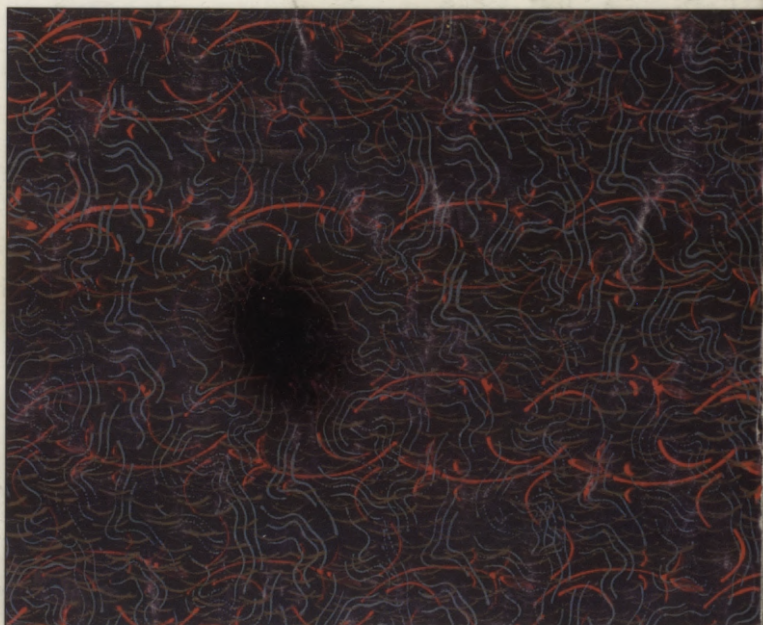


Hanna Ārente

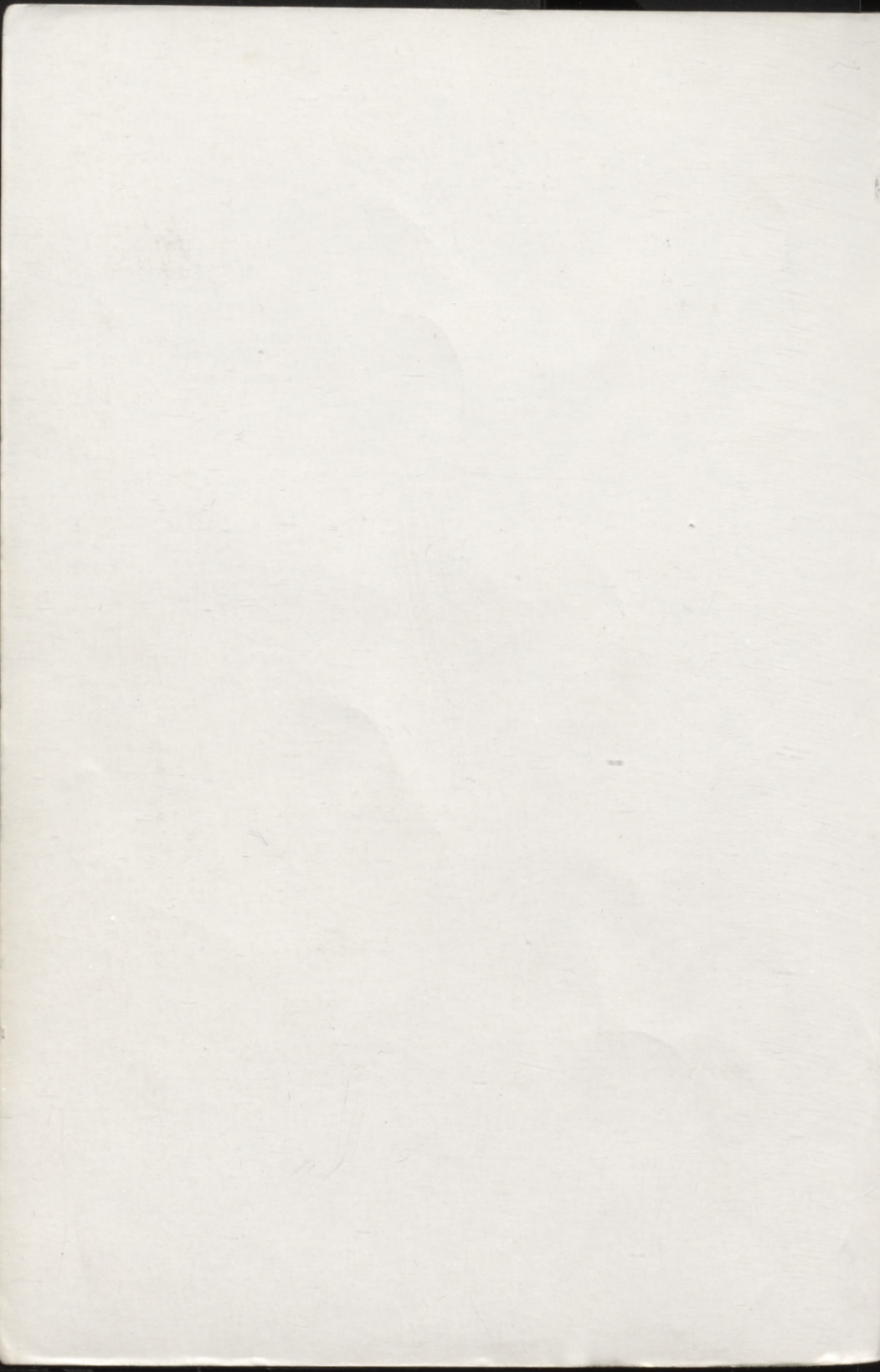
PRĀTA DZĪVE

I

Domāšana



CS



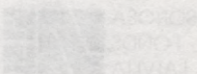
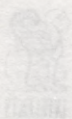


SOROSA
FONDS
LATVIJA



Šī grāmata sagatavota un izdota
ar Sorosa fonda - Latvija
finansiālu atbalstu

38335



STANDARD SPECIFICATIONS FOR
SHEET PILE
PILING

2000-3
860

Hanna Ārente

PRĀTA DZĪVE

I DOMĀŠANA



INTELLECTS
2000

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

03 000221544

© *Hannah Arendt* **The Life of Mind. I: Thinking.**

New York and London: Harcourt Brace Jovanovich, 1978

Projekta vadītājs Ansis Zunde
Tulkojuma literārais redaktors Aldis Lauzis
Tulkotāji: Normunds Pukjans, Antra Puriņa, Sandra Rutmane
Konsultante Ināra Ķemere
Maketētāja Gundega Kārklīņa
Mākslinieks Ilmārs Blumbergs

Sērijas grāmatu tehniskais paraugmakets sagatavots izdevniecībā «AGB»

- © Tulkojums latviešu valodā, 2000. Atklātais sabiedriskais fonds "Inteleks"
- © Ansis Zunde, pēcvārds
- © Ilmārs Blumbergs, mākslinieciskais iekārtojums

ISBN 9984-9051-5-2

*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret,
numquam minus solum esse quam cum solus esset.*

Katons

*Ikvienam no mums liekas, ka savulaik tādā kā sapnī
esam zinājuši visu, bet pēc pamošanās vairs nezinām neko.*

Platons „Valstsvīrs“

SATURS

IEVADS	9
I. PARĀDĪBAS	25
1. Pasaule kā parādība	27
2. (Īstenā) būšana un (tikai) rādišanās: divu pasauļu teorija	31
3. Kā apvēršama metafiziskā hierarhija: virsmas vērtība	33
4. Ķermenis un dvēsele; dvēsele un prāts	37
5. Parādība un šķītums	43
6. Domātājs ego un patība: Kants	46
7. Reālums un domātājs ego: dekartiskās šaubas un <i>sensus communis</i>	51
8. Zinātne un veselais saprāts; kantiskais intelekta un p r ā t a šķīrums; patiesība un jēga	59
II. PRĀTA DARBĪBA PARĀDĪBU PASAULĒ	71
9. Neredzamība un izslēgtība	73
10. Brāļu karš starp domāšanu un veselo saprātu	83
11. Domāšana un darišana: skatītājs	94

12. Valoda un metafora	99
13. Metafora un neizsakāmais	111
III. KAS MUMS LIEK DOMĀT?	129
14. Sengrieķu filozofijas pirmsfilozofiskie pieņēmumi	131
15. Platona atbilde un tās atbāsis	143
16. Romiešu atbilde	153
17. Sokrata atbilde	166
18. Divi vienā	179
IV. KUR MĒS ESAM, KAD DOMĀJAM?	193
19. <i>Tantôt je pense et tantôt je suis</i> (Pols Valerī): nekuriene	195
20. Plaša starp pagātni un nākotni: <i>nunc stans</i>	200
21. <i>Post scriptum</i>	209
Personu rādītājs	214
Pēcvārds. <i>Ansis Zunde</i>	218

IEVADS

Domāšana, atšķirībā no zinātnēm, neved ne pie kādām zināšanām.

Domāšana neatnes dzīvē noderīgas gudrības.

Domāšana neatrisina pasaules mīklas.

Domāšana tiešā veidā neiedod nekādu rīkošanās spēju.

Martins Heidegers

.....	100
.....	101
.....	102
.....	103
.....	104
.....	105
.....	106
.....	107
.....	108
.....	109
.....	110
.....	111
.....	112
.....	113
.....	114
.....	115
.....	116
.....	117
.....	118
.....	119
.....	120
.....	121
.....	122
.....	123
.....	124
.....	125
.....	126
.....	127
.....	128
.....	129
.....	130
.....	131
.....	132
.....	133
.....	134
.....	135
.....	136
.....	137
.....	138
.....	139
.....	140
.....	141
.....	142
.....	143
.....	144
.....	145
.....	146
.....	147
.....	148
.....	149
.....	150
.....	151
.....	152
.....	153
.....	154
.....	155
.....	156
.....	157
.....	158
.....	159
.....	160
.....	161
.....	162
.....	163
.....	164
.....	165
.....	166
.....	167
.....	168
.....	169
.....	170
.....	171
.....	172
.....	173
.....	174
.....	175
.....	176
.....	177
.....	178
.....	179
.....	180
.....	181
.....	182
.....	183
.....	184
.....	185
.....	186
.....	187
.....	188
.....	189
.....	190
.....	191
.....	192
.....	193
.....	194
.....	195
.....	196
.....	197
.....	198
.....	199
.....	200

LEAVES

[Handwritten signature]

Jau nosaukums „Prāta dzīve“, ko esmu devusi šai lekciju sērijai, skan visai pretenciozi, bet runāt par Domāšanu man šķiet tāda pārdrošība, ka esmu spiesta sākt ne tik daudz ar atvainošanos, kā ar taisnošanos. Temats nekādu attaisnojumu, protams, neprasa, it sevišķi izcilās Giforda lekciju programmas logātā. Mani mulsina, ka roku tajā izmēģinu es pati: man nav nedz tiesību, nedz godkārigas tieksmes nodarboties ar filozofēšanu vai iekļūt starp tiem, kurus Kants ne jau bez ironijas dēvējis par *Denker von Gewerbe* jeb profesionāliem domātājiem.¹ Tāpēc jāvaicā, vai šīs problēmas man labāk nevajadzēja atstāt lietpratējiem, un savā atbildē es gribu parādīt, kādi apstākļi mani pamudināja nelikties mierā un no relatīvi drošā politoloģijas un politisko teoriju novada pārsvieties pie šiem riskantajiem jautājumiem, par kuriem nevar domāt bez bijības.

Faktiski manai interesei par prāta darbību ir divi diezgan atšķirīgi pirmavoti. Tiešo ierosmi guvu, apmeklējuma Eihmaņa prāvu Jeruzalemē. Savā reportāžā par šo prāvu² tiku lietojusi vārdkoku *ļauņuma banalitāte*. Aiz tās nebija nekādas tēzes vai teorijas, lai gan neskaidri es apzinājos, ka šī vārdkopa ir pretrunā ar to, kā literatūrā, teoloģijā un filozofijā tradicionāli pieņemts domāt par ļaunuma fenomenu. Mums mācīts, ka ļaunums esot kas dēmonisks, tā iemiesojums esot Sātans, ko varot redzēt „kā zibeni no debesīm šaujamijs“ (Lūkas evaņģēlijs 10:18), vai Lucifers, kritušais eņģelis („Ari velns ir eņģelis“ – Migels de Unamuno), kura grēks ir *superbia* – tāda

¹ I m a n u e l s K a n t s. Tīrā prāta kritika. B871. – Šeit un turpmāk autore šo Kanta darbu citē pēc Normana Kempa Smita angļiskā tulkojuma (*Immanuel Kant's Critique of Pure Reason*. New York, 1963), uz ko viņa daudzviet paļāvusies. [Latviskajā tekstā citāti lielākoties pēc izdevuma I m m a n u ē l s K a n t s. *Tīrā prāta kritika* / Tulk. Atis Rolavs. R., 1931, 1. sēj.; 1934, 2. sēj.]

² H a n n a h A r e n d t. *Eichmann in Jerusalem*. New York, 1963.

lepnība („lepins kā Lucifers“), uz ko spējīgi tikai labākie, kas Dievam grib nevis kalpot, bet līdzināties. Mums mācīts, ka cilvēki ļauni rikojas aiz skaudības; ka tas var būt aizvainojums par nepelnītu neveiksmi (Ričards III) vai skaudība, kādas dēļ Kains nokāva Ābelu, jo „tas Kungs uz Ābelu un viņa upuri skatījās ar labpatiku, bet Kainu un viņa upuri neievēroja“. Vai ka uz ļaunu vedina vājums (Makbets). Vai, gluži otrādi, spēcīgs naidis, ko nekrietnais izjūt pret absolūti krietno (Jago „Es nīstu mori, mani vada sirds“ vai Klagarta naidis pret Billija Bada „barbarisko“ nevainību, naidis, kuru Melvils uzskata par „samaitātību no dabas“). Vai „visa ļaunuma sakne“ alkātība (*Radix omnium malorum cupiditas*). Bet es saskāros ar ko pavisam citādu, tomēr nenoliedzami reālu. Mani pārsteidza ļaundara acīmredzamā tukšība, kas viņa nodarījumu neapstrīdamo ļaunību neļāva saistīt ar kādu dziļāku cēlonības vai motīvu līmeni. Nodarījumi bija zvērīgi, bet to pastrādātājs – vismaz tagad tiesas zālē – gluži parasts, ikdienišķs un nedz dēmonisks, nedz zvērīgs. Viņā nebija ne miņas no stingras ideoloģiskas pārliecības vai īpašiem ļauniem motīviem, un vienīgais raksturīgais, kas izpaudās gan viņa rīcībā lietas izskatīšanas un pirmstiesas izmeklēšanas laikā, gan arī viņa agrākajā rīcībā, bija tas, ka viņš *nedomāja*; jā, tā bija nevis muļķība, bet nedomāšana. Izraēlas tiesvedības un ieslodzījuma procedūras, kuru norise bija stingri reglamentēta, viņš izgāja tikpat veikli, kā bija darbojies nacistu režīma apstākļos, turpretī situācijās, kurās vajadzēja rīkoties bez reglamentācijas, bija bezpalīdzīgs; Eihmaņa valoda bija klišejska un tiesas priekšā atstāja baigas komēdijas iespaidu – acīmredzot tādu pašu, kādu bija atstājusi, kad viņš dienēja. Klišejas, dežūrfrāzes, turēšanās pie vispārpieņemtiem, standartizētiem izteikšanās un uzvedības stereotipiem pilda sociāli atzītu funkciju – aizsargā mūs pret realitāti, t. i., pret to, ka visi notikumi un fakti jau ar savu esību vien prasa, lai mēs tiem pievērstu uzmanību, par tiem domātu. Ja mēs visu laiku uz šo prasību atsauktos, mēs drīz vien zaudētu spēkus. Eihmanis no mums, pārējiem, atšķīrās vienīgi ar to, ka tādu prasību acīmredzami nemaz neapzinājās.

Manu interesi pamodināja tieši nedomāšana, šī parādība, kas ir visai parasta ikdienas dzīvē, kur bieži nav laika, bet vēl biežāk – vēlēšanās *apstāties* un padomāt. Varbūt ļaundarība (gan darišanas, gan nedarišanas grēki) ir iespējama arī bez motīviem – ne tikai bez „zemiskiem motīviem“ (kā tos dēvē jurisprudencē), bet arī bez jebkādiem citiem motīviem, bez kāda konkrēta intereses vai gribas dzenuļa? Varbūt nekrietnība, lai kā to definētu, šis „Es gribu kļūt par nelieti“ (Glostera no V. Šekspīra lugas „Ričards III“), nemaz nav obligāts ļauna darišanas nosacījums? Varbūt

tikuma un netikuma problēma, mūsu spēja tikumīgu rīcību atšķirt no netikumīgas, ir saistīta ar domātspēju? Protams, ne jau tādā veidā saistīta, ka tikumīga rīcība vienmēr būtu tiešs domāšanas rezultāts, it kā „tikumu varētu iemācīt“ un iemācīties, – iemācīt var vienīgi ieradumus un paražas, un ļoti labi ir zināms, cik satraucoši ātri no tiem atradinās un tos aizmirst, kad jauni apstākļi prasa mainīt uzvedību un izturēšanās stereotipus. (Fakts, ka laba un ļauna jautājumus parasti aplūko „morāles“ vai „ētikas“ kursā, iespējams, liecina, cik maz mēs par tiem zinām, jo vārds *morāle* radies no *mores*, bet *ētika* – no *ēthos*, t. i., attiecīgi no latīņu un grieķu vārda, kas apzīmē paražas un ieradumus, tikai latīņu vārds bijis saistīts ar uzvedības noteikumiem, turpretī grieķu vārds, tāpat kā angļu *habits* ‘paradumi’, atvasināts no vārda, kas nozīmējis dzīves vietu.) Nedomāšanu, ar kuru es sastapos, neradīja nedz agrāko (pieņemsim, labo) manieru un ieradumu aizmiršana, nedz stulbums kā nesapratība un arī ne stulbums kā „morāliska nepieskaitāmība“, jo šī nedomāšana tikpat spilgti izpaudās gadījumos, kam nebija nekāda sakara ar tā sauktajiem ētiskajiem lēmumiem vai sirdsapziņas lietām.

Pats no sevis radās jautājums: vai tikai paradums domāt – neatkarīgi no rezultātiem un konkrētā satura analizēt itin visu, kas nonāk redzeslokā vai piesaista uzmanību, – nav viens no faktoriem, kas cilvēkus attur no ļauna darišanas vai pat bruņo ar „nosacijuma refleksiem“ pret to? (Katrā ziņā mājienu uz tādu iespējamību dod pats vārds *sirdsapziņa* [angliski *conscience* no latīņu *con-* ‘lidz-’ un *scientia* ‘zināšana’], ciktāl tas nozīmē ‘zināt līdzī un pašam’ un apzīmē kādas zināšanas, kas realizējas katrā domāšanas procesā.) Vai šo hipotēzi neapstiprina viss, kas zināms par sirdsapziņu, proti, kaut vai tas, ka „tīra sirdsapziņa“ parasti piemīt tikai pavisam sliktiem cilvēkiem – noziedzniekiem un tamlīdzīgi – un savukārt uz netīru sirdsapziņu ir spējīgi tikai „labi ļaudis“? Izmantojot Kanta valodu, teikto var rezumēt tā: kad mani bija pārsteidzis fakts, kas ne pēc manas gribas „man iedāvāja jēdzienu“ (‘ļauņuma banalitāte’), es nevarēju neizvirzīt *quaestio juris* un sev nejaūtāt, „ar kādām tiesībām man tāds ir un es to lietoju“³.

Tātad, pirmkārt, sākotnēji manu interesi šim tematam pievērsa Eihmaņa prāva. Otrkārt: reālās pieredzes izvīzītie morāles jautājumi, kuri runāja pretī gadsimtu gudrībai (ne vien dažādajām atbildēm, ko filozofijas nozare „ētika“ tradicionāli piedāvājusi ļauņuma problēmas risināšanai, bet arī

³ Piezīmes par metafiziku. – Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. V // *Kant's gesammelte Schriften*: Akademie Ausgabe. Berlin; Leipzig, 1928. Bd. XVIII. 5636.

krietni plašākajām atbildēm, ko filozofija sagatavojusi daudz mazāk aktuālajā jautājumā „Kas ir domāšana?“), atkal un atkal atsvaidzināja zināmas šaubas, kas mani vajāja, kopš biju pabeigusi monogrāfiju, ko mans izdevējs gudri nosauca par „Cilvēka stāvokli“, bet es pati biju atturīgāk iecerējusi kā „*Vita activa*“. Mani bija nodarbinājusi Akta problēma – visnenākais politisko teoriju priekšmets – un šajā sakarā allaž bija mulsinājis, ka pašu terminu *vita activa*, ar ko esmu apzīmējusi šo pārdomu tematu, darinājuši kontemplatīvas dzīves piekritēji, kas uz visām dzīvā izpausmēm lūkojušies savā skatījumā.

Aktīvā dzīve tādā skatījumā ir pūlēšanās, kontemplatīvā – pilnīgs miers; aktīvā dzīve noris ļaužu vidū, kontemplatīvā – „tuksnesī“; aktīvā dzīve veltīta „sava tuvākā vajadzībām“, kontemplatīvā – „Dieva redzēšanai“. (*Duae sunt vitae, activa et contemplativa. Activa est in labore, contemplativa in requie. Activa in publico, contemplativa in deserto. Activa in necessitate proximi, contemplativa in visione Dei.*) Šeit citēju kādu divpadsmitā gadsimta viduslaiku autora⁴ darbu, kas izraudzīts gandrīz vai uz labu laimi, jo priekšstats, ka kontemplācija ir augstākais prāta stāvoklis, ir tikpat sens kā Rietumu filozofija. Domāšana jeb, Platona vārdiem runājot, mūsu nedzirdamā saruna pašiem ar sevi, ir tikai prāta acu atdarītāja, un pat Aristoteļa *nūs* ir patiesības skatīšanas un ieraudzīšanas orgāns. Citādi izsakoties, domāšanas mērķis un rezultāts ir kontemplācija, bet kontemplācija ir pasivitāte, nevis aktivitāte, tā ir punkts, kur prāta darbība apstājas. Kristietības laikmetā, kad filozofija bija kļuvusi par teoloģijas kalponi, iedibinājās tradīcija par domāšanu uzskatīt meditāciju, kas tāpat beidzas ar kontemplāciju – šajā gadījumā tādu dvēseles svētlaimību, kur prāts nevis vairs tiecas izziņāt patiesību, bet gan (paredzot kādu stāvokli nākotnē) uz laiku to saņem intuícijā. (Raksturīgi, ka Dekarts, arī vēl būdams šās tradīcijas ietekmē, traktātu, kurā viņš centās pierādīt Dieva eksistēšanu, nosauca par „*Méditations*“.) Modernā laikmeta ritaismā domāšana galvenokārt kļuva par zinātnes, organizētu atziņu kalponi; tajā laikā domāšana gan kļuva ārkārtīgi aktīva, taču atbilstoši modernā laikmeta valdošajai pārliecībai, ka cilvēkam iespējams zināt tikai to, ko viņš pats darina, par Virszinātni, ar kuras atslēgu atveramas durvis uz parādību apslēptajiem dabas un Visuma likumiem, izvirzījās matemātika – *par excellence* neempīriskā zinātne, kurā prāts it kā spēlējas tikai ar sevi. Platonam pašsaprotams likās, ka neredzamu patiesību drošticamas ieraudzīšanas orgāns ir neredzamā dvēseles acs,

⁴ Hugo no Senviktoras [*Hugues de Saint-Victor; Hugh of St. Victor*].

turpretī Dekartam viņa slavenajā „atklāsmes“ naktī pašsaprotams sāka likties tas, ka pastāv „fundamentāla saskaņa starp dabas likumiem [ko apslēpj parādības un maldinoši jutekliskie uztvērumi] un matemātikas likumiem“⁵, t. i., ka pašas augstākās, abstraktākās diskursīvās domāšanas likumi saskan ar likumiem, kuri vada itin visu, kas dabā slēpts aiz ārēja šķituma. Dekarts pat uzskatīja, ka ar tādu domāšanu – Hobss to dēvēja par seku rēķiniem – viņam izdosies iegūt drošticamas atziņas par Dieva eksistēšanu, dvēseles iedabu un tamlīdzīgām lietām.

Priekšstats par *vita activa* mani ieinteresēja ar to, ka tam pretējais priekšstats – par *vita contemplativa* pilnīgo mieru – tik stipri dominēja, ka pilnīgi aizēnoja visas atšķirības starp dažādajiem *vita activa* veidiem. Salīdzinājumā ar šo mieru vairs nebija svarīgi, vai darītājs kopj zemi (strādā) vai izgatavo derīgus priekšmetus (dara darbu), vai kopā ar citiem veic drosmīgus pasākumus (brīvības aktus). Pat Markss, kura darbos un domās rīcības problēmai bija tik būtiska loma, „ar vārdu *praxis* gluži vienkārši izteic nojēgumu ‘ko cilvēks dara’ pretstatā nojēgumam ‘ko cilvēks domā’“⁶. Tomēr es apzinājos, ka šo jautājumu var aplūkot pavisam no cita viedokļa, un, lai norādītu uz savām šaubām, monogrāfiju par aktīvo dzīvi beidzu ar interesantu izteikumu, ko Cicerons piedēvējis Katonam: šis vīrs mēdzis teikt, ka „cilvēks nekad nedara vairāk, kā nedarīdams neko, un nekad nav mazāk viens, kā būdams viens“ (*Numquam se plus agere quam nihil cum ageret, numquam minus solum esse quam cum solus esset*)⁷. Pieņemot, ka Katonam taisnība, rodas jautājumi: ko mēs „darām“, kad nedarām neko citu kā tikai domājam? kur mēs atrodamies, kad, parasti vienmēr būdami starp līdzcilvēkiem, neesam kopā ne ar vienu citu kā tikai ar sevi?

Protams, cilājot tādus jautājumus, nākas sastapties ar dažādām grūtībām. Pirmajā brīdī liekas, ka tie pieder pie jomas, ko mēdz dēvēt par filozofiju vai metafiziku, un abi termini un izpētes sfēras, kā visiem zināms, ir neslavā. Ja vainojami būtu tikai mūsdienu pozitīvistu un neopozitīvistu uzbrukumi, iespējams, nebūtu iemesla raizēties. Karnapa izteikums, ka

⁵ André Bridoux. Introduction // René Descartes. *Oeuvres et Lettres*. Paris, 1937. (Bibliothèque de La Pléiade.) P. VIII – Salīdz. ar Galileo: „*les mathématiques sont la langue dans laquelle est écrit l'univers*“, p. XIII.

⁶ Nicholas Lobkowitz. *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. Notre Dame, 1967. P. 419.

⁷ Cicerons. Valsts (*De Republica*). I, 17. [Cicerons citēto izteikumu nepiedēvē Katonam pašam: Katons tikai rakstījis, ka tā par sevi mēdzis sacīt Pūblijs Afrikānietis vecākais. – *Konsultantes Ināras Ķemeres piezīme*.]

metafizika būtu uzskatāma par dzeju, bez šaubām, runā pretī metafiziķu parastajiem apgalvojumiem; taču šos apgalvojumus, tāpat kā Karnapa paša vērtējumus, var izskaidrot ar dzejas noniecināšanu. Heidegers, kuru Karnaps izvēlējās savam uzbrukumam, atcirta, ka filozofija un dzeja tiešām esot cieši saistītas; tās gan neesot identiskas, taču esot cēlušās no viena un tā paša avota – no domāšanas. Aristotelis, kuru līdz šim neviens nav apsūdzējis „tikai“ dzejas rakstīšanā, bija tādās pašās domās: dzeja un filozofija kaut kādā ziņā saderot kopā. Slavenais Vitgenšteina aforisms „Par ko nav iespējams runāt, par to jāklusē“, kas aizstāv pretējās nometnes pozīcijas, nopietni runājot, būtu attiecināms ne tikai uz to, kas nav jutekliski pieredzams, bet arī – un vēl jo vairāk – uz sajūtu objektiem. Neko no tā, kas redzams, dzirdams vai ar tausti sajūtams, nav iespējams izteikt vārdos, kuri pilnīgi sakristu ar sajūsto. Hēgelim bija taisnība, ka „nekāds juteklisks Bijums .. valodai nav izteicams“⁸. Vai pie filozofijas un metafizikas pirmām kārtām nenoveda tieši atklājums, ka vārdi – vide, kurā domājam, – nesaskan ar parādību pasauli – vidi, kurā dzīvojam? Vienīgais, ka iesākumā par patiesības jeb patiesās Būtes sasniedzēju uzskatīja domāšanu (*logos* vai *noēsis* formā), bet beigās uzsvars bija pārvirzījies uz juteklisko uztveri un uz instrumentiem, ar kuriem var paplašināt un paasināt ķermeņa maņas. Šķiet pavisam dabiski, ka pirmajā gadījumā noniecināja parādības, bet otrajā – domāšanu.

Mūsu grūtībās ar metafiziskiem jautājumiem ne tik daudz vainojami tie, kuriem tādi jautājumi tā kā tā liekas „bezjēdzīgi“, cik tie, pret kuriem šie uzbrukumi vērsti: kā teoloģijas krīze kulminēja, kad teologi un nevis senais neticīgo pūlis sāka apspriest tēzi „Dievs ir miris“, tieši tāpat filozofijas un metafizikas krīze samilza, kad filozofi paši sāka sludināt filozofijas un metafizikas galu. Nu jau tas ir sens stāsts. (Huserla fenomenoloģiju pievilcīgu darija lozunga „*Zu den Sachen selbst*“ antivēsturiskais un antimetafiziskais zemteksts, un arī Heidegers, kas „šķietami palika metafiziskās sliedēs“, īstenībā, kā pats kopš 1930. gada vairākkārt apgalvojis, tiecās „pārvarēt metafiziku“.⁹)

Nevis Niče, bet Hēgelis pirmais paziņoja: „... jaunajos laikos reliģijas pamatā .. ir izjūta, ka Dievs ir miris“¹⁰. Pirms sešdesmit gadiem Britu

⁸ Georg W. F. Hegel. *Sense-Certainty // The Phenomenology of Mind* / Trans. J. B. Baillie (1910). New York, 1964. P. 159.

⁹ Sk. piezīmi 1930. gadā pirmo reizi nolasītās lekcijas „Vom Wesen der Wahrheit“ tekstā. Tagad grāmatā Martin Heidegger. *Wegmarken*. Frankfurt, 1967. S. 97.

¹⁰ Sk. Georg W. F. Hegel. *Glauben und Wissen* (1802) // *Werke*. Frankfurt, 1970. Bd. 2. S. 432.

enciklopēdija pavisam droši skaidroja, ka vārds *metafizika* neesot nekas cits kā „visvairāk diskreditētais“ vārda *filozofija* sinonīms¹¹, un, ja šai sliktajai slavai vēlamiem izsekot vēl tālāk pagātnē, tad kā izcilāko no paštājiem sastopam Kantu – nevis „Tirā prāta kritikas“ Kantu, ko Mozus Mendelszons nosaucis par *Alleszermalmer* jeb visa dragātāju, bet gan pirmskritikas Kantu, kas pavisam atklāti atzīst, ka „liktenis [viņam] bija lēmis iemilēties metafizikā“, taču arī runā par metafizikas „bezdzībenīgajām dzelmēm“, „slidenā pamatu“ un utopisko „leiputriju“ (*Schlaraffenland*), kur kā „gaisakuģi“ mīt „p r ā t a sapņotāji“, tā ka „nav tādas muļķības, ko nevarētu pieskaņot bezdzībenīgai pasaules gudrībai“¹². Visu, kas šajā jautājumā sakāms tagad, brīnīšķīgi pateicis Ričards Makkeons: ilgajā un sarežģītajā uzskatu vēsturē šī „baisā zinātne“ nav radījusi „vispārēju izpratni par [tās] uzdevumu .. un pat ne sevišķu vienprātību par tās priekšmetu“¹³. Ņemot vērā šo noniecināšanas vēsturi, var brīnīties, kā vispār spējis izdzīvot pat tikai vārds *metafizika*. Gandrīz jāvaicā, vai Kantam nebija taisnība, kad viņš, šai „baisajai zinātnei“ devis nāvīgu triecienu, vecumdienās pareģoja, ka cilvēki pie metafizikas noteikti atgriezīsoties, „kā pēc ķildas mēdz atgriezties pie mīļākās“ (*wie zu einer entzweiten Geliebten*).¹⁴

Man tas nešķiet sevišķi ticams un pat ne vēlams. Tomēr, pirms sākam gudrot, kādas priekšrocības mums varētu dot tagadējā situācija, droši vien prātīgi būtu sev pavaicāt, ko isti gribam sacīt, apgalvodami, ka teoloģijai, filozofijai un metafizikai pienācis gals. Mēs ar to, protams, gribam ne jau sacīt, ka Dievs ir miris, par ko, starp citu, *zināt* iespējams tikpat maz kā par Dieva eksistēšanu (un tas ir tik maz, ka pat vārds *eksistēšana* ir nevietā); nē, ar šo apgalvojumu gribam sacīt, ka tas, kādā veidā tūkstošiem gadu par Dievu ticis domāts, vairs nepārlicina. Ja kaut kas ir miris, tad varētu būt

¹¹ 11. izdevums.

¹² Immanuel Kant. *Werke*. Darmstadt, 1963. Bd. I. S. 982, 621, 630, 968, 952, 959, 974.

¹³ Richard McKeon. Introduction // *The Basic Works of Aristotle*. New York, 1941. P. XVIII. – Autore, citēdama Aristoteli, dažviet izmantojusi Ričarda Makkeona tulkojumu.

¹⁴ Immanuel Kant. Tirā prāta kritika. B878. – Šī spilgtā doma lasāma „Tirā prāta kritikas“ beigudaļā, kur Kants apgalvo, ka metafiziku padarījis par zinātni, kuras ideja „ir tikpat sena kā cilvēka spekulatīvais prāts, un kura racionāla cilvēkbūtne gan sholastiski vai populāri nespekulē?“ (B871). Šī „zinātne“ .. „tagad kritusi vispārējā neslavā“, jo no metafizikas „gaidīja vairāk, nekā pēc taisnības no tās varēja prasīt“ (B877). Salīdz. arī ar Immanuel Kant. Prolegomeni katrai nākotnes metafizikai. 59., 60. paragr. [Latviski: I. Kant. *Prolegomeni* / Tulk. Rihards Kūlis. R., 1990. 118.–120. lpp.]

mirusi vienīgi tradicionālā *domāšana* par Dievu. Par filozofijas un metafizikas galu sakāms līdzīgi – nevis ka senie jautājumi, kas radušies līdz ar cilvēku parādīšanos uz Zemes, būtu kļuvuši „bezjēdzīgi“, bet gan ka veids, kā tie formulēti un uz tiem atbildēts, vairs neiedveš uzticību.

Gals pienācis kam citam – jutekliskā šķiršanai no pārjutekliskā. Šo principiālo šķirumu nācies atmet līdzī priekšstatam (vismaz tikpat senam kā Parmenids), ka viss, kas nerādās maņām, – vai tas būtu Dievs vai Būte, vai Pirmpamāti un Pirmcēloņi (*archai*), vai Idejas – ir reālāks, īstenāks, nozīmīgāks par to, kas maņām rādās, jeb, citādi sakot, viss nerādīgais ne tikai atrodas *ārpus* jutekliskās uztveramības, bet arī *stāv pāri* sajūtās dotajai pasaulei. „Miris“ ir ne tikai šis pieņēmums par to, kur atrodas vai neatrodas tādas „mūžīgas patiesības“, bet arī pats šķirums. Taču nedaudzie metafizikas aizstāvji visu laiku aizvien spalgāk brīdina, ka tādā attīstībā slēpjas nihilisma briesmas, un brīdinātājiem par labu runā svarīgs arguments, ko viņi paši gan reti piesauc; proti, ir taisnība, ka pārjutekliskās sfēras atmešana iznīcina arī tās pretmetu – parādību pasauli tajā izpratnē, kāda gadsimtiem ilgi par to bijusi. Jutekliskais tajā izpratnē, kādu joprojām kultivē pozitīvistī, neiztur pārjutekliskā nāvi. Vislabāk to saprata Niče, kas, poētiski un metaforiski attēlodams Dieva nogalināšanu¹⁵, šajos jautājumos radījis lielu sajukumu. Kādā nozīmīgā „Dievekļu mijkrēšļa“ vietā viņš skaidro, kas iepriekš teiktajā bijis domāts ar vārdu *Dievs*. Tas tikai simbolizējis pārjuteklisko pasauli metafizikas izpratnē; tagad viņš vārda *Dievs* vietā lieto vārdkopu *īstenā pasaule* un saka: „Mēs esam iznīcinājuši īsteno pasauli. Kas palicis pāri? Varbūt parādību pasaule? Ak, nē! Līdz ar īsteno pasauli esam iznīcinājuši arī parādību pasauli.“¹⁶

Šis Ničes atskārtums, proti, atziņa, ka „svitrojot pārjuteklisko, līdzī tiek svitrots tīri jutekliskais un tādad arī abu atšķirība“ (Heidegers)¹⁷, tagad ir tik pašsaprotams, ka to nekā nav iespējams vēsturiski datēt; lai par jebko domātu divu pasaļu kategorijās, pasaulēm vienai ar otru jābūt nešķirami saistītām. Tādējādi visus mūsdienu izsmalcinātos argumentus pret pozitīvismu jau sen apsteidzis Dēmokrita īsais un nepārspējami vienkāršais

¹⁵ Friedrich Nietzsche. The madman [Ārprātīgais] // *The Gay Science*. Bk. III, no 125.

¹⁶ Friedrich Nietzsche. How the 'True World' Finally Became a Fable. 6 // *Twilight of the Idols*.

¹⁷ Martin Heidegger. Nietzsches Wort 'Gott ist tot' // *Holzwege*. Frankfurt, 1963. S. 193. [Latviski salīdz.: Martins Heidegers. *Malkasceļi* / Tulk. Rihards Kūlis. R., 1998. 142. lpp.]

dialogs, kur prāts – pārjutekliskā tveršanas orgāns – sarunājas ar maņām. Prāts apgalvo, ka jutekliskie uztvērumi esot ilūzijas, tie mainoties atkarībā no cilvēka ķermeņa stāvokļa; saldums, rūgtums, krāsa utt. pastāvot vienīgi *nomō* – pēc cilvēku norunas – un nevis *physis* – saskaņā ar īsteno dabu, kas slēpjas aiz parādībām. Maņas uz to atbild: „Smieklīgo prātiņ! Vai tu, kas no mums ņem pierādījumus [*pisteis* ‘viss ticamais’], gribi mūs gāzt? Mūsu gāšana būs tava krišana.“¹⁸ Citiem vārdiem sakot, līdzko zūd vienmēr nedrošais abu pasaļu līdzsvars (tiklab „īstenajai pasaulei“ gāžot „parādību pasauli“, kā otrādi), izjūk visa koordinātu sistēma, kurā domāšana radusi orientēties. Tad vairs neliekas, ka kaut kam būtu sevišķa jēga.

Šis jaunlaiku nāves, kas piemeklējušas Dievu, metafiziku, filozofiju un, kā jaušams zemtekstos, arī pozitīvismu, kļuvušas par vēsturiski nozīmīgiem notikumiem, jo kopš mūsu gadsimta sākuma tās pārstājušas būt tikai šauras intelektuālas elites raižu objekts un vispār vairs tik daudz nav raižu objekts, cik gandrīz visiem cilvēkiem kopīgs neanalizēts pieņēmums. Šis gluži politiskais jautājuma aspekts mūs šeit neinteresē. Varbūt mūsu kontekstā šo problēmu, kas īstenībā pieder pie politiskās varas jautājumu loka, labāk pat būtu nemaz neskart, toties visnotaļ uzsverot kādu vienkāršu faktu: lai cik nopietni šajā krīzē būtu iejaukts domāšanas veids, mūsu *spēja* domāt nav apdraudēta. Mēs paliekam, kas cilvēki vienmēr ir bijuši, – domātājbūtnes. Ar šo es negribu pateikt neko vairāk kā vienīgi to, ka cilvēkiem ir sliecība, varbūt arī vajadzība aizdomāties pāri zināšanu robežām, darīt ar šo spēju ko vairāk nekā tikai izmantot to par izzināšanas un rikošanās instrumentu. Šajā kontekstā runāt par nihilismu, iespējams, nozīmē vienīgi nevēlēšanos šķirties no tādiem jēdzieniem un domu gājieniem, kas īstenībā jau miruši pirms krietna laika, lai gan publiski tas atzīts tikai nesen. Ak, ja mums – gribētos pasapņot – šajā situācijā būtu iespējams rīkoties tā, kā savā sākumstadijā darīja mūsdienu laikmets, proti, katru un ikvienu lietu traktēt tik brīvi, „it kā neviens pirms manis šo jautājumu nebūtu skāris“ (to sava darba „*Les Passions de l'âme*“ ievadpiezīmēs iesaka Dekarts)! Tas vairs nav iespējams – daļēji jau tāpēc, ka ārkārtīgi sakuplojusi mūsu vēsturiskā apziņa, taču pirmām kārtām tāpēc, ka par to, ko domāšana kā darbība nozīmēja cilvēkiem, kuri to bija izvēlējušies par dzīvesveidu, mums ir vienīgi tādas liecības, kas tagad saucamas par metafiziskiem maldiem. Laikam gan neviena sistēma, neviena mācība, ko rakstītā veidā atstājuši

¹⁸ Hermann Diels, Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1959. B125, B9.

lielie domātāji, mūsdienu lasītājam nebūs nedz pārliciecināšana, nedz kaut vai patīcama; taču neviena no tām – šeit es to mēģināšu pierādīt – nav patvaļīga un nevienam nevar gluži vienkārši atņemt kā tīras blēņas. Gluži otrādi: nekur citur kā vienīgi šajos metafiziskajos maldos atrodams kas tāds, no kā var izsecināt, ko domāšana nozīmē tās praktizētājiem, – kaut kas tāds, kam tagad ir liela nozīme, bet par ko, lai cik savādi, tiešā veidā bilsts pavisam maz.

Situācija, kas iestājusies pēc metafizikas un filozofijas nāves, varētu būt divkārt izdevīga. Pirmkārt, tā varētu dot iespēju uz pagātni palūkoties ar jaunām acīm – nekādu tradīciju neapgrūtinātiem un neiegrožotiem – un tādējādi likt lietā milzīgus neapstrādātus pieredzes krājumus, kuru izmantošanā mūs nesaistītu nekādi priekšraksti. „*Notre héritage n'est précédé d'aucun testament*“ („Savu mantojumu mēs saņemam bez jebkāda testamentā“) ¹⁹. Priekšrocības būtu vēl lielākas, ja gandrīz neizbēgami tām līdzī neņāktu aizvien augoša nespēja jebkādā līmenī apgūt neredzamā sfērā jeb, citiem vārdiem sakot, ja tās nepavadītu neslava, kurā kritis viss, kas nav apskatāms, aptaustāms vai iztaustāms, un tādējādi mēs neriskētu līdz ar tradīcijām zaudēt pašu pagātni.

Proti, lai gan jautājumā par metafizikas priekšmetu nekad sevišķas vienprātības nav bijis, vismaz viens nav apstrīdēts: aizvien par pašsaprotamu ir uzskatīts, ka šī disciplīna – lai to sauktu par metafiziku vai par filozofiju – nodarbojas ar nesajūtamām lietām, kas ir izprotamas, tikai paceļoties augstāk par veselsaprātisko spriešanu, kuras avots ir jutekliskā pieredze un kuras atziņas pārbaudāmas ar empiriskām metodēm un līdzekļiem. No Parmenīda līdz pat filozofijas galam visi domātāji bija vienis prāts, ka, pārslēdzoties uz tādām lietām, prāts jāatvieno no maņām – ne vien no maņu tvērtās pasaules, bet arī no jutekliskās uztveres objektu izraisītajām sajūtām un kaislibām. Filozofs, ciktāl viņš ir filozofs un nevis „tāds pats cilvēks kā tu un es“ (vispār jau viņš, protams, ir arī tāds), izslēdzas no parādību pasaules, un sfēra, kurā viņš tad nodziļinās, vienmēr, kopš filozofijas pirmsākumiem, raksturota kā nedaudzo jeb mazākuma pasaule. Šī sensenā nostādne, kas vairākumu šķir no „profesionāliem domātājiem“, kuri specializējušies augstākajā darbības veidā, uz kādu cilvēks spējīgs (Platona filozofu „mīlēs dievi, un, ja kāds cilvēks iegūs nemirstību, tad to iegūs viņš“ ²⁰), tagad vairs neviens uzticību, un tā ir otra mūsu pašreizējās situācijas

¹⁹ René Char. *Feuillets d'Hypnos*. Paris, 1946. Nr 62.

²⁰ Platons. *Dzīres*. 212a. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. *Menons*; *Dzīres* / Tulk. Gustavs Lukstiņš. R., 1980. 98. lpp.]

priekšrocība. Ja apstiprinātos mans mazliet iepriekš izteiktais pieņēmums, ka spējai tikumīgu rīcību atšķirt no netikumīgas ir sakars ar domātspēju, tad domātspējas vingrināšanu mums būtu jāvar „pieprasīt“ no katra normāla indivīda, lai cik kurš izglītots vai neizglītots, saprātīgs vai dumjš. Vispārējais ieskaits, ka filozofija domāta mazākumam, tieši tikumisko konsekvencu dēļ daudz galvassāpju sagādājis Kantam (gandrīz vienīgajam filozofam, kuru tas vispār satraucis), un reiz viņš izteicies, ka „ļauņa sirds ir viens no dumjuma cēloņiem“²¹. Tā nav taisnība: nedomāšana nav dumjums, tā sastopama arī augsti saprātīgu cilvēku vidū, un ļauna sirds nav tās cēlonis. Bet varbūt ir pavisam otrādi, t. i., ka ļaunumu var izraisīt nedomāšana. Lai būtu kā būdams, jautājumu ilgāk vairs nevar atstāt „speciālistiem“, it kā domāšana līdzīgi augstākajai matemātikai būtu speciālas disciplīnas monopols.

Būtiski svarīga nozīme mūsu pasākumā ir kādam Kanta iedibinātam šķirumam. Kants izšķīra *Vernunft* ‘p r ā t s’ un *Verstand* ‘intelektis’ (nevis ‘saprātne’, kas, pēc manām domām, ir aplams tulkojums; Kants ar vācu *Verstand* tulkojis latīņu *intellectus*, turklāt, lai gan *Verstand* ir atvasināts no darbības vārda *verstehen* ‘saprast’, kālab arī tiek tulkots ar ‘saprātne’, tam nav nevienas no papildnozīmēm, kuras piemīt vārdam *das Verstehen* ‘saprāšana’). Tādus divus prāta arodus Kants nošķīra, atklājis „p r ā t a negodu“ – to, ka mūsu prāts nespēj iegūt drošticamas un pierādāmas atziņas par vairākiem jautājumiem un problēmām, par kuriem tas tomēr nevar nedomāt; par tādiem jautājumiem – ar kuriem nodarbojas tīrā domāšana – viņš atzina vienīgi Dieva, brīvības un nemirstības jautājumu, ko tagad bieži vien dēvē par galējiem jautājumiem. Te sava nozīme, protams, bija cilvēku kādreizējai eksistenciālajai interesei par šiem jautājumiem (Kants joprojām uzskatīja, ka „nekad neviena godīga dvēsele nav spējusi izturēt domu, ka ar nāvi viss beidzas“²²), taču Kants arī labi saprata, ka „neatliekamo vajadzību“ pēc p r ā t a rada pavisam kas cits un kaut kas vairāk „nekā vienīgi ziņkāre“²³. Tādējādi šķirtne starp abiem minētajiem prāta arodiem – p r ā t u un intelektu – sakrīt ar šķirtni starp diviem pavisam atšķirīgiem mentālās darbības veidiem – domāšanu un izzināšanu – un starp diviem pavisam atšķirīgiem darbības mērķiem – pirmajā

²¹ Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. VI // *Kant's gesammelte Schriften*: Akademie Ausgabe. Bd. XVIII. 6900.

²² Immanuel Kant. *Werke*. Bd. I. S. 989.

²³ Immanuel Kant. *Prolegomena* // *Werke*. Bd. III. S. 245. [Latviski citēts pēc izdevuma Immanuel Kant's. *Prolegomeni*. 124. lpp.]

gadījumā jēgu, otrajā zināšanām. Lai gan Kants visnotaļ uzsvēra šā šķiruma svarīgumu, viņu vēl tik stipri saistīja metafiziskās tradīcijas milzīgā autoritāte, ka viņš palika uzticīgs tradicionālajai metafizikas tematikai, t. i., jautājumiem, kuru neatrisināmību varēja pierādīt, un, labi pamatodams, kādēļ p r ā t a m jāaizdomājas pāri izzināmā robežām, tomēr neatskārta, ka to jautājumu loks, par kuriem cilvēkam ir vajadzība domāt, aptver gandrīz visu, kas ar viņu notiek, – gan pazīstamo, gan arī to, ko viņš nekad neiepazīs. Tāpat Kants visā pilnībā neatskārta, cik lielā mērā atbrīvojis p r ā t u jeb domātspeju, attaisnojot tā pievēršanos galējiem jautājumiem. Viņš taisnojās, ka nācies „sašaurināt zināšanu, lai atbrīvotos vieta ticībai“²⁴, taču vietu viņš bija izbrīvējis nevis ticībai, bet domāšanai un vispār bija nevis licis „sašaurināt zināšanu“, bet gan no domāšanas nošķīris izzināšanu. Savu metafizikas lekciju piezīmēs Kants rakstīja: „Metafizikas nolūks ir .. p r ā t a izmantošanas sfēru kaut vai negatīvi, t. i., *nojaucot šķēršļus, ko p r ā t s liek pats sev*, paplašināt viņpus jutekliski dotās pasaules robežām.“²⁵ (Kursīvs mans. – Aut.)

Lielākais šķērslis, ko sev ceļā liek p r ā t s (*Vernunft*), nāk no intelekta (*Verstand*) puses: šis šķērslis ir gluži likumīgie kritēriji, kurus intelekts iedibinājis pats saviem mērķiem, proti, lai remdētu mūsu slāpes pēc zināšanām un apmierinātu mūsu izzināt vajadzības. Domāšanai kā darbībai un it sevišķi domātāja ego izjūtām nedz Kants, nedz viņa sekotāji nekad nav pievērsuši daudz uzmanības, jo, par spīti visiem šķirumiem, īstenībā viņi prasījuši tādus rezultātus, kas sagaidāmi tikai no izziņas, un lietojuši tādus drošticamības un acimredzamības kritērijus, kas izvirzāmi tikai izziņai. Bet, ja domāšanas un p r ā t a iziešana ārpus izziņas un intelekta robežām tiešām ir attaisnojama (Kants to attaisnojis ar pievēršanos lietām, kuras gan nav izzināmas, taču cilvēku ārkārtīgi interesē no viņa eksistences viedokļa), tad ir jāpieņem, ka domāšanu un p r ā t u nenodarbina tas pats, kas intelektu. Ja visu, pie kā tālāk nonāksim, resumējam vienā atziņā, tā ir šāda: *vajadzību pēc p r ā t a radījusi dziņa rast jēgu, nevis dziņa rast patiesību; patiesība un jēga nav viens un tas pats*. Dziļākā kļūda, kas nāk pirms visiem atsevišķajiem metafiziskajiem maldiem, ir jēgas interpretēšana pēc patiesības parauga. Pēdējais un savā ziņā pavisam pārsteidzošs tādas kļūdas piemērs atrodams Heidegera grāmatā „Būte un laiks“, kur

²⁴ Imanuelis Kants. Tirā prāta kritika. Bxxx.

²⁵ Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. V // *Kant's gesammelte Schriften*: Akademie Ausgabe. Bd. XVIII. 4849.

sākts „jaunā skatījumā aplūkot jautājumu par Bijuma jēgu“²⁶. Savu sākotnējo jautājuma formulējumu vēlāk iztulkodams, Heidegers pats skaidri pasaka: „*Bijuma jēga* un *Bijuma patiesība* izteic vienu un to pašu.“²⁷

Abu starpā likt vienlīdzības zīmi (tātad galu galā arī nepieņemot Kanta šķirumu un pat nepadomāt, kāpēc Kantam vajadzēja p r ā t u šķirt no intelekta un „neatliekamo vajadzību“ domāt – no „zinātkāres“) ir ļoti kārdinoši, un šis kārdinājums nekādā ziņā nav tikai tradīcijas balstīts. Kanta atskārsmes vareni atraisīja vācu filozofiju un deva izšķirīgu impulsu vācu ideālisma uzplaukumam. Tās gan arī atbrīvoja telpu spekulatīvai domāšanai, taču spekulatīvā domāšana savukārt kļuva par darbalauku jauna kaluma speciālistiem, kuri nelokāmi aizstāvēja nostādni, ka filozofijas „īstenā darišana“ ir „patiesas atziņas par to, kas ir īstenībā“²⁸. Kanta atbrīvoti no vecās skolas dogmatisma un tā sterilajiem vingrinājumiem, viņi radīja ne tikai jaunas sistēmas, bet arī jaunu „zinātņi“ (Hēgeļa darba „Gara fenomenoloģija“ – viņu izcilākā snieguma – sākotnējais nosaukums bija „Zinātne par apziņas pieredzi“²⁹), cītīgi notušēdami Kanta šķirumu starp p r ā t a nodarbošanos ar neizzināmo un intelekta nodarbošanos ar izziņu. Lolodami dekartisko drošticamības ideālu, it kā Kanta nemaz nebūtu bijis, savu spekulatīvo prātojumu rezultātus viņi visā nopietnībā uzskatīja par tikpat likumīgiem kā izziņas procesu rezultāti.

²⁶ Martin Heidegger. *Being and Time* / Trans. John Macquarrie, Edward Robinson. London, 1962. P. 1. – Salīdz. ar 151., 324. lpp.

²⁷ Martin Heidegger. Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?' // *Wegmarken*. S. 206.

²⁸ Georg W. F. Hegel. Introduction // *The Phenomenology of Mind* / Trans. J. B. Baillie. P. 131.

²⁹ *Turpat*. 144. lpp.

PARĀDĪBAS

*Vai Dievs par mums spriež pēc ārienes?
Man ir aizdomas, ka jā.*

V. H. Odens

I
PARADIBAS

Veri Dicitur per spiritum sanctum
Mentis in quibusdam locis

V. H. C. 1700

1. PASAULE KĀ PARĀDĪBA

Cilvēki piedzimst pasaulē, kurā ir visvisādas lietas – dabiskas un mākslīgas, dzīvas un nedzīvas, īslaicīgas un mūžīgas. Tām visām ir kas kopīgs: tās rādās, tātad ir redzamas, dzirdamas, sataustāmas, sagaršojamas vai saožamas – jeb, citādi sakot, sajūtīgām būtnēm ar attiecīgiem maņu orgāniem tās iespējams sajust. Nekas nevarētu rādīties un vārdam *parādība* nebūtu nekādas jēgas, ja neeksistētu parādību uztvērēji, t. i., tādas dzīvas būtnes, kas spējīgas kaut ko pamanīt, pazīt un uz to reaģēt (ar bēgšanu vai iekārošanu, pieņemšanu vai noraidīšanu, pelšanu vai slavēšanu) – kaut ko, kas ne tikai vispār ir, bet arī tām rādās, ir uztverams. Šajā pasaulē, kurā mēs parādāmies no nekurienes un no kuras arī pazūdam nekurienei, *Būšana sakrīt ar Rādīšanos*. Jebkas nedzīvs – dabisks vai mākslīgs, mainīgs vai nemainīgs – var eksistēt (t. i., rādīties) tikai dzīvu radību klātbūtnē. Pasaulē nav tādas dzīvas būtnes vai nedzīvas lietas, kuras eksistēšana vien jau nenozīmētu, ka ir arī *skatītājs*. Citiem vārdiem sakot, nekāds no esošā, ciktāl tas rādās, nepastāv viens pats; visu, kas vien ir, kāds uztver. Šo planētu apdzīvo nevis Cilvēks, bet cilvēki. Zemes likums ir daudzējība.

Arī pašas sajūtīgās būtnes – cilvēki un dzīvnieki, kam lietas rādās un kas kā uztvērēji garantē lietu reālumu, – pieder pie parādībām, jo ne vien spēj redzēt, dzirdēt un sataustīt, bet arī ir redzamas, dzirdamas un sataustāmas. Tātad sajūtīgās būtnes nav tikai subjekti vien, un kā subjekti vien tās nav arī izprotamas; tās nav mazāk „objektīvas” par akmeni vai tiltu. Dzīvo būtņu pasaulīgums nozīmē, ka nav tāda subjekta, kas nebūtu arī objekts – nerādītos kādam citam, kurš garantētu tā „objektīvo” reālumu. Tā sauktā pašapzināšanās – tas, ka mēs apzināmies sevi un tātad kaut kādā ziņā sev

rādāmieš, – reālumu vēl negarantē. (Dekarta slēdziens *Cogito me cogitare ergo sum* 'Es domāju, ka es domāju, tātad es esmu' gluži vienkārši ir *non sequitur* 'tāds, kurā secinātais ne no kā neizriet', jo *res cogitans* 'domājoša lieta' parādās vienīgi tad, ja *cogitationes* 'domas, ko tā domā' tiek paustas runā vai rakstos, kas jau paredzēti klausītājiem vai lasītājiem kā to uztvērējiem un tikai viņu dēļ arī top.) Ja skatpunkts ir pasaule, nevis domāšana, šķiet, ka ikviena radība piedzimst labi sagatavota tādai pasaulei, kurā Būšana sakrīt ar Rādīšanos; tā ir piemērota pasaulīgai eksistenci. Dzīvās būtnes – cilvēki un dzīvnieki – ir ne tikai šajā pasaulē, bet arī *no šās pasaules*, un tas tieši tāpēc, ka vienā laikā tās ir subjekti un objekti – uztvērēji un uztvertie.

Iespējams, ka nekas mūsu pasaulē nav tik apbrīnojams kā gandrīz bezgalīgā tās parādību daudzējādība, tās skatu, skaņu un smaržu tīrā priecētspēja, ko, starp citu, domātāji un filozofi tikpat kā nekad nav pieminējuši. (Izņēmums ir Aristotelis, kas miesīgo orgānu sniegto prieku pasīvo baudīšanu vismaz reizumis atzinis par vienu no trim dzīvesveidiem, ko iespējams izvēlēties cilvēkiem, pār kuriem nevalda neizbēgamība un kuri tāpēc var nodoties nepieciešamā un derīgā pretmetam, kas ir skaistais jeb *kalon*.¹) Šai daudzējādībai klāt nāk tikpat apbrīnojama dzīvnieku sugu maņu orgānu daudzveidība, tā ka viens un tas pats dažādām būtnēm rādās bezgala dažādā formā un izskatā: katra dzīvnieku suga dzīvo pati savā pasaulē. Tomēr rādīšanās visām sajūtīgajām būtnēm ir kopīga, un tā ir divējāda: pirmkārt, šīm būtnēm rādās kāda pasaule, un, otrkārt, kas varbūt ir vēl svarīgāk, arī pašas tās parādās un izzūd, proti, kaut kāda pasaule vienmēr pastāvējusi arī pirms to ierašanās un vienmēr pastāvēs pēc to aiziešanas.

Būt dzīvam nozīmē dzīvot tādā pasaulē, kas jau pastāvējusi pirms paša ierašanās un pastāvēs arī pēc paša aiziešanas. Šajā aspektā, t. i., tikai „dzīvam būt“ līmenī, parādīšanās un izzušana, kas seko viena otrai, ir tie

¹ Visi trīs dzīvesveidi minēti darbos „Nikomaha ētika“ (I, 5) un „Eudēma ētika“ (1215a35 ff). Par skaistā pretstatu neizbēgamajam un derīgajam sk. darbu „Politika“ (1333a30 ff). Trīs Aristoteļa minētos dzīvesveidus ir interesanti salīdzināt ar tiem, kurus Platons minējis „Filebā“: dzīve baudā, dzīve domāšanā (*phronēsis*) un abu sajaukums (22). Pret dzīvi baudā Platons iebilst, jo bauda pati par sevi esot neierobežota laikā un intensitātē: „tajā nav un tā sevi nerod ne sākumu, ne vidu vai beigas“ (31a). Viņš gan „piekrit visiem gudrajiem (*sophoi*) ..., ka *nūs* [domāšanas un patiesības spēja] ir debesu un zemes valdnieks“ (28c), taču arī uzskata, ka vienkāršajiem mirstīgajiem dzīve, kas „nepazīst ne prieka, ne sāpju“, kaut vai pati dievišķākā (33a-b), nebūtu neizturama un ka tāpēc „visa skaistuma avots ir neierobežotā sajaukums ar to, kas ierobežo“ (26b).

kosmoloģiskie notikumi, kuri iemēra laiku – nosprauž laika sprīdi starp piedzimšanu un nāvi. Šis katrai radībai atvēlētais galīgais laika sprīdis ne tikai nosaka, cik ilgi tai ir izredzes nodzīvot, bet arī ietekmē tās relatīvo laika izjūtu. Tas dod mērogu, kurš apslēpti figurē jebkuros laiku rēķinos, lai cik tālu pagātnē vai nākotnē tie sniegtos ārpus mūsu dzīvei atvēlētā sprīža. Piemēram, mūža gaitā radikāli mainās gada ilguma izjūta. Piecu gadu vecumā viens gads ir vesela piektdaļa nodzīvotā mūža un tāpēc liekas daudz garāks nekā liksies tad, kad tas jau būs tikai divdesmitā vai trīsdesmitā daļa no zemes virsū pavadītā laika. Visiem zināms, kā, cilvēkam kļūstot vecākam, gadi rit aizvien straujāk un straujāk, līdz vecumdienās to gaita atkal palēninās, jo tos sāk mērit attiecībā pret psiholoģiski gaidāmo un somatiski ieprogrammēto mūsu aiziešanas brīdi. Šim dzimstīgo un mirstīgo būtņu iekšējam pulkstenim pretī stāv „objektīvais“ laiks, kuram gada garums nekad nemainās. Tas ir pasaules laiks, un attieksme pret to – neatkarīgi ne no kādiem reliģiskiem vai zinātniskiem uzskatiem – ir balstīta uz pieņēmumu, ka pasaulei nav nedz sākuma, nedz gala; no būtņēm, kas vienmēr ienāk tādā pasaulē, kura jau bijusi pirms tām un paliks pēc tām, citu pieņēmumu, šķiet, nemaz nevarētu gaidīt.

Pretstatā nedzīvās matērijas neorganiskajai klātbūtnei, dzīvās būtnes nav tikai parādības vien. Būt dzīvam nozīmē būt apveltītam ar tieksmi sevi izrādīt, un dzīvas būtnes rādīgums izpaužas pašizrādē. Būtnes, līdzīgi aktieriem, uz tām piemērotas skatuves *pašas rādās*. Skatuve visam dzīvajam ir kopīga, taču katrai sugai un pat katram individuam tā *šķiet* citāda. Šķitums – šis man-tā-šķiet jeb *dokei moi* – ir forma (varbūt vienīgā iespējamā), kādā rādīga pasaule iepazīstama un uztverama. Rādīties vienmēr nozīmē būt citiem par šķitumu, bet visiem skatītājiem tas nav vienāds, jo ir atkarīgs no skatpunkta un rakursa. Citiem vārdiem sakot, katrai rādīgai lietai tās rādīguma dēļ ir tāda kā maska, kas to var pat apslēpt vai rādīt sagrozīti, lai gan ne vienmēr tā notiek. Šķīšana atbilst tam, ka jebkuru parādību, lai kāda tās identitāte, uztver vairāk nekā viens skatītājs.

Liekas, tieksme sevi izrādīt – ar paša izrādīšanos reaģēt uz daudz spēcīgāko ār pasaules rādīšanās iedarbību – piemīt tiklab cilvēkiem, kā dzīvniekiem. Un gluži tāpat, kā aktierim savu mākslu iespējams rādīt tikai tad, ja ir skatuve, partneri un skatītāji, jebkura dzīva būtne sevi var izrādīt tikai tad, ja ir kāda ār pasaule, kas noturīgi rādās kā šās būtnes rādīšanās vieta, sugasbrāļi, ar ko spēlēties, un skatītāji, kas konstatētu un atzitu tās eksistēšanu. Katru atsevišķu dzīvi – individa augšupeju un lejupslīdi – skatītāji, kam tā parādās un beigās izzūd, redz kā attīstības procesu: vispirms

augšupeja, kurā būtne izplaukst, pilnīgi atklādama visas savas īpašības, pēc tam nemainības fāze – tā sauktais ziedu laiks jeb epifānija – un tad lejupslide jeb sairšana, kas beidzas ar pilnīgu izzušanu. Šo procesu iespējams skatīt, pētīt un skaidrot neskaitāmos aspektos, taču tas, kāda ir attiecīgās būtnes būtība, visos gadījumos izšķirams pēc viena un tā paša kritērija: ikdienas dzīvē, tāpat kā zinātniskā pētījumā, par to spriežams pēc relatīvi īsā būtnes pilnīgās parādīšanās – epifānijas – brīža. Ja realitāte pirmām kārtām nebūtu fenomeniska, tad šo jautājumu izšķirt, par kritērijiem izmantojot vienīgi parādīšanās pilnīgumu un pabeigtību, būtu liela patvaļība.

Rādīguma primaritātei visu to būtņu dzīvē, kam pasaule rādās man-tā-šķiet formā, ir ļoti ciešs sakars ar jautājumu, kuram gatavojamies pievērsties, proti, ar kādiem prāta darbības veidiem mēs, cilvēki, izceļamies starp citām dzīvnieku sugām. Lai gan savā starpā prāta darbības veidi stipri atšķiras, tiem visiem kopīga ir *izslēgtība* no pasaules, kāda tā rādās, un nodziļinātība sevī. Ja mēs būtu tikai skatītāji, dieviem līdzīgas būtnes, kas šajā pasaulē nākušas par to rūpēties vai to baudīt un tajā izklaidēties, bet kam istā mājvieta joprojām būtu kāda cita sfēra, tad tāda izslēgšanās lielas problēmas neradītu. Taču *mēs paši esam no šās pasaules, nevis tajā tikai atrodamies*; mēs paši esam parādības, jo ierodamies un aizejam, parādāmies un izzūdam; un, lai gan nākam no nekurienes, mēs ierodamies labi sagatavoti tikt galā ar visu, kas mums rādās, un piedalīties šās pasaules spēlē. Brīžos, kad nododamies garīgi darbībai un aizveram ķermeņa acis, lai varētu atvērt gara acis (Platona metafora), šis mūsu īpašības neizgaist. Divu pasaulu teorija ir viens no metafiziskajiem maldiem, bet tā nemūžam nebūtu noturējusies tik daudzus gadsimtus, ja ļoti pārlicinoši neatbilstu dienišķajai pieredzei. Runājot Merlo-Pontī vārdiem, „no būšanas es varu iebēgt tikai būšanā”², bet, tā kā Būšana cilvēkiem sakrīt ar Rādīšanos, iznāk, ka no parādības es varu iebēgt tikai parādībā. Tātad problēma paliek neatrisināta, jo tā taču ir saistīta ar domāšanas spēju rādīties, ar jautājumu, vai domāšana un jebkura cita neredzama un nedzirdama garīgā darbība ir tāda, ka vispār var rādīties, vai varbūt šajā pasaulē tā nekur sev piemērotu mājvietu neatrod.

² Thomas Langan. *Merleau-Ponty's Critique of Reason*. New Haven; London, 1966. P. 93.

2. (ĪSTENĀ) BŪŠANA UN (TIKAI) RĀDĪŠANĀS: DIVU PASAUĻU TEORIJA

Varbūt viens no pirmajiem kaut cik nomierinošajiem mājieniem šajā jautājumā atrodams, pievēršoties vecajai metafiziskajai (īstenās) Būšanas un (tikai) Rādīšanās dihotomijai, jo arī tā faktiski balstās uz parādības primaritāti vai vismaz prioritāti. Lai noskaidrotu, kas *ir* īstenībā, filozofam parādību pasaule – savas dabiskās un sākotnējās mājas – *jāatstāj*, kā darija Parmenids, kad rati viņu pa nakts un dienas vārtiem uzveda uz dievišķā ceļa „tālu no cilvēku nomidītās takas“³, un kā savā Alas alegorijā darija arī Platons.⁴ Parādību pasaule pastāv *pirms* jebkuras sfēras, ko filozofs, nebūdam tajā piedzimis, varētu *izvēlēties* par savām „īstenajām“ mājām. Tieši šās pāsaules rādīgums filozofu (t. i., cilvēka prātu) vienmēr vedinājis uz domu, ka jābūt kam tādām, kas nav parādība: „*Nehmen wir die Welt als Erscheinung so beweiset sie gerade zu das Dasein von Etwas das nicht Erscheinung ist*“ („Ja pasauli aplūkojam kā parādību, kļūst redzams, ka pastāv arī kas tāds, kas nav parādība“), kā izteicies Kants.⁵ Citiem vārdiem sakot, kad filozofs aizgriežas projām no jutekliski uztveramās pasaules un pagriežas (Platona *periaogōē*) pret prāta dzīvi, viņš tik un tā balstās uz jutekliskajā pasaulē rastiem orientieriem un meklē, vai neatklāsies kas tāds, kas izgaismotu īstenību, kura ir tās pamatā. Šī īstenība – *a-lētheia*, atsegtais (Heidegers), – iedomājama tikai kā vēl viena, sākotnēji apslēpta un acimredzot augstākas kārtas „parādība“ jeb fenomens, tādējādi iezīmējoties faktam, ka parādība nebeidzami būs priekšplānā. No *klātējām* parādībām mūsu psihe spēj atslēgties, taču tā vienmēr paliek sajūgta ar Parādību. Prāts savos meklējumos – Hēgeļa *Anstrengung des Begriffs* ‘jēdzieniskajās pūlēs’ – ne mazāk par maņām gaida, ka tam kas parādīsies.

Šķiet, lielā mērā tas pats sakāms par zinātni, it īpaši moderno zinātni, kas – atbilstoši agrīnam Marksa izteikumam – balstās uz atziņu, ka Bijums

³ Parmenids. 1. fragm.

⁴ Platons. Valsts. VII, 514a–521b. – Plato. Republic / Trans. Paul Shorey // *The Collected Dialogues of Plato* / Eds. Edith Hamilton, Huntington Cairns. New York, 1961. – Autore dažviet balstījies uz minēto avotu, bet citviet uz Francis MacDonaldu Cornfordu. *The Republic of Plato*. New York; London, 1941. [Latviski: Platons. Valsts / Tulk. Gustavs Lukstiņš. R., 1982. 126.–133. lpp.]

⁵ Immanuel Kant. *Opus Postumum* / Hrsg. von Erich Adickes. Berlin. 1920. S. 44. – Šī piezīme, iespējams, radusies 1788. gadā.

ar Parādību ir šķirti, tāpēc filozofu īpašās, individuālās pūles nokļūt līdz kādai „īstenībai“, kas būtu slēpta aiz parādībām, kļuvušas liekas. Arī zinātnieks – gan tad, kad viņš, pētīdams, kas atrodas zem redzamo ķermeņu virsmas, tos uzšķērš un apskata no iekšpuses, gan tad, kad viņš apslēptus objektus tver ar visādām sarežģītām ierīcēm, kas tiem atņem ārējās īpašības, kuras tos uzrāda mūsu dabiskajām maņām, – ir atkarīgs no parādībām. Visus šos filozofiskos un zinātniskos pūļņus vada viena un tā pati pamatdoma: Parādību pamatā, runājot Kanta vārdiem, „jābūt kam tādām, kas nav parādības“⁶. Acīm redzams, ka faktiski te vispārināti senie priekšstati par to, kā dabas lietas „parādās“ dienas gaismā, izaugdamas no tumsas dzilēm, un tagad vienīgi pieņem, ka šīm dzilēm piemīt augstākas pakāpes reālums nekā tam, kas tikai parādās un pēc kāda laika izzūd. Un gluži tāpat, kā filozofu „jēdzieniskās pūles“ kaut ko atrast viņpus parādībām vienmēr beigušās ar visai nikniem izlēcieniem pret „tikai-parādībām“, uz parādību rēķina gūti arī praktiski ļoti noderīgie zinātnieku sasniegumi tādu momentu atsegšanā, kurus parādības pašas, ja nav kaut kā ietekmētas, nekad neatklāj.

Šī parādību primaritāte valda ikdienas dzīvē, no kuras ne zinātnieks, ne filozofs nevar izbēgt; no savām laboratorijām un kabinetiem viņi vienmēr spiesti pie tās atgriezties, un tās spēks izpaužas tādējādi, ka itin nekas, ko viņi atklāj, no tās atslēgušies, to nedz pārveido, nedz kaut mazliet ietekmē. „Tātad jaunās fizikas „divainie“ priekšstati .. veselo saprātu [gan pārsteidz] .. taču tā kategorijās neko nemaina.“⁷ Ar šo nesatricināmo veselā saprāta pārliecību kontrastē mūžsenā teorētiskā nostādne, ka Bijums un Īstenība ir pārāki par tikai-parādībām, t. i., *pamats*, kas nerādās, ir pārāks par virspusi, kas rādās. Mēdz uzskatīt, ka šis pamats atbild uz filozofijas un arī zinātnes vissenāko jautājumu: ar ko izskaidrojams, ka jebkas, ieskaitot mani pašu, vispār rādās, un kas tam liek rādīties tieši tā un tādām, nevis citādām? Šis jautājums gan it kā vaicā pēc *cēloņa*, nevis pamata vai pamatiem, taču lieta tāda, ka pamatu, no kā kaut kas rodas, mūsu filozofiskā tradīcija iztēlojusi par cēloni, kas pats rada, un tad tādām radītājfaktoram piedēvējusi augstākas pakāpes reālumu nekā visam tam, ko tikai acs skata. Droši vien uzskats, ka cēlonim jābūt reālākam par sekām (tā ka sekas viegli noniecināt, tās novedinot uz cēloni), ir viens no senākajiem un ietiepīgākajiem metafiziskajiem maldiem. Taču arī te nav tīšas sevis maldināšanas. Proti, nav jau tikai tas vien, ka parādības pašas no sevis neatklāj, kas atrodas

⁶ Immanuel Kant. Tīrā prāta kritika. B565.

⁷ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. Evanston, 1968. P. 17.

zem tām; vispārīgi runājot, nekad nav arī tā, ka tās tikai atklātu vien. Tās vienmēr arī slēpj: „Neviena lieta, neviena kādas lietas puse neparādās citādi, kā vien aktīvi slēpdama pārējās lietas un puses.“⁸ Parādības ir ne vien noslēpumu atsedzējas, bet arī to sargātājas, un, ciktāl runājam par to, kas atrodas zem parādībām, šī noslēpumu sargāšana varbūt ir parādību vissvarīgākā funkcija. Katrā ziņā tas sakāms par dzīvām būtnēm, kuru ķermeņa virsma slēpj un sargā iekšējos orgānus, kas ir to dzīvības avots.

Acīm redzams, ka visas uz Būšanas un Rādišanās dihotomiju balstītās teorijas grēko pret elementāro loģiku; to sen konstatējis sofists Gorgijs, kas, acīmredzot cenzdamies atspēkot eleātu filozofiju, šo loģisko kļūdu īsi aprādījis kādā fragmentā no pazudušā traktāta „Par nebūšanu jeb Par dabu“: „Būšana neizpaužas, jo tā nerādās [*dokein* ‘cilvēkiem’]; tas, kas rādās [cilvēkiem], ir vājš, jo nesniedz līdz būšanai.“⁹

Jaunu spēku senajam strīdam devuši mūsdienu zinātnes neatlaidīgie centieni izdibināt pamatus, kuri slēpjas zem tikai-parādībām. Šie centieni tiem jau likuši tiktāl atklāties, ka cilvēks – dzīvei starp parādībām piemērota un no tām atkarīga būtne – parādību pamatus sācis izmantot savā labā. Taču rezultāti ir diezgan mulsināši. Izrādījies, ka dzīvot starp „cēloņiem“ neviens cilvēks nespēj – un tāpat Būšanu, kuras īstenumu izdodas ar tehnikas palīdzību zinātniski demonstrēt laboratorijā un praktiski pārbaudīt reālajā pasaulē, neviens nespēj pilnīgi aprakstīt normālā cilvēku valodā. Izskatās, ka Būšana, piespiesta izpausties, ir ņēmusi virsroku pār parādībām, tikai neviens gan vēl nav izdevies *padzīvot* tādā pasaulē, kas pati no sevis neizpaužas.

3. KĀ APVĒRŠAMA METAFIZISKĀ HIERARHIJA: VIRSMAS VĒRTĪBA

Dienišķā pasaule – veselā saprāta pasaule, no kuras nespēj izvairīties ne zinātnieks, ne filozofs, – pazīst kļūdas un ilūzijas. Tomēr, arī jebkādas kļūdas izskauzdami vai ilūzijas izgaisinādami, nenonāksim aizparādību klajumā. „Proti, vienmēr, kad izgaist kāda ilūzija, kad piepeši sašķīst kāda

⁸ Maurice Merleau-Ponty. Introduction // *Signs*. Evanston, 1964. P. 20.

⁹ Hermann Diels, Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1959. Bd. II. 82; B26.

parādība, kārtējo reizi ieguvēja ir jauna parādība, kas savā labā pārņem iepriekšējās ontoloģisko funkciju. .. Tā zaudēt ilūziju nozīmē zaudēt vienu acīmredzamību, lai tās vietā dabūtu *citū acīmredzamību*. .. nav neviena *Schein* [‘šķituma’] bez *Erscheinung* [‘parādības’], katrs *Schein* ir kādas *Erscheinung* dubultnieks.¹⁰ Par to, ka modernā zinātne, neatlaidīgi cenzdamās izdibināt *vienīgo* īstenību, kura slēpjas zem *tikai*-parādībām, jebkad varētu no šā nepatīkamā stāvokļa izkļūt, ir stipri jāšaubās, lai neteiktu vairāk, – jāšaubās kaut vai tāpēc vien, ka zinātnieks pats pieder pie parādību pasaules, lai arī nereti uz to raugās citādi nekā veselais saprāts.

Atskatoties vēsturē, liekas, ka neizkļiedējamas šaubas visam šim pasākumam bijušas raksturīgas kopš pašiem tā pirmsākumiem jaunlaiku zinātnes rītausmā. Šķiet, arī ar septiņpadsmitā gadsimta priekšstatu par neierobežotu *progresu* – pirmo pilnīgi jauno jaunā laikmeta priekšstatu, kas dažus gadsimtus vēlāk kļuva par *ikviena* zinātniski orientētās pasaules cilvēka vismiļāko dogmu, – tā radītāji gribēja izkļūt no šā nepatīkamā stāvokļa: laikam gan vēl neviens, kas gaidījis, ka progress virzīsies aizvien tālāk un tālāk, nav tomēr ticējis, ka reiz izdosies sasniegt galamērķi – absolūtu patiesību.

Protams, visasāk šim nepatīkamajam stāvoklim vajadzētu izpausties tajās zinātnēs, kas tieši pievēršas cilvēkiem; bioloģijas, socioloģijas un psiholoģijas dažādās nozares šo jautājumu risina (ja risinājumus reducē uz mazāko kopsaucēju), visas parādības skaidrodamas kā dzīvības norišu funkcijas. Vienā ziņā funkcionālismam ir liela priekšrocība: tas atkal piedāvā unitāru pasauluzskatu, bet senā metafiziskā (īstenās) Būšanas un (tikai) Rādīšanās dihotomija (kopā ar seno aizspriedumu, ka Būšana ir pārāka par rādīšanos) saglabājas, lai arī ne agrākajā formā. Mainījusies argumentācija: tagad parādības mēdz nevis noniecināt kā „sekundāras kvalitātes“, bet gan uzlūkot par nepieciešamiem dzīvā organisma būtīgo norišu nosacījumiem.

Pēdējā laikā šī hierarhija apstrīdēta, pret to vērsot argumentu, kas man šķiet ļoti nozīmīgs. Vai nevarētu būt, ka nevis parādības ir dzīvības procesa labad, bet gan, gluži pretēji, dzīvības process ir parādību labad? Tā kā mēs dzīvojam *rādīgā* pasaulē, vai nav daudz ticamāk, ka viss, kam mūsu pasaulē ir kāda nozīme un jēga, atrodas tieši virspusē?

Šveices zoologs un biologs Ādolfs Portmans vairākās publikācijās par dzīvnieku valsts dažādajām formām, krāsām un rakstiem parādījis: fakti

¹⁰ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 40–41.

runā pavisam citādu valodu nekā vulgarizējošā funkcionālistu hipotēze, ka dzīvo būtņu āriene kalpo tikai vienam divdaļīgam mērķim – lai attiecīgais indivīds vai suga saglabātos. Citā un, tā sakot, naivākā skatījumā liekas tieši otrādi, proti, ka iekšējie, neredzami orgāni pastāv tikai tādēļ, lai rastos un saglabātos ārējās izpausmes. „Pirms visām funkcijām, kuru mērķis ir indivīda un sugas saglabāšanās .. atrodams vienkāršais rādišanās kā pašizrādes fakts, kas šīm funkcijām piešķir jēgu.“¹¹ (Kursīvs mans. – *Aut.*)

Ar neskaitāmiem aizraujošiem piemēriem Portmans uzskatāmi parāda ko tādu, kam vajadzētu būt saskatāmam ar neapbruņotu aci: dzīvnieku un augu valsts ārkārtīgā daudzveidība un milzīgais izturēšanās formu klāsts, kas tīri funkcionāli ir *pārmērība*, ar parastajām teorijām, kuras dzīvību traktē no funkcionalitātes viedokļa, nav izskaidrojami. Piemēram, putnu apspalvojums, ko „mēs pirmām kārtām par vērtīgu uzskatām kā siltu un aizsargājošu apsegu, bez tam vēl ir tā iekārtots, ka tā redzamās daļas – un tikai tās – veido krāšņu ietērpu, kura īstenā vērtība slēpjas vienīgi tā izskatā“¹². Vispārīgi runājot, „tīrā un vienkāršā funkcionālā forma, ko daži tik ļoti cildina, ka tā atbilstot Dabai [dabas mērķim], ir rets speciālgadījums“¹³. Tātad ņebūt nav pareizi, ka ievēro tikai funkcionālo procesu, kas noris dzīvā organisma iekšienē, bet visu ārējo, kas piedāvājas maņām, uzlūko par ko vairāk vai mazāk pakārtotu – par daudz būtiskāko, „centrālāko” un „reālāko” procesu sekām“¹⁴. Pēc šās nepareizās, bet joprojām valdošās interpretācijas, „dzīvo būtņu āriene kalpo tam, lai saglabātos būtiskais, t. i., iekšējo orgānu sistēmas, dodama iespēju pārvietoties, uzņemt barību, izvairīties no ienaidniekiem un atrast dzimumpartnerus“¹⁵. Portmans kā šās pieejas pretmetu piedāvā savu „morfoloģiju” – jaunu zinātņi, kas apvērš prioritātes: „*Tagad jāpēta, kāds kas „rādās”, nevis kāds tas „ir”.*“¹⁶ (Kursīvs mans. – *Aut.*)

Tas nozīmē, ka dzīvnieka āriene „vērtējama kā īpašs atbilstmes orgāns attiecībā pret aci, kas skatās .. Acs un tas, uz ko skatās, veido funkcionālu kopumu un viens ar otru saistīti pēc tikpat stingriem likumiem kā gremošanas orgāni ar barību“¹⁷. Un saskaņā ar šo apvērsumu Portmans

¹¹ Adolf Portmann. *Das Tier als soziales Wesen*. Zürich, 1953. S. 252.

¹² Adolf Portmann. *Animal Forms and Patterns*. New York, 1967. P. 19.

¹³ *Turpat*. 34. lpp.

¹⁴ Adolf Portmann. *Das Tier als soziales Wesen*. S. 232.

¹⁵ *Turpat*.

¹⁶ *Turpat*. 127. lpp.

¹⁷ Adolf Portmann. *Animal Forms and Patterns*. P. 112, 113.

izšķir „autentiskas parādības“, kas atklājas pašas, un „neautentiskas parādības“, tādās kā auga saknes vai dzīvnieka iekšējie orgāni, kas kļūst redzamas tikai tad, ja kāds spēks iejaucas „autentiskajā“ parādībā un to pārveido vai izjauc.

Ka tāds apvērsums ir pamatots, principā pārlicina divi vienlīdz nozīmīgi fakti. Pirmais no tiem ir iespaidīgā fenomeniskā atšķirība starp „autentiskām“ un „neautentiskām“ parādībām, starp ārieni un iekšējiem orgāniem. Āriene ir bezgala dažāda un ārkārtīgi diferencēta; augstāko dzīvnieku sugu individuus parasti var citu no cita atšķirt. Turklāt dzīvo būtņu ārējās iezīmes ir kārtotas pēc simetrijas likuma, tāpēc rādās noteiktā un tikamā kompozīcijā. Turpretī iekšējie orgāni nav acij tikami; ar varu padarīti redzami, tie izskatās kā nejauši kaudzē samētāti un, ja vien nav slimības vai īpatnējas anomālijas deformēti, šķiet visiem vienādi. Pēc iekšām vien grūti ir atšķirt pat dažādās dzīvnieku sugas, kur nu vēl atsevišķos individuus. Dzīvību definēdams kā „iekšējā parādīšanos ārējā“¹⁸, Portmans, šķiet, pakļāvis paša kritizētām nostādnēm: viņš taču būtībā konstatējis, ka tas, kas parādās ārēji, tik bezcerīgi *atsķiras* no iekšējā, ka diez vai vispār var teikt, ka iekšiene kaut kad rādās. Iekšieni, dzīvības norišu funkcionālo aparātu, aplēpj āriene, kurai, ciktāl runājam par dzīvības procesu, ir tikai viena funkcija – slēpt un aizsargāt iekšieni, nepieļaujot, ka to skar rādigās pasaules gaisma. Ja iekšiene rādītos, visi cilvēki izskatītos vienādi.

Otrais fakts ir tikpat iespaidīgās liecības, ka dzīvai būtnei no dzimšanas piemīt instinkts, ko Portmans dēvē par pašizrādes (*Selbstdarstellung*) dziņu un kas ir tikpat nepārvarams kā tīri funkcionālais pašsaglabāšanās instinkts. No dzīvības aizsargāšanas viedokļa šis instinkts ir pilnīgi lieks, bet līmeni, ko varētu uzskatīt par nepieciešamu no seksuālās pievilcības viedokļa, tas stipri pārsniedz. Šis atziņas liek domāt, ka ārienes dominēšana ir saistīta ne vien ar mūsu jutekļu uztvērību, bet arī ar kādu spontānu aktivitāti: *viss, kas redz, pats grib būt redzams, viss, kas dzird, pats tiecas būt dzirdams, viss, kam piemīt tauste, pats piedāvājas taustīšanai*. Varbūt pat varētu sacīt, ka jebkas dzīvs – līdzās tam, ka tā virsma ir radīta būt par parādību, piemērota skatīšanai un domāta, lai rādītos citiem, – vēl arī pats *tiecas rādīties*, iekļauties parādību pasaulē, izrādot un izspēlējot nevis savu „iekšējo patību“, bet gan sevi kā individu. (Vārds *pašizrāde*, tāpat kā vācu *Selbstdarstellung*, saprotams divējādi: tas var nozīmēt, ka es savu klātbūtni aktīvi daru jūtamu, redzamu un dzirdamu vai ka es izrādu savu *patību* – kaut ko tādu manā

¹⁸ Adolf Portmann. *Das Tier als soziales Wesen*. S. 64.

iekšienē, kas citādi nemaz neparādītos jeb kas, Portmana terminoloģijā izsakoties, ir „neautentiska“ parādība. Turpmāk šo vārdu lietosim pirmajā nozīmē.) Pašizrāde jau spilgti piemīt augstākajiem dzīvniekiem, taču tā kulminē cilvēku šugā.

Portmana morfoloģiskajam apvērsumam – parasto prioritāšu pārstatīšanai – ir tālejošas konsekvences, kuras viņš pats (droši vien ļoti prātīgu iemeslu dēļ) sīkāk neaplūko. Tās norāda uz virsmas vērtību, kā Portmans dēvē to, ka „ārienei piemīt maksimāls izteiksmības spēks [*Aussage-Mächtigkeit*] salīdzinājumā ar iekšieni, kurai ir elementārākas funkcijas“¹⁹. Vārda *izteiksmība* lietošana skaidri liecina, ar kādām terminoloģiskām grūtībām nākas sastapties, šīs konsekvences aplūkojot. Jebkāda „izteiksmība“ taču var vienīgi kaut ko izteikt, un uz neizbēgamo jautājumu „Ko izteiksmība izteic?“ (t. i., pauž, dara uztveramu) sagaidāma tikai šāda atbilde: „Kaut ko iekšēju – kādu priekšstatu, domu, jūtas.“ Tomēr ārienes izteiksmība ir pavisam kas cits; āriene izteic vienīgi sevi, t. i., tikai eksponējas jeb izrādās. No Portmana atziņām izriet svarīgs secinājums: tradicionālie, metafiziskos pieņēmumos un aizspriedumos stingri sakņotie spriešanas standarti, pēc kuriem būtīgais atrodas zem virsmas, turpreti pati virsma ir „pavirša“, neiztur nekādu kritiku, bet parastā pārliecība, ka tas, kas cilvēkiem iekšā, viņu „iekšējā dzīve“, labāk raksturo, kādi viņi „ir“, nekā tas, kas rādās ārpusē, nav nekas vairāk kā ilūzija. Taču, kad nonākam līdz šo maldu labošanai, izrādās, ka mūsu valoda vai vismaz terminoloģiskais diskurss mūs vīl.

4. ĶERMENIS UN DVĒSELE; DVĒSELE UN PRĀTS

Grūtības nepavisam nav tikai terminoloģiskas vien. Tās ir arī cieši saistītas ar mūsu problemātiskajiem uzskatiem par cilvēka dvēseles dzīvi, par dvēseles un ķermeņa sakaru. Tam, ka ķermeņa iekšiene nekad nerādās autentiski, pati no sevis, mēs, protams, esam gatavi piekrist; taču, kad sakām, ka cilvēka ārienē izpaužas iekšējā dzīve, mēs domājam dvēseles dzīvi, bet dvēselei nav tādas iekšienes un ārienes kā ķermenim, kaut arī par

¹⁹ Adolf Portmann. *Biologie und Geist*. Zürich, 1956. S. 24.

savu dvēseles *dzīvi* un tās atrašanos mūsu „iekšienē“ mēdzam runāt metaforās, kas ir acimredzami atvasinātas no tā, ko zinām par savu ķermeni un esam pieredzējuši fiziski. Turklāt tāda pati metaforu lietošana ir raksturīga jēdzienu valodai, kuras uzdevums ir likt izpausties prāta dzīvei; arī stingri filozofiskā diskursā lietoti vārdi vienmēr ir atvasināti no teicieniem, kas sākumā attiekušies uz piecām fiziskajām maņām doto pasauli un tad no šo maņu pieredzes, kā izteicies Džons Loks, „pārnesti“ (*metapherein*) „uz vairāk apslēptām nozīmēm un piekārtoti tādiem nojēgumiem, kas nav mūsu maņu pārziņa“. Tikai tāda pārnese cilvēkiem deva iespēju „aptvert tās sevi pieredzētās norises, kas jūtami nerādījās uz āru“²⁰. Džons Loks šeit balstās uz seno vārdos neizteikto pieņēmumu, ka dvēsele sakrīt ar prātu un abi ir ķermeņa pretmets, jo nav redzami.

Tomēr, jautājumu papētot tuvāk, izrādās, ka ar dvēseles dzīvi ir citādi nekā ar prātu, kas „jūtami uz āru rādās“ tikai metaforiskā valodā (arī klušejoša, nerādīga darbība būtībā jau ir runa – nedzirdams cilvēka dialogs ar sevi pašu). Atšķirībā no domāšanas, no prāta darbības, kurai jēdzieniska metaforiska runa ir pat visai adekvāta, dvēseles dzīvi jau tās spraiguma dēļ vien daudz adekvātāk par runu izteic skatiens, skaņa un žests. Par dvēseles pārdzīvojumiem runādams, cilvēks pauž nevis pašus pārdzīvojumus, bet gan to, ko viņš savā refleksijā par tiem *domā*. Jūtas, kaislības un emocijas, atšķirībā no domām un priekšstatiem, par parādību pasaules sastāvdaļu nespēj kļūt vairāk kā iekšējie orgāni. Līdzās fiziskām zīmēm ārpusaulē parādās tikai jēga, ko mēs tām piešķiram domāšanas gaitā. Katrā dusmu *izrādīšanā*, atšķirībā no pašām pārdzīvotajām dusmām, jau ietverta refleksija par tām, un tieši refleksija šīs emocijas padara augsti individualizētas un jēgpilnas, kādi ir visi virsmas fenomenā. Dusmu izrādīšana ir pašizspēle: es izlemju, kādai man rādīties. Citiem vārdiem sakot, istās emocijas, ko es jūtu, nav vairāk *domātas* rādīšanai nekā iekšējie orgāni, ar kuriem mēs dzīvojam. Protams, es tās nevarētu par parādībām pārvērst, ja emocijas pašas uz to nevedinātu un ja es tās nejustu tāpat kā citas sajūtas, kas liek apzināties dzīvības procesus, kuri manī noris. Bet tas, kā emocijas manī izpaužas bez refleksijas iejaukšanās un runas starpniecības (ar skatieniem, žestiem, neartikulētām skaņām), neatšķiras no tā, kā ļoti līdzīgas emocijas gan cits citam, gan cilvēkiem pauž augstāko augstāko sugu dzīvnieki.

²⁰ John Locke. *Of Human Understanding*. Bk. III. Chap. 1, no 5. [Latviskajā saīsinātajā izdevumā (Džons Loks. Eseja par cilvēka sapratni // Tulk. Zaiga Ikere. R., 1977) šī nodaļa izlaista.]

Turpretī prāta darbība iemiesojas runā – pat agrāk, nekā tiek pausta uz āru; runas sūtība ir būt dzirdamai citiem runātspējīgiem, vārdu sūtība – būt viņiem saprotamiem, tāpat kā redzīgas būtnes sūtība ir redzēt un būt redzamai. Doma bez runas nav iedomājama; „doma un runa viena otru apsteidz. Abas bez mitas ieņem viena otras vietu“²¹; abas viena otru pat pieņem par pašsaprotamu. Un, lai gan runātspējai fiziskās pārstāvības vietu var noteikt drošāk nekā daudzām jūtām (mīlestībai vai naidam, kaunam vai skaudībai), šī vieta nav nekāds „orgāns“ un tai nav nekādu stingri funkcionālu īpašību, kas tik raksturīgas visām dzīvības norisēm. Prāta darbība vienmēr gan izslēdzas no parādību pasaules, taču šī izslēgšanās nav nodziļināšanās patībā vai dvēselē. Tā kā domas rašanās vieta un domas izsacītāja ir parādību pasaules būtne, tad domāšanai kopā ar jēdzienisko valodu, kas to pavada, vajag metaforu, ar kurām celt tiltu pār bezdibeni starp sajūtās dotu pasauli un tādu valstību, kur tieša faktu uztveršana nekad nav iespējama. Turpretī dvēseliskie pārdzīvojumi ir tādā mērā saistīti ar ķermeni, ka runāt par jebkādu dvēseles „iekšējo dzīvi“ ir tikpat nemetaforiski, kā runāt par iekšēju maņu, ar ko cilvēki skaidri jūt, kā darbojas vai nedarbojas viņu iekšējie orgāni. Acīm redzams, ka būtne, kurai nav prāta, nespēj nekādā veidā izjust personisko identitāti; tāda būtne ir pilnīgi atkarīga no dzīvības procesiem tās organismā, no tās iegribām un emocijām, kuru pastāvīgā maiņa ne ar ko neatšķiras no pastāvīgajām pārmaiņām mūsu ķermeņa orgānos. Katra emocija ir somatisks pārdzīvojums: kad esmu apbēdināta, man sāp sirds; kad jūtu līdzī, tā iesilst; retos brīžos, kad mani pārņem mīlestība vai prieks, tā atveras; un līdzīgas fiziskas sajūtas uzņāk, kad mani pārņem dusmas, naidis, skaudība vai citas emocijas. Dvēseles valoda tajā stadijā, kad jūtas vēl izpaužas tieši, domāšanas nepārveidotas un nepārvērstas, nav metaforiska; izteikdamās ar fiziskām sajūtām, tā nenošķiras no maņām un neizmanto nekādas analogijas. Merlo-Pontī, cik man zināms, ir vienīgais filozofs, kas ne tikai centies izskaidrot cilvēka eksistences organisko struktūru, bet arī ļoti nopietni mēģinājis iedibināt „miesas filozofiju“, tomēr senā dvēseles identificēšana ar prātu maldinājusi arī viņu: prātu viņš definējis kā „ķermeņa otro pusi“, pamatodamies uz to, ka „pastāv prāta ķermenis, ķermeņa prāts un abu hiasms“²². Prāta fenomenu raksturīgākā iezīme ir tieši tas, ka tiem tādu hiasmu jeb krustmiju nav, un to, ka tādu tiem tiešām nav, citā sakārā arī

²¹ Merleau-Ponty. Introduction // *Signs*. P. 17.

²² Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 259.

Merlo-Pontī pats nepārprotami atzinis. Viņš raksta, ka doma ir „fundamentāla“, jo nekas to nebalsta, taču ne jau fundamentāla tādā ziņā, ka ar to būtu sasniegts pamats, uz kura nostāties un palikt. Fundamentālai domai principā nav pamata. Var teikt, ka tā ir bezdibenis²³. Bet ar prātu nav kā ar dvēseli un ar dvēseli nav kā ar prātu. Dvēsele varbūt gan ir daudz tumšāka, nekā jebkad izdosies būt prātam, taču nav bezdibenīga un pat „pārlīst“ ķermeņi; dvēsele „ķermeņi ielaužas, ir tajā paslēpta – un arī nevar bez ķermeņa iztikt, jo tajā beidzas, ir tajā *noenkurota*“²⁴.

Starp citu, tādas atziņas par mūžam nepakļāvīgo ķermeņa un dvēseles problēmu izteiktas jau ļoti sen. Aristoteļa darbs „*De Anima*“ ir pārpilns ar traciņošiem mājieniem uz dvēseles fenomeniem un šo fenomenu ciešo sakaru ar ķermeņi pretstatā ķermeņa un prāta sakaram jeb, pareizāk sakot, sakara trūkumam. Par šiem jautājumiem sprieždams diezgan piesardzīgi un sev neraksturīgi, Aristotelis izsakās: „... šķiet, nav neviena gadījuma, kur dvēsele būtu ietekmējama vai spētu darboties bez ķermeņa līdzdalības, piemēram, dusmoties, izrādīt drošsirdību, iekārot un vispār sajust. Šķiet, ka [darboties bez ķermeņa iesaistīšanās] drīzāk ir prāta [*noein*] īpašība. Bet, ja prāts [*noein*] tāpat būtu kāda iztēle [*phantasia*] vai bez iztēles nebūtu iespējams, arī tas [*noein*] nevarētu pastāvēt bez ķermeņa.“²⁵ Mazliet tālāk viņš rezumē: „Par prātu [*nūs*] un teoretizētspēju nekādas skaidrības vēl nav, bet šķiet, ka tā ir pavisam citāda dvēsele, ko vienīgo var nošķirt [no ķermeņa] kā mūžīgo no iznīcīgā.“²⁶ Kādā bioloģiskā traktātā Aristotelis izsaka domu, ka dvēsele – tiklab tās veģetatīvā, kā nutritīvā (ar barošanos saistītā) un sajūtīgā daļa – „embrija rodas, iepriekš ārpus tā nepastāvējusi, turpretī *nūs* dvēselē ienāk no ārienes, tādējādi cilvēkam piešķirdams spēju uz tādu darbību, kurai nav nekāda sakara ar ķermeņa norisēm“²⁷. Citiem vārdiem sakot, prāta darbībai neatbilst nekādas sajūtas, bet dvēseles jeb *psychē* pārdzīvojumi, tieši otrādi, vispār nav nekas cits kā sajūtas, ko mums rada ķermeņa orgāni.

Cilvēkiem piemīt ne tikai vispārīgā dzīvo būtņu tieksme sevi rādīt, tādējādi iekļaujoties parādību pasaulē, bet arī īpašība darbos un vārdos sevi

²³ Merleau-Ponty. *Signs*. P. 21.

²⁴ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 259.

²⁵ Aristotelis. Par dvēseli (*De Anima*). 403a5–10.

²⁶ *Turpat*. 413b24 ff.

²⁷ Aristotelis. Par dzīvnieku rašanos (*De generatione animalium*). II, 3. 736b5–29. – Citēts pēc izdevuma Nicholas Lobkowitz. *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. P. 24.

spēlēt, tīši vai netīši liecinot, kādi viņi *vēlas* rādīties – kam viņuprāt der būt redzāmam un kam ne. Šķiet, ka apzināti izvēlēties, ko rādīt un ko slēpt, ir iespējams vienīgi cilvēkiem. Cilvēks *līdz zināmai robežai* var izvēlēties, kādam viņam rādīties citiem, un šī rādišanās nepavisam nav kādas iekšējas ievirzes ārējā izpausme; ja tā tāda būtu, droši vien mēs visi rīkotos un runātu vienādi. Arī šeit par svarīgākajiem jēdzieniskajiem šķīrumiem mums jāpateicas Aristotelim. „Runātais,“ viņš saka, „ir dvēseles pārdzīvojumu simboli, bet rakstītais ir runātu vārdu simboli. Ne rakstība, ne runa nav visiem vienāda. Turpretī dvēseles pārdzīvojumi [*pathēmata*], ko būtībā viena un otra simbolizē, visiem ir vienādi.“ Šo pārdzīvojumu „dabiskās“ izteicējas ir „neartikulētas skaņas, [kuras] arī kaut ko nozīmē, tādas kā, piemēram, skaņas, ko izdod dzīvnieki“. Diferencētība un individualizētība rodas, tikai runājot, t. i., lietojot darbības vārdus un lietvārdus, kas ir prāta, nevis dvēseles produkti jeb „simboli“: „Lietvārdi un darbības vārdi īstenībā līdzinās [*eoiken*] .. domām [*noēmasin*].“²⁸ (Kursīvs mans. – *Aut.*)

Ja cilvēku individuālās rādišanās iekšējais dvēseliskais pamats vienmēr nebūtu viens un tas pats, kā zinātne nevarētu pastāvēt psiholoģija, kas savās atziņās par dvēseli balstās uz pieņēmumu, ka „iekšēji mēs visi esam vienādi“²⁹, – gluži tāpat, kā fizioloģija un medicīnas zinātne balstās uz pieņēmumu, ka vienādi ir mūsu iekšējie orgāni. Psiholoģija – dziļu psiholoģija vai psihoanalīze – neatklāj neko vairāk kā mūžam mainīgā garstāvokļa variācijas, dvēseles dzīves gaišo un krēslaino brīžu izpausmes, un tās rezultāti un atklājumi paši par sevi nav nedz sevišķi pievilcīgi, nedz pārāk nozīmīgi. Savukārt „individuālpshiholoģija“, kas ir daiļliteratūras – romāna un drāmas – prerogāta, vispār nevar būt zinātne; pašā tādas zinātnes jēdzienā ir pretruna. Kad modernā zinātne beidzot sāka izgaismot bībelisko „cilvēka sirds tumsu“, par kuru Augustīns sacījis „*Latet cor bonum, latet cor malum, abyssus est in corde bono et in corde malo*“³⁰ (Apslēpta ir labā sirds, apslēpta ir ļaunā sirds, un gan labajā sirdī, gan ļaunajā sirdī ir bezdibenis“), apstiprinājās jau Dēmokrita paustā doma, ka tā ir „raiba un daudz cietusi ļaunumu glabātava un krātuve“³¹. Jeb, izsakoties mazliet noteiktāk, „*Das Gefühl ist herrlich, wenn es im Grunde bleibt; nicht aber*

²⁸ Aristotelis. Par interpretāciju (*De Interpretatione*). 16a3–13.

²⁹ Mary McCarthy. *Hanging by a Thread // The Writing on the Wall*. New York, 1970.

³⁰ Augustinus Aurelius. *Enarrationes in Psalmos*. Paris: J.-P. Migne, 1854–66. (Patrologia Latina.) Vol. 37. CXXXIV, 16.

³¹ Dēmokrits. 149. fragm.

wenn es an den Tag tritt, sich zum Wesen machen und herrschen will („Jūtas ir lieliskas, kad paliek apslēptas dzilēs, bet ne kad iznāk dienasgaismā, uzpūšas un grib valdīt“).³²

Modernās psiholoģijas atziņu apnicīgā vienveidība un vispārējā samocītība, kas neapšaubāmi kontrastē ar cilvēka redzamās izturēšanās milzīgo daudzveidību un niansētību, liecina, ka cilvēka ķermenim iekšiene no ārienes radikāli atšķiras. Dvēseles kaislības un emocijas ir ne tikai saistītas ar ķermeni; šķiet, tām ir tādi paši dzīvības uzturēšanas un sargāšanas uzdevumi kā iekšējiem orgāniem, un arī tās individualizēt spēj vienīgi slimība vai anomālija. Mīlestība nebūtu iespējama bez dzimumdzīves, ko rada vairošanās orgāni, taču dzimumdzīve vienmēr ir vienāda, bet cik daudzveidīgas turpretī ir mīlestības parādības! Var jau mīlestību uzskatīt par seksualitātes sublimāciju, tikai tad gan jāatceras, ka bez mīlestības nebūtu nekā tāda, ko mēdz uzskatīt par seksualitāti, un ka bez zināmas prāta iejaukšanās, t. i., bez apzinātas patikšanas un nepatikšanas, pat dzimumpartneri izvēlēties nebūtu iespējams. Tāpat pie izdzīvošanā neizstājamām emocijām pieder bailes; tās norāda uz briesmām, un bez šās brīdinošās sajūtas neviena būtne ilgi nenodzīvotu. Drošsirdīgs ir nevis tāds cilvēks, kura dvēselē šo emociju nav vai kuram izdodas reizi par visām reizēm no tām atbrīvoties, bet gan tāds, kurš izlēmis, ka bailes nav tas, ko viņš grib izrādīt. Tad drosme var kļūt par cilvēka otro dabu jeb ieradumu, taču ne jau tādu, kur bailes būtu aizstājusi bezbailība, it kā arī bezbailība varētu kļūt par emocijām. Tamlīdzīgu izvēli rada dažādi faktori; daudzos gadījumos tās pamatā ir kultūra, kurā esam piedzimuši: mēs par kaut ko izšķiramies tāpēc, ka vēlamies iepriecināt citus. Taču vide nebūt nav jebkuras izvēles rosinātāja; dažkārt par kaut ko izšķiramies tāpēc, ka vēlamies iepriecināt paši sevi vai arī rādīt priekšzīmi, t. i., rosināt citus būt apmierinātiem ar to pašu, kas apmierina mūs. Lai arī kādi būtu pašizspēles motīvi, veiksmes un neveiksmes tajā ir atkarīgas no tā, cik konsekvents un ilglaicīgs ir pasaulei rādītais tēls.

Tā kā parādības vienmēr figurē šķituma maskā, tad no iespējamībām, kas neizbēgami ar tām saistītas, minama arī izlikšanās un tīša maldināšana no rādītāja puses un maldīšanās un ilūzijas no skatītāja puses. Pašizspēle no pašizrādes atšķiras ar aktīvu un apzinātu rādāmā tēla izvēli. Pašizrādes gadījumā būtnei nav izvēles: tai jārāda savas īpašības, lai arī kādas tās būtu. Pašizspēle nav iespējama bez lielākas vai mazākas spējas apzināties sevi –

³² Frīdrihs V. J. Šellings. Par cilvēka brīvību (1809), 414. – Friedrich W. J. Schelling. *Of Human Freedom* / Trans. James Gutmann. Chicago, 1936. P. 96.

spējas, kas sakņojas prāta darbības refleksivitātē un noteikti paceļas pāri nerefleksīvajai apziņai, kura mums droši vien ir kopīga ar augstākajiem dzīvniekiem. Liekulība un izlikšanās – šo vārdu tiešajā nozīmē – ir iespējama vienīgi pašizspēlē; no realitātes un patiesības jebkura izlikšanās un ticama nepatiesība ir atšķiramas vienīgi pēc tā, ka nesaglabājas ilgi un nav konsekventas. Ir dzirdēts, ka liekulība esot uzslava, ko tikumam izsaka netikums, bet gluži tā vis nav. Jebkurš tikums sākas ar tam veltītu uzslavu – apliecinājumu, ka attiecīgā rīcība man ir tikama. Ar šo uzslavu es netieši apsolos pasaulei – tiem, kam rādos, – rīkoties saskaņā ar šo patikšanu, bet liekulim raksturīga šā netiešā solījuma laušana. Citiem vārdiem sakot, liekulis nebūt nav nelietis, kam tik netikums un kas no apkārtējiem savu patiku slēpj. Liekuli var atklāt pēc senenā sokratiskā kritērija „Esi tāds, kādu tu gribi lai tevi redz“, proti, *vienmēr* – arī brīžos, kad esi viens un rādies tikai sev, – rādies tāds, kāds vēlies rādīties citiem. Par tādu rīcību izšķirdamies, cilvēks ne tikai reaģē uz kādām savām īpašībām, bet arī apzināti izvēlas vienu no dažādajām rīcības iespējām, kuras piedāvājusi pasaule. No tādiem izvēles aktiem galu galā veidojas tā sauktais raksturs jeb personība – viegli atpazīstamu īpašību klāsts, kas sakopots viegli izprotamā un droši atpazīstamā veselumā un it kā iedrukāts nemainīgā substrātā – talantos un trūkumos, kuri veido dvēseles un ķermeņa struktūru, kas katram cilvēkam ir sava. Tā kā šīm pašizraudzītajām īpašībām nenoliedzami ir būtisks sakars ar cilvēka ārieni un viņa lomu pasaulē, jauno laiku filozofija, sākot ar Hēgeli, pakļāvusies divvainai ilūzijai, ka cilvēks, atšķirībā no citām būtnēm, sevi radījis pats. Acīm redzams, ka pašizspēle un tirā klātbūtne – tirā eksistence – nav viens un tas pats.

5. PARĀDĪBA UN ŠĶITUMS

Kā redzējām, izvelei – pašizspēlē izšķirīgajam faktoram – ir darišana ar parādībām. Savukārt parādībai ir divi savstarpēji vienoti uzdevumi – apslēpt ko iekšēju un atklāt ko „virspusēju“, piemēram, apslēpt bailes un atklāt drosmi, t. i., ar drosmes rādīšanu slēpt bailes. Tāpēc vienmēr var gadīties, ka tas, kas rādās, beigu beigās pazūd un tā tad ir bijis tikai *šķitums*. Taču iekšējo no ārējā – parādības pamatu no parādības – šķir bezdibenis; citādi izsakoties, lai cik dažādi un individualizēti mēs rādāmieš un lai cik

apzināti šo individualitāti esam izvēlejušies, vienmēr spēkā paliek patiesība, ka „iekšēji mēs visi esam vienādi“ un, ja vispār kaut kā maināmies, tad vai nu no iekšējo dvēselisko un ķermenisko orgānu darbības pasliktināšanās, vai, otrādi, no ārējas iejaukšanās, kas novērs kādu traucējumu. Tātad katrā parādībā vienmēr ir kāds šķitums: pats pamats nerādās. No sacītā neizriet, ka visas parādības ir tikai šķitumi. Šķitumi ir iespējami tikai parādību pasaulē; kā maldū nebūtu, ja nebūtu patiesības, tāpat šķitumu nebūtu, ja nebūtu parādību. Maldī ir cena, ko maksājam par patiesību, un šķitums ir cena, ko maksājam par rādīšanās brīnumu. Maldī un šķitums ir cieši saistīti fenomenī; tie atbilst viens otram.

Tādā pasaulē, kurā valda rādīšanās dublētības likums, proti, jebkura parādība rādās vairāk nekā vienai sajūtīgai, ar uztveri apveltītai būtnei, šķitumi ir neizbēgami. Kas rādās, tas nekad nerādās tikai vienam skatītājam, kurš to spētu uztvert visos aspektos, kādos tas uztverams. Pasaule rādās man-tā-šķiet modā – atkarībā no konkrētā skatījuma, ko nosaka tas, kur pasaulē atrodas attiecīgā būtne un kādi tai ir uztveres orgāni. Šis mods rada ne jau tikai kļūdas, ko iespējams labot, vai nu mainot atrašanās vietu (piemēram, pievirzoties parādībai tuvāk), vai ar palīgīdzekļiem koriģējot savus uztveres orgānus vai, visbeidzot, parādību iztēlojoties citos aspektos; nē, šis mods rada arī īstenus šķitumus, t. i., tādas maldinošas parādības, ko es nevaru izlabot kā kļūdas, jo to cēlonis ir mana pastāvīgā atrašanās uz zemes un tās paliek saistītas ar manu eksistenci, kas arī ir viena no zemes parādībām. „Visām lietām pāri klājas šķitums [*dokos*, no *dokei moi*]“, teicis Ksenofans, tā ka „neviens cilvēks skaidri nezina, nedz arī kādreiz zinās par dieviem un visu manis minēto, jo, ja kādam arī laimējas izteikt ko tādu, kas parādās pilnīgi reāli, viņš pats to neuzzinās“³³.

Sekojojot Portmanam, kas izšķir autentiskas un neautentiskas parādības, gribētos runāt par autentiskiem un neautentiskiem šķitumiem: neautentiskie šķitumi, kā kādai fatamorgānai līdzīgas mirāžas, ar laiku izzudīs paši vai arī ir izklieājami, tuvāk tos izpētot, turpretī autentiskie, tāpat kā saules kustība, saullēkts rītos un saulriets vakaros, nav ietekmējami ne ar kādu zinātniskas informācijas klāstu, jo pie zemes saistītai būtnei, kam citur padzīvot nav iespējams, saules un zemes rādīšanās neizbēgami šķiet tieši tāda. Šeit mums ir darīšana ar maņu aparāta „dabisko un neizbēgamo ilūziju“, uz kuru savas transcendentālās p r ā t a dialektikas ievadā norādījis Kants.

³³ K s e n o f a n s. 34. fragm. [Salīdz. ar latvisko izdevumu *Pirmssōkrātisko domātāju darbu fragmenti* / Tulk. Māris Vecvagars, Ināra Ķemere. R., 1994. 81.–82. lpp.]

Transcendenta sprieduma ilūziju viņš dēvēja par dabisku un neizbēgamu, jo tā „nešķirami piemīt cilvēka p r ā t a m [*Vernunft*] un .. nemitēties to mānīt arī pēc tam, kad mēs būsīm atklājuši tās alošanos, un neatlaidīgi to pavadinās uz tūlītējām maldībām, ko mums aizvien no jauna nāksies izklidināt“³⁴.

Tas, ka parādību pasaulei nešķirami piemīt dabiski un neizbēgami šķitumi, no kuriem nav iespējams izvairīties, droši vien ir spēcīgākais un katrā ziņā pārliecinošākais arguments pret vientiesīgo pozitīvismu, kas uzskata, ka atradis stingru drošticamības pamatu, proti, vajagot tikai no uzmanības loka izslēgt visus prāta fenomenus un cieši turēties pie novērojamiem faktiem, pie dienišķās realitātes, kas dota sajūtās. Visas būtnes, kuras spēj ne vien ar jutekļiem parādības uztvert, bet arī pašas sevi kā parādības izrādīt, ir pakļautas autentiskām ilūzijām, kas nekādā ziņā nav visām sugām vienādas un ir saistītas ar to, kādā formā un modā katra suga dzīvo. Arī dzīvnieki spēj radīt šķitumus (daudzi spēj pat atdarināt citas būtnes fizisko ārieni), un gan cilvēkiem, gan dzīvniekiem piemīt iedzimta spēja mainīt ārieni, lai maldinātu. Noskaidrot kāda dzīvnieka „īsteno“ identitāti, kas slēpta aiz adaptīvas pagaidu krāsas, principā ir tas pats, kas atmaskot liekuli. Tomēr zem maldinošās virspuses tad nepavisam neparādās kāda iekšēja patība, autentiska parādība, kas būtu nemainīga un drošticama savā klātbūtnē. Identitātes noskaidrošana klievē maldus; neko tādu, kas rādītos autentiski, tā neatklāj. „Iekšēja patība“, ja tāda vispār ir, nerādās nedz ārējām, nedz iekšējām maņām, jo nevienam no iekšējiem sajūtu dotumiem nav tādu stabilu, relatīvi pastāvīgu iezīmju, kas, būdamas iepazīstamas un pazīstamas, raksturotu indivīda ārieni. Kā vairākkārt aizrādījis Kants, „šajā iekšējo parādību plūsmā nevar būt nekādas pastāvīgas jeb paliekošas patības“³⁵. Par iekšējām „parādībām“ runāt ir pat maldinoši; mēs taču pazīstam vienīgi iekšējas izjūtas, kuru nemitīgā mija nevienai no tām neļauj ieņemt noturīgu, identificējamu formu. („Kur, kad un kā lai kāds būtu redzējis iekšējo? .. „Psihisms“ ir pats sev nesaprotams.“³⁶) Emocijas un „iekšējās izjūtas“ ir „nepasaulīgas“, jo tām trūkst galvenās pasaulīgās īpašības – vismaz tik ilgi „neizkustēties un nemainīties“, lai tās būtu skaidri uztveramas (nevis tikai jūtamās), kas dotu iespēju tās uzskatīt, identificēt

³⁴ Immanuel Kant. Tirā prāta kritika. B354–355.

³⁵ *Turpat*. A107. – Sk. arī B413 („Iekšējā uzskatē nav nekā pastāvīga“) un B420 („ciktāl es domāju sevi“, uzskatē nav dots nekas „pastāvīgs“).

³⁶ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 18–19.

un pazīt; atkal Kanta vārdiem runājot, „laikam, kas ir mūsu iekšējās uzskates vienīgā forma, nav nekā paliekama“³⁷. Citiem vārdiem, pašam to neapzinoties, Kants laiku par „iekšējās uzskates formu“ sauc metaforiski, savu metaforu atvedinādams no cilvēku telpiskās pieredzes, kas saistīta ar ārējām parādībām. Iekšējiem izjutumiem raksturīgs tieši tas, ka tiem nav nekādas formas un tārad nevar piemist nekāda uzskatāmība. Vienīgais, uz ko iespējams balstīties, lai kaut ko daudz maz līdzīgu realitātei iekšējās izjūtās atšķirtu no dvēseles noskaņām, kas nebeidzami nomaina cita citu, ir neatlaidīga atkārtošānās. Ārkārtējos gadījumos atkārtošānās var kļūt tik neatlaidīga, ka uz ilgāku laiku iestājas viens garastāvoklis, viena izjūta; tas allaž liecina, ka cilvēkam ir smaga psihiska kaite – maniakāla eiforija vai depresīva melanholija.

6. DOMĀTĀJS EGO UN PATĪBA: KANTS

Neviena cita filozofa darbos jēdzienam ‘parādība’ (*Erscheinung*) un līdz ar to arī jēdzienam ‘šķitums’ (*Schein*) nav tik izšķirīgas un centrālas lomas kā Kanta darbos. Viņa nojēgums par „lietu par sevi“ – par ko tādu, kas ir, bet nerādās, lai gan izraisa parādības, – principā ir iztulkojams un arī iztul-kots, balstoties uz teoloģisko tradīciju: Dievs ir „kaut kas“; Viņš ir „ne jau nekas“. Dievu var iedomāties, bet tikai kā tādu, kas nerādās, nav pieredzams, tārad ir „par sevi“ un, tā kā nerādās, nav *priekš mums*. Ši interpretācija sastopas ar grūtībām. Kanta skatījumā Dievs ir „p r ā t a Ideja“, tārad arī Ideja *priekš mums*; Kants uzskata, ka domāt par Dievu un prātot par pēcnāves dzīvi ir neatņemama cilvēciskās domāšanas sastāvdaļa, jo p r ā t s, spēja domāt spekulatīvi, nevar nepārkāpt intelekta izzinātspēju robežas: izzināt var tikai to, kas rādās un ir man-tā-šķiet modā pieredzams; bet arī domas taču „ir“, un daži nepieredzami un tāpēc neizzināmi domu objekti, ko Kants dēvē par Idejām, tādi kā Dievs, brīvība un nemirstība, pavisam tieši ir *priekš mums*, jo p r ā t s nevar par tiem nedomāt un cilvēkiem un prāta dzīvei tie ir ārkārtīgi svarīgi. Tāpēc derētu izanalizēt, cik lielā mērā nojēgums par nerādīgu „lietu par sevi“ jau ietverts priekšstatā, ka

³⁷ Imanuelis Kants. Tirā prāta kritika. A381.

pasaule ir parādību pasaule, – ietverts neatkarīgi no domātāj būtnes vajadzībām un pieņēmumiem, neatkarīgi no prāta dzīves.

Vispirms pievērsīsimies šādam dienišķam faktam (kas nesakrīt ar attiecīgo Kanta secinājumu – sk. 2. apakšnodaļas 2. rindkopā): tā kā ikviena dzīva būtne rādās, tai ir pamats, kas „nav parādība“, bet ir izdabūjams dienas gaismā un tad pārtop tādā parādībā, ko Portmans nodēvējis par neautentisku. Iekšējos orgānus, koku un lakstaugu saknes un tamlīdzīgas lietas, kuras pašas nerādās, bet kuru pastāvēšanu iespējams pierādīt, par parādībām uzskata arī Kants. Tomēr viņa atzinums, ka parādību pamatam jābūt „kam tādām, kas nav parādības“, tātad „transcendentam priekšmetam“³⁸, kas tās nosaka tikai kā priekšstatus“³⁹ (t. i., kam tādām, kas pieder pie principā citas ontoloģiskās kārtas), nepārprotami liekas izsecināts pēc analogijas ar šās pasaules fenomeniem: šajā pasaulē atrodamas gan autentiskas, gan neautentiskas parādības un autentisko parādību *izraisītājas* šķiet esam neautentiskas parādības, jo sevi ietver arī dzīvības norišu orgānus. Vārdkopā „tikai kā priekšstatus“ (it kā Kants būtu aizmirsis savu centrālo tēzi „... sakām, ka jebkādas pieredzes *iespējamības nosacījumi* ir arī pieredzes priekšmetu *iespējamības nosacījumi* un tāpēc tiem ir objektīva nozīme sintētiskā *a priori* spriedumā“⁴⁰) parādās teoloģiska nosliece, ko Kantam rada vajadzība meklēt argumentus par labu inteligiblas pasaules pastāvēšanai. Kanta tēze, ka parādības rādīšanās izraisītājam jābūt no citas kārtas nekā pašai parādībai, pārlicina tāpēc, ka atbilst tam, ko paši ar šiem dzīvības fenomeniem pieredzam, turpretī hierarhija starp „transcendentu priekšmetu“ (lietu par sevi) un „tikai priekšstatiem“ šai pieredzei neatbilst, un tieši šo hierarhiju Portmana tēze apvērš. Kantu uz nomaldiem vedināja liela vēlēšanās balstīt katru un ikvienu argumentu, kurš, varbūt gan

³⁸ I m a n u e l s K a n t s. Tirā prāta kritika. B565–B566. – Kants šeit raksta „transcendentāls“, bet domā „transcendents“. Šī nav vienīgā vieta, kur viņš iekrīt paša neskaidrību slazdos, kas rada grūtības viņa darbu lasītājiem. Abu vārdu jēga visskaidrāk un visvienkāršāk izklāstīta „Prolegomenos“, kur Kants kādam kritiķim atbild ar šādu piezīmi (I m m a n u e l K a n t. *Werke*. Bd. III. S. 252): „Mana vieta ir auglīgais pieredzes dziļums, un vārds *transcendentāls* .. nozīmē nevis kaut ko, kas iet pāri katrai pieredzei, bet gan to, kas, kaut arī ir pirms tās (*a priori*), taču tā uzdevums nav nekas vairāk kā vienīgi darīt iespējamu pieredzes izziņu. Ja šie jēdzieni sniedz pāri pieredzei, tad to lietojumu sauc par transcendentu ..“ No pieredzes šķiramais priekšmets, kas nosaka parādības, nepārprotami ir ārpus parādībām kā pieredzējumiem, tātad transcendentis. [Latviski citēts pēc izdevuma I m a n u e l s K a n t s. *Prolegomeni* / Tulk. Rihards Kūlis. R., 1990. 129. lpp.]

³⁹ *Turpat*. B566.

⁴⁰ *Turpat*. B197.

noteikti neko nepierādīdams, vismaz varētu darīt pārliecinoši ticamu, ka „bez šaubām pastāv kaut kas no pasaules atšķirīgs, kas sevi ietver pasaules kārtības .. pamatu“⁴¹ un tāpēc pats pieder pie augstākas kārtas. Ja uzticamies tikai tam, ko paši pieredzam ar lietām, kas rādās, un lietām, kas nerādās, un sākam tādā pašā veidā prāt, tikpat labi – un vēl pat daudz ticamāk – iespējams secināt, ka aiz rādīgās pasaules tiešām var slēpties fundamentāls pamats, taču šā pamata galvenā vai pat vienīgā jēga ir nevis spēja ko radīt, bet gan tikai efekti, t. i., parādības, kurām tas liek rādīties. Ja parādības izraisa dievišķais, kas pats nerādās, var iznākt, ka cilvēka īstenās dievības ir viņa iekšējie orgāni.

Citiem vārdiem sakot, parastā filozofiskā izpratnē, ka Bijums ir Parādības pamats, Dzīvības fenomenam visnotaļ atbilst, turpretī jebkuras divu pasaulu teorijas pamatnostādne, ka Parādība ir hierarhiski pakārtota Bijumam, – neatbilst. Šis tradicionālais hierarhizējums izriet nevis no mūsu parastajiem pieredzējumiem parādību pasaulē, bet gan no domātāja ego pieredzējumiem, kuri nepavisam nav parasti. Kā tālāk redzēsīm, tie iziet ne tikai ārpus Parādības, bet arī ārpus Bijuma robežām. Kants pats skaidri norāda, uz kādu fenomenu faktiski balstīta viņa pārliecība, ka aiz „tikai-parādībām ir „lieta par sevi“. Šo pārliecību radījis fakts, ka „sevi tīrajā domāšanas aktā [*beim blossen Denken*] es apzinos kā pašu būtni [*das Wesen selbst*, t. i., *das Ding an Sich* ‘lieta par sevi’], bet, protams, nekas no šās būtnes man ar to vēl domāšanai nav dots“⁴². Reflektējot par to, kas notiek starp mani un mani pašu, kad es domāju, viegli var rasties secinājums, ka manas domas ir „tikai priekšstatī“, kuros izpaužas mūžam aplēpts ego, jo domas, protams, nav nekādas patībai vai personai piedēvējamas īpašības. Domātājs ego tiešām ir Kanta „lieta par sevi“: tas nerādās citiem un, atšķirībā no pašapzināšanās patības, nerādās arī sev, tomēr tas ir „ne jau nekas“.

Domātājs ego ir tikai tīra darbība, tāpēc tam nav ne vecuma, ne dzimuma, ne īpašību, ne sava dzīvesstāsta. Kad Etjēnam Žilsonam lūdza uzrakstīt autobiogrāfiju, viņš atbildēja: „Septiņdesmit piecu gadu vecumā vajadzētu būt daudz kam, ko stāstīt par savu pagātņi, bet .. cilvēks, kas dzīvojis tikai kā filozofs, uzreiz aptver, ka pagātnes jau viņam nemaz nav.“⁴³ Tas tāpēc, ka domātājs ego nav patība. Akvīnas Toma darbos

⁴¹ Immanuel Kant. Tīrā prāta kritika. B724.

⁴² Turpat. B429.

⁴³ Etienne Gilson. *The Philosopher and Theology*. New York, 1962. P. 7. – Heidegers līdzīgi mēdza auditorijā stāstīt Aristoteļa biogrāfiju. „Aristotelis,“ viņš sacīja, „piedzima, strādāja [mūžu pavadīja domādams] un nomira.“

atrodama nejauša piezīme (viena no tām, no kurām bieži atkarīgas mūsu meklējumu sekmes), kas liekas diezgan noslēpumaina, ja vien neattopamies, ka domātājs ego ir kas cits nekā patība: „Mana dvēsele [Tomam tā ir domāšanas orgāns] neesmu es, un, ja pestītas tiek vienīgi dvēseles, es netikšu pestīts, tāpat neviens no cilvēkiem.“⁴⁴

Iekšējai maņai, ar ko domāšanas aktu būtu iespējams tvert kaut kādā iekšējā uzskatē, pēc Kanta domām, nav nekā ko tvert, jo domāšanas izpausmes pilnīgi atšķiras no „ārējas maņas parādības, kurai ir kaut kas pastāvīgs jeb paliekošs .. kurpretī laikam, kas ir mūsu iekšējās uzskates vienīgā forma, nav nekā paliekoša“⁴⁵. Tāpēc „par sevi es apziņos nevis to, kāds es sev rādos vai kāds es tiešām esmu, bet gan tikai to, ka es esmu. Šis priekšstats ir *domāšana*, nevis *uzskate*“. Parindē Kants vēl piemetina: „Šajā „es domāju“ izpaužas akts, ar kuru es konstatēju savu eksistenci. Tātad eksistence ar to jau ir dota, bet veids, kā tā konstatējama .. ar to vēl nav dots.“⁴⁶ „Tirā prāta kritikā“ Kants šo domu uzsver atkārtoti („kad es domāju par sevi, iekšējā uzskatē nav dots“ nekas pastāvīgs⁴⁷), bet, ja gribam atrast, kā isti Kants apraksta, ko tirā veidā pieredz domātājs ego, labāk pievērsties viņa pirmskritikas darbiem.

Darbā „*Träume eines Geistersehers, erläutert durch Träume der Metaphysik* (1766) Kants uzsver, ka *mundus intelligibilis* – pasaule, pa kuru pārvietojas domātājs ego, – ir „nemateriāla“, tātad pretstatāma „inertajai un nemainīgajai“ nedzīvajai matērijai, kas dzīvas būtnes apņem parādību pasaulē. Šajā sakarā viņš izšķir „priekšstatu, ko cilvēka dvēsele par sevi kā par garu [*Geist*] iemanto nemateriālā uzskatē, un pašapziņu, ar ko dvēsele sevi kā cilvēku izpauž tēlā, kura avots ir fizisko orgānu sajūtas un kurš tverts kopsakarā ar materiālām lietām. Tātad gan pie redzamās, gan neredzamās pasaules kā viens loceklis vienlaikus pieder viens un tas pats subjekts, bet ne viena un tā pati persona, jo .. to, ko es domāju kā gars, kā cilvēks es neatceros un, otrādi, manis kā cilvēka stāvoklis neiejaucas manā nojēgumā par sevi kā par garu“. Divainā parindes piezīmē Kants vēl runā par „zināma veida dubultpersonību, kas pat šajā dzīvē piemīt dvēselei“. Domātāja ego stāvokli Kants salīdzina ar cieša miega stāvokli, „kur ārējās maņas pilnīgi atpūšas“. Viņš spriež, ka miegā Idejas „varbūt ir skaidrākas un plašākas

⁴⁴ Akvīnas Toma komentārs par Pāvila 1. vēstuli korintiešiem, 15.

⁴⁵ Immanuelis Kants. Tirā prāta kritika. A381.

⁴⁶ Turpat. B157–B158.

⁴⁷ Turpat. B420.

nekā pati skaidrākā Ideja nomodā“, turklāt tieši tāpēc, ka „šajā laikā cilvēks nejūt savu ķermeni“. Pamodušies mēs no šīm Idejām neko neatceramies. Sapņi ir kas cits; tie „šeit nepiederas. Proti, sapņodams cilvēks nav pilnīgi aizmidzis .. un savu garadarbību ieaуз ārējo maņu uztvērumos“⁴⁸.

Ja šos Kanta priekšstatus uzlūkotu par sapņu teorijas metiem, tie būtu jāatzīst par tirāko absurdu. Tomēr tie ir interesanti kā mazliet neveikls mēģinājums izskaidrot, ko prāts pieredz, izslēgdamies no reālās pasaules. Ir taču kaut kā jāizskaidro norise, kas, atšķirībā no jebkuras citas norises vai darbības, nekad nesastop matērijas pretestību. To neaizkavē un nepalēnina pat izteikšana vārdos, ko veido fiziski orgāni. Droši vien no tā, ko cilvēki izjutuši sakarā ar domāšanas norisi, sākotnēji cēlušies viņu priekšstati par garīguma būtību, lai arī kādā formā tie izpaustos. Viena no izcilajām domāšanas īpašībām psiholoģiskā aspektā ir tās nepārspējamais *ātrums*; „ašs kā doma“, sacījis Homērs, un Kants agrīnajos darbos atkārtoti runā par *Hurtingkeit der Gedanken* [domu žīgļumu]⁴⁹. Doma, protams, žigla ir tāpēc, ka nemateriāla, un savukārt ar to vismaz daļēji izskaidrojams daudzu lielo metafiziķu naidīgums pret savu ķermeni. No domātāja ego puses raugoties, ķermenis ir tikai šķērslis.

No minētās pieredzes secināt, ka pastāv „lietas par sevi“, kas, tāpat kā mēs esam parādību pasaulē, *ir pašas savā inteligiblā sfērā*, – tie ir maldi, kas pieder pie metafiziskajiem maldiem jeb, labāk sacīt, p r ā t a šķītumiem, kurus pirmais atklāja, skaidroja un kļiedēja Kants. Tas, ka tie, tāpat kā vairākums citu maldu, ar kuriem sirgusi filozofijas tradīcija, cēlušies no domātāja ego pieredzes, šķiet gluži likumsakarīgi. Katrā ziņā tie visnotaļ atgādina kādus vienkāršākus un parastākus maldus, kurus apcerējumā par Kantu minējis P. F. Strosons: „Uzskats, ka p r ā t s būtībā ir ārpus laika un tomēr mūsos, radies jau sen. Bez šaubām, tā pamatā ir fakts, ka .. mēs spējam aptvert [matemātiskas un loģiskas] patiesības. Taču .. lai aptvertu ārpuslaika patiesības, pašam [nav jābūt] ārpus laika.“⁵⁰ Raksturīgi, ka

⁴⁸ Jaunākais un, domājams, labākais ir Džona Manolesko tulkojums: I m m a n u e l K a n t. *Dreams of a Spirit Seer, and Other Writings* / Trans. John Manolesco. New York, 1969. – Es šo fragmentu esmu pati tulkojusi no vācu izdevuma: I m m a n u e l K a n t. *Werke*. Bd. I. S. 946–951.

⁴⁹ I m a n u e l s K a n t s. Vispārīgā dabasvēsture un debess teorija. – Citēts no vācu izdevuma: I m m a n u e l K a n t. *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels // Werke*. Bd. I. S. 384. – Angliski: I m m a n u e l K a n t. *Universal Natural History and Theory of the Heavens* / Trans. W. Hastie. Ann Arbor, 1969.

⁵⁰ P e t e r F. S t r a w s o n. *The Bounds of Sense: An Essay on Kant's Critique of Pure Reason*. London, 1966. P. 249.

Oksfordas kritiskā skola šos maldus mēdz uzskatīt par loģiskiem *non sequitur* – it kā daudzus gadsimtus filozofi nezin kāpēc būtu bijuši mazliet par dumjiem, lai savos slēdzienos atklātu elementārus trūkumus. Īstenībā elementāras loģiskas kļūdas filozofijas vēsturē sastopamas pavisam reti; tādi prāti, kas brīvi no jautājumiem, kurus tie nekritiski atmetuši kā „bezjēdzīgus“, par loģiskām kļūdām mēdz noturēt maldus, ko parasti rada šķitumi – tie paši šķitumi, no kā nevar izvairīties neviena būtne, kuras eksistenci visā pilnībā nosaka parādības. Tātad mūsu kontekstā jēga ir tikai vienam jautājumam: vai attiecīgie šķitumi ir neautentiski vai autentiski, proti, vai tie ir dogmatisku uzskatu un patvaļīgu pieņēmumu radīti (tīras mirāžas, kas, tuvāk papētītas, izzūd) vai arī nešķīrami saistīti ar paradoksālo stāvokli, kādā atrodas būtne, kura pati gan pieder pie parādību pasaules, taču ir apveltīta ar domājspēju – īpašību, kas prātam dod iespēju izslēgties no pasaules, tomēr nedod iespēju kaut reizi to pamest vai palūkoties ārpus tās?

7. REĀLUMS UN DOMĀTĀJS EGO: DEKARTISKĀS ŠAUBAS UN *SENSUS COMMUNIS*

Realitātei parādību pasaulē pirmām kārtām raksturīgi, ka tā vismaz mīksti „neizkustas un nemainās“ – pietiekami ilgi, lai kādam *subjektam* varētu kļūt par pazišanas un atzišanas *objektu*. Huserla galvenais un lielākais atklājums detalizēti un vispusīgi izgaismo apziņas aktu intencionalitāti, t. i., faktu, ka neviens subjektīvs akts nekad nav bez objekta: arī tad, ja redzētais koks ir tikai ilūzija, redzēšanas aktam tas ir objekts; lai gan ainava, ko redz sapnī, ir redzama tikai sapņotājam pašam, tā ir viņa sapņa objekts. Intencionalitāte pašā apziņas subjektivitātē iebūvē objektivitāti. Tikpat likumīgi ir runāt par pretējo – par parādību intencionalitāti un tajās iebūvētu subjektivitāti. Tā kā visi objekti rādās, tie katrs norāda uz kādu subjektu, un tieši tāpat, kā ikvienam subjektīvam aktam ir savs intencionāls objekts, ikvienam objektam – parādībai – ir savs intencionāls subjekts. Portmana vārdiem izsakoties, katra parādība ir „uztvērējiem domāts raidījums“ [*Sendung für Empfangsapparate*]. Itin viss, kas rādās, ir mērķēts

uz uztvērēju – potenciālu subjektu, kas tikpat nešķirami mājo jebkurā objektivitātē, cik nešķirami katra intencionāla akta subjektivitātē mājo potenciāls objekts.

Tam, ka parādība iespējama tikai tad, ja ir skatītāji, kas to vismaz potenciāli varētu pazīt un atzīt, ir tālejošas sekas: tas nosaka, ko mēs, parādību pasaules rādīgās būtnes, uzskatām par reālumu – pasaules un sevis pašu reālumu. Gan vienā, gan otrā gadījumā mūsu „perceptuālā ticība“⁵¹, kā Merlo-Pontī to nosaucis, – pārliecība, ka mūsu uztvertais pastāv neatkarīgi no uztveres akta, – ir pilnīgi balstīta uz to, ka tas pats objekts rādās citiem un arī viņi to par tādu atzist. Bez tādas vārdos neizteiktas atzišanas no citu puses mēs nespētu uzticēties pat tam, kādi rādāmies paši sev.

Tāpēc visas solipsistiskās teorijas – gan radikālās, kas apgalvo, ka eksistē vienīgi patība, gan mērenākās, kas uzskata, ka patība un tās pašapziņa ir primārie pārbaudāmu zināšanu objekti, – ir pretrunā ar pavisam elementāriem mūsu eksistences un pieredzes dotumiem. Atklāts un slēpts, ierobežots un neierobežots solipsisms arī pirms tam, kad Dekarts to padarīja teorētiski un eksistenciāli tvirtu, bijis pastāvīgākais un droši vien kaitīgākais filozofijas malds. Dekarts, par „cilvēku“ runādams, nedomā ne zirgam vai lauvai analogisku sugasbūtni (*Gattungswesen*), kādā cilvēka eksistences pamatu redz Markss, ne arī tīru cilvēka paraugshēmu, kādu, pēc Marksa domām, visiem būtu jācenšas atdarināt. Šim filozofam, kas savos spriedumos balstās uz domātāja ego pieredzi, cilvēks, gluži dabiski, ir nevis tikai vārds, bet gan *miesā pārvērsta doma* – vienmēr noslēpumains, nekad visā pilnībā neizgaismots domātspējas iemiesojums. Lielākās grūtības rada tas, ka šī izdomātā būtne ir nevis slimu smadzeņu auglis vai kāda no „pagātnes kļūdām“, kas viegli novēršamas, bet gan pilnīgi autentisks paša domāšanas akta šķītums. Proti, kamēr cilvēks jebkādu iemeslu dēļ gremdējas tīrā domāšanā, lai arī kāds būtu tās temats, viņš dzīvo tikai un vienīgi vienskaitlī, t. i., pilnīgā vienatnē, it kā uz zemes mistu nevis cilvēki, bet gan Cilvēks. Dekarts pats savu radikālo subjektivismu skaidroja un attaisnoja ar to, ka jauno laiku lielie zinātniskie atklājumi līdz minimumam sašaurina drošticamu atziņu loku; citā sakarā Dekarta domu gaitai jau esmu izsekojusi.⁵² Taču, kad Dekarts, modernās zinātnes pirmsākumu modināto šaubu pārņēmis, nolemj „à rejeter la terre mouvante et le sable pour trouver le roc ou l'argile“ („atsviest dubļus un smiltis, lai nonāktu līdz

⁵¹ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 28 ff.

⁵² Hannah Arendt. *The Human Condition*. P. 252 ff.

klintij vai stingram mālam“) un nobēgt vietā, kurā varētu dzīvot „*aussi solitaire et retiré que dans les déserts les plus écartés*“ („tādā vientulībā un noslēgtībā kā visnomaļākajā tuksnesī“) ⁵³, viņš, protams, atklāj jau diezgan pazīstamu teritoriju. Cenšanās no „pūļa lopībām“ nobēgt „absolūta mazākuma“ ⁵⁴ sabiedrībā un palaikam arī Vieninieka pilnīgajā vienatnē ir bijusi filozofa dzīves raksturīgākā iezīme jau kopš tālas senatnes, kad Parmenids un Platons atklāja, ka šim „mazākumam“ – *sophoi* – visdievišķākais dzīvesveids ir domātāja dzīve, kas nepazīst ne prieka, ne bēdu, bet „debesu un zemes valdnieks“ ⁵⁵ ir *mūs* – pati domāšana.

Dekarts, palikdams uzticīgs radikālajam subjektīvismam, kas bija filozofu pirmā reakcija uz zinātnes jaunajām uzvarām, šā dzīvesveida sniegto apmierinājumu vairs nesaistīja ar domāšanas objektiem – ar mūžīgo *kosmos*, kas nedz rodas, nedz jebkad izzūd, tādējādi kādu tiesu no nemirstības piešķirdams arī tiem nedaudzajiem, kas savu mūžu izlēmuši aizvadīt skatītāju lomā. Ar gluži mūsdienīgām aizdomām izturēdamies pret izziņas un maņu orgāniem, Dekarts daudz skaidrāk par jebkuru priekštecī kā *res cogitans* īpašības raksturoja vairākas tādas iezīmes, kas nepavisam nebija nezināmas arī antikajā pasaulē, taču tagad, droši vien pirmo reizi, kļuva ārkārtīgi svarīgas. Izcilas to vidū bija, pirmkārt, pašpietiekamība jeb tas, ka šim ego „nemaz nav vajadzīgs vietas un tas nav atkarīgs ne no vienas materiālas lietas“, un, otrkārt, nepasaulīgums jeb tas, ka pašapcerē – „*examinant avec attention ce que j'étais*“ – domātājs ego viegli var „*feindre que je n'avais aucun corps et qu'il n'y avait aucun monde ni aucun lieu où je fusse*“ („iztēloties, ka man nav ķermeņa un ka pasaule nemaz nepastāv un nav arī nevienas vietas, kur es atrastos“) ⁵⁶.

Protams, pašiem par sevi nevienam no šiem atklājumiem jeb, pareizāk sakot, otrējiem atklājumiem Dekarts lielu nozīmi nepiešķīra. Dekarta galvenā rūpe bija atrast ko tādu (domātāju ego jeb, viņa vārdiem, „*la chose pensante*“, ko viņš pielīdzināja dvēselei), par kā reālumu nebūtu nekādu

⁵³ René Descartes. Le Discours de la Méthode. 3ème partie // *Oeuvres et Lettres*. P. 111, 112. – Pirmo citātu sk.: *The Philosophical Works of Descartes* / Trans. Elizabeth S. Haldane, G. R. Ross. Cambridge, 1972. Vol. I. P. 99. [Latviski citēts pēc izdevuma Renē Dekarts. *Pārruna par metodi* / Tulk. Vilnis Zariņš. R., 1978. 34., 36. lpp.]

⁵⁴ Platons. Filēbs (*Philebus*). 67b, 52b.

⁵⁵ Turpat. 33b, 28c.

⁵⁶ René Descartes. Le Discours de la Méthode. 4ème partie // *Oeuvres et Lettres*. P. 114; *The Philosophical Works*. Vol. I. P. 101. [Latviski citēts pēc izdevuma Renē Dekarts. *Pārruna par metodi*. 37. lpp.]

šaubu un kas būtu arī drošs pret jutekliskās uztveres ilūzijām: likās, ka pat visspēcīgā *Dieu trompeur* (mānīgā Dieva) vara nespēj satricināt to drošticamību, ko apziņa iemanto, izslēgusies no jebkādiem jutekliskiem pieredzējumiem. Viss dotais var būt ilūzija un sapnis, taču sapņotājam pašam, ja vien viņš ir ar mieru nepieprasīt, lai viņa sapni atzīst par realitāti, jābūt reālam. Tātad: „*Je pense, donc je suis*“, „Es domāju, tātad es esmu“. No vienas puses, paša domāšanas akta sniegtie iespaidi bija tik spēcīgi un, no otras puses, tik karsti gribējās rast drošticamību un kaut kādu pastāvīgumu pēc tam, kad jaunā zinātne atklājusi „*la terre mouvante*“ (ka pamats, uz kura stāvam, ir plūstošas smiltis), ka Dekartam neienāca prātā vienkārša patiesība: ja viņš būtu dzimis tuksnesī un viņam nebūtu ne ķermeņa ar tā maņām, kas dotu iespēju uztvert „materiālas“ lietas, ne arī līdzinieku, kas apliecinātu, ka tie uztver to pašu, ko viņš, tad nekādam *cogitatio* un nekādam *cogito me cogitare* – nekādi apziņai, ka viņam ir patība, kas darbojas (tikai vairs netic savu intencionālo objektu reālumam), – nemūžam neizdotos viņu pārliecināt, ka viņš pats ir reāls. Dekarta *res cogitans*, šī iztēlotā būtne bez ķermeņa, sajūtām un līdziniekiem, nekad neuzzinātu pat ne to, ka tāda lieta kā reālus vispār ir un ka izšķirams kas tāds kā reālais un nereālais jeb kopīgā pasaule, kas redzama nomodā, un individuālā nepasaule, kas redzama sapņos. Ļoti trāpīgi Dekartu kritizējis Merlo-Ponti: „Uztveres reducēšana līdz domai par uztveršanu .. ir ļoti neizdevīga apdrošināšanās pret šaubām, jo iemaksas ir sāpīgākas nekā zaudējumi, pret ko apdrošinās: proti, tā ir .. pāriešana uz tādu drošticamību, kas pasaules „ir“ mums nekad neatjaunos.“⁵⁷

Turklāt šaubas par pasaules un sevis reālumu modina tieši domāšanas akts – tas, ko pieredz domātājs ego. Domāšana spēj tvert un fiksēt visu reālo – notikumus, priekšmetus, savas domas; vienīgi pats šo lietu reālums ietiepi paliek tai netverams. *Cogito ergo sum* ir maldi ne tikai tādā ziņā, ka no *cogito*, kā aizrādījis Niče, būtu iespējams izsecināt vienīgi *cogitationes* eksistēšanu. Par *cogito* var rasties tādas pašas šaubas kā par *sum*, jo spriedumā „Es domāju“ kā priekšpieņēmums ietverts arī spriedums „Es esmu“; domāšana šo priekšpieņēmumu spēj saskatīt, taču nespēj ne pierādīt, ne atspēkot. (Pilnīgi pareizs ir arī Kanta iebildums pret Dekartu: „Doma *Manis nav* nevar pastāvēt, jo, ja manis nav, es nemaz nevaru apzināties, ka manis nav“⁵⁸.) Reālumu nevar izsecināt; domāšana vai refleksija

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 36–37.

⁵⁸ Immanuel Kant. *Anthropologie*. Paragraph 24 // *Werke*. Bd. VI. S. 465.

reālumu var atzīt vai noliegt, un Dekarta šaubas, kas sākas ar *Dieu trompeur* jēdzienu, nav nekas cits kā izsmalcināts un aizplivurots noliegums.⁵⁹ Vitgenšteinam, kas bija nolēmis izpētīt, „cik daudz patiesības ir solipsismā“, ar to kļūdamas par nozīmīgāko solipsisma mūsdienu pārstāvi, atlika vienīgi formulēt eksistenciālos maldus, kuri ir visu tā teoriju pamatā: „Nāves brīdī pasaule nevis mainās, bet gan beidzas“, „Nāve nav dzīves notikums. Cilvēks nāvi nepiedzīvo“⁶⁰. Tāda ir jebkuras solipsistiskas domāšanas pamatpremisa.

Kaut gan viss, kas rādās, ir uztverams tikai man-tā-šķiet modā, tātad var būt kļūdu un ilūziju sagrozīts, katra parādība jau kā parādība vien signalizē, ka kaut kam *reālam* tajā jābūt. Normālos apstākļos tāda realitātes sajūta, parasti gan vārdos neizteikta, pavada visus jutekliskos pieredzējumus – lai gan neviena atsevišķa maņa un nekāds no kopsakariem izrauts sajūtu objekts tādu nevar radīt. (Tāpēc māksla, kas sajūtu objektus pārvērš domu objektos, vispirms tos izrauj no konteksta, lai tos derealizētu un tādējādi sagatavotu jaunam un citādam uzdevumam.)

Manas uztveres objekta reālumu no vienas puses nodrošina tā pasaulīgais konteksts, kurā ietilpst citi cilvēki, kas to uztver tāpat kā es, bet no otras puses – visu piecu maņu sadarbība. Spēja, kuru kopš Akvīnas Toma laikiem sauc par *sensus communis* jeb veselo saprātu (burtiski – kopīgo maņu), ir savdabīga sestā maņa – piecu maņu vienotāja, kas nodrošina, ka tas, ko es redzu, sataustu, saģaršojū, saožu un dzirdu, ir viens un tas pats objekts; tā ir tā „vienīgā spēja, [kas] aptver visus piecu atsevišķo maņu objektus“⁶¹. Šī noslēpumainā „sestā maņa“⁶² (noslēpumainā ar to, ka ķermenī tai nav atrodama noteikta vieta kā kādam fiziskam orgānam) ir arī koriģētāja: sajūtas, ko sniedz manas visnotaļ individuālās piecas maņas

⁵⁹ Heidegers pareizi aizrāda: „Dekarts pats uzsver, ka šajā teikumā [*Cogito ergo sum*] nav siloģisma. ‘Es esmu’ ir nevis ‘Es domāju’ sekas, bet gan, gluži pretēji, tā *fundamentum*, pamats.“ Heidegers norāda, kāds būtu teikums, ja tajā būtu siloģisms; proti, tad tas būtu šāds: *Id quod cogitat est; cogito; ergo sum.* – Martin Heidegger. *Die Frage nach dem Ding*. Tübingen, 1962. S. 81.

⁶⁰ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. 5.62, 6.431, 6.4311. – Salīdz. ar Ludwig Wittgenstein. *Notebooks, 1914–1916*. New York, 1969. P. 75e.

⁶¹ Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Pt. I, qu. 1, 3 ad 2.

⁶² Šķiet, ka par veselo saprātu (*sensus communis*) kā par «sesto maņu» pirmais runājis Johans Gotsēds. Sk.: Johann Christoph Gottsched. *Versuch einer Kritischen Dichtkunst vor die Deutschen*. Darmstadt, 1730. – Salīdz. ar Cicero. *De Oratore*. III, 50.

(tik individuālas, ka to sajūtas savā tīri jutekliskajā kvalitātē un intensitātē nav nevienam paziņojamas), sestā maņa pieskaņo pasaulei, kas man ir kopīga ar citiem. Man-tā-šķiet subjektivitāti izlabo fakts, ka tas pats objekts rādās arī citiem, lai gan varbūt citādā rādišanās modā. (Par to, ka visi cilvēki pieder pie vienas sugas, viņus pašus pārliecina nevis fiziskās ārienes vienādība, bet gan pasaules intersubjektivitāte. Lai gan katrs atsevišķs objekts rādās katram indivīdam citā aspektā, konteksts, kurā tas rādās, visai sugai ir viens un tas pats. Šajā ziņā katra dzīvnieku suga dzīvo pati savā pasaulē, un, lai atsevišķs dzīvnieks pazītu savus sugasbiedrus, viņam nav to fiziskās īpašības jāsalīdzina ar savējām.) Maldu un šķitumu pilnajā parādību pasaulē par uztveres objekta reālumu pārliecina trīs kopības: piecām maņām, lai gan tās cita no citas ārkārtīgi atšķiras, ir kopīgs objekts; vienas sugas indivīdiem ir kopīgs konteksts, kas katram atsevišķam objektam piešķir savu īpašu jēgu; pārējās sajūtīgās būtnes, kaut arī tās šo objektu uztver pavisam citos aspektos, ir vienis prātis par tā identitāti. Šīs trīs kopības ir realitātes *sajūtas* pamats.

Katrai no mūsu piecām maņām atbilst kāda konkrēta, jutekliski uztverama pasaules noteiksme. Redzama mūsu pasaule ir tāpēc, ka mums ir redze, dzirdama – tāpēc, ka mums ir dzirde, taustāma, smaržu un garšu pilna – tāpēc, ka mums ir tauste, oža un garša. Sestajai maņai atbilst *reālums* – tāda pasaules noteiksme, ar ko mums ir lielas grūtības, jo to nevar uztvert, kā ir uztveramas īpašības, kuras atbilst pārējām maņām. Realitātes sajūta nav sajūta vārda tiešajā nozīmē; realitāte „ir arī tad, ja mēs nevaram būt droši, ka to pazīstam“ (Pirss)⁶³, jo atsevišķo objektu reāluma, tīrās klātbūtnes „sajūta“ ir saistīta ar *kontekstu*, kurā tie rādās, kā arī ar kontekstu, kurā starp citām rādīgajām būtnēm kā parādības eksistējam mēs paši. Konteksts kā konteksts visā pilnībā nekad nerādās; tas ir gandrīz tikpat netverams kā Būte, kas būtņu, atsevišķu lietu pildītā pasaulē kā Būte vispār nerādās. Bet Būte, kopš Parmenida laikiem augstākā Rietumu filozofijas kategorija, ir domu objekts, no kura mēs negaidām, lai tas būtu uztverams ar maņām vai radītu sajūtas, turpretī reālumam ar sajūtām ir visai ciešs sakars; realitātes (vai nerealitātes) sajūta taču pavada visas mūsu maņu sajūtas, kurām citādi nebūtu nekādas jēgas. Šā iemesla dēļ Akvīnas Toms veselo saprātu, savu *sensus communis*, raksturojis kā iekšēju maņu (*sensus interior*), kas darbojas par „ārējo maņu kopīgo sakni un pirmamatu“ („*Sensus*

⁶³ Citēts pēc izdevuma Thomas Landon Thorson. *Biopolitics*. New York, 1970. P. 91.

interior non dicitur communis .. sicut genus; sed sicut communis radix et principium exteriorum sensuum"⁶⁴.

Visai liels ir vilinājums šo „iekšējo maņu“, kurai nav atrodamā noteikta vieta ķermenī, pielīdzināt domātspējai: arī domāšana – process, ko parādību pasaulē veic rādīga būtne, – pati ir neredzama; neredzamība ir viena no raksturīgākajām domāšanas īpašībām. No tā, ka domātspējai piemīt tāda ar sesto maņu kopīga īpašība, Pīrss secina, ka „realitātei ir sakars ar cilvēka domāšanu“, ignorēdams faktu, ka domāšana ne tikai pati ir neredzama, bet arī nodarbojas ar neredzamām lietām – ar lietām, ko *tobriid* maņas neuztver (lai gan vispār šīs lietas var būt – un lielākoties arī ir – maņu objekti), kas ir iegaumētas, atmiņas plauktos savāktas un tādējādi sagatavotas vēlākai refleksijai. Tomass Landons Torsons, Pīrsa domu attīstīdams, secina, ka „realitātei ir tāds pats sakars ar domāšanas procesu kā videi ar bioloģisko evolūciju“⁶⁵.

Šo izteikumu un minējumu pamatā ir vārdos neizteikts pieņēmums, ka domāšanas procesi ne ar ko neatšķiras no veselā saprāta darbības; tas mūsdienu ietērpā atjauno veco Dekarta ilūziju. Lai arī ko domāšana spēj sasniegt un kādreiz sasniedz, tieši reālums, kas savā tīrajā klātbūtnē nojaušams veselajam saprātam, mūžam paliek domāšanai netverams, pa atsevišķiem domu pavedieniem neizšķaidāms – un ir piedauzības akmens, kas draudīgi sagaida domu vilcienus un pret ko tie izjūk, tiklīdz jebko apgalvo vai noliedz. Domāšanas procesiem, atšķirībā no veselā saprāta, lokalizētība smadzenēs ir konstatējama, tomēr tie nav līdz galam raksturojami ne ar kādām bioloģiskām atziņām – ne funkcionālām, ne morfoloģiskām Portmana izpratnē. Turpretī veselais saprāts un realitātes sajūta pieder pie mūsu organisma bioloģiskās sistēmas, un veselā saprāta darbībai (ko Oksfordas filozofu skola maldīgi notur par domāšanu) noteikti varētu būt tāds pats sakars ar realitāti kā bioloģiskajai evolūcijai ar vidi. Par veselā saprāta darbību jāpiekrīt Torsonam: „Pilnīgi iespējams, ka tas, par ko šeit runājam, ir kas vairāk nekā analogija; varbūt mēs divos dažādos aspektos aprakstām vienu un to pašu procesu.“⁶⁶ Un, ja līdzās neskaitāmajiem vārdiem, kuri apzīmē maņām uztveramas lietas, valoda nepiedāvātu domvārdus, kas izteic tādus vispārīgus jēdzienus jeb konceptus kā ‘taisnība’, ‘patiesība’, ‘drosme’ vai ‘dievišķība’ un ir neaizstājami arī ikdienas runā,

⁶⁴ Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Pt. I, qu. 78, 4 ad 1.

⁶⁵ Thomas Landon Thorson. *Biopolitics*. P. 91.

⁶⁶ *Turpat.*

mums, protams, nebūtu nekādu taustāmu liecību par domāšanas aktu un tātad būtu pamats kopā ar agrīno Vitgenšteinu secināt, ka „*die Sprache ist ein Teil unseres Organismus*“ („valoda ir mūsu organisma daļa“).⁶⁷

Tomēr domāšanai, kas pret visu, kam tā pievērsusies, izturas ar šaubām, tādu dabisku, vienkāršu attieksmju ar realitāti nav. Dekartam tieši domāšana – viņa pārdomas par noteiktu zinātnisku atklājumu *jēgu* – sagrāva veselsaprātisko ticību realitātei; maldīga bija Dekarta cerība, ka radušās šaubas būs iespējams pārvarēt, konsekventi un pilnīgi izslēdzoties no pasaules, savas domas attīrot no jebkāda sakara ar pasaulīgu realitāti un koncentrējoties tikai uz pašu domāšanas aktu („*Cogito cogitationes*“ vai „*Cogito me cogitare, ergo sum*“ – tā būtu jāpārformulē slavenais teiciens). Realitātes *sajūtu*, kuru rada sestā maņa, kas varbūt tieši tāpēc franču valodā iedēvēta par *le bon sens* ('labā sajūta'), domāšana jau nevar nedz pamatot, nedz sagraut; kad domāšana izslēdzas no parādību pasaules, tā izslēdzas arī no jutekliski uztveramā – un tātad arī no realitātes sajūtas, ko sniedz veselais saprāts. Huserls šās sajūtas *apturēšanu* [*epochē*] pasludināja par savas fenomenoloģiskās zinātnes metodoloģisko pamatu. No domātāja ego puses raugoties, realitātes nejušana ir gluži pašsaprotama parādība, un realitātes sajūtas apturēšana nekādā ziņā nav īpaša metode, kas būtu jāmāca un jāmācās; ikdienā šī parādība pazīstama kā nodziļinātība (no malas tā var likties arī izklaidība) – pavisam parasts fenomens, kas atgadās ar ikvienu, kurš mēdz iegrimt jebkāda veida domās. Citiem vārdiem sakot, veselā saprāta zaudēšana nebūt nav Kanta „profesionālo domātāju“ netikums vai tikums; tā piemeklē katru, kurš kaut reizi kaut ko pārdomā, un ar profesionālajiem domātājiem, ko saucam par filozofiem, tā vienīgi atgadās biežāk. Profesionāla domātāja dzīve vienmēr būs „svešnieka dzīve“ (*bios xenikos*), kā darbā „Politika“ šo dzīvesveidu nosaucis Aristotelis.⁶⁸ Tas, ka šis svešnieciskums un nodziļinātība nav pārāk bīstami, tas, ka visi „domātāji“ – gan profesionāļi, gan neprofesionāļi – realitātes sajūtas zaudēšanu pārcieš diezgan viegli, izskaidrojams vienīgi ar apstākli, ka domātājs ego savas pilnvaras ikreiz iemanto tikai uz laiku: ikviens domātājs, lai cik izcils viņš būtu, paliek „tāds pats cilvēks kā tu un es“ (Platons) – parādība starp parādībām, kas apveltīta ar veselo saprātu un izdzīvošanai pietiekamu māku to likt lietā savos spriedumos.

⁶⁷ Ludwig Wittgenstein. *Notebooks, 1914–1916*. P. 48, 48e.

⁶⁸ Aristotelis. *Politika* (*Politica*). 1324a16.

8. ZINĀTNE UN VESELAIS SAPRĀTS; KANTISKAIS INTELEKTA UN P R Ā T A ŠĶĪRUMS; PATIESĪBA UN JĒGA

Pirmajā brīdī liekas, ka gandrīz tas pats sakāms par mūsdienu zinātneku, kurš, pastāvīgi graudams autentiskus šķitumus, tomēr negrauj savu realitātes sajūtu, kas viņam, tāpat kā mums, teic, ka saule no rīta uzlec un vakarā noriet. Tieši domāšana cilvēkiem pavēra iespēju ielūkoties parādībās un tās atmaskot kā šķitumus – autentiskus, bet tomēr šķitumus; veselsaprātiskā spriešana nebūtu uzdrīkstējusies tik radikāli klievēt visas maņu aparāta ilūzijas. Slavenais „antiko un moderno strīds“ galu galā ir strīds par izziņas mērķi: vai izziņai „jāglābj fenomeni“, kā uzskatīja antīkie filozofi, vai jāatklāj apslēptais funkcionālais aparāts, kas fenomeniem liek rādīties? Tas, ka domātājam rodas šaubas par jutekliskās pieredzes uzticamību un aizdomas, ka lietas varētu būt pavisam citādas, nekā tās rādās cilvēka maņām, antīkajai pasaulei nebija nekas neparasts. Dēmokrita atomi bija ne tikai nedalāmi, bet arī neredzami; bezgalīgi lielā skaitā tie pārvietojās pa tukšumu un, dažādi kārtodamies un kombinēdamies, iespaidoja cilvēka maņas. Aristarhs trešajā gadsimtā pirms Kristus izvirzīja heliocentrisko hipotēzi. Interesanti, ka tādas uzdrīkstēšanās sekas bija diezgan nepatīkamas: Dēmokritu turēja aizdomās, ka viņš ir sajucis, bet Aristarham draudēja apsūdzība par bezdievību. Taču būtiskais, protams, ir tas, ka neviens šīs hipotēzes nemēģināja pierādīt un nekāda zinātne no tām neradās.

Jebkādā zinātniskā darbībā domāšanai neapšaubāmi ir milzīga loma – tomēr tikai kā mērķa sasniegšanas līdzeklim; mērķi pašu nosaka tas, ko nospriež par derīgu uzzināt, un tāds spriedums nevar būt zinātnisks. Turklāt mērķis ir jaunu atziņu iegūšana, bet atziņas nenoliedzami pieder pie parādību pasaules; pasludinātas par patiesību, tās ir kļuvušas par parādību pasaules sastāvdaļu. Izziņa un zinātkāre parādību pasauli nekad galīgi nepamet; ja zinātnieki no tās izslēdzas „padomāt“, viņi to dara vienīgi tālab, lai atrastu labākas, cerīgākas pieejas tai – tā sauktās metodes. Šajā ziņā zinātne tikai ārkārtīgi izsmalcināti turpina veselsaprātisko spriešanu, kas pastāvīgi klievē maņu ilūzijas: zinātne gluži tāpat pastāvīgi labo kļūdas. Abos gadījumos kritērijs ir acīmredzamība, kas pēc savas būtības pieder pie parādību pasaules. Bet parādību dabā ir atklāt un *apslēpt*, tāpēc,

Merlo-Ponti vārdiem runājot, jebko labot un jebkādā veidā zaudēt ilūziju nozīmē „zaudēt vienu acimredzamību, lai tās vietā dabūtu *citū acimredzamību*“⁶⁹. Itin nekur – pat zinātnes pašās izpratnē par zinātnisku darbību – nav rodama garantija, ka jaunā acimredzamība būs drošāka par atместo.

To, ka ikviena zinātne joprojām rosās veselsaprātiskās pieredzes sfērā, piedzīvodama un pēc tam labodama aizvien jaunas kļūdas un maldus, vislabāk apliecina pats *neierobežota progresā* jēdziens, kas pavadija jauna-laiku zinātnes tapšanu un arī tagad palicis galvenais tās iedvesmotājs. Ja atziņu nemitīgo koriģēšanu iztēlo par vispārēju zinātniskās pētniecības likumību, dabū divaino „labāk, aizvien labāk“, „patiesāk, aizvien patiesāk“, t. i., nonāk pie atzinuma, ka progresam nav robežu, bet tad arī jāatzīst, ka *pavisam* labais un *pavisam* patiesais nav sasniedzami. Ja tos kādreiz sasniegtu, zinātkāre būtu remdēta un jaunu atziņu meklēšana apsīktu. Tā kā nezināmā apjoms ir milzīgs, protams, nav domājams, ka kaut kas tāds jebkad varētu notikt, tomēr ir pilnīgi iespējams, ka atsevišķas zinātnes sasniedz kādas cilvēkam izzināmā robežas. Taču galvenais ir tas, ka mūsdienu priekšstati par progresu tādas robežas netieši noliedz. Progresā jēdziens neapšaubāmi radās sakarā ar sešpadsmitā un septiņpadsmitā gadsimta milzīgajiem sasniegumiem zinātnes atziņu laukā – atklājumiem, kas nāca gluži kā lavīna. Manuprāt, pilnīgi iespējams, ka zinātniekus uz jauniem un jauniem atklājumiem dzina tā dažādas zinātnes pārņēmusī neatlaidība, kas organiski piemīt tirai domāšanai, kuras vajadzības nekad nav apmierināmas; ar katru atklājumu radās kāda jauna teorija, tā ka pār šajā kustībā ierautajiem valdīja ilūzija, ka tas ir nebeidzams process – progresā *process*. Te gan nevajadzētu kaut ko aizmirst: proti, vēlākais, astoņpadsmitā gadsimta Apgaismībā izcilu vietu iemantojušais priekšstats, ka cilvēce nebeidzami pilnveidosies, sešpadsmitā un septiņpadsmitā gadsimta samērā pesimistiskajos vērtējumos par cilvēka dabu vispār nefigurēja.

Tomēr šī attīstība noveda pie kaut kā acimredzama un diezgan svarīga. Pats *patiesības* jēdziens, kam bija izdevies pārdzīvot daudzos intelektuālās vēstures pagriezienus, tagad radikāli mainījās: tas tika pārveidots jeb, pareizāk sakot, patiesība tika sadalīta veselā virknē patiesu atziņu, kas katra savu laiku pretendēja uz vispārējas patiesības lomu, lai gan no pētniecības kontinuitātes vien jau izrietēja, ka tā var būt tikai provizoriska. Stāvoklis ir divains. Tas var pat uzvedināt uz šādu domu: ja kāda zinātne nejauši sasniegtu savu mērķi, tās darbinieki nebūt nerimtos, jo neierobežota

⁶⁹ Maurice Merleau-Ponty. *The Visible and the Invisible*. P. 40.

progresā ilūzija – viņu darbošanās radīts šķitums – ar savu inerci viņus aizrautu mērķim pāri.

Par atsevišķām patiesām atziņām patiesība pirmām kārtām pārvēršas tāpēc, ka zinātnieks paliek piekalts veselajam saprātam, ar kura palīdzību cilvēks orientējas parādību pasaulē. Domāšana no parādību pasaules ar tās acimredzamību izslēdzas pilnīgi un sevi pašas labad, turpretī zinātne izslēgšanās iespēju izmanto, lai gūtu kādus konkrētus rezultātus. Vārdu sakot, galu galā tieši veselsaprātiska spriešana zinātnieku teoretizējumus ievieļ tīrā prātošanā, un galvenais, kas veselo saprātu dara nevarīgu šajā sfērā, vienmēr bijis tas, ka tam trūkst tīrai domāšanai raksturīgās aizsargbarjeras – domāšanas kritizētājspējas, kurā, kā redzēsim, slēpjas spēcīgs pašdestrukcijas lādiņš. Bet, atgriežoties pie pieņēmuma par neierobežoto progresu, jāsaka, ka tā maldīgums tika atklāts agri. Labi zināms, ka antīkajai pasaulei moderno zinātni nepieņemamu darītu nevis progress pats par sevi, bet gan priekšstats, ka progresam nav robežu. Mazāk zināms, ka senajiem grieķiem bija iemesls „aizspriedumaini“ izturēties pret bezgalīgo. (Platons atklāja, ka viss, kam iespējama pārākā pakāpe, pēc dabas ir neierobežots, bet neierobežotību viņš, tāpat kā visi senie grieķi, uzskatīja par visu ļaunumu cēloni.⁷⁰ Tieši tāpēc jau Platons tā uzticējās skaitlim un mēram: tie nosprauž robežas tādām lietām (piemēram, baudai), kas pašas par sevi „nesatur un nesaturēs un no sevi nerada un neradīs ne sākumu [archē], ne vidu, ne beigas [telos]“⁷¹.)

Tas, ka modernā zinātne, mūždien cenzdamās aizvien jaunās izpausmēs atsegt neredzamo (atomus, molekulas, daļiņas, šūnas, ģēnus), vērienīgi un vairāk nekā jebkas cits pasauli papildinājusi ar jaunām uztveramām lietām, tikai šķiet paradoksāli. Lai pierādītu vai atspēkotu savas hipotēzes un savas „paradigmas“ (Tomass Kūns) un lai atklātu norišu cēloņus, tā sāka atdarināt dabas procesus. Šajā nolūkā tā radīja neskaitāmas ārkārtīgi sarežģītas ierīces, ar ko nerādīgajam *likt* rādīties (kaut vai tikai uz laboratorijas instrumentu skalām), jo tikai tādā veidā zinātnieks sevi varēja pārliecināt, ka tas ir reāls. Laboratorijā dzima moderna tehnoloģija, bet ne jau tāpēc, ka zinātniekiem būtu gribējies radīt ierīces vai pārveidot pasauli. Lai cik tālu aiz viņu teorijām paliek veselsaprātiskā pieredze un veselsaprātiskā spriešana, beigu beigās viņiem vai nu kādā formā pie tām jāatgriežas, vai arī pilnīgi jāzaudē pētījuma objekta reāluma sajūta. Tādas atgriešanās iespēju

⁷⁰ Platons. Filēbs (*Philebus*). 25–26.

⁷¹ *Turpat*. 31a.

dod tikai cilvēka radītā, mākslīgā laboratorijas pasaule, kur tam, kas pats nerādās, liek rādīties un atklāties piespiedu kārtā. Tehnoloģija – šis „santehniķa” darbs, ko zinātnieks mazliet nicina, praktisku izmantojamību uzskatīdams tikai par savu pūliņu blakusproduktu, – „nepārspējamā norobežotībā .. no laju un ikdienas dzīves prasībām”⁷² gūtas zinātniskas atziņas ievieš dienīšajā parādību pasaulē un padara pieejamas veselsaprātiskajai pieredzei; bet tas iespējams vienīgi tāpēc, ka zinātnieki paši galu galā ir no šās pieredzes atkarīgi. Raugoties no „reālās” pasaules viedokļa, laboratorija ir veiksmīga vides pārmaiņu paredzētāja; vēl vairāk, izziņas procesi, kuros mērķu sasniegšanas līdzeklis ir cilvēka spēja kaut ko izdomāt un darināt, uzskatāmi par vissmalkākajiem veselsaprātiskās spriešanas modiēm. Izzinātārdarbība nav mazāk saistīta ar realitātes sajūtu un nav mazāk pasaulju būvniecība kā ēku būvēšana.

Tomēr domātspējai, ko Kants, kā redzējam, dēvēja par *Vernunft* (p r ā t u) un šķīra no *Verstand* (intelekta) jeb izzinātspējas, ir pavisam citāda daba. Viselementārākajā limenī un pēc Kanta paša vārdiem šis šķīrums saistīts ar faktu, ka „p r ā t a jēdzieni noder sajēgšanai [*begreifen* ‘jēgt’], tāpat kā intelekta jēdzieni – uztvērumu saprašanai” („*Vernunftbegriffe dienen zum Begreifen, wie Verstandesbegriffe zum Verstehen der Wahrnehmungen*”).⁷³ Citiem vārdiem sakot, intelekts (*Verstand*) tiecas tvert to, kas dots maņām, bet p r ā t s (*Vernunft*) vēlas izprast tā jēgu. Izziņa, kuras augstākais kritērijs ir patiesība, šo kritēriju atvedina no parādību pasaules, bet parādību pasaulē cilvēki orientējas ar juteklisko uztveri, kuras liecības ir principā neatspēkojamas, proti, nav satricināmas ne ar kādiem argumentiem un ir aizstājamas vienīgi ar citām neatspēkojamām liecībām. Kā skaidri izteic Kanta lietotais vārds *Wahrnehmung* (‘uztvērums jeb tas, kas man dots uztverē un kam vajadzētu būt *patiesam* [*Wahr*’]), kas ir latīņu vārda *perceptio* tulkojums vācu valodā, maņu liecībās rodama patiesība. Turpreti ne jēgā, ne domāšanā, kas šo jēgu meklē, patiesība nav rodama; domāšana nejautā, kas ir attiecīgā lieta un vai tā vispār ir (lietas eksistēšanu allaž mēdz uzskatīt par pašsaprotamu), domāšana jautā, *ko šai lietai nozīmē būt*. Manuprāt, jebkurā skatījumā pētot cilvēka domāšanas būtību, jēgu no patiesības nošķirt ir nenoliedzami svarīgi, turklāt šis šķīrums neizbēgami izriet no Kanta principiālās nostādnes, ka p r ā t s jāšķīr no

⁷² Thomas S. Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, 1962. P. 163.

⁷³ Immanuel Kant. Tīrā prāta kritika. B367.

intelekta. Kants pats šai savas nostādnes konsekvencei gan nesekoja; filozofijas vēsturē vispār nav atrodama skaidra robežšķirtne starp šiem diviem pavisam atšķirīgajiem modiem. Vienīgie izņēmumi ir nejaušas piezīmes Aristoteļa darbā „Par interpretāciju“, kas viņa vēlākajā filozofijā nekādas jūtamas pēdas nav atstājušas. Šajā agrīnajā traktātā par valodu Aristotelis raksta, ka ikviens „*logos* [šeit – ‘teikums’] ir kaut ko nozīmējoša skaņa (*phōnē sēmantikē*)“; tas dod zīmi, uz kaut ko norāda. Taču „kaut ko atklāj (*apophantikos*) nevis jebkurš *logos*, bet gan vienīgi tie, kuros ietverta patiesa runa (*alētheuein*) vai nepatiesa runa (*pseudesthai*). Tādi nav visi; piemēram, lūgsna ir *logos* [jo kaut ko nozīmē], taču nav ne patiesa, ne nepatiesa“⁷⁴.

Mūsu zinātkāros jautājumus rada interese par pasauli, alkas izpētīt visu, kas dots maņām. Slavenais Aristoteļa „Metafizikas“ pirmais teikums „*Pantes anthrōpoi tū eidenai oregontai physei*“⁷⁵ („Visi cilvēki pēc dabas ir zinātkāri“) burtiskā tulkojumā nozīmē „Visi cilvēki alkst redzēt un būt redzējuši [t. i., izzināt un zināt]“, un Aristotelis uzreiz piebilst: „To apliecina kaut vai mūsu mīlestība uz maņām; maņas mēs mīlam pašas par sevi, pavisam neatkarīgi no to lietderības.“ Atbildes uz visiem zinātkāres modinātajiem jautājumiem principā var iegūt, izmantojot veselsaprātisku pieredzi un veselsaprātisku spriešanu, kas, tiesa gan, tāpat kā jutekliskā uztvere un pieredze, var labojami kļūdīties un krist ilūzijās. Ar zinātnes pamatmērķi – iepazīt un izzināt maņām doto pasauli – nav pretrunā arī tas, cik nerimīgi mūsdienu zinātnes Progress sevi aizvien no jauna labo, izbrāķēdams atbildes un pārformulēdams jautājumus; zinātnes lolotais patiesības jēdziens ir atvedināts no pieredzes, kura saistīta ar veselo saprātu un kurā rodamas neatspēkojamas liecības, kas klievē maldus un ilūzijas. Turpretī uz jautājumiem, ko izvirza domāšana un ko izvirzīt ir p r ā t a dabā, – uz jautājumiem par jēgu – ne veselais saprāts, ne izsmalcinātais tā atvasinājums, ko dēvē par zinātni, nespēj atbildēt. Meklēt jēgu – tas veselā saprāta un veselsaprātiskās spriešanas skatījumā ir „bejēdzīgi“, jo sestās maņas uzdevums ir cilvēku pielairot parādību pasaulei, kas dota piecām maņām, un gādāt, lai viņš tajā justos kā mājās; tur nav ne ko pielikt, ne atņemt, un jebkādi jautājumi ir lieki.

Pētniecības un izziņas mērķis ir *neatspēkojama* patiesība – tādas atziņas, ko cilvēki nedrīkst noraidīt, jo tās ir obligātas. Kā zināms kopš Leibnīca, patiesības ir divējādas: ir prāta patiesības, un ir fakta patiesības. Savā starpā

⁷⁴ Aristotelis. Par interpretāciju. 17a1–4.

⁷⁵ Aristotelis. Metafizika (*Metaphysica*). 980a22 ff.

tās galvenokārt atšķiras pēc obligātuma pakāpes: „Prāta patiesības ir neizbēgamas un to pretmets nav iespējams“, turpretī „fakta patiesības ir nejaušas un to pretmets ir iespējams“⁷⁶. Šis šķirums ir ļoti svarīgs, lai gan varbūt ne tādā ziņā, kā domāja Leibnics. Fakta patiesības, kaut arī nejaušas, ikvienam to aculieciniekam ir tikpat obligātas, cik obligāta katram psihiski veselam cilvēkam ir atziņa, ka divreiz divi ir četri. Taču nevienam faktam – nevienam notikumam – par aculieciniekiem nekļūst visi, kam būtu gribējies pašiem to konstatēt. Turpretī racionāla vai matemātiska patiesība kā acimredzama atklājas ikvienam, kas apveltīts ar to pašu prāta minimumu; tās obligātums ir vispārējs. Faktuālas patiesības obligātums ir ierobežots – neskar tos, kuri, nebūdami aculiecinieki, spiesti pajauties uz citu liecībām, kurām var ticēt un var neticēt. Faktuālās patiesības īstenais pretmets, atšķirībā no racionālās patiesības pretmeta, ir nevis maldī vai ilūzija, bet gan tiši meli.

Leibnica nostādne, ka fakta patiesības jāšķir no prāta patiesībām (kur prāta augstākā izpausme ir matemātiskā spriešana, kas pievēršas vienīgi domu objektiem un kam nevajag ne liecinieku, ne jutekliski dotā), ir balstīta uz senso nostādni, ka neizbēgamība jāšķir no nejaušības un viss, kas ir neizbēgams un kam nevar būt pretmeta, ontoloģiski ir cēlāks par jebko tādu, kas ir, bet varētu arī nebūt. Pārlicība, ka matemātiskajai spriešanai vajadzētu būt jebkuras domāšanas paraugam, droši vien ir tikpat sena kā Pitagors; katrā ziņā tā jau izjūtama Platona nostājā nelaist filozofijas tuvumā nevienam, kas nav vingrinājies matemātiskā. Šajā pārlicībā vēl sakņojas viduslaiku priekšstats par *dictamen rationis* – p r ā t a diktātu. Apgalvojums, ka patiesību obligātu dara neizbēgamības (*anankē*) spēks, kas ir daudz varenāks par vardarbības (*bia*) spēku, ir sens grieķu filozofijas *topos*, un ar to vienmēr pausta uzslava patiesībai, ka cilvēku tā spējīga pakļaut ar nepārvaramo Neizbēgamības spēku (*hyp' autēs alētheias anankasthentes*, kā sacījis Aristotelis⁷⁷). „Euclides“, aizrādījis Mersjē de la Rivjērs, „est un véritable despote; et les vérités qu'il nous a transmises, sont des lois véritablement despotiques.“⁷⁸ Grociju tas pats priekšstats noveda pie pārlicības, ka „pat Dievs nevar izdarīt tā, lai divreiz divi nebūtu četri“; tā bija ļoti apšaubāma atziņa, turklāt ne tikai tāpēc, ka Dievu pakārtoja

⁷⁶ Gottfried W. Leibniz. *Monadologie*. 33.

⁷⁷ Aristotelis. *Fizika (Physica)*. 188b30. – Akvīnas Toms, komentēdams Aristoteļa darbu „Par dvēseli“, kā atbalss atsaucas uz viņa teicienu: *quasi ab ipsa veritate coacti* jeb „it kā pašas patiesības spiests“ (*De Anima*. I, 2, 43).

⁷⁸ „Dictionnaire de l'Academie“ rakstīja tādā pašā garā: „La force de la vérité, pour dire le pouvoir que la vérité a sur l'esprit des hommes.“

neizbēgamības diktātam, bet arī tāpēc, ka tās patiesuma gadījumā tā vienlīdz būtu attiecināma uz jutekliskās uztveres liecībām; tieši šā iemesla dēļ to apšaubīja Duns Skots.

Matemātiskas patiesības avots ir cilvēka prāts, un *prātas spējas* nav nedz mazāk dabiskas, nedz mazāk piemērotas mūs izvadāt pa rādīgu pasauli kā maņas plus veselais saprāts un tā turpinājums, ko Kants nosaucis par intelektu. Varbūt vislabāk to pierāda citādi gluži neizprotamais fakts, ka matemātiskā spriešana, lai gan tā ir vistīrākais prāta darbības veids un pirmajā brīdī šķiet esam vistālāk no veselsaprātiskās spriešanas (jo abstrahējas no jebkādam sajūtās dotām īpašībām), varējusi ārkārtīgi paplašināt zinātnes iespējas Visuma izpētē. Intelekts – zināšanu un izziņas orgāns – vēl ir šās pasaules daļa un, Duns Skota vārdiem runājot, atrodas dabas varā – *cadit sub natura*; tāpēc tam neiet secen neviena no neizbēgamībām, kurām pakļauta ar maņu orgāniem un prāta spējām apveltīta būtne. Neizbēgamības pretmets ir nevis nejaušība jeb gadījums, bet gan brīvība. Viss, kas vien rādās cilvēka skatienam, viss, kas vien cilvēkam ienāk prātā, viss, kas uz labu vai ļaunu notiek ar mirstīgajiem, ir „nejaušs”; arī viņu pašu eksistence šajā ziņā nav izņēmums. Mēs visi zinām:

Pavisam negaidot, pirms gadu desmitiem Tu parādījies
starp bezgalīgi daudzām citām būtnēm, ko
no sava klēpja izspļāvusi Daba. Tā nejaušība, saka zinātne.

Taču tas mums neliedz kopā ar dzejnieku atbildēt:

Nejaušība gan, nu saki viens! Īsts brīnums, teiktu es,
Jo nešaubās neviens, ka viņam bija jāierodas šajā pasaulē.⁷⁹

Tikai tas „bija jāierodas” nav patiesība; tas ir dziļi jēgturīgs izteikums.

Citiem vārdiem sakot, nekādu patiesību viņpus un pāri faktuālajām patiesībām nav; faktuālas ir arī visas zinātniskās patiesības – arī tās, ko radijušas vienīgi prāta spējas un kas izteiktas īpaši izstrādātā zīmju valodā; tikai faktuāli spriedumi ir zinātniski pārbaudāmi. Piemēram, spriedums „Trijstūris smejas” nav nepatiess, bet ir bezjēdzīgs, savukārt senais, jau Kenterberijas Anselma darbos atrodamais Dieva eksistēšanas ontoloģiskais pierādījums nav pareizs un tāpat šajā ziņā nav arī patiess, taču ir jēgturīgs.

⁷⁹ W y s t a n H u g h A u d e n. Talking to Myself // *Collected Poems*. New York, 1976. P. 653.

Izziņas mērķis, protams, ir patiesība – pat tad, ja šī patiesība, kā mēdz būt zinātnēs, ir nevis pastāvīga, bet gan vienmēr tikai provizoriska, tāda, ko, izziņai progresējot, paredzams nomainīt ar citām, precīzākām patiesībām. Gaidīt, ka no domāšanas radīsies patiesība, – tas nozīmē domātvajadzību jaukt ar zinātkāri. Cenšoties kaut ko izzināt, domāšanu var un vajag izmantot, taču, šo funkciju veidama, tā nekad neizpaužas kā domāšana; tā apkalpo pavisam citu nodarbību. (Šķiet, Hēgelis pirmais protestējis pret jaunlaiku tendenci filozofiju nodzīt tādā pašā stāvoklī, kādā tā bija viduslaikos. „Toreiz filozofiju uzskatīja par teoloģijas kalponi, kurai pazemīgi jāatzīst tās sasniegumi, un filozofijai lika tos sakārtot loģiski nevainojamā sistēmā un pasniegt ticamā, jēdzieniski uzskatāmā kontekstā. Tagad filozofiju uzskata par citu zinātņu kalponi .. Nu tās uzdevums ir pierādīt šo zinātņu metodes“, kas, pēc Hēgeļa domām, nozīmē „ķert ēnas ēnu“⁸⁰.)

Patiesība ir tas, ko liek atzīt maņas vai prāts. Izteikumu, ka ikvienam, kurš ir, bija jāierodas, viegli var atspēkot, turpretī pārliecību, ka „man bija jāierodas“, nekādi atspēkojumi neskar, jo tā būtīgi iemīt katrā domu refleksijā par es-esmu.

Novilkdama robežšķirtni starp patiesību un jēgu, starp izziņu un domāšanu, un uzsvērdama, cik svarīgi šo šķirtni ievērot, es nemaz negribu apgalvot, ka jēgas meklēšana, kam nododas domāšana, un patiesības meklēšana, kam nododas izziņa, nav savstarpēji saistītas. Neatbildamos jēgas jautājumus izvirzīdami, cilvēki sevi padara par jautātājām būtņēm. Aiz visiem zinātkārajiem jautājumiem, uz kuriem atrodamas atbildes, slēpjas neatbildamie jautājumi, kas šķiet gluži lieki un tāpēc vienmēr tikuši nosodīti. Ja cilvēki reiz zaudētu tieksmi meklēt jēgu (tieksmi, ko sauc par domātprieku) un neatbildamus jautājumus vairs neuzdotu, viņiem, pilnīgi iespējams, zustu ne vien spēja radīt tādas domu lietas, ko sauc par mākslas darbiem, bet arī prasme uzdot visus tos atbildamos jautājumus, kuri ir pamatā ikvienai civilizācijai. Šajā ziņā p r ā t s ir apriorais intelekta un izziņas nosacījums; tieši tāpēc, ka p r ā t s ar intelektu ir tik cieši saistīti (lai gan katram no tiem ir pavisam citāda tonkārtā un mērķis), filozofiem vienmēr gribējies pieņemt, ka tāds zinātnē un ikdienas dzīvē ļoti efektīvs kritērijs kā patiesums ir izmantojams arī viņu diezgan neparastajā nodarbē. Mūsu alkas ko izzināt – gan praktisku, gan tīri teorētisku grūtību modinātas – ir apmierināmas, iecerēto mērķi sasniedzot, bet vismaz pagaidām nezināmā ir tik ārkārtīgi daudz, ka zinātkāre var būt neremdināma; tāpēc šās darbības

⁸⁰ Georg W. F. Hegel. *Philosophie der Weltgeschichte* / Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, 1920. Bd. I. S. 61–62.

pēdās milst atziņu bagātības, ko ikviena civilizācija saglabā un krāj kā neatņemamu savas pasaules sastāvdaļu. Ja šie uzkrājumi iet zudumā un ja zūd to glabāšanai un vairošanai vajadzīgās speciālās iemaņas, attiecīgajai pasaulei gals klāt. Turpretī aiz domātājdarbības nepaliek nekas taustāms, un tāpēc nekādi „gudru vīru“ atklājumi vajadzību domāt neremdēs. Kas attiecas uz pozitīviem rezultātiem, tad augstākais, ko no domāšanas var sagaidīt, ir tas, ko Kants beigu beigās sasniedza, tiekdamijs „kaut vai negatīvā veidā, t. i., nojaucot šķēršļus, ko p r ā t s liek pats sev, tā izmantošanas sfēru paplašināt viņpus jutekliski dotās pasaules robežām“⁸¹.

No Kanta slavenā šķiruma starp *Vernunft* un *Verstand*, starp spekulatīvās domāšanas spēju un jutekliskajā pieredzē sakņoto izzinātspeju, – šķiruma, kur „jebkāda domāšana ir tikai uzskates sasniegšanas līdzeklis“ („Lai kādā veidā un lai ar kādiem līdzekļiem izziņa pievērstos objektiem, tiešā veidā to ar objektiem saista *uzskate* un pēc uzskates kā līdzekļa arī tiecas jebkāda domāšana“)⁸², – izriet daudz kas vairāk un varbūt vispār kas cits, nekā saskata viņš pats.⁸³ (Runādams par Platonu, Kants izteicies, „ka nav nekā neparasta, ja, salīdzinādami domas, ko kāds autors paudis par savu priekšmetu .. atklājam, ka esam viņu sapratuši labāk nekā viņš pats. Tā kā savu koncepciju viņš nav pietiekami skaidri norobežojis, tad reizēm viņš ir runājis vai pat domājis pretēji savai iecerei“⁸⁴. Tas, protams, sakāms

⁸¹ Piezīmes par metafiziku. – Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. V // *Kant's gesammelte Schriften*: Akademie Ausgabe. Bd. XVIII. 4849.

⁸² *Immanuel Kant's*. Tirā prāta kritika. A19, B33.

⁸³ Vienīgā man zināmā Kanta interpretācija, ko varu citēt, lai pamatotu savu priekšstatu par to, kā Kants p r ā t u šķīris no intelekta, ir Erika Veja pilnīgā „Tirā prāta kritikas“ analīze. – Sk.: *Eric Weil*. *Penser et Connaître, La Foi et la Chose-en-soi // Problèmes Kantians*. 2ème édition. Paris, 1970. – Vejs saka, ka neizbēgami „*d'affirmer que Kant, qui dénie à la raison pure la possibilité de connaître et de développer une science, lui reconnaît, en revanche, celle d'acquérir un savoir qui, au lieu de connaître, pense*“ (p. 23). Tomēr jāpiebilst, ka Veja secinājumi joprojām ir tuvi Kanta paša izpratnei. Veju galvenokārt interesē Tirā un Praktiskā prāta mijiedarbība, tāpēc viņš apgalvo, ka „*le fondement dernier de la philosophie kantienne doit être cherché dans sa théorie de l'homme, dans l'anthropologie philosophique, non dans une 'théorie de connaissance'*“ (p. 33), turpretī mani galvenie iebildumi pret Kanta filozofiju skar tieši viņa ētiku, proti, „Praktiskā prāta kritiku“, lai gan es, protams, piekritu, ka tie, kas „Tirā prāta kritiku“ lasa kā savdabīgu epistemoloģiju, acimredzot pilnīgi ignorē šās grāmatas beidzamās nodaļas (p. 34).

Visi četri Veja grāmatas apcerējumi – daudz nozīmīgāki nekā viss pārējais, kas pēdējos gados par Kantu sarakstīts, – ir balstīti uz vienkāršo, bet būtiski svarīgo atziņu, ka „*L'opposition connaître .. et penser .. est fondamentale pour la compréhension de la pensée kantienne*“ (p. 112, n. 2).

⁸⁴ *Immanuel Kant's*. Tirā prāta kritika. A314.

arī par Kanta paša darbiem.) Kants gan uzsvēris, ka *p r ā t s* nespēj neko izzināt, it īpaši jautājumā par Dievu, Brīvību un Nemirstību (tie, viņaprāt, ir augstākie domāšanas objekti), tomēr viņš pilnīgi netika vaļā no pārliecības, ka domāšanai, tāpat kā izziņai, galamērķis ir patiesība un zināšanas; tāpēc Kritikās viņš viscaur lieto terminu *Vernunftbegriff*, ar to saprazdams „tira *p r ā t a* atziņas“⁸⁵, lai gan tāds jēdziens viņam pašam būtu jāatzīst par iekšēji pretrunīgu. Kants tā arī visā pilnībā neatskārtā, ka ir atbrīvojis *p r ā t u* un domāšanu, attaisnojis šo spēju un tās darbību, kaut arī tā nevar lepoties ne ar kādiem „pozitīviem“ rezultātiem. Kā redzējām, Kants gan apgalvojis, ka viņam nācies „sašaurināt *zināšanu*, lai atbrīvotos vieta *ticībai*“⁸⁶, taču īstenībā vienīgais „sašaurinājums“ bijis tas, ka viņš noliedzis iespēju zināt neizzināmas lietas, un vietu viņš izbrīvējis nevis ticībai, bet gan domāšanai. Kants uzskatīja, ka ielicis pamatus „sistemātiskai metafizikai“, kas nākotnē būtu izveidojama, un to atstāj „pēctečiem kā novēlējumu“⁸⁷, un, ja viņš nebūtu no važām atbrīvojis spekulatīvo domāšanu, droši vien vācu ideālisma un tā metafizisko sistēmu rašanās tiešām nebūtu bijusi iespējama. Taču par jaunās raudzes filozofiem – Fihti, Šellingu, Hēgeli – Kants diez vai būtu priecājies. Kanta atbrīvoti no vecā sholastiskā dogmatisma un tā sterilajiem vingrinājumiem, Kanta iedrošināti nodoties spekulatīvai domāšanai, šie filozofi tomēr par paraugu izvēlējās Dekartu – meklēja drošticamību, izdzēsa Kanta iezīmēto domāšanas un izziņas šķirtni un pavisam nopietni uzskatīja, ka viņu spekulatīvo prātojumu rezultāti ir tikpat pamatoti kā izziņas rezultāti.

Kanta lielāko atklājumu – atskārsmi, ka izziņa, kam domāšana ir tikai mērķa sasniegšanas līdzeklis, šķirama no pašas domāšanas, kas sakņojas „*p r ā t a* dabā“ un notiek sevis labad, – grāva tas, ka abus viņš pastāvīgi salīdzināja. Par maldiem un ilūzijām šajā kontekstā ir nozīme runāt tikai tad, ja cilvēka garīgās darbības augstākais kritērijs ir patiesība (Kantam tā ir uzskate), nevis jēga. *P r ā t s*, „šīs visu spekulācijas tiesību un pretenziju augstākais tribunāls,“ Kants saka, „nevar pats būt malds un ilūziju avots“⁸⁸. Viņam taisnība, bet vienīgi tāpēc, ka *p r ā t s*, būdams spekulatīvās domāšanas spēja, nemēdz iegriezties parādību pasaulē un tārad var radīt muļķības un bezjēdzības, bet ne ilūzijas vai maldus, kuru īstenā sfēra

⁸⁵ I m a n u e l s K a n t s. Tirā prāta kritika. B868.

⁸⁶ *Turpat.* Bxxx.

⁸⁷ *Turpat.*

⁸⁸ *Turpat.* B697.

ir jutekliskā uztvere un veselsaprātiskā spriešana. Kants pats to atzīst, tīrā p r ā t a Idejas dēvēdams vienīgi par heiristiskiem, nevis ostensīviem jēdzieniem⁸⁹; šie jēdzieni ir provizoriski – nedz ko pierāda, nedz parāda. „Tos vajadzētu pieņemt nevis kā kaut ko pašu par sevi, bet gan tikai kā .. reālā shēmas .. [un] tie būtu jāuzskata vienīgi par reālu lietu analogiem, nevis par pašām lietām.“⁹⁰ Citiem vārdiem sakot, realitāti šie jēdzieni nedz sasniedz, nedz arī spēj rādīt un pārstāvēt. Tie nespēj aizsniegt ne tikai citpasaulīgas transcendentas lietas; tiem nav tverama arī maņu saspēlē dotā realitāte, ko harmonizē veselais saprāts un garantē cilvēku daudzējības fakts. Taču Kants uz to nepastāv, jo baidās, ka viņa Idejas nepārvēršas par „tukšām domu lietām“ (*leere Gedankendinge*)⁹¹; par tādām tās tiešām vienmēr pārvēršas, tiklīdz ikdienas pasaulē un ikdienas saziņā uzdrošinās atkailināties, proti, parādīties nepārveidotas un valodas nesagrožitas.

Iespējams, šā pašā iemesla dēļ to, ko šeit esam dēvējuši par jēgu, Kants pielīdzina mērķim un pat nolūkam (*Zweck* un *Absicht*): „Augstākā formālā vienība, kas balstās vienīgi uz p r ā t a jēdzieniem, ir lietu *mērķpiemērīgā* vienība. P r ā t a *spekulatīvā* interese liek visu pasaules kārtību uzlūkot tā, it kā tā būtu cēlusies no visaugstākā p r ā t a [nolūka].“⁹² Iznāk, ka p r ā t s tiecas pēc īpašiem mērķiem, tam ir īpaši nolūki, kuru dēļ tas pievēršas savām Idejām; cilvēkiem domāt liek tieši p r ā t a vajadzības, p r ā t a interese par Dievu, Brīvību un Nemirstību, kaut gan tikai dažas lappuses tālāk Kants atzīst, ka „p r ā t a tīri spekulatīvā interese“ par trim galvenajiem domāšanas objektiem – „gribas brīvību, dvēseles nemirstību un Dieva esamību“ – „ir gaužām niecīga, un šās intereses dēļ viņš diezin vai būtu uzņēmies transcendentālās pētišanas darbu .. jo neviens no atklājumiem, ko šai ziņā izdotos gūt, nebūtu izmantojams lietojumā, kas savu derīgumu pierādītu *in concreto*, t. i., dabas pētniecībā“⁹³. Taču ne jau sikas pretrunas mums jāmeklē šā izcilā domātāja darbos. Tieši pa vidu iepriekš citētajiem fragmentiem atrodams teikums, kas ir diametrāli pretējs tiem Kanta izteikumiem, kuros viņš p r ā t u pielīdzina Mērķim: „Īstenībā tīrais p r ā t s nodarbojas tikai ar sevi, un viņam arī nevar būt citas nodarbes.“⁹⁴

⁸⁹ Imanuels Kants. Tīrā prāta kritika. B699.

⁹⁰ *Turpat.* B702.

⁹¹ *Turpat.* B698.

⁹² *Turpat.* B714.

⁹³ *Turpat.* B826.

⁹⁴ *Turpat.* B708.

II

PRÁTA DARBĪBA
PARĀDĪBU PASAULĒ

9. NEREDZAMĪBA UN IZSLĒGTĪBA

Prāta darbībai ir trīs pamatveidi – domāšana, gribēšana un vērtējošā spriešana; tos nevar atvedināt citu no cita, un, lai gan tiem ir arī kopīgas īpašības, nekāds to kopsaucējs nav atrodamšs. Uz jautājumu „Kas mums liek domāt?“ galu galā atbildams vienīgi šādi: domāt liek prāta iekšējā sliecība realizēties spekulatīvā prātošanā jeb tas, ko Kants nosaucis par *prāta vajadzībām*. Ļoti līdzīgi ir ar gribu, ko nespēj iekustināt ne *prāts*, ne vēlmes. Kā trāpīgi formulējis Dunss Skots, „gribēšanas vispārējais cēlonis nav nekas cits kā Griba“ („*nihil aliud a voluntate est causa totalis volitionis in voluntate*“) jeb, kā nācies atzīt pat vismazāk voluntāristiskajam gribas apcerētājam Akvīnas Tomam, „*voluntas vult se velle*“ („griba pati grib gribēt“) ¹. Visbeidzot, arī spriestspēja – prāta noslēpumainā spēja, ar kuras palīdzību atsevišķajam (vienmēr jutekliski dotam) piekārtojams vispārējais (vienmēr prāta konstruēts), – ir „īpaša spēja“ un nekādā ziņā neiemīt intelektā; pat „determinatīva spriešana“, kas atsevišķas lietas siloģistiski pakārto vispārējiem likumiem, intelektam nav iespējama, jo nav nekādu likuma *piemērošanas* likumu. Prast atsevišķajam piekārtot vispārējo ir vēl viena „dabas dāvana“, un tās trūkums, Kanta vārdiem runājot, „ir īsti tas, ko sauc par muļķību, un šī kaite nav nekādi labojama“ ². Vēl uzskatāmāk spriestspējas autonomitāte izpaužas „reflektējošajā spriestspējā“, kas nevis nokāpj no vispārējā pie atsevišķā, bet gan pakāpjas no atsevišķā .. līdz vispārējam, bez jebkādiem visaptverošiem likumiem izlemjot, ka tas un

¹ Thomas Aquinas. *De Veritate*. Qu. XXII, art. 12.

² Immanuelis Kants. Tīrā prāta kritika. B171–B174.

tas ir skaists, bet tas un tas neglīts, tas un tas ir tikumīgi, bet tas un tas netikumīgi; te spriešanu vada princips, ka tā „pati dod sev likumus“³.

Šos prāta darbības veidus par pamatveidiem esmu nosaukusi to autonomitātes dēļ; gan domāšana, gan gribēšana, gan spriešana noris pēc likumiem, kuri iemīt pašā to būtībā, lai gan jebkurai prāta darbībai vajadzīgs arī zināms dvēseles kaislību norimums, tas „bezkaislīgais rāmums“ („*leidenschaftlose Stille*“), ko Hēgelis piedēvējis „domājošai apcerei“⁴. Tā kā vienas un tās pašas personas prāts vienmēr gan domā, gan grib, gan spriež, šo darbības veidu patstāvīgums radījis lielas grūtības. Tieši tas, ka p r ā t s gribu nespēj iekustināt un turklāt pagātņi domāšana spēj vienīgi „saprast“, bet ne padarīt nebijušu vai „atjaunināt“ („Minervas pūce izlido krēslā“⁵), izprovocējis dažādās mācības, kas sludina, ka prāts vispār neko nespēj, turpretī iracionālais spēj visu, – mācības, kuru būtību īsi pauž slavenais Hjūma teiciens „P r ā t s ir kaislību vergs un tikai tādām tam arī vajadzētu būt“; platonisko priekšstatu, ka p r ā t s ir neapstrīdams dvēseles valstības kungs un pavēlnieks, šīs mācības visai primitīvi apgriez otrādi. Spilgtākā šo teoriju un mācību īpatnība ir vārdos neizteikts monisms – nostādne, ka aiz acīmredzamā pasaules parādību daudzveidīguma un (tas uz mūsu tematu attiecas vēl vairāk) acīmredzamās cilvēka spēju un darbības daudzējības jāmeklē kāda vienējība – senais *hen pan* ‘viss ir viens’ – vienējība kā vienīgs avots vai vienīgs valdītājs.

No tā, ka visi trīs prāta darbības veidi ir autonomi, starp citu, arī izriet, ka prāta darbība ir beznosacījumu darbība: to tieši nenosaka, nedeterminē nekādi apstākļi ne dzīvē, ne pasaulē. Minētais dvēseles bezkaislīgais rāmums jau īstenībā nav nekāds nosacījums: dvēseles miers vien nekad neizraisa prāta darbību, neatraisa dziņu domāt, turklāt „p r ā t a vajadzības“ pašas uz kaislībām visbiežāk iedarbojas kā nomierinātājas. Protams, manas domāšanas, gribēšanas vai spriešanas objekti – prāta barība – ir doti pasaulē vai arī rodas, man tajā dzīvojot, taču nedz pasaulē dotie, nedz dzīves radītie objekti domāšanu, gribēšanu un spriešanu neizraisa un nenosaka. Cilvēki paši eksistenciāli ir pilnīgi determinēti: viņi ir ierobežoti laika sprīdi starp

³ Immanuel Kant. Introduction, IV // *Critique of Judgment* / Trans. J. H. Bernard. New York, 1951. [Latviski: Immanuelis Kants. *Spiestspejas kritika* / Tulk. Rihards Kūlis. R., 2000. 20., 156. lpp.]

⁴ Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis. Priekšvārds otrajam izdevumam // Loģikas zinātne.

⁵ Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis. Priekšvārds // Tiesību filozofija.

piedzimšanu un nāvi; lai dzīvotu, viņiem jāstrādā; lai pasaulē justos kā mājās, viņiem jādara darbs; lai rastu vietu sev līdzīgo sabiedrībā, viņiem aktīvi jārikojas. Tomēr garīgi, savā prātā, viņi visus šos nosacījumus var pārkāpt; tas izdarāms tikai garīgi – nekad ne reālajā dzīvē vai izziņā, kura dod iespēju pētīt, cik reāla ir pasaule un viņi paši. Realitāti, kurā cilvēkus iesviedusi viņu piedzimšana un kura viņus arī nosaka, savos spriedumos viņiem iespējams tiklab atzīt, kā noliegt; gribēt iespējams arī neiespējamo, piemēram, mūžīgu dzīvošanu; domāt, t. i., sakarīgi prātot, iespējams arī par nezināmo un neizzināmo. Tā gan nevar tieši pārveidot realitāti (mūsu pasaulē nav otra tik skaidra vai tik radikāla pretstata, kāds ir pretstats starp domāšanu un darišanu), tomēr principi, pēc kuriem mēs rīkojamies, un kritēriji, pēc kuriem vērtējam un vadām savu dzīvi, galu galā ir atkarīgi no prāta dzīves. Īsi sakot, šie principi un kritēriji ir atkarīgi no tā, kā izpildīti šķietami nelietderīgie prāta darbi, kas nedod nekādus taustāmus rezultātus un „mums tieši nepiešķir spēju rīkoties“ (Heidegers). Un te nu jābilst, ka nozīmīgs, statistiski pat visnozīmīgākais cilvēku dzīves faktors, kas izpaužas nevis daudzu, bet gan itin visu cilvēku rīcībā, ir nedomāšana. Jau cilvēku lietu neatliekamība, *a-scholia*, prasa spriest provizoriski, pašauties uz tradīcijām un paradumiem, tātad balstīties uz aizspriedumiem. Par parādību pasauli, kas iedarbojas uz mūsu maņām un arī dvēseli un veselo saprātu, ar terminoloģiski vēl neapgrūtinātiem vārdiem pareizi teicis Hērakleits: „Prāts ir no visa nošķirts“ (*sophon esti pantōn kechōrismenon*).⁶ Tieši šās pilnīgās nošķirtības dēļ Kants varēja pārliecināti uzskatīt, ka kaut kur Visumā ir citādas saprātīgas būtnes – radījumi, kas spējīgi uz tādām pašām saprātīgām domām kā mēs, taču nav apveltīti ar mūsu jutekļiem un smadzeņu intelektuālo spēku, tātad par patiesumu un maldīgumu nespriež pēc mūsu kritērijiem un pieredzi un zinātniskās atziņas negūst tādos apstākļos kā mēs.

No parādību pasaules un tās nosacītās darbības viedokļa raugoties, raksturīgākais, kas piemīt prāta darbībai (domāšanai, gribēšanai un spriešanai), ir *neredzamība*. Prāta darbība vispār nemaz nerādās, lai gan domātājam, gribētājam vai spriedējam ego tā manifestējas: šis ego apzinās, ka darbojas, taču nespēj vai netiecas tādā veidā rādīties. Varbūt epikūriskais *lathe biosas* 'dzīvo slepus' ir bijis padoms ievērot piesardzību; turklāt ar šo teicienu precīzi raksturots, vismaz ar noliegumu, domājoša cilvēka *topos* jeb vieta; būtībā tas ir kas pilnīgi pretējs Džona Adamsa paustajam *spectemur agendo*

⁶ Hērakleits. 108. fragm.

'lai mūs redz darbībā'. Citiem vārdiem sakot, tam neredzamajam, kurš manifestējas domātājam ego, atbilst kāda cilvēciska spēja, kas, atšķirībā no citām spējām, neredzama nepaliek vienīgi tikmēr, kamēr tā nerealizējas un pastāv tikai kā potenciāla iespējamība: šī spēja ārēji nemanifestējas arī tad, kad tā visā pilnībā realizējas. Pārlūkojot, kā rādās vai nerādās visa dažādā cilvēciskā darbība, redzams, ka tai ir daudz izpaušanās pakāpju. Nedz strāde, nedz darbs neprasa pašas darbības izrādīšanu; vienīgi aktīvai rīcībai un runāšanai, lai tāda vispār varētu notikt, vajadzīga rādīšanās telpa – un, protams, arī cilvēki, kuri skatās un klausās. Taču neviena minētā darbība nav neredzama. Ja mēs gribētu sekot sengrieķu valodiskajām paražām, pēc kurām „varoņus” – aktīvas rīcības cilvēkus augstākajā pakāpē – dēvēja par *andres epiphaneis* 'vīri, kas ir ievērojami jeb ļoti redzami', tad domātāji pēc definīcijas un profesijas būtu jādēvē par neredzamiem cilvēkiem.⁷

Tāpat kā citos aspektos, arī šajā prāts būtiski atšķiras no dvēseles – savas galvenās sāncenses uz cilvēka iekšējās, neredzamās dzīves valdnieka troni. Dvēsele, kur rodas cilvēka kaislibas, jūtas un emocijas, ir stihija, kuru vairāk vai mazāk haotiski veido tādas drāmas, ko mēs nevis paši spēlējam, bet gan tikai izciešam (*pathein*) kā ar mums norisošas un kas lielas spriedzes gadījumos mūs var pārņemt tikpat spēcīgi kā sāpes vai bauda; ar savu neredzamību tā atgādina iekšējos orgānus, kuru funkcionēšanu vai nefunkcionēšanu mēs tieši tāpat apzināties, bet nespējam kontrolēt. Turpretī prāta dzīve ir tīra darbība, un, tāpat kā citu veidu darbība, tā ir patvaļīgi uzsākama un izbeidzama. Kaislibu mājvieta gan nav redzama, taču tām ir pašām savas izpaušmes: cilvēks sarkst no kauna un mulsuma, nobāl aiz bailēm vai dūsmām, var starot laimē vai izskatīties nomākts, un, lai viņš iemantotu spēju savas kaislibas neizrādīt, krietni jāvingrinās savaldīties. Turpretī prāta vienīgā ārējā izpaušme ir šķietama izklaidība – acimredzama apkārtnes neievērošana, tātad kaut kas tikai ar noliegumu raksturojams, pēc kā itin nemaz nav nojaušams, kas isti cilvēkā notiek.

Acimredzot pats neredzamības fakts – ka var būt kaut kas tāds, kas skatīenam neizpaužas, – cilvēkus vienmēr pārsteidzis. Cik liels bijis šis pārsteigums, daļēji liecina tas, ka visa līdzšinējā filozofijas tradīcija dīvainā kārtā nav vēlējusies skaidri nošķirt dvēseli, prātu un apziņu, kas visi trīs tikai tāpēc, ka tie nerādās ārējām maņām, ļoti bieži vienlīdz uzskatīti par iekšējo maņu objektiem. Platons, piemēram, secināja, ka dvēsele ir neredzama, jo tai jāizzina tas, kas redzamu lietu pasaulē ir neredzams. Pat

⁷ Tūkidīds (*Thucydides*). II, 43.

Kants, kas daudz asāk nekā citi filozofi kritizēja tradicionālos metafiziskos aizspriedumus, šur tur savos darbos minējis divu veidu priekšmetus: „Es kā domātājs esmu iekšējās maņas priekšmets un saucos dvēsele. Tas, kas ir ārējo jutekļu priekšmets, saucas ķermenis.“⁸ Protams, tas nav nekas cits kā vecās metafiziskās divu pasaulu teorijas variācija. Vispirms pieņem, ka tieši tāpat, kā cilvēka ķermenis ir ārējā telpā, viņa garīgais saturs ir kādā iekšējā telpā, un tad pēc analogijas ar jutekliskās pieredzes ārējību iztēlojas, ka ir kāda „iekšēja maņa“ jeb introspektīva uzskate, kas iekšējos notikumus saskata tikpat droši, kā ārējās maņas uztver ārpusauli. Attiecībā uz dvēseli šī analogija ne sevišķi maldina. Jūtas un emocijas, kā jau runājām, nav cilvēka paša radītas, tās ir „kaislibas“, ko rada ārēji notikumi, kas skar dvēseli un izraisa noteiktas reakcijas jeb dvēseles *pathēmata* – tās pasivos stāvokļus un noskaņas; tārad jau tāpēc vien, ka šie iekšējie pieredzējumi, kā izteicies Kants, ir iespējami „tikai tad, ja pastāv ārēja pieredze“⁹, tie tiešām varētu būt atvērti iekšējai maņai jeb introspekcijai. Turklāt to pasivitāte – tas, ka cilvēks pats tos nevar patvaļīgi pārveidot, – rada iespaidīgu stabilitātes šķītumumu. Šis šķītums tad rada zināmu introspekcijas ilūziju, bet tā savukārt – teoriju, ka prāts spēj valdīt ne tikai pār paša darbību, bet arī pār dvēseles kaislibām, it kā prāts būtu tikai dvēseles augstākais orgāns. Šī teorija ir ļoti sena, savu pilnbriedu tā sasniedza stoīķu mācībā par to, kā prāts kontrolē baudu un ciešanas; dvēseli prātam pielīdzinot, t. i., dvēselei ar tās neatņemamo pasivitāti piedēvējot prāta visvareno suverenitāti, galu galā radies arī šās teorijas maldīgais atzinums, ka cilvēks laimīgs var *justies* pat tad, ja viņu cepina uz uguns.

Nevienai prāta darbībai – un domāšanai jo sevišķi – nepietiek ar to objektu, kāds tai dots. Lai kam tā būtu pievērsusies, vienmēr tā iziet ārpus sava objekta tīrās dotības un pārvēršas eksperimentā ar sevi pašu jeb *experimentum suitatis*, kā to nosaucis trīspadsmitā gadsimta franciskāņu filozofs, Gribas apcerētājs Petrs Johanniss Olivī¹⁰. Tā kā viens no cilvēka dzīves eksistenciālajiem pamatnosacījumiem ir daudzējība (ne velti *inter homines esse* ‘būt cilvēku vidū’ romiešiem nozīmēja būt dzīvam un apzināties pasaules un sevis reālumu, turpretī *inter homines esse desinere* ‘beigt būt cilvēku vidū’ viņiem nozīmēja mirt), tad prāta dzīves spilgtākā

⁸ Imanuels Kants. Tirā prāta kritika. B400.

⁹ Turpat. B275.

¹⁰ Sk.: Ernst Stadter. *Psychologie und Metaphysik der menschlichen Freiheit*. München; Paderborn; Wien, 1971. S. 195.

īpatnība ir būt vienam un saskarsmē ar sevi. Varētu teikt, ka prātam sava dzīve ir vienīgi tik, cik tas īsteno šo pašsaskarsmi, kurā, no eksistenciālā viedokļa raugoties, daudzējība reducēta uz divējību (uz to, starp citu, norāda pašapziņas fakts un arī tās vārds *syneidenai* 'līdzī zināt'). Šo eksistenciālo stāvokli, kurā esmu divatā ar sevi, sauc par vienatni – atšķirībā no vientulības, kur arī esmu viena, bet kur ar mani kopā nav nedz cita cilvēka, nedz manis pašas kā iespējamās sabiedrības. Tikai vientulībā cilvēks jūt, ka *trūkst* sabiedrības, un, tikai skaudri izjūzdams, ka tās trūkst, viņš tiešām ir pilnīgi viens pats (kā droši vien mēdz būt vienīgi sapņos vai ārprātā) un visā pilnībā apzinās tāda stāvokļa neizturamību un „neizsakāmo šausmīgumu”¹¹. To, ka apziņai piemīt *divējība*, ar savu *refleksivitāti* liecina pati prāta darbība – gan domāšana, gan gribēšana, gan spriešana; prāts nevar darboties citādi, kā vien tiešā vai netiešā veidā atgriezeniski iedarbodamies pats uz sevi. Protams, apzināšanās – Kanta „Es domāju” – ir klāt ne tikai „visos pārējos priekšstatos”, bet arī jebkurā manā darbībā, taču sevi pašu es šajā darbībā varu nemaz neatcerēties. Līdz brīdim, kad sevi apzinos vienatnē, pašapziņa man nespēj sniegt neko vairāk kā tāpatības „Es esmu” apzināšanos („Par sevi es apzinos nevis to, kāds es sev rādos vai kāds es esmu pats sevī, bet gan tikai to, ka es esmu”¹²), kura nodrošina, ka, mūža gaitā maniem priekšstatiem, pārdzīvojumiem un atmiņām daudzkārt nomaiņoties, mana patība tomēr nepārtraukti saglabājas viena un tā pati. Tādējādi pašapziņā izpaužas akts, ar ko es noteicu savu eksistenci”¹³. Var uzskatīt, ka prāta darbībā un, kā vēlāk redzēsim, it īpaši jau domāšanā – nedzirdamajā manis dialogā ar mani pašu – realizējas pirmatnīgā divējība jeb pašapziņas šķirtne starp mani un manu patību. Taču šī tīrā sevis apzināšanās, ko es it kā tikai neapzināti apzinos, nav nekāda darbība; būdama klāt jebkurā istā darbībā, tā nodrošina pavisam pasīvu „Es esmu es”.

Prāta dzīve, kurā esmu divatā ar sevi, var būt nedzirdama, tomēr prāts nekad nav mēms un nekad pats sevi pilnīgi nepiemirst, jo tā darbība vienmēr ir refleksiīva. Katrs *cogitare*, lai arī kāds būtu tā objekts, ir arī *cogito me cogitare*, katrs gribas akts – *volo me velle*, un pat spriešana, kā izteicies

¹¹ Tāds pilnīgas vientulības sapnis lieliski aprakstīts Kanta darbā „Vērojumi par skaistā un cildenā izjūtu”. – I m m a n u e l K a n t. *Observations on the Feeling of the Beautiful and Sublime* / Trans. John T. Goldthwait. Berkeley; Los Angeles, 1960. P. 48–49.

¹² I m m a n u e l s K a n t s. Tīrā prāta kritika. B157. – Salīdz. ar šās grāmatas I nodaļu, 48.–51. lpp.

¹³ *Turpat*. B158n.

Monteskjē, ir iespējama tikai ar „*retour secret sur moi-même*“. Šī refleksivitāte šķiet norādām, ka prāta darbības akti noris kādā iekšienē, kas veidota pēc tāda paša principa kā ārējā telpa, kurā norisinās nementālas darbības akti. Tomēr pieņēmums, ka šī iekšiene, atšķirībā no tās, kurā pasīvi mīt dvēsele, varētu būt tikai darbības vieta, ir maldi, kas vēsturiski radušies, kad kristīgās ēras pirmajos gadsimtos atklāja Gribu un izdibināja, ko pieredz gribētājs ego. Gan prāta arodus, gan šo arodu refleksivitāti es taču izjūtu vienīgi prāta darbības aktu laikā. Iznāk tā, it kā paši domāšanas, gribēšanas vai spriešanas orgāni rastos tikai tad, kad es domāju, gribu vai spriežu. Latentā stāvoklī (pieņemot, ka arī nedarbodamies šie orgāni jau ir, tikai latentī) tie introspekcijai nav pieejami. Domātājs ego, kuru es lieliski apzinos, kamēr turpinās domāšana, izzudis kā mirāža, tiklīdz no jauna sevi pieteiks reālā pasaule.

Tā kā prāta darbība, pēc definīcijas pati uz āru nerādīdamās, noris parādību pasaulē un tādā būtnē, kas ar saviem jutekļiem un ar savu spēju un dziņu rādīties citām būtnēm ir parādību līdzradītāja, prāta darbības akts var sākties tikai tad, ja no parādībām patvaļīgi *izslēdzas*. Tā ir izslēgšanās ne tik daudz no pasaules (pilnīgi no tās izslēgties sliecas vienīgi domāšana, kam piemīt vispārināšanas tieksme, t. i., īpaša interese par vispārējo pretstatā atsevišķajam), cik no pasaules *klātbūtnes* mūsu sajūtās. *Katrs prāta darbības akts balstās uz prāta spēju iztēloties ko tādu, kas sajūtās nav dots*. Veidot priekšstatus un tajos kā klātēju attēlot ko neklātēju – šī prāta spēja ir unikāla; tā kā visas ar prātu saistītās terminoloģijas pamatā ir metaforas, kas sakņojas vizuālajā pieredzē, šo spēju sauc par *iztēli*; Kants to definējis kā „spēju uzskatīt [intuēt] arī bez priekšmeta klātbūtnes“¹⁴. Protams, prāta spēja par klātēju iztēloties arī to, kā nav klāt, nekādā ziņā neaprobežojas tikai ar neklātēju priekšmetu tēliem; atmiņa iegaumē un atminamu padara arī daudz ko tādu, kā *vispār vairs nav*, un savukārt griba paredz ko tādu, kā *vēl nav*, bet ko var nest nākotnē. Tikai tāpēc, ka prāts arī neklātēju spēj iztēloties par klātēju, mēs varam sacīt „vairs nav“ un konstituēt savu pagātņi vai arī sacīt „vēl nav“ un gatavoties nākotnei. Taču prāts to spēj, tikai izslēdzies no tagadnes un no ikdienas dzīves aktualitātēm. Tā, piemēram, gribēt prāts spēj, tikai izslēdzies no vēlmju tiešuma, kas liek bez apdomas un refleksijas sniegties pēc kārotā; proti, gribas objekts ir nevis lietas, bet gan projekti, piemēram, kādas tagad varbūt nemaz nekārotas lietas pieejamība nākotnē. Griba vēlmi pārvērš nodomā. Un, visbeidzot,

¹⁴ I m m a n u e l K a n t. Anthropologie. Paragraph 28 // *Werke*. Bd. VI. S. 466.

vērtējošā spriešana – gan estētiska, gan tiesiska, gan tikumiska – kļūst iespējama tikai tad, ja notikusi neapšaubāmi „nedabiska“ un patvaļīga izslēgšanās no tiešās ieinteresētības un ar to saistītā partejiskuma, kurus nosaka mans stāvoklis un loma pasaulē.

Es gan neuzskatu, ka pareizi būtu censties prāta darbības veidus hierarhiski salikt pa plauktiņiem, tomēr to, ka prioritātes te ir, diez vai var apstrīdēt. Nav iedomājams, kā vispār būtu iespējams gribēt un spriest, t. i., kā varētu prātā operēt ar lietām, kuru vēl nav vai kuru vairs nav, ja atspoguļotspēja un piepūle, kas nepieciešama, lai ar prātu pievērstos kam tādām, kas visādi cenšas izvairīties no jutekliskās uztveres uzmanības, prātu jau laikus nebūtu sagatavojušas tālākai refleksijai, kā arī gribēšanai un spriešanai. Citiem vārdiem sakot, domāšana (tas, ko parasti tā saucam) gan nespēj nedz iekustināt gribu, nedz gādāt vispārīgus likumus spriešanai, taču tai ir cits uzdevums: maņām jūtamo atsevišķo lietu tēli tai jāatjuteklisko – jāpreparē tā, lai prāts šīm lietām varētu pievērsties arī tad, kad to nav klāt.

Cik man zināms, visitrāpīgāk tādas preparēšanas norisi raksturojis Augustīns. Jutekliskam uztvērumam, viņš raksta, „tam redzējumam, kurš ir ārpusē, kad jutīgam ķermenim veidojas sajūta, seko tāds pats redzējums iekšienē“¹⁵, t. i., iekšējs tēls, kas atveido ārējo. Pēc tam šis iekšējais tēls glabājas atmiņā, bet, tiklīdz to tver prāts, pārtop „redzējumā domās“. Būtiski svarīgi ir tas, ka izbijuša reālā tēls, kas „paliek atmiņā“, nav tāds pats kā „redzējums domās“ – patvaļīgi no atmiņas izsauktais tēls. „Tas, kas paliek atmiņā .. ir viena lieta, bet .. kaut kas cits rodas, kad atminamies“¹⁶ jeb „tas, kas ir apslēpts un noglabāts atmiņā, ir viena lieta, bet tas, ko atminēšanās brīdī šis noglabātais iedveš domām, ir pavisam kas cits“¹⁷. Tātad domu lieta ir kas cits nekā tēls, tāpat kā tēls ir kas cits nekā redzamais maņu objekts, kuru tas tikai attēlo. Tieši sakarā ar tādu divkāršu pārveidi domāšana „aiziet pat vēl tālāk“, ārpus jebkādas iespējamās iztēles robežām, „kad mūsu prāts pasludina, ka skaitlis, ko nekāda ķermenisku lietu redzēšana domās vēl nav tvērusi, ir bezgalīgs“ vai arī „mums māca, ka pat vissīkākos ķermenīšus iespējams bezgalīgi dalīt“¹⁸. Tāpēc iztēle, kas no redzamas lietas atvedina neredzamu tēlu, ko var uzglabāt atmiņā, kā *sine qua non* ir

¹⁵ Augustīns Aurēlijs. Par trīsvienību (*De Trinitate*). – Angliskā tulkojumā: Augustinus Aurelius. *The Trinity*. Washington (D. C.), 1963. (Fathers of the Church series. Vol. 45). Bk. XI. Chap. 3.

¹⁶ *Turpat*.

¹⁷ *Turpat*. 8. nod.

¹⁸ *Turpat*. 10. nod.

nepieciešama, lai prāts būtu nodrošināts ar piemērotām domu lietām; taču tādas rodas tikai tad, kad prāts aktīvi un patvaļīgi atminas – kad atmiņas apcirkņos tas uzmeklē un atlasa ko tādu, kas pietiekami ieinteresē, lai koncentrētos; šajās operācijās prāts mācās operēt ar lietām, kuru nav klāt, un gatavojas „iet tālāk” – uz izpratni par lietām, kuras vispār nemēdz būt klāt un kuras arī nevar atminēties, jo tās nekad nav jutekliski pieredzētas.

Šis prātam vajadzīgās domu lietas – jēdzieni, priekšstati, kategorijas u. tml. – gan ir kļuvušas par īpašo „profesionālās” filozofijas barību, taču arī cilvēka ikdienas dzīvē nav nekā tāda, kas nevarētu kļūt par domāšanas vielu, t. i., nebūtu pakļaujams divkāršajai pārveidei, kurā maņu lieta pārtop piemērotā domu lietā. Visi metafiziskie jautājumi, ko filozofija izvēlējusies par saviem speciālajiem tematiem, radušies no, dienišķiem veselsaprātiskiem pieredzējumiem; „p r ā t a prasība” meklēt jēgu – vajadzība, kas mudina tādus jautājumus uzdot, – ne ar ko neatšķiras no cilvēku vajadzības izstāstīt vai apdzejot viņu piedzīvotu notikumu. Jebkurā tamlīdzīgā reflektējošā darbībā cilvēki izslēdzas no parādību pasaules un izmanto tādu valodu, kas ir pilna ar abstraktiem vārdiem, kuri filozofijas speciālajā terminoloģiskajā aprītē, protams, nonākuši pēc tam, kad jau sen bijuši ikdienas runas sastāvdaļa. Tātad domāšanai (kaut arī, precīzi runājot, ne filozofijai) izslēgšanās no parādību pasaules ir vienīgais būtiskais priekšnosacījums. Lai mēs par kādu cilvēku varētu domāt, viņš nedrīkst atrasties mums līdzās; kamēr ar šo cilvēku esam kopā, mēs nedz viņu iedomājamies, nedz par viņu domājam; domāšana vienmēr nozīmē arī atminēšanos; stingri ņemot, katra doma ir pēcdoma. Protams, var gadīties, ka sākam domāt arī par klāteju cilvēku vai lietu, bet tādā gadījumā paši esam nemanāmi izslēgušies no apkārtnes un uzvedamies tā, it kā mūsu vairs nebūtu klāt.

Varbūt šie vērojumi palīdz izprast, kāpēc dziņa domāt, rast jēgu (pretstatā zinātkārei, pat slāpēm pēc pašmērķīgām zināšanām) ļoti bieži uzskatīta par ko pretdabisku, it kā vienmēr, kad cilvēki reflektē bez nolūka, pārsniedzami dabisko ziņkārību, ko modina daudzējādie pasaules tīrās klātbūtnes un viņu pašu eksistences brīnumi, viņi nodarbotos ar kaut ko *cilvēka dabai pretēju*. Kā izteicies Heidegers, jebkāda domāšana – ne vien neatbildamu „galēju jautājumu” apcerēšana, bet arī visa cita refleksija, kas nekalpo ne izziņai, ne praktiskām vajadzībām un mērķiem, – ir „ārpus parastās kārtības”¹⁹ (kursīvs mans. – *Aut.*). Tā pārtrauc jebkuru darišanu,

¹⁹ Martin Heidegger. *An Introduction to Metaphysics* / Trans. Ralph Manheim. New Haven, 1959. P. 12.

jebkuru dienišķu nodarbošanos, lai kāda tā būtu. Lai jebko domātu, vajag *apstāties* un padomāt. Visi dažādie divu pasaļu teorijas maldi un absurdi cēlušies no tā, kas ar domātāju ego patiešām notiek. Turklāt viss, kas neļauj domāt, nāk no parādību pasaules un pieder pie tiem veselsaprātiskajiem pieredzējumiem, kuri man ir tādi paši kā citiem cilvēkiem un kuri man automātiski nodrošina sajūtu, ka manis pašas būšana ir reāla; tāpēc var pat likties, ka domāšana mani paralizē gandrīz tāpat, kā pašapzināšanās pār-mērīgums var paralizēt mana organisma norišu automātiskumu, „*l'accomplissement d'un acte qui doit être réflexe ou ne peut être*“, kā to izteicis Pols Valēri. Pašapziņas stāvokli identificēdams ar domāšanas stāvokli, viņš piebildis: „*on en pourrait tirer toute une philosophie que je résumerai ainsi: Tantôt je pense et tantôt je suis*“ („Brīžiem es domāju, brīžiem esmu“).²⁰ Šis pārsteidzošais konstatējums, kas visā pilnībā balstīts uz tikpat pārsteidzošu pieredzi (to, ka ar ķermeņa orgānu apzināšanos vien jau pietiek, lai tie nefunkcionētu pareizi), akcentē kādu būšanas un domāšanas antagōnismu, uz kuru norāda jau Platona slavenais teiciens, ka pilsētā starp ļaudīm joprojām mājō vienīgi filozofa ķermenis (t. i., tas, ar ko viņš rādās kā parādība starp parādībām), it kā ar domāšanu cilvēki aizietu no dzīvo pasaules.

Visu filozofijas vēsturi pavada ļoti dīvains priekšstats – ka filozofijai ir kāda radniecība ar nāvi. Gadsimtiem ilgi bija pieņemts uzskatīt, ka filozofija cilvēkiem māca mirt. Tieši tāpēc romieši nosprieda, ka filozofijas studijas piedien tikai vecajiem. Grieķi bija uzskatījuši, ka tā jāstudē jauna-jiem; tomēr tieši Platons pirmais aizrādīja, ka tiem, kuri ar filozofiju nenodarbojas, rodas iespaids, ka filozofs tiecas pēc nāves,²¹ un tieši stoicisma pamatlicējs Zēnons tajā pašā gadsimtā paziņoja, ka Delfu orākuls, kam viņš jautājis, ko vajadzētu darīt, lai sasniegtu vislabāko dzīvi, atbildējis: „Topi līdzīgs mirušiem.“²² Mūsu laikos itin bieži var sastapt cilvēkus, kuri, Šopenhaueram sekodami, uzskata, ka filozofijas mūžīgais avots ir mūsu mirstīgums un „nāve pat ir filozofijas iedvesmotājs ģēnijs .. [un] ja nebūtu nāves, diez vai būtu arī kāda filozofēšana“²³. Pat Heidegers savā jaunības gadu darbā „*Sein und Zeit*“ nāves gaidīšanu joprojām traktēja kā izšķirīgo

²⁰ Paul Valéry. Discours aux Chirurgiens // *Variété*. Paris, 1957. Vol. I. P. 916.

²¹ Platons. *Faidons (Phaedo)*. 64. [Latviski: Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons* / Tulk. Ābrams Feldhūns. R., 1997.]

²² Diogenes Lāertietis (*Diogenes Laertius*). VII, 2.

²³ Artur Schopenhauer. *Über den Tod // Sämtliche Werke*. Leipzig, ca. 1920. Bd. II. S. 1240.

pārdzīvojumu, ar ko cilvēks var sasniegt autentisku patību un atbrīvoties no „To“ neautentiskuma, un nemaz neatskārt, cik lielā mērā tāda nostādne, kā aizrādījis Platons, cēlusies no vairākuma viedokļa.

10. BRĀĻU KARŠ STARP DOMĀŠANU UN VESELO SAPRĀTU

„Topi līdzīgs mirušiem“ – acimredzot tieši tāda parastu cilvēku veselajam saprātam šķiet filozofa nodziļinātība un tieši tādu dzīvi šķiet dzīvojam *profesionālis*, kas savu mūžu ziedo domāšanai, tādējādi monopolizēdams un absolutizēdams vienu cilvēka spēju – vienu no daudzām; šo šķitumu rada tas, ka parasti mēs darbojamies tādā pasaulē, kur spilgtākais izžušanas piemērs ir nāve, bet izslēgšanās no parādībām ir miršana. Jau tas vien, ka visos laikos, vismaz sākot ar Parmenīdu, daudzi, nesliekdami uz pašnāvību, tomēr apzināti izvēlējušies tādu dzīves ceļu, skaidri liecina, ka priekšstatu par filozofijas saitēm ar nāvi nav radījusi domāšana un domātāja ego pieredze. Nē, to, ka ar filozofu, kad viņš domā, „viss nav kārtībā“, viņam liek apzināties pašā veselais saprāts – tas, ka viņš ir „tāds pats cilvēks kā tu un es“. Filozofs nav imūns pret vispārējības uzskatiem, jo viņš taču pieder pie visu cilvēku kopības, un tieši realitātes sajūta viņam liek domāšanai neuzticēties. Tā kā domāšana pati nespēj aizstāvēties pret veselā saprāta argumentiem un atspēkot pastāvīgo pārmetumu, ka jēgu meklēt ir „bezjēdzīgi“, tad filozofs sliecas atbildēt veselā saprāta valodā, tālab to gluži vienkārši apgrīžot ar kājām gaisā. No veselā saprāta un vispārējības viedokļa raugoties, „nāve ir lielākais no visiem ļaunumiem“, turpretī filozofam (Platona laikā, kad nāvi uzskatīja par dvēseles atdalīšanos no miesas) gribas teikt: gluži otrādi, nāve ir dievība, filozofa labdare, jo „dvēseli atraisa no saistības ar ķermeni“²⁴ un tātad prātu, šķiet, atbrīvo no miesīgām sāpēm un baudām, kas prāta orgāniem neļauj darīt savu darāmo, tāpat kā pašapzināšanās neļauj pareizi funkcionēt ķermeņa orgāniem.²⁵ Visu filozofijas vēsturi, kas daudz stāsta par domāšanas objektiem, bet maz – par

²⁴ Platons. *Faidons (Phaedo)*. 64–67. [Latviski: Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons*. 105.–111. lpp.]

²⁵ Salīdz. ar Paul Valéry. *Discours aux Chirurgiens // Variété*. Vol. I. P. 916.

domāšanas procesu un par domātāja ego pārdzīvojumiem, caurvij īstens *brāļu karš* starp cilvēka veselo saprātu (šo sesto maņu, kas pārējās piecas pieskaņo dienišķajai pasaulei) un cilvēka domātspēju un prāta prasībām, kas viņam laiku pa laikam liek uz pailgu brīdi no šā dienišķā izslēgties.

Filozofi šo brāļu karu interpretējuši kā dabisku vairākuma un tā uzskatu naidīgumu pret mazākumu un tā patiesību; taču vēstures faktu, ar kuriem tādu interpretāciju varētu pamatot, ir ļoti maz. Protams, ir Sokrata tiesāšana, kas, iespējams, Platonu pamudinājusi Alas alegorijas beigās (kur filozofs, kas viens pats lidinājies Ideju augstumos, atgriežas alas tumsībā pie ieslodzījuma biedriem) pateikt, ka vairākums, ja vien spētu, mazākumu sagūstītu un nonāvētu. Šī Sokrata tiesāšanas interpretācija atbalsojas visā filozofijas vēsturē līdz pat Hēgelim. Tomēr, nemaz nerunājot, ka vairākos aspektos Platona versija par šo notikumu ir pamatoti apšaubīta,²⁶ tādus piemērus, kur vairākums filozofiem pēc savas iniciatīvas būtu pieteicis karu, vēstures annālēs ir grūti atrast. Īstenībā ar mazākumu un vairākumu ir bijis gluži otrādi. Tieši filozofs pats pameta Polisu un, vēlāk atgriezies, tajā palikušajiem labākajā gadījumā sludināja, ka viņi ļaujoties maldiem, prāta piepūlēšanas vietā uzticēdamies maņām, lēti ticēdami dziesminiekiem un par skolotāju ņemdami pūli, bet sliktākajā gadījumā pārmeta, ka viņi esot mierā ar tādu dzīvi, kurā valda tikai jutekliskas baudas un lopiska pierīšanās.²⁷ Šķiet gluži skaidrs, ka pūlis nespēj līdzināties filozofam, taču tas jau nenozīmē, ka tie, kuri nodarbojas ar filozofiju, būtu, kā apgalvojis Platons, vairākuma „neizbēgami nosodīti“ un vajāti līdzīgi „cilvēkam, kas nokļuvis starp plēsīgiem zvēriem“.²⁸

Filozofs dzīvo vienatnē, taču šo vienatni ir brīvi izvēlēties, un Platons pats, minēdams apstākļus, kuri dabiski veicinot, ka „cēlākajiem cilvēkiem“ attīstās filozofa talants, vairākuma naidīgumam nemaz nepievēršas. Nē, viņš runā par trimdiniekiem, par „dižgaru, kas dzimis nenozīmīgā valstiņā, kuras norises nav .. ievēribas cienīgas“ un par citiem apstākļiem (piemēram, vāju veselību), kas šos cēlākos cilvēkus piespiežot aiziet no vairākuma

²⁶ Sk. N. A. Grinberga analīzi: Nathan A. Greenberg. Socrates' Choice in the *Crito* // *Harvard Studies in Classical Philology*. 1965. Vol. 70. No 1.

²⁷ Hērakleīts (*Heraclitus*). 104., 29. fragm. [Salīdz. ar latvisko izdevumu *Pirms-sōkratisko domātāju darbu fragmenti* / Tulk. Māris Vecvagars, Ināra Ķemere. R., 1994. 145., 108. lpp.]

²⁸ Platons. Valsts. 494a, 496d. [Salīdz. ar latvisko izdevumu *Platons. Valsts* / Tulk. Gustavs Lukstiņš. R., 1982. 124.–125. lpp.]

sabiedriskās dzīves.²⁹ Var jau būt, ka šī otrādi apvērstā aina, kur karu starp domāšanu un veselo saprātu izraisa mazākuma sacelšanās pret vairākumu, šķiet mazliet ticamāka un labāk dokumentēta (proti, nenoklusē filozofa pretenzijas uz valdīšanu pār citiem) nekā filozofa tradicionālā vajāšanas mānija, taču diez vai tā ir tuvāk patiesībai. Visticamākais veselā saprāta un „profesionālās“ domāšanas strīda izskaidrojums tomēr ir iepriekš jau minētā nostādne (ka tas ir brāļu karš filozofu pašu nometnē), jo visi iebildumi, kurus veselais saprāts varētu celt pret filozofiju, pirmajiem neapšaubāmi būtu jāapzinās filozofiem pašiem. Un Platons (citādā kontekstā, kur „filozofa cienīga“ valsts nav viņa uzmanības lokā) ar smiekliem atvairā jautājumu, vai dievišķām lietām nodevies cilvēks tiek galā arī ar ko cilvēcisku.³⁰

Vairākuma dabiskā reakcija uz filozofa rūpēm un viņa nodarbošanās šķietamo nelietderīgumu ir smieklī, nevis naidīgs. Šie smieklī ir nevainīgi un pavisam citādi nekā izsmieklis, ar kādu nereti pret oponentu vērsas nopietnos disputos, kur tas tiešām var kļūt par briesmīgu ieroci. Taču Platonam, kas „Likumos“ aicināja stingri aizliegt katru literāru darbu, kurā izsmiets kāds pilsonis,³¹ izsmieklis rādījās jebkuros smieklos. Šis bailes no izsmiešanas daļēji izpaužas pret dzejniekiem un it īpaši komēdiju rakstniekiem vērstajos politisko dialogu „Likumi“ vai „Valsts“ fragmentos, taču pavisam noteikti – tajā pilnīgajā nopietnībā, ar kādu Platons atstāsta, kā smējusies trāķiešu zemnieku meitene, kad Talēts, paceltu galvu vērodams debess spidekļu pārvietošanos, iekritis akā. Meitene zobojusies, ka „viņš tiecoties izzināt debesu lietas, bet to, kas .. pie kājām, nemaz nepamanot“. Platons piebilst: „Tādas zobgalības var izpelnīties ikviens, kurš savu mūžu ziedo filozofijai. .. par viņu .. smiesies ne tikai jaunas trāķietes, bet arī visa pārējā vienkāršā tauta [jo] .. ar savu bezpalīdzību viņš izskatās pēc muļķa.“³²

²⁹ Platons. Valsts. 496a ff. – Angliski citēts pēc izdevuma Francis MacDonald Cornford. *The Republic of Plato*. P. 203–204. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. *Valsts* / 1982. 124.–125. lpp.]

³⁰ Platons. Filēbs (*Philebus*). 62b.

³¹ Platons. Likumi. 935. Strīdos „katrs atļaujas pretinieku izsmiet. .. apvainot bez zobošanās nav iespējams. Tāpēc komēdiju, jambu vai lirisku dziesmu sacerētājiem stingri jāaizliedz jebkuru pilsoni izsmiet .. un nepaklausīgie no zemes jāizraida“. – Tomēr darbā „Valsts“ ir arī tādas vietas (sk. 394 ff, 606 ff), kas nemaz neliecina, ka bailēm no izsmieklā tādos gadījumos būtu bijusi kāda loma. [Latviski: Platons. *Valsts*. R., 1982. 73. lpp. un tālāk, 169. lpp.]

³² Platons. Teaitēts (*Theaetetus*). 174a–d.

Divaini, ka visā garajā filozofijas vēsturē tikai Kants (būdams visnotaļ brīvs no filozofu raksturīgajiem trūkumiem) atskārta, ka varbūt spekulatīvās domāšanas talants ir līdzīgs dāvanai, „ar kuru Jūnona apveltīja Teiresiju, tam atņemdama acu gaismu, lai piešķirtu pareģotspēju“. Kants uzskatīja, ka iespēja tuvu iepazīt citu pasauli „ir sasniedzama, vienīgi zaudējot kādu no maņām, kas vajadzīgas šajā pasaulē“. Katrā ziņā liekas, ka Kants vienīgais no filozofiem ir bijis pietiekami suverēns, lai pievienotos parasto cilvēku smiekliem. Varbūt nemaz nezinādams Platona stāstu par trāķiešu meiteni, viņš ar smalku humoru apraksta gandrīz identisku atgadījumu ar Tiho Brahi un viņa kučieri: kāda nakts brauciena laikā astronoms ieteicies, ka derētu orientēties pēc zvaigznēm, lai atrastu īsāko ceļu, bet kučieris atbildējis: „Mans godāts kungs, varbūt jūs daudz zināt par debess spidekļiem, taču šeit uz zemes jūs esat muļķis.“³³

Pieņemot, ka filozofam nav vajadzīgs „pūlis“, no kura allaž varētu uzzināt, vai viņš neizturas „muļķīgi“ (veselais saprāts, kas filozofam kopīgs ar visiem citiem, ir pietiekami modrs, lai viņš vienmēr nojaustu, vai pūlis par viņu nesmesies), tātad pieņemot, ka starp veselo saprātu un spekulatīvo domāšanu noris tikai brāļu karš filozofa paša apziņā, tuvāk palūkosimies, kāda filozofijai radniecība ar nāvi. Ja uz lietām mēs raugāmies no parādību pasaules, tās dienišķās pasaules, kurā esam parādījušies piedzimstot un no kuras izzudisim nomirstot, gluži dabiski šķiet, ka mēs vēlamies izzināt savu dienišķo dzīvotni un krāt jebkādas zināšanas par to. Tā kā domāšanai jāiziet ārpus parādību pasaules, tad domādami mēs no tās esam izslēgušies jeb, metaforiski runājot, esam izzuduši; ja par šo izslēgtību spriež pēc tā, kas šķiet dabisks, un turklāt spriež no veselā saprāta viedokļa, tajā var saskatīt mūsu pašu galīgās aiziešanas jeb nāves priekšizbaudi.

Tieši tā to „Faidonā“ aprakstījis Platons: no pūļa viedokļa raugoties, filozofi nedara neko citu, kā tiecas pēc nāves, un vairākums, ja to tas vispār interesētu, varētu secināt, ka filozofiem tiešām labāk būtu nomirt.³⁴ Platons nav sevišķi pārliecināts, ka vairākums maldās, viņš tikai uzskata, ka vairākums nezina, kā tas būtu jāsaprot. „Īstam filozofam“, kas mūžu aizvada domādams, ir divas vēlēšanās: pirmā – kaut viņš būtu brīvs no jebkādam darīšanām un it īpaši no sava ķermeņa, par ko allaž jā rūpējas un kas „visur jaucas mūsu pētījumos, rada traucējumus, nemieru un

³³ Immanuel Kant. Träume eines Geistersehers // *Werke*. Bd. I. S. 951.

³⁴ Platons. Faidons (*Phaedo*). 64. [Latviski: Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons*. 105.–107. lpp.]

apmulsumu³⁵; otrā – kaut varētu pārcelties dzīvot viņpasaulē, kur visas tās lietas, ar ko nodarbojas domāšana, piemēram, patiesība, taisnība un daile, būtu tikpat viegli aizsniedzamas un reālas kā tās, kas tagad uztveramas ar ķermeņa maņām.³⁶ Pat Aristotelis kādā populārā darbā atgādina par „svēt-laimīgo salām“, kas svēt-laimīgas esot tāpēc, ka tajās „cilvēkiem itin nekā nevajag un nekas cits tur viņiem nevar noderēt, tā ka atliek vienīgi domāt un apcerēt (*theōrein*), t. i., tas, ko jau tagad saucam par brīvu dzīvi“³⁷. Vārdu sakot, domāšanai raksturīgie apvērsumi nepavisam nav nevainīgi. „Faidonā“ domāšana apvērš visas attiecības: cilvēki, kas dabiski no nāves vairās kā no lielākā ļaunuma, tagad tai pievēršas kā lielākajam labumam.

Protams, tas viss teikts šķelmīgi jeb, akadēmiskāk izsakoties, domāts metaforiski; filozofi nav slaveni ar pašnāvībām, un pašnāvnieki nav pat tie no viņiem, kas piekrit Aristotelim (pārsteidzoši personīgā piezīmē darbā „*Protreptikos*“³⁸), ka tam, kurš vēlas istu baudu, vajag vai nu filozofēt, vai šķirties no dzīves, jo viss pārējais ir muļķīgas plāpas un blēņas. Taču nāves metafora jeb, pareizāk, pārstatījums, kur dzīve samainīta vietām ar nāvi (tas, ko parasti sauc par dzīvi, ir nāve, bet tas, ko parasti sauc par nāvi, ir dzīve), nav patvaļīga, kaut gan varētu raudzīties arī ne tik dramatiski: ar to, ka domāšana aizvāc visu, kas ir tuvu, tādējādi kļūdamā akla pret jutekliski doto, tā sev iedibina tādus apstākļus, lai atbrīvotos vieta, kur izpausties tālajam. Pavisam vienkārši izsakoties, viss, kas ir klāt, izdaudzina tajā filozofa izklaidībā ir prom (jo klātējs viņa prātam ir kas īstenībā neklātējs), un tādējādi prom ir arī viņa paša ķermenis. Nedz filozofa naidam pret politisko dzīvi, „ļaužu nenozīmīgo darbošanos“³⁹, nedz viņa naidam pret ķermeni nav sakara ar personisku pārliecību un uzskatiem; šis naidis sakņojas pašā pieredzē. Kad cilvēks domā, tas savu ķermeniskumu neapzinās, un tieši šī pieredze Platonam lika ķermeni pametušajai dvēselei piedēvēt nemirstību, bet Dekartam – secināt, „ka dvēsele spēj domāt bez ķermeņa, turklāt, kamēr dvēsele saistīta pie ķermeņa, tās darbību var apgrūtināt ķermeņa orgānu sliktās noslieces“⁴⁰.

³⁵ Platons. Faidons (*Phaedo*). 66. [Latviski citēts pēc izdevuma Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons*. 67. lpp.]

³⁶ Turpat. 65. [Latviski: Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons*. 107.–108. lpp.]

³⁷ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. Frankfurt, 1969. B43.

³⁸ Turpat. B110.

³⁹ Platons. Valsts. 500c. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. *Valsts*. 125. lpp.]

⁴⁰ René Descartes. *Lettre de mars 1638 // Oeuvres et Lettres*. P. 780.

Atmiņas dieviete Mnēmosīne ir mūzu māte, un atmiņēšanās – visbiežāk sastopamā un viselementārākā domāšanas izpausme – ir vērsta uz tādām lietām, kuru nav klāt, kuras manām maņām ir zudušas. Tomēr neklātējais, kas ir atsaukts un kļuvis prātam klātējs (kāda persona, notikums, pieminekļis), nevar rādīties tā, kā rādījies maņām, – itin kā atmiņēšanās būtu kāda burvestība. Lai tas rādītos tikai prātam, tas vispirms jāatjuteklisko; spēja jutekliskos lietu tēlus pārvērst priekšstatos ir tā sauktā iztēle. Bez šās spējas, kas neklātēju padara atjutekliskoti klātēju, nebūtu iespējami nekādi domāšanas procesi un nekādi domu pavedieni. Tādējādi par „sabošanās“ domāšana uzlūkojama ne tikai tāpēc, ka tā apstādina jebkuru citu darbību, kas nepieciešama, lai dzīvotu un paliktu dzīvs, bet arī tāpēc, ka tā apgriež otrādi visas parastās attiecības: tas, kas ir tuvu un tieši rādās mūsu maņām, tagad ir tālu prom, toties klāt ir kas tāls. Domādama es neesmu tur, kur esmu īstenībā; man apkārt ir nevis maņu objekti, bet gan nevienam citam neredzami tēli. Ir tā, it kā es būtu pārcēlusies kādā sapņu valstībā, neredzamu lietu zemē; ja es nespētu atminēties un iztēloties, par šīm lietām es nekā nezinātu. Domāšana atceļ atstatumus – ne vien telpā, bet arī laikā. Es varu ielūkoties nākotnē – par nākotni domāt tā, it kā tā jau būtu klāt, – un atminēties pagātnei, it kā tā nemaz nebūtu zuduši.

No ikdienas pieredzes pazīstamo laiku un telpu pat iedomāties nevar bez nepārtrauktības, kas no tuvējā stieptos uz tālino, no *tagadnes* – uz pagātnei un nākotnei, no *šejienes* – jebkurā izplatījuma virzienā (pa labi un pa kreisi, uz priekšu un atpakaļ, augšup un lejup), tāpēc ir pamats apgalvot, ka domāšana atceļ ne tikai atstatumus, bet arī pašu laiku un telpu. Es gan nezinu nevienu filozofisku vai metafizisku jēdzienu, kas būtu droši saistāms ar pieredzes atziņām par to, kā domāšana atceļ telpu, taču esmu diezgan pārliecināta, ka vārdkopa *nunc stans* ‘stāvošā tagadne’ viduslaiku filozofijā par mūžības simbolu jeb „*nunc aeternitatis*“ (Dunss Skots) kļuva tieši tāpēc, ka ticami izteica to, kas pieredzēts meditācijās un kontemplācijās – divos domāšanas modos, kas bija pazīstami kristietībai.

Vispirms šajā sakarā runāšu par atjutekliskotiem maņu objektiem, t. i., par neredzamām parādību pasaules lietām, kas uz laiku izzudušas no uztveres lauka vai arī to vēl nav sasniegušas un kas mums par klātējām kļūst, kad tās iedomājamies – atminamies vai paredzam. Kas īsti tādos gadījumos notiek, reiz par visām reizēm pateikts sengrieķu stāstā par Orfeju un Euridiki. Orfejs nolaižas Aīda valstībā atgūt mirušo sievu Euridiki. Viņam apsola, ka sievu viņš atdabūšot, ja vien ievērošot kādu noteikumu: kad Euridike viņam sekošot, viņš nedrīkstēšot uz to atskatīties.

Taču, kad abi jau tuvojas dzīvajai pasaulei, Orfejs paskatās atpakaļ un Euridike acumirkli izzūd. Precizāk, nekā būtu iespējams izklāstīt jebkādā terminoloģiskā valodā, senais mīts pasaka, kas notiek, tiklīdz domāšanas process izbeidzies un atgriežas dienišķā pasaulē: visas neredzamās lietas kā nebijušas izgaist. Trāpīgi ir arī tas, ka šis mīts attiecas uz atminēšanos, nevis nākotnes iedomāšanos. Spēja iedomāties nākotni rodas no spējas atminēties pagātnei, bet tā savukārt rodas no vēl elementārākās spējas fiziski neklāstējas lietas atjutekliskot un padarīt prātam *klātējas* (nevis tikai *zināmas*). Spēja domāt radīt fantastiskas būtnes, tādas kā vienradzis un kentauris, vai izdomātus stāsta varoņus – spēja, ko parasti sauc par *produktīvo* iztēli, – būtībā ir pilnīgi balstīta uz tā saukto reproduktīvo iztēli; „produktīvā“ iztēle jaunā veidā sakārto no redzamās pasaules aizgūtus elementus, kas tik brīvi izmantojami tāpēc, ka domāšana tos jau ir atjutekliskojuši.

Domāšanas objektu tēlus preparē nevis jutekliskā uztvere, kurā lietas izjūtas tieši un tuvu, bet gan iztēle, kas tai seko. Jautāt „Kas ir laime?“, „Kas ir taisnīgums?“, „Kas ir zināšanas?“ un tamlīdzīgi spējam tikai tad, kad jau esam sastapuši laimīgus un nelaimīgus cilvēkus, pieredzējuši taisnīgu un netaisnīgu rīcību, izjūtuši vēlmi kaut ko izzināt un pārdzīvojuši tās piepildīšanos vai nepiepildīšanos. Turklāt vēl vajag, lai tiešos pieredzējumus mēs būtu pārcilājuši domās, paši *vairs nebūdami* norises arēnā. Atkārtotju: katra doma ir pēcdoma. Jebko maņām dotu pārcilādami iztēlē, mēs to *atjutekliskojam*. Tikai ar tādiem – nu jau nemateriāliem – sajūtu dotumiem var nodarboties domāšana. Atjutekliskošana notiek pirms jebkādas domāšanas – tiklab apjēdzošas, kā izzinošas. Vienīgi tīri loģiska spriešana – kur prāts stingri pēc paša likumiem no gatavām premisām veido deduktīvu secinājumu ķēdes – ir pilnīgi sarāvusi jebkādas saites ar tiešiem pieredzējumiem; tas iespējams tikai tāpēc, ka premisu – gan konstatējumu, gan hipotēzi – pieņem par pašsaprotamu, tāpat par tādu, kas ar domāšanu nav jāpārbauda. Bez *iepriekšēja* atjutekliskojuma nav pat *pastāstāms* (ne patiesi, ne sagrozīti), kas noticis. Sengrieķu valodā šī iepriekšējība pat atspoguļota leksikā: vārds *zināt*, to jau esmu aprādijusi, ir atvasināts no vārda *redzēt*. Redzēt ir *idein*, zināt ir *eidenai*, t. i., *būt redzējamam*. Vispirms redz, pēc tam zina.

Teikto pārveidosim saskaņā ar mūsu nolūku: katra doma gan rodas no pieredzējumiem, taču nekādi pieredzējumi, kamēr tos vēl nav apstrādājuši iztēle un domāšana, nedod nedz ko jēgturīgu, nedz pat tikai sakarīgu. Ja skatpunkts ir domāšana, dzīvei tās tīrajā klātienē nav saskatāma nekāda jēga; ja skatpunkts ir dzīves tiešums un sajūtāmā pasaule, domāšana

šķiet (kā konstatēja Platons) dzīva nāve. Filozofs, kas mīt „domu zemē“ (Kants)⁴¹, uz to visu, dabiski, sliecas lūkoties domātāja ego skatījumā – un domātājs ego dzīvu nāvi savukārt saskata dzīvē bez jēgas. Nebūdamas idētisks ar īsteno patību, tas neapzinās, ka ir izslēdzies no dienišķās parādību pasaules: domātājam ego izskatās, ka neredzamās lietas ir iznākušas priekšplānā un ka neskaitāmās parādību pasaules lietas, kas jau ar savu klātbūtni vien neļauj prātam koncentrēties un darboties, slēpušas un slēpj nekad neredzamu Bijumu, kas atklājas tikai prātam. Citiem vārdiem sakot, stāvokli, ko veselais saprāts uztver kā acīmredzamu prāta izslēgtību no pasaules, prāts pats uztver kā „Bijuma izslēgtību“ jeb „Bijuma aizmirstību“ – *Seinsentzug* jeb *Seinsvergessenheit* (Heidegers). Un tāds šis stāvoklis tiešām ir: ikdienas dzīve – „To“ dzīve – noris tādā pasaulē, kurā nav itin nekā no prātam „redzamā“.

Jēgas meklēšanai raksturīgs ne jau tikai tas, ka ikdienas dzīves norisēs tā nav sastopama un tur no tās arī nebūtu nekāda labuma, turklāt tās rezultāti joprojām ir nenoteikti un nav pārbaudāmi; domāšana kaut kādā ziņā ir arī pašdestruktīva. Kants savās personīgajās piezīmēs, kas publicētas pēc viņa nāves, rakstīja tā: „Es neatzīstu likumu, ka to, kas pierādīts, izmantojot tiro p r ā t u, vairs nevajadzētu apšaubīt, it kā tā būtu neapstrīdama aksioma“ un „Es nepiekritu, .. ka, ja cilvēks sevi par kaut ko ir pārliecinājis, tad viņš par to vairs nedrīkst šaubīties. Tīrā filozofijā tas nav iespējams. *Prātam pret to ir dabiska nepatika*“.⁴² (Kursīvs mans. – *Aut.*) Iznāk, ka ar domāšanu ir tāpat kā ar Pēnelopes austro drānu: cik pa nakti sastrādā, tik ik rītu izārda.⁴³ Domātvajadzību taču nespēj remdēt „gudru vīru“ deklarētās galīgās patiesības; tā apmierināma tikai ar domāšanu, un vakar domātās domas šodien šo vajadzību apmierinās tikai tik, cik es vēlos un spēju tās domāt no jauna.

Mēs aplūkojam domāšanas spilgtākās īpašības – izslēgtību no veselajam saprātam pazīstamās parādību pasaules, pašdestruktīvo tieksmi iznīcināt

⁴¹ Šās vietas atsauci mums nav izdevies atrast. – *Angliskā izdevuma redaktora piezīme.*

⁴² Kant's handschriftlicher Nachlass. Bd. V // *Kant's gesammelte Schriften* : Akademie Ausgabe. Bd. XVIII. 5019, 5036.

⁴³ Platons dialogā „Faidons“ (84a) „Pēnelopes nebeidzamo aušanas darbu“ piemin ar pretēju jēgu: „Filozofa dvēsele“, no baudu un bēdu jūga atbrīvota, nerikojas kā Pēnelope, kas savu audumu izārda. Rēķināšanas (*logismos*) atpēstīta no baudām un bēdām, kas to „pienaglo“ pie miesas, dvēsele (Platona domātājs ego) maina iedabu un tagad nevis rēķina (*logizesthai*), bet gan „vēro“ (*theasthai*) patieso, dievišķo“ un „paliek aizvien kopā ar to“. [Latviski citēts pēc izdevuma P l a t o n s. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons*. 134.–135. lpp.]

savus rezultātus, refleksivitāti un apzinātību (es pati apzinos, ka pašlaik domāju), kā arī to divainību, ka sava prāta amplitūā es izjūtu vienīgi tikmēr, kamēr prāts darbojas, un tātad domāšana nav neapstrīdami pasludināma par vienu un pat visaugstāko cilvēka sugas īpatnību: cilvēks definējams kā „runātājdzīvnieks“ Aristoteļa izpratnē (*logon echōn* ‘tāds, kam piemīt valoda’), nevis kā „domātājdzīvnieks“ jeb *animal rationale*. Neviena minētā domāšanas īpašība nav palikusi filozofu neievērota. Taču ir kas interesants: jo „profesionālāks“ bijis kāds domātājs un jo diženāks tas iezīmējies filozofijas tradīcijā, jo vairāk tas tiecies rast ceļus un paņēmienus, kā šīs būtīgās īpašības pārinterpretēt tā, lai atvairītu veselā saprāta iebildumus, ka domāšana ir nelietderīga un no dzīves atrauta. To, cik gari un plaši izklāstīti jaunie interpretējumi, un to, cik augstā argumentācijas līmenī filozofi tos pamatojuši, nebūtu iespējams izskaidrot, ja tie būtu domāti daudzīnātajam pūlim (tas par filozofiskiem strīdiem tik un tā nav interesējis un ir palicis laimīgā neziņā) un uz tādu pārinterpretēšanu galvenokārt nebūtu vedinājis filozofu pašu veselais saprāts un iekšēja nedrošība, kas neizbēgami rodas, ja veselo saprātu apspiež. Tas pats Kants, kurš domāšanā pieredzēto kā lielu noslēpumu uzticēja tikai savām piezīmju grāmatiņām, publiski paziņoja, ka esot līcis pamatus visām metafizikas sistēmām, kādas pastāvēs nākotnē, bet Hēgelis, pēdējais un oriģinālākais sistēmu veidotājs, domāšanas pastāvīgo atsacīšanos no saviem rezultātiem iztulkoja kā vareno nolieguma spēku, bez kā nevarētu būt nekādas kustības un attīstības. Pēc Hēgeļa mācības, prāta domātās domas kā nebijušas atceļ tā pati nepielūdzamā attīstības cēlonības ķēde, kura no diģļa līdz auglim vada dzīvo dabu un kurā katra kārtējā fāze „noliedz“ un izvītro iepriekšējo, – tikai ar to atšķirību, ka domāšanas pašatcelsmi, ko „pastarpina apziņa un griba“, prāta darbība, var uzlūkot par „paštapšanu“: „Prāts ir tikai tas, par ko tas sevi padara, un tas sevi īstenībā padara par to, kas (iespējamībā) tas jau ir.“ Starp citu, te paliek neatbildēts, kurš ir bijis šās prāta iespējamības pirmradītājs.

Hēgelim pievērsos tāpēc, ka lielu daļu no viņa sarakstītā, it īpaši „Gara fenomenoloģijas“ priekšvārdu, var lasīt kā nepārtrauktu polemiku pret veselo saprātu. Jau savas darbības sākumā (1801. gadā) viņš izaicinošā tonī (acīmredzot vēl būdams Platona trāķietes un tās nevainīgo smieklu aizskarts) paziņoja, ka „filozofijas pasaule [veselā saprāta skatījumā ir] tāda pasaule, kas apgriezta kājām gaisā“⁴⁴. Tāpat, kā Kants savu filozofisko

⁴⁴ Georg W. F. Hegel. Über das Wesen der Philosophischen Kritik // Hegel Studienausgabe. Frankfurt, 1968. Bd. I. S. 103.

darbību bija uzsācis, mēģinot labot „p r ā t a skandālu“, to, ka p r ā t s, ja vēlētos kaut ko izzināt, sapītos paša antinomijās, Hēgelis savējo uzsāka, mēģinot labot kantiskā p r ā t a mazspēju, to, ka „tas nevarētu sasniegt nekā vairāk kā Ideālo un Jābūtību“, un paziņoja, ka, pateicoties Idejai, p r ā t s, gluži pretēji, esot *das schlechthin Mächtige* – pati varenība.⁴⁵

Mūsu tēmas sakarā Hēgelis ir nozīmīgs ar to, ka, pēc dabas vienlidz apdāvināts kā domātājs un kā vēsturnieks, viņš varbūt vairāk nekā jebkurš cits filozofs sniedzis liecības par brāļu karu starp filozofiju un veselo saprātu. Hēgelis saprata, ka domātāja ego pieredzējumu spraugums izskaidrojams ar to, ka tie ir tīra darbība: „Prāta būtība .. ir *darbošanās*. Prāts pats sevi padara par to, kas tas būtībā ir; prāts ir paša darbības auglis, paša veikums.“ Tāpat Hēgelis saprata, ka prāts ir refleksivs: „Savā nerimtigajā darbīgumā tas ir aizņemts tikai ar sevi pašu.“⁴⁶ Viņš pat savdabīgi atzina, ka prāts tiecas iznīcināt savas darbības rezultātus: „Tātad prāts ar sevi karo. Prātam sevi nākas pieveikt kā paša ienaidnieku un grūtu šķērslī.“⁴⁷ Taču tamlīdzīgas spekulatīvā p r ā t a noskārsmes par to, ko šis p r ā t s īstenībā dara, kad izskatās, ka tas nedara neko, Hēgelis pārvērta dogmatiskās atziņās, ko traktēja kā izziņas rezultātus, lai tās varētu iestrādāt visaptverošā sistēmā, kurā tās būtu tikpat reālas kā citu zinātņu rezultāti, ko viņš savukārt nosodīja kā būtībā bezjēdzīgus veselsaprātiskas spriešanas produktus jeb kā „defektīvas atziņas“. Šī arhitektoniski stingrā *sistēma* gaisīgajām spekulatīvās domāšanas noskārsēm tiešām var piešķirt vismaz kādu realitātes nokrāsu. Ja pieņem, ka patiesība ir domāšanas augstākais mērķis, tad jāsecina, ka „patiesība ir reāla vienīgi kā sistēma“; vienīgi tāda mentāla artefakta izskatā tai ir kādas izredzes parādīties un iemantot to ilgstamības minimumu, ko prasām no visa reālā, – kā spriedums vien tā diez vai viedokļu sadursmēs izdzīvotu. Lai nodrošinātos, ka izdevies izskaust veselā saprāta priekšstatu, ka domāšana nodarbojas ar abstrakcijām un nevajadzīgām lietām, ko tā nemaz nedara, Hēgelis kā vienmēr polemiski deklarēja, ka „Būšana ir Domāšana“ (*dass das Sein Denken ist*), ka „reāls ir vienīgi garīgais“ un ka *īstenībā ir vienīgi tas vispārējais*, ar ko nodarbojas domāšana.⁴⁸

⁴⁵ Georg W. F. Hegel. *Philosophie der Weltgeschichte* / Hrsg. von G. Lasson. Leipzig, 1917. Bd. II. S. 4–5.

⁴⁶ Georg W. F. Hegel. *Reason in History* / Trans. Robert S. Hartman. Indianapolis; New York, 1953. P. 89.

⁴⁷ Georg W. F. Hegel. *Reason in History*. P. 69. – Citātu autore dod savā tulkojumā.

⁴⁸ Georg W. F. Hegel. Introduction // *The Phenomenology of Mind*.

Neviens nav enerģiskāk par Hēgeli cīnījies ar atsevišķo, ar šo mūžīgo domāšanas klupšanas akmeni, ar lietu neapstrīdamo klātbūtni, ko nekāda domāšana nespēj ne tvert, ne izskaidrot. Viņaprāt, filozofijas augstākais uzdevums ir izskaust nejaušo, bet viss atsevišķais, viss, kas eksistē, pēc definīcijas ir nejaušs. Filozofija atsevišķās lietas aplūko kā veseluma daļas, bet veselums ir sistēma – spekulatīvās domāšanas radīts veidojums. Tāds veselums, no zinātnes viedokļa raugoties, nevar būt nekas vairāk kā ticama hipotēze, kas, visas atsevišķās lietas ietverdama visaptverošā domā, tās pārvērš par domu objektiem un tādējādi kopā ar nejaušumu tām atņem reālumu – skandalozāko no to īpašībām. Tieši Hēgelis sludināja, ka „pienācis laiks filozofiju paaugstināt par zinātni“, un vienkāršo gudrības mīlēšanu (*philosophia*) vēlējās pārvērst pašā gudrībā (*sophia*). Tā viņam sevi izdevās pārliecināt, ka „domāt nozīmē rīkoties“, bet to šī visvienatnīgākā nodarbe nespēj, jo rīkoties ir iespējams vienīgi „kopdarbībā“, vienīgi kopīgi un saskaņoti ar sev līdzīgiem, tātad eksistenciālā situācijā, kas domāt faktiski liedz.

Ar visām šīm teorijām, kas veidotas tā, lai aizstāvētu spekulatīvo domāšanu, krasi kontrastē slavenais, dīvainā kārtā ne ar ko nesaistītais un vienmēr nepareizi tulkotais piebildums tajā pašā „Fenomenoloģijas“ priekšvārdā; tas tieši, nesistematizēti pauž Hēgeļa oriģinālo spekulatīvās domāšanas pieredzi: „Tātad patiesība ir bakhanāliskas dzīres, kurās neviens dalībnieks [t. i., neviena atsevišķa doma] nav skaidrā, un, tā kā katrs dalībnieks [katra doma], kas nošķiras [no domu virknes, pie kuras tā pieder], līdz ar to arī izgaist, tad šīs dzīres tikpat labi ir dzidr, netraucēts miers.“ Tā, viņaprāt, domātājam ego manifestējas „patiesības dzīve“ – patiesības, ko iedzīvinājusi pati domāšana. Domātājs ego var nezināt, vai cilvēks un pasaule ir reāli vai (kā īpaši indiešu filozofijā) tikai vīzija; tas vienīgi zina, ko nozīmē būt „dzīvam“ tādā paciltībā, kura, kā Niče teicis, allaž robežojas ar „skurbumu“. Cik dziļi šis skatījums ieaudies visā „sistēmā“, var novērtēt, kad tas atkal parādās „Fenomenoloģijas“ beigās: tur tas likts pretī „nedzīvīvajam“ – uzsvars vienmēr ir uz *dzīvību* – un pausts neprecīzi citētās Šillera vārmās: „No tās garu karalistes kausa / Prāta bezgalība puto.“ („*Aus dem Kelche dieses Geisterreiches / schäumt ihm seine Unendlichkeit.*“)

11. DOMĀŠANA UN DARĪŠANA: SKATĪTĀJS

Esmu pievērsusies domāšanas īpašajām grūtībām, kas, iespējams, izskaidrojamas ar to, ka domāšana tik radikāli izslēdzas no pasaules. Ar gribēšanu un spriešanu tā nav: tās gan pārtiek no tā, ko domāšana sagatavojusi savās refleksijās par to objektiem, taču pašas tādās refleksijās neļaujas iesaistīties; gribēšanas un spriešanas objekti ir atsevišķas lietas, kam ir stabila mājvieta parādību pasaulē, no kuras gribētājs vai spriedējs prāts izslēdzas tikai uz laiku un ar nodomu vēlāk atgriezties. Īpaši tas sakāms par gribu, kurai izslēgtības fāzē raksturīga visspēcīgākā no refleksivitātēm – atgriezeniska iedarbība uz sevi pašu. Gribai tās *volo me velle* ir daudz raksturīgāks nekā domāšanai tās *cogito me cogitare*. Tomēr visiem trim darbības veidiem ir kas kopīgs: tas ir īpašais *miers* – jebkādas darīšanas vai satraukuma trūkums, izslēgtība no tiešās ieinteresētības, kura mani tā vai citādi padara par reālās pasaules daļu, un no partejiskuma, kas ar šo ieinteresētību saistīts; iepriekš (79.–80. lpp.) šo izslēgtību esmu minējusi kā jebkuras spriešanas priekšnosacījumu.

Vēsturiski tāda izslēgtība no darīšanas ir visenāk postulētais prāta dzīves nosacījums. Savā agrīnajā, pirmatnīgajā veidā šis pieņēmums balstās uz atklājumu, ka to, ko rāda jebkurā izrādē, var redzēt un saprast nevis aktieris, bet gan vienīgi *skatītājs*. Šis atklājums stiprināja grieķu filozofu pārliecību, ka viscēlāk ir dzīvot kontemplatīvi – tikai apcerīgā vērošanā; tādās dzīves elementārākais nosacījums – pēc šās idejas pamatlicēja Aristoteļa domām⁴⁹ – ir *scholē*. Tas nav vaļas laiks tagadējā izpratnē, brīvais bezdarbības laiks, kas paliek pēc dienas darba, „kurā apmierina eksistences vajadzības”⁵⁰. Nē, *scholē* ir tiša rīcība: no parastās darbošanās, ko nosaka ikdienas vajadzības (*hē tōn anankaiōn scholē*), cilvēks tiši atturējās (*schein*), tiši vairījās, lai nodotos vaļai (*scholēn agein*), kas savukārt bija jebkuras citas darbības īstenais mērķis, kā miers Aristoteļa skatījumā bija īstenais kara mērķis. Atpūta un spēles, ko tagad uzskata par dabiskajiem vaļas laika darbības veidiem, toreiz piederēja pie *a-scholia*, pie nevaļas stāvokļa, jo spēle un atpūta ir nepieciešamas, tās atjauno cilvēku strādātspēju, kuras uzdevums ir gādāt par dzīves pamatvajadzībām.

⁴⁹ Aristotelis. Politika. 7. grām., 15. nod. 1269a35, 1334a15.

⁵⁰ Paul Weiss. A Philosophical Definition of Leisure // *Leisure in America: Blessing or Curse* / Ed. J. C. Charlesworth. Philadelphia, 1964. P. 21.

Ši tīšā, aktīvā nepiedalīšanās dzīves dienīšķajās nodarbēs – varbūt tās senākajā un katrā ziņā vienkāršākajā formā – redzama Pītagoram piedēvētā alegorijā, ko atstāsta Lāertas Diogens:

Dzīve .. ir kā svētki; uz svētkiem daži ierodas, lai sacenstos, citi – lai tirgotos, bet labākie cilvēki nāk par skatītājiem [*theatai*], un tāpat arī dzīvē verdziskie ļautiņi dzenas pēc slavas [*doxa*] vai peļņas, bet filozofi – pēc patiesības.⁵¹

Tā patiesība, kura šajā alegorijā uzsvēta kā cēlāka par dzišanos pēc slavas un peļņas, nekādā ziņā nav vienkāršiem cilvēkiem nesaredzama un nepieejama patiesība; skatītāji jau arī nepārceļas uz „augstākām“ sfērām, kādas vēlāk iztēlojās Parmenīds un Platons; skatītāju vieta ir pasaulē, un viņu „cēlums“ izpaužas vienīgi tā, ka viņi nevis piedalās notikumos, bet gan tikai kā teātri tajos nolūkojas. No sengrieķu vārda *theatai* 'skatītāji' atvasināts vēlākais filozofijas termins *teorija*, un vārds *teorētisks* vēl pirms pārsimt gadiem nozīmēja 'apcerīgi vērojošs' – tāds, kas uz kaut ko lūkojas no ārienes, no skatpunkta, kur redzams kas tāds, ko izrādes dalībnieki un īstenotāji neredz. No šā agrīnā darišanas un saprašanas šķīruma izriet acīmredzams secinājums: skatītājs var saprast izrādē rādītā „patiesību“, bet, lai būtu par skatītāju, jāatsakās no līdzdalības spēlē.

Pirmais, uz ko šī atziņa balstīta, ir tas, ka viss uzvedums kopumā redzams, vienīgi ieņemot skatītāja stāvokli, tāpat, kā viss *kosmos* harmoniski sakārtotā kopumā redzams vienīgi filozofam. Aktierim *jādarbojas* savā lomā, kas ir daļa no lomu kopuma; viņš ne tikai pats pēc definīcijas ir veseluma „daļa“, bet vēl arī ir piesaistīts daļējam, kas savu pirmjēgu un savas eksistences attaisnojumu rod tikai un vienīgi kā veseluma sastāvdaļa. Tāpēc izslēgties no līdzspēlēšanas un ieņemt kādu skatpunktu ārpus spēles (ārpus dzīvības svētkiem) ir nepieciešams ne tikai lai spriestu, būtu par sacensību šķīrējtiesnesi, bet arī lai saprastu izrādes jēgu. Otrkārt, aktieri interesē *doxa*, kā sauc gan slavu, gan viedokli, jo slava rodas tikai no publikas un tiesneša viedokļa. Aktierim – bet ne skatītājam – būtiski svarīgi ir tas, kāds viņš izskatās citu acīs; aktieris ir atkarīgs no skatītāja man-tā-šķiet jeb *dokei moi*, kas aktierim piešķir viņa *doxa*; aktieris nav pats sev kungs, nav, kā vēlāk Kants teica, autonomš; viņam jāizturas atbilstoši

⁵¹ Diogens Lāertietis. VIII, 8. – Esmu balstījies uz angļisko tulkojumu, kas dots grāmatā: Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven. *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, 1957. Frag. 278.

skatītāju gaidām, un skatītāji arī galīgi izšķīrs, vai viņa uzstāšanās bijusi panākums vai neveiksme.

Spriedējam izslēgtība, bez šaubām, ir stipri citāda nekā filozofam. Spriedējs parādību pasauli neatstāj, tikai pārtrauc tajā aktīvi līdzdarboties un ieņem privileģētu pozīciju, kas dod iespēju vērot kopumu. Turklāt (un tas varbūt ir vēl nozīmīgāk) Pitagora skatītājs pieder pie publikas un tāpēc pavisam maz līdzinās filozofam, kas savu *bios theōrētikos* uzsāk, atstādams līdzcilvēkus un viņu neskaidros uzskatus, viņu *doxai*, kuri spēj vienīgi izteikt kādu man-tā-šķiet. Tāpēc skatītāja spriedums gan ir bezpartejisks un brīvs no mantas un slavas interesēm, tomēr nav neatkarīgs no citu viedokļa; gluži otrādi, „paplašinātai mentalitātei“, kā izsakās Kants, citu viedoklis tieši jāņem vērā. Skatītāji gan ir brīvi no aktierim raksturīgās daļējības, tomēr nav vienpatņi. Viņi nav arī pašpietiekami kā „augstākā dievība“, kurai filozofs cenšas domāšanā līdzināties un kura, kā Platons raksta, ir „mūžīgi .. vientuļa, taču savas pilnības dēļ spējīga būt kopā ar sevi, tāda, kurai nevajag neviena cita, tāda, kas pazīst sevi un ir draudzīga sev, kurai pietiek ar sevi pašu“⁵².

Nostādne, ka domāšana jāšķir no spriešanas, priekšplānā izvīrijās tikai reizē ar Kanta politisko filozofiju. Par to nav jābrīnās: Kants pirmais un pēdējais no lielajiem filozofiem spriešanu aplūkojis kā vienu no prāta darbības pamatveidiem. Proti, lietas būtība ir tāda, ka nevienā no dažādajiem traktātiem un esejām, ko Kants sarakstījis mūža beigās, skatītāja viedokli nenosaka praktiskā *p r ā t a* kategoriskie imperatīvi, t. i., *p r ā t a* atbildē uz jautājumu „Kas man jādara?“. Šī atbilde ir morāliska, un uz individu tā attiecas kā uz individu, *p r ā t a m* visā pilnībā paliekot autonomi neatkarīgam. Cilvēkam kā individam – morāliski praktiskā ziņā – uz tiesībām sacelties nav iespējams pretendēt. Ja tomēr kādreiz tas pats indivīds nevis darbosies, bet gan būs tikai skatītājs, vienīgais pamats, uz kura viņš būs tiesīgs spriest par Lielo franču revolūciju un dot tai galīgo vērtējumu, būs viņa „ilgpilnā līdzdzīvošana, kas robežojas ar entuziasmu“, piedalīšanās „malā stāvošās publikas sajūsmā“ jeb, citiem vārdiem sakot, balstīšanās uz to, ko spriež viņam līdzīgi skatītāji, kam tāpat nebūtu „ne mazākās vēlēšanās piedalīties“ notikumos. Un Kantam Lielo franču revolūciju par „neizmirstamu cilvēces vēstures fenomenu“⁵³ galu galā lika

⁵² P l a t o n s. Tīmajs (*Timaeus*). 34b.

⁵³ I m m a n u e l K a n t. Der Streit der Fakultäten. T. II. 6, 7 // *Werke*. Bd. VII. S. 357–362.

nosaukt tieši skatītāju spriedums, nevis darītāju rīcība. Kantam nebija nekādu šaubu, kuram piederēs pēdējais vārds šajā sadursmē starp kopīgu aktīvu rīcību, bez kā vērtējamo notikumu nemaz nebūtu bijis, un reflektējošu, vērojošu spriešanu. Pat tad, ja vēsture nebūtu nekas vairāk kā skumjais cilvēces mūžīgo likstu stāsts, šī skaļā un niknā izrādē „kādu brīdi gan var turpināties, taču agri vai vēl priekšskaram jākrīt. Proti, ar laiku tā izvirst par farsu. Un, lai gan tā var neapnikt aktieriem, *jo viņi ir muļķi*, skatītāja pacietībai pienāk gals: ar jebkuru atsevišķu cēlienu, ja no tā būs iespējams prātīgi secināt, ka nebeidzamajā lugā mūžīgi atkārtosies viens un tas pats, viņam būs gana“⁵⁴ (kursīvs mans. – *Aut.*).

Iespaidīgi pateikts. Ja vēl piemin Kanta pārlicību, ka cilvēku lietas vada „dabas viltība“, kas cilvēku sugai aiz atsevišķo rikojošos indivīdu mugurām liek mūžīgi progresēt (gluži tāpat, kā Hēgeļa „p r ā t a viltība“ cilvēkus ved pie Absolūtā Gara atklāšanās), pilnīgs pamats ir jautāt, vai nevarētu būt, ka visi aktieri nemaz nav muļķi jeb ka, citādi sakot, vienīgi skatītājam uztveramo izrādī nespēlē tikai muļķi vien. Uz tādiem pieņēmumiem – ar vairāk vai mazāk smalkām variācijām – klusībā vienmēr balstījušies vēstures filozofi, t. i., tie jauno laiku domātāji, kuri pirmie pret cilvēku lietu sfēru – pret Platona *ta tōn anthrōpōn pragmata* – uzdrīkstējās izturēties pietiekami nopietni, lai sāktu par to filozofēt. Vai viņiem nav taisnība? Vai tad nav tiesa, ka „cilvēku rīcība liek notikt kam vairāk, nekā viņi iecer un cenšas sasniegt, vairāk, nekā viņi apzinās vai grib“? „Lai būtu analogija, iedomāsimies vīru, kas aiz atreibības aizdedzina otra māju. .. Tiešā rīcība ir tikai nelielas kāda baļļa daļas pasvilināšana. .. [Sekas ir] liels ugunsgrēks. .. Tāds rezultāts nedz ietilpa sākotnējā rīcībā, nedz bija atreibēja iecerēts. .. Šis piemērs tikai liecina, ka tiešās rīcības sekas pārsniedz to, ko rīcības subjekts apzināti vēlējis.“⁵⁵ (Tie ir Hēgeļa vārdi, taču tā būtu varējis rakstīt arī Kants.) Gan Hēgelim, gan Kantam šo „vēl kaut ko“, proti, kopuma jēgu, atklāj nevis rikošanās, bet gan apcerēšana. Cilvēku lietu jēgas atslēga ir nevis aktiera, bet gan skatītāja rokās. Tikai, un tas ir izšķirīgi svarīgi, Kantam skatītāji ir daudzskaitli (tieši tāpēc viņš varēja nonākt pie politiskas filozofijas), turpreti Hēgelim skatītājs vienmēr un visur ir vienskaitli: par Absolūtā Gara rīku kļūst filozofs, un šis filozofs ir Hēgelis pats. Tomēr arī Kants, vairāk nekā jebkurš cits filozofs apzinādamies cilvēku daudzējību, kaut ko viegli varēja piemirst: proti, pat tad, ja

⁵⁴ Immanuel Kant. Über den Gemeinspruch // *Werke*. Bd. VI. S. 166–167.

⁵⁵ Georg W. F. Hegel. Einleitung // *Philosophie der Weltgeschichte*.

izrāde visu laiku atkārtosies un tātad būs apnicīga, publika paaudzi no paaudzes mainīsies un diez vai svaiga publika nonāks pie līdzšinējās tradīcijas piedāvātajiem secinājumiem par to, kas kādā nemainīgā lugā saskatāms.

Ja runājam par prāta pārslēgšanos, kas nepieciešama, lai varētu īstenoties jebkurš no trim prāta darbības pamatveidiem, diez vai ir iespējams nejaūtāt, kurp vai uz kādu sfēru šī pārslēgšanās var būt vērsta. Tam, kā spriedējs pārslēdzas uz skatītāja pozīciju, priekšlaicīgi, tomēr diezgan detalizēti esmu pievērsusies tāpēc, ka vispirms šo jautājumu gribēju aplūkot pavisam vienkārši un uzskatāmi – norādot uz gadījumiem, kur pārslēgšanās sfēra neapšaubāmi atrodas mūsu parastajā pasaulē, tātad neņemot vērā spriesmes refleksivitāti. Proti, Olimpijā tādi spriedēji sēdēja teātra jeb stadiona pakāpienveidīgajās rindās, piesardzīgi norobežoti no spēļu norises; savukārt Kanta „malā stāvošā publika“, kura „neieinteresētā tīksmē“ un līdzjutībā, „kas robežojas ar entuziasmu“, vēroja Parīzes notikumus, astoņpadsmitā gadsimta deviņdesmito gadu sākumā bija sastopama jebkurās Eiropas intelektuālajās aprindās, lai gan Kants pats varbūt domāja par pūļiem Parīzes ielās.

Diemžēl, ne viss ir tik vienkārši: tiklīdz interesējamies, kur mēs esam, kad domājam vai gribam, tātad kad ap mums it kā ir lietas, kuru vairs nav vai vēl nav, vai, visbeidzot, tādi ikdienišķi, tomēr jutekliski neuztverami domu objekti kā taisnība, brīvība un drosme, tik neapstrīdamu atrašanās vietu vairs nevaram atrast. Tiesa gan, gribētājs ego tādu mājvietu, savu sfēru, atradis jau sen; kopš pirmajos kristietības gadsimtos atklāta pati griba, ir zināms, ka tā mīt mūsu *iekšienē*, un, ja iekšējās pasaules vēsturi kāds rakstītu no iekšējas *dzīves* viedokļa, drīz vien viņam kļūtu skaidrs, ka šī vēsture sakrīt ar Gribas vēsturi. Taču ar iekšējo pasauli, kā jau esam konstatējuši, ir patstāvīgas problēmas – arī tad, ja piekrīt, ka dvēsele un prāts nav viens un tas pats. Turklāt īpašā refleksivitāte, kura piemīt gribai, ko dažkārt identificē ar sirdi un gandrīz vienmēr uzskata par cilvēka dziļākās patības orgānu, šo sfēru padara vēl grūtāk atsevišķi aplūkojamu. Bet nu par domāšanu. Šķiet, ka jautājumu „Kur mēs esam, kad domājam?“ izvirzījis tikai Platons – dialogā „Sofists“⁵⁶; šajā darbā, noteicis sofista atrašanās vietu, Platons sola noteikt arī filozofa īsto atrašanās vietu (*topos noētos*,

⁵⁶ Platons. Sofists (*Sophistēs*). 254.

ko pieminējis agrākos dialogos⁵⁷), taču šo solījumu neizpilda. Var jau būt, ka Platons gluži vienkārši nav pabeidzis savu triloģiju „Sofists“– „Valstsvīrs“– „Filozofs“ vai arī viņam radusies pārlicība, ka „Sofistā“ netieši jau atbildēts: tur sofists attēlots mājotam „Nebijuma tumsā“, kuras dēļ „viņš grūti saskatāms“, „turpretī filozofu .. grūti ieraudzīt viņa sfēras žilbinošā spožuma dēļ: vairākuma acis nespēj ilgi vērties dievišķajā“⁵⁸. No dialoga „Valsts“ un Alas alegorijas autora tieši tādu atbildi arī varētu gaidīt.

12. VALODA UN METAFORA

Prāta darbība, pati neredzama un arī pievērsta neredzamajam, ārēji izpaužas vienīgi runā. Visām parādību pasaules rādīgajām būtnēm piemīt dziņa rādīties (par to jau runājām), bet domātājībūtnēm (kas pat uz laiku, kad garīgi no parādību pasaules izslēgušās, nepārstāj pie tās piederēt) turklāt vēl piemīt *dziņa runāt* un tādējādi likt izpausties kam tādām, kas citādi nemaz nekļūtu par parādību pasaules daļu. Lai realizētos jebkāds rādīgums, nepieciešama skatītāju klātbūtne (arī par to jau runājām), turpreti, lai realizētos domāšanas vajadzības pēc runas, klausītāji nav nepieciešami. Ar citiem cilvēkiem var saprasties, arī neizmantojot cilvēku valodu, tās sarežģīto gramatiku un sintaksi. Dzīvnieku valoda – skaņas, zīmes un žesti – ir vairāk nekā pietiekama jebkurai pirmajai nepieciešamībai – ne vien savai un sugas izdzīvošanai, bet arī dvēseles noskaņojuma un emociju izrādīšanai.

Runa vajadzīga prātam, nevis dvēselei. Skaidrodama, ka prāts šķirams no dvēseles un p r ā t a domas šķiramas no emociju aparāta kaislibām, minēju Aristoteli un viņa darbu „*De Anima*“, kurā tas ir svarīgākais jēdzieniskais šķirums; pievērsos arī tam, cik dziļi Aristotelis tādu šķirumu pamatojis sava īsā traktāta „*De Interpretatione*“ ievadā.⁵⁹ Pie šā traktāta par

⁵⁷ P l a t o n s. Valsts. 517b. [Latviski: P l a t o n s. Valsts. 129. lpp.] P l a t o n s. Faidrs (*Phaedrus*). 247c. [Latviski: P l a t o n s. *Dialogi un vēstules* / Tulk. Ābrams Feldhūns. R., 1999. 153.–154. lpp.]

⁵⁸ P l a t o n s. Sofists. 254a–b.

⁵⁹ Sk. šās grāmatas I nodaļu, 63. lpp. Darba „Par interpretāciju“ sākumā Aristotelis norāda uz darbu „Par dvēseli“, kurā esot pievērsies daļai no šiem pašiem jautājumiem, taču darbā „Par dvēseli“ itin nekas neatbilst darbā „Par interpretāciju“ skartajiem jautājumiem. Ja tekstu esmu pareizi izlasījis, Aristotelis varētu būt domājis to darbu „Par dvēseli“ vietu, kuru esmu izmantojis I nodaļā, t. i., 403a5–10.

valodu vēl atgriezīšos, jo visinteresantākā tajā ir atziņa, ka sakarīgas runas jeb *logos* kritērijs ir jēga, nevis patiesums vai nepatiesums. Vārdi paši par sevi nav ne patiesi, ne nepatiesi. Piemēram, vārds *kentaurs* (Aristotelis par piemēru izmanto vārdu *briežāzis* 'dzīvnieks, kas pa pusei ir āzis, pa pusei briedis') „kaut ko nozīmē, taču, kamēr tam nepievieno vārdus *nebūt* vai *būt* tagadnē vai citā laikā, tas nenozīmē neko patiesu vai nepatiesu“. *Logos* ir runa, kurā no vārdiem ir sastatīts teikums, kam sintēze (*synthēkē*) piešķirusi kopjēgu. Vārdiem ir arī pašiem sava jēga; vārdi līdzinās (*eoiken*) domām (*noēmata*) un domas – vārdiem. Tātad runai, lai gan tā vienmēr ir „kaut ko nozīmējoša skaņa“ (*phōnē sēmantikē*), nav noteikti jābūt *apophantikos*, tādai, kas izteic apgalvojumu jeb spriedumu, kur uz spēles likti *alētheuein* un *pseudesthai* – patiesums un nepatiesums, būšana un nebūšana. Jau redzējām, ka vienmēr tā tas tiešām nav: lūgšana ir *logos*, taču nav ne patiesa, ne nepatiesa.⁶⁰ Tādējādi runātdziņā izpaužas dziņa rast jēgu, bet ne vienmēr dziņa rast patiesību. Zīmīgi ir arī tas, ka, valodas un domāšanas savstarpējo sakaru pārspriedzams, Aristotelis nekur neskar pirmējības jautājumu; viņš neizšķiras skaidri pateikt, vai domāšana ir runāšanas pirmcēlonis (it kā runa būtu tikai domu paziņošanas līdzeklis) vai arī sekas tam, ka cilvēks ir runātājdzīvnieks. Tā kā jēgas nesēji vārdi ir līdzīgi domām un domas – vārdiem, tad tiklab vienā, kā otrā gadījumā *domātājībūtņēm piemīt dziņa runāt, bet runātājībūtņēm piemīt dziņa domāt.*

No visām cilvēciskajām vajadzībām vienīgi „p r ā t a vajadzības“ nekad nevarēja būt pienācīgi apmierināmas bez diskursīvas domāšanas, un diez vai diskursīvi domāt būtu iespējams, ja nebūtu tādu vārdu, kuriem jēga jau ir pirms tam, kad prāts pa tiem pastaigājas – *poreuesthai dia logōn* (Platons). Valoda, bez šaubām, apkalpo arī cilvēku saziņu, taču saziņā tā ir vajadzīga tikai tāpēc, ka cilvēki ir domātājībūtņes un tātad tiem vajag citiem paziņot arī savas domas; lai domas rastos, nav nepieciešams, ka tās kādam paziņo, taču tās nevar rasties, ja netiek izteiktas vārdos – nedzirdamā runā vai, kā reizēm mēdz būt, arī skaļā dialogā. Tieši tāpēc, ka domāšanai, lai gan tā vienmēr notiek vārdos, nevajag klausītāja, Hēgelis saskaņā ar gandrīz vai visu filozofu liecībām varēja apgalvot, ka „filozofija ir kas viennācīgs“. Nevis tāpēc, ka cilvēks ir domātājībūtne, bet gan tāpēc, ka viņš eksistē vienīgi daudzskaitlī, arī viņa p r ā t s grib sazināties un, ja sazināties tam būtu liegts, droši vien aizklistu neceļos, jo, kā Kants aizrādījis, p r ā t s jau

⁶⁰ Aristotelis. Par interpretāciju, 16a4–17a9.

vispār „ir piemērots, lai kontaktētos, nevis lai izolētos“⁶¹. Tādai nedzirdamai runai (*tacite secum rationare* ‘klusībā apspriesties pašam ar sevi’, kā Kenterberijas Anselms par to saka⁶²) ir svarīga funkcija – rast saskaņu ar jebko, kas dienišķajās parādībās dots maņām; p r ā t a m ir vajadzība *apjēgt* (jēb, kā teikuši senie grieķi, *logon didonai* ‘apvelīt ar skaidrojumu, pamatojumu, vērtējumu”) visu, kas vien varētu būt, un visu, kas vien varētu būt noticis. Uz to mudina nevis zinātkāre (vajadzība izzināt var rasties attiecībā uz labi zināmām un pilnīgi pazīstamām parādībām), bet gan dziņa meklēt jēgu. Jau pati lietu nosaukšana – vārdu radišana – ir veids, kā cilvēki *apgūst* un sev tuvina pasauli, kurā katrs galu galā piedzimis kā jaunatnācējs un svešinieks.

Protams, šie vērojumi par valodas un domāšanas sakaru, kuri liek pieņemt, ka nekādu bezrunas domu nevar būt, neattiecas uz tādām civilizācijām, kur izšķirīgā nozīme ir rakstu zīmei, nevis runātam vārdam un tādat domāšana ir mentāla darbošanās ar tēliem, nevis nedzirdama runa. Īpaši tas sakāms par Ķīnu, kuras filozofija gluži labi var nostāties līdzās rietumzemju filozofijai. Ķīniešiem „vārdu spēka pamatā ir spēks, kas piemīt rakstu zīmei, attēlam“, nevis otrādi – kā alfabētu valodās, kur raksts ir sekundārs un to uzskata tikai par konvencionālu simbolu kopumu.⁶³ Ķīniešu kultūrā katra zīme vizualizē ko tādu, ko mēs sauktu par jēdzienu vai par būtību; Konfūcijs esot teicis, ka ķīniešu zīme „suns“ ir pilnīgs vispārināts suņa attēls. Turpretī mūsu izpratnē „nekāds attēls nevarētu adekvāti atbilst jēdzienam“ par suni vispār. „Tas nevarētu iegūt to jēdziena vispārīgumu, kas jēdzienu dara attiecināmu uz visiem“ suņiem.⁶⁴ „Jēdziens par suni, Kants raksta, „Tirā prāta kritikas“ nodaļā par shematismu skaidrodams vienu no visas Rietumu filozofijas pamatpieņēmumiem, nozīmē kārtulu, pēc kuras mana iztēle var vispārīgi uzskicēt četrkājaina dzīvnieka tēlu, nebūdamā ierobežota nedz ar kādu noteiktu atsevišķu

⁶¹ Immanuel Kant. Reflexionen zur Anthropologie. Paragraph 897 // *Kant's gesammelte Schriften*: Akademie Ausgabe. Bd. XV. S. 392.

⁶² Anselm of Canterbury. *Monologion*.

⁶³ Tālāk esmu gandrīz vārds vārdā izmantojusi Marsela Granē lielās grāmatas „Ķīniešu domāšana“ pirmo nodaļu „Valoda un raksts“; sk.: Marcel Granet. *La Pensée Chinoise*. Paris, 1934. – Esmu balstījusies uz jauno vācu izdevumu, ko atjauninājis Manfrēds Porkerts: *Das chinesische Denken – Inhalt, Form, Charakter*. München, 1971.

⁶⁴ Immanuel Kant. Tirā prāta kritika. B180.

pieredzes dotu tēlu, nedz ar jebkādu iespējamu attēlu, ko es varu atveidot *in concreto*." Kants piebilst: „Šis mūsu intelekta shematisms .. ir cilvēka dvēseles dziļumos apslēpta māksla, kuras istos paņēmienus daba droši vien mums neļaus izdibināt un celt dienas gaismā.“⁶⁵

Ar mūsu tēmu šim fragmentam ir liels sakars: prāta spēja darboties ar neredzamu lietu tēliem ir vajadzīga arī tālab, lai mēs varētu gluži ikdienišķi pieredzēt ko juteklisku, piemēram, lai, sastapuši jebkāda izskata suni, mēs šo četrkājaini pazītu kā suni. No tā izriet, ka mums vajadzētu būt spējīgiem „intuitīvi“ izziņāt (Kanta izpratnē) arī maņām nemaz nepieejamu lietu vispārīgo raksturu. Kants šīs shēmas – tīras abstrakcijas – dēvēja par monogramām, un varbūt ķīniešu rakstu vislabāk var izprast kā „monogramisku“. Citiem vārdiem sakot, tas, kas mums ir „abstrakts“ un neredzams, ķīniešiem ir emblemātiski konkrēts un viņu rakstā vizualizēts; piemēram, draudzības jēdzienu izteic divu sadotu roku tēls. Ķīnieši domā tēlos, nevis vārdos. Tāda domāšana vienmēr paliek „konkrēta“, un tā nevar būt diskursīva – virknēt secīgu domas pavedienu – un arī nevar pati sevi apjēgt (*logon didonai*); atbildi uz tipiski sokrātisko jautājumu „Kas ir draudzība?“ uzskatāmi un nepārprotami vizualizē emblēma ar divām sadotām rokām, un, tā kā tēlus vieno daždažādas ticamas asociācijas, „ši emblēma atraisa veselas piktogrāfisku tēlu straumes“. Vislabāk tas redzams milzīgajā salikto zīmju daudzveidībā; piemēram, aukstuma zīme apvieno „visus tos jēdzienus, kādos domājam par aukstu laiku“ un par pasākumiem, kuri cilvēkus pret to aizsargā. Tāpēc pat skaļi lasīta dzeja uz klausītāju iedarbojas vizuāli; viņš pieķeras nevis vārdam, ko dzird, bet gan zīmei, ko atminas, un ar zīmes starpniecību – ainām, uz ko tā skaidri norāda.

Šīs atšķirības, kur vieniem dominē konkrēta tēlaina domāšana, bet otriem (mums) – abstrakta darbošanās ar verbāliem jēdzieniem, ir fascinējošas un urda uz tālākiem meklējumiem; neesmu tik kompetenta, lai tās varētu pilnīgi izklāstīt. Varbūt vēl urdigākas tās ir tāpēc, ka, tām par spīti, mums ar ķīniešiem ir kāda skaidri saskatāma kopīga ievirze: gan mēs, gan viņi neapstrīdamu prioritāti garīgajā darbībā piešķir redzei. Kā drīz redzēsim, šai prioritātei bijusi absolūti izšķirīga loma visā Rietumu metafizikas un tās lolotā patiesības jēdziena vēsturē. Mēs no ķīniešiem atšķiramies nevis ar *nūs*, bet gan ar *logos*, ar to, ka visu mums vajag apjēgt un savus apjēgumus *pamatot* vārdos. Šās pamatošanas izpausmes ir jebkuri stingri loģiski procesi, tādi kā secinājumu deducēšana virzienā no vispārīgā uz

⁶⁵ Immanuel Kant. Tirā prāta kritika. B180–181.

mazāk vispārīgo vai induktīva vispārīgas atziņas atvedināšana no atsevišķiem konstatējumiem, un to var izdarīt tikai vārdos. Cik man zināms, Vitgenšteins vienīgais atskārtis, ka hieroglifiska rakstība atbilst redzes metaforā izteiktam patiesības jēdzienam. Viņš raksta: „Lai izprastu teikuma būtību, padomāsim par hieroglifisko rakstu, kas faktus apraksta, tos attēlojot. Tieši no tā, neko attēlošanai būtisku nezaudēdams, radās burtraksts.“⁶⁶ Beigu piebilde, protams, ir visai apšaubāma. Mazāk jāšaubās par ko citu: ja grieķi jau agri nebūtu no fenīkiešu avotiem pārņēmuši un savām vajadzībām pielāgojuši alfabētu, diez vai būtu arī radusies filozofija, kādu to pazīstam.

Tomēr valoda – vienīgais, ar kā starpniecību jebkura garīgā darbība var manifestēties ne tikai ārpusai, bet arī pašam mentālajam ego, – nekādā ziņā nav tik acīmredzami piemērota domāšanai, kā redze ir piemērota skatīšanai. Nevienā valodā nav gatava mentālajai darbībai vajadzīgo vārdu krājuma; tādu krājumu visas valodas veido no vārdiem, kuriem sākumā bijis jāatbilst tam, ko cilvēks jutekliski vai kā citādi pieredz ikdienas dzīvē. Tomēr tādi aizguvumi nekad nav nejauši, tie nemēdz būt patvaļīgi simboliski (kā matemātiskās zīmes) vai emblemātiski; visa filozofijas valoda un lielākā daļa dzejas valodas ir metaforiska, tikai ne tik vienkārši kā pēc Oksfordas vārdnīcas, kas „metaforu“ definē kā „runas figūru, kurā vārds vai vārdkopa attiecināta uz objektu, kas ir citāds nekā objekts, uz ko šis vārds vai vārdkopa attiecas tiešajā nozīmē, tomēr tam analogisks“. Piemēram, starp saulrietu un vecumu taču nav nekādas analogijas un, kad dzejnieks, izmantodams nodēdētu metaforu, par vecumu runā kā par mūža rietu, viņš domā, ka saulrietam ar aizvadīto dienu ir tāda pati savstarpējā attiecība kā vecumam ar aizvadīto mūžu. Tātad, ja, Šellija vārdiem runājot, dzejnieka valoda ir „vitāli metaforiska“, tāda tā ir tik, cik tā „izceļ agrāk neapjaustas lietu attiecības un šo apjautu iemūžina“⁶⁷ (kursīvs mans. – Aut.). Kā izteicies Aristotelis, atrast gadījumam piemērotu metaforu nozīmē novērot līdzību, tāpēc katra metafora ir „īsta talanta pazīme“ un no visām izteiksmes līdzekļu lietošanas prasmēm „par vissvarīgāko ..

⁶⁶ Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicus*. 4.016. („Um das Wesen des Satzes zu verstehen, denken wir an die Hieroglyphenschrift, welche die Tatsachen die sie beschreibt abbildet. Und aus ihr wurde die Buchstabenschrift, ohne das Wesentliche der Abbildung zu verlieren.“)

⁶⁷ Percy Bysshe Shelley. *A Defence of Poetry*.

jāuzskata veiklība metaforās⁶⁸. Arī Aristotelim šī līdzība ir nevis kāda citā ziņā nevienādu lietu vienādība, bet gan attieksmju vienādība – kā *analogijā*, kurā vienmēr jābūt četriem locekļiem un kura attēlojama ar formulu $B:A = D:C$. „Vīna kausam ir tāda pati attiecība pret Dionīsu kā vairogam pret Areju. Tātad dzejnieks vīna kausu var saukt par *Dionīsa* vairogu.“⁶⁹ Kants uzskatījis, ka tāda runāšana analogijās, metaforiskā valodā, ir vienīgais, kā var manifestēties spekulatīvā *p r ā t a* darbība, ko šeit saucam par domāšanu. „Abstraktajai“, netēlainajai domai metafora piekārto no parādību pasaules atvedinātus intuitīvus tēlus, kuru uzdevums ir „pierādīt mūsu jēdzienu realitāti“⁷⁰ un tādējādi it kā atcelt izslēgtību no parādību pasaules – šo prāta darbības priekšnosacījumu. Kamēr domāšana gluži vienkārši atsaucas uz mūsu vajadzībām zināt un saprast to, kas dots parādību pasaulē, t. i., kamēr paliekam veselsaprātisko lēmumu robežās, tikmēr tas ir samērā viegli; lai domātu veselā saprāta robežās, mums vajag tikai *piemēru*, kuri ilustrētu mūsu jēdzienus, un tādu piemēru klāsts ir pilnīgi pietiekams, jo mūsu jēdzieni ir atvedināti no parādībām – tie nav nekas cits kā abstrakcijas. Pavisam citādi ir tad, ja *p r ā t a* vajadzības iet pāri dotās pasaules robežām un mūs ievēd spekulatīvās domāšanas nedrošajos ūdeņos, kur „nav sagādājami nekādi intuitīvi tēli, kas adekvāti atbilstu [*p r ā t a* Idejām]“⁷¹. Te sevi pieteic metafora. Metafora tiecas kaut ko īstenu „pārnest kur citur“ (*metapherein*) un panākt šķietami neiespējamu *metabasis eis allo genos* jeb pāreju uz citu eksistenciālo stāvokli – no domāšanas stāvokļa uz stāvokli „parādība starp parādībām“; tāda pāreja panākama vienīgi ar *analogijām*. (Kā veiksmīgas metaforas piemēru Kants min izteikumu, kurā despotiska valsts raksturota „gluži vienkārši kā mašīna (līdzīga rokas maltuvei)“, jo to „pārvalda kāda indivīda absolūtā griba. .. Proti, despotiskai valstij ar rokas maltuvi gan nav nekādas līdzības, taču līdzīgas ir likumības, pēc kurām par abām lietām un to cēloņiem domājam“. Kants vēl piebilst, ka „mūsu valoda ir pilna ar tādiem netiešiem attēlojumiem“ un šis jautājums „pagaidām nav pietiekami izanalizēts, lai gan pelnījis dziļāku izpēti“⁷²) Metafizikas atskārsmes ir

⁶⁸ Aristotelis. Poētika (*Poetics*). 1459a5. [Latviski citēts pēc izdevuma Aristotelis. *Poētika* / Tulk. Augusts Ģiezens. R., 1959. 96. lpp.]

⁶⁹ *Turpat.* 1457b17 ff. [Latviski citēts pēc izdevuma Aristotelis. *Poētika*. 91. lpp.]

⁷⁰ Immanuel Kant. *Critique of Judgment*. No 59. [Latviski citēts pēc izdevuma Immanuelis Kants. *Spriestspejas kritika*. 154. lpp.]

⁷¹ *Turpat.*

⁷² *Turpat.* [Latviski sk. 155. lpp.]

„izzīņa pēc analogijas, kas gan nenozīmē, kā šo vārdu parasti izprot, divu lietu nepilnīgu līdzību, bet nozīmē *divu attiecību starp divām atšķirīgām lietām pilnīgu līdzību*“⁷³. Savas „Spriestspējas kritikas“ palaikam ne tik trāpīgajā valodā Kants „šos tikai analogijai atbilstošos attēlojumus“ sauc par simboliskiem.⁷⁴

Ikviena filozofijas termins ir metafora, it kā sastingusi analogija, kuras istā nozīme atklājas, kad terminu iegremdē sākotnējā kontekstā, kam pirmā to lietojušā filozofa apziņā noteikti vajadzēja būt dzīvam. Kad Platons filozofijas valodā ieviesa ikdienas vārdus „dvēsele“ un „Ideja“ (dvēseli, neredzamu cilvēka orgānu, saistīdams ar Idejām, kas arī ir kaut kas neredzams un turklāt atrodas neredzamu lietu pasaulē), viņš, bez šaubām, šos vārdus vēl dzirdēja lietojam arī parastajā pirmsfilozofijas valodā. *Psychē* ‘dvēsele’ ir „dzīvības dvaša“, ko izdveš mirējs, bet *eidōs* ‘Ideja’ ir tas veidols jeb plāns, kas ar gara acīm jāredz meistaram, pirms viņš uzsāk darbu, – tēls, kas saglabājas gan pēc tam, kad lieta izgatavota, gan arī pēc tam, kad tās mūžs jau galā, un kas par modeli var noderēt atkal un atkal, līdz ar to iemantodams tādu nemirstību, ka iederas mūžīgo Ideju valstībā. Analogija, uz kuru balstīta Platona mācība par dvēseli, ir šāda: kopš tā laika pieņem, ka tāds pats sakars kā dzīvības dvašai ar ķermeni, ko tā atstāj (ar mirēju), ir dvēselei ar dzīvu ķermeni. Lidzīgi iespējams rekonstruēt analogiju, kas ir pamatā Platona mācībai par Idejām; tāpat, kā amatnieka apziņā esošs tēls

⁷³ Immanuel Kant. *Prolegomena to Every Future Metaphysics* / Trans. Carl J. Friedrich. New York, n. d. (Modern Library.) No 58. [Latviski citēts pēc izdevuma Immanuel Kant. *Prolegomeni* / Tulk. Rihards Kūlis. R., 1990. 115. lpp.] – Pirmskritikas laikā Kants pats apzinājās šo filozofijas valodas ipatnību: „Mūsu augstākie racionālie jēdzieni .. parasti tērpijas fiziskās drānās, lai būtu saprotami.“ (Immanuel Kant. *Träume eines Geistersehers // Werke*. Bd. I. S. 948.)

⁷⁴ Immanuel Kant. *Critique of Judgment*. No 59. [Latviski: Immanuel Kant. *Spriestspējas kritika*. 154. lpp.] – Interesanti būtu Kanta jēdzienam „analogija“ izsekot no pašiem pirmajiem Kanta darbiem līdz „*Opus Postumum*“, jo viņš apbrīnojami agri atskārtis, ka spekulatīvo domāšanu no tās ipatnējā nereālistiskuma varētu glābt metafīriskā domāšana, t. i., domāšana analogijās. Jau darbā „*Vispārīgā dabasvēsture un debess teorija*“ („*Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*“), kas iznāca 1755. gadā, Kants par Dieva eksistēšanas varbūtīgumu raksta: „Tiem manas teorijas secinājumiem, par kuriem neņemam galvot .. jo tie nav uzskatāmi pierādāmi, daudz uzmanības neveltīšu. Tomēr es ceru .., ka tādu bezgalīgā izplatījuma karti, kas aptver kaut ko .. cilvēkam šķietami nemūžam neizprotamu, *tāpēc vien uzreiz neuzlūkos par himeru, it sevišķi ja palīgā nāks analogija*.“ (Kursivs mans. – *Aut.*) – Angliski citēts pēc izdevuma *Kant's Cosmogony* / Trans. W. Hastie. Glasgow, 1900. P. 146–147.

viņu vada lietas izgatavošanā un darbojas par mērauklu, pēc kuras viņš vērtē, vai lieta ir izdevusies, tieši tāpat itin viss, kas materiāli un jutekliski dots parādību pasaulē, ir tapis un tiek vērtēts pēc neredzama modeļa, kas atrodas Ideju valstībā.

Ir zināms, ka par *noemai* pirmsākumā saukta saskatīšana ar acīm, vēlāk – arī saskatīšana ar prātu jeb, kā tagad saka, aptveršana; beigu beigās ar šo vārdu sāka apzīmēt augstāko domāšanas paveidu. Diez vai kāds uzskatīja, ka redzes orgāns acs un domāspējas orgāns *nūs* ir viens un tas pats; nē, kopīgais vārds norādīja uz to, ka acij ar redzēto lietu ir tāds pats sakars kā prātam ar tā domu objektu, proti, ka acs un prāts dod vienāda veida liecības. Ir arī zināms, ka pirms Platona neviens filozofiskā valodā vēl nebija izmantojis vārdu, kas apzīmēja amatnieka izveidoto darināmās lietas modeli vai skici, – gluži tāpat, kā no īpašības vārda *energos* ‘tāds, kas ir aktīvs, nododas darbam, rosās’ pirms Aristoteļa vēl nebija atvasināts termins *energeia*, kas apzīmē īstenumu, pretstatā terminam *dynamis*, kas apzīmē tikai potenciālu iespējamību. Tāpat bijis ar tādiem vispārpieņemtiem terminiem kā *substance* un *akcidence*: tie atvasināti no latīņu vārdiem, kuri atbilst grieķiskajiem *hypokeimenon* ‘tas, kas ir pamatā’ un *kata symbebēkos* ‘nejauša blakusparādība’. Ar vārdu *katēgoria* ‘kategorija’ pirms Aristoteļa apzīmēta vienīgi apsūdzība – tas, ko tiesas procesā apgalvoja par apsūdzēto.⁷⁵ Aristoteļa lietojumā šis vārds it kā „predikatizējās”, un pārmaiņas pamatā bija šāda analogija: tāpat, kā apsūdzības raksts (*katagoreuein ti tinos*) apsūdzētajam piedēvē (*kata* ‘leļup’) kādu vainu, tāad apgalvo, ka tā viņam piemīt, tieši tāpat predikāts lietai piedēvē attiecīgo īpašību. Visi šie piemēri ir labi zināmi, un tādus varētu nosaukt daudz lielākā skaitā. Minēšu vēl vienu, kas man šķiet sevišķi pārliecinošs, jo tam ir liela nozīme filozofijas terminoloģijā; grieķu vārdu *nūs* angļiski tulko ar *mind* [latviski šajā grāmatā *prāts*] – no latīņu *mens*, kas nozīmē apmēram to pašu, ko vācu *Gemüt*, – vai arī ar *reason* [latviski *p r ā t s*]. Te pievērsos tikai otrajam atveidojumam. Vārds *reason* cēlies no latīņu *ratio*, kas atvasināts no darbības vārda *reor*, *ratus sum* ‘rēķināt, arī loģiski spriest’. Latīniskajam tulkojumam ir pavisam citāds metaforiskais saturs – vairāk tāds kā grieķu vārdam *logos*, nevis *nūs*. Tiem, kam pret etimoloģiskiem argumentiem ir gluži saprotami aizspriedumi, atgādināšu labi pazīstamo Cicerona teicienu *ratio et oratio*, kam grieķu valodā nebūtu nekādas jēgas.

⁷⁵ Sk.: Francis MacDonald Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*. New York, 1957. P. 275.

Metafora, šis tilts, kas ved pār bezdibeni starp iekšējo, neredzamo prāta darbību un parādību pasauli, protams, bijusi lielākā velte, ko domāšanai un tātad arī filozofijai spējusi sniegt valoda; taču metaforas izcelsme meklējama nevis filozofijā, bet gan dzejā. Tāpēc nav brīnums, ka galveno metaforas funkciju atskārtuši dzejnieki un rakstnieki, kas bijuši noskaņoti uz dzeju, nevis filozofiju. Tā, piemēram, kādā Ernesta Fenolosas mazpazīstamā esejā, ko publicējis Ezra Paunds un kas, cik man zināms, literatūrā par metaforu nekur nav pieminēta, izlasāms: „Metafora ir .. pats dzejas saturs“; bez tās „nebūtu nekāda tilta, pa kuru no mazās redzētā patiesības nokļūt pie lielās neredzētā patiesības.“⁷⁶

Šā sākotnēji poētiskā līdzekļa atklājējs ir Homērs, kura abos dzejojumos visāda veida metaforisku teicienu ir papildnam. No šā *embarras de richesses* izvēlēšos to „Iliādas“ vietu, kur dzejnieks cilvēku sirdis plosošās bailes un bēdas pielīdzina vēja brāzmām, kas no vairākām pusēm plosa jūras ūdeņus.⁷⁷ Šķiet, ka dzejnieks mums saka: „Iedomājieties šis labi pazīstamās brāzmas, un jūs sapratisit, kādas bēdas un bailes tās bija.“ Zīmīgi, ka otrādi nekas tāds neiznāk. Lai cik ilgi domātu par bēdām un bailēm, labāk iepazīt vējus un jūras ar to neizdotos. Ar šo salīdzinājumu nepārprotami gribēts pateikt, ko ar cilvēka sirdi var izdarīt bēdas un bailes, t. i., tā uzdevums ir izgaismot tādus pieredzējumus, kuri uz āru neparādās. Ar to, ka šo analogiju nevar pavērst otrādi, tā krasi atšķiras no matemātiskā simbola, ar kuru Aristotelis mēģinājis raksturot metaforas mehāniku. Proti, lai cik trāpīgi metafora attēlotu to, ka divas „pavisam nevienādu lietu“ attieksmes ir „pilnīgi vienādas“, un tātad lai cik pilnīgi šo vienādību liktos izsakām formula $B:A = D:C$ (lai gan A, protams, nav tas pats, kas C, un B nav tas pats, kas D), Aristoteļa vienādojums paredz iespēju to apvērst otrādi: no tā, ka $B:A = D:C$, izriet, ka $C:D = A:B$. Šajā matemātiskajā lēsumā pazūd metaforas īstenais uzdevums – likt prātam atgriezties pie jutekliskās pasaules tēliem, lai būtu izgaismojami tā nejutekliskie pieredzējumi, kuriem nevienā valodā nav īpašu apzīmējumu. (Aristotelim viņa formula derēja

⁷⁶ Ernest Fenolosa. The Chinese Written Character as a Medium for Poetry / Ed. Ezra Pound // *Instigations*. Freeport (N. Y.), 1967. – Esejā minēts interesants arguments par labu ķīniešu rakstam: „Ķīniešu valodas etimoloģija aizvien ir redzama.“ Fonētiskam vārdam „metafora uz pieres nav rakstīta. Mēs piemirstam, ka vārds *personība* kādreiz nozīmēja nevis dvēseli, bet gan dvēseles masku [kurai dvēseli it kā vajadzēja skandināt – *per-sonare*]. Lietojot ķīniešu simbolus, nekas tāds droši vien nepiemirstas .. Mums rases uzkrātos dārgumus – vārdus – reālus un aktīvus glabā vienīgi dzejnieks“ (p. 25).

⁷⁷ Homērs. Iliāda. IX, 1–8.

tāpēc, ka viņš pievērsās tikai redzamām lietām un īstenībā šo formulu attiecināja nevis uz metaforām un metaforu pārceļšanos no vienas sfēras uz citu, bet gan uz *emblemām*, kas jau pašas redzami izgaismo ko neredzamu: uz Dionisa kausu – ar viņu saistītas svētku noskaņas piktogrammu; uz Areja vairogu – ļauna kareivīguma piktogrammu; uz taisnības svāriem aklas dievietes rokās – piktogrammu, kas apzīmē taisnu tiesu, kura par darbiem spriež, neņemot vērā, kas ir darītāji. Tas pats sakāms par nodeldētām analogijām, kas pārvērtušās idiomās, kā tas ir ar Aristoteļa otro piemēru „Vecums (D) pret mūžu (C) ir tas pats, kas vakars (B) pret dienu (A)“.)

Ļoti daudz tēlainu, metaforām līdzīgu teicienu, protams, ir vienkāršrunā, taču īsto metaforas funkciju tie neveic.⁷⁸ Arī dzejnieku darbos („balts kā zilonkauls“, ja paliekam pie Homēra) tādi teicieni ir tikai retoriskas figūras. Bieži vien arī tiem piemīt nozīmes pārnesums, kur vienas lietu klases locekli ierindo citā klasē; piemēram, runājam par galda „kāju“, it kā šī detaļa būtu cilvēka vai dzīvnieka orgāns. Te nozīmes pārnešana notiek vienā un tajā pašā sfērā, redzamo lietu ģinti, un tad analogiju var pat tiešām apgriezt otrādi. Taču vienmēr tā nav pat ar tādām metaforām, kas tieši nenorāda uz ko neredzamu. Homēra tekstos ir pārstāvēts vēl kāds cits, sarežģītāks metaforu veids – paplašināta metafora jeb salīdzinājums, kas gan operē ar redzamu lietu tēliem, taču norāda uz apslēptiem notikumiem. Tāds, piemēram, ir izcilais Odiseja un Pēnelopes dialogs īsi pirms atpazīšanas ainas: Odisejs, pārgērbies par ubagu un runādams „melus“, Pēnelopei stāsta, kā viņš Krētā esot izklaidējis tās vīru, un tālāk Homērs apraksta, kā „klausījās viņa, un asaras plūda tai straumēm pa vaigiem. Itin kā sniegi, ko sanesis Zefīrs uz augstajiem kalniem, strauji sāk kust un dodas uz leju, kad Austrums sāk elpot; izkūstot kupenām kalnos, plūst aumaļām ūdenī upēs, – gluži kā asaras plūda pār košajiem valdnieces vaigiem, raudot par vīru, kas sēdēja preti“⁷⁹. Šķiet, ka šeit metafora vieno tikai redzamas lietas: asaras uz Pēnelopes vaigiem nav mazāk redzamas kā kūstošais sniegs. Neredzamais, kas šajā metaforā padarīts redzams, ir Odiseja ilgās prombūtnes ziema, to gadu nedzīvais vēsums un nepieņemīgā nocietinātība, kas tagad, rodoties pirmajām biklajām cerībām uz dzīvības atgriešanos, sāk

⁷⁸ Ļoti daudz piemēru, kā arī lielisks šim tematam veltītās literatūras apskats rodams diemžēl nepublicētajā Māršala Koena (M a r s h a l l C o h e n) manuskriptā „Metaforas jēdziens“ („The Concept of Metaphor“), ar ko man bijis laipni atļauts iepazīties.

⁷⁹ *The Odyssey of Homer* / Trans. Richmond Lattimore. New York, 1967. Bk. XIX. 11. 203–209. P. 287. [Latviski citēts pēc izdevuma H o m ē r s. *Odiseja* / Tulk. Augusts Ģiezens. R., 1967. 279. lpp.]

kust. Asarās pašās par sevi izpaudušās vienīgi bēdas; asaru jēgu – raudinošās domas – izteic sniega kušanas un zemes pirmspavasara mošanās metafora.

Kurts Rīclers, kas „homērisko līdzību“ pirmais saistījis ar filozofijas sākotni, uzsver, ka jebkurā salīdzināšanā nepieciešamais *tertium comparationis* dzejniekam dod iespēju „dvēseli uztvert un izpaust kā pasauli – un pasauli kā dvēseli“⁸⁰. Lai šī atbilstība būtu iespējama, aiz pasaules un dvēseles pretstata jābūt kam kopīgam – kādam „nezināmam likumam“ (kā, Gēti citēdams, Rīclers to sauc), kas vienlīdz darbojas maņu pasaulē un dvēseles sfērā. Tā ir tā pati kopība, kas savstarpēji saista jebkādus pretmetus (dienu un nakti, gaismu un tumsu, aukstumu un siltumu), kuri neviens nav izprotami atsevišķi un iedomājami citādi kā vien noslēpumainā kopsakarā ar savu antitēzi. Tāpēc šī slēptā kopība, pēc Rīclera domām, kļūst par filozofijas tematu, par Hērakleita *koinos logos*, Parmenida *hen pan*; tieši ar šās kopības saskatīšanu filozofa patiesība atšķiras no parastu cilvēku uzskatiem. Kā apstiprinājumu savam teiktajam Rīclers citē Hērakleitu: „Dievs ir diena nakts, ziema vasara, karš miers, pārsātinātība bads [vieni vienīgi pretmeti, viņš ir *nūs*]; viņš mainās tieši tā kā uguns, kad sajaucas ar smaržvielām un tiek nosaukta pēc pievienotās vielas smaržas.“⁸¹

Tam, ka filozofija gājusi Homēra skolā, lai mācītos viņu atdarināt, gribas piekrist. Uz to īpaši vedina abas senākās un slavenākās no populārākajām filozofiskajām līdzībām: Parmenida ceļojums uz dienas un nakts vārtiem un Platona Alas alegorija. Pirmā no šīm līdzībām ir dzejolis, arī otrā pēc būtības ir dzejiska, un abās viscaur lietota Homēra valoda. Katrā ziņā tas liecina, cik daudz taisnības bijis Heidegeram, kad viņš dzeju un domāšanu nosaucis par tuvām kaimiņiem.⁸²

Ja tagad gribam tuvāk izpētīt, kādos dažādos ceļos valoda tiek pāri bezdibēnim, kas neredzamā sfēru šķir no parādību pasaules, izmēģināšanai varam uzskicēt šādu shēmu. No Aristoteļa ierosmīgā definējuma, ka valoda „jēgturīgi izskandē“ vārdus, kas jau paši ir „kaut ko nozīmējošas skaņas“ un „līdzinās“ domām, izriet secinājums, ka domāšana ir tā garīgā darbība, kura aktivē runā iemiesotus prāta darinājumus, kam valoda, pirms vēl kas

⁸⁰ Kurt Riezler. Das Homerische Gleichnis und der Anfang der Philosophie // *Die Antike*. 1936. Bd. XII.

⁸¹ Hermann Diels, Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1959. Bd. II. B67. [Salīdz. ar latvisko izdevumu *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 125. lpp.]

⁸² Martin Heidegger. *Aus der Erfahrung des Denkens*. Bern, 1947.

īpaši meklēts, atradusi piemērotu, kaut arī provizorisku mājokli dzirdamajā pasaulē. Ja jau runāšana un domāšana nāk no viena pirmavota, varētu pieņemt, ka pati valodspēja savdabīgi pierāda (jeb, varbūt labāk sacīt, spilgti ilustrē) to, ka daba cilvēkus apveltījusi ar kādu līdzekli, kā neredzamo pārvērst „parādībā“. Var jau būt, ka mūsu fiziskajām acīm Kanta „domu zeme“ – *Land des Denkens* – nekad nerādās jeb neizpaužas; tomēr tā, lai cik sagrozīti, izpaužas ne tikai mūsu garīgajām acīm, bet arī mūsu fiziskajām ausīm. Tieši tā jāsaprot apgalvojums, ka prāta valoda, ar metaforas palīdzību atgriezies redzamu lietu pasaulē, izgaismo un tālāk izvērsko tādu, kas nav saskatāms, bet ir izsakāms.

Analoģijas, metaforas un emblēmas ir pavedieni, ar kuriem prāts pie pasaules turas arī tad, kad, sevī nodziļinājies, vairs nav ar to tiešā saskarē; tās nodrošina cilvēka pieredzējumu vienotību. Turklāt pašā domāšanas procesā tās darbojas par paraugiem, kas mūs orientē, lai mēs akli nemaldītos pieredzējumu jūklī, kurā maņas ar saviem relatīvi drošicamajiem konstatējumiem nespēj būt par ceļvedēm. Vienkāršo faktu, ka prāts spēj atrast tādas analoģijas un ka parādību pasaule mums atgādina par nerādīgām lietām, droši vien var uzskatīt par savdabīgu „pierādījumu“ tam, ka prāts un ķermenis, domāšana un jutekliskā pieredze, neredzamais un redzamais sader kopā, it kā ir „radīti“ viens otram. Citiem vārdiem, ja jūras klints, „kas iztur niknus viesuļus un šķaida viļņu milzeņus“, var noderēt par karotāju izturības metaforu, „nav pareizi.. sacīt, ka klints ir skatīta antropomorfiski, ja nepiebilstam, ka mūsu priekšstatus par klinti antropomorfizē tas pats apstāklis, kura dēļ uz sevi spējām paraudzīties petromorfiski“⁸³. Visbeidzot, jāuzsver, ka metaforā atspoguļotā attieksme nav apgriežama otrādi; šis fakts savā veidā norāda uz parādību pasaules absolūto primaritāti un tādējādi vēlreiz apliecina, ka domāšana ir kas ārkārtējs, ka tā ir ārpus parastās kārtības.

Tas ir sevišķi svarīgi. Ja domāšanas valoda nevar nebūt metaforiska, tad parādību pasaule domāšanā ielaužas gluži neatkarīgi no ķermeņa vajadzībām un līdzcilvēku prasībām, kas arī tāpat mums liks tajā atgriezties. Lai cik tuvu mēs domās esam kam tālam un lai cik tālu esam no kā tāda, kas ir tepat blakus, parādību pasauli pilnīgi atstāt domātājs ego, protams, nevar. Divu pasaulu teorija, kā jau minēju, ir metafiziski maldi, bet tie nekādā ziņā nav ne patvaļīgi, ne arī nejauši; tie ir visticamākie maldi, ar kādiem sirgst domāšanas pieredze. Valoda, būdama izmantojama arī metaforiski,

⁸³ Bruno Snell. *From Myth to Logic: The Role of the Comparison // The Discovery of the Mind*. New York; Evanston: Harper Torchbooks, 1960. P. 201.

paver iespēju domāt, t. i., skart nejutekliskas lietas, jo tā mums uz šo sfēru ļauj pārnest (*metapherein*) savus jutekliskos pieredzējumus. Divu pasaulu nav, jo metafora tās vieno.

13. METAFORA UN NEIZSAKĀMAIS

Prāta darbību – gan domāšanu, gan gribēšanu, gan spriešanu – vilktin velk pie valodas kā vienīgā savas manifestēšanās līdzekļa; katra veida darbība savas metaforas aizgūst no citas maņas, un šo metaforu ticamības pamatā ir dabiska radniecība starp noteiktiem garīgiem un noteiktiem jutekliskiem dotumiem. Tā, piemēram, par domāšanu kopš pašiem konvencionālās filozofijas pirmsākumiem domāts *redzēšanas* kategorijās, un, tā kā domāšana ir fundamentālākā un radikālākā no prāta darbībām, tad ar pilnām tiesībām var sacīt, ka redze „lielākoties bijusi vispārīgs uztveres paraugs un tātad arī pārējo maņu mēraukla“⁸⁴. Sengrieķu runā un līdz ar to arī mūsu jēdzieniskajā valodā šī redzes dominance tik dziļi iesakņojusies, ka reti kāds par to aizdomājies, it kā tā piederētu pie lietām, kas ir pārāk acimredzamas, lai tām īpaši pievērstu uzmanību. Viens izņēmums ir nejaušs Hērakleita izteikums „Acis ir precīzākas liecinieces nekā ausis“⁸⁵, bet mums tas neko daudz nepalīdz. Gluži pretēji: ja padomā, cik viegli redzei, atšķirībā no citām maņām, ir izslēgt ārpusauli, un ja atceras seno leģendu par aklo dziesminieku, kura stāstos ļaudis klausījušies, var vienīgi pabrinīties, kāpēc par galveno domāšanas metaforu nav kļuvusi dzirde.⁸⁶

⁸⁴ Hans Jonas. *The Phenomenon of Life*. New York, 1966. P. 135. – Hansa Jonasa pētījums „Redzes cēlums“ (*The Nobility of Sight*) var būt vienreizīgs palīgs Rietumu domāšanas vēstures noskaidrošanā.

⁸⁵ Hermann Diels, Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1959. Bd. II. 101a. [Salīdz. ar latvisko izdevumu *Pirmsokrātisko domātāju darbu fragmenti*, 143. lpp.]

⁸⁶ Kādā dabzinātniskā traktātā līdzīgi, šķiet, ir spriedis Aristotelis: „Visās dzīves nepieciešamībās un arī pati par sevi redze ir svarīgāka no abām spējām, bet prātam [nūs] un pastarpināti [*kata symbebēkos*] svarīgāka ir dzirde .. [Tā] visvairāk veicina gudrību. Iztirzājumi tikai tāpēc var radīt zināšanas, ka tie ir dzirdami – dzirdami nevis paši par sevi, bet gan pastarpināti, jo iztirzājumi sastāv no vārdiem un katrs vārds ir simbols. Tātad no tiem, kam, jau piedzimstot, vienas vai otras maņas nav bijis, aklais ir saprātīgāks nekā kurlmēmais.“ Taču interesanti, ka, filozofiskus darbus rakstīdams, Aristotelis šo vērojumu acimredzot nekad nav atcerējies. – Aristotelis. Par sajušanu un sajūtāmām lietām (*De sensu et sensibilia; On Sense and Sensible Objects*). 437a4–17.

Tomēr nav arī gluži tā, ka, Hansa Jonasa vārdiem runājot, „prāts gājis, kurp redze rādījusi“⁸⁷. Metaforas, ko izmanto Gribas teorētiķi, gandrīz nekad nav no vizuālās sfēras ņemtas; vai nu tādu metaforu paraugs ir vēlme kā visu sajūtu kvintesence (tajā ziņā, ka sajūtas vispārēji kalpo salcēja un alcēja ilgām un iekārēm), vai arī tās aizgūtas no dzirdes un tādējādi atbilst jūdu tradicionālajai mācībai, ka Dievu var dzirdēt, bet ne redzēt. (Filozofijas vēsturē metaforas, kas aizgūtas no dzirdes, sastopamas ļoti reti; nozīmīgākais izņēmums jaunāko laiku filozofijā ir Heidegera vēlinie darbi, kur domātājs ego „dzird“ Būtes aicinājumu. Viduslaiku filozofu centieni Bībeles mācību samierināt ar grieķu filozofiju liecināja, ka jebkādu klausīšanos jau pilnīgi uzvarējusi uzskate un kontemplācija. Šo uzvaru it kā ievēstīja Aleksandrijas Filona agrīnie mēģinājumi savu jūdaistisko ticību pieskaņot savai platonistiskajai filozofijai. Filons vēl apzinājās, ka dzirdamā ebreju patiesība atšķiras no redzamās grieķu patiesības, tāpēc sludināja, ka pirmā tikai sagatavo otrajai, kura sasniedzama ar dievišķā iekaušanos, kas cilvēka ausis pārvērš acīs, lai viņš spētu labāk izzināt.⁸⁸)

Visbeidzot, spriestspēja (atklāta tik vēl, ka ir tāda kā pastarīte prāta-spēju vidū) savu metaforisko valodu gūst no *garšas* [Vācu *Geschmack* un arī angļu *taste* nozīmē gan gaumi, gan garšu. – *Red.*] – no pašas intimākās, personiskākās un idiosinkrētiskākās maņas, kas dažā ziņā ir pretēja redzei ar tās „cēlo“ distanci. To lieliski saprata Kants, kas „Spriestspējas kritiku“ sākotnēji bija iecerējis kā „Gaumes kritiku“ un tāpēc par tās galveno problēmu kļuva jautājums, kā var būt, ka ar spriešanu iegūtie spriedumi drīkst pretendēt uz vispārēju atzišanu.

Jonass min visas priekšrocības, ko dod apstākļi, ka domājošā prāta vadošā metafora un paraugs ir redze. Pirmām kārtām tas ir neapstrīdamais fakts, ka neviena cita maņa neiedibina tik drošu distanci starp subjektu un objektu; distance ir redzes funkcionēšanas pamatnosacījums. „Rezultātā dabūjam objektivitātes jēdzienu, jēdzienu par lietu, kāda tā ir pati par sevi, atšķirībā no lietas, kāda tā iedarbojas uz mani, un no šā šķiruma cēlusies visa ideja par *theōria* un teorētisku patiesību.“ Turklāt redze mums sniedz „vienlaicīgu daudzējību“, kurpretī pārējās maņas, it īpaši dzirde, „savus perceptuālos „daudzējības kopumus“ veido no laiciskas sajūtu virknes“. Redze sniedz „izvēles brīvību .., kuras pamatā .. ir tas, ka skatīdamies es pie

⁸⁷ Hans Jonas. *The Phenomenon of Life*. P. 152.

⁸⁸ Sk.: Hans Jonas. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. Göttingen. 1954. Abt. 3. (Par Aleksandrijas Filonu, it īpaši 94.–97. lpp.) – Šī grāmata kā otrā daļa turpina darbu Hans Jonas. *Gnosis und spätantiker Geist*. Göttingen, 1934.

redzamās lietas neesmu saistīts. .. [Redzamā lieta] mani liek mierā tāpat kā es to“, turpretī pārējās sajūtas uz mani iedarbojas tieši. Sevišķi svarīgi, ka tas sakāms arī par dzirdi: dzirdē ir vienīgā, kas ar redzi varētu sacensties par dominējošo lomu, taču tā „sevi uzspiež pasīvam subjektam“ un tāpēc ir diskvalificēta. Cilvēks, kaut ko klausīdamies, kā uztvērējs ir kāda cita vai kaut kā cita varā. (Ar to varētu būt izskaidrojams, kāpēc vācu valodā no vārda *hören* ‘dzirdēt’ ir atvasināta vesela virkne nebrīvības stāvokļa vārdu: *gehörchen* ‘klausīt’, *hörig* ‘atkarīgs’, *gehören* ‘piederēt’.) Mūsu tēmas sakarā svarīgākais ir Jonasa konstatējums, ka skatīšanās neizbēgami „rada skatītāju“ un skatītājam, atšķirībā no klausītāja, „tagadne [nav] acumirkļīgais tagad, kuru izjūt kā vienu punktu“, viņam tagadne ir pārtapusi par „*dimensiju*, kurā lietas iespējams skatīt .. kā līdzšinējā saglabāšanos“. „Tāpēc tikai redze sniedz juteklisko bāzi, uz kuras pamata prātam var rasties ideja par mūžīgo – par to, kas nekad nemainās un allaž ir klāt.“⁸⁹

Jau ieminējos, ka valoda – vienīgā starpniece, kas neredzamo spēj izpaudināt parādību pasaulē, – šim uzdevumam nemaz nav tik adekvāti piemērota, kā maņas ir piemērotas savam darbam ar sajūtamo pasauli; izteicu pieņēmumu, ka savu iespēju robežās te var līdzēt metafora. Šis līdzeklis gan ir riskants un tāpat nav pilnīgi adekvāts. Briesmas slēpjas pārliecinošajā acimredzamībā, ko, apelējama pie neapstrīdamajām juteklisko pieredzējumu liecībām, sniedz metafora. Tāpēc metaforas labi noder spekulatīvajam prātam, kas pat nemaz nespēj no tām izvairīties; taču tās tiecas ielauzties arī zinātnisko slēdzienu sfērā, kur netīši vai tieši tiek izmantotas, lai radītu un sludinātu ticamus pamatojumus teorijām, kuras īstenībā ir tikai hipotēzes, kas jāpierāda vai jāatspēko ar faktiem. Hans Blūmenbergs, grāmatā „Metaforoloģijas paradigmas“ izsekodams, kāda loma Rietumu domas vēsturē bijusi vairākām plaši izplatītām retoriskām figūrām, piemēram, aisberga metaforai un dažādajām jūras metaforām, gandrīz vai starp citu atklājis, ka dažām tipiski mūsdienīgām pseidozinātnēm par savu ticamības oreolu stipri vien jāpateicas šķietamajām metaforu liecībām, ar kurām šīs teorijas izlīdzas, trūkstot zinātniskām liecībām. Viņa labākais piemērs ir psihoanalītiskā apziņas teorija, kas apziņu aplūko kā aisberga redzamo daļu – tikai kā pazīmi, ka zemāk peld milzīga bezapziņas masa.⁹⁰ Šī teorija nav pierādīta un pašas kategorijās nemaz nav pierādāma:

⁸⁹ Hans Jonas. *The Phenomenon of Life*. P. 136–147. – Salīdz. ar Hans Jonas. *Von der Mythologie zur mystischen Philosophie*. S. 138–152.

⁹⁰ Hans Blumenberg. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Bonn, 1960. S. 200 f.

tiklīdz kāds bezapziņas fragments sasniedz aisberga redzamo daļu, tas kļūst par apziņu un zaudē visas īpašības, kuras varētu apliecināt tam piedēvēto izcelsmi. Taču aisberga metaforas uzskatāmība ir tik pārliciecināša, ka šai teorijai nevajag ne argumentu, ne pierādījumu; ja kāds pārmetu, ka nodarbojamies ar spekulatīviem prātojumiem par ko nezināmu, mēs tādu metaforas izmantošanu varētu uzskatīt par pilnīgi pieņemamu, jo iepriekšējos gadsimtos analogijas gluži tāpat izmantotas, prātojot par Dievu. Ir tikai viena nelaime: katrā tādā prātojumā ietverts kāds prāta konstrukts, kura iedibinātā sistemātika ikvienai liecībai var ierādīt vēl pastāvīgāku hermeneitisku vietu nekā veiksmīga zinātniska teorija, jo šis konstrukts ir tikai un vienīgi mentāls, tam nevajag nekādu reālu pieredzējumu un tāpēc nav arī jāpievēršas nekādiem likuma izņēmumiem.

Gribētos jau ticēt, ka metaforiska domāšana ir bīstama tikai tad, ja pie tās ķeras pseidozinātnes, un ka filozofiska domāšana, ja tā nepretendē uz pierādāmu patiesību, atbilstošas metaforas var izmantot bez riska. Diemžēl, tā nav. Izcilo pagātnes domātāju un metafiziķu filozofiskās sistēmas aizdomīgi līdzinās pseidozinātņu mentālajiem konstruktiem. Vienīgā starpība ir tā, ka izcilie filozofi, pretēji savu mazāk izcilo brāļu pašpārliciecinātībai, gandrīz visi kā viens apgalvojuši, ka aiz rakstītajiem vārdiem paliekot kas neizsakāms – tāds, ko domādami un neko nerakstīdami viņi pavisam skaidri apzinoties, bet rakstos fiksēt un citiem nodot nespējot; vārdu sakot, izcilie filozofi pauduši viedokli, ka ir kaut kas, ko nav iespējams pārvērst tādā formā, lai tas parādītos, nonāktu pasaules parādību vidū. Mums šajos izteikumos, kas atkārtājušies visos laikos, retrospektīvi gribas redzēt mēģinājumus brīdināt lasītāju, ka viņam draud briesmas kaut ko liktenīgi pārprast, proti, brīdinājumus, ka lasītājam tiek piedāvātas nevis atziņas, drošas zinības, kas, vienreiz apgūtas, izkļiedētu neziņu, bet gan domas un ka viņus kā filozofus pirmām kārtām interesē tās lietas, kas no izziņas vairās (turpretī no p r ā t a nav vairījušās un ir to pat vajājušās). Tā kā, ar šiem jautājumiem nodarbojamies, filozofi neizbēgami atklāja arī ļoti daudz izzināmu lietu, proti, visus pareizas domāšanas likumus un aksiomas un dažādās izziņas teorijas, viņi paši domāšanas un izzināšanas šķirtni jau ļoti agri padarīja diezgan miglainu.

Platons vēl uzskatīja, ka īstenais *archē*, filozofijas sākums un pirmpamats, ir brīnišanās,⁹¹ bet Aristotelis „Metafizikas“ pirmajās rindkopās⁹²

⁹¹ Platons. Teaitēts. 155d.

⁹² Aristotelis. Metafizika. 982b11–22.

šo pašu brīnīšanos vairs interpretēja tikai kā *aporein* – pārsteigumu vai apmulsumu (Aristotelis bija pirmais, kas tā darīja). Pārsteigums cilvēkiem liekot atskārst, ka viņi nezina kādas lietas, kuras ir izzināmas; vispirms viņi to atskārstot par „lietām tepat degungalā“, bet pēc tam arī par „lielākām lietām, tādām kā saule un mēness, un zvaigznes, un visu lietu rašanās“. Aristotelis teica, ka cilvēki filozofējuši, lai glābtos no neziņas, un platonisko brīnīšanos viņš jau uzskatīja nevis par pirmpamatu, bet gan vienīgi par sākumu: „Visi cilvēki sāk ar brīnīšanos .., taču beigu beigās jānonāk pie pretējā, pie kaut kā labāka [nekā brīnīšanās]; tā notiek, kad cilvēki mācās.“⁹³ Tāpēc Aristotelis, lai gan citādā kontekstā arī viņš runāja par patiesību *anew logū* jeb sarunā neizsakāmu patiesību,⁹⁴ nebūtu kā Platons teicis šādi: par lietām, kas mani interesē, nekas nav zināms, jo par tām nekas nav uzrakstīts un arī nākotnē netiks uzrakstīts. Cilvēki, kas par tādām lietām raksta, nekā nezina; viņi pat sevi nav iepazīnuši. Proti, šīs lietas nekādā veidā nav izsakāmas vārdos, kā tas iespējams ar tām citām lietām, ko var iemācīties. Tāpēc neviens, kurš apveltīts ar īsteno domāspēju (*nūs*) un tātad iepazīnis vārdu vājumu, nekad neriskēs savas domas izteikt runā, kur nu vēl tās fiksēt tik stīvā formā kā vēstule.⁹⁵

Tas pats, turklāt gandrīz tajos pašos vārdos, dzirdams šās attīstības beigās. Tā, piemēram, Niče, nepavisam nebūdam Platona sekotājs, savam draugam Overbekam raksta: „Mana filozofija .. vismaz iespīestā tekstā vairs nav izsakāma.“⁹⁶ Un grāmatā „Viņpus laba un ļauna“ vēl arī tā: „Kad savas atskārsmes paužam citiem, tās mums vairs nav pietiekami miļas.“⁹⁷ Savukārt Heidegers nevis par Niči, bet gan par sevi pašu raksta: „Lekšēji jebkādu domāšanu ierobežo .. tas, ka savu vispersoniskāko neviens domātājs nevar pateikt .., jo izsacītais vārds jēgu smeļas no neizsakāmā.“⁹⁸ Vēl te iedēretos kādi citāti no Vitgenšteina, kas, savos filozofiskajos pētījumos neatlaidīgi pūlēdamies *pateikt*, kā „varētu būt“, koncentrējies uz neizsakāmo.

⁹³ Aristotelis. *Metafizika*. 983a14–20.

⁹⁴ Sk., piemēram, darbu „Nikomaha ētika“ (VI, 8), kur *nūs* ir garīgā maņa (*aisthēsis*), kas spēj izjust „nemainīgās pamatatziņas“, kurām „nav nekāda *logos*“ (1142a25–27). [Salīdz. ar latvisko izdevumu Aristotelis. *Nikomaha ētika* / Tulk. Ināra Ķemere. R., 1985. VI, 12. 132. lpp.] Salīdz. ar 1143b5.

⁹⁵ Pārfrāzējums no Platons. Septītā vēstule. 341b–343a. [Latviski: Platons. *Dialogi un vēstules*. 218.–221. lpp.]

⁹⁶ 1885. gada 2. jūlijā.

⁹⁷ Frīdrihs Niče. *Viņpus laba un ļauna*. 160. apakšnodaļa.

⁹⁸ Martin Heidegger. *Nietzsche*. Pfullingen, 1961. Bd. II. S. 484.

Kaut vai šāds izteikums: „Filozofijas rezultāti atsedz .. *punus*, ko intelekts dabūjis, triekdamies pret valodas robežām.“ Tie ir tie puni, kurus esam nosaukuši par metafiziskiem maldiem. Tieši tie „mums dod iespēju saskatīt atklājuma vērtību“. Vai arī: „Filozofiskas problēmas rodas, kad valoda atpūšas“. Vācu valodā tas ir *wenn die Sprache feiert*, kas tulkojams divējādi: *feiert* var nozīmēt ne vien ‘atpūšas’ (t. i., valoda nestrādā), bet arī ‘svin’, tātad gandrīz ko pretēju. Vai arī: „Filozofija ir cīņa pret to, ka valoda nobur mūsu intelektu.“ Tas, ka šī cīņa iespējama tikai ar valodas palīdzību, protams, sagādā grūtības.⁹⁹

Atgriezīsimies pie Platona, jo, cik man zināms, viņš ir vienīgais ievērojams filozofs, kas par šo jautājumu atstājis vairāk nekā tikai gadījuma rakstura piezīmes. „Septītās vēstules“ argumenti galvenokārt vērsti nevis pret runāšanu, bet gan pret rakstīšanu. Tie isumā atkārtoti jau „Faidrā“ pret rakstīšanu izvirzītos iebildumus. Pirmkārt, rakstīšana „radis aizmāršību“; uz rakstīto vārdu paļaudamies, cilvēki „vairs nevingrinās atmiņu“. Otrkārt, rakstītais vārds „cienīgi klusē“; tas nedz sevi var paskaidrot, nedz uz jautājumiem atbildēt. Treškārt, tas nevar izvēlēties adresātu, nonāk neīstās rokās un „klimst visur apkārt“; ja to pazemo un apvaino, tas nespēj aizstāvēties; labākā uzslava, ko var veltīt rakstīšanai, ir nosaukt to par nevainīgu „laika kavēkli“, par atmiņu krāšanu aizmāršīgām vecumdienām“ vai par atpūtu, kurai var nodoties tāpat, kā „citi nodosies citiem laika kavēkļiem, rodot veldzējumu dzīrēs un tamlīdzīgos baudījumos“.¹⁰⁰ Taču „Septītajā vēstulē“ Platons iet arī tālāk. Savus *agrapha dogmata*, par kuriem mums zināms no Aristoteļa izteikuma,¹⁰¹ viņš ne tikai nepiemin, bet netieši arī noliedz, jo tieši apgalvo, ka „to nekādi nav iespējams tvert vārdos tāpat kā citas zinības“.

Tas nūdien stipri atšķiras no tā, ko var izlasīt Platona dialogos (šis atšķirīgums gan nedod pamatu uzskatīt, ka „Septītā vēstule“ ir viltota). Piemēram, „Valstsvīrā“ par redzamā un neredzamā „lidziniekiem“ rakstīts tā:

„Daudzām lietām ir dabā pieejami, ar maņām sajūtami lidzinieki, uz kuriem nav grūti norādīt, kad šīs lietas bez pūlēm un bez vārdiem grib izskaidrot kādam, kas par tām interesējas. Turpretī augstākajām

⁹⁹ Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations* / Trans. G. E. M. Anscombe. New York, 1953. No 119, 38, 109. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Ludwig Wittgensteins. *Filosofiskie pētījumi* / Tulk. Jānis Vējš, Jānis Taurens. R., 1997. 55., 27., 54. lpp.]

¹⁰⁰ Platons. Faidrs. 274e–277c. [Latviski: Platons. *Dialogi un vēstules*. 191–195. lpp.]

¹⁰¹ Aristotelis. *Fizika*. 209b15.

un nozīmīgākajām lietām nav nekāda cilvēkiem skaidri redzama tēla .. Tādos gadījumos nav nekā redzama, uz ko varētu norādīt, lai apmierinātu izvaicātāja interesi .. Tāpēc mums jāvingrinās katru lietu izskaidrot vārdos .. Lietas, kurām nav nekāda redzama iemiesojuma, – vērtīgākās un svarīgākās lietas, – ir parādāmas tikai runā [logos] un nav aptveramas ne ar kādiem citiem līdzekļiem.“¹⁰²

„Faidrā“¹⁰³ Platons rakstīto vārdu pretstata runātajam vārdam, kas izmantojams „lietu pārrunāšanas mākslā“ (*technē dialektikē*), – „dzīvajam un apgarotajam vārdam, par kuru varētu pamatoti teikt, ka rakstītais vārds ir tikai tā atveids“. Dzīvās runas mākslu Platons slavē, jo tā zina, kā izvēlēties klausītājus; tā nav neauglīga (*akarpoi*), tajā ir sēkla, no kā klausītājos uzdīgst citi *logoi*, vārdi un pārspriedumi, tā ka šī sēkla var kļūt nemirstīga. Taču, ja domādami mēs tādu dialogu izspēlējam paši ar sevi, notiek tā, it kā atmiņa „vārdus ierakstītu dvēselē“; tādos brīžos „dvēsele ir kā grāmata“, bet vārdu gan tajā vairs nav.¹⁰⁴ Kamēr mēs tā domājam, šai rakstītājai pa pēdām seko vēl viens demiurģs, un tas ir „gleznotājs“, kas dvēselē iezīmē tos tēlus, kuri atbilst rakstītajiem vārdiem. „Tā notiek, kad cilvēks domātos un runātos spriedumus nošķīris no redzes un jebkuras citas maņas, tā ka tagad šo spriedumu objektu tēlus viņš kaut kādā veidā redz sevī.“¹⁰⁵

„Septītajā vēstulē“ Platons īsi paskaidro, kā tāda divdaļīga pārvērtība var notikt, proti, kā iespējams, ka par saviem jutekliskajiem uztvērumiem mēs varam *runāt*, un kā tāda runāšana (*dialegesthai*) tālāk pārtop tikai dvēselei uztveramā tēlā. Tam, ko mēs redzam, mums ir nosaukumi, piemēram, kaut kam apaļam – nosaukums *aplis*; runā (*logos*) šā nosaukuma jēgu var izskaidrot teikumos, „kas sastāv no nomeniem un verbiem“, un mēs sakām, ka aplis ir „tas, kam attālums no tālākajiem punktiem līdz centram visur ir vienāds“. Tādi teikumi var pamācīt, kā veidot apļus – tēlus (*eidolon*), kurus var „uzzīmēt un atkal izdzēst, izvīrpot un pakļaut iznīcībai“; apli *kā apli* šie procesi, protams, neskar, tas ir pavisam citāds nekā visi atsevišķie apli. Izziņa un prāts (*nūs*) aptver būtīgo apli, t. i., visiem apliem kopīgo, kaut ko tādu, kas „eksistē nevis [runas] skaņās vai ķermenisiskās formās, bet dvēselē“; šis aplis, protams, atšķiras no apļa, uz ko

¹⁰² Platons. Valstsvīrs. 285e–286a.

¹⁰³ Platons. Faidrs. 275d–277a.

¹⁰⁴ Platons. Filēbs. 38e–39b.

¹⁰⁵ *Turpat.* 39b–c.

attiecas viss minētais“, no tā, kuru pirmo dabā skatījušas fiziskās acis, un atšķiras arī no aplīem, kuri zīmēti pēc vārdiskiem skaidrojumiem. Šo dvēselē meklējamo apli redz prāts (*nūs*), kas tam ir vistuvāk „ar savu radniecību un līdzību“. Tikai tādu iekšēju intuīciju var saukt par patiesību.¹⁰⁶

Līdz tādai uzskatāmai patiesībai – veidotai pēc tāda paša principa kā fiziskās redzes uztvertie lietu tēli – var nonākt, ja vārdu vadībā (*diagōgē*) seko diskursīvajam domu pavedienam (*dialegesthai*), kas var ritēt gan klusībā, gan skolotāja un skolnieka sarunā, virzoties „augšup lejup“ un tiecoties atklāt, „kas ir neīsts un kas īsts“. Tā kā rezultāts, pēc Platona pieņēmuma, būs intuīcija (uzskate), nevis secinājums, tas pēc ilga jautājumu un atbilžu perioda nāks pēkšņi: „... iespīdas sapratne (*phronēsis*) un doma par katru lietu tik spēcīgi, cik vien tas ir cilvēka spēkos“¹⁰⁷. Pati patiesība vārdos nav izsakāma; uz nosaukumiem, ar kuriem domāšanas process sākas, nevar paļauties („nekas nekavē mūs to, ko tagad sauc par apaļu, saukt par taisnu un taisnu – par apaļu“¹⁰⁸), un vārdi – argumentētā mutvārdu runa, kas tiecas ko izskaidrot, – ir „trūcīgi“; tie var piedāvāt vienīgi „īšu apmācību“, lai „dvēselē pēkšņi, kā no pārlēkušas dzirksteles, rodas gaisma, kas tad jau barojas pati no sevis“¹⁰⁹.

Šīs dažas lappuses no „Septītās vēstules“ tik plaši esmu citējusi tāpēc, ka tās dod citādi nepieejamu iespēju dziļi ielūkoties jautājumā par nesaderību starp uzskati – galveno filozofiskas patiesības metaforu – un runu – materiālu, kurā izpaužas domāšana: uzskate allaž mums dāvā vienlaicīgu daudzējību, turpretī runai jāatklājas secīgā vārdu un teikumu virknē. To, ka runa uzskatei ir tikai instruments, jau Platons atzina par pašsaprotamu, un arī turpmākajā filozofijas attīstībā neviens par to nešaubījās. Arī Kants „Tīrā prāta kritikā“ vēl saka: „*worauf alles Denken als Mittel abzweckt, [ist] die Anschauung*“¹¹⁰ – „domāšana ir līdzeklis, kā sasniegt uzskati“. Un lūk,

¹⁰⁶ P l a t o n s. Septītā vēstule. 342. [Latviski citēts pēc izdevuma P l a t o n s. *Dialogi un vēstules*. 220., 221. lpp.]

¹⁰⁷ *Turpat*. 344b. [Latviski citēts pēc izdevuma P l a t o n s. *Dialogi un vēstules*. 222.–223. lpp.]

¹⁰⁸ *Turpat*. 343b. [Latviski citēts pēc izdevuma P l a t o n s. *Dialogi un vēstules*. 221. lpp.]

¹⁰⁹ *Turpat*. 341c. [Latviski citēts pēc izdevuma P l a t o n s. *Dialogi un vēstules*. 219. lpp.]

¹¹⁰ I m m a n u e l K a n t. *Kritik der Reinen Vernunft*. B33. – Proti: „*Nicht dadurch, dass ich bloss denke, erkenne ich irgendein Objekt, sondern nur dadurch, dass ich eine gegebene Anschauung .. bestimme, kann ich irgend einen Gegenstand erkennen*“ („Objektu es izzinu nevis vienkārši ar to, ka domāju; to varu izzināt tikai tādējādi, ka noteicu dotu uzskati ..“) (B406).

ko saka Heidegers: „*Dialegethai* vairāk sliecas uz *noein*, uz redzēšanu.. Tai nemaz nav īstu *theōrein* līdzekļu.. Platona dialektikas galvenā jēga ir tiek-ties uz redzējumu, uz ieraudzījumu, sarunās briedināt sākotnējo uzskati.. *Logos* paliek saistīts ar redzējumu; ja no uzskates liecībām runa nošķiras, tā izvirst tukšā plāpāšanā, kas nedod iespēju neko ieraudzīt. *Legein* sakņojas redzēšanā, *horan*.“¹¹¹

Heidegera interpretējumu apstiprina Platona „Filēba“ fragments,¹¹² kurā vēlreiz minēts cilvēka iekšējais dialogs ar sevi pašu, tikai šoreiz pavisam elementārā līmenī. Cilvēks tātad ierauga kādu priekšmetu un, *tā kā tobrīd ir viens*, jautā *pats sev*: „Kas ir tas, kas tur redzams?“ Un pats arī atbild: „Tas ir cilvēks.“ Ja „viņš būtu ar kādu kopā, viņš ar sakāmo būtu vērsies pie ceļabiedra, tās pašas domas izteikdams dzirdami.. Taču, viens būdams, viņš to pašu turpina domāt klusībā“. Patiesība šeit ir viņa redzējums, un runāšana, tāpat kā domāšana, ir tik autentiska, cik tā šim redzējumam seko un, redzējumu pārtulkot vārdos, to apgūst. Tiklīdz runa no redzējuma nošķiras, piemēram, runātājs atkārtoti citu cilvēku viedokli vai domas, tā kļūst tikpat neautentiska kā, pēc Platona domām, attēls salīdzinājumā ar oriģinālu.

Viena no spilgtākajām sajūtu īpatnībām ir tā, ka sajūtas nevar citu citā pārtulkot (nevienu skaņu nevar ieraudzīt, nevienu tēlu nevar sadzirdēt utt.), lai gan veselais saprāts tās apvieno un jau tāpēc vien stāv pāri visām citām sajūtām. Šajā sakarā esmu citējis¹¹³ Akvīnieti: „vienīgā spēja, [kas] aptver visus piecu atsevišķo maņu objektus“. Valoda, kas atbilst jeb seko šai kopīgajai maņai, lietu nosauc kopīgā vārdā – tās sugasvārdā; nosaukuma kopīgums ne tikai izšķirīgi nodrošina intersubjektīvas saziņas iespēju (to pašu lietu jūt dažādi cilvēki, tā viņiem ir kopīga), bet arī dod iespēju kā vienu un to pašu apzināties kaut kā tādu, kas katrai no piecām maņām rādās pavisam citāds: ciets vai mīksts, kad to patausta, salds vai rūgts, kad to nogaršo, gaišs vai tumšs, kad uz to paskatās, kaut kā skanošs, kad tajā ieklausās. Nevienu no šīm sajūtām nav iespējams adekvāti aprakstīt vārdos. Kognitīvās maņas – redze un dzirde – nav neko līdzīgākas

¹¹¹ Šo citēju no Heidegera sendienu lekciju kursa par Platona darbu „Sofists“ (1924–1925), izmantojot burtisku pierakstu (8., 155. un 160. lpp.). Sk. arī Kornforda komentāru par „Sofistu“: Francis MacDonalld Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*. P. 189, n. 1. – Kornforda raksta, ka vārds *noein* attiecas uz „intuīciju (*noēsis*), kas redz tieši, bez.. diskursīvas izspiešanas“.

¹¹² Platons. Filēbs. 38c–e.

¹¹³ Šās grāmatas I nodaļā, 55. lpp.

vārdiem kā zemākās maņas – oža, garša un tauste. Kaut kas smaržo *līdzīgi* rozei, garšo *līdzīgi* zirņu zupai, pieskārienā *līdzinās* samtam; diez ko vairāk pateikt nevar. „Roze ir roze ir roze.“

Ar to visu, protams, ir tikai citādi pateikts, ka metafiziskās tradīcijas patiesība, kuras pamatā ir redzes metafora, jau pēc savas būtības nevar būt vārdos izsakāma. No jūdu reliģiskajiem stāstiem zināms, kas ar patiesību notiek, kad galvenā metafora ir nevis redze, bet gan dzirde (kas, spēdama izjust secīgas virknes, daudzējādā ziņā ir domāšanai radniecīgāka nekā redze). Jūdu Dievu var dzirdēt, bet ne redzēt, tāpēc patiesība kļūst neredzama: „Netaisi sev tēlus vai dievekļus nedz pēc tā, kas ir augšā debesīs, nedz pēc tā, kas ir virs zemes, nedz pēc tā, kas ir ūdenī zem zemes.“ *Patiesības neredzamība jūdu reliģijā ir tikpat aksiomātiska kā patiesības neizsakāmība sengrieķu filozofijā*, no kuras savus aksiomātiskos pieņēmumus atvasinājusi visa vēlāko laiku filozofija. Patiesība, kas traktēta dzirdes kategorijās, prasa paklausību, turpreti redzes kategorijās traktētas patiesības pamatā ir tā pati visspēcīgā acīmredzamība, kas pazīstamu lietu liek pazīt, tiklīdz to ierauga. Ja metafizikai – „baisajai zinātnei“, kas „to, kas ir, redz vienīgi tik, cik tas ir“ (*epistēmē hē theōrei to on hē on*¹¹⁴) – izdevās atklāt kādu patiesību, kas „cilvēkiem sevi uzspieda ar neizbēgamības spēku“ (*hyp' autēs tēs alētheias anankazomenoi*¹¹⁵), tad tikai tāpēc, ka metafizikai tieši tāpat nebija jābaidās no pretrunām, kā no tām nav jābaidās redzēt. Nekādi pārspriedumi – ne dialektiski kā Sokratam un Platonam, ne loģiski, kuros no pieņemtām premisām pēc iedibinātām kārtulām atvedina galaspriedumus, ne retoriski iegalvojoši – nevar mēroties ar redzamas līecības vienkāršo, neapstrīdēto un neapstrīdamo drošticamību. „Kas ir tas, kas tur redzams? Tas ir cilvēks.“ Tā ir tā pilnīgā „atziņas sakritība ar objektu“ (*adequatio rei et intellectus*¹¹⁶), ko pat Kants vēl uzskatīja par noteiktāko patiesuma definīciju. Tomēr Kants apzinājās, ka no šā patiesuma „nevar prasīt nekādu vispārīgu iezīmi, jo tāda prasība ir iekšēji pretrunīga“¹¹⁷. Patiesībai kā acīmredzamībai kritērija nevajag, tā jau pati ir kritērijs, galīgais tiesnesis, kas spriež par visu, kas no acīmredzamā var izrietēt. Heidegers darbā „*Sein und Zeit*“ tradicionālo patiesības jēdzienu ilustrē šādi: „Pieņemsim, ka kāds, atrazdamies ar muguru pret sienu,

¹¹⁴ Aristotelis. Metafizika. 1003a21.

¹¹⁵ Turpat. 984b10.

¹¹⁶ Thomas Aquinas. *De Veritate*. Qu. I, art. 1.

¹¹⁷ Immanuel Kant. Tirā prāta kritika. B82, B83.

izsaka patiesu pieņēmumu, ka „glezna pie sienas karājas šķībi“. Apgalvojums apstiprinās, kad runātājs pagriežas un ierauga gleznu, kas pie sienas karājas šķībi.“¹¹⁸

Visas grūtības, ko jau kopš saviem pirmsākumiem radījusi „baisā zinātne“ metafizika, kopumā droši vien varētu raksturot kā dabisku spriedzi starp *theōria* un *logos*, starp vērošanu un vārdisko izspriešanu – gan „dialektisko“ (*dia-legesthai*), gan tai pretējo „silogistisko“ (*syl-logizesthai*), t. i., gan tādu, kas lietas, it īpaši viedokļus, ar vārdu palīdzību analizē pa daļām, gan tādu, kas tās saved kopā pārspriedumā, kura patiesumsaturs atkarīgs no kādas pirmpremisas, kas iegūta ar uzskati (ar *nūs*), kura nevar kļūdoties, jo tā nav *meta logū* – neizriet no vārdiem.¹¹⁹ Ja filozofija ir zinātņu māte, tad filozofija pati ir zinātne par zinātņu pirmsākumiem un pirmamatiem, par *archai*; šos *archai*, kas tātad kļūst par Aristoteļa metafizikas tematu, vairs nav no kā tālāk atveidēt; tie prātam doti pašsaprotamā uzskatē.

Redzi par filozofijas galveno metaforu – un līdztekus uzskati par patiesības ideālu – izvirzīja nevis vienkārši šās viskognitīvākās maņas „cēlums“, bet gan ļoti senais priekšstats, ka filozofa dziņa rast jēgu ir identiska zinātnieka dziņai gūt jaunas atziņas. Lai te atminamies, cik dīvaini Aristotelis „Metafizikas“ pirmajā nodaļā pavērsa Platona izteikumu, ka jebkuras filozofijas pirmsākums ir *thaumazein*, brīnīšanās. Taču patiesība ar jēgu, protams, ir vienādota jau agrāk. Pie atziņām nonākams, meklējot to, ko mēdz saukt par patiesību, un augstākais, galējais kognitīvās patiesības paveids, bez šaubām, ir uzskate. Izziņa vienmēr sākas ar to, ka parādības izpēta tādās, kādas tās dotas maņām, un, ja pēc tam zinātnieks vēlas virzīties tālāk un izdibināt redzamo efektu cēloņus, viņa galamērķis ir likt parādīties visam, kas vien slēpjas aiz parādību virspuses. Tas attiecas pat uz vissarežģītākajiem tehniskajiem rīkiem, kuri radīti, lai konstatētu neapbruņotai acij slēptas lietas. Galu galā jebkuru zinātnieka teoriju var apstiprināt tikai jutekliskas liecības – tādās pašas kā pavisam vienkāršajā piemērā, ko aizguvu no Heidegera. Manis minētā spriedze starp redzi un runu te vēl neparādās; šajā līmenī, tāpat kā minētajā piemērā, valoda vizuālo tēlu pārtulko gluži adekvāti (citādi būtu, ja vārdos vajadzētu izteikt gleznas saturu, nevis tikai tās stāvokli pie sienas). Tas, ka vārdus var aizstāt

¹¹⁸ Martin Heidegger. *Sein und Zeit*. Tübingen, 1949. Paragraph 44 (a). P. 217.

¹¹⁹ Aristotelis. Otrā analitika (*Posterior Analytics*). 100b5–17.

ar matemātiskiem simboliem, kas turklāt vēl labāk apraksta apslēptās parādības, kurām instrumenti liek it kā pretēji to iedabai parādīties, uzskatāmi pierāda, ka tieši redzes metaforas vislabāk spēj likt izpausties visam, kā izteikšanai nav vajadzīga valoda.

Taču domāšanai, pretēji izzinātājdarbībai (kas domāšanu palaikam izmanto kā vienu no saviem instrumentiem), runa vajadzīga ne tikai lai tā izskanētu un izpaustos, bet arī lai tā vispār sāktos. Un, tā kā runa īstenojas teikumu virknēs, domāšanas rezultāts nevar būt nekāda uzskate; tāpat domāšanas rezultātu nevar apstiprināt nekāda klusējošā kontemplācijā ieraudzīta acīmredzamība. Ja domāšana, ko vada senā redzes metafora un kas nepareizi saprot sevi un savas funkcijas, no savas darbības gaida „patiesību“, tāda patiesība nav tikai neizsakāma pēc savas būtības. „Tāpat kā bērni, kas mēģina rokās satvert dūmus, arī filozofi itin bieži to lietu, ko vēlētos aptvert, redz sev priekšā lidināties,“ – tā Bergsons, kas pēdējais no filozofiem cieši ticēja „intuīcijai“, ļoti trāpīgi raksturojis, kas ar šās skolas domātājiem īstenībā notika.¹²⁰ „Neveiksmes“ cēlonis ir vienkāršs: vārdos izteiktais nevar kļūt tik nekustīgs kā jebkāds tīras kontemplācijas objekts. Jēga, ko iespējams izteikt un par ko iespējams runāt, salīdzinājumā ar tādu kontemplācijas objektu ir slidena; ja filozofs to grib ieraudzīt un aptvert, tā „aizslid projām“¹²¹.

Kopš Bergsona laikiem redzes metaforas izmantošana filozofijā diezgan negaidīti gājusi mazumā, jo uzsvars un interese no kontemplācijas, no *nūs*, pilnīgi pārsviedušies uz runu, uz *logos*. Sakarā ar šo pārvirzi mainījies arī patiesuma kritērijs: atziņas sakritību ar objektu (*adequatio rei et intellectus*), ko saprata analogiski redzējuma sakritībai ar redzamo lietu, kā kritēriju nomainījusi tīrā domāšanas *forma*, kuras pamatlikums ir nepretrunības (iekšējas saderības) princips, – tātad nomainījis kas tāds, ko Kants vēl uzskatīja tikai par „negatīvu patiesuma pārbaudes akmeni“: „Ārpus analītisko atziņu jomas tas nav nedz atzīts par *pietiekamu* patiesuma kritēriju, nedz par tādu izmantojams.“¹²² Nedaudzajiem mūsdienu filozofiem, kuri joprojām kaut vāri un nedroši paliek uzticīgi tradicionālajiem metafizikas pieņēmumiem, – Heidegeram un Valteram Benjamīnam – senā redzes metafora nav pilnīgi izzudusi, tikai ir tāda kā sarukusi: Benjamīna

¹²⁰ Henri Bergson. *An Introduction to Metaphysics* (1903) / Trans. T. E. Hulme. Indianapolis; New York, 1955. P. 45.

¹²¹ Turpat.

¹²² Immanuel Kant. Tīrā prāta kritika. B84, B189–B191.

skatījumā patiesība „aizslid garām“ (*huscht vorüber*), Heidegers atskārsmes mirkli saprot kā „zibeni“ (*Blitz*), ko beigu beigās aizstāj ar pavisam citādu metaforu klusuma zvani“ (*das Geläut der Stille*). No šās tradīcijas viedokļa raugoties, metafora „klusuma zvani“ vistuvāk atbilst klusējošā kontemplācijā sasniegtai atskārsmei. Proti, tagad domāšanas procesa beigas un kulmināciju gan attēlo dzirdes sajūtās smelta metafora, tomēr tā nepavisam nav tāda dzirdēšana, kāda mēdz būt, kad klausāmie artikulētu skaņu virkni, piemēram, melodiju; nē, šī metafora tāpat atbilst nekustīgam garīgajam stāvoklim – pasīvai uztvērībai. Un, tā kā domāšanā, nedzirdamajā cilvēka dialogā ar sevi pašu, darbojas vienīgi prāts, ķermenim esot pilnīgi pasīvam („cilvēks nekad nedara vairāk, kā nedarīdams neko“, Katons), tad dzirdes sajūtās smeltas metaforas rada tikpat lielas grūtības kā redzes metaforas. (Bergsons, nelokāmi uzticīgs nostādnei, ka patiesības ideāls ir intuīcijas metafora, runā par „metafiziskās intuīcijas visnotaļ darbīgo, gandrīz vai varētu sacīt, vardarbīgo raksturu“, neatskārzdams, ka kontemplācijas miers ir pretrunā ar jebkādu darbību, kur nu vēl vardarbību.¹²³) Aristotelis „filozofisku *energeia*, darbību“ raksturo kā „nevainojamu un netraucētu darbību, kas [tieši tāpēc] sevī slēpj vissaldāko no visām baudām“ („*Alla mēn hē ge teleia energeia kai akōlytos en heautē echei to chairein, hōste an eiē hē theōrētikē energeia pasōn hēdistē*“¹²⁴).

Citiem vārdiem sakot, liekas, ka galvenās grūtības te sagādā pati domāšana (kuras valoda ir pilnīgi metaforiska un kuras jēdzienu sistēma visā pilnībā balstīta uz metaforizētspēju, kas ceļ tiltu no redzamā uz neredzamo, no parādību pasaules uz domātāju ego): nav nevienas tādas metaforas, ar ko varētu ticami atainot šo īpašo prāta darbību, kurā kaut kas neredzams, kas iemit mūsos, aplūko pasaules neredzamās lietas. Ar jebkurām sajūtās smeltām metaforām grūtībās nonāksim jau tā vienkāršā apstākļa dēļ, ka neviena maņa nevar nebūt kognitīva un tā tad, ja maņas saprot kā darbības, tām vajadzīgs kāds mērķis ārpus pašām maņām; tās ir nevis *energeia*, nevis pašmērķi, bet gan līdzekļi, kas mums dod iespēju iepazīt pasauli un tajā darboties.

Domāšana ir ārpus parastās kārtības, jo, meklējot jēgu, nav iegūstams tāds galarezultāts, kas pastāvētu ilgāk nekā pati darbība, t. i., kam būtu nozīme arī tad, kad darbība jau beigusies. Citiem vārdiem sakot, Aristoteļa minētā bauda jau pēc savas būtības nevar būt vārdos izsakāma, lai gan

¹²³ Henri Bergson. *An Introduction to Metaphysics*. P. 45.

¹²⁴ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. B87.

domātājam ego tā vispār izpaužas. Vienīgā iedomājamā metafora, ar ko varētu raksturot prāta dzīvi, ir cilvēka sajūta, ka viņš ir dzīvs. *Cilvēka ķermenis bez dzīvības dvasas ir liķis, cilvēka prāts bez domāšanas ir miris.* Faktiski tieši šo metaforu Aristotelis iemēģinājis slavenajā „Metafizikas“ Lambda grāmatas septītajā nodaļā: „Domātājdarbība [pašmērķīga *energeia*] ir dzīvība.“¹²⁵ Tajā valdošais likums, ko vienīgi dievs var izturēt mūžīgi, bet cilvēks tikai laiku pa laikam (tādās reizēs līdzinādamies dievam), ir „nebeidzama kustība, būtībā riņķošana“¹²⁶ – vienīgā kustība, kas nekad nesasniedz nekādu mērķi un nenoved ne pie kāda galarezultāta. Ļoti neparastais priekšstats (spožākais no argumentiem, ar ko filozofijā attaisnots loģiskais riņķis), ka autentiskais domāšanas process, proti, *noēsis noēseōs*, ir riņķojums, dīvainā kārtā nekad nav nodarbinājis ne filozofus, ne Aristoteļa interpretētājus – daļēji varbūt tāpēc, ka vārdus *nūs* un *theōria* bieži tulko kā „izziņa“, kas ir nepareizi, jo izziņa allaž sasniedz kādu mērķi un rada kādu galaiznākumu.¹²⁷ Ja domāšana būtu izzinātājdarbība, tā būtu taisnvirzienīga – sāktos ar sava objekta meklēšanu un beigtos ar objekta izzināšanu. Aristotelisko riņķojumu aplūkojot kopsakarā ar dzīvības metaforu, var secināt, ka īstenībā runa ir par jēgas meklēšanu, kas cilvēkam kā domātājbūtnei pavada dzīvību un izbeidzas tikai nāves brīdī. Aristoteliskais riņķojums ir metafora, kas smelta no dzīvības procesa: dzīvības process gan ved no dzimšanas uz nāvi, taču cilvēka mūža laikā tāpat noris cikliski. Šis vienkāršais domātāja ego pieredzējums izrādījies pietiekami spilgts, lai riņķojuma jēdzienu izmantotu arī citi domātāji – pat tad, ja tas bijis klie-dzošā pretrunā ar viņu tradicionālajiem pieņēmumiem, ka patiesība ir domāšanas rezultāts un ka pastāv kaut kas tāds kā Hēgeļa „spekulatīvā izziņa“.¹²⁸ Hēgelis, uz Aristoteli neatsaukdami, raksta: „Filozofija veido riņķi .. [Tā] ir virkne, kas nekarājas gaisā; tā nav nekas tāds, kas vispār nekur nesāktos; gluži pretēji, tā pa riņķi atgriežas pati sevī.“¹²⁹ (Kursīvs

¹²⁵ Aristotelis. *Metafizika*. 1072b27.

¹²⁶ *Turpat*. 1072a21.

¹²⁷ Šis nepareizais tulkojums bojā V. D. Rosa grāmatu „Aristotelis“ (William David Ross. *Aristotle*. New York: Meridian Books, 1959), bet, par laimi, viņa tulkotajā Aristoteļa „Metafizikā“ (Ričarda Makkeona rediģētajā krājumā „*The Basic Works of Aristotle*“) tādas kļūdas nav.

¹²⁸ Georg W. F. Hegel. *Introduction // The Philosophy of History* / Trans. J. Sibree. New York, 1956. P. 9.

¹²⁹ Georg W. F. Hegel. *Philosophy of Right* / Trans. T. M. Knox. London: Oxford; New York, 1967. Addition to par. 2. P. 225.

mans. – *Aut.*) Ar tādu pašu priekšstatu sastopamies Heidegera lekcijas „Kas ir metafizika?“ beigās, kur „metafizikas pamatjautājums“ definēts šādi: „Kāpēc vispār kaut kas ir, nevis nekā nav?“ Savā ziņā tas ir domāšanas pirmais jautājums, bet tā ir arī doma, pie kuras domāšanai „atkal un atkal jāpārsviežas atpakaļ“.¹³⁰

Šis metaforas gan atbilst spekulatīvajam, nekognitīvajam domāšanas veidam un ir uzticīgas tam, ko izjūt domātājs ego, jo neattiecas ne uz kādu izzinātspēju, un tomēr tās paliek vienreizīgi tukšas; arī Aristotelis pats tās izmantojis, vienīgi apgalvodams, ka būt dzīvam nozīmē *energein*, t. i., darboties pašas darbības dēļ.¹³¹ Turklāt šī metafora acīmredzami neatbild uz neizbēgamo jautājumu „Kāpēc mēs domājam?“, jo atbildes nav arī uz jautājumu „Kāpēc mēs dzīvojam?“.

Šis grūtības labi ilustrē interesanta domu spēle, kas atrodama Vitgenšteina „Filozofiskajos pētījumos“. (Tos Vitgenšteins sarakstīja, pārliecināties, ka viņa agrākais, „Loģiski filozofiskajā traktātā“ realizētais mēģinājums runu un tātad arī domu traktēt kā „īstenības attēlu“ – „Teikums ir īstenības attēls. Teikums modelē īstenību, kādu mēs to iedomājamies“¹³² – neiztur

¹³⁰ Martin Heidegger. *Wegmarken*. S. 19.

¹³¹ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 1175a12. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 212. lpp.]

¹³² Ludvigs Vitgenšteins. Loģiski filozofisks traktāts. 4.01. – Manuprāt, Vitgenšteina agrinā valodas teorija acīmredzami ir stingri sakņota senajā metafizikas aksiomā, ka patiesums ir *adequatio rei et intellectus* (atziņas sakritība ar objektu); ar šo patiesuma definīciju vienmēr bijušas lielas grūtības, jo ar objektu sakrist varētu vienīgi intuícijas (uzskates) auglis – iekšējs tēls, kas kopē jutekliski doto redzamo lietu. Vitgenšteina definējums, ka „doma“ ir „fakta loģiskais attēls“ (es balstos uz „Traktāta“ divvalodu izdevuma priekšvārdu: Bertrand Russell. Introduction // Ludwig Wittgenstein. *Tractatus logico-philosophicum*. London, 1961. p. XII), ir iekšēji pretrunīgs, ja vien vārdu *attēls* nesaprot metaforiski. Protams, „valodai ar pasauli“ ir kādas attieksmes, taču, lai būtu kā būdams, tās nekādā ziņā nav „attēlojuma attieksmes“. Ja tās tādas būtu, tad patiess būtu ikviens spriedums, kas nepārņem un neatkāro kādu nejašu jutekliskās uztveres kļūdu (tas, kas pirmajā brīdī izskatījies pēc koka, īstenībā var būt cilvēks); taču es par „faktu“ varu izveidot daudz tādu spriedumu, kuri apgalvos ko gluži jēgturīgu, bet nebūs patiesi, kā, piemēram, maldīgais spriedums ‘Saulē riņķo ap Zemi’ vai melīgais spriedums ‘1939. gada septembrī Polija okupēja Vāciju’. No otras puses, ir arī spriedumi, kuri nav pieņemami pēc būtības, kā, piemēram, mūsu grāmatā jau minētais spriedums ‘Trijstūris smejas’, kas nav ne patiesi, ne nepatiesi, bet ir bezjēdzīgs. Iekšēji – no valodas viedokļa – spriedumus var vērtēt tikai pēc viena kritērija: vai tiem ir jēga.

Šo diezgan acīmredzamo grūtību dēļ un arī tāpēc, ka Vitgenšteins pats vēlāk no savas „teikumu attēlteorijas“ atteicās, visai interesanti ir palūkoties, kā tā viņam bija radusies. Cik

kritiku.) Vitgenšteins vaicā: „Kālab cilvēks domā? .. Vai cilvēks domā tāpēc, ka atklājis, ka no domāšanas ir kāds labums? – Vai tāpēc, ka, viņaprāt, domāt ir izdevīgi?“ Tas būtu tāpat kā jautāt: „Vai savus bērnus viņš audzina tāpēc, ka atklājis, ka no tā ir kāds labums?“ Taču jāatzīst, ka

man zināms, par to ir divas versijas. Pirmā: Vitgenšteins tobrīd „lasīja žurnālu, kur shēmā bija attēlots, kādā secībā varētu būt risinājušies notikumi, kas noveduši pie autokatastrofas. Tādat shematiskais attēls bija teikums, t. i., iespējama lietu stāvokļa apraksts. Tāda loma attēlam varēja būt tāpēc, ka tā daļas atbilda lietām īstenībā. Vitgenšteina ievāvēs prātā, ka šo analogiju varētu apvērst otrādi, sakot, ka *teikums* var noderēt par *attēlu*, jo starp *tā* daļām un pasauli ir tāda pati atbilstība. Teikuma *struktūra* – tas, kādā kārtībā teikuma daļas sakombinētas, – attēlo to, kā varētu būt sakombinēti īstenības elementi“. (Sk.: G e o r g H e n r i k v o n W r i g h t. Biographical Sketch // Norman Malcolm. *Ludwig Wittgenstein: A Memoir*. London, 1958. P. 7–8.) Būtiskākais te šķiet tas, ka Vitgenšteina domu pavadēns sācies nevis ar īstenību, bet gan ar *shematisku* notikuma *modeli*, kas pats jau ir domāšanas auglis, proti, ar domas ilustrāciju. „Filozofiskajos pētījumos“ (663) atrodams kāds aizrādījums, ar ko Vitgenšteins šo teoriju, šķiet, ir gribējis atspēkot: „Kad es saku „Biju domājis *viņu*“, manā apziņā, ļoti iespējams, atāust kāds attēls .. bet šis attēls līdzinās tikai stāsta ilustrācijai. No tā vien lielākoties itin neko nav iespējams secināt; attēla jēga zināma vienīgi tad, ja zināms pats stāsts.“

Otra, vēl ticamāka „teikumu attēlteorijas“ rašanās versija ir atrodama pašā „Traktātā“ (4.0311). Vitgenšteinu, kas savu agrāko teoriju aizstāja ar valodspēļu teoriju, sākumā esot ietekmējusi cita, viņa laika sabiedrībā bieži spēlēta spēle – „dzīvās gleznas“: tajā vienam no dalībniekiem bija jācenšas atminēt, kādu spriedumu izsaka „dzīvā glezna“, ko spēlē vairāki cilvēki. „Viens vārds pārstāv vienu lietu, otrs vārds citu lietu, un abi viens ar otru apvienoti, tā ka kopums – līdzīgi dzīvai glezai – attēlo lietu stāvokli“; mēdz uzskatīt, ka tāda „glezna“ tiešām pauz noteiktu spriedumu.

To visu pieminu, lai raksturotu Vitgenšteina domāšanas stilu. Varbūt tas palīdzēs izprast „mulsinošo viņa vēlākajā filozofijā .. to, ka tā ir tik fragmentāra“ un „bez kāda ģenerālpilāna“. (Sk. grāmatu, kurā tas lieliski izklāstīts: D a v i d P e a r s. *Ludwig Wittgenstein*. New York, 1970. P. 4 f.) Arī „Traktāts“ sākas ar nejausu konstatējumu, taču Vitgenšteina no tā izdēvies savērpt konsekventu teoriju, kas turpmāk viņu no nejausiem konstatējumiem pasargājusi, dodot iespēju sarakstīt sakarīgu darbu. Lai gan „Traktātā“ ir daudz aprautu vietu, tas ir visnotaļ konsekvents. „Filozofiskie pētījumi“ parāda, kā īsti šis nerimtgais prāts darbojies, ja to nav vadījis (gandrīz nejausi) viens vienīgs pieņēmums, piemēram, tēze, ka „teikuma struktūrai ar fakta struktūru jābūt .. kaut kam kopīgam“. (Bētrands Rasels minētā priekšvārda X lappusē to pamatoti nosauc par „pašu galveno tēzi, uz ko balstās Vitgenšteina kunga teorija.“) „Filozofisko pētījumu“ spilgtākā īpatnība ir elpas trūkums: liekas, it kā kāds būtu tiktāl sakāpinājis domāšanai raksturīgo „apstāties un padomāt“, ka apstāties arī viss domāšanas process un vairs uz priekšu nerit neviens domu pavadēns, jo tie visi cilpā atgriezušies pie sevis. Angliskajā tulkojumā šis iespaids mazliet mikstināts, pastāvīgi atkārtoto *Denk dir* atveidojot ar dažādiem vārdiem, tādiem kā *suppose*, *imagine*. [Jāņa Vēja un Jāņa Taurena latviskā tulkojumā „Filozofiskie pētījumi“ tas darīts, lietojot vārdus *pieņemsim*, *iedomāsimies*, *iedomājies*, *padomā* u. tml.]

„dažkārt mēs tiešām domājam tāpēc, ka ir atklājies, ka no tā ir kāds labums“; ar kursīvu Vitgenšteins dod mājienu, ka tā mēdz būt tikai „dažkārt“. Tātad: „Kā lai noskaidro, *kāpēc* cilvēks domā?“ Vitgenšteins pats uz to atbild: „Bieži vien svarīgus *faktus* mēs atskārstim, tikai apspieduši jautājumu „Kāpēc?“; tad pētījumu gaitā šie fakti paši mūs noved pie kādas atbildes.“¹³³ Tieši tādēļ, lai tiši apspiestu jautājumu „*Kāpēc* mēs domājam?“, tagad pievērsīšos jautājumam „*Kas* mums liek domāt?“.

KAS MUMS LIEK DOMĀT?

¹³³ Ludwig Wittgenstein. *Philosophical Investigations* / Trans. G. E. M. Anscombe. No 466–471. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Ludvigs Vitgenšteins. *Filosofiskie pētījumi*. 138. lpp.]

III

KAS MUMS LĒK DOMĀT,

14. SENGRIEĶU FILOZOFIJAS PIRMSFILOZOFISKIE PIENĒMUMI

Ar jautājumu „Kas mums liek domāt?“ nevaicājam ne pēc cēloņiem, ne nolūkiem. Cilvēka vajadzība domāt tajā atzīta par pašsaprotamu, un jautājums izriet no pieņēmuma, ka domāšana pieder pie tām *energeiai*, kas, līdzīgi flautas spēlei, ir pašmērķīgas un pasaulē, kurā mēs dzīvojam, nekādu taustāmu, ārēju galarezultātu neatstāj. To, cik sen cilvēkus šī vajadzība pārņēmusi, precīzi nevaram pateikt, bet pats valodas fakts un viss, kas zināms par aizvēsturiskiem laikiem un mītiem, kuru autoru vārdus minēt nav iespējams, diezgan droši ļauj pieņemt, ka šī vajadzība radusies tajā pašā laikā, kad uz Zemes parādījies cilvēks. Savukārt precīzi var pateikt, cik sen radusies metafizika un filozofija, un ar visiem autoru vārdiem ir iespējams minēt, kā uz mūsu jautājumu atbildēs dažādos vēstures laikmetos. Seno grieķu atbilde daļēji ietverta visu sengrieķu domātāju pārlicībā, ka filozofija mirstīgiem cilvēkiem dod iespēju mājot līdzās nemirstīgām lietām un tādējādi iemantot vai sevi izlolot „vispilnīgāko nemirstību, kādu pieļauj cilvēka daba“¹. Uz to neilgo laiku, ko mirstīgie spēj nodoties filozofijai, šī nodarbība viņus padara dieviem līdzīgus, pārvērš par „mirstīgiem dieviem“, kā saka Cicerons. (Tieši tādā sakarā antikā etimoloģija ļoti svarīgo vārdu *theōrein* un pat *theatron* vairākkārt atvedinājusi no *theos*.²) Nelaime tāda, ka seno grieķu atbilde ir pretrunā ar vārdu *filozofija*, jo šis vārds nozīmē gudribas mīlestību vai alkas pēc gudribas un dieviem neko tādu īsti

¹ Platons. Tīmajš (*Timaeus*). 90c (sk. 35. parindi tālāk).

² Sk. ļoti pamācošo darbu Nicholas Lobkowitz. *Theory and Practice: History of a Concept from Aristotle to Marx*. P. 7n.

nevar piedēvēt; runājot Platona vārdiem, „neviens dievs nenododas filozofijai un necenšas kļūt gudrs, jo viņš jau tāds ir“³.

Sākšu ar savādo jēdzienu ‘*athanatizein*’ jeb ‘iegūt nemirstību’, kura ietekmi uz tradicionālās metafizikas tematiku grūti novērtēt par augstu. Kā atceraties, iepriekšējā nodaļā es pievērsos Pitagora alegorijai, to interpretējot no priesterspējas viedokļa; priesterspēja kā atsevišķa spēja atklāta tikai jaunajos laikos, kad Kants, līdz galam piepildidams astoņpadsmitā gadsimta interesi par gaumi un tās lomu estētikā un cilvēku saskarsmē, sarakstīja „Priesterspējas kritiku“. Vēsturiskā skatījumā tas bija pavisam neadekvāti. Rietumu filozofijas izcelsmē pītagoriskajam skatītāja un vērošanas jēdzienam bija cita, daudz tālejošāka nozīme. Ar šās alegorijas galveno atziņu, ka vispārākā nodarbe ir *theōrein* jeb apcerīga vērošana, nevis darišana, cieši saistīts sengrieķu nojēgums par dievišķo. Homēra laika reliģijā dievi nav transcendentī, to mājvieta ir nevis bezgalīgi tāla viņpasaule, bet gan „sārta debess, .. to drošais cietoksnis mūždien“⁴. Cilvēki ar dieviem ir līdzīgi, pieder pie vienas dzimtas (*hen andrōn, hen theōn genos*), ir vienas mātes bērni; kā stāsta Hērodots⁵, sengrieķu dieviem ir tāda pati *physis* kā cilvēkiem; protams, kaut gan dievi tāpat pieder pie *anthrōpophysis* dzimtas, tiem ir dažas privilēģijas: atšķirībā no cilvēkiem tie ir nemirstīgi un dzīvo „vieglu dzīvi“. Brīvi no mirstīgo dzīves vajadzībām, dievi var nodoties vērošanai, no Olimpa augstumiem nolūkoties cilvēku lietās, kas dieviem nav nekas vairāk kā izklaidējoša izrāde. Olimpa dieviem kaislība pasauli vērot kā izrādi (citas tautas par dievišķām uzlūkojušas pavisam citādas nodarbes, piemēram, radišanu un likumdošanu, kopienu dibināšanu un pārvaldīšanu) ir kopīga ar mazāk laimīgajiem brāļiem uz zemes.

Šī skatītkāre, kura (kā jau esmu minējusi) sengrieķu valodā pat gramatiski ir pirms zinātkāres, bija pamatā visai grieķu attieksmei pret pasauli; man tas šķiet tik acīmredzami, ka nebūtu pat jādokumentē. Jebko, kas rādās, – dabu un kosmosa harmoniju, lietas, kas radušās pašas, un lietas, ko cilvēka rokas „ievedušas būšanā“ (*agein eis tēn ūsian*⁶, kā Platons definējis *to poiein* jeb „ražošanu“), – un arī jebkādu izcilību (*aretē*), kas izpaudusies

³ Platons. Dzīres. 204a. [Latviski citēts pēc izdevuma Platons. *Menons; Dzīres* / Tulk. Gustavs Lukstiņš. R., 1980. 90. lpp.]

⁴ Pindars. Nemea. 6 // *The Odes of Pindar* / Trans. Richmond Lattimore. Chicago, 1947. P. 111.

⁵ Herodotus. I, 131.

⁶ Platons. Sofists. 219b.

cilvēku lietu sfērā, pirmām kārtām vajadzēja aplūkot un apbrīnot. Uz tīru vērotāja pozīciju vīlināja *kalon* – parādību absolūtā daile; proti, senie grieķi „augstāko labā Ideju“ meklēja lietās, kuras visspožāk mirdz (*tū ontos phanotaton*)⁷, un cilvēka tikumību, *kalon k'agathon*, vērtēja nevis kā rīcības subjekta iekšēju īpašību vai nodomu un arī ne pēc viņa rīcības sekām, bet gan tikai pēc izpildījuma veida, pēc tā, kāds viņš *darbošanās laikā izskatās*; tikumība bija kaut kas tāds, ko tagad sauktu par virtuozitāti. Tāpat kā mākslām, arī cilvēku rīcībai, runājot Makjavelli vārdiem, vajadzēja „ar savu iekšējo vērtību mirdzēt“⁸. Uzskatīja, ka viss esošais pirmām kārtām ir dievu cienīga izrāde, un tajā, dabiski, vēlējās piedalīties arī cilvēki, olimpiešu nabaga radinieki.

Tā tad atšķirībā no spējas uz *logos*, uz loģisku runu, – spējas, ko Aristotelis grieķiem piedēvēja kā tādu, kas barbariem nepiemīt, – redzētāri viņš piedēvēja visiem cilvēkiem. Platona alinieki ir ar mieru ne vārda nebilstot skatīties viņu priekšā pa alas sienu slidošajos *eidōla* – skatīties un skatīties, pat nespējot pagriezties cits pret citu, lai sazinātos, jo ar kājām un kaklu viņi pieķēdēti pie sēdekļiem. Dievišķā kaislība skatīties ir visam vairākumam kopīga īpašība. Pītagora skatītāju stāvoklim – pozīcijai ārpus jebkādām cilvēku lietām – piemita kas dievišķs. Un, jo īsākā laikā cilvēks varēja aprūpēt savu ķermeni, tā tad jo ilgāku laiku varēja nodoties tādai dievišķai nodarbei, jo vairāk viņš tuvojās dievu dzīvesveidam. Turklāt, tā kā dievi un cilvēki bija vienas dzimtas būtnes, pat dievišķā nemirstība nešķīta mirstīgajiem pavisam neaizsniedzama; slava, šī dārgā balva par „lielām darbiem un lielām vārdiem“ (Homērs), ne tikai pastāvīgi kurināja skaudību, bet arī dāvāja potenciālu nemirstību, kas gan, protams, bija tikai surogāts. Šo balvu dāvāt aktierim – arī tas bija skatītāja varā. Proti, iekams filozofi pievērsās tam, kas mūžam paliks neredzams, un tam, kas ir nevis tikai nemirstīgs, bet gan īstēni mūžīgs, *agenēton*, ne tikai bez gala, bet arī bez sākuma, t. i., nekad nedzimis (sengrieķu dievi, kā no Hēsioda „Teogonijas“ zināms, bija nemirstīgi, taču dzimuši), dzejnieki un vēsturnieki jau sen runāja par to, kas rādās un laika gaitā no redzamās pasaules pazūd. Tā tad pirmsfilozofijas priekšstatu par nostāšanos ārpus cilvēku lietu sfēras vislabāk var izprast, kaut nedaudz iepazīstot sengrieķu priekšstatus par dzejas un dziesminieka lomu.

⁷ Platons. Valsts. 518c. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. Valsts / Tulk. Gustavs Lukstiņš. R., 1982. 130. lpp.]

⁸ Niccolò Machiavelli. Introduction // *The Discourses*. Bk. II.

Saglabājušās ziņas par zudumā gājušu Pindara dzejojumu, kurā atainotas Zeva kāzu dzīres. Kad varenais Zevs saaicinātajiem dieviem apjautājas, vai tiem līdz pilnīgai svētlaimei kaut kā vēl nepietrūkstot, dievi lūdz, lai tas rada jaunas dievišķas būtnes, kas visus tā lielos darbus prastu dailināt „ar vārdiem un mūziku“. Pindara jaunās, dieviem līdzīgās būtnes – tie ir dzejnieki⁹ un dziesminieki, kas cilvēkus tuvina nemirstībai, jo „stāsts dzīvō vēl tad, kad darbi jau galā“ un „labi kas pateikts, nemirstīgs top“.¹⁰ Dziesminieki, līdzīgi Homēram, „stāstu ietērpa burvīgos vārdos .., lai turpmākas valdzina visus“¹¹. Viņi ne tikai vēstīja, viņi arī taisnoja (*orthōsas*): Ajants aiz kauna bija nonāvējies, taču Homērs zināja labāk un „no visiem visvairāk to godāja“. Izdarītais nošķirts no izdomātā, un izdomātais pieejams vienīgi „skatītājam“, nedarītājam.

Šis priekšstats par dziesminieku nāk tieši no Homēra. Šajā ziņā būtiskas ir vārsmas par to, kā faiāku valdnieka pili nonākušo Odiseju pēc valdnieka rīkojuma izklaidē dziesminieks, kas izdzied kādu notikumu no Odiseja paša dzīves – viņa ķildu ar Ahilleju; dziedājumā klausīdamies, Odisejs aizsedz seju un raud, lai gan nekad agrāk nav raudājis un katrā ziņā neraudāja arī tad, kad dzirdētais risinājās īstenībā. Tikai šo stāstu no malas dzirdēdams, viņš visā pilnībā atskārst tā jēgu. Homērs pats saka: dziesminieks cilvēkiem *un* dieviem izdzied to, ko tam iedvesusi mūza Mnēmosine, atmiņas aizgādne. Šī mūza „deva tam labu un ļaunu – gaišumu atņēma acīm, bet dāvāja tikamas dziesmas“.

Droši vien tajā pazudušajā dzejojumā par Zeva kāzām Pindars subjektīvi un objektīvi izgaismojis arī šo agrīno domāšanas pieredzi. Gan pasaule, gan cilvēki jāslavē, lai to skaistums nepaliktu neievērots. Tā kā cilvēki rādās parādību pasaulē, vajag, lai viņiem būtu skatītāji, un tos, kuri dzīves svētkos ierodas kā skatītāji, pārņem jūsmīgas domas, kas pēc tam izskan vārdos. Bez skatītājiem parādību pasaule būtu nepilnīga; līdzdalībnieks, konkrētu lietu nodarbināts un neatliekamai darišanu steidzināts, neredz, kā visas konkrētās lietas šajā pasaulē un visi konkrētie rīcības akti cilvēku lietu sfērā sader kopā un rada tādu harmoniju, kas pati par sevi ar maņām nav

⁹ Bruno Snell. Pindar's Hymn to Zeus // *The Discovery of the Mind*. P. 77–79.

¹⁰ Pindar. Nemea. 4; Isthmia. 4 // *The Odes of Pindar* / Trans. Richmond Lattimore.

¹¹ Pindar. Isthmia. 4 // *The Odes of Pindar* / Trans. Richmond Lattimore.

samanāma, un šis neredzamais redzamajā mūžam paliktu neiepazīts, ja nebūtu skatītāju, kuri to uzmeklētu un par to jūsmotu un kuri sakārtotu un vārdos izteiktu attiecīgos stāstus.

Vispārīgāk izsakoties: to, kāda jēga ir tam, kas pašlaik notiek un tāpēc rādās, būs iespējams atklāt tikai tad, kad tas vairs nenotiks un nerādīsies; tad tā jēgu ar kādu stāstu atsegs atminēšanās, ar kuras palīdzību mēs īstenībā neklātējas un jau pagājušas lietas padarām prātam klātējas. Parādību jēgas atklājējs pats nav šo parādību dalībnieks; lai šis cilvēks „saredzētu“ neredzamo, viņš ir akls, viņa uztvere ir aizsargāta pret redzamo. Tas, ko viņš aklām acīm saredz un vārdos izsaka, ir varoņstāsts, *nevis* pats varoņdarbs vai tā veicējs, lai gan varoņdarba veicēja slava sniegsies debesu augstumos. Šajā sakarā izvirzās tipiski sengrieķisks jautājums: kurš kļūst nemirstīgs – darītājs vai stāstītājs? Jeb citādi: kurš no kura ir atkarīgs – darītājs no dzejnieka, kas to padara slavenu, vai dzejnieks no darītāja, kam vispirms jāpaveic atceres cienīgi darbi? Pietiek, ja Tūkīdida atstāstā izlasa bērū runu, ko teicis Perikls, lai redzētu, ka grieķiem šis jautājums palika strīdīgs un atbilde bija atkarīga no tā, vai atbildētājs bija rīcības cilvēks vai skatītājs. Valstsvīra, filozofu drauga Perikla viedoklis bija nepārprotams: ja jau Atēnas kļuvušas par „Helladas skolu“ (tāpat kā Homērs – par visu grieķu skolotāju), tad taču šās pilsētas diženuma iemūžināšanai „nav vajadzīgs ne Homērs, ne cits kāds dzejnieks“; paši ar savu drosmi vien atēnieši gan uz zemes, gan jūrā aiz sevis atstājuši „mūžīgus pieminekļus“. ¹²

Sengrieķu filozofija jautājumā par to, kāds dzīvesveids mirstīgajiem būtu cēlākais un dievišķākais, ieņēma pavisam citādu nostāju nekā Perikls, un šī ir vai pati raksturīgākā tās īpatnība. Citēsim tikai vienu no Perikla laikabiedriem – viņa draugu Anaksagoru: kad Periklam vaicāts, kādēļ labāk būtu dzimt nekā nedzimt (acīmredzot šis jautājums nodarbinājis visus grieķus, ne jau tikai filozofus un dzejniekus), tas atbildējis: „Lai skatītu debesis un to, kas tur ir, – zvaigznes, mēnesi un sauli.“ Anaksagors iebilst: „It kā nekas cits nebūtu dzīvošanas vērts.“ Aristotelis iebildumam piekrit: „Tad jau vai nu jāfilozofē, vai jāšķiras no dzīves un jāiet no šejienes projām.“ ¹³

¹² T ū k ī d i d s (*Thucydides*). II, 41. [Latviski citēts pēc T ū k ī d i d s. Perikla runa kaujā kritušo apbedīšanas laikā / Tulk. I. Grase // *Sengrieķu literatūras antoloģija*. R., 1990. 240. lpp.]

¹³ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. B19, B110. – Salīdz. ar Aristoteles. *Eudemian Ethics*. 1216a11.

Periklam ar filozofiem kopīga bija vispārējā grieķu pārliecība, ka ikvienam cilvēkam vajadzētu tikties pēc nemirstības, kas dievu un cilvēku radniecības dēļ ir iespējams. Salīdzinājumā ar citām dzīvām būtņēm cilvēks ir dievs;¹⁴ viņš ir gluži vai „mirstīgs dievs“ (*quasi mortalem deum*, vēlreiz citējot Cicerona teicienu)¹⁵, un tāpēc viņa galvenais uzdevums ir darīt ko tādu, lai viņa mirstīgums mazinātos un viņš kļūtu vēl līdzīgāks dieviem, saviem tuvākajiem radniekiem. Alternatīva būtu pagrimt līdz dzīvnieku limenim. „Labākie no visām lietām izvēlas vienu – mūžīgu slavu starp mirstīgajiem; turpretī vairākums pierijas kā lopi.“¹⁶ Proti, pirmsfilozofijas Grieķijā par pašsaprotamu uzskatīja, ka vienīgais cilvēkam kā cilvēkam piedienīgais dzenulis ir tieksme pēc nemirstības: cēls varoņdarbs ir skaists un slavējams nevis tāpēc, ka kalpo tā veicēja tēvzemei vai tautai, bet gan vienīgi tāpēc, ka „iemantos mūžīgu slavu“¹⁷. Diotīma Sokratam aizrāda: „Vai tu domā, ka Alkestida būtu devusies nāvē, lai glābtu Admētu, vai Ahillejs – lai atriebtu Patroklu .. ja nebūtu ticējuši, ka viņu izcilība [*aretē*] mūžīgi dzīvos ļaužu piemiņā, kā tā tiešām dzīvo mūsējā?“¹⁸ Arī visus dažādos mīlestības veidus, kā aprādīts Platona „Dzīrēs“, galu galā vieno jebkuras mirstīgas lietas tieksme pēc nemirstības.

Es nezinu, kurš no grieķiem pirmais īsti atskārta cildinātās un apskautās dievu nemirstības galveno trūkumu – to, ka dievi gan bija nemirstīgi (*a-thanatoi*), bija uz visiem laikiem (*aien eontes*), taču nebija mūžīgi. „Kā diezgan sīki uzzināms no Teogonijas, tie visi ir dzimuši: to dzīvei bijis sākums laikā. Tieši filozofi postulē absolūtu *archē* jeb Sākumu, kas pats nav sācies, – pastāvīgu un nekad neradītu radišanas avotu. Droši vien pirmais to darījis Anaksimandrs,¹⁹ taču iznākums skaidrāk saskatāms Parmenida poēmā.²⁰ Viņa attēlotais Bijums ir vārda stingrākajā nozīmē *mūžīgs* – ne vien nezudīgs (*anōlethron*), bet arī neradīts (*agenēton*). Olimpa dieviem raksturīgo nebeidzamo dzīvošanu aizstāj un kā šaurāku atceļ

¹⁴ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. B109.

¹⁵ Cicero. *De Finibus Bonorum et Malorum*. II, 13.

¹⁶ Hērakleīts. B29. [Salīdz. ar *Pirmssokrātisko domātāju darbu fragmenti* / Tulk. Māris Vecvagars, Ināra Ķemere. R., 1994. 108. lpp.]

¹⁷ Platons. *Dzīres*. 208c. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. *Menons; Dzīres*. 95. lpp.]

¹⁸ *Turpat*. 208d. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. *Menons; Dzīres*. 95. lpp.]

¹⁹ Anaksimandrs, šķiet, pirmais dievišķo pielīdzinājis apeironam, Neierobežotajam, kura iedaba ir būt mūžīgam – tādām, kas nenoveco, nemirst un nezūd.

²⁰ Anaksimandrs. 8. fragm.

Kaut kā esoša ilgšana, ko neierobežo ne dzimšana, ne nāve.²¹ Citiem vārdiem sakot, Olimpa dievu nemirstību, kas seko dzimšanai, filozofiem aizstāja *Būte* bez miršanas un bez dzimšanas; *Būte* kļuva par filozofijas īsteno dievību, jo, slavenajiem Hērakleita vārdiem runājot, to „nav radījis ne kāds dievs, ne cilvēks, tā vienmēr bijusi, ir un būs mūžam dzīva uguns, kas pēc mēra iedegas un pēc mēra nodziest”²². Dzimušo dievu nemirstībai nevarēja uzticēties: kas kādreiz radies, varēja arī pārstāt būt (vai pirmsolīmpa dievi nebija miruši un zuduši?), un tieši tas, ka dievi nebija mūžīgi (manuprāt, vairāk nekā viņu bieži vien amorālā rīcība), viņus darija tik neaizsargātus pret Platona nīknajiem uzbrukumiem. Homēra laika reliģija nebija nekāda ticība, ko varētu aizstāt ar citu ticību; „Olimpa dievus gāza filozofija”²³. To, kāpēc jaunā, mūžīgā dievība, ko Hērakleits tikko citētajā fragmentā vēl dēvē par *kosmos* (nevis pati pasaule vai Visums, bet gan to kārtība un harmonija), beigu beigās, sākot ar Parmenīdu, sauca tieši par *Būti*, ticami izskaidro Čārlzs Kāns: viņaprāt, tā noticis tāpēc, ka darbības vārdam *būt* jau no paša sākuma piemītušas ar *ilgšanu* saistītas blakusnozīmes. Ir pat tā (tikai tas nekādā ziņā nav pašsaprotami), ka „ar ilgšanu saistītās nozīmes, kas nav šķīramas no šā darbības vārda celma, ietonē katru šā vārda lietojumu, arī filozofisku”²⁴.

Olimpa dievus aizstāja *Būte*, reliģiju – filozofija. Par vienīgo iespējamo reliģiozitātes izpausmi kļuva filozofēšana, un jaunā dieva pirmreizīgākā īpatnība bija tā, ka viņš bija Viens. Tas, ka šis Viens tomēr bija dievs un tāpat principā atšķīrās no visa, ko saprotam ar vārdu *būt*, kļūst skaidrs, ja atceramies, ka Aristotelis savu „pirmo filozofiju” sauca arī par teoloģiju, ar to apzīmēdams nevis kādu teoriju par dieviem, bet gan disciplīnu, kura daudz vēlāk – astoņpadsmitajā gadsimtā – tika nosaukta par *ontologia* jeb ontoloģiju.

²¹ Čārlzs H. Kāns ļoti interesantā pētījumā „Grieķu verbs *būt* un Būtes jēdziens” (Charles H. Kahn. The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being // *Foundations of Language*. 1966. Vol. 2. P. 245–265) analizē, kā „šis verbs, ar ko .. grieķu valodā izteic Būtes jēdzienu, lietots laikā pirms filozofijas rašanās” (p. 255).

²² Hērakleits. B30. [Salīdz. ar Pirmsokrātisko domātāju darbu fragmenti. 109. lpp.]

²³ Bruno Snell. *The Discovery of the Mind*. P. 40.

²⁴ Charles H. Kahn. The Greek Verb 'to be' and the Concept of Being // *Foundations of Language*. 1966. Vol. 2. P. 260.

Jaunajai disciplīnai bija kāda liela priekšrocība: cilvēkam cerības uz savu nemirstības tiesu vairs nebija jāsaista ar nedrošo pašlaušanos uz nākamo paaudžu labvēlību. Tagad šīs cerības viņam bija iespējams piepildīt jau sava mūža laikā, turklāt neprasot nekādu palīdzību no līdzcilvēkiem vai dzejniekiem, no kuriem agrāk bija atkarīgs, vai viņš iemantos tādu slavu, ka viņa vārds dzīvos mūžu mūžos. Jaunā nemirstība bija sasniedzama, dzīvojot saskarē ar mūžīgām lietām, un jauno spēju, kas to darīja iespējamu, sauca par *nūs* jeb garu (prātu). Termins *nūs* aizgūts no Homēra eposiem, kuros ar to apzīmēta ne tikai atsevišķas personas ipašā mentalitāte, bet arī visu veidu garīgā darbība. Tieši *nūs* atbilst Būšanai, un, kad Parmenids saka „*to gar auto noein estin te kai einai*“²⁵ („būt un domāt [*noein*, kas ir *nūs* darbība] ir viens un tas pats“), viņš netieši jau izsaka atziņu, ko Platons un Aristotelis vēlāk pauž tieši: kaut kas cilvēkā precīzi atbilst dievišķajam, jo citādi cilvēks nespētu, tā sakot, dievišķajam kaimiņos dzīvot. Tieši šā dievišķuma dēļ Domāšana un Būšana ir viens un tas pats. Izmantojot savu *nūs* un garīgi noslēdzoties no visa iznīcīgā, cilvēks kļūst līdzīgs dievībai. Šī līdzināšanās jāsaprot diezgan burtiski: gluži tāpat, kā Būte ir dievs, *nūs*, pēc Aristoteļa vārdiem (viņš citē Hermotīmu vai Anaksagoru), ir „dievs mūsos“, un „katrā mirstīgā dzīvē iemīt daļa no kāda dieva“²⁶. *Nūs*, „kā piekritīs visi gudrie ļaudis,“ teicis Platons, „ir debesu un zemes valdnieks“²⁷; tārad *nūs* ir augstāks par visu Visumu – tāpat, kā Būtei ir augstāks rangs nekā visam pārējam. Tāpēc filozofu, kurš izlēmis riskēt un doties ceļojumā viņpus „Dienas un Nakts vārtiem“ (Parmenids), ārpus mirstīgo pasaules, „mīlēs dievi, un, ja kāds cilvēks iegūs nemirstību, tad to iegūs viņš“²⁸. Vārdu sakot, nodoties tam, ko Aristotelis dēvē par *theōrētikē energeia* un kas sakrīt ar dieva darbību (*hē tū theū energeia*), nozīmē „iegūt nemirstību“ (*athanatizein*), „tiekties, cik iespējams, uz nemirstīgo un darīt visu, lai dzīvotu saskaņā ar to, kas cilvēkā ir augstākais“²⁹.

²⁵ Parmenids. 3. fragm.

²⁶ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. B110.

²⁷ Platons. Filēbs. 28c.

²⁸ Platons. Dzīres. 212a. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Platons. *Menons; Dzīres*. R., 1980. 98. lpp.]

²⁹ Aristotelis. Nikomaha ētika. 1178b3, 1178b22, 1177b33 (pēdējais citāts pēc izdevuma Aristotle. *Nicomachean Ethics* / Trans. Martin Ostwald. Indianapolis; New York, 1962). [Salīdz. ar latvisko izdevumu Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 212., 210.–211. lpp.]

Svarīgi ir apzināties arī to, ka nemirstīgais un dievišķais cilvēkā nepastāv, kamēr tas nav aktivēts, uz ārējo dievišķo koncentrēts; citiem vārdiem sakot, domāšanai nemirstību dāvā domu *objekts*. Objekts aizvien ir tas mūžīgais, kas vienmēr bijis, ir un būs, tāpēc tas nevar būt citāds, nekā ir, un nevar *nebūt*. Tāds mūžīgs objekts pirmām kārtām ir „Visuma ķermeņu riņķošana“, kam mēs garīgi spējam izsekot, tādējādi pierādinādami, ka esam „nevis zemes, bet debesu audze“, esam būtnes, kurām „radinieki“ ir debesis, nevis uz zemes.³⁰ Aiz šās pārlicības viegli nomanāms iezemiešu izbrīns, kas būtībā ir filozofisks. Tieši izbrīns zinātniekus dzen „kļiedēt neziņu“ un Einšteinam lika sacīt: „Pasaules [t. i., Visuma] mūžīgais noslēpums ir tās izprotamība.“ Tātad visi vēlākie centieni „izstrādāt“ teorijas, kas atbilstu Visuma izprotamībai, „kaut kādā ziņā ir nebeidzama bēgšana no „izbrīna““³¹. Tā vien gribas domāt, ka zinātnieku dievs cilvēku radījis pēc sava ģimja un pasaulē ielicis, līdzī dodams tikai vienu bausli: „Tagad mēģini pats izdomāt, kā tas viss iztaisīts un kā tas darbojas.“

Lai būtu kā būdams, seno grieķu izpratnē filozofēšana bija „nemirstības gūšana“³² un tai bija divi posmi. Pirmā bija *nūs* darbība, kontemplācija par mūžīgo, un būtībā tā bija *aneu logū* jeb mēma; tai sekoja cenšanās redzējumu pārtulkot vārdos. Aristotelis tādu tulkošanu apzīmēja ar terminu *alētheuein*, kas ne tikai nozīmē neko neslēpt, visu stāstīt tā, kā tiešām ir, bet arī attiecas vienīgi uz spriedumiem par tādām lietām, kuras ir vienmēr, ir neizbēgami un nevar būt citādas. Cilvēks kā cilvēks, atšķirībā no citu sugu būtnēm, ir *nūs* un *logos* kopums: „viņa būtība ir veidota saskaņā ar *nūs* un *logos*“ – *ho anthrōpos kai kata logon kai kata nūn tetaktai autū hē ūsia*.³³ No abiem vienīgi *nūs* viņu apvelta ar spēju piedalīties mūžīgajā un dievišķajā, turpretī *logos*, kam paredzēts „teikt, kas ir“, *legein ta eonta* (Hērodots), ir tā īpašā, vienreizīgā cilvēku spēja, kas attiecas arī uz tīri „mirstīgām domām“, viedokļiem vai *dogmata*, uz to, kas notiek cilvēku lietu sfērā, un uz to, kas tikai „šķiet“, bet īstenībā nemaz nav.

Logos, atšķirībā no *nūs*, nav dievišķs, un filozofa redzējumu pārtulkot runā (*alētheuein*, kā to saprot filozofi) nebija viegli; filozofiskas runas kritērijs (kas filozofisku runu pretstata *doxa* jeb viedoklim) ir *homoiōsis* –

³⁰ Platons. Timajs. 90d, a.

³¹ Citēts pēc raksta Jeremy Bernstein. The Secrets of the Old One. II // *The New Yorker*. 1973, 17 March.

³² Francis MacDonald Cornford. Introduction // *Plato and Parmenides*. New York, 1957. P. 27.

³³ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. B65.

„atdarināšana“, tiekšanās pēc iespējas patiesīgi vārdos iemiesot *nūs* sniegto redzējumu, kas pats nav diskursīvs, jo *nūs* redz „tieši, bez kāda diskursīvas spriešanas procesa“³⁴. Redzētspējas kritērijs nav „patiesība“, uz kuru norāda darbības vārds *alētheuein*: šis darbības vārds atvasināts no Homēra eposos sastopamā īpašības vārda *alēthes* ('patiesīgs'), kas tajos lietots tikai kopā ar *verba dicendi*, lai izteiktu nojēgumu 'stāsti man bez kādas slēpšanas (*lanthanein*), t. i., nemāni mani', it kā runas parastā funkcija (uz to šeit norāda nolieguma partikula *alpha privativum*) būtu tieši maldināšana. Patiesība paliek runas kritērijs, lai gan tagad, kad runai sevi jāiemieso un kaut kādā ziņā jāatdarina *nūs* sniegtais redzējums, runas raksturs ir kļuvis citāds. Redzējuma kritērijs ir vienīgi tas, cik mūžīgs ir redzētais; prāts tur var piedalīties tieši, bet, „ja cilvēku pārņēmušas kaislības un godkāre un viņš nopūlas tikai to labā, .. viņš nevar nekļūt pavisam mirstīgs, jo pats ir uzaudzējis savu mirstīgumu“. Turpretī, „ja viņš kvēli tiecas“ kontemplācijā apcerēt visu mūžīgo, viņš nevar „neiementot vispilnīgāko nemirstību, kādu pieļauj cilvēka daba“³⁵.

Vispār atzīts, ka filozofijai, kurā kopš Aristoteļa laikiem pētītas lietas, kas nāk aiz fiziskā un ir ārpus tā (*tōn meta ta physika*, „par to, kas nāk aiz fiziskā“), ir grieķiska izcelsme. Un, pēc izcelsmes būdama grieķiska, tā sākotnēji sev izvīrēja grieķisko mērķi sasniegt nemirstību, kas, pat no valodas viedokļa raugoties, šķita visdabiskākais mērķis tādiem cilvēkiem, kuri saprot, ka ir *mirstīgi* (*thnētoi, brotoi*), un kuri uzskata, ka nāve, Aristoteļa vārdiem runājot, ir „vislielākais no visiem ļaunumiem“, bet nemirstīgie dievi viņiem ir radi jeb, kā mēs teiktu, „no tās pašas ciltsmātes cēlušies“ asinsradinieki. Filozofija nedarija neko, lai šo dabisko mērķi nomainītu kāds cits, vienīgi ieteica citu ceļu, kā to sasniegt. Kopumā var teikt, ka šis mērķis izzuda, grieķu tautai zaudējot savu varenību un pagrimstot, bet no filozofijas tas pilnīgi izzuda, kad parādījās kristietība, kas nesa savu „labo vēsti“ – mācīja, ka cilvēki nav mirstīgi, ka, pretēji viņu līdzšinējiem pagāniskajiem ticējumiem, pasaule lemta bojāejai, bet viņi paši taps uzmodināti no nāves. Varbūt pēdējais, kur savas pēdas atstājusi seno grieķu dziņa rast mūžīgo, ir nojēgums par *nunc stans* jeb „stāvošo tagadnī“, ko piedēvēja viduslaiku misticistu kontemplācijām. Tā ir trāpīga formula, un vēlāk redzēsīm, ka tā atbilst kādam pieredzējumam, kas ļoti raksturīgs domātājam ego.

³⁴ Francis MacDonalld Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*. P. 189.

³⁵ Platons. *Timajs*. 90c.

Tomēr varenais filozofēšanas dzenulis gan izzuda, taču metafizikas temati saglabājās agrākie un vēl gadsimtiem ilgi diktēja, kas uzskatāms un kas nav uzskatāms par domāšanas vērtu. Platonam pašsaprotamā definīcija, ka „tīras zinības attiecas vai nu uz lietām, kuras vienmēr ir vienas un tās pašas, nekad nemainās un ne ar ko nesajaucas, vai vismaz uz kaut ko tām ļoti radniecīgu“³⁶, visvisādās variācijās līdz pat jauno laiku pēdējam cēlienam bija filozofijas galvenā premisa. Neko, kas saistīts ar cilvēku lietu sfēru, šī definīcija par tīro zinību objektu neuzlūkoja, jo tas viss bija nejaušs; tas vienmēr varēja būt citāds, nekā bija īstenībā. Tāpēc pat Hēgelim, ko Lielā franču revolūcija (tajā, viņaprāt, bija iedzīvināti tādi mūžīgi principi kā brīvība un taisnīgums) tieši pievērsa vēstures pētīšanai, šos pētījumus nācās balstīt uz pieņēmumu, ka neizbēgamības dzelzainajiem likumiem ir pakļauta ne tikai debess ķermeņu riņķošana un tādi tīri domu objekti kā skaitļi un viss tiem līdzīgais, bet arī tas, kā uz zemes noris cilvēku lietas: proti, šis norises pakļautas Absolūtā Gara iemiesošanās likumiem. Filozofēšanas mērķis kopš tā laika bija nevis nemirstība, bet gan neizbēgamība: „Filozofiskai apcerei nevar būt cita nolūka, kā vien izslēgt nejaušo.“³⁷

Sākotnēji dievišķie metafizikas temati – jautājums par mūžīgo un par neizbēgamo – noturējās ilgāk nekā vajadzība „nemirstību iemantot“ ar to, ka prāts „uzturas“ un paliek līdzās dievišķajam: kad, rodoties kristietībai, domāšanu kā nemirstības nesēju aizstāja ticība, šis prāta pūles kļuva liekas. Ilgāk par šo vajadzību saglabājās – tikai citādā veidā – arī vērtējums, ka būt skatītājam ir vienīgais īsteni filozofiskais un pats labākais dzīvesveids.

Tāds priekšstats vēl pastāvēja arī vēlās antikās pasaules filozofiskajās skolās neilgi pirms kristietības rašanās – laikā, kad uz dzīvi pasaulē vairs neraudzījās kā uz svētību un kad nodarbošanos ar cilvēku lietām uzskatīja nevis par atraušanos no dievišķākām nodarbēm, bet gan vairs tikai par kaut ko bīstamu un skumīgu. Neiesaistīties politikā nozīmēja ieņemt tādu stāvokli, kur nav jāpiedzīvo kņada un ciešanas, kas raksturīgas cilvēku lietām ar to neizbēgamajiem pavērsieniem. Romiešu skatītāji vairs nesēdēja pakāpjveidīgās teātra rindās, no kurienes tie līdzīgi dieviem varētu nolūkoties pasaules spēlēs; tagad viņu vieta bija drošs krasts vai osta, kur

³⁶ Platons. Filēbs. 59b, c.

³⁷ Georg W. F. Hegel. Philosophie der Weltgeschichte // *Studienausgabe*. Bd. I. S. 291.

vētras laikā bez briesmām varēja vērot sabangotās jūras mežonīgos un neparedzamos apvērsumus. Lūk, kā Lukrēcijs cildina skatītāja stāvokļa priekšrocības: „Plašajā jūrā kad vējš ir uzkūlis bangas, cik jauki / Krastā tad stāvēt un novērot cita cilvēka likstas; / Neba jau tāpēc, ka baudu mums izraisa tuvākā moka, / Drīzāk gan tāpēc, ka tikami zināt: man pašam tās nedraud.“³⁸ Viss, kas skatītāja stāvoklim kopīgs ar filozofēšanu, šeit, protams, ir pilnīgi aizmirsts – kā, romiešu rokās nonākuši, noplicinājās daudzi jo daudzi seno grieķu priekšstati. Zaudēta ne tikai atziņa, ka skatītājam ir privilēģija vērtējoši spriest (to aprādījis Kants), ne tikai dziļais domāšanas un darišanas pretstatījums, bet arī vēl dziļākais atskārtums, ka viss rādīgais rādās tādēļ, lai kāds to redzētu, – ka pēc skatītāja prasa jau pats parādības jēdziens un tā tad skatīties un vērot ir darbība, kas pieder pie augstākās kārtas nodarbēm.

Sicinājumus no Lukrēcija apgalvojuma bija lemts izdarīt Voltēram. Viņaprāt, vēlme skatīties nav nekas cits kā lēta ziņkāre: tieši aiz ziņkāribas ļaudis kā aizraujošu izrādi skatās avarējuša kuģa nogrimšanu, kāpj kokos un vēro asiņainu kauju, dodas redzēt publisku nāvessoda izpildišanu. Šī kaislība, pēc Voltēra domām, viņiem ir kopīga ar pērtiņiem un kucēņiem. Citiem vārdiem sakot: ja Lukrēcijam ir taisnība un tā tad kaislība uz izrāžu skatīšanās izskaidrojama vienīgi ar drošības instinktu, tīrās redzēt kāres pamatā ir tikai nenobriedusi, nesaprātīga tieksme, kas pat apdraud mūsu eksistēšanu. Filozofam, kura vārdā Lukrēcijs runā, nemaz nav jāredz kuģa katastrofa, lai saprastu, ka trakojošai jūrai nedrīkst uzticēties.

Diemžēl, mūsu tradīcijā priekšstats par svētīgo un „cēlo“ atstatumu starp skatītāju un skatīšanās objektu saglabājies tikai šajā diezgan sekļajā formā – ja nerunājam par kontemplācijas augsto statusu viduslaiku filozofijā, kur ar to saistījās pavisam kas cits. Jābrīnās, cik bieži tāda sekla traktējuma avots tieši vai netieši ir Lukrēcijs. Piemēram, Herders par Lielo franču revolūciju raksta: „No šās drošās ostas mēs Franču revolūcijā varam nolūkoties kā uz tālu selgā grimstošu kuģi, ja vien ļauns liktenis mūs pret pašu gribu neiemet tās ūdeņos.“ Gēte, kad viņam pēc Jēnas kaujas vaicāja, kā viņam klājies, atbildēja ar tādu pašu telu: „Es nevaru sūdzēties. Jutos kā cilvēks, kas no cietas klints noraugās trakojošā jūrā un

³⁸ Lucretius. *De Rerum Natura*. II, 1–4. – Angliski citēts pēc izdevuma Lucretius. *On the Nature of the Universe* / Trans. Ronald E. Latham. Harmondsworth: Penguin, 1951. P. 60. [Latviski citēts pēc izdevuma Lukrēcijs. *Par lietu dabu* / Tulk. Jāzepe Eiduss. R., 1995. 46. lpp.]

nespēj palīdzēt kuģa avārijā cietušajiem, bet kam pašam bangas klāt netiek, un, kā teicis kāds antikās senatnes rakstnieks, tā ir diezgan omulīga sajūta.³⁹

Tagad, kad esam nonākuši līdz jaunajiem laikiem, varam rezumēt: jo vairāk tuvojamiem mūsu dienām, jo mazāk kas paliek (ne mācību grāmatās, bet reālajā pieredzē) no pirmsfilozofiskajiem pieņēmumiem – tām vecmātēm, uz kuru rokām īstenībā dzimusi „baisā“ zinātne (Makkeons), ko sauc par metafiziku.

15. PLATONA ATBILDE UN TĀS ATBALSIS

Tomēr sengrieķu filozofijā uz jautājumu „Kas mums liek domāt?“ atrodama arī viena atbilde, kurai nav nekāda sakara ar šiem metafizikas vēsturē ļoti svarīgajiem, bet droši vien jau sen savu kādreizējo nozīmību zaudējušajiem pirmsfilozofiskajiem pieņēmumiem. Šī atbilde ir manis jau pieminētais Platona izteikums, ka filozofijas pirmsākums ir Brīnīšanās, un, manuprāt, tā nav palikusi ne par matu mazāk ticama. Proti, šī brīnīšanās nekā nav saistīta ar dziņu rast nemirstību; Aristotelis no „Nikomaha ētikas“⁴⁰ pazīstamo, īstenībā pavisam platonisko *athanatizein* – darbību, ar kuru iemantojama nemirstība, – nav pieminējis pat slavenajā skaidrojumā, kurā viņš brīnīšanos interpretējis kā *aporein* (mulsumu par nezināšanu, ko spēj kļiedēt izziņā). Platons par brīnīšanos visai aprauti (un, cik man zināms, tikai šo vienu reizi) izsakās kādā sarunā par juteklisko uztvērumu

³⁹ Par citātiem no Herdera un Gētes tekstiem man jāpateicas interesantam pētījumam par kuģošanu, kuģa grimšanu un skatītāju kā eksistenciālām metaforām: Hans Blumenberg. Beobachtungen an Metaphern // *Archiv für Begriffsgeschichte*. 1971. Bd. XV, Heft 2. S. 171 ff. – Voltēra sakarā sk. rakstu Voltaire. Curiosité // Voltaire. *Dictionnaire Philosophique*. – Herdera sakarā sk. arī viņa „Vēstules par humānisma veicināšanu“: Johann Gottfried von Herder. *Briefe zur Beförderung der Humanität*. 1792. 17. Brief. – Gētes sakarā sk. izdevumu *Goethes Gespräche*. Zürich: Artemis, 1949. Bd. 22, 725. S. 454.

⁴⁰ Aristotēle. *Nicomachean Ethics*. 1177b27–33. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 210. lpp.]

relativitāti. Runa ir par kaut ko, kas „ir ārpus parastās kārtības“, taču gluži kārtībā nav arī pats šis teksta fragments, kā, starp citu, Platona darbos atgadās bieži: pat ļoti iespaidīgus to teikumus viegli var atdalīt par sevi un citēt ārpus konteksta, it īpaši vietās, kur Platons, kavēdamies pie savam laikmetam tipiskām loģikas un citu tēmu dilemmām (kas, pamatoti varētu teikt, tagad ir novecojušās), piepeši sarunu par tām pārtrauc. Minētajā vietā Teaitēts ir pateicis, ka viņš brīnīties (vārda parastajā nozīmē, t. i., esot izbrīnīts), bet Sokrats to uzslavē – „Tā ir īsta filozofa pazīme“ – un pie iesāktā temata neatgriežas. Īsā pārspriedumā viņš pasaka: „Brīnīties [*thaumazein*] taču ir tāda kaisliba [*pathos*], ko galvenokārt nākas ciest filozofam. Filozofijai nav cita sākuma un pirmamata [*archē*] kā vien šis. Un, manuprāt, tas [proti, Hēsiods], kurš Īridu [Varavīksni, dievu vēstnesi] nosaucis par Taumanta [Brīnīgā] meitu, nav bijis slikts ģenealogs.“⁴¹ Pirmajā brīdī šķiet, ka Sokrata teiktais jāsaprot pavisam vienkārši: Jonijas skolas izpratnē filozofija ir astronomijas bērns, filozofiju rada brīnīšanās par debess brīnumiem. Lidzīgi varavīksnei, kas, debesu vēsti cilvēkiem nesdama, debesis savieno ar zemi, domāšana jeb filozofija, brīnīgi atbildēdama Brīnīgā meitai, zemi savieno ar debesīm.

Taču, šajā skopajā pārspriedumā iedziļinoties, redzams, ka tas norāda uz daudz ko vairāk. Vārds *Iris* 'Īrida, varavīksne' sastopams arī „Kratilā“⁴², kur Platons to atvedina „no darbības vārda *stāstīt* [*eirein*], jo Īrida bija vēstnese“; turpretī vārds *thaumazein* 'brīnīties', kam Platons, starp citu, tur atņem parasto nozīmi (kurā to lietojis, „Teaitētā“ par ģenealogiju runādams), regulāri parādās Homēra eposos un savukārt ir atvasināts no *theasthai*, kas ir viens no daudzajiem sengrieķu vārdiem ar nozīmi 'skatīties, vērot': šim vārdam ir tāda pati sakne, ar kādu iepriekš sastapāmies Pitagora lietotajā vārdā *theastai* 'skatītāji'. Homēra eposos tāda brīnīga skatīšanās parasti taupīta tiem, kuriem rādās kāds dievs; vārds *theastai* lietots arī par īpašības vārdu ar nozīmi 'ai cik apbrīnojams!', to attiecinot uz cilvēku, kuru vērts apbrīnot ar parasti dieviem taupītu brīnīšanos, – uz dievam līdzīgu cilvēku. Šī īpatnība piemita arī daļai dievu – tiem, kuri rādījās cilvēkiem: viņi rādījās pazīstamu cilvēku izskatā, un kā dievus viņus pazina tikai tie, kam viņi tuvojās. Tāpēc attiecīgo reakciju – brīnīšanās – cilvēki nevar paši izsaukt; brīnīšanās ir *pathos* – kaut kas izciešams, nevis izdarāms; Homēra eposos darītājs ir dievs, cilvēkiem dieva rādīšanās jāpacieš, tie nedrīkst no dieva bēgt projām.

⁴¹ Platons. Teaitēts. 155d.

⁴² Platons. Kratils (*Cratylus*). 408b.

Citiem vārdiem sakot, cilvēkiem brīnīties liek kaut kas jau pazīstams, tomēr parasti neredzams, turklāt tas ir kas tāds, ko viņi spiesti *apbrīnot*. Tā brīnīšanās, kas ir domāšanas sākumpunkts, nav ne apjukums, ne pārsteigums, ne samulsums; tā ir *apbrīnotāja* brīnīšanās. To, ka par kaut ko brīnāties, apstiprina un apliecina apbrīna, kas izlaužas runā – varavīksnes, debesu vēstneses Īridas dāvanā. Tad runa izvēršas par tādu cildinājumu, kas glificē nevis atsevišķu izcili brīnumainu parādību, nedz arī visu pasaules lietu kopumu, bet gan aiz lietām slēptu harmonisku kārtību, kas pati nav redzama, bet ko parādību pasaule tomēr ļauj nojaust. Anaksagorā vārdiem runājot, „parādības ir mājiens uz neredzamo“ („*opsis gar tōn adēlōn ta phainomena*“).⁴³ Filozofija sākas ar atskārtumu, ka kosmosam (*kosmos*) piemīt tāda neredzama harmoniska kārtība, kas manifestējas caur pazīstamām redzamām lietām, it kā tās būtu kļuvušas caurspīdīgas. Filozofs brīnās par „neredzamo harmoniju“, kas, pēc Hērakleita domām, ir „labāka nekā redzamā“ („*harmonīē aphanēs phanerēs kreittōn*“).⁴⁴ Vēl viens sens vārds, kas apzīmēja caur parādībām saskatāmo neredzamo, ir *physis* ‘daba’, ar ko grieķi saprata visu to lietu kopumu, kas ir nevis cilvēka vai dievišķa radītāja darinātas, bet gan tapušas pašas no sevis; Hērakleits par *physis* sacījis, ka „tā mil slēpties“⁴⁵, proti, slēpties aiz parādībām.

Hērakleita viedokli esmu atvedinājis ar eksplīcējumiem, nevis slēdzieniem, jo Platons pats nekonkretizē, uz ko viņa pieminētais apbrīnotāja izbrīns ir vērstš. Tāpat Platons nepasaka, kā šī sākotnējā apbrīna pārtop domāšanas dialogā. Tas, cik nozīmīgs Hērakleitam bijis *logos*, daudz maz nojaušams pēc šāda viņa izteikuma: Apollons, „Delfu orākula valdnieks“ (un, varam piebilst, arī dzejnieku dievs), „nevis ko saka un nedz arī ko slēpj, bet gan dod zīmes“ („*ūte legei ūte kryptei alla sēmanei*“⁴⁶), t. i., uz kaut ko norāda ar neskaidriem mājieniem, kas saprotami tikai tiem, kuri spēj saprast tīrus mājienus (dievs *pamirkšķina*, tulko Heidegers). Vēl viliņš minējumus modina cits fragments: „Acis un ausis cilvēkiem ir sliktas liecinieces, ja viņiem ir barbaru dvēseles“⁴⁷, t. i., ja viņiem nepiemīt

⁴³ Anaksagors. B21a.

⁴⁴ Hērakleits. 54. fragm. [Salīdz. ar latvisko izdevumu *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 119. lpp.]

⁴⁵ Hērakleits. 123. fragm. [Salīdz. ar *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 151. lpp.]

⁴⁶ Hērakleits. 93. fragm. [Salīdz. ar *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 139. lpp.]

⁴⁷ Hērakleits. 107. fragm. [Salīdz. ar *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 146. lpp.]

logos – ne vien runāšanas, bet arī loģiskas argumentēšanas spēja, ar ko senie grieķi atšķirušies no barbariem. Īsi sakot, domāšana vārdos ir brīnīšanās radīta; runātspeja pārņēmusi pieredzi, kas gūta, brīnoties par parādībās jausto neredzamo, tomēr runātspeja ir pietiekami stipra, lai neklūdītos un nemaldītos tā, kā kļūdās un maldās redzamajam domātie orgāni (acis un ausis), ja tiem palīgā nenāk domāšana.

No teiktā vajadzētu būt skaidram, ka filozofs nekad nebrīnās par kaut ko atsevišķu, viņā izbrīnu var modināt tikai tas veselums, kas, pretēji atsevišķu lietu kopumam, nekad nemanifestējas. Hērakleita harmoniju rada pretēju skaņu kopskaņa, tāds iznākums nevar būt nevienas atsevišķas skaņas īpašība. Šī harmonija savā ziņā ir šķirta (*kechōrismenon*) no skaņām, kas to rada, – tāpat, kā „no visa cita savrup“⁴⁸ pastāv *sophon*, ko „nevar un var saukt Zeva vārdā“⁴⁹. Runājot Pitagora alegorijas jēdzienos, tas ir pasaules spēles skaistums, visu atsevišķo lietu kopdarbības jēga un pilnskanība. Tāda tā izpaužas tikai vērotājam, kura prātā atsevišķie gadījumi un virknes ir neredzami vienoti.

Atslēgvārds šim neredzamajam, netveramajam veselumam, kas netieši izpaužas itin visās parādībās, jau kopš Parmenida laikiem ir *Būt* – šķietami tukšākais un vispārīgākais, vismazāk saturīgais vārds mūsu leksikā. Tas, kas notiek ar cilvēku, kurš piepeši atskārst Būšanas vispārējo klātbūtni parādību pasaulē, ļoti precīzi aprakstīts kādā tekstā, kas tapis vairākus tūkstošus gadu pēc šā fakta pirmatklāšanas sengrieķu filozofijā. Šis apraksts ir relatīvi mūsdienīgs, tāpēc tajā spēcīgāk, nekā būtu iespējams jebkādā sengrieķu tekstā, akcentētas personiskas, subjektīvas emocijas, un psiholoģiski vingrinātas ausis tas varbūt tieši tāpēc vairāk pārliecina. Kolridžs raksta:

Vai uz eksistenci – pašu par sevi un atsevišķi no visa cita – tu kādreiz esi gara acīm palūkojies tikai kā uz eksistēšanas aktu? Vai kādreiz, domās iegrimis, esi sev teicis „Tas ir!“; nemaz neievērodams, vai tobrīd tavā priekšā ir cilvēks, puķe vai smilšu graudiņš, – vārdu sakot, nezīmēdamies ne uz kādu noteiktu eksistences modu vai paveidu? Ja tu tiešām esi līdz tam ticis, tu būsi izjutis kāda noslēpuma klātbūtni, kas tavam garam droši vien būs licis bijībā un izbrīnā sastingt. Savukārt vārdi „Nekā nav!“ vai „Reiz nekā nebija!“

⁴⁸ Hērakleīts. 108. fragm. [Salīdz. ar *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 146. lpp.]

⁴⁹ Hērakleīts. 32. fragm. [Salīdz. ar *Pirmssōkratisko domātāju darbu fragmenti*. 111. lpp.]

runā paši sev pretī. Kaut kas mūsos tādu spriedumu noraida ar tik pilnīgu un acumirkliģu dedzību, it kā tajā būtu liecības pret paša tiesībām uz mūžīgu.

Tā tad nebūt ir neiespējami, bet būt ir neaptverami. Ja šo absolūtās eksistences intuīciju esi apguvis, tu būsi arī ielāgojis, ka agrākajos laikos pašos dižākajos prātos – labākajos no cilvēkiem – šī intuīcija un nevis kas cits viesa gandrīz vai svētas šausmas. Tieši tā viņiem pirmo reizi lika sevī izjust kaut ko neizsakāmi lielāku nekā viņu pašu atsevišķā daba.⁵⁰

Platoniskais izbrīns – sākotnējais pārsteigums, kas filozofu ievirza uz viņa prātojumiem, – mūsu dienās atdzima, kad Heidegers 1929. gadā lekciju „Kas ir metafizika?” beidza ar jau citētajiem vārdiem „Kāpēc vispār kaut kas ir, nevis nekā nav?” („*Warum ist überhaupt Seiendes und nicht vielmehr nichts?*“) un to nosauca par metafizikas pamatjautājumu.⁵¹

Šis jautājums, kas mūsdienīgi izsaka filozofa pārsteigumu, uzdots jau pirms Heidegera. Tas parādās Leibnica darbā „Dabas un žēlastības principi”: „*Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?*“ Proti, tā kā nekautkas ir vienkāršāks un vieglāks nekā kaut kas („*le rien est plus simple et plus facile que quelque chose*“⁵²), šim kaut kam vajag pietiekama cēloņa, lai tas eksistētu, un tam cēlonim savukārt jābūt kā cita izraisītam. Šo domu paveidienu risinot tālāk, beigu beigās var aizdomāties līdz *causa sui*, līdz kam tādām, kas ir sevis paša cēlonis, tā ka Leibnica atbilde nonāk pie paša galējā cēloņa, ko sauc par Dievu un kas jau atrodams Aristoteļa „nekustinātājā kustinātājā” – filozofu dievā. Nāvīgu triecienu šim dievam, protams, deva Kants, kura izteikumos par šo tēmu skaidri saskatāms kas tāds, uz ko Platons norādījis tikai ar mājieniem: bezcēloņa un beznosacījuma neizbēgamība, kas mūsu cēloņniecīgai domāšanai „visādā ziņā vajadzīga kā pēdējais visu lietu nesējs, cilvēka p r ā t a m ir īstens bezdibenis. .. Mēs nevaram atgaiņāt, bet nevaram arī izturēt domu, ka būtne, ko iedomājamies kā visaugstāko starp visām iespējamām būtnēm, pati sev it kā saka: es esmu no mūžības uz mūžību, bez manis eksistē tikai tas, kas pastāv

⁵⁰ Samuel Taylor Coleridge. *The Friend*. III, 192. – Citēts pēc darba Herbert Read. *Coleridge as Critic*. London, 1949. P. 30.

⁵¹ Martin Heidegger. *Was ist Metaphysik?* – Tagad šis darbs kopā ar diviem vēlākiem skaidrojumiem, ievadu un epilogu atrodams grāmatā Martin Heidegger. *Wegmarken*. S. 19, 210.

⁵² Gottfried W. Leibniz. *Principes de la nature et de la grâce*. 1714. § 7.

vienīgi ar manu gribu, *bet no kurienes tad es pati?* Šeit viss slīgst zem mums, un vislielākā pilnība, tāpat kā vismazākā, bez jebkāda atbalsta svārstās spekulatīvā p r ā t a priekšā, bet tas var bez mazākā kavēkļa tiklab vienai, kā otrai likt izzust⁵³. Ar sevišķu mūsdienīgumu šajā izteikumā pārsteidz tas, ka, atkārtojot Parmenida agrīno atskārtumu „Nebūtība ir neiedomājama, neaptverama“, uzsvars no nebūtības netieši pārlikts uz Bijumu: to, ka tāda nebūtības bezdibeņa – kā neiedomājama – *nemaz nav*, Kants gan nekur nepasaka, tomēr viņš, kas apgalvo, ka domāt sācis, p r ā t a anti-nomiju atmodināts no dogmatiskas snaudas, nekur nebilst, ka uz domāšanu būtu vedinājusi arī nebūtības bezdibeņa izjušana – Platona izbrīna otra puse.

Kanta vārdus aizrautīgi citējis Šellings, ko, iespējams, tieši tie un nevis Leibnica diezgan nejausā piezīme rosinājuši atkārtoti uzsvērt šo visas domāšanas „galējo jautājumu“ – „Kāpēc vispār kaut kas ir, *nevis nekā nav?*“⁵⁴. Šellings to nosaucis par izmisīgāko jautājumu.⁵⁵ Tāda norāde uz tīru, domāšanas pašas radītu izmisumu parādās Šellinga vēlajos darbos, un tas ir ļoti zīmīgi, jo šī doma viņu vajāja arī agrāk, jaunībā, taču tad viņš vēl uzskatīja, ka nebūtības izdzīšanai nevajag nekā vairāk kā „absolūta apliecinājuma“, kuru viņš dēvēja par mūsu dvēseles būtību. Ar to pilnīgi pietiek, lai „mēs saskatītu, ka nebūtība nemūžam nav iespējama“ – nedz izzināma, nedz izprotama. Tāpēc jaunajam Šellingam šo galējo jautājumu „Kāpēc nav tā, ka nekā nav, kāpēc vispār kaut kas ir?“ , ko uzdod bezdibeņa malā apreibis intelekts, aizvien apspiež „Bijuma absolūtā apliecinātība izziņā“ – atskārsme, ka „*Bijums ir neizbēgams*“⁵⁶.

Varētu jau domāt, ka Šellings tikai atgriezies Parmenida pozīcijās, ja vien viņam nebūtu licies, ka šo apliecinātību – viņaprāt „absolūto nebūtības noliegšanu“ – var nodrošināt, vienīgi „*absolutizējot* Dieva ideju“: „tas, ka p r ā t s nebūtību mūždien noliedz, un tas, ka nebūtība ir nekas, ir tikpat droši, cik droši ir tas, ka p r ā t s Visu apliecina, un tas, ka Dievs ir mūžīgs“. Tātad vienīgā „pilnīgi loģiskā atbilde uz jautājumu *Kāpēc nav tā, ka nekā nav, kāpēc vispār kaut kas ir?* ir nevis šis *kaut kas*, bet gan *Viss*

⁵³ Imanuel Kant. Tirā prāta kritika. B641.

⁵⁴ Friedrich W. J. Schelling. *Werke*. 6. Ergänzungsband. München: Hrsg. M. Schröter, 1954. S. 242.

⁵⁵ *Turpat*. 7. lpp.

⁵⁶ Sk. pēc autora nāves iznākušo izdevumu Friedrich W. J. Schelling. *System der gesammten Philosophie (1804) // Sämtliche Werke*. Stuttgart; Augsburg, 1860. Abt. I. Bd. VI. S. 155.

jeb Dievs“⁵⁷. Ar Dieva ideju neapveltīts p r ā t s „tūri no savas dabas“ var „postulēt kādu mūžīgu Bijumu“, taču, sastapies ar šo domu, ko izvirzīt ir p r ā t a dabā, tas paliek kā „zibens sperts (*quasi attonita*), paralizēts, nekustīgs“⁵⁸. Šo filozofisko šoku nepavada nekāds Īridai līdzīgs vēstnesis, kas atnestu runājspēju un tai līdzī – spēju loģiski spriest un saprātīgi atbildēt; lai Bijuma apliecināšana (tā skaidri atbilst apbrīnai, kura ir Platona izbrīna elements) cilvēka p r ā t u tiešām paglābtu no klusējošas, apreibušas lūkošanās nebūtības bezdibeni, vajadzīga ticība Dievam Radītājam.

Tam, kas ar domāšanas „galējo jautājumu“ notiek, kad šī ticība pavisam noraidīta un cilvēka p r ā t s ar savām spējām paliek pilnīgi viens pats, var izsekot Sartra romānā „Riebums“, neapšaubāmi nozīmīgākajā no viņa filozofiskajiem darbiem. Romāna varonis lūkojas kastaņas saknē un piepeši ar visu savu būtību izjūt to, „kas saprotams ar vārdu *eksistēt* ..; parasti eksistence slēpjas. Tā gan ir tepat ap mums un mūsos, tā esam *mēs*, un, to nepieminot, ne pāris vārdū nevar pateikt, tomēr tai pieskarties nav iespējams“. Bet nu „piepeši eksistence bija atklājusies. Tā bija zaudējusi abstraktas kategorijas nevainīgo izskatu: nu tā bija pati lietu iejava. .. Jeb, pareizāk sakot, sakne, parka vārti, sols, skrajā zāle – tas viss bija pazudis: lietu dažādība, to individualitāte bija tikai parādība, tikai šķitums“. Sartra varoņa reakcija ir nevis apbrīna un pat ne izbrīns, bet gan riebums – riebums, ka tik necaurredzama ir tūrā eksistence un tik kails savā klātbūtnē ir faktiski dotais, ko itin nevienai domai nav izdevies aizsniegt, kur nu vēl izgaismot un caurredzamu padarīt: „Nebija pat iespējams brīnīties, no kurienes tas viss cēlies vai arī kā gan nācies, ka ir pasaule, nevis nebūtība.“ Tagad, kad jebkāda brīnīšanās atnesta, šī nebūtības „neiedomājamība“ Bijumu diskreditēja. „Pirms tam nekā nav bijis. Itin nekā .. Lūk, kas mani mocīja: nav taču nekāda *pamata*, kāpēc lai šis plūstošais kāpurainais ņudzeklis eksistētu, un tomēr neeksistēt tam *nav iespējams*. Tas bija neaptverami: nebūtību var iedomāties, tikai jau atrodoties pasaulē – dzīvam, ar plati ieplestām acīm. .. Paguris nodomāju, ka man gan nav nekādu iespēju kaut ko izprast. Nekādu. Tomēr tāda iespēja pati uzglūnēja.“ Tieši šī pilnīgi bezjēdzīgā klātbūtne liek varonim izsaukties: „„Mēsli! Kādi pretīgi mēsli!“ .. bet tas turējās stingri, un visa kā tāda bija milzīgi daudz, tonnu tonnām eksistences, bez gala.“⁵⁹

⁵⁷ Friedrich W. J. Schelling. *Sämtliche Werke*. Abt. I. Bd. VII. S. 174.

⁵⁸ *Turpat*. Abt. II. Bd. III. S. 163. – Salīdz. arī ar Karl Jaspers. *Schelling*. München. 1955. S. 124–130.

⁵⁹ Jean-Paul Sartre. *La Nausée*. Paris, 1958. P. 161–171.

Faktā, ka uzsvars no Bijuma aizvien noteiktāk pārvirzījies uz nebūtību, jo zudusi apbrīna un domāšanas apliecinātgatavība (bet ne izbrīns vai samulsums), visai vilinoši ir saskatīt filozofijas, vismaz Platona aizsāktās filozofijas, galu. Pavērsiens no apbrīnas uz noliegumu, bez šaubām, nav grūti saprotams – tikai nevis tāpēc, ka to būtu izraisījuši kādi taustāmi notikumi vai domas, bet gan tāpēc, ka (to jau konstatējis Kants) spekulatīvais p r ā t s, uz vienu vai otru pusi šajā jautājumā pavērsdamies, pats „nekādus zaudējumus“ un nekādus ieguvumus neizjūt. Tāpēc visā jauno laiku filozofijas vēsturē dažādās variācijās sastopams arī priekšstats, ka domāt nozīmē teikt „jā“ un apliecināt tīrās eksistences faktualitāti. Skaidri tas izpaužas Spinozas „apmierinātībā“ ar procesu, kurā viss, kas pastāv, šūpojas un kurā „lielā zivs“ aizvien apēd mazo. Tas parādās Kanta pirmskritikas darbos, kur viņš metafiziķi pamāca, ka vispirms tam vajadzētu sev uzdot jautājumu „Vai vispār ir iespējams, ka neeksistē nekas?“, kuram tad vajadzētu novest pie secinājuma, ka „ja vispār nebūtu dota nekāda eksistence, nebūtu arī par ko domāt“, bet šai domai savukārt vajadzētu novest pie „priekšstata, ka bijums ir absolūti neizbēgams“⁶⁰ – pie tāda secinājuma, kuru savā kritiskajā periodā Kants diez vai būtu atzinis. Interesantāka ir viņa mazliet agrāk izteiktā piezīme par dzīvošanu „vislabākajā no iespējamām pasaulēm“: viņš atkārtoto veco mierinošo domu, ka „vislabākais ir veselums un veseluma dēļ viss ir labs“, taču šķiet, ka viņu pašu šis senais metafizikas *topos* īsti nepārliecina, jo piepeši viņš piebilst: „*Ich rufe allem Geschöpfe zu ...: Heil uns, wir sind!*“ – „Es saucu ikvienai radībai ... sveiki mēs, kas esam!“⁶¹

Tāds apliecinājums jeb, pareizāk sakot, vajadzība domu samierināt ar īstenību ir viens no Hēgeļa darbu vadmotīviem. Šī vajadzība iedvesmo Ničes *amor fati* un viņa priekšstatu par „mūžīgu atgriešanos“ – „visaugstāko jebkad sasniedzamo apliecinājumu“⁶² – visaugstāko tāpēc, ka tas ir arī „vislielākais smagums“.

Kā būtu, ja kāds .. dēmons .. tev sacītu: „Dzīve, kādu tu pašlaik dzīvo, .. tev vēl būs jādzīvo .. neskaitāmas reizes; un tajā nebūs nekā jauna, gluži vienkārši katrām sāpēm, katram priekam, katrai domai un nopūtai .. pie tevis jāatgriežas – visam tajā pašā kārtībā un secībā.“

⁶⁰ Sk. Immanuel Kant. Über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral: Preisschrift (1764) // *Werke*. Bd. I. S. 768–769.

⁶¹ Immanuel Kant. Über den Optimismus // *Werke*. Bd. I. S. 594.

⁶² Friedrich Nietzsche. *Ecce Homo; Thus Spoke Zarathustra*. 1.

.. Mūžīgais eksistences smilšpulkstenis atkal un atkal apgriezies otrādi, un tu, siksiks puteklītis, tam līdzi. "Varbūt tu mestos pie zemes .. un lādētu dēmonu, kas tā sacijis? Bet varbūt piedzīvotu dižu mirkli, tam atbildēdams: „Tu esi dievs, un es nekad mūžā neesmu dzirdējis neko dievišķāku.“ .. Cik labvēligam tev jāklūst pret sevi un pret dzīvi, lai *neko neilgotos dedzīgāk* par šo galējo mūžīgo apliecinājumu un apzīmogojumu.⁶³

Citētie fragmenti liecina, ka Ničes priekšstats par mūžīgu atgriešanos nav kantiska „Ideja“ – mūsu spekulatīvo prātojumu regulētāja – un, protams, arī nelidzinās „teorijai“ – nav, tā sakot, atkāpšanās pie senā nojēguma par laiku kā riņķojumu. Nē, Ničes priekšstats ir tikai doma jeb, pareizāk, domu eksperiments, un tā rūgtumu rada ciešā saikne, kas domu par Būti vieno ar domu par nebūtību. Vajadzību pēc apliecinājuma šeit rada nevis sengrieķiska sliecība apbrīnot neredzamo harmoniju un daili, kas vieno bezgalīgi daudzveidīgās atsevišķās būtes, bet gan vienkāršais fakts, ka neviens nespēj iedomāties Būti, uzreiz neiedomājoties arī nebūtību, vai iedomāties Jēgu, neiedomājoties veltīgumu, niecību un bezjēdzīgumu.

Uz šo grūtību pārvarēšanas ceļu, šķiet, norāda senais atzinums, ka bez sākotnējas Bijuma apliecināšanas nebūtu par ko domāt un nebūtu kam domāt; citiem vārdiem sakot, domātājdarbība – jebkādu domu domāšana – pati jau prezumē eksistenci. Taču tādi, tīri loģiski risinājumi vienmēr ir riskanti; nevienu, kas stingri ieņēmis, ka „patiesības nav“, aizrādījums, ka šis spriedums pats sevi noraida, nemūžam nepārliecinās. Eksistenciāli, metaloģiski šis grūtības mēģinājis atrisināt Heidegers, kas, jau redzējām, atkārtodams jautājumu „Kāpēc vispār kaut kas ir, nevis nekā nav?“, faktiski ir paudis kaut ko līdzīgu senajam platoniskajam izbrīnam. Heidegers uzskata, ka domāt un pateikties būtībā ir viens un tas pats; abu norišu vārdi vācu un angļu valodā cēlušies no vienas etimoloģiskās saknes (*denken, danken; to think, to thank*). Platona pieminētajam apbrīnotāja izbrīnam tas, bez šaubām, ir tuvāk nekā jebkura no iepriekš aplūkotajām atbildēm. Grūtības te rada ne jau etimoloģiskās atvedināšanas problēmas vai uzskatāma pierādījuma trūkums. Tās ir tās pašas senās Platona grūtības, kuras viņš pats, šķiet, jau labi apzinājis un kuras iztīrījis darbā „Parmenids“.

⁶³ Friedrich Nietzsche. *The Gay Science*. Bk. IV, no 341.

Ja par filozofijas sākumpunktu iedomājas apbrīnotāja izbrīnu, vieta nepaliek disharmonijas, neglītuma un, visbeidzot, ļaunuma faktuālajai eksistencei. Jautājums par ļaunumu nav aplūkots nevienā Platona dialogā, un tikai „Parmenidā“ Platons ir noraižējis, kā viņa mācību par Idejām varētu ietekmēt nenoliedzamais fakts, ka eksistē riebīgas lietas un neglīti darbi. Ja viss rādīgais piedalās kādā tikai gara acīm redzamā Idejā un no šās Formas smeļas jebkuru realitāti, kāda vien tam mēdz piemist cilvēku lietu Alā (parastās jutekliskās uztveres pasaulē), tad tieši ar tādu pārjuteklisku lietu arī izskaidrojams, kāpēc viss rādīgais – ne tikai apbrīnojams vien – rādās un kāpēc tas vispār šajā pasaulē ir. Bet, vaicā Parmenids, kā ir ar tādām pavisam „triviālām un necilām lietām“ kā „mati, dubļi un netīrumi“, kuras nekad nevienā nav modinājušas apbrīnu? Platons, ar Sokrata tēla starpniecību uz to atbildēdams, atšķirībā no vēlāk parastās prakses, ļaunumu un neglītumu necenšas attaisnot kā neizbēgamas veseluma sastāvdaļas, kas ļaunas un neglītas rādās tikai aprobežotajā cilvēku skatījumā. Nē, Sokrats atbild, ka tādiem krāmiem Idejas piedēvēt būtu tīrs absurds („... tamlīdzīgos gadījumos lietas ir tikai tādas, kādas tās redzam“), un ieteic šajā jautājumā labāk atkāpties, „lai neiekristu muļķību bezdibeni“. (Parmenids, dialogā jau sirmgalvis, tomēr aizrāda: „Tā .. ir tāpēc, ka tu, Sokrat, vēl esi jauns un filozofija tevi vēl nav tik cieši sagrābusi savā varā, kā, manuprāt, kādreiz sagrābs. Tad tu vairs nenicināsi nevienu no tām lietām, bet pašlaik vēl jaunība tev liek uzmanīties, ko par to domās pasaule.“⁶⁴ Taču grūtā problēma paliek neatrisināta, un Platons pie tās nekad vairs neatgriežas.) Mācība par Idejām mūs šeit neinteresē – ja nu vienīgi tik, cik izdotos pierādīt, ka Ideju jēdziens Platonam radies skaistu lietu dēļ un, ja viņam apkārt būtu bijušas tikai „triviālas un necilas lietas“, nekad nebūtu radies.

Protams, Platona un Parmenida centieni rast dievišķas lietas visai noteikti atšķiras no šķietami pazemīgākajiem Solona un Sokrata mēģinājumiem definēt „neredzamos mērus“, kuri saista un ierobežo cilvēku lietas, un šās atšķirības nozīme filozofijas vēsturē, kas nesakrīt ar domāšanas vēsturi, ir ļoti liela. Mūsu kontekstā svarīgi, ka abos gadījumos domāšana nodarbojas ar neredzamām lietām, uz kurām tomēr norāda parādības (zvaigžņotā debess virs mums vai cilvēku darbi un likteņi), – ar neredzamām lietām, kas redzamajā pasaulē ir klāt gandrīz tāpat kā Homēra laika dievi, kuru redzēja vienīgi tie, kam viņi tuvojās.

⁶⁴ Platons. Parmenids. 130c-e.

16. ROMIEŠU ATBILDE

Mēģinādama nošķirt un izpētīt vienu no nekognitīvas domāšanas pamatavotiem, esmu uzsvērusi tādus elementus kā apbrīna, apstiprinājums un apliecinājums, kas ļoti spēcīgi izpaužas sengrieķu filozofiskajā un pirmsfilozofiskajā domāšanā un ir izsekojami daudzu gadsimtu garumā, turklāt nevis kādu ietekmju uzturēti, bet gan daudzskārtējos tiešos pieredzējumos balstīti. Es nepavisam neesmu pārliecināta, ka tas, ko esmu aprakstījusi, runā pretī tagadējai domāšanas pieredzei, toties esmu pilnīgi pārliecināta, ka tas runā pretī tagadējiem ieskatiem par domāšanu.

Vispārējos priekšstatus par filozofiju veidoja romieši, kas kļuva par Grieķijas mantiniekiem; šos priekšstatus apzīmogojusi nevis romiešu sākotnējā pieredze, kas bija tikai un vienīgi politiska (vistīrāk tā izpaužas Vergilija darbos), bet gan Romas republikas pēdējā simtgade, kad šī *res publica*, „sabiedrības lieta“, pakāpeniski izplēnēja, līdz beigās, pēc Augusta mēģinājumiem to atjaunot, kļuva par imperatora nama privātīpašumu. Filozofija, tāpat kā māksla un literatūra, dzeja un historiogrāfija, vienmēr bija nākusi no Grieķijas; Romā, kamēr „sabiedrības lieta“ tur vēl zēla, uz kultūru lūkojās ar zināmām aizdomām, tomēr to pacieta un pat apbrīnoja kā cēlu laika kavēkli izglītotajiem un kā Mūžīgās pilsētas daiļotāju. Tikai republikas un vēlāk arī impērijas norieta un krišanas gadsimtos šīs nodarbes kļuva „nopietnas“ un tostarp filozofija, par spīti grieķiskajiem aizguvumiem, pārtapa „zinātnē“, kļuva par Cicerona *animi medicina* – pretēja tam, kāda tā agrāk bija Grieķijā.⁶⁵ Tai bija praktiska jēga, jo cilvēkiem tā mācīja savus izmisušos prātus dziedēt, ar domāšanu bēgot no pasaules. Par slavenu filozofijas saukli (tas gandrīz vai izklausās kā spītēšana platoniskajam apbrīnotāja izbrīnam) kļuva *nil admirari*: ne par ko nebrīnies, neko neapbrīno.⁶⁶

Taču romieši mantojumā atstājuši ne jau tikai populāro filozofa tēlu – priekšstatu par gudro vīru, ko nekas nespēj aizkustināt; romiešu un nevis

⁶⁵ Cicero. *Tusculanae Disputationes*. III, iii, 6.

⁶⁶ Turpat. III, xiv, 30. – Salīdz. ar Horatius. *Epistolae*. I, vi, 1. – Plūtars (Plutarch. *De recta Ratione*. 13) šo stoisko maksimu (grieķiskā tulkojumā *mē thaumazein*) piedēvē Pitagoram. Mēdz apgalvot, ka Dēmokrits kā stoīku gudribu slavējis *athaumastia* un *athambia*, taču liekas, ka ar šiem vārdiem viņš nav sapratis neko vairāk kā „gudrinieka“ aukstasinību un bezbailību.

grieķu pieredzes zīmogs jaušams arī pazīstamajā Hēgeļa teicienā par filozofijas sakaru ar realitāti („Minervas pūce izlido krēslā“⁶⁷). Hēgelim Minervas pūce simbolizēja to, kā Peloponēsas kara postā izauguši Platons un Aristotelis. Polisas noriets, kad „kāds dzīves veidols kļuvis vecs“, izauklē nevis filozofiju, bet gan Platona un Aristoteļa *politisko* filozofiju. Diezgan droši var apgalvot, ka šo politisko filozofiju patiesīgi raksturo lieliski bezkaunīga piezīme Paskāla „Domās“:

Platonu un Aristoteli varam iedomāties vienīgi tērpušos cienījamos akadēmiskos talāros. Viņi bija godavīri un, tāpat kā kurš katrs, mēdza arī kopā ar draugiem pasmieties, un, kad viņiem gribējās izklaidēties, viņi uzjautrinādami rakstīja „Likumus“ vai „Politiku“. Šī viņu dzīves daļa bija visnefilozofiskākā un visnenopietnākā. .. Par politiku rakstīdami, viņi it kā rakstīja likumus trako namam; viņi gan izlikās, ka runā par lielām lietām, jo zināja, ka trakie, ar kuriem viņi runā, sevi iedomājas par valdniekiem un imperatoriem. Viņi iejaucās to principos, lai to trakums kļūtu pēc iespējas nekaitīgāks.⁶⁸

Lai būtu kā būdams, tas, cik dziļa ir romiešu ietekme pat uz tik metafizisku filozofu kā Hēgelis, visai uzskatāmi izpaužas Hēgeļa pirmajā publicētajā grāmatā,⁶⁹ kurā viņš aplūko filozofijas sakaru ar realitāti: „Filozofija kļūst vajadzīga, kad cilvēku dzīvē zudis vienotājspēks, kad pretmeti zaudējuši dzīvinošo kopsakara un savstarpējās atkarības spriedzi un kļuvuši autonomi. No vienotības trūkuma, no sašķeltības raisās doma,“ proti, rodas vajadzība samierināt („*Entzweiung ist der Quell des Bedürfnisses der Philosophie*“). Romisks Hēgeļa priekšstats par filozofiju ir pieņēmums, ka domāšana ir nevis p r ā t a vajadzību raisīta, bet gan eksistenciāli sakņojas nelaimes sajūtā, kuras tipisko romiskumu Hēgelis ar savu spēcīgo vēsturiskuma izjūtu ļoti skaidri aprādījis, „romiešu pasauli“ aplūkodams vēlinā lekciju kursā, kas publicēts ar nosaukumu „Vēstures filozofija“. „Stoicismam, epikūriskam un skepticismam .., lai gan .. tie bija cits citam pretēji, piemita kāda kopīga vispārīgā ievirze – uzskats, ka dvēsele ir absolūti vienaldzīga pret visu, ko varētu piedāvāt reālā pasaule.“⁷⁰ Hēgelis gan acīm-

⁶⁷ Georg W. F. Hegel. *Philosophy of Right*. P. 13.

⁶⁸ *L'Oeuvre de Pascal*. Bruges, 1950. (Bibliothèque de La Pléiade.) 294. P. 901.

⁶⁹ Georg W. F. Hegel. *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie* (1801) / Meiner Ausgabe, 1962. S. 12 ff.

⁷⁰ Georg W. F. Hegel. *The Philosophy of History I* Trans. J. Sibree. New York, 1956. P. 318.

redzot neatskārtā, cik lielā mērā pats ir vispārinājis romiešu pieredzi: „Pasaules vēsture nav laimes teātris. Laimīgi laiki tajā ir baltas lapas, jo tie ir harmonijas laiki.“⁷¹ Tātad domāšana raisās, kad realitāte sašķēlusies, kad cilvēks vairs nav vienots ar pasauli un tāpēc ir radusies vajadzība pēc citas pasaules, kas būtu harmoniskāka un jēgpilnāka.

Tas izklausās ļoti ticami. Cik gan bieži pirmajam domāšanas impulsam vajadzētu būt sakritušam ar impulsu bēgt no pasaules, kas kļuvusi neizturama! Nav ticams, ka šis bēgšanas impulss varētu nebūt tikpat sens kā apbrīnotāja izbrīns. Tomēr laikā pirms ilgajiem pagrimuma gadsimtiem, kuri sākās, kad Lukrēcijs un Cicerons grieķu filozofiju pārvērta par ko būtībā romisku (kas, starp citu, nozīmē – par ko būtībā praktisku), veltīgi būtu meklēt, kā šis bēgšanas impulss izpaudies jēdzieniskā valodā.⁷² Pēc šiem priekštečiem un viņu ļaunajām nojausmām („pa solim izput un tuvojas kapam viss, kas ir radies, jo piekūsis dzīves garajā ceļā“, kā teicis Lukrēcijs⁷³) vēl pagāja vairāk nekā simt gadu, iekams no tādiem pārspriedumiem izveidojās daudz maz šaskanīga filozofiska sistēma. Tas sākās ar Epiktētu, grieķu vergu un, iespējams, redzīgāko domātāju no vēlinajiem stoikiem. Viņaprāt, lai dzīve kļūtu izturama, jāmācās nevis domāt, bet gan „pareizi lietot iztēli“ – darīt to, kas vienīgais ir pilnīgi cilvēka spēkos. Epiktēts it kā izmanto līdzšinējo grieķisko leksiku, taču viņa vārdu pazīstamība ir mānīga: tam, ko viņš dēvē par loģisko spriestspēju (*dynamis logikē*), ar grieķiskajiem *logos* un *nūs* ir tikpat maz sakara, cik tam, ko viņš piesauc kā „gribu“, – ar aristotelisko *proairesis*. Domātspēju pašu par sevi Epiktēts sauc par neauglīgu (*akarpa*)⁷⁴; viņaprāt, filozofijas priekšmets ir katra

⁷¹ Georg W. F. Hegel. *The Philosophy of History* / Trans. J. Sibree. New York, 1956. P. 26.

⁷² Sevišķi spilgti šī filozofijas romiskošana izpaužas tur, kur aizgūvumi no grieķu filozofijas ir pavisam acimredzami, piemēram, Cicerona izteikumā, ka cilvēks ir radīts *ad mundum contemplandum*, ar tūlītēju piebildumu *et imitandum* (*De Natura Deorum*. II, xiv, 37), ko viņš saprot tikai un vienīgi morālpolitiski, nevis zinātniski, kā pēc daudziem gadsimtiem to būtu sapratis Frānsiss Bēkons: „Daba tiek uzveikta, vienīgi tai paklausot. Tas, kas dabas vērojumā parādās kā celonis, darbībā parādās kā noteikums.“ – Angliski citēts pēc izdevuma Francis Bacon. *Novum Organon*. Oxford ed. 1889. P. 192. [Latviski citēts pēc izdevuma Frensiss Bēkons. *Jaunais organons* / Tulk. Brigita Čirule. R., 1989. 33. lpp.]

⁷³ Lucretius. *De Rerum Natura*. II, 1174. – Angliski citēts pēc izdevuma Lucretius. *On the Nature of the Universe* / Trans. Ronald E. Latham. Harmondsworth: Penguin, 1951. P. 95. [Latviski citēts pēc izdevuma Lukrēcijs. *Par lietu dabu*. 74. lpp.]

⁷⁴ Epictetus. *The Discourses*. Bk. I, chap. 17.

cilvēka atsevišķā dzīve un filozofija māca „dzīvotmākslu“⁷⁵: gluži tāpat, kā galdniekdarbi māceklim māca apieties ar koku, filozofija cilvēkam māca apieties ar dzīvi. Svarīga ir nevis „teorija“ pati, bet gan tās izmantošana un lietošana (*chrēsis tōn theōrēmatōn*); domāšana un izprašana tikai sagatavo darbībai; „apbrīnot tīro izklāstītspēju“ (*logos*, loģisko argumentēšanu un spriešanu pašu par sevi) – tas visdrīzāk nozīmē cilvēku pārvērst „gramatiķi, nevis filozofā“.⁷⁶

Citiem vārdiem sakot, domāšana kļuvusi par *technē*, par īpaša veida meistarību, kas droši vien uzskatāma par augstāko no visām un katrā ziņā par visvajadzīgāko, jo tās meistarojumu galaiznākums ir tas, kā cilvēks dzīvo pats savu dzīvi. Ar to bija domāts nevis tas, vai cilvēks dzīvo *bios theōrētikos* vai *bios politikos* (kādaī darbībai savu dzīvi ziedo), bet gan rīcība, kuru Epiktēts sauca par aktiem, – rīcība, kurā cilvēks ne ar vienu nesašķaņojas, kura (kā uzskatīja) nepārveido neko citu kā vien viņu pašu un var izpausties tikai kā „gudrā vīra“ *apatheia* un *atharaxia*, t. i., nereagēšana ne uz labu, ne uz ļaunu, ko nākas pieredzēt. „Man jāmirst, bet vai gan man jāmirst nopūšoties? Es nespēju pretoties važām, bet vai gan es nespēju pretoties asarām? .. Tu mani draudi savažot. Cilvēk, ko tu runā? Mani savažot tu nespēj; tu savažo manas rokas. Tu man draudi nocirst galvu; vai gan es būtu teicis, ka manu galvu nevar nocirst?“⁷⁷ Te acīmredzami izpaužas ne tikai domāšana, bet arī gribasspēks. „Nevis prasi, lai notikumi notiek, kā tev gribas, bet gan gribi, lai tie notiek, kā tie notiek, un tev būs miers“ – tāda ir šās „gudrības“ kvintesence; proti, „nav iespējams, ka tas, kas notiek, varētu būt citāds nekā ir“⁷⁸.

Šis jautājums mūs visai daudz interesēs, kad tieši pievērsīsimies gribas fenomenam – pavisam citādaī prātaspejai, kam salīdzinājumā ar domāspēju visraksturīgais ir tas, ka tā nerunā refleksijas balsi un izmanto nevis argumentus, bet gan vienīgi imperatīvus – arī tad, kad nevada neko vairāk kā tikai domāšanu jeb, labāk sacīt, iztēli. Proti, lai no realitātes izslēgtos radikāli, kā to prasa Epiktēts, domāšanas spējai neklātēju skatīt kā klātēju jāpārslēdzas no refleksijas uz iztēli; tādas pārslēgšanās mērķis ir nevis

⁷⁵ Epictetus. *The Discourses*. Bk. I, chap. 15.

⁷⁶ Epictetus. *The Manual*. 49 // *The Stoic and Epicurean Philosophers* / Ed. Whitney J. Oates. New York, 1940. P. 482.

⁷⁷ Epictetus. *The Discourses*. Bk. I, chap. 1.

⁷⁸ Epictetus. *The Manual*. 8 // *The Stoic and Epicurean Philosophers* / Ed. Whitney J. Oates. P. 470; Epictetus. *Fragments*. 8 // *Turpat*. 460. lpp.

utopiski iztēloties citu, labāku pasauli, bet gan sākotnējo, ārēji izklaidībai līdzīgo domāšanas nodziļinātību pastiprināt tiktāl, lai realitāte pilnīgi pazustu. Parasti domāšana ir spēja neklātēju padarīt klātēju, turpretī Epiktēta atklātā spēja „pareizi apieties ar iespaidiem“ ir spēja īsteni klātējo aizburt projām un padarīt neklātēju. Cilvēkam dzīvojot parādību pasaulē, viņu eksistenciāli skar tikai „iespaids“ – vienīgais, kas uz viņu tieši iedarbojas. Vai tas, kas uz cilvēku iedarbojas, pastāv reāli vai arī ir tikai ilūzija, atkarīgs no tā, vai viņš to izlems atzīt par reālu.

Faktiski šī senā stoiskā nostādne sastopama visur, kur vien filozofiju uzskata par „zinātni“, kas prātu traktē tikai kā apziņu, – un kur tārad jautājumu par realitāti var pilnīgi atstāt atklātu, likt iekavās. Trūkst vienīgi sākotnējā motīva, kāpēc lai domāšana būtu tikai instruments, kas strādā gribas kā saimnieces izriekots. Mūsu kontekstā svarīgi, ka tāda realitātes iekavošana ir iespējama – un šo iespējamību rada nevis gribasspēka spiediēns, bet gan domāšanas pašas iedaba. Epiktētu pie filozofiem mēdz pieskaitīt tieši sakarā ar viņa atklājumu, ka, pateicoties apziņai, prāta darbība spēj tvērt pati sevi.

Ja, skatīdamās uz kaut ko, kas ir ārpus manis, es nolemju pievērsties pašas uztverei, koncentrēties uz savu redzējumu, nevis uz skatīto lietu, tad šo lietu – redzējuma oriģinālu – es it kā pazaudēju, jo tā uz mani vairs neiedarbojas. Esmu, tā sakot, mainījusi objektu – koka vietā pievērsusies uztvertajam koka tēlam jeb tam, ko Epiktēts dēvē par iespaidu. Tas, ka pati skatītā lieta – kaut kas ārpus manis – uzmanību vairs nenodarbina, dod lielas priekšrocības; mani ir skatītā koka tēls, kas ārpusai nav redzams, it kā nemaz nebūtu jutekliski radies. Galvenais te ir tas, ka skatītā koka tēls ir nevis domu lieta, bet gan „iespaids“. Koku pašu es neizjūtu kā neklātēju: tas nav domāšanai sagatavots prāta objekts – tāds, kas būtu ne tikai pieredzēts parādību pasaulē, bet arī jau ierakstīts atmiņā un šajā procesā atjutekliskots. Nē, skatīto koku es joprojām izjūtu kā klātēju (vienīgi reālumu zaudējušu), jo manā „iekšienē“ to pārstāv pilnīgs juteklisks uztvērums – tēls, nevis kāda pēcdoma par kokiem. Paņēmiens, kuru atklājusi stoiskā filozofija, ir prātu izmantot tādā veidā, lai realitāte tā īpašnieku nespētu skart arī tad, ja viņš no tās nav izslēdzies; viņš nevis mentāli izslēdzas no visa klātējā un tuvā, bet gan ikvienu parādību ietēlo sevī, un viņa „apziņa“, kurā ārpusai pārstāv iespaidi jeb tēli, to var pilnīgi aizstāt.

Tas ir brīdis, kad ar apziņu nenoliedzami notiek izšķirīgas pārmaiņas: tā vairs nav klusējēja sevis apzināšanās, kas pavada visus manus darbus un domas, nodrošinādama manu identitāti – vienkāršo „Es esmu es“

(un jautājums nav arī par to, ka šās identitātes kodolā iespraucas savādā diference, pie kuras nonāksim vēlāk; starp citu, prāta darbībai, kas spēj tvert sevi pašu, tāda iespraukšanās ir ļoti raksturīga). Tā kā maņām dotais objekts manu uzmanību vairs nenodarbina (nenodarbina par spīti tam, ka šis objekts, būtībā ar tādu pašu struktūru, joprojām izjūtams kā klātējs, jo ir apziņas objekts – tas, ko Huserls dēvēja par intencionālu objektu), parādās pavisam jauna reālija – es pati kā tīra apziņa. Šī jaunā reālija pasaulē var pastāvēt arī pilnīgi neatkarīgi un suverēni, bet, šķiet, pasaule tās īpašumā paliek arī tad: proti, tad tai pieder pasaules tīrā „būtība“, attīrīta no pasaules „eksistencialitātes“ un reāluma, kas varētu mani skart un apdraudēt manis pašas reālumu. Esmu uzsvērti kļuvusi par es-pati, viss, kas sākotnēji bija dots kā „sveša“ realitāte, tagad atrodams manī pašā. Ne tik daudz prāts, cik šī ārkārtīgi samilzusi apziņa piedāvā visur esošu un šķietami drošu patvērumu no realitātes.

Vilinājums realitāti ielikt iekavās – no realitātes tikt vaļā, to traktējot tādā veidā, it kā tā nebūtu nekas vairāk kā „iespaids“, – „profesionālos domātājus“ stipri kārdināja arī vēlāk, līdz Hēgelis, viens no izcilākajiem profesionāļiem, gāja vēl tālāk un savu Pasaules Gara filozofiju balstīja uz domātāja ego pieredzi: domātāju ego interpretēdams pēc apziņas parauga, viņš visu pasauli ietvēra apziņā, it kā pasaule būtībā būtu tikai gara fenomēns.

Nav šaubu, ka filozofam no pasaules novērsties un savai patībai pievērsties var būt svētīgi. Kad Parmenids sacīja, ka domāšanā manifestējoties tikai Būte, kas esot tas pats, kas domāšana, viņš, no eksistenciālā viedokļa raugoties, maldījās. Ja prātu vada griba, iespējams domāt arī par nebūtību. Tad prāta tieksme izslēgties no realitātes pārvēršas anihilejošā spēkā un realitāti pilnīgi aizstāj nekas, jo nekas sniedz atvieglojumu. Protams, tads atvieglojums ir nereālistisks; tas ir tikai psiholoģisks – kliecē bažas un bailes. Joprojām šaubos, ka jebkad ir atradies kāds, kas spējis valdīt pār saviem „iespaidiem“, cepināts uz uguns.

Epiktēts, tāpat kā Seneka, dzīvoja laikā, kad valdīja Nerons, tātad diezgan bezcerīgos apstākļos, lai gan viņu pašu, atšķirībā no Senekas, tikpat kā nevajāja. Taču vairāk nekā pirms simt gadiem, Romas republikas pastāvēšanas pēdējā gadsimtā, lieliskais grieķu filozofijas zinātnis Cicerons bija atklājis, ar kādiem domu gājieniem var aizbēgt no pasaules. Cicerons nosprieda, ka pasaulē, kāda tā tolaik bija (protams, tāda tā vairāk vai mazāk ir vienmēr), viņa atklātā domāšana (kas nekādā ziņā nebija tik radikāla un tik rūpīgi izstrādāta kā Epiktētam) varētu sniegt mierinājumu un palīdzēt.

Tos, kas prata tādu domāšanu mācīt, Romas literārajās aprindās augstu vērtēja; Epikūru, kas vairāk nekā divsimt gadus pēc nāves beidzot tika pie sev līdzvērtīga skolnieka, šis skolnieks – Lukrēcijs – dēvēja par dievu, jo „viņš izgudroja dzīvesveidu, ko tagad sauc par gudribu, un ar savu mākslu pasargāja dzīvi no briesmīgām vētrām un lielas tumsības”⁷⁹. Tomēr Lukrēcijs mūsu nolūkiem nemaz nav tik labs piemērs; viņš prasa izzināt, nevis domāt. Ar p r ā t u iegūtas atziņas klievēšot neziņu un tādējādi sagraušot lielāko ļaunumu – mānīcības radītas bailes. Izdevīgāks piemērs ir slavenais dialogs „Scipiona sapnis” – Cicerona traktāta „Par valsti” beidzamā nodaļa.

Lai saprastu, cik neparasts īstenībā ir šis dialogs un cik savādas tā domas droši vien izklausījušās romiešiem, kaut vai isumā jāatminas, kādā vēsturiskā gaisotnē tas tapis. Pēdējā gadsimtā pirms Kristus filozofija Romā bija atradusi tādas kā audzumājas, un turienes caurcaurēm politiskajā sabiedrībā tai vispirms nācās pierādīt, ka tā ir kaut kam derīga. „Tuskulas sarunās” atrodam pirmo Cicerona atbildi – jautājumā par to, kā Romu padarīt skaistāku un civilizētāku. Filozofija bija piemērota nodarbe izglītotiem cilvēkiem, kas pametuši sabiedrisko dzīvi un palikuši bez svarīgām lietām, par ko raizēties. Filozofēšanā nebija nekā no dienišķas nepieciešamības. Tai arī nebija nekāda sakara ar dievišķo; romieši domāja, ka dievu darbību visvairāk atgādina politisku kopienu dibināšana un uzturēšana. Filozofijai nebija arī nekāda sakara ar nemirstību. Nemirstība gan bija ne vien dievišķa, bet arī cilvēciska īpašība, taču piemita ne jau atsevišķiem cilvēkiem, „kam nāve ir ne tikai neizbēgama, bet bieži vien arī vēlama”. Turpretī pavisam noteikti tā bija potenciāla cilvēku kopienu īpašība: „Ja valsti (*civitas*) izposta un iznīcina, tas ir tāpat (mazas lietas ar lielām salīdzinot), kā ja iznīktu un sabruktu visa pasaule.”⁸⁰ Kopienām nāve nav nedz neizbēgama, nedz arī jebkad vēlama; tā nāk vienīgi kā sods, „jo kopienai vajadzētu būt tā veidotai, lai tā būtu mūžīga”⁸¹. To visu var izlasīt šajā traktātā, kas beidzas ar Scipiona sapni, un tāpat Cicerons, lai gan tagad jau vecs un vilies, savus uzskatus nekādā ziņā nebija mainījis. Īstenībā jau arī pašā darbā „Par valsti” nekas mūs nesagatavo Scipiona sapnim tā beigās – ja nu vienīgi 5. grāmatas žēlabas: „Tikai vārdos – un vienīgi aiz savas

⁷⁹ Lucretius. *De Rerum Natura*. V, 7 ff. – Angliski autores tulkojums. [Salīdzin. ar latvisko izdevumu Lukrēcijs. *Par lietu dabu*. V, 10–11. 133. lpp.]

⁸⁰ Cicero. *De Republica*. I, 7.

⁸¹ *Turpat*. III, 23.

netikumības, nevis kā cita dēļ – mēs joprojām saglabājam un uzturam sabiedrības lietu [*res publica*, traktāta temats]; īstenībā šo lietu mēs jau sen esam pazaudējuši.“⁸²

Seko sapnis.⁸³ Kartāgas uzveicējs Scipions Afrikānis Jaunākais atstāta sapni, ko redzējis īsi pirms pilsētas sagraušanas. Sapnī viņš ir viņpasaulē, kur sastop kādu senci, kas pastāsta, ka viņš, Scipions, sagraušot Kartāgu, bet brīdina, ka pēc tam viņam nāksoties Romā atjaunot sabiedrības lietu, pieņemot augstāko varu un kļūstot par Diktatoru, ja vien izdošoties paglābties no politiska slepkavas rokas – un tas, kā izrādījās, viņam neizdevās. (Ar to Cicerons gribēja sacīt, ka Scipions republiku būtu nosargājis.) Sencis viņam piekodina: lai rastu vajadzīgo drosmi un ar šo uzdevumu pienācīgi tiktu galā, kā patiesība jāpieņem (*sic habeto*) atziņa, ka cilvēki, kas aizstāvējuši *patria*, noteikti atradīs vietu debesīs, kur baidīs mūžīgu svētlaimi. „Jo augstākajam dievam, kas valda pār pasauli, vairāk par visu tik cilvēku saieti un kopības, ko dēvē par valstīm; kad to valdītāji un sargātāji šo pasauli pametuši, viņi atgriežas debesīs. Uz zemes viņu darbs ir modri stāvēt šās zemes sardzē.“ Ar to, protams, nav domāts kristietisks apsolījums, ka nāks augšāmcelšanās; un, lai gan dievu vēlmju pieminēšana atbilst romiešu tradīcijām, saklausāma dramatisks nots: ka tik, apsolījumam nepiepildoties, cilvēkiem nezustu vēlēšanās darīt to, ko sabiedrības lieta no viņiem prasa.

Proti (un tas ir būtiski), kā Scipiona sencis pavēsta, ar šās pasaules balvām nekādā ziņā nepietiek, lai lielās pūles un ciešanas būtu atlīdzinātas. Ja uz šīm balvām palūkojas īstajā perspektīvā, redzams, ka tās ir iluzoriskas un nereālas: Scipionu uzaicina no augstajām debesīm paskatīties lejup uz zemi, un zeme izskatās tik maza, ka „viņam bija apvainojoši mūsu impēriju redzēt kā niecīgu punktiņu“. Viņu pamāca: ja jau zeme no šejienes izskatās maza, vienmēr raugies uz debesīm, lai cilvēciskās lietas spētu nicināt.

Kādu godu gan tu vari iemantot cilvēku valodās, uz kādu slavu cerēt? Vai neredzi, cik šaura ir telpa, kurā mīt gods un slava? Un tie, kas tagad par mums runā, – cik ilgi runās? Un, ja arī varētu paļauties uz tradīciju, uz nākamo paaudžu atmiņu, agri vai vēl nāks plūdi, ugunsgrēks vai cita dabas katastrofa, tā ka ilgu, kur nu vēl mūžīgu slavu nevaram

⁸² Cicero. *De Republica*. V, 1.

⁸³ Tas, protams, sacerēts, izmantojot mītu par Eru (ar to beidzas Platona „Valsts“). Nozīmīgākās atšķirības izanalizētas ievērojamā vācu filologa Riharda Hardera rakstā (publicēts jau pēc autora nāves): Richard Harder. Über Ciceros Somnium Scipionis // *Kleine Schriften*. München, 1960. S. 354–395.

iemantot. Ja pacelsi skatienu, redzēsi, cik tas viss ir veltīgi; slava nekad nav bijusi mūžīga, mūžības aizmārība to arvien izdzēš.

Fragmentu esmu izklāstījusi samērā pilnīgi, lai kļūtu skaidrs, kā Cicerona piedāvātie domu gājieni klaji runā preti kam tādām, par ko viņš (un citi izglītoti romieši) vienmēr bijis stingri pārliecināts un ko, starp citu, paudis arī tajā pašā grāmatā. Gribēju ar mūsu kontekstā iederīgu piemēru (turklāt slavenu un varbūt pirmo, kas fiksēts intelektuālajā vēsturē) uzskatāmi parādīt, kā daži domu gājieni faktiski ir vērsti uz to, lai, visu *relativizējot*, izdomātos ārā no pasaules. Zeme salīdzinājumā ar Visumu ir tikai *punktiņš*; kāda gan nozīme tam, kas uz tās notiek? Gadsimti salīdzinājumā ar laika neizmērojamību ir tikai *mirkļi*, un beigu beigās itin viss un itin *visi* nogrims aizmirstībā; kāda gan nozīme tam, kā cilvēki rīkojas? Nāve, visiem vienāda, visu ipatnējo un izcilo dara mazsvarīgu; ja nav viņpasaules (un Ciceronam dzīve pēc nāves ir tikai morāliska hipotēze, nevis ticības jautājums), cilvēka darbiem un ciešanām nav nekādas nozīmes. Tādējādi domāt nozīmē sekot izspriedumu virknei, kas domātāju paceļ līdz kādam skatpunktam ārpus parādību pasaules un arī ārpus viņa dzīves. Filozofija aicināta kompensēt vilšanos, ko sagādājusi politika un, vispārīgāk runājot, pati dzīve.

Ar to aizsākās jauna tradīcija, kas filozofiski kulminēja Epiktēta darbos, bet augstāko izpausmes spēku sasniedza apmēram piecsimt gadus vēlāk, Romas impērijas pastāvēšanas beigās. Boēcija „Filozofijas mierinājums“, viena no populārākajām grāmatām visos viduslaikos, kuru mūsu dienās diez vai kāds ir lasījis, tapa ekstremālos apstākļos, par kādiem Ciceronam nebija ne jausmas. Augstdzimis romietis Boēcījs, no veiksmes augstumiem kritis, ieslodzījumā gaidīja nāvessodu. Šā iemesla dēļ dažkārt viņa grāmata pielīdzināta „Faidonam“, taču analogiju tur saskatīt ir visai dīvaini: no vienas puses – draugu pulciņā vieglu, nesāpīgu nāvi gaidošais Sokrats, kam tiesā bijis ļauts aizstāvēties ar garām runām; no otras puses – pilnīgā vientulībā lēnu un drausmīgu nomocišanu gaidošais Boēcījs, kas apcietināts bez uzklausišanas un notiesāts viltus prāvā, kurā pats nav bijis klāt, par iespēju aizstāvēties nemaz nerunājot. Lai gan Boēcījs ir kristietis, viņu mierina Filozofija, nevis Dievs vai Kristus; kaut arī pirms tam, augstā amatā būdams, viņš „slepus kavējis laiku“, studējot un tulkojot Platonu un Aristoteli, ieslodzījumā viņš sevi mierina ar tipiski ciceroniskiem un arī stoiciskiem domu gājieniem. Viena atšķirība gan ir: tas, kas Scipiona sapnī bija tīra relativizācija, tagad pārvērties visaptverošā anihilācijā. „Neizmērojamie

mūžības plašumi“, kuros cilvēkam domās jāveras, anihilē jebkādu realitāti, kas pastāv mirstīgajiem; Fortūnas mūžīgais mainīgums iznīcina visus priekus, jo, pat baudot Fortūnas veltes (bagātību, godu, slavu), pastāvīgi jābaidās tās zaudēt. Bailes pilnīgi iznīcina laimi. Viss, ko tu nedomādams uzskati par pastāvošu, vairs nepastāv, tiklīdz sāc par to domāt, – lūk, ko Boēcijam māca mierinājuma dieviete Filozofija. Izvirzās Cicerona gandrīz nemaz neskartais jautājums par ļauno. Boēcija domu gājiens attiecībā uz ļauno vēl ir diezgan primitīvs, tomēr tajā jau atrodamī visi elementi, kas vēlāk daudz izsmalcinātākā un sarežģītākā formā izpaužas viduslaiku domāšanā. Domu gājiens ir šāds: visa esošā galējais cēlonis ir Dievs; Dievs kā „augstākais labais“ nevar būt ļaunā cēlonis; visam esošajam noteikti ir kāds cēlonis; tā kā ļaunajam ir tikai šķietami cēloņi un galēja cēloņa nav, ļaunais nepastāv. Ļauni cilvēki, Filozofija stāsta Boēcijam, ne tikai nav vareni, tādū cilvēku *vispār nav*. Tam, ko tu nedomādams uzskati par ļauno, ir sava vieta Visuma kārtībā, un šajā ziņā tas neizbēgami ir labs. Viss, kas tajā liekas slikts, ir maņu ilūzija, no kā tu vari atbrīvoties ar domāšanu. Sens stoiķu padoms māca: tas, ko tu atcel ar domāšanu, uz tevi nevar iedarboties, jo domāšana ir tavā varā. Domāšana to padara nereālu. Tas mums, protams, tūlīt atgādina, kā Epiktēts slavināja to, ko tagad sauktu par gribasspēku; tādā domāšanā nenoliedzami ir kaut kas no gribēšanas. Domāt tādā garā nozīmē iedarboties uz sevi pašu – darīt vienīgo, kas atlicis, kad pasaulē darboties kļuvis veltīgi.

Šajā vēlinās antikās pasaules domāšanā ārkārtīgi pārsteidz tas, ka tā ir centrēta tikai un vienīgi uz domātāja patību. Džons Adamss, kura laikā pasaule gan nebija pilnīgi izgāzusies no eņģēm, uz to raudzījās šādi: „Nāves gulta rādot titulu niecīgumu. Var jau būt. [Bet] .. vai gan tāpēc, ka nāves stundā pasaulīgas lietas šķiet nieks, drikstētu ignorēt likumus un valdību, kuri tās regulē?“⁸⁴

Esmu pievērsusies diviem avotiem, no kuriem vēsturiski cēlusies mums pazīstamā domāšana. Viens avots ir grieķisks, otrs – romisks, un savā starpā tie ir tik atšķirīgi, ka uzlūkojami par pretmetiem. No vienas puses – apbrīnotāja izbrīns par izrādi, kurā cilvēks nonāk piedzimdams un kuras vērtēšanai viņš garā un miesā ir tik labi pielāgots; no otras puses – drausmīgā bezizejas situācija, kur cilvēks iemests tādā pasaulē, kuras naidīgums

⁸⁴ John Adams. Discourses on Davila // *The Works of John Adams* / Ed. Charles Francis Adams. Boston, 1850–1856. Vol. VI. P. 242.

ir nepārvarams, kurā pār visu valda bailes un no kuras viņš visiem spēkiem cenšas izrauties. Daudz kas liecina, ka šie otrie pārdzīvojumi nekādā ziņā nav bijuši sveši arī grieķiem. Sofokla vārdi „Labāk par jebkādu *logos* ir nepiedzimt, bet, ja tas nav ļauts, vislabāk ir iespējami drīz atgriezties, no kurienes esam nākuši“⁸⁵ droši vien ir dzejnieka variācija par tautas parunas tēmu. Interesanti, ka šis noskaņojums, cik man zināms, kā sengrieķu domāšanas avots nekur nav minēts; varbūt vēl interesantāk, ka nekādu ievērojamu filozofiju tāds noskaņojums nekur nav radījis – ja vien par ievērojamu domātāju negrib uzskatīt Šopenhaueru. Taču, lai gan grieķu un romiešu mentalitāte bija divas dažādas pasaules un lai gan filozofijas vēstures mācībgrāmatu galvenais trūkums ir tamlīdzīgu krasu šķirtņu izplūdināšana (līdz sāk likties, ka visi neskaidri sacījuši vienu un to pašu), abām mentalitātēm tomēr ir arī kas kopīgs.

Abos gadījumos domāšana izslēdzas no parādību pasaules. Tikai tāpēc, ka domāt nozīmē izslēgties, domāšanu var izmantot par bēgšanas līdzekli. Kā jau uzsvēru, domāt nozīmē arī neizjust savu ķermeni un patību, to vietā baudot tikai tīru darbību, kas, pēc Aristoteļa domām, ir pateicīgāk nekā apmierināt visas citas vēlmes, jo tas, vai tiekam pie jebkādiem citiem priekiem, ir atkarīgs vēl no kādiem apstākļiem vai personām.⁸⁶ Domāšana ir vienīgā darbība, kuras veikšanai nav vajadzīgs nekas cits kā vien pati darbība. „Devīgajam būs vajadzīga nauda, lai viņš varētu būt devīgs .. arī saprātīgi mērenajam būs nepieciešama atbilstoša iespēja.“⁸⁷ Ikvienai citai augsta vai zema ranga darbībai jāpārvar kaut kas ārpus sevis. Tas attiecas pat uz tādu izpildītājmākslu kā flautas spēle, kuras mērķis un jēga ir pašā spēlēšanā, – nemaz nerunājot par ražošanas darbiem, ko dara rezultāta, nevis procesa dēļ un kur laime – apmierinājums par labi paveikto – nāk tad, kad darbība jau galā. Filozofu peticība vienmēr plaši daudzīnāta, un to piemin arī Aristotelis: „Cilvēkam, kas iegrimis teorētiskā darbībā, nekā nevajag .. un lietas, ja to ir daudz, tikai kavē. Lietas viņam vajadzīgas vienīgi tiktāl, cik viņš ir cilvēks, .. vienīgi tik daudz, lai būtu par cilvēku [*anthrōpeuesthai*]“ – lai viņam būtu ķermenis, kopdzīve ar citiem cilvēkiem un tā tālāk. Dēmokrits tādā pašā garā domātājam ieteic būt

⁸⁵ Sofokls (*Sophocles*). Oidips Kolonā (*Oedipus Coloneus; Oedipus at Colonus*). 1225–1226.

⁸⁶ Aristotelis. Politika. 1267a12.

⁸⁷ Aristotele. *Nicomachean Ethics*. 1178a29–30. [Latviski citēts pēc izdevuma Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 211. lpp.]

atturīgam: atturība mācot, kā *logos* savus priekus gūst no sevis paša (*auton ex beauti*).⁸⁸

Ar to, ka domājot nav izjūtams ķermenis un turklāt baudu sniedz pati darbība, labāk nekā ar jebko citu izskaidrojama ne tikai dažu domu gājienu mierinošā un remdinošā iedarbība uz vēlās antīkās pasaules cilvēkiem, bet arī viņu dīvaini radikālās teorijas par prāta varu pār ķermeni – teorijas, ko nepārprotami atspēkoja dienišķā pieredze. Gibons komentāros par Boēcija darbu raksta: „Tādi mierinājuma argumenti – tik banāli, tik neskaidri vai tik grūti izprotami – nav spējīgi klusināt to, ko jūt cilvēka daba“⁸⁹; cik Gibonam ir taisnības, parāda fakts, ka kristietība, kas šos filozofijas „argumentus“ piedāvāja kā precīzus konstatējumus un drošus solījumus, beigu beigās uzvarēja. „Tomēr, piestrādājot ar domāšanu, nelaimes sajūtņu var atvairīt,“ Gibons piemetina un vismaz liek noprast, kā īsti ir: proti, uz laiku, kamēr ilgst šī „piestrādāšana“, bailes par ķermeni ir zudušas – nevis tāpēc, ka domas tās spētu pārvarēt, bet gan tāpēc, ka domājot ķermeni neapzinās un var pat nejust sīkas neērtības. Ar šās pieredzes neparasto spēku, iespējams, var izskaidrot citādi diezgan dīvaino vēstures faktu, ka seno miesas un gara dihotomiju – ar tās naidu pret miesu – gandrīz nepārveidotu pārņēma kristietība, kas taču balstījās uz iemiesošanās dogmu (Vārds tapa Miesa) un uz ticību, ka nāks miesas augšāmcelšanās, t. i., uz tādām doktrīnām, kas miesas un gara dihotomijai un tās neatrisināmajām mīklām būtu varējušas darīt galu.

Pirms pievērsos Sokratam, īsi gribu pieminēt savādo kontekstu, kurā pirmo reizi parādās vārds *filozofēt* – darbības vārds, nevis lietvārds. Hērodots apraksta, kā Solons, Atēnām likumus izstrādājis, desmit gadus ceļoja – daļēji politisku iemeslu dēļ, bet daļēji arī lai *theōrein* jeb paskatītos uz interesantām vietām. Viņš ieradās arī Sardās, kur valdīja Krēzs, kas tolaik bija sasniedzis lielāko varenību. Viesim savas bagātības izrādījis, Krēzs pie viņa vērsās ar lūgumu: „Svešinieki, līdz mums nonākušas ļoti cildinošas atsauksmes par tevi, tavu gudrību un ceļojumiem, proti, tu esot apmeklējis daudzas zemes, turklāt par redzēto *filozofēdams*. Tāpēc man ienāca prātā tev pavaicāt, vai esi redzējis kādu, kuru tu uzskatītu par pašu

⁸⁸ Dēmokrits. 146. fragm.

⁸⁹ Edward Gibbon. *The Decline and Fall of the Roman Empire*. New York: Modern Library, n. d. Vol. II. P. 471.

laimīgāko.⁹⁰ (Stāsta turpinājums ir zināms: Krēzs, kas gaida, ka viņu nosauks par pašu laimīgāko uz zemes, saņem atbildi, ka nevienu, lai arī kā tam būtu laimējies, nevar nosaukt par laimīgu, pirms tas nav miris.) Krēzs Solonam to vaicā nevis tāpēc, ka Solons redzējis daudzas zemes, bet gan tāpēc, ka viņš ir slavens filozofētājs, redzētā apcerētājs; Solona atbilde, lai gan balstīta pieredzē, neapšaubāmi sniedzas ārpus pieredzes. Jautājumu „Kurš ir laimīgākais?” viņš aizstāj ar jautājumu „Kas mirstīgiem ir laime?”. Un atbild ar *philosophūmenon* – apcer cilvēku lietas (*anthrōpeiōn pragmatōn*) un cilvēka garo mūžu, kurā neviens diena „nelidzinās citai”, tā ka „cilvēks ir viena vienīga nejaušība”. Tādos apstākļos gudra rīcība ir „gaidīt un mērķēt uz galu”⁹¹, jo cilvēka mūžs ir vesels stāsts un tikai beigās, kad viss jau izstāstīts, uzzinām, ko ar to gribēts pateikt. Tā kā mūžs ir sākuma un beigu iezīmēts, tad par patstāvīgu veselumu, ko būtu iespējams vērtēt, tas kļūst tikai nāves brīdī; nāve mūžu ne tikai izbeidz, bet arī apvelta ar kļusu pabeigtību, izrauj no nejaušās mainības, kurā pastāvīgi ierauti visi dzīvie cilvēki. Būtībā no šas atziņas vēlāk radās populārs *topos*, kas caurvija visu grieķisko un latīnisko senatni: *nemo ante mortem beatus dici potest* ‘neviens līdz nomiršanai nav saucams par laimīgu’⁹².

Solons pats labi apzinājās, cik sarežģīta ir tādu maldinoši vienkāršu spriedumu iedaba. Kādā fragmentā, kas lieliski saskan ar Hērodota stāstījumu, Solonam piedēvēts šāds izteikums: „Visgrūtāk izprast apslēpto (*aphanes*) mēru, kas tomēr [kaut arī nemaz nerādās] nosaka visu lietu robežas.”⁹³ Šeit Solons izklausās pēc Sokrata priekšteča: arī Sokrats, kā vēlāk apgalvots, filozofiju no debesīm gribējis nonest uz zemes un tāpēc sācis pētīt, pēc kādiem neredzamiem mēriem mēs spriežam par cilvēku lietām. Kad Solonam jautā, kurš ir laimīgākais cilvēks, Solons izvērza pretjautājumu „Kas, lūdzu, būtu laime, un kā jūs to domājat izmērīt?” – gluži tāpat, kā Sokrats mēdza izvērzt pretjautājumus „Kas ir drošsirdība, godbijība, draudzība, *sōphrosynē*, zināšanas, taisnīgums utt.”.

⁹⁰ Herodotus. I, 30. – Tā es tulkoju *hōs philosophōn gēn pollēn theōriēs heineken epelēlythas*.

⁹¹ Turpat. I, 32.

⁹² Kā šī paruna jāsaprot, pirmo reizi visā pilnībā izskaidrots tikai Heidegera grāmatas „Būte un laiks” analizēs par nāvi. Analīžu metodikā izmantots fakts, ka, atšķirībā no „lietām”, kuru pasaulīgā eksistence sākas, kad tās ir pabeigtas un gatavas, cilvēka dzīve ir pabeigta tikai tad, kad tā pārstājusi *būt*. Tātad kā veselums tā var „parādīties” un būt analizējama, tikai iepriekš apjaušot savu nāvi.

⁹³ *Anthologia Lyrica Graeca* / Ed. Ernestus Diehl. Leipzig, 1936. Frag. 16.

Tomēr Solons kaut ko arī atbild, un viņa atbildē, ja pareizi saprot tās jēgu, saskatāms kas tāds, ko mūsu dienās nosauktu par veselu filozofiju vai, precīzāk, par pasauluzskatu (*Weltanschauung*): nākotnes nezināmība sagandē cilvēku dzīvi, „jebkāda darbošanās vai rīcība ir saistīta ar briesmām, neviens nezina, kas iznāks no viņa iesāktā, cilvēks, kuram klājas labi, nevar paredzēt, vai viņam neuzbruks kāda nelaime, bet vienam otram ļaundarim dievs visās lietās lemj veiksmi“⁹⁴. Tātad izteikums „Nevienu cilvēku, kamēr tas dzīvs, nevar saukt par laimīgu“ īstenībā jāsaprot tā: „Neviens cilvēks nav laimīgs; visi mirstīgie, kuru vaigā veras Saule, ir nožēlojami.“⁹⁵ Tā ir vairāk nekā refleksija; savā ziņā tā jau ir mācība – nesokratiska mācība. Proti, Sokrats, ko arī nodarbināja tādi jautājumi, gandrīz katru stingri sokrātisku dialogu beidz apmēram ar šādu rezumējumu: „Man absolūti nav izdevies atklāt, kas tas ir.“⁹⁶ Šis sokrātiskās domāšanas aporētiskums nozīmē to, ka apbrīnotāja izbrīns par taisnīgu vai drošsirdīgu rīcību, kas redzēta ar ķermeņa, nevis gara acīm, dzemdina jautājumus „Kas ir drošsirdība?“ „Kas ir taisnīgums?“ un tamlīdzīgi. To, ka ir tādas lietas kā drošsirdība vai taisnīgums, licis izjust redzētais, lai gan ne taisnīgums, ne drošsirdība paši nav jutekliski samanāmi un tātad arī nav doti kā pašsaprotama realitāte. Galveno sokrātisko jautājumu „Ko mēs *gribam pateikt*, tādus vārdus lietojami?“ (pēc vēlāka formulējuma, šās klases vārdi izteic vispārīgus jēdzienus) radījusi tieši šī pieredze. Taču sākotnējo izbrīnu tādi jautājumi ne tikvien neizkaidē (jo paliek neatbildēti), bet pat vēl pastiprina. Kas sācies kā izbrīns, beidzas ar apjukumu un tātad ved atpakaļ pie izbrīna: cik apbrīnojami, ka cilvēki spēj rīkoties drošsirdīgi vai taisnīgi, lai gan nemaz nezina un nevar izskaidrot, kas tā drošsirdība un taisnīgums tādi ir.

17. SOKRATA ATBILDE

Uz jautājumu „Kas mums liek domāt?“ es šeit došu (izņemot Solona gadījumu) attiecīgajiem laikmetiem tipiskas atbildes, ko piedāvājuši profesionāli filozofi. Tāpēc šīs atbildes ir apšaubāmas. Profesionāļa uzdots jautājums nav radies no tā, ko viņš pieredzējis, pats domādams. Tas ir jautā-

⁹⁴ *Anthologia Lyrica Graeca* / Ed. Ernestus Diehl. Leipzig, 1936. Frag. 13, II, 63–70.

⁹⁵ *Turpat.* 14. fragm.

⁹⁶ *Platons.* Harmids. (*Charmides*). 175b.

jums no ārienes – un nav svarīgi, vai šo ārieni konstituē viņa kā domātāja profesionālās intereses vai viņā mītošais veselais saprāts, kas liek interesēties par kādu darbību, kura ir ārpus ikdienas dzīves parastās kārtības. Atbildes, ko mēs tad saņemam, vienmēr ir pārāk vispārīgas un neskaidrās, lai tām varētu būt liela nozīme ikdienas dzīvē, kur galu galā domāšana ik pa brīdim notiek un ik pa brīdim pārtrauc parastos dzīves procesus – tāpat, kā ikdienas dzīve ik pa brīdim pārtrauc domāšanu. Ja šīs atbildes attīrām no doktrinārā satura, kas dažādām atbildēm, protams, ir ārkārtīgi dažāds, pāri paliek tikai atzišanās, ka kaut kā vajag: vienā atbildē tā ir vajadzība konkretizēt platoniskā izbrīna jēgu, citā – p r ā t a vajadzība (Kantam) pārkāpt izzināmā robežas, vēl citā – vajadzība samierināties ar to, kas ir īstenībā, un būt mierā ar pasaules gaitu (Hēgeļa atbildē tā parādās kā „vajadzība pēc filozofijas“, kas ār pasaules norises varētu pārvērst mūsu pašu domās) vai, visbeidzot, vajadzība meklēt visa esošā vai notiekošā jēgu – tieši tā, kā es šeit saku, ne mazdrusciņ konkrētāk vai skaidrāk.

Tieši tāpēc, ka domātājs ego nespēj izskaidrot sevi pašu, ar filozofiem – profesionālajiem domātājiem – tik grūti ir saprasties. Nelaime tāda, ka domātājam ego (atšķirībā no patības, kas, protams, arī mīt katrā domātājā), kā jau redzējam, nav vajadzības rādīties parādību pasaulē. Šis izmanīgais zellis nedz citiem ir redzams, nedz savai patībai jūtams un aptverams. Daļēji tā ir tāpēc, ka domātājs ego nav nekas cits kā tīra darbība, daļēji – arī tāpēc, ka, Hēgeļa vārdiem runājot, domāšana ir kā abstrakts Es, kas „atbrīvots no jebkādas citādu īpašību, stāvokļu utt. partikularitātes un darina tikai vispārīgo, kurā tā ir identiska ar visām individuālijām“⁹⁷. Katrā ziņā, skatīts no parādību pasaules, no tirgus laukuma, domātājs ego vienmēr dzīvo slēpdamies – *lathe biōsas*. Mūsu jautājums „Kas mums liek domāt?“ īstenībā ir jautājums par to, kādā veidā un ar kādiem līdzekļiem domātāju ego dabūt ārā no slēptuves jeb, tā sakot, satracināt uz izpaušanos.

Manuprāt, labākā, ja ne vienīgā iespēja (citu nevaru iedomāties), kā pie šā jautājuma nopietni ķerties, ir meklēt kādu paraugu jeb piemēru – tādu domātāju, kurš nebūtu profesionālis un kurā būtu apvienojušās divas

⁹⁷ Georg W. F. Hegel. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften* / Hrsg. Georg Lasson. Leipzig, 1923. 23: „Das Denken .. sich als abstraktes Ich als von aller Partikularität sonstiger Eigenschaften Zustände, usf. befreites verhält und nur das Allgemeine tut, in welchem es mit allen Individuen identisch ist.“ [Latviski citēts pēc izdevuma Georgs Vilhelms Frīdrihs Hēgelis. *Filozofijas zinātņu enciklopēdija* / Tulk. I. Andersone. R., 1981. 46. lpp.]

šķietami pavisam nesaderīgas kaislības – kaislība uz domāšanu un kaislība uz rīkošanos (apvienojušās nevis tādā ziņā, ka cilvēks alkту savas domas likt lietā vai savai rīcībai iedibināt teorētiskus standartus, bet gan daudz būtiskāk – tādā ziņā, ka viņš abās sfērās vienlīdz justos kā mājās un no vienas uz otru spētu pārslēgties bez kādām redzamām grūtībām, ļoti līdzīgi tam, kā mēs paši no pieredzējumiem parādību pasaulē pēc vajadzības pārslēdzamies uz pārdomām par tiem un jau brīdi vēlāk – atkal uz pieredzējumiem). Par tādu paraugu vislabāk noderētu cilvēks, kas sevi nepiešķaita ne pie vairākuma, ne pie mazākuma (šis šķīrums ir vismaz tikpat sens kā Pitagors), neilgojas valdīt pār citiem un pat nepretendē uz to, ka ar savu nepārspējamo gudrību varētu būt sevišķi labs varasviru padomdevējs, – bet ne jau tāds cilvēks, kas lēnprātīgi ļaujās, lai citi pār viņu valda; vārdu sakot, tam jābūt tādām domātājam, kas vienmēr paliktu cilvēks starp cilvēkiem, nevairītos no tirgus laukuma un izturētos kā pilsonis starp pilsoņiem – darītu vienīgi to, ko, viņaprāt, vajadzētu darīt ikvienam pilsonim, un pretendētu vienīgi uz to, uz ko, viņaprāt, būtu tiesības pretendēt ikvienam pilsonim. Tādu cilvēku grūti būtu atrast: ja viņš mums noderētu par paraugu, kas pārstāv īsteno domātājdarbību, viņš nebūtu atstājis nekādu savas mācības izklāstu; pierakstīt savas domas viņš nebūtu pacenties pat tādās reizēs, kad, domāšanai beidzoties, pāri būtu palicis kas pietiekami taustāms, lai to varētu melns uz balta izlikt. Jūs jau būsit uzminējuši, ka es domāju Sokratu. Maz ko mēs par viņu zinātu (vismaz ne tik daudz, lai mums par viņu būtu radies sevišķs iespaids), ja viņš nebūtu tik milzīgu iespaidu atstājis uz Platonu, un varbūt vispār neko nezinātu (pat no Platona nebūtu uzzinājuši), ja savu dzīvi viņš nebūtu atdevis (nē, ne jau par īpašu ticību vai mācību – ne vienas, ne otras viņam nebija) gluži vienkārši par tiesībām staigāt apkārt, pētot citu cilvēku uzskatus, domājot par tiem un aicinot sarunbiedrus darīt to pašu.

Cerams, lasītājs nedomās, ka Sokratu esmu izvēlējusies nejauši. Taču man jābrīdina: par vēsturisko Sokratu daudz strīdas, un, lai gan šis ir viens no aizraujošākajiem zinātnisko diskusiju tematiem, es tam nepievēršos⁹⁸, tikai īsi pieminēšu ko tādu, kas droši vien ir galvenais strīda

⁹⁸ Pat ļoti saturīgus un gudrus darbus lasot, mani pārsteidz, cik ļoti maz visa šī erudīcija spēj dot Sokrata personības izprašanā. Vienīgais izņēmums, ko esmu uzgājusi, ir klasisko tekstu pētnieka un filozofa Gregorija Vlastosa portretējums „Sokrata paradokss“ (Gregory Vlastos. *The Paradox of Socrates*), dziļi apgarots biogrāfiskā žanra darbs. Sk. arī G. Vlastosa ievadu (Introduction) viņa rūpīgi sastādītajam krājumam *The Philosophy of Socrates: A Collection of Critical Essays*. New York: Anchor Books, 1971.

ābols, – šķirtni, kas, pēc manas pārlicības, autentiski sokratisko skaidri atdala no Platona mācītās filozofijas. Piedauzības akmens šeit ir apstākļi, ka Platons Sokratu par filozofētāju izmantojis ne tikai agrīnajos un nepārprotami „sokratiskajos“ dialogos, bet arī vēlāk, kad bieži vien tam licis paust pavisam nesokratiskas teorijas un mācības. Daudzkārt Platons pats uz šo šķirtni skaidri norādījis; tā tas, piemēram, ir „Dzīrēs“, kur slavenajā Diotimas runā tieši pateikts, ka par „lielākajiem noslēpumiem“ Sokrats neko nezinot un tos varbūt nemaz nespējot izprast. Taču citkārt šķirtne ir izplūdusi – parasti tāpēc, ka Platonam vēl bija pamats cerēt uz tādiem lasītājiem, kas atskārtis, kā jāsaprot dažas klajas nekonsekvences; piemēram, tādā pārlicībā viņš „Teaitētā“⁹⁹ Sokratam liek sacīt, ka „lieli filozofi .. no agras jaunības nav zinājuši ceļu uz tirgus laukumu“, tātad izteikties tik antisokratiski, cik vien vispār iespējams. Tomēr, nobeigumā jāsaka, tas nepavisam nenozīmē, ka šis dialogs nesniedz arī pilnīgi autentisku informāciju par reālo Sokratu.¹⁰⁰

To, ka vēsturiski mana izvēle ir attaisnojama, domājams, neviens nopietni neapstrīdēs. Varbūt ne tik viegli būs attaisnoties, ka vēsturisku personu es pārvēršu paraugā: lai tā pildītu funkciju, kuru mēs tai ierādām, to, bez šaubām, nākas vairāk vai mazāk pārveidot. Etjēns Žilsons lieliskajā grāmatā par Danti raksta, ka „Dievišķajā komēdijā“ „tēls .. no savas vēsturiskās realitātes saglabā vienīgi tik daudz, lai spētu pildīt pārstāvētāja funkciju, ko Dante tam ierādījis“¹⁰¹. Šķiet, ka dzejniekiem tāda brīvība pieļaujama bez sevišķām atrunām (to dēvē par licenci vai dzejiskās patvaļas tiesībām), turpretī, ja šajā laukā roku izmēģina nedzejnieki, tik labi vairs nav. Tomēr, vai tas būtu attaisnojami vai ne, tieši tā mēs rīkojamies, konstruēdami „ideāltipus“ – nevis pilnīgi no zila gaisa kā sliktu dzejnieku un dažu zinātnes vīru sirdīm mīļajās alegorijās un personificētajās abstrakcijās, bet gan no kādām pagātnes vai tagadnes būtņēm, kuru kopums šķiet kaut ko pārstāvam. Žilsons, apspriezdams, kādus cilvēkus Dantem pārstāv Akvīnas Toma tēls, netieši norāda, kāpēc isti šī metode (jeb tehnika) ir attaisnojama: reālais Toms, viņš aizrāda, nebūtu cildinājis Brabantes Sigēru, kā Dante viņam licis darīt, bet vienīgais cēlonis, kāpēc reālais Toms

⁹⁹ Platons. Teaitēts. 173d.

¹⁰⁰ Par Sokrata problēmu sk. arī Laslo Verseni īso, sakarīgo „Pielikumu“ (*Appendix*) viņa grāmatā Laszlo Versenyi. *Socratic Humanism*. New Haven; London, 1963.

¹⁰¹ Etienne Gilson. *Dante and Philosophy I* Trans. David Moore. New York; Evanston; London: Harper Torchbooks, 1963. P. 267.

būtu atteicies paust tādu cildinājumu, ir kāda cilvēciska vājība, kāds rakstura trūkums, „viņa grimda daļa“, kā Žilsons saka, „kuŗu tam nācās pamest pie *Paradiso* vārtiem, lai pa tiem varētu ieiet“¹⁰². Arī Ksenofonta Sokratam ir daudz tādu īpašību (to vēsturiskā ticamība nav apšaubāma), kuras tam droši vien būtu nācies atstāt pie Paradīzes vārtiem.

Platona sokratiskajos dialogos vispirms pārsteidz tas, ka tie visi ir aporētiski. Pierādījumi vai nu nekur neved, vai arī riņķo pa riņķi. Lai uzzinātu, kas ir taisnīgums, jāzina, kas ir zināšanas, bet, lai uzzinātu, kas ir zināšanas, jau iepriekš jābūt kādam neizanalizētam priekšstatam par tām.¹⁰³ Tātad „cilvēkam vispār nav ko meklēt, vai viņš zina vai nezina. Ja viņš zina, ko gan viņš meklēs .. tāpat arī nezinātājam, – viņš taču nezina, kas jāmeklē“¹⁰⁴. Līdzīgi „Eutifronā“: lai būtu dievbijīgs, jāzina, kas ir dievbijība; dievbijīgs ir tas, kas dieviem mīļš; bet vai dievbijīgs tas ir tāpēc, ka dieviem mīļš, vai arī dieviem mīļš tāpēc, ka dievbijīgs?

Neviens no *logoi* (argumentiem) nepaliek uz vietas; tie staigā riņķi. Sokrats, jautājot ko tādu, kas pašam nav zināms, tos uz šo staigāšanu iekustina; parasti ikreiz, kad spriedumi nogājuši pilnu riņķi, viņš arī pats jautri uzaicina vēlreiz visu sākt no jauna un pagudrot, kas ir taisnīgums, dievbijība, zināšanas vai laime.¹⁰⁵ Proti, šie agrīnie dialogi šķetina pavisam vienkāršus, ikdienišķus jēdzienus – tādus, kas izvirzās, tiklīdz cilvēki atver

¹⁰² Etienne Gilson. *Dante and Philosophy* / Trans. David Moore. New York; Evanston; London: Harper Torchbooks, 1963. P. 273.

¹⁰³ Tā teikts Platona darbos „Teaitēts“ un „Harmīds“.

¹⁰⁴ Platons. Menons. 80e. [Latviski citēts pēc izdevuma Platons. *Menons; Dzīres*. 32. lpp.]

¹⁰⁵ Bieži mēdz apgalvot, ka Sokrats sarunbiedrus ar saviem jautājumiem esot centies aizvadīt līdz noteiktām atziņām, par kurām viņš jau iepriekš bijis pārliecināts (kā gudrs profesors studentus); man šis uzskats liekas pilnīgi aplams, kaut arī tas būtu pamatots tik asprātīgi kā minētajā Vlastosa apcerējumā (Gregory Vlastos. *The Paradox of Socrates*), kur izvirzīta hipotēze (13. lpp.), ka Sokrats gribējis, lai otrs „tieks skaidrībā .. viņa vietā“, kā tas esot redzams dialogā Menons, kas nemaz neesot aporētisks. Labākajā gadījumā var sacīt, ka Sokrats gribēja, lai sarunbiedrus pārņem tāda pati mulsa kā viņu pašu. Teikdams, ka nevienam neko nemācot, viņš runāja patiesību. Piemēram, Kritijam dialogā Harmīds viņš pārmet: „Kritij, tu pret mani izturies tā, it kā es pats jau iepriekš zinātu atbildes uz saviem jautājumiem un, ja vien gribētu, tās tev varētu pateikt. Nekā tamlīdzīga. Es gudroju kopā ar tevi ..., jo arī man pašam nekas nav zināms“ (165b; salīdz. ar 166c-d).

muti un sāk runāt. Ievadijums parasti ir šāds: protams, dzīvē ir sastopami laimīgi cilvēki, taisnīgi darbi, drosmīgi vīri un skaistas lietas, ko skatīt un apbrīnot, tas visiem zināms; neziņa sākas ar tiem lietvārdiem, kas, domājams, atvasināti no īpašības vārdiem, kurus attiecinām uz atsevišķiem gadījumiem, kādi tie mums *rādās* (laimīgu cilvēku mēs *redzam*, arī drosmīgu rīcību vai taisnīgu lēmumu pieredzam *ar maņām*). Īsi sakot, problēmu rada tādi vārdi kā *laime*, *drošsirdība*, *taisnīgums* utt.; pēc mūsu tagadējās terminoloģijas šie vārdi izteic vispārīgus jēdzienus, pēc Solona terminoloģijas – apzīmē „apslēpto mēru“ (*aphanes metron*), ko „visgrūtāk aptvert“, bet kas tomēr „nosaka visu lietu robežas“¹⁰⁶, pēc Platona terminoloģijas – apzīmē Idejas, kas skatāmas tikai gara acīm. Šie vārdi ir neatņemama ikdienas runas sastāvdaļa, un tomēr mēs neprotam izskaidrot, ko ar tiem saprotam; tiklīdz tos mēģinām definēt, tie kļūst izvairīgi; kad runājam par šo vārdu jēgu, nekas vairs nestāv uz vietas, viss sāk staigāt. Tāpēc, nekavēdamies pie Aristoteļa sacītā, ka Sokrats ir „jēdziena“ atklājējs, uzreiz jautāsim, ko Sokrats izdarīja, kad viņš to atklāja. Grieķu valodā šie vārdi taču neapšaubāmi bija jau pirms tam, kad Sokrats atēniešus un arī sevi pašu spieda skaidrot, ko viņi un viņš ar tiem saprot, – protams, būdams cieši pārliecināts, ka bez tiem nebūtu iespējama nekāda runa.

Tagad tas vairs neliekas tik droši. Iepazīstot tā sauktās pirmatnīgās valodas, kļuvis skaidrs, ka vairākas atsevišķas lietas apvienot grupā, tām piešķirot kopīgu nosaukumu, nav nekas pašsaprotams; pirmatnīgajās valodās, kuru leksika bieži vien ir apbrīnojami bagāta, trūkst pat tādu abstraktu lietvārdu, kas grupās apvienotu skaidri saskatāmas lietas. Vienkāršuma labad izvēlēsimies kādu lietvārdu, kas mums vairs nemaz neliekas abstrakts. Vārds *māja* attiecināms uz daudz ko: māja ir gan indiāņu kleķa būda, gan karaļa pils, gan pilsētnieka māja laukos, gan kotedža ciematā, gan īres nams pilsētā. Taču diez vai šo vārdu attiecināsim uz pārvietojamām nomadu teltīm. Māja vispār, *auto kath' hauto*, – tas kopīgais, kas visas šīs atsevišķās un ļoti dažādās celtnes liek saukt par mājām, – ne ar ķemeņa, ne gara acīm nav skatāma; katra iedomāta māja, lai cik abstrakta būtu, jau ir atsevišķa māja, jo tai piemīt vismaz tik daudz īpašību, ka to var atpazīt. Tā otra – neredzamā – māja, par kuru jābūt kādam nojēgumam, lai atsevišķas celtnes varētu atpazīt kā mājas, filozofijas vēsturē skaidrota dažādi un dēvēta dažādos vārdos; tā mūs šeit neinteresē, lai arī varētu likties vieglāk definējama nekā tas, ko apzīmē ar vārdiem *laime* vai *taisnīgums*. Lieta tāda, ka

¹⁰⁶ *Anthologia Lyrica Graeca* / Ed. Ernestus Diehl. Frag. 16.

būtībā ar vārdu *māja* saprotam kaut ko daudz mazāk taustāmu par acīm skatāmo veidojumu. Ar šo vārdu saprotam to, kur kāds „mājo“ un „ir iemitinājies uz dzīvi“, kā nav iespējams mājojot un iemitināties nevienā teltī, kuru šodien uzstāda, bet rīt jauc nost. Vārds *māja* apzīmē „apslēpto mēru“, kas attiecībā uz to, kur cilvēks mājo, „nosaka visu lietu robežas“; tas ir vārds, kas nevarētu pastāvēt, ja iepriekš nebūtu domāts par iemitināšanos, mājošanu, mišanu. Vārds *māja* ir stenogramma, kas apzīmē visas šīs lietas, – tāda stenogramma, bez kā domāšana ar tai raksturīgo žiglumu nemaz nebūtu iespējama. Vārds „*māja*“ it kā ir *sasalusi doma, kas domāšanai* ikreiz, kad tā grib noskaidrot vārda sākotnējo jēgu, *ir jāatsaldē*. Viduslaiku filozofijā tādu domāšanu sauca par meditāciju, un ar to vajadzētu saprast ko citu, varbūt pat pretēju, nekā kontemplācija. Lai būtu kā būdams, tāda pārdomājoša refleksija nerada definīcijas un šajā ziņā ir pavisam nerezultatīva, kaut arī, pilnīgi iespējams, vārda *māja* jēgu dziļi pārdomājis cilvēks savas mājas centās padarīt izskatīgākas.

Mēdz apgalvot, ka Sokrats esot ticējis tikumības iemācāmībai, un, šķiet, viņš pat ir uzskatījis, ka, runādami un domādami par dievbijību, taisnīgumu, drošsirdību un tamlīdzīgām lietām, arī cilvēki paši nereti kļūst dievbijīgāki, taisnīgāki un drošsirdīgāki, lai gan viņiem nav dotas nedz definīcijas, nedz „vērtības“, kas vadītu viņu turpmāko rīcību. To, kādi īstenībā bijuši Sokrata uzskati šajos jautājumos, vislabāk parāda salīdzinājumi, ar kuriem viņš runājis par sevi. Sokrats dēvējies par dunduru un par vecmāti; no Platona uzzinām, ka reiz viņš nosaukts par elektroraju – zivi, kuras pieskāriens paralizē un stindzina, – un Sokrats atzinis, ka tiešām esot šai zivij līdzīgs, taču tikai tādā gadījumā, ja „raja, kas liek citiem sastingt, sastingst arī pati“. Es nelieku citiem sapīties grūtībās, ja pašam man viss ir skaidrs, bet, būdams pats vislielākajā neziņā, arī citiem lieku sajūst viņu nezināšanu¹⁰⁷. Te, protams, trāpīgi raksturota vienīgā iespēja, kā mācīt domāšanu, – lai gan Sokrats, kā pats vairākkārt izteicies, neko nemācīja, jo viņam gluži vienkārši nebija ko mācīt; viņš bija „neauglīgs“ kā Grieķijas vecmātes, kam bērnu dzemdēšanas vecums jau bija pāri. (Tā kā Sokratam nebija ko mācīt, nebija nekādu patiesību, ko nodot citiem, tad viņu apsūdzēja pastāvīgā savu uzskatu [gnōmē] slēpšanā; to uzzinām no

¹⁰⁷ Platons. Menons, 80c. Salīdz. ar iepriekš minēto vietu, 105. piez. [Latviski citēts pēc izdevuma Platons. *Menons; Dzīves*. 31. lpp.]

Ksenofonta, kas viņu pret šo apsūdzību aizstāvēja.¹⁰⁸) Šķiet, ka Sokratu, atšķirībā no profesionālajiem filozofiem, urdīja dziņa sarunās ar līdzbiedriem izdibināt, vai neizskaidrojamais tos mulšina tāpat kā viņu, – un šī dziņa ir pavisam kas cits nekā tieksme minēt mīklas un citiem demonstrēt atminējumus.

Īsumā pievērsīsimies visiem trim salīdzinājumiem. Pirmkārt, Sokrats esot dundurs: viņš mākot iedzelt pilsoņiem, kas bez viņa būtu „netraucēti nogulejuši visu atlikušo mūžu“ – ja vien neuzrastos kāds modinātājs. Uz ko viņš tos modinot? Uz domāšanu un analizēšanu – uz tādu darbību, bez kā dzīve, viņaprāt, ne vien nebūtu vērtīga, bet arī nebūtu pilnīgi dzīva. („Apoloģijā“ un arī dažos citos gadījumos Sokrats par šo tēmu runā gandrīz pavisam pretēji, nekā Platons viņam licis teikt „uzlabotajā apoloģijā“ – dialogā „Faidons“. „Apoloģijā“ Sokrats līdzpilsoņiem stāsta, kādēļ viņam vajadzētu dzīvot, un arī skaidro, kāpēc nebaidoties nāves, lai gan dzīvība viņam esot „ļoti dārga“; „Faidonā“ Sokrats draugiem skaidro, cik smaga nasta esot dzīve un kāpēc viņš priecājosies, ka miršot.)

Otrkārt, Sokrats esot vecmāte: „Teaitētā“ viņš izsakās, ka savas neauglības dēļ mākot citus atvieglot no to domām; turklāt, pateicoties savai neauglībai, viņš esot meistarīgs vecmātes aroda pratējs un spējot izšķirt, vai auglis ir īsts bērns vai arī tikai vanckars, no kura tā nēsātājs jāatbrīvo. Taču diez vai dialogos kaut viens Sokrata sarunbiedrs ir dzemdējis tādu domu, kura nebūtu vanckars un kuru, pēc Sokrata ieskatiem, būtu vērts atstāt dzīvu. Gluži otrādi, Sokrats darīja to, ko Platons „Sofistā“, neapšaubāmi domādams Sokratu, teicis par sofistiem: cilvēkus viņš attīrīja no to „viedokļiem“, t. i., no neizanalizētajiem aizspriedumiem, kuri tiem liedza domāt, – tādējādi tiem palīdzēdams, kā teicis Platons, tikt vaļā no sliktā sevi, no saviem viedokļiem, tomēr labākus tos nepadarīdams un nekādu patiesību tiem nesniegdams.¹⁰⁹

Treškārt, Sokrats, zinādams, ka nekas nav zināms, tomēr to tā negribēdams atstāt, nesatricināmi paliek pie sava neziņas mulsuma un, paralizējis sevi, līdzīgi elektrorajai paralizē ikvienu, ar ko saskaras. Pirmajā brīdī elektroraja šķiet dundura pretmets: dundurs modina, elektroraja paralizē. Tomēr šo stāvokli, kas ārēji, cilvēku ikdienišķajā skatījumā, nevar

¹⁰⁸ Ksenofonts. *Memorabilia*. IV, vi, 15; IV, iv, 9.

¹⁰⁹ Platons. *Sofists*. 226–231.

izskatīties citādi kā vien pēc paralīzes, domātājs pats *izjūt* kā augstāko aktivitāti un rosmi. Lai gan dokumentāru liecību par to, kas izjūtam domājot, vispār ir ļoti maz, minēto apliecina neskaitāmi visu gadsimtu domātāju izteikumi.

Tātad Sokrats – dundurs, vecmāte, elektroraja – nav nekāds filozofs (viņš nemāca, un viņam nav ko mācīt) un nav arī nekāds sofistis, jo neapgalvo, ka cilvēkus gribētu darīt gudrus. Viņš tiem vienīgi aizrāda, ka tie nav gudri un ka gudrs jau nav neviens, – un šī „nodarbošanās“ aizņem tik daudz laika, ka ne sabiedriskajai, ne privātajai dzīvei viņam tā neatliek.¹¹⁰ Sokrats gan enerģiski aizstāvas pret apsūdzību, ka maitājot jauniešus, taču nekur neuzdodas par tādu, kas tos darītu labākus. Tomēr Sokrats apgalvo, ka viņa personā pārstāvētās domāšanas un analizēšanas parādīšanās Atēnās bijis lielākais labums, kāds šai pilsētai jebkad ticis.¹¹¹ Tādējādi viņu visnotaļ interesēja, kāds no domāšanas varētu būt labums, lai gan uz šo jautājumu, tāpat kā uz visiem citiem, noteiktu atbildi viņš nav devis. Varam būt droši, ka dialogs „Kur noder domāšana?“ būtu beidzies ar tādu pašu neziņas mulsumu kā visi pārējie dialogi.

Ja Rietumu domāšanā būtu valdījusi sokratiska tradīcija, proti, ja, runājot Vaitheda vārdiem, visa filozofijas vēsture virknētos no Sokrata, nevis Platona darbu parindēm (īstenībā tas, protams, nebūtu bijis iespējams), mēs tajā gan neatrastu nekādu atbildi uz savu jautājumu, taču vismaz atrastu neskaitāmas jautājuma variācijas. Sokrats pats labi apzinājās, ka nekas no tā, kam viņš savos meklējumos pievēršas, nav redzams, un tāpēc domāšanu skaidroja, izmantojot metaforu – metaforizējot vēju: „Vēji paši gan nav redzami, tomēr to darbība izpaužas un, kad tie tuvojas, mēs to pēc dažādām pazīmēm jūtam.“¹¹² To pašu metaforu izmanto Sofokls, kas „Antigone“¹¹³ „vējzīglu domu“ pieskaita pie nedrošajām, „baisajām“ (*deina*) lietām, kuras vieniem atnes svētību, bet otrus viņ. Mūsu dienās par „domu vētru“ dažkārt runā Heidegers, un izvērsti viņš šo metaforu lieto arī vienīgajā savu darbu vietā, kur tieši pievēršas Sokratam: „Sokrats visā mūžā līdz pat nāvei nav izdarījis neko citu, kā vien nostājies šajā vēja [domāšanas vēja] pūsmā un tajā turējies. Tāpēc viņš ir šķīstākais Rietumu domātājs.

¹¹⁰ Platons. Apoloģija. 23b. [Sk. arī latviski: Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons* / Tulk. Ābrams Feldhūns. R., 1997. 47. lpp.]

¹¹¹ Turpat. 30a. [Sk. arī latviski: Platons. *Eutifrons; Sokrata aizstāvēšanās; Kritons; Faidons*. 56. lpp.]

¹¹² Ksenofons. *Memorabilia*. IV, iii, 14.

¹¹³ Sofokls. *Antigone*. 353.

Tāpēc neko nav uzrakstījis. Jo ikviens, kurš no domāšanas sāk rakstīt, neizbēgami līdzinās tiem ļaudīm, kas no pārāk spēcīga vēja aizvējā nobēg .. visi Rietumu domātāji pēc Sokrata, par spīti savam dižumam, bijuši tādi nobēdzēji. Domāšana pārgāja uz literatūru. "Vēlāk rakstītā paskaidrojošā piezīmē Heidegers piebilst, ka būt „šķīstākajam“ domātājam nenozīmē būt dižākajam.¹¹⁴

Ksenofons, kas allāž ir gatavs savu skolotāju pret vulgārām apsūdzībām aizstāvēt ar vulgāriem argumentiem, šo metaforu piemin tādā sakarā, kur tai nav sevišķas jēgas. Tomēr arī no Ksenofonta noprotams, ka neredzama domāšanas vējš izpaudies jēdzienos, tikumos un „vērtībās“, ar kuriem savās analizēs operējis Sokrats. Proti, tam pašam vējam piemīt cita savdabīga īpašība: ikreiz, kad tas sacēļas, tas izgaisina savas iepriekšējās izpausmes; tieši tāpēc vienā cilvēkā citi un viņš pats var saskatīt gan dunduru, gan elektroraju. Šā neredzamā elementa dabā ir atcelt, it kā atsaldēt to, ko domāšanas starpniece valoda sasaldējusi domā, – vārdus (jēdzienus, teikumus, definīcijas, doktrīnas), kuru „vājumu“ un neelastīgumu savā „Septītajā vēstulē“ tik spoži atsedz Platons. Tātad domāšanas ietekme uz jebkurām iedibinātām normām, vērtībām, labā un ļaunā mērauklām jeb, īsi sakot, uz jebkurām paražām un rīcības noteikumiem, ar ko saskaramies morālē un ētikā, neizbēgami ir destruktīva, graužoša. Šīs sasalušās domas – tā Sokrats šķiet sakām – mēdz būt tik parocīgas, ka ir izmantojamas miegā; taču, ja domāšanas vējš, ko tagad tevī sacelšu, miegu tev aizdzīs, pilnīgi atgriezdam nomodu un rosmi, tu redzēsi, ka tev nav nekā ko tvert, izņemot neziņas mulsumu, un labākais, ko ar šo mulsumu var iesākt, ir citam ar citu tajā dalīties.

Tātad domāšanas izraisītā paralīze var būt divkārša: pirmkārt, paralīzi nozīmē šis *apstāties* un padomāt, šī jebkādas citas darbības pārtrūkšana („problēmu“ psiholoģiski var pat definēt kā „situāciju, kurā kaut kas jūtami kavē organisma tiekšanos uz kādu mērķi“¹¹⁵), un, otrkārt, pirmajai

¹¹⁴ Martins Heidegers. Ko sauc par domāšanu? – Vācu teksts (Martin Heidegger. *Was Heisst Denken?* Tübingen, 1954. S. 52.) ir šāds: „Sokrates hat zeit seines Lebens, bis in seinen Tod hinein, nichts anderes getan, als sich in den Zugwind dieses Zuges zu stellen und darin sich zu halten. Darum ist er der reinste Denker des Abendlandes. Deshalb hat er nichts geschrieben. Denn wer aus dem Denken zu schreiben beginnt, muss unweigerlich den Menschen gleichen, die vor allzu starkem Zugwind in den Windschatten flüchten. Es bleibt das Geheimnis einer noch verborgenen Geschichte, dass alle Denker des Abendlandes nach Sokrates, unbeschadet ihrer Größe, solche Flüchtlinge sein mussten. Das Denken ging in die Literatur ein.“

¹¹⁵ George Humphrey. *Thinking: An Introduction to Its Experimental Psychology*. London; New York, 1951. P. 312.

paralīzei var būt paralizējoša pēcdarbība, proti, tai pārejot, cilvēku var stindzināt nedrošība par ko tādu, kas tikmēr, kamēr viņš nedomādams darija savu darāmo, likās neapšaubāms. Ja darāmais bija vispārīgu rīcības likumu piemērošana atsevišķiem ikdienas dzīves gadījumiem, viņš noteikti būs paralizēts, jo domāšanas vēju neviens tāds likums neiztur. Vēlreiz par piemēru izmantojot vārdā *māja* iesalušo domu, varētu sacīt: pārdomājis, kādus nojēgumus šis vārds izteic ('iemitināšanās', 'mājošana', 'mišana'), cilvēks varbūt sev par māju vairs neizvēlēties pirmo, ko piedāvā laikmeta mode, taču tas nekādā ziņā negarantē, ka to, kas kļuvis „problemātisks“, viņam izdosies pieņemtami atrisināt.

Tas ved pie pēdējām un, iespējams, pašām lielākajām briesmām šajā bīstamajā un neienesīgajā pasākumā. Sokratam tuvo cilvēku lokā bija tādi vīri kā Alkibiads un Kritijs (nudien ne paši sliktākie no tā sauktajiem Sokrata skolniekiem), kas bija sākuši pavisam reāli apdraudēt politiku – un ne jau tāpēc, ka viņus bija paralizējusi elektroraja, bet gan, tieši otrādi, tāpēc, ka viņus bija uzmodinājis dundurs. Viņi bija uzmodināti patvaļai un cinismam. Neapmierināti, ka viņiem māca domāt, nemācot gatavu doktrīnu, viņi sokratisko analīzi nerezultatīvitāti pārvērta negatīvos rezultātos: ja mēs nespējam definēt, kas ir dievbijība, būsim bezdievi – kas ir gandrīz pretēji tam, ko ar sarunām par dievbijību bija cerējis sasniegt Sokrats.

Jēgas meklēšana, kas nepielūdzami noārda un par jaunu izanalizē visas pieņemtās doktrīnas un likumus, jebkurā brīdī var pavērsties pret sevi pašu, radīt ko līdzšinējām vērtībām pretēju un šīs pretnes pasludināt par „jaunām vērtībām“. Zināmā mērā tieši to izdarīja Niče, kad viņš otrādi apvērta platonismu, piemirsis, ka arī apvērsts Platons ir Platons, un tāpat Markss, kad viņš ar kājām gaisā apgriezta Hēgeli, šajā procesā radīdams stingri hēgelisku vēstures sistēmu. Tādi negatīvi domāšanas rezultāti tiek izmantoti, darbojoties tāpat kā līdz šim – bez domāšanas; tiklīdz tos piemēro cilvēku lietu sfērai, liekas, ka domāšanas process tos nemaz nebūtu skāris. Tas, ko parasti saucam par nihilismu (un ko mums gribas vēsturiski datēt, politiski nosodīt un piedēvēt domātājiem, kas it kā uzdrošinājušies domāt „bīstamas domas“), īstenībā ir briesmas, kas slēpjas pašā domāšanā. Bīstamu domu nav; bīstama ir pati domāšana, taču nihilisms nav tās auglis. Nihilisms ir tikai konvencionālisma otra puse; tā kredo ir noliegt pastāvošās tā sauktās pozitīvās vērtības, ar kurām tas tomēr paliek saistīts. Visām kritiskām analīzēm jāiziet stadija, kurā vismaz hipotētiski noliedz atzītus viedokļus un „vērtības“, meklējot, kādi secinājumi netieši no tiem

atvedināmi un uz kādām vārdos neizteiktām premisām tie balstīti, un šajā ziņā nihilismu var uzskatīt par vispārējām domāšanas briesmām.

Taču tādas briesmas rada nevis sokrātiskā pārliecība, ka domāšanas neanalizētu dzīvi nav vērts dzīvot, bet gan, tieši otrādi, vēlme iegūt rezultātus, kas turpmāku domāšanu padarītu nevajadzīgu. Domāšana ir vienlīdz bīstama visām ticībām un pati no sevis nekādu jaunu ticību nerada. No veselā saprāta viedokļa raugoties, visbīstamāka tā ir tāpēc, ka tas, kam bija jēga, kamēr cilvēks domāja, sašķīst un izjūk, tiklīdz to grasās piemērot ikdienas dzīvei. Kad „jēdzienu“, ar kuriem ikdienas sarunās izpaužas domāšana, pārtver sabiedriskā doma un sāk ar tiem apieties gluži kā ar izziņas rezultātiem, tas var beigties vienīgi ar uzskatāmu apstiprinājumu, ka neviens cilvēks nav gudrs. Būtībā domāšana nozīmē to, ka ikreiz, kad dzīvē radušās kādas grūtības, kaut ko nākas pārlemt citādi.

Tomēr nedomāšana – šķietami tik ieteicamā nostāja politiskās un tikumiskās lietās – arī ir bīstama. Cilvēkus no analīzes briesmām sargājot, tā viņus pieradina stingri ievērot attiecīgajā laikā un sabiedrībā pieņemtos rīcības principus. Viņi ne tik daudz pierod pie šo principu satura (dziļāka to analīze viņos vienmēr radītu neziņas mulsumu), cik pie tā, ka *viņiem ir likumi*, kuriem pakārtot atsevišķos gadījumus. Tam, kurš līdzšinējās „vērtības“ jeb morāli jebkādu mērķu vārdā sadomās atcelt, tas izdosies diezgan viegli, ja vien viņš piedāvās jaunu kodeksu; jaunā kodeksa ieviešana prasīs samērā nelielu piepūli un vispār neprasis pārliecināšanu, t. i., nebūs jāpierāda, ka jaunās vērtības ir labākas nekā vecās. Jo stingrāk cilvēki ievēros veco kodeksu, jo dedzīgāk viņi piemērosies jaunajam, un praksē tas nozīmē, ka visgatavākie pakļauties būs tieši respektablākie līdzšinējās sabiedrības pilāri, tie, kas visretāk mēdz gremdēties gan bīstamās, gan nevainīgās domās, turpreti šķietami visnedrošākie vecās kārtības elementi būs visnepakļāvīgākie.

Ja ētikas un morāles lietām tiešām piemīt tas, uz ko norāda vārdu *ētika* un *morāle* etimoloģija, pārmainīt tautas tikumus un paražas nebūtu grūtāk kā pārmainīt galda kultūru. Tas, cik viegli zināmos apstākļos var notikt tāda pārvērtība, liek pat jautāt, vai tobrīd visi nav gulējuši ciešā miegā. Es, protams, runāju par to, kas norisinājās nacistiskajā Vācijā un zināmā mērā arī staļinistiskajā Krievijā, kad tur pēkšņi bija atcelti Rietumu morāles pamatbaušļi: vienā gadījumā „Tev nebūs nokaut“, otrā – „Tev nebūs nepatiesu liecību dot pret savu tuvāku“. Lai mēs sevi nemierinām, ka

vēlāk notika šā atcēluma atcelšana, ka vāciešus pēc Trešā reiha sabrukuma bija apbrīnojami viegli „pāraudzināt” – tik viegli, it kā viņi pāraugtu automātiski. Īstenībā tā bija tā pati parādība.

Atgriezīsimies pie Sokrata. Atēnieši viņu pamācīja, ka domāšana nesot postu, jo domāšanas vējš esot iznīcinoša viesuļvētra, kas aizslaukot visas izliktās zīmes, pēc kurām cilvēki orientējas, un kas pilsētās ceļot nekārtības, bet pilsoņos radot apjukumu. Sokrats gan noliedz, ka domāšana cilvēkus maitātu, taču viņš arī neizliekas, ka tā kādu darītu labāku. Domāšana modinot no miega, un Sokrats uzskata, ka Pilsētai no tā ir liels labums. Tomēr viņš neapgalvo, ka savas analīzes uzsācis, lai kļūtu par tādu lielu labdari. No savas puses viņš nav pateicis neko vairāk kā vienīgi to, ka dzīve, kurā trūktu domāšanas, būtu bezjēdzīga – kaut arī domāšana cilvēkus gudrus nepadāris un atbildes uz saviem jautājumiem nesniegs. Sokrata nodarbošanās jēga bija pašā darbībā. Jeb citiem vārdiem: domāt ir tas pats, kas būt pilnīgi dzīvam, un netieši no tā izriet, ka domāšana vienmēr jāsāk par jaunu; tā ir darbība, kas pavada dzīvošanu un ir saistīta ar tādiem pašas valodas piedāvātiem jēdzieniem kā ‘taisnīgums’, ‘laime’ un ‘tikumība’, kuri pauž, kāda jēga ir jebkam, kas dzīvē notiek un kas ar mums atgadās, kamēr esam dzīvi.

Tas, ko esmu saukusi par jēgas meklēšanu, Sokrata valodā parādās kā mīlestība, t. i., mīlestība seno grieķu, nevis kristiešu izpratnē – *erōs*, nevis *agapē*. Mīlestība kā Erots pirmām kārtām ir vajadzība; mīlestība alkst pēc tā, kā tai nav. Cilvēki gudriību mil un tātad arī filozofēšanai pievēršas tāpēc, ka paši nav gudri; daili tie mil un it kā daili rada (*philokalūmen*, kā Bēru runā par to teicis Perikls¹¹⁶) tāpēc, ka paši nav daiļi. Mīlestība ir vienīgā joma, kurā Sokrats pretendē būt lietpratējs, un šī pratība viņu vada, arī izvēloties biedrus un draugus: „Varbūt esmu nederīgs visās citās lietās, bet šis talants man ir dots: es viegli varu pateikt, kurš mīl un kuru mīl.”¹¹⁷ Alkdama pēc tā, kā tai nav, mīlestība nodibina attiecības ar ko tādu, kā nav klāt. Lai šīs attiecības nāktu atklātībā, rādītos, cilvēkiem grības par tām

¹¹⁶ Tūkidīds (*Thucydides*). II, 40. [Latviski: Tūkidīds. Perikla runa kaujā kritušo apbedīšanas laikā // *Sengrieķu literatūras antoloģija*. R., 1990. 239. lpp.]

¹¹⁷ Līsidis (*Lysis*). 204b–c.

runāt – tieši tāpat, kā mīlētājam gribas runāt par iemiļoto. Tā kā arī domāšanas meklējumi ir alkainas mīlestības paveids, domāšanas objekti var būt tikai milamas lietas – daile, gudrība, taisnīgums un tā tālāk. Neglītums un ļaunums no domāšanas interešu loka gandrīz vai pēc definīcijas ir izslēgti. Tie var parādīties kā trūkums vai nepietiekamība: neglītums kā skaistuma trūkums, ļaunums jeb *kakia* – kā labuma trūkums. Kā tādiem tiem nav pašiem savu sakņu, nav būtības, ko spētu tvert domāšana. Ja pozitīvos jēdzienus domāšana noārda līdz to sākotnējai jēgai, tad šie „negatīvie“ jēdzieni tam pašam procesam jānoārda līdz to sākotnējam bezjēdzīgumam, t. i., domātāja ego skatījumā – līdz nekām. Tāpēc Sokrats ticēja, ka tiši ļaunu darīt neviens nespēj – nespēj, kā mēs teiktu, ļaunuma ontoloģiskā statusa dēļ: ļaunums ir absence – tas, ka kaut kā nav. Tā paša iemesla dēļ Dēmokrits, uzskatīdams, ka *logos* jeb runa tieši tāpat seko rīcībai, kā ēna pavada jebkuras reālas lietas un tādējādi tās nošķir no tīra šķītuma, par ļauniem darbiem ieteica nerunāt: ignorējot ļaunumu, liedzot tam jebkā izpausties runā, ļaunums pārvērtiesies par tīru šķītumu, par ko tādu, kam nav ēnas.¹¹⁸ Ar tādu pašu ļaunuma izslēgšanu sastapāties, izsekodami, kā par domāšanu pārtop Platona apbrīnojošais, apliecinošais izbrīns; tāda izslēgšana atrodama gandrīz visās Rietumu filozofu mācībās. Tā vien liekas, ka Sokratam par ļaunuma un nedomāšanas saikni nebija sakāms nekas vairāk kā vien tas, ka cilvēki, kuri nemīl daili, taisnīgumu un gudrību, nav spējīgi domāt – un, otrādi, cilvēki, kuri mīl analizēt un tādējādi „dara filozofiju“, nespēs darīt ļaunu.

18. DIVI VIENĀ

Kā tad paliek ar vienu no mūsu galvenajām problēmām – ar jautājumu, vai ļaunums nav saistīts ar nedomāšanu? It kā esam nonākuši līdz vienai atziņai: domāspējīgi un uzticami ir vienīgi tie, kurus iedvesmo sokratisks *eros* – gudrības, skaistuma un taisnīguma mīlēšana. Citiem vārdiem sakot, mums atliek pieņemt, ka Platona „cēlāko cilvēku“ – mazākuma – vidū varētu nebūt tādu, kas „tiši ļaunu dara“. Tomēr netiešais un bīstamais secinājums „Visiem gribas darīt labu“ nav patiess pat attiecībā uz šo

¹¹⁸ Dēmokrits. 145., 190. fragm.

mazākumu. (Patiesība šajā jautājumā ir skumja: lielāko daļu ļaunuma pastrādājuši tādi cilvēki, kas nekad savā mūžā nav izvēlējušies, vai tiem būt labiem vai ļauniem, nav lēmuši, vai darīt labu vai ļaunu.) Sokrats, kas, atšķirībā no Platona, domāja par visiem tematiem un runājās ar ikvienu cilvēku, nebūtu varējis uzskatīt, ka tikai mazākums spēj domāt un tikai daži domu objekti – ievingrinātā prāta acīm saskatāmi, bet sarunā neizsakāmi – domātājdarbību dara cienījamu un nozīmīgu. Ja domāšanā ir kas tāds, kas cilvēkus var atturēt no ļauna darišanas, tad tai jābūt kādai pašas domātājdarbības īpašībai, kura tai piemīt, lai arī kādi būtu tās objekti.

Lielais neziņas mulsuma milētājs Sokrats izteicis ļoti maz pozitīvu apgalvojumu. Uz mūsu tematu attiecas divi no tiem – viens ar otru cieši saistīti. Abi parādās „Gorgijā” – dialogā par retoriku, par vairākuma uzrunāšanas un pārliecināšanas mākslu. „Gorgijs” nepieder pie agrīnajiem sokratisksajiem dialogiem; tas sarakstīts neilgi pirms tam, kad Platons kļuva par Akadēmijas galvu. Turklāt šis dialogs veltīts tādai sarunu mākslai vai formai, ka, būdams aporētisks, it kā zaudētu jebkādu jēgu. Tomēr šis dialogs ir aporētisks, izņemot pašu nobeigumu, kurā Platons izstāsta vienu no saviem mītiem par viņpasauli ar tās balvām un sodiem, kas neapšaubāmi (domāts ironiski) novērsīsot visas grūtības. Šo Platona mītu nopietnība ir tīri politiska; nopietnus tos dara apstākļi, ka tie adresēti vairākumam. Tomēr „Gorgija” mītiem, kas nekādā ziņā nav sokratiski, ir svarīga nozīme: tajos Platons, gan nefilozofiskā formā, tieši atzīst, ka cilvēki ļaunus darbus pastrādā arī tieši, un papildus tam netieši atzīstas, ka viņam ne vairāk par Sokratu zināms, ko ar šo satraucošo faktu filozofiski iesākt. Mēs varam nezināt, vai Sokrats tiešām ir uzskatījis, ka ļaunumu rada nezināšana un ka tikumību var iemācīt; taču mēs skaidri zinām, ka, pēc Platona domām, gudrāk ir paļauties uz draudiem.

Minētie divi pozitīvie Sokrata apgalvojumi ir šādi. Pirmais: „Labāk pašam netaisnību ciest nekā citam netaisni darīt.” Sarunas dalībnieks Kallikls uz to atbild tā, kā būtu atbildējusi visa Grieķija: „Īstam vīram nemaz neklājas netaisnību ciest, tas jau piedienas tikai vergam, kam labāk būt mirušam nekā dzīvot – tāpat kā ikvienam, kas sevi vai kādu sev dārgu cilvēku nespēj pasargāt no pārestībām.”¹¹⁹ Otrais: „Labāk lai mana lira būtu noskaņojusies vai manis apmācīts koris dziedātu netīri un pārlieku skaļi un labāk lai kaut visi citi nebūtu vienis prātis ar mani nekā lai es, būdams kaut kas viens, nonāktu disharmonijā un pretrunā pats ar sevi.”¹²⁰

¹¹⁹ Platons. Gorgijs (*Gorgias*). 474b, 483a, b.

¹²⁰ Turpat. 482c.

Kallikls aizrāda, ka Sokrats no daiļrunības kļūstot traks un ka viņam pašam un visiem citiem labāk būtu, ja viņš filozofiju atstātu mierā.¹²¹

Sava taisnība Kalliklam te ir. Sokratu uz šiem apgalvojumiem tiešām uzvedināja filozofija jeb, pareizāk sakot, domāšanas pieredze – kaut gan pieņemot, ka savu darbošanos Sokrats uzsāka, lai nonāktu pie šiem apgalvojumiem, protams, būtu tikpat nepamatoti kā pieņemt, ka citi domātāji savu darbošanos uzsākuši, lai kļūtu „laimīgi“.¹²² (Uzskatīt, ka šie apgalvojumi radušies kādās pārdomās par morāli, manuprāt, būtu nopietna kļūda; tie gan ir intuitīvi atskārtumi, taču tādi atskārtumi, kas gūti pieredzē, un, ja runājam par domāšanas procesu, labākajā gadījumā tie ir nejausi tā blakusprodukti.)

Mums grūti pat iedomāties, cik paradoksāli pirmais no šiem apgalvojumiem acīmredzot skanēja, sākotnēji izteikts; tagad, vietā un nevietā atkārtots tūkstošiem gadu, tas izklausās pēc lētas moralizēšanas. Savukārt to, cik grūti mūsdienu lasītājiem uztvert otrā apgalvojuma jēgu, vislabāk pierāda fakts, ka vienu no tā svarīgākajām vārdkopām – *būdamis kaut kas viens* – tulkotāji bieži mēdz izlaist (attiecīgo teikuma daļu tulkojot, piemēram, kā „nesaprusties ar sevi man būtu sliktāk nekā nebūt viens prātis kaut vai ar visiem citiem“). Pirmais apgalvojums ir subjektīvs, proti, tajā ir pateikts, ka *man* labāk pašam netaisnību ciest nekā netaisni darīt citam. Dialogā, kurā šis apgalvojums izskan, oponents to atvaira, gluži vienkārši izsakot pretēju tikpat subjektīvu apgalvojumu, kas, protams, izklausās daudz ticamāks. Skaidrs, ka Kallikls un Sokrats runā katrs par citu Es: kas vienam ir labs, tas otram slihts.

Taču, ja šo apgalvojumu vērtējam pasaules acīm, nevis viena vai otra runātāja skatījumā, jāsaka tā: būtiskais ir tas, ka pastrādāta netaisnība, un šajā ziņā nav svarīgi, kuram ir labāk – netaisnības darītājam vai netaisnības cietējam. Mums kā pilsoņiem netaisnības darīšana jānovērš, jo uz spēles likta pasaule, kurā visi dzīvojam – gan netaisnības darītājs, gan netaisnības cietējs, gan skatītājs; netaisnību cieš Pilsēta. Šo apstākli ievēro likumu kodeksos: noziegumus – tādus nodarījumus, par kuriem obligāti jāizvirza apsūdzība, – tajos šķir no pārkāpumiem, kuri attiecas vienīgi uz individu

¹²¹ P l a t o n s. *Gorgias*. 482c, 484c, d.

¹²² Aristotelis bieži uzsvēris, ka domāšana „rada“ laimi, taču nevis tā, kā medicīna rada veselību, bet gan tā, kā veselība cilvēku dara veselu. – Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 1144a4–5. [Salīdz. ar latvisko izdevumu Aristotelis. *Nikomaha ētika*. VI, 12. 133. lpp.]

privāto dzīvi un par kuriem indivīds var sūdzēt tiesā, bet var arī nesūdzēt. Noziegumu gandrīz vai varētu definēt kā tādu likumpārkāpumu, par ko jāsoda neatkarīgi no cietušā nostājas. Varbūt cietušais ir noskaņots piedot un aizmirst, un, ja nav absolūti nekāda pamata uzskatīt, ka likuma pārkāpējs varētu noziegties vēlreiz, citiem viņa netiesāšana briesmās neradītu; tomēr valsts likumi nekādu izvēli šajā ziņā nepieļauj, jo cietēja ir visa sabiedrība kopumā.

Citiem vārdiem, Sokrats šeit nerunā kā pilsonis, kam par pasauli būtu jāraizējas vairāk nekā par sevi pašu; viņš runā kā cilvēks, kas galvenokārt nododas domāšanai. Kalliklam viņš it kā saka: ja tu, tāpat kā es, mīlētu gudrību un justu vajadzību visu pārdomāt un analizēt, tu gan zinātu, ka tad, ja pasaule, kā tu iztēlo, būtu sadalīta stiprajos un vājajos, kur „stiprie dara, ko spēj, bet vājie cieš, kas tiem jācieš” (Tūkīdids) un tātad nepaliek citas iespējas kā vien netaisnību darīt vai to ciest, labāk būtu ciest nekā darīt. Bet priekšpieņēmums, protams, ir šāds: *ja tu mīli gudrību un filozofē; ja tu saproti, ko nozīmē analizēt.*

Cik man zināms, tas, ko teicis Sokrats, sengrieķu literatūrā vēl ir pateikts tikai vienā vietā (gandrīz tiem pašiem vārdiem). „Netaisnības darītājs ir vēl nelaimīgāks [*kakodaimonesteros*] nekā netaisnības cietējs,¹²³ kādā fragmentā vēsta Dēmokrits, viens no Parmenida lielajiem pretiniekiem, ko Platons droši vien šā iemesla dēļ nekur nepiemin. Sakritība, manuprāt, ir zīmīga, jo Dēmokritu, atšķirībā no Sokrata, cilvēku lietas daudz neinteresēja, bet domāšanas pieredze gan, šķiet, ļoti interesēja. Tā vien liekas, ka šis apgalvojums, ko mums gribas uzskatīt par tīri morālisku atziņu, īstenībā radies pašā domāšanas pieredzē.

Līdz ar to mums jāpievēršas otram apgalvojumam, kas būtībā ir pirmā apgalvojuma premisa. Arī tas ir visai paradoksāls. Sokrats runā par to, ka viņš ir kaut kas viens un *tāpēc* neuzdrošinās zaudēt harmoniju ar sevi pašu. Taču nekas tāds, kas ir pats sev identisks, kas ir tikpat īsti un pilnīgi *Viens*, cik A ir A, pats ar sevi nevar būt ne harmonijā, ne disharmonijā; lai radītu harmonisku skaņu, vienmēr vajadzīgi vismaz divi toņi. Kad es rādos un citi mani redz, es noteikti esmu kaut kas viens; citādi mani nevarētu pazīt. Turklāt, kamēr esmu kopā ar citiem un sevi gandrīz neapzinos, es esmu tāda, kāda rādos citiem. Par *pašapzināšanos* (burtiski, kā jau redzējām, „lidzzināšanu“) mēs dēvējam interesanto faktu, ka noteiktā aspektā es

¹²³ Hermann Diels, Walter Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Berlin, 1959. B45.

esmu arī sev, kaut gan diez vai sev rādos (tas, starp citu, liecina, ka sokratiskais „būdams kaut kas viens“ nav nemaz tik neproblemātisks, kā šķiet); es esmu ne vien citiem, bet arī sev pašai, un šajā otrajā gadījumā es noteikti neesmu kaut kas viens. Manā Vienējībā iesprauca kāda dažādība.

Šī dažādība mums ir pazīstama citādā sakarā. Viss, kas pastāv kopā ar citām lietām, ir ne vien tāds, kāds tas ir savā identitātē, bet arī atšķirīgs no citiem; citādība pieder pie lietas būtības. Kad, lietu gribēdami definēt, cenšamies domās to aptvert, jāreķinās arī ar šo citādību (*alteritas*) jeb atšķirīgumu. Kad gribam pateikt, kas kāda lieta ir, jāpasaka, kas tā *nav*, vai arī mēs runāsim tautoloģijās: kā izteicies Spinoza, katrs raksturojums ir noliegums. Par šo jautājumu – par identitātes un dažādības problēmu – interesanta vieta, uz ko norādījis Heidegers, atrodama Platona dialogā „Sofists“. Svešinieki sarunbiedriem apgalvo, ka divas lietas, piemēram, miers un kustība, „katra ir citāda [nekā otra], bet *sev* viena un tā pati“ (*hekaston heautō tauton*)¹²⁴. Heidegers, šo teikumu interpretēdams, īpašu uzmanību pievērš datīvam *heautō*, proti, uzsver, ka Platons nesaka, kā varētu gaidīt, *hekaston auto tauton* ‘katra pati par sevi [ārpus konteksta] ir viena un tā pati’ – kā tautoloģiskajā „A ir A“, kur citādību rada lietu daudzējība. Pēc Heidegera domām, šis datīvs nozīmē, ka „pati par sevi katra lieta atgriežas pie sevis, pati par sevi tā sev ir viena un tā pati [jo tā ir] ar sevi .. Tāpatībā vīd „ar“ attieksme, t. i., starpniecība, sakars, sintēze: apvienošanās vienā kopumā.“¹²⁵

Heidegera analizētais fragments atrodams „Sofista“ beigudaļā, kur runāts par Ideju „kopību“ (*koinōnia*) – saderību un saskanību – un it īpaši par to, vai kāda kopība nav arī Dažādībai ar Identitāti, kas šķiet viena otrai pretējās. „Citādo par citādu vienmēr sauc attiecībā uz citām lietām“ (*pros alla*)¹²⁶, bet to pretmeti – lietas, „kuras ir tādas, kādas tās ir pašas par sevi“ (*kath' hauta*), – citādības „Idejā“ piedalās tiktāl, cik tie „atgriezeniski attiecas uz sevi“, proti, ar sevi ir tādi paši kā sev, tā ka katrs *eidōs* no pārējiem atšķiras „nevis savas paša dabas dēļ, bet gan tāpēc, ka piedalās Dažādības raksturā“¹²⁷, t. i., nevis tāpēc, ka tam ir sakars ar kaut ko citu, no

¹²⁴ Platons. Sofists. 254d.

¹²⁵ Martin Heidegger. *Identity and Difference* / Trans. Joan Stambaugh. New York; Evanston; London, 1969. 126, 255d. P. 24–25.

¹²⁶ Platons. Sofists. 255d.

¹²⁷ Platons. Sofists. 255e; Francis MacDonald Cornford. *Plato's Theory of Knowledge*. P. 282.

kā tas atšķiras (*pros ti*), bet gan tāpēc, ka tas pastāv kopā ar citām Idejām un „katra lieta kā lieta ļaujas, ka to uzlūko kā no kaut kā atšķirīgu“¹²⁸. Runājot mūsu jēdzienos, visur, kur ir kāda būtība, lietu vai Ideju daudzējība, ir arī atšķirība, un šī atšķirība nevis rodas no ārienes, bet gan ikvienai lietai piemīt jau pašai, ietverta tajā divējībā, no kuras nāk kopība kā apvienotība.

Manuprāt, tāds iztulkojums – tiklab Platona mājienu, kā Heidegera interpretējums – ir kļūdīgs. Vienu lietu izraužot no kopsakara ar citām lietām un aplūkojot tikai tās „attieksmē“ pret sevi pašu (*kath' hauto*), t. i., tās identitātē, neatklājas nekāda atšķirība, nekāda citādība; zaudējama attiecības ar kaut ko, kas tā *nav*, lieta pārstāj būt reāla un kļūst par dīvainu rēgu. Bieži vien tāda tā parādās mākslas darbos, it īpaši Kafkas agrīnajā prozā vai dažās van Goga gleznās, kur tēlots atsevišķs priekšmets – krēsls vai zābaku pāris. Taču šie mākslas darbi ir domu objekti, un jēgu tie iemantojuši (it kā būtu nevis paši par sevi, bet gan *sev*) tieši pārvērtībās, kas ar tiem notikušas domāšanas varā.

Citiem vārdiem sakot, šeit ir pārnese: tas, ko pieredz domātājs ego, tiek piedēvēts pašām lietām. Proti, nekas nevar vienlaikus būt gan pats, gan *sev*, jebkas var būt tikai tas divi vienā, ko Sokrats atklāja kā domāšanas būtību un Platons jēdzieniskā valodā pārtulkoja kā mēmo dialogu *eme emautō* – starp mani un mani pašu.¹²⁹ Te gan atkal kas jāpiebilst: ne jau domātājdarbība ir šā kopuma radītāja – divu vienā apvienotāja; gluži pretēji, šie divi vienā no jauna par Vienu kļūst tad, kad ārpusaule domātāju iztraucē un domāšanas procesu pārtrauc. Tātad, kad domātāju atsauc atpakaļ parādību pasaulē, kur viņš vienmēr ir Viens, notiek tā, it kā tie divi, kuros domāšanas process viņu sašķēlis, atkal saplūstu kopā. No eksistenciālā viedokļa raugoties, domāšana ir savrupa, bet ne vientuļa nodarbošanās. Vienatnība ir cilvēciska situācija, kurā mana sabiedrība esmu es pati; vientulība uzrodas, kad es tiešām esmu viena, jo nespēju sašķelties divos vienā, nespēju pati sev būt sabiedrība, – kad, kā mēdza teikt Jaspers, „man trūkst manis pašā“ (*ich bleibe mir aus*) jeb, citādi sakot, kad esmu viena un bez sabiedrības.

Varbūt spēcīgākā liecība, ka cilvēks *būtībā* pastāv daudzskaitlī, ir tas, ka domāšanas laikā šī vienatnība viņa pasīvo sevis apzināšanos – droši vien

¹²⁸ Martins Heidegers. Sofistam veltītu lekciju pieraksts. 382. lpp.

¹²⁹ Platons. Teaitēts. 189e; Sofists. 263e.

tādu pašu kā augstākajiem dzīvniekiem – aktivē par divējību. Šī manis *divējība* pašai ar sevi ir tā, kas domāšanu dara par istenu darbību, kurā es esmu gan jautātāja, gan atbildētāja. Dialektiska un kritiska mūsu domāšana spēj kļūt tāpēc, ka tā ir nepārtraukta jautāšana un atbildēšana – *dialogesthai* dialogs, būtībā „pastaiga pa vārdiem“ jeb *poreuesthai dia tōn logōn*¹³⁰, tāda pastaiga, kurā mēs atkal un atkal jautājam galveno sokrātisko jautājumu „Ko tu gribi teikt, kad saki ..?“, vienīgi šī sacišana jeb *legein* noris bez skaņas un tāpēc tik ātri, ka tās dialogiskumu ir diezgan grūti konstatēt.

Tāda mentāla dialoga kritērijs vairs nav patiesums, kas atbildes uz jautājumiem, kuri manī rodas, man uzspiestu kā obligātas – uzspiestu vai nu kā Uzskates ieraudzījumus, tātad ar jutekliskas acīmredzamības spēku, vai arī kā neizbēgami izrietošus matemātisku vai loģisku slēdzienu gala-spriedumus, kuru pamatā ir mūsu smadzeņu struktūra un kuri sevi mums uzspiež ar smadzeņu dabisko spēku. Vienīgais sokrātiskas domāšanas kritērijs ir iekšēja nepretrunība – būt saskanīgam ar sevi jeb *homologeîn autos heautō*¹³¹; tās pretmets – pašam sev pretī runāt jeb *enantia legeîn autos heautō*¹³² – būtībā nozīmē kļūt sev par pretinieku. Tāpēc Aristotelis, pirmajā variantā formulēdams savu slaveno nepretrunīguma aksiomu, tieši pasaka, ka tā ir aksiomātiska: „mums tai nepieciešami jātic, jo .. tā attiecināta nevis uz ārējo vārdu [*exō logos*, t. i., izrunāto vārdu, kas teikts citam – tādām sarunbiedram, kurš var būt gan savējais, gan pretinieks], bet gan uz sarunu, kura *noris dvēsēlē*, un atšķirībā no ārējā vārda, pret ko vienmēr var iebilst, pret *iekšējo sarunu* iebilst nekad nav iespējams“, jo tajā partneris ir katrs pats sev un diez vai es gribētu kļūt par savu pretinieku.¹³³ (Šajā gadījumā var izsekot, kā tāds domātāja ego faktiskajā pieredzē smelts atskārtums iet zudumā, ja to vispārina par filozofisku doktrīnu – „Vienos un tajos pašos apstākļos un vienā un tajā pašā laikā A nevar būt gan A, gan B“: šo pašu jautājumu aplūkodams „Metafizikā“¹³⁴, Aristotelis, redzams, savus uzskatus ir mainījis.)

Uzmanīgi lasot „Organonu“ („Instrumentu“), kā kopš sestā gadsimta saukts Aristoteļa agrīno loģisko traktātu krājums, skaidri redzams, ka tas,

¹³⁰ Platons. Sofists. 253b.

¹³¹ Platons. Protagors. 339c. [Latviski: Platons. *Dialogi un vēstules* / Tulk. Ābrams Feldhūns. R., 1999. 58. lpp.]

¹³² Turpat. 339b, 340b. [Sk. arī latviski: Platons. *Dialogi un vēstules*. 58., 59. lpp.]

¹³³ Aristotelis. Otrā analitika. 76b22–25.

¹³⁴ Turpat. 1005b23–1008a2.

ko tagad dēvē par loģiku, iesākumā nepavisam nebija iecerēts kā „domāšanas instruments“, kā „dvēselē norisošās“ iekšējās sarunas rīks: nē, loģika tapa kā zinātne, kas pētīja, kā pareizi runāt un argumentēt, lai pārliecinātu citus vai izskaidrotu savu nostāju, un mācīja vienmēr sākt tāpat kā Sokratam – ar tādām premisām, kam ir visvairāk izredžu, ka tām piekritīs lielākā daļa cilvēku vai vismaz lielākā daļa no tiem, kurus mēdz uzskatīt par gudrākajiem. Agrīnajos traktātos nepretrunīguma aksiomai izšķirīgais vārds ierādīts tikai domāšanas iekšējā dialogā, par pašu vispārīgāko jebkuras sarunas likumu tā vēl nav nostiprinājusies. Tikai tad, kad šis speciālgadījums bija kļuvis par visas domāšanas paraugpiemēru, Kants, kas savā „Antropoloģijā“ domāšanu bija definējis kā „runāšanos ar sevi .. tātad arī iekšēju klausīšanos“¹³⁵, varēja pavirzīties tālāk un piekodinājumu „Vienmēr domā konsekventi, viscaur ar sevi saskaņā“ („*Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken*“) atzīt par vienu no maksimām, kuras jātur godā kā „negrozāmi domātāju šķiras baušļi“¹³⁶.

Vārdu sakot, tas, ka domāšanas dialogā – cilvēka sarunā ar sevi pašu – apziņa specifiski cilvēciski aktivējas par divējību, vedināt vedina uz šādu secinājumu: dažādība un citādība, kas tik ārkārtīgi raksturīgas parādību pasaulei, kurā cilvēks mīt starp daudzveidīgām lietām, ir arī nepieciešamas, lai varētu pastāvēt viņa mentālais ego, jo faktiski tas pastāv tikai divējībā. Mentālais ego – šis „Es esmu es“ – identitātē dažādību pieredz tieši tad, kad ir saistīts nevis ar lietām, kas rādās, bet tikai ar sevi. (Ar šo sākotnējo divējību, starp citu, izskaidrojams, kāpēc nekādu panākumu nav identitātes meklēšanai, kas tagad nākusi modē. Moderno identitātes krīzi varētu novērst, tikai nekad nepaliekot vieniem un nekad nemēģinot domāt.) Bez tādas sākotnējās sašķeltības nebūtu arī jēgas Sokrata apgalvojumam, ka būtnei, kas, pēc visa spriežot, ir Viena, jābūt harmonijā ar sevi.

Sevis apzināšanās nav tas pats, kas domāšana; ja apzināties, tad apzināties kaut ko, tātad sevis apzināšanās akti, tāpat kā jutekliskās uztveres akti (arī sajūtam kaut ko), ir „intencionāli“ un tāpēc *kognitīvi*, turpretī domātājs ego domā nevis kaut ko, bet gan *par* kaut ko un domāšanas akts ir dialektisks – noris mēmā dialogā. Ja mēs sevi neapzinātos, domāšana nebūtu iespējama. Savos aktos, kas nebeidzami seko cits citam, domāšana

¹³⁵ I m m a n u e l K a n t. Anthropologie. Paragraph 36 // *Werke*. Bd. VI. S. 500.

¹³⁶ I m m a n u e l K a n t. Anthropologie. Paragraph 56 // *Werke*. Bd. VI. S. 549.

aktualizē dažādību, kas apziņā pārstāvēta vienīgi ar neapstrādātiem konstatējumiem (*factum brutum*); tikai tā cilvēciskota, apziņa kļūst tāda, kas visnotaļ raksturīga tieši cilvēkam, nevis dievam vai dzīvniekam. Gluži tāpat, kā metafora ir tilts no parādību pasaules uz prāta darbību, kas tajā noris, sokratiskais „divi vienā” ir domāšanas vienatnības ārstētājs; tam piemītošā divējība norāda uz bezgalīgo daudzējību, kas ir Zemes likums.

Sokratam šī „divu vienā” divējība nozīmēja ko diezgan vienkāršu: ja grib domāt, jāraugās, lai abi dialoga risinātāji būtu labā formā un lai šie partneri būtu *draugi*. Partneris, kas uzrodas, tiklīdz cilvēks ir nomodā un viens pats, ir vienīgais, no kura nevar atbrīvoties citādi kā tikai pārstājot domāt. Pašam netaisnību ciest ir labāk nekā netaisnību darīt, jo tad vari palikt cietēja draugs; vai gan ar slepkavu kāds gribēs draudzēties un kopā dzīvot? Pat cits slepkava negribēs. Galu galā Kanta kategoriskais imperatīvs apelē tieši pie šā diezgan vienkāršā apsvēruma, ka svarīgi ir būt saskaņā ar sevi. Imperatīvs „Rikojies vienīgi pēc tādas maksimas, lai tu līdz ar to varētu *gribēt*, ka tā kļūst par vispārēju likumu”¹³⁷ ir balstīts uz priekšrakstu „Neesi pretrunā ar sevi”. Slepkava vai zaglis nevar gribēt, ka par vispārējiem likumiem kļūst „Tev būs slepkavot” un „Tev būs zagt”, jo viņš, dabiski, baidās par savu dzīvību un mantu. Ja tu sevi padari par izņēmumu, tu ar sevi nonāc pretrunā.

Dialogā „Hippijs Lielākais”, vienā no dialogiem, kura piederību Platonam daži apstrīd (taču autentisku liecību par Sokratu tas var dot, arī nebūdam Platona darbs), Sokrats situāciju raksturo vienkārši un precīzi. Tas notiek dialoga beigās – mājupceļā. Hippijam, kas izrādījies sevišķi cietpaurīgs sarunbiedrs, Sokrats ņemas skaidrot, cik „svētlaimīgs” tas esot salīdzinājumā ar nabaga Sokratu, ko mājās sagaidot un vienmēr izjautājot ļoti nejauks puisis. „Viņš man ir ļoti tuva rada un dzīvo tai pašā mājā, kur es.” Klausīdamies, kā Sokrats izklāsta Hippija viedokli, puisis vaicāšot: „Kā zināsi, vai runa, ko kāds teicis, ir skaista vai ne un vai skaists ir viss kas cits viņa paveiktais, ja vispār nezini, kas ir skaistais?”¹³⁸ Hippijs, mājās pārnācis, paliek viens: lai gan viņš dzīvo viens pats, viņš necenšas būt sev sabiedrība.

¹³⁷ Immanuel Kant. Grundlegung zur Metaphysik des Sitten // *Kant's gesammelte Schriften*: Akademie Ausgabe. Bd. 4. S. 51–55.

¹³⁸ Platons. Hippijs Lielākais. 304d. [Latviski sk.: Platons. *Dialogi un vēstules*. 126. lpp.]

Sevi apzināties gan viņš nepārstāj, taču savu apziņu aktivēt, par divējību vērst nav radis. Sokrats, mājās pārnācis, nav viens, viņš ir *vienatnē ar sevi*. Protams, ar to puisi, kas Sokratu sagaida, viņam par visu kaut kā jāvienojas, jo abi dzīvo zem viena jumta. Labāk nesaprusties ar visu pasauli nekā ar to vienīgo, ar kuru esi spiests dzīvot kopā, kad vairs neesi sabiedrībā.

Sokrats atklāja, ka domām apmainīties cilvēks var ne vien ar citiem, bet arī ar sevi un ka abi saskarsmes veidi kaut kādā ziņā ir savstarpēji saistīti. Aristotelis, par draudzību izteikdamies, bildis, ka „draugs ir otrs pats“¹³⁹ – kas jāsaprot tā, ka domāšanas dialogu ar draugu var risināt tāpat kā ar sevi pašu. Tas vēl ir sokratisks tradīcijas garā; vienīgais, Sokrats gan būtu teicis, ka savā ziņā arī cilvēks pats sev ir draugs. Kā vadošo te, protams, izjūt draudzību, nevis patību; vispirms runājas ar citiem, tikai pēc tam apspriežas ar sevi, analizējot visu kopīgi pārrunāto, un tad atklāj, ka dialogu var uzturēt ne vien ar citiem, bet arī ar sevi. Tomēr kopīgais ir tas, ka domāšanas dialogs var notikt vienīgi starp draugiem, un tā galvenais kritērijs, augstākais likums, it kā saka: neesi pretrunā ar sevi.

„Nekrietniem cilvēkiem“ raksturīgi, ka viņiem „nav saskaņas ar sevi“ (*diapherontai heautois*), ļauni cilvēki mēdz vairīties no sevis pašu sabiedrības; dvēsele viņiem saceļas (*stasiazei*) pret sevi.¹⁴⁰ Kādu dialogu ar sevi pašu iespējams uzturēt, ja dvēsele ar sevi ir nevis harmonijā, bet gan karastāvoklī? Tieši tādu dialogu izdzirdam, kad Šekspīra Ričards III ir viens pats:

Kā bīstos? Sevis? Cita nav še. Ričards
 Mil Ričardu, tas ir: es esmu es.
 Vai še kāds slepkava? – Nē, nav. – Ir gan:
 Še esmu es. Tad bēdz! – Kā? Pats no sevis?
 Jā, bēgt ir iemesls, jo gribu atriebt.
 Ko? Atriebt sev? Bet sevi pats es milu.
 Par ko? Par labu, ko sev darijīs?
 Ak nē! Es drīzāk ienīstu pats sevi –
 Par darbiem nīstamiem sev pašam.
 Es – nelietis. Nav tiesa! Muļķi, runā
 Par sevi labu! – Muļķi, neglaimo!

¹³⁹ Aristotle. *Nichomachean Ethics*. 1166a30. [Latviski citēts pēc izdevuma Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 185. lpp.]

¹⁴⁰ *Turpat*. 1166b5–25. [Latviski: Aristotelis. *Nikomaha ētika*. 185.–186. lpp.]

Tomēr, kad pusnakts pagājusi un Ričards no sevis paša sabiedrības izbēdzis, lai pabūtu sev līdzīgu sabiedrībā, viss izskatās pilnīgi citādi. Proti:

Sirdsapziņa ir vārds, ko glēvie lieto,
Ar ko grib spēcīgajam laužņus likt ..

Pat Sokratam, kas ļoti mīl tirgus laukumu, jāatgriežas mājās, kur viņš būs viens, vientulībā, – lai tiktos ar to otro.

Visnotaļ vienkāršajam „Hipija Lielākā“ fragmentam esmu pievērsusies tādēļ, ka tajā rodama metafora, kas dod iespēju vienkāršāk aplūkot (tiesa gan, riskējot pārmērīgi vienkāršot) ko tādu, kas ir sarežģīts un tāpēc allaž var paklupināt uz pārmērīgu sarežģīšanu. Vēlākos laikos puisis, kas Sokratu gaida mājās, iemantojis vārdu *sirdsapziņa*. Kanta vārdiem runājot, mums nākas par sevi izskaidroties sirdsapziņas tiesai. Savukārt rindas no „Ričarda III“ esmu izvēlējusies tādēļ, ka Šekspīrs gan lieto vārdu *sirdsapziņa*, taču šeit to nelieto mums ierastajā veidā. Pagāja ilgs laiks, iekams valodā vārds *sirdsapziņa* nošķīrās no vārda *apziņa*, bet dažās valodās, piemēram, franču valodā, tāds šķīrums vispār nav radies. Mēdz uzskatīt, ka tā sirdsapziņa, par kādu tagad runā ētikā un jurisprudencē, vienmēr ir mūsos – tāpat kā apziņa. Mēdz arī uzskatīt, ka tā aizvien pasaka priekšā, kā rīkoties un ko nožēlot; pirms sirdsapziņa kļuva par *lumen naturale* jeb Kanta praktisko p r ā t u, tā bija Dieva balss.

Atšķirībā no tamlīdzīgas sirdsapziņas, kas vienmēr ir klāt, puisis, par ko runā Sokrats, ir atstāts mājās; Sokrats no viņa baidās tāpat, kā slepkavas „Ričardā III“ baidās no sirdsapziņas, – kā no kaut kā tāda, kā nav klāt. Šeit sirdsapziņa ir pēcdoma, ko vai nu kā Ričardam modina paša noziegums, vai kā Sokratam – rosina neizanalizēti viedokļi. Šī sirdsapziņa var būt arī kā Ričarda saligtajiem slepkavām – iepriekšējas bailes no tādām pēcdomām. Atšķirībā no mūsos runājošās Dieva balss vai arī no *lumen naturale*, šī sirdsapziņa nekad nesaka, kā rīkoties (pat sokratisks *daimōn* – dievišķā balss – Sokratam tikai saka, ko *nedrīkst* darīt); Šekspīra vārdiem runājot, „tā liek visādus šķēršļus ceļā“. Cilvēkam no tās baidīties liek jausma, ka klāt ir liecinieks – tāds, kas viņu sagaida vienīgi tad, ja un kad viņš pārnāk mājās. Slepkava „Ričardā III“ par sirdsapziņu saka: „Katrš, kas grib dzīvot labi, palaižas pats uz sevi un dzīvo bez apziņas.“ Tas izdodas itin viegli, jo nekas sevišķs nav jādara: ir tikai jāuzmanās nekad neuzsākt mēmo vienatnes dialogu, ko saucam par domāšanu, nekad neatgriezties mājās un

nenodoties lietu analizēšanai. Šis nav ļaunuma vai labestības jautājums, šis nav arī saprāta vai muļķības jautājums. Cilvēku, kam tāda mēma saruna (kurā analizējam to, ko sakām un darām) nav pazīstama, nekas neatturēs būt pretrunā ar sevi, un tātad viņš nedz kādreiz gribēs, nedz spēs izskaidroties par to, ko saka un dara; nekas viņu neatturēs arī no nozieguma, jo viņš varēs paļauties uz to, ka pēc brīža viss būs aizmirsies. Slikti cilvēki – par spīti Aristotelim – nav „pilni ar pašpārmētiem“.

Domāšana (nespecializētā, ar izziņu nesaistītā izpratnē – kā dabiska dzīves vajadzība, apziņā dotās dažādības aktivēšana) ir nevis mazākuma prerogativa, bet gan spēja, kas vienmēr piemīt katram cilvēkam; gluži tāpat nespēja domāt ir nevis trūkums, kas piemīt vairākumam, kam daba liegusi prāta spēku, bet gan stāvoklis, kādā vienmēr var nonākt katrs cilvēks – arī eksakto un humanitāro nozaru zinātnieki un citi garīga darba darītāji. Vairīties no šās sarunas ar sevi, kuras iespējamību un svarīgumu pirmais atklāja Sokrats, – tas var gadīties ar ikvienu. Domāšana ir dzīves pavadone un dematerializēta dzīvības kvintesence; tā kā dzīve ir process, tad dzīvības kvintesence meklējama tikai pašā domāšanas norisē, nevis kādos taustāmos rezultātos vai konkrētās domās. Ir jau iespējams dzīvot arī bez domāšanas, taču dzīves būtība tādai dzīvei paliek neattīstījusies un tātad tā dzīvot ne tikai nav jēgas – tā dzīvot nozīmē arī nebūt pilnīgi dzīvam. Cilvēki, kas nedomā, ir kā mēnessērdzīgie.

Sirdsapziņa, kas „pilda cilvēku ar šķēršļiem“, domātājam ego un tā pieredzējumiem ir tikai blakusefekts. Lai arī kādus domu gājienu izdomājas domātājs ego, patībai, kas mēs visi esam, jāsargās darīt ko tādu, kas „diviem vienā“ liegtu būt draugiem un dzīvot saskaņā. Tieši to Spinoza apzīmēja ar terminu *pašapmierinātība* (*acquiescentia in seipso*): „Pašapmierinātība [iekšējs miers, nesatraucamība] var rasties no p r ā t a, un tikai tā pašapmierinātība, kas radusies no p r ā t a, ir augstākā, kāda vien var būt.“¹⁴¹ Tās kritērijs būs nevis parastie likumi, ko atzīst vairākums un par ko vienojusies sabiedrība, bet gan tas, vai spēšu ar sevi sadzīvot, kad būs pieņācis laiks pārdomāt savus darbus un vārdus. Sirdsapziņa – tas ir jau iepriekš jāust, ko vaicās puisis, kas tevi sagaidīs, ja un kad tu pārnāksi mājās.

Domātājam pašam šis ētiskais blakusefekts ir kas otršķirīgs. Domāšana kā domāšana sabiedrībai dara maz laba, daudz mazāk nekā zinātkāre, kas

¹⁴¹ Benedictus (Baruch) Spinoza. *Ethica*. IV, 52; III, 25. [Latviski citēts pēc izdevuma Benedikts Spinoza. *Ētika* / Tulk. Brigita Cirule. R., 1998. 284. lpp.]

domāšanu izmanto citu mērķu sasniegšanai. Nekādus vērtību kritērijus tā nerada; arī to, kas ir „labais“, tā reizi par visām reizēm nenoskaidros; rīcības normas, kas sabiedrībā pieņemtas, tā nevis stiprina, bet pat grauj. Un, ja vien nerodas pavisam ārkārtēji apstākļi, tai arī nav nekādas politiskas nozīmes. Apsvērums „Kamēr esmu dzīvs, jāspēj sadzīvot ar sevi“ politiskajā dzīvē figurē vienīgi „robežsituācijās“.

Terminu *robežsituācijas* radījis Jaspers, lai ar to apzīmētu vispārējo, nemainīgo cilvēka stāvokli – „to, ka man nav iespējams dzīvot bez ciniņiem un ciešanām, to, ka man nav iespējams izvairīties no vainas apziņas, un to, ka man jāmirst“; Jaspersam tāds termins bija vajadzīgs, lai izteiktu atziņu, ka mēs izjūtam „kaut ko imanentu, kas jau norāda uz transcēdenci“ un kas, ja tam atbildam, „*pārtop par to eksistenci, kura mēs potenciāli esam*“.¹⁴² Uzticību šim terminam Jaspersa darbos ne tik daudz iedvēš konkrētas izjūtas, cik kāds vienkāršs fakts: proti, cilvēka mūžs, kura robežas nosprauž piedzimšana un nāve, jau pats par sevi ir robežnotikums, jo cilvēka pasaulīgā eksistence viņu vienmēr spiež rēķināties ar tādu pagātņi, kurā viņa vēl nebija, un tādu nākotni, kurā viņa vairs nebūs. Būtiskākais šeit ir tas, ka vienmēr, kad cilvēks domās pārkāpj sava mūža robežas un sāk reflektēt par pirmsmūža pagātņi, to izvērtējot, un pēcmūža nākotņi, tajā projicējot savu gribu, domāšana vairs nav politiski maznozīmīga darbība. Politiskās kataklizmās tādas refleksijas ir neizbēgamas.

Kad ikviens, sabiedrības stihijā ierauts, nedomādams dara to, ko dara visi citi, un tic tam, kam tic visi citi, tad cilvēkiem, kuri domā, viņu izslēgtība pārstāj būt slēptuve, jo viņu nepievienošanās duras acīs un tādējādi kļūst par noteiktu rīcību. Tādās ārkārtējās reizēs izrādās, ka domāšanai kā attīrītājai (sokratiskajai vecmātei, kas no neizanalizētiem viedokļiem – vērtību kritērijiem, mācībām, teorijām un pat pārliecībām – atvedina tādus apslēptus secinājumus, kuri šos viedokļus sagrauj) ir politiska jēga. Proti, tāda viedokļu sagraušana atver slūžas citam prāta gaņģim – spriestspējai, ko nereti diezgan pamatoti uzskata par vispolitiskāko no cilvēka garīgajām spējām. Tieši šis prāta gaņģis dod tādus vērtējošus spriedumus par *atsevišķām lietām*, kas nav pakārtoti vispārīgām kārtulām – tām, ko iespējams mācīt un mācīties, līdz tās kļūst par paradumiem, kurus var aizstāt ar citiem paradumiem un kārtulām.

¹⁴² Karl Jaspers. *Philosophy* (1932) / Trans. E. B. Ashton. Chicago; London, 1970. Vol. 2. P. 178–179.

Kanta izgaismotā spēja vērtējoši spriest par atsevišķām lietām – spēja pateikt „Tas ir netikumīgi“, „Tas ir skaisti“ un tamlīdzīgi – nav tas pats, kas spēja domāt. Domāšana pievēršas neredzamām lietām, nodarbojas ar neklātēju lietu tēliem; vērtējošā spriešana vienmēr pievēršas atsevišķām lietām, tādām lietām, kas ir tuvu. Taču tās abas ir savstarpēji saistītas, tāpat kā apziņa ar sirdsapziņu. Domāšana – šie mēmā dialoga divi vienā – aktīvē mūsu identitātē esošo dažādību, kas dota apziņā, un tādējādi kā savu blakusproduktu rada sirdsapziņu, turpretī vērtējošā spriešana (arī tā, starp citu, ir domāšanas atraisīta) aktīvē domāšanu pašu, liek tai izpausties parādību pasaulē, kur cilvēks nekad nav viens un allaž ir pārāk aizņemts, lai spētu domāt. Domāšanas vēja izpausme ir nevis zināšanas, bet gan spēja atšķirt tikumīgo no netikumīgā, skaisto no neglītā. Retajās reizēs, kad uz spēles likts viss, šī spēja var pat paglābt no katastrofām, vismaz paša dzīvē.

19. TANTÔT JE PENSE ET TANTÔT JE SUIS (P. VALERĪ): NEKURIENE

Tuvodamās šo pārsapriedumu beigām, ceru, ka neviens lasītājs negaida kopsavilkumu, kurā būtu salikti visi punkti uz *ī*. Manuprāt, mēģinājums kaut ko tādu radīt būtu klajā pretrunā ar šajā grāmatā rakstīto. Ja domāšana ir tāda darbība, kura ir mērķis pati sev, un ja vienīgā tās raksturošanai piemērotā metafora – no mūsu dienišķajiem izjutumiem smelta – ir sajūta, ka esam dzīvi, tad jāsecina, ka jebkuri jautājumi par domāšanas mērķi vai nolūku ir tikpat neatbildami kā jautājumi par dzīves mērķi vai nolūku. Jautājumu „Kur mēs esam, kad domājam?“ mūsu analīzes beigām esmu atstājusi nevis tāpēc, ka atbilde varētu balstīt jebkuru secinājumu, bet gan tikai tāpēc, ka pašam jautājumam un tā izraisītajiem pārsapriedumiem jēga iespējama vienīgi kopsakarā ar visu šo pieeju. Tā kā tas, ko teikšu tālāk, daudzējādā ziņā būs balstīts uz manām iepriekšējām refleksijām, tad šeit es tās īsi rezumēšu; droši vien rezumējumi liksies pārāk pašpārliecināti, taču es nepavisam nevēlos, lai tos uzskatītu par neapšaubāmām doktrīnām.

✓ Pirmkārt, domāšana vienmēr ir ārpus parastās kārtības: tā aptur jebkādu dienišķu nodarbošanos, un jebkāda dienišķa nodarbošanās aptur domāšanu. Varbūt joprojām spilgtākais piemērs ir sengrieķu nostāstos aprakstītais Sokrata paradums dažkārt pēkšņi „nogrīmt pārdomās“, pilnīgi aizmirstot apkārtējos, „apstājoties un paliekot stāvam, kur pagadās“ un neatsaucoties uz aicinājumiem atsākt pirms tam darīto.¹ Ksenofonts stāsta, ka reiz kara nometnē Sokrats, dziļas domas domādams (kā teiktu mēs), pilnīgi nekustīgi nosēdējis veselu diennakti.

¹ P l a t o n s. Dzīres. 174–175. [Latviski citēts pēc izdevuma P l a t o n s. *Menons*; *Dzīres* / Tulk. Gustavs Lukstiņš. R., 1980. 63., 64. lpp.]

Otrkārt, tas, ko pieredz domātājs ego, izpaužas daudzveidīgi: no tā pieredzējumu izpausmēm minami metafiziskie maldi, piemēram, divu pasaļu teorija, bet vēl interesantāk, ka šo izpausmju vidū ir gan neteoretiskais priekšstats, ka domāšana ir miršanas paveids, gan gluži pretējais priekšstats, ka domāšanas laikā mēs piederam pie citas, noumenālas pasaules, kas mums nojaušama arī tad, kad te-un-tagad pasaulē ir tumsa, gan Aristoteļa definējums, ka *bios theōrētikos* ir *bios xenikos* 'svešinieka dzīve'. Tie paši pieredzējumi atspoguļojas dekartiskajās šaubās par pasaules reālumu, Pola Valerī izteikumā „Brīžiem es domāju, brīžiem esmu“ (it kā domāt un reāli pastāvēt būtu pretmeti) un Merlo-Pontī vārdos „Īsteni vienatnē esam tikai tad, ja paši to nezinām; tieši šī nezināšana ir mūsu [t. i., filozofu] vienatne“². Tik tiešām: lai arī ko domātājs ego kādreiz sasniegtu, līdz realitātei kā realitātei nokļūt vai sevi pārliecināt, ka reāli kaut kas pastāv un ka dzīve, cilvēka dzīve, ir kas vairāk nekā sapnis, tam nekad neizdosies. (Aizdomas, ka dzīve ir tikai sapnis, neapšaubāmi pieder pie Āzijas filozofijas raksturīgākajām iezīmēm; daudz piemēru rodams indiešu filozofijā. Pievērsīšos īsam un tāpēc efektīgam piemēram no Ķīnas. Tas ir nostāsts par filozofu Džuandzi, daoisma (t. i., antikofūcisma) pārstāvi. Stāsta, ka Džuandzi „reiz sapņojis, ka viņš ir taurenis, kas lidinās un laidelējas laimīgi apmierināts ar sevi un dara visu, ko vien viņam iegribas. Tobrīd viņš neesot zinājis, ka īstenībā ir Džuandzi. Pēkšņi viņš pamodies – kā tautāms un nepārprotams Džuandzi. Tomēr viņš neesot zinājis, vai īstenībā viņš ir Džuandzi, kas sapņojis, ka ir taurenis, vai arī taurenis, kas tagad sapņo, ka ir Džuandzi. Nevarētu būt, ka Džuandzi *ne ar ko* neatšķiras no taureņa!“³

To, cik spēcīgi izpaužas domātāja ego pieredzējumi, apliecina arī tas, cik viegli domas un realitātes pretstats apvēršams otrādi – tā, ka vienīgi doma šķiet kas reāls, turpretī viss, kas gluži vienkārši ir, šķiet tik īslaicīgs, it kā nemaz nebūtu: „Par ko *domā*, tas ir; kas *ir*, tas *ir* vienīgi tik, cik par to domā“ (*Was gedacht ist, ist; und was ist, ist nur, insofern es Gedanke ist*)⁴. Taču ir kāds apstāklis, kas visu noliek savās vietās: jebkādas tamlīdzīgas šaubas izzūd, tiklīdz pasaules un līdzcilvēku iejaukšanās pārtrauc domātāja vienatnību un divus vienā – iekšējo divējību – atkal pārvērš par Vienu.

² Merleau-Ponty. *The Philosopher and His Shadow // Signs*. P. 174.

³ Citēts pēc raksta Sebastian de Grazia. *About Chuang Tzu // Dalhousie Review*. 1974, Summer.

⁴ Georg W. F. Hegel. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. 465n.

Tātad priekšstats, ka viss esošais varētu būt tikai sapnis, ir vai nu domātāja ego pieredzējumos dzimis murgs, vai arī mierinoša iedoma, pie kuras cilvēks tveras, kad nevis viņš izslēdzies no pasaules, bet gan pasaule izslēgusies no viņa un kļuvusi nereāla.

✓ Treškārt, šo domāšanas akta divainību cēlonis ir jebkurai prāta darbībai raksturīgā izslēgtība. Domāšana vienmēr pievēršas lietām, kuru nav klāt; no tā, kas ir klāt un tuvu, tā izslēdzas. Tas gan, protams, nepierāda, ka pastāv vēl kāda pasaule – cita nekā tā, pie kuras piederam ikdienas dzīvē; taču tas nozīmē, ka realitāte un eksistence, kas aptveramas tikai laika un telpas jēdzienos, domātājam ego uz kādu brīdi var pazust, zaudēt savu svarīgumu un kopā ar to arī jēgu. Domāšanas akta laikā jēgu iemanto destilāti – lietu atjutekliskošanas produkti; tādi destilāti nav tikai abstrakti jēdzieni vien, un kādreiz tos dēvēja par būtībām.

Būtībām nav atrašanās vietas. Domāšana, tās tverdama, atstāj atsevišķo lietu pasauli un dodas meklēt ko tādu, kam piemistu vispārīga *jēga*, lai arī varbūt ne vispārējs patiesums. Domāšana vienmēr „vispārīna” – no atsevišķām lietām (ko, izmantojot atjutekliskošanu, sapako, lai ar tām būtu iespējams veikli rīkoties) izdestilē jebkuru jēgu, kāda tajās rodama. Vispārīnājums piemīt jebkurai domai – arī tādai, kas postulē, ka atsevišķajām lietām vienmēr un visur ir pirmtiesības. Citiem vārdiem sakot, „būtiskais” ir tas, kas ir spēkā visur, un šī „visurīene”, kas domai dāvā savu īpatnējo svaru, telpiskajā aspektā ir „nekurīene”. Domātājs ego, klejodams starp universālījām, starp neredzamām būtībām, stingri runājot, nekur neatrodas; tēlaini izsakoties, tam nav savas mājvietas, un varbūt ar to izskaidrojams, kāpēc filozofu vidū jau sirmā senatnē valdīja kosmopolitisks gars.

To, ka tāda bezpajumtība ir dabisks domāšanas akta nosacījums, no izcilajiem domātājiem, cik man zināms, pavisam skaidri apzinājās vienīgi Aristotelis – varbūt tieši tāpēc, ka viņš lieliski saprata un arī mācēja nepārprotami izskaidrot, ar ko rīkošanās atšķiras no domāšanas (politisko dzīvesveidu viņš uz šā pamata krasi nošķīra no filozofiskā); izdarījis vajadzīgos secinājumus, Aristotelis nebija ar mieru dalīties liktenī ar Sokratu un pasargāja atēniešus „no vēl viena nozieguma pret filozofiju”. Kad viņu apsūdzēja necieņā pret dieviem, viņš Atēnas atstāja un „apmetās Halkidā, vienā no Maķedonijas ietekmes citadelēm”⁵. Savā agrīnajā darbā „*Protreptikos*”, kas antikajos laikos bija plaši pazīstams, bet līdz mūsu dienām ir saglabājies tikai fragmentos, bezpajumtību viņš atzina par vienu

⁵ William David Ross. *Aristotle*. P. 14.

no filozofa dzīves lielajām priekšrocībām. Šajā darbā viņš slavēja *bios theōrētikos*, jo, lai to piekoptu, neesot vajadzīgi „ne darbariki, ne īpašas vietas, kur to darīt; kur vien uz zemes kāds nodosies domāšanai, visur viņš sasniegs patiesību, it kā tā būtu tepat“. Filozofi šo „nekurieni“ mīlot, it kā tā būtu kāda zeme (*philochōrein*), un saldme, kas piemītot pašai domāšanai vai filozofēšanai, viņus vilinot pamest visas citas nodarbes, lai piekoptu *scholazein* (mēs sacītu – lai neko nedarītu).⁶ Šī svētlaimīgā neatkarība esot izskaidrojama ar to, ka filozofija (izziņa, *kata logon*) pievēršas atsevišķām lietām, tādām lietām, kas dotas maņām, bet gan universālīgām (*kath' holū*), lietām, kam nav atrašanās vietas.⁷ Liela kļūda būtu universālības meklēt politiskās prakses sfērā, jo tā allaž saistīta ar atsevišķām lietām; šeit „vispārēji“, vienlīdz uz visu attiecināmi spriedumi uzreiz izvirst par tukšiem vispārīnājumiem. Rīcība operē ar atsevišķām lietām, un ētikā vai politikā ir spēkā tikai daļēji spriedumi.⁸

Citiem vārdiem sakot, pilnīgi iespējams, ka mūsu jautājums „Kur atrodas domātājs ego?“ ir nepareizs un nepiemērots. No dienīškās parādību pasaules viedokļa raugoties, domātāja ego visurieni (pie sevis tas atsauc jebkuru lietu, ko vēlas, lai arī cik tālu laikā vai telpā tā atrastos, jo doma attālumus pārvar ātrāk par gaismu) ir *nekuriene*. Šī nekuriene nekādā ziņā nav identiska divkāršajai nekurienei, no kuras pēkšņi parādāmie piedzimdami un kurā gandrīz tikpat pēkšņi izzūdami nomirdami, tāpēc to varētu iedomāties tikai kā Tukšumu. Absolūtais tukšums var būt robeža, līdz kurai sniedzas mūsu priekšstati; to iedomāties vēl var, bet par to domāt vairs nav iespējams. Ja tur absolūti nekā nav, tad tur, protams, nav arī nekā, par ko domāt. Fakts, ka mums ir tādi limitejoši robežjēdzieni, kas domāšanu iekļauj nepārvaramos mūros (tāds pats ir arī absolūta sākuma vai absolūtu beigu jēdziens), liecina tikai to, ka mēs tiešām esam *ierobežotas* būtnes. Pieņēmums, ka pēc šiem ierobežojumiem var „kartē“ iezīmēt, kurā vietā meklējams domātājs ego, būtu tikai vēl viens divu pasauļu teorijas variants. Cilvēka ierobežotība, kas ir neatceļams fakts, jo gan pagātnē, gan nākotnē bezgalīgajā laikā viņa paša mūžam atmērīts tikai īss nogrieznis, konstituē jebkuras prāta darbības infrastruktūru; tā izpaužas kā vienīgā

⁶ Aristoteles. *Protreptikos* / Hrsg. Ingemar Düring. B56.

⁷ Aristotelis. *Fizika*. VI, viii, 189a5.

⁸ Aristotle. *Nicomachean Ethics*. 1141b24–1142a30. – Salīdz. ar 1147a1–10. [Latviski: Aristotelis. *Nikomaha ētika* / Tulk. Ināra Ķemere. R., 1985. 128.–130., 141. lpp.]

realitāte, kuru domāšana kā domāšana apzinās brīžos, kad domātājs ego izslēdzies no parādību pasaules un zaudējis *sensus communis* sniegto realitātes sajūtu, pēc kā mēs orientējamies šajā pasaulē.

Citiem vārdiem sakot, ja realitātes sajūtu pilnīgi nosacītu mūsu telpiskā eksistence, Pola Valeri izteikums, ka brīžos, kad domājam, mūsu *nav*, būtu pareizs. Domāšanas visurieni tiešām ir telpiska nekuriene. Taču mēs esam ne vien telpā, bet arī laikā: mēs atminamies, atkal un atkal no „atmiņas vēdera“ (Augustīns) atgūstam ko tādu, kā vairs nav klāt, mēs iepriekš paredzam un gribēšanas modā plānojam ko tādu, kā vēl vispār nav. Varbūt nepareizs mūsu jautājums „Kur mēs esam, kad domājam?“ bija tāpēc, ka, vaicādami pēc šās darbības *topos*, orientējamies vienīgi uz telpisko – it kā būtu piemirsuši Kanta slaveno atskārtumu, ka „laiks nav nekas cits kā iekšējās maņas, t. i., mūsu pašu un mūsu iekšējā stāvokļa uzskatīšanas, forma“. Kantam tas nozīmēja, ka laikam nav nekāda sakara ar parādībām kā parādībām (tas „nepieder ne pie veidola, ne stāvokļa“, kas doti mūsu maņām), jo laiks ar parādībām ir saistīts tikai tik, cik tās ietekmē mūsu „iekšējo stāvokli“, kurā laiks nosaka „tēlu savstarpējo sakaru“.⁹ Šie tēli, ar ko mēs fenomeniski neklātēju padarām klātēju, protams, ir domu lietas, t. i., tādi jutekliskie uztvērumi vai priekšstati, kas ir dematerializēti – izgājuši operāciju, ar kuras palīdzību prāts savus objektus preparē un „vispārinot“ tiem atņem arī telpiskās ipašības.

Laiks nosaka šo tēlu savstarpējā sakara veidu, liekot tiem kārtoties virknēs, ko parasti dēvējam par domu pavedieniem. Jebkura domāšana ir diskursīva, un, ciktāl tā veido domu pavedienus, tā pēc analogijas varētu attēlot kā „taisni, kas tiecas uz bezgalību“ – atbilstoši tam, kā parasti iztēlojamies laika secīgumu. Taču, lai tādu domāšanas taisni radītu, *nekārtotais* juteklisko uztvērumu klāsts mums jāpārvērš *secīgā* nedzirdamu vārdu virknē (vienīgajā vidē, kurā iespējams domāt), un tātad sākotnējos uztvērumus mēs ne tikai atjutekliskojam, bet arī attelpiskojam.

⁹ Imanuelis Kants. Tirā prāta kritika. B49, B50.

20. PLAISA STARP PAGĀTNI UN NĀKOTNI: NUNC STANS

Cerībā noskaidrot, kur domātājs ego atrodas laikā un vai tā neizsikstošo darbību vispār iespējams raksturot kopsakarā ar laiku, pievērsīšos kādai Kafkas alegorijai, kas, manuprāt, risina tieši šo jautājumu. Alegorija ietverta aforismu krājumā „VIŅŠ”¹⁰.

„Viņam ir divi pretinieki. Viens spiež no aizmugures, no viņa sākotnes, otrs aizšķērsu ceļu uz priekšu. Viņš cīnās ar abiem. Varētu teikt, ka pirmais viņu atbalsta cīņā pret otro, jo cenšas viņu pagrūst uz priekšu, un savukārt otrais atbalsta cīņā pret pirmo, jo spiež atpakaļ. Tomēr tā tas ir tikai teorētiski. Ir taču ne vien abi pretinieki, bet arī viņš pats – un vai viņa nodomus kāds var zināt? Viens gan ir skaidrs: viņš sapņo, ka nāks izdevīgs brīdis (jāpiebilst, tur būs vajadzīga tik tumša nakts, kādas vēl nav bijis), kad viņš no cīņas līnijas nemanīti izrausies un savas cīnītāja pieredzes dēļ tiks iecelts tiesāt abu pretinieku savstarpējo cīniņu.”

Manuprāt, šī alegorija apraksta, kā domātājs ego izjūt laiku. Tā poētiski analizē mūsu „iekšējo stāvokli” attiecībā uz laiku, ko sākam apzināties, kad esam izslēgušies no parādībām un atklājam, ka prāta darbība raksturīgā veidā tver sevi pašu: *cogito me cogitare, volo me velle* (domāju sevi domājam, gribu sevi gribam) un tā tālāk. Iekšēji laiku izjūtam, kad mūsu uzmanība nav pilnīgi koncentrējusies uz neklātējām neredzamām lietām, par kurām domājam, un kaut nedaudz pievērsas arī pašai prāta darbībai; tad pagātne un nākotne ir vienlīdz klātējas, jo maņām tās ir vienlīdz neklātējas. Tādējādi telpiskā metafora pagātnes vairsnebijumu pārvērš par ko tādu, kas mums atrodas *aiz muguras*, bet nākotnes vēlnebijumu – par ko tādu, kas mums no priekšas *tuvojas* (vācu *Zukunft* ‘nākotne’, tāpat kā attiecīgais franču vārds *avenir*, burtiski nozīmē ‘tas, kas nāk pretī’). Kafkas darbā šo situāciju modelē kaujas lauks, kur notiek pagātnes un nākotnes spēku sadursme. Vieniem un otriem pa vidu atrodas cilvēks, ko Kafka sauc „viņš”; lai noturētos savās pozīcijās, „Viņam” jācīnās ar abiem spēkiem. Šie spēki

¹⁰ Franz Kafka. *Gesammelte Schriften*. New York, 1946. Bd. V. S. 287. – Angliski citēts pēc izdevuma Franz Kafka. *The Great Wall of China* / Trans. Willa and Edwin Muir. New York, 1946. P. 276–277.

ir „Viņa“ pretinieki; tie nav parasti pretmeti, un, ja vidū nestāvētu nepiekāpīgais „Viņš“, diez vai tie uzsāktu savstarpēju cīniņu; starp citu, ja tāds antagonisms to starpā nezin kāpēc būtu valdījis un tie tiešām būtu cīnījušies arī bez „Viņa“, tie viens otru jau sen būtu neitralizējuši un iznīcinājuši, jo abi taču ir vienlīdz spēcīgi.

Citiem vārdiem sakot, laika kontinuums – nepārtrauktā un mūžīgā mainība – ir sadalīts trijos laikos – pagātnē, tagadnē un nākotnē. Pagātnes un nākotnes antagonismu rada (t. i., pagātni un nākotni par vairsnebijumu un vēlnebijumu pārvērš) tikai cilvēka klātbūtne: cilvēkam pašam ir sava „sākotne“, viņa piedzimšana, un savas beigas, viņa nāve, un jebkurā brīdī viņš atrodas starp sākumu un beigām; šo laikstarpu sauc par tagadni. Tieši cilvēka un viņa nemūžīgā mūža iestarpinātība nepārtraukto tīrās mainības plūdumu (to varam iedomāties gan kā taisnvirziena kustību, gan kā riņķojumu, taču ne absolūtu sākumu, ne absolūtas beigas iedomāties nespējam) pārvērš laikā, kādu mēs pazīstam.

Lai arī kāds laika jēdziens mums katram būtu izveidojies, Kafkas alegorija, kurā divi laiki, pagātne un nākotne, traktēti kā antagoniski spēki, kas triecās pret Pašreizējo mirkli, mūsu ausij skan ļoti neparasti. Kafkas valodas ārkārtīgais skopums – tas, ka vēstījuma reālistiskuma labad atmesta jebkāda faktiskā realitāte, kas būtu varējusi rosināt domu pasauli, – alegorijai liek izklausīties vēl divvaināk, nekā būtu vajadzējis, lai izteiktu tajā pausto domu. Tādēļ es izmantošu tai apbrīnojami radniecīgu Ničes leģendu, kas sarakstīta alegoriski piesātinātajā „Tā runāja Zaratustra“ stilā. Tā ir daudz saprotamāka, jo, kā norāda tās nosaukums, tā gluži vienkārši ir „vīzija“ vai „mikla“¹¹. Alegorija sākas ar to, ka Zaratustra nonāk pie kādas vārtu arkas. Kā jau visām vārtu arkām, tai ir gan ieeja, gan izeja, proti, to var uzskatīt par divu ceļu sastapšanās vietu.

Šeit sastopas divas takas; ne vienu, ne otru līdz galam neviens vēl nav nogājis. Viena garā taka stiepjas atpakaļ un izgaist mūžībā. Otrā garā taka stiepjas uz priekšu – citā mūžībā. Abas viena otru noliedz, abas viena ar otru atklāti konfliktē un te šajos vārtos sastopas. Arkas augšā iekalts vārtu nosaukums: „Pašreizējais mirklis“ [„*Augenblick*“].. Jūs tikai paverieties šajā vārtu Pašreizējā mirklī! Gara un mūžīga taka no tā ved *atpakaļ*, mums aiz muguras atrodas viena mūžība [bet otra taka ved uz priekšu – mūžīgā nākotnē].

¹¹ Friedrich Nietzsche. On the Vision and the Riddle. Sect. 2 // *Thus Spoke Zarathustra*. Pt. III.

Heidegers, darbā „Niče“¹² šo fragmentu interpretēdams, konstatē, ka tāds var būt tikai vārtos stāvētāja, nevis skatītāja redzējums. Proti, skatītājam laiks iet tā, kā esam raduši par to domāt: pašreizējie mirkli virknējas cits aiz cita, lietas ir cita citas pēcteces. Nekāda sastapšanās vieta nav atrodama; ir tikai viens ceļš vai taka, nevis divi. „Sadursme rādās tikai tam, kas *pats ir* tagadējais mirklis.. Ikvienš, kas stāv Pašreizējā mirklī, grozās abos virzienos: viņam Pagātne un Nākotne atsitas *viena pret otru*. Teikto resumēdams kopsakarā ar Ničes mācību par mūžīgo atgriešanos, Heidegers saka: „Mūžīgās atgriešanās doktrīnas īstenais saturs ir tāds, ka Pašreizējā mirklī *ir* Mūžība un ka Mirklis ir nevis tukšais Pašreizējais mirklis, kādu to izjūt skatītājs, bet gan Pagātnes un Nākotnes sadursme.“ (To pašu domu pauž Bleiks: „Neizlaid Bezgalību no savām plaukstām / Un savu mirkļu Mūžību nemētā“.)

Atgriežoties pie Kafkas, būtu jāatceras, ka visos šajos piemēros paustas nevis doktrīnas vai teorijas, bet gan domas, kas saistītas ar domātāja ego izjūtām. Laiku tiecoties redzēt kā nepārtraukti plūstošu mūžīgu straumi, abos virzienos karojoša cilvēka iestarpināšana šķiet radām pārrāvumu, kas, abos virzienos aizstāvēts, izvērsas par plaisu – par tagadni, kura izjūtama kā cīnītāja kaujaslauks. Kafkam šis kaujas lauks metaforizē cilvēka mājvietu zemes virsū. Cilvēkam, katru atsevišķu mirkli iestarpinātam un iesprostotam starp *savu* pagātņi un *savu* nākotni, kas abas vērstas uz pastāvīgo viņa tagadnes radītāju, šis kaujas lauks metaforizē laikstarpu, pārvietojošos Pašreizējo mirkli, kurā viņš aizvada savu mūžu. Tagadne, ikdienas dzīvē tukšākais un mānīgākais laiks (kad es pasaku „tagad“, mirklis, uz kuru es ar to norādu, jau ir izzudis), nav nekas cits kā vairs neesošas pagātnes sadursme ar tuvojošos, bet vēl neesošu nākotni. Cilvēks dzīvo šajā laikstarpā, un tas, ko viņš sauc par tagadni, ir mūžu ilga cīņa pret pagātnes inerci, kura spārno ar cerībām un dzen uz priekšu, un pret bailēm par nākotni (tās vienīgais neapstrīdamais fakts ir nāve), kuras liek kavēties nostalgiskās atmiņās par vienīgo neapšaubāmo realitāti un dzen atpakaļ, preti „pagātnes mieram“.

Par to, ka šis laika konstrukts pilnīgi atšķiras no ikdienas laika gaitas, kur tagadne, pagātne un nākotne plūdeni seko cita citai un pats laiks ir izjūtams analogiski kalendārā ierakstītām nekustīgām skaitļu virknēm (tagadne ir šodiena, pagātne sākas ar vakardienu, bet nākotne – ar rītidienu), nebūtu pārāk jāuztraucas. Kaut kas līdzīgs jau ir arī ikdienas dzīvē: ciktāl tagadne ir nekustīgais punkts, pēc kura orientējamies, lūkodamies

¹² Martin Heidegger. *Nietzsche*. Bd. I. S. 311 f.

atpakaļ vai uz priekšu, arī ikdienas dzīvē tagadne ir pagātnes un nākotnes ieskauda. Par to, ka mūžīgo tīrās mainības straumi iespējams uzlūkot kā pēcteciņu laika kontinuumu, jāpateicas nevis laikam, bet gan tam apstāklim, ka mēs paši pasaulē rikojamies un darbojamies pēcteciņi: vakar iesākto *mēs turpinām* un ceram pabeigt rītdien. Citiem vārdiem sakot, laika kontinuumā pamatā ir ikdienas dzīves kontinuitāte, un viss, ko darām ikdienas dzīvē, – pretēji domātāja ego darbībai, kas nekad nav atkarīga no apkārtējiem telpiskajiem apstākļiem, – vienmēr ir telpiski determinēts un nosacīts. Tieši tāpēc, ka ikdienas dzīve ir visnotaļ telpiska, par laiku ir iespējams ticami runāt telpas kategorijās un pagātni varam izjust kā kaut ko tādu, kas mums ir „aiz muguras“, bet nākotni – kā „priekšā“ esošu.

Kafkas alegorija par laiku attiecas nevis uz cilvēku viņa dienišķajās nodarbēs, bet gan vienīgi uz domātāju ego – ciktāl tas izslēdzies no visa, kas notiek ikdienas dzīvē. Plaša starp pagātni un nākotni atveras tikai refleksijā, kuras temats ir kaut kas neklātējs – tāds, kas vai nu jau izzudis, vai arī vēl nav parādījies. Refleksija tādas neklātējās „valstības“ padara prātam klātējās; tādā aspektā domāšanu var uzskatīt par cīņu pret pašu laiku. Tikai tāpēc, ka „Viņš“ domā un tāvad pašreiz nav ierauts parādību pasaules un ikdienas dzīves kontinuitātē, pagātne un nākotne izpaužas tīrā veidā un līdz ar to „Viņš“ var apzināties vairsnebijumu, kas dzen uz priekšu, un vēlnebijumu, kas dzen atpakaļ.

Protams, Kafka savu sakāmo ir izklāstījis metaforiskā valodā, viņa miniatūras tēli, kas smelti no ikdienas dzīves, jāuztver kā analogijas, bez kādām prāta fenomenus nemaz nav iespējams raksturot (to konstatējam jau iepriekš). Tas allaž rada interpretēšanas grūtības. Šoreiz īpašas grūtības sagādā tas, ka lasītājam jāapzinās, ka domātājs ego nav patība, kāda tā rādās pasaulē un pa to pārvietojas, un tas jāatskārst, atminoties savu biogrāfisko pagātni (it kā „Viņš“ būtu zudušā laika meklētājs – *à la recherche du temps perdu*) vai arī plānojot savu nākotni. Tieši tāpēc, ka domātājam ego nav nekāda noteikta vecuma un tas nekur neatrodas, pagātne un nākotne tam var izpausties tīrā veidā, it kā atslogota no konkrētā satura un atrīvota no visām telpas kategorijām. Kā savus divējus pretiniekus domātājs ego izjūt pašu laiku un laika jēdzienā ietverto pastāvīgo mainību – nemitīgo kustību, kas jebkuru Būšanu pārvērš par Tapšanu, nevis ļauj tai *būt*, un tādējādi nepārtraukti novērš Būšanas *klātējību*. Tas laiku padara par domātāja ego lielāko ienaidnieku, jo, tā kā prāts ir iemiesots ķermenī un ķermeņa iekšējās kustības nav apturamas, laiks nepielūdzami un regulāri izjauc nekustīgo mieru un klusumu, kurā prāts darbojas, neko nedarīdams.

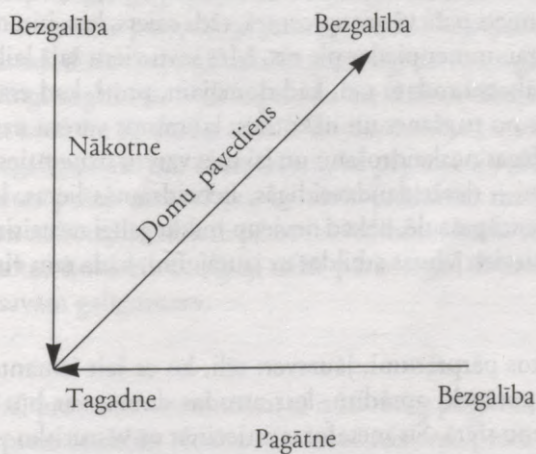
Tāda ir Kafkas alegorijas galīgā jēga, kas atklājas pēdējā teikumā, kur „Viņš“, būdams laika plaisā (stāvošā tagadnē jeb *nunc stans*), sapņo par izdevīgu brīdi, kad laika spēki būs izsīkuši un tas būs zaudējis modrību; tad pasaulē iestāsies miers – ne jau mūžīgs, tomēr pietiekami ilgs, lai „Viņš“ pagātu izrauties no kaujas līnijas un kļūt par tiesnesi, skatītāju un soģi ārpus dzīves spēles; tā kā nu „Viņš“ šajā spēlē vairs nebūs iesaistīts, viņam uzticēs iztiesāt, kāda jēga ir laika nogrieznim starp dzimšanu un nāvi.

Vai nav nojaušams, kas ir šis sapnis un kas šī neklātējā valstība? Tas ir sensenais Rietumu metafizikas (no Parmenida līdz Hēgelim) sapnis par pārlaicīgu valstību – par mūžīgu klātbūtni pilnīga miera un klusuma sfērā, kur nevalda nekādi cilvēku pulksteņi un kalendāri, – jeb, precīzi sakot, par domāšanas valstību. Vai nav arī nojaušams, kas ir šis „tiesneša postenis“, kura iekāršana ir sapņa rosinātāja? Tās ir Pītagora skatītāju vietas, ko ieņēmuši „paši labākie“ – tie, kas nepiedalās cīņā par slavu un mantu, ir nesavtīgi, neitrāli, nesatraukti, tikai pašā izrādē nodziļinājušies. Tieši viņi spēj izprast tās jēgu un novērtēt, kā spēlē aktieri.

Šķiet, ka, pārāk nenogrēkojoties pret Kafkas lielisko miniatūru, varētu spert soli tālāk. Kafkas metaforai kaut kā pietrūkst: no cīņas līnijas izraudamies, „Viņš“ vispār izraujas no šas pasaules un sāk to tiesāt no ārienes, kaut arī varbūt ne no augšas. Turklāt no tā, ka vienaldzīgo mūžīgās mainības straumi pārrauj cilvēka iestarpināšana, kas tai piešķir mērķi (par tās mērķi kļūst pats cilvēks – būtne, kura pret to cīnās), un no tā, ka tieši šis iestarpinājums vienaldzīgo laika plūdumu sadala posmā, kas ir cilvēkam aiz muguras (pagātnē), posmā, kas ir viņam priekšā (nākotnē), un viņā pašā (cīnīgajā tagadnē), izriet secinājums, ka cilvēka klātbūtne laika straumi noliec no jebkāda tās sākotnējā virziena vai (ja pieņem, ka laiks riņķo) pārtrauc tās pilnīgo neorientētību. Tāda novirze, šķiet, ir neizbēgama, jo laika straumē ir iestarpināts nevis pasīvs objekts, ko kā skaidriņu varētu mētāt pāri galvai bangojoši viļņi, bet gan cīnītājs, kas savu klātbūtni aktīvi aizstāv un tād kā „Viņa“ pretiniekus kvalificē spēkus, kuri citādi viņam būtu vienaldzīgi, – pagātni, pret ko viņam iespējams cīnīties ar nākotnes palīdzību, un nākotni, pret ko viņš cīnās ar pagātnes atbalstu.

Ja „Viņa“ nebūtu, pagātne no nākotnes ne ar ko neatšķirtos un pastāvētu tikai mūžīga mainība. Vai arī šie spēki frontāli sadurtos un viens otru iznīcinātu. Pateicoties cīnīgas klātbūtnes iestarpinātībai, tie sastopas nevis frontāli, bet gan leņķī, un tād par īsto attēlojumu būtu jāuzskata

tas, ko fiziķi dēvē par spēku paralelogramu. Tādam attēlojumam ir tā priekšrocība, ka domāšanas valstībai vairs nebūtu jāatrodas ārpus un virs pasaules un cilvēka laika; cīnītājs domāšanai nepieciešamo mieru un klusumu varētu sasniegt, neizraujoties no cīņas līnijas. „Viņš“ saprastu, ka viņa cīniņš nav bijis veltīgs, jo kaujas lauks pats top par valstību, kurā „Viņš“ spēka apsikuma brīžos var atpūsties. Citādi izsakoties, domātāja ego vieta laikā būtu laikstarpa, kas pagātnei šķir no nākotnes, – tagadne, noslēpumainais un netveramais pašreizējais mirklis, laika plaša, uz ko tomēr vērsti masīvākie laiki pagātne un nākotne, ciktāl ar šiem vārdiem apzīmē ko tādu, kā vairs *nav*, un ko tādu, kā vēl *nav*. Par to, ka šie laiki vispār *ir*, tiem, bez šaubām, jāpateicas cilvēkam, kas to vidū iestarpinājies un iedibinājis savu klātbūtni. Atļaujiet īsi izsekot tam, kādas konsekvences no koriģētā attēlojuma izriet.



Ideālā gadījumā abu spēku – paralelograma veidotāju – darbībai vajadzētu radīt vēl vienu spēku – rezultējošu diagonāli, kas sāktos punktā, kurā abi spēki sastopas un uz kuru tie iedarbojas. Diagonāle paliktu tajā pašā plaknē, kurā ir laika spēku dimensijas, tomēr kādā svarīgā aspektā atšķirtos no šiem spēkiem, kas to radījuši. Abiem antagoniskajiem spēkiem – gan pagātnes, gan nākotnes spēkam – ir neskaidra sākotne; raugoties no vidū iestarpinātās tagadnes viedokļa, viens nāk no bezgalīgas pagātnes, otrs – no bezgalīgas nākotnes. Taču, kaut arī tiem nav nekāds zināms sākums, beigas tiem ir pavisam noteiktas: tas ir punkts, kurā tie sastopas un saduras, – tagadne. Turpretī diagonālajam spēkam būtu noteikts sākums (tas sāktos

abu pārējo spēku sadurpunktā), toties beigu ziņā tas būtu bezgalīgs, jo to radītu divu tādu spēku kopdarbība, kuru sākums ir bezgalība. Šis diagonālais kopspekks, kura sākums nav zināms un kura virzienu nosaka pagātne un nākotne, bet kura vektors vērsts uz nenoteiktu galamērķi, it kā tas spētu sniegties līdz bezgalībai, man šķiet lieliska domātājdarbības metafora.

Ja Kafkas „Viņš” varētu pastaigāties pa šo diagonāli, turoties precīzi vienādā atstatumā no pagātnes un nākotnes spiedīgā spēka, tas, atšķirībā no alegorijā prasītā, netiektos pamest ciņas līniju, lai nostātos virs un ārpus cīņai. Proti, šī diagonāle gan ir vērsta uz kādu bezgalību, taču tā ir ierobežota, pagātnes spēks un nākotnes spēks to „iežogo” un tādējādi aizsargā pret tukšumu; tā paliek saistīta ar tagadni un sakņojas tagadnē, kas ir visnotaļ cilvēciska, lai gan pilnīgi īstenojas vienīgi domāšanas procesā un neilgst ilgāk par to. Tas ir Pašreizējā mirkļa miers laika žņaugos iespiestajā un laika bangu svaidītajā cilvēka eksistencē; savā ziņā (ja metaforu pārveidojam) tas ir miers pašā vētras epicentrā, tāds miers, kas, itin nemaz nelīdzinādamies vētrai, tomēr pieder pie tās. Mēs savu vietu šajā laika plaisā starp pagātņi un nākotņi rodām tad, kad domājam, proti, kad esam pietiekami attālinājušies no pagātnes un nākotnes, lai mums varētu uzticēt pagātnes un nākotnes jēgas noskaidrošanu un lai mēs varētu uzņemties „tiesneša” un arbitra posteni – tiesāt daudzveidīgās, nebeidzamās lietas, kas saistītas ar cilvēku eksistenci pasaulē, nekad nevienu miklu galīgi neatrisinot, taču vienmēr gādājot aizvien jaunas atbildes uz jautājumu, kāda tam visam ir jēga.

Lai nerastos pārpratumi, jāuzsver: tēli, ko es šeit izmantoju, lai metaforiski un hipotētiski aprādītu, kur atrodas doma, var būt spēkā vienīgi prāta fenomenu sfērā. Šīs metaforas attiecināt uz vēsturisko vai biogrāfisko laiku droši vien nav jēgas; tajos tādu plaisu nav. Plaisā starp pagātņi un nākotņi – bezlaicīgajā tagadnē – cilvēks (Kafkas „Viņš”, nevis „kāds”) pavisam īsti, konkrēti un reāli dzīvo vienīgi tik ilgi, kamēr domā, tātad tik ilgi, kamēr viņa nav (Pola Valerī vārdiem runājot).

Pirmo reizi par šo plaisu – kā par *nunc stans* jeb „stāvošu tagadni” – runāja jau viduslaiku filozofijā, kur *nunc aeternitatis* („mūžīgas tagadnes”) formā tā bija dievišķa mūžīguma modelis un metafora,¹³ un tomēr tā nav

¹³ Duns Scotus. *Opus Oxoniense*. I, dist. 40, q. 1, n. 3. – Citēts pēc izdevuma Walter Hoeres. *Der Wille als reine Vollkommenheit nach Duns Scotus*. München, 1962. S. 111, n. 72.

nekas vēsturisks; tā, šķiet, pastāv tikpat ilgi kā cilvēks zemes virsū. Citu metaforu izmantodami, mēs to saucam par gara sfēru, taču droši vien tā ir nevis sfēra, bet gan domāšanas iemīta taka – sikšs un neuzkrītošs pārļaicīgs celiņš, ko domāšana ieminusi laiktelpā, kas dota mirstīgajiem. Pa šo taku vijas domu pavedieni – atmiņas un paredzējumi; visu, ko tie skar, tie paglābj no vēsturiskā un biogrāfiskā laika gruvešiem. Atšķirībā no pasaules un no kultūras, kurās esam piedzimuši, šī sikā pārļaicīgā telpa pašā laika vidū nav ne atstājama mantojumā, ne tradīcijās nododama tālāk, kaut gan vairāk vai mazāk noslēpumaini uz to norāda ikviena izcila domu grāmata – tā, kā Hērakleīts sacījis par Delfu orākulū, kas izdaudzināts kā noslēpumains un neuzticams: „*ūte legei ūte kryptei alla sēmainei*“ („nevis ko saka un nedz arī ko slēpj, bet gan dod zīmes“).

Ik jaunai paaudzei, ik jaunai cilvēkbūtnei, kas sāk apzināties, ka ir iestarpināta starp bezgalīgu pagātņi un bezgalīgu nākotņi, šī domu taka no jauna jāatklāj un grūtos pūliņos no jauna jāiemēn. Iespējams (manuprāt, pat ļoti iespējams), dižie darbi tik apbrīnojami ilgi dzīvo un gadu tūkstošus relatīvi nemainīgi saglabājas tieši tāpēc, ka tie dzimst sikajā un neuzkrītošajā bezlaika takā, ko šo darbu autoru domas ieminušas starp bezgalīgu pagātņi un bezgalīgu nākotņi; te jāpieņem, ka pagātne un nākotne it kā ir vērstas, mērķētas pašas uz sevi (kā uz *savu* priekštecī un pēctecī, *savu* pagātņi un *savu* nākotņi), tādējādi pašas sev iedibinot kādu tagadņi – tādu kā bezlaika laiku, kurā cilvēki spēj radīt pārļaicīgus darbus, ar kuriem pacelties pāri savam galīgumam.

Šī bezlaicība, protams, nav mūžība; tā it kā rodas pagātnes un nākotnes sadursmē, turpretī mūžības jēdziens ir robežjēdziens, proti, par mūžību domāt nav iespējams, jo tai nav nekādu laika dimensiju. Laika dimensijā *nunc stans*, kas izjūtama domāšanā, abi neklātējie laiki – vairsnebijums un vēlnebijums – saplūst kopā un domāšanai kļūst klātēji. Tā ir Kanta „tīrā intelekta zeme“ (*Land des reinen Verstandes*), „sala, ko pati daba ieslēgusi negrozāmās robežās“ un ko apskauj „plašs un vētrains okeāns“, ikdienas dzīves jūra.¹⁴ Es gan nedomāju, ka tas būtu „patiesības lauks“, taču tā noteikti ir vienīgā joma, kurā visa dzīve un tās jēga (cilvēkam, mirstīgai būtnei, tā paliek neaptverama, *nemo ante mortem beatus esse dici potest*, jo, atšķirībā no visām citām lietām, kas pabeigtas sāk pavisam īstēni *būt*,

¹⁴ Imanuelis Kants. Tīrā prāta kritika. B294 f.

cilvēka eksistence pabeigta pārstāj *būt*) – viss šis neaptveramais veselums – var izpausties kā tīra kontinuitāte „Es esmu“, kā noturīga klātbūtne pasaules mūždien mainīgajā zūdībā. Tieši tāpēc, ka domātājs ego to izjūt, filozofiskajā prātošanā gandrīz par dogmu kļuvis princips, ka prioritāte jāierāda tagadnei – zūdīgākajam laikam parādību pasaulē.

Tagad, savas garās apceres beigās, vēlos pievērsties nevis manai „metodei“, nevis maniem „kritērijiem“ vai, vēl sliktāk, manām „vērtībām“ (tamlīdzīgos pārdošos apcerējumos autoram tas viss paliek žēlsirdīgi apslēpts, kaut arī lasītājam un klausītājam tas dažkārt ir vai, pareizāk sakot, *šķiet* skaidri redzams), bet gan kam tādām, kas, manuprāt, ir šā pētījuma pamatpremisa. Esmu runājusi par metafiziskiem „maldiem“, kuri, redzējām, dod iespēju svarīgos aspektos spriest par to, kas īsti ir šī neparastā ārkārtas darbība, ko saucam par domāšanu. Citiem vārdiem sakot, esmu nepārprotami pievienojusies tiem, kuri jau ilgāku laiku demontē metafiziku un arī filozofiju ar visām tās kategorijām – metafiziku un filozofiju, kādas bijušas pazīstamas kopš paša to sākuma Senajā Grieķijā. Tāda demontāža iespējama tikai tad, ja pieņem, ka tradīciju pavediens ir pārtrūcis un to sasiet nespēsim. Ja uz to raugāties vēsturiski, pārtrūkusi ir romiešu trīsvienība, ko gadu tūkstošiem veidoja reliģija, autoritatīvā vara un tradīcija. Pagātnei šās trīsvienības zudums nesagrauj, un arī šī demontāža nav nekas graujošs; tā tikai pēta, ko var secināt no kāda zaudējuma, kas ir noticis fakts un tātad jau pieder nevis pie „ideju vēstures“, bet gan pie mūsu politiskās vēstures, pie mūsu pasaules vēstures.

Zudusi ir pagātnes pēctecība. Pagātne šķita pārejam no paaudzes uz paaudzi, šajā procesā iemantojot pati savu sakarīgumu. Minētajai demontāžai ir sava noteikta metodika, bet šeit to esmu skārusi tikai garāmejojot. Tas, kas pēc šās operācijas paliek, tāpat ir pagātne, tikai nu tā ir *fragmentāra*, vairs nav droši novērtējama. Īsuma labad šajā sakarā citēšu dažas rindas, kur tas pateikts labāk un lakoniskāk, nekā es to spētu izdarīt:

Tur dzelmībā tēvam ir rimusi sirds,
 Jau vecajā kauli par koralliem kļūst,
 Un redzokļu tukšumos pērles jau mirdz.
 Bet dzelmībā tajā viņš nezūdīgs būs,
 Jo mainības jūra nu pāri tam plīv,
 Bet viņš top ik brīdi jo krāšņāks un dīvs.

(Šekspīrs „Vētra“, 1. cēliens, 2. aina)

Šeit esmu aplūkojusi tieši tādas „mainības jūras“ pārveidotus pagātnes fragmentus. Par to, ka tie vispār ir izmantojami, jāpateicas pārlaicīgajai takai, ko telpas un laika pasaulē iemin domāšana. Ja kādiem maniem klausītājiem vai lasītājiem gribētos izmēģināt, kā viņiem pašiem veiksies tādā demontāžā, viņi jābridina būt piesardzīgiem un nesagraut to, kas „krāšņs un dīvs“, neizpostīt „korallus“ un „pērles“, kas, iespējams, saglabājami tikai fragmentāri.

„Ūdenī iegremdē rokas,
Gremdē, līdz elkoņiem mērc;
Šai spogulī raugoties, iedomā,
Cik zaudētais bijis tev vērts.

Šļūdonis ārdurvīs klauvē,
Pagultē tuksnesis trīs.
Tik niecīga plaisa ir krūzē –
Uz viņsauli lielceļš tur īss.“

V. H. Odens¹⁵

To pašu var pateikt prozā: „Dažu grāmatu nepelnīti aizmirst, bet nevienu grāmatu nepelnīti neatminas.“¹⁶

21. POST SCRIPTUM

Šā darba otrajā sējumā pievērsīšos gribēšanai un vērtējošai spriešanai – abiem pārējiem prāta darbības veidiem. Raugoties tādā skatījumā, kādā nupat apcerējām laiku, arī šie divi prāta arodi nodarbojas ar ko neklātēju – ar ko tādu, kā vēl nav vai arī vairs nav; taču, pretēji domāšanai, kas operē ar nekad neredzamām lietām un allaž tiecas vispārināt, gribēšana un vērtējošā spriešana vienmēr operē ar atsevišķām lietām un šajā ziņā ir daudz tuvāk parādību pasaulei. Sakarā ar vēlēšanos nomierināt veselo saprātu, ko

¹⁵ W y s t a n H u g h A u d e n. *As I Walked Out One Evening // Collected Poems*. P. 115.

¹⁶ W y s t a n H u g h A u d e n. *The Dyer's Hand and Other Essays*. New York: Vintage Books, 1968.

visnotaļ aizskar p r ā t a vajadzība nodoties bezmērķīgai jēgas meklēšanai, rodas vilinājums šo vajadzību pamatot ar pieņēmumu, ka domāšana ir priekšdarbs, kas nepieciešams, lai sagatavotos lemt, kam jābūt nākotnē, un vērtēt to, kā vairs nav. Tā kā pagātne, būdama pagājusi, kļūst par vērtējošas spriešanas objektu, tad vērtējoša spriešana, pēc šā pieņēmuma, savukārt nebūtu nekas cits kā gatavošanās uz gribēšanu. Ciktāl cilvēks ir darbīga būtne, viņš uz lietām nenoliedzami raugās tieši tādā skatījumā, un noteiktās robežās tas ir pamatoti.

Tomēr cerības, ka ar tādiem argumentiem domāšanu izdosies aizstāvēt pret pārmetumiem, ka tā ir nepraktiska un nevajadzīga, nav piepildījušas. Lēmums, pie kura nonāk griba, nav izskaidrojams ne ar vēlmju mehāniku, ne ar ko tādu, ko pirms tam būtu izspriedis intelekts. Griba ir vai nu brīvas spontanitātes orgāns, kas pārrauj jebkuru rīcības cēlonības ķēdi, vai arī tikai un vienīgi ilūzija. Bergsons izteicies, ka gribas darbība attiecībā pret vēlmi no vienas puses un p r ā t u no otras puses ir „savdabīgs *coup d'état* [valsts apvērsums]“, un tas, protams, nozīmē, ka „brīvi akti ir izņēmums“: „kad vien gribam, brīvi varam atgriezties sevī, *taču tas, ka mēs gribam, atgadās reti*“¹⁷ (kursīvs mans. – *Aut.*). Citiem vārdiem sakot, gribēšanai nav iespējams pievērsties, neskarot brīvības problēmu.

Pret šo iekšējo liecību (Bergsona terminoloģijā – „nepastarpināto apziņas faktu“) domāju izturēties nopietni. Esmu vienis prāts ar vairākiem šās tematikas darbu autoriem, ka Senajā Grieķijā šo faktu vēl nezināja un dažādās ar to saistītās problēmas nepazīna, un tāpēc man jāatzīst, ka griba kaut kad tika „atklāta“, tās atklāšanu iespējams vēsturiski datēt un datēšana parādīs, ka tā atklāta reizē ar cilvēka „iekšējību“ kā īpašu mūsu dzīves sfēru. Īsi sakot, gribu es analizēšu vēsturiskā aspektā.

Izsekošu tam, kas pieredzēts sakarā ar šo paradoksālo un iekšēji pret-runīgo spēju (katra gribēšana ar imperatīviem uzrunā sevi, tāpēc rada savu pašas pretgribēšanu), un vispirms pievērsīšos apustuļa Pāvila agrīnajam atklājumam, ka griba ir bezspēcīga („nevis to, ko gribu, es daru, bet ko ienīstu, to es daru“¹⁸), pēc tam – viduslaiku atstātajām liecībām, sākot ar Augustīna atziņu, ka „savā starpā karo“ nevis gars ar miesu, bet gan prāts – kā griba – pats ar sevi, cilvēka „dziļākā patība“ pati ar sevi. Tad pievērsīšos jaunajiem laikiem, kuri, uzrodoties progresa jēdzienam, senso tagadnes

¹⁷ Henri Bergson. *Time and Free Will* (1910) / Trans. F. L. Pogson. New York: Evanston: Harper Torchbooks, 1960. P. 158, 167, 240.

¹⁸ Pāvila vēstule romiešiem. 7:15.

filozofisko primaritāti salīdzinājumā ar pārējiem laikiem nomainīja pret nākotnes primaritāti, jo nākotni pasludināja par spēku, kam, Hēgeļa vārdiem runājot, „Pašreizējais mirklis nespēj pretoties“, tā ka domāšana būtībā uzskatāma „par kaut kā nepastarpināti klātēja noliegumu“ (*in der Tat ist das Denken wesentlich die Negation eines unmittelbar Vorhandenen*).¹⁹ Jeb, citējot Šellingu: „Beidzamajā un augstākajā instancē nav cita Bijuma kā Griba“²⁰; šī pieceja savu beidzamo virsotni sasniedz un ar pašsakāvi vainagojas Ničes darbā „Varasgriba“.

Līdztekus tam es izsekošu, kā attīstīties kāds paralēls Gribas vēstures zars, kur gribēšana ir iekšējā spēja, ar kuras palīdzību cilvēki izlemj, „kas“ viņi būs un kādā veidolā viņi rādīsies parādību pasaulē. Citiem vārdiem sakot, tieši griba, kuras priekšmets ir projekti, nevis lietas, kaut kādā ziņā rada *personu*, ko var nosodīt vai uzslavēt un no kā jebkuros apstākļos var prasīt atbildību ne tikai par tās rīcību, bet arī par visu tās „Bijumu“, tās *raksturu*. Uz tādām izjūtām balstīti arī marksistiskie un eksistencialistiskie priekšstati, kas ļoti spēcīgi ietekmējuši divdesmitā gadsimta domāšanu un kas iztēlo, ka cilvēks pats sevi rada un veido, kaut gan ir skaidrs, ka neviens nav nedz pats sevi „izveidojis“, nedz savu eksistenci „radījis“; manuprāt, tie ir beidzami metafiziskie maldi, kas atbilst jauno laiku uzsvaram uz gribēšanu kā domāšanas aizstājēju.

Otro sējumu es noslēgšu ar spriestspējas analīzi, un tur lielākās grūtības sagādās tas, ka avotu, kuri sniedz autoritatīvas liecības, dīvainā kārtā ir ļoti maz. Līdz laikam, kad tapa Kanta darbs „Spriestspējas kritika“, šī spēja nevienam ievērojamam domātājam nebija kļuvusi par nozīmīgu tēmu.

Es parādišu, ka spriestspēju nodalidama kā īpašu prātaspēju, galvenokārt esmu balstījusies uz pieņēmumu, ka ne dedukcijas, ne indukcijas ceļā pie vērtējošiem spriedumiem nenonākam; vārdu sakot, vērtējošai spriešanai nav nekā kopīga ar loģiskām operācijām – tādām, ar kuru palīdzību veidojam slēdzienu „Visi cilvēki ir mirstīgi, Sokrats ir cilvēks, tātad Sokrats ir mirstīgs“. Meklēsim „klusējošo maņu“, kas vienmēr, kad vispār tikusi aplūkota, pat Kanta darbos, ir uzskatīta par „garšu“ jeb gaumi un tātad par estētiskas priekšmetu. Praktiskās un morāliskās lietās to dēvēja par sirdsapziņu, un sirdsapziņa ar vērtējošu spriešanu nenodarbojās; kā Dieva vai p r ā t a dievišķā balss tā vēstīja, ko darīt, ko nedarīt un ko nožēlot. Lai kas

¹⁹ Georg W. F. Hegel. *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*. 12.

²⁰ Friedrich W. J. Schelling. *Of Human Freedom* / Trans. James Gutmann. P. 8.

arī būtu šī sirdsapziņas balss, par klusējošu saukt to nevar un tās spēks ir pilnīgi atkarīgs no kādas autoritātes, kas stāv virs un ārpus visiem cilvēku likumiem un noteikumiem.

Pēc Kanta domām, spriestspēja parādās kā „sevišķs talants, ko nevar iemācīties, bet kas tikai jāvingrina“. Vērtējošā spriešana nodarbojas ar atsevišķām lietām, un, kad domātājs ego, izlīdzinājies starp vispārīgām lietām, no savas izslēgtības atgriežas atsevišķu parādību pasaulē, izrādās, ka prātam vajadzīgs vēl kāds „talants“ – tāds, kas dotu iespēju pievērsties arī tām. „Trula jeb ierobežota galva,“ Kants apgalvoja, „... ar mācīšanos tomēr var it labi sasniegt pat plašas zināšanas. Bet, tā kā līdz ar to šādam cilvēkam parasti mēdz trūkt spriestspējas .., tad nav nekas neparasts sastapt ļoti mācītus vīrus, kas savu zināšanu lietošanā bieži atklāj šo nekad nelabojamo trūkumu.“²¹ Kants uzskatīja, ka spriestspējai palīgā nāk p r ā t s ar „regulatīvām Idejām“, bet, ja spriestspēja no citām prātasprējām būs nošķirta, mums tai nāksies piedēvēt pašai savu *modus operandi*, pašai savu darbības veidu.

Tam ir sakars ar veselu virkni problēmu, kuras vajā mūsdienu filozofisko domāšanu, it īpaši ar teorijas un prakses problēmu, un arī ar visiem mēģinājumiem radīt daudz maz pārlicinošu ētikas teoriju. Kopš Hēgeļa un Marksa laikiem šie jautājumi tikuši aplūkoti Vēstures aspektā un kopsakarā ar pieņēmumu, ka ir tāda lieta kā cilvēces Progress. Beigu beigās mums šajos jautājumos būs jāizšķiras par vienu no divām palikušajām iespējām – vai nu līdzī Hēgelim jāatzīst, ka „*Weltgeschichte ist das Weltgericht*“ („Pasaules vēsture ir pasaules tiesa“), galīgo tiesāšanu atstājot Veiksmes ziņā, vai arī kopā ar Kantu jāpostulē, ka cilvēku prāti ir patstāvīgi un var būt neatkarīgi no lietām, kādas tās ir vai kādas tās radušās.

Te mums ne jau pirmo reizi nāksies pievērsties vēstures jēdzienam, taču, pilnīgi iespējams, tagad mums izdosies aizdomāties līdz tam, ko sākotnēji nozīmējis vārds *vēsture*, kam, tāpat kā daudziem citiem mūsu politiskās un filozofiskās valodas terminiem, ir grieķiska cilme: tas atvasināts no sengrieķu *historēin* ‘izjautāt, lai pateiktu, kā ir bijis’ jeb *legei ta eonta* Hērodota darbos. Šā verba sākotne atkal rodama Homēra tekstos (Iliāda, XVIII, 501), kur parādās lietvārds *histōr*, kas varētu nozīmēt ‘vēsturnieks’, tikai Homēra vēsturnieks gan ir *tiesas spriedējs*. Ja spriestspēja ir spēja nodarboties ar pagātni, tad šis vēsturnieks ir izjautātājs, kas, vēsturi atstāstīdams, spriež tai tiesu. Ja tā tiešām ir, varbūt mēs atgūsim

²¹ Imanuelis Kants. Tirā prāta kritika. B172–B173.

savu cilvēcisko cieņu, it kā to atkarojot no pseidodievības, kuras vārds ir *jauno laiku Vēsture*; vēstures nozīmību ar to mēs nepavisam nenoliegtu, taču noliegtu vēstures tiesības būt par galīgo tiesnesi. Šis pārdomas es uzsāku ar Katona Vecākā citētu izteikumu („Cilvēks nekad nedara vairāk, kā nedarīdams neko, un nekad nav mazāk viens, kā būdams viens“). Politiskajam principam, kuram vajadzētu izpausties tādā cilvēciskās cieņas atgūšanā, trāpīgi atbilst neparasts teiciens, kas mums atstāts par Katonu Jaunāko: „*Victrix causa deis placuit, sed victa Catoni*“ („Dieviem bij tikama veikušo, Katonam – uzveikto lieta“)²².

²² Šie vārdi atrodami Nerona laika dzejnieka Lūkāna poēmas „Farsālija“ I grāmatas 128. rindā. Katons Jaunākais 46. gadā pr. Kr. izdarīja pašnāvību, jo nespēja pārdzīvot Cēzara uzvaru pār Pompeju kaujā pie Farsālas 48. gadā pr. Kr. – *Konsultantes Ināras Ķemeres piezīme*.

PERSONU RĀDĪTĀJS

- Adamss, Džons (*John Adams*) – 76, 162
Ahillejs (*Achilles*) – 134, 136
Alkibiads (*Alcibiades*) – 176
Anaksagors (*Anaxagoras*) – 135, 138, 145
Anaksimandrs (*Anaximander*) – 136
Anselms no Kenterberijas (*Anselm of Canterbury*) – 65, 101
Aristarhs (*Aristarchus*) – 59
Aristotelis (*Aristotle*) – 16, 28, 40, 41, 58, 63, 64, 87, 99, 100, 103, 104, 107, 114, 115, 121, 123–125, 133, 135, 137–139, 143, 154, 155, 161, 163, 185, 188, 190, 197
Augustīns Aurēlijs (*St. Augustinus*) – 41, 80, 199, 210
Benjamīns, Valters (*Walter Benjamin*) – 122
Bergsons, Anri (*Henri Bergson*) – 122, 123, 210
Bēkons, Frānsiss (*Francis Bacon*) – 155
Bleiks, Viljams (*William Blake*) – 202
Blūmenbergs, Hanss (*Hans Blumenberg*) – 113
Boēcījs (*Boethius*) – 161, 162, 164
Cicerons (*Cicero*) – 15, 106, 131, 136, 153, 155, 158–162
Dante Aligjēri (*Dante Alighieri*) – 169
Dekarts, Renē (*Rene Descartes*) – 14, 15, 19, 28, 52–55, 57, 58, 68, 87
Dēmokrits (*Democritus*) – 18, 41, 59, 163, 179, 182
Dievs – 12, 14–19, 21, 25, 27, 46, 54, 64, 65, 68, 69, 109, 112, 114, 120, 124, 147–149, 161, 162, 189, 211
Diogens no Lāertas (*Diogenes Laertius*) – 95
Diotīma (*Diotima*) – 136, 169
Dunss Skots, Džons (*John Duns Scotus*) – 65, 73, 88
Džuandzi (*Chuang Tzu*) – 196
Eihmanis, Ādolfs (*Adolf Eichmann*) – 12, 13
Einšteins, Alberts (*Albert Einstein*) – 139
Epiktēts (*Epictetus*) – 155–158, 161, 162
epikūrieši – 154, 159

- Fenolosa, Ernests (*Ernest Fenolosa*) – 107
- Filons no Aleksandrijas (*Philo of Alexandria*) – 112
- Gēte, Johans Volfgangs fon (*Johann Wolfgang von Goethe*) – 109, 142
- Gibons, Edvards (*Edward Gibbon*) – 164
- Gorgijs, sofistis (*Gorgias*) – 33, 180
- Grocijis, Hugo (*Hugo Grotius*) – 64
- Heidegers, Martins (*Martin Heidegger*) – 9, 16, 18, 22, 23, 31, 75, 81, 82, 90, 109, 112, 115, 119–123, 125, 145, 147, 151, 174, 175, 183, 184, 202
- Herders, Johans Gotfrīds (*Johann Gottfried Herder*) – 142
- Hermotims (*Ermotimos*) – 138
- Hēgelis, Georgs Vilhelms Frīdrihs (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*) – 16, 23, 31, 43, 66, 68, 74, 84, 91–93, 97, 100, 124, 141, 150, 154, 158, 167, 176, 204, 211, 212
- Hērakleits (*Heraclitus*) – 75, 109, 111, 137, 145, 146, 207
- Hērodots (*Herodotus*) – 132, 139, 164, 165, 212
- Hēsiods (*Hesiodus*) – 133, 144
- Hjūms, Deivids (*David Hume*) – 74
- Hobss, Tomass (*Thomas Hobbes*) – 15
- Homērs (*Homer*) – 50, 107–109, 132–135, 137, 138, 140, 144, 152, 212
- Huserls, Edmunds (*Edmund Husserl*) – 16, 51, 58, 158
- Jaspers, Karls (*Karl Jaspers*) – 184, 191
- Jonass, Hanss (*Hans Jonas*) – 112, 113
- Kafka, Francs (*Franz Kafka*) – 184, 200–204, 206
- Kants, Imanuels (*Immanuel Kant*) – 11, 13, 17, 21–23, 31, 32, 44–51, 54, 58, 59, 62, 63, 65, 67–69, 73, 75, 77–79, 86, 90–92, 95–98, 100–102, 104, 105, 110, 112, 113, 118, 120, 122, 132, 142, 147, 148, 150, 167, 186, 187, 189, 192, 199, 207, 211, 212
- Karnaps, Rūdolfis (*Rudolf Carnap*) – 15, 16
- Katons (*Cato*) – 7, 15, 123, 213
- Kāns, Čārlzs (*Charles Kahn*) – 137
- Koens, Māršals (*Marshall Cohen*) – 108
- Kolridžs, Samjuels Teilors (*Samuel Taylor Coleridge*) – 146
- Konfūcijs (*Confucius*) – 101
- Krēzs (*Croesus*) – 164, 165
- Kritijs (*Critias*) – 176
- Ksenofans (*Xenophanes*) – 44
- Ksenofonts (*Xenophon*) – 170, 173, 175, 195
- Kūns, Tomass (*Thomas Kuhn*) – 61
- Leibnics, Gotfrīds (*Gottfried Leibniz*) – 63, 64, 147, 148
- Loks, Džons (*John Locke*) – 38
- Lukrēcijs Kārs, Tits (*Lucretius*) – 142, 155, 159
- Makjavelli, Nikolo (*Niccolo Machiavelli*) – 133
- Makkeons, Ričards (*Richard McKeon*) – 17, 143
- Markss, Karls (*Karl Marx*) – 15, 31, 52, 176, 212
- Melvils, Hermans (*Herman Melville*) – 12
- Mendelszons, Mozus (*Moses Mendelssohn*) – 17
- Merlo-Ponti, Moriss (*Maurice Merleau-Ponty*) – 30, 39, 40, 52, 54, 60, 196
- Mersjē de la Rivjērs (*Mercier de la Riviere*) – 64

- Monteskjē, Šarls, barons, de (*Charles de Montesquieu*) – 79
- Niče, Fridrihs Vilhelms (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*) – 16, 18, 54, 93, 115, 150, 151, 176, 201, 202, 211
- Nērons (*Nero*) – 158
- Odens, Vistans Hjū (*Wistan Hugh Auden*) – 25, 209
- Odišejs (*Odysseus*) – 108, 134
- Olivī, Petrs Johanniss (*Petrus Johannis Olivi*) – 77
- Orfejs un Euridike (*Orpheus, and Eurydice*) – 88, 89
- Parmenids (*Parmenides*) – 18, 20, 31, 53, 56, 83, 95, 109, 136–138, 146, 148, 151, 152, 158, 182, 204
- Paskāls, Blēzs (*Blaise Pascal*) – 154
- Paunds, Ezra (*Ezra Pound*) – 107
- Pāvils, apustulis (*Paul the Apostle*) – 210
- Pēnelope (*Penelope*) – 90, 108
- Perikls (*Pericles*) – 135, 136, 178
- Pindars (*Pindar*) – 134
- Pirss, Čārlzs Sānderss (*Charles Sanders Peirce*) – 56, 57
- Pitagors (*Pythagoras*) – 64, 95, 96, 132, 144, 146, 168, 204
- Platons (*Plato*) – 7, 8, 14, 20, 30, 31, 53, 58, 61, 64, 67, 76, 82–87, 90, 91, 95–100, 105, 106, 109, 114–121, 132, 133, 136–138, 141, 143–145, 147–152, 154, 161, 168–176, 179, 180, 182–184, 187
- Portmans, Ādolfs (*Adolf Portmann*) – 34–37, 44, 47
- Rasels Bērtrands (*Bertrand Russell*) – 125
- Ričards III; Šekspira darbos (*Richard III*) – 12
- Rīclers, Kurts (*Kurt Riezler*) – 109
- Sartrs, Žans Pols (*Jean-Paul Sartre*) – 149
- Sciptions (*Scipio*) – 159–161
- Seneka (*Seneca*) – 158
- Sigērs no Brabantes (*Siger of Brabant*) – 169
- Sofokls (*Sophocles*) – 163, 174
- Sokrats (*Socrates*) – 8, 84, 120, 136, 144, 152, 161, 164, 165, 166, 168–176, 178–182, 184, 186–190, 195–197, 211
- Solons (*Solon*) – 152, 164–166, 171
- Spinoza, Benedikts de (*Benedict de Spinoza*) – 150, 183, 190
- Strosons, Pīters Fredriks (*Peter Frederick Strawson*) – 50
- Šellings, Fridrihs Vilhelms Jozefs fon (*Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling*) – 68, 148, 211
- Šillers, Ferdinands Kanings Skots (*Ferdinand Canning Scott Schiller*) – 93
- Šopenhauers, Arturs (*Arthur Schopenhauer*) – 82, 163
- Talēts (*Thales*) – 85
- Toms no Akvīnas (*Thomas Aquinas*) – 48, 55, 56, 73, 169
- Torsons, Tomass Landons (*Thomas Landon Thorson*) – 57
- Tūkidīds (*Thucydides*) – 135, 182
- Unamuno i Hugo, Migels de (*Miguel de Unamuno y Jugo*) – 11
- Vaitheds, Alfreds Norts (*Alfred North Whitehead*) – 174
- Valerī, Pols (*Paul Valery*) – 8, 82, 196, 199, 206

- Van Gogs, Vinsents (*Vincent Van Gogh*) – 184
- Vejs, Eriks (*Eric Weil*) – 67
- Vergilijs (*Virgil*) – 153
- Vitgenšteins, Ludvigs (*Ludwig Wittgenstein*) – 16, 55, 58, 103, 115, 125, 127
- Voltērs, Fransuā Mari Aruā de (*François-Marie Arouet de Voltaire*) – 142
- Zēnons, stoiķis (*Zeno*) – 82
- Žilsons, Etjēns Anri (*Etienne Henry Gilson*) – 48, 169, 170

ANSIS ZUNDE

PĒCVĀRDS. PRĀTA DZĪVE FILOZOFIJAS BANALIZĀCIJAS LAIKMETĀ¹

1. IEVADS

Pasaules vēsturē divdesmito gadsimtu var raksturot kā pasaules karu, novēlotu konservatīvu revolūciju un totalitāru režīmu laikmetu, bet filozofijas vēsturē tas ir izpaužies arī kā filozofijas banalizācijas laikmets. Rainis jau 1900. gadā Slobodskas trimdā sarakstīja pagaru dzejojumu *Jaunā gadusimteņa nakts domas*, kurā viņš, mēģinādams radīt priekšstatu par tikko atnākušo divdesmito gadsimtu, iztēlojās, kā tas „virsū veļas milzīgs, plašs un smags“, draud „vētru plaut“ un dzert cilvēku asinis; turklāt šis vampīrs nākot no tukšuma un ejot uz tukšumu, tāpēc briesmīgie upuri un moka būšot absolūti veltīgas, bez jebkādas jēgas.² Tagad, gadsimta beigās, droši var teikt, ka Raiņa pareģojuma „lietišķā puse“ ir piepildījies, bet, ja, mūsprāt, piepildījies arī šā pareģojuma postulētā bezjēdzība un neapjēdzamība, tad mūsu dienišķā filozofija, kas tādu novērtējumu producē un akceptē, ir kļuvusi

¹ Šis pēcvārds publicēts autora redakcijā, kas ir (vismaz šķiet) tīši nekonsekventa un praktizē neparastu uzvārdu rakstību. Atsauces uz Hannas Ārendtes darbiem sniegta tekstā kvadrātiekvās. Ja kvadrātiekvās ir tikai skaitlis, kam nav priekšā neviena burta, tas nozīmē atsauci uz šās grāmatas lappusēm, bet tās angļiskais oriģināls (Hannah Arendt, *The Life of the Mind*. Vol. 1: *Thinking*. New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1978) apzīmēts ar Th; šā paša izdevuma otrais sējums *Willing* apzīmēts ar W. Citi autore darbi apzīmēti šādi: REV – *Rejoinder to Eric Voegelin's Review of The Origins of Totalitarianism // Review of Politics*. Vol. 15, No. 1 (January 1953); OT – *The Origins of Totalitarianism*. London: Andre Deutsch, 1986; TS – *Totalitārisma sākotne*. 13. nodaļa. Tulkojusi Baiba Pētersone. // *Kentaurs XXI*, 1992, Nr. 1.; HC – *The Human Condition*. Chicago: The University of Chicago Press, 1958; BPF – *Between Past and Future. Eight Exercises in Political Thought*. New York: Viking Press, 1968; MDT – *Men in Dark Times*. London: Jonathan Cape, 1970; OR – *On Revolution*. Harmondsworth: Penguin, 1973; AA – *Hannah Arendt on Hannah Arendt. // Hannah Arendt: the Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979; L – *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago, 1982.

² Skat.: Jānis Rainis, *Kopotī raksti 30 sējumos*. 1. sēj. R.: Liesma, 1977. 60.–71. lpp.

stipri banāla. Gan tiesa, ka bezmaz neglābjami banāla tā būtu kļuvusi tad, ja kāds uzņemtos apgalvot pretējo – ka gadsimta šausmīgākās katastrofas šķiet neapveramas un bezjēdzīgas („tā Kunga ceļi ir neizdibināmi“) tikai vājam cilvēku prātam, „tak patiesībā“ tās ir vai nu kāda „augstāka prāta“ predestinētas, vai visas iepriekšējās vēstures gaitas stingri determinētas un jebkurā gadījumā mums „būs no tām mācīties“.

Prātīgi cilvēki no „vēstures kļūdām“ nemācās, jo no tām īsti var iemācīties tikai kļūdoties vēl pamatīgāk; kļūmīgs ir jau pats mācīšanās idejas paplašinājums, jo priekšstats par dzīvi kā „skolu“ var cilvēku iekonservēt nemainīgā pusaugas stāvoklī. Pusaudzības galvenā īpatnība ir nespēja atbildēt par sevi pašu, neprasme domāt, gribēt un spriest patstāvīgi, zināt, kad un kā savu prātu likt lietā publiski, un kad privāti.³ Nereti tādā nespējā un neprasmi kā šķietami respektablāko glābiņu izvēlas nodziļināties filozofijā, ko iztēlojas paužam gatavu „mūžības viedokli“, kas prāta publiskā un privātā lietājuma izšķirību jau atcēlis un tādējādi radījis vienīgo jomu, kur domāšanai iespējams būt pilnīgi „tīrai“. Arī tas ir viens no filozofijas banalizācijas aspektiem, proti, ignorēt Kanta *Tīrā prāta kritikā* atklāto prāta koncepta iekšējo pašproblēmiskumu un nemieru, iedomāties, ka prāts sev pašam izvirzāmos uzdevumus jau ir atrisinājis un izklāstījis Filozofijā, kas tad uzstājas kā komtemplācijā norimuša prāta galvenais rupors. Taču viens no filozofijas banalizācijas laikmeta labajiem darbiem ir šādas defensīvi pašiecdējušamies filozofijas pretenciozās „tīrības“ apšaubījums un pat atspēkojums. Šai „netīrā“ darbā līdzās tādām figūrām kā Ludvigs Vittgenšteins un Martins Heideggers ļoti savdabīgu ieguldījumu ir devusi Hanna Ārendte. Viņas dzīvi var uzskatīt par vienu no pirmajām un talantīgākajām filozofijas un politikas attiecību pārspēlēšanas izpausmēm un filozofēšanas kultūras pārmaiņu ievēstītājām.⁴ Arī viņa mēģināja no jauna pārrakstīt visu klasiskās filozofiskās un politiskās domāšanas tradīcijas vēsturisko izvērsumu, mirstīgo cilvēku nemirstīgā prāta dzīvi⁵, sākot ar Perikla

³ Sikāk skat.: Imanuelis Kants, Atbilde uz jautājumu „Kas ir Apgaismība?“. Tulkojis Igors Šuvajevs // *Kentaurs XXI*. Nr. 13. (1997. g. oktobris). 46.–51. lpp.; Mišels Fuko, Kas ir Apgaismība? Tulkojis Ansis Zunde // *Tagadnes izaicinājums*. R.: Intelektis, 1996. 162.–177. lpp.

⁴ Latviski par Ārendtes dzīvi un filozofiju skat.: Ansis Zunde, Ieskats Hannas Ārendtes gudrības un mīlestības politikā // *Filosofija*. Nr. 1. (1998), 40–67. lpp.; Ansis Zunde, Hannas Ārendtes politiskā estētika // *Kentaurs XXI*. Nr. 1. (1992), 121.–126. lpp.

⁵ Raksturīgi, ka monogrāfijā *Prāta dzīve* autore itin labā saskaņā ar Kanta nostādni (taču ne ar Kanta „burtu“) viena un tā paša prāta apzīmēšanai lieto divus terminus: *mind* (tas ir prāts, kas izvirza sev lielus uzdevumus) un *reason* (tas pats prāts, kas cenšas izvirzītos uzdevumus atrisināt, bet saprot, ka nespēj un nespēs nekad). Latviešu izdevuma redakcijā *mind* atveidots kā prāts, bet *reason* – kā p r ā t s (retināti); izņēmums ir grāmatas *Critique of Pure Reason* (*Tīrā prāta kritika*) nosaukums, kur vārds *prāts* nav retināts.

laiku Atēnām un beidzot ar „tradīcijas galu“, kas iezīmējies XIX gadsimta vidū; bez tāda priekšdarba viņa neredzēja iespēju aptvert nedz laikmetu, nedz savu personisko pieredzi.

Ārendtes darbi rāda, ka filozofijai un domāšanai vispār ir pašai sava „iekšējā politika“, kas vienmēr virmo ap noteikta „tagad(a)“ asi un jautā: kas ir tie daudzie „Mēs(i)“, kas pēc Nīčes, Freida un Einšteina, un pēc visiem (??) „totalitārismiem“ vēl meklē patiesību, kaut klasiskā patiesības situācija ir izzudusi līdz ar tās uzdotiem patiesības meklēšanas priekšnosacījumiem? Tagadnīgu patiesības („dzīvei noderīgu ilūziju“ vai pat melu) domāšanas situāciju nemaz nav iespējams pārdomāt, iekams tā nav praktiski radīta pilnīgi no jauna; bet tādām nolūkam vajadzīgas vismaz divas trīs īpašības, ar kurām filozofi diez ko lepoties vis nevar. Proti, *vajadzīga drosme, mīlestība un modra vēriba – ietvērīga atšķirību gaume*; vienvārdsakot, vajadzīga tik *liela dvēsele*, tik cieta praktiska ilūzija, ka tā spētu pretoties atmiņu veļiem, kas no mugurpuses grūž uz nākotni, un gaidu vīzijām, kas spiež savus taustekļus acīs un stumj atpakaļ pagātnē [Th 208]. Ir jāatrod tagadne un jānoturas tajā.

Varbūt viens no pamācošākajiem XX gadsimta filozofijas praktiskiem mīlestības, drosmes un diferenciacijas aktiem, kas „filozofa dvēseli“ izpleš tik lielu, ka tajā var noturēties kaut kas no tagadnes, ir tas, ko Hanna Ārendte savā mūžā paveica kopā ar Martinu Heideggeru (gribu teikt: domādama viņam gandrīz vai blakus visu mūžu). Ārendtes domājuma būtiskākais dzinulis bija viņas totalitārisma pārdzīvojums un atstumta pārija, vientuļnieka pieredze; tajā neapšaubāmi ietveras arī akūtā „heideggerības pieredze“, kas nemitīgi viņas domājumam velkas līdzī kā mēmu sarunu biedrene (vēlākos gados tai pievienojas arī Immanuēla Kanta darbu, it īpaši *Spiestspējas kritikas*, pārspēle). Totalitārisma pieredze, viņsprāt, ir ne tikai teorētiski neaprakstāma, bet arī vispār neizstāstāma, jo tradicionālajai domāšanai nemaz nav tādu kategoriju un vārdu, kas derētu tās izteikšanai. Tāpēc autore sniegtā totalitārisma versija „īstenībā nemaz nestāsta par totalitārisma avotiem [...], bet tikai sniedz vēsturisku pārskatu par tiem elementiem, no kuriem vēlāk kristalizējās totalitārisms“ [REV 78]. Taču paši par sevi šie elementi (piemēram, vientuļība, idejas, aprēķina racionalitāte un tehnicisms) nemaz nav „vainīgi“ un nav teikts, ka tiem obligāti jānovēd pie totalitārisma. Šī nenoteiktība aizvien vairāk un neatgriezeniski paliecinās. Tāpēc būtīga tagadnes domāšana ir palikusi pilnīgi bez jēlkāda pamata: doma, valoda un realitāte ir galīgi izšķīrušās un aizgājušas katrā savu ceļu. Pret tādu šķīršanos var vērsties, vienīgi pūloties to saprast – nevis to noliegt, bet gan drosmīgi uzņemt nest šās šķīršanās nastu. Atbildīgi nest šķīršanās nastu nozīmē to domāt, bet domāt – tas nozīmē aizvien no jauna pārdomāt; jau pirms desmit gadiem Heideggers apcerējumā *Pasaules ainas laiks* bija rakstījis: „Pārdomāšana ir drosme apšaubīt savu priekšnosacījumu patiesīgumu un savu mērķu telpu.“⁶

⁶ Martins Heideggers, *Malkasceļi*. Tulkojis Rihards Kūlis. R.: Intelekts, 1998. 58. lpp.

Pārdomājosa „nastas nešana“ ir praktisks filozofiskas dzīvesmākas akts, ko izpilda virs bezdibeņa, lai tajā nenogāztos. Tā kā starp *vita contemplativa* un *vita activa* vairs nav spēkā tradicionālās sakarības, tad nav iespējams arī jēgturīgi iztirzāt pagātnes klātbūtni tagadnē. Ārendte uzskatīja, ka tradīcijas pavedieni ir nelabojami pārrauti pušu un tāpēc cilvēcei draud arī pilnīga pagātnes aizmiršana. Tagad pagātnei jāprot nosargāt bez tradīcijas atbalsta un bieži pat vērsties *pret* tradicionālajām mērauklām un interpretācijām; tagad pagātne jāatkļāj katram pašam ar sevi, jāprot pagātnes autorus izlasīt tā, „kā neviens tos līdz šim nav izlasījis“ [BPF 204]⁷. Viņa tiecas atjaunot nevis tradīciju, bet gan pagātnei pašu, jo tā ir vienīgais, kas cilvēkam pieder. Aizmirstot pagātnei, viņš aizmirst pats sevi – kā auto-mitoloģisku leģendu, pagātnes pieredzi, kas pastāv vienīgi tik, cik to atceras tagadnē. Tā kā leģendu normalizētāja tradīcija ir pušu – un tieši tāpēc tā kļuvusi vēl varmācīgāka un nepatiesāka –, Ārendte meklē tādas atmiņas, zīmes un domas, kas nerunātu nevienas izbijušas teorijas vai tradīcijas balsi. Nekad nebijušas tagadnības balsi domāšana var iemantot, vienīgi balansējama virs bezdibeņa, kas šķir pagātnei un nākotnei, un tur – *between past and future* – artistiski dzīvot un nenostāties.⁸ Atšķirībā no klasiskā patiesības atklāsmes ceļa, kas ietverts Platona „Alas“ līdzībā, bezpamata *Between* situāciju vislabāk attēlo Kafkas *Viņš*.⁹ *Viņš* ir dievdotā līdz nullei saspiežamā „mazā dvēsele“, ko Ārendte uzskata par labāko klasiskā domātāja attēlu. Nostāvēt starp pagātnei un nākotnei un nostāties *sub specie aeternitatis* domāšanas pozīcijā *Viņš* varēja vienīgi tāpēc, ka zem kājām bija ciets tradīcijas tilts. Tagad tilta vietā ir bezdibenis, kas pauž neizturamu patiesību par patiesības ideju pašu. *Viņš* no tās grib izvairīties un atkal nostāties viņpus laika un telpas meta-fiziskajā miertiesneša pozīcijā, bet tieši tādas kustības ir liktenīgas. Tam, kas atrodas virs bezdibeņa, jāmacās nevis pa jaunam domāt, bet gan lidot – te ir filozofa īstā „dzīvesmākslas“ vieta.

Kas ir šādas mākslas mākslasdarbs? Ja cilvēks ir izsviests ārpus sevis, ārpus savas pagātnes un nezina, kas viņš ir, tad viņš nespēj arī sastapties ar nākotnei. Visas viņa atmiņas kļuvušas ārkārtīgi problemātiskas, jo tām zudis „iepriekšdotais atsaucu tīkls“; vienīgais atskata punkts, no kura var sākt atcerēties un domāt, pats ir radikāli temporāls: hērakleitiskā atziņa „Viss plūst“ (visapkārt ir vulkāniski mainīga

⁷ Šā gadsimta zinātnē un filozofijā tāda „metodoloģiska anarhisma“ pazīmes – cenšanās nerunāt nevienas izbijušas teorijas vai tradīcijas balsi – nav nekas ārkārtējs; tas vērojams arī Junga dziļo psiholoģijas patības attapšanas ceļā (skat.: F r e d s P l a u t s, *Jungieša identitāte // Tagadnes izaicinājums*. 130., 134. u. c. lpp.). Tāpēc arī Ārendtes pieeju var uzskatīt par *via negativa* uz pašas identitāti.

⁸ Salīdz.: Frīdrihs V. Niče, *Tā runāja Zaratustra*. Tulkojis Vilis Plūdons. R.: Valters un Rapa, 1939. 10.–16. lpp.

⁹ Citu „Kafkas pricipa“ interpretāciju skat.: M e r a b s M a m a r d a š v i l i, *Domāt-prieks*. R.: Spektrs, 1994. 104.–117. lpp.

topoloģija un metrika). Tāpēc nevar būt ne runas par ideju vērošanu un teorētisku deskripciju; vienīgā adekvātā pieredzes izpausmes forma tad ir stāsts, leģenda, mīts. Tas var būt paties vienīgi tad, ja to stāsta un pārdzīvo kā visiem kopīgu vitāli svarīgu pieredzi. Tieši kā stāsts, nevis kā teorija jāautver arī Ārendtes pašas darbu kopums – eposs, kas tēlo eiropeiskās domāšanas tradīcijas („totalitārisma“) sākotni un galotni. Viņas eposs ir nevis jēdzienu vēsture, bet gan noteikts filozofijas pieredzes atgādinājums un kritiski pret tradīciju vērsts pārveidojums (taču arī Platons pret Homēru un viņa eposiem karoja, mīlēdams tos). Galu galā totalitārisma jēdziens nogrimst beztradīcijas „tagad(ā)“, kas ir vēl unikālāka lieta, jo tas mūžīgi atkārtojas: „katrai jaunai paaudzei, tāpat kā katrai jaunai cilvēkbūtnei, kas iespraucas starp bezgalīgo pagātnei un bezgalīgo nākotnei, pašai šī plaša ir jāatklāj un citīgi jāizbrūģē no jauna“. XX gadsimtā šī plaša kļuvusi nozīmīga arī politikā, un tās politiskā nozīmība ir jāiestrādā bez reliģiskas atdevības kādai svētai sākotnei un bez tradicionālu pašsaprotamu uzvedības kritēriju krukļiem – tā jāiestrādā elementārā cilvēciskas kopdzīves sakārtā [BPF 13, 141].

Kopdzīve savu dienīško patiesumu apliecina, iztiekot bez īpašas autoritātes un metodoloģijas. Ne velti Ārendtei bieži pārmeta jēlkādas metodes trūkumu. Pati viņa uzskatīja, ka piekopj „konceptuālu analīzi“ un lieto „fenomenoloģisku metodi“, bet ne tā, kā fenomenoloģiju saprata Hēgels vai Husserls.¹⁰ Tikpat labi viņas metodi var saukt arī par hermeneutisku, jo liela loma ir valodas analīzei: viņa pētī politisko fenomenu vēsturisko pašizteiksmi, apzīmējumu nozīmes, to diferences un pārmaiņas, lai izšķīdinātu vārdu sinonīmiju, jo tā lietas būtību vienmēr notušējot. Ne velti dažs labs dzejnieks Ārendtes grāmatas ir nosaucis par etimoloģiskiem pētījumiem.¹¹ Manuprāt, Ārendtes pētījumu metodes definēšana ir interesanta pseudoproblēma – ja pieņem, ka metodei jāatbilst savam priekšmetam, tad šai gadījumā tai visupirms būtu jāatbilst varas fenomenam un reālajām varas praksēm, kas ir Ārendtes domājuma intencionālais (ne vienmēr apzinātais, kā Mišelam Fuko) priekšmets, bet šis priekšmets – saskaņā ar autores pašas izstrādāto totalitārisma kā tradīciju pārrāvumu konceptu – ir tikai imaginārs kvazipriekšmets, ar kā palīdzību viņas nomadiskā dzīve intuitīvi tuvojas nojēgumam par saraustīti un nekontrolējami augošu sakņotni – *rizosfēru*. Tādā kārtā viņas politiskajā filozofijā varas jēdziens gūst gluži mūsdienīgu saturu. Vara piemīt „cilvēka spējai nevis vienkārši darboties, bet gan darboties saskaņoti“ [HC 200]. Vara pastāv tīkmēr, kamēr tā bauda publikas uzticību un atbalstu. Politiskās institūcijas turas tikai ar tautas atbalstu, kas ir sākotnējās likumradīgās saskaņas turpinājums. Ja ir netieša tautas pārstāvju pārvalde, tad tiek uzskatīts, ka tauta valda ar savu vadītāju

¹⁰ Elisabeth Young-Bruehl, *Hannah Arendt, for the Love of the World*, p. 318.

¹¹ Sk.: Wystan Hugh Auden, *Thinking What We Are Doing // Encounter*. 1954. No. 12 (June).

palīdzību. Līdzko tautas dzīvās varas atbalsts zūd, pārvaldes institūcijas deģenerējas. Tādā nozīmē tiešām var teikt, ka „valdīšana balstās uz ieskatiem“, un 1968. gadā Maksa Vēbera skolnieks Jurgens Hābermāss pēc sastapšanās ar Ārendti nonāca viņas iespaidā un uzskatīja, ka atšķirībā no Vēbera *teleoloģiskās varas koncepcijas* Ārendte esot izveidojusi *komunikatīvu varas koncepciju*.¹² Komunikācija un vara ir pirms katras metodes; metode var būt tikai jau pastāvošu varas attiecību artikulācija un kultivācija.

2. PĒRĻU ZVEJNIECE

*Doma – vientuļā māmiņa, kurai dzimst
tikai domas.
Viņa kļuvusi skarba,
jo dara vīriešu
darbus.*

Agita Draguna¹³

Skarbus vīriešu darbus nācās darīt arī Hannai Ārendtei, un tagad feministes to nekavējas viņai pārnest. Taču viņas cilvēka stāju un mūža devumu nav iespējams pareizi raksturot, izmantojot tradicionālās filozofu un politiķu birkas, – tad izskatās, ka viņas politiskā nostāja nemitīgi šūpojas starp konservatīvismu un anarhismu, starp elitārismu un radikālu dēмократiju; arī par viņas filozofiskiem darbiem nevar teikt, ka tie būtu tradicionālistiski vai avangardiski, modernistiski vai postmodernistiski. Tie, kas pārāk labi iemācījušies tradicionālo skolas filozofiju, Ārendtes darbus un domas bezmaz automātiski pārprot, un pārpratumus, Mārgareta Kanovane¹⁴ aizrāda, izraisa vairāki „diezgan objektīvi“ iemesli.

Viens ir tas, ka Ārendtes domāšana izrādās negaidīti oriģināla arī pašai, kaut viņa pēc oriģinalitātes, šķiet, nemaz nedzinās. No negaidītiem domas pavērsieniem grūti izvairīties, ja uzskata, ka būtīga domāšana vienmēr ir eksperimentāla, drusciņ pār mēru ekstravaganta un tās rezultātus var nopietni ņemt „tikai pagaidām“ [AA 336, 338]. Viņa tiecās būt fenomenoloģiski patiesa un godīga pret

¹² Jürgen Habermas, Hannah Arendt's Communications Concept of Power // *Social Research*. 1977.

¹³ Agita Draguna, *Līdzsvara robežas*. R.: Daugava, 1999. 47. lpp.

¹⁴ Margaret Canovan, *Hannah Arendt. A Reinterpretation of Her Political Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 1995, pp. 2–8.

savu pieredzi un pārdzīvojumiem¹⁵, kaut zināja, ka domāšanas jomā, proti, divainajā telpā starp pagātni un nākotni, ar lietām un pārdzīvojumiem bieži atgādās neticami piedzīvojumi [BPF 13, 227]. Aktuālos notikumus un tēmatos doma „aktē“, lenkdama tos pa aplinku ceļiem, un tāpēc Ārendtes darbi reizēm atgādina senus „viduslaiku manuskriptus, kuru lappusēs ap burtiem, līdzdami tajos iekšā un ārā, vijas heraldiski zvēri“ tie atgādina krāšņu iztēles mākslasdarbu, taču tekstu reizēm iluminē tā, ka „lielā gaismā“ novērš uzmanību no paša galvenā (kā gnostiku evaņģēlijos: ietērties gaismā un tādējādi kļūt neredzamam).

Otrs pārpratumu cēlonis ir Ārendtes grāmatu satura konceptualizācijas stils¹⁶, kas ir ļoti koncentrēts un uzbur intensīvas alūzijas. Viņas darbi atgādina nevis secīgu kādas noteiktas melodijas vai tēmas izvērsumu, bet gan simfoniju, kurā savijas daudzas tēmas; autore tiešām tās izvērš „stipri vien mūzikāli“, nepārspilējot argumentācijas un pierādījumu lomu. Viņa parasti cenšas pateikt vairāk (un ieviest vairāk konceptuālu šķirkļu) nekā „vienkāršie lasītāji“ un dažkārt „vēl vienkāršākie filozofi“ spēj uzreiz sagremot; lasītājus viņa arī nebrīdina, sākdamā kādu pierastu terminu lietāt jaunā neparastā nozīmē.

Treškārt, maldus vieš arī viņas *antisistēmiskā sistēmas veidošana*, kas izriet no viņas domāšanas izpratnes, – domāšana ir līdzīga audējai Pēnelopei, kas no rīta vienmēr izārda to, ko pa nakti noaudusi. Turpretī noslēgta sistēma tiecas domāšanu sastindzināt, kaut tā ir dinamiska nekad nebeidzama norise; sistēma izliekas, it kā būtu atrisinājusi kādus jautājumus, taču īstenā politikā tie vienmēr paliek neatrisināti un atklāti. [Th 88; HC 160–171]. Tādu izpratni viņa bija mantojusi no saviem tiešiem un netiešiem skolotājiem: Sorena Kjerkegora, Fridriha Ničses, Martina Heideggera un Karla Jaspersa, kas uzskatīja, ka „pastāv tāda lieta kā jēgturīga domāšana bez rezultātiem“¹⁷. Tomēr īstenībā Ārendtes prāts bija dabīgi sistēmisks, tas veidoja sakarības un sintēzes pats uz savu roku – ontopoētiski. Kaut gan apziņā nemitīgi turejās Pēnelopes pašnoārdošā aušana, tomēr domu pavedieni paši saistījās kopā un veidoja kārtīgus jēdzienu zirnekļtīklus, – kaut pagrūti ieraugāmus, tak pietiekami stiprus. Taču kādu tīkla fragmentu ir grūti saprast, ja trūkst priekšstata par tā vietu visā kopumā.

¹⁵ *Ibid.*, p. 308. Skat. arī: Lewis P. Hinchman, Sandra K. Hinchman, In Heidegger's Shadow: Hannah Arendt's Phenomenological Humanism // *Review of Politics*. Vol. 46, April 1984, pp. 183–211.

¹⁶ Var pieņemt, ka viņas filozofijas konceptuālais personāžs ir *Pārija*; skat.: Elisabeth Young-Buehl, From the Pariah's Point of View: Reflections on Hannah Arendt's Life and work // *Hannah Arendt: The Recovery of the Public World*. New York: St. Martin's Press, 1979, pp. 5–25.

¹⁷ Karl Jaspers, *Philosophical Autobiography* // *The Philosophy of Karl Jaspers*. New York: Tudor, 1957, p. 31.

Ceturtkārt, lasītājus mulsina arī tas, ka Ārendte, īpaši attieksmē pret pagātni, apvieno *divas atšķirīgas pieejas*, no kurām tikai viena ir fenomenoloģiskā ievirze tikt viņpus abstrakcijām [AA 308], tikt pie pieredzes tiešāmības (Edmunds Husserls aicināja: „atpakaļ pie lietām pašām!“). Viņasprāt, gana ironiski, fenomenologiem vajadzētu justies gandarītiem un pateicīgiem par divu pasaules karu sagādāto iespēju piedzīvot eiropēiskās civilizācijas sabrukumu un tradicionālās domāšanas galu, jo tieši tas sniedz lielisku izdevību paraudzīties uz visām lietām ar tiešu skatienu, kas nešķielē ne uz kādam tradīcijām, – izdevību raudzīties pagātnē ar tik tiešu skatienu, kāds Rietumu lasīšanas un klausīšanās iemaņās bij pagaisis kopš tā laika, kad romiskā civilizācija pakļāvās grieķiskās domāšanas autoritātei [BPF 28 – 29]. Platoniskās tradīcijas sabrukums ir atsedzis milzīgu neapstrādātas pieredzes slāņus, nu tos var brīvi likt lietā, jo šo bagātību izmantošanā mūs vairs nesaista nekādi priekšraksti [Th 12]. Taču līdztekus šai „fenomenoloģiskai pazemībai“ viņa attiecībā pret pagātnes dārgumiem izkopa arī citu pieeju. Tā vislabāk iezīmēta apcerējumā par Valteru Benjamīnu, par filozofu, kurš bija krājis dažādus aforismus un tekstu fragmentus, lai no tiem izgatavotu „sacerējumu“, kas sastāvētu tikai un vienīgi no citātiem (tādējādi viņš savu pazīstamo apcerējumu *Mākslasdarbs tā tehniskas reproducējamības laikmetā* būtu papildinājis ar pašrocīgi taisītu „filozofiju tās tehniskas reproducējamības laikmetā“). Ārendte viņu raksturo kā „poētisku domātāju – kā „pērļu zvejnieku“, kas iz atmiņu jūras dzīlēm izzvejo sāļu saēstas un ūdens spiediena pārvērstas lietas. Šis zvejnieks ir pārliecināts, ka „sabrukšanas process reizē ir arī kristalizācijas process“ [MDT 205–206]¹⁸. Svabada un patvaļīga [Th 212] pagātnes dzīlēs sameklētu fragmentu lietāšana it kā nonāk konfliktā ar fenomenologu prasību iet „atpakaļ pie lietām pašām“, atsegt neskarto jeb tiešo pieredzi, un šis konflikts mulsina arī Ārendtes lasītājus. Iespējams, ka kristalizācijas metafora raksturo paņēmienu, kā viņa spēj abas minētās pieejas apvienot, taču katram kristālam ir daudz skaldņu, un katra no tām atšķirīgos leņķos lauž gaismas starus un, tos sakrustojot, veido atšķirīgus „objektīvos šķīzumus“ jeb fenomenālas dzīvotnes (*Lebenswelten*). Tādi fenomeni „līdz lietai“ nenonāk nekad (ja vien katru no tiem pašu neuzskata par veselu lietu). Tas viss aprgrūtina autores domas izprašanu un – vēl vairāk – koncentrētu un secīgu tēžveida izklāstīšanu.

Piektkārt, autore nekad nav īpaši centusies savas idejas izvērst un izskaidrot; viņa rakstījusi vairāk tālab, lai domas noskaidrotos un un kļūtu saprotamākas ne tik daudz citiem, cik pašai. Uz lasītāju pārpratumiem un akadēmisko zinātnieku nepareizām interpretācijām viņa gandrīz nemaz nereaģēja, jo „ik reizi, kad tu kaut

¹⁸ Par Ārendtes un Benjamīna filozofijas attiecībām skat.: Seyla Benhabib, Hannah Arendt and the Redemptive Power of Narrative // *Social Research*. Vol. 57, No. 1 (Spring 1990), pp. 188–196. Kritiski par tādu „pērļu zvejniecību“ skat.: Judith N. Shklar, Hannah Arendt as Pariah // *Partisan Review*. Vol. 50, No. 1 (1983), pp. 67, 69.

ko uzraksti un aizlaid pasaulē [..], katram ir brīv ar to darīt, kā tik [..]. Nevajag censties turēt savu ķepu uz visa, kas tik nevarētu notikt ar tavu domājumu, ko esi domājis [taču] priekš sevis". Majestātiski vienalīdzīgi viņa izturējās arī pret zinātnieku strīdiem un akadēmisko standartliteratūru, kas skāra viņas pārdomu tēmas. Viņas ievērojamākie darbi bija rakstīti mazāk publiskām diskusijām, vairāk lai ielūkotos sevī, lai turpinātu nebeidzamo iekšējo sarunu ar sevi pašu, kas konstituē un uztur prāta dzīvi¹⁹.

Sestkārt, Ārendtes darbu izpratni apgrūtina tajos pastāvīgi uzturētais vienatnības un publicitātes attiecību spriegums, – spriegums starp vienatnīgo prāta dzīvi un publisko politikas arēnu. Kaut gan totalitārisma pieredze viņai lika karot pret visām vācu pārpasaulīgā „garīguma“ formām un aicināt uzņemties politiski atbildīgu rīcību, tomēr šī aktīvā dzīve (*vita activa*) vienmēr viņu noveda pie politiskām pārdomām, kas – tieši kā domāšana – palika dziļi personiska norise un prasīja atraisīties no pasaules, lai nodziļinātos domā pašā. Viņas sacerējumos šās spriedzes iznākums ir neparastais spekulatīvas domas un rimta veselā saprāta saplūdinājums.

Ārendte ir atstājusi pati savu versiju par to, kā viņā veidojusies gan politiķe, gan Heideggera tipa „kaismīgas domāšanas“ piekritēja un praktizētāja. Agrā jaunībā viņa bijusi apdāvināta filozofijas studente, ko labi meistari ieskolojuši prāta dzīvei, un tāpēc par politiku nav interesējusies – tipiska „apolitisko vāciešu“²⁰ nostāja –, bet bargi vēstures notikumi viņu atrāvuši nost no prāta dzīves, likuši izciest trimdu, karu, holokaustu, bezpavalstniecību un tādējādi iegruduši politikā. Taču viņas politiskā darbība vienmēr saistīta ar fundamentālu tikumisku un intelektuālu virsuzdevumu, proti, – tiem, kas „nelikumīgi palikuši dzīvi“, jācenšas izprast, vai Hitlera iecerētajam „Galīgajam atrisinājumam“ tomēr nav kāda jēga un, ja ir, tad kāda tā ir²¹. Tādējādi viņa uz laikmeta kataklizmām vienmēr raudzījusies pastarpināti – saglabājot un izkopjot savas attiecības ar filozofiju un noteiktiem filozofiem. Ļoti raksturīgi, ka viņas beidzamais darbs *Prāta dzīve* filozofiju gan apsūdz, gan arī attaisno²². Šajā darbā autore viscaur paradoksālā kārtā filozofiju tiecas vainot par modernitātes bēdīgo likteni un tomēr meklē filozofijā arī iespēju

¹⁹ Sheldon Wolin, *Stopping to Think // New York Review of Books*. 26 December 1978, p. 16.

²⁰ Skat.: Peter Gay, *Weimar Culture: the Outsider as Insider*. London: Secker & Warburg, 1968, p. 70.

²¹ Skat.: Elisabeth Young-Buehl, *Hannah Arendt: For the Love of the World*. New Haven and London: Yale University Press, 1982, pp. 42–110; salīdz.: Jean-Francois Lyotard, *Heidegger and „the jews“*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1990.

²² Skat.: Georg Kateb, *Hannah Arendt: Politics, Conscience, Evil*. Oxford: Martin Robertson, 1994, p. 189. Lisa J. Disch, *Hannah Arendt and the Limits of Philosophy*. Ithaca: Cornell University Press, 1994.

glābt modernitāti. Lai pareizi raksturotu viņas politisko domāšanu un to, kāpēc viņa, meklējama filozofijai jaunu sākotni, pievēršas „tik ļoti vecajam“ Kantam, ir jāizpēti, kādus pārmetumus viņa izvirza iepriekšējai politikas filozofijai, kam modernajā pasaulē nācies spēlēt diezgan nepateicīgu lomu.

Viņasprāt, politika filozofiju ir apdraudējusi mazāk nekā filozofija politiku. Politika tikusi apdraudēta vismaz divos aspektos, un tos visspilgtāk pārstāv Heideggers un Platons. Heideggers pieder pie tiem filozofiem, kas novēršas no pasaules un, lūkodamies augšup zvaigznēs tāpat kā savulaik Tales, riskē iekrist akā, kas atrodas turpat pie kājām [Th. 82 83]. Platons turpretī vērsies pie pasaules nolūkā to pārveidot tā, lai tā kļūtu droša vieta priekš filozofijas, un tālab attēlojis to kā dzīvi Alas tumsībā, kā kaut ko nesalīdzināmi zemāku par tīru ideju vērošanu, uz ko spējīgi vienīgi filozofi. Tāda pasaule nemaz nevar iztikt bez filozofiem-valdniekiem, kam tā būtu jāvada [HC 14]. Zīmīgi šķiet tas, ka Heideggeram varot piedot, par viņa kļūmi varot pasmieties tāpat, kā jaunā traķiete smējusies par Talesu; šo kļūmi izraisījusi nodziļināšanās prāta dzīvē; ja domāšanu apzināti nošķir no rīcības, tad no līdzīgām kļūdām var izvairīties. Turpretī Platonam piedot nevarot, – viņš parādību pasauli mēģinājis pakārtot kādai augstākai „patiesai pasaulei“ un, līdz ar to, arī politiku pakļaut filozofijai. Tādējādi viņš iedibinājis lielāko Rietumu politiskās domāšanas kļūdu, – to, ka par politikas uzdevumu uzskata likumdošanu un valdīšanu; un politikas filozofijas uzdevums tad ir atklāt vai izstrādāt pareizas likumdošanas un valdīšanas principus [HC 12].

Šī kļūda slikti iespaidojusi visu vēlāko Rietumu civilizācijas domāšanu un rīcību. Tāpat kā Heideggeram filozofiski apjēgta Buves (*Sein, Being, Бытие*)²³ vēsture nozīmē Buves aizmirstības vēsturi, to, ka Būšanas būtības apjēga grimst

²³ Mūsdienu filozofiskos tekstos var saskaitīt kādas piecas sešas puslīdz skaidri (vai vismaz intuitīvi) nošķiramas šā filozofijas pamatkoncepta skaldnes, un grāmatas *Sein und Zeit* autors tās bija iepazīs, jaunībā studējams Franca Brentano pētījumu *Par buves nozīmju daudzveidību Aristotela darbos. Sein* domāšana Heideggeram ir principā temporāla jeb „izlaikta“. Tas nozīmē, ka vārda *Sein* saturu nevar izsmelt ar vienu noteiktu verba *būt* laiku, piemēram, ar tagadni un teikt *Ira* (tā darīts grām.: Roberts Mūks, Martins Heideggers un filozofijas gals. R.: Karogs, 1994) vai *Esība – no esošais*. Latviski *Sein* vajadzētu atveidot vienīgi no verba *būt* nenoteiksmes. No vārdiem *bija, ir* un *būs* eventuālie atvasinājumi tvertu tikai atsevišķus *Sein* aspektus un tādējādi aizēnotu kodolu. Visu darbības vārda *būt* noteikto laiku potencialitāti satur vienīgi nenoteiksmes.

Ārendtes grāmatā, raugoties pēc konteksta, vārds *Being* (ko autore raksta galvenokārt ar lielo burtu) arveidots trejādi – kā *Būšana, Bijums* un *Būte*. Tas, askētiski izvairoties no sadzēlotām *Esamībām, Esmēm* un *Esībām* (skat.: Kārlis Velta Upīte, Nauda nau, es esmu; tu – tusni? // *Literatūra. Māksla. Mēs*. 1998. gada 9. jūlijā, 3. lpp), darīts konceptuālu apsvērumu dēļ. Jau dzirdētais iebildums, ka *Bijums* esot atvasināts no darbības vārda *būt* pagātnes formas un nozīmējot kaut ko jau pagājušu, izbijušu, nav pareizs. – *Bijums* ir tikpat tagadnīga lieta kā „kurmja *rakumi*“, „šārta *plāvums*“, „vakara *slaukums*“, „mūža *guvums*“

aizvien dziļākā Bijuma ēnā, tā parelēli Ārendte eiropiskās politikas un politiskās domāšanas vēsturi raksturo kā aizvien dziļāku politikas politiskuma jeb politikas būtības pazaudēšanas un aizmiršanas vēsturi. Īsteni cilvēcisku – tas, viņaspār, nozīmē visupirms politisku – darbību un domāšanu tagad vērtē vairs nevis pašas par sevi, bet gan tikai kā līdzekļus kādu „augstāku mērķu” sasniegšanai. Uzsverot valdīšanu kā politikas galveno rūpi, aizvien vairāk nostiprinājās aizspriedums, ka cilvēku rīcība ir vadāma. Neierobežota vara izdot jaunus likumus un absolūta cilvēku manipulējamība ir divi totalitārās domāšanas pamatpostulāti, no kā izriet arī absurdā dialektiskā atziņa, ka *viss ir absolūti determinēts un tomēr ir iespējams absolūti viss* [OT 437 – 459]. Kaut gan Ārendte nepiekrīt Karla Poppera viedoklim par Platona lomu totalitārisma tapšanā, viņa tomēr pieskaita Platona iedibināto politfilozofijas tradīciju pie totalitārisma iespējamības priekšnosacījumiem. Katrā ziņā tā politikas politiskuma izpratne, ko paudusi un balstījusi tradicionālā politikas filozofija, nekā nav spējusi padarīt, lai neļautu rasties fašismam un boļševismam. Tāpēc nav brīnums, ka savos politiskajos rakstos viņa cenšas izstrādāt gluži citādu, neplatonisku, viedokli par politikas būtību un par filozofijas lomu politikā. Šai nolūkā viņa aktīvi studē Kanta kritisko domāšanu. Taču, atšķirībā no Hābermāsa un arī no Kanta paša, viņa atsakās spēlēt preskriptīvas teorētiskās lomu. Kanta domājumu viņa izmanto selektīvi.

3. AKTĪVĀ DZĪVE

Īpaši selekcionēts, pervertēts un banalizēts kantisms ir viens no tā dēvētā totalitārā subjekta pamatkonstruktiem.²⁴ Ārendte viena no pirmajām totalitārismu

u. tml. Turklāt pēc Hēgela „esamības” koncepcijas ir pat labi, ja var tajā visā saklausīt arī ko pagājušu, jo viņam jau gatavā „klātesamība” ir Absolūtā gara atmetumi, ko Gars un tā „dzīvības svētki” ir jau atstājuši. Savukārt vārds *Būte* lietots kā visu iespējamo *Being* aspektu kopsavilkums vai sakausējums, parasta „domāšanas alķīmiskā amalgama”. Kaut valodnieki iebilst, es uzskatu, ka tādām nolūkam gan vislabāk kalpotu senaizmirsts latviešu vārds *Buve*; no jau lietātiem (skat.: I g o r s Š u v a j e v s, *Sarunas par filozofiju*. R.: Zvaigzne ABC, 1999., 88. u. c. lpp.), bet tāpat neapspriedumiem, nelietīgi novazātiem un no valodnieku gūsta īsti neatkarotiem filozofiskiem vārdiem īpašu ievēribu pelna arī *Būtība*, kas nopietniem domātājiem ir varbūt vissvarīgākais *Sein*, *Being*, *Бытие* aspekts.

²⁴ Par šo tēmatu skat.: Jacques Lacan, *The Ethics of Psychoanalysis*. Tavistock: Routledge, 1992; Slavoj Žižek, *For They Know Not What They Do*. London: Verso, 1991; Jose Brunner, Eichmann, Arendt and Freud in Jerusalem: On the Evils of Narcissism and the Pleasures of Thoughtlessness // *History & Memory*. Vol. 8, No.2 (Fall 1996), pp. 61–88. Latviski skat.: Ansis Zunde, Melnās figūras: kants, lakāns un žižeks latviešu „lirozofiskajā gambītā” // *Filozofija*. Nr. 2. (1999), 143.–157. lpp.

mēģina izskaidrot un definēt kā absolūti unikālu fenomenu, un par šo pieeju, kas iemiesota 1951. gadā publicētajā grāmatā *Totalitārisma sākotne*, diskusijas nerimst joprojām. Taču šajā grāmatā viņa totalitārisma fenomenu vēl nesaista ne ar kādām filozofu aizstāvētām subjektivitātes konstrukcijām. Viņaspāt, totalitārisms ir absolūts pretmets īstai politikai. Totalitāru valdīšanu vislabāk raksturo tas, ka tā likvidē starp cilvēkiem esošo telpu (salīdz. ar Dēmokrīta tukšumu, bez kā atomi nevarētu kustēties). Cilvēki tiek spiesti kopā kādā vienotā veselumā, kurā tiem katram atsevišķi vairs nav noteiktas identitātes; un šis veselums ir pakļauts kādu augstāku Dabas vai Vēstures spēku spēlei [OT 466]. Viss pakļauts kādas Lielās Idejas loģikai un interesēm. Totalitāriem režīmiem raksturīga sava fiktīva racionalitāte – iztēles sakrēsta, literarizēta un rētoriska racionalitāte, pēc kuras dzīvi visos tās aspektos var izskaidrot un kontrolēt. Šai ziņā tā ir pilnīga un absolūta, kaut arī atmet tradicionālās racionālās pašiniciatīvas un ieinteresētības mērauklas (darīt kaut ko „tikai savtīgu apsvērumu dēļ“ skaitās ļoti slikti). Šādā rigorozas absurditātes jomā jāpazūd gan domstarpībām, gan to izteikšanai piemērotai valodai, gan arī domstarpību uzturēšanai un atrisināšanai nepieciešamiem „ieکشējiem resursiem“.

„Tagadējās totalitārās valdības ir izveidojušās no vienpartijas sistēmām; visur, kur tās kļuva īsteni totalitāras, tās sāka vadīties pēc tik radikāli atšķirīgām (no tradicionālajām) vērtību sistēmām, ka neviena no mūsu tradicionālajām tiesību, morāles vai utilitārajām veselā saprāta kategorijām nespēj tās nedz izprast, nedz iztiesāt, nedz paredzēt gaidāmo rīcību“ [OT 460]

Netotalitāristisku politikas konceptu Ārendte cenšas veidot, balstoties uz atziņu, ka politiskai dzīvei vajadzīga pienācīga telpa un, ka nedz patiesība, nedz morāle, nedz likumi sabiedrību nespēj nodrošināt pret totalitārisma draudiem. Ārendte atzīmē, ka publiskās telpas sašaurināšana, ko totalitārie režīmi cenšas novest līdz galam, ir raksturīga modernās kapitālistiskās valsts attīstībai vispār, un tāpēc viņas politikas nojēgums vērsas ne vien pret fašismu un boļševismu, bet arī pret liberāli demokrātisko iekārtu un tās dekadentisko virzību mūsdienu veikalotājkapitālismā. Savu politikas domājumu Ārendte vissistematiskāk izklāstījusi grāmatā *Cilvēka bušana (The Human Condition)*²⁵, kam sākumā bija iecerējusi dot virsrakstu *Vita activa*, jo tas viņaspāt būtu nosaucis „filozofa kontemplatīvajai dzīvei“ (*vita contemplativa*) pretēju nostāju [HC 12–17]. Ārendte raksta, ka jēgums *vita activa* aptver visas cilvēku praktiskās aktivitātes, tostarp arī politisku rīcību. Tradicionālajai Rietumu filozofijai *aktīvo dzīvi* nācies ignorēt vai pat noniecināt,

²⁵ *Prāta dzīves* latviešu izdevumā šī grāmata dota ar nosaukumu *Cilvēka stāvoklis*. Milenbaha un Endzelina vārdnīcā, meklēdams atbildumu vārdam *Being*, diemžēl pārāk vēlu ieraudzīju, ka vārds *bušana* ietver arī nojēgumu par *stāvokli un kondīciju*, taču ir par to plašāks.

aizko šās dzīves pilnais saturs un jēga tā i palikusi neapverta. Piedāvādama jaunu *vita activa* izpratni, viņa uzskata, ka glābj arī iespēju radīt īstu politikas konceptu.

Cilvēka būšanā Ārendte izšķir trīs *vita activa* modus: *labour*, *work* un *action*. Latviski tie būtu jātulko attiecīgi kā *strāde*, *darbs* un *akts*. Strādāt cilvēkam vajag, lai uzturētu un atražotu sevi pašu. Ārendtei šķiet svarīgi, ka daudzās valodās vārdu *labour* lieto arī, lai runātu par dzemdību norisi [HC 115]. Krieviski tam atbilstу страдать/страда – *ciest/darba cēliens*. Strāde ir nebeidzams process, un tam nav nekāda paliekama iznākuma – strādāšana ļauj apmierināt tikai tiešās individuālā ķermeņa un sugas uzturēšanas prasības. Dzīvībai un dzīvei strādāt ir nepieciešams, taču cilvēks strādātājs ir līdzvērtīgs vergam. Savu kategoriju un ideāltipu pamatošanai Ārendte labprāt atsaucas uz antikās pasaules cilvēku sociālās organizācijas paraugiem. Senajā Grieķijā strādāšanas joma bijusi iekļauta mājturībā, privātajā oikonomijā, kur galvenie darītāji bija vergi un sievietes. Šo grupu politiskā nebrīvība Ārendtei palīdz uzsvert, ka strāde ir obligāts jebkuras citas darbības priekšnoteikums, kas pats par sevi tomēr iederas dzīvnieciskās dzīves lokā. Strādātājs ir *animal laborans*, un viņa ļoti kritiski vērtē to, ko uzskata par Marksa kļūdu – strādāšanas un strādnieku jeb proletāriešu idealizāciju [HC 101–109]. Viņaspriekš, XIX un XX gadsimta neticamais darba ražīguma pieaugums plus straujais patērētāju sabiedrības uzņāciens ir ielicis starp strādi un ražošanu nelikumīgu vienlīdzības zīmi un pacēlis strādi par eksistences augstāko mērķi. Tāpēc tiklab komunistu, kā kapitālistu dominētās sabiedrībās rūpes par „moderno mājturību“ jeb ekonomisko izaugsmi ir ņēmušas pārsvaru pār rūpēm par publisko sfēru; un šis pārsvars jau kļuvis tik nesamērīgs, ka ar „sociālo problēmu risināšanu“ tagad ir aizrāvušas pat valdības [HC 313–325]. Viņaspriekš, tas ir ļoti bīstami, jo saimnieciskie un sociālie jautājumi būtībā ir atrisināmi, tie ir tikai izpratnes, organizēšanas un vadīšanas jautājumi. Ir pazīstams kāds bieži citēts gadījums no kādas konferences, kur Ārendte, lūgta definēt politiskā jēdzienu, cieti izslēgusi no politikas loka jautājumus par tautas dzīves apstākļiem un to uzlabošanu. Viņa tos izslēgusi tieši tāpēc, ka *visiem* saprātīgi domājošiem cilvēkiem principā būtu jābūt gataviem piekrist dzīves apstākļu uzlabošanas politikai, bet... vai tāda politika tiešām vēl būtu īstēni politiska? Tāpat kā citi saimnieciskie jautājumi, dzīves apstākļi un mājokļu būvēšana pieder pie nepieciešamības sfēras, kas ir politikas sfēras priekšnosacījums, bet ne tās saturs.²⁶

²⁶ Bieži vien šo parastā politikas nojēguma un ierastās politiskās prakses noraidījumu (par labu antikai polisai vai jaunlaku sākuma buržuāziskajām revolūcijām) uzskata par utopiju, kas liecinot, ka īstenībā autorei nav nekā īpaša ko teikt par mūsdienu reālo politiku. Tomēr beidzamajos 15 gados Ārendtes teorētiskās reputācija kopumā ir vēl vairāk pieaugusi pateicoties tai rezonansei, kādu viņas idejas ieguva Austrumeiropas samta un dziedošajās revolūcijās; skat.: V a c l a v H a v e l, *The Power of the Powerless // The Power of the Powerless: Citizens Against the State in Central-Eastern Europe*. London: Hutchinson, 1985, pp. 23–39.

Tautsaimnieciski un sociāli jautājumi teorētiskā risinājumā pieder pie cilvēka vai visas sabiedrības privātās sfēras, tomēr ir viens aspekts, kurā Ārendte tos uztver arī kā publiskās sfēras daļu – kā to publiskās sfēras daļu, kurā ir novilkta publiskās un privātās sfēras robeža. Mājas ir mākslīgas būves ilgam laikam; cilvēki tās nepatērē tieši, un tāpēc tās var uzskatīt nevis par strādes (*labour*) iznākumu, bet gan par darba (*work*) iznākumu. Darbs ir otrais *vita activa* mods. Strādāšana ir galvenokārt naturāla (dabas) norise, kas raksturīga arī citām dzīvnieku sugām. Turpretī darīdami darbu, cilvēki rada paši savu mākslīgu pasauli – pietiekami pastāvīgu un objektīvu kontekstu priekš īsteni cilvēciskas darbības, proti, priekš brīviem aktiem [HC 137]. Ārendtei akti ir politiski „pēc definīcijas“. *Homo faber* – tas, kas dara darbu, darbinieks – ir arī sienu, pilsētas mūru būvētājs; mūri un nocietinājumi cilvēku dzīves sfēru nošķir no dabas dzīves, savukārt mājas sienas privāto sfēru nošķir no publiskās. Darbs vienmēr rada kaut ko principiāli jaunu – nedabīgu; arhitekti, inženieri, mākslinieki un likumdevēji visi ir *homo faber*, viņi veido pamatu, kas cilvēkam ļaus pacelties pāri ne vien strādātāja dzīvei, bet arī darbinieka dzīvei. Darbam vienmēr ir kāds īpašs mērķis, un tā sasniegšanu cilvēks mēģina kontrolēt. Darbs iekšēji ir gan varmācīgs, gan konstruktīvs: tas izārda dabas doto pasauli un to pārveido. Atšķirībā no strādes, darbam (tāpat kā cilvēka mūžam) ir noteikts sākums un gals [HC 134]. Darbinieks kā ideāltips, projektēdams būves un izdodams likumus, fiziski un institucionāli rada publisko pasauli. Tomēr paša radītajā telpā viņš nevar darboties, kā darbojas darbinieks. Pēc Ārendtes, ir slikti idealizēt strādi un ļaut privātām interesēm uzkundzēties publiskajai sfērai, bet varbūt vēl sliktāk ir politisko cilvēku conceptualizēt kā suverēnu pasaules darinātāju, darbinieku (*the worker*). Šī fundamentālā kļūda vijas cauri visai Rietumu politiskās domāšanas vēsturei no Platona līdz pat Marksam. Markss šo kļūdu sarežģīja, strādi aizstādams ar darbu kā visas *vita activa* galapunktu. Ārendte gan piekristu, ka darbs, atšķirībā no strādes, ir vismaz nepārprotami cilvēciska norise, taču nepiekristu publicitātes sfēru uzskatīt par darba valstību, jo tāda pieeja to sagrauj. Darbs rada publiskās pasaules pamatu jeb „skatuvi“, uz kuras tas nedrīkst kāpt un darboties kā darbs, citādi tas sagraus to, ko pats lolojis. Darbs cilvēkbūtnēm rada iespēju sākt visu no jauna, atdzimt mākslīgā pasaulē, kas atšķiras no dabīgās. Taču darba paša mērķis ir tā galaprodukts, nekas vairāk; kad darinājums pabeigts un iznācis labs, tad darbam te vairs nav ko darīt, ja nu vienīgi to sagraut:

„Vienatnē ar sava nākotnes darinājuma tēlu *homo faber* ir brīvs radīt, bet vienīgi ieraugot sava roku darba augļus, viņš ir brīvs tos sagraut“ [HC 144].²⁷

²⁷ Te var definēt Eliasa Kanetti iniciēto (skat.: E l i a s s K a n e t i, *Masa un vara*. Tulkojis Ivars Šuvajevs. R.: Jumava, 1999) un Igora Šuvajeva ieviesto nojēgumu *grautcelsme*, – pēc Ārendtes *grautcelsme* būtu darba infinitizācija, bezgalīga turpināšana pēc tam, kad darinājums sen jau pabeigts, tad to iespējams vienīgi sagraut utt. u.tjpr. Darba infinitizācija to degradē par strādi, pārnēs elementāro dzīvības procesu limenī – Kanetti masu bio-loģika.

Darbinieks dara darbu vienīgi, lai uzceltu aizsprostus pret dabas pasauli un tādējādi radītu cilvēka darbībai jaunu teātri. Taču uzceltā skatuve pati par sevi ir bez jēgas. *Homo faber* darba augļi nav veltīgi un pilnu jēgu iegūst vienīgi tad, ja ir kas uz skatuves spēlē un runā skatītājiem. Līdzko uz skatuves kāds pārstāj spēlēt un sāk rīkoties „pa istam“ (darīt darbu kā darbinieks), izrāde tūlīt izjūk. Te mēs nonākam pie trešā *vita activa* moda, pie *akta* (*action*).

Aktā cilvēki izbēg gan no strādē iekļautās vergošanas dabas prasībām, gan no varmācīgās *homo faber* suverenitātes. Akts ir augstākais cilvēka aktivitātes brīdis, „zvaigžņu stunda“. Cilvēka spēja izdarīt aktu ir *spēja spontāni uzsākt jaunu sākotni*, ko nenosaka nedz kādi iepriekšēji cēloņi, nedz mērķi [HC 176]. *Cilvēka būšana* Ārendte savu akta izpratni demonstrē ar piemēriem no Atēnu polisās. Šajā kontekstā akts ietver gan darbību, gan runu – abos notiek hēroiska cilvēka pašatklāsmē –, ar kuras palīdzību individuālie aktieri savu līdzpilsoņu acīs sevi sāk no jauna mākslīgā publiskā pasaulē. Strādē cilvēce ir vienota kā suga, darbā cilvēki ir izolēti un stājas attiecībās ar dabu, bet aktā piedalās *cilvēki daudzskaitlī* – ļaudis izdara aktus kopīgi ar citiem un cits priekš cita. To autore uzsver īpaši: runas un akta īpašība atskaidrināt pašu runātāju un darītāju, atklāt to, *kas viņš īstenībā ir*, parādās vien tad, ja cilvēki sadarbojas *cits ar citu*, nevis rīkojas *cita vietā vai pret citu*. Uz īsteni politiskas dzīves skatuves neiederas nedz svētais, kas pašai izdzīvīgo kalpo citiem, nedz arī noziedznieks, kas citus apdraud; te iederas vienīgi brīvi un vienlīdzīgi cilvēki [HC 110]. Akts ir cilvēku rīcības politiskā forma, kas uzrodas izbūvētā, brīvā un atklātā publiskā telpā. Tāpēc politika nav nekādu mērķu izvirzīšana un to sasniegšana; politika ir nemitīga jaunu sākotņu un sākšanas aktivitāte, ko neviens no aktieriem nepēj pakļaut absolūtai kontrolei. Aktā aktieris sevi atklāj citiem, parāda, „kas viņš ir“, taču tāda atklāsmē nekad nedod pilnīgas zināšanas par sekām, kādas tā varētu izraisīt. Aktieris uzsāk un cieš, bet viņš nav sava akta autors, viņš nevar to suvereni kontrolēt. Strādei nav ne sākuma, ne gala; darbam ir gan sākums, gan gals; akts pats ir sākums, kā beigas aktieris nevar zināt [HC 144, 190].

Akta neierobežotība politikas jomu padara it kā anarhisku un neprognozējamu. Lai tajā ieviestu zināmu stabilitāti, neupurējot aktam vajadzīgo nenoteiktību, Ārendte ievieš tāds jēgumus kā *solījums*, *piedošana* un *vara*. Solījums dod gaidāmajam aktam puslīdz saistošu virzienu; piedošana samierina ar negribētām akta sekām [HC 237], un vara ir tas, ko ģenerē cilvēku kopdarbība, izdarot politisku aktu – tādu, kas ir pretmets varmācīgai vienpusīgai gribas uzspiešanai, kāda raksturīga darbam [HC 199–207]. Tomēr ir grūti saprast, kā solišana, piedošana un vara var politikas sfēru stabilizēt, jo minētie faktori balstās uz spontāno cilvēka pašatklāsmi, kas piemīt publiski izrādītam aktam, bet ko publiskā sfēra nekādā ziņā negarantē. Rakstot *Cilvēka būšanu*, autores galvenā rūpe nepavisam nav bijusi politiska stabilitāte, taču vēlāk, darbā *Par revolūciju*, viņai ir svarīgi saprast gan

politikas sfēras dibinājumu, gan saglabāšanas iespējas un tāpēc viņa atgriežas pie apsolījuma un varas attiecībām:

„Akta gramatika: tāda, ka izdarīt aktu ir vienīgā cilvēka spēja, kam vaja-dzīgi daudzi cilvēki; un varas sintakse: tāda, ka vara ir vienīgā īpašība, kas raksturīga tikai tai starptelpai, kas sasaista cilvēkus un sakombinē tos dibināšanas aktā, pateicoties solījumu došanai un turēšanai, kas, ļoti iespējams, varētu būt cilvēka visaugstākā spēja“ [OR 175]

Pēc Ārendtes iznāk, ka Savienoto Valstu dibinātājrtēvu līgums ir radījis publisku telpu, kurā *varmācība pārveidojas par varu*. Šis dibināšanas akts, ko no patvaļas pasargājis aktā ietvertais savstarpēju apsolījumu un kopīgu apsvērumu princips, ir ASV konstitūcijas autoritātes pamats [OR 213–214]. Taču pirms dibināšanas akta nekādas vispārējas autoritātes nav, tā rodas vienīgi pašā dibināšanas aktā. Šis apstāklis dibinātājiem izvirza zināmas grūtības, jo tradicionāli uzskata, ka autoritāte nāk no kaut kā augstāka, kas stāv pāri akta nejausīgumam [OR 206]. Savstarpējo apsolījumu un apdomības autoritāti Ārendte divainā kārtā pakārto kādam objektīvam dibinātājrtēvu valodas absolūtam, vienai, vai šis absolūts būtu patiesība, precedents, dieva vai dabas likums. Autore ir pārsteidzoši pielaidīga pret tādu taktisku akta „augstākā pamata“ piesaukšanu, jo tas palīdz noturēt publisko telpu atvērtu jau iz pašas konstitūcijas.

Kā redzams, Ārendtes politikas politiskuma izpratnē dominē antikā teātra metafora, taču tā nepauž nekādu autorei „nostalgisku ilgošanos pēc grieķu polisas“; teātra metafora domāta kā vērsšanās pret totalitārisma Dižo Ideju loģiku (ideoloģiju). Aktieriem jāstrādā (*labour*), lai uzturētu sevi un bērņus, bet vajadzīga arī skatuve, uz kuras spēlēt. Spēle norisinās publiski un atklāsmīgi, taču šajā punktā teātra metafora vairs nepalīdz, jo Ārendtes aktieriem – brīviem pilsoņiem jeb politiķiem – nevar būt nekādu iepriekš sacerētu viņu dzīves drāmas tekstu. Šiem aktieriem nākas savu lomu nemitīgi improvizēt, un neviens no viņiem nezina, kā tā ievirzīsies turpmāk un kā beigsies, kad kritīs priekšskars. Lai tādu neziņu kļiedētu (vai izpirktu), darbā *Cilvēka būšana* ieviests vēl viens personāžs, kas it kā papildina un piepilda aktiera sūtību, – teicējs, stāstītājs jeb vēsturnieks:

„Akts pilnīgi atklājas vienīgi caur stāstītāju, proti, caur vēsturnieka atskatu; viņš tiešam labāk nekā dalībnieki zina, kā viss notika“ [HC 192]

Pirmajā brīdī šķiet, ka autorei, ieviešot politikas jomā stāstītāju, akta koncepts no politikas sfēras centra izslid uz perifērijas pusi. Akts ir definitīvi atvērts un vērst uz nākotni, kurpreti stāstītājs lūkojas atpakaļ pagātnē un publiskās sfēras notikumiem piešķir kādu galīgu nozīmi. Ārendte skaidri izšķir, no vienas puses, pašu aktantu („aktieru“) stāstus par notikumiem, kuros tie piedalījušies, un, no otras

pusēs, vēsturnieka sniegtu relatīvi pabeigtu pagātnes ainu [HC 181–188]. Taču īstenībā stāstītāja vai vēsturnieka pozīcija attiecībā pret politikas sfēru ir diezgan nenoteikta. Nav skaidrs, vai vēstures stāstīšana jau pati par sevi ir politiska nodarbe, vai arī tā, padarot nemirstīgus dižus vīrus un cēlus darbus, gluži vienkārši palīdz saglabāt politiskā ideju. Ārendtes stāstītājs ir likumdevēja kolēģis. Likumdevējs rada aktam vajadzīgo logātu (ko tas var arī pārķāpt), bet stāstītājs aktu apveltī ar nozīmi un mērķi [HC 196–197]. Taču atšķirībā no likumdevēja stāstītājs nav suverēns, kaut notikumu interpretācijā viņš var neatsaukties ne uz kādiem likumiem vai stāstīšanas noteikumiem; šai ziņā stāstīšana, nebūdamā nedz likumlicēja, nedz pati ar likumu noteikta, izskatās vairāk līdzīga aktam. Turklāt stāstītāju nodarbina jēgas jautājums, un tādējādi viņš spiests vismaz ar vienu kāju stāvēt kontemplācijas (*vita contemplativa*) jomā – piedalīties prāta dzīvē. Ja pareizi saprot politikas būtību, stāstītājs ir vienīgā loma, ko politikā var spēlēt filozofs.

Totalitārisma sākotnē un Cilvēka būšanā autore īpašu uzsvāru uz Kanta darbiem neliek un kopumā tos raksturo noraidoši, jo tajos augstāko brieduma pakāpi sasniegusi tā politiskās domāšanas tendence, kas politisku darbību redz visupirms kā likumdošanu [HC 63]. Taču viņas priekšstati par patiesību un morāli kā likuma pārvaldītām jomām, kā arī striktās robežas, ko viņa novelk starp teoriju un praksi un starp dzīvniecisko un cilvēcisko, skaidri liecina, ka viņas domāšanu ir ietekmējusi Kanta pieeja²⁸. Viņas trijos *vita activa* modos (strāde, darbs, akts) atspoguļojas Kanta darbā *Reliģija tikai prāta robežās* izšķirtās trīs cilvēka dispozicijas: dzīvnieciskums (animālisms), cilvēciskums (humānisms) un „personīgums” (personalitāte)²⁹. Šīs dispozicijas Kants saista attiecīgi ar tieksmi gūt fizisku apmierinājumu, tieksmi sasniegt vēlmju izvirzītus mērķus un tieksmi pēc absolūtas pašnoteikšanās³⁰. Taču vissvarīgākais Kanta elements Ārendtes cilvēka būšanas izklāstā ir tas, ka viņa politikas jomu raksturo kā tīras spontanitātes jomu, kas jēgu var iegūt caur stāstītāja spēju vērtēt un spriest. Šis priekšstats par politikas dzīvi ir ļoti tuvs Kanta priekšstatam par vēsturi un tai atšķirībai, kādu viņš saskata starp empirisku notikumu atcerēšanos un *transcendentāla vēsturnieka* lomu, kas visam piešķir būtīgi patvaļīgu jēgu un nolūku. *Cilvēka būšanā* iezīmētā stāstītāja loma ir sākums kādai Ārendtes politfilozofijas fokusa pārbīdei, ko vēlāk paātrināja Eihmana prāvā gūtās atziņas un impulsi. Protī, viņu sāka nodarbināt jautājums par domāšanas lomu politiskajā aktu un brīvas rīcības pasaulē, un šo interesi pavadīja aizvien noteiktāka atgriešanās pie Kanta kategorijām un atklāsmēm, jo

²⁸ Skat.: Ronald Beiner, *Hannah Arendt on Judging* // Hannah Arendt, *Lectures on Kant's Political Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1982, p. 141.

²⁹ Immanuel Kant. *Religion Within the Limits of Reason*. New York: Harper & Row, 1960, p. 21.

³⁰ *Ibid.*, p. 23.

tajās viņa saskatīja ceļu uz krietni adekvātāku politikas filozofiju. Galveno lomu viņa liek spēlēt *spiestspējas* konceptam, ko uzskata par Kanta filozofijas svarīgāko iekšējo pastarpinājumu, par instanci, kas atrodas (un balansē) starp *vita activa* un *vita contemplativa*, jeb, kantiski izsakoties, starp empīrisko un transcendentālo³¹.

4. „KONTEMPLATĪVĀ DZĪVE“

Eihmana prāvas reportāžā Ārendte plašā apritē ievieša izteicienu *ļauņības banalitāte*. Ar to viņa gribēja teikt, ka totalitārā subjekta ļauņība cēlusies no gluži banālas nespējas domāt, pie tam *domāt* un *zināt* ir divas dažādas lietas. Eihmans zināja, ko dara un kādas būs viņa rīcības tiešās sekas, bet viņš nedomāja un beigu beigās i nespēja domāt un pārdomāt, jo bija zaudējis spēju sarunāties ar sevi pašu. Lidz ar to viņš bija zaudējis iespēju rast prieku, ko sniedz tīra un saskanīga sirdsapziņa, kā arī iespēju ciest mokas aiz netīras sirdsapziņas. Viņš spēja tikai kā hameleons zibenīgi pielāgoties citu uzmāktām normām un kritērijiem un nemaz neuztvēra to, ka vieni grib ieviest tādus likumus, kādus citi noraida. Eihmana prāvas reportāžas un tām sekojošās reakcijas deva autorei impulsu vēlreiz pārdomāt domāšanas, sirdsapziņas un spiestspējas attiecības. Šo pārdomu augstākais punkts ir viņas pētījums par prāta dzīvi. Iesākumā šķiet, ka grāmata *Prāta dzīve* krasi novirzās no *Cilvēka būšanai* centrālā koncepta *vita activa*. Ārendte šo pārbīdi pati saista ar Eihmana prāvu, kas likusi filozofiski izvirzīt jautājumu par noteiktas mentalitātes sakaru ar politikas neiespējamību vai iespējamību, kāda tā formulēta jau *Cilvēka būšanā*. Lidz pat mūža beigām viņa turpina izstrādāt jaunu politiskas

³¹ Dažādi pētnieki atšķirīgi vērtē to, vai un cik Ārendtei lekcijās par spiestspēju izdevies uzcelt tiltu starp *vita activa* un *vita contemplativa*. Ārendtes lekciju pēcvārdā Ronalds Beiners raksta, ka spriegums starp tām nezūd nekad, un ka tas atspoguļojas arī pašas spiestspējas novietojumā: agrākajos darbos viņa spiestspēju novietoja aktu jomā, bet vēlāk to ievirzīja kontemplācijas jomā. Beiners (p. 139–140) domā, ka autorei, aizvācot spiestspēju uz abstrakto, neieinteresēto Kanta estētisko gaumes spriedumu jomu, izdevies tikai novājināt pašas koncepciju un tādējādi mazināt tās iekšējo spriedzi.

Elizabete Janga-Brūle turpretī uzskata, ka Ārendtes beidzamais darbs apliecina, ka akta joma būtīgi sakrīt ar spiestspējas un spriešanas jomu, un tādējādi zūd krasais *vita activa* un *vita contemplativa* norobežojums. Tāpēc Janga-Brūle nepiekrīt uzskatam, ka aktivitātes un kontemplācijas distinkcija sakrīst ar Kanta transcendentālās jomas un empīriskās pasaules nošķirumu (Elizabeth Young-Bruhl, *Mind and the Body Politic*. London: Routledge, 1989, p. 46.).

un politiska akta konceptu un tāpēc aizvien atgriežas pie akta attiecībām ar domāšanu, bet tās ir arī filozofijas attiecības ar politiku.

Prāta dzīve bij iecerēta kā trīsējumu monogrāfija par trim galvenajiem prāta arodiem jeb „gaņģiem“: domāšanu, gribēšanu un spriešanu³². Katram no šiem arodiem vēsturē atrodams savs paraugfilozofs: Sokrats kā publiskas domāšanas paraugs, Augustīns kā gribēšanas filozofs un Kants – kā spriestspējas teorētiķis. Domāšana un gribēšana gan var būt arī destruktīvas un apdraudēt dzīvību visā pasaulē, taču spriešana vienmēr ir produktīva; tā rada arī politiku un ir tās centrālā ass. Domāšana, ko Ārendte krasi nošķir no zināšanas un izziņas, prasa novērsties no pasaules un nodziļināties nekad nebeidzamā iekšējā sarunā par neredzamu lietu (konceptu un ideju) jēgu. Tomēr domāšana izraisa pozitīvus blakusefektus, kas palīdz uzturēt gan morālo apziņu, gan spriestspēju. Autorei šo triju prāta arodu kopsakaru nav izdevies parādīt pietiekami skaidri, taču viņa uzsver, ka tāds noteikti pastāv:

„Domāšana – šie mēmā dialoga divi vienā – aktivē mūsu identitātē esošo dažādību, kas dota apziņā un tādējādi kā savu blakusproduktu rada sirdsapziņu, turpreti vērtējošā spriešana (domāšanas atraisošās darbības blakussekas) aktivē domāšanu pašu, liekot tai izpausties parādību pasaulē, kur cilvēks nekad nav viens un allaž ir pārāk aizņemts, lai spētu domāt“ [Th 193].

Tas nozīmē, ka domāšana rada zināmu iekšēju telpu, kas sirdsapziņu un vērtējošu spriešanu atbrīvo i no laicīgiem zemes likumiem, i no izziņas regulām. Tāpēc domātspēja var palīdzēt pretoties ārējam totalitāra režīma spiedienam. Taču Ārendte arī uzsver, ka domāšana ir tāda aktivitācija (dzīves un dzīvības aktivācija), kas liek novērsties no politiskās parādību pasaules, jo būtībā tā ir antipolitiska un iedzimti vienatnīga [Th 52, 53]. Lekcijās par gribu Ārendte filozofijas tradīcijā meklē kādus pavedienus, kuros izpaustos arī spēja gribēt, kaut gan tie filozofijas strāvājumi, ko līdz šim uzskata par galvenajiem, gribu nemaz nav īsti novērtējuši un to kā īpašu prāta dzīves jomu noraidījuši [W 34]. Izņēmumi rodami apustuļa Pāvila iedibinātajā domāšanas virzienā, ko pēcāk turpinājuši Augustīns Aurēlijs un Duns Skots. Ārendte gribu raksturo kā tīru spēju sākt kaut ko pilnīgi no jauna, un tālab tā nepakļaujas nekādiem citiem noteicējiem, kā vienīgi sev pašai; turklāt

³² Visiem trim sējumiem materiāli bija aprobēti dažādos lekcijuursos, taču autore nomira nepabeigusi nevienu sējumu tā, ka to varētu tūlīt publicēt. Pirmie divi sējumi *Domāšana* un *Gribēšana* bija uzrakstīti, taču bija vēl rūpīgi jāredīgē; šo darbu paveica Mērija MakKārtija. Spriešanai veltīto sējumu autore tik tikko bija sākusi rakstīt, un tam vajadzīgos materiālus nācās vākt kopā no piezīmju fragmentiem, dažādiem apcerējumiem un lekcijām par Kanta politikas filozofiju; šo darbu paveica Ronalds Beiners.

gribēšanas autoreferencialitāte (*volo me velle*) vienmēr ir stiprāka nekā domāšanas autoreferencialitāte (*cogito me cogitare*). Tāpēc iznāk, ka Kantam īsta gribas koncepta nemaz nav bijis, jo, viņaprāt, gribas darbības noteicējpamati var būt vai nu tīrais prāts, vai daba [W 63]. Ārendte to izskaidro ar gribas īpaši slēpnīgo dabu attiecībā pret filozofiju, – gribai pret filozofiju nākas izturēties gan izvairīgi, gan agresīvi, jo, tiklīdz kāds mēģina izveidot gribas *teoriju*, tā gribas absolūtais nejausīgums tūlīt tiek noenkurots kādā citā (gribai pašai ārējā) determinācijā, un līdz ar to gribas būtība un jēga ir pazaudēta. Šī tendence saskatāma pat politikas jomā, arī tur „tīrās spontanitātes bezdibenis“ nomaskējas zem citiem terminiem un jēgumiem, piemēram, zem tādiem kā atgriešanās, renesanse, atdzimšana, atmoda... [W 214–217]

Ārendtes apcerējumā par gribu var fiksēt divas galvenās atziņas: 1) griba cilvēkus individualizē, padara citu no cita atšķirīgus [W 195]; 2) griba ir suvērena (nevienam neiekarojama) spēja sākt, kas sākotnīgi piemīt ikvienam cilvēkam un tāpēc to var saukt par *natalitāti* jeb bērnīgumu [W 217]. Griba ir obligāts cilvēku daudzējādības un spontanitātes priekšnosacījums, bet pati par sevi tā ir tīras patvaļas un nejausības-sakritības princips. Mēģinājumi locīt un mocīt gribu, ar domāšanu to reducējot uz kādu citu principu, vienmēr noved pie biheivioristiskas cilvēka stāvokļa izpratnes, kas nozīmē visa politiskā galu. Ārendte uzskata, ka šo nevadāmo var vadīt, vienīgi to izlaižot caur spriestspējas gaņģi. Atšķirībā no domas, vērtējošs spriedums spēj izturēties pret gribu taisnīgi un neievainot akta brīvo dabu [W 217].

Jau *Cilvēka būšanā* ieviestajā stāstītāja un vēsturnieka figūrā ievēstīta arī spriestspējas politiskā nozīmība, taču tā pilnīgi atklājas tikai lekcijās par domāšanu un gribēšanu, kur spriestspējas funkcija ir pareizi saskaņot prāta dzīvi ar pasaulīgo dzīvi. Spriestspējas iztirzājumā Ārendte cieši turas pie Kanta reflektīvās spriestspējas koncepta. Viņaprāt, tā ir spēja vērtēt un lemt bez iespējas atsaukties uz kādiem likumiem vai regulām. Tāda spēja ir svarīga *Cilvēka būšanā* iztirzātajam akta konceptam, taču vēl būtiskāka tā ir stāstītājam un vēsturniekam, kas atsedz un apraksta akta jēgu. Lekcijās par Kantu Ārendte piedāvā politisku *Estētiskās spriestspējas kritikas* lasījumu, kurā viņa, postulēdama politikai nepieciešamo spriestspējas primaritāti, pārnēs akcentu no *Cilvēka būšanā* izvērstā politikas „aktiera“ uz skatītāju un vēsturnieku. Aizvien vairāk šī figūra sāk līdzināties Kanta iztirzātajam Lielās franču revolūcijas skatītājam, pēc kura vērtējošiem spriedumiem var secināt, ka vēsturē tiešām ir progress.

Ārendte neatzīst Kanta tiesību doktrīnu, jo tā viņaprāt pieder pie Rietumu politfilozofijas platoniskās tradīcijas, kas noraidīta jau *Cilvēka būšanā* [L 8]. Tās vietā viņa, balstoties uz selektīvu Kanta trešās kritikas un vēlīno vēsturfilozofisko apcerējumu lasījumu, konstruē pati savu alternatīvu kantisku politikas filozofiju. Viņai politika attiecas uz cilvēkiem daudzskaitli, kad tie sadarbojas kādā noteiktā

publiskā telpā, taču šī sadarbība nav likumdošana vai pārvaldīšana. Tāpēc politikā nelīdz nedz teorētiskā prāta, nedz praktiskā prāta kritikas principi, kas visu atsevišķo un tā maksimas pakļauj vispārēji saistošiem likumiem. Turpreti *Estētiskās spriestspējas kritika* esot izvēsta īsti politiska, – te vērtējumi balstīti uz individu daudzējādību tā, ka subjektīvie spriedumi kļūst vispārnozīmīgi bez to pakļaušanas kādam likumam.³³ Tādējādi Kanta piedāvātā spriestspējas teorētiskā deskripcija radikāli pārveido arī filozofijas un politikas attiecības [L 27–29]. Tagad – pretēji klasiskiem filozofiem, kas domāšanas jomā noslēdzas no politikas, lai varētu par to domāt un tādējādi jau no paša sākuma raksta par politikas jomu kā par kaut ko nesalīdzināmi zemāku nekā domāšana, – *prāta dzīve jau pati par sevi top politiski nozīmīga*.

Ārendtes atziņas par spriestspējas politisko nozīmību balstās uz īpašu Kanta *sensus communis* izpratni, kā arī uz skatītāja – tāda kā filozofiska miertiesneša – figūru, kas iezīmēta Kanta apcerējumos par Apgaismību, mūžīgu mieru, vēsturi un fakultāšu strīdu. Gaumes spriedumos *sensus communis* cilvēkiem ļauj abstrahēties no pašu subjektivitātes, lai tos varētu salīdzināt ar iespējamiem citu spriedumiem un tādējādi padarīt vispārēji komunicējamus. Viņaspāt, tas, ka Kants atsaucoties uz *sensus communis*, gaumes spriedumu pamatošanā liecina par to, ka jābūt kādai kopīgai publiskai pasaulei un, tai pateicoties, arī iespējai pārvarēt cilvēkam savu savdabību un nostāties cita cilvēka vietā-viedoklī. Savukārt tas publiskās telpas iemītniekiem iezīmē, taču negarantē, iespēju rast saskaņu [L 27, 68–74]. Savu filozofiskā vēstures vērtētāja-tiesātāja izpratni Ārendte balsta uz Kanta esejā *Kas ir Apgaismība?* aizstāvēto *prāta publisko lietājumu* un uz *Fakultāšu strīdā* ieviesto skatītāju spriedumā pretstatu paša vēstures aktanta („aktiera“) spriedumam. Viņa velk paraleles starp *aktanta un skatītāja attiecībām politikā* un *ģēnija un gaumes attiecībām estētikā*. Abos pāros otrā locekļa – skatītāja un gaumes – spēja vērtēt un diferencēt pirmā (aktanta un ģēnija) rezultātus ņem pārsvaru, jo tieši šī spēja prezumā kopīgu publisku telpu, kas vispār dara ģēnija kreativitāti iespējamu [L 63]. Iznāk, ka *spriestspēja politisku aktu paglābj no tīras patvaļas un filozofiju – no nederības un nepiederības aktam. Cilvēka būšanā* un *Prāta dzīves* 1. daļā filozofam draudēja vispār izgaišana no polisas, taču vēlāk, politiskajā spriestspējas filozofijā, skatītāja loma padarīta daudz spilgtāka un kļuvusi par akta izšķirīgo momentu. Vērtējoša spriešana prasa gatavību nostāties cita vietā-viedoklī un padomāt no tā; tāpēc ideālai vērtēšanai būtu vajadzīga tik „plaša dvēsele“, ka tā aptvertu visu cilvēci. Tieši tāds ideāls esot domāts Kanta atsaucē uz „pirmatnējo sabiedrisko līgumu“, ko cilvēkiem nodiktējis pats viņu cilvēciskums, kas saistīts ar empīrisku

³³ Latviski par šo jautājumu skat.: M a i j a K ū l e, *Kā iespējama subjektīvā vispārība? // Teleoloģija un estētika* Imanuela Kanta „Spriestspējas kritikas“ 200. gadadienā. R.: LZA Filozofijas un tiesību institūts, 1990. 145.–159. lpp.

ieinteresētību izplatīt spriedumus par to, ka kaut kas ir skaists. Ārendtei šis „plašās dvēseles“ ideāls kļūst bezmaz par kantisku *regulatīvu ideju*, uz ko vajadzētu orientēties gan spriedumam, gan aktam.

„Tieši cilvēces ideja, kas mīt katrā atsevišķā cilvēkā, viņus padara cilvēcīgus, tādus, ko var saukt par civilizētiem un humāniem tīk, cik tā kļūst par vadulu ne tikai viņu spriedumiem, bet arī aktiem. Tieši šajā punktā aktieris un skatītājs top vienoti; aktiera maksima un skatītāja maksima jeb mēraukla, pēc kādas tas vērtē pasaules izrādi, kļūst par vienu un tu pašu“ [L 75]

Ārendtes nolūks ir izveidot tādu politikas filozofiju, kas neievainotu viņas īpašo politikas konceptu, saskaņā ar kuru politika ir tāda cilvēku darbība, ko nestrukturē nekāda varmācība, kas parasti slēpjas patiesībā, morālē vai likumā. Patiesība, morāle un likums atsevišķo vienmēr varmācīgi piezīmiedz ar kādu universālu principu (sapratnes regulu vai praktiskā prāta pavēļu) palīdzību. Ārendte apgalvo, ka Kanta reflektīvās spriestspējas jeb *bezlikuma likumības* konceptā viņa iedīgli atradusi tādu politikas filozofiju, kas nav tiesību filozofija.

Ārendtes piedāvātajā Kanta politikas filozofijas lasījumā redzama klaja nevēlēšanās atzīt divu pirmo kritiku centieni (ierobežot un ar likumiem reglamentēt prāta teorētiskās un praktiskās lietājamības lauku) sakaru ar vēlāko estētiskās gaumes spriedumu kritiku, kā arī ar rakstiem par Apgaismību, vēsturi un teleoloģiju. Tāpat arī to sprieduma jēdzienu, kādu Kants izvērsis estētiskā, viņa saplūdina kopā ar to, kādu viņš lietājis vēsturfilozofiskos un politfilozofiskos apcerējumos; tādējādi viņa ne tik daudz pamato, cik prezumē tēzi, ka estētiskās ģēnija un gaumes saites sakrīt ar aktiera un skatītāja saitēm politikā. *Spriestspējas kritikā* teikts:

„Gaume, tāpat kā spriestspēja vispār, ir ģēnija disciplīna (audzināšana); tā krietni vien apgriezī viņam spārnus un dara viņu labi audzinātu un smalku, taču reizē sniedz norādījumus, uz ko un cik tālu ģēnijam jāvērsas, lai tas paliktu mērķtiecīgs; ienesdama skaidrību un kārtību domu pilnībā, gaume padara idejas noturīgas, spējīgas izraisīt ilgstošu un reizē arī vispārēju piekrišanu“³⁴.

Estētiskais gaumes spriedums, kaut gan tas subjektīvi lokalizēts patikas un nepatikas jūtā, sankcionē vispārēju vienprātību. Šāda spriestspēja var piešķirt spriedumiem *a priori* likumīgu autoritāti, bez kuras gaume tak nespētu pienācīgi „apgriezt ģēnijam spārnus“. Kants tādu autoritāti atvedina no *sensus communis*, kas ir gana sarežģīta būtība, lai no Kanta izklāsta to varētu pilnīgi saprast. Tomēr ir skaidrs, ka 1) *sensus communis* vai nu ietver sevī cilvēku kopību un sabiedrojamību

³⁴ Immanuel Kant, *Spriestspējas kritika*. Tulkojis Rihards Kūlis. R.: Zvaigzne ABC, 2000. 129. lpp.

vispār, vai arī pats tajā ir iekļauts, un 2) *sensus communis* noslēpumainā kārtā ir saistīts gan ar izziņas, gan morāles nosacījumiem³⁵. Ārendte *sensus communis* iztīrījumā uzsver divus citus Kanta aspektus. Kanta izklāstā viņa estētisko gaumes spriedumu kā empīriski saistītu ar cilvēku kopdzīves evolūciju neatšķir no Kanta viedokļa, ka šādi spriedumi iesakņoti transcendentālajos jebkuras spriešanas nosacījumos, un, līdz ar to, par tā sakaru ar teorētiskā un praktiskā prāta pārjutekliskiem pamatiem³⁶. Pēc Kanta, vienīgi šis aspekts estētiskam gaumes spriedumam piešķir aprioru autoritāti un ietekmi.

Spriegumu, kas Kanta izklāstā pastāv starp *sensus communis* kā cilvēku kopdzīves iznākumu un *sensus communis* kā transcendentālu spriestspējas priekšnosacījumu, Ārendte īpaši nepēti un tekstā neizvērs. Tieši tāpēc tas viņas pašas politiskās spriestspējas koncepcijā darbojas neapzināti. Viņasprāt, spriešanai jāvadās pēc cilvēces „pirmatnējā sabiedriskā līguma“ idejas, ko neizvērstu satur *sensus communis* paplašinātā mentalitāte, un šāda pieceja apvienojot Kanta empīrisko un transcendentālo momentu [L 75]. No vienas puses, priekšstats par kādu sākotnīgu līgumu nepārprotami saistās ar varu un autoritāti, kas balstās līdzēju savstarpējos solījumos un to turēšanā, ko lieliski nodemonstrējuši Amerikas dibinātājtēvi. No otras puses, tā kā šis priekšstats pacelts un iecelts par regulatīvu principu, spriestspējas autoritāte tiek atrauta no vēstures un rodas jautājums par spriestspējas pamatiem. Ārendtes lasījumā grūti saprast estētiskās spriestspējas empīriskā pamata un mērķa sakaru ar tā transcendentālo pamatu un mērķi. Katrs spriedums ir gan vēsturiski lokalizēts, gan arī „atvēsturiskots“ kā kāds mūžīgs un nedeterminēts postulāts. Ārendte pret *sensus communis* konceptu izturas tā, it kā tas spriestspējas autoritātes problēmu būtu atrisinājis, kaut gan īstenībā tas ir viens no momentiem, kas šo autoritāti padara radikāli problēmatisku. Tāpēc viņa arī sarežģīto un vienmēr apšaubāmo estētiskā gaumes sprieduma *sensus communis* autoritāti attiecībā pret ģēniju var saplūdināt kopā ar politiskā skatītāja sprieduma autoritāti attiecībā pret politikas aktieri.

Atgriezīsimies pie politikas aktiera. Kants politikas filozofiju sāk, nošķirdams tikumību un likumību, un prasīdams, lai tīrais tiesību princips aizstāv kategorisko imperatīvu no ārpuses, kā to no iekšienes aizstāv tikums. Tā kā Ārendte Kanta tiesību filozofiju ignorē, viņa uzsver aktiera un skatītāja nošķirumu (ko iedvesmojis Kanta gaumes, vēstures teleoloģijas un Apgaismības izklāsts), bet nesaskata šā nošķiruma rašanās vietas Kanta plašākajā politiskās domas kontekstā. Viņasprāt, skatītāja priekšrocības pret aktieri nenovēršami rodas tāpēc, ka skatītāja redzesloks ir plašāks, viņam ir „paplašināta mentalitāte“, kas arī ir spriestspējas pazīme.

³⁵ Immanuel Kant, *Spriestspējas kritika*. 86., 93.–95, 108. lpp.

³⁶ Turpat, 23., 24., 144., 181. lpp.

Kantam tomēr „aktiera“ un skatītāja šķīrums izriet no likuma idejas, saskaņā ar ko politikas aktanti (jo Kantam tie nepavisam nespēlē kā aktieri), apstrīdēdami kādu likumu, nenovēršami apdraud arī pašu likumības avotu. Tāpēc vienīgā pilsonim piedienīgā politiskā stāja ir apolitiska skatītāja stāja³⁷, un pat tā jāpakļauj tiesību priekšrakstiem; tādējādi viņa spriedumiem jābūt saistītiem ar priekšstatu par progresu, par gaitu uz nenoteikto priekšzīmīgas juridiskas kopdzīves ideālu. Kā filozofs un vērtētājs Kants Lielajā franču revolūcijā saskata progresu, taču arī nosoda visus tās dalībniekus. Ārendte [L 48] šādu pieeju skaidro, atsaukdamās uz Kanta *Mūžīgā mierā* formulēto transcendentālo publicitātes principu, un saka, ka „Kantam brīdis, kad sacelties, ir tas, kad tiek likvidēta uzskatu brīvība“ [L 50]. Taču Kanta aplūkotie skatītāja spriestspējas parametri filozofam atļauj dzīvot tikai *vita contemplativa*, un nav viņam iespējams sacelties, nepretojoties tiesībām un morālei. Kantam politikas aktanta un skatītāja saiti visu laiku ierobežo transcendentālais tiesību princips – tā ka politiska spriedēja, vērtētāja un tiesātāja autoritāte galu galā ir tā pati praktiskā prāta autoritāte, kas liek uzvesties *tā, it kā* vēsture pilnīgi sakristu ar progresu. Tā spriest spēj vienīgi arhetipiski apgaismots gnostiķis – filoSofs – karaļa un politikas aktiera pretstats. Tiklab Kanta estētiskā gaumes sprieduma izklāsts, kā arī viņa politiskās spriešanas izklāsts liek atgriezties pie problēmām, ko rada teorētiskā prāta lauka un praktiskā prāta lauka nošķirums. Kaut gan starp gaumes spriedumiem un politiskiem spriedumiem nepārprotami pastāv būtiskās līdzības (abi taču ir reflektīvi spriedumi, un abi lolo cerību uzbūvēt tiltu pār bezdibeni, kas šķir prātu un dabu), tomēr starp tiem nevar likt vienādības zīmi. Politiskie spriedumi saglabā saikni ar prātnas likumdošanas ideju, kurpretī estētisks gaumes spriedums, praktizēdams spriešanas īpašo „bezprincipa principu“, prāta autoritātes un likumdošanas avotus padara grūti izprotamus. Kanta spriestspējas jēgumus Ārendte lietā tā, ka aizvien vairāk draud pazust gan estētiskā sprieduma nenoteiktība, gan politiskā sprieduma saistība ar kategorisko imperatīvu. Tādā kārtā panāktā *aktīvās dzīves* un *kontemplatīvās dzīves* savienošanās spriedumā izskatās diezgan vienkāršota un tieša, kurpretī Kantam spriestspējas autoritāte ir ambivalenta – tā sakņojas gan empīriskā kopdzīvē, gan transcendentālā likumdošanā, un šī ambivalence atbilst akta jomas un domāšanas jomas nošķirumam.

Varbūt jautāt, cik korekts vai nekorekts ir Ārendtes piedāvātais Kanta lasījums, nav nekādas nozīmes, jo neviena atbilde nenieka nemazinātu viņas politiskās domāšanas enerģiju. Taču var arī teikt, ka tāds lasījums vēl vairāk sarežģī viņas izvīrtā un aizstāvētā politikas koncepta iekšējās problēmas, kā arī filozofa un politikas attiecību problēmas. Tās centrējas ap neskaidrībām jautājumā par likum-

³⁷ Šai ziņā var teikt, ka vācieši tiešām lielā mērā bija Kanta filozofijas tauta.

došanas vietu politikā (tiklab attiecībā pret politikas aktieri, kā pret tās skatītāju). *Cilvēka būšanā* viņa atzinīgi atsaucas par seniem grieķiem:

„Atšķirībā no vēlākās attīstības gaitas grieķi likumdošanu nepieskaitīja pie politiskiem aktiem. Viņiem likumdevējs bija līdzīgs pilsētas nocietinājumu būvētājam, tādām, kam bij jāiesāk savs darbs un tas jāpabeidz, iekams varēja sākties politiska darbība“ [HC 194].

Te viņa politisku *aktu* nošķir no likumdošanas tāpēc, ka tai, tāpat kā *darbam*, ir noteiktas beigas, turpretī aktam beigu nav, un tas nav arī projektējams. Pie likumdošanas politiskās nozīmības viņa atgriežas vēlākos apcerējumos par Francijas un Amerikas revolūcijām un to izauklētām konstitūcijām. Taču pat Amerikas konstitūcijā, ko viņa uzskata par paraugu, likumdošana joprojām paliek politikas problēma. Likumdošana var izpausties vienkārši kā politiskas rīcības iespēju spektra pavērsšana un paplašināšana, ko varētu uzskatīt par politisku aktu, taču tā likumā vienmēr prasa pamatojuma. Ja likumības dibinātājprincipus nevar pamatot ar kādu noteiktu galamērķi, tad jāmēģina tos attaisnot ar sākotni. Lai šo problēmu atrisinātu, dibinātājtēvi ķērušies pie „svētiem meliem“ – vai nu atsaukušies uz dievišķu iedvesmu („Dieva gribu“), vai, gluži pretēji, noraidījuši jaundibinātās valsts novitāti un sludinājuši, ka tā tikai atjauno kādu sensenu varu, piemēram, ceļ „Trešo Romu“. Tā kā nu likumdošana vairs nepieder pie darba sfēras un nav attaisnojama ar *homo faber* spontāno gribu, rodas jautājums par tās leģitimitāti. Atbildēt var tāpat kā uz jautājumu „Kā paglābt aktu no tīras nejaušības?“, par likumības pamatu tiek pasludināta dibinātājtēvu spriestspēja, viņu lēmums, kas balstīts uz apdomību, savstarpējiem solījumiem un to turēšanu. Darbos *Cilvēka būšana* un *Par revolūciju* Ārendtes priekšstati par likumību pakļauti vēlmei noturēt politisku aktu pēc iespējas tālāk no likuma ietekmes. Tāpēc agrākajā tekstā viņa politisku aktu raksturoja kā tīras spontanitātes izpausmi, kā patvaļīgu bezmērķa norisi, ko likumdošana varmācīgi cenšas apturēt; tādu spontānu aktu pareizi novērtē un tam gandarījumu sniedz tikai skatītāja spriedums. Arī politikas skatītāja spriestspēju, tāpat kā tās „aktiera“ spriestspēju, Ārendte sargā no likumu iespaida. Spriedums neietilpst nedz patiesības (izziņas) domēnē, nedz tiesību domenē, un tāpēc to nevar ietekmēt nedz sapratnes regulas, nedz morāles principi:

„Spriestspēja nav praktiskais prāts; praktiskais prāts „prāto“ un teic man, ko darīt un ko nedarīt; tas izdod likumus un sakrīt ar gribu, un griba komandē, uzsauc imperatīvus. Turpretī spriestspēja ceļas no kādas „tikai kontemplatīvas patikas un pasīva prieka““ [L 15]

Īstena politikas filozofija viņai sakrīt ar Kanta neieinteresēto gaumes spriedumu, kas, balstoties uz *sensus communis*, ļauj diferencēti vērtēt politisko dzīvi un vēstures progresu. Politikas filozofijas un gaumes sprieduma vienādošana

Ārendtes skatītāju-stāstītāju apveltī ar autoritāti. Taču, mēģinādama pamatot tik lielu sprieduma ietilpību un kompetenci, autore sagroza *sensus communis* kā *empīriskas spējas* sakaru ar *sensus communis*, kas balstīts *spiestspējas transcendentālajā pamatā*. Tas rada fundamentālu neskaidrību Ārendtes uzskatos par viņas pašas filozofēšanas prakses pamatotību un lokalizāciju. No vienas puses, vismaz politikas filozofija piedalās politiskā dialogā, kas norisinās aktīvajā sadarbības jomā, un tāda filozofija nespēj jau no sākuma *a priori* definēt šās sadarbības likumus. No otras puses, politikas filozofija kā filozofija ir atraisījusies no sadarbības (aktu) jomas, un tāpēc tās varā ir izdot likumus, kas nosaka, ko politikā uzskatīt par aktu un ko neuzskatīt.³⁸

„Kad kāds spriež un kad kāds darbojas politikā, tad pieņem, ka viņam jāvadās pēc idejas (nevis pēc realitātes), ka viņš ir pasaules pilsonis un tātad arī *Weltbetrachter* – pasaules vērotājs“ [L 75 – 76]

Ārendte politikas praksi un politikas izpratni tiecas atbrīvot no ierobežojumiem, ko uzliek likums, patiesība un morāle. Pārmērīga aizraušanās ar likumiem, varas un valdniecības jautājumiem novērsusi uzmanību no paša galvenā – no īsteni cilvēcīgās spējas veikt aktus, sākt jaunas sākotnes – un ļāvusi publiskā telpā iespieties personiskai ieinteresētībai un degradēt politisku varu līdz varmācības līmenim. No otras puses, aizraušanās ar patiesību un morāli novedusi pie politikas pakļaušanas kaut kādiem šķietami augstākiem mērķiem un tādējādi noniecināta politiska akta iekšējā pašvērtība. Spriestspēja, viņasprāt, paver ceļu uz tādu politiku un politikas filozofiju, kas ir principiāla antitēze gan tiem faktoriem, kas dara iespējamu totalitārismu, gan arī Platona proponētā filozofa-valdnieka (suverēna karaļa) pozīcijai.

³⁸ Salīdz.: Ansis Zunde, Filozofijas kultūrsakne // *Kultūra un sabiedrība*. R.: Liesma. 1984., nodaļa par Jaunlaiku kalkulatīvo racionalitāti un filozofijas ambivalento ontoloģisko statusu tajā.

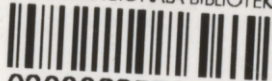


Hannas Ārentes grāmatas "Prāta dzīve" 1. daļa "Domāšana" ir divdesmit piektā grāmata Sorosa fonda - Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā "Cilvēks un sabiedrība". Centrālās Eiropas universitātes izstrādātās tulkojumu sērijas koncepciju ar Atvērtās sabiedrības institūta Izdevējdarbības attīstības centra un Sorosa fonda - Latvija atbalstu īsteno Latvijas izdevniecības — "AGB", "Elpa", "Inteleks", "Jumava", "Madris", "Pētergailis", "Omnia mea", "Sprīdītis", "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 zinātņu klasiķu interpretācijā.

Sērijā izdotajiem Ludviga Vitgenšteina, Antonija D. Smita, Martina Heidegera, Česlava Miloša, Kliforda Ģirca, Erika Eriksona, Herberta Gudjona, Alana Dž.P. Teilora, Antonija Gidensa, Hansa Georga Gadamera, Džozefa Rotčailda, Ričarda Rortija un Žana Bodrijāra darbu tulkojumiem 2000. gadā piepulcējās ne tikai Hannas Ārentes "Totalitārisma izcelsme" un "Prāta dzīve", bet arī Mišela Fuko "Seksualitātes vēsture", "Uzraudzīt un sodīt", kā arī Barija Buzana "Cilvēki, valstis un bailes" — 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 un sociologu izvēlēto darbu tulkojumi turpina ceļu pie lasītāja. Arī no viņa būs atkarīga šīs sērijas dzīvotspēja.

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0300022571

OBLIGĀTĀS
EKSEMPLĀRS

2.50



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

2000-3

860

I

ISBN 9984-9051-5-2