**Sullivan R.R.** *Political Hermeneutics. The Early Thinking of H.-G. Gadamer.* Pennsylvania, 1989.

**Sansonetti G.** *Il pensiero di H.-G. Gadamer.* Brescia, 1988.

**Schmidt L.** *The Epistemology of H.-G. Gadamer.* New York, 1985.

**Silverman H.J.** *Gadamer and Hermeneutics.* New York, 1991.

**Stobbe H.G.** *Hermeneutik — ein ökumenisches Problem. Eine Kritik der katholischen Gadamer-Rezeption.* Zürich, 1981.

**Takeda S.** *Reflexion, Erfahrung und Praxis bei Gadamer.* Tübingen, 1981 (Diss.).

**Teichert D.** *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis. Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer's.* Stuttgart, 1991.

**Vandenbulcke J.** *H.-G. Gadamer. Een Filosofie van het Interpreten.* Brügge, 1973.

**Warnke G.** *Gadamer. Hermeneutics, Tradition, and Reason.* Stanford, 1987.

**Weinsheimer J.** *Gadamer's Hermeneutics: A Reading of Truth and Method.* New Haven, 1985.

## GADAMERS SALĪDZINĀJUMĀ AR CITĀM MĀCĪBĀM

**Becker J.** *Der «Hermeneutische Zirkel» bei Gadamer und die «Aleritas» bei Levinas, zu verstehen als eine ethisches Ereignis.* Roma, 1978 (Diss.).

**Becker J.** *Begegnung. Gadamer und Levinas.* Frankfurt/M., 1981.

**Birus H.** (Hg.) *Hermeneutische Positionen: Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, Gadamer.* Göttingen, 1982.

**Lang P.Ch.** *Hermeneutik — Ideologiekritik — Ästhetik. Über Gadamer und Adorno sowie Fragen einer aktuellen Ästhetik.* Meisenheim, 1981.

**Michelfelder D.P., Palmer R.E.** (Ed.) *Dialogue & Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter.* Albany, 1989.

**Palmer R.E.** *Hermeneutics. Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger and Gadamer.* Evanston, 1969.

**Thiselton A.C.** *The two Horizons. New Testaments Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein.* Exeter, 1980.

## PATIESĪBAS UN SAPRAŠANAS PROBLEMĀTIKA

**Apel K.O.** *Die Erklären: Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht.* Frankfurt/M., 1973.

**Ayer A.J.** *Language, Truth, and Logic* (1936). New York, 1971.

**Barthe R.** *Critique et vérité.* Paris, 1966.

**Bollnow O.F.** *Das Verstehen.* Mainz, 1949.

**Bollnow O.F.** *Das Doppelgesicht der Wahrheit.* Stuttgart, 1975.

**Bultmann R.** *Glauben und Verstehen.* Tübingen, 1952 ff. 4 Bde.

**Cassirer E.** *Form und Formwandlung des philosophischen Wahrheitsbegriffs.* Hamburg, 1929.

**Gabriel G.** *Fiktion und Wahrheit. Eine semantische Theorie der Literatur.* Stuttgart, 1975.

**Hamburger K.** *Wahrheit und ästhetische Wahrheit.* Stuttgart, 1979.

**Hörisch J.** *Die Wut des Verstehens. Zur Kritik der Hermeneutik* (1988). Frankfurt/M., 1997.

**Jaspers K.** *Von der Wahrheit.* München, 1947.

**Jauss H.R.** *Wege des Verstehens.* München, 1994.

**Kamlah W.** *Wissenschaft. Wahrheit. Existenz.* Stuttgart, 1960.

**Kūle M.** *Ceļš saprašanas labirintos.* Rīga, 1989.

**Mans D.** *Intersubjektivitātes teorijas der Wahrheit.* Frankfurt/M., 1974 (Diss.).

**Möller J.** *Wahrheit als Problem.* München, 1971.

- Pareyson L.** *Verità e interpretazione*. Milano, 1971.
- Puntel L.B.** *Wahrheitstheorien in der neueren Philosophie*. Darmstadt, 1978.
- Rescher N.** *The Coherence Theory of Truth*. Oxford, 1973.
- Richardson W.J.** *Through Phenomenology to Thought* (1963). Den Haag, 1967.
- Ricoeur P.** *Histoire et vérité*. Paris, 1955.
- Riedel M.** *Erklären oder Verstehen? Zur Theorie und Geschichte der hermeneutischen Wissenschaften*. Stuttgart, 1978.
- Sedlmayr H.** *Kunst und Wahrheit*. Hamburg, 1958.
- Simon J.** *Sprache und Raum. Philosophische Untersuchungen zum Verhältnis zwischen Wahrheit und Bestimmtheit von Sätzen*. Berlin, 1969.
- Simon J.** *Wahrheit als Freiheit. Zur Entwicklung der Wahrheitsfrage in der neueren Philosophie*. Berlin, 1978.
- Skirbekk G.** (Hg.) *Wahrheitstheorien. Eine Auswahl aus den Diskussionen über Wahrheit im 20. Jahrhundert*. Frankfurt/M., 1977.
- Stegmüller W.** *Das Wahrheitsproblem und die Idee der Semantik. Eine Einführung in die Theorie von A. Tarski und R. Carnap*. Wien, 1957.
- Tugendhat E.** *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger* (1966). Berlin, 1970.
- Wach J.** *Das Verstehen. Grundzüge einer Geschichte der hermeneutischen Theorie im 19. Jahrhundert* (1926 — 1929). Hildesheim, 1966. 3 Bde.
- Waelhens A. de.** *Phénoménologie et vérité. Essais sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*. Paris, 1953.
- Wiplinger F.** *Wahrheit und Geschichtlichkeit. Eine Untersuchung über die Frage nach dem Wesen der Wahrheit im Denken Heideggers*. Freiburg, 1961.
- Wright G.H.** *Explanation and Understanding*. Ithaca, 1971.

## HERMENEITIKA

- Barbotin E.** (Dir.) *Qu'est-ce qu'un texte. Eléments pour une herméneutique*. Paris, 1975.
- Bauman Z.** *Hermeneutic and Social Science*. London, 1978.
- Betti E.** *Teoria generale della interpretazione*. Milano, 1955.
- Betti E.** *Die Hermeneutik als allgemeine Methode der Geisteswissenschaften* (1962). Tübingen, 1972.
- Biser E.** *Theologische Sprachtheorie und Hermeneutik*. München, 1970.
- Bleicher J.** *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique*. London, 1980.
- Boehm G., Gadamer H.-G.** *Seminar: Philosophische Hermeneutik*. Frankfurt/M., 1976.

- Boehm G., Gadamer H.-G.** *Seminar: Die Hermeneutik und die Wissenschaften*. Frankfurt/M., 1978.
- Bollnow O.F.** *Studien zur Hermeneutik*. Freiburg, 1982.
- Brinkmann H.** *Mittelalterliche Hermeneutik*. Tübingen, 1980.
- Bubner R., Cramer K., Wiehl R.** (Hg.) *Hermeneutik und Dialektik. Festschrift für H.-G. Gadamer*. Tübingen, 1970. 2 Bde.
- Buck G.** *Hermeneutik und Bildung*. München, 1981.
- Castelli E.** (Ed.) *Ermeneutica e tradizione*. Padova, 1963.
- Coreth E.** *Grundfragen der Hermeneutik. Ein philosophischer Beitrag*. Freiburg, 1969.
- Derrida J.** *De la grammatologie*. Paris, 1967.
- Diemer A.** *Elementarkurs Philosophie. Hermeneutik*. Düsseldorf, 1977.
- Eco U.** *La definizione dell'arte*. Milano, 1976.
- Flashar H., Gründer K., Horstmann A.** (Hg.) *Philologie und Hermeneutik im 19. Jahrhundert*. Göttingen, 1979.
- Frank M.** *Das individuelle Allgemeine. Textstrukturierung und-interpretation nach Schleiermacher*. Frankfurt/M., 1977.
- Frank M.** *Das Sagbare und das Unsagbare. Studien zur neueren französischen Hermeneutik und Texttheorie*. Frankfurt/M., 1980.
- Fruchon P.** *Existence humaine et révélation. Essais d'herméneutique*. Paris, 1976.
- Fuchs E.** *Hermeneutik* (1954). Tübingen, 1970.
- Fuchs E.** *Marburger Hermeneutik*. Tübingen, 1968.
- Funk R.W.** *Language, Hermeneutik, and Word of God*. New York, 1966.
- Göttner H.** *Die Logik der Interpretation. Analyse einer literaturwissenschaftlichen Methode unter kritischer Betrachtung der Hermeneutik*. München, 1973.
- Greisch J.** *Herméneutique et grammatologie*. Paris, 1977.
- Greisch J.** *Herméneutik und Metaphysik*. München, 1993.
- Grondin J.** *Einführung in die Philosophische Hermeneutik*. Darmstadt, 1991.
- Henrichs N.** *Bibliographie der Hermeneutik und ihrer Anwendungsbereiche seit Schleiermacher*. Düsseldorf, 1968.
- Hirsch E.D.** *Validity in Interpretation*. New Haven, 1967.
- Holenstein E.** *Linguistik, Semiotik, Hermeneutik. Plädoyers für eine strukturelle Phänomenologie*. Frankfurt/M., 1976.
- Howard R.J.** *Three Faces of Hermeneutics: An Introduction to Current Theories of Understanding*. Berkeley, 1982.
- Hufnagel E.** *Einführung in die Hermeneutik*. Stuttgart, 1976.
- Jauss H.R.** *Ästhetische Erfahrung und literarische Hermeneutik*. München, 1977.
- Jüngel E., Ricoeur P.** *Metapher. Zur Hermeneutik religiöser Sprache*. München, 1974.

- Lipps H.** *Untersuchungen zu einer hermeneutischen Logik.* Frankfurt/M., 1938.
- Maraldo J.C.** *Der hermeneutische Zirkel. Untersuchungen zu Schleiermacher, Dilthey und Heidegger.* Freiburg, 1974.
- Marino A.** *L'herméneutique de Mircea Eliade.* Paris, 1980.
- Marle R.** *Introduction to Hermeneutics.* New York, 1967.
- Molinario A.** (Ed.) *Il conflitto delle ermeneutiche.* Roma, 1989.
- Mussner F.** *Geschichte der Hermeneutik von Schleiermacher bis zur Gegenwart.* Freiburg, 1970.
- Müller-Vollmer K.** (Ed.) *The Hermeneutics Reader.* New York, 1985.
- Natoli S.** *Ermeneutica e genealogia. Filosofia e metodo in Nietzsche, Heidegger, Foucault.* Milano, 1981.
- Ormiston G.L., Schrift A.D.** *The Hermeneutic Tradition. From Ast to Ricoeur.* New York, 1989.
- Palmer R.E.** *Hermeneutics.* Evanston, 1969.
- Pasternack G.** *Theoriebildung in der Literaturwissenschaft. Einführung in Grundlagen des Interpretationspluralismus.* München, 1975.
- Pfafferoth G.** *Ethik und Hermeneutik. Mensch und Moral im Gefüge der Lebensform.* Meisenheim, 1981.
- Poetik und Hermeneutik.* München, 1964 ff.
- Bd. 1. Nachahmung und Illusion, 1964.
- Bd. 2. Immanente Ästhetik. Ästhetische Reflexion, 1966.
- Bd. 3. Die nicht mehr schönen Künste, 1968.
- Bd. 4. Terror und Spiel, 1971.
- Bd. 5. Geschichte — Ereignis und Erzählung, 1973.
- Bd. 6. Positionen der Negativität, 1975.
- Bd. 7. Das Komische, 1976.
- Bd. 8. Identität, 1979.
- Bd. 9. Text und Applikation, 1981.
- Bd. 10. Funktionen des Fiktiven, 1983.
- Bd. 11. Das Gespräch, 1984.
- Bd. 12. Epochenschwelle und Epochenbewusstsein, 1987.
- Bd. 13. Individualität, 1988.
- Bd. 14. Das Fest, 1989.
- Bd. 15. Memoria. Vergessen und Erinnern, 1993.
- Bd. 16. Das Ende. Figuren einer Denkform, 1996.
- Pöggeler O.** (Hg.) *Hermeneutische Philosophie.* München, 1972.
- Pöggeler O.** *Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie.* Freiburg, 1994.
- Ricoeur P.** *De l'interprétation. Essai sur Freud.* Paris, 1965.
- Ricoeur P.** *Le conflit des interprétations.* Paris, 1969.
- Ricoeur P.** *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique.* Paris, 1986.

- Rossen St.** *Hermeneutics as Politics*. New York, 1987.
- Schleiermacher F.** *Hermeneutik*. Hg. von **H. Kimmmerle**. Heidelberg, 1959.
- Schleiermacher F.** *Hermeneutik und Kritik*. Hg. von **M. Frank**. Frankfurt/M., 1977.
- Seebohm Th.M.** *Zur Kritik der hermeneutischen Vernunft*. Bonn, 1971.
- Shapiro G., Sica A.** (Ed.) *Hermeneutics. Questions and Prospects*. Amherst, 1984.
- Stachel G.** *Die neue Hermeneutik*. München, 1967.
- Staiger E.** *Die Kunst der Interpretation*. Zürich, 1955.
- Steiger L.** *Die Hermeneutik als dogmatisches Problem. Eine Auseinandersetzung mit dem transzendentalen Ansatz des theologischen Verstehens*. Gütersloh, 1961.
- Szondi P.** *Einführung in die literarische Hermeneutik*. Frankfurt/M., 1975.
- Taylor C.** *Erklärung und Interpretation in den Wissenschaften vom Menschen*. Frankfurt/M., 1975.
- Thiel M.** *Interpretation. Philosophie, Jurisprudenz, Theologie*. Heidelberg, 1980.
- Wachterhauser B.R.** (Ed.) *Hermeneutics and Modern Philosophy*. Albany, 1986.
- Warnach R.** (Hg.) *Hermeneutik als Weg heutiger Wissenschaft*. Salzburg, 1971.
- Zimmermann J.** *Wittgensteins sprachphilosophische Hermeneutik*. Frankfurt/M., 1975.
- Zöckler C.** *Dilthey und die Hermeneutik*. Stuttgart, 1975.
- Михайлов А.А.** *Современная философская герменевтика*. Минск, 1986.

## PERSONU RĀDĪTĀJS

- Adorno, Teodors (Vizenbrunds, 1903 — 1969) — vācu filozofs 56, 261
- Aishils (Eshils) (apt. 525 — 426) — sengrieķu dramaturgs 130, 331, 335, 336
- Alberti, Leons Batista (1404 — 1472) — itāliešu domātājs un arhitekts 136
- Alberts Lielais (ap 1200 — 1280) — vācu filozofs un teologs 444, 448
- Aleksiss, Vilibalds (1798 — 1871) — vācu rakstnieks 68
- Algaroti, Frančesko (1712 — 1764) — itāliešu rakstnieks un zinātnieks 81
- Anaksagors (ap 500 — 428) — sengrieķu domātājs 31
- Anaksimandrs (610 — 546) — sengrieķu domātājs
- Apels, Karls Oto (dz. 1922) — vācu filozofs 254, 418
- Aristotelis (384 — 322) — sengrieķu filozofs 12, 33-34, 39-40, 50, 95, 106, 114, 117-118, 125, 129-132, 136, 202, 264, 267, 283, 295-306, 330-333, 353, 382, 388, 390, 394, 399-400, 402-405, 414, 416, 423, 427-428, 430, 435, 444-445, 448, 451, 461, 465
- Arnims, Hanss fon (1859 — 1931) — vācu senklasikas speciālists, *Stoicorum veterum fragmenta* izdevējs 404
- Asts, Fridrihs (1778 — 1841) — vācu klasiskās filoloģijas pārstāvis 173-174, 180, 184-185, 278
- Augustīns, Aurēlijs (354 — 430) — kristiešu domātājs 28, 169, 278, 393, 449
- Avenāriuss, Rihards (1843 — 1896) — vācu filozofs 235
- Bādērs, Francs fon (1765 — 1841) — vācu domātājs 123
- Barts, Karls (1886 — 1968) — vācu teologs un domātājs 143
- Bauhs, Kurts — mūsdienu vācu filozofs 138, 139
- Baumgartens, Aleksandrs (1714 — 1762) — vācu filozofs, estētikas pamatlicējs 42, 81
- Beiervalts, Verners (dz. 1931) — vācu filozofs 118
- Bekers, Oskars (1889 — 1964) — vācu filozofs 100-101, 244, 251
- Bekhs, Augusts (1785 — 1867) — vācu filologs 181-182, 185, 187
- Bekmans, Pauls 78
- Bēkons, Frānsiss (1561 — 1626) — angļu filozofs un valstsvīrs 34, 39, 177, 328, 330, 335
- Bēlers, Ernsts (dz. 1928) — mūsdienu vācu filozofs 110
- Bēms, Gotfrīds (dz. 1942) — vācu filozofs 135, 154, 170, 349
- Bentlijs, Rihards (1662 — 1742) — angļu klasiskās filoloģijas pārstāvis 175
- Beimlers, Alfrēds (1887 — 1968) — vācu filozofs 47, 50

- Bērensons, Bernhards 97
- Bergsons, Anri (1859 — 1941) — franču domātājs 37, 71, 75-76, 232
- Bērks, Edmunds (1729 — 1797) — skotu domātājs 260
- Bernulli, Jakobs (1655 — 1705) un Johans (1667 — 1748) — šveiciešu zinātnieki 39
- Beti, Emilio (1890 — 1970) — itāliešu filozofs 248, 252, 293, 307-309
- Blūmenbergs, Hanss (1920 — 1996) — vācu filozofs 448
- Bokls, Henrijs Tomass (1821 — 1862) — angļu vēsturnieks 205-206
- Bornkamps, Ginters (dz. 1905) — vācu teologs 189
- Brunners, Oto — mūsdienu vācu filozofs 22
- Bubners, Rudigers (dz. 1941) — vācu filozofs 93
- Buifjē, Klods (1661 — 1737) — franču teologs, jezuits 36
- Bujtendeiks, Frederiks Jakobs (1887 — 1974) — holandiešu filozofs un psihologs 107
- Bultmans, Rūdolfs (1884 — 1976) — vācu teologs un domātājs 251, 312-313
- Burkharts, Jakobs (1818 — 1897) — šveiciešu kultūras un mākslas vēsturnieks 202
- Cicerons, Marks Tullijs (106 — 43) — romiešu domātājs un valstsvīrs 34
- Dekarts, Renē (1596 — 1650) — franču domātājs
- Desuārs, Makss (1867 — 1947) — vācu psihologs un filozofs 98
- Dibo, Žans-Batists (1670 — 1742) — franču domātājs 81
- Dihems, Pjērs Moriss (1861 — 1961) — franču zinātnes vēsturnieks 19, 212
- Diltejs, Vilhelms (1833 — 1911) — vācu filozofs 14, 20-21, 68-75, 127, 150, 163, 169-170, 172-175, 177, 179, 181-182, 187-188, 190, 192-195, 203-204, 210-234, 236, 239-243, 245-249, 253, 263, 277, 316, 320, 324, 327, 339-440
- Dionisijs Areopagits (5.gs.) — kristiešu domātājs 80, 444, 448
- Droizens, Johans Gustavs (1808 — 1884) — vācu vēsturnieks, hellēnisma koncepta autors 192-193, 195, 200-202, 204-210, 215, 218, 223, 226, 231, 248, 270, 272-273, 362
- Džeimss, Viljams (1842 — 1910) — amerikāņu psihologs un filozofs 235
- Ēbelings, Gerhards (dz. 1912) — vācu teologs 169, 172, 312
- Ebinghaus, Hermans (1850 — 1909) — vācu psihologs 217
- Eihners, Hanss 110
- Ernesti, Johans Augusts (1707 — 1781) — vācu teologs, klasiskās filoloģijas pārstāvis 172-173, 179
- Ētingers, Fridrihs Kristofs (1702 — 1782) — vācu teologs 38-40, 450, 466
- Feierbahs, Ludvigs (1804 — 1872) — vācu filozofs 143, 324
- Fenelono, Fransuā (1651 — 1715) — franču rakstnieks un garīdznieks 38-39
- Ficīno, Marsilio (1433 — 1499) — itāliešu humanists, filozofs 118
- Fihtē, Johans Gotlibs (1762 — 1814) — vācu filozofs 66, 68, 71, 88, 101-102, 189, 217-218, 232-233, 321, 368
- Finkeldejs, Joahims — mūsdienu vācu filozofs 348
- Finks, Eizēns (1905 — 1975) — vācu filozofs, E.Huserla asistents 90, 127, 237, 454
- Fisērs, Fridrihs Teodors (1807 — 1887) — vācu rakstnieks un filozofs 86
- Flerī, Andrē (1653 — 1743) — franču valstsvīrs un teologs 38
- Flācijs, Matiass (1520 — 1575) — vācu protestantisma teologs 172, 278
- Foslērs, Karls (1872 — 1949) — vācu romānistis un literatūras vēsturnieks 250

- Foslers, O. 250
- Fuhss, Ernsts — mūsdienu vācu teologs 312
- Gēlens, Arnolds (1904 — 1976) — vācu filosofs 266, 414
- George, Stefans (1868 — 1933) — vācu dzejnieks 71, 361
- Georgiade, Trasibuls (1907 — 1977) — grieķu izcelsmes vācu muzikologs 97
- Gēte, Johans Volfgangs (1749 — 1832) — vācu rakstnieks, domātājs un valstsvīrs 22, 37, 68-70, 78, 82-84, 86, 94, 99, 160, 194-195, 261, 427-428, 457
- Gotšeds, Johans Kristofs (1700 — 1766) — vācu literatūras teorētiķis 42
- Grasjans, Baltasārs (1601 — 1658) — spāņu domātājs 45-46
- Grimms, Hermans (1828 — 1901) — vācu mākslas un literatūras vēsturnieks 68, 70, 285
- Guckovs, Karls (1811 — 1878) — vācu rakstnieks 68
- Gundolfs, Frīdrihs (1880 — 1931) — vācu literatūras vēsturnieks 70, 285
- Gvardīni, Romano (1885 — 1968) — itāliešu izcelsmes vācu teologs un filosofs 348, 453
- Hābermass, Jirgens (dz.1929) — vācu filosofs 266, 324
- Hāmans, Rihards (1879 — 1961) — vācu mākslas teorētiķis 94-95, 130
- Hartmans, Nikolajs (1882 — 1950) — vācu filosofs 50, 354
- Hatčēsons, Frānsiss (1694 — 1747) — skotu domātājs 36, 37
- Hēgelis, Georgs Vilhelms Frīdrihs (1770 — 1831) — vācu filosofs 12, 23-29, 49, 57-58, 66-68, 71, 85-86, 90, 93-94, 102-103, 126, 163, 165-166, 169, 192-194, 197-199, 202, 204-206, 210-212, 218-221, 223, 225, 232, 241-243, 249, 257, 272, 275, 286, 300, 321-324, 326, 333-334, 336, 338, 347, 349, 366, 386, 424-425, 428-429, 431-434, 436-439, 442, 451, 459, 465
- Heidegers, Martins (1889 — 1976) — vācu domātājs 14, 96, 101, 104, 108, 124-125, 150, 210, 232-233, 239, 243-278, 282, 293, 325, 333-334, 401, 424, 440, 449, 461-463
- Heizinga, Johans (1872 — 1945) — holandiešu vēsturnieks 108-109, 111
- Hēlderlins, Frīdrihs (1770 — 1843) — vācu dzejnieks 93, 144, 453, 465
- Helmholcs, Heinrihs (1821 — 1894) — vācu dabaszinātnieks 18-22, 27-29, 34, 50, 90
- Hēnigvalds, Rihards (1875 — 1947) — vācu austriešu filosofs 75, 378
- Hērakleits (567 — 480) — sengrieķu domātājs 125, 171, 379
- Hērders, Johans Gotfrīds (1744 — 1803) — vācu domātājs 22-23, 38, 84-85, 188, 194-195, 198, 200, 377, 409
- Hēringa, Teodors 219
- Hērodots (5. gs.p.m.ē.) — sengrieķu historiogrāfs 142, 200
- Hjūms, Deivids (1711 — 1761) — angļu filosofs un vēsturnieks 17, 36, 236, 239, 337
- Hladēniuss, Johans Martins (1710 — 1759) — vācu domātājs 177-179, 281-282
- Homērs (8. gs. p.m.ē.) — «Iliādas» un «Odiseja» eventūlais autors 80, 83, 118, 142, 182, 190, 261, 273
- Horācijs, Kvints Flaks (65 — 8) — romiešu dzejnieks 146
- Horkheimers, Makss (1895 — 1973) — vācu sociologs un filosofs 261
- Hoto 72, 165
- Hrīsips (280 — 200) — sengrieķu domātājs 80
- Humbolts, Vilhelms fon (1767 — 1835) — vācu domātājs, valodnieks un valstsvīrs 23, 185, 194-195, 200, 205, 322, 377, 388, 409-413
- Huserls, Edmunds (1859 — 1938) — vācu filosofs 14, 73-75, 150, 210, 216-217, 232-249, 252, 287, 327-328, 330, 440, 466

- Ikskils, Jakobs — mūsdienu vācu filosofs 420
- Immermans, Karls (1738 — 1840) — vācu rakstnieks un dramaturgs 93-94, 261
- Ingardens, Romans (1893 — 1970) — poļu fenomenologs 121, 159
- Isokrats (436 — 338) — sengrieķu rētors 30
- Jakobi, Frīdrihs Heinrihs (1743 — 1819) — vācu rakstnieks un filosofs 321
- Jaspers, Karls (1883 — 1969) — vācu filosofs 266, 286
- Jauss, Hans Roberts — mūsdienu vācu literatūrzinātnieks 56, 122
- Jēgers, Verners (1881 — 1961) — vācu klasiskās filoloģijas pārstāvis 31, 272, 388
- Johans Damaskietis (6. gs.) — neoplatonisma pārstāvis 140
- Jorks fon Vartenburgs, Pauls (1835 — 1897) — vācu domātājs 224, 232, 240-243, 250, 466
- Kallimahs (5. gs.p.m.ē.) — sengrieķu tēlnieks 274
- Kants, Imanuels (1724 — 1804) — vācu domātājs 12, 21-23, 37, 41-67, 75, 78, 81-82, 88-89, 95, 97-99, 102-103, 106, 117-118, 126, 156-157, 189, 205, 211, 236, 244-245, 252, 259, 321, 323, 337, 353, 417, 424, 427, 453
- Kaps, Ernsts 343
- Kartēzijs sk.: Dekarts 31, 73, 228-229, 245, 257, 264-266, 389, 428
- Kasīrers, Ernsts (1874 — 1945) — vācu filosofs 87, 378, 407
- Kasners, Rūdolf (1873 — 1959) — vācu esejists un filosofs 112
- Kastiljone, Baldasars (1478 — 1529) — itāliešu rakstnieks un valstsvars 35, 46
- Kēlers, Volfgangs (1887 — 1967) — vācu izcelsmes amerikāņu psihologs 34, 95
- Kerēnĵi, Karols (1897 — 1973) — ungāru izcelsmes vācu kulturologs 124
- Kērtē, E. 272
- Kimmerle, Heincs — mūsdienu vācu filosofs 253
- Kjērkegors, Sērens (1813 — 1858) — dāņu domātājs 100-101, 128-130, 133
- Klāgess, Ludvigs (1872 — 1956) — vācu filosofs 401
- Klibanskis, R. 451
- Klopstoks, Frīdrihs Gotlībs (1724 — 1803) — vācu rakstnieks 23, 82, 85
- Kolingvuds, Robins Džordžs (1889 — 1943) — angļu vēsturnieks 259, 347-348, 350, 352
- Kollīns, Džonss (1676 — 1729) — angļu filosofs 265
- Kommerells, Makss 131
- Konce, Verners (1910 — 1986) — vācu vēsturnieks 22
- Koseleks, Reinharts — mūsdienu vācu filosofs 22
- Kreicērs, Georgs Frīdrihs (1711 — 1800) — salīdzinošās mitoloģijas pamatlicējs 84-85
- Krīgers, Verners — mūsdienu vācu filosofs 259
- Kroče, Benedeto (1866 — 1925) — itāliešu filosofs 87, 438
- Kurtiuss, Ernsts Roberts (1886 — 1956) — vācu literatūrzinātnieks 78, 177
- Kūzietis, Kūzas Nikolajs (1401 — 1464) — vācu domātājs 32, 141, 389, 405, 407-408, 444, 451
- Kvintiliāns, Marks Fābijs (35 — 96) — romiešu retors un retorikas teorētiķis
- Leibnīcs, Gotfrīds Vilhelms (1646 — 1716) — vācu filosofs 12, 141, 198, 217, 389, 410, 428
- Leonardo da Vincī (1452 — 1519) — itāliešu humanists 19, 98
- Lesings, Gotholds Efraims (1729 — 1781) — vācu rakstnieks un mākslas teorētiķis 56-57, 81-82, 85
- Lēvīts, Karls (1897 — 1973) — vācu filosofs 201-202, 338, 401, 462

- Lips, Hanss (1889 — 1941) — vācu filosofs 399, 426-427
- Lits, Teodors (18880 — 1962) — vācu filosofs 400
- Ljēdo, E. 464
- Lomans, J. 378, 387, 404
- Lukācs, Ģerģs (1885 — 1971) — ungāru filosofs 100, 262
- Luters Martins (Mārtiņš, 1483 — 1546) — vācu protestantisma teologs 167, 170, 188-189, 224, 264
- Mahs, Ernsts (1838 — 1918) — austriešu domātājs 73
- Malbranšs, Nikolā (1638 — 1715) — franču filosofs 141
- Malro, Andrē (1901 — 1976) — franču rakstnieks un politiķis 93
- Marks Aurēlijs (121 — 180) — romiešu domātājs un valstsvīrs 35
- Markss, Karls (1818 — 1883) — vācu domātājs 262
- Markūze, Herberts (1898 — 1979) — vācu izcelsmes amerikāņu filosofs 219
- Meiers, Ģeorgs Fridrihs (1718 — 1777) — vācu filosofs 260
- Melanhtons, Filips (1497 — 1560) — vācu protestantisma teologs 170, 301
- Mills, Džons Stjuarts (1806 — 1873) — angļu filosofs 17, 19, 20-21
- Mīrons (5. gd.p.m.ē.) — sengrieķu tēlnieks 57
- Mišs, Ģeorgs (1878 — 1965) — vācu filosofs 210, 225, 228
- Moljērs, Žans Batists (1622 — 1673) — franču dramaturģs
- Mommzens, Teodors (1817 — 1903) — vācu vēsturnieks 270
- Morics, Karls Filips (1756 — 1793) — vācu rakstnieks 82-83, 100
- Mors, Tomass (1478 — 1535) — angļu filosofs un valstsvīrs 41, 291
- Nātorps, Pauls (1854 — 1924) — vācu filosofs 75-76, 212, 233-234, 236, 424
- Nūtons, Izaks (1643 — 1727) — angļu dabaszinātnieks un domātājs 428
- Nīce, Fridrihs (1844 — 1900) — vācu domātājs 28, 71, 74, 127, 158, 232, 246, 251, 288-289, 324, 338, 390, 461-463
- Odebrehts, Rūdolfs — 59, 65, 97, 164, 183
- Oto, Valters (1874 — 1958) — vācu filosofs 124
- Pareisons, Luidži — mūsdienu itāliešu filosofs 68, 121
- Parmenids (5. gs.p.m.ē.) — sengrieķu domātājs 126, 390, 429
- Paskāls, Blēzs (1623 — 1662) — franču domātājs un matemātiķis 39-40
- Pindars (518 — 442/438) — sengrieķu lirīķis 146
- Platons (427 — 347) — sengrieķu domātājs 12, 30, 33, 50, 98-99, 115, 117-118, 122, 125-126, 144, 199, 259, 298, 302, 304, 325-326, 340-341, 343, 346-347, 352-353, 367, 369, 379-385, 389-390, 395-396, 399, 401, 403, 408, 415, 424-427, 432-433, 435-436, 444-448, 451, 460
- Plesners, Helmut (1892 — 1985) — vācu filosofs 274, 414
- Plūtārhs (45 — 25) — grieķu domātājs 331
- Popers, Karls (1907 — 1994) — austriešu izcelsmes filosofs 332
- Portmans, Ādolfs (1897 — 1982) — šveiciešu biologs 112
- Rambahs, Johans Jakobs (1693 — 1735) — vācu teologs 40, 179, 291
- Ranke, Leopolds (1795 — 1886) — vācu vēsturnieks 192-210, 218, 222, 224, 230-231, 250, 336, 345
- Redekers, M. 188
- Riclers, Kurts 107
- Rīcls, O. 171
- Rīds, Tomass (1710 — 1796) — skotu domātājs 36
- Rīkerts, Heinrihs (1863 — 1936) — vācu filosofs 213, 324

- Rikoboni 465
- Rilke, Rainers Marija (1875 — 1926) — austriešu dzejnieks 109, 368, 453
- Riters, Joahims (1903 — 1974) — vācu filozofs 22, 156
- Rothakers, Ērihs (1888 — 1965) — vācu filozofs 71, 101, 203, 206, 224, 286, 459, 466
- Rozencveigs, Francs (1886 — 1929) — vācu filozofs 93
- Rozenkrancs, Karls (1805 — 1879) — vācu filozofs 67
- Runge, Filips Oto (1777 — 1810) — vācu mākslinieks 93
- Ruso, Žans Žaks (1712 — 1778) — franču rakstnieks un domātājs 59, 70, 262, 446
- Salmasijs, Klaudiuss (ist. v. *Claude de Saumaise*, 1588 — 1653) — franču senklasikas speciālists 36
- Santinello, Dž. 444
- Savinji, Fridrihs Karls (1779 — 1861) — vācu jurists 181, 308
- Seksts Empīriķis (2.—3.gs.) — grieķu filozofs un ārsts 392
- Silaši, Vilhelms (1889 — 1966) — vācu filozofs 139
- Snells, Bruno (1896 — 1974) — vācu klasiskā filoloģijas pārstāvis 274
- Sokrats (470 — 399) — sengrieķu domātājs 31-32, 298, 326, 341, 346, 382-385, 432
- Speusips (Speisips 4. gs.p.m.ē.) — sengrieķu domātājs 401-403
- Spinoza, Baruhs (1632 — 1677) — ebreju izcelsmes nīderlandiešu domātājs 176-177, 179, 181, 260, 280, 351
- Strū, J. 272
- Šadevalts, Volfgangs (1900 — 1971) — vācu klasiskā filoloģijas pārstāvis 131, 362
- Šaslars, M. 67
- Šeftsberijs, Antonijs (1671 — 1713) — angļu filozofs 23, 35-38, 40-43
- Šekspirs, Viljams (1564 — 1616) — angļu dramaturgs 130
- Šelers, Makss (1874 — 1928) — vācu filozofs 95-96, 130, 223, 269, 295, 414, 419-420
- Šellings, Fridrihs Vilhelms (1775 — 1854) — vācu filozofs 66, 83, 86, 93, 101, 190, 428, 433
- Šēne, Volfgangs 136
- Šērsers, Vilhelms (1841 — 1886) — germānists, pozitīvās literatūrzinātnes metodes pamatlicējs 20
- Šillers, Fridrihs (1759 — 1805) — vācu rakstnieks, mākslas teorētiķis 59, 64-65, 68, 71, 82-83, 88-91, 106, 328
- Šlēgels, Fridrihs (1772 — 1829) — vācu filozofs un mākslas teorētiķis 83, 85, 93, 110, 181, 190, 276, 340, 371
- Šleiermahers, Fridrihs (1768 — 1834) — vācu protestantisma teologs 65, 68, 71-72, 76, 156, 164, 166, 169-170, 173-176, 179-192, 209-210, 221, 224, 230, 253, 265, 277-278, 280-282, 293, 307-308, 316, 322, 357, 370, 442
- Šmics, Verners 98
- Šmits, Karls (1888 — 1985) — vācu politiologs 460-461
- Štaigers, Emils (1908 — 1987) — šveiciešu literatūrzinātnieks 130, 254
- Štegmillers, Volfgangs — mūsdienu vācu filozofs 254
- Šteintāls, Heimans (Hajims, 1823 — 1899) — vācu filozofs un valodas pētnieks 181, 187, 380
- Štencels, Jūlijs (1883 — 1936) — vācu filozofs 402, 440
- Štrauss, Emils (1866 — 1960) — austriešu rakstnieks 95
- Štrauss, Leo (1899 — 1973) — vācu filozofs 34, 258, 280, 301
- Tacits, Pūblijs Kornēlijs (55 — 120) — romiešu historiogrāfs 274
- Tēmistijs 331
- Tetenss, Johans (1736 — 1807) — vācu filozofs 34, 41
- Tiks, Ludvigs (1773 — 1853) — vācu dzejnieks un literatūras kritiķis 68

- Tolstojs, Ļevs (1828 — 1910) — krievu rakstnieks 349
- Tomāziuss, Kristians (1655 — 1728) — vācu jurists un filozofs 259
- Toms Akviniētis (Akvīnas Toms, 1225 — 1274) — kristiešu domātājs 33, 392, 394, 399-400, 405, 433, 452
- Trelcs, Ernsts (1865 — 1923) — vācu teologs, reliģijas vēsturnieks 227
- Tūkīdids (460 — 400) — sengrieķu historiogrāfs 224
- Tumarkina, Anna 118
- Vahs, Joahims (1898 — 1955) — vācu filozofs un reliģijas vēsturnieks 177
- Valeri, Pols (1871 — 1945) — franču rakstnieks un domātājs 98-100, 461
- Valhs, Johans Georgs (1693 — 1775) — vācu filozofs 175, 259, 264-265, 311
- Veiczekers, Viktors fon (1886 — 1957) — vācu mediķis un domātājs 240
- Veišēdels, Vilhelms (1905 — 1975) — vācu filozofs 137
- Velaskess, Djego (1599 — 1660) — spāņu gleznotājs 148
- Viakers, Francs 32, 308, 312
- Viko, Džambatista (1668 — 1774) — itāliešu filozofs 31-35, 37, 42, 213, 218, 263
- Vilamovics-Mellendorfs, Ulrihs (1848 — 1931) — vācu klasiskās filoloģijas pārstāvis 318
- Vinkelmans, Johans Joahims (1717 — 1768) — vācu mākslas vēsturnieks un arheologs 57, 68, 81-82, 194
- Volfs, Frīdrihs Augusts (1759 — 1824) — vācu klasiskās filoloģijas pārstāvis 39, 81, 173, 180
- Volfs, Kristians (1679 — 1754) — vācu filozofs 175
- Zedlmairs, Hanss (1896 — ) — austriešu mākslas vēsturnieks 98, 101, 123, 458
- Zemlers, Johans (1725 — 1798) — vācu teologs 172, 179
- Zimmels, Georgs (1858 — 1918) — vācu domātājs un sociologs 71, 76, 215, 232
- Zolgers, Karls Vilhelms Ferdinands (1780 — 1819) — vācu filozofs 80, 84-85
- Bruns, J. 145
- Castelli 28, 81
- Davidson, D. 280
- Dörrie, H. 336
- Engberg-Pedersen, T. 304
- Engisch, K. 311
- Erwin 84-85
- Funke, G. 101
- Gethmann-Siefert, A. 66
- Götze, A. 103
- Grabmann, M. 444
- Günter 59
- Haug, W. 82
- Heer, Fr. 46, 149
- Henrich, D. 99, 279
- Hirsch, E. 132
- Hofmann, Hasso 141
- Hoffmeister 102, 242, 434, 435
- Imdahl, M. 154
- Iser, W. 99, 279
- Jamme, C. 93
- Jantzen, Hans 136
- Jünger, F.G. 111
- Justi, Carl 81, 148
- Kallen, G. 141
- Kamlab, W. 149
- Kaufmann, K. 250
- Koch, J. 405, 407, 451
- Koebner, G. 124
- Koebner R., Koller 124
- Krauss W. 45
- Landmann 76
- Lasson 66-67, 224, 366
- Lebreton, J. 392
- Loof, H. 82
- Loos, Erich 35
- Lübbe, H. 235
- Mahnke, G. 141
- Masur, Gerhard 196
- Menzer, P. 52
- Mesnard, P. 81
- Minor, J. 110
- Mollowitz, G. 98

Müller, C. 82  
 Müller, M. 449  
 Neitzel, Heinz 336  
 Oelmüller, W. 86  
 Paatz, W. 136  
 Patzer, H. 318  
 Rabreau, G. 399  
 Ripanti, G. 278, 393  
 Rose, H. 371  
 Rossi, P. 28  
 Schaarschmidt, I. 23  
 Schneider, H. 93  
 Schrade, Hubert 140

Schütz, Alfred 236, 239  
 Seeberg, Erich 349  
 Siep, L. 25  
 Sinn, D. 239  
 Trede, H. 60  
 Trier, J. 108  
 Vasoli, C. 28  
 Volkmann-Schluck, K.-H. 131, 405  
 Waelhens, A. de 243  
 Weidle M. 92-93  
 Wolzogen, C. 238  
 Witkowski 59

## INDEX LOCORUM

**Aristotelis***Analytica Posteriora*

B 19. — 390.+ 403. lpp.; B 19, 99b  
— 330. lpp.

*De anima*

425a 14. — 33. lpp.; 425a 25. —  
95. lpp.; 431b 21. — 427. lpp.

*Ethica Nicomachea*

A 1. — 114. lpp.; A 4. — 296. lpp.;  
A 7. — 283. lpp.; B 5, 1106b 6. —  
136.+147.lpp.; Z 5, 1140b 13. —  
304. lpp.; Z 8. — 248.+300.lpp.;  
Z 8, 1141b 15 — 304. lpp.; Z 9,  
1141b 33. —33. lpp.; Z 9, 1142a  
25.— 305. lpp.; Z 10, 1142b 33. —  
304. lpp.; Z 13, 1144a 23. — 306.  
lpp.; K 6, 1176b 33. — 106. lpp.;  
K 10 — 267. lpp.

*Ethica Eudemia*

B 1 — 114. lpp.; Θ 2, 1246b 36.—  
lpp.

*Magna Moralia*

A 33, 1194b — 302. lpp.

*Metaphysica*

A 1 — 423. lpp.; A 1, 980b 23. —  
25. — 430. lpp.; G 1, 1004b 25. —  
345. lpp.; L 7 125. lpp.; M 4, 1078a  
3. — 6. — 343., 444. lpp.; M 4,  
1078b 25. — 444. lpp.

*Politica*

A 2, 1253a 9. — 402. lpp.; H 3,  
1337b 39. — 106. lpp.

*Poetica*

4, 1448b 10. — 117. lpp.; 4, 1448b  
16. — 117.+133. lpp.; 9, 1451b  
6. — 118. lpp.; 13, 1453a 29. —  
130. lpp.; 22, 1459a 8. — 402. lpp.

*Physica*

G 6, 206a 20. — 125. lpp.; D 4,  
211b 14. — 404. lpp.

*De sensu*

473a 3. — 430. lpp.

*Topica*

A 11 — 353. lpp.; A 18, 108b 7. —  
31. — 31. lpp.

**Hērakleits**

VS 12 B 54 — 171. lpp.

**Platons***Apologia*

22d — 298. lpp.

*Charmidēs*

169a — 199. lpp.

*Kratylos*

384d — 380. lpp.; 385. — 382. lpp.;  
387c — 382.+432. lpp.; 388c —  
380. lpp.; 429bc — 384. lpp.; 430a  
— 384. lpp.; 430d 5 — 384. lpp.;  
432a — 383. lpp.; 434e — 383. lpp.;  
438d — 439b — 381. lpp.

*Hippias I*

293e — 144. lpp.

*Menōn*

80d — 325. lpp.

*Parmenidēs*

131b — 125. lpp.

*Phaidōn*

72. — 427. lpp.; 73. — 117. lpp.;

96. — 331. lpp.; 99e — 401. lpp.

*Phaidros*

250d 7. — 447. lpp.; 275. — 367. lpp.

*Philēbos*

50b — 116. lpp.; 51d — 448. lpp.;

64e 5. — 446. lpp.

*Sophistēs*

263e — 381+395. lpp.; 264a — lpp.

*Politeia*

508d — 448. lpp.; 601c — 92. lpp.

*Symposion*

204a 1 — 451. lpp.; 210d — 444. lpp.

**Seksts Empirikis**

Adv. math. VIII, 275. — 392. lpp.

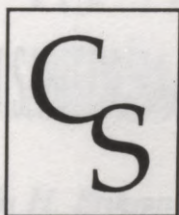
**Stoa**

StVfr. II 24, 36, 36, 9. — 448 lpp.;

168, 11. — 171. lpp. pass.

APGĀDĪ  
DUMBAVA

P I E D Ā V Ā



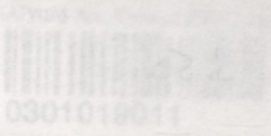
Hansa - Georga Gadamera darbs «Patiesība un metode» ir trīspadsmitā grāmata Sorosa fonda — Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā «Cilvēks un sabiedrība». Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda — Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības — «AGB», «Alberts XII», «Intelekts», «Jumava», «Minerva», «Pētergailis», «Zvaigzne ABC» u.c. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklāti pasaulē atzītu mūsdienu klasiķu interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Entonija D. Smita, Sergeja Averinceva, Martina Haidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Entonija Gidensa darbu tulkojumiem šogad piepulcējas ne tikai Hansa-Georga Gadamera fundamentālais darbs «Patiesība un metode», bet arī Jesajas Berlina «Četras esejas par brīvību», Ričarda Rortija «Nejaušība, ironija un solidaritāte» un Mišela Fuko «Seksualitātes vēsture» — darbi, kas attēlo mūsdienu pasauli tās saskaldītajā daudzveidībā un sociālo procesu sarežģītībā... un šādam laikmetam atbilstīgā — nebūt ne vieglā valodā.

Latvijā atzītāko nozares speciālistu — filosofu, politologu, vēsturnieku, sociologu, psihologu un ekonomistu izvēlēto darbu tulkojumi turpina ceļu pie lasītāja. Arī no viņa būs atkarīga šīs sērijas dzīvotspēja.



OBĻĀGĀTĀS  
EKSEMPLĀRS



APGĀDS  
JUMAVA

P I E D Ā V Ā

S E R I J Ā

# «CILVĒKS UN SABIEDRĪBA»

*Eriks H. Eriksons*

IDENTITĀTE:  
JAUNĪBA UN KRĪZE

S A G A T A V O Š A N Ā

*Eliass Kaneti*

MASA UN VARA

Latvijas PSR Valsts bibliotēka, Jaunatnes ielā 17, Rīga LV 1000  
Reģ. nr. 8 - 1013  
Izdevējs — apgāds "Jumava", Tērvaines ielā 73, Rīga LV 1011

3.50

OBLIGĀTAIS  
EKSEMPLĀRS

APGĀDS  
JUMAVA

R I E D Ā V Ā

ERILĀ

«CILVĒKS UN SABIEDRĪBA»

Estis H. Erikson

IDENTITĀTE:  
JAUNĪBA UN KRĪZE

ĶĀRTĀVĀ

Elis Karsti

MASA UN VĀRA

Izdevējs — apgāds «Jumava», Dzirnau ielā 73, Rīgā LV 1011.

Reģ. apl. nr. 2 - 1012.

Iespiests SIA «Talsu tipogrāfija», Jaunā ielā 17, Talsos LV 3200.

11

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0301019011



Grāmatu sērija «Cilvēks un patiesība»

99-4  

---

L159

ISBN 9984-05-228-1



9 789984 052281