

MERABS MAMARDAŠVILI

Domāt priekš



S
L
F

94-4

L 103

L
/

LATVIJAS ZINĀTŅU AKADĒMIJAS
FILOZOFIJAS UN SOCIOLOGIJAS INSTITŪTS

M. MAMARDAŠVILI
DOMĀTPRIEKŠ

RĪGA. »SPEKTRS« 1994

UDK-p-110
Ma 431

Latvijas Nacionālā
BIBLIOTĒKA

~~94-40.696~~
0305072333

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. М. «Прогресс». 1990.

Мамардашвили М. К. Беседы о мышлении. / «Мысль изреченная...» М. 1991. С. 13—50.

Мамардашвили М. К. О философии // «Вопросы философии». 1991. № 5. С. 3—10.

Sastādītājs ANSIS ZUNDE
Redaktore ANTRA KĻAVIŅA
Korektore SANDRA RUTMANE
Mākslinieks JURIS BRIEDIS
Fotogrāfs GINTS BĒRZIŅŠ

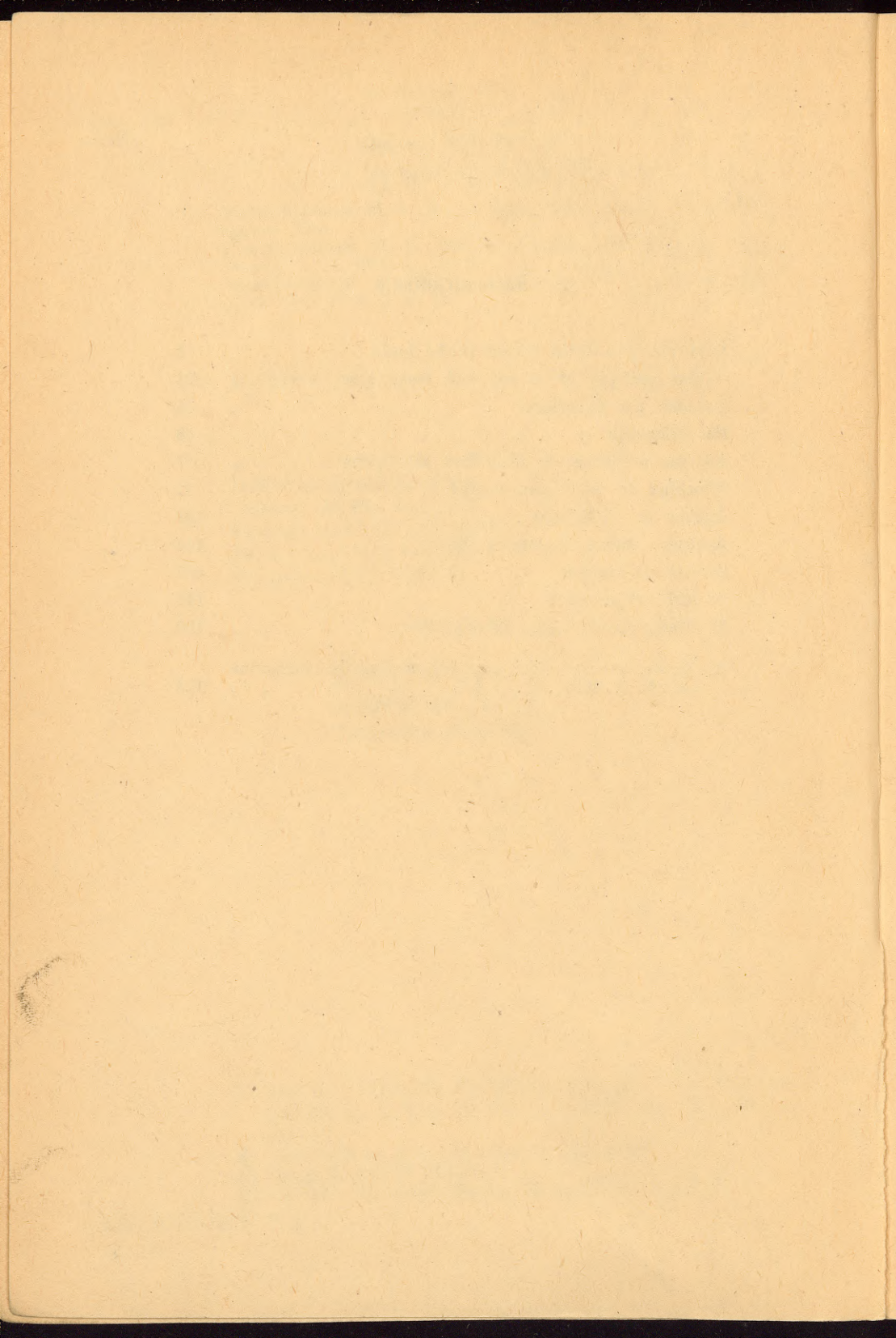
Šī grāmata izdota ar
LEOPOLDA BUŠA
finansiālo atbalstu.

- © Tulkojuši: VIKTORS AVOTIŅŠ, AIGARS CINIS, SANDRA RUTMANE, IGORS ŠUVAJEVS, ULDIS TIRONŠ, ANSIS ZUNDE
© Sastādītājs un pēcvārda autors ANSIS ZUNDE
© Fotogrāfs GINTS BĒRZIŅŠ
© Māksliniecisko noformējumu veidojis JURIS BRIEDIS

ISBN 9984—9002—2—3

Satura rādītājs

Ceļš, aiz kura sākas līdzens prieka lauks	5
«Velns spēlējas ar mums, kad nedomājam precīzi...»	21
Sarunas par domāšanu	35
Par filozofiju	68
Apziņas problēma un filozofijas aicinājums	77
Filozofija ir izteikusies apziņā	91
Apziņa un civilizācija	104
Apziņas analīze Marksa darbos	118
Zinātne un kultūra	132
Ja uzdrīkstētos būt...	149
M. Mamardašvili darbu bibliogrāfija	199
A. Zunde. Piecas etiķes par «Mamardašvili fenomenu» latviešu kultūrā	173



Ceļš, aiz kura paveras līdzens prieka lauks

Manuprāt, nacionāli filosofi nav iespējami. Ja vairāk vai mazāk precīzi lieto vārdus, tad nacionālais taču nozīmē: filosofs, cilvēks, kurš pārstāv nāciju, kurš to izsaka, kurš mīlestību uz to pārvērš par kaut kādu īpašu propagandas un aizsardzības priekšmetu. Kā cilvēks filosofs var būt jebkurš, taču raksturot viņu, izmantojot nacionālo, nozīmē raksturot viņā ne filosofu. Katrā gadījumā, ja ņemam vērā to, kas reāli ir noticis filosofijas vēsturē, tad tieši tie cilvēki, kurus varētu nosaukt par nacionāliem filosofiem, kuri apzināti sevi uzskatījuši par tādiem un tā īstenojušies, laikam gan pārstāv bēdīgu filosofijas periodu. Tā tas bija Vācijā, vispirms jau pēc Kanta, un tā bija zīme, ka filosofija pārvēršas (nu, ne jau galīgi, protams, paldies Dievam, jo, lai kā filosofs izlocītos, viņam neizdosies nekļūt par filozofu), ka filozofija pārvēršas kaut kādā... Tā, piemēram, varam Fihti vai Hēgeli nosaukt par nacionālfilozofiem, un kas no tā iznāk? Nevilšus smagi paliek ap sirdi. Teiksim, Kants pēc tautības bija vācietis, viņš pilnīgi organiski peldēja vācu valodā, taču viņš droši vien ļoti brīnītos un pat, iespējams, noskumtu, ja viņam pateiktu, ka viņš ir vācu filozofs. Un Kants acimredzot ir pēdējais apgaismības filozofs, kurš piederēja pie kosmopolītiskās Eiropas, pie nelielās kosmopolītiskās apgaismības Eiropas daļas, kas sevi neapzinājās nacionālo ideologu terminos. Viņš apšaubītu savu vāciskumu — kā cilvēks, tas ir, viņam pat neienāktu prātā, ka iespējama nacionāli vāciska filozofija un ka viņš ir nacionāli vācisks filozofs, un, to padzirdējis, viņš, protams, ļoti izbrīnītos un, iespējams, pat saskaistos. Katrā ziņā arī viņš, tāpat kā Niče, mīlēja leģendu par savu nevācisko izcelšanos. Un nav svarīgi, vai tas tā ir vai nav... (It kā esot kaut kādi dokumenti, ka viņš tomēr nav vis skotu izcelsmes, kā par sevi bija uzzinājis no šīs leģendas, bet gan reāli vācietis, viņa dzimta it kā cēlusies no Baltijas vāciešiem). Taču šajā gadījumā reāls ir tieši tas, kādu leģendu mīl cilvēks pats. Ja viņš gribēja, lai uzskata, ka viņš cēlies no skotiem, tad tas tā arī bija, pat ja tas tā nebija. Tā ka tas viņam visādā ziņā bija vienkārši amizants un jauks viņa personiskās biogrāfijas fakts, taču nekādi ne filozofiskā darba elements.

Un tālākā skumjā pēckanta vācu filozofijas epizode bija saistīta ar tās mazliet barbarisko raksturu, jo tieši tādā mērā, kādā

tajā parādās antieuropiskā ievirze — un tā parādās uz vācu organikas viņa, tāds īpašs kopienisks, vācistisks stāvoklis, kas fik-sēts vācu mitoloģijā —, tieši tādā mērā, kādā tā parādās, ieska-nas barbarisma nots, kas ir pretēja eiropeiskajai tradīcijai. Tā-lāk tā iegūst dažādas nianšes, taču, manuprāt, tā ved prom no filozofijas tradīcijas, eiropeiskās filozofijas un tradīcijas — lai kā vācieši tai pašā laikā ar vēlīnā Heidegera muti runātu par to, ka tādējādi viņi it kā pa taisno pāri Eiropai pārlecot pie saviem patiesajiem grieķiskajiem avotiem. Taču, pirmkārt, šajos priekš-statos rodas nevis reālā, bet gan stilizētā Grieķija, stilizēta sav-dabīgā jaunpagānisma garā... teiksim, tāds htoniski heroisks veidols, kas tika piedēvēts grieķiem un no kura, starp citu, viņi paši novērsās, jo galu galā varonis viņiem bija nevis tas, ko iz-nesusi nekontrolēta stihija, jeb ārkārtīgas fiziskas vai prāta spē-jas, bet gan cilvēks, kurā noslēdzās zināmas artikulācijas jēga un kurš to pirmoreiz ienesa pasaulē... Runa ir par artikulētu polisu. Tāpat arī grieķu kājnieki — tie nav vis viens pats pār-cilvēciski spēcīgs mītisks Ahillejs vai pat Herakls, bet gan hop-lits, tas ir, cilvēks, kurš spēj cīnīties elkoni pie elkoņa, tas no-zīmē, spēj būt artikulēta logosa un polisas — šajā gadījumā tas ir viens un tas pats — elements.

Un visi šie mēģinājumi runāt par cilvēku kā esamības ganu, par valodu kā esamības mājām, tie visi ir kādas iekšējas cilvēka tendences dažādi motīvi. Šī tendence, starp citu, radās pēc Kanta un visu laiku mudzinās ap priekšstatiem, ka iespējama kāda cil-vēku nepastarpināta higiēna, Gemeinschaft, kas atšķiras no Ge-sellschaft kā artikulācija caur formu. Bet Gemeinschaft caur formu nav artikulēta. Lūk, manuprāt, citādi izteikts tas pats, kas ietver ļoti daudz kārdinājumu, prototalitāra tipa kārdinājumu — to, ko mēs saucam pa fašismu, tāda mitoloģizācija, kurā iztrūkst galvenais Eiropas kultūras elements, proti, brīvības kristalizācija personības formā un veidolā, un tādējādi vēsture kā brīvības drāma, nevis kā epohāls kopums un pēcnākamība. Heidegera priekšstats par epohē un epohālismu ir tuvs jēdzianam par kultūru un pretendē aizvietot priekšstatu par vēsturi kā par brī-vības drāmu, priekšstatu, kas Eiropā ir vēsturiskās darbības pa-mats. Un no šejienes nenovēršami rodas kārdinājums izšķīst es-tētiski iekrāsotos stihiskos spēkos. Sākumā tie tiek estētiski iekrā-sofi — un tūlīt pat paveras kārdinājums tajos ieplūst, dzīvojot kādā harmoniskā līdzritmā ar šīm stihijām; tādējādi Heidegera naci-stiskās simpātijas nepavisam nav nejaušas. Tas nenozīmē, ka Hei-degers bija fašists, tas nozīmē, ka ir kaut kāda līdz-radniecība, iekšēja saskaņa starp to, kā noskaņota viņa paša dvēsele, un to, kā skanēja daudzu «kolektīvā dvēsele». Un tāpat nav nejauši, ka viņš man vienmēr bijis filozofs, no kura es esmu enerģiski atgrū-dies, kaut gan pastāv dažas dīvainas zināmu formulējumu sakri-tības. Tās ir tieši sakritības, jo es Heidegeru esmu ļoti maz lasī-jis, neesmu viņa filozofijas zinātājs, vēl jo mazāk — cienītājs, tā ka var runāt vienīgi par sakritībām; tas acimredzot ir saistīts

ar viņa talantu (drīzāk poētisku nekā filozofisku) sajūst dzīvu filozofisku jēdzienu dzīvi, visu laiku maksimāli tālu abstrahētos filozofiskos gājienu viņš reducēja uz to sākotnējo dzīves jēgu, uz to vietu zināmā iekārtotībā dzīvē. Šajā ziņā viņa gājiens sakrīt ar gājienu, kuru gadsimta sākumā izdarīja simbolisms, visvairāk franču simbolisms, jo tādas dīvainas sakritības ir principiāla attiecība pret radošu aktu, kuru simbolisti attiecina uz māksliniecisku aktu, bet Heidegers — uz filozofisku; tā ir cilvēka dzīves ievietošana zināma dzīves uzdevuma kontekstā un šajā nozīmē cilvēka atšķirība no cilvēka, filozofējoša cilvēka atšķirība no nefilozofējoša cilvēka. Tieši tāpat kā simbolistiem, iespējams, mākslinieka dzīve varēja tikt uztverta kā īpaša dzīve, kura pati ir kā ir zināms mākslasdarbs. Runa bija par mākslinieciskā akta vietu pašā dzīvē. Kādu kontūru iegūst dzīve, ir atkarīgs no tā, kādā mērā dzīvi iespējams savākt zināmā pilnībā, kura ir katra atsevišķa dzīves akta — uztveres, izpratnes, mīlas —, visu dzīves aktu nosacījums. Kaut kas, kas iepīts dzīves aktā un, reiz iepīts, veic to kaut kā citādi, tuvāk tam, kas ir dzīvs. Jo empīriski dzīvais, ikdienišķi dzīvais — tas taču nav viss dzīvais, tur nāve ir iepīta mūsu dzīvē, un bieži, lai dzīvotu ar vienu savas būtības daļu, mēs par to maksājam ar citu daļu, citu mūsu potenciālu nomirdināšanu. Tas ir nosacījums, lai kaut vai minimālā līmenī īstenotu dzīves aktu. Līdz ar to nāve visu laiku... Mūsu nāves (daudzskaitli) piedalās dzīves aktā. Absolūti saprotams ir arī otrāds uzdevums. Izsakot to Prusta vārdiem, kad viņš par sevi dzirdēja, ka viņš esot ļoti smalks psihologs, ka viņam esot ļoti daudz interesantu psiholoģisku novērojumu, viņš esot padziļinājis cilvēka psiholoģijas izpratni, tas viņā vienmēr izraisīja sašutumu, un, man liekas, šo viņa sašutumu nesaprata ne toreiz, ne atminoties to. Bet viņš teica: «Kāda psiholoģija! Mani nekad nav interesējusi psiholoģija, mani vienmēr interesējis kaut mazliet dzīves.» Tas ir, viņš domāja to, ka mums izdodas dzīvot un nevis būt par rēģiem, nevis šķīst, ka mēs esam dzīvi, īstenībā esot mirušiem, tādējādi tikai imitējot dzīvi, bet nodzīvot, un patiešām būt par daļu no reālās dzīves — atšķirībā no ikdienišķās —, būt reālajā dzīvē, tās daļā... tas paredz kādu... zināmu mehānismu... pašā dzīvē paredz kaut kādu izpratni un kaut kādu struktūru, kuras iekšpusē jau reālā veidā fontanē dzīves akts. Jebkurš akts kā dzīvs akts — vai nu tu skaties uz ziedu, vai tiksmīnies par ainavu, vai mīli savus vecākus, vai mīli savu iemīļoto.

Jūs ievērojāt — visu laiku figurē vārds «izpratne», tas nozīmē, tāds fenomens, kas spēj būt dzīvs stāvoklis mūsos un ir atkarīgs no tā, vai mēs jau saprotam, vai ne. Lūk, vārds «izpratne» un, lūk, tas, ko es gribēju teikt, piemēram, saistībā ar Heidegeru, par kuru var teikt, ka viņš ir vācu filozofs. Tas ir vienkārši apbrīnojami, kā filozofs spēja... — viņš taču pilnīgi nesaprata, kas ap viņu notiek! Ja salīdzina to, kas notika, to, ko bija iespējams zināt — vēl jo vairāk filozofam, kuram jādzīvo,

izprotot, un izprotot jāsavāc sava dzīve, ja pati dzīve var būt filozofisks darbs —, ja to visu salīdzina ar fašismu, ar nacismu, — viņš nedzirdēja neko, kas skanēja aiz fašistiskajiem lozungiem, aiz fašistiskajām pozām, aiz fašistiskās sadzīves, dzīves, kura bija organizēta kā fašistiska. Visi viņa pārspridumi par metafiziku kā tehnoloģijas un dabas pakļaušanas avotu utt., utt. — tās taču ir absolūtas blēņas. Metafizika patiešām ir mūsu dzīves daļa, taču nevis kādu metafizisku laikmetu veidā, un valdišanu pār dabu, atombumbu utt. nepavisam nav radījusi eiropeiskā metafizika. Viņam šķita, ka Amerika un Padomju Savienība vienādā mērā ir drausmīgās tehnikas drauds utt. Kā tas būtu jāsaprot? Visas sarunas par Ameriku — tā vienkārši ir netieša piebalsošana fašistiskajām runām par plutokrātijas kundzību, nācijas degenerāciju u. tml., vārdu sakot, runas par tīrību. Izdzirdis vien vārdu tīrība, es noskurinos un pazīstu, kas ir aiz jebkura tā izvērsuma. Kā Heidegers varēja to nepazīt? — Jo viņā pašā, izpratnē, tas jau bija izplūdis, to bija izplūdinājis priekšstats, kuru viņš pats bija izstrādājis savā filozofijā.

STINGRI ŅEMOT, DZĪVE NAV IESPEJAMA

Tā ka man liekas, ka filozofijai ar nacionālo nav nekāda sakara. Un man kā filozofam nav nekāda sakara ar to, vai es esmu gruzīns, vai kāds cits. Jo uzdevums, kas mani ieslēdz filozofijā, man kā gruzīnam vienalga ir viens un tas pats. Filozofija ir veids, kā iekļauties mūžīgajā tagadnē, tā ir vieta, kur mēs esam vienlaicīgi ar visiem cilvēkiem — bijušajiem, pašreiz dzīvojošiem un tiem, kas dzīvos kādreiz nākotnē. Šo vietu iezīmē viens un tas pats, jo visi cilvēki vienmēr ir gribējuši eksistēt; būt — tā ir galvenā cilvēka kaislība. Un tas ir arī mūžīgais uzdevums.

Istenoties, būt, notikt, pašrealizēties ir tas, ar ko cilvēks vienmēr ir nodarbināts, pat savās ikdienišķajās vajadzībās. Jo, teiksim, cilvēku virza nevis bads, bet gan tāda bada apmierināšanas forma, kurā cilvēks atrodas zināmās attiecībās pats ar sevi vai ar sevis tēlu, un šajā tēlā spēj sevi cienīt un pielaut kā būtnei, kurai ir tiesības dzīvot pasaulē. Tā? Un ja tā, tad mēs jau ieraudzīsim kaut kādu vispārēju visu dzīves aktu uzbūvi, un, lūk, ar šo dzīves aktu uzbūvi arī nodarbojas filozofija. Tā, ko kādreiz dēvēja par gudrību.

— Sakiēt, kā iespējams pasaulē rasties filozofam? Kjerkegors, kurš visu mūžu atbildēja uz jautājumu, kāpēc viņš nav kopā ar Regīnu; savukārt Tomass Manns par Nīčes tapšanas nosacījumu izvirza kādu grēkā krišanas aktu utt. Proti, par filozofa tapšanas priekšnosacījumu tiek izvirzīts kāds īpašs notikums — kaut kas, lai būtu filozofs. Kas tas ir par spēku, kurš virza filozofējošu cilvēku?

Nu, šeit katrs var runāt vienīgi par sevi, jo tas notiek ļoti dažādi, un āķītis, aiz kura aizķeras tava dvēsele, un tu sāc filo-

zofēt, var būt ļoti dažāds. Taču kaut kas kopējs tomēr ir. Vispirms, šī mūžīgā tagadne, par kuru es jau runāju, tā pastāv simbolizēti, šajā laukā izliktas zināmas zīmes. Tās vispirms, protams, ir ietvertas simbolos, kas ņemti no reliģiskās pieredzes. Un visi šīs reliģiskās pieredzes simboli — tie organizē šo lauku, tie ir pasaules reliģijas un individuālās reliģijas tīģelis: kristietība, jūdaisms, islams, — t. i., nevis etniskās reliģijas, ne pagānisms. Šie simboli, strukturalizējot to, ko es teicu, it kā izliek orientierus un zīmes šajā mūžīgās tagadnes laukā, kura, mūžīgi pārveidojoties, paliek nemainīga telpas un laika viļņos. (..)

Etnosi pārkūst, un materiālajā, dabiskajā materiālajā etnosā — kuram ir dots kāds dabisks nosacījums, kuru neviens neizvēlas, bet kurš ir, — tajā pēkšņi rodas šis klaiņojošais tīģelis, rodas cilvēki. It kā mēs atpakaļ no šīs mēģenes nacionālajā sastāvā iegūstam cilvēkus, kas spēj veidot nāciju jau kā nāciju — valsti. Nāciju — valsti, t. i., nāciju, indivīdu, pilsoņu kopumu, kuru savienība katru dienu notiek agorā, katru dienu tiek pakļauta atraidījumam un apliecināšanai, un plebiscītam, lūk, tāda ir nācija. Tā ka pat nāciju nav iespējams noteikt ar etnosu. Un ar filozofiem notiek kaut kas analogisks. Kādā ziņā analogisks? Filozofs arī pirmoreiz dzimst attiecībā pret simboliem. Kad es teicu: simboli, kas strukturalizē mūžīgās tagadnes lauku, es tādējādi pateicu, ka attiecībā pret visu šo lauku ir lietojams vārds «harmonija». Šie simboli ir savā ziņā harmoniski. Nu, bet ja struktūras ir harmoniskas, tas nozīmē, ka harmoniska struktūra — kā darbīga daļa — darbojas, it kā uzticoties pārējām daļām, bet pārējās daļas attaisno šīs cerības. Nu, lūk, un es kaut ko daru, paredzot, ka jūsu dvēselē būs atbilde. Bez tā šis savienojums netuvosies, tas nenotiks, determinētā veidā tas nav iespējams. Un dabiski, ka tas var arī nenotikt, tā iespējamība ir ļoti maza. Mēs vispār atrodamies iespējamo notikumu laukā, pie tam iespējamība ir raksturīga tieši individuālai parādībai, bet ne statistiskai masai. Atšķirībā no klasiskās iespējamības, kas raksturo statistiskās masas, mums ir darīšana ar neklasisko iespējamību (starp citu, kvantu mehānika ir tas pats), kad iespējamība ir individuālas parādības īpašība. Šajā nozīmē tas, kas ar jums notiks, — ir manas iespējamības daļa. Manas iespējamības, jo es daru kaut ko tādu, kā daļa, paredzams, ir atkarīga no... tajā atrodas gaidas uz jūsu atbildi, un iespējamībā ir iekļauta tieši jūsu atbilde, taču tā var arī nenotikt, ja jūs komponēsīt iespējamību citādāk. Nu lūk, šeit arī sākas — ja tā ir būvēta harmonija —, šeit arī sākas filozofija.

Filozofija — tā ir vienkārši saplīsuša universālās harmonijas spoguļa lauska, kas iekļuvusi acī vai dvēselē. Lūk, kā to reizēm apraksta pasakās... Kā un kāpēc, to taču neviens neprasa, mēs it kā sākam sarunu ar to, ka iekļuvusi lauska, un cilvēks uzreiz skatās citādi. Skatīties citādi — tas nozīmē saskatīt nevis priekšmetus, bet harmoniju. Un tu redzi tādēļ, ka esi iespējamās harmonijas neiespējamības iekustināts. «Bet laime bija tik tuvu»,

jo jūsu rīcība ir manis paša iespējamības komponents. To ir iespējams ieraudzīt, īpaši tad, kad tas nav noticis. Doma pati ir harmonija.

Ikvienā harmonijā galīgajam jābūt savienotam ar bezgalīgo un jābūt spējīgam to nest. Iespējamais kontakts starp mani un jums būtu iespējamības bezgalīgā lauka nesējs, galīgai būtnei, tas ir, man, laikā šo lauku pāriet nav iespējams. Un ir kaut kāds aizvietotājs šai nepārejamai bezgalībai un šajā sasaistē, kur kādai konkrētai un galīgai matērijai tiek paredzēts būt par vielu, no kuras izveidots simbols. Bet simbolā mēs varam īstenoties pilnībā, nepārejot un nesavācot visas daļas empīriski. Teiksim, kāda ir iespējamība, ka tu empīriski satiksies ar visām manis vai visa daļām, kas nepieciešamas tavai dvēselei? Es nevaru izlasīt visas grāmatas un nevaru pabūt visur, vai ne? Seit darbojas iztēles sfēra, iztēles mašīnas, kuras ļauj lokāli notikt tam, ko empīriski es kā galīga būtne nevaru pāriet. No šejienes iztēle kā apziņas ceļš, kā pašas realitātes, pašas ontoloģijas ceļš. Un, lūk, ja... bet no kurienes cilvēkam var rasties šī sajūta, kad viņš sajūt, ka ir kaut kas, kas iespējams? Pirmkārt, ir iespējamā harmonija, analogs. Neiespējami, atdūrās pret pamatu. Un tu, bez šaubām, ar šo apziņu esi tā daļa...

Visādā ziņā tā ir esošās, taču neesošās saskaņas nots. It kā īstenībā tās nebūtu, taču tomēr tu realitāti uztver kā tās, šīs saskaņas, šīs harmonijas izjaukumu. Kaut gan, nu tā ir kā no kaut kurienes nākoša dziesma, starp citu, tā ir simbolizēta priekšstats par zelta laikiem, paradīzi, bērniību — ne tajā nozīmē, ka šie notikumi atrodas pagātnē, bet ka tie ir kaut kādas norādes uz mūsu dvēseles mūžīgajiem momentiem, visu to figūru mūžīgajiem momentiem, kurus tā var iekļaut. Teiksim, zaudētā paradīze. Kā iespējams uztvert realitāti kā kaut kā tāda izjaukumu, kas nekad nav eksistējis un neeksistē? Neskatoties uz to, mēs tā uztveram. Un spējam visus šos atsevišķos gadījumus līdz tam novedināt.

Teiksim, skaidrs, ka Kjerkegors uzdeva sev jautājumu par šo saskaņu, jo viņa rašanās, viņa sevis īstenošana attiecībās ar Reģīnu — tā ir arī vienīgās un vienīgās nepieciešamās, taču nenotikušās harmonijas gadījums. Kāpēc? Var, protams, pamēģināt izņemt šo sasistā spoguļa lausku no acs vai sirds, skatīties normāli, tikai tad neko nesaprast. Tad tu vienkārši neesi dzīvs, jo atrodies vienīgi dzīves imitāciju iekšpusē; tajās nav paša galvenā. Galvenais ir dzīves apjauta, nots. **Klang** vāciski sakot, esamības Klang tonis. Vai poēzija. Kas ir poēzija? Poēzija — tā ir savas esamības apjauta. Esamības kā esamības unikālās notis — ne par ko, ne kāpēc, ne kā tā, ne saturs, bet esamība kā esamības **Klang** tonis. Vai poēzija. Kas ir poēzija? Poēzija — tā kums, poēzija — tā ir savas esamības apjauta. Nu, lūk, tā, manuprāt, arī ir filozofija. Vienlaicīgi tā ir arī, protams, ... tā ir tīri vīriešu joma. Tajā nozīmē, ka tā ir vīrišķība, neiespējamības, neiespējamās domas vīrišķība. Taisni tā, kā tas ir Simonai Veilai — viņa bija visai traģiska dāma, un, lūk, viņas traģiskā jū-

tība viņai ļāva redzēt patiesību, kuru tā šķēla kā miglu, uz sekundi. Pavērsies — un tu kaut ko ieraudzīsi. Lūk, tāds miglas pavērumš bija, piemēram, viņas doma, ka dzīve, stingri ņemot, nav iespējama. Patiešām, stingri ņemot tas patiešām nav iespējams, nevar to... ir nepieciešams tāds, tāda daudzuma lietu savietojums — un vienā punktā, un vajadzīgajā laikā —, ka tas ir gandrīz neticami. Vārda stingrā nozīmē «dzīve» nav iespējama. Nu, Simonai Veilai vispār bija grūti dzīvot, un tāpēc viņa pēkšņi visu tā ieraudzīja, bet es teiktu, ka doma, vārda stingrā nozīmē, ir neiespējama. Un, lūk, šis gandrīz pilnīgi neiespējamais — tomēr kaut kas tiek dots — ir doma. Pastāv vienīgi iemesli, lai domas nebūtu, un nav nekāda iemesla, lai doma būtu. Tik maziespējams notikums pasaulesbūves ekonomijā, ka tā patiešām ir neiespējama. Taču, ja tu, zinādams, ka tā ir neiespējama, tomēr centies kaut ko saprast un domāt, tad tas paredz vīrišķību, kas šajā gadījumā ir neiespējamības vīrišķība.

LABI, MERAB, BET KĀ TU PALIKI DZĪVS VISĀ ŠAJĀ LAIKĀ?

Lūk, teiksim, nevis krievu problēma Tbilisi, bet gan mūsu pašu jaunatnes problēma — mēs esam izjaukuši visus citus izglītības mazos centrus dzīvē, mazie kultūras centri — tie visi ir izjaukti, neviens neeksistē, Tbilisi visus ir aprijusi. Bet tas pilnīgi neatbilst gruzīnu tradīcijai, jo Gruzija — tā ir stūru valstība, tāpat kā, teiksim, Itālija sastāv no Venēcijas apvidus, Dženovas, Itālijas dienvidiem, Itālijas ziemeļiem, Turīnas, Lombardijas, — tās visas ir vietas, kas saglabājušas savas lokālās iezīmes, es pat nerunāju par dialektiem. Pastāv dialekts, kultūras vietējās tradīcijas un sabiedriskās vietas mazo pilsētu publiskajā telpā.

Pie mums tas viss ir izzudis. Tbilisi kļuvusi tāda... nu, ne gluži Maskava, taču kaut kas līdzīgs: ir izaugušas Tbilisi nomaļes — jaunceltnes, un šīs nomaļes ir sajaukušas iedzīvotājus — tās apdzīvo galvenokārt provinciāļi, jeb, otrādi, teiksim, tieši iedzīmtie tbilisieši, kas dzīvoja centrā un pārstāvēja Tbilisi mentalitāti, folkloru un noteiktas uzvedības normas — Tbilisi pilsoņa kodeksu —, uzlabojot dzīves apstākļus, viņi pārcēlās turp, iedzīvotāji samaisījās, un province izšķīdināja... pašā Tbilisi province izšķīdināja kādu Tbilisi sabiedrības iekšējo mugurkaulu. Vēl piecdesmitajos gados tas bija, bet sešdesmitajos sāka ļoti strauji izzust, jo sākās atsijāšanās pēc labklājības (protams, mūsu gruzīnu uzņēmība izpaudās tādējādi, ka katrs baidījās par sevi, un mēs — vispār — izdzīvojām, taču katrs izdzīvoja kā indivīds, bet publiskā telpa sagruva). Paskatieties uz māju kāpņu telpām — kā tās izskatās! Lieta tā, ka no ārpuses tās izskatās pilnīgā pretstatā tam, ka iekšpusē tur var būt lielākoties brīnišķīgi dzīvokļi. Saprotiet, piespļaudīta kāpņu telpa — sevis uztverei,

apkārtējā pieļaujamās un ciešamās uztveres struktūrai tā pievienoja ārēju izpausmi. Tātad, ielas telpa — uz to splaut —, un tā ir piesplaudīta. Tādēļ, teiksim, kāds no šiem provinciāļiem var atļauties kaut ko tādu, ko vecajā Tbilisi neviens nevarētu atļauties — ar viņu izrēķinātos, un rēķins būtu vecais, mūsu ielas rēķins, parastais, tiesību pierādīšana, pļauka utt., vai cilvēku vienkārši vairs nekur nepieņemt. Bija nepieļaujami, ka kaut kāds... cieņas hierarhija attiecībā uz pilsētā pazīstamiem cilvēkiem tika uzturēta, tagad tā ir izšķīdināta... Agrāk nevarēja atļauties pat tādu polemiku, kādu tagad kāds atļaujas mitiņā, piemēram, lamājot inteligentus. Liāna Isakadze kaut kur pateica vārdu krieviski, nu, un šai lomai zemākajiem līderiem ir savi «sešinieki», parasti kaut kādi pusslimi deģenerāti, netīri. Tāds Petriašvili, viņš speciāli ir mums tāds, lai lamātu citus, tāds šunelis. Un izskatās viņš tiešām netīrs. Par viņu labi pateica Boriss... «Es, — viņš teica, — nodotu viņu ķīmiskajā tīrītavā, bet kvīti pazaudētu.»

Ir izjaukti kritēriji. Taču ne tas ir svarīgi. Svarīgi ir tas, ka problēma tiešām ir reāla. Tādēļ, ka jaunatne, nenodarbinātā jaunatne, kurai šādā Tbilisi tiešām nekur nav vietas, ir gatavs degmateriāls jebkuram uzliesmojumam, un ir žēl tādu jauno spēku vārīšanās, kam vienkārši nav nekāda pielietojuma.

— Jūsos klausoties, ir tāda sajūta, ka ikviens filozofs, kurš dzīvo patlaban, šajā telpā ir nolemts uz zināmu vientulību, un notiek it kā tāda ilgstoša nerunāšana ar mūsu sabiedrību, kurai it kā nospļauties uz filozofiju.

Es gan nezinu, kādā mērā mans gadījums ir tipisks, nezinu, kādus secinājumus no tā varētu izdarīt. Ārēji it kā viss ir tā, kā jūs teicāt, un tomēr ne tā, un grēks būtu žēloties... Filozofs runā — viņš speciāli nelien cilvēkiem dvēselē ar saviem vārdiem, bet, ja viņam prasa, ja situācija ir tāda, ka viņam kaut kas ir jāsaka, viņš runā. Nu, un arī man nācās runāt ar sabiedrību. Nu, reakcija bija, vispār, ārēji tāda, ka «tēvzemē savus praviešus nepazīst», taču tajā pašā laikā tas nav tā, jo Tbilisi sabiedrības lielākā daļa visādā ziņā mēģināja saprast, par ko ir runa, un visumā bija pateicīga kaut vai par to, ka viņu spiež kaut ko samprast, spiež uz vēl kaut kādu grūtumu. Taču ārēji tiem, kas mani lamā, ārēji tiem neviens neiebilst, un, tā var likties, mani vienkārši ir nosodījuši — un viss. Nu, teiksim, nosodīšanas motīvs visbiežāk ir vienkāršs, to var pat izteikt ar tā paša Petriašvili vārdiem, kurš man izmeta: «Tas viss ir smadzeņu skalošana. Mums nav vajadzīga nekāda izglītība, mums ir vajadzīgs patriotisms.»

Es jūtu, ka runāju neskaidri, taču šī neskaidrība ir saistīta ar to, ka es vispār nekad neesmu žēlojies, un tagad jau nu nepavisam. Skīstu, ka būtu jābūt tā, kā jūs runājat, taču es tā neuztveru. Man nav šādu pārdzīvojumu. Vientulība — un es esmu hronisks vientulības speciālists jau no agras bērnības, un bez tam vientulība — tā ir mana profesija, taču visā pārējā es varu teikt, ka esmu krekliņā dzimis, man ir veicies visu mūžu. Man

veicās ar visu: ar draugiem, ar cilvēkiem, man paveicās, ka mani neiesēdināja, kaut gan varēja... nu, iedomājieties, ko tas nozīmē — četrdesmit devītajā es iestājos filozofijas fakultātē Maskavā un pabeidzu to piecdesmit ceturtajā. Bija visas iespējas, lai... Pat neizejot barikādēs; toreiz vispār tāda jēdziena nebija. Tas bija vēlāk, kad sāka sēsties tāpēc, ka izgāja ielās. Es nevaru teikt, ka pret mani nebija draudzīgi noskaņoti, ka justu kaut kādu naidu utt. u.t.j.pr. Nav man tādas sajūtas.

— Padomju laikā izveidojās kaut kāda nepārvarama telpa starp filozofiem — īstiem filozofiem, es domāju, — un sabiedrību, kas no viņiem gaida kaut ko pavisam citu. Šādā telpā iespējamā filozofijas atdzimšana ir kā brīnums. Taču var būt, ka šī telpa ir kā speciāli ģenerē, speciāli piespiež cilvēku... var būt, ka tā izrādījusies labākais filozofa sarunu biedrs?

Varbūt. Katrā ziņā, man nācās izskaidroties ar apkārtējiem, tiem, kas mani neatgrūda, tiem, kas, tieši otrādi, gribēja, lai es kaut kur piedalītos. Man viņiem nācās jautāt vienkārši (man liekas, tas bija saprotami): «Ko jūs no manis gribat? Tas, ko tur varu dot es un neviens cits (kaut ko cits vai kāds cits), tas jums ir interesanti tieši tajā mērā, kādā tas ir noteiktu nosacījumu produkts manī pašā. Šie nosacījumi ir vienkārši, šie nosacījumi ir divi — vientulība un klusēšana. Lūk, tas, kas izaug tur, lūk, to es varu dot. Taču, ja jūs pārkāpsit šos nosacījumus, gaidīsiet no manis aktīvu sabiedrisko darbību, sēdēšanu sēdēs, iešanu uz manifestācijām un mītiņiem, kāda tad jums būs par mani interese, es nesaprotu. Tas, kas es esmu, ja tas jums ir interesanti, — ir vienīgi klusēšanas un vientulības produkts.

Saprotiet, vientulība — tas nav dramatiski. Tas, iespējams, ir saistīts ar gruzīnu kultūras raksturu, tajā mērā, kādā mēs esam tās cienīgi un turpinām kādas noteiktas ģenētiskas tēlu un kādu ideālu dzimtenes tēlu, kas faktiski ir nācija, jo dzimtene taču nav teorijas priekšmets, tā nevar tikt nosakāma. Visi mēģinājumi izstrādāt nācijas teoriju ir absurdi. Tāda teorētiska priekšmeta nav, pēc definīcijas nav, jo nācija vārda mūsdienīgā nozīmē — ir tas, kas notiek ar etnosu, par ko pārvēršas etnoss, ja šī etnosa pārstāvji katru dienu nodarbojas ar plebiscītu. Nācija ir tas, kas eksistē saspringtas jautāšanas iekšpusē, jautāšanas par to, kas mēs esam, ko mēs... kādi mums ir pienākumi, kādi ir mūsu pilsoniskie pienākumi. Tātad tā ir kopība likteņa priekšā. Tā ir nācija, *nation Etat*, kā saka francūži, valsts nācija. Jeb konstitūcijas produkts. T. i., nācija, kas spēj radīt konstitūciju, pati rodīties iekšpus konstitūcijas un tās darbības rezultātā. Lūk, tāds «oksimorons». Bet tas vienkārši nozīmē to, ka nācija neeksistē, tā ik minūti, ik sekundi rodas. (Starp citu, kā ikviena persona, un cilvēks arī; ja cilvēks ir persona, viņš eksistē, lūk, šādā saspringtā iekšējā telpā.) Tā nepārtraukti rodas, un tādēļ — kāda var būt teorija, tāda priekšmeta vienkārši nav. Tajā pašā laikā tas ir, taču ir, likteņa pasaukts, atbildot uz likteni. Lūk, kaut kāda iemesla dēļ kādam cilvēku kopumam — pazīstamā veidā — ir

vienība likteņa priekšā. Ir etnoss, tiesa. Taču arī no pasionaritātes nāciju atvasināt nav iespējams — tā vienkāršā ņemesla dēļ, ka arī anti-tēls bija visai pasionārs. Jo kolektīvisms jeb fašisms uzspridzināja bumbu, t. i., tas saskaldīja psihisma atomu (ir tādi atomi), un sekojošā nekontrolējamā ķēdes reakcija bija pasionaritāte, kaut gan tur **homo soveticus** katlā, jaunā cilvēka katlā bija izteikti daudzi nacionālie tēli. Tā ka ne no kādām dabiskām pazīmēm nācija nav atvasināma. Tā ir kaut kādā savienojušos un atvienojušos konfigurāciju vienība likteņa priekšā, saspringtums un atbildība. Taču arī saspringtums mēdz būt dažāds. Viena lieta ir grieķu saspringtums; tādēļ sengrieķu civilizācija pastāvēja tikmēr, kamēr grieķi bija saspringti, skaidrs. Taču grieķu saspringtums — tā ir viena lieta, bet šie atomu sprādzieni, spilgtāki par tūkstoš saulēm — tas ir pavisam kaut kas cits. — Man šķiet, ka šajā «kopīgajā liktenī» ir iekļautas arī visas tās nacionalitātes jeb nācijas, kas kopā, teiksim, ar gruzīniem risina, spēj izvirzīt sev tos jautājumus, par kuriem jūs runājat. Par nožēlošanu, man šeit vairākkārt nācies dzirdēt, ka, lūk, t a j ā, krievu valodā «mēs nekad vairs nerunāsim, tā vispār nav cilvēku valoda», nu, utt.

Jā, nu var tur dzirdēt, ka kādam tiek pārņemts, ka tas pārāk labi zina krievu valodu. Taču visam tam ir grūti izplatīties gruzīnu vidū. Un, ja Gruzija pazaudēs tos, kuri tā nedomā, tad Gruzija vispār visu pazaudēs. Tādēļ, ka tieši tie, kuri tā nevar pateikt, tieši viņi, par spīti visam, jebkuros apstākļos turpināja dzīvot un kaut ko šeit vēl radīt: dziedāt dziesmas, draudzēties, kaut ko rakstīt — t. i., apzināties. Saglabājot gruzīnu — kā kultūrā, tā arī temperamentā — galveno vērtību: vieglumu, traģisko vieglumu. Un tādēļ, kad es, piemēram, daļēji kaut ko neuztveru, nesaskatu un kad man nav taisnība, iespējams, ka tas ir tādēļ, ka es kaut kādā mērā iekļaujos gruzīnu tradīcijā jeb vienkārši pēc temperamenta piederu tai; es esmu gruzīns. Un tajā ir kāds iekodēts elements; es nosacīti nosaukšu to par liksmo traģismu.

Jūs varat iedomāties, ka tādas valsts kultūra, kam nācies tik ilgu laiku izdzīvot (gadu simtiem nevis dzīvoja, bet izdzīvoja, t. i., cīnījās par savu dzīvību; un faktiski pēc XII gadsimta nebija tāda periods, kad varēja dzīvot mierīgi, nācās nepārtraukti cīnīties par savu dzīvību, par savu valstiski vēsturisko **identity**), jūs protams varat iedomāties, ka tāda nācija ir traģiska. Un kultūra ir traģiska. Taču — pie viena absolūta aizlieguma, iekšēja priekšraksta: nebūt par nastu. Traģisks — lūdzu, jā, taču nebūt apkārtējiem par nastu. Aizliegts uz citu pleciem uzkraut paša likteņa un paša nelaimju nastu. Nedrīkst žēloties. Ir jādzied, jāliksmojas. Tas ir nelikumīga prieka jeb dzīves talants, un tā patiešām ir viena no vēsturiskās kultūras vērtībām. Gruzīniem ir tāds liksmības talants. Nelikumīgas liksmības, patiešām, jo nav nekā, lai šī liksmība būtu, bet ir viss, lai tās nebūtu. Bet ar pudeli vīna un maizi iespējams sarīkot dzīres. Būtībā tās tiek inscenētas,

jo neviens nejūt iemeslus, lai liksmotu. Bet mēs sakām — vai patiešām, lai dzirotu, nepieciešams iemesls? Mēs esam, esam par spīti visam, saprotat?

Un tādēļ es, piemēram, nekad nespēju uztvert... es zinu, ka vientulība, tas nozīmē būt vientuļam utt., taču es nespēju padarīt sevi par nastu apkārtējiem. Ar žēlošanos, drūmumu, smagumu — nevaru. Mēs, gruzīni, esam gaiss, mēs neesam zeme. Un tas atmaksājas. Teiksim, attiecībā uz mani tas atmaksājās — lūk, man Amerikā, Darvinas konferencē (es pirmoreiz aizbraucu uz Ameriku pirms diviem gadiem, 1988.), pēc manas uzstāšanās Normans Kazens pajautāja (starp citu, es viņu jau neklātienē zināju no žurnāla «Saturday Review», bija un ir līdz pat šim laikam tāds žurnāls, kam bija īpaša loma intelektuālās Amerikas ideālos piecdesmitajos sešdesmitajos gados) — tieši, citu, tajā skaitā arī «Pravdas» korespondenta klātbūtnē — pajautāja kādā no apaļajiem galdiem: «Labi, Merab, bet tad tu man pasaki — kā tu paliki dzīvs, kā tu izdzīvoji visā šajā laikā?». Un es viņam atbildēju: «Tāpēc, ka es esmu gruzīns.»

Un kad tu tā dzīvo, tad... tad izskatās kā nejaušība, taču īstenībā to kaut kas inducē — nejaušības, draudzības, palīdzības... Kad tu nevienam neesi par grūtumu, un es atkārtošu seno gudrību: «Tevi ienīst par to ļaunumu, ko tev ir izdarījuši, bet mīl — par tev izdarīto labo.» Faktiski ļoti daudzi cilvēki nonāca situācijās, kad varēja izdarīt man labu. Viena vienkārša iemesla dēļ — viņi nebija spiesti darīt man ļaunu: es viņiem neapniku, nesūdzējos utt., u.t.jpr. Un, lūk, te viens paziņa izpalīdz, kaut vai dodot man iespēju nolasīt lekciju kursu, lai gan zināja, ka viņu «aizklapēs ciet». «Aizklapē», bet pēc gada — kāds cits... Es toreiz ne ar vienu universitāti neķīvējos, nekad nežēlojos, ka pārtraukuši manu lekciju kursu, neprotēdēju, jo uzskatīju, ka tas ir dabiski, kad tā nav, un nedabiski, kad tas ir. Un paldies, kad ir. Kamēr ir. Es neuzskatu, ka kāds man ir kaut ko parādā, tieši otrādi, es domāju, cik savādi, ka mani nav novākuši. Bet pierādīt tiesības, tas nozīmē ticēt, ka tev kaut kas pienākas. Bet kas man pienākas no padomju varas? Tā mani divdesmit gadus nelaida arī ārpus... Es nepārdzīvoju, tāda psiholoģiska šoka man nebija — un vienkārša iemesla dēļ: kad es aizbraucu (Hruščova apjukuma laikā), es uzskatīju, ka pilnīgi nejauši tie idioti ir nokļūdijušies, nu, man nepienākas. Es neesmu viņu cilvēks, un vispār, kāpēc būtu mani jālaiž un jāsūta komandējumos? Man nelikās, ka viņiem būtu tāds pienākums pret mani. Un tāpēc es neuztraucos. Bet kad, lūk, šajā ziņā netaisa karjeru un cilvēkiem nekrīt uz nerviem, nepiespiež viņus justies negodīgiem, jo tad viņi var sākt tevi ienīst — tieši par to, ka dara tev ļaunu, tad tu dod viņiem iespēju, un kāda no iespējām tiek izmantota. Ne automātiski, protams, pēc kaut kādiem nejaušības likumiem, taču aiz šīs nejaušības ir kāda indukcija, inducējošs lauks, kas to, kā iespējamība ir gandrīz vai nulle, dara aizvien vairāk un vairāk iespējamu.

CEĻS, AIZ KURA PAVERAS LIDZENS PRIEKĀ LAUKS

— Sakiet, kā jūs jūtat citus cilvēkus, jeb, pareizāk, vai jūs jūtat, ka jums ir skolnieki... Vai jūs jūtat, ka esat saprasts pareizi?

Es jums jau teicu, ka esmu krekliņā dzimis. Es varu sajust arī kaut ko tieši pretēju. Sajust zināmu apmulsumu par to, ka man tiek piedēvēts kaut kas tāds, kā cienīgs es neesmu, un tāda nedrošība, spontānas bažas — kas izsauc manī smaidu, ka vienbrīd cilvēki sapratīs, ka viņiem tas viss tikai liekas, rēgojas, ka es vienkārši esmu **imposter**, viltvārdis, vai. Taču no tā nevar ienākt prātā mesties... fundamentāla vientulība taču nav tas, ka tev nav draugu, bet gan tas, ka tava saruna ir nevis ar viņiem, bet gan ar tāliem, ar — kā teica Mandelštams — providenciāliem, tas ir, virtuāliem sarunbiedriem. Es nekad nespētu nosaukt to par Dievu. Vienīgi kaut kādā galējā mistiskā ekstāzē var atļauties tādu vārdu, taču es uz mistisku ekstāzi neesmu spējīgs. Taču empīriskajā dzīvē, gruzīnu etiķetes dēļ, iznācis tā, it kā es būtu dzimis krekliņā. Kāpēc? Jo... Saprotiet, gruzīnu etiķete paredz arī atteikšanos no nolentības, aicinājuma ārējām pazīmēm. Teiksim, pravietim ir kaut kādas ārējas pazīmes. Māksliniekam arī kaut kādas ārējas pazīmes... Man jau ir nācies teikt, ka labāk nēsāt žokejnicu vai cepuri kā visiem, nevis āksta galvassegu, t. i., dzīvē, tās ārējā plūdumā būt par vienkāršu pilsoni, tāpat kā visi. Un tas, starp citu, vairāk atbrīvo vientulībai, tam, kas var notikt vienīgi tevī un vientulībā. Ārējas lietas var izjaukt iespēju saprast lietu dabu, saprast, teiksim, jūtu dabu, mīlas dabu.

Piemēram, gan Marsels Prusts, gan Andrē Žids bija homoseksuālisti, travestīti. Prusts — viņš it kā ne tik daudz kautrējās... katrā ziņā, viņš to neafišēja un savu atšķirību no citiem neizrādīja, savu atšķirību neparādīja par uzvedības principu, sistematizētas uzvedības principu, kā to darīja Žids. Un rezultātā mīlestības dabu, kuras atsevišķs gadījums ir homoseksuālā mīla, viņš izprata labāk. Jo Židam ļoti daudz enerģijas prasīja sava atsevišķuma lepnās un it kā bezbailīgās aizstāvēšanas īstenošana. Bet katra publiska īstenošana ir rituāls. Tātad... antirituāls arī ir rituāls, ja to speciāli praktizē. Un rezultātā ļoti daudz enerģijas viņam pazuda, un tas, manuprāt, nāca par sliktu viņa jaunrades dziļumiem, t. i., nepalaida viņu pietiekamā dziļumā, kur viņš būtu spējis nokļūt, taču savos vientulības un ciešanu akas dziļumos iespējams nokļūt vienīgi bez šīm pilnīgi ārējām lietām, un iznākt no tās ar kaut kādu dziļu patiesību par sevi, par cilvēku vispār, par mīlestības dabu, par cilvēku attiecību dabu. Tā ka acīmredzot ir kaut kāda dziļa jēga šajā etiķetes likumā — tādā it kā galējā anonimitātē un neitralitātē ikdienas dzīvē.

Iespējams, man nebija talanta uzspiest sevi citiem un savu dzīvi uzvest kā teātri. Man ir draugi, kuru spilgtums izpaužas tādējādi, ka viņu klātbūtnē viss pārvēršas par «manis paša vārdā nosaukto teātri». Taču to nav iespējams speciāli uzvest. Patiešām, «mums nav lemts uzminēt, kā mūsu vārds atsauksies». Nu,

ja jau nav lemts uzminēt, tad kālab vēl speciāli būvēt skatuvi un visu rituālu tam, ko pat iepriekš uzminēt nav iespējams. Nav iespējams. Nu, bet tā sekas... es tās nosauktu par apokaliptiskām. Labāk jau tomēr būt milamam, nevis nīstamam. Un vēl, saprotiet, ir kaut kāda savstarpēju iespēju paplašināšanās. Kad jūs milat citu cilvēku, jūsu attieksme pret viņu — tā ir viņa iespēja būt par to, ko jūs viņā iluzori redzat, būt labākam. Tajā gadījumā dzīve nepārvēršas par elli. Jo, ja ikreiz viss tiktu darīts saskaņā ar skaidrību — bet tas ir apšaubāmi, skaidrība, un tomēr, mēs kaut ko redzam it kā skaidri —, tad dzīve būtu elle. Šausmīga elle. Un bez tam tur nebūtu galvenā elementa filozofiskā attieksmē pret dzīvi, attieksmē pret pašu filozofiju un nevis pret saturu... kur visam ir nozīme — vientulībai, klusēšanai, šaubām. Jo filozofija sākas ar vienkāršo — nesaprotu, neredzu; visi saprot — es nesaprotu, un viss. Pats par sevi saprotams — neredzu. Pierādīts un acīmredzams — nesaprotu. Lūk, tas — izšķirties par lepno «nesaprotu», lūk, ar to sākas filozofija. Filozofiska attieksme pret dzīvi ir vienkārša, tajā nav ne nopelnu, ne vainas. Nav nopelnu tajā nozīmē, ka pasaule nav iekārtota tādējādi — ar tevi kaut kas gadās tāpēc, ka tu to būtu nopelnījis. Un, ja notiek kaut kas slikts, tad nevis tāpēc, ka tu kaut ko tādu esi izdarījis un esi vainīgs, un ir tāda instance, kas tam seko, kaut kāda acs, kas pret tevi ir ļaunprātīga. Pasaulei, paldies Dievam, nav nekādas daļas gar mums... Iedomājieties pasauli, kas būtu iekārtota tā, ka tajā viss būtu noregulēts, teiksim, par labu tiktu vienmēr samaksāts. Tas nozīmē, ka būtu kaut kāda gradācija, piemēram, cilvēkiem ar zilām acīm pienāktos tas un tas tādēļ, ka viņiem ir zilās acis, bet par dzidrāk zilām acīm (teiksim, Kantam bija brīnišķīgas īpašas nokrāsas zilās acis) arī pienāktos, tikai mazliet vairāk. Un viss būtu reglamentēts, tajā skaitā arī vaina. Jums liekas, ka tādā pasaulē būtu iespējams dzīvot? Atliktu tikai rasties tādai pasaulei, un jau nākošajā brīdī jebkāda dzīvība izzustu, pasaule, izsmēlusi sevi, apstātos.

— Lutera predestinācijas problēmu risināja tādējādi, ka pamestību pasaulē novērtēja tieši kā izredzētību, un tāpēc nemiera jūtas, tas, ka tevi neredz Dievs, neieraudzītības jūtas tika izceltas kā iespējamā klātbūtne, pēc tā izredzētību iespējams pazīt.

Man ienāca prātā, runājot par etiķeti... kad Mandelštams — pastāv dažādas versijas par viņa dzejoļiem, kas slavē Staļinu — ... viņš vienkārši centās saprast sevi kā tādu, kurš kaut ko nav sapratis. Lūk, viņš redz viskaut ko, ko citi... Kāpēc citi neredz? Kāpēc... — varbūt es domāju nepareizi? Nu, un centās uzrakstīt dzejoļus Staļinam, nekā nesanāca, tad — zināmais par «tarakānūsām»... Vai šī aicinājuma sajūta, aicinājuma — būt atšķirīgam no citiem —, vai tā arī nav saistīta ar etiķeti, par kuru jūs runājat?

Jā, taču šeit vajadzētu nedaudz izlabot akcentus tajā, ko jūs teicāt. Tur bija divi momenti Mandelštama pozīcijā, un viens no tiem, iespējams, attiecas arī uz Pasternaku... Vispār, tie bija

divi vienīgie krievu filozofiskie dzejnieki — ne tajā nozīmē, ka viņi būtu rakstījuši par filozofiju vai filozofējuši, bet gan tajā, ka viņos bija saglabājusies kaut kāda liela historiogrāfiska elpa.

Saprotiet, bija brīdis, kad... cilvēku masa domā noteiktā veidā, jūt noteiktā veidā, bet tu domā un jūti kaut ko pretēju. Viņi visi — bet tu esi viens. Protams, rodas doma, ka varbūt tu esi slims, un vajadzētu pierunāt sevi atgriezties pie normas. Tā bija, taču... lieta tā, ka antistaļiniskais dzejolis laikā apsteidz tos, kā liekas, prostalaļiniskos dzejoļus, bet viens no tiem — nu, tā nebija vienkārši atpirkšanās, kā Ahmatova atpirkās par savu dēlu. Pasternakam bija citādi. Viņam nebija Ahmatovas attaisnojuma. Pasternaku bija apbūris varas fenomens Staļina personā, un, protams, viņš izglābās, kad novērsa acis no šī magnētiski pievelkošā tēla. Kamēr viņa acis bija tam piekaltas, viņš varēja aiziet bojā. Tas ir vienīgais veids, kā cīnīties ar Medūzu Gorgonu, — novērst acis.

Taču Mandelštamam šis moments — «būt ar citiem» — nebija aiz tādiem «āksta» — vai uztverta kā āksta — motīviem; slimīga atšķirība, kuru iespējams novērst... Tādas pozīcijas galējs variants bija Oļeša, kad vienkārši bija sevis un visu to denunciācija, kuri saprot poētiskajā metaforā, kas jau pēc savas būtības izkropļo skatienu un neļauj saskatīt patiesību, kuru saskata visi ap tevi. Un, lūk, pēc tam pierunāt pārējos: atbrīvojiet mani no šīs poētiskās dzirksts, izgrieziet no manis šo dzirksti — metaforu, jo tā izkropļo, aizmīglo manu skatienu. Un, piemēram, tur, kur ir cilvēks-varonis, tur es redzu paēdušu un tauku padomju darboni. Tā, protams, ir pilnīga domas, pozīcijas kapitulācija, pie tam noformēta kā sevis denunciācija. Un tā saucamais «kreisais romāns», kurā inteliģenti izlasīja visādus mājienus un apmierinājumā berzēja rokas: «Nu gan viņš viņiem sadeval!», īstenībā tā ir bēdīga nelietība, aiz vājuma un atsacīšanās no sava aicinājuma, kas kļuvis nepanesams. Ko gan runāt par Oļešu, tas notika nelaimīgajā krievu kultūrā; — analogisku ceļu veica (ne gluži tā, ne gluži līdz galam) europeisks domātājs, Vitgenšteins... Viņš uztvēra sevi kā **understanding**, fakts, ka viņā spontanēja filozofija, viņu tas uztrauca, traucēja... Normāli cilvēki taču dzīvo, un viss ir kārtībā. Un viņš kautrējās no tās nekārtības, ko ienesa filozofija, kas viņā fontanēja. Viņš to pārdzīvoja. Viņš nepārvērtā filozofiju denunciācijā par filozofiju, kā to izdarīja Oļeša, kas savu poēziju pārvērtā denunciācijā par poēziju, taču kaut kas līdzīgs bija. Tā ka, ko te runāt par nelaimīgo Krievijas kultūru, kas atradās zem totalitārisma un cenzūras, kur ikvienam zem kājām rēgojās nošauto bedre, — kaut kādā brīdī tas notika arī Eiropas kultūrā, tās laicīgajā virsotnē, Austrijas tradīcijā, Austrijas kultūrā. Jo Freids, Huserls, Mūzils, Vitgenšteins un daudzi citi Eiropas kultūrai pirmoreiz atjaunoja esamības traģiskās cieņas jūtas, kamēr pārējā kultūra niekojās ar vairāk vai mazāk patīkamām lietām.

Mandelštama vēstulē Pasternakam — es neatceros, kur tieši —

skaidri saprotams, ka nav iespējams dzīvot ar apziņu — «es piederu kultūrai». Es runāju saviem vārdiem, iespējams, tālu no teksta, taču tas ir saklausāms: ja es piederu pie kultūras, tad es piederu kaut kam, kas turpina krievu kultūru, pirmsrevolucionāro krievu kultūru, pastāv tāda pēcnākamība. Taču ar tādu «arhaizēšanu» nevar dzīvot (Mandelštams to pasaka citiem vārdiem — «arhīvu jauneklī»), t. i., nav jēgas dzīvot nostalgijā pēc lieliskās bijušās kultūras un censties izdarīt tā, lai nostalgija būtu manas jaunrades motors; tas nav iespējams, jo tas ir neatgriežami garām. To nav iespējams atjaunot, un, pats galvenais, stāties kaut kādās attiecībās ar to nav iespējams, starp mums ir bezdibenis — kopš 1917. gada ir notikusi kosmiska katastrofa, un tas viss iebruka bezdibenī, un, lūk, es esmu šeit, bet tas ir tur. Un nav nekādu ceļu, lai kaut ko šodien darītu, atbalstoties uz tā, kultivējot to, atjaunojot un turpinot. Ja kaut kas būs, tad tikai vienā ceļā: tikai no tā, kas ir. Tajā skaitā, no tā «cilvēciskā materiāla» («materiāls», protams, jāņem pēdiņās, tas ir barbarisks izteikums, protams), kāds ir. Ne no kurienes, no nostalgijas un arhivisko jūtu kultivēšanas nekas dzimt nevar. Viss tas ir labi, tikai tā nav. Bija, taču nav. Un bezdibenis ir nepārejams. Nevar neko padarīt par turpinājumu. Vai nu uz priekšu (bet ir jādodas uz priekšu, dzīve nav beigusies, māksla turpinās, es eksistēju), vai nu ne no arhīva, nostalgijas, bet — no šiem — no kā?

Un tagad atkal par Mandelštamu. Lūk, šī sieviete, kura mīl Staļinu. (Runa ir par vienu no dzejoliem, kas netieši veltīts Staļinam, jo tas ir par sievieti, kurā šīs jūtas ir augstas, ideālas utt.) Nu it kā viņš būtu vērsies ar šo tēlu pie jebkura no tā laika jauniešiem, kas dodas uz fronti, un es tagad nerunāju par to, cik pareizs vai aplams ir šis tēls, bet gan par tā cilvēka likteni un pārdzīvojumiem, kurš ir šī tēla nesējs. Vienkārši Mandelštams. Citu — nav! Un nav ko par viņiem sapņot! Un, ja kaut kas būs — ja būs māksla, poēzija un vispār doma —, tad būs no šiem, tajā skaitā — un tādēļ Mandelštamam parādās šis tēls — no «baltzobainajiem puškinistiem», tas ir, no komjauniešiem ar karabīnēm, kuri bija Mandelštama konvojniekiem. Lūk, ko viņš saprata, par to bija runa. Apziņa — ar ko būt — tā viņam bija svarīga. Būt ar šiem, patiešām, jo viņš vadījās pēc pilnīgi principiāliem, filozofiskiem apsvērumiem.

Tā tas arī notika, starp citu. Ja šodien kaut kas ir (un — ir), tad, protams... — no tā cilvēciskā «materiāla», t. i., cilvēki ir ļoti dažādi, taču kopumā no tiem — sarkanarmiešiem, komjauniešiem, no visiem tiem, tā liekas, briesmīgajiem padedžiem, kādi tie arī bija, protams. Taču, ja dzīve turpināsies, tad šie ziediņi uzplauks komjauniešu šauteņu stobros vai vēl kaut kur, šķietami briesmīgā vietā. Vai varat iedomāties, kāda viņam bija sajūta? Un tādēļ — un kritiķi to neievēro, viņi vienmēr atdurās pret šo slimības problēmu: es esmu slimš, bet visi pārējie ir veseli, vai: visi pārējie ir slimi, bet es esmu vesels (par to, protams, ir ļoti grūti izšķirties). Un kādu laiku Mandelštams nespēja izšķirties un tādējādi

varēja it kā salūzt neizšķiroties par to, lai redzētu sevi par vienīgo veselo, bet visus — par slimiem. Nu, bet pēc tam — pārvarēja to un pasludināja sevi par vienīgo veselo, jā? Jā, tas viss ir jauki, tas viss ir lieliski, viss tā, tā bija. Taču bija vēl cits moments, kas tiešā veidā neizrietēja no tikko aplūkotā; runa ir, lūk, par šo historiozofiski dziļo skatienu jeb izsvēršanu, kad cilvēks izšķiras nenostalgēt, atgrūžoties no «arhīvu jauneklū» tēla. Jo ir taču patiešām iespējams turpināt kultūru padomju apstākļos, darbojoties «arhiviski» (un tā neglābjami būs arhiviska nodarbošanās), nodarbojoties ar to, kas bija līdz 1917. gadam, neņemot vērā, ka starp mums un to — ir bezdibenis, tiltiņa nav, un tiltiņš nav iespējams. Un, lūk, Mandelštams uzskatīja, ka šāds tiltiņš iespējams vienīgi no tiem cilvēkiem, kuri pastāv un kuri man ir pilnīgi sveši. Un, ja kaut kas būs, tad būs no viņiem. Tā arī ir noticis. No kurienes visi? No kurienes jūs? No kurienes es? Utt.

Mandelštams domā apjomīgos mērogos, gandrīz vai apokaliptiskos. Bet kas gan ir cilvēciskā pasaule, kuru mēs esam iekārtojuši? Kas tā ir par absolūto vērtību? Iedomāsimies nedaudz citādu pasauli. Un viņš acīm redzami iedomājās citu pasauli, no Apokalipses drupām viņš iedomājas, viņš mēģina iedomāties citu pasauli un kaut kā savienoties ar to, sajūtā «es esmu jūs», «es esmu ar jums». Viss Voronežas cikls ir šīs sajūtas caurausts. Patiešām, tur jums ir taisnība, pašā jautājuma formulējumā — es varu nepiekrīst vienīgi akcentiem. Tas ir iespējams un dziļš filozofisks, un nevis liberāli inteligentisks risinājums, nevis salonisks, nevis kārtisks, bet filozofisks risinājums. Neatšķirties, sevis neatšķiršana, taču uz šiem te noteikumiem. Patiešām, tad jānoiet izmisumā ļoti tālu...

Nokļūt izmisumā līdz galam, un tad, izmisuma galējā punktā, atklājas līdzena telpa līdzenam un līksmam gara noskaņojumam. Un to patiešām var sasniegt tikai tur. Dzīvot un tikai ar šīm savām domām iespējams radīt šādu līdzenu gara noskaņojumu, kad ir bezjēdzīgi par to domāt, viss ir garām... Ja kaut kas būs — un cilvēks nevar neuzskatīt, ka būs, ka noteikti — būs, jo viņš pats — ir —, tad būs no šiem te, komjauniešiem, tiem pašiem, par kuriem Mandelštams rakstīja dzejolī «Комсомольской песни наглее». Taču izmisums līdz galam, kad noiets pēdējais ceļš, aiz kura paveras līdzens prieka lauks...

«VELNS SPELEJAS AR MUMS, KAD NEDOMĀJAM PRECIZI...»

— Vienā no apziņas analīzes problēmām veltītajām lekcijām jūs runājat par kādu «reālo filosofiju», kas vienmēr ir klātesoša, kaut arī ne vienmēr apzināti, piemēram, zinātnisko zināšanu pamatā. Domāju, ka tas attiecas arī uz mākslu, uz ikvienu cilvēka radošā gara izpausmi. Cik lielā mērā tas, jūsuprāt, ir pamatoti, un kā filosofa acīm izskatās šis — citas — izpausmes?

— Es gan teiktu nedaudz citādi: noteiktas apziņas iekšējās nostādnes; iekšējās formas piemīt jebkuram cilvēkam, kas rada domu, kas darbojas ar domu. Izpratisim šo vārdu plaši — tas var nozīmēt gan mākslas darbu, gan filosofisku traktātu. Jo mākslā un filosofijā cilvēks galā nodarbojas ar vienu un to pašu: sniedz atskaiti par sevi.

— Bet man gan šķiet, ka pašlaik daudziem tas nebūt nav tik pašsaprotami. Mākslas teksts netiek uztverts kā domājošas, filosofējošas apziņas produkts — jo īpaši «neverbālajās» mākslās...

— Nu ko, mums ir vajadzība, gandrīz vai mānija visu priekšstatīt uzskatāmi; mēs taču arī pašu domāšanu reducējam uz tīri verbālām operācijām. Turklāt atmiņā ir stingri iesēdusies tradīcijas izstrādātā cilvēcisko «spēju nomenklatūra». Mēs atšķiram jūtas no domām, gribu no jūtām, intuīciju no loģikas utt., u.t.jpr., bet īstenībā taču visas šīs atšķirības ir tikai mūsu domāšanas vērojuma produkts. Kā arī — vēsturiski pastāvošās «darba dalīšanas» produkts. Loģika itin vienkārša — ja jau ir dažādas spējas, tad ir jābūt arī dažādām atbilstošām «personām»: zinātniekam, aktierim, politiskam darbiniekam... Nu, tostarp arī filosofam. Bet īstenībā domas akts norisinās apziņas globālo «sakarību» laukā. Mēs pat varam runāt par domas un sapratnes **stāvokli**. Atšķetināsim šo problēmu secīgi. Atkārtosim, pastāv kaut kāda pašapziņas iekšējā shēma, es pat teiktu — domātāja iekšējais tēls. Bez jebkādas piespiešanās to var teikt arī par mākslinieku — viņš taču arī vienmēr kaut kā apzinās sevi, savu vietu un sava darba sekas pasaulē, valodā, kultūras tradīcijās. Un, lūk, šī pašapziņa noteikti atveidojas (fiksējas) gan stilistikā, gan pašā jaunrades saturā. To neņemot vērā, mēs lāgā neizpratisim ne atšķirības starp klasicismu un romantismu, ne pāreju no reālistiskā apraksta uz tā saukto modernistisko... Pat radītāja tikumiskie motīvi ir tieši atkarīgi no tā, kādu sevis paša tēlu viņš veido un

kā tas kristalizējas jaunrades «instrumentālismā». Piemēram, mākslinieks var apzināties sevi kā pravieti un tālab misionāri izturēties pret savu darbu, pret Vārdu. Taču ir jāsaprot, ka šāda attieksme savā būtībā ir sociāli utopiska. Un to mēs arī redzam tikumiski orientētās krievu literatūras liktenī, kura uz šādas nostādnes balstās. Bet var būt arī cita, daudz pieticīgāka attieksme pret vārdu — individuāli personiska attieksme, kad priekšplānā izvirzās vārda paša par sevi problēma. Tā ir kalpošanas pozīcija, kas savas pieticības dēļ tuva tā saucamajai «mākslai dēļ mākslas». Lūk, cik plašs iespēju loks atklājas...

— Pieticīgā «māksla mākslai!» Taču mēs itin kā būtu pieraduši uzskatīt citādi... Un vai no «radītāja tēla» tāpat nav atkarīgs, ko mēs izlasām darbā kā tikumiskus impulsus un idejas?

— Pilnīgi pareizi: mēs gaidām un izlasām pamācību — tā ir nenovēršama misionārās nostādnes mākslinieka otra puse. Viņš kalpo nevis «vārdam», bet gan «tautai», t. i., pamāca to, pavēsta tautai kādu patiesību, kuru tā it kā savas niecības dēļ nespēj aptvert, — uzstājas bērna aizgādņa lomā. Un mākslinieks (vai domātājs) tad kļūst par tēvu, pieaugušu aizbildni — tu bērna vietā domā un raizējies, viņa vietā esi godīgs un saprātīgs. Tā ir sena, ja vēlaties — klasiska nostādne. Un manā izpratnē — ļoti nedemokrātiska nostādne. Kalpošana pašam vārdam ir daudz pieticīgāka, tā paredz vienlīdzību ar uzklausošo un personīgo atbildību, kas, manuprāt, ir viena no demokrātiskuma uzvarām mākslas sfērā, kultūrā vispār.

— Tad jau «tīrā māksla» nebūt nav tāda estētiski augstprātīga, pašvērtīga spēle, kas atsvešināta no lasītāja un skatītāja. Tieši otrādi, tā vienkārši paredz līdzdalību, iesaistot dialoga attiecībās. Lai gan, atvainojiet, es visu laiku pārtraucu...

— Nē, nē, tas ir ļoti labi — tas noteic sarunas ievirzi, rādot sapratnes un atbalss iespējamību. Ja es sāksu sludināt kaut ko tādu, kas sarunas partnera dvēselē «nevārās» jau pats par sevi, ja viņš manos vārdos neatpazīs kaut ko savu — līdz ar to es arī tieši pārkāpšu demokrātisma principu, kuram, pēc manas pārliecības, vispār ir jāraksturo mūsdienu, salīdzinājumā ar klasisko, daudzējādā ziņā izmainījušos intelektuālā darba formu.

— Kāda «reālā filosofija» stāv aiz mūsu tagadējām prāta ievirzēm un pat jausmām?

— Ziniet, ja es šodien, šeit un tagad vēlos saprast, kas es esmu un kurp līdz ar saviem līdzpilsoņiem eju, man ir jāsāk no viena punkta: XX gadsimtā ar mums visiem ir noticis kaut kas tāds, ko nevar ne aizmirst, ne piedot... Tam gan pievienojas vēl viens manu pārdomu priekšnoteikums. Mūsu šodienas problēmas nav radušās šodien. Tām, teiksim tā, ir liels laika atvērums. Un, aprakstot šodienīgo situāciju ārpus šīs atkāpes, nerekonstruējot to, mēs vienkārši nespēsim izprast to, kas ar mums notiek. Filosofija — tā ir spēja sniegt pašam sev atskaiti acīmredzamajā. Taču, ņemot vērā patieso atvērsumu, kurā reāli atrodas mūsu

problēmas, man būs jārunā par lietām, kas šķiet tālas, bet īstenībā — skar mūs vistiešākajā veidā.

Nesim nevis metodoloģisko, bet satura problēmu — ideju problēmu. To ideju problēmu, kas virza nāciju, zemi, civilizāciju. Tiklīdz es izrunāju vārdu «ideja», krievu vēstures kontekstā, es automātiski novietuju visu mūsu problemātiskumu, teiksim tā, «čaadajeviskajā punktā». Pie mums pirmo reizi tieši Čaadajevam sāka filosofiski rūpēt tas, cik lielā mērā Krievija vispār piedalās cilvēces idejiskajā kustībā, kas to iedvesmo, kurp tā virzās. (Pēc Čaadajeva ieskata, jebkura iespējamā kustība ir organizēta ap kristietisko asi. Taču mēs šobrīd varam neņemt vērā šādu precizējumu.) Bet jautājums par idejām to būtībā ir nesamērojami sarežģītāks. Radikāli izmainījies to sastāvs, izmainījusies arī pati ideju ražošanas struktūra. Izrādījās, ka sabiedrībā tās var radīt nevis domātāji, nevis mākslinieki, nevis inteliģence, bet gan masas. Tas ir — idejas ražo nevis specializētā sfērā, nevis zinātnē vai mākslā, bet gan it kā spontanē masas apziņā.

Līdzīgu fenomenu mēs varam vērot arī jau XX gadsimta krievu vēsturē. Dažas «augšnes» emanācijas sāka pārfrāzēt it kā «idejiski garīgā» aspektā, taču ne jau pēc tiem iekšējiem likumiem, pēc kuriem tiek producētas idejas. Un, lūk, te es skaru vēl vienu interesantu «punktu», kas man ir svarīgākā mūsu garīgās vēstures epizode — Dostojevskā pieredzi. Viņš mums it kā rāda mūsdienu intelektuālā darba pirmo paraugu. Saprotiet jel, viņš atklāj sevī dažas idejas, priekšstatus, tikumiskās struktūras, kuras nebūt nav izveidojušās pēc ierastajiem ideju vai tikumisko struktūru likumiem.

Viņš izdzīvo iz sevis visu, kas viņā iekļuvis ārpus gribas, kā tā laika krievu puļa instinkti. Piemēram, dīvaino, fantastisko godbijību pret «pazemotajiem un apvainotajiem». Viņš pirmais izvirzīja jautājumu par šo literāro un vispārinteliģento māniju (kura, starp citu, jāteic, nemaz nav tik demokrātiska, kā tas pirmajā mirklī šķiet). Viņš pievērsa uzmanību, ka nabadzība taču arī ir īpašums, sava veida lepība un citu pazemošanas veids. Un, ja «pieder nabadzība», iespējams būt tādām pašām nelietim, kādu veido bagātību īpašums. Turpretim inteliģentajā sabiedriskajā domā gandrīz vai automātiski tika uzskatīts: ja cilvēks ir nabadzīgs, tad, pēc noteiksmes, viņš ir vienkāršs un godīgs, ja jau slikti apģērbs un sociāli pazemots, tātad — tikumības un veselā saprāta nesējs... Un būtiski nav tas, vai tā ir, vai nav, bet gan tas, ka šeit darbojas kaut kādas aprioras un gluži vai bezapziņas nostādnes, kas pastāv «gatavā» veidā un stingri noteic uzvedības kodeksu.

Un, lūk, Dostojevskis pirmo reizi ierauj šos cilvēkus kaut kādās dzirnās, vērpetē, no kuras tie iznāk pilnīgi neparedzētā izskatā. Jebkura viņa patiesā doma vai personāža raksturojums ir nevis kaut kas «iepriekšdots», bet parādās tikai rakstītā teksta versmē — dzimst tikai prāta un dvēseles kustībā. Tāpēc arī «velnu» problēma, piemēram, manā uztverē drīzāk ir noteiktas

dvēseles uzbūves, nevis sociālo pretspēku problēma... Taču šāda Dostojevskā «garīgā pieredze» savā vēsturiskajā acumirkli palika liktenīgi (ja vēlaties) gandrīz vai neapgūta, krievu inteliģence to «palaida garām».

— Šķiet, ka tā arī ir. Bet kāpēc jūs to tik tieši saistāt ar «ideju problēmu», par kuru mēs sākām runāt?

— Dostojevskim idejas saturiskā pievilcība nebija pašsaprotams kritērijs. Bija nepieciešams vēl arī uzzināt, kāds ir tas, kurš šo ideju izsaka, kādas viņam ir uz to iekšējās tiesības un pamatojumi. Un bija nepieciešams saprast, vai vispār var mācīt citus, pamatojoties uz kādām nebūt augstām idejām, neliekot uz kārts sevi visu. Galu galā — runa ir par to, vai var veidot sabiedrības, kosmosa dzīvi — ja izmantojam Dostojevskā terminus — uz mazā cilvēka prāta eiklīdiskā laukumīņa.

— Acīmredzot nepieciešams precizēt, ka tā nav vis «cilvēka prāta» pazemošana vispār, bet gan atskārsme par tā daudzstāvību. Un izpratne, ka šī atskārsme pēc tam neparedzamā veidā atbalsojas tālās un globālās sekās.

— Apziņas un pašu ideju struktūrai tieši arī piemīt daudzstāvība jeb daudzlīmenība. Un tas tad arī visā pilnībā izvirza domātāja atbildības problēmu. Saprast, cik sarežģītu un delikātu instrumentu mēs izmantojam un pie kādām sekām var novest tā patvarīga lietošana, ir pats pirmais profesionāļa (un par tādu, protams, uzskatīsim arī mākslinieku) pienākums.

Ja domas akts (plašā izpratnē, ieskaitot arī māksliniecisko jaunradi) norisinās ar pilnu apziņu par tā sarežģītību un īpašo stāvokli pasaules uzbūvē, vienkārši kļūst neiespējami izteikumi, kuri diemžēl ņirb mūsu ikdienas dzīvē: es nedomāju, es negribēju, nebiju iedomājies... Tie kļūst neiespējami zemes intelektuāļu valodā, ja vien ir ieaudzināta patiesa atbildība, ja ir domāšanas, nesaistītas domāšanas tradīcija...

Es vienkārši nesaprotu, kā var bailēs nedrebēt šīs atbildības priekšā. Es nesaprotu, kā inteliģents cilvēks var nebūt spējīgs kaut daļēji identificēt sevi ar kaut kādu augstāku tiesnesi, kas viņā redz visu līdz galam. Jo «normālais» cilvēks taču nes sevī bezgaldaudz aizstājošo veidojumu, aizvietotāju — starp savu patieso stāvokli un to, kādu viņš to redz. Uzskata, ka mil, bet īstenībā — neieredz. Nelaieme tikai tā, ka arī inteliģences apziņa ir pilnuma pilna ar šādiem aizstājējiem. Vārda sfērā tas izvēršas par to, ka, vienkārši runājot, cilvēki Dieva nebīstas. Viņi nepārdzīvo bailes un kaunu kaut kādas augstākas instances priekšā. Patiesības priekšā. Taču bez tā neveidojas neviena normāla apziņas struktūra, neveidojas vērtību hierarhija. Tu vari ieņemt noteiktu vietu pasaulē tikai tad, ja izjūti sevi vai savā priekšā kaut kādu augstāku punktu — un tad tev ir jāatbild par visu un tu ne par ko nevarēsi teikt: «Es par to nepadomāju...»

«Apvēršsim» problēmu. Visdziļākā tradicionālās Eiropas kultūras vērtība — skaidra apziņa: viss, kas notiek pasaulē, ir atka-

rīgs no tavas personīgās piepūles, — bet tas nozīmē, ka tu nevari dzīvot pasaulē, kurā ir nezināmi tie avoti no kuriem pie tevis «atnāk» notikumi...

— Un vēlreiz «apvērsīsim». Tas nozīmē izjust uz sevis citu brīvo grību izpausmes, un tād — atstāt arī sev rīcības un domas brīvību. Tad tā «beztāpība», par kuru mēs tik daudz spriežam, ir viens no gara nebrīvā stāvokļa atmaskojumiem.

— Jā, tā — diemžēl... Par to, starp citu, rakstīja Rozanovs, viens no gudrākajiem mūsu domātājiem. Viņš atsedza mūžīgo palīdzības gaidīšanu no ārpuses pašā Krievijas apziņas struktūrā, mentalitātes tipā. Tā ir sava veida garīgā liekēdība, dzīve uz citu rēķina, kuras pamatā ir necieņa pašam pret sevi. Tas, lūk, slēpjas aiz pastāvīgās nebrīves...

— Domāju, ka te vēl uzrodas jautājums par pašu ideju atbildību, kuras agri vai vēlū nostājas mūsu priekšā ar savu otro pusi.

— Ziniet, ja no profesionāla mutes, t. i., no cilvēka, kas atbrīvots no smaga fiziskā darba, kas nekam citam neatstāj spēkus, no cilvēka, kas darbojas ar kultūras instrumentiem, dzirdam: «es to negribēju...», varu teikt tā: velns spēlējas ar mums, kad mēs nedomājam precīzi! Domāšanas precizitāte ir tā cilvēka tikumisks pienākums, kurš saistīts ar šo domāšanu. Un, lūk, paraudzīsimies no šī viedokļa uz XX gadsimtu, kad masveidīgā ideoloģiskā ražošana pacēlās valsts celtniecības līmenī un sakrita ar to. Ideokrātisko valstu fenomena un to darbības seku priekšā, kas apēl pie manas nepiedodošās atmiņas (bet, vēršoties pie tās, kā jau es teicu, šodien sākas jebkurš domas akts), mēs redzam fantastisku inteliģences nodevības ainu.

— Nodevību — attiecībā pret ko? Pret tautu? Vai pašiem pret sevi, pret pienākumiem kultūras un vēstures jomā?

— Es domāju par profesionālā pienākuma neizpildīšanu. Divdesmitie un trīsdesmitie gadi ir kaunpilns periods Eiropas inteliģences vēsturē, tās kapitulācija visvisādām «velnībām». (Bet «velnība» taču ir kaut kāds kosmopolītisks fenomens. Ne jau tajā ziņā, protams, ka nez kādi «kosmopolīti» to ieviesa Krievijā, bet gan tajā, ka tā ir internacionāla, liela mēroga parādība.)

— Runājot par inteliģences «providenciālo vainu», mēs gandrīz vai pieslejamies «Vehu» — pazīstamā rakstu krājuma tieši par krievu inteliģenci — autoru patosam.

— Viņos tiešām var arī redzēt mēģinājumu panākt vilcienu, kas palaists garām jau Dostojevska laikos. Mēģinājumu paskatīties pašiem uz sevi kā uz ideju radītājiem un uzdot jautājumu par savu tiesību dabiskumu kādu vadīt, ciest par otru sirdēstus...

— Citiem vārdiem, «Vehi» ir inteliģences atzīšanās akts.

— Ne gluži. Drīzāk jau tā ir nožēla — nožēlot taču var bezgalīgi. Gruzīnu valodā, starp citu, abiem šiem jēdzieniem pastāv tikai viens vārds¹... Tad, lūk, tas, šķiet, bija pirmais nožēlas mēģinājums — ne jau kaut kādu pilnīgu akciju veidā un pat ne labiekārtotas un mierīgas dzīves dēļ.

— Mūžīgais vainas komplekss tautas priekšā...

— Mjā... bet te drīzāk — vainas izjūta par to apziņu, kuru izstrādāja un ar kuru dzīvoja. Man ir grūti iedomāties vēl «netīrāku», piesārņotāku apziņu, nekārtīgāku domāšanu par to, kas piemita mūsu gadsimta sākuma intelīģencei — es domāju tās radikālo raznočincu daļu.

— Taču nedrīkst arī aizmirst, ka «Vehus» asi kritizēja gan no labās, gan kreisās puses, tos nosauca pat par «liberālā reneģātisma enciklopēdiju», jo tie parādījās 1905.—1907. gada revolūcijas uzplūdu kritumā...

— Jā, tas ir zināms fakts... Bet man ir arī citas pretenzijas pret «Vehu» autoriem. Viņi arī paši to neskaidri norāda: viens no intelīģences «grēkiem» ir tas, ka tā nav radījusi autonomas domas, autonomas garīgās dzīves sfēru, tas ir, personības kā garīgas vienības autonomas eksistences sfēru, kura pārstāvētu tradīciju, domājošas paaudzes, kas uztur pārmantojamību, kurā tu iesaisties un kuras priekšā izjūti personīgu un profesionālu atbildību. Taču šo uzdevumu neizpildīja arī valsts varai «pieslietā» pareizticīgā baznīca.

Bet ir vēl arī tas, par ko viņi nerunā un ko es īsi apzīmētu kā «lielvalstiskumu». Man padomā fakts, ka intelīģence, tostarp arī liberālā, izjuta vajadzību pēc stipras varas, kas to aizsargātu no neizglītotās un mežonīgās tautas... Izmantošu kaut kur lasītu brīnišķīgu metaforu — «prāta un fūriju savienība». Daudz no tā, kas vārās mūsu galvās, ir šīs pretdabiskās savienības, šo nesavienojamo stihiju dīvainās mijiedarbības radīts. Un, lūk, — prāts «pieslējās» valstij, kas to aizsargā no fūrijām, vienlaikus pārnesdams arī uz valsti dažas savas imanentās funkcijas. Tas, kam bija jāpaliek «prāta» ziņā, zem paškritiskuma zīmes, mūžīgu šaubu un nemitīgas pārskatīšanas ietvaros, — ietērpās granītā, sastinga valsts programmu veidolā.

— Bet jūsu trāpīgo metaforu droši vien var izprast arī citādi, ja ar vārdu «fūrijas» saprot kaut kādu neprātu, «kolektīvās bezapziņas» stihiju.

— Arī tā. Jau «apvehu» intelīģence, tās nopietni domājošā daļa, pievērsa uzmanību tādām paradoksālam Krievijas dzīves fenomenam kā **tautas neizglītība un izglītības nefautiskums**. Tur jau tā lieta, ka vēsturisko likteņu sasaistes dēļ kultūra Krievijā ilgu laiku pastāvēja gluži vai svešzemnieka statusā. Šeit, starp citu, arī rodas pati «tautas» un «intelīģences» atšķirība — būtībā patriarhāli provinciāla atšķirība. Eiropas kultūrā tās praktiski nav, nav pat šī vārda intelīģence, kurš, kā zināms, radies krievu valodā. Taču atcerēsimies vēlreiz atvērstību — mūsu problēmas ir vismaz pusotra gadsimta «vecas».

Lunīns gandrīz vai izsmēla īsā frāzē to, par ko mums vēl ilgi jāspriež (bet viņam piemita kā zibens žilbinošu frāžu kodīgā maniere): «Mēs visi esam Katrīnas II bastardi.» Atcerēsimies: impēriskajā monolitā, ipašas iedabas milzu ķermenī, radās mazmazītiņš cilvēku starpslānis — caurmērā tikai kāds simts aristokrātisku ģimeņu, kas veidoja kaut kādas ārkārtējas enerģijas, inicia-

— Man šķiet, ka Platonovam gan ir kaut kas cits, viņš taču gremdējies arī tautas apziņas dzīlēs, nojaušot tajās gandrīz vai mitoloģiskus slāņus. Turklāt atsauksos uz Josifa Brodskā domu viņa priekšvārdā «Būvbedrei»: «Platonovs cenšas atklāt utopijas anatomiju pašas utopijas valodā, it kā pakļaujot sevi apraksta priekšmetam un līdzeklim.»

— Daļēji tas tā arī bija. Bet, saprotiet, tas ir tāpat kā ar Dostojevski: savas fantastiskās dzirdes, pašas valodas gēnija vadīts, Platonovs rakstot aptvēra un radīja kaut ko tādu, ko «nezināja» savas reflektējošās apziņas līmenī un kas varēja būt pat pretrunā ar viņa «pārliecībām». Lūk, gandrīz vai pārteikšanās, frāze par kādu varoni (šķiet, no «Būvbedres»), aptuveni šāda: savas dvēseles vietā viņš dzirdēja no reproduktora plūstošo apziņas troksni...

— Mjā, tiešām gēniāla pārteikšanās, tajā bezdibeņi atsedzas... Taču tā vien šķiet, ka tas ir jau par kaut ko citu — par citas apziņas «troksni». Tālu mēs esam aizgājuši no inteligences un «domātāja tēla» problēmām...

— Nemaz jau ne tik tālu, kā šķiet. Tā pati dīvainā «prāta un fūriju savienība» nivelē, iznīcina gan inteligenci, gan tautu (ņemot vērā visu šo jēdzienu nosacītību). Jaunajā laikmetā masas sāka apgūt kultūru kā kaut ko tādu, kas tām no tiesas **pienākas**, ko var **atņemt** turīgajiem un **piesavināties**. Bet kultūra, gars taču nav dalāmi. Nevar izdalīt to, kā nav. Tas ir tas, kā nav tavā rīcībā, ko tu vari tik uz mirkli rast paša garīgajā kustībā. Un tā ir visai demokrātiska, es pat teiktu — dziļa (evanģēliska, ja vēlaties) īpašība: cilvēku vienlīdzība darbā, nevis vienlīdzība īpašumā. Bet sagribējās — **ņemt un vienādi sadalīt!**

— Šarikova komplekss, tā teikt...

— Pilnīgi pareizi. Un ar to pašu valodu, turklāt — ar tāda cilvēka valodu, kurš izaudzēts no suņa.

Saprotiet, kultūra tomēr ir kārtota piramīdas veidā. Plašie zemākie slāņi «kultūrizējas», pakāpeniski izejot augstākos stāvus un apgūstot to valodu. Bet 20. gados kultūras piramīda pilnīgi apvērsās. Apakšas, teju vai bezapziņas masas, valoda kļuva par visas kultūras standarta, «normālo» valodu. Šī Bulgakova un Zoščenko aprakstītā «upravidomu» valoda... Taču ar laiku tā kļuva nevis par rakstnieka attēlojuma priekšmetu, bet par pašas literatūras valodu. Tie paši pilnīgi nekustīgie vārdu bloki, ar kuriem neviens vesels prāts, šķiet, vienkārši nespēj rīkoties. Bet kādam taču to vidū ir viegli būt! Vēlāk, jau pašā dzīvē, tie kļuva it kā par līdzību, samirkšķināšanās sistēmu starp «savējiem», ziņošajiem — kurš kuram. Tiem jaunās sugas cilvēkiem, kuri neko-darīdami prāta gūt iztiku. Padomju čičikovu šķira, ko mēs aiz pārpratuma nosaucām par birokrātiem...

Uzdrošinos apgalvot, ka mums nav nekādas birokrātijas, ja nu vienīgi nelieli tās ielāsnojumi. Zēl gan! Birokrācija taču ir labi organizēta mašīna, kas **izslēdz patvaļu** tās iekšienē. Bet mēs bez gala tieši arī sastopamies ar neiedomājamām patvaļībām ikvienā

lokālā punktā! It kā visa milzīgā zeme apkalpo un aizsargā Iva-
nova, Petrova vai Čikvadzes iespēju būt despotam un patvarīgi
izrīkoties savā mazajā šūniņā. Jāskar tikai šīs tiesības, lai leģioni
mestos aizstāvēt. Kāpēc? Tādēļ, ka papīru virpulis, ko parafrāzē
dēvē par birokrātiju, īstenībā ir čičikoviskā cilvēku miljonu uz-
turēšana. Vai jepihodoviskā. Divi varianti — cildeni neapdāvinā-
tais un zagliskais. Taču kā viens, tā otrs — gaisu tirgo un no
gaisa barojas. Svarīgi saprast, ka te mums darīšana nevis ar
birokrātiju vārda precīzajā nozīmē, bet ar kaut ko citu, kas rak-
sturojams ar citiem terminiem. Tie sabiedriskajai domai vēl jāiz-
strādā... Nepieciešams saprast, ar kādām kategorijām un kādu
«antropoloģiju» mums ir darīšana.

Daudzas tikumiskās vai politiskās parādības būtībā ir valo-
diskas izcelsmes. Atcerēsimies to nepacietību, kura 20.—30. gados
lika neatskatoties traukties nākotnē, kas valdzoši rēgojās pie
horizonta. Daudzējādā ziņā uz šo nepacietību skubināja tieši va-
loda, kurā uz ātru roku bija «uzieti» un «izlietoti» jēdzieni, kas
aizgūti no ārienes, bet iekšienē tā arī jēdzīgi neapgūti. Tiem pie-
trūka balsta to subjektu iekšējā attīstībā, kuri ar tiem operēja.
Īstenībā subjekti izlaida kaut kādus ietelektuālās un garīgās
attīstības momentus, bet valodā izrādījās visiem priekšā... Ar
šo valodu mēs «paātrinājām» arī pašu realitāti. Tieši ar to mēs
sniedzām sev atskaiti par notiekošo, bet notika bieži vien kaut
kas šai valodai pilnīgi svešs. Šodien mums jāapzinās, lai cik
dīvaini tas būtu, dažu mūs satraucošo tikumisko, sociālo un pat
ekonomisko nelaimju valodiskā iedaba.

Piemēram, pārstājot dēvēt par birokrātiem mūsu ienaidniekus
(«perestroikas ienaidniekus»), mums radīsies nepieciešamība aiz-
pildīt ar kādu realitāti to sirrealitāti, kas ir dzīves nosacījums
miljoniem cilvēku, kuri iemācījušies tirgoties ar gaisu, tas ir,
tikai uz papīra, vārdos pastāvošas realitātes variantu. «Birokrātu
vara», kas mums jāsgrauj, turas uz **attēlojumu** kundzības, kuri
aizvieto to, ko tie attēlo.

— Kādreiz jau tika izgudrots termins — logokrātija.

— Var arī tā. Šīs varas ietvaros viss norisinās tikai ziņoju-
mam par notikušajām norisēm. Un otrādi: norisinās tikai tas,
par ko iespējams atbilstošā veidā ziņot. Tas, ko var attēlot — un
kam jau iepriekš ir nepieciešamais attēlojums. Tikai tam, kas
sagrīt ar šo gatavo attēlojumu, ir tiesības pastāvēt: gan darbiem,
gan jūtām, gan domām... Šī fantastiskā ideokrātiskā vara! Tās
valdīšana pār realitāti un prātiem ir fantastiska it visās nozīmēs.

To tad arī nepieciešams pa daļām demontēt, iesākumā skaidri
sev priekšstatot, ar ko mums ir darīšana. Un šajā ziņā mēs va-
ram izmantot un mums arī jāizmanto tāds unikāls masu izprat-
nes līdzeklis kā teātris.

— Dīvainā, jāatzīstas, negaidītā kārtā mēs nokļūstam pie «teātra
problēmas».

— Ja mēs gribam izmantot unikālo līdzekli teātrī savu garīgo
un sociālo uzdevumu (bet tie, kā mēs redzam, bieži sagrīt savā

«valodiskajā» iedabā) risināšanai un sāksim pārdomāt to lielā atvērsumā, tad atklāsim, ka teātra problēmu mums nosaka viens divains apstāklis: pati dzīve ir viscaur teatrāla. Pie mums taču spēlē kaut kādas lomas (lietoju šo terminu nevis socioloģiskajā nozīmē, bet tieši teātriskajā) — es esmu gatavs apgalvot, piemēram, ka arī Staļins spēlēja Staļina lomu. Bet krievu (tāpat kā, piemēram, gruzīnu) zaglis atšķiras no franču vai itāļu zagļa ar to, ka lielākā mērā spēlē zagli.

— Negaidīts, lai neteiktu — ekstravagants viedoklis. Taču mēģināšu pieņemt jūsu loģiku.

— Un tad apvēršim jautājumu: pamēģiniet attēlot to ārpus teātra — nevar nospēlēt zagli, kas spēlē zagli! Katrā ziņā tas nav īpaši viegli — nospēlēt spēlējošo. Tieši tāpēc, man šķiet, mūsdienu aktieri bieži spēlē slikti — jo mēģina vaļsirdīgi attēlot teātri to, kas arī dzīvē jau ir attēlojums.

— Turpināšu domu: lai izveidotu kādu nebūt «attēlojuma attēlojumu», acīmredzot trūkst kaut kādu pastarpinājuma mehānismu — gan amata speciālo iemaņu, gan īpašas apziņas izstrādātības.

— Protams, protams. Vienkārša reālistiskā publicistika vai satīra acīmredzot nespēj tikt galā ar šāda veida parādībām, nepieciešama kāda cita mākslas forma.

Citādi iznākumā mēs gūstam pavisam ko citu, nepamanot aizvietošanu: «gāja uz vienu istabu, nokļuva citā» — mūžīgais mūsu maršruts.

Vai bezgalīgā Dostojevskas formulas atkārtošana — «aptraipīsimies un nožēlosim». Mūsu enerģija bieži vien tiek izlietota fikcijām; mēs plosām savu dvēseli rēgu dēļ. Tā dēļ, kā nav. Es, piemēram, apgalvotu, ka nav ko cīnīties ar mantkārību, jo mums nav **naudas**, bet to, kas reāli ir, — esiet tik laipni un dēvējiet kaut kā citādi. Kur jūs atradīsiet Gobseku — izteikti raksturīgu figūru, kas būtu dramatiski attēlojama? Rēgi vien...

Taču manā uztverē ir viens uzdevums, kas var uzvedināt mūs uz profesionālā darba (domātāja, dramaturga vai režisora darba) ceļa kultūras jomā. Jāiemācās uzdot sev vienkāršu, bet dramatisku jautājumu (starp citu, atkal — čaadajevisku jautājumu): kas es esmu? Tikai iekustinot sevi, mēs nokļūsim līdz mūsu «pagaidu grūtību» mūžīgajai sākotnei. Nenovietojot sevi zem jautājuma, pieņemot sevi par acīmredzamu dotumu, mēs nevarēsim pavirzīties ne pagātnes virzienā, kuru alkstam saprast, ne nākotnes virzienā, ko ticamies radīt.

Pagātnē mēs tikai iesakņojam savus jau esošos aizspriedumus. Bet nākotni iedomājamies kā blēžu, nejēgu, «zombi» brīnišķīgu pārvēršanos par gaišām, baltās drānās tērtām būtnēm. Bet no kurienes lai viņas tur rastos? Un no kurienes krievu kultūrā šī mūžīgā gaidīšana?

Iegaumējiet, lūk, divi visai noturīgi mūsu apziņas komponenti. Pirmkārt, nekad ne atsevišķi (t. i., ar savu galvu riskējot, atbildot), vienmēr tikai kopā. Un, otrkārt: tikai ne šodien, bet vienmēr

tikai — rīt. Ziniet, ir tāda izplatīta frāze: «Tad nevarēja citādi...» Kaut kā nemanot, tā padara nenoteiktu ikvienu laika brīdi. Neviens neatšķiras no citiem — nejēdzīga bezgalība.

— Interesanti: parasti no šīs frāzes tiek izvedināta tikumiskā relativisma, konformisma neapzināta apoloģija. Bet, pēc jūsu ieskata, tā atsedz to, ka apziņā nav laicisku «atzīmju»; tātad tas nozīmē, ka viens ir otra sakne? ... Taču atgriezīsimies pie galvenās tēmas, pie profesionālā kultūrdarba — pie, kā es izprotu, radoša, garu un cilvēku veidojoša darba.

— Uz to pusi es jau arī mēģinu vedināt... Kur slēpjas galvenās grūtības? Atkārtošu: nepieņemt sevi par vienkāršu acīmredzamo dotumu. Jo cilvēks taču ir fantastiski kūtra un stūrgalvīgi viltīga būtne. Viņš ir gatavs uz visu, lai tikai nesāktu sevi kustību un nenostādītu sevi zem jautājuma.

— Lai nepaskatītos pats sev acīs...

— ... Un neieraudzītu tur visu Visumu — jo tas hologrāfiski atspoguļojas tevī kā lokālā punktā. Paturot prātā šo iekšējās kustības metaforu, pievērsīsimies atkal teātrim kā atsevišķam gara veidošanas (kas manā uztverē ir saistīta ar pašas apziņas problēmu) gadījumam. Es teiktu tā: ikviens īsts teātris ir teātra kritika. Tā, kas attēlots, neattēlojamības rādījums. Tā rādījums, ko attēlot principā nav iespējams, bet kam jārodas, jāgūst pastāvēšana un jātop saprastam.

— Ja es pareizi jūs izprotu, tiek domāts nevis teātra reālistisko iespēju noliegums, bet gan ceļš uz kādu nebūt garīgu realitāti, kas sakņojas citās telpās.

— Teātra skatuve — «klātneesošās realitātes klātbūtnes» vieta. Tāpēc es nevaru iedomāties teātri, kurā netiek uzsvērts paņēmiens, pati aktierība. Jo teātri mēs taču vienmēr redzam cita maskas. Kaut kas klātneesošs ir attēlots ar marionetēm, kuras neslēpj savu iedabu. Tas it kā ir apziņas negatīvs. Pamatojoties uz to, veidojas teātris kā garīgs darbs. Tāpēc es vērsos pie tā sakarā ar intelektuālās un morālās pārveides uzdevumiem; teātris principā ir kustības māksla.

It viss tajā atrodas kustībā. Teātris ir kaut kāda gaismas un trokšņa, un sintētiski kustīgās masas plūsma — teātris, protams, nereducējas uz psiholoģizētu dialogu (to jau tas pats sen ir apzinājis), tas ir kaut kāda telpiska parādība.

Domātājs šai ziņā var to tikai apskaut: viņam nav tik varena balsta, lai risinātu principā to pašu uzdevumu. Kādu? Iekustinot sevi, brīžiem rast to, kas nevar piederēt. Šai brīdī — šibrīža cilvēku, gaismas, skaņas interpretācijā — iekrist patiesībā. Lai nākošajā mirklī to iekarotu no jauna.

Vēlreiz vērsīšos pie Dostojevskā, tādējādi pabeidzot ar viņu tēmu. Kā autors un domātājs viņš dzima, lūk, šādiem diskrētiem dzimšanas mirkļiem savu rakstu ietvaros. Ziniet, es domāju, ka grafomānija ir rakstniecība, kurā nekas nenotiek. Bet māksliniekam savu atskārsmi nākas visu laiku iekarot ikreiz no jauna. Un uz šāda piepūles un spriedzes viļņa arī rodas kaut kāds īpašs

dzīves laiks, kas nenorisinās hronoloģiski, laiks, kurā tu atrodies. Veidojas apziņas sasprindzinājuma zona. Tādu varētu sniegt teātra noteiksmi.

Taču es domāju, ka kaut kas līdzīgs ir raksturīgs arī sociāliem notikumiem, vēsturiskām parādībām. Piemēram, es varu uzskatīt, ka antikās Grieķijas fenomens ir tāds fenomens, kad visi grieķi atrodas kaut kādā apziņas sasprindzinājuma (un ielāgotības) zonā. Grieķiem bija daudz līdzekļu, lai uzturētu šo spriegumu. Ne velti viņi nodarbojās ar filosofiju, uzveda traģēdijas — un ne velti gāja uz agoru. Jo tieši šeit taču kristalizējās pilsoniskā dzīve. Mūsu bēda ir vēl tā, ka mums nav šādas agoras.

— Pašlaik, šķiet, rodas — «glasnostj telpā», avīžu un žurnālu lappusēs, teledzīnijās un pat «partkonferenču» tribīnē.

— Runa jau nav par «vietu», kur tu nes gatavas domas, lai gan arī tas — iespēja izteikties — ir ļoti svarīgi! Dažas (un acimredzot cilvēkam visbūtiskākās) domas spēj dzimt tikai agorās...

— Vai tā gan nav teātra sociālā funkcija, kurš sen jau nosaukts par «katedru» un «templi»?

— Jā, domāju, ka tāda ir teātra misija. Bet tikai tad, ja mēs nesāksim domāt, ka ir gatava patiesība, kuru var paziņot no skatuves, un ka ir gatavs skatītājs, kas to automātiski uztvers.

— Un ka ir gatava mākslinieciskā valoda... Lūk, piemēram, interesantā un gandrīz jau hrestomātiskā filma «Grēksūdze». Man prātā tas, ap ko daudz šķēpu jau salauzts: vai tās tēmai ir adekvāts formas «ārkārtīgums»; un vispār, ko veic groteska līdzība tur, kur īsti vietā būtu skarbā hronika...

— Abuladze atradās sarežģītas problēmas priekšā: kā attēlot murgus, kuri nav pat dzīves daļa, bet kuri gandrīz pilnīgi to aizstājuši. Jo, izņemot «parastas» cilvēciskās ciešanas, vardarbības neīstaisnīgumu pašā īstenībā, ir dzirdama kaut kāda šņirkstoša pieskaņa, kas piešķir traģēdijai farsa ēnas.

Vai tad te pietiek, ja pasaka — tirāns nogalējis mākslinieku? Kā to attēlot, lai traģēdija nepārvērstos komēdijā? Viņš izvēlas reflektējošās savādošanas ceļu.

— Un pamana realitātē velnišķīgā karnevāla elementus.

— Un atklāti ņem tos, iet uz konsekventu ārprātīgās īstenības karnevalizāciju. Domāju, ka šajā ziņā viņam ir dziļa taisnība.

Aptuveni tai pašā laikā pie mums bija mēģinājums izteikt līdzīgas problēmas teātrī. Tas ir stāsts par nez kādu viduslaiku tirānu (kaut arī austrumnieciskā kolorītā, gruzīnu vēsturiskajam skatījumam tas bija visnotaļ atpazīstams) un zvaigžņu tulku kā tālāk un dziļāk par citiem redzoša intelektuāļa simbolu... Mākslas tirāniskā apspiešana šeit bija izteikta tieši un, varētu šķist, ļoti spēcīgi! Bet es nevilšus nodomāju: vai tiešām XX gadsimta beigās tirānijas un domas brīvības, sociālā neīstaisnīguma problēmas mums jārisina tādā, lūk, trīs simt gadus vecas patriarhālās apziņas līmenī? Galu galā tas pat ir aizvainojoši!

Bet tas nozīmē, ka manas nacionālās kultūras īstenā problēma ir tā, ka arī politiskie jautājumi tajā ir tai pašā līmenī!

— Domāju, ka viltus «tiešums» problēmu izvirzīšanā ir saistīts arī ar to apraksta valodas viltus «vienkāršumu». Pie mums par normu pieņemtās vientiesīgās formas (tās ir arī mākslinieka domāšanas papēmiņi), izrādās, nespēj radīt netriviālu (pat emocionālajā nozīmē) rezultātu. Bet, ja nomaina māksliniecisكو kodu, mainās arī pētāmās pasaules iekārtojums.

— Tādējādi mēs palīdzam pašai realitātei pārveidoties, izrautes no sastingušajām formām, to atkārtojamības. Daudzām mūsdienu problēmām svarīgs ir ne tik daudz saturs, cik tieši atkārtojamība. Teikšu pat tā: daudzu Krievijas dzīves parādību bezjēdzīgā atkārtošanās, savukārt, ir svarīgākā Krievijas dzīves parādība.

Šādi izvirzot jautājumu, mēs varēsim ieraudzīt ko jaunu sociālajā realitātē. Kāpēc visu laiku atkārtojas, teiksim, «elitārā zaglēna» vai, variants, «idejiskā zagļa» (citiem vārdiem — savtīgā demagoga) figūra? Aiz tā ir fenomens, kuru es nosauktu par «ideoloģisko paju koncesiju». Tas ir pilnīgi netradicionāls veidojums, kuram sociālekonomiskajā teorijā nav pat apraksta terminu... Bet Platonovs, piemēram, to jau sendienis novērtēja — kāds viņa varonis laužas uz partiju, histēriski bļaudams: «Laujiet man piedalīties pajā!» Lūk, kur plašums teātrim, ja tas prātis tādas lietas ieraudzīt un izteikt...

— Nu ko, iznāk, ka, veikuši apli, mēs atgriezāties pie jautājuma par domāšanas precizitāti, pie tās korektuma — gan problēmu izvirzīšanā, gan to risināšanā.

— Mēs it kā mākam lietot pozitīvo zināšanu augļus, bet pilnīgi nejēdzam noteikumus, pēc kuriem tās tiek iegūtas. Bet noteikumi sakņojas dziļā garīgajā tradīcijā, tostarp — abstraktas domāšanas tradīcijā. Atkal atgriezšos pie Čaadajeva: viņš tieši arī prasīja, lai, apskatot sociālvēsturiskas parādības, lietotu stingru domāšanu, nevis tikai emocijas. Kad viņš teica, ka rakstnieka (paplašināsim — domātāja, inteliģenta) pienākums pret Tēvzemi pirmām kārtām ir patiesība, tad domāja par profesionālo spēju sniegt atskaiti sev par saviem pārdzīvojumiem. Tie, protams, ir vērtīgi paši par sevi kā tikumiskas personības, pilsoņa sastāvdaļa. Taču tas neatceļ nepieciešamību noskaidrot, kas gan tieši tevi uztrauc, kas tevi priecē, par ko tu sirdies. Bet tā ir liela māksla...

Piemēram, es tīri cilvēciski varu saprast Viktora Astafjeva dusmas, redzu, ka viņš aplinkus staigā ap savām godīga un jūtīga cilvēka patiesajām izjūtām, bet nespēj kā nebūt tās atšķētināt, saprast patieso cēloni. Šeit taču arī slēpjas rakstnieka būtība. Citādi — kāpēc tu raksti?

— Vai — atkal paplašināsim: iestudē izrādes, uzņem filmas. Vai, piemēram, analizē to un to, necenšoties iedziļināties savās un citu izjūtās. Šeit rodas arī kritikas problēma tās profesionālajā nozīmē. Mēs nez kā esam aizmirsuši, ka tās uzdevums praktiski

arī ir filosofisks: tvert un apjēgt pat mākslinieka bezapziņas impulsus, noskaidrot un izskaidrot domāšanas tipu, kas izpaužas jebkurā izteikumā.

Taču pašās beigās nolaidīsimies atkal uz grēcīgās zemes un pievērsīsimies tam, kas pašlaik visiem rūp. Krievu kultūras klasiskais jautājums: ko darīt? ... Kādam šodien jābūt kultūrradošajam darbam ne tikai iekšējā «gara veidošanas» un intelektuālās attīrīšanās, bet arī skatāmo sociālo formu ietvaros?

— Manuprāt, mūsu vienīgais glābiņš — **brīvu sociālo spēku izbrīvēšana**. Tādu spēku, kas rodas un saistās cits ar citu, apejot obligāto valsts pastarpinājumu. Turklāt — visdažādāko spēku izbrīvēšana: no Filatēlistu biedrības līdz Teātra darbinieku savienībai. Jāsaprot, cik svarīga ir attiecīgās kultūras cilvēku prasme dzīvot tādas sabiedrības artikulācijas apstākļos, kad līdzās eksistē daudz patstāvīgu veidojumu, kuri ir dzīvotspējīgi paši par sevi, kurus valsts apzināti nolēmusi «nevadīt». Tikai tad no sloga var izbrīvēties spēja pašiem organizēties un attīstīties, — bet tā jau arī ir dzīves galvenā īpašība ...

— Beigsim ar vēl vienu jūsu citātu: «Cilvēki reāli, patiesi sāk domāt citādi jau pirms viņi izveidojuši par to kādu nebūt filosofiju ...»

«Дьявол играет нами, когда мы не мыслим точно...» / Мамардашвили М. Как я понимаю философию. М., 1990. — С. 126—142. М. Gureviča intervija ar М. Мамардашвили pirmo reizi publicēta žurnālā Театр, 1989, № 3.

1) Orģinālā *покаяние и раскаяние*; grieķu ekvivalenta *μετάνοια* burtiskā nozīme ir «prāta pārmaiņa» — Tulk.

2) Latviski tas tulkots: «Reiz dāmai košā daiļumā Kāds loceklis tiek sa-
lauzts» (Dostojevskis F. Kopotī raksti. — R., 1977., 7. sēj., (258. lpp.) — Tulk.

SARUNAS PAR DOMĀŠANU

Mūsu sarunas var nosaukt par domāšanas estētiku, jo māksla, kā zināms, visupirms ir — prieks, bet mums jārunā par domāšanas prieku. Acīmredzot nav neviena tāda mākslas pārdzīvojuma vai nodarbes ar mākslu, kas nesaistītos ar īpašu skaudri priecīgu cilvēka noskaņojumu. Prusts reiz pat ir izteicies, ka mākslā, literatūrā šo radītāja prieka izjūtu, iespējams, var uzskatīt par patiesības un talanta kritēriju. Radoša prieka izjūta var rasties arī tam, kurš lasa vai skatās. Kas ir šis prieka stāvoklis, kas turklāt var kalpot arī par patiesības kritēriju? Var teikt, ka domāšanai piemīt sava estētika, ka doma neapšaubāmi saistīta ar prieku, reizēm ar cilvēka vienīgo prieku. Šis prieks attiecas arī uz domu, par kuru es ar jums gribu runāt, saiknē ar domu vispār rodas jautājums: «ko tas nozīmē?», «kas tā ir par izjūtu un kādēļ tā vispār ir vajadzīga?».

Reizēm vai pat itin bieži mums neatliek nekas cits, kā vien iegūt gaišo domāšanas prieku. Tam var pievienot arī citus apziņmētājus. Piemēram, cilvēka vērtība visbiežāk izpaužas un var izpausties tādējādi, ka viņš vismaz godīgi domā. Mēs daudz ko darām piespiedu kārtā, un bieži vien tas, ko darām, nav atkarīgs no mūsu varonības vai glēvuma. Bet ir viens punkts, kurā mēs, par spīti visiem dabas vai sabiedrības pūliņiem, varam vismaz godīgi domāt. Un es esmu pārliecināts, ka ikvienam no jums — neatkarīgi no tā, vai jums kādreiz ir izdevies būt nevis vienkārši godīgiem, bet godīgi domājošiem — ir pazīstama īpaša sajūta, kas cilvēku skar, iededzoties nezin no kurienes nākušai dzirkstelei, ko var saukt arī par Dievišķo dzirksti. Pastāv īpašs skaudras, mokpilnas skaidrības, atsvešinātības stāvoklis un kaut kāds nostalgiskas, saasinātas, skumjpilnas vai saldsērīgas skaidrības stāvoklis. Pat nelaimi domās (tajā, ko es saucu par domām un ko mēs vēl nezinām), pat šo nelaimi var izjust ar kaut kādu skaidrību, skaudru un, dīvaini, pat priecīgu pieskaņu. Bet kas var būt nelaimē priecīgs?! Tikai tas, ka tu domā, t. i., tavas apziņas apziņa. Bet vai ir iespējams domāt, kad tev sāp, un izjust par to prieku? Priecāties var tikai par to, kas šajās sāpēs ir uzpeldējis ar griezīgu skaidrību. Tu, rokas nolaidis, noskaties, un tomēr neviens tev nevar atņemt to, ko tu redzi, — protams, ja vien redzi.

So stāvokli var izjust katrs. Pirmkārt, to grūti izskaidrot un paskaidrot, un, otrkārt, tas izkļiedēts citās izjūtās. Tādu stāvokli

var izraisīt bezcerīga mīlestība, un šajā gadījumā mēs to, dabiski, identificējam ar mīlestību, nenoskīram no tās. Un tomēr, tas, par ko es runāju, šajā stāvoklī ir doma nevis mīlestība. Vai arī — situācija, kad mēs ar tikpat pārsteidzošu skaidrību varam redzēt patiesību. Pieņemsim, ka mēs redzam divus niknākos ienaidniekus, kas pieklupuši viens otram pie rīkles, un zinām, ka tie ir miesīgi brāļi; viņi paši to nemaz nezina, viņi turpina cīņu — bet TU — zini, TU — redzi. Tu nevari to izteikt, tāpat kā nevari savu apjēgu par to, kāda ir šī tevis vērotā cilvēka rīcības iedaba, uztiept citam, ja viņš pats sevi nesaprot. Viņš nesaprot, ka tas, kuru viņš ienīst, īstenībā ir viņa brālis. Tu, no malas raugoties, skaidri saskati šo situāciju, bet viņš to neredz. Tavu acu priekšā ir traģisks dusmu un ienaida gadījums, bet tu tajā ar absolūtu, bet nepierādāmu skaidrību saskati pavisam citu jēgu. Tu to nevari pierādīt ne pats sev, ne arī šiem citā ejošiem brāļiem-ienaidniekiem. Un vēl vairāk — tu tiem nevari pat palīdzēt. Bet, tā kā tu redzi šo citu jēgu, — tad šai spējai ar prātu redzēt tomēr ir zināma prieka pieskaņa. Lai kā arī būtu, lai kā viņi plosītu viens otru, lai kas arī notiktu ar pasauli, bet tevis atklātā šo cilvēku patieso attiecību — viņu brālestības — zināšana tad arī ir tas, ko tu esi ieraudzījis, un to sauc par domu vai patiesību, — tas jau ir noticis, tas ir neatgriezeniski, to nevar atņemt, tas ir bijis. Un varbūt tieši ar tādu neatgriezenisku nolemību arī saistīts prieks.

Tā tad prieks var būt jēgas neatgriezeniskas piepildīšanās sajūta. Tam var pievienot vārdu «estētika», jo tā katrā ziņā paredz kaut ko juteklisku. Estētika nav atdalāma no sensuālā, jutekliskā — pat ja ir runa tikai par vārdiem. Vārdam taču ir sava jutekliska matērija, tas ietver sevī juteklisku prieku. Bet krāsa, kolorīts? Lai arī krāsai piemīt nozīme, tā vienlaicīgi priecē arī mūsu sajūtas. Bet doma šai ziņā atrodas ļoti īpatnā stāvoklī. Lai to paskaidrotu, jārunā par sakritību.

Pastāv un atgadās ļoti dīvainas sakritības. Man nāksies runāt arī par tām, lai jūs nemulstu, lai jums nerastos mazvērtības komplekss šīs augstās tēmas, domāšanas vai apziņas cildenā darba priekšā; lai jūs nemulstu iedomādamies, ka esat niecīgi, bet lielo domātāju doma liela, un jums līdz tai nenokļūt. Pagaidām es to nosaukšu par koincīdenci, t. i., par sakritību. Es gribu pateikt vienkāršu lietu: ja jūs kaut ko esat iedomājis, tad tas pastāv arī tad, ja kāds cits to jau ir teicis. Protams, ir grūti saskaņā ar kādu kritēriju noteikt, ar ko iedomātais atšķiras no neiedomātā, un pagaidām nāksies palikt intuitīvā līmenī. Un tas būs tumšs, kamēr mēs nebūsim izstaigājuši visus šās tēmas atzarojumus. Un tā tad, ja jūs kaut ko esat iedomājuši, — tad tas ir jūsu, pat ja tas sakrīt ar cita cilvēka domu, pat ja tas sakrīt ar liela domātāja domu.

Pirms turpinu runāt par sakritību, man jāatzīmē, ka bieži nākas grīmt pārdomās, sastopoties ar noteikta tipa spriedumiem. Piemēram, tādiem: ļaudīm ļoti patīk hierarhija — [patīk «noskaid-

rot>] kas augstāks, kas zemāks. Viņi ķeras pie bezgalīgām problēmām: kas ir augstāka — mākslinieciskā vai zinātniskā patiesība? Māksla vai filozofija? Filozofija vai zinātne? Sajūtas vai domāšana? utt. Un izveidojies tāds tēlainis priekšstats, ka visā visumā cilvēka visaugstākais prieks un visaugstākais stāvoklis ir — mākslinieciskais stāvoklis. Un šis priekšstats neviļus liek domāt, ka gleznotājam, aktierim, rakstniekam vienmēr ir kaut kāda īpaša privilēģija. Man gan vienmēr licies, ka māksliniekam ir kaut kas tāds, kas viņam palīdz, un līdz ar šo palīdzību (protams, nosacīti, es nemēģinu veidot hierarhiju) padara viņa darbu zemāku par domātāja darbu. Tā cēlonis ir priekšstatā specifiskā darba veiksmes vai neveiksmes izjūtā. Kad dzejnieks vārdos mēģina izteikt kaut kādu izjūtu, tad — pat ja viņam neizdodas īsti tikt skaidrībā par to, ko tas izjutis, — viņam vienmēr paliek veiksmes starpslānis, kas tam var sniegt gandarījumu. Šis slānis ir pati dzejoļa nepastarpinātā jutekliskā matērija. Tāpēc, ja viņš kaut kādu iemeslu dēļ nav guvis pilnīgus panākumus domas slānī, — jo dzejolis arī ir doma, — tad tos var kompensēt ar panākumiem vienmēr esošajos starpslāņos. Teiksim, kāda ģeniāli atrasta aliterācija var izpirkt neveiksmi lietas istenajā būtībā, t. i., neveiksmi domā. Bet tādā gadījumā man vairs nešķiet ticams Prusta spriedums par poētisko prieku kā augstāko prieku, — jo vienmēr pie rokas ir šis, tā teikt, drošības vārstulis, kas novada radošās enerģijas pārmērīgo tvaiku. Gara sasprindzinājums varbūt nav ticis pilnībā realizēts, bet, neraugoties uz to, tas ir sniedzis apmierinājumu, jo veiksmē gūta jutekliskas konstrukcijas (bet dzeja katrā ziņā ir jutekliska konstrukcija) starpslānī. Un ir iespēja vismaz par kaut ko priecāties, — lai arī tas nav domāšanas prieks. Tātad līdz ar to es jau nošķiru domāšanas prieku no kaut kāda cita prieka, no estētiska prieka. Lūk, un šādas domāšanas stāvoklī man iešāvās prātā, ka esmu iedomājis kaut ko interesantu, bet izrādījās, ka cilvēki tā jau ir domājuši. Šo pašu domu es sastapu kādā Jevgēnija Baratinska dzejolī.

Tiesa, manuprāt, viņš ne visai korekti mākslinieku vidū — nošķirot no gleznotāja, tēlnieka vai muzikanta, kuriem daudz nozīmē jutekliskā matērija, — izceļ tieši vārda mākslinieku un pasludina to par domātāju. Viņa dzejolis tā arī saucas, tas vēltīts vārda māksliniekam. Arī uz Baratinski attiecas tas pats iebildums, ko es vērsu pret Prustu. Vārdam taču arī ir matērija, un Baratinskis runā tieši par matēriju. Dzejolis skan tā:

*Kalts, ota, ērģeles, cik tas gan laimīgs,
 Ko viņu jutekliskā vara saistīt spēj!
 To skurbina it viss, kas pasaulīgs!
 Bet savā spožumā kā zobens nerūsīgs
 Tu doma, griezīgs stars! liec bālēt pasaulei.*

Jūs iespējams, tāpat kā mani šokēs šis vārdu salikums: ... Bet savā spožumā (doma) kā zobens nerūsīgs... — taču vārdam, lai

ko arī teiktu Baratinskis, tas viss vēl piemīt. Domai turpretim nav nekādu izpušķojumu, nekādas jutekliskas matērijas. *Hic rotos, hic saita* (te prieks, te lec) — un nekāda starpslāņa. Ja tev nav izdevusies doma, tad tev nav izdevies nekas. Nav ne aliterāciju, ne izcili spožu atskaņu, ne veiksmīgi atrastu un spilgti izteiktu neskaidru noskaņojumu, kādi iezīmīgi dzejas maģijai un kurus var apspēlēt, pat nenonākot līdz domai. Bet šeit, šajā dzejolī — «tik doma, griezīgs stars! liek bālēt pasaulei», t. i., «bālē» zemes dzīves krāsainība, tās jutekliskās nianšes, kas pašas par sevi nodrošina pašapmierinātības iespēju. Turpretī mūsu gadījumā tā kā mēs gatavojamies priecāties par domu tāpat, kā mēdzam priecāties par mākslu, ir nepastarpināti dota pati doma. Jo tikai domāšanas prieks, domāšanas estētika ir kaut kas tāds, kas to nošķir no visa pārējā: «savā spožumā kā zobens nerūsīgs», atkailināts zobens; vai nu visu, vai neko.

Ja tagad atgriezīamies pie domas par griezīgo skaidrību, tad tās saturs ļoti līdzinās šim «atkailinātajam zobenam». Prieku izraisoša, caurbjoša, saldšera skaidrība vienlaikus ar jebkādas darbības neiespējamību, ar vērojamā pilnīgu neatrisināmību — iespējams, tieši tāpēc, ka tu skati to atkailinātā, kailā veidā. Tikai, lūk atkailināt to parasti ir grūti. Jaunībā šis atkailinātības stāvoklis pie mums atnāk kā zibens, vienā acumirkli, un tikpat ātri, kā atnācis, aiziet. Ne katrs, neskatoties uz visu savu dzīves pieredzi un trenētajiem prāta muskuļiem, pēc tam iemācīsies šo skaidrības mirkli paplašināt. Iesākumā tas tiek dots par velti, Bet, lai mirkli paplašinātu un pārvērstu par pastāvīgu gaišā domāšanas prieka avotu, ir vajadzīgs darbs. Ne katrs spēj šo darbu uzsākt, pat ne izšķirties par to, jo nereti kļūst baisi no tā, kas tajā atklājas kailā veidā. Un vēl jo grūtāk mums atkailināt to, kā priekšā jau vairs nav nekādas atlaides, nekādu kompensāciju, nekādas atvainošanās, nekāda alibi, vēl jo grūtāk mums izskaidroties. Jo doma taču jebkurā dotajā momentā allaž pastāv, tā ir jau dota savu simulakru veidā. Simulakrs latīņu valodā nozīmē — rēgs vai dubultnieks, t. i., kaut kas tāds, kas līdzinās reālajai lietai, bet ir tikai rēgs un šās lietas aizvietotājs, nedzīva imitācija. Šī nozīme saistās arī ar latīņu vārdu *simulatorum*, kas uzsvēr dzīvās spēles nozīmi — un tas ir dabiski, jo dzīvā nedzīvo imitāciju darina tieši dzīvais, t. i., cilvēks, un viņš to arī atdzīvina.

Pale simulator — bālie simulatori — lietu ēnas, kuras mēs redzam. Mūsu gadījumā — jebkurā mirklī, kad jums iegribēsies domāt, šī doma jau pastāvēs kā attiecīgās domas līdzība. Tā vienkāršā iemesla dēļ, ka valodā jebkurā no mirkļiem jau ir visi vārdi. Uzskatāmi to var aprakstīt tā, it kā es uz sekundi būtu piecēlies no šā krēsla, paskatījies uz citu pusi, pēc tam pagriezies, gribēdams no jauna apsēsties savā vietā, bet — ieraudzītu, ka es tur jau sēžu. Tāds pats Es, kas jau ir iedomāts — simulakrs, ko citi pasaulē jau domā, tas ir ap mani un manis vietā. Ja šai sakarā jūs pievērsīsiet uzmanību krustā sistā Kristus simbolam,

tad tas līdz ar daudzām citām ietver sevī arī šo jēgu. Padomāsim par Jēzus Kristus personu. Kas viņš ir? Kristus — cilvēks, kurš dara brīnumus. Bet ja nu jūs iedomātos, iztēlotos sevi Kristus vietā: jums piemīt kaut kāds dzīvs, jūsu pašu stāvoklis, bet tas eksistē jau nedzīvā veidā, jūs ielencošo ļaužu gaidošajās acīs, — viņi zina, ka jūs esat Kristus, cilvēks, kurš dara brīnumus utt. Ja tā paraugamies, cilvēks taču var tikt krustāsists arī pats uz sava tēla. Un šai ziņā Kristus krustāsīšanas tēlā tomēr ir ietverta ironija un zobgalīgs skatījums uz līdzcilvēkiem, — jo Kristus ir piesists krustā uz tā sevis paša tēla, kādu to redz, kādam tam jābūt saskaņā ar ticīgo kristiešu priekšstatiem.

Kuram no mums, — protams, nerunājot par tik augstu līmeni kā tikko minētais, — daudz pieticīgākā veidā gan nav bijusi šī sajūta? Vēl pirms mēs esam izjutuši kaut kādu stāvokli, pirms esam spējuši to izteikt, pat pārdzīvot, tas jau pastāv kā simulakrs — tā, it kā mums būtu bijis jāpārdzīvo tieši tas un nekas cits. Kurš gan no mums nav izjūts to briesmīgo neizpratni, kas vienmēr apņēma katru mūsu mēģinājumu kaut ko domāt?! Mēs taču bieži ar neizpratni skatāmies uz cilvēku, kurš lieto tos pašus vārdus, ko grasāmies lietot arī mēs, uzdod jautājumus, uz kuriem nevaram nemeklēt atbildi arī mēs, jo tie pavisam loģiski ir veidoti no esošajiem vārdiem — citu vārdu mums nav. Un, saskaroties ar to, mēs izjūtam mulsumu: nemitīgi jādomā — nē, nevar būt, kaut kas nav tā. Bet kas gan ir tas, kas «nav tā»? Gluži vienkārši, ja reiz eksistē vārdi, tad no tiem var salikt miljons gudru jautājumu un ir zināms, ka ikviens var uzdot tikdaudz jautājumu, ka uz tiem nespēs atbildēt pat ne miljons gudro. Un tikai tāpēc, ka vienmēr pastāv visi vārdi, no kuriem, tos brīvi kombinējot, var iegūt simulakratbildi, atbildes ēnu uz jebkuru jūsu jautājumu. Jebkuras jūsu mokas, ko jūs pārdzīvojat kā, jūsu prāt, neapšaubāmi acimredzamas un unikālas un kas prasa noteiktu domrisinājumu, jau ir ietvertas atbildēs. Jeb, citiem vārdiem, — vienmēr pastāv verbālā pasaule, kas pati rada pseidojautājumus, pseidoproblēmas, pseidodomas, un atšķirt tās no patiesas domas nav iespējams. Ņemsim, piemēram, Puškina frāzi «uz zemes laimes nav, ir miers un brīvība» un uzdosim jautājumu — vai ir iespējams, ja cilvēks saka «Es gribu mieru» vai «Es tiecos pēc miera», atšķirt mieru no slinka cilvēka vēlmes, lai viņu liek mierā? Es, piemēram, ar vārdu «miers» desmitiem reižu esmu nokļuvis šādā situācijā, galvenokārt krievu kultūras kontekstā, kuras zināmu daļu pārņēmis diezgan spēcīgs antimietpilsonības komplekss. Šim kompleksam bieži vien ir tendence pārtapt aizspriedumā: ja cilvēkam ir labi, tad tas būtībā jau ir slikti; tāpat viņš ir mietpilsonis, t. i., viņu apmierina mietpilsoniskais. Šo atšifrēšanu varētu turpināt, bet es jūs atkal pievērsīšu jūsu reālajai eksistencialitātei, reālajai dzīves situācijai. Kad jūs savā dzīvē saskaraties ar šādiem cilvēkiem, sarunāieties ar tiem, — vai tiešām jūs nejutaties bezspēcīgi, nespēdami izspraukties starp reālo dzīvi un tās simulakru?!

Var izteikt arī šādu frāzi: pats augstākais, ko var vēlēties — tas ir iekšējais miers.

Ar ko šis «iekšējais miers» atšķiras no sliņķa vai ar savu materiālo labklājību apmierināta mietpilsoņa tieksmes pēc miera? Kā atšķirt vienu no otra un kādā veidā uzdot jautājumu? Kāpēc viens jautājums ir gudrs, bet cits — mulķīgs? Par prāta aktu varētu uzskatīt jau spēju atšķirt gudro no negudrā, bet, ja arī jūs ar prāta aktu spēsiet atšķirt simulakru no prāta, tad pašu aktu, lūk, šo atšķiršanu jūs nevarēsiet noteikt. Turklāt — pat ja arī jums izdosies atšķirt, tad formulēt, noteikt kritērijus, ar ko viens atšķiras no otra, jūs tomēr nebūsiet spējīgi.

Lekciju kursā par Marsela Prusta prozas metafiziku man jau ir nācies runāt par to, ka Prusta romāns ir garīga klejojuma jeb dvēseles mistiska ceļojuma pa pasauli, dvēseles klejojuma pieraksts. Vēlreiz izmantošu toreiz minēto analogiju ar Dantes ceļojumu pa Elli, kur Dante skata izdaudzināto «melu briesmoni», kuru viņš gan skaidri saredz, taču pēkšņi sajūt, ka aprakstīt to nav iespējams, nav iespējams redzēto (redzamo) izteikt citam — tas ir unikāls, jo cita acij (vai ausij) eksistē parastie vārdi, kas jau apraksta šo skatu. Un aizsteigties garām šiem vārdiem nav iespējams, jo vienmēr ir visi vārdi, un ir tikai tie vārdi, kas ir. Dante jūt: ja viņš pateiks šo vārdu (bet viņš var pateikt tikai to, jo citu vienkārši nav), tad tas jau vairs nebūs tas, ko viņš redz. Un pēkšņi viņš izsaucas tā:

*Kad patiesība meliem līdzinās,
Tad jāšargās, ka neizrunā lieku ...*

Citiem vārdiem runājot, viņš nonāk pie situācijas, kurā jāklusē.

Bet es jums gribu izcelt šo situāciju, «kad patiesība meliem līdzinās». Tai mirklī, kad jūs jau gandrīz esat formulējuši kaut kādu patiesību, jūs pēkšņi ieraugāt, ka tā ir līdzīga jau esošiem meliem, un, ja jūsu lūpas to izteiks, tad tā saplūdis, sakritīs ar esošiem meliem. Nākas klusēt.

Tagad paskatīsimies, ko tad mēs esam ieguvuši, virzoties pa šo domāšanas kalnu taciņu? Pirmais — jutekliskos priekus mēs esam zaudējuši; ja esam nolēmuši domāt, pusveiksmes mūs neglābs. Mūsu priekšā — atkailinātais, kailais zobens jeb «doma, griezīgs stars! liek bālēt pasaulei». Otrais — ja arī mums paveiksies ar domu, tad savā domāšanā mēs vienalga būsīm spiesti klusēt. Jo jebkurā konkrētā mirklī ir visi vārdi, bet no vārdiem izveidotī simulakri, kas pilnībā līdzinās jūsu redzējumam. Un te nu dvēsele sāk kliegt. Dvēsele sāk līdzināties tāda cilvēka kustībām, kurš slimo ar horeju, slimību, kuru sauc arī par «sv. Viņa deju».

Sī slimība izpaužas tādējādi, ka visi cilvēka locekļi — kājas, rokas, viss, kas radīts, lai cilvēks žestikulētu un kustētos, sāk kustēties pats no sevis, turklāt kustas noteiktā kārtībā, pakļaujas noteiktam ritmam. Teiksim, roka izdara kādu žestu, pēc tam tādu pašu žestu izdara otra roka, pēc tam — kāja, un dzīvais cilvēka

ķermenis pārvēršas par automātisku paškustīgu mehānismu. Lai liktu jums sajūst dzīva cilvēciska stāvokļa, šai gadījumā domas, ciešanas, pastāstišu jums, ko es redzēju. Ielidoju no Maskavas Tbilisī, bija karsta, smeldzīga, īsta Tbilisi rudens saulaina diena. Gaidot bagāžu, es zālājā blakus paviljonam ieraudzīju vecu vīru. Viņš vienkārši stāvēja zālē. Un pēkšņi viņš pieliecās, ar labo roku pieskārs kreisajam ceļgalam, tad cieši satvēra ceļgalu, pēc tam pacēla šo roku pie deguna, it kā nolika to, tad vēlreiz pieliecās un izdarīja vēl kaut kādu kustību. Pēc tam viss sākās no jauna: atkal roka pieskārs ceļgalam, pēc tam degunam utt. Taču iedomājieties, ka šī mehānisma iekšienē ir dzīva cilvēka dvēsele, un tā nepielūdzami veic visas šīs kustības. Dvēsele to nemaz nevēlas, tā nav viņa, tās nav viņas gribas kustības. Izrādās — šī mehānisma iekšienē, zem tā čirkstoņas arī ir dvēsele. Kā gan tai jāklīdz šā piespiedu kustību cikla laikā! Lēkme ilgst minūtes piecas, pēc tam pārīet, bet atsākas, var bez brīdinājuma atsākties jebkurā laikā. Bet ja nu mēs izstieptu šo kustību ķēdi? Tad var iztēloties, ka varbūt visa mūsu dzīve ir tāda sv. Vita deja, bet mūsu dzīvā dvēsele klīdz, būdama ieslēgta šai nepielūdzamajā secībā — šai pilnīgi absurdajā, bezjēdzīgajā, uzspiestajā, negribētajā rituālveida kustību secībā. Horejas kustībām ir rituāls zīmējums; viena seko otrai, zīmējums ir dots un nevar tikt izjaukts. Cilvēks «iekrīt» šajā dejā un iziet no tās nevar.

Taču, lūk, kāds jautājums: bet vai dvēsele pa to laiku, kamēr viņš «iekrīt», pārstāj eksistēt? Tā taču ir kaut kur paslēpusies, dota, tā ir dzīva uztvere, dzīva dvēsele, kaut kur taču tā pastāv?! Ja ņemsim šo metaforu, turpināsim to un pieņemsim, ka tāds stāvoklis var ilgt ne tikai piecas minūtes un izpausties nevis kā slimība, bet gan kā mūžilga šāda runāšana secībā, jušana pārdzīvojumu secībā, darbošanās darbu secībā, — tad tas viss vērsas savdabīgā eksistenciālā sv. Vita dejā. Tad nonākam pie vieniņās iespējamās zināšanas: es varu pārdzīvot dzīvu stāvokli, bet tikmēr vieta jau aizņemta; es pagriežos, bet uz krēsla jau sēž Es; es zinu, ka tas neesmu es, ka vieta ir aizņemta un man nav kur likties ar savu domu.

Izrādās, arī domāšanas laukā mēs izjūtam savas klātneesamības traģiskās sāpes, pēkšņi nonākam situācijā, kas raksturīga arī citām dzīves sfērām, kad pasaules konkrētais, neregulētais mehānisms jau laikus izstumj un ar savu masu nospiež man neapšaubāmi dzīvu stāvokli. «Es» man ir neapšaubāmi acīmredzams, bet tam nav vietas realitātē. Un ļoti bieži tieši to sauc par pašizteikšanās problēmu. Kad cilvēks kaut ko sauc par neizsakāmu, kad viņš cieš no citu neizpratnes, tad visbiežāk tieši **tam**, ko mēs iekšēji izjūtam kā neapšaubāmi dzīvu, nav vietas darbību un izpausmju (izpausmes taču arī ir darbības) pasaulē, tā jau ir aizņemta.

Es gribēju pakustināt savu roku atbilstoši dzīvajam stāvoklim vai uztverei, bet tā jau kustas sv. Vita dejas ritmā.

Tagad pa šo likloču taciņu dosimies tālāk. Kad tika iedibināts un izstrādāts lietu zinātniskais skatījums, radīta pasaules objektīvā aina un uz to balstīta zinātne, tad domātāji, lai atšķirtu zinātnisko realitāti no šķietamās, iluzorās realitātes, minēja šādu piemēru. Viens no domāšanas aktiem ir apziņa, ka domai nav varas pār realitāti, t. i., domāšanas akts ir tikai priekšstata atšķiršana no realitātes. Un, ja izrādītos iespējams ar manu roku apstādināt Mēness kustību, tad tas būtu pavisam mistisks akts. Cilvēks nevar ar patvaļīgu kustību, ko nosaka viņa doma, apstādināt Mēness kustību orbitā. Tomēr saskaņā ar šo domātāju pozīciju mistiski ir ne tikai ar roku apstādināt Mēness kustību orbitā, bet tikpat mistisks ir arī elementārs mūsu rokas kustības akts. Iedomājieties — kādā veidā es ar domu varu likt rokai kustēties. Kurš to zina, kurš to saprot un, kuram, pseidozinātniski izsakoties, ir šā notikuma modelis? Kā vispār var, pirmkārt, materiāli iekustināt un, otrkārt, kā ar domāšanu var koordinēt tādas kustības tik daudzus elementus? Katrs anatoms mums pateiks, no cik elementiem sastāv jebkurš divu muskuļu savienojums, un, ja būtu jāpiedomā, lai to visu kustinātu, tad tas izrādītos neiespējami. Tomēr kaut kāda garīga pavēle (doma) liek rokai kustēties. Un tas ir tikpat mistiski, it kā kāds būtu apstādinājis Mēnesi vai Sauli.

Sis vienkāršais un noslēpumainais piemērs joprojām attiecas uz to pašu dzīvo, ko var nospiegt ar kaut kādu mehānismu, un kam ir jāmeklē savs izpausmes veids. Kamēr viss ir kārtībā, darbības, kuras mēs nevaram veikt ar tīras loģikas palīdzību, bet kuras īstenojam ar kaut kādu garīgu pavēli, norisinās, notiek. Visi apstākļi veidojas tā, ka cilvēks tiešām grib kustināt roku un kustina to. Bet pastāv taču vēl rokas kustības izteiksmīgums. Un ja kaut kas notiek ne tā, turklāt notiek neatkarīgi no mums, kā sv. Vita dejā, tad izrādās, ka kaut kas nav kārtībā un rokas kustas bez jebkādas izteiksmes. Bez tam jebkurā domas izpausmes brīdī šī doma izvēršas n punktots: kad es runāju, tie, kas mani klausās, saprot vēstījumu; es saprotu, ko es izrunāju, — un tas nozīmē tikai to, ka doma vienlaikus pastāv gan klausītāju, gan arī manā galvā. Kā tas notiek, neviens nezina, bet to, ka tas notiek, mēs uzzinām pateicoties savstarpējās uztveres aktam.

Tagad atgriezīsimies pie tā, ko esam fiksējuši: mums ir kaut kāds stāvoklis; nosacīti nosauksim to par pārdzīvojumu. Vēlāk mēs šo pārdzīvojumu virzīsim uz domas stāvokli, bet pagaidām mēs vēl nezīnām, kas ir doma. Nosauksim to vienkārši par mums pārdzīvojumu stāvokli, kurā mēs paši acīmredzami dzīvojam, kurā mēs esam dzīvi — un dzīvi, izdzīvojot šo stāvokli. Turklāt tajā ir kaut kāda situācija, kaut kādu apstākļu kopums, un mēs esam pārliecinājušies — šim mūsu stāvoklim (pārdzīvojumam), ko mēs acīmredzami pārdzīvojam, var arī nebūt vietas. Sis jautājums, kā noskaidrojies, nepavisam nav vienkāršs. Tas saistīts ar kaut kādu kosmisku noslēpumu. Piemērā ar Mēnesi mēs pārliecinājamies, ka ne mazāk noslēpumaina ir vienkārša rokas kustība, ka

var notikt, pirmkārt, daudzu, mūsu saprašanai pat pārāk daudzu, un, otrkārt, savstarpēji nesavienojamu elementu — kā matērijas un gara — koordinācija.

Tātad dvēseles un ķermeņa savienojumā ir kaut kāds noslēpums. Cita starpā, Dekarts (viņam bieži vien tiek velti pārmests duālisms, ar kuru viņš it kā esot sašķēlis pasauli divās substancēs: garīgajā un ķermeniskajā) savulaik ir brīdinājis, ka iespējama, tā teikt, trešās substances, un, proti, ķermeņa un dvēseles savienības esamība, kas pati par sevi ne no kā neizriet un ne uz ko nav reducējama. Dekarts, šo pieņēmumu izsakot, ir balstījies uz savu substances izpratni, kas tagad, 20. gs., ir kļuvusi skaidrāka un transparentāka. Man svarīgi jums norādīt uz to, ka par substanci var nosaukt visu to, kam ārpus sevis nav nekāda cita iemiesojuma, kas ne uz ko nav reducējams un balstās pats uz sevi. Tāda substance ir matērija, piemēram. Var pieļaut arī garīgas substances eksistenci. Bet ir vēl arī tāda substance, kurai it kā nevajadzētu būt, bet kura ir. Koincidence, mūsu mīlestības jūtu sakritība tikšanās reizē, ir tāds pats noslēpumains savienojums kā rokas kustība, tāda pati daudzu elementu koordinācija, kurā turklāt nav ar domu aizvietoājama un atvietoājama satura. Doma nevalda pār realitāti, un cilvēks nav spējīgs tādai koordinācijai pieslēgt kaut kādu galvā iedomātu elementu. Ja palaimējas, cilvēks apskaidrības stāvoklī var ieraudzīt šādu apstākļu saspēli. Tomēr arī šī apskaidrība pati par sevi ir tāds notikums, kas nepakļaujas prāta patvaļai.

Es vēlos, lai jūs sajustu, ka doma nav patvaļīga, ka doma arī ir tāda parādība, ko mēs nevaram dabūt, kad vien to iegribam. Nevar sagribēt un sākt domāt. Mēs varam to iegūt tikai kā notikumu (ne mēs, bet mūsu kailais saprāts rada domu), un tieši kustībā daudzi pavedieni sasienas tā, ka pēkšņi notiek. Tādi paši pavedieni sasienas, kad notiek saprašana. Saprašanu nav iespējams nodot tālāk, ja jūs pirms tam neesat sapratis, kas jums ticis sacīts; teikto nevar nodot tālāk ne ar kādiem loģiskiem līdzekļiem, ne ar kādiem saskarsmes paņēmieniem, ja pirms teiktā pārraidis mēs neesam saistīti kaut kādā citā veidā. Bet šajā veidā viss jau kaut kā ir saistīts, tajā nākas pielietot citus jēdzienus un priekšstatus.

Tādās situācijās var teikt: liktenis lēmis — vai arī nav lēmis. Tu, teiksim, kaut ko stāsti klausītājiem, bet tevi nesaprot, un tu saki — nav lemts. Tu nesaki, ka klausītāji nav gudri vai ka pats pietiekami labi neesi izskaidrojis; nē! — gan klausītāji ir gudri, gan arī par savu izskaidrojumu esi pārliecināts. Bet... neizdodas, tu **redzi** — ne tur suns aprakts, un saki: nav lemts. Tātad domai jau ir kaut kādas attiecības ar likteni. Vēl vairāk — runājot par domu, mēs faktiski runājam par būšanu, par esamību. Kāpēc tā notiek? Ir skaidrs, ka mēs, teiksim, aplūkojot pieņēmumu par domu vai par dzīvo, kas nespēj ietilpināties sv. Viņa dejā, bet acīmredzami apzinās sevi par dzīvu, runājam par būšanu. Turklāt mēs ļoti bieži nonākam tādā situācijā, kas liek mums

rūgtā apskaidrībā teikt: tā nav dzīve, tā nav esamība. Tā sacīt mums liek mūsu dzīves, mūsu apziņas situācija. Mēs to skaļi aplicinām kā cilvēki, kuri deju sv. Vita deju, kuri līdzinās vāverēm mehāniskā ritenī. Dzīvā vāvere, ja vien varētu, tad, skatoties uz savām kustībām, teiktu: tā nav dzīve, tā nav esamība. Analogiski arī mēs, nonākuši līdz noteiktam punktam, apgalvojam: tā nav mana dzīve, nav mana esamība. Vārds «esamība» parādās tieši tur, kur rodas kaut kāda dzīva acīmredzamība (pagaidām mēs to saucam par domu) vai arī dzīvs pašacīmredzams pārdzīvojums, kas var būt gan veiksmīgs, sakritīgs vai nesakritīgs, bet var būt arī neveiksmīgs, nevietā. Neiederīgi mēs varam izrādīties, tieši būdami Mēs, savās visbrīnīšķīgākajās un viscēlākajās izpausmēs — līdzīgi sievietei, kura pārdzīvo vislabākās un patiesākās jūtas — mīlestību, un skūpstā savu vīru tieši tai brīdī, kad viņš stāv kamīna priekšā ar malkas pagalēm rokās, — aiz ko tās rīcība var izraisīt viņā tikai nepatiku.

Sis viņas žests (skūpst) taču ir galēji neiederīgs situācijā. Un, atceroties, ko mēs jau tikām runājuši par izpausmi, nākas uzdot neizpratnes pilnu jautājumu: vai vispār ir iespējams jelko paust? ko nozīmē paust taisnību? paust jūtas? «Atbild» pats jautājums — izpausme ir saistīta ar būšanu, ar to, ar ko mēs esam vai neesam. Un (spersim nākamo soli) šī būšana atrodas kaut kādā realizācijas vai nerealizācijas plāksnē. Ir noticis vai nav noticis — taču manī var kaut kas norisināties, bet norisinādamies var palikt it kā nenoticis. Sv. Vita dejas saistīta, nav notikusī dzīva cilvēka dvēsele, tā nav izdevusies; tai bija jābūt vai arī tā gatavojās būt, bet — neizdevās, nerealizējās. Bet gadījās tā, ka roku pēc priekšmeta pastiepi nevis horejas lēkmē, bet gan ar sapratīgu kustību, tad tas ir noticis. Viss sagadījās tā, lai tas notiktu, realizētos. Jo — kad mēs prasām pēc taisnības, tad visbiežāk mums ir darīšana ar saviem personīgajiem stāvokļiem, kas nav tas, par ko mēs to nosaucam. To kritērijs nav «notika — nenotika», realizējās — nerealizējās, ienāca esamībā vai nē, īstenojās vai nē. Teiksim, tieksme, vēlme būt godīgam mums psiholoģiski var likties neapšaubāma, taču vēlme būt godīgam ir viena lieta, bet godīgums — cita. Nodoms būt taisnīgam ir kaut kas viens, bet taisnīgums — Cits.

So Citu, kas «piesprausts» taisnīgumam vai godīgumam, iesākumā nosauksim adekvātākā vārdā — māksla jeb darbs. Tad godīgums ir nevis nodoms, bet gan darbs, un, lai cilvēks būtu godīgs, viņam jābūt prasmīgam, jāprot būt godīgam. Te mums paveras vienīgais ceļš uz domu, jo mēs ieviešam **atšķiršanu**, mēs atšķiram empīriski pārdzīvojamu stāvokli no īstenības. Atšķiršana rodas, kad sākam izjust neuzticību pret kaut kādu mūsu iekšēju stāvokļu empīrisko neapšaubāmību. Piemēram, vājš, vārgulīgs cilvēks izjūt vēlmi pēc labā, un, lai tā nepārvērstos savā pretstatā, kā tas parasti notiek, ir nepieciešams īpašs talants un prasme, lai labais realizētos, t. i., labais ir māksla. Un domas iesākums rodams jau cilvēka spējā sev pateikt: empīriski (viņa

neapšaubāmajā pārdzīvojumā) šis labais pastāv vēlmes, tieksmes formā, bet reālā labība — tas ir kaut kas cits.

Filozofiskās terminoloģijas izstrādes vēsturiskajā gaitā tāda atšķiršana tika apzīmēta kā «lieta» vai «lieta-par-sevi»; ir taisnīgums jeb labais, kas pastāv empīriskos faktos, un — labība un taisnība, kas pastāv «pati-par-sevi». Šī ideālisma abstraktā izpratne dzimst no vienkāršas atšķiršanas: labais tiek atšķirts no laba nodoma, par kritēriju ņemot t. s. labību «pašu-par-sevi». Tas ir saistīts ar veselu terminu plejādi: atgadījās, patiesi notika, realizējās, noslēdzās (kustība beidzās vai nē); vēl tas ir saistīts arī ar mākslu, ar prasmīgu kaut kā darīšanu. Izrādās, ka nepietiek empīriski izjust vēlmi darīt labu, ka ir vēl kaut kas cits, kas saistīts ar labo. Šo «vēl kaut ko» mēs jau varam nosaukt par labību «pašu-par-sevi», soli, ko speram tai pretī, — par soli, kas notiek **domāšanā**, jo kaut kas tiek domāts atšķirībā no tā, kas tiek pārdzīvots empīriski. Vēlmi darīt labu empīriski var izjust jebkurš izlaidīgs cilvēks. Glēvulis izjūt drosmi vai vēlmi būt drosmīgam. Bet «labība-pati-par-sevi» rodas tad, kad mēs sākam šaubīties un klaji pasludinām savu neuzticību labā pārdzīvošanas faktam.

Citiem vārdiem, mēs sākam saprast, ka cilvēks ir būtne, kurai neeksistē dabiska labība, dabiska taisnība, dabiska godība — tāda, kas notiktu vienkārši pati no sevis, to empīriski izjūtot vai empīriski tiecoties pēc tās. Pēc šīs pazīmes nošķirami veseli vēsturiski laikposmi atsevišķās kultūrās, un pat atsevišķas kultūras cita no citas. Teiksim, eiropeiskajā, reliģiski izglītotajā un noslīpētajā kultūrā šīs lietas jau sen ir izstrādātas. Vispār ņemot, reliģijas valoda jau tāpēc arī ir vajadzīga, lai cilvēku, kas tiecas uz labo, atšķirtu no laba cilvēka, t. i., labo kā psiholoģisku īpašību (franči šādos gadījumos saka *velleité* — dziņa pēc labā, kas cilvēkam iekšēji šķiet psiholoģiski ticama) atšķirtu no labības. Šādām kultūrām ir izstrādāta valoda, bet tādās infantilās kultūrās, kāda ir, piemēram, krievu kultūra, tā var parādīties daudz vēlāk un prasīt lielu piepūli. Krievu literatūrā, kas lepojas ar savu godīgumu un cilvēciskumu, šī vienkārša atšķiršana parādās tikai Dostojevskas darbos un atklājas mokoši. Šis atšķiršanas gadījums ir unikāls, un var teikt, ka krievu literatūra tā arī ir pagājusi garām Dostojevskim, viņa mācību nesaklausot, un šai ziņā arī pats Dostojevskis ir pagājis sev garām, «nav paspējis ielēkt vilcienā». Dostojevskis domātājs visbiežāk ir pats savas esamības stāvokļa sistematizētājs, bet Dostojevskis rakstnieks, kurš triviāli apspēlē šīs lietas, kā dzejnieks, kā literatūras fenomens pats par sevi ir daudz savādāks. Viņa pazīstamais darbs «Pazemotie un apvainotie», pateicoties Beļinska kritikai, tika uztverts un interpretēts kā darbs, kas pilda krievu literatūras, — kura vienmēr esot bijusi apspiesto un pazemoto pusē, — tradicionālo cilvēkaizsargājošo misiju. Taču patiesībā (ko, izrādās, dīvainā kārtā nav pamanījuši daudzi tālaika literatūras kritiķi) romāns pilnībā apvērš šo tradicionālo krievu pozīciju. Romānā uzskatāmi parādīts,

par kādu ļaunumu var izvērsties labie nodomi, ja tie paliek tikai dabiski, t. i., mūsu psihi mehānisma radīti. Izrādās, ka ar nabadzību nesaistās nekādas privilēģijas, ka nabadzīgs cilvēks vēl nenozīmē cilvēku, kurš apveltīts ar sociālā taisnīguma jūtām tāpēc vien, ka ir nabags; aiz nabadzības un trūkuma var slēpties liels ļaunums, augstprātība un naids pret apkārtējiem, un tiek parādīts pat tāds cilvēka tips, kurš ar savu nabadzību un nelaimīgumu spēj sodīt apkārtējos. Izrādās, ka psiholoģiski neapšaubāmi labu cilvēku tieksme pēc labā spēj ap viņiem radīt tādu ļaunumu, kādu nespētu radīt pat visrūditākie ļaundari.

II

Iepriekšējā pārspriedumā esmu mēģinājis norādīt punktus, kuros atklājas tas, ko sauc par domu vai domāšanu. Šos punktus ielenc dažādi vārdi: koincidence, sakritība, koordinācija, dabiskais — nedabiskais, realizētais — nerealizētais, notika — nenotika u. c. So neparasto vārdu lietojums saistīts ar valodas dabiskajām, bet labāk teikt, metafiziskajām neiespējamībām. Šīs neiespējamības pastāv arī realitātē. Sastopoties ar tām, filozofi parasti tām pievieno kādus dīvainus vārdus. Latīņi lietoja apzīmējumu *per se*, — «kā tāds». So niansi «kā tāds» ir grūti satvert. Kad bija vēlme izteikt kādu grūti tveramu domu, tad tika pievienots «kā tāds». Un, tā kā mums nepieciešams aplūkot zināmas metafiziskas vārdu grūtības, es gribētu pievērst jūsu uzmanību vārdu savienojumiem «nav iespējams pateikt» vai «vārds kā tāds».

Ja tā padomā, tad cilvēka dzīve kā tāda kaut kādā ziņā pieder pie neiespējamām lietām. To sakot, netiek noliegts, ka tā pastāv. Tā pastāv, bet tas ir aprīnojami, jo tā nav iespējama; nav saprotams, kādā veidā tā pastāv, jo tai nebūtu jāpastāv. Nevar būt, ka tā ir. Iedomājieties, cik gan daudzām lietām ir jāsaplūst vienkopus, lai mēs būtu dzīvi ar visām tām mūsu dvēseles daļām, kuras alkst dzīves. Cik gan daudzām mūsu dvēseles daļām jāpaveicas, lai tās varētu satikties — nejauši, ikreiz tieši ar to, kas tām attiecīgajā brīdī vai attiecīgajā vietā ir vajadzīgs. Tas taču nav iespējams. Mēs taču tik bieži sevī iznīdējam vēlmes un jūtas, kas nevienam nenodara nekādu ļaunumu, tikai tāpēc, ka mums nav tādu spēku, laika vai vietas, kas ļautu tās īstenot un pārdzīvot; iznīdējam tikai tādēļ, ka tās ir nevietā. Mēs tās nerealizējam, t. i., mēs nedzīvojam, un izrādās, ka dzīve ir neiespējama. Tātad, strikti ņemot, «dzīve kā tāda» nav iespējama, un, ja tā notiek, tad ir noticis brīnums, liels brīnums.

Lūk, te arī sākas doma jeb filozofija. Domāšana dzimst no izbrīna par lietām kā tādām, un to sauc par domu. Domāšana nav rēķināšana, pat ja es uzrakstu: «divi» un «divi» un pēc tam domāju: «divi plus divi ir četri», tā nav domāšana. Domu nevar iedomāt, tā dzimst no dvēseles satricinājuma.

Pie tāda paša veida neiespējamībām pieder mīlestība. Grūti atrast absolūti nesavtīgas mīlestības piemēru, un tomēr tāda gadās, lai gan parasti, ja tā ir cilvēciska mīlestība, tajā vienmēr ir iejaukti arī kaut kādi citi motīvi. Tādu pašu paradību (kā, piemēram, dzīve, — kas, kā es teicu, strikti ņemot, ir neiespējama, lai arī gadās utt.) virknei pieder arī pati doma, tīra doma. Mēs atzīmējam, ka doma izaug no izbrīna, bet brīnīties, piemēram, par neiespējamo dzīvi, par to, ka tā tomēr pastāv, un domāt par to, ir doma. Šajā domā tevis nav, bet tā, doma, ir tavš stāvoklis, ar kura starpniecību tu sevi nepadari slavenu, neizdaiļo, nekompensē sevi kaut kādus trūkumus, nelipini sev klāt pāva asti vai pāva spalvas, neizjūti kaut kādas citas jūtas, nenosodi kādu citu ar domas palīdzību, ar domas palīdzību nekonkurē ar kādu utt. Pavērojiet, cik domāšanas vēsturē daudz tādu domu, kurām spīd cauri, ka tās nav vis domas, bet veidi, kādos tie vai citi ļaudis, konkrēti cilvēki pārdzīvojuši kaut kādus viņos mītošus, pilnīgi neatkarīgi un pirms domāšanas radušos dvēseles stāvokļus. Vienkārši doma ir kalpojusi par kanālu kaut kam, kas iedibinājies pirms tās: pārdzīvojumu kompleksam, skaudībai, naidam, pretenzijām pret pasauli, pašapliecināšanās tieksmei, vēlmei papildināt sevi ar kaut ko, kompensēties.

Un tad jūs sapratīsiet, ka doma, ja tā ir, var būt tikai tīra doma, bet tīra doma cilvēka rokās ir neiespējama. Domas vēsturē var atrast desmitiem piemēru, kas apliecina, ka cilvēks domā nevis saskaņā ar domāšanas saturu, bet gan ar ārējo saturu un pat ar šā satura ārējo mehānismu.

Platonam ir kāda brīnišķīga vēstule, viena no tām slavenajām septiņām vēstulēm, kas periodiski tikušas atzītas te par neautentiskām vēstulēm, viltojumiem, te atkal par Platona sarakstītām. Galu galā pārsvaru ir guvis viedoklis, ka lielāko daļu no šīm vēstulēm patiesi sarakstījis Platons, un katrā ziņā patiesām ir pierādīts, ka septītā vēstule piederējusi Platona spalvai. Tā rakstīta Dionīzijam, Sirakūzu tirānam. Platons cerēja uz Dionīsija aizbildnību un palīdzību ideālas valsts celtniecībā. Tirāna un Platona attiecības bija gana sarežģītas, mīlestību tajās nomainīja naidis; tirāns pat mēģināja pārdot Platonu verdzībā. Vēstule saistīta ar epizodi, kad līdz Platonam bija nonākušas baumas par to, ka Dionīsijš esot izplatījis kaut kādus politiskus traktātus, kuros izklāstījis idejas par valsti un norādījis uz to, ka šīs idejas it kā esot Platona pausto ideju par valsti turpinājums. Platona vēstulē ir satriecoši un ļoti zīmīgi vārdi. Šajos vārdos interesi izraisa divi metafizikas paradoksi.

Un Platons pēkšņi raksta tā: pēc veida, kā jūs rakstāt, skaidri redzams, ka to raksta cilvēks, kurš grib parādīt sevi kā domātāju un rakstnieku (atcerieties, ko es teicu pirms tam), gūt slavu, bet ne atcerēties. Satriecoša vārdkopa. Neviens no jums un neviens lasītājs nebūs gaidījis, ka šajā rindiņā pēkšņi parādīsies, lūk, šis pēdējais vārds.

Es to netiku lietojis, šo vārdu, uzskaitot dažādos domāšanai ārējos mehānismus, kas aizvieto domu. Bet mēs jau pārrunājām to, ka doma var kalpot par izpušķojumu, ka cilvēks var izmantot domu, lai slavinātu sevi — no kā izriet, ka viņš tad nedomā. Un pēkšņi Platons atšifrē, ko nozīmē «nedomāt». «Nedomāt» nozīmē «neatcerēties»; «domāt» nozīmē «domāt, lai atcerētos», t. i., veikt kaut kādu aktu, lai «atcerētos». Te saduras negaidīti termini, nemīlīgi iznirst vārds «atcerēties», kas noved pie negaidītā, pie konteksta sabiezējuma paradoksā. Tam seko otrs zīmīgs paradokss, kam ir sakars ar mūsu tēmu. Platons saka — cilvēks, kurš domā tāpēc, lai izpušķotu sevi ar domu un gūtu slavu, bet nevis tāpēc, lai atcerētos, nevar atsaukties ne uz kādiem Platona rakstiem pavisam vienkārša iemesla dēļ: par to, par ko īstenībā domā Platons, — bet viņa domāšanas priekšmets ir ideāla valsts — nekas nevar būt uzrakstīts. Un tāpēc atsaukties uz rakstīto par ideālo valsti nevar, jo par šo priekšmetu nekas nevar būt uzrakstīts. Platons grib teikt, ka par patiesas domas priekšmetu vispār neko nevar uzrakstīt. Domu nevar izteikt rakstiski, doma ir neizsakāma.

Tā mēs atkal esam atgriezušies pie domas neiespējamības, atkal esam iekļāvuši to metafizisko neiespējamību virknē. Vai ir vērts nodarboties ar neiespējamībām, vai vērts darīt tik dīvainu un grūtu darbu? — Bet ar neiespējamībām ir vērts nodarboties kaut vai tāpēc, ka tikai ceļā uz neiespējamo vispār var kaut ko iegūt, kaut ko atrisināt. Ja jūs atceraties, Niče tika ieskicējis pārcilvēka ideālu, kas ir vienkārši neiespējams un utopisks. Un Niče zināja, ka mēs nekļūsim par pārcilvēkiem, taču, tiecoties kļūt par pārcilvēkiem, mēs kļūsim par cilvēkiem. Kaut vai tāpēc ir jēga riņķot ap neiespējamo. Tas attiecas arī uz neiespējamu mīlestību. Teiksim, Dante ļoti skaidri apzinājās cilvēciskas mīlestības neiespējamību un realizēja tās augstāko pakāpi, dāmu Beatriči aizvietojo ar dāmu Filozofiju. Līdzīgi rīkojās Petrarka. Kad viens no pāvestiem piedāvāja viņam savu palīdzību, lai viņš varētu apprecēt savu iemīļoto, tad Petrarka no tās saprātīgi atteicās. Viņš saprata, ka nav zināms, kurš kuru var sadedzināt un — izvēlējas dzeju. Ne tai ziņā, ka viņš mīlēja dzeju, kā es to teicu. To ir ļoti grūti izteikt vārdos, cilvēku valoda mūs pastāvīgi krāpj. Bet mēs jau zinām, ka jebkurā mirklī ir visi vārdi — un tikai tādi, kādi tie ir. Un domu izteikt nav iespējams. Piemēram, Kants sacījis, ka Petrarka vienkārši vairāk par visu ir mīlējis dzeju. Bet, to sakot, viņš ir paturējis prātā noteiktu kontekstu, bez kura nav skaidrs, ko nozīmē «mīlēt dzeju». Vispār parasti tiek uzskatīts, ka mīlēt dzeju nozīmē — mīlēt rakstīt dzeju. Bet te nav runa par to. Vai var izskaidrot tādu šķīstību, kura to, kas var pastāvēt vienīgi poētiskā veidā, baidās izpostīt, ļaujot tam saskarties ar dzīves plūsmas nejaušībām? Tas nebūt nelīdzinās cilvēka kaislībai, kas liek viņam paslēpties kabineta vientulībā, norobežoties no dzīves un rakstīt. Petrarka nebija grafomāns, kurš tā vietā, lai dzīvotu, būtu nodevies papīra aprakstīšanai. Tieši dzeja arī bija viņa reālā mīlestība, daudz reālāka nekā tā otra. Šis piemērs ir līdzīgs

šķietami citādiem gadījumiem. Evangēlijā ir aprakstīti gadījumi, ko tradicionāli sauc par bīstamiem stāvokļiem vai bīstamām domām. Sakarā ar vienu no tiem apustulis Pāvils teicis: Vai tu nebaudies, ka tava doma vai tu pats vari būt bīstams līdz-cilvēkam?

Iedomājieties, ka ir jāizsaka divu savstarpēji nesavienojamu lietu saturs. Lūk, piemēram, tāds parupjš un briesmīgs jautājums: vai var, piedodiet man šo prozaismu, gulēt ar uguni? Nevar, un ne jau tāpēc, ka uguns ir jaunavīgs. Un uguns to «var zināt» un vairīties no sievietēm. Starp citu, tas ir viens no iemesliem, kāpēc Kristus no viņām vairījās.

Tādējādi es šodienas sarunu sāku ar vienu neiespējamās domas raksturojumu un beidzu ar citu neiespējamās domas raksturojumu. Un tāpēc senie gudrie teica: šī doma — šis cilvēks, t. i., viens cilvēks var izturēt šo domu, cits — nē. Un tātad «šī doma» var būt citam cilvēkam bīstama, un to nedrīkst viņam nodot. Tas nozīmē, ka doma var būt tik neiespējama, ka tai pat ir nepieciešams īpašs nesējs, kas to var izturēt. Nav nejaušība, ka par pašas domas simbolu izvēlēts Prometejs, uguns, ko dievi piekaluši pie klints. Bet ļaudis jau kopš seniem laikiem šādus bīstamus nesējus itin veiksmīgi kaluši pie klintīm un pie krustiem, tā uzņemdamies dievu misiju. Un arī filozofi jau sen sākuši sevi apzināties kā bīstamas domas nesējus. Sai ziņā filozofs vai domātājs ir robežbūtne, t. i., viņš pārstāv to, ko nevar izteikt, nevar uzrakstīt. Tādēļ mēs vienmēr varam izvēlēties: vai nu neielaiš viņu mūsu valstī, vai arī arestēt kā spiegu. Turklāt viņš patiešām ir spiegs, tāpēc ka neizsakāmais, ko viņš pārstāv, viņam ir «nezināmā dzimtene», — kā izteicies Prusts, — «mākslinieka vienīgā dzimtene», ar visiem no tā izrietošajiem pienākumiem.

Tālāk Platons interesanti runā par to, ka vienīgais, ko iespējams izteikt, ir tikai kaut kas sarunā uz mirkli pazībējis, ko dialogā ieviesis sarunas atmosfēras vilnis. Sarunā, — kurā nav katrā ziņā jāpiedalās diviem, — tas var rasties kā dzirkstele gaisā starp cilvēkiem, kuri sarunājas, uz kādu sekundi, bez iepriekšēja nodoma no tā puses, kurš runā. Parasti taču mēs runu uzskatām par iepriekšveidotu konstrukciju, lai izteiktu jau gatavu, esošu domu. Mēs it kā apgērbjam jau esošu ķermenī. Bet te šo nepieciešamo, neiespējamo izpausmi pavisam pēkšņi rada sarunas situācija un kaut kāda cilvēku savstarpēja indukcija. Platons uzskatīja, ka tikai sarunā kaut kas var būt. Un, iespējams, ka tas savā ziņā izskaidro to vēsturisko kāzusu, kas noticis ar Platona darbu. Jūs zināt, ka Platons risināja formas, mākslinieciskās formas ziņā, brīnišķīgus dialogus, bet Aristotelis ir sausu zinātnisku sacerējumu autors. Platonam nepatika rakstīt, viņu saistīja sarunas, bet Aristotelis mīlēja rakstīt. Platoniskajās aprindās viņš pat ieguva iesauku «Lasītājs». Bet no Platona, kurš mīlēja sarunas, nav saglabājušies nekādi šo sarunu pieraksti, saglabājušies tikai uzrakstītie sacerējumi, ko viņš nemīlēja. Bet no Aristoteļa — viss aristoteliskais apjoms, izņemot dažus fragmentus, — viss, ko viņš

nav uzrakstījis; tie visi ir viņa skolnieku veiktie stenogrāfiskie sarunu pieraksti.

Ar šīm garajām pasāžām un atkāpēm es vēlējos paskaidrot to, kas man par neiespējamību runājams skaļi, ņemot vērā, ka jūs to uztversiet kā runātu. Bet pagaidām mums šeit trūkst to kompensāciju, to redzamo starpveiksmju, kuru nozīmi apskatījām iepriekšējā sarunā. Es jums to atgādināšu citādi, minot piemēru par cilvēku, kuram nepiemīt nekādi talanti, — par kādu es uzskatu arī sevi. Teiksim, cilvēkam nav ne muzikālas dzirdes, ne spēju reproducēt krāsas, toņus, ne arī spēju attēlot vai atdarināt, viņam nav nekādu talantu, kuri paši no sevis strāvo jebkurā citā cilvēkā un līdz ar to paņem viņa spēkus un laiku. Viņam nekad, tā teikt, nav kur likties, nav kur paslēpties. Tad, ja ir tik slikti, ja gadās neveiksme, tad tieši tāda neveiksme. Tas viss nedaudz līdzinās domāšanai. Kad paliec aci pret aci ar nepieciešamību domāt, filozofēt, kad tev lemts darīt neiespējamo, tad tu kaut ko esi spējis vai arī neesi spējis izdomāt līdz galam. Un tad tev nekā nav, un tevis paša nav — jo domai nav nekādu pastarpinātu kompensāciju un veiksmju.

Reiz 1918. gadā, kad savas īslaicīgās sadarbības laikā Londonā bija satikušies Rasels un Vitgenšteins, viens no abiem (neatceros, kurš tieši, bet tas nav tik svarīgi) noskaities izteicās, ka *logic is hell*: loģika — tā ir elle. Un es varu to apstiprināt: filozofija vai domāšana — tā ir elle.

Dekarts savulaik uzskatīja, ka domāšana tai nozīmē, kādā mēs to patlaban aplūkojam, ir kaut kas tāds, ar ko var nodarboties četras stundas mēnesī, bet pārējā laikā vajag nodarboties ar citām lietām. Var domāt četras stundas mēnesī, bet ne vairāk, jo tas nav cilvēka spēkos. Cita starpā, arī Platons lietoja šo pašu vārdu sakopojumu, tikai nedaudz citādā nozīmē. Runādams par uzmirdzējušo dzirkstelīti, viņš uzsvēra, ka tā var uzmirdzēt pie robežas starp cilvēkam iespējamo un neiespējamo. Ar to saistīts šausmīgs domas darbs: viss, ar ko mums ir darišana, notiek **uz robežas starp cilvēkam iespējamo un neiespējamo**, doma cilvēkam ir pieejama uz visu viņa spēku sasprindzinājuma robežas.

Tālāk es gribu runāt par domājošu dzīvi, par domāšanu dzīvē, par to, kā mēs ar domāšanas palīdzību atrodam savu vietu pasaulē un dzīvē un par to, kādā veidā pati domāšana notiek kā dzīves notikums.

Tā kā esam noskaidrojuši, ka domāšana iekļaujas tā saucamo metafizisko neiespējamību virknē, tad tā, dabiski, nav pats par sevi saprotams notikums. Tā var notikt, bet var arī nenotikt. Ir kaut kādi noteikumi, lai domāšana notiktu. Un šai ziņā domāšanas notikums līdzinās dzīves notikumiem. Tāpat kā dzīves notikumi, arī domāšanas notikumi ir gandrīz vai neiespējami, bet tie notiek — un tas ir apbrīnojami. Pats šis apbrīnas moments arī izraisa domāšanu. Kad esam izbrīnījušies, mēs sākam domāt. Kā tas var notikt?

Atkārtoju, jūs zināt, ka izbrīns ir filozofijas pamatā. Pirmie filozofi, protams, izbrīnu neizjuta šī vārda psiholoģiskajā nozīmē, kā mēs to parasti saprotam. Ātkal mums ir tikai tie vārdi, kuri ir, to skaitā viens un tas pats vārds «izbrīns», kas apzīmē pilnīgi dažādas lietas. Mums šeit svarīgs «izbrīns» par to, kas varētu arī nebūt — un kam arī vajadzētu nebūt, bet tomēr ir. Aprbrīnojami, ka pasaulē viss iekārtots tā, lai nebūtu labā, skaistā, taisnības utt. Taču, neskatoties uz to, taisnība, gods, labais, skaistais dažreiz ir.

Reizēm «apbrīnojamību» ir viegli saprast, vienkāršā pašnovērošanas aktā. Droši vien katrs no jums jaunībā ir piedzīvojis tādu īpašu sajūtu (tiesa, tā pati par sevi ir izbrīns), ko izraisa satriecošs trausluma vērojums. Šī sajūta, kas cilvēkus visbiežāk piemeklē jaunībā, ir neizskaidrojama un bieži vien nepanesama apzināšanās, ka viss skaistais, viss cēlais, viss cildenais ir pārsteidzoši trausls un it kā nolemts absolūtai bojāejai. Aprbrīnojami, ka viss tas neizbēgami iet bojā, bet viss riebigais plaukst un zē; tam atļauts dzīvot, bet šis uz mirkli pazib un izgaist, it kā nemaz nebūtu bijis. Un, protams, Gētes izteiciens, — jēl, mirkli apstājies, tu esi skaists! — nebūt nav hedonistisks, sensuālistisks izteiciens, kā to bieži saprot. Nē, aiz tā slēpjas, lūk, šī patiesi dīvainā un neizskaidrojamā visa cildenā un daļā nolemtības apziņa. Tā it kā ne uz kā nebalstās, tai nav uz kā balstīties.

Un, taisnību sakot, ja tas tā nebūtu, tad nebūtu arī nekādas domāšanas. Tikai tādām būtnēm — un tikai tādā pasaulē, kur viss augstais un cēlais ir trausls un neizbēgami lemts bojāejai, — arī iespējama domāšana, jo tādas būtnes var nosaukt par vēsturiskām. Tās tādas ir, jo ir novietotas kādā punktā, uz kaut kādas mežonīgi salauzītas līknes, ko ietver iracionāls haoss un iznīcība. Un domas un domāšana — tas ir jautājums par to, saskaņā ar kādiem noteikumiem un kā tāds punkts var noturēties uz līknes, un kāpēc tāda līkne vispār eksistē?

Kāpēc vispār, — bet tagad es pavērsīšu jautājumu tā: kāpēc vispār vajag pūlēties? Kāpēc viss nav taisns? Tas ir it kā dīvains jautājums. Nu bet jūs — vai jūs kādreiz esat brīnījušies par to, kāpēc viss nav taisns? Piemēram, es esmu labs, gribu labu. Bet, galu galā, kāpēc tā nav? Es izjūtu, sajūtu, redzu taisnību. Kāpēc tad tās nav? Es vēlu jums labu. Kāpēc tad vēl vajag pūlēties, lai labais notiktu, un kāpēc vajadzīgs tas, par ko es runāju iepriekšējā lekcijā — prasme to īstenot, prasmīgs darbs? Kāpēc vēsture rāda, ka labi nodomi rada ļaunumu, kāpēc viss nav taisns? Kāpēc vēl vajag pūlēties? Kāpēc pasaule tā iekārtota?

Tas ir aprbrīnojami. Nepietiek ar to, ka cilvēkam piemīt, empīriski piemīt skaistu jūtu gamma, skaista dvēsele, nepietiek pat visus tos ar skaistajām dvēselēm, savākt vienkop. IZRādās, ka, tos kopā savācot, iznāktu tāda skorpionu banda, ka nedod dievs. Pie redze un fakti to rāda. IZRādās, ka, lai notiktu labais, cēlais, ir vajadzīgs darbs, turklāt prasmīgs darbs. Kāpēc vajadzīgs šis darbs, kāpēc gods ir māksla? Jūs taču labi zināt, ka, vadoties no

vislabākajiem nodomiem, var uzrakstīt romānu, pamācošu romānu, — bet tas sēs ļaunuma sēklu tikai tāpēc, ka slikti uzrakstīts. Dīvaini un paradoksāli, bet labi vai slikti uzrakstītajam var būt visciešākā saikne ar labo un ļauno. Un, protams, jūs jau saprotat, ka labs vai slikts rakstījums, darbs, māksla, prasme vai prasmīgs darbs, — tas viss kaut kādā veidā ir saistīts ar to, ko es saucu par domāšanu.

Tagad no «izbrīna» atgriezīsimies pie mūsu sākotnējās izjūtas, pie mūsu neizpratnes: kāpēc, ja tā padomājam, nekas neveicas? Kāpēc mēs jūtam, ka viss skaistais ir tik trausls un it kā jau iepriekš nolemts, bojāejai, un tā tas turpinās jau gadu simtiem?

Šie jautājumi norāda uz to, ka par domu sauktais, pagaidām vēl neatšifrētais kaut kas ir saistīts ar to, ko es paralēli mēģināju atšifrēt kā cilvēka dabu un viņa vietu visumā. Protams, jāatšifrē arī cilvēks, noslēpumainā būtne, kas tāda bijusi un ir aizvien. Un pat ja mēs neatrisināsim šo uzdevumu, tad, palauzījuši galvas ap to, arī būsim kaut ko uzzinājuši un sapratuši.

Atcerēsimies neizsakāmības sajūtu, kas saistās ar «nezināmās dzimtenes» reminiscenci. Ja savstarpēji tuvināsim «nezināmās dzimtenes» izjūtas un nesaprotamības, visa augstā un cēlā nesaprotamās nolemtības sajūtu, tad mūs pārņems kaut kāda nostalgiska atsvešinātība no vietas, kur mēs dzīvojam, ar ko esam saistīti, no mūsu zemes, no mūsu dzimtenes, no mūsu ģeogrāfijas, no mūsu tikumiem un paražām. Aiz šīs nostalgiskās atsvešinātības vid' nezināma, nesaprotama sajūta, nezināms, nesaprotams atspulgs — bet atspulgs no kaut kā cita. Tas arī ir pirmais domas atspulgs. Šādā formā pirmoreiz parādās doma, bet tai vēl nav nekāda satura, nekādu kontūru, nekāda priekšmeta.

Šī sajūta raksturīga jebkuram cilvēkam un cilvēkam vispār. Viņš var to aizmirst vai aprakt, bet tās nevar nebūt. Tik stabili šī sajūta konstituēta cilvēkā. Un tā raksturīga cilvēkam tā vienkāršā iemesla dēļ, ka cilvēki vēlas dzīvot, cilvēks grib dzīvot.

Bet dzīve ir kaut kas tāds, par ko nekad nevar pateikt «lūk, šeit», t. i., punktuāli. Dzīvi nevar nosaukt, apzīmēt, lokalizēt. Par dzīvi nekad neko nevar pateikt konkrēti, noteikti, tāpēc ka dzīve vienmēr ir kaut kas vēl. Pašu dzīvi nevar «tvert» tagad, dotajā brīdī, tāpēc ka «dzīvais» pēc noteiksmes, pēc savas būtības, ja tas ir dzīvs, vienmēr ir nākamajā brīdī. Tas ir it kā paplašinošs. Un ārpus šā dzīves paplašinājuma jūs dzīvi nevarat tvert.

Gandrīz jebkuru citu parādību var aptvert precīzi, bet dzīvi — nevar. Lūk, jūs redzat dzīvi punktā **A**, bet kad jūs to definējat punktā **A**, jūs to definējat jau kā punktā **B** esošu, nākamajā punktā **B**, ja tā ir dzīva. Tas arī nozīmē to, ka «cilvēks grib dzīvot». Gribēt dzīvot nozīmē gribēt aizņemt vēl citus punktus telpā un laikā, t. i., piepildīt un papildināt sevi arī ar to, ko mēs paši nespējam un kas mums nepieder. Teiksim, man šķiet, ka es mīlu Nanu, būtni, kas apveltīta ar noteiktām īpašībām, kuras arī ir izraisījušas mūsu sakustēšanos un tiekšanos. Bet īstenībā mūsu kustību un tiecību izraisījis dzīves paplašinātājs spēks.

Te paveras viena no telpām, kurā piederētos sākt domāt, t. i., atšķirt ko un kāpēc tu mīli. Vai tu mīli Nanu tāpēc, ka viņai ir zilās acis, vai arī tu mīli viņu tāpēc, ka tu paplašies? Un likteņa līnijas būs krietni atšķirīgas atkarībā no tā, ko un kā tu sa-
pratīsi.

Tā tad pagaidām mēs esam apzinājuši šādu realitātes un priekšstata nošķiršanu. Nana, kuru es mīlu tāpēc, ka viņai ir zilās acis un viņa ir pati pilnība, ir priekšstats, bet realitāte (cēlonis, kas iespaido mūsu likteni un ietekmēs mūsu savstarpējo attiecību kontūras) — tas ir kaut kas Cits.

Vārds «cits» mūsu sarunā jau ir figurējis. Kad es runāju par to, ka mūs pārņem nostalgija, ka mēs atsvešināties no apkārtējiem cilvēkiem, no dzimtenes, no zemes, no tikumiem un paražām, — tad mūs sāk vilināt un darīt grūtsirdīgus kaut kas nezināms — Cits. Tagad izrādās, ka «cita» sākotnējā forma ir šis «abstraktais cits». Ne tas, ko mēs nošķirām, jau spēruši soli uz priekšu, bet gan tas, kas parādījās agrīnās jaunības vēl neskaidrajā grūtsirdībā. Grūtsirdība aizmirsiesies, apklusīs un mēs to atcerēsies tikai tad, kad sāksim atšķirt, — jo mums vēl ilgi līksies, ka tās, kas izraisa mīlestību ir tieši Nanas īpašības.

Mēs vēl ilgi neatšķirsim priekšstatu no realitātes, un mēs vēl pa ļoti izliektu orbītu atgriezīsies pie sākotnējās jauneklīgās grūtsirdības, pie citpasauls grūtsirdības. Un, jādomā, tāpēc Platons domāšanu apzīmē ar vārdu «atcerēties». Atcerēties. Izrādās, ka šis cits jau ir bijis. Un cilvēce to saglabājusi leģendās. Saglabājusi kā atmiņas par zelta paradīzi. Turklāt tas varēja arī nebūt reāli noticis. Jauneklim ar sākotnējo grūtsirdību pēc «cita», tas «cits» taču ar viņu reāli nav noticis vai arī varēja nebūt reāli noticis. Un tāpēc Prusts (jo viss viņa ceļojums ir ceļojums uz zaudēto paradīzi) kādviet saka tā: jebkura paradīze ir zaudēta paradīze, paradīze, kuras nekad nav bijis. Tā ir dīvaina, paradokšāla kombinācija: tu meklē paradīzi, kuras nekad nav bijis — un tomēr meklē to.

Tā «cita» arī nekad nav bijis, bet tu to meklē. Un tas ir reāls spēks un reāls priekšmets, uz ko virzīta atcerēšanās. Tas ir nepieciešams tāpēc, ka bez visa pārējā atcerēšanās procesā ir ietverta arī realitātes atšķiršana no priekšstata, kas citādi mums nav pieejama. Citādāk šī atšķiršana pati pie mums ne no kurienes nevar atnākt.

Atšķirība starp realitāti un priekšstatu par to nevar izrietēt no pieredzes. Jebkāda veida realitāte mums dota priekšstatos. Un pati doma par to, kas ir realitāte un priekšstats par realitāti, un kā tie atšķiras viens no otra, mums ne no kurienes nav iegūstama. Bet tā no kaut kurienes atnāk, un Platona «atcerēties» ir viens no ceļiem, pa kuru tā pie mums atnāk.

Ir arī citi līdzīgi pastarpināta skatījuma ceļi, kas var mums palīdzēt atšķirt neatšķirami. Pievērsīsies Anrī Puankarē piemēram. Pieņemsim, ka ir plakne, kurā dzīvo plakanas būtnes. Tās kustas pa šo plakni tā, ka mērvienības, ar kurām tās nosaka

savu kustību kaut kādā punktā X, tām kustoties, samazinās. Tā kā samazinās mērvienības, samazinās arī pašas būtnes, un punktu X tās nekad nerasnīgs. Aizvietojiet šo punktu ar vārdu «realitāte» — un izrādīsies, ka tās nekad nenonāks līdz realitātei. Viņu priekšstats tā ir bezgalība. Kādā vietā Puankarē saka: «Bet kādam gudram cilvēkam ienāca prātā doma: piedodiet, tā taču ir tikai viena dimensija, paskatīsimies no malas, ir arī citas dimensijas, paskatīsimies tā».

Sis piemērs ilustrē iespēju atšķirt realitāti no priekšstata. Cilvēks, kurš spētu tā paskatīties, būtu Koperniks, jo šāda skatījuma rašanās bija nepamatota. Šis cita skatījums no malas, lai ieraudzītu, ka tā ir plakne un viendimensijas līnija, nav iespējams, jo tam šeit nav no kurienes rasties. Te nevar pat parādīties apjēga par to, ka šāda realitāte pastāv un ka tā ir galīga nevis bezgalīga. Un tomēr Koperniki laiku pa laikam uzrodas.

Tā, sākot domāt, ieviešas filozofiskie priekšstati. Pēc tam tie sarūk, viss liekais tiek atmests un sākas operēšana ar vārdiem: realitāte, priekšstats, galīgais, bezgalīgais — un jūsu priekšā ir teksts, kurā ir tikai šie vārdi, un saprast vairs nevar neko.

III

Iepriekšējā sarunā mēs faktiski risinājām divas pamatdomas. Pirmkārt, mēs nonācām pie secinājuma, ka mūsu empīriskie afekti, jūtas, domāšanas tieksmes, gribas vēlējumi, kurus pašus par sevi mēs itin skaidri apzināmies, — tie visi ir pašnepietiekami.

Tātad, lai būtu drošsirdīgs, nepietiek ar apzinātu bezbailību vien, ir vajadzīgi vēl arī prasme, māksla, darbs. Tātad gods nav tikai vēlēšanās būt godīgam, bet īstens gods, Ar nodomu būt godīgam vēl nepietiek, lai cilvēks būtu godīgs, lai viņam būtu gods. Dīvainā kārtā lietas, kas tiek apzīmētas ar vienu un to pašu vārdu, savā iekšienē ir atšķirīgas. To pašu var teikt arī par domāšanu. Viena lieta ir tieksme domāt, vēlēšanās domāt, kas ārēji absolūti līdzinās domai, — tā operē ar kaut kādiem abstraktiem priekšstatiem, piepaceltām idejām, — un cita lieta — pati doma. Bet mēs varam neskaidri nojaust, ka doma ir kaut kas atšķirīgs no mums empīriski visticamākā stāvokļa; nonākt tajā vēl nenozīmē iegūt domu.

Un, otrkārt, mēs izstaigājām šaurās atšķiršanas taciņas, un, virzoties no patiesības, kas līdzinās meliem, domas, kas līdzīga absurdam, un otrādi, no muļķības, kas atgādina domu, noskaidrojām, ka — ja «patiesība meliem līdzinās, tad jāargās, ka neizrunā lieku» (Dante). Turklāt šajā klusēšanas stāvoklī, ar nolaištām rokām, mēmu muti un skaidru apziņu visasāk izjūtam savu dzīvumu un esamību.

Ja patiesībā jautājums par domāšanu, lai arī cik paradoksāli tas nebūtu, ir jautājums par pastāvēšanu, par esamību, tad atro-

doties neizsakamās domas stāvoklī, mēs izrādāmies kaisles pārņemti — kaisles pierādīt pasaulei savu esamību. Mēs kaislīgi cenšamies pierādīt, ka mūsu esamība nav veltīga kaut tā vienkāršā iemesla dēļ, ka pretējā gadījumā jebkurš cilvēks būtu lieks un veltīgs. Jo mīlestība taču visiem jau izsenis labi pazīstama, to izjutuši miljoniem cilvēku, un kāpēc gan tā būtu vēlreiz jāizjūt tik asi, kā es (viņš) izjūtu (izjūt), kam tas vajadzīgs, kāpēc tas pasaulei vajadzīgs? Kāpēc es esmu pasaulē vajadzīgs ar visu sev neapšaubāmo pārdzīvojumu asumu? Man tie ir paši dzīvākie, tajos es visvairāk izjūtu sevi kā esošu, bet tieši šai sajūtā pasaule mani noliedz, jo pasaulē uz visu jau sen ir dotas atbildes, visi izjutuši gan mīlestību, gan naidu, gan godu, gan negodu. Bet, ja tas ir tā, tad kāpēc vajag visu to no jauna tik asi pārdzīvot? Un, ja visas saviļņojumu izraisošās problēmas pasaulē ir jau atrisinātas, ieguvušas savas zīmes un skaidrojumus, tad kāpēc satraukties? Tas ir nesaprotami un apbrīnojami.

Sī mana neiederība pasaulē jautājumu par domāšanu no jauna pārvērs jautājumā par esamību. Šo nesaprotamo un apbrīnojamo lietu noskaidrot mums var palīdzēt iepazīšanās ar tāda metafiziska dzejnieka kā Osipa Mandelštama spriedumiem. Atgādināšu jums, ka Mandelštams spilgti un savdabīgi pārstāvēja aptuveni 1912.—1913. gadā radušos literāro virzienu, ko sauca par akmeismu. Ir zināms, ka ar vārdu akmē grieķi apzīmēja to cilvēka dzīves posmu, kad ir nobriedis viss, uz ko cilvēks spējīgs, kad viņš atrodas savu spēku pilnbriedā, plaukumā un zenītā.

Es jums tagad nesniedzu nekādu filoloģisku saikni, bet gan gribu norādīt uz to domas iekšējo saistību ar mūsu uzskatu par atšķirtspēju, kas ir rodama akmē. Tad to, ka tieksme domāt atšķiras no domāšanas, dziņa būt godīgam atšķiras no goda, var izteikt citādi. Jo šajos vārdos faktiski ir ietverta pieauguša cilvēka atšķirība no nepieauguša, atšķirība starp piedzimšanu un nepiedzimšanu. Lieta tāda, ka mūsu dzīve — kā sociālā, tā arī mentālā — ir, kā teiktu Antonens Arto, abortīvu parādību pārpilna; to pavada abortu šņerkstoņa un pusdzimušu būtņu sadursmes. Ir doma un vēl arī ne-doma, ir cilvēks un vēl arī ne-cilvēks, nenobriedušais, neizaugušais, līdz galam nepiedzimušais.

Skaidrs, ka šī lieta ir tik nozīmīga, ka gudrie grieķi uzskatījuši par nepieciešamu izdomāt veselu klasifikāciju, kuras viens elements ir vārds akmē, kas apzīmē vīra gadus. Un Mandelštams, laikmetā, kad viņa acu priekšā gāja bojā kultūra (bet viņš, atšķirībā no daudziem citiem krievu dzejniekiem, asi uztvēra slēptos sociālos procesus), izjūtot un pārdzīvojot Krievijas vēsturiskajā būtībā notiekošo kultūras sabrukumu, teica, ka nepietiek radīt labu estētiska vai pilnestīga cilvēka ideālu, ka vēl augstāk par to stāv pilnestīga vīrieša ideāls. Jo esošs cilvēks var būt ne-dzimis, bet pilnestīgs vīrietis ir tāds, kurš ir piedzimis. Piedzimis ir tas, kuram ir nevis dziņa domāt, bet domāšana, nevis dziņa būt godīgam, bet gods; viņš spēj spēt, viņš ir pieaudzis, viņš ir sasniedzis akmē vecumu.

Osips Mandelštams ir uzrakstījis akmeisma manifestu, kas zināms atšķirīgās redakcijās un vienā no tām pazīstams ar nosaukumu «Akmeisma rīts». Dziļi izjutot mākslas patieso uzdevumu, tās iekšējo filozofisko uzdevumu, viņš rakstīja, ka mākslas filozofiskais neris ir tās attieksme pret cilvēces galīgo mērķi, nepieciešamība noskaidrot, kāda ir mākslas attieksme pret cilvēka sūtību pasaulē. Citiem vārdiem — mākslas filozofija nav filozofiski spriedumi par mākslu, bet filozofija pašā mākslā, un to nosaka tas, kā un ciktāl mākslā piepildās un tiek ņemta vērā cilvēka vai cilvēces galvenā sūtība. Nosacīti var teikt, ka cilvēka sūtība ir kļūt par cilvēku, bet cilvēces — par cilvēci. Mēs atkal atgriezīamies pie vārdu spēles: pieaudzis — nepieaudzis, akmē un bērniņa, dzimis — ne-dzimis. Un tā, lūk, tas, kuram ir dziņa domāt, bet ne doma, tas ir ne-dzimis. Kuram ir tieksme būt godīgam, bet nav goda — tas ir ne-dzimis. Un no tā izriet, ka ikviens spriedums par domāšanu vai esamību nav nekas cits kā mūsu mēģinājums saprast, ko nozīmē piedzimušā fenomens, ko nozīmē tas, kas ir piedzimis, bet ne abortēts. Tas attiecas arī uz vēsturisko esamību. Piemēram, pastāv valstis, par kurām var teikt, ka tās ir nedzimušas. Tāds, piemēram, ir gan krievu, gan gruzīnu valstiskums. Šai gadījumā ir svarīgi saprast un iztēloties: ko mēs varam kā pilsoņi? Ne tai ziņā, ka mēs necerētu kaut ko tādu, kas mums būtu liegts no ārpusē, bet gan ko varam mēs paši, kāds ir mūsu horizonts, kas ir tas, kas mūs saviļņo vai arī, gluži pretēji, kas mūs nomierina, kas mūs iekustina, kas mūs aptur, kas cilvēkam ir iespējams, bet ko mēs iedomājamies esam neiespējamu? Tie visi ir ļoti atšķirīgi horizonti. Ir desmitiem pilsoniskas rīcības, darbības, dvēseles izpausmju piemēru, kas piedien pilsoniskai būtnei, bet mēs tos nespējam iedomāties kā cilvēcisku iespējamību ne jau tāpēc, ka tā mums būtu atņemta, bet tāpēc, ka mums tās nekad nav bijis. Un kā gan lai iedomājas, ka cilvēks uz kaut ko ir spējīgs, ka viņam piemīt kaut kādas potences, kuru atņemšana pielīdzināma viņa nebūtībai, — tas būtu tas pats, kas esamības atņemšana, bet esamība ir pati lielākā kaislība.

Turpat «Akmeisma rītā» Mandelštams ierakstījis apbrīnojamus un dīvainus vārdus: «Būt — mākslinieka augstākā patmīla». Pārsteidzoši, tomēr it kā saprotami: ja cilvēks raksta dzeju, ja viņam ir vārds, uzvārds, tad viņš ir. Bet nē, izrādās, par to vēl var šaubīties. Var kaislīgi alkt pēc esamības, t. i., pastāvēt ar to, ko tu, tieši tu — dari, pastāvēt ar to, ko tieši tu domā, tieši tu — jūti. Visbiežāk taču mēs dzīvojam svešu dzīvi, bet ne savu, mēs domājam svešas domas, mēs pārtiekam no svešu jūtu fragmentiem vai pārpalikumiem. Lūk, kur visas tās problēmas, par kurām es runāju. Un, ja mēs salīdzināsim un skatīsim sevi līdz serdei kā būtnei, kas domā savas domas, pārdzīvo savas jūtas, tad līdz ar to mēs pakāpeniski sāksim saprast paši sevi.

Turpat Mandelštams vērsas pie māksliniekiem ar dīvainu aicinājumu: «Mīliet lietas eksistenci vairāk par pašu lietu un savu

būti vairāk par sevi». Pievērsiet uzmanību vārdu izvēlei — lietas būte jāatšķir no lietas. Kādā ziņā mēs lietas būti varam atšķirt no lietas? Savu būti no sevis? Un kā varam šo būti vērtēt augstāk par pašu lietu un sevi pašu? Jo es pats taču esmu mana būte. Tomēr, ja ir «Es — pats» ar pusdomām, pusjūtām, bez spējas un spēka rīkoties, tad skaidrs, ka tas gan ir «Es», bet ne būtīgais «Es». No otras puses, mūsu esamībā (bet to mēs noskaidrojām) mirkļos, kad mēs jūtamies visvairāk dzīvi, jau ir ietverta atbilde uz to, kas mūs nomoka, bet atbilde mūs neapmierina, un tā it kā ieņem mūsu pašu vietu, un mēs izrādāmies lieki. Uz mana krēsla, kā es jums teicu iepriekš, jau kāds sēž. Es atgriezos — un es jau tur sēžu. Man nav kur likties, jo jau pastāv kaut kāda atbilde vai arī (kā es to apzīmēju) simulakrs, līdzība, ēna, kas atdalījusies no pašas esamības un to aizstāj. Bet tieši to mēs jūtam. Un tieši tajā apstākļi, ka mēs asāk kā jebkad izjūtam sevi dzīvus, slēpjas jautājums par esamību.

Parasti es vairāku iemeslu dēļ izvairo no filozofiskām formulām, gataviem terminiem. Bet tagad es izmantoju jau esošu formulu, lai parādītu, ka pastāvošās standartveida un no pirmā acu uzmetiena it kā visai abstraktās formulas ir saistītas ar pavisam vienkāršām lietām, kurām mūsu dzīvē ir zināma sākotnēja jēga. Tā mums ir pieejama un saprotama neatkarīgi no pašas formulas, bet mēs vienkārši nezinām, ka ar šo formulu var ekonomiski izteikt to dzīves jēgu, ko mēs jau zinām.

Lūk, mēs kaut cik ieskicējam būtmes kaisli un atšķirām to no kaut kādas tikai empīriskas būšanas, atšķirām lietas esību no pašas lietas un mani pašu no manas esības. Atšķirdami mēs noskaidrojām, ka doma ir kaut kas tāds, kas atrodas nepieciešami esošā un tikai esošā sfērā. Šī ir manis nedaudz pārveidota tradicionāla filozofiska formula, kas izsaka būšanas un domāšanas identitāti un pazīstama tādā veidā, kā to devis Parmenīds. Viņš teica, ka nav domas bez būtes un tikai būtē izsakās doma, būte un doma — tas savā būtībā ir viens un tas pats. Šī formula ir pazīstama no filozofijas vēstures mācību grāmatām, bet diez vai tā ir saprotama, pēc būtības saprotama, bez šādas analīzes.

So grūto formulu pagaidām paturēsim prātā un risināsim to tālāk. Es apgalvoju (sekojot Parmenīdam, kaut gan burtiski tā viņš šo domu nav izsacījis), ka tieši piedzimušais var tikt un tam jātiek izteiktam. Tas, kas izsakās, ir tikai piedzimušais (doma, protams, izsakās). Bet visa domāšanas dziņu, empīrisko stāvokli, vēlmju bahhanālija pati par sevi ir nepietiekama. Citiem vārdiem, neviens cilvēku psiholoģiskais stāvoklis (tostarp arī doma kā psiholoģisks stāvoklis) nav pašpietiekams. Ja šie stāvokļi pastāv, ja tie ir piedzimuši, tad tajos slēpjas kaut kas cits, kas ir to pamats.

So kaut ko, «kaut ko citu», mēs jau skatījām, tas pazibēja; tā ir būtība. Atšķirībā no vienkārši empīriskiem faktiem tā mums pagaidām nav zināma. Pirmām kārtām tā mums dota atsvešinā-

tas grūtsirdības sajūtā, kuru mēs visi kaut uz mirkli, kaut kad, kaut reizi dzīvē esam izjutuši. Sajūta, ka esmu svešs pasaulei un ka pati pasaule, kas mani nepieņem — bet tā mani nepieņem — ir neapšaubāma. Līdz ar neapšaubāmas esības sajūtu mēs izjūtam, ka mums nav vietas šajā pasaulē. Diezin vai jāpierāda tas, ka, piemēram, patiesas cilvēka ciešanas pasaulē ir liekas. Sāpes par mirušajiem — draugu, māti vai tēvu — savā skaudrumā un visu būtni pārņemošajā spēkā ir bezjēdzīgas, jo nevar notikušo padarīt par nenotikušu, un mirušos nevar augšāmcelt. Nevar padarīt par nebijušu mīlotās sievietes vai mīlotā vīrieša nodevību. Turklāt mēs visi labi zinām, ka tieši šās sievietes vai tieši šā vīrieša mīlestība ir vistīrākā nejaušība, kas laimēta loterijā, un, ja mēs nejauši būtu bijuši kādā citā vietā, pilsētā vai kādā citā laika momentā, tad mēs ar tādu pašu kaisli būtu varējuši mīlēt kādu pavisam citu cilvēku, un tā tad mūsu kaisle nav pamatojama nedz ar mīlotā cilvēka empiriskajām īpašībām, nedz ar tiem notikumiem, kas patver mūsu kaisli un mūsu mīlestību. Tātad mēs pārdzīvojam kaut ko citu.

Tagad atgriezīsimies pie tā, ka atsvešinātībā mēs apzināties savu piederību kaut kādai citai dzimtenei, bet šeit jūtamies sveši, kā kaut kādas nezināmas valsts pārstāvji, kā Prusta mākslinieki — «nezināmas dzimtenes pilsoņi». Pagājušoreiz es jums stāstīju, ka pie mums šādu pilsoņu parādīšanās parasti ir tāda kā «spiega» parādīšanās, kurš par mums ziņo savai «nezināmajai dzimtenei», kuras priekšā viņš jūtas atbildīgs, pēc kuras skumst.

Pamēģināsim kaut nedaudz atšifrēt šīs skumjas. Iedomājieties: jums ir kaut kāda atsvešināti skaidra apziņa, nostalgija pēc kaut kādas zaudētas paradīzes, kura nekad nav pastāvējusi, un atsvešinātība no apkārtnes, no dzimšanas vietas, no cilvēkiem, no lietām, no visiem jūsu dzīves apstākļiem. Protams, ka tādu cilvēku itin bieži pārņem šausmas, jo, juzdams, ka pieder citai, bet nezināmai dzimtenei, viņš it kā lūkojas bezdibenī; tās ir kaut kādas dzīles, skaidri jaušama noslēpuma klātbūtne. Noslēpumaini un skaidri.

Ar 19. gadsimta beigu un 20. gadsimta sākuma eksistenciālistu svētību šai sajūtai piešķirts, pielipināts vārds Angst vai franču angoisse — šausmas. (Tiesa, vārdi «šausmas» un «trīsas», kurus Kjerkegors savulaik izmantojis savas grāmatas nosaukumam, gluži vienkārši ir sastopami kādā no Sv. Pāvila vēstulēm. Tie apzīmē un izsaka ļoti senus pārdzīvojumus. Citstarp, var atzīmēt, ka eksistenciālisms kā tāds nav nekas jauns, filozofija vienmēr ir viena un tā pati, un vienlīdz eksistenciāla tā bijusi kā Platona, tā arī Heidegera laikos, — un otrādi.)

Šīs šausmas ir ļoti vienkāršas, tās saistītas ar tām pašām pieaudzis-nepieaudzis, dzimis-nedzimis sajūtām, tās ir bailes par akmē, šausmas nenotikt, nepiepildīties, neistenoties. Šausmu būtība slēpjas šajā skumju sajūtā: mēs zinām un jūtam, ka mūsu empiriskie, pārdzīvojamie stāvokļi ir nepietiekami, ka tie nevar

paši par sevi kalpot kaut kam par pamatu, un mēs zinām, ka nav tāda gatava, noregulēta pašrealizācijas mehānisma, kurš strādātu bez mūsu līdzdalības, arī tad, ja mēs paši nenoietu zināmu ceļu. No vienas puses, mēs esam iekārti tukšumā virs mums nezināmās dzimtenes vaļējā bezdibeņā, dzimtenes, kura mums ir turklāt tuvāka nekā reālā, bet mums svešā pasaule, bet, no otras puses, — pastāvot nepieciešamībai īstenoties, vienlaikus nav nekāda šim nolūkam paredzēta dabiska, dabas dota mehānisma. Tieši šeit, šajā situācijā, rodas filozofiskas problēmas, domāšanas problēmas.

Priekšstatus var studēt ar psiholoģijas likumu palīdzību, var pētīt, kā tie rodas cilvēka galvā. Bet, ja mēs uzzinām (un tagad mēs to zinām), ka priekšstats par «kaut ko» arī pats ir «kaut kas», no kā atkarīgas cilvēku gaitas, tad kļūst skaidrs, ka jautājums par priekšstatiem vai uztveri nav pozitīvas zinātnes jautājums. Tā uz šo jautājumu nevar atbildēt tāpēc, ka šādi saprotamā priekšstatā viss ir atkarīgs tikai no katra paša, no tā, ko es uzsāku, kādu ceļu noeju, ko izdaru, lai es-piedzimtu-domā, priekšstatā, nevis paliktu par neiznēsātu neļģu.

Sausmas nenotikt — tās nepavisam nav cilvēka šausmas par pasauli, kurā čum un mudž, kā to dažkārt apraksta, šķiru pret-runas un antagonismi. Cilvēks, kurš nespēj izjust šausmas, par kurām es runāju, tāds cilvēks vispār nav radīts filozofijai, viņš nekad nespēs veikt filozofēšanas aktu. Turklāt viņā pašā, viņa normālajā cilvēciskajā attīstībā, kaut kā ir pietrūcis; viņš, ja tā var teikt, nekad netaps par vīrieti, par pilnestīgu vīru. Šajā gadījumā tā nav atšķirība pēc dzimumiem, to lomām un statusiem. Šādam cilvēkam kaut kā pietrūkst viņa personīgajā tapšanā, kaut kas viņā uzliesmos, bet, nenonācis līdz dzimšanai, šis «kaut kas» abortēsies.

Seit, acīm redzot, ir vajadzīgs neliels paskaidrojums. Notikt, tapt — tas ir identiski piedzimšanai. Bet piedzimšana paredz šai vajadzībai atbilstošus orgānus. Dzimstošai domai vai jūtām šādi orgāni ir nepieciešami. Bieži vien tie ir mākslas darbi, kas iemiesoti grāmatās, gleznās, mūzikā. Bet šis iemiesojums nav obligāta pazīme. Tādi orgāni bieži vien ir arī mākslas darbi, kas top tikai mūsu dvēselēs, vai arī prasmīga darba augļi. Mākslas un darba tēma šeit ir svarīga, lai saprastu šādu radīšanas orgānu būtību. Cilvēka kā indivīda redzi ir radījis kaut kāds orgāns, un šis orgāns nav anatomiskā acs; lai redzētu, ir jāprot saskatīt; tevī ir jāpiedzimst redzēšanas mākslai. Tāpat arī mīlestību cilvēkā rada orgāni, un tā norisinās orgānos, kas nav mūsu dzimuma, bet gan dvēseles orgāni.

Tā tad šausmu sajūta, kaislīgās alkas notikt un šausmas nenotikt zināmā mērā saistītas ar nojaustu piederību kaut kādiem radību orgāniem un saikni ar tiem. Ja cilvēks kaut reizi dzīvē kaut kādā veidā ir izjutis, viņš vairs nevar to aizmirst un nespēj no tā atteikties. Ja cilvēce un kultūra kaut ko cilvēciskā veidā

ir «pārdzīvojušas», tad tās šo notikumu nevar «aizmirst» kā īpašu «radību orgānu», jo tajās dzimst gods, mīlestība, daile, drosme, vīrišķība, viss, ko mēs augstu vērtējam. Tie dzimst nepārtraukti, un tāpēc pastāv kaut kāda nepārtraukta pārmantojamība.

Lūk, šīs sēras pēc pārmantojamības, jeb — kā es tās citādāk dēvēju — šausmas nenotikt, visai interesanti izpaudās krievu kultūrā uz 19. un 20. gadsimta robežas. Es pievērsos šai kultūrai tāpēc, ka viss tajā notikušais, lai arī noticis sen, ir tuvs mums pēc laika gara. Lieta tāda, ka reālais laiks patiesībā nesakrīt ar hronoloģisko laiku, un tas, kas mums šķiet esam noticis sen — kādā 1920. vai 1937. gadā — tas notiek patlaban. Reālajā laikā tas viss ir sablīvēts vienā punktā (pie tā vēl nāksies atgriezties sakarā ar esības problēmu). Krievu kultūra šīs šausmas-sēras izjuta ļoti divainā formā, un akmeisms šo pārmantojamības līniju izjuta kā sēras pēc pasaules kultūras. Sēras pēc pasaules kultūras izrādījās auglīgs augsne akmeistu poētiskajai praksei. Tomēr tās saturu un būtību vislabāk un visprecīzāk izteicis O. Mandelštams, jo tieši viņam piemita pietiekami asa metafiziskā un vēstur-filozofiskā apziņa, ko viņš apliecināja kā savu politisko pozīciju. Pēc Mandelštama domām, tieksme pēc pasaules kultūras — tā ir tieksme pēc tā, kam mēs īstenībā esam piederīgi tajos stāvokļos, kurus mēs neapšaubāmi izjūtam kā īsteni cilvēciskus, pilnībā piedzimušus, pilnvērtīgus, īstenojušos, akmē. Ja gods — tad tā ir godīga rīcība, ja doma — tad tā ir doma, kas spēj attīstīties un izraisa citas domas, pastāv kā citu domu priekšnosacījums. Un patiesi mākslas darbs no nepatiesa atšķiras ar to, ka patiesam mākslas darbam ir saturs, kas rada tūkstošiem sev radniecīgu domu tūkstošos un miljonos citu galvu. Šīs domas, lai gan radušās citās galvās, pieder šim mākslas darbam, tās ir it kā sākotnēji ieliktas tajā. Lūk, ja jums ienāk prātā kāda patiesi interesanta doma par Hamletu, pat tāda, kādas nav Šekspīra drāmā, tad tas arī ir lugas «Hamlets, Dānijas princis» būšanas veids mūsu galvā, un tāpēc šī luga turpina dzīvot tālāk. Bet jūs varat iedibināt sasaisti ar to vietu, kur dzimst jūsu doma. Šie pavedieni tad arī veido pasaules kultūras saiknes. Un ir saprotamas tās sēras, kas valdīja 20. gadu padomju Krievijā, kad tika sarautas tieši šīs saiknes. Un vēl aizvien tās mums ir pušu.

Tādi domas stāvokļi, kas mūs piemeklē, īstenībā ir mūsu skumjas pēc klēpja, kurā mēs kā cilvēki esam dzimuši. Mēs esam piedzimuši noteiktā veidā, bet varējām piedzimt kādā citā veidā, un tad mēs būtu citi. Bet, tā kā mēs esam dzimuši noteiktā veidā — un mēs esam dzimuši grieķu-romiešu civilizācijas klēpī, — tad mēs to nevaram aizmirst, šīs saites ir jūtamas, un, ja tās trūkst, tad nāk šausmas-sēras, no kurām nav iespējams atbrīvoties. Ja tu esi kaut ko vienu reizi redzējis, ja tava acs kaut vienu reizi kaut ko ir redzējusi cilvēciski, tad tā to gribēs redzēt vienmēr. Atbilstoši savai iedabai cilvēks nav spējīgs sevi sakropļot, atskaldīt sev locekļus. Cilvēks nevar atcelt savas dzimšanas veidu, viņš nevar ņemt un izdzimt. Ja kāds orgāns kādreiz kaut

ko ir izjutis, tad šis orgāns ir neatgriezenisks, cilvēks nevar no tā atteikties, nevar ar apzinātu gribas piepūli ņemt un izdzimt. Viņš var izdzimt spontāni, un, ja viņš izdzims, tad atradisies vēl zemāk par to līmeni, kurā šis orgāns piedzimis pirmoreiz.

Lai atšifrētu skumjas pēc pasaules kultūras, ir nepieciešams iekšējais uzdevums. Iekšējais uzdevums ir atmiņas uzdevums: vajag atcerēties, atjaunot tās saites, kas mūs saista ar pasaules kultūru, t. i., ar vietu, kurā esam piedzimuši. Šo uzdevumu mēs paturēsim sevī vienmēr, tiecoties arvien vairāk tuvināties dzīvas būtmes iespējamības izjūtai. Par to runājot, es minēju vienkāršu faktu, ka šausmas — vēl bez nezināmā bezdibeņa viedējuma — ir arī tevis paša šausmas nenotikt, neīstenoties. Un ir arī vēsturiski neīstenojušās lietas. Piemēram, krievu cilvēks visas savas vēstures laikā nav noticis kā pilsonis, kaut gan pilsoniski stāvokli, jūtas — tas viss ir bijis, bijis viņā pašā un apkārtējā sociālajā telpā. Tāpat nav noticis arī gruzīnu valstiskums. To «ne-notikumība» mums liecina, ka ir vēsturiska būtība, vēsturiski veidojumi, un ir arī nevēsturiski veidojumi, kaut gan empīriski tie pastāv.

Tā Caadajevs vēl 19. gs. uzdeva jautājumu, vai Krievija ir vēsturisks veidojums? Šķiet, absurds jautājums. Krievija taču eksistē, ir valsts, ir zeme utt. Tomēr no filozofiskās izbrīna pozīcijas, pateicoties kurai filozofs senzināmajā un pašsaprotamajā spēj atšķirt lietu no tās būtības, izšķirt lietas vērtību un būtības vērtību, no šīs pozīcijas tāds jautājums ir jāuzdod. Jo Krievijas un tās vēsturiskās būtības savstarpējās attiecības ir risinājušās kaut kā citādi. Izrādījās, ka Krievijas valstiskumam, kam vajadzēja īstenoties, pietrūka dabiskā mehānisma, lai šo īstenošanos varētu realizēt. Un tās nenotikušajam valstiskumam izrādījās cits, īpašs, no empīriskā atšķirīgs pamatojums.

Lai virzītos uz priekšu un saprastu, ko nozīmē domāt un ko nozīmē domāt nedomājot, kā piemēru aplūkosim pašu izplatītāko spriedumu, kas morāles sprieduma veidā ļoti bieži sastopams literatūrā un sarunās.

Spriežot par labā un ļaunā būtību, uzmanība bieži tiek pievērsta to divainajām īpašībām. Labais ir kaut kas tāds, ko ikreiz vajag darīt speciāli, bet ļaunais darās pats no sevis. Arī sirdsapziņai piemīt ļoti divaina īpašība: kad es ieklausos savā sirdsapziņā, it kā «tuos» pie savas sirdsapziņas, tad es šo sirdsapziņas aktu veicu it kā pirmoreiz un visu, visas cilvēces vārdā, kaut gan tas ir noticis jau miljoniem reižu. Visu vārdā, jo — ja to daru es pats, tad es nevaru izmantot to, ko izdarījuši citi. Ar svešu sirdsapziņu neko neiesāksi, sirdsapziņa vienmēr ir tikai pašam savējā, tāpat kā arī saprašana ir vienmēr sava, un cilvēku saprašanas summēt nav iespējams, saprašānu nevar vairot, pieliekot tai klāt kāda cita saprašānu, un tāpat nevar pavairot, saskaitīt arī sirdsapziņas.

Reizēm cilvēki, pamanījuši šīs labā un ļaunā īpašības, sapņo par noteikta mehānisma izveidošanu, kurš spētu cilvēkus darīt

labus. Teiksim, zinātne varētu izgudrot tādas zāles, kas cilvēkā radītu īpašu labvēlības stāvokli pret visu un visiem. Un ar šo dabisko mehānismu varētu atsijāt ļaunos cilvēkus. Tad būtu tāds mehānisms, kurš neprasītu manu līdzdalību, kurš veiktu kaut ko bez manis un līdz ar to arī bez «šausmām» un «trīsām», un bailēm nenotikt — ražotu kādu produktu, piemēram, sociālo harmoniju, citam citu mīlošo ļaužu kopību. Tādas domas dzima krievu tautas demokrātu galvās, un Černiševskis, piemēram, līdz pat mūža beigām uzskatīja sociālo taisnīgumu par kaut ko tādu, ko var izgudrot kā mehānismu, kurā tad reizi par visām reizēm varētu ieslēgt laudis un kurš pats no sevis ražotu taisnīgumu.

Tagad pievērsīsim uzmanību vienai niansei un atcerēsīmes, ka, apskatot priekšstatu (un uztveri), mēs to aplūkojam kā psiholoģijas priekšmetu un kā filozofijas problēmu. Diferencējošo elementu noteica tas, kā kurš šo priekšstatu veido: nepieciešamība noiet ceļu, spēt uzņemties risku, kaut ko nevis tikai vēlēties, bet varēt, būt pieaugušam, iztikt bez citiem audzinātājiem un spēt radīt «Es» pašam no sevis. Starp citu, tieši tā arī ir definējama apgaismība. Kants par apgaismību sauca nevis kaut kādu zināšanu summu, kas pēc tam tiek izplatīta starp ļaudīm un līdz ar ko tauta it kā top apgaismota, bet gan cilvēces pilngadību. Paradoksāli, bet apgaismība — tā ir tad, kad cilvēkam nav vajadzīgas ārējas autoritātes, kad viņu nevajag vest pie rokas, nevajag viņa vietā izlemt, kas tam būtu dēriģi un kas — kaitīgi, ko viņam var teikt un ko nevar, lai tas pārlieku nesatrauktos. Tā Ž. P. Sartrs piecdesmitajos gados uzskatīja, ka nedrīkst runāt par koncentrācijas nometņu eksistenci Padomju Savienībā, jo Parīzes proletariātam tas būtu pārlieku nepatīkami, un ka labāk franču strādniekus ar šo patiesību neapbēdināt. Viņš šai gadījumā bija visai tāls apgaismotāja klasiskajai pozīcijai, jo uzskatīja dēmosu par tādu kā nesapratīgu bērnu, kuru visu mūžu līdz pat vēstures beigām jāvada aiz rokas, pie rokas jāved uz laimi.

Sī nianse ļauj saprast argumentu, kas saistīts ar domāšanas problēmu un vērsti pret utopisko «labumzāļu» ideju. Lieta tāda, ka no ārienes, bez maksas, bez darba nācis labvēlības stāvoklis cilvēkam neko nenozīmētu, tam nebūtu nekādas jēgas. Iztēlojieties: jūs iedzerat «labumzāles», to iedarbības rezultātā jūsos kaut kas notiek, bet šim notikušajam jūs nevarat piešķirt jēgu un nozīmi, jo jūs ir izmainījis kaut kas cits, nevis jūs paši sevi. Un šāds ļaužu aplaimotājs būtu kultūrā radījis tādas stāvokļus, kuriem priekš cilvēka vienkārši nebūtu nekādas jēgas, nekādas vērtības. Un galvenokārt tāpēc, ka šos stāvokļus nebūtu apzīmojis cilvēka paša ieguldītais darbs un piepūle. Cilvēkam vērtīgs šķiet tikai tas, ko viņš var iegūt vai radīt no sevis un saviem spēkiem, maksājot ar sevi.

Tas nozīmē, pirmkārt, to, ka dabiskais mehānisms (atcerēsīmes nenotikušā valstiskuma piemēru) ne tikvien nepastāv, bet pat, ja arī pastāvētu, tad tā darbības rezultātiem nebūtu nekādas jēgas, nekādas nozīmes. Bet, otrkārt, tam, ko es minēju kā ne-

esošā dabiskā mehānisma vietā esošo citu pamatojumu, tam ir jāatrodas cilvēka dzīves jēgu un vērtību sfērā un jābūt saistītam ar tās atražošanu kaut kādā telpā un laikā.

No visa teiktā kļūst skaidrs, ka nepieciešamība spriest vēl nav spriešana, un, pat ja tā veidojas, tad tai jāatbilst noteiktiem domāšanas likumiem. Pat par cilvēkiem, kas izgudro nevis sociālas zāles, bet gan reālus, ķīmiskus, farmakoloģiskus ārstniecības līdzekļus, var teikt: tie nedomā, jo pārkāpj likumus, kas nosaka domāšanu par cilvēku, par sabiedrību, pārkāpj elementārus sociālās un vēsturiskās domāšanas likumus. Viņi izgudro, domā, spriež, bet šī intelektuālā darbība nav spriešana, nav domāšana. Ja cilvēks spriež tā: parādiēt man labo, un tad es būšu labs, — tad tas nenozīmē, ka viņš pats par sevi ir slikts, taču, ja viņš spēj tā spriest, tad viņš gluži vienkārši vēl nav sācis domāt. Tāda spriedelēšana attiecināma uz nedomāšanu. Tas nozīmē, ka mūsu spriedumos un pārdomās ir gan kaut kas tāds, kas nav domāšana, gan arī tāds, kas ir domāšana. Apbrīnojami, bet ar nedomāšanu ir aizpildītas miljoniem grāmatu, tā reizēm pārvēršas par tā saucamā zinātniski fantastiskā žanra literatūru, kurā tiek apspēlēti sociālie modeļi vai morāles jautājumi. Izbrīnu izraisa nevis to fantastiskais saturs, bet gan fantastiskais spriešanas veids, kurā netiek ievēroti paši elementārākie domāšanas likumi. Piemēram, par morāli spriež, runājot par lietām, kas vispār atrodas ārpus morāles sfēras. Teiksim, spriedums, risinot morāles jautājumu par kaut kādu medicīnas līdzekļu pielietošanu, nebūt nav morāls spriedums, jo pašā spriedumā nedarbojas un netiek skarts morāles fenomens — bet morāles fenomenam ir savi likumi. Tādi kā, piemēram, morāles pasaule, morāles nemērķtiecība. Ja tiek spriests par to, kas varētu būt morāli lietderības labad — jo cilvēki, pēc Černiševska idejas, būs ieinteresēti ievērot morāli un nebūs ieinteresēti būt amorāli, — tad visi šie spriedumi atrodas ārpus morāles sfēras. Tajos trūkst morāles fenomena, kuru var tikai vai nu redzēt, vai neredzēt. Turklāt tieši skadras atsvešinātības stāvoklī un izjūtot šausmas, ka varam nenotikt, ir izredzes «pieredzēt» morāles fenomenu. Un vienlaikus redzēt arī to, ka morālei vispār nav nekāda morāla pamata, ka tā pēc savas noteiksmes ir nesavtīga. Ja mēs tai piedēvējam kaut kādus motīvus, tad mēs sagraujam morāles fenomenu, jo šādas noteiksmes mēs piedēvējam, veicot aktu, kas nav domāšanas akts. Tad mēs nedomājam.

Tas nozīmē, ka pats cilvēks kā tāds nav dabas produkts. Cilvēks nepiedzimst cilvēciski dabiskā veidā, un cilvēciskais cilvēkā ir kaut kas tāds, kam nepiemīt dabiskas dzimšanas mehānisms. Vēl vairāk, — nav nekāda iemesla, lai individuā izpaustos cilvēciskais, un nevienu nevar piespiest būt par cilvēku. Pats cilvēciskumā — un līdz ar to arī domāšanas — fenomens mūsos atrodas ārpus cēloņu un seku sfēras, kaut gan vienlaikus atrodams arī tajā. Tas nozīmē, ka cilvēks ir būtne, kuru savažo cēloņsakarību ķēde, bet kurš vienlaikus atrodas arī kādā citā vietā — kad

viņā rodas kaut kādi cilvēciski stāvokļi, kuru piedzimšanai nav dabiska mehānisma. Ja cilvēks dzimtu dabiskā veidā vai cilvēciskais cilvēkā spētu pakļauties, tad nebūtu ne domāšanas, ne filozofijas. Proti, filozofija vai doma, pati mūsu nepieciešamība domāt, pastāv tāpēc, ka mēs nepiedzimstam līdz ar dabisko piedzimšanu. Tātad, doma kaut kādā ziņā ir nepieciešams elements tajā orgānā, ar kura starpniecību cilvēkā piedzimst cilvēciskais. Cilvēks taču nav vienkārši taisni staigājoša būtne uz divām kājām utt., un mēs zinām un redzam, ka cilvēkam piemīt specifiski cilvēciskais, kaut gan to noteikt nav iespējams. Bet tagad mēs esam «uzķēruši», ka specifiski cilvēciskā piedzimšanu nosaka kaut kādi nedabiski, nedabīgi, nemehāniski, neautomātiski iemesli, un šajā dzimšanā piedalās kaut kas tāds, ko mēs saucam par domu.

Tagad, vadoties pēc šās formulas, spersim nākamo soli. Mēs noskaidrojām: domāšanas pirmais akts ir nevis doma par kaut ko, bet gan domas paškonstitūcijas. Domāšana sākas ar to, ka piedzimst doma — tā nav doma par kaut ko, bet vienkārši doma. Pirmais domāšanas akts faktiski nozīmē izdalīt kaut ko, par ko vispār var domāt un domāto apjēgt, tā teikt, iezīmēt domas laukus.

Jūs droši vien jau esat pamanījuši, ka spriedumus par domāšanu es attīstu, virzoties pa koncentriskiem apliem, — un jums nākas man sekot, ja gribat redzēt, kā domāt. Tagad atgriezīsimies pie Puankarē piemēra par vienplaknes būtņēm un atcerēsimies, ka šīs būtnes, kuras vienmēr kaut kas šķir no mērķa, kustas pa plakni: tās pa ceļam sarūk, un tām vienmēr šķiet, ka plakne, uz kuras viņas atrodas, ir bezgalīga. Es jums to atgādinu tālab, lai palīdzētu saprast, — jo domāšanu es varu labākajā gadījumā, ja man laimēsies, tikai parādīt un parādīt vien to, kur un kāda tā ir, bet es to nevaru definēt un pateikt, kas tā tāda ir.

Pamēģināsim saprast ciešanu jēgu. Visbiežāk mēs esam ar mieru ciest mūžīgi, lai tikai nebūtu jācieš. Mēs esam gatavi pārdzīvot vienas ciešanas pēc otrām, katras no tām mums šķiet esam nejaušas; un rīt notiks kaut kas cits un atkal būs jācieš, bet mēs esam ar mieru ciest, jo parit atgadisies vēl kaut kas. Un mēs esam gatavi ciest mūžīgi, lai tikai nebūtu jāierauga mūsu nemitīgo ciešanu cēloņi, — arī situācijā, kuru radām mēs paši un kurā vienmēr viss ir jau novēlots. Bet, kad ir jau par vēlu, tad mēs sākam riņķot pa apli. Kas ir šis aplis? — Tas ir aplis, pa kuru kustēdamies mēs kļūstam līdzīgi tai vienplaknes būtnei, kurai neeksistē realitāte. Izrādās, ka cilvēkam, kurš gatavs mūžīgi ciest, neeksistē nāve. Viņš, protams, zina, ka tā varētu notikt. Bet, protams, ne rīt, ne jau tagad. Un tā ikbrīd ir kaut kur mums priekšā, un ja arī notiks, tad tikai nejauši.

Cerība pa šo līniju mūs bieži ved uz bezgalību. Jo ielūkoties ciešanu būtībā nozīmētu reizi un par visām reizēm kaut ko iemācīties, iegūt pieredzi. «Iegūt pieredzi» nozīmē to, ka kaut kas kaut

kādā esamības aspektā pastāv pabeigtā veidā, t. i., tam ir forma. Kā jūs paši saprotat, nemēdz būt puse vai ceturtdaļformas; ja forma ir, tad tā ir pilnīga, forma var pastāvēt tikai veselumā. Tas attiecas arī uz vēsturiskām formām. Teiksim, kultūru, kurā mēs dzīvojam, ir grūti nosaukt par vēsturisku veidojumu, jo tās vēsture ir notikušu notikumu pārpilna, tajā notikumi neseko cits citam, mēs mūžīgi risinām vienu un to pašu problēmu.

Tagad arī mūsu labākie režisori uzved vēsturiska žanra lugas ar mūsdienu tematiku. Viena no tādām lugām, Roberta Sturuā «Uzdevums vijolei», ir tipisks mūsu ne-pilsoniskās apziņas piemērs, kurā par problēmu uzdots nevis tas, ko attēlo Sturuā, bet gan pats fakts, ka viņš to attēlo kā problēmu. Ja mēs domāšanas, vārda brīvības, citu pilsonisku brīvību un nolikumu problēmas uztveram vezīra un tā padoto savstarpējo attiecību līmenī, kurā vezīrs var pavēlēt nocirst astronomam galvu par to, ka tas ieraudzījis zvaigzni, kas nepieder padišaham, kuram pēc definīcijas pakļauts viss Visums, — tad mūsu apziņa vēl nav «notikusi». 20. gadsimtā mēs vēl neesam piedzimuši, mūsu pilsoniskā apziņa vēl nav piedzimusī. Vēl nav atrisinātas problēmas, kurām jau sen vajadzēja būt atrisinātām, kuru nozīmei reizi par visām reizēm vajadzēja būt apjēgtai, — bet tā netika apjēgta nedz 15. gadsimtā, nedz tagad. Līdz ar to mēs tiecamies uz slikto bezgalību, lai gan īstenībā dzīvojam galīgā pasaulē un pār mums valda kaut kāda realitāte, ko mēs nekādi nespējam ieraudzīt. Tas nozīmē, ka mums trūkst vēsturiska spēka, lai notiktu, īstenotos, piepildītu kaut ko līdz galam. Šai ziņā Gruzija, tāpat kā Krievija, ir izrādījusies sliktās atkārtotības zeme: tās pašas lietas, kas bija 15. gadsimtā, ir notikušas arī 19. gadsimtā, un mēs redzam tās arī tagad. Notikumi šeit apbrīnojamā kārtā it kā notiek, bet nepaiet un, vēl jo vairāk, nepāriet.

Citstarp, mitoloģijā nepavisam ne nejauši tiek apspēlēta iespēja vieniem individiem pārtapt citos, tā saucamais poliindivīdisms. Uz šādu mītu atsaucas ļoti bieži, bet pašu mītu izmanto kā izskaidrojuma pēdējo argumentu, parasti norādot uz kādu romānu kā mitoloģiskā romāna paraugu. Līdz ar to tiek uzskatīts, ka romāns ir izskaidrots, bet patiesībā nevar būt nekāda skaidrojuma, ja netiek atklāts mehānisms, kas rada mitoloģiskos priekšstatus. Bet galvenais šajā mehānismā ir tas, ka dvēsele paiet garām savai pieredzei, nav spējīga to pārkausēt un tāpēc spiesta bezgalīgi pārdzimt citās hipostāzēs, citos indivīdos, kuri tāpat ies sev garām. Un R. Sturuā lugā šo slikto atkārtojumu satūra attēlojums nav doma, jo, ja režisors savā darbā grib domāt, tad par attēlojuma priekšmetu tajā jākalpo tikai pašam atkārtojumu faktam.

Nepieciešams taču nošķirt patieso domu, kura var rasties tikai tad, kad ir priekšmets, par ko var domāt. Teiksim, par ciešanām, kas nemitīgi tiek atliktas, domāt nevar, jo par tām var tikai bezjēdzīgi un bezgalīgi pļāpāt. Un visās šajās sarunās par nejauši notiekošajām ciešanām neistenojas domāšanas akts, tas tiek aiz-

stāts ar domāšanas pseidoaktiem un tās simulakriem. Tādi ļautiņi spriež: kurš ir laimīgs un kurš nē, vai pastāv laimes un nelaimes likumi u. t. jpr. Šis bezgalīgās sarunas bieži caurvij literatūru, romānus, stāstus, esejas un pat zinātniskus rakstus un traktātus. Kad es runāju par miljoniem grāmatu, kuras aizpilda nedomāšana, es domāju tieši šāda veida literatūru.

Situācija, kurā redzams, kurš domā un kurš iedomājas, ka domā, uzskatāmi parādīta grieķu legendā par valdnieka Krēza un filozofa un likumdevēja Solona tikšanos. Es jums to atgādināšu.

Reiz Solons nonāca pie bagātā Krēza. Tas sevi uzskatīja par laimīgu cilvēku, par pašu laimīgāko uz zemes, jo bija pats bagātākais un valdīja pār varenu valsti; un viņš jautāja Solonam, jau iepriekš cerot sagaidīt sev tikamu atbildi, — kas, pēc šā domām, esot laime un vai tas pazīstot pašu laimīgāko cilvēku. Bet Solons atbildēja: ne par vienu, kamēr tas dzīvs, nevar teikt, ka viņš ir laimīgs. Krēzs apvainojās un šķirās no Solona. Bet drīz pēc tam Krēza mīļoto dēlu nogalināja medībās, viņa valsti izpostīja, pašu saņēma gūstā, un, pēc vienām legendām, viņš gāja bojā, pēc citām — gan diezgan briesmīgos apstākļos, tomēr palika dzīvs. Taču es gribu pievērst jūsu uzmanību tam, kā sprieda Krēzs — nelaime gadās nejauši, tā ir kaut kas tāds, kas notiek ar mani, bet nav saistīts ar manu būtību. Tā ir nejauša, ne jau es to izraisu, tā neizriet no tā; kā es dzīvoju, ko domāju, ko daru. Krēzs mēģināja domāt par laimi un nelaimi, bet, kad viņš to darija, viņam faktiski nebija priekšmeta, par kuru var un vajag domāt.

Solona izteikumā turpretī redzams, ka viņš nošķir priekšmetu, par kuru var domāt. Un, lai par to domātu jēgsaturīgi, Solons kā simbolu ievieš nāves tēmu, kas priekšmetu (laimīgu cilvēku) iekonturē tādējādi, ka tagad par to var domāt. Nāves simbola klātbūtne noskaidro: ja dzīve pieņem nāvi kā to konstituējošu momentu un nevis kā nejaušību, kas tajā atgadās, tad par dzīvē būtiskām lietām (notikumiem) var domāt un jēgsaturīgi runāt. Pretējā gadījumā saruna par tādām tēmām ir bezjēdzīga, bezgalīga, tajā tiek minēti dažādi un pretrunīgi argumenti, kuri nevienu nespēj pārliecināt, un šis strīds var ietiekties bezgalībā, tajā var iesaistīties jaunas un jaunas balsis, kas bezgalīgi atkārtos un atkārtos jau teikto.

Apjēdzot dzīvei būtiskus jautājumus, nāvi nevar aplūkot kā ārēju priekšmetu, kas gan nav noticis, bet būtu varējis arī notikt. Tas, kurš šādi runā, neveic domāšanas aktu, jo vārti domāšanas aktam atveras tikai tad, kad tu ieskaties pats sevī, savas esības un nāves dzīlēs. Nevar apgalvot, ka tāds cilvēks būtu muļķis; var būt arī gudrs un nedomāt, un psiholoģiskais raksturojums un iezīmes šai gadījumā mums lietas būtību nenoskaidros. Bet lieta ir tāda, — kamēr tāds cilvēks salīdzina ārējus priekšmetus, kas uz viņu neattiecas, un salīdzināšanas aktā neiesaista pats

sevi, — tikmēr viņš nedomā. Viņš līdzināsies minētajai Puankarē būtnei un turpinās kustību preti bezgalībai tik ilgi, kamēr salīdzināšanas aktā neiesaistīs pats sevi, kamēr neienesīs pasaulē kaut ko no sevis paša.

Tāpēc nejaušas ciešanas ir neesošas ciešanas, nejauša nāve — nav nāve. Par to var runāt bezgalīgi, bet tā būs runāšana nevis domāšana.

Bet ja nu pieļaujam arī citas būtnes, kas spēj domāt, nošķirt priekšmetu, par kuru var domāt — un šis priekšmets ir realitāte, bet domāt var tikai par realitāti. Un domāt, kā teicis Parmenīds, nozīmē, ka nepieciešams runāt tikai par esošo un izteikt tikai esošo.

PAR FILOZOFIJU*

Filozofijas sākums ir principiāla nesapratne. Drosme pat pār acīmredzamu, vispārpieņemtu patiesību pateikt: «Es nesaprotu!»

Sādas drosmes daudziem trūkst. Bet tiem, kam tā piemīt, tā parādās tikai ļoti īsos, īpašos mirkļos.

Saasinātā apziņas izjūta ir negaidīta atdalīšanās no sevis un apkārtnes, bezpamats; pilnīgi acīmredzams top it kā neiespējama (piemēram, empīriskā ziņā neiespējama). Bet tu skaidri to redzi. Tāda skaidrība mēdz piemeklēt, piemēram, mīlas mokās, kad mēs negaidīti apjēdzam mīlestības dabu. Šķiet, tas ir neiespējami — bet ir. Un šādā apjēgā ir mokošs, dzirkstījošs prieks. Varbūt tā varētu priecāties par nāvi. Prieks tāpēc, ka mēs šajos stāvokļos pārdzīvojam to, kas principā nevar būt cilvēcisks, t. i., nevar būt reāls psiholoģisks pārdzīvojums. Lūk, teiksim, nesavtīga mīlestība vai patiesa ticība, tīra apziņa — tas viss ir ārpus pieredzes. Cilvēks neko nevar pārdzīvot bez aprēķina ēnas, bez pasvārstīšanas. Tas ir tā, it kā tēvs būtu pacēlis zobenu virs sava bērna galvas, — un tomēr nespētu nesaminstināties un nedomāt: «Tas nenotiks. Dievs nepieļaus!» Un, ja viņš nespēj par to nedomāt, tad tā vairs nav īsta ticība.

Ko es gribu pateikt?

Bībelē šis notikums ir aprakstīts kā patiesas ticības akts — un vienlaikus arī kā reāls notikums, kā cilvēcisks stāvoklis. Šie stāvokļi ir simboliski. Simboli un to radītā saspringtā telpa un laiks arī noteic to, ka cilvēki izjūt stāvokļus, kas nevar rasties dabiski. Šie stāvokļi ir iespēta neiespējamība vai neiespējama iespētība.

Daile ir neiespējama, doma ir neiespējama. Bet tās ir. Stingri ņemot, arī pienācīga dzīve ir neiespējama.

Raksturojot dzīves mākslu, Montēns teica: tā nozīmē — dzīvot *a propos*. Bet cik gan daudz mūsu labāko brīžu mirst tikai tāpēc, ka tie pienāk nelaikā! Un cik gan daudz nosacījumiem jāsakrīt, lai rastos šis *a propos*.

Nāve ir robežnotikums kaut kam tādām, kas nevar būt dzīves notikums. Bet tās vaigs, simbols, apzīmēdams mūsu atrašanos saspringtā laukā, — var. Tas it kā koncentrē to, ko es saucu par saasinātu apziņas izjūtu.

Būdami apziņā, mēs nevaram paskatīties uz sevi no malas.

* © Tulkojis Aigars Ciniš, 1992.

Tā tad simboli ir savdabīgi starmeši, kas parāda, ka mēs esam kaut kur iekļauti. Simboli ir netiešas zīmes un arī netiešs, pastarpināts skatiens uz sevi pašu.

20. gadsimta ilgas pēc ķīmiskas vielas, kas cilvēkā izraisītu labvēlību pret visu... Tad cilvēks nevarētu nebūt labs. Tikai nelaime ir tā, ka tam nebūtu jēgas. Mēs atrastos ārpus morāles sfēras, ārpus morāles fenomena. Bet es gribu atgādināt, ka romāņu valodās vārds «apziņa» sevī ietver atsauci uz sirdsapziņu. Pati apziņa būtībā ir morāles parādība.

Nav jēgas tam, kas nav sasniegts ar paša darbu, paļaujoties uz sevi, bez saasinātas apziņas izjūtas.

Cogito sum — domāju-eksistēju. Tā ir auglīga tautoloģija, proti, nepastarpināta savas pieredzes acīmredzamība.

Mūsu kultūras dzīve ir viena vienīga «labvēlības zāļu» meklēšana. Pirmsrevolūcijas Krievijā ar to nodarbojās Čerņiševskis. Viņš tiecās atrast tādu sociālās labklājības mehānismu, kas, reiz noteikts, pats no sevis mūžīgi radītu vienlīdzību un labo — taču tas, saprotams, ir neiespējami.

Filozofija ir striktas domāšanas mēģinājums uztvert striktību un precizitāti bez ārējām loģiski precīzām noteiksmēm. Uztvert domāšanas korektumu nozīmē uztvert arī mūsu uz pasauli vērsto gaidu, tieksmju, prasību korektumu. Šis korektums tad arī ir filozofija.

Šis patiesības ir tik grūti uztveramas tāpēc, ka tās nekad nav tieši apgalvojumi. Tās nevar, reiz iegūtas, allaž paturēt savā kabatā. Nelaime tā, ka tas, kas saasinātā apziņas izjūtā reiz pazibēs kā absolūtā patiesība, nav noturams. Tas vienmēr būs kaut kas tāds, kurā jāmetas iekšā no jauna.

Tāpēc var teikt: tas, kas šķiet esam filozofija un tiek izklāstīts dažādu mācību un sistēmu veidā, — tas viss patiesībā ir ieniršanas tehnika. Šādu tehniku ir daudz. Filozofija ir viena no tām — tā ir tehnika, kas saistīta ar domas stāvokļa sasniegšanu, bet cilvēku stāvokļiem kopumā šāda tehnika ir māksla.

Patiesi, ja, teiksim, ir jau iepriekš zināms lugas teksts, — tad kāpēc gan šo lugu rādīt uz skatuves? Acīmredzot tāpēc, ka izrādes laikā mēs pārdzīvojam to, ko nevarētu pārdzīvot vai izjust, vienkārši lugu lasot.

Anamnēzes simbols — atmiņa. Platons: **Domāšana ir dvēseles saruna pašai ar sevi par tām reizēm, kad tā satikusies ar Dievu.** Arī citi mūsu pārdzīvojumi, tostarp mākslinieciskie, ir veidoti pēc atmiņu struktūras. Atmiņā ienāk tas, kas pārdzīvots simbolu telpā.

Mūsu dzīvē ikbrīd pats svarīgākais un pats patiesākais ir jau aiz muguras. Cilvēks ir tāda būtne, kas kaut ko dara tikai tad, kad jau ir par vēlu, kad viss ir savirknējies un jēga jau ieguvusi noteiktību. Tā ir jāatceras. Mēs atceramies tikai to, kas ar mums notiek. Var atcerēties tikai individuālo, tikai to, ko esi izjutis, par ko maksājis.

Par to arī runā atmiņu simbols.

Tagad spersim nākošo soli: māksla vienmēr ir māksla mākslai. Tie, kuri tiecas atmaskot «ziloņkaula torņus», vienkārši nepjēdz, par ko viņi runā. Māksla savā noteiksmē vienmēr ir māksla mākslai. Un doma arī: filozofija ir doma domai. Tātad, lai notiktu doma, ir vajadzīgs sasprindzinājums. Asociatīvi atcerēsimies to, ko es teicu par lauku, kura magnētiskās līnijas saistītas ar simboliem. Iedomāsimies, ka simboli var būt vārdiski. Nu, teiksim, vārdiska filozofiska konstrukcija. Domas akts — par ko tas [liecina. — Tulk.]? Domas akta priekšmets ir pati doma. To nevar radīt (tostarp to neļauj arī ieniršanas likums) bez blakus konstrukcijas, kas arī ir doma — domradoša doma.

Tas pats attiecas arī uz mākslu. Tas, ko mēs saucam par mākslu, rodas ar pašas mākslas līdzdalību. Tāpēc arī tā ir māksla mākslai.

Šīs lietas attiecas arī uz zinātnes sfēru.

Tādējādi cilvēks — tā nav lieta, nav statisks stāvoklis, bet gan notikums, kas sastāv no daudziem notikumiem: no cilvēka mīlestības, ticības, godīguma, domas utt. Platonam ir dīvaina formula: cilvēks ir ne tas un ne tas, cilvēks-simbols (ar defisi!).

Pievērsīsimies valodas etimoloģiskajam ģenijam, kas uzspiedis savu zīmogu arī vārdam «simbols». Simbols — divās daļās pārlauzta plāksnīte. Iedomājieties, ka šīs daļas ir ielaistas pasaules straumē, dažādās virpuļu trajektorijās, un kaut kur tās savienojas. (Savienoties var tikai šīs divas daļas — pa to unikālā laužuma līniju.) Šī savienošana ir notikums — cilvēks. Lūk, ko Platons domāja, teikdams «cilvēks-simbols». Cilvēks ir akts, nevis fakts.

Mūsu stāvokļi arī ir šādi notikumi. Domāšanas jomā notikums ir doma. Tai jānotiek pēc noteikumiem, kas determinē savienošana trajektoriju un punktu, kur tā var notikt. Tas pats arī mākslā.

Kants: fizika ir nevis pieredzes nosacīta dabas izpēte, bet gan pētījums pieredzes dēļ. Proti, tikai tādēļ, ka mums ir fizika, mēs varam pieredzēt un pārdzīvot to, ko nekad nespētu bez fizikas.

Ja jau fizika ir kaut kas tāds, kas ir fizikas dēļ, tad jo vairāk māksla [mākslas dēļ. — Tulk.].

Mēs virzāmies kaut kādā pārdzīvojumā, kas pieejams cilvēkam kā empīriskai būtnei, ejam pa šā pārdzīvojuma līniju, un nonākam tur, kur jāpārdzīvo tas, ko pārdzīvot nav iespējams. Kāpēc? Tāpēc, ka iet savā pārdzīvojumā tālāk mēs varam tikai ar valodas — šā vārda plašā nozīmē — palīdzību. Proti, veidojot dažādas konstrukcijas, lai varētu pārdzīvot. Un tikai pēc tam, — jo mums nav iespēju, teiksim, pārdzīvot nāvi kā dzīves notikumu, — mums var rasties skaidra atziņa nāves simbolā, kurš kļūs produktīvs mūsu dzīvē.

Hērakleīts: ar nāvi dzīvot un ar dzīvi mirt.

Nedrīkst dzīvot, ja dzīvi neapgaismo tas īpašais sasprindzinājums, kas rodas, pārdzīvojot nāvi, kaut gan pašu par sevi cilvēks to nevar pārdzīvot kā empīrisku stāvokli.

Dīvainā veidā kaut ko izskaidro metaforas. Dīvainā tāpēc, ka metafora pati ir nesaprotama. Saprotams ir tas, ko mēs saprotam ar metaforas starpniecību. Kaut kas, ko mēs uzskatam par noslēpumu, kļūst par fundamentālu nosacījumu citu lietu saprašānai, bet pats strikti racionālā nozīmē paliek nesaprotams.

Uguns metafora. Tāpat kā atmiņas simbols tā norāda uz mūsu dzīves fundamentālo iekārtojumu. Hērakleits: visas pasaules samērīgi iedegas un samērīgi dziest. Uguns metafora norāda uz to, kas nav pārvaldāms.

Bez uguns nav formas. Ugunij jāuzliesmo un jāaplaiza priekšmeti — tad rodas forma, bet uguns aiziet. Tā es teiktu arī par to, kas dara iespējamus apzinātus aktus vai skaidras atziņas notikumus. Tāpēc Prometejs, kurš nozadzis uguni dieviem un devis to cilvēkiem, manā skatījumā ir arī simbolisks pirmfilozofs.

Uguns gan aizgājusi, bet viss jau ir noticis. Nostājies.

Mēs visu to zinām, bet bīstamies izteikt vārdos: vārdos tas kļūst paradokšāls. Bet tieši tie jautājumi, kurus mēs varam uzdot pasaulei un paši sev, uzdevumi, kurus varam formulēt, taču eksistē jeb parādās tikai pēc tam, kad jau ir risinājumi, jau ir atbildes un jau sasniegts mērķis. Tātad mērķis ir iespējams tikai tad, kad tas sasniegts; uzdevums — kad ir risinājums; jautājums — kad ir atbilde. Jeb, citiem vārdiem, — kaut kas tikko iesācies, vienlaikus ir absolūtās beigas, bet beigas ir sākums. Cūska, kas rij savu asti.

Otrs solis, kas ataino to, kas noticis pirmajā (kad iegūstam jau bijušu risinājumu), notikušo ievēd mūsu valodas sfērā, kas pēc savas dabas ir makroskopiska. Tas liek pieņemt, ka itin viss, kas atrodas starp abiem soļiem, ir it kā savirknējies ap kaut kādiem priekšmetiem. Un vienmēr ir saistīts ar unikalitāti vai individualitāti — jo notiek tikai cilvēka individuālajā pieredzē. Var atcerēties tikai to, kas ir bijis, bet nav atrisinājies līdz galam. Atcerēties to, kas nav bijis, proti, to, kas nekad nav bijis īsts, nav ieguvis makrovalodas formu, vai to, kas ieguvis savai patiesajai jēgai svešu formu [to atcerēties nav iespējams. — Šķiet, ka šāds domas nobeigums oriģināla publikācijā izlaists aiz neuzmanības. — Tulk.].

Piemēram, Prusta romāna «Zudušo laiku meklējot» varonim daži dzīves jēgumi iesaiņojušies kūkā «Madlēna». Un šī forma tam, kas iesaiņojies, ir tik sveša, ka te vispār nav iespējams runāt par apzinātu atcerēšanās aktu. Tas ir nekontrolējams dzīves process. Bet iesaiņojumam ir jābūt, proti, jābūt priekšmetiem, ar kuriem mēs dažādās dzīves situācijās varam satikties.

Mūs var pārsteigt vienīgi tas, kas ir bijis mūsu dzīvē, vai tas, kas bijis, bet nav atrisinājies. Lai to atcerētos, izrādās, ka ir nepieciešamas noteiktas konstrukcijas. Rakstot poēmu, es padaru iespējamu poēziju. Vēstulē Bodlēram Igo rakstīja: Jūs mums esat dāvājis jaunu satricinājumu. Bet Bodlērs dzejolī nav aprakstījis «satricinājumu», tomēr viņa dzejolis uzrakstīdamies ir pa-

darījis šo satricinājumu pasaulē iespējamu. Tātad, Bodlērs, protams, ir nodarbojies ar mākslu mākslas dēļ.

Simboli ir veidoti kā kādas nobeigtas — estētiskas, mentālas, ētiskas — harmonijas. Tātad tajās ir iekļauti tie pasaules notikumi, kas būtībā nekad nebeidzas (sadzīves notikumiem nav ne sākuma ne beigu, uz tiem nekas arī pašā dzīves iekšienē neatbild; vēsturē cēloņu un seku virknei nav ne sākuma, ne beigu, bet to iekšējais attēls ir vēsturfilozofiskas konstrukcijas, pateicoties kurām mēs kaut ko varam saprast pašā empirijā) un nevarētu tikt saprasti. Bet, pateicoties pabeigtām harmonijām, kas sevī ietver simboliskā elementu, iedomas elementu (te iedomāt nozīmē — iztēloties), mēs kaut ko varam saprast. Un mākslu — tikai ar filozofijas veidoto konstrukciju starpniecību!

Mēs dzirdam skaņu «a». Es apgalvoju: neviens nedzird skaņu «a». Viņš skaņu «a» iedomā. Fiziskā skaņa (ko dzirdam kā «a») nav tāda. Bet tā ir. Fonēma ir — staigājoša iedomātība. Florenskis runāja par domājamām sajūtām: mēs domājam, ka sajūtam.

Šī lieta man šķiet esam fundamentāla ne tikai attiecībā uz domu, bet arī uz mākslu. Uzdevums izveidot mākslas darbu — tas ir uzdevums radīt telpu vai lauku, kas noteikti paredzēts šādu iedomātu sajūtu radīšanai.

Noslēgtās harmonijas darbojas ar savu noslēgtību. Mūsu doma, mūsu pārdzīvojums tajās virzās pēc likumiem, ko diktē šīs noslēgtās harmonijas.

Līdztekus noslēgtībai es vēlos pievērst uzmanību arī citiem harmonijas raksturotājiem: mūžībai, bezgalībai, absolūtam.

Absolūts. Kad esmu domā, apziņā — es nevaru paskatīties uz sevi no malas. Tas ir it kā kāds absolūts un nekustīgs atskaites punkts — viss pārvietojas pa priekšmetiem, sastopu tikai es, kas notiek tikai ar mani.

Uz ko es vedinu? Šīs pabeigtās harmonijas, kas pastāv tikai kā formas kaut kam (formas pārbaudei), ietver sevī iespēju pārtraukt mūsu priekšstatu ķēdi. Mums vienmēr šķiet, ka kaut kam vajag sākties un vajag beigties. Būdami mērķliekošas būtnes, mēs vienmēr esam ietverti laika straumē, kurā rūpēdamies par savu pastāvēšanu, virzāmies uz priekšu pretim kaut kādam mērķim, un mums šķiet, ka priekšā ir bezgalība. Arī tāpēc, ka mēs nevaram priekšstatīt nāvi, jo tā nav notikums šai dzīvē, bet aizvainojoša, nejdzīga, ārēja nejausība. Mēs vienmēr esam pacēlušī kāju nākamajam solim. Kaut gan — varbūt patiesībā viss jau ir noticis. Visa jēga jau ir noteikta, bet mēs virzāmies uz sliktu bezgalību. Nesaistījuši notiekošo ar sevi, ar pabeigto harmoniju, paliekot ar paceltu kāju (proti, ar vēlēšanos sasniegt labo, taisnību, domu), mēs nokļūstam atkārtotās sliktajā bezgalībā. Kā teiktu Nīče — nonākam viena un tā paša atgriešanās varā.

Nāve, ja mēs sajūdzām sevi ar simboliem, ir paņēmiens, kā iekļaut dzīvē izveidotu jēgu, iekļaut dzīvē nemirstību. Ja kaut kas ir beidzies, tad ar mani nekas nevar notikt. Bet tam, kurš

vēlējis labu, bet nav mācējis labu darīt, — jo labais nav labi nodomi, — viss pārvēršas par «mūžību» — viņš nekādi nespēj nomirt, kā ellē. Elle — tās ir mocības: visu laiku mirt un nenomirt.

19. gadsimta beigās krievu ļaudis baidījās ziņot par citiem. Dostojevskis — Strahovam: ... es arī neziņotu par teroristu, kas nes bumbu, — noēstu taču, nomocītu! To viņš sacīja par sabiedrisko domu.

Lūk, kāda dilemma: apturēt slepkavu vai nē?

Pēc trim četrām desmitgadēm viņi jau ziņoja aizgūtnēm.

Tā ir elles mūžība.

Vienas un tās pašas tieksmes. Kāpēc? Nekas nav noticis, nekas nav mainījies. Pilsonību gan vēlējas, bet pilsonisku aktu nebija. Tagad, piemēram, sabiedrība krampjaini grib attīstīties. Un nespēj! Jo prasa apgaismotajai varai, lai tā dod rīkojumus.

Mandelštams:

Хотели петь и не смогли,

Хотели встать — дугой пошли.

Tas ir fizisks bezjēdzības, nespējas stāvoklis. Tāpēc, ka tas netiecas uz sajūgšanos, saslēgšanos formās, kas ļautu nokļūt — nokļūt reizi par visām reizēm, tapt, notikt. Viss nenotikušais velkas mums nopaļ. Bet taš, iekš kā ir iespējama notikšana, — tas vienīgais ietver patiesi cilvēciskas būšanas mērogu un mēru.

Mēs turpinām uzturēties sliktajā bezgalībā. Un nāvei jānotiek it kā ne ar mums. Bet ja nu tomēr ar mums un — kāds aizvainojošs pārpratums! — tieši tai mirklī, kad es teju teju tapšu labs. Kā 1914. gadā, kad nopļāva Krieviju, kas bija jau pacēlusi kāju, lai iekāptu progresā.

Bet paveiktā jomā nav tādas atkarības, jo tur rodas pašam sava telpa un laiks. Tas ir vēl viens domāšanas konstrukciju un mākslas, literatūras konstrukciju raksturojums.

Tikai es un tikai pats uz savas ādas, tikai ar savu vīrišķību, ar pacietīgu darbu un piepūli pēc brīvības, — tā ir domas joma. Bet tur viss ir saistīts laikā. Vajag gaidīt. Tur laiks ir dīvains: no vienas puses, tas satilpst mirklī — un nedrīkst nokavēt, vajag apturēt skaidrās atziņas zibeni un censties pārvērst to par pastāvīgu gaismu, bet, no otras puses, tas ir arī ilgs laiks — cilvēka gatavota un cilvēka gaidīta akta un rezultāta laiks, kas prasa no šī cilvēka vīrišķību, ko es nosauktu par neiespējamā vīrišķību. Tas prasa arī atbrīvoties no nepacietīgās vēlmes uzreiz atrisināt visus savus stāvokļus, savas prasības, tostarp arī savas ciešanas. Ienaidnieks iesitis — tu iesit ienaidniekam. Un jau garām laiks, ko tu palaidi neieraudzījis, ka ienaidnieka akts vēstīja patiesību par tevi pašu. Evaņģēliskajā simbolikā tas izteikts vārdos «iemili savu ienaidnieku». Te nav prasīts: mīli ienaidnieku* — bet teikts

* Vērīgāks lasītājs pamanīs šī apgalvojuma neatbilstību Bībeles latviskajam tulkojumam (Mat. 5.44; Lūk. 6.27, 35), kaut arī izteikuma interpretācija var būt tā, ko piedāvā autors. — Tulk.

«iemīli savu ienaidnieku». Es jau brīdināju par to, kādā abstrakcijas un iegremdēšanās līmenī atrodas visi filozofiskie apgalvojumi — tostarp arī reliģiskās un mākslas patiesības. Bet mākslas gadījumā mums palīdz sajūtu slānis: tur, kur nepalīdz doma, palīdz, piemēram, filoloģiskas aliterācijas izbaude. Filozofijā nekādu tekstuālu blakusprieku nevar būt. Te jābūt vienam pret domu.

Lūk: doti mērogi un samēri mirkļiem, kad, pateicoties noslēgtajai harmonijai, mūsu noslēgtība atveras un mēs jau varam vairs nemeklēt sākumu un beigas — kaut vai tāpēc, ka uzplaiksnijušajā liesmā sākums ir absolūtas beigas un absolūtās beigas ir sākums.

Es teicu: skaidra atziņa, griezīga, bet atsvešināta, neizsakāma, kaut arī absolūti skaidra. Tā bieži mēdz būt saistīta ar īpaša veida uztverēm vai sajūtām, kuras labāk nosaukt par iespaidiem, jo tiem piemīt sevišķa īpašība mūs apburt. Tie nes kaut kādu nozīmīgumu. Mums jāatšifrē šis «kaut kas», ko tie mums vēstī.

Būdami slinki un bailīgi, mēs šo darbu atliekam. Jo šī atšifrēšana mums var atklāt tādu patiesību, ko grūti izturēt.

Tomēr tieši šie iespaidi liek mums sākt kustību, kas ir mūsu dzīves sastāvdaļa un nevis tikai prāta pasvārstīšana. Te mēs saskaramies ar noslēpumu, nevis ar prāta uzdevumu, jo mēs paši esam tajā iekļauti. Un parādības, kurās mēs paši esam iekļauti, nevar būt pozitīvi zinātniskas izpētes objekts, tās nevar dot pozitīvas atbildes, kādas iegūstam, risinot uzdevumus, kaut gan — arī noslēpums var būt skaidrs, palikdams noslēpums.

Mēs nezinām, ko paši esam projicējuši uz kaut kādiem ekrāniem. Tātad visu nepieciešams reducēt — arī sevi. Un ieraudzīt, ko pauž, piemēram, dēlītis, kuru redzu un nosaucu vārdā «slēpe» (es domāju pazīstamo D. Harmsa dzejoli). Saskatīt slēpēs dēlītšus nozīmē paskatīties uz tām ar marsieša skatienu, nozīmē atbrīvoties no iepriekš-zināšanas, ka «es redzu slēpes». Es redzu slēpes tāpēc, ka zinu, ka tās ir slēpes, bet es redzu kaut ko citu.

Te arī parādās savs laiks un telpa, kurā var realizēties mūsu kustība — ja vien mēs to uzdriksstamies. Savs laiks un telpa — tā ir kaut kāda fizika, kas darbojas. Un tā ir jāiekustina, tai jāstrādā. Tā nav tikai mūsu pasvārstošā un apsverošā domāšana. Tas nav tīri ārējs prāta uzdevums.

Balsi, par ko es runāju, nosacīti sauksim par fenomenu.

Par fenomenu mēs saucam tādu parādību, kas dota kādā materiālā formā un vienlaikus šīs materiālās formas ietvaros un bez jebkādiem pastarpinājumiem runā pati par sevi. Pati sevi rāda, — teiktu fenomenologs.

Vai var izpētīt fenomenus?

Tā kā fenomens ir priekšmetisks, tas paredz atcerēšanos. Tātad var kaut ko izdarīt ar priekšmetu (proti, izjautāt kaut ko kā fenomenu) un turklāt vēl atcerēties, ja grib atcerēties, ar tīšu uzmanības un atcerēšanās aktu.

Minēšu divas epizodes no Eiropas kultūras vēstures.

1929. (vai 28-ajā) gadā Sartrs sēž kafejnīcā ar tikko no Vācijas atbraukušo sociologu Gurviču. Un Gurvičs viņam stāsta par vācu filozofijas jaunumiem — par to, ka, lūk, parādījies virziens, kas saucas par fenomenoloģiju un palīdz risināt, piemēram, tādu uzdevumu: fenomenoloģiski aprakstīt tintnīcu — pašu, to, kāda tā ir. Izdzirdis šos vārdus, Sartrs, kā aculiecinieki stāsta, nobālējis un teicis: tas ir tas, ko man vajadzēja izdarīt! (Patmīlas bālā nespēja.)

Un līdzīga aina gadus divus trīs vēlāk norisinās Itālijā. Antonio Banfi savam skolniekam Enco Pači klāsta tos pašus vācu jaunumus, to, ka, piemēram, rozi var aprakstīt pašu par sevi, kāda tā ir.

Bet lieta tā, ka tas nav iespējams. Nekas nav fenomēns. Kaut kas var tikai kļūt par fenomēnu. Un tikai ar vienu nosacījumu: ja starp mani un rozi (vai tintnīcu) ir kaut kas noticis. Ja starp mani un priekšmetu nav notikusi tikšanās, tad nav iespējams prasīt, lai es izdzirdētu tā balsi. Kaut ko saskatīt kā fenomēnu un piemērot tam fenomenoloģisko aprakstu var tikai tad, ja manu dzīvē ejamo ceļu telpā tieši starp mani un šo priekšmetu noticis notikums, kas šajā priekšmetā (pa man zināmām trajektorijām, neatkarīgi no patvaļīgas piepūles kaut ko atcerēties) ielicis, iesaiņojis manas pagātnes jēgu, kas tai mirkli nav kļuvusi par tagadni, nav iznirusi uz analītiskās virsmas, — tad notikumu gaitā var rasties uzdevums un var tikt saklausīta balss.

Tāpat ir kāds būtības šķērsgrīzums, kurā visi notikumi ir pabeigti, jēgumi ir noteikti utt.; tas cilvēka dzīvei piešķir īsto samēru un mērogus: tādus, kādi tie ir īstenībā, nevis kādi mums tie šķiet sliktajā bezgalībā. Atgādināšu par vairākām secīgi saistītām epizodēm romānā «Zudušo laiku meklējot».

Zēns, kuru ved pastaigāties pa Elizejas laukiem, reiz nonācis pie publiskās tualetes un uzsācis sarunu ar tās kalpotāju, nokļūst dīvainā mitruma smaržas iespaidā, kas kaut ko runā uz viņu. Tā ir simboliska parādība, kas mūsu varonim teic, kas viņš ir. Bet pagaidām varonis tikai ļaujas šā, šķiet, banālā — iespaida dīvainības un burvestības varai. Bet vēlāk, pēc diviem trim gadiem, viņš to sastop no jauna (un viņš saista abus šos notikumus) tēvoča, bonvivāna istabā, mirkli pēc tam, kad pavidējusi no viņa aizejoša sieviete rozā tērpā, — tā ir Odetā, kura vēlāk kļūs par Svana iemīļoto; bet mūsu varoņa mīlestība pret Odetu ir arhe-tipiska.

Lūk, trīs saistītas skaņas, piesitieni, simboli — līdzīgi sakrītībai, lākturu sabalsij Pasternaka **Doktora Živago** varoņu dzīves krustcelēs. Tie visi runā par notikušo, ko nepieciešams izlasīt. Bet izlasīt var tikai apstājoties savā iespaidā un to neatlaidīgi atšifrējot. Mūsu autors, Prusts, veido lauku, kurā iespējamas neatvaļīgas atmiņas, kurās var uznirt simboli. Un tie uznirst. Un izrādās, ka mitrums Marselam teicis, ka viņam ir — teiksim nosacīti — mitra klēpja komplekss, ka vienīgā viņam iespējamā

mīlestības forma, kas viņam jāapzinās, lai pēc tam to pārvarētu, — tā ir forma būt nemitīgi ieslēgtam klēpī, nekad neiznākot ārpusaulē, — mātes klēpja arhetips. Lūk, kāpēc varonis nevar iemigt bez mātes skūpstā. Un savā mīlā pret Albertīni viņš vēlāk meklēs to pašu mierinošo mātes vakara skūpstā formu. Līdz ar to viņš ir nolemts nelaimīgai mīlestībai, jo nevar būt ieaijājōša klēpja visam mūžam.

Tas, ko runāju, jau ir atšifrējums, jo, to stāstot, es lietoju romāna tekstu. Bet romāna teksts — ar autora atšifrējuma palīdzību — veido to, ar kā starpniecību var pārdzīvot jūtas. Ne tās, kuras izjūti tāpēc, ka tev parādījies komplekss, bet tās, ko sajūti kā cits pārradītais, kas nokļuvis telpā un laikā, ko noteikusi atšifrēšanas kustība, kas nav atkarīga no dzīves nejaušībām un kurā tu vari nostiprināties kā liktens cilvēks, kas valda pār savu likteni. Cita liktens tev nebūs. Bet pār to, kurš tev ir, tu jau valdi.

APZIŅAS PROBLEMA UN FILOZOFIJAS AICINAJUMS*

Sajās pārdomās es mēģināšu risināt kādu visai sarežģītu uzdevumu, proti, — sasaistīt apziņas teoriju (un tālab, protams, būs jāievieš noteikti postulāti) ar savu attieksmi pret filozofiju, proti, ar to, kā es to saprotu un ko tā man nozīmē. Tāpēc es vēlos sākt ar biogrāfiska rakstura piezīmi.

Cikvien es sevi atceros, manu tieksmi uz filozofiju un pirmos soļus tajā tika noteikuši (kā es domāju tagad) nevis kaut kādi empīriski sociālas iedabas cēloņi un nevis mūsu toreizējās sabiedrības problēmas, bet drīzāk gan mana neapzinātā tieksme no jauna savienoties ar kaut ko tādu, kas šķitās esam manis paša daļa, kaut kas man radniecīgi tuvs, taču nez kāpēc pazaudēts un aizmirsts; jeb, izsakoties precīzāk — kā es par to spriežu patlaban, — ar kaut kādu vispārcilvēcisku kultūras sākotni. Tādēļ gribu piebilst, ka ceļu uz šo savienošanos aizšķērsoja (šo vārdu es uzsveru ar nolūku) arī toreizējā filozofijas valoda; mācību grāmatu un filozofiskās izglītošanas valoda, kurai pakļaujoties, es, protams, nevarēju iegūt to, ko tiku neapzināti meklējis.

Citiem vārdiem, toreiz es nemākulīgi mēģināju piejaucēties tā dēvētajam «pasaules pilsona» tēlam, par kuru rakstīja jau Kants, tā pauzdams savu attieksmi pret Eiropas kristietiskās kultūras dziļāko būtību. Patlaban mēs labi zinām, ko nozīmēja vārdi «pasaules pilsonis» jeb «kosmopolīts» 40. gadu beigās, t. i., mūsu jaunības gados...

Tātad — pasaules pilsonis. Kantam tā vienlaikus bija arī norāde uz vienu no domāšanas noteikumiem. Ja atceraties, viņš domāšanu saistīja ar trim noteikumiem. Pirmais noteikums — jādomā pašam; otrais — jādomā tā, lai uz savas domas priekšmetu vai uz savu pasākumu spētu paraudzīties vēl arī it kā cita cilvēka acīm, un tas arī nozīmē būt pasaules pilsonim. Un trešais noteikums — jādomā nepretrunīgi, proti, tā, lai, nerunātu pretī pats sev. To var pateikt vēl citādi: lai doma, būdama kustībā, pati sevi nesagrautu.

Tātad eiropeiskā domāšanas izpratne jau savos pamatos ietver cita apziņu. Sis cits jeb cita pasaule var būt gan cits cilvēks, gan cits viedoklis, gan cita perspektīva un vispār — jebkura cita sa-

* © Tulkojis Ansis Zunde, 1992.

kārta vai cits kosmoss. Visas šīs lietas veido vienu virkni un atšifrē vārdiņu «cits». Cita realitāte!

Tātad tas, ko es teicu par sevi, acīmredzot arī bija šā cita apzināšanās, kas mani mocīja un ko es gribēju atšifrēt. Toreiz es vēl nezināju, ka valoda, kurā iespējams atšifrēt apziņas liecības, ir filozofija. To es sapratu vēlāk un tagad, kā šķiet, es to zinu un varu par to dalīties pārdomās.

Apziņa visupirms ir cita apzināšanās. Ne tajā nozīmē, ka mēs apzināmies vai redzam citu priekšmetu, bet gan tajā, ka cilvēks tiek it kā atvirzīts¹ no savas ierastās ikdienas pasaules, kurā viņš mīt. Šajā brīdī cilvēks uz šo pasauli raugās it kā citām acīm, viss zaudē savu pašsaprotamību un šķiet neparasts. Tā varētu justies vāvere, kas tikko izlēkusi no viņai tik labi pazīstamā riteņa un ieraudzījusi to no malas. Tādējādi varētu izpausties apziņa kā liecība. Es uzsveru, pirmkārt, to, ka parādās apziņa, un, otrkārt, to, ka termins «apziņa» principā apzīmē kaut kādu cilvēka saikni ar citu realitāti, saikni, kas veidojas, pārkāpjot apkārtējās realitātes apkārtējību, virs tās. To var nosaukt par saasinātu apziņas izjūtu, kas vienlaikus saistīta ar kaut kādu citpasaulisku nostalgiju.

Rādīdams, ka apziņai ir šādas noteiksmes, es gribu sacīt, ka apziņa pasaulē akcentē kaut kādu punktu un šā punkta ieaustību pasaules kopsakarībās. Šis punkts tiek izdalīts un līdz ar to tas ir diferencējošs, izšķirtīgs punkts. Proti, apziņa vienlaikus ir arī izšķirtīga. Tā kā apziņa «parādās» tikai citības pieļāvuma horizontā, tad arī izdalītais punkts ir nevis nepieciešams, bet gan tikai iespējams punkts — kā viena no iespējām, kas ir realizējusies.

Tātad cilvēka likteņa un sūtības problēma sāk mūs nodarbināt, ja mūsu dvēseli ir ievainojusi šādas apziņas spoguļa lauska, — kas ir kā uzdevums piedzimt no jauna reālajā pasaulē, kaut gan cilvēks pats ir savdabīgs nereālās jeb «citā(dā)s» pasaules viesis. Vai šāda piedzimšana ir iespējama? Vai mēs, neaizmirstot, ka esam kādas nezināmas pasaules pilsoņi, spējam otrreiz piedzimt — par šīspasaules pilsoņiem? Vai mums iespējams dzīvot, ja sevi nesam to neskaidri apjausto, apziņas spoguļa lauskā nejauši uzzibsnījušo harmoniju, kas ierasto pasauli ir pārvērtusi par kaut ko nosacītu, atņēmusi tai agrāko pašsaprotamību? Turklāt — dzīvot, nenojaušot, ka minētajai harmonijai (tam es gribu pievērst īpašu uzmanību) ir pašai savs dzīvošanas režīms, kas radikāli atšķiras no mūsu parastajiem psiholoģiskajiem stāvokļiem. Šim režīmam ir raksturīga ne vien acurklīga daudzumdaudzo saišu un elementu koordinācija, bet arī kaut kāda nesaprotama spēja saglabāt šo koordināciju visu no-

¹ atvirzīšana (отстранение) — šis V. Sklovska ieviestais poētikas termins nozīmē, ka daiļdarbā kāds priekšmets, parādība vai cilvēks tiek attēlots tā, it kā tas tikko, pirmo reizi būtu ieraudzīts, un tāpēc tajā var saskatīt kaut ko jaunu. — Red. piez.

ārdošajā laika straumē. Ikdienas dzīvē taču laika straume šādus režīmus izārda, un tad mēs varam vairs tikai atcerēties tos mirkļus, kad esam atradušies vai notikuši šajos režīmos.

Es jau sacīju, ka cilvēkam atšķirībā no visām citām mums zināmajām būtnēm piemīt apziņa. Tas nozīmē, ka viņam ir iespējams pārdzīvot, izbaudīt tādas lietas vai tādas stāvokļus, kādas nav iespējams iegūt dabiskā ceļā, teiksim, kā kaut kāda fizioloģiska mehānisma produktus. Cilvēks, piemēram, nespēj «iegūt domas», vienkārši kāpinot savas psihi dabiskos spēkus; tās nebūtu viņa domas. Tāpat arī — «iegūt jūtas», pateicoties vienīgi savas psihi dabiskajam spējam. Filozofijā šādas lietas saskaņā ar tradīciju parasti tiek dēvētas par «tīrām» («tīrā apziņa», «tīrā doma», «tīrā mīlestība» utt.). Bet tās ir tīras nevis kā abstrakcijas vai kāda vispārinoša jēdziena produkti, bet gan kā lietas, kuras, būdamas cilvēkam dabiskā ceļā neiespējamas, tomēr kaut kādos īpašos stāvokļos ar viņu notiek. Kas tie par stāvokļiem? — Tie ir stāvokļi, kas cilvēkā ir sajūgti vai saauguši ar simboliem un tie ir iespējami cilvēkam, kurš nokļuvis simbolu magnētisko līniju laukā. Viens no šādiem simboliem (un tas ir viens no filozofijas pamatsimboliem) ir «nāve». Pirmajā acūmirklī šis simbols šķiet vienkāršs, jo, kā jau sacīju, mēs varam ieraudzīt citu realitāti, par kuras pilsoņiem sevi esam apzinājušies, turklāt būdami gatavi šķirties no sevis kā no kaut kā tāda, kas nav nedz nepieciešams, nedz absolūts utt. Tomēr tas tā šķiet tikai pirmajā acūmirklī, jo īstenībā šķirties no sevis ir ļoti grūti. Bet tai pašā laikā, ja, mēģinot atšifrēt vai apgūt nāves simbolu, mēs neesam gatavi šķirties no sevis, tad mēs neieraudzīsim citu. Tad kā principā iespējams priekšstatīt nāvi? Nāve, acīmredzot, nav vienkārši dzīvei uzglūnoša nejaušība, ko eksistencialisti tik neveiksmīgi atšifrējuši kā personisku nāvi. Šis visai neveiksmīgais šifrējums, manuprāt, aizsedz tieši tā jēgu, par ko mēs patlaban runājam. Tā nāve, par kuru runā simbols, nav, sacīsim, personiski mana nāve — bet «jebkura» nāve ir personiski mana nāve, jo tā allaž ir vienskaitli. Nemēdz būt «daudz nāvju» — un tāpat arī apziņa ir kaut kas tāds, kas eksistē tikai vienskaitli. Vienmēr ir tikai viena apziņa un viena nāve. Un tāpēc, sasaistot šo domu ar iepriekšējām, es acīmredzot varu apgalvot, ka mūsu virzīšanās uz neskaidri nojausto «cit(ād)o» realitāti nav nekas cits kā tuvināšanās pazīstamajai Platona «alas» metaforai. Mūsu priekšā patiešām ir «ēnas», kurām nav eksistences, bet ieskatītā cit(ād)ā pasaule jeb cit(ād)ā realitāte ir tā realitāte, kurā mēs varam nonākt vienīgi tad, ja mums ir tās liecinieka apziņa, kas līdzējusi mums atvirzīties no pasaules un atvirzīt pasauli no sevis. Kā zināms, 20. gadsimtā šāda operācija ir veikta literatūrā — bet arī literatūra, tāpat kā filozofija, ir cilvēka garīgās dzīves līdzeklis. Tāpēc literatūrā ir iespējams ne vien specifiski literārs, bet arī garīgs filozofisks akts. Piemēram, dzejnieks Daniils Harmss jautā, kas gan tās esot par būtnēm, kuras pie savām ekstremitātēm, t. i., pie kājām, sien klāt kaut kādus «ķeksīšus», lai ar tiem tad

kāptu uz ledus.² Harms šeit atskaidrina faktiski to pašu, ko eiropiskajā tradīcijā dēvē par fenomenu. Šo tradīciju dzejnieks, protams, nepazīna; vienkārši šī problemātika toreiz konģeniāli atbilda gan Krievijas, gan Eiropas kultūras stāvoklim.

Jājautā — ko tad mēs īstenībā redzam? Mēs redzam ķeksīšus un dēlīšus, bet zinām, ka tās ir slidas un slēpes. Un dažkārt šī zināšana mums, bez šaubām, traucē ieraudzīt redzamo.

* * *

Un tagad mums jāiegaumē kāda filozofijas aparāta izveidei fundamentāla atziņa. Proti, ka apziņa ir diferencētība, izšķirtība. Lūk, šai izšķirtībai ir visai liela nozīme apziņas kā liecības izpratnē. Liecinošajā apziņā iekļaujas, pirmkārt, tas, ko es apziņos, domāju vai jūtu, un, otrkārt, tas, ka es domāju, ka es jūtu. Vai arī: es jūtu, ka es jūtu. Piemēram, es jūtu, ka mīlu. Taču tas nepavisam vēl nenozīmē, ka es patiešām jau mīlu. Viena lieta ir «es jūtu, ka mīlu» un pavisam cita lieta ir «es mīlu». Tāpat arī — «es domāju» un «es domāju, ka es domāju». Tās ir principiāli atšķirīgas lietas, un nekādi pieņēmumi vai pārsprīdumi tās nespēj padarīt vienādas. Šo mūsu dvēseles pārdzīvojumu sarežģītību nav iespējams novērst, un tā ir skaidri redzama — neatkarīgi no tā, vai mēs tajā kaut cik spējam vai nespējam orientēties, tiecoties saprast sevi un citus.

Nemanot esam nonākuši pie kādas slavenas un liktenīgas filozofiskas problēmas, par kuru savulaik, kā zināms, ticis runāts ļoti daudz un ļoti bargi, proti, — pie tā dēvētās neizzināmās «lietas par sevi» problēmas. Turpretī Kantam (kā tagad varam spriest) tieši «lietas par sevi» jēdziens bija saistīts ar jau minēto un būtībā vienkāršo filozofisko dilemmu, tas izauga no šā diferencējama («es domāju, ka es domāju» un «es domāju») neizbēgamā pieļāvuma. Es jau sacīju, ka šī atšķirība nav novēršama.

Patiesi, sastopoties, piemēram, ar mīlestības fenomenu, mēs vienmēr pieļaujam, ka mīlestības ārējām izpausmēm (tam, kā tā realizējas, tiek izteikta vai atklāta tādos vai citādos rīcības aktos) dažkārt var nebūt nekā kopīga ar patiesajām jūtām. Tātad pēc parādībām nedrīkst spriest par to, kas parādās. Tāpēc garīgā gudrība — tā ir fiksēta ne vien filozofijā, bet arī reliģijā — māca,

² Te domāts D. Harmsa (1906.—1942.) dzejolis «Kas tas bija?»

Я шел зимою вдоль болота
В галошах,
В шляпе
И в очках.
Вдруг по реке пронесся кто-то
На металлических крючках

Я побегал скорее к речке,
А он бегом пустился в лес,
К ногам приделал две дощечки,

Присел,
Подпрыгнул
И исчез

И долго я стоял у речки,
И долго думал, сняв очки:
«Какие странные
Дощечки,
И непонятные
Крючки!»

ka pēc mūsu rīcības drikst spriest tikai tas, kurš redz mūsu sirdis līdz pašām dziļēm. Proti, tas, kuram — kā Dievam — nespējam noslēpt itin neko. Es šeit domāju pazīstamo metaforu par Dievu kā tiesnesi. Kādā ziņā? Lūk, tādā, ka vienīgi Viņam nepastāv atšķirība starp parādību un «lietu par sevi», ka Viņš nav parasta cilvēciska būtne, kura var sajaukt savas patiesās jūtas vai domas ar savām empīriskajām izjūtām vai iedomām. Šī cilvēciskā būtne, negribēdama šķirties no savas ierastās dzīves, savās īstajās domās vai īstajās jūtās ievīl daudzumdaudz neīstu veidojumu. Pastāv veseli slāņi, kuros viens vai otrs domu priekšmets iedzīvinās tāpēc vien, ka cilvēks negrib šķirties no sevis — no sev mīļā sevis paša. Viņš ievīl sev ērtas patiesības un ērtas jūtas, kuras paildzina viņa spēju izdzīvot vai adaptēties apkārtējā vidē, situācijā utt.

Šie principiālie pārsprīdumi tad arī noved pie ļoti sarežģītas filozofiskās analīzes tehnikas. Patiesībā no tā, par ko es tikko runāju, izaug pati filozofijas valoda. Tomēr, lai mēs (tiklab es, kā arī jūs) tam visam varētu piekrist un izprast tā būtību, ir jāspēr vēl viens solis. Tālab problēmu, ko iepriekš tiku formulējis «parādības» un «lietas par sevi» terminos, tagad pavērsīšu mazliet citādāk, uzskatāmības labad pagriezīšu pret mums citu tās pusi. Savulaik Vladimīrs Lefevrs savu uzdevumu risināšanai (viņš pētīja refleksīvās spēles) tika izdomājis ļoti labu plastisku tēlu, kuru es tagad izmantošu.³

Iedomājieties domino, taču nevis parasto, bet gan tādu, uz kura kauliņiem cipari būtu iezīmēti abās pusēs. Turklāt vienā (teiksim, mums redzamajā) pusē būtu vieni cipari, bet otrā, kas nav redzama mums, bet tai būtnei, kas ar šiem kauliņiem spēlē, — pavisam citi cipari. Šī būtne spēlē saskaņā ar aritmētikas likumiem un atbilstoši viņai redzamajiem cipariem. Pieņemsim, ka uz viena kauliņa būtu iespīests vieninieks, bet uz otra — divnieks, un spēlētājs, gribēdams iegūt trīs, abus kauliņus attiecīgi saliktu kopā. Taču mums redzamajā pusē tiktu savietoti pavisam citi cipari, turklāt pavisam citā, mums neaptveramā kārtībā un secībā. Neredzēdami kauliņu otru pusi, mēs no mūsu puses redzamajā ciparu kustībā nespējam saskatīt nekādu ar prātu aptveramu kārtību. Uz mūsu ekrāna kārtība neparādās. Salīdziniet šo problēmu ar to, vai principā ir iespējams fundamentāli atšķirt «lietu par sevi» (es šo pazīstamo terminu ņemu speciāli, kaut gan, kā tagad saprotat, tas nav obligāts, to var aizvietot ar citu) no tā, kā lieta parādās. Iegaumēsim šo atšķirību.

Ir taču skaidrs, ka cilvēks, kurš patiesi mīl, tomēr var izturēties arī tā, kā nebūt neizturas mīlētāji. Piemēram, Dante mīlēja Beatriči, bet izturējās nepavisam ne tā, kā mīlētājs. Tāpēc no tā, kā viņš izturējās, nav iespējams spriest par viņa mīlestību. Savā atkāpinātajā valodā — bet Dantes valoda ir ļoti atkāpināta — viņš sacīja: viss ārējais ir nekas. Tas nozīmē — viss noris tikai

³ Sk.: Лefевр В. А. Конфликтующие структуры. — М., 1967.

iekšpus, ārpus nekas. Lai kā es rīkotos vai nerīkotos, mana rīcība nebūs līdzīga tam, ko es izjūtu. Rīcībai un jūtām nevar būt nekā kopīga. Viņš taču īstenībā negribēja precēties ar Beatriči. Tieši tāpēc, ka viņš mīlēja viņu, šai sievietei bija jāpaliek ārpus parastajiem laulības dzīves aktiem. Arī tāpēc, ka viņš par viņu baidījās. Un vēl — atcerēsieties daudzmināto Kristus šķīstību; viņš arī nētika iepazīnis sievieti — jo ļoti augstā vērtē turēja cilvēkmīlestības jūtas kā tādas, un uzskatīja, ka šo jūtu reālajiem empīriskajiem objektiem tās varētu būt arī bīstamas. Kristus mīlestībā būtu sadegusi jebkura iemīļotā. Tas ir viens no iemesliem tam — es šeit runāju par simboliem, atšifrēju simbolus, — kāpēc mēs pievēršamies filozofijai: tāpēc, ka mēs runājam par lietām, par kurām nevienā citā valodā nevarētu runāt, nesapinoties bezgalīgās pretrunās.

Lūk, tagad es atgriezīšos pie iepriekšrunātā. Mēs tātad atkal sastopamies ar situāciju, kad mūsu priekšā ir kaut kas — sacīsim, ekrāna šīpuse —, bet nekādas šaipusē veiktas operācijas vai gājieni nevar novest mūs viņpusē. Lai kā mēs nepiepūlētu savu loģiku, savu domātspēju, viņpusē mums nenokļūt. No visa tā es secinu, ka pastāv lietas, kuru zināmība vai jēdzamība mums ir pilnīgi neaptverama. Mēs nevaram iedomāties, ka mēs tās varētu apjēgt, ja... ja vien mēs tās nebūtu jau apjēguši. Vai arī — jau pazinuši, un šis «jau» tad arī dara iespējamu mūsu apziņu.

Tātad lietas un lietas parādības, iekšējā un ārējā attiecību problēmu es esmu iekļāvis empīrijas un teorijas vai domas un teorijas attiecību problēmas aplocē. Vienmēr ir kaut kāda doma, pie kuras mēs nevaram nonākt, darbojoties vienīgi ar empīriju, doma, kuru mēs nevaram noskatīt no pieredzes, tāpat kā nevaram ieskatīties, piemēram, domino kauliņu neredzamajā pusē, — un tam visam ir sakars ar apziņu. Apziņa faktiski ir pieredzes sajūgtība ar domu, proti, ar to, ko mēs nekad nespētu apjēgt, ja vien jau nebūtu apjēguši. Šajā ziņā apziņa ir tautoloģija: apjēdzam tāpēc, ka apjēdzam. Atgādināšu vienkāršu ģeometrisku piemēru, kas, no vienas puses, parāda, ko nevar iegūt no pieredzes un, no otras, — ko nevar apjēgt, ja tas nav jau apjēgts.

Pieņemsim, ka mums ir līknes jeb pastāvīga liekuma jēdziens. Ja mums ir līkne ar pastāvīgu liekumu jeb ar pastāvīgu liekuma koeficientu, tad mēs varam pierādīt, izsecināt to no savām zināšanām, ka šī līkne šķērsos pati sevi. Taču nav iespējams izsecināt, vai šajā šķērsošanā neradīsies aplis. Ja radīsies aplis, mēs to ieraudzīsim, bet gaidot, ka līkne kaut kur sevi šķērsos, apli iegūt nav iespējams. Tāpēc arī daži filozofi (te es domāju vispirms Platonu) šajā gadījumā atsaucas uz jēdzienu «ideja», bet citi, kā, piemēram, Dekarts — uz jēdzienu «iedzimtā ideja». Kants šādas lietas dēvēja vienkārši par «tīriem vērojumiem», tādējādi uzsvērdams, ka mēs pasaulē kaut ko varam apjēgt cēlonības terminos tikai tad, kad cēloņa jēdziens mums jau ir. Tātad mums vienmēr ir darišana ar cit(ād)o, pie kura mēs nevaram ligani pāriet, darbinot savus dabīgos spēkus. Lūk, šī pārejas jeb sajūg-

šanās vieta tad arī ir apziņa, kas mums vai nu ir vai nav. Proti, apziņa ir vieta (šā vārda topoloģiskajā nozīmē). Minēšu vēl vienu piemēru.

Iedomāsimies, ka mēs esam saskārušies ar būtnēm, kuras runā kādā nepazīstamā valodā. Līdz ar Humboltu, līdz ar Kantu, līdz ar daudziem citiem filozofiem un lingvistiem es apgalvoju, ka, ja mēs nepazītu valodas jēdzienu, ja mums šā jēdziena nemaz nebūtu, tad mēs vispār nespētu saskatīt valodas mehānisma darbību; pamanījuši kaut ko dīvainu, mēs principā nekad nespētu apjēgt, kas tas ir. Savā domino situācijā, no šīspuses raugoties, mēs nekad nespētu pāriet uz otru pusi, nekad neuzzinātu, ka tā ir valoda. Gluži tāpat bez apjēgas par teātri mēs, vērodami, kā kaut kādas būtnes uz skatuves kaut ko runā un dara, nekad nesaprastu, kas tur īstenībā notiek. Starp citu, pirms gadiem desmit, izvērsdams teātra metaforu, es kaut ko līdzīgu nejauši atklāju lieliskā spāniski rakstošā argentīnieša Horhes Borhesa darbā. Kādā no saviem stāstiem viņš raksta par arābu zinātnieku, kurš nopūlas, tulkodams Aristoteļa traktātu par poētiku, no kura viņam ir jāpārtulko vārds «teātris». Bet tuvējā pagalmā tikmēr rotaļājas divi zēni, un viņu rotaļā pavīd dažādi teātra spēles rudimenti. Un zinātnieks tulko, nesaprazdams ne Aristoteļa tekstus, nedz arī to, ko dara zēni, un tulkojums iznāk ļoti dīvains. Kāpēc? Tāpēc, ka viņš jau no sākta gala nav apjēdzis — viņam vēl nav sajēgas par teātri. Tas arī viss — un neko tur nevar līdzēt.

Tātad, lai mēs varētu saprast kādu valodu — un mēs to saprotam tāpēc, ka mums valoda jau ir, — mums ir vajadzīgi kaut kādi postulāti vai aksiomas. Lūk, viena no šādām aksiomām: valoda ir kaut kas vesels. Ar to es gribu sacīt, ka, ieejot apziņas jomā, mēs saskaramies ar lietām, kuras ir jāpieņem kā radušās uzreiz uz pilnīgi, bet nevis pa daļām un secīgi. Nevienu valodu nav iespējams iegūt pa daļām. Valoda tā nerodas. Bet kā tā rodas? Kā mūsu galvās rodas kvadrāta vai apļa jēdziens? Filozofs uz to atbildēs, ka šeit ir svarīga apziņas iekšējā vissasaiste, kurā viss jau ir ietverts. Apjēgts var tikt vienīgi tas, kas jau ir. Tātad ir tā, it kā kāds būtu vienlaikus gan liecinieks, gan tiesnesis; it kā tad, kad mums dotas minētās lietas, mūsu apziņas stāvokļos būtu iejūgta kāda visuredzoša būtne. Proti, apziņa kā šo lietu jeb citpasauļu apliecinājums. Citpasauliskās lietas — sacīsim tā — ir tās, kuras mēs nespējam apjēgt, ja jau iepriekš neejdzam. Vai — ja to mums jau iepriekš nav. Turpretī, ja mums tās ir, tad ir pilnībā. Tagad pamēģināsim sasaistīt visus šos filozofijas problēmas aspektus, lai nonāktu pie jautājuma par cilvēka vietu pasaulē. Ja reiz mēs runājam par cilvēka kā apziņošanas, jūtošanas un gribošas būtnes vietu pasaulē; tā interesējas par viņa iespējam. Šo domu es ilustrēju ar kādu piemēru, ko savulaik minēja arī Einšteins.

Einšteins sacīja, ka mūsu zināšanas vai mūsu priekšstati par pasauli savā ziņā atgādina priekšstatus, kādi varētu izveidoties

vabolei, kura rāpo pa kādu virsmu, kas tai šķiet esam bezgalīga. Es šeit faktiski iesaistu dimensiju problēmu. Mūsu vaboles dimensijā virsma, pa kuru viņa rāpo, nav nedz galīga, nedz noslēgta — vaboles priekšā ir atvērta bezgalība. Šī bezgalība eksistē. Turpretī novērotājs redz gan vaboli, gan visu virsmu, kas var būt arī sfēra. Parasti es izmantoju citu, labāk izstrādātu piemēru. Arī Einšteins pie minētā piemēra nekad vairs neatgriezās, bet rūpīgāk un citos terminos, neatkarīgi no Einšteina, šo problēmu ir izstrādājis Puankarē, kurš aprakstīja īpašas divdimensiju plaknē dzīvojošas būtnes, — es tās dēvēšu par «Puankarē būtnēm». Lūk, ja pieņemsim, ka kaut kādi šīm būtnēm nezināmi cēloņi saīsina to telpas un laika sprīdi, ar kuru viņas mēri savu noiето ceļu (šāda saīsināšanās varētu tikt mērīta, kā domāja Puankarē, piemēram, ar gaismas stariem), tad viņas virzītos galīgā plaknē, bet, nekad nesasniedzamas jel kādu galu, uzskatītu, ka šī plakne ir bezgalīga.

Tātad ir šo būtņu pasaule un vēl kaut kāda cita pasaule, kurā viņas dzīvo, bet kuru viņas principā nevar redzēt, un te nu man jāuzdod galvenais jautājums: kā gan vispār varēja rasties doma, ka tā ir? Ja šīs domas jau nav. Atkārtoju — man nepietiek ar to, ka viņi sfēru uzskata par bezgalīgu; es jautāju: no kurienes gan šī doma par to, ka kaut kas universāli saīsinās (bet nevis, ka sfēra ir bezgalīga). Tas taču faktiski nozīmē to pašu, ko nozīmētu tas, ka es, ja man nebūtu iespējams pagriezt galvu nedz pa kreisi, nedz pa labi, tomēr spētu ieraudzīt figūru apjomu un dziļumu. Ir viegli sacīt, ka kāds pēc tam palūkojās no malas un ieraudzīja, kas tas ir. No kurienes šī doma?

Proti, mēs varam definēt apziņu, vienīgi nosakot to kā īpašu vietu, kurā sasaistās un sajūdzas viss tas, ko mēs nespējam sasaistīt dabiskā kārtā. Un šī sajūgtība ir ieraugāma vienīgi tad, ja notiek kaut kāda izkustēšanās.

Speršu vēl vienu soli, lai paskaidrotu šo problēmu, ieskicētu tās kontūras, jo — pati šī problēma ir praktiski neatrisināma, kaut gan mums ar to nākas itin bieži sastapties. Mēs to sastapām arī, aplūkojot valodas kā valodas iedabu, kuru es analizēju, protams, nevis lai parādītu tās izcelsmi, bet gan lai maksimāli precīzi aprakstītu šo fenomenu un līdz ar to gūtu iespēju izprast atsevišķas valodiskas parādības. Ar vārdu sakot, es gribu tikai izvirzīt problēmu, ierosināt tajā kaut kādu inteligiblu starojumu, jo man šķiet, ka tieši tādējādi iespējams noskaidrot, uz ko filozofs ir aicināts un kāds ir viņa sabiedriskais statuss. Proti, ko no viņa var sagaidīt un ko prasīt. So tēmu iesākšu ar vienkāršu frāzi.

Būtībā, no tā, ko es teicu — no apziņas pozīcijas cit(ād)ās pasaules kontekstā, kurā filozofs sāk justies piederīgs kādai citai, viņam nepazīstamai dzimtenei un sāk sevi apzināties par tās pilsoni, — no tā izriet, ka sabiedrība pret viņu diezin vai būs noskaņota labvēlīgi. Citiem vārdiem, problēma «sabiedrība un filo-

zofs» nepavisam nav tik vienkārša un no sabiedrības tā visupirms prasa savveidīgas filozofa «nevainības prezumpcijas» atzīšanu.

Atgādināšu, ka, runādams par apziņu kā diferenciāli jeb izšķirtni es, protams, domāju apziņu kā iesakņojušos apziņu, bet nevis kā kaut kādu subjektivitāti. Apziņa ir, varētu teikt, zināma kosmoloģiska konstante, kam ir ontoloģisks statuss. Viena lieta ir «es domāju». Un cita — «es domāju, ka domāju». Bet kādos terminos šīs lietas iespējams atšķirt? Atkārtoju, ka šī atšķirība ir fundamentāla un to ir ieviesis jau Dekarts. Dekarts teiktu, ka «es domāju» ir neverbāls aktivitātes stāvoklis šeit-un-patlaban mirklī, būtības stāvoklis savas notikšanās iekšienē. Proti, kad kaut kas notiek, tas eksistē tikai tad un tikmēr, kad un kamēr notiek. Piemēram, tāds objekts kā simfonija eksistē tikai tikmēr, kamēr tā tiek atskaņota. Es varētu minēt vēl arī citus piemērus no visdažādākajām mūsu apzinātās dzīves jomām; es atsaucos nevis vienkārši uz apziņas dzīvi, bet gan tieši uz mūsu apzināto dzīvi, arī uz jūtām — jo patlaban, kad es jūtu, nosmailinos, kad es koncentrējos — vienīgi tad, šāda inducējošā lauka iekšienē, rodas tas, ko filozofijā sauc par esamību. Vai par eksistenci. Doma ir visu manas tūlītējās pašatražošanās nosacījumu koncentrēts stāvoklis.

Tātad mūsos ir kaut kas tāds, par ko mēs sakām: «domāju». Nosauksim to par darbību vai par domdarbību. Piemēram, intuitīvistī izšķīra matemātiku kā darbību un matemātiku kā valodu. Proti, matemātiskās domāšanas aktā («domāju») viņi redzēja vienu, bet aktā «domāju, ka domāju» — kaut ko citu — padomātā vārdiski semiotisko noformēšanu, kas nesakrīt ar to, kas tiek noformēts. Brauers sacīja, ka zīmes paralēli pavada mūsu darbību. Tātad «es domāju, ka es domāju» vienmēr tiek noformēts zīmēs. Savā domāšanā mēs vienmēr operējam paši ar savu domāšanu. Un domāšana vienmēr principiāli atšķiras no tā, ar ko mēs operējam. Var sacīt arī tā: ir esamība un ir esamības veids, un tās ir principā dažādas lietas.

Ja šāda atšķirība pastāv, tad rodas nākamais jautājums, kas tagad ir saistīts ar minētās atšķirības otro pusi, t. i., ar «domāju, ka domāju» vai «jūtu, ka jūtu». Kad es ar domas cēloņa palīdzību (jā mēs vienmēr domājam cēlonības terminos, un tas ir neizbēgami) izceļu pašu šo cēloni vai to, ko parasti dēvējam par atspoguļošanu, tad atspoguļošanās fakts nav nekas cits kā jau notikušas operācijas dublēšana. Šeit parādās savdabīgs spoguliskums. Es it kā redzu sevi spogulī. Un šis dublējošais spoguļa moments, sauksim to tā, ir jebkurā domā iemītošais ideoloģiskais moments. Jeb moments, kurš noteiktās situācijās un noteiktu nosacījumu klātbūtnē pārvēršas ideoloģijā. Tātad, ir doma un ir domas ideoloģija. Terminu «ideoloģija» es lietoju šajā manis strikti noteiktajā nozīmē, bet tas, kā un ciktāl šis termins saskan ar sabiedriskās ideoloģijas jēdzienu, — tas, saprotams, ir jau gluži cits jautājums, ko šeit neskaršu. Daļēji, bez šaubām, abi

šie termini sakrīt, jo sabiedriskās ideoloģijas izaug tieši no domas dubultošanās un atkārtotās elementa. Minēšu šādas dubultošanās piemēru no fizikas.

Reiz, klausīdamies kādu Anglijas radio zinātnisku raidījumu jeb, precīzāk, kādas kvantu mehānikas vēsturei veltītas grāmatas⁴ apskatu, es izdzirdu šādu satriecošu faktu. Izrādās, ka Fermī eksperimentu analīze pēc viņa pierakstiem ir atklājusi to, ka šajos eksperimentos ir tikusi novērota atoma sabrukšana. Proti, pašos šajos pierakstos rodams pietiekams daudzums faktu, kas liecina par to, ka notiek tieši atoma sabrukšana. Bet radio komentētājs, stāstīdams par šo epizodi, iebilda savādu frāzi, kuru pats gan neatšifrēja, bet kas ir viegli atšifrējama, ja atceramies, ko tikko runāju es. Viņš sacīja tā: ...bet neviens šo atoma sabrukšanu neieraudzīja, jo nebija cēloņa to ieraudzīt.

Respektīvi, nebija cēloņa, lai redzētajā ieraudzītu atoma sabrukšanu. Turpretī tad, kad šāds cēlonis ir, mēs ieraugām, ka ir notikusi atoma sabrukšana. Sasaistiet to ar neiespējamību apjēgt, ja neesam jau apjēguši, ar to, ko es nosaucu par dublēšanu utt. Ja tā ir notikusi, ja visi dati ir attiecīgi sakārtojušies, tad — tieši tā, ir cēlonis uzkatam, ka šeit notiek atoma sabrukšana. Citādi šāda cēloņa nav. Bet, ja cēlonis ir, — tad ko mēs zinām par domu? Mēs apgalvojam, ka doma par to, ka šeit notiek atoma sabrukšana, ir pasaulē notiekošās atoma sabrukšanas atspoguļojums. Proti, mēs iegūstam, kā būtu teicis Huserls, priekšmetisku jeb objektivistisku pasaules ainu. Jeb, kā saku es, — ideoloģisku pasaules ainu. Tas ir uzslāņojums, kas jāreducē, ja gribam ieraudzīt to, kas ir noticis īstenībā. Teiksim, minētajā fizikālajā eksperimentā dati, kas liecināja par atoma sabrukšanu, bija jau acīmredzami izvērsti un iekļauti noteiktā mentalitātē, noteiktā veselumā. Tie bija skaidrojamā saistībā ar citām parādībām, un tomēr tie visi kopā netika ieraudzīti kā atoma sabrukšana. Lai tas notiktu, tiem visupirms bija jāklūst par apzinātas dzīves notikumu — lai pasaulē varētu izveidoties cēloņsakarība, kas novērojamā parādībā liktu saskatīt atoma sabrukšanu.

Tātad mums ir spoguļi un visu pasauli mēs redzam spoguļu atspulgos. Arī paši sevi. Visgrūtāk mums pieejams tas, kas notiek mūsos pašos. Piemēram, tas, ko es patiešām jūtu, domāju. Nevis tas, ka «es domāju, ka domāju», bet gan tas, ar ko es domāju. To es nekad faktiski nezinu. Sacīsim, es varu mīlēt glezniecību un domāt, ka to mīlu, un pastāvīgi apmeklēt izstādes, bet patiesībā darīt to vienkārši tāpēc, ka nemīlu sēdēt mājās. Tad kādās gan situācijās atklājas tas, ko mēs īstenībā mīlam vai nemīlam, vai tas, ko mēs īstenībā domājam vai nedomājam? Atcerieties simbolu «nāve» kā zināmu ekstremālu situāciju, kurā mums ir izredzes kaut ko uzzināt par to, ko mēs patiešām domājam, ko

⁴ Runa ir par grāmatu: *The Ghost in the atom. A discussion of the mysteries of quantum physics.* — Ed. by P. C. W. Davies and J. R. Brown, Cambridge, 1986. Sk.: Кобзарев И. Ю. Мистерия квантовой механики. — «Природа» 1988, № 1 — Red. piez.

istenībā jūtam, un atcerieties vēl arī citu manis lietotu vārdu, — izkustēšanās. Tātad, ja mēs līdz šim apziņu uzskatījām par sfēru, kas sevi apvieno un sasaista visas dažādās perspektīvas un dažādos punktus, tad šai sfērai kaut kādā veidā ir jāizkustas, lai varētu izjukt, izzust spoguļatspulgi. Citiem vārdiem, tas, ko es dēvēju par izkustēšanos, ir nobīde jeb disimetrija — apziņas sfēras nobīdes disimetrija, kas izjauc spoguļatspulgus un nostāda mūs aci pret aci. Ar aci pret tādu Aci, kura liecina, un tad mēs kaut ko saredzam. Saredzam arī sevi — vairs ne atspulgos, ne netiešās zīmēs un mājienos, kuri būtu jāatšifrē un jāiztulko, bet gan nepastarpināti. Tātad šajā ziņā doma atveido domu, un tādējādi notiek domāšana. Proti, noteikta veida filozofiska domāšana — sintaktisks pieraksts, kam ir noteikti izkustēšanās likumi. Izkustēšanās pieraksts. Jeb apziņā notikušas nenovērojamas kustības pieraksts, kas nav līdzīgs nevienai no spoguļatspulgus dzīvojošajām formām. Tas ir kaut kas radikāli atšķirīgs. Ja kaut kas ir atveidojies, tad tas nozīmē, ka doma izkustoties ir savietojusies ar domu. Filozofija, es atkārtāju, ir šādu notikumu pieraksts. Tā pieraksta tādas savietošanās, tādas privileģētus gadījumus, kuros mana doma izkustēdamās sastop domu; aci pret Aci.

Es pieminēju vārdu «sintakse», bet pirms tam tiku sacījis, ka nav iespējams kaut ko nosaukt par cēloni, ja jau iepriekš nav bijis cēloņa jēdziena. Tāpat arī mēs neko pasaulē nevarētu nosaukt par taisni, ja mums jau iepriekš nebūtu bijis taisnes jēdziena. Taisnes jēdziens neveidojas pēc analogijas ar redzamajām taisnēm, plaknēm utt.

Lūk, ja tas ir tā, ja šis «kad ir» ir fundamentāls — teiksim, es redzu taisni vai apli, ja man jau ir attiecīgais jēdziens (kā Kanta «tīrais vērojums»), — tad, bez šaubām, ir vajadzīgi arī noteikti sintakses likumi, saskaņā ar kuriem (ja jau tā ir noticis, un ir parādījusies šī valoda) mēs nevaram runāt sev pretī. Tā parādās sintakse jeb filozofiska valoda ar savām noteiktām struktūrām, kuras mums diktē savus likumus. Tostarp arī nepretrunības likumu. Ir kaut kas tāds, kas nedrīkst runāt sev pretī. Mana iepriekšējā doma bija tāda, ka šim «kaut kam» ir jārodas īpašā vissajūgtības stāvoklī, bet tagad es uzsveru nepretrunības momentu. Empīriskās parādības kā parādības loģiski taču nevar nedz runāt, nedz nerunāt sev pretī — bet, lai atklātos to nepretrunība, starp tām ir jāiedibina noteikta saikne. Isi sakot, šāda sintakse tad arī veido filozofiskās valodas likumus un jebkādi turpmākie filozofiskie apgalvojumi ir jāsaskaņo ar šās valodas jeb filozofiskās domas un vārda likumiem. Proti, jāsašķir ar sintakses likumiem. Šī sintakse, saprotams, ir dzīva. Tā darbojas vienīgi dzīvā neverbālā stāvoklī. Stāvoklis, kurš sa-stāv notikšanas jeb realizēšanās iekšienē un sa-stāv tīkmēr, kamēr ir koncentrācija, ir uzmanība, kamēr kaut kas sevi izprot un kamēr tas «ir» (un nekādas refleksijas rezultātā neatklājas kā mentāls saturs), kamēr mēs kaut ko domājam, mēs nevaram to nedomāt. Un jāteic, ka tieši šādu domas un esamības pasauli savos pir-

majā acumirkli šķietami visai dīvainajos filozofiskajos apgalvojumos tiecās ietvert arī Dekarts.

Tā tad izkustēšanās tiek pierakstīta. Apziņā notiekošā kustība (jeb apziņas kustība) tiek pierakstīta atbilstoši sintaksei. Šāds pieraksts ir filozofija. Taču, tā kā izkustēšanās nav novērojama, tā var tikt pierakstīta vienīgi tad, ja filozofam pašam piemīt šī kustība, nevis tikai tās zīme. Kants sacīja, ka pats grūtākais ir virzīties apziņā, — līdz ar to atšķirdams šo virzību, piemēram, no rituāla izpildes. Viņš rakstīja, ka cilvēki gan spēj izpildīt rituālu, taču bieži aizmirst pašu galveno — virzīties apziņā.

Tā tad es visu laiku runāju par kaut ko mums neticami grūtu, bet reizē arī ļoti tuvu. Jo — kas gan man varētu būt vēl tuvāks par to, ko es patiešām jūtu, patiešām domāju vai līdz ar ko izkustot? Vai arī — par ko runāju. Un tā es piedāvāju šādu formulu: vistuvāk mums ir tas, par ko patiešām ir runa, — un tas mums ir arī visgrūtākais un vissvarīgākais. Es to nosauktu par pārjutekliskā intervālu. Pieredzes materiālā, empīriskajā apziņā vai tās mijattiecībās ar esamību mums šāda intervāla nav. Kad starp esamību un domāšanu mēs liekam tāpatības zīmi, tad esam jau iepriekš pieņēmuši, ka starp tām nav nekāda intervāla. Jau Parmenīds domāja, ka pasacīt «esamība» nozīmē to pašu, ko pasacīt «doma», un pateikt kādu domu nozīmē izteikt esamību. Turpretī manā skatījumā apziņa ir īpašs pārjuteklisks intervāls. Vai varbūt — īpašs ritms, kas ir mūsu kā cilvēcisku būtņu apzinātās dzīves realizēšanās nosacījums. Un filozofija ir šā ritma pieraksts, proti, filozofija ir iekodēta īpašā aktā, kas par filozofiju nosaucams tikai pēcāk. Tikai tad, kad jau ir filozofiska valoda, mēs šo aktu varam nosaukt par filozofiju, un mēs to varam eksplīcēt tikai tad, kad mums jau ir filozofijas aparāts. Šajā ziņā filozofijas kā citu mūsu apzinātās dzīves norišu īstenošanos no teicoša elementa mērķis ir ietverts filozofijā pašā. Jeb, citiem vārdiem, filozofija ir domas doma. Akts, kuru es nosaucu par intervālu, ir it kā iebūvēts jeb inkorporēts cilvēka apzināto garīgo mērķu īstenošanas un dzīvošanas režīmā. Šis akts ir norīmas pauze — jo, kā jau es teicu, apziņas kustība ir nenovērojama, tā neko nerada, nekādus novērojamus produktus. Un tad arī ir filozofijas priekšmets. Jeb, sacīsim, tā ir reālā filozofija, kas mums piemīt, ja mēs dzīvojam kā ar apziņu apveltītas būtnes, ja piepildām savu cilvēcību. Filozofisks akts kā pauze starp citiem aktiem, kas paši ir savas iespējamības un secības nosacījums. Nosauksim to par reālo filozofiju. Un līdztekus tai pastāv jēdzienu un sistēmu filozofija, kurā šis akts jeb mūsu garīgās dzīves elements var tikt eksplīcēts. Taču veikla tā ir vienīgi tāpēc, ka jau kāds pirms mums ir veicis domas varoņdarbu, meditācijas vai kādu citu sarežģītas psihotehniskas pieredzes varoņdarbu, kurš vēlāk ir iekausējies visā kultūras vēstures masīvā.

Tagad izdarīsim secinājumus par mūsu pašapziņu — pielaižojot šo piepacelto filozofisko terminu mūsu pašu kā filozofu pašsajūtai.

Protams, ir skaidrs, ka, ja filozofija ir tāda, kādu mēs to no-teicām, ja tā, būdama neverbāla, tomēr kādā no mums ir ierunā-jusies vai skārusi kāda dvēseli pat vēl pirms savas ierunāšanās, tad šāds cilvēks vairs nevar izvēlēties: būt viņam filozofam vai nebūt. Jo viņš jau ir nolemts filozofijai. Tas — pirmkārt. Un otrkārt, ja šāds cilvēks filozofē, tad viņš nevienam neuzbrūk, ne-grauj nekādus pamatus, nedomā nedz kādam «par spīti», nedz kādam «par patikšanu». Viņš vienkārši ir tas, kurš ir spiests saskaņā ar sintaksi un profesionāli paust apziņu, spiests, es at-kārtoju, liecināt bez jebkāda grauļoša vai ļauna nolūka. Sapro-tams, nav izslēgts, ka kāds var iedomāties sevi esam filozofu un viņam var būt līdzīgi mērķi. Vienā personā var savienoties abi šie momenti, tomēr es patlaban runāju par tādu filozofu, kurš īsteno savu misiju un savu aicinājumu. Filozofs ir staigājoša un sadzirdama apziņa. Un no apziņas nav iespējams atteikties. Filo-zofs principā ir sabiedriska būtne. Es par apziņu jau runāju — apziņa ir kaut kas tāds, kas var izpausties tikai vienlaikus dau-dzos punktos. Filozofiska liecība, kaut gan tā apelē pie visaug-stākā tiesneša, vienmēr ir sabiedriska liecība. Filozofs nevar ne-justies kā savdabīgs sabiedrības stāvokļu un tendenču krust-punkts — topos, kurā satiekas visdažādāko spēku lauki. No mīk-lainā iespaidu samezģlojuma viņam kā filozofam, ievērojot domas un vārda likumus, ir jāatšķetina patiesība — patiesība pašam par savu stāvokli, kas par kaut ko liecina. Filozofam ir darišana visupirms pašam ar savu individuālo apziņu un, orientējoties uz šo apziņu, viņam ir jāpauž patiesība par savu stāvokli. Tas ir ļoti sarežģīti, jo šādu patiesību var iegūt, atklāt un pavēstīt citiem vienīgi tad, ja tiek ievēroti pašas domas likumi, ko ne-iespaido nekādi ārēji faktori. Nedz aizspriedumi, nedz personiski kompleksi, nedz apstākļu diktēta vēlēšanās kādam izpatikt, kādu atspēkot utt. Pārpārēm ir diezgan jau ar to, kas mums ir, un lai dievs dod uzzināt patiesību katram par saviem stāvokļiem un par to, ko šie stāvokļi pauž. Bet tas, es atkārtoju, ir grūti; jūs jau redzējāt, pa kādiem aplinkus ceļiem mēs tuvojamies apziņas jē-dzieniem, mēģinot parādīt tās divējādo — vienlaikus gan empī-risko, gan arī ontoloģisko — raksturu.

Es sacīju, ka apziņa ir īpašas izkustēšanās pieraksts, un no-slēgumā es vēlētos vēl papildināt šo raksturojumu, atzīmējot, ka šī kustība mūs vienlaikus arī izstalto. Kaut gan cilvēkam diem-žēl nav varas pār laiku, kas, būdams neatkarīgs lielums, neat-karīgs arguments, spēj nošķiebt jebkādu sakārtu, tomēr tā ap-ziņa, par kuru tiku runājis un kura eksistē īpašā režīmā, ļauj šo nenovēršamo nošķiebšanos jeb nolieci izlabot. Laika straurmē mēs visi noliecamiem — mūs liec, piemēram, mūsu kaislības utt., un tas notiek par spīti mūsu apziņai. Tomēr, es uzsveru, līdztekus notiek arī nolieces izlabošana jeb atliekšanās atpakaļ. Vēl vairāk, tai ir jānotiek nemitīgi un it visur un vienmēr jāatjaunojas, lai pastāvētu tā pasaule, kurā mēs varētu dzīvot kā ar apziņu, jūtām un vēlmēm apveltītas būtnes. Un ja apziņa ir nolieces iztaiso-

šana, tad pasaulē vēl kaut kam ir jādzimst reizē ar mani kā šajā pasaulē iespējamu būtni. Tas nozīmē, ka nolieces izlabošana ir saistīta ar kādu īpašu manai dvēselei piemītošu taisni, pa kuru es kā filozofs nevaru neiet. Un neviens nav tiesīgs mani piespiest no šīs taisnes noiet. Turklāt, ja filozofs jau ir iegājis izšķirošajā taisnē, tad arī tas nemaz vairs nav iespējams; viņš vairs nav apturams, jo galā ir kaut kas tāds, ko var uzzināt vienīgi nonākot galā. Iepriekš to zināt vai to iztēloties nav iespējams; atkārtāju — to var uzzināt vienīgi aizejot tur, kur to iespējams zināt, noejot visu ceļu līdz galam.

Tā tad filozofam ir darīšana ar kaut ko tādu, ko principā nav iespējams zināt iepriekš, nav iespējams iedomāties, iztēloties kā iespējamību vai ieviest ar definīciju. Šis «kaut kas» var notikt vienīgi, noejot ceļu, un vienīgi tur, galā, būs redzams cēlonis, kas tiks apgalvot, ka vērojumā, piemēram, ir norisinājusies atoma sabrukšana. Vai arī — ka, domai savietojoties ar sevi, esam tiešām kaut ko sapratuši.

FILOZOFIJA IR IZTEIKUSIES APZIŅA*

Es nerunāšu par filozofijas speciālajām problēmām. Gribu atrast vienīgi kādu filozofijā esošu kodolu, kas būtu aprakstāms visiem saprotamā valodā, lai tādējādi varētu tikt iegūta skaidrība — skaidrība, kas iemājo cilvēka dvēselē, kad viņš lasa vai klausās filozofiskas pārdomas. Cilvēks ir kaut ko pārdzīvojis, pārcietis, bet līdz šim vienkārši nav zinājis vārdus, kādos tas viss var tikt nosaukts, vēl vairāk — nav zinājis, ka ar šiem vārdiem iespējams vēl kāpināt savas pieredzes pārdzīvojumu un izpratni. Vienmēr un visur filozofija ir bijusi valoda, kurā tiek atšifrētas apziņas liecības.

Tas attiecas arī uz padomju filozofiju. Visu, kas tajā ir tiešām filozofisks, radījis kāds garīgs elements, kas parādījās piecdesmito gadu beigās. Tas arī noteica to, ka pie mums parādījās filozofi. Nāca cilvēki, kuri sāka runāt profesionālā, pasaulei saprotamā valodā, pārvaldīja šo valodu savas dzīves kontekstā un viesā intelektuālas civilizētības garu arī sabiedrības dzīvē. Tiesa gan, vēlāk mūsu filozofijā šis garīgais elements izsika un apdzisa. Sociālie un politiskie apstākļi filozofus iebīdīja specializēto pētījumu aplokos. Ikviens paslēpās kādā īpašā kultūras nišā — vai nu filozofijas vēsturē, vai loģikā, vai estētikā, vai ētikā... Un raugi, — nav vairs neviena, ko varētu saukt par filozofu, par filozofu tieši pēc temperamenta.

Es gribu uzsvērt, ka kādā savas būtnes slēptākajā stūrītī ikviens cilvēks ir filozofs. Taču profesionāls filozofs pauž un eksplīcē īpaša veida stāvokļus, kurus iespējams pārstāstīt vienīgi filozofijas valodā. Bez tās šie stāvokļi līdzinās Mandelštama bezdelīgai, kura, neatradusi vārda, atgriezās ēnu templī.

Es filozofiju gribētu raksturot kā izteikušos apziņu, kā parādījušos apziņu. Proti, pastāv apziņas fenomēns — te nav runa par jebkādu apziņu vispār, bet gan par kaut ko tādu, ko es nosauktu par saasinātu apziņas izjūtu, kas cilvēkam ir liktenīga, jo no šās apziņas cilvēks kā dzīva būtne nespēj atteikties. Piemēram, ja acs redz, tad taču tā tieksies redzēt vienmēr. Un, ja jūs kaut reizi esat baudījuši brīvību, ja esat to iepazinūši, tad jūs to vairs nespēsiet aizmirst: brīvība tad esat jūs paši. Citiem vārdiem, filozofijai nav nekādu citu mērķu kā tikai skaļi pasacīt to, no kā nav iespējams atsacīties. Tā vienkārši ir prasme atzīt acīmredzamību — pašam savas apziņas liecību. Tātad filozofs

* © Tulkojis Ansis Zunde, 1992.

negrib nedz kādam sariēbt, nedz iztapt, nedz arī kādu atspēkot, un tāpēc arī par filozofijas uzdevumu mēdz teikt: «Nevis raudāt, nevis smieties, bet saprast.» Es sacītu, ka mūsu domu un rīcību ķēdītē filozofija ir pauze, kas, būdama visu šo aktu nosacījums, tomēr pati nav neviens no tiem atsevišķi. Aktu iekšējā sasaiste dzīvo un pastāv tajā, ko es nosaucu par paūzi. Senie domātāji to sauca par «nedarijumu». Nevis tiešās komunikācijas vai izteikumu elementos, bet gan šajā paūzē notiek saskarsme ar citu radniecīgajām domām un stāvokļiem, notiek to savstarpējā atpazīšana un saskaņošanās, un, galvenais — tur notiek dzīve, kas ir neatkarīga no cilvēku individuālajām subjektivitātēm un kura ir brīnums. Izbrīns par šo brīnumu (sevi un citos) ir filozofijas (un... mīlestības) sākums.

Filozofiju var raksturot arī tā: filozofija ir tāda nodarbe, tāda domāšana par priekšmetiem — par jebkuriem priekšmetiem (tie var būt dabaszinātnes priekšmeti, tikumības, estētikas, sociālās problēmas u. tml.), — kad tie tiek aplūkoti no pasaules vēstures galamērķa viedokļa. Tūdaļ es atšifrēšu, ko tas nozīmē. Pasaules galīgā jēga vai vēstures galīgā jēga ir cilvēka sūtības daļa. Bet cilvēka sūtība ir — notikt kā Cilvēkam. Kļūt par Cilvēku.

Tagad es izsacišos citādāk. Cilvēks ir aicināts notikt pēc Dieva ģimja un līdzības. Pēc Dieva ģimja un līdzības — tas ir simbols, saskaņā ar kuru cilvēks notiekas kā Cilvēks. Tūdaļ paskaidrošu, ko šis simbols nozīmē, jo šajā frāzē, raksturodams cilvēka sūtību, esmu ienesis metafizisku niansi, proti, kādu pieredzei pāri ejošu priekšstatu, šajā gadījumā — priekšstatu par Dievu. Tomēr īstenībā es runāju par kaut ko pavisam vienkāršu. Un proti: cilvēku nav radījusi daba un evolūcija. Cilvēks joprojām rodas. Nemitīgi, atkal un atkal no jauna viņš rodas. Rodas vēsturē, piedalīdamies pats ar saviem individuālajiem pūliņiem. Un lūk, šī viņa nemitīgā «radāmība» viņam ir uzdots spoguliski sevi pašatrādošajā «Dieva ģimja un līdzības» simbolā. Proti, Cilvēks ir tāda būtne, kuras rašanās nemitīgi atjaunojas. Atjaunojas ar ikvienu indivīdu un ikvienā indivīdā.

Filozofiju var definēt arī it kā tautoloģiski, ņemot par piemēru fiziku. Fizika ir tas, ar ko nodarbojas fiziķi. Un filozofija — tas, par ko iespējams runāt filozofijas valodā un ar ko nodarbojas filozofi.

Man šķiet, ka būtiska šāda saikne. Faktiski es saku, ka filozofijas (runa ir par jēdzienu un mācību filozofiju) mērķis ir filozofija pati (te es domāju «reālo filozofiju» kā konstruktīvu elementu tādā režīmā, kurā var īstenoties mūsu apziņas dzīve). Tāpat es varētu sacīt, ka dzejas mērķis ir dzeja pati. Dzeja izvēlas līdzekļus, ar kuriem iespējams atsegt un eksplīcēt poētiskumu. Poēzija pastāv neatkarīgi no valodas. Tā pastāv arī reālā filozofija, un cilvēki, paši to nemaz nezinādami, nodarbojas ar filozofiju — neatkarīgi no tā, vai tas viņiem izdodas vai neizdodas,

neatkarīgi no tā, vai viņu valoda ir filozofijas limenī, vai nav. Taču ja šis limenis ir un kaut kas tiek domāts pēc tā likumiem, tad «reālā filozofija» un «mācību filozofija» tiek it kā savienotas vienā cilvēkā. Filozofā. Lielam filozofam viņa satiecība ar dzīves sākotnējo nojēgumu pastāv vienmēr. Pat teksta virsējā limenī. (Universitātes vai akadēmiskajā filozofijā, kas visupirms nodarbojas ar tradīcijas un tradīcijas valodas tālāknodošanu — tur šī satiecība var pazust ēnā un dzīves sākotnējais nojēgums var izgaist). Lielu filozofu valoda ir saprotama, un vienkāršais cilvēks, ne filozofs, abstraktajos jēdzienos, kurus filozofs būvējis pēc valodas nepieciešamības, spēj atpazīt dzīves sākotnējo nojēgumu. Tādējādi filozofa valodā viņš spēj pazīt sevi pašu, savus stāvokļus, savas problēmas un savus pārbaudījumus.

Savulaik Borhess par dzeju sacīja, ka tā savā būtībā esot noslēpumaina, jo neviens nekad visā pilnībā nezina, ko īsti ir izdevies uzrakstīt. Proti, dzejā ir kaut kas tāds, kas principā līdz galam nav zināms arī pašam autoram. No šejienes jau arī rodas viena un tā paša variēšanās fenomēns. Variācijas ir simboliskuma izpausmes forma. Simbols (ne zīme!) vienmēr ir tas, ko mēs neizprotam līdz galam, bet arī tas, kas esam mēs paši kā izprotāšas, kā eksistējošas būtnes. Gan mūsu filozofiskie darbi, gan arī to lasīšana ir šā līdz galam neizprotamā simbola, tā bezgalīgās ilgmes un iedzīmtās pašsaskaņošanās pastāvēšanas forma. Šo darbu būtme ir mēģinājums tos interpretēt un apjēgt, variabli aizvietojošot tekstu ar mūsu pašu stāvokļiem, kuri tādejādi ir attiecīgā darba dzīvošanas formas. Piemēram, var sacīt tā: tas, ka es domāju par Hamletu, ir Hamleta pastāvēšanas veids.

Problēmas kļūst filozofiskas, ja tās tiek aplūkotas vienas īpašas problēmas — galējās jēgas problēmas gaismā. Kālab vispār kaut kas ir? Kālab pastāv pasaule? Kālab ir «es» un mani pārdzīvojumi? Šādi jautājumi rodas tieši tāpēc, ka pasaulē dzīvo būtne, kura nevis ir radīta, bet gan tiek radīta. Nemitīgi, atkal un atkal no jauna. Turklāt arī pati pasaule nav pabeigta, nav gatava.

Filozofs strādā, iznesdams šādas situācijas «aiz robežas». Proti, viņš veido jēdzienus, ar kuru palīdzību šīs situācijas un to saites var priekšstatīt galēji iespējamā veidā un pēc tam domāt uz šās iespējamības robežas, domāt, tā teikt, «idejā». Sacīsim, ja viņš grib apdomāt valsts problēmu, tad viņam valsti vajag priekšstatīt kā valsts idejas robežgadījuma īstenojumu. Sarežģījumi šeit slēpjas tajā apstākļī, ka filozofs līdz ar to tomēr neapgalvo, ka šie robežgadījumu apraksti būtu kaut kādu pasaulē esošu reālu priekšmetu attēlojumi. Filozofs zina, ka robežgadījumu aprakstīšana viņam ir tikai domāšanas līdzeklis. Tāpēc, piemēram, Platons, kad viņam tika jautāts, ko viņš saprot ar ideālu valsti — vai to valsti, kāda ir viņa dzimtenē? — atbildēja: nē, es domāju nevis šo valsti, nevis tās iekārtu, bet gan to valsti, kura eksistē tad, kad saspringtas apziņas iekšienē mēs par to runājam.

Filozofijā ir kāds dīvains būtmes raksturojums: būtme ir tas, kā nekad nav bijis un nebūs, bet kas ir patlaban. Lai cik dīvaini, pretēji valodas loģikai un mūsu uzskates priekšstatiem tas arī būtu.

Cilvēciskās lietas — kā, piemēram, sociālie iedibinājumi — nav kaut kas tāds, kas, reizi par visām reizēm radies, varētu pēc tam eksistēt un ilgt tā, kā var eksistēt un ilgt akmeņi. Tām nemitīgi jāatdzimst. Piemēram, Paskāls ir bildis kādu lielisku frāzi: «Mīlestībai gadus neskaita, tā vienmēr ir dzimstoša». Ja mīlestība ir, tad tā ir tagad, un tajā nav laika ritas, tā vienmēr ir absolūti jauna. Šī tēze ir ļoti atkāpināta, meditātīva patiesība. Tāds ir arī šis filozofijas apgalvojums: būtme ir tas, kā nav bijis un nebūs, bet kas ir patlaban jeb vienmēr, jo tas ir viens un tas pats. Laika apstākļi un vārdi, kas to izsaka, šeit maldina, jo tie pieder ikdienas valodai. Taču citu vārdu mums nav. Lai arī kādus vārdus mēs neizgudrotu, tie vienalga būs rasti ikdienas valodā. Un tiem kā šleife velkas nopakaļ cilvēka mānija it visu iedomāties uzskatāmi un priekšmetiski.

Filozofijas akts sākas ar to, ka mēs sevī nobloķējam šo māniju domāt ainiņās. Kad mēs no savas apziņas izvācam šīs bildītes un atsaukšanos uz priekšmetiem, tad mēs sākam domāt. Tas nozīmē, ka mūsu domāšana vienmēr norisinās uz robežas jeb ežas. Paskaidroju: tas, ko filozofi dēvē par jēgu — par vēstures vai par pasaules jēgu, — nekad nerealizējas nedz telpā, nedz laikā. Un nekad neīstenojas kādā notikumā vai stāvoklī, piemēram, valsts konstitūcijā, kuru varētu uzskatīt par valsts jēguma piemēru. Jēga (un tā vienmēr ir pilnīga) nav pasaulē atrodams priekšmets, — tāpat kā vēsturi norobežojošais gals nav vēstures daļa, nav tās notikums. Laika gals nav laika daļa. Mums vienmēr vajag domāt tikai ar tām lietām, kuras mēs novietojam uz robežas, sajūdzot tur kopā reālos notikumus, bet nekad mēs šīs lietas nedrīkstam iespīlēt pasaulē, nedrīkstam gaidīt, ka tās parādīsies pasaules iekšienē, pasaules notikumu vidū. Tas vienkārši var darīt iespējamus vienus notikumus un neiespējamus — kādus citus.

Diemžēl savā ikdienišķajā domāšanā, tostarp arī sociālajā domāšanā, mēs allaž izdarām kādu liktenīgu kļūdu. To, kas īstenībā sajūdz mūsu pūliņus, cik vien iespējams, vienotā laukā, mēs tiecamies ievietot pasaulē kā kaut kādu tur meklējamu pilnestības paraugu un vispārpieņemamu ideālu. Piemēram, mēs sakām: parādiet mums vienu absolūti taisnīgu likumu un tad mēs dzīvosim pēc likuma. Bet vai gan kādreiz kaut jel kur ir bijis tāds likums, ar kuru vienmēr būtu triumfējusi tikai taisnība? Nosauciet kādu ideālas vai pilnīgas sabiedrības piemēru! Un, kad mēs nevaram to nosaukt (bet nosaukt nav iespējams, jo tādas nav), tad pārņem nihilisms. Tāpēc, ka nesaprotam paši sevi, un nesaprotam, kas ir mūsu tikumības pamatā. Nihilisma pirmsākumā ir prasība pēc «cildenā». Otrais solis — atklājums, ka patiesi cildenā nekad nav bijis: nu, parādiet man kaut vienu patiešām godīgu cilvēku! Ikvienam atradies kāds trūkums, sava «uts». Tre-

šais solis — apgalvojums, ka viss cildenais ir viena vienīga izlikšanās, liekulība, eksaltēts aizsegs visai zemiskām lietām. Un visbeidzot jau zināmais: «ja Dieva nav, tad viss ir atļauts».

Ja esam noskaņojušies būt demokrāti tikai tad, ja kāds mums parādīs tīru demokrātijas paraugu — un tad nu mēs būsīm demokrāti, un tad nu redzēsim tīri personisku jēgu būt demokrātiem, — tad mēs esam vienkārši nihilisti. Turklāt arī neizprotam, kā ir iekārtota mūsu sociālā dzīve. Mūsu sociālā dzīve ir robežsamezglājumu pārpilna, tāpēc arī tai nepieciešama mūsu civilizētā prasmība.

Lai mēs spētu būt pilsoņi, proti, dzīvot sociāli prasmīgu dzīvi, mums ir jāapjēdz zināmas atkāpinātas patiesības pašiem par sevi, par savām galējām iespējām.

Un lūk, ar šiem atkāpinājumiem, manuprāt, ir aicināts nodarboties Filozofs, kurš mūsu sabiedrībai patlaban ir ārkārtīgi vajadzīgs, jo mūsu apziņa joprojām turpina kļūt aizvien mežonīgāka...

Mēs esam kļuvuši infantili. Infantilisms — tās ir tās pašas Mandelštama bezdelīgas, kuras atgriezušās «ēnu templī». Infantilisms ir tāds stāvoklis, kad tu esi pāraudzis, bet palaidis garām brīdi, kad tev bija jātop pieaugušam. Paši nokavējuši šo brīdi, mēs nu esam norūpējušies par jaunatni, kaut gan īstenībā «tā pasacīna ir par mums pašiem». Mēs gaidām, ka jaunatne mums spoguliski atrādīs mūs pašus. Mēs vēlamies, lai jaunatne, piemēram, darītu uzspiestu, pagērētu darbu vai tikli studētu pamācīgas grāmateles (bet tādējādi taču neko nevar uzzināt par sevi un nevar tapt pieaudzis), lai tā apstiprinātu mūsu priekšstatus pašiem par sevi un savām iespējām. Bet mēs taču paši ejam pieturēdamies, gaidām instrukcijas, norādījumus un neko nezinām par sevi — jo kaut ko par sevi uzzināt iespējams vienīgi atbildīgas darbības laukā, kur cilvēka rīcības un darbības sekas atgriežoties skar viņu pašu.

Cilvēkam ir ļoti svarīgi, lai laime — un tāpat arī nelaime — būtu viņa paša rīcības rezultāts, nevis nosnigtu pār viņu no noslēpumainajām un mistiskajām paklausības gālēm. Ir svarīgi apzināties, ka it viss, kas pasaulē notiek — tiklab veiksmīgais, kā arī neveiksmīgais —, ir atkarīgs no tā, ko cilvēks būtu varējis izdarīt pats, bet nevis no kādas viņpusējas «augstākās» (anonīmas vai personificētas) spēles, kas neizprotamā kārtā viņam pamet dāvanas un iztikšanu, vai arī, gluži pretēji, — netaisnus sodus un nejaucības. Reiz taču kāds brīvs cilvēks ir sacījis: «Lai neskar mūs tā likstu liksta — tā kunga dusmība un kunga mīlestība!»

Bet mēs dzīvojam situācijās, kurās nekādi nespējam atzīt cilvēka pašcieņu. Dzīvojam situācijās, kurās neiesakņojas neviena doma. Un tā notiek ne jau mūsu muļķības dēļ, bet gan tāpēc, ka līdz galam izdomāta doma liek mums apšaubīt mūs pašus. Un tā mēs savā pieredzē neko neieņemamies. Viss atkal un atkal atkā-

tojas, jo mēs tiecamies saglabāt sevi kā pretstatu tam, ko nespējam aptvert, neizmainījuši paši sevi. Piemēram, pašreizējā pretalkohola kampaņā tiek likti lietā tie paši vārdi (mēs vienīgi to nezīnām), kas tika izmantoti arī pirms simts gadiem. Kā tas iespējams? Ļoti vienkārši. Cilvēki nav nogājuši ceļu līdz galam, nav ieguvuši pieredzi, nav atraduši jēgu. Viņi aizvien vēl ir bērni, jō ir dzīvojuši ārpus prasmīgi nodarinātām apziņas struktūrām.

Acīmredzot nav nejausi tas, ka Krievijā ilgu laiku nebija savas autonomas filozofiskās tradīcijas, kurā filozofiskā doma varētu virzīties neatkarīgi, teiksim, no dilemmas: cars — tauta, patvaldība — dzimtļaudis. Autonomija parādās līdz ar Čaadajevu, taču viņš bija izolēta figūra. Vēlāk, jau pēc Vladimira Solovjova, parādījās — nosauksim to paradoksāli — autonomas laicīgās filozofijas fenomens (kaut gan es to saku par filozofiju, kas bija maksimāli reliģioza). Bet ar «laicīgumu» es domāju to, ka šī filozofija bija izrāvusies ārpus šiem iepriekšnoliktajiem pretstatiem: cars — tauta u. tml., un bija radījusi telpu autonomai garīgai dzīvei, neatkarīgai filozofiskai domai. Vēlāk dažādu iemeslu dēļ mēs šo telpu atkal pazaudējām. Tāpēc tagad mēs nespēsim dzīvot civilizētu sabiedrisku dzīvi, ja neatjaunosim šo neatkarīgās domāšanas autonomo garīgo jomu. Mūsu apziņa dzīvo spriegā laukā, ko iezīmē jēgumu galējās robežas, iegūt skaidrību šai laukā iespējams tikai tad, kad mēs pārvaldām šo jēgumu valodu, t. i., kad saprotam, ka tie ir atkāpināti robežjēgumi, kad protam izlasīt, ko tie stāsta par mūsu dabu un iespējām, un kad mēs paši esam tam pietiekami attīstīti. Kad protam apjēgt arī tādu simbolu kā «cilvēks», «nāve», «dzīves jēga», «brīvība» utt. Tās ir lietas, kuras atražo pašas sevi. Pat apziņu (tāpat arī domu) var definēt kā vēl lielākas apziņas iespējamību. Vai, piemēram, brīvība. Kāpēc ir vajadzīga brīvība un kas tā ir? Brīvība nekā nerada, un arī definēt to kā priekšmetu nav iespējams. Brīvība rada tikai brīvību, vēl lielāku brīvību. Un šī izpratne — ka brīvība rada vienīgi brīvību — nav atdalāma no brīva cilvēka, no brīva darba. Brīvs ir vienīgi tas cilvēks, kurš ir gatavs un kuram ir reāls spēks strādāt brīvībai, kas pati par sevi nedod nekādus redzamus augļus vai rezultātus, bet atražo vienīgi sevi pašu. Un tikai pēc tam tā nosaka arī citas, brīvam cilvēkam iespējamās lietas. Bet pasaulē nav tāda priekšmeta, ko sauktu vārdā «brīvība», un ko varētu ārēji pierādāmā veidā kādam parādīt vai iedot. Brīvība nav pierādāma, sirdsapziņa nav pierādāma, jēgums nav pierādāms utt.

Lūk, šādā sfērā risinās filozofiskā doma; te norisinās arī mūsu dvēseles dzīve — tiktāl, ciktāl tā īstenojas, ciktāl tā mums izdodas un mēs tajā notiekam. Cilvēka lielākā kaislība taču ir — notikt, īstenoties, būt, tapt.

* * *

* — Skaidrs ir tas, ka jaunatnes dzīvē filozofijai nav nekāda būtiska loma. Jaunos ļaudis pievelk kaut kādas pragmatiskas mācības un ievirzes vai arī garīgi meklējumi ticības un mistikas sfērās. Bet kādēļ esmu es un kas es esmu? Kādēļ pastāv sabiedrība, kurā es dzīvoju? Kas ir cilvēce, pie kuras es piederu? Kas ir Visums, kurā mēs atrodamies? Šie jautājumi jaunatnei izvirzās tā, it kā nemaz nepastāvētu filozofiska tradīcija. Kas tad mūsdienā jaunietim ir vajadzīgs?

— Es sacītu tā (varbūt tas izklausīsies nedaudz paradoksāli) — jaunība ir vienīgais laiks, kad mēs varam tapt pieauguši. Tapt pieaugušam — tas nozīmē piederēt Izglītības pasaulei. Es atgādināšu, kāda ir bijusi izglītības senā izpratne — tā nepavisam nav tautā izplatīto zināšanu summa. Eiropēiskā izglītības izpratne sākas ar tēzi, ka izglītība ir cilvēces kā pieaugušā stāvoklis, tā ir cilvēka spēja iztikt bez ārējām autoritātēm, domāt pašam ar savu prātu un iet bez atbalstīšanas. Visas izglītošanās grūtības, nobriešanas grūtības ir jāpārcieš jaunībā — jo jaunība ir vienīgais laiks, kad iespējams kļūt pieaugušam, kad vēl ir enerģija, jauneklīga enerģija izslieties vertikāli. Kad vēl ir enerģija meklēt to, kas atrodams vienīgi ceļa galā. Ko es gribu pasacīt? Visi mūsu apzinātās tikumīgās dzīves pamati, visi Jūsu tik labi noformulētie jēgas jautājumi: kas es esmu? kādēļ esmu? utt., — visi šie jautājumi ir no tās jomas, par kuru var sacīt: tur ir kaut kas tāds, ko principā nav iespējams zināt. Nav iespējams zināt jau iepriekš, kaut ko pieļaut, iztēloties, balstoties uz jau esošajiem priekšstatiem un domas loģiskajām iespējām, vai arī kaut ko ieviest ar definīciju. To var uzzināt vienīgi, noejot savu ceļu pašam. Uzzināt uz savas ādas un sevī.

— Varbūt tas attiecas tikai uz tiem, kuriem ir attīstīts intelekts? Jo ir taču cilvēki, kuri grib būt zināmi.

— Nu tad viss, tad atliek vien nopūst svečītes...

— Jā, bet šādu cilvēku ir daudz.

— Nekā nepadarīsi. Noteikdams cilvēka dzīvi kā laikā izvērstu piepūli, es reizē arī it kā apliecinu to, ka dzīvē vienmēr, ik brīdī būs kaut kāda hierarhija. Viens būs pūlējies mazāk, cits vairāk. Un tas nav demokrātijas jautājums, jo demokrātija prasa vienādus sākotnējos apstākļus. Nav iespējams vienlīdzīgi sadalīt to, kā nav, to, kas cilvēkam pašam uz savas ādas vēl jāizcieš, jāatklāj un jāizzina. Un šādā nozīmē ik brīdī pastāv kaut kāda reizē tāsnīga un netaisnīga hierarhija, jo ik brīdī mums ir darīšana ar visu dzīvi kā rezultātu. Tāpēc arī pastāv sabiedrībā izstrādāti gudri noteikumi, kuri, dažiem, piemēram, liek paciesties: pagaidi, nesteidzies (neļauj uzreiz spert agresīvu soli). Ja neproti pats — dari kā citi, uzklausi, ņem par piemēru utt.

Es gribu atgādināt Svētlaimīgo Augustīnu, kurš sacījis, ka viņu pārņemot šausmas jau no tās domas vien, ka viņš varētu

* Tālāk seko žurnāla «Юность» redakcijas līdzstrādnieku jautājumi un atbildes uz tiem.

atkal kļūt jauns. Arī es tiešām neparko negribētu, lai man tagad būtu septiņpadsmit gadu. Lai nāktos no jauna sevi pakļaut riskam, no jauna netikt uz ceļa — pat ja es maldīgi iedomājos, ka esmu uz pareizā ceļa. Nē, sākt dzīvi no jauna es vis negribētu. Tā ir pārāk neskaidra. Jel iedomājieties mūsdienu pasauli un sevi šajā pasaulē. Jūs tajā gribat dzīvot, būdams jauns. Sajust sevi dzīvu, tas ir, — unikālu, neaizstājamu, piederīgu — tā ir cilvēkam neatņemama nepieciešamība. Būt dzīvam tajā, ko tu dari, tajā, ko tu saki, domā un kā rīkojies. Jauns cilvēks šo nepieciešamību sajūt jo sevišķi asi. Taču, kolīdz viņš šīs vajadzības patosā atver acis, tā ierauga sevi sastutētu miroņu mežā, kas tieši šo dzīvības šalkoņu izslēdz...

Kādi ceļi te iespējami? Protams, viens no galvenajiem ir — izskaust no dzīves patvaļu, administrēšanu, vienu sociālo grupu varmācību pret citām kaut kādu ideālu, ideju utt. vārdā. Attiecībā uz kultūru un apziņu — ir jāatjauno pārrautās saites ar pasaules kultūru. Ja jaunieši ir ienākuši sabiedrībā laikā, kad tā bija izolēta, — tad kādā virzienā šo izolāciju lai pārrauj? — Protams, virzienā uz atkalapvienošanos ar savu dzimteni, ar pasaules kultūru. Mums tas nozīmē — ar eiropisko kultūru. Mēs, lūk, runājam krieviski, un krievu valoda ir eiropiska valoda. Un Krievija pati — neatkarīgi no savas gribēšanas vai negribēšanas — ir eiropiskās civilizācijas neatņemama daļa. Tiesa gan, šī daļa varbūt ir neveiksmīga vai drīzāk — tā ir mocekliģa. Taču tā varētu arī reiz beigt mūžīgi mocīties, reizi par visām reizēm kaut ko pārciest, lai pēc tam tiktu ārā no tā stāvokļa, par kuru Saltikovs-Ščedrins ar rūgtu ironiju ir teicis: šeit ir labāk, jo šeit vairāk cieš.

Jaunieši savā ceļā, paši savā pieredzē — kaut vai tajā pašā rokmūzikā — var atklāt sevi; bet, ja nebūs šīs pašatklāsmes, tad, lai arī roks dārdētu, cik skaļi dārdēdams, — dzīve tik un tā būs tukša, bez intensīvas satikas. Formālās organizācijas satikas pavedienus ir pārrāvušas; vairs nav telpas, kas ļautu izvērsties pašapziņai un attīrīt apziņu. Šie pavedieni ir jāatjauno.

— Kad, jūsuprāt, pārtrūka saikne ar pasaules kultūru? Un ko šajos septiņdesmit gados pasaules kultūrai ir devusi marksistiski ļeņiniskā filozofija?

— Šī saikne pārtrūka tad, kad mūsu sabiedrība noslēdzās sevī. Radās, piemēram, kāda fiktīva problēma, ar kuru es šo atbildi mēģināšu ilustrēt. Vai krievu, tāpat arī gruzīnu, rakstnieks var vai nevar dzīvot Parīzē? Nevar vis, mēs atbildam, jo, lūk, pārtrūkst viņa saikne ar dzimto valodu utt. Bet tas nav tiesa, jo saikne ar valodu pārtrūkst ne jau tāpēc, ka krievu vai gruzīnu rakstnieks atrodas Parīzē, bet gan tāpēc, ka pastāv robeža, kas liedz valodai cirkulēt. Te ir sakne fiktīvajai krievu — vai kādas citas nācījas — īpašā patriotisma problēmai, kas apgalvo, ka it īpaši krievi nespējot dzīvot ārpus Krievijas, gruzīni — ārpus Gruzijas utt. Un mēs ar šīm fikcijām plosām savas dvēseles.

Un par marksistisko filozofiju. Tā ir filozofija, kuru jūs dēvē-

jat par marksistisku — droši vien ar to domādami mācību grāmatu filozofiju, — nav īsta marksistiskā filozofija. Negribu neko sliktu sacīt par saviem kolēģiem. Gribu pateikt tikai to: mums jāatzīst, ka šī skolas filozofija ir nejaušs veidojums. Ka nejauša ir arī tās valoda, jo tā neizriet no marksistiskās filozofijas kapitāla un nav vienkāršs tās turpinājums. Šī valoda sāka veidoties sociāldemokrātiskajos strādnieku pulciņos. Ļoti sarežģītā pasaule bija jāievieto ļoti šauriņās galviņās, pasaules notikumi bija jāsaliek šīm galvām pieejamos plauktiņos. To varēja panākt vienīgi vienkāršojot pasauli, jo šīs galvas bija izlutinātas — no tām netika prasīts nekāds pašpildveidošanās un attīstīšanās darbs, gluži pretēji, — tika iedvests, ka tām viss pieder jau pats par sevi, saskaņā, piemēram, ar tiesībām, ko piešķir viņu proletāriskā izcelsme — ņem tik un brūķē. Un, kad cilvēks te varēja iztikt bez darba, viņš saauga ar šīm shēmām. Un pārkāpt tās nedrīkst, jo tad cilvēks, kurš dzīvo ar šīm shēmām un saskaņā ar tām orientējas pasaulē, pazaudēs cieņu pret sevi, un viņa pasaule sabruks. Cilvēks nav gatavs šķirties no sava iekšējā paštēla. No tāda paštēla, kura termiņos viņš sevi var cienīt kā garīgu būtni. Tas ir fantastisks mehānisms, kas pakļauts esamības likumiem, apziņas likumiem. Tos neviens nevar ignorēt.

Tātad izveidojās šī valoda. Vēlāk tā tika bagātināta vēl ar tā dēvēto «meņševistizējošo ideālismu». To gan drīz atcēla — taču atcēla tāpat, kā atcēla, piemēram, RAPP'u. Proti, RAPP'u gan atcēla, bet tas kļuva par Padomju rakstnieku savienību, atvainojiet man šo rupjību. Līdzīgi notika arī ar «meņševistizējošo ideālismu». Ļaudis ar visai īsu prātiņu pulciņos diskutēdami izstrādāja valodu. Visa šī absolūti nejaušā valoda Krievijā izveidojās 20. gados, pēc tam «meņševistizējošos ideālistus» novāca, taču valoda jau funkcionēja un, kristalizēdamās «Īsajā kursā», kļuva par mūsu filozofijas valodu, kurā it kā tiek turpināta Marksa filozofiskā skola.

Sajā valodā, kāda tā tiek pasniegta, domāt nav iespējams. Šīs mācību grāmatas var vienīgi iekalt no galvas. Piemēram, skolas sabiedrības mācības grāmatu. Tā ir šausmīga. Un galvenais ir tas, ka šīs grāmatas nav iespējams uzlabot. No šās tradīcijas ir jāatsakās pilnīgi, un tai līdzās ir jārada autonomas filozofijas fenomens, autonoma filozofiskā interese, kas atjaunotu normālo vispārcilvēcisko filozofijas valodu.

Es sacītu tā: cilvēkam likumīgi pieder itin viss, kas vien ir pasacīts vai domāts tai valodā, kurā viņš runā. Un nevienam nav jānosaka, un neviens nevar nosacīt, vai man šī grāmata ir jālasa jeb nē. Viss, kas ir radīts manā valodā, manas kultūras valodā, man pieder likumīgi. Un mūsu pirmais uzdevums ir rūpēties par šo piederību. Blīvas, ne ar ko neierobežotas komunikāciju plūsmas, domu, grāmatu utt. intensīva apmaiņa bez jebkādas diskriminācijas, — tās ir cilvēka pilsoņtiesības.

— Mēs patlaban dzīvojam uz jaunu informatīvo pieeju sliekšņa, kad tehnika, šķiet, ļaus īstenot to, uz ko Jūs aicināt — mak-

simāli īsā laikā nodrošināt ar informāciju maksimāli lielu skaitu cilvēku. Kādas problēmas šeit var rasties?

— Asinsvados ir tādas šauras vietas, kuras var aizsprostoties un tad tajās palielinās spiediens. Pie mums ir divi šāda veida «aizsprotojumi»: un tajos kaut kas neizbēgami notiks, lai arī kā tuvredzīgi administratori, cerēdami izdzīvot pa vecam, tos slēptu un sargātu.

Pirmais «aizsprotojums» ir kompjūteri. Mūsu apstākļos tie, protams, pagaidām ir nereāli. Kompjūters absolūti izslēdz jebkādu informācijas monopolu un jebkādus noteikumus, kas jau iepriekš norobežotu kādam atļauto informāciju no neatļautās. Tad kā gan šeit rīkoties? Nevar ieviest kompjūterus, nemainot mūsu attiecības un attieksmes informācijas laukā, — iznāktu absurds. Tātad ir tikai viens risinājums — sabiedrības atvēršana un demokratisēšana, sabiedrības ieskološanās sarežģītības un daudzveidības kultūrā.

Otrais «aizsprotojuma» punkts ir grāmatniecība. Dzīve prasa, lai būtu mazas, elastīgas izdevniecības, kuras spētu izdot grāmatu viena vai divu mēnešu laikā. Pastāvošā grāmatu izdošanas sistēma, kuras centralizētā plānošana un monopolstāvoklis joprojām tiek drudzaini sargāts, šādu operativitāti izslēdz. Bet dzīves prasības ir nepieņemamas.

Sabiedrībā sāk parādīties autonomi veidojumi, kuri vairs nesakrīt ar valsti. Ir jārauj pušu katra vienādības zīme, kas sabiedrību pielīdzina valstij, un ir jāstrādā uz šīs vienādības pārrāvuma robežas. Tā saka filozofs, bet viņš arī ievēro savas zemes likumus — kamēr vien dabiskā kārtā nav pieņemti citi. Starp citu, tas, ka mēs ievērojam likumus, ka nevēlamies vienmēr obligāti nest kaut kādu atšķirības zīmi un piedalīties protesta manifestācijās, — tas, jel saprotiet, vienmēr ir devis un dos iespēju brīvi domāt. Jā, domāšana nav nekas cits kā sevi izteicoša apziņa, taču tai ir ne vien tiesības runāt par to, ko tā redz, bet arī tiesības tikt uzklausītai. Tajā jāieklausās arī varai — jo tā, kā esam dzīvojuši līdz šim, turpmāk dzīvot nav iespējams. Komunikācijas trūkums nav pieļaujams. Lielais filozofs Kants teica: cilvēce — tā ir komunikabilitāte.

— Ir aplami vērtēt labu un ļaunu no šķiriskām pozīcijām. Šāda nostāja pakāpeniski aiziet pagātnē. Parādīsies mēģinājumi radīt universālu tikumību un morāli. Bet tas taču neizbēgami novedīs pie valsts atmiršanas. Vai, jūsprāt, ir paredzama valsts atmiršana?

— Terminu «paredzēšana» («предвидение») ir grūti lietot. Sajā krievu valodas vārdā ir pieteikta saikne ar «iepriekš-jau-redzētiem» laikiem un mērogiem. Pārskatāmajā laiku ieloga es valsts atmiršanu neparedzu. Man ir skaidrs, piemēram, lūk, kas: bez spēcīgas centralizētas valsts (šajā gadījumā ar centralizāciju domāta nevis centralizēta vara, bet gan stipra valsts, kāda bija, piemēram, Francija 17. gadsimtā) nav iespējama politiskā, pilsoniskā domāšana. Nevar konstituēties pilsonis. To saprata

jau Dante, kurš sapņoja par nenacionālu monarhiju (pretstatā pāvesta varai) kā par cilvēku pilsoniskās domāšanas attīstības priekšnoteikumu.

— Bet valsts ideoloģiskās struktūras nodarbojas, piemēram, ar jaunatnes un pasaules kultūras attiecību regulēšanu. Kā pret to attiekties?

— Tā ir cita lieta. Tūdaļ jūs sapratīsiet, kā es to biju domājis. Par valsti vispār var runāt tikai kā par valsti šā vārda tradicionālajā nozīmē. Turpretī mūsu valsts nemaz nav valsts tradicionālajā nozīmē, jo tā sakrīt ar sabiedrību. Tāpēc, sacīdams, ka vienīgi valstī ir iespējams domāt pilsoniski, es domāju eiropiešu valsti, kurai līdzās pastāv valsts neaprita pilsoniskā sabiedrība. Pastāv daudzas sabiedriskās dzīves sfēras, kuras valstij nav jākontrolē un par kurām tai nav jāuzņemas nekāda atbildība. Valsts ir tikai viens no sabiedrības orgāniem un viens no pilsoņu politiskās domāšanas orgāniem — ne vairāk.

— Tagad visi gluži kā sazvērējušies runā vienā mutē par vispārcilvēciskajām vērtībām. Kā šo vērtību atzīšana ir savienojama ar to apstākli, ka mēs nevaram neredzēt, kā tās ir radušās un ka tās ir radušās konkrētā sociālā vidē?

— Mana atbilde var apbēdināt tos, kurus nodarbina šāds jautājums. Kā ir radies tas, ko mēs dēvējam par vispārcilvēciskajām vērtībām vai par vispārcilvēciskajiem ideāliem, — tas nemaz nav izdibināms. Tas nekad nerodas. Tas vai nu ir, vai arī nav. Neviens nespēj empīriski izpētīt sirdsapziņas izcelšanos. Kā un kad tā ir radusies? Es kaut ko uzskatu par labu un spēju noteikt labo tikai tāpēc, ka tas manī jau ir. Tā ir tautoloģija. Piemēram (es šo piemēru jums neuzstāju — tas vienkārši atskaidrina mana argumenta mentālo situāciju), cilvēks nekad neko nebūtu nosaucis par «Dievu», ja viņā jau nebūtu darbojies tas spēks, kuru viņš ārpus sevis ir nosaucis par «Dievu». Tas, ka tu ārpus sevis atzīsti kādu nesavtīgu teiksmju priekšmetu, liecina par tavas sirdsapziņas iekšējo darbību, tā sakot, pirmdarbību. Tāda ir morāles iedaba. Tiklīdz mēs morālē ienesam laiku, faktisko derīgumu, tikamību utt., tā mēs paši no morāles izkrišam un vairs nedomājam kā morālas būtnes.

— Cilvēka garīgā autonomija — tas ir labi, bet cilvēks nevar dzīvot ārpus politikas, ārpus politiskās cīņas. Kā šos polus saistīt, turklāt ņemot vērā to, ka jaunatne ir politiski saniknojusies?

— Es jau sacīju, ka filozofs neko nezaimo, negrauj nekādus pamatus; es vienkārši domāju tā. Tomēr es saprotu, ka šī pati iepriekšpieminētā sevi izteikusī apziņa ir politisks akts. Jau Arisotelis sacīja, ka cilvēks ir politisks dzīvnieks («zoon politikon») un ka tieši ar to viņš atšķiras no dzīvnieka.

Par niknošanas jāsaka, ka tā ir saistīta ar infantilismu, saistīta ar to, ka mūsu zemē ir neattīstīta sociālā matērija. Viss, kas vien bija gribējis notikt, savulaik tika klauvējis pie esamības durvīm, taču bija spiests atgriezties «ēnu templī», tā arī nenoticis —

un sāka tur lipināt agresijas perēkli. Vai pulvermucu. Un mēs to pildām, kad neļaujam telpiski izvērsties tam, kam ir jānotiek, kam ir jāiepazīst pašam sevi un jātop. Tāda ir arī to jauniešu agresivitāte, kuri tagad grib no jauna sasiet krievu tradīcijas pavedienus (nosacīti saukšu viņus par rusofiliskās tradīcijas piekritējiem). Krievijas vēsturē, krievu kultūrā nav noticis daudz kas tāds, kam bija tiesības notikt. Un tas tiek pārdzīvots kroplās formās, jo mums trūkst savas domāšanas tradīcijas, kurā mēs paši varētu izprast savus stāvokļus un skaidri apjēgt: ko tad es jūtu? kāpēc es neieredzu? kāpēc ciešu? Ja par to ir tikai neskaidras nojautas, tad mēs sev izgudrojam iluzorus ienaidniekus. Ar vārdu sakot, niknošanās nāk lielā mērā no mūsu infantilisma, no tā, ka esam izstīdžējuši.

— Vai pēc koncentrācijas nometnēm cilvēku apziņa nav mainījusies?

— Tā izmainījās tur, kur tika padarīts darbs, kur tika uzrakstītas daudzas jo daudzas grāmatas un kur tas viss tika apspriests publiski. Diemžēl mūsu valstī vēl līdz šim tas pa istam nav darīts. Un kamēr tas netiks izdarīts, mēs mācību negūsim un mūsu pašapziņa nemainīsies.

To var izdarīt vienīgi publiski. Kultūra pēc savas būtības ir publiska. Pagrīdes kultūras nav. Jo pagrīdē nekas neaug, viss tikai vārās savā sulā. Tāpēc ir grūti izbēgt no provinciālisma un iluzoritātes: viss ir vai nu pagātnē, vai arī kaut kādā tālīnā nākotnē, bet tagadnē nav nekā. Visas šīs daudzozīmīgās kniepatas, ar kurām mēs paši sevi esam sačukstēdamiem durstījuši, un tādējādi it kā visu sapratuši un iedomājušies, ka tā nu ir garīgā kultūra, — tā nav nekāda kultūra. Kultūra pēc savas būtības ir radīta atklātai pastāvēšanai, un tā pastāv vienīgi atklātā telpā. Pārskatāmībā. Un neko tur nevar padarīt — tāda ir kultūras iedaba. Tāpēc mums ir vajadzīgi cilvēki, kuri ar savām līdz šim slepenajām, kaut kur pagrabos un priekškambaros dzimušajām domām spēj apliecināt arī atklātu kulturālu esamību. Jo vairāk būs tādu cilvēku, jo labāk. Būsim sarūpējuši pamatu nākamajam solim — spēsim apjēgt, kas tad ar mums bija noticis, kas tas bija, kā tas bija, ko tas parādīja, par ko liecināja?

Man jāsaka, ka, piemēram, Rietumu kultūrā šai ziņā kaut kas jau ir padarīts. Varbūt tas vēl nav viss un ar to vēl nav gana, tomēr ir jūtama tieksme apjēgt, ko mēs esam uzzinājuši no fašisma pieredzes.

— Bet kas ir noticis tajā apziņā, kura šīs parādības ir apjēgusi?

— Nezinu, tieši kas ir noticis... Man šķiet, ka Eiropas kultūrā neatgriezeniski ir izslēgta fašisma atkārtotāšanās iespēja.

— Patlaban viens no vissvarīgākajiem ir nacionālais jautājums. Kā, Jūsprāt, iespējams mūsdienu apstākļos savienot kontaktu ar pasaules kultūru un nācījas pašapziņu?

— Es atbildēšu tikai uz daļu no Jūsu jautājuma. Manā atbildē būs divi punkti. Pirmais ir tas, ko es dēvēju par atkalap-

vienošanos ar «visas Eiropas namu». Protams, visus šādas iespējamās atkalapvienošanās pavedienus vajag decentralizēt. Un, proti, tā, lai visas saites neietu vienīgi caur Maskavu. Lai, kā tagad saka ekonomisti, būtu arī lokālas, tiešas saites. Tas nolaidīs tvaiku — ir taču uzkrāts tik daudz muļķīgu starpnacionālu pretenziju.

Otrais punkts. Nacionālās problēmas daudzējādā ziņā (es nerunāju par visām šā jautājuma pusēm) ir sociālo problēmu kopija vai atspulgs. Es šeit domāju savpatīgu sabiedrisku vienību autonomijas vai neautonomijas problēmu. Piemēram, Maskavā, cik man zināms, dzīvo sešdesmit tūkstoši armēņu. Grūti saprast, kā tas iespējams, ka tur dzīvo sešdesmit tūkstoši armēņu, bet nav armēņu kopienas, ka cilvēki, kas runā vienā valodā, nav apmetušies kopā. Bet armēņu kopienas nav tāpēc, ka Maskavā vispār nav nacionālu kopienu. Mēs neesam pieraduši pie tā, ka šādas savpatīgas kopienas vispār var būt. Bet tas iegūst nacionālu formu. Tas nav normāli. Ja ir tik daudz cilvēku, tad viņiem, protams, ir vajadzīga sava avīze, klubi, skolas. Kopienai ir jābūt. Protams, ka tas nebūs spēks, kas stāvēs kaut kam pretī. Gluži otrādi — pretstati rodas tieši tad, kad pastāvošās reālijas tiek nodzītas pagrīdē. Lūk, tad arī rodas eksplozīvas situācijas. Tad mucā uzkrājas vēl vairāk pulvera un atliek vienīgi uzraut sērkociņu.

APZIŅA UN CIVILIZĀCIJA*

Virsrakstā minētā tēma, protams, ir ļoti daudzšķautņaina, tā izraisa milzumdaudz asociāciju, tomēr manuprāt tā itin konkrēti saistās ar mūsdienu satraucošo situāciju, kurā viežu kādas varbūt neatgriezeniskas struktūras iezīmes, kas savas iespējamās neatgriezenības dēļ mani gan šausmina, gan arī mudina domāt un meklēt tajās kaut kādu vispārēju likumu. Lūk, tā — būdams gan šausmu, gan arī izbrīnētas ziņkāres pārņemts — es gribu izklāstīt savus apsvērumus.

Manu pārdomu toņkārtu ievibrē kāds noteikts nervs. Man ir tāda nojauta, ka starp daudzajām katastrofām, ar kurām ir slaveni 20. gadsimts un ar kurām tas mums joprojām draud, viena no galvenajām, bet reizē arī visgrūtāk pamanāmajām, ir antropoloģiskā katastrofa, kas nepavisam neizpaužas tik eksotiskos notikumos, kā Zemes sadursme ar asteroīdu vai arī kā Zemes dabīgo resursu izsmelšanās, vai pārmērīgs iedzīvotāju skaita pieaugums, pat ne kā atomkarš vai ekoloģiskā traģēdija. Es šeit domāju procesu, kas norisinās ar pašu cilvēku un kas ar civilizāciju ir saistīts tādējādi, ka cilvēkā var neatgriežami salūst kaut kas vitāli svarīgs sakarā ar civilizētu dzīves procesa pamatu sabrukumu vai vienkārši to neesamību.

Civilizācija ir ļoti vārs ziedīnš, ļoti trausla būve, un 20. gadsimtā pilnīgi skaidri tapis redzams, ka šim trauslajam ziedīnam, šai viscaur saplaisājušai būvei, draud bojāeja. Civilizācijas pamatu sabrukums iespaido arī cilvēku, dzīves cilvēcisko matēriju, tas izpaužas kā antropoloģiska katastrofa, kas varbūt ir visu citu iespējamo globālo katastrofu prototips. Šī katastrofa var notikt un daļēji jau notiek tāpēc, ka tiek pārkāpti tie ontoloģiskie likumi, saskaņā ar kuriem ir iekārtota cilvēka apziņa un ar to saistītā «piebūve», ko sauc par civilizāciju.

Kad slavenā rakstnieka fantasta A. Azimova sastādītajā globālo katastrofu sarakstā starp desmit katastrofām atrodu arī iespējamo Zemes sadursmi ar melno caurumu, tad man neviļus jādomā, ka šāds caurums eksistē, turklāt pavisam ikdienišķā un mums labi saprotamā nozīmē. Un šādā caurumā mums nākas diezgan bieži ienirt, un it viss, kas, pārvarējis tā robežu, tajā nokļūst, tūlīt izzūd, kļūst nepieejams, — kā jau tam jānotiek, saskaroties ar melno caurumu. Acīmredzot pastāv kāda vienota fundamentāla apziņas struktūra, kuras ietekmē aplūkojamās

* © Tulkojis Ansis Zunde, 1992.

daudzveidīgas, ārēji it kā pavisam nesaistītās mikroskopiskās, makroskopiskās un kosmiskās parādības atklājas kā tālejošas analogijas. Zināmā mērā šīs parādības var aplūkot kā kosmosā objektīvi inkorporētās (tādā mērā, kādā kosmos cilvēkam vispār novērojams, un kādā cilvēks kosmosā var notikties) apziņas īpašību metaforas.

Izmantojot šīs «nepieejamības», «izzušanas», «ekranēšanas» metaforas, es centīšos paskaidrot savu domu. Taču vispirms citēšu kādu G. Benna dzejoli, faktiski tā parindeni (esmu izmantojis V. Mikuševiča literāro tulkojumu)¹. Šā dzejnieka atskārsmjū gaisma uzvilni no viņa paša personiskās, noteiktas sistēmas apstākļos gūtās un iekšēji pārdzīvotās pieredzes realitātes dzilēm, kas ārējam, attālinātam novērotājam ir principā nepieejama. Lūk, kāds ir šo «iekšējo» zināšanu un to nesēja — cilvēka — liktenis dzejoli, kam neba nu nejauši likts virsraksts «Veselums».

Bij daļa skurbumā, bet daļa asarās,
Dažās stundās — spoža gaisma, citās — tumsa,
Bij laiks, kad sirdī bija viss, bet citkārt —
Plosījās vētras — kādas, kam piederošas?
Allaž nelaimīgs, reti kopā ar kādu,
Lielākoties aizplīvuots, jo viss notika dziļi dzīlēs,
Un lauzās ārā straumes, augot skrēja tālāk,
Un viss ārējais tapa tuvs, kļūdams iekšējs.

Viens uzlūkoja tevi skarbs, otrs — maigāk,
Šis — kā cēlāju, tas — kā grāvēju,
Taču tas, ko viņi redzēja, — tā bija tikai puse ainas,
Jo veselums pieder vienīgi tev.

Sākumā šķita: mērķis nav tālu,
Un ticība būs tikpat gaiša arī turpmāk,
Bet, kad tu ieraudzīji to, ko prasa pienākums,
Kas akmensstingu skatienu noraugās uz veselumu no augšas:
Ne spožuma vairs, ne gaismas apkārt,
Kur aizķerties tavam pēdējam skatienam, —
Kailu galvu nezvērs asiņu peļķē,
Un skropstā tam aizķērusies asara.

Šā dzejoļa beigu tēls un tā iekšējās sakarības vijas ap «veselumu» vai ap «veseluma» **izjūtu**, ko dzejnieks ir pārdzīvojis kā īpašu prāta pacilātības brīdi, kā pasaules noslēpuma **būtības** satvērumu, — ko es arī nosaucu par ārējam, attālinātam novērotājam nepieejamu, divainām īpaša veida sistēmām piemītošu «iekšējo pieredzi», kurā — un tieši šeit ir lietas būtība — cilvēks kā šās pieredzes nesējs nav pieejams arī pats sev. Jo pēc savas būtības cilvēks ne viss satīlpst sevī (savā ķermenī, smadzenēs, do-

¹ Пoesия Европы в трех томах. — М., 1979. Т. 2 (1). С. 221.

mās), viņš nāk uz sevi no tālienes — un nekad nenonāk līdz galam. Šis minētā dzejoļa sakarības dažādos veidos parādīsies manā turpmākajā izklāstā.

TRIJU «K» PRINCIPS

Turpmāko izklāstu es koncentrēšu ap noteiktu principu, kas ļaus, no vienas puses, raksturot tādas situācijas, kuras es dēvēju par aprakstāmām jeb normālām (lai gan šīs situācijas pašas ir noteikti veselumi, tām tomēr trūkst dzejoli ietvertās «veseluma» mistikas), un, no otras puses, — raksturot arī citas situācijas, kuras es nosaukšu par neaprakstāmām jeb par «situācijām ar dīvainībām». Abi šie situāciju veidi ir radniecīgi vai arī savstarpēji viens otru attēlojoši kā spogulī, — jo visu, kas tajos notiek, var izsacīt vienā un tajā pašā valodā, t. i., ar vienām un tām pašām priekšmetiskajām nominācijām, sintaksi un zīmju ekvivalentiem (apzīmējumiem). «Iekšējās zināšanas» ir raksturīgas gan vienam, gan otram gadījumam, taču otrajā gadījumā tās faktiski izvirst pašimitāciju sistēmā. Valoda gan ir tā pati, bet jau mirusi («Mīruši vārdi nelabi smird», rakstīja N. Gumiļovs).

Neaprakstāmās (jeb aprakstīšanai nepakļāvīgās) situācijas var dēvēt arī par principiālās nenoteiktības situācijām. Šādi nenoteiktībai izdaloties un realizējoties tīrā veidā, situācijas tad arī top par tiem «melnajiem caurumiem», kuros var pazust veselas tautas un milzumplašas cilvēka dzīves sfēras.

Principu, kas regulē šos abus situāciju tipus, es dēvēšu par triju «K» — Kartēzija (Dekarta), Kanta un Kafkas — principu. Pirmais «K» (Dekarts): pasaulē ir un notiek kāda ļoti vienkārša un nepastarpināti acīmredzama esamība — «es esmu». Šī esamība, apšaubījama visu pārējo, ne tikai atklāj, ka viss pasaulē (tostarp arī zināšanas) notiekošais ir atkarīgs no cilvēka paša rīcības, bet arī kalpo par absolūtās drošticamības un acīmredzamības balstu jebkurai domās formulējamai atziņai. Un, savukārt, pasaule ir iekārtota tā, ka šī neverbālā, aktuāli darbīgā esamība jeb darīspēja — tevis paša dzīvā (neizvietojamā un vienīgā) eksistēšana tavā domā un domas konsekvencēs — ir notikums, kurš realizējas pats pēc savu iespējamību likumiem un kurš jau ir pietiekams, lai arī pasaule visa varētu būt savā veselumā. Sai ziņā cilvēks ir būtne, kura spējīga sacīt: «Es domāju, es eksistēju, es varu» (pietiek pat ar vienu no šiem apgalvojumiem) un pastāv iespēja un apstākļi, lai eksistētu pasaule, kuru šī būtne var izprast, kurā viņa var cilvēciski rīkoties, par kaut ko atbildēt un kaut ko droši zināt. Un, lai pasaule varētu eksistēt, pietiek ar to, es atkarītoju, pietiek ar to, ka tas notiek kaut jēl ar vienu būtni, jebkurā vietā un jebkurā laikā. Ja pasaule nebūtu iekārtota šādējādi, ja tai nebūtu šādas «pabalstes» — Dekarta slavenās lietu sasaistes un vienības (*mathesis universalis*), tad tas nebūtu noticis. Bet noticis tas ir — ir konstatēts domas aktā, notikumstā-

vokli. Un pasaule tātad ir radīta (resp. — ir ieguvusi savu tapšanas likumu), un nu ir tava kārtā. Jo ir radīta tāda pasaule, kurā tu vari varēt — varēt, lai arī cik vareni pretotos redzami dabas nepieciešamību vaiņi, to stihiskie dzenuļi un apstākļi.

Šajos formulējumos nav grūti pazīt «*cogito ergo sum*» («domāju, tātad eksistēju») principu, kuram es gan esmu piešķīris nedaudz citādāku, tā īstenajam saturam labāk atbilstošu formu. Ja pirmā «K» princips netiek realizēts vai ikreiz iedibināts no jauna, tad nenovēršami iestājas pilnīgs nihilisms, kura princips, īsi sakot, ir «tikai ne es varu» (var visi pārējie — citi cilvēki, Dievs, apstākļi, dabiskā nepieciešamība utt.). Proti, tādā gadījumā varēšanas iespēja tiek saistīta ar kaut kādu pašdarbīgu, vai sociālās un tikumiskās labklājības, vai augstākās providenmanā vietā strādājošu mehānismu (vienalga, vai tas būtu laimes, ces, vai vēl kāds cits mehānisms). Turpretī *cogito* princips uzstāj, ka iespēja var realizēties vienīgi caur mani, uz manis un caur mani un savas atbrīvošanās un attīstības labā man ir jāstrādā un jāpiepūlas pašam (un tas, protams, ir visgrūtāk). Taču vienīgi tādā ceļā dvēsele spēj sevī ieņemt un izaudzēt «augstāko» sēklu, pacelties pāri gan sev, gan apstākļiem un tad viss apkārtnotiekošais pārstāj būt neatgriezenisks, galīgs un visā pilnībā jau iepriekšnoteikts. Citādi sakot — pārstāj būt bezcerīgs. Mūžīgi topošajā pasaulē man un manai darbībai vienmēr būs vieta — ja vien esmu gatavs sākt visu no sākuma, sākt pats no sevis, no jau tapušā.

Otrais «K» (Kants): pasaules uzbūvē, kurā iekļaujas arī cilvēka dzīve, ir īpaši hipotētiski «inteligibli» (prātni, t. i., ar prātu tverami) objekti (dimensijas), kas tai pašā laikā ir arī pieredzē nepastarpināti konstatējami — kaut arī tālāk nesadalāmi — veselumu tēli, kuros varētu uztvert kā attīstības ieceres jeb projektus. Tie sevī ietver kādu jau iepriekš notikušu sintētisku faktu un kalpo par jebkura veseluma, tā stila un pastāvēšanas toņu pārredzamības «vieliskajām meta-formām». Šis princips ir vērtīgs tādēļ, ka tas parāda nosacījumus, kas nepieciešami, lai telpā un laikā galīga būtne, piemēram, cilvēks, spētu jēgturīgi izpildīt empiriskus izziņas, morālas rīcības un vērtējuma aktus, gūt savos meklējumos sevis piepildījumu u. tml. Jo citādi — bez šiem nosacījumiem — taču nekam nebūtu jēgas: priekšā (tāpat kā aiz muguras) — bezgalība. Citiem vārdiem, tas nozīmē, ka pasaulē (papildus tam, kas iekļaujas jēguma «es» racionālās apercēpcijas laukā) realizējas nosacījumi, kuros minētie akti vispār iegūst jēgu, bet jēga vienmēr ir diskrēta un lokāla. Proti, tiek pieļauts, ka pasaule varētu būt arī tāda, ka tie kļūtu bezjēdzīgi.

Morālai rīcībai, vērtējumiem un izziņas alkām ir jēga vienīgi galīgas būtnes dzīvē. Bezgalīgai un visvarenei būtnei jautājumi par minēto aktu jēgturīgumu atkrīt un tādējādi atrisinās paši no sevis. Turpretī galīgai būtnei šie jautājumi risinās atkarībā no

tā vai pirmējā sintēze ir bijusi vai nav bijis, vai ir reāls sintētisks fakts. Ja tas ir bijis un ir noticies, tad lietu mijiedarbes to visur un vienmēr atkārtos attiecībā pret visu, kas vien ietilpst zināmajā jomā un kas tiešām var būt problēma, atrisināms jautājums, īsts meklējums. Bet arī par galīgu būtni ne vienmēr un ne visur — pat arī ne tad, ja mūsu rīcībā ir attiecīgie vārdi — var sacīt «labi» vai «slikti», «skaisti» vai «neglīti», «patiesība» vai «maldi». Piemēram, ja viens dzīvnieks ir apēdis otru, — mēs taču nevaram pilnīgi droši pasacīt, vai tas ir labi vai ļauni, taisnīgi vai netaisnīgi. Tāpat to nevar droši pasacīt par rituālu cilvēka upurēšanu.

Tā taču var būt zem-minimuma pasaule, vienkārši cita pasaule, kurā šādus jautājumus uzdot ir bezjēdzīgi. Un, kad mūsdienu cilvēks lieto vērtējošus terminus, tad nevajadzētu aizmirst, ka šāda rīcība slēpti ietver sevī pieņēmumu, ka it kā ir realizējušies iepriekšminētie nosacījumi, kas piešķir jēgu mūsu pretenzijām izzināt, morāli novērtēt utt. Tāpēc jau otrais «K» princips apgalvo: kaut kas var būt jēgturīgs vien tiktāl, ciktāl jau pašā pasaules iekārtojumā ir ietverti īpaši «prātni objekti» (ja runājam Kanta terminos — «inteligibli raksturi»), jeb nemainīga visajūgtība (to dod pirmējais sintēzes fakts, kuru mēs nevaram patvarīgi sarīkot un tāpēc to nevaram arī sīkāk izanalizēt), kas garantē jēdzamību un mūsu tiesības kaut ko vērtēt. Dabiski, ka te ir runa par pasaulēm daudzskaitlī.

Šajā principā nav grūti saskatīt dekartiskās lietu vissajūgtības un vienotības idejas attīstību, ciešāku tās sasiešanu ar cogito ilgmes un vienotības problēmu.

Visbeidzot, trešais «K» (Kafka): pastāvot tām pašām ārējām zīmēm, priekšmetu nominācijām un to naturālo referentu (priekšmetisko atbilstību) novērojamībai, tomēr neīstenojas nekas no tā, ko nosaka abi iepriekšminētie principi. Tas ir vispārīgā «K» principa darbības deģenerācijas vai regresijas gadījums: «zombija situācijas» — it kā gluži cilvēksamērīgas, bet īstenībā — cilvēkam viņpusējas situācijas, kas tikai imitē to, kas īstenībā ir miris. So situāciju produkts — atšķirībā no *homo sapiens*, t. i., no tāda, kurš *zina* atšķirt labu no ļauna, — ir «dīvainais cilvēks», «neaprostāmais cilvēks».

Visas triju «K» principa kopjēgas gaismā cilvēka esamības pamatproblēma ir tā, ka kaut kas vēl tikai ir (atkal un atkal no jauna) *jāpārvērš* tādā situācijā, kuru būtu iespējams jēgturīgi novērtēt un atrisināt, piemēram, ētikas un personiskās cieņas terminos, t. i., brīvības vai tās noraidījuma — kas arī ir viena no brīvības iespējām — situācijā. Citiem vārdiem, moralitāte ir nevis kādas noteiktas, ar kaut ko pretēju salīdzināmas morāles («laba sabiedrība», «lieliski institūti», «ideāls cilvēks») triumfs, bet gan spēja radīt un atrāzot situāciju, uz kuru iespējams jēgturīgi attiecināt morāles terminus un, pamatojoties uz tiem (un tikai uz tiem) iegūt unikālu un pilnīgu šās situācijas aprakstu.

Taču tas savukārt nozīmē, ka eksistē noteikti pirmakti jeb pasaules ietveramības vai satveres (absolūti) akti, kas saistīti ar Kanta inteligiblažām «lietām» un ar Dekarta *cogito — sum*. Tieši ar tiem un tajos cilvēks — atkarībā no savas attīstības pakāpes — spēj ievietot, ietvert sevī pasauli un sevi pašu kā tādu tās daļu, ko šī pasaule atražo kā cilvēcku prasību, cerību, morāles un izziņas kritēriju utt. subjektu. Piemēram, mākslinieka skatiens ir dabas kā ainavas satveramības un novērtējamības pirmakts (ārpus šā neatkarījamā stāvokļa daba pati par sevi nevar būt attiecīgo cilvēckisko jūtu avots). Vai arī, teiksim, noteikta reliģijas sociālā artikulācija (no *religio* — saite, ko uzdod, piemēram, totēms!) — tā ļauj zināmu kopu satvert kā *sabiedrību*. Bez šādas saites sabiedrība ir vienkārši neatskaidrināts dažādu spēku, instinktu, ēdēlības un dabisku kaislību savijums. Proti, ir tāds stāvoklis — pasaules pirmsatversmes akts nevar runāt sev pretī, tāpat kā to nevar prāts. Sā akta pašiznīcināšanās (t. i. iepriekšminēto veselumu un pašsaskaņas nosacījumu izārdīšana) tad arī ir ļaunums, absolūts ļaunums, kuru jāprot atšķirt, lai mums saglabātos pilna *relativo* vērtējumu, iestādījumu un salīdzinājumu paleta un tās iespējamība vispār.

Faktiski tas nozīmē to, ka nekāds naturāli priekšmetisks, ārējs (teiksim, netaisnības, varmācības u. tml.) aktu aprakstījums nesatur sevī nekādus mūsu iespējamo sašutuma vai naida jūtu, vērtējošu pārdzīvojumu cēloņus, un, tāpat — tas nesatur arī nekādus jābūtības, vērtīborientāciju, gaidu, apmierinājuma notiekamības un kognitīvās acīmredzamības cēloņus. Nesatur tos, ja tam nepievienojas faktiski («praktiski») jau noticis jeb *dots* prāts stāvoklis. Ja nepievienojas tas, ko Kants dēvēja par «prāta faktiem»: runa ir nevis par konkrētu faktu prātu zināšanu vai, kā saka, atspoguļošanu, bet gan par pašu prātu kā īstenotu apziņu, kuru nav iespējams paredzēt, prezumēt jau iepriekš, ieviest kā pieņēmumu, aizvietot ar «visvareno prātu» utt. Apziņa var vienīgi vai nu būt, vai nebūt. Ja tāds «fakts» ir, tad tas atver savu valodas un vēstures iespēju lauku (vai savu pirmējās semiotizācijas telpaiku), kurā tas notiek itin visur un vienmēr. Piemēram, ja netiek realizēta «K» principa pirmā un otrā daļa, tad mēs nevaram sacīt, ka Āfrikā kāda cilts dzīvo netikumīgi vai ka Anglijā notiek kaut kas tikumīgs, bet Krievijā — netikumīgs; tā nevar sacīt, ja nerealizējas tieši tas apslēptais priekšnoteikums, kuru es esmu izsacījis «K» principa pirmajā un otrajā formulā. Jo naturālajos referentos pašos un notikuma apraksta nozīmēs nekā tāda nav — tur nav domai un tās «lietām» vajadzīgo telpaika stāvokļu, kuri vienīgie sasaista parādības notikumu virknē. Bez tā nekas nav loģiski imanents, bet gan tikai varbūtīgs. Turpretī ja ir un ir notikuši pirmsatveres akti un ja mēs tos pārmantojam un esam tajos iekļauti, tad mēs jau varam kaut ko runāt jēgsaturīgi, turklāt cerēt un arī iegūt pilnīgu un unikālu situācijas aprakstu.

Nenoteiktības situācijas.

Trešā «K» situācijās, kas parasti tiek dēvētas par absurda situācijām un kas ārēji aprakstītas ar tām pašām priekšmetu un zīmju nominācijām, pasaules pirmsatveres aktu nav — vai arī tie ir reducēti, kaut gan valoda ar savām iekšējām intencēm un loģiskajām iespējām joprojām šeit turpina runāt kā runājusi. Šādas situācijas ir svešatnas pašas savai valodai, un tās nav cilvēksamērīgas (iedomāsimies kādas sugas neattīstītu «ķermeni», kas mēģinātu sevi izpaust un apzināt kādā pavisam citai sugai piemītošā «galvā»), kurā ir pavisam citai sugai raksturīgās artikulācijas. Tās ir līdzīgas murgainam sapnim, kurā jebkurš domāšanas un sevis izprašanas mēģinājums, jebkurš patiesības meklējums savā bezjēdzīgumā līdzinātos atejas meklēšanai. Kafkas cilvēks lieto valodu un seko savu meklējumu patosam stāvokļos, kuros nav notikuši pirmsatveres akti. Meklējumi viņam nav nekas vairāk kā tīri mehāniska izeja no situācijas, automātisks tās atrisinājums — neatradu, atradu! Tāpēc šis neaprakstāmi dīvainais cilvēks ir nevis traģisks, bet gan nejēdzīgs, smieklīgs — it īpaši savos kvazicildenajos sprediķojumos. Tā ir traģēdijas neiespējamības komēdija, kaut kādu viņpasaulisku «augstāko ciešanu» grimase. Nav iespējams nelaist vaļā lielo smējienu, ja cilvēks meklē patiesību tā, kā tiek meklēta ateja, un otrādi; īstenībā ateju vien jau viņš meklē, kaut gan pašam šķiet, ka tā ir patiesība vai pat taisnība (tāds, piemēram, ir K. kungs F. Kafkas «Procesā»). Smieklīgi, nejēdzīgi, kokaini, absurdi, ļauns mūrģs, kaut kas no viņpasauls.

So pašu svešādību citā rakursā Kafka ir parādījis ar vispārēju iekšējā sastinguma metaforu, kad Gregors Zamza pārvēršas par kaut kādu pretīgu apglumējušu dzīvnieku, kuru viņš nespēj no sevis nokratīt. Kas tas ir, kāpēc jāņem palīgā šādas metaforas? Atsauksos uz kādu tuvāko piemēru.

Vai var, teiksim, jēdzienu «vīrišķība» un «bailīgums» vai «patiesums» un «melīgums» attiecināt uz situācijām, kurās nonāk «trešais», neaprakstāmais cilvēks — uz situācijām (es nosaukšu tās par situācijām, kurās «vienmēr ir jau par vēlu»). Nu, piemēram, vēl pavisam nesen šādā situācijā nonāca padomju tūrists ārzemēs. Varēja rasties apstākļi, kuros viņam bija jāparāda sava pašcieņa, dabiskums. Vienkārši jābūt vīrietim, kurš negaida īpašus norādījumus par to, kā izturēties, ko atbildēt uz to vai citu konkrēto jautājumu utt. Daži tolaik sprieda tā, ka tūrists, kurš nav parādījis sevi kā īsteni civilizētu cilvēku, ir bailīgs, bet tas, kurš ir parādījis, — ir vīrišķīgs. Tomēr šādi spriest nevar. Par tūristu, kuru aplūkojam, nevar sacīt, ka viņš ir bailīgs vai drošsirdīgs, atklāts vai noslēgts — nevar tā vienkāršā iemesla dēļ, ka viņš ārzemēs ir nonācis ar ceļazīmi, t. i., uz noteiktas privilēģijas pamata, un tāpēc ir jau par vēlu kaut ko paust no sevis paša. Tas ir nejēdzīgi, par to var tikai pasmieties.

Absurda situācija ir neaprakstāma, to var paust vienīgi gro-

teskā, smieklos. Labā un ļaunā, virišķības un glēvuma valoda uz šo situāciju neattiecas, jo tā vispār atrodas ārpus pirmsatveres aktu sfēras. Taču valoda principā rodas tieši uz šo aktu pamata.

Un vēl, teiksim, ir zināms, ka termins «*качать права*» apzīmē tādu rīcību, ar kuru cilvēks formāli cīnās par likumu. Taču, ja visus cilvēka soļus jau ir sasaistījusi tāda situācija, kurā likuma pirmakta nav bijis, tad likuma meklēšanai (bet tā notiek mums visiem kopīgajā eiropēiskajā, no Monteskjē, Monteņa, Ruso un no romiešu tiesībām mantotajā valodā) ar šo situāciju nav nekāda sakara. Taču mēs, dzīvodami vienā situācijā, bieži esam mēģinājuši un joprojām mēģinām to izprast kādas citas situācijas terminos un tādējādi sākam iet un arī noejam Kafkas «Procesa» K. kunga ceļu. Patiešām, ja jau ir prāta sēkla, tad var iedomāties, ka prātam ir arī mati. Iedomāsimies, ka kādam cilvēkam mati aug galvā iekšup (nevis, kā pienākas, uz āru), iedomāsimies šādas ar matiem aizaugušas smadzenes, kurās domas maldās kā mežā, saūjinās, bet tomēr nesatiekas un tāpēc neviena no tām nespēj iegūt pabeigtu formu. Tas ir pilsoniskās domas pirmatnējais (mežonības) stāvoklis. Turpretī civilizācija visupirms ir nācijas garīgā veselība, un tāpēc pirmām kārtām ir jādomā par to, lai nenodarītu tai tādu kaitējumu, kura sekas varētu būt neatgriežamas.

Tātad pastāv gan nenoteiktas situācijas, gan arī pirmā un otrā «K» situācijas, un tām visām ir viena un tā pati valoda. Uz šā pamata tagad varam definēt apziņu kā starpību, kas bez šaubām, pastāv, taču nespēj izpausties, vienkārši nosaucot sevi, jo ir slēpta aiz nomināciju (nosaukumu) līdzīguma vai pat identitātes. Un tas netveramais, ārēji neatšķiramais un neizsakāmais, ar ko šajās situācijās atšķiras, piemēram, vārds «virišķība», tad arī ir **apziņa**. Apziņa jau pati ir šī atšķirība. Heidegers būtu sacījis — ontoloģiska atšķirība.

Civilizācijas formālā struktūra.

Lai vēl labāk izprastu apziņas saistību ar civilizāciju, atcerēsimies kādu citu Dekarta formulētu domāšanas likumu, kas ir saistīts ar visiem cilvēka stāvokļiem, arī ar tiem, kuros notikumi virknējās cēloņsakarībās. Dekarts mācīja, ka pie kādas domas jāturas tikai zināmu laiku, jo jebkura doma ir kustība un nav nekādas garantijas, ka kādā spriešanas aktā vai mentālā sakarībā no vienas domas varētu izrietēt cita. Visam esošajam, lai tas saglabātu savu patību arī nākamajā brīdī, ir pašam sevi jāpārspēj. Domas laiks pēc sava satura ir diskrēts: tas, kas es esmu šobrīd, neizriet no tā, kas es biju iepriekš, un tas, kas es būšu rīt vai nākamajā brīdī, neizriet no tā, kas es esmu patlaban. Tātad kāda doma, kas radīsies nākamajā brīdī, radīsies tajā ne tāpēc, ka tās sākums vai daļa no tās it kā būtu jau tagad. Lūk, kā pēc Dekarta domām, ir iekārtota cilvēka esamība.

Un civilizācija ir šādu domāšanas «balstu» nodrošināšanas veids. Tā ir formāla ietaise, kas ļauj atvirzīties no konkrētajiem jēgumiem un saturiem; tā ir sistēma, kas rada attiecīgu telpu un iespēju tam, ka mirklī **A** iesākusies doma kā doma varētu turpināt pastāvēt arī nākamajā mirklī **B**. Vai arī: cilvēcisks stāvoklis, kas iesācies mirklī **A**, varētu būt cilvēcisks stāvoklis arī mirklī **B**. Minēšu piemēru.

Mūsdienās notiek burtiski apreibināšanās ar ekstrahētu speciālo domāšanu. Uzskata, ka tieši tā arī ir īstenā domāšana, kas norisinās it kā pati no sevis. Pie šādas ekstrahētas domāšanas pieder gan māksla, gan arī jebkura cita tā dēvētā garīgās jaunrades sfēra. Taču domātprasme — tā nav kādas profesijas privilēģija. Lai domātu, ir jāspēj savākt kopā lietas, kas vairumam cilvēku šķietas esam nesaistītas, un jāspēj tās zināmu laiku noturēt vienkop. Diemžēl vairums cilvēku joprojām — un cilvēces vēsturē tā ir bijis vienmēr — paši par sevi ir maz uz ko spējīgi un nepazīst neko citu kā vien haosu un nejaušus priekšstatus. Viņi spēj tikai iemīt savas zvēru takas neskaidro tēlu un jēgumu džungļos un tādējādi sasaistīt šos jēgumus kaut kādā nenoteiktā masā.

Taču sakarā ar pirmo «K» principu («es varu»), lai noturētos domas sedlos, ir nepieciešami «domāšanas muskuļi», dzīvs spēks (zināšanas ir spēks!), ko iespējams palielināt, pamatojoties uz zināmu pirmaktu bāzes. Citiem vārdiem, ir jābūt iemītām domāšanas (kā domāšanas) telpu sasaistošajām takām — atklātības, apspriežamības, savstarpējas tolerances, formālās likumības takām. Šāda likumība tad arī rada telpu un laiku interpretācijas brīvībai un **sevis paša** pārbaudes aktiem. Pastāv vārddotības likums, nosauktības likums. Tas ir vēstures spēka nosacījums un tā formas elements. Forma būtībā ir pasaulē vienīgā, kas prasa brīvību. Sajā ziņā var sacīt, ka likumi, lietas īstenā būtība un būšana eksistē vienīgi brīvām būtnēm. Cilvēciskie iedibinājumi (arī doma ir šāds iedibinājums) ir darbs un spēja panest brīvību. Un civilizācija (kamēr tu strādā un domā) tad arī nodrošina to, lai kaut kas sāktu virzīties un atrisināties, lai nostabilizētos jēgumi un tu varētu uzzināt, ko īsti esi domājis, vēlējis vai izjutis, — civilizācija piedāvā šīs iespējas. Tā ir it kā visa tā (domāšanas utt.) organizēts un strukturēts pieļāvums.

Bet līdz ar to civilizācija tāpat prezumē sevī arī nezināmā šūniņu klātbūtni. Ja netiek atlicināta telpa nepilnīgi zināmā izpausmēm, tad civilizācija un arī kultūra (kas būtībā ir viens un tas pats) izzūd. Piemēram, ražošanas ekonomiskā kultūra (t. i., ne tikai galīgo — patērēšanas aktā mirstošo — materiālo labumu ražošanu) nozīmē, ka nav derīga tāda vadīšanas struktūra, kas strikti noteiktu, kad zemniekam jāsej, un ar šo zināšanu sadali mēģinātu aptvert visu viņa darbības telpu. Atkārtoju, ir jāpieļauj, ka kaut kur var autonomi parādīties lietas, kuras mēs nezinām un nevaram iepriekš zināt vai iedomāties, ka tās redzamas kādai viszinošai galvai.

Vēl viens piemērs. K. Markss teicis, ka par naudas iedabu esot sarunāts tikpat daudz muļķību, cik par mīlestību. Taču pieņemsim, ka naudas iedaba mums nav zināma, ka tā ir ietverta formālā civilizētā mehānismā un ļaudis naudu kā kultūru būtu apguvuši tādā līmenī, ka viņi mācētu to ne tikai vienkārši skaitīt, bet arī ar tās palīdzību kaut ko ražot. Kā tas iespējams? Tam ir vienkāršs priekšnosacījums: šai gadījumā tiek pieņemts, ka naudas apmaiņa pret produktu, pati pirkšanas norise, laiku neprasa, jo darba laiks jau ir ietverts naudas izteiksmē. Un šāda situācija un rīcība ir civilizēta. Šādu abstrakciju cilvēciskās pieredzes civilizētā kārtībā nostiprinājusi pati civilizācija. Turpretī ārēji līdzīga, bet «Aizspogulijā izvēsta» rīcība ir necivilizēta. Kad nav naudas kultūras mehānisma, tad parādās vai sāk darboties «aizspoguliska» izrikošanās ar naudu: ja kāds ir nopelnījis, teiksim 24 rubļus (t. i., viņa astoņu stundu darbs tiek pielīdzināts 24 rubļiem), tad to iztērēšanai viņam nāktos veltīt vēl kādas 10 stundas, t. i., vēl 30 rubļus. Saprotams, ka šādā apziņā nav nojēgas par naudu kā par vērtību. Šai gadījumā izmantodami naudas zīmi mēs nespējam ekonomiku izsacīt skaitļos un organizēt racionālu ekonomiskās ražošanas shēmu. Tomēr mēs lietojam naudas zīmes, un, vēl vairāk, nonākuši šajā naudas Aizspogulijā ar it kā tiem pašiem priekšmetiem, esam atraduši «apļa kvadrātūru» — proti, nezinādami naudas vērtību, esam iemanijušies kļūt savtīgi un viltīgi.

Tātad civilizācija prasa formālus noregulētas, tiesiskas uzvedības mehānismus, kas regulē un leģitimizē mūsu rīcību un kas nedrīkst būt atkarīgi no kāda žēlastības, idejas vai labās gribas. Šis tad arī ir sociālas, pilsoniskas domāšanas nosacījums. **Pat būdami ienaidnieki, uzvedīsimies tomēr civilizēti, nezāgēsīm zaru, uz kura sēžam,** — ar šo tik vienkāršo frāzi var arī tikt izteikta civilizācijas būtība, kultūriski leģitimizētas un pārsituatīvas rīcības būtība. Jo, atrodoties situācijas iekšienē, nav iespējams vienoties par to, ka nekad viens otram nekaitēsim, — jo kādam vienmēr būs «skaidrs», ka viņam jāuzņemas taisnīguma atjaunošana. Vēsture nepazīst ļaunuma, kas būtu izcēlies bez šādas skaidrības kaismes, jo visbiežāk ļaunums ceļas no vislabākajiem nodomiem, un šī frāze nepavisam nav ironiska, ļaunums savu enerģiju smeļ no patiesības enerģijas, no pārlicības, ka patiesība jau ir redzama. Civilizācija turpretī bloķē, piebremzē šo taisnīcību, — cik nu mēs, cilvēki, vispār to spējam.

Isi sakot, ja tiek izpostīti vai pārrauti tie «civilizētie pavedieni», pa kuriem cilvēka apziņa varētu paspēt nonākt līdz patiesības kristalizācijai (bet patiesība, kā zināms, nav deducējama, jo domā vajaga turēties un civilizācija šādu iespēju dod, turklāt, — dod ne tikai atsevišķiem domas varoņiem vien), tad tiek izpostīts arī cilvēks. Kad kādas viņpusējas pilnības lozunga aizsegā tiek likvidēti visi formālie mehānismi — tieši tāpēc, ka tie ir formāli un tātad — salīdzinājumā ar cilvēka nepastarpināto

tiešamību — abstrakti un viegli kritizējami, — tad ļaudis laupa sev arī iespēju būt cilvēkiem, t. i., saglabāt nesabrukušu apziņu, kas pazīst ne tikai zīmes vien.

Monopols.

Minēšu vēl vienu šādas sabrukšanas piemēru. Kā zināms, sistēma, ko sauc par monopolu, pastāv ārpus civilizācijas, jo šī sistēma grauj pašu civilizācijas ķermeni un izraisa totālu cilvēka pasaules iztukšošanu. Ne tikai tajā ziņā, ka monopols uzjundī pašus primitīvākos un asociālākos instinktus un veido kanālus to izplūsmei. Ja ir sasniegts domas stāvoklis, tad tas vēl ir jāvingrina — gluži kā agorā — kaut kādā telpā jāapaudzē ar muskuļiem, tāpat kā veļot apaug ar sniegu sniegavīrs, domai ir jāiegūst spēks, lai tā varētu īstenot pati savas iespējas. Ja nav agoras, ja nav ko attīstīt, tad nav arī patiesības.

Kaut gan cilvēks jau sensenī ir centies savaldīt savu mežonīgo, nešpetno un egoistisko dabu, tomēr viņa instinkti, alkātība, sirds tumsība, bezdvēseliskums un neziņa pilnīgi spēj akomodēt viņa domājspēju un sapratni un izpausties caur tām. Tam spēj pretoties vienīgi tāds pilsonis, kurš ir iekarojis un realizē tiesības domāt pašam ar savu prātu. Bet šādas tiesības vai likums var pastāvēt vienīgi tādā gadījumā, ja savukārt mērķu sasniegšanas līdzekļi paši ir likumīgi, proti, ja tie sevī jau ir ietvēruši paša likuma garu. Jeb, citiem vārdiem, līdzekļi ir konkrēti cilvēku, instrumentu un piederumu **likumiskās** dzīves sabiezējumi, kas aktīvi piedalās it visā, kas skar likumu un kas tiek regulēts ar likumu. Ar patvaļīgiem un administratīviem, t. i., ar nelikumiskiem līdzekļiem likumu ieviest nav iespējams — pat tad ne, ja to mēģina darīt ar vislabākajiem nodomiem, ar viscēlākajiem motīviem un «idejām». Jo tādā gadījumā likuma pielietošana izplata (un jo plašāka un striktāka ir šī pielietošana, jo sāpīgāka tā ir) minēto līdzekļu ietvertā nelikumīguma precedentu un paraugu. Un tas viss notiek neatkarīgi no ideāliem un nolūkiem kādu «aplaimot» un «glābt» vai arī, gluži otrādi, — no ļauna nodoma. Tā tas ir ar jebkuru monopolu. Piemēram, ja es, kaut arī vadoties it kā no viscildenākajām rūpēm par sabiedrības labumu, kādā jaukā dienā varu noteiktām precēm uzlikt speciālu cenu, noslēpt un slepeni pārdalīt ienākumus, piešķirot atvieglojumus, sadalīt preces, plāna vārdā lauzt ar darbaļaudīm iepriekš noslēgtos līgumus utt. u. t. jpr., tad šo pašu dienu (un arī turpmāk — mūžam paralēli) kāds cits kaut kur citur (vai arī tie paši un turpat) darīs to pašu, vadoties jau pavisam pēc citiem apsvērumiem, — meklējot pašlabumu, spekulējot, krāpjot, laupot, zogot, ņemot un dodot kukuļus. Konkrēto cēloņu un motīvu atšķirībām struktūrās nav nozīmes, tie ir savstarpēji aizvietojami. Jo likums ir vienots un nedalāms it visos telpas un laika punktos, kuros vien cilvēki darbojas un sadarbojas. Tas attiecas arī uz sabiedriskās labklājības likumiem. Tātad likumi savus mērķus sasniedz vienīgi likumīgā ceļā!

Un, ja tie tiek pārkāpti, tas notiek arī tāpēc, ka likumīga kārtība parasti tiek aizstāta ar ideju jeb «patiesības» kārtību — it kā likums eksistētu pats par sevi, bet nevis cilvēciskajos indivīdos, viņu pašu izpratnē par savām lietām; tas notiek tāpēc, ka ir vēlme iztikt bez indivīda, bez individuālas piepūles, bez attīstītas cilvēcības, — gluži vienkārši neuzticēties cilvēka veselajam saprātam, personīgajai pārlicēbai un spējai balstīt tajā savu darbību. Taču to nepieļauj esamības likumi (kuru zināšana jāatšķir no tā, kā mēs zinām vai nezinām juridiskās norunas): Tur jau tā lieta. Proti, indivīdu nav iespējams apiet — nav iespējams ne jau tāpēc, ka mēs dōdam priekšroku humānismam un rūpēm par cilvēku, bet gan tāpēc, ka pati esamība, dzīve to strikti prasa, lai vispār kaut jēl kas varētu būt. Kaut kas var notikt tikai indivīdu būtīgās vienlīdzības līmenī. Tajā nav nekā tāda, kas kādam jau iepriekš **pienāktos**, katram pašam ir jānoiet ceļš, pašam — kā kādreiz rakstīja G. Deržavins — ir jāierosās «būtmes viduci». Bez šādas pašierosas «nenāk ārā» neviens izgudrojums, neviens iedibinājums. Pretējā gadījumā iebruktu visas patiesības atradnes, patiesības ontoloģiskais pamats un iedaba, un tad sāktu valdīt jau citu cēloņu radīti meli — totāli, ārpuscilvēciski meli, kas iespiestos visos sociālās telpas punktos un aizpildītu tos ar zīmēm. Spoguļspēle, kaut kā cita atspulgs sirreālās zīmēs.

Aizspoguļija.

Protams, šādas spoguļspēles parādība ir saistīta ar tās īpašajiem iekšējiem «aizspoguļiskajiem» jēgumiem, ar to šķitumu, ka tajos no tiesas mājō kaut kāda augstākā gudrība. Jo ļaudis šādos gadījumos taču redz veselumu. Viņuprāt, ārējam novērotājam nekad nav taisnība. Atcerēsīmies G. Bennu: ...jo veselums pieder vienīgi tev.

Viens novērotājs redz to, kas tiek sagrauts, otrs — to, kas tiek celts, bet vēl citi vēro un miedz cits citam ar aci: mēs jau nu gan zinām, kas notiek «patiesībā», «veselums ir mūsu». Lūk, kas ir tas «iekšējais». Taču manā skatījumā šī iekšējā, sevī iegremdējusies dzīve bez agoras ir tas pats, kas patiesības meklēšana atējā. Ja man būtu Kafkas talants, tad es tagad aprakstītu šos dvēseles iekšējos meklējumus kā fantastiku, divainu patiesības meklēšanu tur, kur, saskaņā ar cilvēka dzīves ontoloģiskajiem likumiem tās vienkārši nevar būt.

Sajā ziņā nenoteiktības situāciju jeb totālas semiotiskās cit-esamības cilvēki man atgādina tos, kurus F. Nīče neba nu nejausi ir nosaucis par «beidzamajiem cilvēkiem». Patiešām (un tieši tas bija viņa slimās kristieša sirdsapziņas kliedziens): vai nu mēs būsim pārcilvēki, lai **kļūtu par cilvēkiem** (abi pirmie «K» principi jau nosaka cilvēka transcendenci pret cilvēcīgumu tieši viņā pašā), vai arī kļūsim par «beidzamajiem cilvēkiem». Par organizētas laimes cilvēkiem, kuri nespēj sevi pat nicināt, jo dzīvo saārdītas apziņas un saārdītas cilvēcīguma matērijas situācijā.

Tātad, ja kaut kur notiek cilvēcīgi notikumi, tad tie notiek ne bez apziņas līdzdalības; apziņu no tās sastāva nevar nedz atskaitīt, nedz aizstāt ar kaut ko citu. Un šī apziņa ir divota šādā fundamentālā nozīmē. Ar trīs «K» principu es faktiski ieviesu divas savstarpēji šķērsojošās plaknes. Pirmo, kuru es nosaucu par ontoloģiju (tā neviens nespēj reāli pārdzīvot, bet tomēr tā ir; piemēram, nav iespējams pārdzīvot nāvi, taču nāves simbols ir produktīvs cilvēka apzinātās dzīves moments). Un otru plakni — reālo, «muskulozo» — kas nozīmē prasmi šā simbola klātbūtnē dzīvot praktiski, balstoties uz pirmsatveres aktiem. Nedrīkst ignorēt nevienu no šīm plaknēm: apziņa ir fundamentāli divota. Aizspogulijā, kur kreisais un labējais mainās vietām, visi jēgumi tiek apvērsti un sākas cilvēciskās apziņas noārdīšanās. Anomālā zīmju telpa iesūc sevī it visu, kas ar to saskaras. Cilvēciskā apziņa anihilējas, un, nonākot nenoteiktības situācijā, kurā visi nemītīgi — pat ne divdomīgi, bet jau «daudzdomīgi» — samirkšķinās, anihilējas arī cilvēks: nav vairs nedz vīrišķības, nedz goda, nedz cieņas, nedz glēvulības, nedz negoda. Šie «apziņas» akti un zināšanas vairs nepiedalās pasaules norisēs un vēsturē. Vairs nav nekādas nozīmes tam, kas notiek tavā «apziņā», svarīgi ir tikai, lai tu padotu zīmi. Galu galā izzūd nepieciešamība pēc pašā svarīgākā — proti, lai cilvēkiem būtu kaut jēlkāda pārliecība. Vai tu tic vai netici tam, kas notiek patlaban, — tam nav nekādas nozīmes tāpēc, ka, tieši padodams zīmi, tu iekļaujies sabiedrības mehānisma ritentiņu kustībā.

20. gadsimtā šādas situācijas itin labi ir apzinājuši literatūra. Es šeit domāju ne tikai F. Kafku, bet, piemēram, arī lielo ausbet iekšējās novērošanas un «saprotošās introspekcijas» metode, Mūzils lieliski saprata: lai arī ko cilvēks uzsāktu tajā situācijā, kāda bija sabruktdraudošajā Austroungārijas impērijā, — viss pārvērtīsies kaut kādā murgojumā tāpēc, ka ir jau par vēlu. Vienalga, vai tu meklē taisnību, vai netaisnību — tik un tā tu aiziesi pa jau iebraukto bezjēdzības ceļu. Viņš labi zināja, ka šādas situācijas iekšienē darboties un domāt nav iespējams, — svarīgi ir tikt no tās ārā.

Lai neliktu lasītājam pārāk nopietni domāt par dažiem termiņiem (runa ir tikai par termiņiem, bet ne par problēmām; par problēmām ir vērts nopietni domāt, turpretī mani termiņi nav obligāti), savu «aizspoguliskās eksistences» priekšstatu izteikšu šādi. Visu manu apziņas «teoriju» var atvasināt no kādas sēkliņas vienā no maniem agrīnajiem pārdzīvojumiem. No pirmā iespaida, kas manī radās civilizētās dzīves un mežonīgās dzīves krustpunktā. Es jutu, ka mani centieni palikt cilvēkam nule raksturotajā situācijā ir groteski un smieklīgi. Civilizācijas pamati bija izārdīti jau tiktāl, ka vairs nebija iespējams iznest ārpusē, apspriest un pārdomāt pašiem savas slimības. Un, jo mazāk mēs tās varējām iznest ārpusē, jo vairāk tās sazēla mūsu dzīlēs, un mūsos jau bija sākusies slēpta, nemanāma trūdēšana — civilizācija gāja bojā, nebija agoras.

1917. gadā sabruka izkurtējušais režīms, taču mūs vēl aizvien vajā šā izpuvušā milzeņa pišļi un putekļi, joprojām turpinās «pilsoņu karš». Pasaule vēl palo neizpirktās asinīs un ir pilna neapraudātu upuru. Viņu likteņi mums prasa, kāda jēga tam visam ir bijusi. Jo viena lieta ir — iet bojā, noslēdzot un ar savu bojāeju pirmoreiz iedibinot kādu jēgumu (piemēram, iet bojā atbrīvošanās cīņā), bet pavisam cita lieta — sapūt aklā mežonībā — tā, ka pēc bojāejas vēl ir jāmeklē tās jēga. Bet asinis vienalga svīst cauri te šeit, te tur, gluži kā uz leģendāro praviešu kapakmeņiem, pilnīgi negaidītās vietās un bez jebkādas izprotamas saistības.

Mēs joprojām dzīvojam kā šās «staru» slimības attālie mantinieki, un mūsu mantojums ir daudz briesmīgāks par jebkuru Hirosimu. Mēs esam divaini mantinieki, kuri pagaidām maz ko sapratuši un maz ko iemācījušies paši no savām nelaimēm. Mūsu priekšā ir paaudzes, kurām it kā nemaz nav pēcnācēju, jo tas, kurš pats nav piedzimis un nav pats sevi iekopis augsni un augšanai nepieciešamos dzīvības spēkus, nespēj arī radīt pēcnācējus. Tā nu mēs kļīstam pa dažādām zemēm, kļīstam bez valodas, ar sajukušu atmiņu, ar pārrakstītu vēsturi, reizēm nemaz nezinādami, kas īstenībā ap mums un mūsos pašos ir noticis un notiek. Nejuzdami savas tiesības uz brīvību un atbildību par brīvības izmantošanu. Diemžēl vēl patlaban milzīgus Zemeslodes plašumus aizņem šāda «aizspoguliska antipasaule», kas rāda cilvēka izdzimtā vaiga šaušalīgumu. Aizspoguliskie «neradījumi», kurus iespējams priekšstatīt tikai kaut kādu eksotisku degunradžu un siseņu hibrīdu izskatā, ir saķēdējušies nelāgā ļaunā virknē un sēj ap sevi nāvi, šausmas un murgus.

Naksnīgi, kuprainiem pleciem
tie daļa uz visām pusēm
bailes smalkajām smiltīm
un gumiju melnu, kas klusē.¹

Un tāpēc, kad es dzirdu runājam par ekoloģiskajām nelaimēm, iespējamām kosmiskām sadursmēm, kodolkaru, staru slimību vai AIDS, tas viss man šķiet esam mazāk bīstams un attālāks — var jau būt, ka es kļūdos, varbūt man trūkst iztēles, — nekā viss tas, ko tiku aprakstījis šeit un kas patiešām ir visbriesmīgākā katastrofa — jo skar pašu cilvēku, no kura ir atkarīgs viss pārējais.

¹ Lorka F. G. Romance par Spānijas civilo gvardi. — Kļiedziens. R., 1971, 134. l. (K. Skujenieka atdzej.)

APZIŅAS ANALIZE MARKSA DARBOS.*

Pētniekiem jau sen ir skaidrs, ka, lai pārbaudītu savas jaunās teorijas un arī sevi pašu, ir derīgi pievērsties Marksa darbiem. Tas nav nejauši — Markss ir viens no tiem ļoti nedaudzajiem domātājiem (viņus var saskaitīt uz pirkstiem), kuru domas arkli ir uzvērsuši jaunus realitātes slāņus, atseguši veselus masīvus jaunu priekšmetisku sakarību un savijumu. Skaidri fiksēdami šādas «ģeoloģisko slāņu atsegšanas» nosacījumus un premisas, viņi ir iedibinājuši turpmāko gadsimtu pētnieciskās domāšanas stilu, atskaites punktus un racionalitātes tipu. Tāpēc pētnieku rokās aizvien nonāk jauni, līdz šim nepazīti priekšmeti, kuri ir jāizskaidro un kurus — bez tāda līmeņa domātājiem kā Galilejs, Markss, Einšteins, bez viņu intelektuālā varoņdarba — doma nemaz nepazītu. Jauns priekšmetu lauks savukārt tiek atsegts, lai strādātu tālāk, un tāpēc domāt pa vecam vairs nav iespējams.

* * *

Līdz ar daudziem citiem priekšmetiem Markss šādai pārkārtošanai pakļāva arī tādu pētījumu lauku vai vienkārši tādu katrā sociālā analizē iesaistītu intuitīvu priekšstatu kā apziņu. Rezultātā tad arī izveidojās tas, ko mēs dēvējam par «modernajiem» apziņas traktējumiem, nostabilizējās tā īpatnā apziņas problemātika un apziņas izpētes rita, kas raksturīga mūsdienām un kas agrāk, pirms Marksa, nebija iedomājama. Šie rezultāti sevi atgādina dažkārt visai divainā un samezgotā veidā — tādos no tradicionālā apgaismības racionālisma viedokļa grūti izskaidrojamos filozofijas strāvojumos kā fenomenoloģija, eksistenciālisms, izziņas socioloģija, psihoanalīze, strukturālistika kultūras pētījumos u. tml. Markss zinātnē ieviesa vairākus savdabīgus priekšmetus un heuristikas shēmas, kas palīdzēja domāt apziņu un kas pirmoreiz izgāja ārpus tradicionālās klasiskās filozofijas ieloka. Turklāt atklājās tādi apziņas aspekti, kas vairs neļāva runāt par filozofisko «tīro apziņu», kuras pašdarbīgais radošais aģents un centrs bija domājošais, pārdomājošais, pats sev caurspīdīgais vienis — individuālais cilvēks. Izrādījās, ka apziņas pētīšanas priekšmeti atrodas pavisam citur, šo pētīšanu caurvij jaunas sakarības, un tās rāda pavisam citus virzienus nekā iepriekšējās,

© * Tulkojis Ansis Zunde, 1992.

bet iekšējās novērošanas un «saprotošās inrospekcijas» metode, kas ilgu laiku bija monopolizējusi apziņas pētījumus, tagad juka un bruka visās vietās.

So revolūciju Markss ievadīja ar noteiktas sabiedriskās formācijas, proti, ar kapitālisma izpēti, kurā viņš konkretizēja (un pavisam negaidītā virzienā arī attīstīja) tos savas materiālistiskās vēstures izpratnes punktus, kas attiecas uz apziņu; līdz tam materiālistiskā vēstures izpratne, kā teica Ļeņins, bija tikai hipotēze. Sai sakarā ir nepieciešamas dažas piebildes, jo Markss apziņas teoriju nav nodalījis atsevišķi, tāpat viņam nav arī atsevišķas mācības par metodi, par dialektiku u. tml.

Ekonomikas zinātnē Markss vispirms padarīja metodoloģisko, filozofisko darbu, turklāt viņš to darīja, lietojams pašas ekonomikas zinātnes terminus, atbilstoši savām radošajām iecerēm. Kā zināms, šis darbs tad arī bija viņa īstenotā politekonomijas apvērsuma priekšnosacījums un saturs — tajā sakņojas arī viņa politekonomijā iedzīvīnātā filozofiski norūdītās zinātniskās domāšanas sakārta (jeb «paradigma»), kuras kontā ir ļoti būtiski (un tieši politekonomiski) atklājumi, kas šajā zinātnē ir pārveidojuši veselas nodaļas, izstrādājuši jaunu teorijas tipu utt. Šis domāšanas tips objektīvi ietver daudz jaunu filozofisku hipotēžu un heiristisku domāšanas shēmu, kas, lai gan izvērstas ekonomikas valodā, tomēr ir fiksējamas arī kā filozofiskas kategorijas. Tādas, piemēram, ir tēzes par jutekliski — pārjuteklisko jeb sabiedrisko lietu iedabu¹; objektivācijas problēmas — priekšmetu sabiedrisko, objektīvēto formu attiecības ar cilvēka darbības subjektīvajām formām; racionālās izziņas attiecības ar ekonomisko darbību, t. i., jautājums par to, kāda šī realitāte var izskatīties tiešajā vērojumā un kāpēc te ir iespējami iluzori atspoguļojumi utt. Ir svarīgi atzīmēt, ka Markss vienlaikus veido gan objektīvā (ekonomiskā) procesa teoriju, gan arī teoriju par to, kā šis process atainojas savu tiešo aģentu apziņā — viņš pēti un kritizē nevis apziņas individuālās kļūdas un maldus (kaut pastāv arī tie), bet gan nepieciešamības kārtā izveidojušās reālā procesa domājamības objektīvās izpausmes. Viņš savā analizē atskaidrina un formulē tos nosacījumus, kuriem klātesot, reālajā procesā neizbēgami parādās «pārvērstas izpausmes» (Verwandelte Formen)².

Mēs speciāli uzskaitījām tās tēzes, kuras pavisam nepārprotami sasaistās noteiktā apziņas teorijā. Šāda teorija Marksa darbos arī ir, bet tā ir tik dziļa, ka tās novitāti visā pilnībā sāka novērtēt tikai krietni vēlāk.

Galvenais, kas Marksa darbos — kā, piemēram, Kapitālā — parasti piesaista uzmanību, ir tas, ka šis darbs tiek veidots kā objektīvs, sistēmisks un strukturisks sava priekšmeta — noteiktas sociālas formācijas ekonomisko attiecību — pētījums. Tas ir tāds pētījums, kas ekonomiskās attiecības un to savījumus necenšas

¹ Sk.: Markss K. Kapitāls. — R., Liesma, 1973., 1. sēj., 77. lpp.

² Sk.: Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения, т. 26, ч. III, с. 475—488.

izskaidrot ar šo attiecību subjektu antropoloģisko iedabu un neatsaucas uz to, kā viņi izprot ekonomiskās parādības, kā motivē savu rīcību, kā izvērza vēlamos mērķus utt. Pētīta tiek sistēma, pašattīstīgs organisks veselums. Var uzskatīt, ka Marksa nopelns ir tas, ka viņš šo viedokli ir ieviesis zinātnē, ir pārvarējis iepriekšējās, klasiskās politekonomijas slēpto antropoloģismu — abstrakto antivēsturisko pieņēmumu, ka cilvēkam esot kaut kādas naturālas un sīkāk neanalizējamas vajadzības, nolūki, intereses u. tml. — pieņēmumu, ko tā klusuciešot bija akceptējusi kā savu pamatu.

Kā tad šeit izskatās apziņa, apziņas parādības un attiecības? Tā taču pastāv un tiek kaut kā domāta. Šeit tad nu parādās tāds interesants fakts, ka tieši objektīvā, sabiedrisko parādību analīzes materiālistiskā metode Marksam ir devusi atslēgu apziņas kā īpaša veidojuma izpratnei; tā viņam ļāvusi ieviest vairākas distinkcijas un izveidot fundamentālos pamatpriekšstatus par apziņas iedabu, par tās darbības veidu un galveno formu diferenciaciju.

Lieta tāda, ka Marksam bija īpašs priekšstats par sociālajām sistēmām: viņš savu pētījumu vienmēr virzīja tā, ka jau pašā sākumā viņam bija darišana ar sistēmām, kas sevi realizēja un funkcionēja ar apziņas palīdzību, proti, ar tādām sistēmām, kas kā nepieciešamu elementu ietver sevī sevis pašas atspoguļojumu (vai, citādi sakot, ietver sevī novērotāja apziņu kā savas darbības iekšēju elementu). Par tādām viņš pēc definīcijas uzskatīja arī sociālekonomiskās sistēmas. Tas ļāva apziņu aplūkot kā sociālās darbības sistēmu funkciju un atribūtu, ļāva atvasināt apziņas veidošanos un saturu nevis vienkārši no subjekta uztverē atspoguļotā objekta, bet gan no sociālās sistēmas saišu savīšanās un diferencēšanās.

Subjektu apziņu principā var pētīt pilnīgi objektīvi — pēc apziņas «priekšmetībām», pēc tai nozīmīgajām objektīvācijām, kas radušās visa darbības veseluma attīstības un diferenciacijas rezultātā. Kā redzēsīm, Markss šīm priekšmetībām seko tieši šī veseluma iekšienē. Tieši šajā līmenī Markss fiksē tās determinantes un to mehāniku, kurās veidojas apziņas priekšmetības, kuras «pārstāv» (vai «aizvieto») kaut ko citu — kaut ko, kas atšķiras no tām un no tajās apzināmā objektīvā satura un kalpo par cilvēka rīcības orientieriem. Šis «kaut kas cits» ir minēto mehānismu sociālā matērija, reālā starp cilvēkiem notiekošā darbības apmaiņa (turklāt veidošanās mehānismi paši apziņai nemaz nav doti).

Klasiskajai filozofijai, kas būtībā bija «pašapziņas filozofija» un piedēvēja apziņai teleoloģisku struktūru, šķita, ka apziņas dzīve norisinās tikai vienā dimensijā — subjekta refleksīvās apziņas reproducētajā uztverē un priekšstatos. Markss turpretī apziņu ievieto zinātniskā determinisma ielogā, atsedz apziņas sociālo dimensiju, sociālos mehānismus.

Viendabīgās, bezgalībā aizejošās apziņas plaknes vietā atklājās, ja tā var sacīt, arheoloģiskas dzīles. Izrādījās, ka apziņa ir kaut kas daudzdimensionāls, apjomīgs, ka tai cauri aužas determinantos, kas nāk no dažādiem vienlaikus eksistējošiem līmeņiem — no sociālās mehānikas, no neapzinātā mehānikas, no kultūrzīmju sistēmas mehānikas u. c. līmeņiem. No otras puses, izrādījās, ka radušās un pēc atšķirīgiem likumiem mainošās struktūras. Tāpēc šīs apziņas dzīles un dažādās dimensijas, protams, nav pārskatāmas ar domājošā indivīda — par sevi un par pasauli domājošā indivīda — pašapzināšanās darbu vien. Tātad ar šo darbu apziņas «produktus» izskaidrot nevar. Apziņa ir tikai viena no apjomīgā, daudzdimensionālā veseluma iekšējo norišu metamorfozēm; tā ir tikai aisberga redzamā daļa, kas ir izpētāma vienīgi saistībā ar (un atkarībā no) savām slēptajām daļām.

No Marksa izstrādātajām apziņas analīzes shēmām ir atveidnāmi tādi elementi, kas iekļaujas daudzās citās teorijās: 1) teorētiskajā apziņas sociālās determinācijas modeli; 2) fetišisma un apziņas sociālās simbolikas teorijā; 3) ideoloģijas teorijā (piebūdisim, ka tieši Marksa attīstītā sociālfilozofiskā ideoloģijas kritika vēlāk izvērtās par to, ko parasti dēvēju par zināšanu socioloģiju kā akadēmisku disciplīnu); 4) zinātnes un brīvas garīgas ražošanas kā īpašu apziņas darbības formu teorijā; 5) apziņas kā cilvēka personības attīstības, cilvēka kultūriskās un vēsturiskās atbildības nosacījuma teorijā.

Seit mēs aplūkosim tikai dažus no minētajiem Marksa domu ceļiem.

* * *

Marksa vispārējās pieejas iezīmes ir redzamas jau tajā apziņas traktējumā, ko viņš ietvēris preces modelējumā Kapitālā. To varētu dēvēt par apziņas un kultūras bezpersonisko (jeb reduktīvi priekšmetisko) analīzi. Paskaidrosim to.

Markss precīzi raksturo kā «jutekliski virsjuteklisku jeb sabiedrisku» lietu, proti, tādu, kas līdztekus savām dabiskajām, jutekliskajām īpašībām pauž arī sabiedriskas īpašības un attiecības, kas slēpjas viņpus sava dabiskā ķermeņa un tāpēc nav sniedzamas jutekliskam vērojumam (tās ir fiksējamas tikai iztēlē).

Šajā gadījumā tāda ir preces vērtība. Cilvēka darbības produktu vieliskās formas vienmēr kļūst arī par sociālo nozīmju zīmēm, un kā tādas tās regulē indivīdu apzināto darbību un satiku. Jebkuru īpašību, piemēram, īpašību būt par vērtību un tātad arī īpašību būt par sociālo nozīmju zīmi, apziņa piedēvē tieši lietai, lietas konkrētajai ķermeniskajai dabi. Taču šī daba indivīdiem noslēpj viņu darba sabiedrisko raksturu, aizsedz to ar indivīdu (jau iepriekš) apjēgto (viņu apziņā doto) lietas — kā fetiša — virsjuteklisko raksturu. Tas ir Marksa atklātais darba produktu fetiš-

šisms, kas tiem piemīt, tiklīdz «tie tiek ražoti kā preces...»¹. Vienlaikus tas ir arī apziņas paveids, īpaša apziņas simbolizējošā un apzīmējošā darbība, ko Markss atskaidrina un atrod tajā vairākas kopīgas iezīmes, kas raksturīgas gan saiknei «sabiedriskā esamība—apziņa», gan arī tās analīzes metodei.

Kāpēc apziņā priekšmets parādās tieši tā, nevis citādi? Marksa atbilde — un viņš uz šo jautājumu savos pētījumos (ne tikai ekonomikas jomā, bet arī citos savos pētījumos, analizēdams šķiru, partiju, personu utt. darbības motīvus un programmas) atbild pastāvīgi — vispirms prasa izbeigt individuālās apziņas mehānismu vērošanu, abstrahēties no tā, vai individuālais apjēgšanas process norisinās pareizi vai kļūdaini. Lai pietuvotos apziņas norisēm, Markss ievieš jaunu abstrakciju: attiecībā «objekts (vielisks ķermenis, sociālo nozīmību zīme) — subjektivitāte», starp abiem tās locekļiem, kas vienīgie ir doti virspusē, viņš ieliek īpašu posmu: vienotu saturisko sabiedrisko sakarību sistēmu, cilvēku darbības apmaiņas sakarības, kas diferencējas hierarhiskā struktūrā. Pēc tam viņš pēti procesus un mehānismus, kas izriet no šīs sistēmas daudzkārtējiem attiecību savijumiem un uzslāņojumiem, kuru līmeņos un stāvos objektīvi «sadalās» cilvēku darbība, tās sabiedriskie, priekšmetiski fiksētie spēki.

Šāda starpposma ieviešana apvērš visu līdzšinējo apziņas izpētes ritu. Izrādās, ka atsevišķajiem objektiem piemītošās (un subjektīvi uztveramās) formas ir minētās attiecību sistēmas (vai apakšsistēmu) kristāliņi, un to dzīvības avots ir attiecību savīšanās. So savijumu telpā notiek apziņas un subjekta uzveres akti; tajā ir jāieņem arī reālais apziņas pētīšanas ceļš, proti, ceļš, kuru ejot, iespējams izpētīt attiecīgās sabiedriskās sistēmas aktualizēto motīvu, interešu un garīgo jēgumu apzināto dzīvi. Ar preces un ekonomisko formu analīzi vispār Markss nolīdzināja tieši šādu ceļu un radikāli izmainīja visu apziņas cēlonības shēmu. Mehāniskā cēlonība, ko iepriekšējais racionālisms apziņas sociālajai pieredzei piedēvēja būtībā antropoloģiski, šeit ir vienkārši bezspēcīga, jo tā balstījās uz pieņēmumu, ka indivīds vienmēr ir principā spējīgs redzēt savas īstenās intereses un savu īsteno stāvokli. Atsakoties no šā pieņēmuma, Markss apziņas veidojumus atvedināja nevis no atsevišķu objektu tiešā satura, kas apziņā nonāk jutekļu aficēšanas rezultātā, bet gan no objektu attiecībām sistēmā, no vietas minēto attiecību diferenciacijā. Atsevišķie objekti šeit uzskatāmi par sistēmas nogulsņajumiem vai «sabiezējumiem», kuros ir saskatāmi kaut kādi vēl plašāku sistēmisku sakaru un struktūru aspekti un daļas. To formas analīze var sniegties līdz pat tām struktūras attiecībām, kurās šī forma rodas. Turpretī formas atspulgam apziņā — turpmāk to aplūkosim rūpīgāk — ir raksturīgi, ka tās attiecības, kuru sakarībās un savijumos attiecīgā forma ir guvusi savu sākotnējo saturu un dzīvību — šīs attiecības ir izlaistas. Forma attiecības it kā pār-

¹ Markss K. Kapitāls. — I sēj., 78. lpp.

stāv (vai aizvieto) apziņā, un šajā attiecību nozaudēšanas un aizvietošanas procesā indivīds ar savu domāšanu nepiedalās. Tāpēc ir skaidrs, ka apziņai var piedēvēt vienīgi sistēmisku un nekādu citu cēlonību. Aplūkojot Marksa tēzi, ka sabiedrisko apziņu nosaka sabiedriskā esamība, ka ideoloģisko, juridisko un visu citu virsbūves veidojumu saturu dod tieši ekonomiskās attiecības pašas, utt., ir jāņem vērā minētās abstrakcijas un idealizācijas, kuras Markss ir licis sabiedriskās esamības un sabiedriskās apziņas savstarpējo cēloņsakarību shēmas pamatā. Tiklīdz tās tiek ignorētas un šī shēma tiek traktēta, piemēram, antropoloģiskā garā — tā kļūst bezjēdzīga (piemēram, «ekonomisko materiālistu» darbos tā arī notika). Tieši saistībā ar sistēmiskās cēlonības atklājumu un pirmajiem apziņas strukturālās analīzes mēģinājumiem Marksa darbos parādās pirmās apziņas materiālistiskā traktējuma formas, uz apziņas dzīvi tiek attiecināti sociālā determinisma principi, kas ļauj izprast arī sarežģītākas, relatīvi patstāvīgākas apziņas formas.

Izmantodams sistēmiskās cēlonības shēmu, Markss faktiski izpēta, kādi ir sistēmas darbības rezultāti vienlaikus gan objektos, gan arī subjektā, un nonāk pie sev interesanta atklājuma, ka šajos vienlaikus fiksētajos rezultātos nav jēgas izšķirt priekšmetu un apziņu, reālo un iedomāto. Grūti ir nepamanīt, ka Markss vienmēr meklē tos punktus, kuros attiecības «izliekas tieši tas, kas tās ir patiesībā»¹. It īpaši tas attiecas uz gadījumiem, kad Markss sāk analizēt preču pasaules «brīnumu» un «rēģus», kurus viņš taču neatvasina no domājošā indivīda aktiem. Markss kā apziņu analizē interesantus fenomenus: «preces formu», «cenas formu», «darba cenu», «kapitāla cenu», «procenta formu», «zemes vērtību». Tās taču ir gluži reālas, objektīvas attiecības! No otras puses, par objektiem, kas tiek analizēti kā ekonomiski objekti (piemēram, tā pati cena naudas formā), ir grūti pateikt, vai tie ir priekšmeti vai apziņa. Daudzos Kapitāla komentatoros tas rada apjukumu: vai Marksam šķietamība ir objektīva vai subjektīva? Vai tikai Markss te neoperē ar kaut kādiem kvaziobjektiem?

Lieta tā, ka Markss te atklāj apziņas fenomenoloģisko iedabu, atklāj, ka apziņai patiešām ir kvazipriekšmetisks raksturs, un ievieš abstrakciju, kas apziņu ļauj analizēt objektīvi — kā priekšmetu pārvēršanos kvazipriekšmetiskos veidojumos — neatkarīgi no subjekta iekšējā pasaulē notiekošajiem procesiem. Salīdzinājumā ar vēlākajiem fenomenoloģiskajiem Marksa milzīgā vēsturiskā priekšrocība ir tā, ka viņš, kā to liecina iepriekšteiktais, pirmais piešķirdams vārdam «fenomens» mūsdienīgu nozīmi, mēģina «nokļūt aiz fenomeniem», meklē tiem cēlonisku izskaidrojumu, atsedz to sociālo satikas sistēmu, ko apkalpo apziņas fenomeni. Meklējot un konstatējot šķītuma un īstenības, apziņas un priekšmeta tāpatības momentu, patiesībā tiek risināts cits, nefenomenoloģisks uzdevums. Pirmkārt, visa apziņas refleksiīvi pašapzinātās, sociā-

¹ Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 78. lpp.

lās pieredzes pasaule, apziņas gatavo ideoloģisko, teorētisko u. tml. veidojumu un sistematizāciju pasaule tiek reducēta un, otrkārt, pēc redukcijas palikušajā atlikumā atsedzas tādas apziņas priekšmetības, kas ir identas ar sistēmas attiecību radītajām priekšmetu formām un tāpēc apziņas priekšmetību vietā var analizēt priekšmetu formas — kā attiecīgajā sistēmā rodas un ir dotas. Vienalga, vai runa ir par ticēšanu pārdabiskām priekšmetu īpašībām, dieviem vai tādiem «dzelteniem logaritmiem»¹ kā darba cena, — Marksa diženais princips ir tāds, ka par apziņas procesiem jāspriež pēc tiem specifiskajiem reālo attiecību pārveidojumiem, kuros tās kļūst par šādām priekšmetiskām formām (piemēram, par jutekliski virsjuteklisku preces vērtību). Protī, šis princips prasa spriest par apziņu pēc tā, ko apziņa vienkārši uztver un konstatē kā kaut ko acīmredzami atšķirīgu no sevis (kā ne-apziņu — Tulk.) utt., bet apziņu pašu šis princips prasa uzskatīt vai pieņemt par šo pārveidoto priekšmetu kustības un funkcionēšanas nosacījumu.

Tāpēc atgriezīsimies pie preces, pie šīs «jutekliski virsjutekliskās lietas». Kas šeit notiek? Marksa pētījuma gaita parāda, ka starp reālajām attiecībām — jeb lietu, kāda tā ir — un šīm pašām attiecībām — tādām, kādas tās parādās apziņā — pastāv nenovērojams sociālās mehānikas lauks, kura darbības rezultātā cilvēks tādā vai citādā veidā apzinās gan ārējo, gan arī savu iekšējo realitāti. Tāpēc atbildēt uz jautājumu, kas tās tādas par priekšmetiskām un no apziņas nešķīramām formām un kā tās ir radušās, nozīmē atbildēt uz jautājumu, kas ir tas «aģents», kurš (ar kaut kādu kustību, kas notiek ārpus apziņas), apziņai piegādā (vai ieviļ tajā) lietas. Markss balstās uz faktu, ka realitāte tiek uztverta noteiktā formā, stabilu un tālāk nedalāmu apziņas priekšmetību, kvalitāšu, priekšmetisku jēgumu un intenču formā, gluži tāpat kā acs uztver nevis subjektīvu iespaidu uz tīkleni, bet gan «ārpus acīm esošas lietas objektīvu formu»². Cilvēku darbības raksturs atgriezeniski atspoguļojas viņu apziņā noteiktā veidā, nozīmīgu priekšmetu izskatā. Tieši šāda apvēršanās arī iezīmē apziņu, kurā reālās struktūras iegūst savas uzstādnas lauku.

Ir zināms, ka Markss projekcijai un objektivācijai piešķīra lielu nozīmi. Taču nevajag aizmirst, ka, viņaprāt, nevis projekcija ir apziņas produkts, bet gan apziņa ir tā, kas iegūst projekcijas un objektivācijas, kuras ir notikušas neatkarīgi no indivīda un sociālajā sistēmā jau «nostrādājušas» (kā sistēmas radītais lietiski pastarpinātās darbības apmaiņas sabiedriskās formas priekšmetiskais nostiprinājums) tā, ka tagad indivīdi, tās lasīdami, sevī iestrādā kaut kādu iekšēju apziņas dimensiju. Šeit apziņai nepavisam nav jāobjektivizējas. Objektivizējas pavisam kaut kas cits. Markss gluži nepārprotami «atceļ» apgaismības un tradicionālā racionālisma filozofijas atzīto apziņas modeli, proti, to

¹ sk.: Markss K. Kapitāls. — R., Liesma, 1975, 3. sēj., 713. lpp.

² sk.: Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 77. lpp.

pieņēmumu, ka cilvēks savos produktos objektivizē ārpus savu psiholoģisko īpašību un stāvokļu izpratni. Apziņas lietiskoto produktu skaidrojumā, cilvēka darbības īpašību transformāciju un projekciju skaidrojumā Markss šādu argumentāciju neatzīst. Viņš pietiekoši grodi apzinās, cik radikāli atšķirīga ir viņa izpratne, arī tad, kad tradicionālajai filozofijai saprotamos vārdos paskaidro, ka, piemēram, apziņa un valoda, eksistēdamas «priekš citiem cilvēkiem», ir primāras attiecībā pret apziņu «priekš manis»¹; ka cilvēks nepiedzimst kā Fihtes filozofs: «Es esmu es...» un ka tikai pēc cilvēka Paula «cilvēks Pēteris sāk izturēties pret sevi pašu kā pret cilvēku»².

Vissvarīgākais ir tas, kas notiek pirms minētās pārvērtības, tas, kas ir tās virzītājspēks, jo tieši šeit kā struktūra izveidojas «otra cilvēka runa» apziņas ruporā, savdabīga mehānika, kas runā ar apziņas palīdzību. Protams, cilvēka darbība atspoguļojas viņā atpakaļ, taču šī darbība nu ir izgājusi vairākus specifiskus pārveidojumus. Jau atzīmējām, ka priekšmetiska forma savu primāro saturu un dzīvību gūst no reālo attiecību savijumiem un diferenciācijas noteiktā mijiedarbības sistēmā. Taču, pretstatīta apziņai, tā jau ir dota klātienē kā gatava (galīga un tālāk nesadalāma). Priekšmetiska forma kā apzināts saturs, kā apziņas figūra ir iespējama tāpēc, ka reālās attiecības objektīvi ir izlaistas un aizvietotas (pirms un neatkarīgi no to apzināšanas) ar noteiktiem pārveidojumiem. Turklāt notiek tā, ka

— no savām kopsakarībām izrautā priekšmetiskā forma saaug kopā ar cilvēcisko darbību, kas ir galīga un tālāk nesadalāma;
— sociālās nozīmes sasaistās ar priekšmetiskā ķermeņa fizikālajām īpašībām, kas noved pie nozīmes zīmju naturalizācijas (fetīšisms un sociālā simbolika);

— parādās inversija, proti, tā kustība, kura darbības apmaiņā izraisa ražošanas attiecības, pārnāk uz nozīmīgo priekšmetu, apvēršas tā, it kā tieši nozīmīgais priekšmets iekustinātu darbību un satikas formu (resp. — notiek inversija), turklāt praktiski tā arī notiek;

— atsevišķā, mūsu apziņai galīgā objektā nediferencētā vienībā sabiezē un sasaistās visas veseluma attiecības, visas veseluma reāli atšķirīgās noteiksmes (no kurām tād priekšplānā izvirzās te viena, te atkal cita, un tāpēc, kā zināms psiholoģijā, daudzi apziņas veidojumi ir ambivalenti) utt.

To visu Markss parāda, analizēdams precī. Vienīgi galarezultātā ir izprotama saikne «realitāte — apziņa», kurā realitāti pārstāv dažī domu veidojumi, kas aizvieto tās īsteno struktūru un attiecības. Tie tad arī ir apziņa, ko indivīds realizē savā sociālajā darbībā. Markss šādus veidojumus definē kā «sabiedriski nozīmīgas, tād objektīvas domu formas dotajā vēsturiski noteiktā

¹ sk.: Markss K., Engelss F. Darbu izlase trīs sējumos. — R., Liesma, 1979, 1. sēj., 29. lpp.

² sk.: Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 61. lpp. (piezīme).

sabiedriskā ražošanas veida — preču ražošanas — ražošanas attiecības...»¹ Sajās attiecībās tās rodas kā indivīdu masu kustības un darbīgas pašrealizēšanās līdzeklis un forma. Analīze šeit ievieš īpašu abstrakciju — «sabiedrisko apziņu». Šī apziņa ir saistīta ar esamību sistēmiski vai reprezentatīvi, bet ne cēloniski. Realitāte determinē apziņu tikai ar strukturiskām sakarībām, kas izpaužas minētajos (vai tiem līdzīgos) pārveidojumos; apziņā realitāti pārstāv kāds noteikts tēls, saturs, jēgums, nozīme, kas tajā pašā laikā apziņai slēpj gan realitāti pašu, gan arī tās pārveidojumu mehāniku. Tas, kas pārveidojumos tiek aizstāts, vairs nevar būt cēlonis (kā mehāniska iedarbe vai dotums), tomēr tieši tas determinē apziņas figūras. Determinē it kā no aizkulisēm, izbīdot uz skatuves pārgērbtas un mēģinājumus iepriekš apmācītas lelles un iebiezinot sevi šo leļļu sakāmajā tekstā. Uz skatuves ir «patstāvīga» — redzama un galīga — realitāte, kas patiesībā tomēr nav nekas cits kā vien teātra efekti.

Tāpat kā Markss runāja par «personu raksturīgajām ekonomiskajām maskām»², viņš atsedza arī personu raksturīgās «apziniskās maskas». Maskas gan izpauž, gan arī slēpj. Tas attiecas arī uz personu «apziniskajām maskām», ko viņas nes un realizē savā darbībā. Tekstu ir uzrakstījusi sabiedrība, taču ierakstījusi to indivīdos. Pārveidojumu produkti, jaunās attiecības (starp šiem produktiem — jau kā apziņas attiecības, kā «skatuves attiecības», nevis kā īstenības attiecības) ir tā valoda, kas izpauž apziņā sociālo, īsteno sociālo, realitāti. Ir jāprot šo valodu atšifrēt. Markss apziņas veidojumus faktiski aplūko kā sociālās īstenības parādības, kas indivīdus ir nozīmogojušas vai «aprakstījušas». Tieši šādā nozīmē viņš izprot indivīdu apziņas sociālo nosacītību. Apziņa iekodē un iestudē sevī to objekta «opozīciju», ko jau ir radījusi sociālā mehānisma spēle. Šīs «o-pozīcijas» analīzē nav jāpēti nedz subjekta psihiskā iedaba, viņa iepriekšējā asociāciju veidošanās pieredze, viņa noslieces, iemaņas, nedz arī bezgaldaudz citu apstākļu, kurus nespēj aptvert nekāda zinātne un kuru prizmā apziņas objekts transformētos kādā apzinātā jēgumā. Nekas no tā visa nevar līdzēt izskaidrot attiecību sistēmā notikušos pārveidojumus. Pirms vēl cilvēks apzinājās, piemēram, vērtību kā darba produkta ķermeņa virsjuteklisku īpašību, šie pārveidojumi — saaugšana, aizvietošana, inversija, sabiezēšana u. tml. — jau bija notikuši, proti, jau bija «nostrādājusi» sociālā mehānisma spēle, kurā realitāte tiek aizvietota ar redzamiem kvazipriekšmetiskiem veidojumiem. Tikai tāpēc, ka pārveidojumi jau bija notikuši, cilvēks apzinājās vērtību kā virsjuteklisku īpašību.

Ja tādējādi mēs, kā parāda Markss, indivīdā ieraugām «objektīvas domāšanas formas», t. i., viņā ierakstītu un runājošu sabiedrisko apziņu (jēgumus, priekšmetiskas nozīmes, simboliku

¹ sk.: Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 80. lpp.

² Turpat, 87. lpp.

u. tml.), tad tās ir arī formas, kurās subjekts fiksē un pārdzīvo savu sociālo apziņas pieredzi, neiedziļinādamies tās reālajos ceļos un ģenēzē. Tās ir formas, kurās cilvēks reģistrē savas darbības dzeņus un pamudinājumus, nemeklēdams neko, kas stāvētu aiz viņa apzināto pamudinājumu un dvēseles kustību objektīvi noredzamā motīva un jēgas (līdzīgi notiek arī tad, kad apziņa reģistrē savu psihisko pieredzi).

Vis, ko indivīdi domā, izpauž, vēlas, pārdzīvo — visa psiholoģiskā (bet citās sistēmās — animiskā, mitoloģiskā, kosmoloģiskā u. c.) motivāciju valoda, kurā tiek artikulētas viņu sociālās vajadzības un vēlmes, tiek tvērtas šīs abstrakcijas līmenī tikai tiktāl un tādā formā, kādā caur šo valodu var ieraudzīt sociālās darbības sistēmas procesus un mehānismus. Izpausmes formas tiek uzskatītas par šo mehānismu spēles produktu jeb kristalizāciju. Tās saites un sakarības, kas darbojas struktūrā un tiek uzskatītas par tiešām «runājošām», ir jāizprot, pirms vēl iespējams izprast minētās formas. Turklāt, jo acīmredzamāka un tuvāka mums ir kāda struktūra, jo grūtāk to atsegt. Tas ir vēl viens apliecinājums tam, ka ideālistiskās kultūrfilozofijas piedāvātā garīgās izpratnes jeb apziņas jēguma tiešās uztveršanas metode ir neauglīga.

Taču formas, kurās kaut kas parādās apziņai un kurās apziņa to pārdzīvo un reģistrē motīva, jēguma, saprotamas intereses u. tml. terminos (neattēlodamas nedz īstenību, nedz arī tā procesa mehānismu, kura jēdzieniskās nogulsnes ir iesēdušās apziņā kā šādas formas), nav kaut kas vienkārši neskaids, patvaļīgs vai subjektīvs. Tās nav nekādas aizmiglotas maldugunis, kas tiecas pieglausties patiesības robežai un, izklīdinādams miglas plīvuru, šo patiesību rada, un tāpēc būtu salīdzināmas ar zinātni vai atrastos uz vienas līnijas ar zinātni (tā, it kā zināšanas rastos līdz ar «jēgas atskaidrināšanu» vien, bet patiesība būtu maldu teleoloģiskais dzenulis, kustības iekšējā atspere). Šādi salīdzinājumi nav iespējami, jo no tiem pilnīgi neatkarīgi minētās formas tik un tā pilda pavisam noteiktu ģenētisku un funkcionālu lomu — tās tiek atražotas sociālo attiecību sistēmā, un tāpēc tām piemīt zināma stabilitāte, struktūra, un tās nav reducējamas ne uz kādām zināšanām, nav likvidējamas ar zināšanām. Markss norādīja, piemēram, ka darba produktu istās — preču — dabas atklājums nepavisam «neizkļiedē darba sabiedriskā rakstura lietisko šķietamību»; ka «cilvēkiem, kuri iesaistīti preču ražošanas attiecībās, šīs speciālās īpatnības — kā pirms, tā arī pēc minētā atklājuma — liekas esam tādas, kam ir vispārēja nozīme, tāpat arī gaisa īpašības — tā fizikāli ķermeniskā forma — turpina pastāvēt, neraugoties uz to, ka zinātnē ir sadalījusi gaisu tā pamat-elementos»¹.

Apziņas teorijas terminos tas nozīmē, ka nekāda klasiskās filozofijas iedomātā «tīrā apziņa» šeit nespēj parādīt īstenību,

¹ sk.: Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 79. lpp.

ka daudzus objektīvus apziņas veidojumus nav iespējams atražot kā cilvēkam apzināti kontrolējamas priekšmeta konstrukcijas. Šādā nozīmē Markss apziņu izlika ārpus centra, analizēja to apiedams — un tādējādi viņš pārrāva to novecojušo teleoloģisko shēmu, kam kādreiz apziņas (īpaši zinātniskās apziņas) analizē bija piemītusi zināma heuristiska nozīme. Izrādās, ka zināmi apziņas veidojumi ir invarianti attiecībā pret jebkurām citām (sacīsim — attīstītākām) apziņas formām, ar kurām tos nevar likvidēt. Markss ļoti strikti formulē principu, ka esamība (arī apziņas esamība) nav reducējama uz zināšanām. Sai apziņas izpratnes īpatnībai marksismā ir svarīga loma. Kā Markss, tā arī Leņins pretēji apgaismības aizspriedumiem partijas propagandā un ideoloģiskajā darbā pastāvīgi atgādināja faktu, ka socialitātē sakņotas idejas, priekšstatus, ilūzijas utt. iespējams pārvarēt ne tik daudz ar idejisku kritiku (t. i., nomainot tās ar zināšanām), cik ar izmainītas reālās darbības praktisko pieredzi, ar šķiru un sociālo kustību pieredzi, ar izmaiņām sociālo attiecību sistēmās un struktūrās.

Tas ir tikai viens no Marksa vispārējās procedūras praktiskajiem lietojumiem. Markss aplūko nevis vērojošu apziņu, kas atslēdzama (saskaņā, piemēram, ar pašapziņas teleoloģijas shēmu) ar gnozeoloģiskā subjekta abstrakciju, bet gan sociālajās struktūrās iekļautu apziņu, kas ir aktīvs šo struktūru attīstības un funkcionēšanas loceklis un tāpēc jāaplūko atbilstoši savai lomai un vietai šajās struktūrās. Šajā jomā viņš vispār atsacījās no tradicionālās attiecības «objekts—subjekts» un parādīja, ka sociālo ideju un priekšstatu attiecība pret reālo sabiedrisko esamību nav subjekta domas attiecība pret pētāmo objektu, un tāpēc «materiālā» un «ideālā» pretstatīšana šajā plāksnē maz ko var līdzēt, lai izprastu kultūru jeb apkārtējās pasaules praktiski garīgās apguves sistēmu attīstību un maiņu. Marksa darbos apziņa un kultūras formas pirmoreiz tiek analizētas jaunās, neklasiskās koordinātēs.

* * *

Marksa darbos, līdz ar kuriem zinātne patiesībā iemācījās meklēt un atrast apziņas un kultūras sociālās determinantes, jaunās analīzes shēmas ļoti interesanti izpaužas, piemēram, pētot tādas sarežģītākas — salīdzinājumā ar iepriekš aplūkotajām — formas, kuras varētu nosaukt par racionalizētām, netieši fetišizētām apziņas formām. Ideoloģiskās cīņas apstākļos tās iespējas ideoloģijā, zinātnē, filozofijā, kultūrā vispār, tās iegūst patstāvību un nostiprinās kā valdošo šķiru intereses utt.

Vairāk par visām citām apziņas formām Markss pētīja tieši šādu pārvērsto apziņu, kas balstās t kā uz noteiktiem autonomiem loģiskiem apsvērumiem, bet patiesībā tā ir būvēta pavisam citādi. Visupirms viņš parādīja, ka cilvēks kā reflektējošs un mērķtiecīgi darbīgs indivīds tomēr nav sava ideoloģiskā namiņa

saimnieks — nav nevis tajā nozīmē, ka viņu vienmēr saista sociāli jau iepriekš dotais un ierobežotais saturs, kas ir viņa apziņātās domas priekšmets, bet gan tajā nozīmē, ka šai domai ir pašai savi mehānismi, un Markss pēti, kas vai kurš tad ir domas aktīvais, autonomais aģents. Izrādījās, ka te saimnieko ne jau nu tāds, kurš savu stāvokli, motīvus un intereses ideologizē.

Marksa nodalītais ideju process (no reālās dzīves nošķīries un tai it kā blakusejošs patstāvīgs ritums) ir atkarīgs galvenokārt no tiešās, sabiedrības struktūrās stihiski izveidojušās apziņas. Viņš to dēvē dažādi — par reālās dzīves tiešajā valodā iesaisto apziņu, par garīgpraktisko īstenības apguvi, par praktiskās ikdienības domāšanas formām, par ikdienas apziņu. Tomēr izrādās, ka šķietami patstāvīgo ideju dzīves racionalizējumu saistība ar šo apziņu vienmēr ir viena un tā pati — Markss te saskata izpaustā un neizpaustā saistību kā īpašu kauzalitātes tipu. Pārvērsto apziņu viņš raksturo, ieviešot jēgumu par savdabīgiem un netiešiem domas pragmatiskajiem objektiem.

Kopumā šās apziņas struktūra saskan ar to pārvērstās formas struktūru, ko kā īpašu saistības formu arī tika atklājis un izstrādājis Markss un kas piemīt itin visām netiešajām, simboliski iluzorajām izpausmēm, kādas sastopamas jebkurā cilvēka darbības un apziņas dzīves novadā. Taču te es šo formu neanalizēju (Kapitālā tās jēdziens tiek lietots ļoti bieži)¹. Pakavēsimies pie īpaša apziņas objektu veida — pie netiešajiem objektiem.

Kas ir domas netiešais pragmatiskais objekts? Tas ir tāds objekts, kurš gan tiek domāts tieši jeb «tekstuāli», bet īstenībā pauž citu objektu, citu apziņas priekšmetiskumu, kas netiek domās izpausts kā tieši eksplicēts, analītisks domas priekšmets. Neizpaustais, palikdams aiz paustā muguras, pakļaujas arī tā loģikai. Piemēram, Hēgeļa tēzē par to, ka vēsturē valdot domas, netieši tiek iegalvots cits hēgeliskās apziņas priekšmetiskuma jēgums, proti, tas, ka gara un īstenības saites ir pārrautas, ka no apziņas neatkarīgā realitāte tiek tvērtā kā tāda, kas ir naidīga apziņai un izvairās no apziņas racionālās kontroles. Lūk, Markss tad arī uzskatīja, ka šis otrā veida apziņas priekšmetiskums rodas pašā sabiedrības struktūrā un reālajā darbībā, kurā tas dzimst kā apziņas tiešā valoda; proti, Markss uzskatīja, ka tajā iedibinātā domāšana ir pseidoracionāla — tā neiziet ārpus minētajā priekšmetiskumā ietvertajiem jēgumiem, ir no tiem atkarīga un tos netieši pauž. Tādējādi tiek racionalizēta tāda apziņa, kas atspoguļo gan tikai sabiedriski nepieciešamu objektīvu šķitumu, taču iztēlo sevi par autonomu, patstāvīgu un brīvu no aizspriedumiem attiecībā pret īstenību.

Uzlūkodsams apziņu kā reālu locekli sociālās darbības sistēmās, Markss sev ir liedzis veidot apziņas teleoloģiju, meklēt un izvērst «īsteno jēgu», kuru prakse jau it kā būtu devusi de facto

¹ Sk.: Мамардашвили М. Форма превращенная // Философская энциклопедия. — М., 1970, т. 5, с. 386—389. — Red.

un kura slēptos kaut kur indivīda dzīlēs. Viss klātējais — tas nav uzreiz Marksam atzīstamais — nav nedz «patiesība», nedz «realitātes attēls», bet gan aiz apziņas patstāvīgās attieksmes noslēptais objektīvās šķietamības korelēts. Markss nemitīgi rāda, ka kultūrā galvenais racionalizēto netiešo veidojumu «augšanas punkts» ir tieši pārvērstā apziņa, kas sabiedrībā rodas stihiski un ko — jau a posteriori un speciāli — izstrādā attiecīgajā iekārtā valdošās šķiras «pilnvarotie». Tā ir īpašas ideologu kārtas domu materiāls un gara horizonts, kura ietvaros viņi veido oficiālo un līdz ar to arī sabiedrībā valdošo šķiras ideoloģiju. Šādā nozīmē Markss runāja par «valdošās šķiras ideoloģiskajām sastāvdaļām», kuras viņš atšķīra no «brīvas garīgās ražošanas»¹. Markss savā analizē parāda, ka netiešo fetišiski pragmatiskās apziņas formu ražošana ir sabiedrisko attiecību gatavo garīgo produktu racionalizēšana ar ārēju «zināšanu» palīdzību (ārpus, pirms un neatkarīgi no racionālas zinātniskas domas uzdotiem produktiem). Šādā ražošanā racionālas procedūras tiek izmantotas kā līdzeklis, ar kuru indivīdi atpazīst un apgūst savus produktus, un tādējādi tiek integrēti sabiedrības sistēmā.

Taču, ja šie līdzekļi buržuāziskajā sabiedrībā ir «racionāli» (proti, vienmēr samēroti ar atomizēto indivīdu spriestspēju), tad citos, iepriekšējos laikmetos tie varēja būt animistisku, mitoloģisku, reliģisku u. tml. sistēmu līdzekļi. Galvenā attiecība paliek viena un tā pati. Tā ir attiecība starp apziņas primārajiem un sekundārajiem veidojumiem. Markss uzskatīja, ka šādu netiešu formu parādīšanās ideoloģijā ir sekundārs process, kas ar savām sistematizācijām aizsedz apziņas primāro priekšmetiskumu, sakombinē to tā, ka tas šķiet patstāvīgs un neatkarīgs (pēc šādas shēmas var aplūkot arī objektīvās šķietamības attiecības ar mitoloģijas, reliģijas u. tml. sistēmām). Marksa analīzei bija uzdevums: 1) rekonstruēt apziņas primāros veidojumus, kas parādās ideoloģiskās sistematizācijās (kas tāpat bija jāreducē); 2) izprast pašas racionalizētās spriešanas gaitu, atvasinot to no tiem sociālo sistēmu struktūras izveidojušajiem kvazipriekšmetiem, no kuriem apslēptā veidā ir atkarīga «loģiskā» doma.

Tādējādi iznāk, ka ideoloģizējošā racionalizācija nedara neko citu, kā tikai izrietina no kāda vienota principa, sistemātiski izskaidro, dara teorētiski iespējamu un cilvēkam saprotamu to, kas jau iepriekš ir eksistējis kā apziņas intencionālais priekšmets, to, kas šajā priekšmetā jau ir «noredzams» un ko tas faktiski jau ir apstiprinājis (bet kas līdz šim ticis uztverts kā tāds, kas uzradies nez no kurienes un nez kāpēc; piemēram, primitīvajām sabiedrībām tabu rašanās cēloņi ir tīti neziņā). Šādas sistematizācijas ieviešana ideoloģijā dara loģiski pieņemamu un saprotamu to, kas jau eksistē, taču eksistē nezina kā, nez kāpēc un nez no kurienes. Tāds jau arī ir ideoloģijas uzdevums — spēlēt šo «apoloģētisko» lomu. Marksa vārdiem runājot, piemēram, tāds «dzeltens

¹ Markss K. Virsvērtības teorijas. — R., LVI, 1964., 1. d., 241. lpp.

logaritms» kā «darba cena», kas ikdienas praksē ir acīmredzama, kļūst par buržuāziskās vulgārās politekonomijas jēdzienu, par posmu teorētiskā dedukcijā no zināmiem sistemātiskiem principiem (līdzīgi tam, kā, piemēram, tabu, kas tiek ievēroti bez jebkāda pamatojuma, var iegūt pamatojumu kādā no mitoloģijas sistēmām). Patiesībā šeit sistēmiskas kustības formu iegūst nevis aktīva, patstāvīga doma, bet gan tieši kvazipriekšmeta saturs.

Markss to pasaka pavisam skaidri: «Izšķiroša nozīme ir tam, ka darbaspēka vērtība un cena pārvēršas darba algas formā, t. i., paša darba vērtības un cenas formā. Uz šo izpausmes formu, kas aizsedz patieso attiecību un rada tieši pretējas attiecības šķietamību, balstās visi tiklab strādnieka, kā arī kapitālista tiesiskie priekšstati, visas kapitālistiskā ražošanas veida mistifikācijas, visas tā radītās brīvības ilūzijas, visi vulgārās politekonomijas aploģētiskie triki»¹.

Pēc šādas shēmas Markss tad arī analizēja buržuāziskās politekonomijas aploģētisko pozīciju attiecībā pret kapitālistiskā ražošanas veida pamatiem, to vulgāro ideoloģiskās apziņas formu, kas bija pārņēmusi ekonomikas zinātni un tajā stabili iekārtojušies. Turklāt viņš šo pozīciju nepavisam netraktēja kā kādu savtīgu personu ieinteresētības, ļaunprātības izpausmi — šīs personas vienkārši veido sabiedrības ideoloģiskās attiecības no fetišiski funkcionējošās apziņas materiāla. Kaut gan Markss neuzskatīja, ka personas būtu atbildīgas par šādu pieeju ideoloģijai, tomēr viņš šos «ideologus» rāda nepavisam ne rožainā gaismā, bet — rāda tieši kā sabiedriski vidējos individuus, kas ir tipiski masveida sabiedriskajos sakaros. Atcerēsimies Marksa vārdus «Kapitāla» priekšvārdā, kurā viņš brīdināja no iespējamiem pārpratumiem: «Kapitālista un zemes īpašnieka tēlus es nebūt nerādu rožainā gaismā. Bet te runa par personām ir tikai tiktāl, ciktāl tās ir ekonomisko kategoriju personifikācijas, noteiktu šķiru attiecību un interešu paudējas. Es skatos uz sabiedrības ekonomiskās formācijas attīstību kā uz dabiski vēsturisku procesu; tāpēc no mana viedokļa mazāk kā no jebkura cita viedokļa atsevišķu personu var darīt atbildīgu par tiem apstākļiem, kuru produkts tā ir sociālā nozīmē, lai arī cik stipri tā paceltos pār tiem subjektīvi.»²

Šī Marksa piebilde ierosina citu svarīgu un interesantu problēmu, proti, problēmu par apziņas lomu individu, sabiedrības grupu utt. personiskajā (nevis sabiedriski nonivelētajā) attīstībā. Šī tēma īpašu nozīmi gūst tad, kad parādās jautājums par sabiedrības ekonomisko sistēmu normālās funkcionēšanas traucējumiem vai par tādu apziņas sabiedriski vēsturisku situāciju, kurā skaidri jūtama nepieciešamība salauzt minētās sistēmas. Arī šajā ziņā Marksa darbi sniedz bagātīgu izpētes materiālu.

¹ Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 440. lpp.

² Markss K. Kapitāls. — 1. sēj., 17. lpp.

ZINĀTNE UN KULTŪRA*

Šajā darbā turpināsim pētīt apziņas metafiziku, t. i., apziņas globālās sasaistes (jeb bezgalības efektus), kas ir iekodētas īpašos organiskos veselumos jeb pašattīstīgu, pārvērtīgu un refleksīvu sistēmu dzīves sākotnē un dzīves veidā.

Šajā pētījumā daļā mani interesē tas, ka šāda veida sistēmas spēj izveidot savus «antitēlus» un «antiķermeņus» — tāpēc, ka to pamatos un sākotnē ir tēlveidīgi ie-tēlojušies bezgalības efekti, artefaktiski ķermeniski akti, kas nodrošina sistēmu atražošanu un stabilu funkcionēšanu, un tāpēc, ka šīm sistēmām piemīt īpašas «iekšējās zināšanas» un primārā aktivitāte sevi «reprezentē» ar atspulgiem un realizācijām, kas ir atkarīgas no tā, vai ikreiz no jauna katrā sistēmas lokusā tiek (vai netiek) atkārtota piepūle (darbība, «enerģija»), utt.

Tomēr vispirms ir jāanalizē tas fakts, ka šāda veida sistēmiskos veselumos ir iekļauta kultūra.

Šajā problēmā ir izcirstas daudzas stigas, kuras iziedami, mēs varētu sasaistīt kopā tās dažādos aspektus, puses, iespējamus dalījumus, abstrakcijas utt., bet man, dabiski, ir jāizvēlas no tām viena. Tāpēc par caurviju pavedienu es izvēlos to, kuru varētu dēvēt par ontoloģisko problēmu, t. i., to, kurā tiek jautāts par cilvēka vietu pasaulē, par viņa vietu un iespējām, kādas — un kādā veidā — viņam neatkarīgi no cilvēka un no cilvēces dod zinātniskā izziņa, un vēl arī par to, cik tāl šīs pasaulē reāli esošās un reāli attīstāmās iespējas determinē zinātni pašu.

Manuprāt, tieši no ontoloģijas viedokļa ir skaidri redzamas gan zinātnes un kultūras atšķirības, gan arī tās iespējamās saiknes, kādas tās var savstarpēji iedibināt. Vispār šīs saites ir sapspringtas un dramatiskas, un tādas tās ir neatkarīgi no jebkādam viena vai otra laikmeta reālajām kultūras krīzēm. Citiem vārdiem, es domāju, ka starp zinātni un kultūru pastāv ne vien atšķirības, bet arī nemitīgs spriegums, kas sakņojas minēto fenomenu būtībā, nevis rodas kaut kādās konkrētās dramatiskās situācijās, piemēram, tajās, kuras 20. gadsimtā tiek dēvētas par «divkultūribu» (C. P. Snovs), t. i., neveselīgu pārrāvumu starp dabaszinātniskajām atziņām un humanitāro kultūru. Es no tā abstrahēšos kā no sekundāras parādības, kas izriet no tās būtīgās saites, par kuru gribu runāt.

* © — Tulkojis Ansis Zunde, 1992.

Lietas būtību īsumā var formulēt tā: iespēja izvirzīt jautājumu par kultūru un zinātņi kā par atšķirīgām lietām (te, bez šaubām, slēpjas paradokss, jo mēs taču zinātņi vienmēr esam uzskatījuši par kultūras sastāvdaļu), kā man šķiet, ir saistīta ar atšķirību starp zinātnes kā intelektuāla vai konceptuāla veidojuma saturu un šā paša konceptuālā veidojuma vai satura eksistenci.

Patiešām, kāds gan domu saturs ir, piemēram, universālajiem fizikas likumiem, kuri vistiešākajā veidā raksturo zinātnes būtību? Skaidrs, ka tas vispirmām kārtām ir saistīts ar likumu empīrisko pārbaudāmību saskaņā ar zinātniem eksperimentu noteikumiem, kuros nav nekādu norāžu uz tiem atbilstošo «kultūras» vietu un laiku. Nav tāpēc, ka šādu likumu formulēšanu nevar ierobežot cilvēka būtes atsevišķais, konkrētais (un šajā ziņā — nejaušais) raksturs, pats viņa kā atspoguļojošas, izzinošas utt. «iekārtas» veidols. Vēl vairāk, fizikas likumu saturs nav atkarīgs pat no fakta, ka tie novērojumi, uz kuru pamata šie likumi tiek formulēti, ir notikuši uz Zemes, t. i., tieši mūsu planētas specifiskajos apstākļos. Tāpēc jau zinātnē likumi tiek strikti nodalīti no to robežnosacījumiem. Zinātne jau kopš pašiem tās pirmsākumiem (ne tikai mūsdienu zinātne, kurā šī izšķirība redzama skaidri, bet arī antīkā zinātne) savā saturā ir orientēta, ja tā var sacīt, kosmiski.

Citiem vārdiem, šajā dimensijā zinātne prasa ne tikai to, lai cilvēka prāts un pieredze būtu universāla visās sabiedrībās un kultūrās, bet arī to, lai daļa tās satura būtu vispār neatkarīga no Zemei specifiskā, dabas dotā izzinošas būtnes jutekliskā un intelektuālā aprikojuma veida. Nemaz jau nerunājot par to nejaušību, ka būtne, kura kaut kādā veidā šos universālos fizikas likumus formulē, pati atrodas kādā noteiktā (neuniversālā — Tulk.) sabiedrībā un kultūrā.

Tātad mēs vērojam divainu ainu. Proti, no vienas puses, cilvēks orientējas uz saturu, cer caur saturu (caur ideāliem abstraktiem objektiem un to sakarībām, caur simetriju invariantēm un struktūrām, nolasot eksperimentu liecības, kuras tiek uzskatītas par struktūru sekām, utt.) saskatīt likumus un pasaules objektīvo sakārtu, kuru izsakošies termini un parametri nav atkarīgi no tā, vai domājošā būtne tajos nejauši realizē vai nerealizē savas dzīves pilnestību, tie nav atkarīgi no tā, kādā režīmā šī dzīve norisinās un kādā tā tiek atražota kā kaut kas stabils un sakārtots. Bet, no otras puses, nav šaubu, ka minētie saturi, kuru terminos tiek formulēti universāli un objektīvi likumi (un tie ir zināšanu ideāls), paši eksistē šajā apzinātās dzīves aktualizācijas režīmā — tie ir noteiktu Visumā eksistējošu būtņu reāls dzīves fenomēns. Šīs būtnes, lai gan tās nodarbojas ar teoriju, tomēr nepārstāj būt (un tieši kā izzinošas, nevis psiholoģiskas būtnes) arī empīriskas parādības, kuras var sākties (vai nesākties), ilgt un notikt (vai nenotikt), ja tās realizē kaut kādus esamības kā veseluma nosacījumus (un var teikt, ka pat jebkurā «mazumiņā» mēs sevi

realizējam tikai tad, ja realizējam tajā arī kaut kādu esamības nosacījumu). Notikuma subjekts (t. i., tādu zināšanu vai tāda stāvokļa subjekts, par kura stāvokli var sacīt, ka tas ir noticis, ir reāli bijis) vienmēr pieder pie noteiktas sabiedrības, pie noteikta laikmeta un pie noteiktas kultūras.

Mēs taču nevis vienkārši skatām pasauli «caur būtībām», bet mums arī pašiem kā domājošām būtnēm pašām jāieņem pasaulē kāda noteikta vieta. Neba nu tīrais gars, lidinādamies virs pasaules, nodarbojas ar izziņu! (Savu kultūras izpratni mēs droši vien varētu darīt spilgtāku, ja mums izdotos parādīt, kā un ciktāl fizikas likumi pieļauj to, ka pasaulē ir iespējamās būtnes, kas šos likumus spēj atklāt un izprast.) Tātad zināšanas nav bezmiešīgs, «caurredzošs» domāšanas akts, bet gan kaut kas tāds, kam piemīt notikuma, eksistences iezīmes, un — apsteidzot izklāsta gaitu, piebildešu — arī savs kultūras blīvums.

Šajā fenomenoloģiskajā aspektā jāprot atšķirt, no vienas puses, to, ko mēs zinātnes atziņās uzskatām par universālu, no mums neatkarīgu fizikas likumu, kas turklāt kā reāla parādība dzīvo savu «dabisko dzīvi» Visumā (jo šo likumu zinošā būtne ir Visuma sastāvdaļa) un, no otras puses, to, kā mēs šīs savas zināšanas, intelektuālos vērojumus un to avotus paši esam asimilējuši un apguvuši, kā mēs to visu liekam lietā, pastāvīgi atražojot atbilstošus izziņas nosacījumus un priekšnoteikumus, jo — lai varētu notikt izziņas akts, domājošajai būtni visā savas apzinātās dzīves un sabiedriskās satikas veselumā ir jāaktualizē un jāiestrādā sevī noteikta veida organizētība. Šī sakarība mūs ierobežo tādējādi, ka tā nosaka, ko mēs šajā pasaulē varam uzsākt un darīt kā tādas būtnes, kas spēj apzināties un domāt. Cilvēkam vienmēr nākas dibināt sevī pavisam noteiktu savas apzinātās dzīves veselumu un sakārtu, ja viņš grib, lai tā dēvētā miesiskuma, ķermeniskuma iekšienē varētu izpausties, jeb, ja vēlaties, notikt, tapt ieraugāmi un novērojami fizikas likumi. Dabas dabiskās, stihiskās norises to negarantē, tāpēc šeit ir likumsakarīgs jautājums par kultūru dažādību. Tieši tas, ka patiesība kā parādība ir atkarīga no tā, kas notiek ar cilvēku, ar subjektu, — tieši tas atstāj vietu kultūras kā īpaša mehānisma attīstībai; jo daudzo savstarpēji saistīto uztvērumu un šādu pieredzi atskaidrinošu jēdzienu izvēles atkārtotamība cilvēkos nav iekodēta ģenētiski. Atkārtotamība veidojas tikai individuālo atziņu saskarsmē (jeb sa-zinā), kurā cilvēks, gūstot pieredzi arī no citu pieredzes, rada «tālīnā» horizontu, kas mūs aicina pavisam uz ko citu, nevis uz sekošanu savām dabiskajām nosliecēm un instinktiem. Rezumējot šīs domas, var sacīt tā: ir atšķirība starp pašām zinātniskajām atziņām un to dimensiju (vienmēr konkrētā, cilvēciskā un, piebildešu, — kultūras dimensija), kurā mēs pārvaldām gan šo atziņu saturu, gan arī paši savu izzinātspēju un tās avotus. Lūk, šī dimensija atšķirībā no dabas, acīm redzot, būtu jāsauc par kultūru, — kas šajā gadījumā tiek aplūkota tās saistībā ar zinātni. Jeb — var sacīt arī tā: zinātne tiek aplūkota kā kultūra.

Zināšanas ir objektīvas, turpretī kultūra ir subjektīva. Tā ir zināšanu subjektīvā puse jeb tāds darbības veids un tāda tehnoloģija, ko nosaka cilvēka kā materiāla pielautās iespējas, un, kā redzēsim, arī otrādi — kultūra cilvēkā kaut ko pirmoreiz konstituē kā viņa «iespēju spektru» (par to mums būs jārunā nevis kā par dabisku, bet gan kā par kultūrvēsturisku rezultātu, līdz ar to ieviešot kultūras jēdzienu, kas norāda uz tās atšķirību no dabas). Tāda tā ir arī mākslā u. tml.

Tādējādi ir skaidrs, ka problēmā «zinātne un kultūra» es saskatu kaut ko citu, nevis zinātnes un visa kultūras veseluma ārējās attiecības vai attiecības ar citām kultūras sastāvdaļām — ar ikdienas apziņu, mākslu, tikumību, reliģiju, tiesībām utt., es necenšos iedabūt zinātņi šajā veselumā. Nē, meklēdams ceļu, es vienkārši starp daudzām takām esmu izvēlējis to, kura ļauj zinātņi pašu aplūkot kā kultūru vai, ja vēlaties, kultūru (precīzāk — kultūras mehānismu) zinātnē.

Atkārtoju, zinātne ir kultūriska tiktāl, ciktāl tās saturs pauž un reproducē cilvēka spējas pārvaldīt pašam savas zināšanas par universu un par šo zināšanu avotiem un atražot šīs spējas telpā un laikā, t. i., sabiedrībā; tālabad, protams, ir vajadzīga noteikta sociālā atmiņa un noteikta kodēšanas sistēma. Šāda sistēma, kas kodē, atražo un translē noteiktas iemaņas, pieredzi un zināšanas, kuras iegūst cilvēksamērīgumu jeb, pareizāk sakot, cilvēciski iespējamā dimensiju, — šāda semiotiska sistēma tad arī ir zinātnē iestrādātā kultūra jeb zinātne kā kultūra.

Taču šāda zinātnes izpratne ir mazliet dīvaina. Izrādās, ka, aplūkota kultūras aspektā, zinātne ir līdzīga visiem citiem cilvēka darbības veidiem (mākslai, morālei, tiesībām utt.), kuri taču arī ir kultūra, proti, arī tajos ir savs vēsturiski mainīgs mērs, saskaņā ar kuru notiek kaut kādas pieredzes un prasmes saglabāšana, kodēšana, translēšana, tiek pārveidota un kulturizēta katra atsevišķā indivīda spontānā attieksme pret pasauli un pret citiem indivīdiem. Es gan domāju, ka šāda zinātnes pielīdzināšana citām kultūras parādībām mums var nevis kaitēt, bet gan palīdzēt. Kādā nozīmē?

Padomāsim par šādu faktu. Zinātnē jau sen tiek uzskatīts par aksiomu tas, ka nepastāv un nav iespējama zinātne par unikālām parādībām, t. i., par tādām parādībām, kas nebūtu iekļaujamas citu — radniecīgu vidū. Piemēram, tādu valodu, ko nevar ievietot kādā valodu saimē, nevar arī lingvistiski analizēt. Tomēr, lūk, zinātnisko zināšanu fenomenu mēs savos ikdienas pārspriedumos traktējam kā unikālu (tas nav nedz māksla, nedz morāle, nedz tiesības utt.). Bet tādā gadījumā nav iespējamas zināšanas par zināšanām. Tad kā gan mēs varam pretendēt uz zinātnisku izziņas teoriju, epistemoloģiju utt.? Skaidrs, ka par zinātņi kaut ko zinātnisku varēsīm pateikt tikai tad, ja zinātnes fenomenu spēsim iekļaut kādā plašākā saimē kā līdztiesīgu tās locekli. Šādu plašāku saimi, bez šaubām, iezīmē veids, kādā zinātne līdzās

citiem kultūras fenomeniem saistās ar cilvēka fenomenu, turklāt tieši no tā viedokļa, par kuru es runāju pašā sākumā. Un proti: kādā veidā cilvēka fenomens atkarībā no zinātnes (atkarībā no tā, vai pasaulē ir vai nav zinātne, māksla, morāle, tiesiskums — šo uzskaitījumu varētu turpināt), iedibinās kosmosā un kā tas sevi kosmosā daudzējādos veidos stabili atražo kā kaut ko īpašu (t. i., ne kā dabas dotu, kaut gan dabā objektīvi novērojamo)? Nav iespējams būt cilvēkam dabīgā kārtā: viņā (te ietverot arī «domu») nav iekšējas nepieciešamības vai cēloņa būt «cilvēcīgam». Aplūkojot zinātņi šādā aspektā, mēs varam ieraudzīt vēl citus zinātnes kā kultūras grodus, kuri sasaista kopā visus kultūrdarbības veidus un kuri zinātņi, tāpat kā citas kultūras jomas, atšķir no dabas, no naturālām parādībām.

Ejot pa iesākumā formulētās pretrunas (t. i., zināšanu satura un zināšanu eksistences pretrunas) spēka līnijām, mēs tūdaļ sastapsimies ar, lūk, ko. Kad mēs runājam par to kosmisko situāciju, kādā cilvēku ievieto zinātne, par situāciju, kas cilvēku atšķir no viņa atsevišķā veidola un ko viņš cenšas izprast, laužoties cauri savam veidolam, tad mums neizbēgami ir jāpieņem, ka Visumā eksistē tādas parādības, procesi un notikumi, kuri, lai gan ir novērojami fiziski, tomēr nevarētu notikt paši no sevis, t. i., dabas likumu un sakritību rezultātā, bez cilvēka klātbūtnes. Riteņi Visumā taču negriežas paši no sevis, kā naturāla parādība, šāviņi nelido, elektroni neatstāj pēdas Vilsona kamerā, bet cilvēki neveic nedz varoņdarbus, nedz vispār kaut jel kādus tikumiskus aktus, kas runātu pretī dabas mērķtiecībai un dzīvības instinktam. Kaut gan, es atkārtāju, ja tie jau ir notikuši, tad tie ir fiziski novērojami fakti. Proti, Visumā ir arī tādas parādības, kas nevarētu notikt pēc dabas kā tādas likumiem, taču, kad tās notiek, tās ir fizikāli novērojamas no āruses un dabas likumi tās pieļauj. Tās ir eksistējošas lietas, nevis vienkārši domas saturs vai kaut kādas aksioloģiskas nozīmības, kuras diezin kāpēc tiek piedēvētas jābūtības sfērai.

Citiem vārdiem, eksistē īpaši priekšmeti, kurus nav iespējams nedz atvedināt no tīrā «gara», izskaidrot kā sapratniskus prāta izgudrojumus, nedz arī reducēt no jau esošajiem vai kādreiz nākotnē iespējamiem fizikas likumiem. Attiecībā pret tiem fizikas likumi ir pilnīgi nenoteikti un neunikāli. Šāda veida priekšmeti tad arī ir kultūras materiāls. Tās ir dzīvās apziņas lietas, prāta lietas. Kultūra zinātnē un tāpat arī citās darbības jomās izaug no tā, kas tajās pēc dabas likumiem nebūtu varējis notikt, bet tomēr notiek un ir novērojams kā kaut kas noteiktā veidā eksistējošs — tāds, kas paplašina cilvēka iespējas un ar visu savu naturālo, materializēto formu (valoda, instrumenti, aparāti, mākslas tēli, skaitļi, zinātniskie modeļi, personiskās dzīves veseluma piepildījums varoņdarba paraugā u. tml.) nav nekas cits kā tikai cilvēciskas dzīves atražošanas orgāns. Markss savulaik izteica interesantu domu: ja Darvina teorija ir pirmā «dabīgās tehnoloģijas» vēsture, t. i., orgānu kā dzīvnieku dzīvības pašatražošanas

līdzekļu vēsture, tad līdzīgā veidā ir jāatspoguļo arī sabiedriskā cilvēka produktīvo orgānu vēsture.

Tātad, aplūkodams zinātniskās zināšanas attiecībā pret cilvēka fenomenu un tiem nosacījumiem, kuri nenāk no dabas, es izceļu vispirms to, kas pasaulē norisinās tāpēc, ka citā, dabiskā ceļā norisināties nevar, un kam tādēļ ir vajadzīgi savi «orgāni». Šie priekšmeti jeb kulturogēnās parādības ap sevi rada un strukturē spēka lauku, kurā var notikt tas, kas nenotiek pats no sevis cēloņu un seku savirknētībā un striktajā dabas mehānismu darbībā, kā, piemēram, pats no sevis neiestājas tas īpašais stāvoklis, kurā (vai no kura) mēs pasaulē saskatām universālus fizikas likumus.

Cilvēka un kultūras ģenēzes sakarā te ir runa par zinātnes cilvēkveidojošo lomu — tas, kas ir noticis «vienreiz un pirmoreiz», zinātnē tiek pastāvīgi reproducēts un uzturēts laikā un telpā kā pasaules redzēšanas un apjēgšanas iespēja (naturāli šis notikums nebūtu varējis notikt nedz pirmo reizi, nedz atkārtoti). Kaut gan šī nosacīti fenomenoloģiskā abstrakcija, kurā tiek akcentēta zināšanu un to satura kopus eksistence, ir grūti aptverama un fiksējama, tomēr tā ir svarīga.

No otras puses, kultūras parādības ir tādas parādības, kas aizstāj cilvēka fiziskās, dabas dotās spējas, pārveidojot tās noteiktā struktūrā un noteikta veida darbībā, kuras rezultāts, noturība un viennozīmība ne vien nav atkarīga no nejaušajām individuālajām spējām un prasmēm, bet arī, pārveidojot tās, rada kaut ko pavisam citu. Piemēram, skrūve ir kultūras priekšmets, jo fizikālo spēku darbību tā pārveido tādā rezultātā, kurš nekā citādi (t. i., šos spēkus jebkādā veidā saskaitot vai vienkārši turpinot) nav iegūstams. Tāda pati loma — protams, attiecībā pret uztveres un prāta spējām — ir arī zinātnes likumiem, vienādojumu sistēmām, to risināšanas metodēm utt. Ja raugāmies no šāda viedokļa, tad pazūd materiālās un garīgās kultūras atšķiršanas problēma. Pastāv vienkārši kultūras problēma. Šādā interpretācijā arī zinātne ir kultūra, jo ar «kultūru» es saprotu kaut kādu vienotu plakni, kas šķēļ visas cilvēka darbības sfēras (mākslu, tikumību utt., u. tīpr.) un kas formāli, tipoloģiski ir tām kopīga kā zināms priekšmetisku zīmju mehānisms, bet ne kā kopīgs saturs. Zinātnes veidojumus mēs varam uzskatīt par sarežģītiem mūsu dabisko iespēju un spēju pārveidotājiem jeb pārveidošanas aparātiem. Tas nozīmē, ka to, ko mēs nebūtu varējuši izdarīt kā dabas būtnes, mēs panākam zinātnē kā kultūras būtnes — nevis ar prāta un uztveres tiešo darbību, bet gan ar pārveidojumiem, kuru veikšanai, protams, ir vajadzīgi savi «orgāni», «riki». Man šķiet, ka cilvēka fenomena unikalitātes uztveršanai Visumā tad arī ir vajadzīgi tādi kultūras riki, kuri uzņemtu sevī to, kas tiek izgudrots «pirmo un vienīgo» reizi (zinātni kā izziņu). Bez tiem mūsu psihe un apziņas dzīve, atdotas dabisko norišu varā, pārvērstos par nekārtīgu haosu un nevarētu kalpot izziņai.

Nekāds apziņas saturs, līdz ar to arī universālo fizikas likumu

saturš, nevarētu pastāvēt, noturēties un tikt atkārtots, ja tā pamatā būtu bijušas vienīgi cilvēkam no dabas piemītošas novērošanas, psiholoģisko asociāciju, spriešanas u. tml. iespējas. Vēl jo vairāk tāpēc, ka dabiskās iespējas ir atkarīgas arī no noteiktās telpas un laika koordinātēs dzīvojošās cilvēkbūtnes enerģijas koncentrācijas. Es runāju par vienkāršu lietu. Piemēram, ja mēs neesam uzmanīgi, tad mūsu domas sāk klejot, ja neesam ieinteresējušies, nespējam paveikt pat visvienkāršāko. Tie ir dabiski procesi. Turpretī vēsturiski radušies un ārpus indivīda dotie «orgāni» un rīki, kurus jau tiku pieminējis, veidojas tieši tā, lai to kanālos ievadītie spēki kļūtu maksimāli invarianti attiecībā pret dabas norišu nejaušībām un neizbēgamo haosu, kas rodas, šim norišēm atkārtojoties; haoss rodas, piemēram, kad mūsu uzmanība tīri fizisku cēloņu dēļ notrulinās, vai kad mēs ikdienas dzīvē nespējam ilgstoši noturēt savas emocijas nemainīgā intensitātē, vai kad mēs nespējam iegūt jaunu domu, vienkārši vēlēdamies uzdomāt « kaut ko jaunu », nespējam iedvesmoties, vienkārši gribēdami iedvesmoties utt., u. tīpr. Cilvēce ir izgudrojusi zinātni, mākslu utt. kā savdabīgas ietaises, « mašīnas » (nosauksim tās par ekstātiskām mašīnām) jeb kultūras objektus, kuru darbības efekti palīdz izvairīties no haosa, paverot mums noteiktu pārveidošanās telpu (vienīgi tajā ir iespējamās simetrijas un invariantes). Teikdams, ka tie ir « ekstātiski » (droši vien labāk būtu rakstīt: « ek-stātiski », uzsverot priedēkli « ek- » esošo norādi uz to, ka kaut kas ir iznests ārpusē), es gribu sacīt, ka tie cilvēku pārslēdz citā, intensīvākas dzīves reģistrā, kurā viņš, nonācis « ārpus sevis », apgūst kaut ko sevī esošu, un līdz ar to šis « kaut kas » pirmoreiz tiek attīstīts kā spēja, bet, lai tas varētu notikt, ir vajadzīga fenomenoloģiski priekšmetiskā forma, ārpus cilvēka dotā un strukturētā (piemēram, kā lauks) viņa stāvokļu iespējamības forma, viņa, kā sacītu Markss, « būtisko spēku » iespējamības forma. Un to, ka šajā mūs pastiprinošajā formā mēs apgūstam savus « būtiskos spēkus », mēs tikai post festum nosaucam par « spējām » (īstenībā tās nav dotas: subjektam nav nekāda jau pirms izziņas dota « dabīgo » spēju klāsta, un, tāpat kā Marksam bija jāsaugrauj priekšstats par homo economicus, lai atskaidrinātu ekonomisko procesu inteligiblo raksturu, tā arī mums — lai varētu izprast izziņas procesus un kultūras parādības — ir jāsaugrauj homo sapiens kā rēgs ar kaut kādu jau iepriekš dotu būtību un jau gatavām « prāta » prasībām). Ek-stazēdamas un pastiprinādamas cilvēka psihiskā aparāta iespējas un stāvokļus, kultūras parādības pārceļ cilvēku citā dimensijā, piešķir viņam citu esamības veidu, kas rodams ārpus atsevišķā empīriskā cilvēka un turklāt ir par viņu jēgsaturīgāks un perfektāks. Minēšu piemēru.

Rafaēla « Siksta madonna » — tā nav kultūra, tas ir mākslas darbs. Taču tas, saprotams, ir arī kultūras objekts — tiktāl, ciktāl mūsos, kad ar to saskaramies, atkārtojas vai pirmoreiz parādās tādas cilvēciskas iespējas, kādu mums nav bijis pirms kontaktē-

šanās ar šo gleznu. Redzējuma, apjēgas u. tml. iespējas. Iespējas redzēt un apjēgt nevis pašu šo gleznu, bet gan kaut ko citu, kas notiek pasaulē un mūsos: šajā ziņā glezna nav izgudrojoša, bet gan konstruējoša; tā tad skatīties uz kultūru kā uz «kultūras vērtību» krājumu, kā uz savveida patēriņa priekšmetiem, ar kuriem var apmierināt mūsu «garīgās» vajadzības, nozīmē nesaskatīt šā fenomena iedabu un nespēt to aprakstīt; tas vēlreiz atgādina, ka homo economicus, homo sapiens un citi līdzīgie jēgumi ir jānoārda. Mākslas darbs vienmēr ir unikāls priekšmets — vienā eksemplārā, neatkārtojams un neizmaināms. Tas vienmēr paliek tas pats. Tāpat arī noteikta valoda («iekšējā forma») kā tāda ir nevis valoda vispār, bet gan atsevišķa valoda kā tāda. Ir runa par kaut ko reiz jau notikušu — pēc kā ir radusies «madonnas pasaule», kurā dzīvojam arī mēs — jau kā kulturālas («spējīgas») būtnes. Tāds pats kultūras objekts ir, piemēram, arī Oma likums, ko izmantojam elektronikā. Taču mākslasdarba vai zinātniskas jaunrades produkta rašanās akts un šā akta rezultātu kā kultūras klātbūtne ir divas dažādas lietas. Mēs atrodamies mākslinieka veikuma kultūrā, bet viņa paša kā mākslinieka tur nav. Viņš nav definējams nedz ar mums, nedz arī... ar kultūru. Zinātne, tāpat kā māksla, sevī ietver iespējamā un pirmreizējā, tikai vienu reizi notikušā, momentu. Šajā pirms-kultūras (vai drīzāk — ne-kultūras) spraugā mīt jaunrade — jaunu formu rašanās no iespējamā, ko pēta zinātne, no potencētās esamības. Tā tad ar «jaunradi» mēs saprotam tādu aktu, tikai pēc kura mēs par pasauli varam sākt runāt likumu un normu terminos (un šos pasaulē esošos likumus un normas varam samērot ar izziņu, ar subjektīvajiem atspoguļojumiem utt.). Tas nozīmē, ka par formu pašu mēs nevaram runāt nedz deduktīvi, nedz normatīvi, nedz arī «atklājuma» (kaut kā jau iepriekšpastāvējuša atklāšanas) terminos.

Formu jaunradi zinātnē, šīs pārveidojošās formas, kam piemīt individu unikalitāte un kas pastāv tikai vienā eksemplārā, zinātnē parasti nepamana vai neatzīst, un neatkārtojamus individuālos darbus piedēvē vienīgi mākslai. Taču patiesībā tikai gatavo domāšanas produktu ekrāns, kurā loģiski (saskaņā ar zinātniskā izklāsta normām) tiek sasaistītas patiesības, empīriskas verifikācijas, dažādi formālā aparāta līmeņi, fizikālas interpretācijas un citas sistematizācijas, aiz zinātnes gatavajiem produktiem traucē arī ieraudzīt zinātni kā darbību, kā aktu. Mākslā viss tās darinājums (vienmēr dzīvais, bezgalīgi interpretējams, no sava neatkārtojamā «kā» neatdalāmais darinājums) parasti ietilpst izveidotā «teksta» redzamajā ielokā. Turpretī zinātnē tās rezultāts atrodas ārpus šāda redzama ieloka, taču tas eksistē un dzīvo ne mazāk reāli kā mākslasdarbs (zinātnes vēsturniekam, protams, sagādājot milzu grūtības). Tādi veidojumi kā, piemēram, kustības diferenciālajam attēlojumam nepieciešamais punkts un bezgalīgā inerciālā atskaites sistēma, bez šaubām, ir unikālas formas — darinājumi (ar tiem atbilstošu pilnēstīgu izziņas aktu, ar visiem tā nosacījumiem, premisām un līmeņiem). Var sacīt,

ka šie «darinājumi darina», jo tieši tajos norisinās prāta apziniskās dzīves sintēzes un daudzie tās stāvokļi kļūst koherenti pat tad, ja šo stāvokļu empīriskie domājošie subjekti atrodas ļoti tālu cits no cita dažādu sabiedrību un kultūru telpas un laika koordinātēs; līdzīgā kārtā svira vai kupols kā arhitektoniska forma sintezē un dara koherentas mūsu prasmes vai arī estētiskās attieksmes. To var uzskatīt par apziņas sfēru (kā spirāles robežformu).

Te nu esmu nonācis pie vēl vienas noteiksmes, kas raksturo zinātni kā kaut ko kulturogēnisku — kā tādu, kas var kalpot par kultūras avotu un pamatu. Un, proti, — zinātnie cilvēciska skatījumā ir kaut kas daudz labāk noregulēts, daudz jēgturīgāks un pilnestīgāks par viņu pašu, un tas viņu izrauj no haosa, no ikdienas dzīves sabrukuma un izkļiedšanās, no stihiskas attieksmes pret pasauli un līdzcilvēkiem. Tikai, kad mēs sakām vārdus «vērtīgāks», «augstāks» utt., tad mums jālūko izvairīties no ierastajām asociācijām. Es šeit tikai salīdzinu kārtību ar haosu un runāju par to, kādas īpašības piemīt jau aplūkotajām zinātnes jaunradītajām formām, kas, dzīvodamas savu patstāvīgu dzīvi telpā un laikā, sablīvē un it kā šķērseniski, pa vertikāli, strukturē tos daudzus domas stāvokļus un aktus, kuri reālajā kultūras un empīrisko indivīdu izplatījumā ir doti horizontāli un notiek cits no cita atstatus un izklaidus.

Tagad mums ir pamats, lai mēs no jauna varētu atgriezties pie jau pieminētajām problēmām, kuras manis iepriekšdotajā formā varbūt ir grūti saskatīt. Tāpēc pamēģināsim tās atskaidrināt, paspilgtinot jau ieskicēto «iespējamā» un «pirmo un vienīgo reizi» notikušā tēmu. Tiešām, tas, ko līdz šim esmu pateicis par zinātnes un kultūras savstarpējām attiecībām jeb par zinātni kā par kultūru, nav nekas vairāk kā tikai ikvienam no mums piemītošās intuīcijas eksplikācija un noformējums. Runa ir tieši par intuīciju, nevis par to, ko mēs zinām par zinātni. Ar zinātni vai, precīzāk izsakoties, ar abstraktu zinātkāri — jo tieši ar to sākas darbība, kas noved pie zinātniskiem rezultātiem — mēs taču intuitīvi saprotam kaut ko tādu, kas mūs it kā izrauj un norobežo no ikdienas dzīves stihijas. Norobežo no nejausām speciālām peripetijām, no kultūras nejausībām, no mūsu iedzimtā psihiskā veidola nejausībām. Citiem vārdiem sakot, būdami «zinātkāres» stāvoklī, mēs ceram iegūt zināmu pozīciju, kas ļautu mums saskatīt kaut ko pilnestīgāku, jēgturīgāku un universālāku (vienlaikus arī personiskāku) par pašreizējo sabiedrības, kultūras un mūsu pašu jau sasniegto empīrisko stāvokli — tādu pozīciju, kas minētajai pilnestībai pievienotu arī mūsu dzīvi. Bet ko mums dod zināšanas par zinātni? So zināšanu terminos mēs pārspriežam, piemēram, zinātnes daudzējādo atkarību no sabiedrības un kultūras, redzam, kā ikviens sabiedrībā notiekošs intelektuāls akts savu subjektu iesaista tūkstoš objektīvās, bet viņam netveramās atkarībās un saistībās, varam aprakstīt zinātnes loģisko struktūru tās saistībā ar liecībām, ko sniedz mūsu eksperimentos izmantoto aparātu mērījumi, mūsu jutekļu un valodas pieredze utt. Taču šis

«zināšanas par» pašas ir noteikta kultūra, un mēs, dzīvodami vienā pasaulē, šo dzīvošanu apzināties citā pasaulē. Citiem vārdiem, zināšanu terminos mēs pieņemam kaut kādu jau gatavu un pabeigtu pasauli (šī pasaule ir noteikta, jau esošas zināšanas) ar visiem tās likumiem, būtībām un loģiku, un šo pasauli mēs pēc tam salīdzinām ar tās atspoguļojumiem. Skatīdamies tikai uz atspoguļošanas rezultātiem un organizēdami tos, mēs neredzam, ka aiz tiem stāv zinātne kā produktīva darbība, kā darbība, kurā vienīgajā mēs dzīvojam. To mēs esam it kā sablīvējuši ideālā bezizmēra punktā, kas ar citiem tādiem pašiem punktiem ir savienots saskaņā ar precīzas un viennozīmīgas eksperimenta un jēdzienu interpretācijas normām, kas organizē zinātniskos tekstus (piemēram, žurnālu publikācijas, pasūtīto zinātnisko projektu vērtēšanu utt.), kā arī to cirkulēšanu un izmantošanu kultūrā¹, — bet šāda situācija noslēpj tieši to, ko es iedēvēju par «darinājumiem», t. i., zinātni kā darbestīgi ilgstošu un produktīvu realitāti. Jeb sacīšu: tā ir naturāla, objektīveta attiecību šķietamība, kas ar noteiktu fenomenoloģisku procedūru ir jāaptur, lai mēs varētu noskaidrot, ko tad īsti pārdzīvojam zinātnē vai Domas aktā; ko mums saka šā pārdzīvojuma intūcija un kādā «pasaules stāvoklī» mēs pastāvam, kā mēs esam pašnoteikušies attiecībā pret pasauli tad, kad patiešām īstenojam (nevis tikai verbāli imitējam) izziņas aktu. Vienīgi izpildot šādu procedūru, mēs varam savas problēmas ieraudzīt jaunā gaismā un pēc tam atkal pievērsties tām sakarībām, par kurām stāsta zināšanas par zinātni. Balstoties uz šo atziņu un uz intūciju kā sākumpunktu, es tālāk gribu parādīt, ka zinātne kā izziņa un zinātne kā kultūra ir divas principiāli atšķirīgas lietas, kāda vienota veidojuma atšķirīgi elementi.

Zinātne kā kultūra ir normatīva. Tai ir raksturīgi noteikti strukturiski, jeb, kā jau sacīju, kultūriski mehānismi, kas amplificē cilvēka darbīgos spēkus, viņa enerģiju un tādējādi pārveido šo spēku darbību tādā rezultātā, kāds dabiskā ceļā nav iegūstams. Šādā nozīmē «zinātnes mašīnas» darinātspējai piemīt tāda pati loma kā mākslai un citiem kultūrdarbības veidiem. Šī struktūra ir kļuvusi normatīva. Turpretī zināšanu saturu mēs mēģinājam definēt universālos terminos. Bet kādā gan veidā universs zināšanas korelē ar to apstākli, ka zinātnieks pats varbūt ir, piemēram, krievs, gruzīns, amerikānis vai vēl kāds cits un ka viņš savus cilvēka dabiskos spēkus un iespējas transformē (citādi zinātnes likumiem nevarētu būt universāla satura) tieši ar savas — nevis ar kādas citas — kultūras līdzekļiem? Mēs taču varam iedomāties to, ka citā kultūrā ir iespējama cita pārveidojošā forma. Piemēram, — kaut gan pagaidām tas ir raksturīgi praktiski visām kultūrām —, mēs pārvietojamies, izmantojot riteņa

¹ Iespējams, ka citā kultūrā zinātnisko patiesību izklāsts publikācijās un ziņojumos varētu būt pakļauts citādām normām. Katrā ziņā tās normas, uz kurām orientējamies mēs savā loģiskajā kultūrā, nav viss tekstu izziņas vēstures rekonstrukcijai relevanto normu korpuss.

principu. No fizikas likumu viedokļa tā taču ir nejausība! Neviena fizikālās kustības likums mums nediktē pārvietoties vai kaut ko pārvadāt vienīgi uz riteņiem. To, tāpat kā daudz ko citu, šie likumi tikai pieļauj, un tomēr visus mūsu no visnenākajiem laikiem līdz pat 20. gadsimtam radītos līdzekļus braukšanai pa Zemi — neraugoties uz tehnikas kolosālo progresu — aptver jau sirmā senatnē izgudrotā riteņa «horizonts». Es šeit abstrahējos no patlabanējiem mēģinājumiem pārvietoties uz magnētiskajiem vai gaisa spilveniem, kas var novest pie principiāli citādas kultūras.

Fizikas likumi, es atkārtāju, nav no tā atkarīgi. No tiem neizriet, ka jābūt tieši riteņiem. Tāpat kā no Maksvela likumiem izriet, ka eksistē ne tikai tādas frekvences viļņi, kurus spēj atšķirt mūsu acis, ausis vai instrumenti, bet arī jebkuras citas frekvences viļņi. Bet kas gan tādā gadījumā ir izziņa?

Manuprāt, izziņa ir zinātnes kā veseluma vienmēr dzīvais, iekšēji aktuālais (līdz ar to arī ontoloģiskais) elements, kam raksturīgas divas svārstveida kustības: viena ir tiekšanās sagraut normatīvas struktūras, pietuvoties noteiktam zināšanu pirmsstruktūras jeb «nulles» stāvoklim, un otra — tai pretēja kustība no neitrālā, gandrīz vai «nulles» stāvokļa jaunas iespējamās struktūras virzienā. Abas notiek nemitīgi. Izziņa ir eksperimentēšana ar formām, nevis pašas formas.

Runādami par izziņu, mēs, manuprāt, domājam kaut ko tādu, kas ikbrīd eksistē un ikbrīd izzūd savos produktos. Tas līdzinās mirgojošam punktam, kuram, tāpat, piemīt savs dziļums, punktam, ap kuru kristalizējas visas jaunās nogulsnes jeb struktūras (pēc tam mēs tās izkārtojam patstāvīgā slānī virs šā dziļuma, kas tādējādi, protams, tiek noslēpts vai «aizbāzts»). Lai izteiktos skaidrāk, atgādināšu visiem saprotamo plaģiāta aizliegumu zinātnē. Plaģiēt, kā zināms, nozīmē atkārtoti pieteikt to, ko kāds cits — vai arī plaģiators pats — jau iepriekš ir izdarījis (protams, abstrahējoties no lietas juridiskās puses). Kaut gan zinātni mēs allaž klāstām kā kaut ko jau iepriekš zināmu, tomēr neviena taču nesauks par plaģiātu mācību grāmatu vai kādas teorijas izklāstu. Taču izziņa jau pēc savas definīcijas (lai arī šo nemitīgi savos produktos gaistošo momentu ir grūti notvert in vivo) ir nodarbošanās ar kaut ko tādu, kas nekad iepriekš, nevienā citā pētījumā nav nedz domāts, nedz darīts un kam nav nekādu noteikumu vai cēloņu (jo neatgriežamā cēloņu darbība nozīmētu, ka tas tomēr ir jau padomāts iepriekš); šajā ziņā izziņa ir neatkarīga no visas pārējās parādību pasaules (kas figurē iepriekš aplūkotajās fenomenoloģiski reducējamās kultūras saitēs). Un mēs to intuitīvi atpazīstam kā tādu, t. i., kā «zinātni». Piemēram, kā telpas un laika stāvokļus jeb «vides» izmaiņas, kas ir neatkarīgas no telpas un laika (pašas tās nav nedz telpiskas, nedz netelpiskas; šī distinkcija ir telpas un laika kategorijas, kā arī «cēloņa» kategorijas vispārinājums; tas viss iekļaujas notikuma jēdzienā; «elektrons» kā stāvoklis ir viens un tas pats gan uz Sī-

riusa, gan uz Zemes). Vēl vairāk, šī neatkarība no visas pārējās zināšanu pasaules (starp citu, no šīs neatkarības izpratnes arī ir izaugusi visa intuitīviskā matemātika) nosaka specifiski zinātnei kā izziņai piemītošo «tagadnības efektu» (kuru var analizēt apziņas stāvokļu un struktūru sfēras visa apjoma terminos). Ar to gribu sacīt, ka inovatīvais izziņas akts notiek tikai tad, ja tas sevi kā «punktā» ietver un atražo zinātnes kā veseluma iekšējās saistības un nosacījumus. Sai aspektā izziņa visa norisinās tagadnē un izslēdz iespēju, ka pasaule varētu atgriezties iepriekšējā stāvoklī. Tikai vēlāk pasaule tiek pārsegta ar loģisko telpu, kurā iespējams secīgi izvērst principiāli atkārtojamus novērošanas stāvokļus un domāšanas sakarības. Tas ir arī šādas telpas izmaiņu mehānisms, proti, telpa no šīs «tagadnes» var iznākt pavisam citāda, taču tā vienalga būs pārsedzoša un atgriezeniska. Līdz ar to mirklī, par kuru es runāju, nemitīgi notiek kaut kas tāds, kas principiāli atšķiras no jau esošo teoriju un formulu izvērsuma mācību grāmatās un citos zinātnisko atziņu sistematizējumos. Zinātnes korpusā var tikt iekļauts tikai tas, kas norisinās pirmo un vienīgo reizi. Taču tā nevar būt kultūra! Jo kultūrai šī pazīme nav raksturīga. Kultūra, kā jau minēts, pēc savas definīcijas ir tas, kas tiek kodēts, translēts vai atražots. Zinātne ir produktīva, kultūra — reproduktīva. Zinātne tādā ietver sevi īpašu elementu — izziņu, kas ar savu neatgriežamību, ar «tagadnības efektu» utt. ir tā, kas zinātni salīdzinājumā ar kultūru padara par zinātni un ienes dramatismu un dinamiku cilvēku sabiedrības dzīvē. Izziņa ir nemitīgi pulsējošs, dzīvinošs un reizē arī atmirdinošs kultūras princips, kaut kas līdzīgs «divsejainajam Jānusam», kura viena seja pauž jebkādas jau esošas cilvēciskas pieredzes pārvarējumu, bet otra iemieso šo pašu pieredzes atgriezeniskumu. Pārfrāzējot kādu pazīstamu izteicienu, es šai sakarā teiktu tā: saukties par zinātnieku vai runāt par savas zinātnes zinātniskumu ir tiesības vienīgi tam, kurš, aktualizēdams «visu zinātni tagadnē», spēj savas izziņatspējas vai intelektuālā prasmīguma avotā saskatīt pārpersonisku un mūžam tagadniski dzīvu — *hic et nunc* — aktuālu jēgu. Šī dzīvā jēga arī atšķir domāšanu no ideoloģijas (kuras veidošanās jēgu neprasa un «nevelk» sev līdz). Zinātne taču no paša sākuma ir tāds pasākums, kas mēģina atbildēt uz jautājumu — kāda ir pasaule pati par sevi, neatkarīgi no tai uzkratajiem kultūrsemiotisko sistēmu un mehānismu slāņiem, nemaz jau nerunājot par ideoloģiskajām sistēmām. Vienīgi šādi aplūkojot zinātni, mēs spēsim atrisināt to pretrunu, ar kuru sākām savus pārspriedumus. Proti, pretrunu starp zinātnē ietilpstošo intelektuālo pārveidojumu saturu un šo veidojumu eksistēšanu savā kultūriskajā blīvumā, «ķermeniskumā».

Raugoties no zinātnes kultūrveidojošās funkcijas aspekta, ir iespējams citādi palūkoties arī uz pašu cilvēciskās būtnes iekārtojumu un uztvert nevis, kā saka, tās dabisko šķietamību, bet gan kultūrvēsturiskumu. Šādā skatījumā mums gribot negribot ir

jājauda: ar ko tad mēs īstenībā izzinām? Vai ar sajūtu orgāniem? Bet tie taču ir dabiski veidojumi, kurus ierobežo cilvēciskās būtnes specifiskas dimensijas. Tomēr šī būtne, kā jau runājam, spēj formulēt universālus likumus, kuri pārsniedz jebkādu dimensiju robežas. Kā tad tā? Vai tiešām tārpīnš, ja viņam būtu apziņa, vai varbūt kāds marsietis formulētu citādus likumus? Mūsu zinātniskās nodarbes sevī implicīti ietver premisu, ka tie būtu vieni un tie paši likumi, t. i., tos nesaistītu šī nejaušība, ka tos novērojam mēs vai arī marsieši. Tomēr vispirms mums tie ir jānovēro, lai pēc tam mēs tos varētu formulēt.

Tātad — ar ko gan mēs izzinām? Man šķiet, ka, jo dziļi pārdomājot zinātnes vai zinātniskās izziņas kultūrveidojošo funkciju, mēs sapratīsim, ka izzinām nevis ar dabas dotiem orgāniem, bet gan ar tādām, kas rodas un pastāv mentālā telpā, kura cilvēku iesaista kosmiskās dimensijās; tās pārvar jebkādas kultūru atšķirības un atstatumus, un tādējādi cilvēciskā būtne tiek sasaisīta — papildus šai horizontālei — pa vertikāli ar Visumu, kas mums it kā ļauj sevi izzināt un vada mūs labāk nekā to varētu prast paši. Runājot par šādiem dabas dotiem uzvedinājumiem, par domas virzību, es domāju apmēram to pašu, ko savulaik, sekodams I. Kantam, N. Bors ir teicis V. Heizenbergam — un, proti, ka mūsu loģikas un mūsu izziņas dažādo iespēju pamatā ir noteiktas fundamentālas formas, kas nav atkarīgas no mums, piemīt īstenībai un, pārspēdamas statistiski nejausās «vispiemērotākā» vai «visveiksmīgākā» atlases efektus, virza domas evolūciju.¹ Gribu uzsvērt, ka šajās formās Visumā objektīvi eksistē struktūras, kas saistītas ar cilvēka klātbūtni un viņu neatkarīgi no paša gribas ieauz Visumā, tā nepārtrauktajās informācijas plūsmās, kuru virpuļi un cikli, caurvidami visu pagātni un nākotni, sastop mūs tagadnības punktā, kurā mēs mēģinām piepūlēt savu apziņu un ar individuāli apzinātu, mērķtiecīgu gribu kontrolēt kaut kādus spēkus, bet īstenībā šajā punktā ir spēkā tieši akta pilnēstība, visu šī akta daļu un nosacījumu fokusēšanās «mūžīgajā tagadnībā», «mūžīgi jaunajā». Attiecībā pret minēto spēku darbību un pret mums pašiem, kas atrodamies šajā punktā, tā būtībā ir sfēra (te atminēsimies, kā tiek lietoti jēdzieni «biosfēra» un «noosfēra»), kas caur cilvēka Es šo punktu «vēdekļveidīgi» izvērš (vai savāž) noteiktā galīgā aplokā. Dekarts to būtu dēvējis par gribas (esamības) pilnību, kurā Es ir nevis ideāls punkts, bet gan Es ilgmes un pašidentitātes aplokš.

Zinātnes vēstures analīze liecina, ka, piemēram, tādi orgāni, kas spēj apstiprināt un pasaulē pieredziski atrastīt tādas universālas un saskatāmas kvalitātes, kādas pirms Galileja neviens netika redzējis un kas ir neatgriezeniski pagriezušas mūsu acīs tā, lai tās varētu nepastarpināti ieraudzīt galilejisku un tikai galilejisku pasaules ainu, — tādi orgāni kristalizējas vienīgi tad, kad tiek pārvarētas praktiskas grūtības, tie kristalizējas tad, kad Ga-

¹ Heisenberg W. Der Teil und das Ganze. — München, 1976, S. 155—156.

lilejs, meklējams padomu un vadulas pašā minētajā sfērā, lūkojās caur savu teleskopu uz zvaigznēm. Šādu orgānu nav — atsevišķi ņemot — nedz Galilejā kā empiriskā individā, nedz teleskopā; tie rodami vienīgi zinātnes vēstures un tās kultūrveidojošās, sevi grūtībās un laikā attīstošās darbības kopumā. Tā Galilejs, skaidri izprazdams lietas būtību un runādams par to, ka nepieciešams nevis atspēkot vienu vai otru autoru, bet gan «pārveidot ļaužu smadzenes», rakstīja, ka ir jāattīsta «par parastajām un dabiskajām cildenākās un pilnīgākas jūtas»¹. Te mēs varam izdarīt kādu secinājumu. Protī, iespēja mums kaut ko pasaulē izzināt ir atkarīga no tā, cik mēs paši jau esam pārvarējuši dabu, t. i., lai varētu izzināt, ir vajadzīga, kā senāk sacīja, mūsu «otrā piedzimšana». Vai — ja runājam mūsdienu valodā — mums jāpapūlas pārvaldīt savas psihi novērojamo sfēru (t. i., mākslīgo un dabisko faktoru simbiozes, tā dēvētās «otrās dabas» dinamikas sfēru). Tieksme to izzināt un pārraut, kā zināms, ir viens no mūsdienu kultūru konstituējošajiem pamatelementiem. Cita ceļa, kā atrisināt mūsu pretrunu, acīmredzot nav. Bet, ja tas ir tā, tad zinātne kā izziņa, kā spēja formulēt universālus fizikas likumus acīmredzot ir saistīta nevis vienkārši ar cilvēku, bet gan ar iespējamo cilvēku. Šajā sakarā ļoti interesanta frāze ir Šekspīra «Hamletā». Ofēlija, vērsdamās pie karaļa, saka: «Mēs zinām, kas mēs esam, bet nezinām, kas mēs varam būt» (IV cēliens, 5. aīna).

Lūk, šī saistība ar iespējamo, — nevis ar esošo cilvēku, bet gan vienmēr ar iespējamo — manuprāt, nosaka gan izziņas norisi, gan arī kultūras kristalizāciju. Ofēlija par to, saprotams, nerunāja kaut kādu sarežģītu filozofisku vai zinātnisku pārspriedumu kontekstā. Tie, kam bija darišana ar «Hamletu» tolaik, kad tas tika uzrakstīts un iestudēts, tie saprata, par ko ir runa. Pietika vien ieskatīties sevī, lai ieraudzītu, ka tur ir gan iespējamais, taču pašam nepazīstamais Es, gan arī Es, kurš ir pazīstams. Iespējamais Es vienmēr ir nekāds: ne tas, ne tas utt. Tomēr bez tā — atgriežoties pie mūsu tēmas — bez šāda «ne tas, ne tas» acīmredzot nav iespējams adekvāti definēt zinātni, t. i., tā, lai zinātne atklātos kā jēgturīgs un saviem centieniem atbilstošs darbības veids. Tās mērķis — iegūt universālas zināšanas, kas nebūtu atkarīgas no cilvēka, — ir sasniedzams tikai tāpēc, ka zinātne pati darina arī šo zināšanu subjektu, kurš nekādā veidā nav dots iepriekš un nekad neiegūst kādu pabeigtu veidolu. Vēl vairāk, novērojot empiriskā indivīda «Ņūtons» dzīvi un uzskatus, mēs par Ņūtona mehānikas rašanos nevarēsim pateikt neko, jo traucēs tas vienkāršais apstāklis, ka minētā darinājuma (tādā nozīmē, kādā šis vārds tika lietots jau iepriekš) autors pats ir ticis darināts sava darinājuma telpā, izvilktis un radīts no cilvēka «Ņūtons» dzīlēm, par kurām viņš līdz tam neko nebija zinājis vai arī bija zinājis tikai visvisādus niekus (kurus pats arī vēstīja citiem). Tāpēc, skaidrojot «iespējamā cilvēka» tēlu, var sacīt, ka

¹ Галилей Г. Избр. труды в 2-х томах. — М., 1964, т. I, с. 423.

faktiskais subjekts — gan kā zināšanu mērs un nesējs, gan kā attīstības produkts — ir sevis kā iespējamā, citādā cilvēka meklēšanas — caur reāli nodeldētu, konstruktīvu darinājumu — nogulsne, bet meklēšana turpinās, un vienīgi tā ikbrīd ir zinātne kā izziņa.

Tadējādi, no vienas puses, zinātni — kā mēs jau pašā sākumā uzsvērām — neierobežo nekādas dimensijas, tai nav nekāda iepriekš noteikta mēra, bet, no otras puses, mēs tagad redzam, ka tai šāds mērs — zināms cilvēka tēla divošanās dinamikas iezīmēts lauks — tomēr ir; lauks, kurā mēs ieejam, ja sākam nodarboties ar zinātni, un kurā mītam un attīstāmies kā domājošas būtnes. Raugoties no šāda viedokļa, zinātne, tāpat kā māksla utt., ir cilvēka izgudrota joma, kurā notiek eksperimenti ar cilvēka iespējām un ar iespējamo cilvēku. Turpretī kultūra, būdama tāda vai citāda, allaž ir jau realizēta iespēja. Dzīvot, attīstīties un savos ietvaros vēsturiski mainīties kultūra var tikai tādā mērā, kādā tā spēj sevī integrēt, uzkrāt un saglabāt brīvo, radošo «beziņmēra» aktu produktus, t. i., tādā mērā, kādā tā ir atvērta pret to attīstības un izmaiņu «rezervuāru», pret to visaptverošo darbīgo esamību, kas ir nevis kultūra, bet gan tās «fons». Un tieši tādēļ, ka līdztekus kultūrai pastāv jomas, kurās tiek eksperimentēts ar iespējamo cilvēka tēlu, ar iespējamo cilvēka vietu kosmosā (viņam šāda vieta ir jāienem, jo citādi zudīs iespēja apjēgt to, kas kosmosā redzams un kas par to pārspriežams), pastāv vispārzināmais kultūru daudzējādības (vai, kā tagad saka — papildināmības) fakts. Bet tas ir paradokšāls fakts, kas neizriet no kultūras iedabas. Kāpēc ir nevis viena kultūra, bet gan daudzas? Turklāt ne vienkārši daudzas, bet arī mainīgas, norietošas, uzautošas...

Apmēram tādi paši, kā zināms, bija pirmie cilvēka uzdotie filozofiskie jautājumi. Pirmkārt — kāpēc esošais ir nevis «viens», bet gan «daudz»? Kopš brīža, kad ticis uzdots šis jautājums, arī ir sākusies filozofēšana, t. i., pirmoreiz ticis pavērts cilvēciskais kultūrsemiotisko sistēmu šķidrums, aiz kura redzama pasaule, kāda tā ir, bez jebkāda antropocentrisma, un es mūsu tēmu cenšos izvērst tieši šā jautājuma tonkārtā. Platons savulaik to rezumēja tā: spējas ieraudzīt daudzumā vienu — tā ir dievu dāvana cilvēkiem. Un, otrkārt, kāpēc vispār ir kaut kas, nevis nekas? Tā kā domas un kultūras attiecību problēmu es skatu kārtības un nekārtības esamības fonā, t. i., ontoloģiski, tad turpmāk (un tas manos pārspriedumos būs beidzamais punkts) pacentīšos aplūkot šo jautājumu.

Kad cilvēks jautā, kāpēc ir kaut kas, nevis nekas, viņš ir nonācis filozofijas sākumsituācijā — izbrīna pārņemtas neizpratnes situācijā, kurā viņš tiecas apjēgt to gaužām nejaušo, nepamatoto un nedrošo apstākli, ka pasaulē pastāv kaut kāda kārtība: vienreiz to vieš zināšanas, citreiz — daile, vēl citu reizi — taisnība vai labestība, vai izpratne utt. Protī, es gribu sacīt, ka

cilvēks kā filozofs brīnās nevis par nekārtību, nevis par haosu — tas nav filozofiska izbrīna priekšmets —, bet gan tieši par to, ka kaut kas tomēr ir, un viņš jautā, kā gan tas pastāv, ja nav iespējams? Šim kaut kam jeb tendencei atražot pasaulē un cilvēkā gluži ne ar ko nepamatotas sakārtas, ir kultūriskas sekas, un šī tendence ir noteicošā. Es uzsveru: atražot sakārtas, kurām nav nekāda pamata un garantiju tādā ziņā, ka to ilgšanai un notikšanai ir vajadzīgs vēl kaut kas papildus un ka tās nebalstās uz dabas pašrealizāciju vai uz nemitīgi spēkā esošajām cēloņu un seku sakarībām, un ka tāpēc kādam tās visu laiku ir jāveido no jauna (kas arī pilnībā apstiprina mūsu normālo intuitīvo apjēgu par to, ka visa izziņa norisinās tagadnē).

Lai to paskaidrotu, atsaukšos uz morālo apziņu. Pirmajā acu uzmetienā šķiet, ka šim piemēram nav nekāda sakara ar zinātni. Tomēr atcerēsimies, ka mēs zinātni neaplūkojam kā unikālu veidojumu. Mūsu priekšteči to ir itin labi sapratuši. Tas nav nejauši, ka kādā savu filozofisko pārdomu brīdī viņi apvienoja patiesību, labestību un daili. Tas nebija estētikas, ētikas un ontoloģijas kā filozofisku disciplīnu apvienojums; te savu iedabu izpauda tas apbrīnojamais esamības veids, kas piemīt it visam, ar ko cilvēks saskaras, ar ko viņš notiek un realizējas, un, proti — kad esamība pastāv tiktāl, ciktāl pastāv cilvēka izpratne pašā esamībā, ciktāl viņa pūles tiek veltītas esamības uzturēšanai un atražošanai.

Senie filozofi apgalvoja, ka ļaunums notiek pats no sevis, bet labais ir jādara speciāli un nemitīgi no jauna, jo, pat būdams padarīts, tas pats sevi neuztur patstāvīgi. Šis secinājums, manuprāt, ir attiecināms arī uz šeit izvērsto zinātnes izpratni. Proti, uz zinātni kā izziņu (uz šo mirgojošo un pulsējošo punktu, kas saistīts ar iespējamo cilvēku un prasa pastāvīgu, speciālu piepūli) vienlaikus arī uz zinātni kā kultūru (uz dzīves haosu sakārtojošajām un cilvēkveidojošajām struktūrām).

Zinātnes un kultūras attiecību problēmas, tāpat kā, starp citu, arī labā un ļaunā attiecību problēmas filozofisko izpratni apgrūrina tieši tas, ka abos attiecību pāros viens no jēdzieniem ir ļoti grūti tverams ontoloģiski. Piemēram, labais taču mums obligāti figurē kaut kādā normā. Labais ir norma, ar kuru salīdzinot tiek vērtēts ļaunais. Tomēr šo normu, kaut gan tā allaž pastāv, filozofs analīzes gaitā ir spiests it kā ignorēt, jo viņš tiecas atklāt jebkuras morāles, jebkura konkrēta labestības akta nosacījumus un tāpat arī — neatkarīgi no visām normām — jebkuras patiesības nosacījumus.

Analoģiski es centos parādīt, ka zinātne kā izziņa arī ir savdabīgs kultūras struktūru klātbūtnes nosacījums, pati vienlaikus nebūdana neviena no tām. Pastāv antīkās zinātnes norma, 17., 19. vai kāda cita gadsimta zinātnes norma, kas lokalizēta kādā noteikta laikmeta noteiktā kultūrā. Tomēr normas pastāvēšanas nosacījumi (kas paši nav neviena no šīm normām) nav lokalizē-

jami — tie iekļaujas pašā zinātnes fenomena saturā, t. i., izziņas, definīcijā.

Tātad normas jeb zinātniskās domas normatīvo orientāciju un zinātnes kultūrveidojošo funkciju nav iespējams izprast, neizprotot visa tā apslēptos nosacījumus. Citādi mēs nonāksim neatrisināmā pretrunā, kura nekādi nebūs saskaņojama ar mūsu normālo intuīciju. Bet šī intuīcija mums teic, ka neviena priekšmeta zinātniska izpratne nevar būt atkarīga no tā nejaušā apstākļa, ka domu domā un darina tieši šis cilvēks, tieši šajā kultūrā vai tieši šajā sabiedrībā.

JA UZDRIKSTĒTOS BŪT*...

— Kā jums šķiet, Merab, kas ar mums, ar mūsu sabiedrību notiek? Kāpēc mums, kas uzvarējam tādā karā kā Tēvijas karš, tik grūti tikt galā ar miera laika problēmām? Vai pēckara gados kultūras līmenis nav kļuvis zemāks?

— Savā ziņā — neapšaubāmi. Tikai nedomāju, ka tas ir tieši saistīts ar karu. Tiešo kultūrsaikni ar karu, manuprāt, pastarpina personības fenomēns. Jo, raug, tūliņ pēc kara kultūrā parādījās interesantāki cilvēki nekā tagad. Kāpēc? Tāpēc, ka tie bija kara apdvēsti ļaudis, kuri uzdrikslējās patstāvīgi pastāvēt iznīcības un paverdzināšanas priekšā. Uguni vēma divi pūķi: viens — sejā, otrs — mugurā. Tās apsvilināti, šie ļaudis iemantoja kādu svarīgu iezīmi — pilnīgi skaidri izteiktu personības mugurkaulu. Toties vēlākās paaudzes, jaunatne... Es viņos neredzu tieši šo personības mugurkaulu, šo spriegi novilkto gara un rakstura stīgu, kas piemita kara laika paaudzei. Jaunie varbūt ir izglītotāki, gudrāki, brīvāki, nesaistītāki un — katrā ziņā — mobilāki. Mēs savā laikā ij sapņot nevarējām par tiem ZTR sasniegumiem, kādi nu pieejami vai katram studentam. Par tādu grāmatu, informācijas daudzumu. Arī viņu kontakti ir daudzveidīgāki. Arī gaume viņiem ir. Vārdu sakot, viņus var satikt visur, kur vien iespējams intelektuāli vai tikumiski uzlādēties. Taču... tam visam piemīt galvenokārt patērējošs raksturs. Jaunatne nestrādā. Bet kas tas ir — darbs?! Ikvienš īstens darbs? Tā ir patstāvība, atbildība, risks un gatavība par visu maksāt. Vispār — darbs ir pieaugušo darišana. Tas, kurš nestrādā, ir šajā ziņā infantils, ir bērns.

Taču — un tūlīt par to būs runa — «jaunatnes problēma» — tā īstenībā ir pēckara gados tapušās sabiedrības problēma, tā tad — pieaugušo problēma. Viņu infantilisma problēma. Sabiedrību šai laikā pārņēma mēmums, kāds paralizējošs absurds. Kā gan jauni ļaudis lai būtu personības un mācētu strādāt, ja sociālais pamirums un anēmija liedza tiem intensīvu un pilnvērtīgu dzīvi? Mums šajā ziņā palīdzēja karš. Bet kā lai sevi atklāj jaunie, ja tas iespējams, tikai pārbaudot visu uz savas ādas?

— Tātad — jāpieaug?!
—

* © — Tulkojis Viktors Avotiņš. Šajā sarunā M. Mamardašvili partneri ir K. Andrejevs un J. Senokosovs.

— Jā, protams. Taču es gribu teikt, ka tas nevar notikt bez atklāta un pilsoniski aizsargāta brīvas kustības lauka, par kuru nevienam pirms laika vai no ārienes nekas — kas un kāpēc — nav zināms. Jo cilvēkam liedz šo brīvgaite, ja viņš brīvi netiek šim laukam pāri — personība nav iespējama. Jo personība — tas ir esamības veids, īpašs dzīves stāvoklis, kas palīdz cilvēkam rast savas evolūcijas ceļu. Es teiktu — personība, tā ir «diža dabas doma». Tās izpausmju pašuzstādījums nav atkarīgs no viszinības vai kādiem augstākiem orientieriem. Svarīgi arī nosaukt, kas ir kultūra. Kāds gudrs cilvēks teicis, ka kultūra ir tas, kas paliek pāri, kad es esmu visu aizmirsis. Tas ir — tā tik tiešām ir dzīva! Saprotiet, personības fenomens nav mazāk noslēpumains par tādiem dziļiem evolūcijas atradumiem kā lapas augšana, sikspārņa lokators, cilvēka acs, zirga nags... vai arī tehnikas un sabiedriskās dzīves formas: ritenis, kupola velves arhitektūrā, nācija un nacionālā valoda, tiesisks sabiedriskais stāvoklis, zemnieka ģimene u. tml. Šajā ziņā, manuprāt, var vienlīdz runāt kā par personisko, tā par zemkopības kultūru, par ģenētisko formu un — kopumā — par visa dzīvā un svēti saudzējamā kultūru («kulta» — kas, starp citu, cēlies no vārda «kultūra» — nozīmē).

Tādējādi — kultūra manā izpratnē ir formas noteiktība, kādā cilvēki spēj (un ir gatavi) īstenībā praktizēt sarežģītību. Man kultūra ir kaut kas neatgriezenisks, tāds, ko nav iespējams, ja tās nav, ne ar ko (arī ar zināšanām, prātu, loģiku) nomainīt vai aizstāt. Taču kultūru var viegli sagraut. Piemēram, aizliedzot to brīvgaite, par kuru jau runājām, un tādējādi nokļūstot vēsturiskā bezspēka pasaulē. Vai — ja vēlaties — pirmsvēstures, pirmsvērtību pasaulē.

Tādēļ, vēlreiz atgriežoties pie minētā, jāpiebilst — jauniem ļaudīm vēsturiskā atbildība nepiemīt arī tāpēc, ka viņiem nav pat izvēles, lemsanas iespēju. Jo izvēle (ja ar to saprotam: «te izšķiras mana dzīve un līdz ar to visa pasaule») allaž rit iepriekšnotikušo rīcības paraugu klēpī. Taču... neviens — ne pirms tevis, ne tavā vidē — nav rīkojies. Nu un? Dzīvot sabiedriskā un morālā apgādībā vai — vēl sliktāk — kopā jauniem un veciem rūpīgi nozogotā, bezveidīgas paradīziskas esamības midzenītī, paralēlā realitātē!? Bet pirmā (un vienīgā) realitāte — lai grimst kā Atlantīda dibenā? Tieši tas arī ir infantilisms, vai — precīzāk — pāraudžu stāvoklis. Tam nepiemīt spēja (vai kultūra) praktizēt sarežģītību. Nav formu, kuras ļaudis būtu apguvuši, ar kuru palīdzību tie spētu paša stāvokli izkopt līdz skaidrai un pilnīgai rīcības dabas un iespēju izpausmei, līdz vēsturiskam notikumam, rīcībai.

Dabiski — sarežģītajā XX gadsimtā infantilismam nav vietas. Tie abi nav rada, tie ir principiāli sveši. Infantilisms varētu būt ērts vien tuvredzīgas varas dienīšķām iecerēm. Varas, kurai kultūras, nacionālās vēstures un valstiskuma tālāki mērķi ir vien-

aldzīgi. Tiešām — jāsāk domāt pa jaunam. Tas laikam gan ir tas pats, kas — vienkārši domāt.

— Un jūs uzskatāt, ka infantilisms ir pārvarams?

— Savā ziņā — jā. Taču ar noteikumu, ka viss jāizdomā un jāizrunā līdz galam. Briesmas šķiet jo nopietnākas tādēļ, ka jau pašos krievu valstiskuma pamatos tika likta atteikšanās no iekšējas attīstības par labu ārējai, ekstensīvajai. Kā zināms, Pēteris I ekonomikas brāzmainā uzplaukuma, valsts varenības un tās telpas izvērsuma pamatā lika verdzību. Vienlaikus viņš prasīja no cilvēkiem, kurus bija iebūvējis savas piramīdas pamatos, atjautības, iniciatīvas un uzņēmības brīnumus. Neredzēdams klajo pretrunu, viņš, šķiet, patiešām visu to no cilvēkiem gaidīja. Pēteris I laikā (un pēc viņa jo vairāk) Krievija sasniedza daudz no tā, kam pati nebija gatava. Taču — ja valsts, tās militārā, ekonomiskā varenība apsteidz sabiedrību un kultūru (arī kultūras darbību ekonomikā), par to agri vai vēlū nākas maksāt. Maksāt par iekšējas attīstības atpalcību, par cilvēku, personību iepriekšlemtu «gatavumu», par nevērību pret ikvienu tiesisku apziņu un atsevišķu tiesisku kārtību, arī nesatricināmo: «es domāju un citādi nevaru». Par nevērību pret katru pastāvēšanu, kas izriet no pārliecības. Brīvie cilvēki to saprata. Tādēļ, piemēram, kad Puškins — sākotnēji ne jau tatāru «senās gribas» lietas ievainots sirdī — cēla caram priekšā kaut ko līdzīgu piezīmēm «Par tautas audzināšanu», viņš ar to vis nedomāja apgaismību kā pozitīvo (dotajā brīdī sasniegto) zinību summas izplatīšanu, bet gan dzīvu un autonomu darbības un iemiesotas eksistences avotu vairošanu un izplatīšanu. Viņš domāja par «audzināšanu ar vēsturi» (līdz ar to klusībā pieņemdams Čaadajeva dilemmu «vēsturiskais — nevēsturiskais» tās pielāgojumā krievu dzīvei). Atgādināšu Apgaismības īstenās iedabas veco definīciju. Apgaismība — tas ir cilvēces pieaudzis stāvoklis, t. i., cilvēku spēja domāt ar savu prātu, orientēties bez ārēju padomdevēju un autoritāšu palīdzības, nenīkt izpalīgos.

Starp citu, šī kultūras (t. i., iekšējas attīstības) problēma attiecināma arī uz valsts tehnisko varenību, uz tehnisko bruņojumu un potenciālu. Mums bieži trūkst priekšstata par to, cik bagāta un sarežģīta ir tā ideju morālo un pilsonisko iemaņu iekšējās attīstības pasaule, kas nodrošina tehniskos jaunumus un sasniegumus mūsu kaimiņiem, Rietumos. Mēs vēlamies tos izmantot kā ārējus, gatavus produktus. Vai domājam, ka tā ir vienkārši tehnika, un mēs tātād varam paši. Taču, lai cik tas liktos paradokšāli, pat «vienkārši tehnika» allaž ir kultūras, garīgā kodola produkts. Kultūrapziņa ir nedalāma, un — kā to pamanījusi literatūra — vienas un tās pašas smadzenes, kas savā pilsoniskajā, tikumiskajā un sociālajā rīcībā izrādās nepieaugušas, maza bērna limenī, nevar piepeši ņemt un veikt atjautas, patstāvības un ne-saistītas intelektuālās vīrišķības brīnumus fizikas zinātnēs, vis-sarežģītākās tehnikas laukā u. tml. Papētiet, kad dabiskā veidā izsika no pirmskara un kara gadiem mantotais cilvēciskais mate-

riāls (te es domāju intelektuālo, morālo zinātnieka, inženiera utt. tipu)? Kāds stāvoklis izveidojās teorētiskajā fizikā, mūsdienu tehnikā, ģenētiskajā bioloģijā, medicīnā? Papildu pierādījums ir daudzās neveiksmes, kas radās, mehāniski pārvietojot dažādus tehniskus jaunumus no vienas valsts uz citu. Jo bieži mēs kā mērķaķi kaut ko atdarinām, taču vēlāk tas viss pie mums lūst, nedarbojas vai vienkārši stāv, vai arī mūsu apstākļos — kā, piemēram, skaitļotāji — top par kaut kādu nekustīgu taipusību. Tas, starp citu, ir likumsakarīgi un saprotami, jo mēs ņemam tikai pašas lietas un ne to, kas aiz tām. Mēs atdalām lietas no to garīgā kodola, kurš šīs lietas radījis, novietojam lietas ārpus šī kodola un tam raksturīgajiem cilvēciskajiem nosacījumiem. Varam pārņemt kaut visus tehniskos sasniegumus — nekas no tā neiznāks.

— Taču acīmredzot te pastāv kādi plašāki procesi, kuri skar tā vai cita kultūras un jaunrades līmeņa iemeslus?

— Manuprāt, tā tas arī ir. Protams, dzīvība ir brīva un spontāna, gars gaudo, kur tam tik, dzīvības puķe tiks cauri ij asfaltam. Bija taču Puškins, arī tagad ir un būs izgudrotāji, harmoniju dēļi un nesēji. Taču to nevar ņemt par dzīves organizācijas principu. Nevar pastāvēt tīrās dailes ģēnija un brīvības skaituma skola. Var būt tikai atvērta vēsturiskas eksistences skola. Taču, ja kultūra (arī ekonomiskā) valstī itin kā ierasti pieņem uzspiestu pagrīdes un kontrabandas pastāvēšanas formu, tad šis fakts kā tāds jau ir neapšaubāma kultūras noslīdējuma, pagrimuma, necilas tās produktivitātes pazīme. Jo kultūra vienmēr ir publiska, tās vistelpiskums un iklaičīgums saskaņā ar definīciju ir arvien atklāti pārstāvēti tajā, ko grieķi sauca par «agoru». Nišās un pagrābos nekas (protams, es runāju par principu, nevis izņēmumiem), izņemot otršķirīgo un šķietamo, tikai neuzsāktā, taču galīgā nākotnē iedomājamo, nerodas. Daudznozīmīga migla, izgarojumi... Viss — vai nu pagātne, vai nākotne, tagadnē — nekā. Tostarp kultūrai, t. i., mūžībai tagadnē, esošajā, nepieciešama atklāta telpa un brīvs vārds. Tā acīmredzot ir iedzimta kultūras īpašība: kultūra pagrīdē nespēj augt organiski un pilnvērtīgi. Nespēj augt noslēgtā, kurlā, vārda (ja vēlaties — «visvārda») saistītā dzīvē. Ir jāpastāv dzīvām komunikāciju strāvām!

Un, raugiet, kā šis kultūras papildu produktivitātes trūkums ietekmē mūsu sabiedriskās pašapziņas iespējas, pat tikai vārdu, terminu apjēgumu. Piemēram, runājam par jaunatni, lietojam vārdus: «paaudze», «tradīcija». Būtībā — lietojam nelikumīgi. Jo — lai šiem terminiem būtu jēga, lai tie darbotos sabiedriskajā pašapziņā, nav gana ar to, ka fiziski pastāv jauni cilvēki un viņu problēmas. Vajag, lai formālo organizāciju un informācijas pārgrieztās saites starp viņiem centrētos kādā saskares telpā. Telpā, kurā cilvēki varētu atklāti atveidot sevi un savas problēmas, kurā varētu apzināties sevi kā «paaudzi». Tas ir — šai telpai jābūt reālu problēmu un stāvokļu attīstības orgānam. Istenībā starp domām ir tūkstoši kilometru (piemēram, starp jaunieti Rīgā un

Vladivostokā). Katra doma ir sevī, katra — atomizēta. Rezultātā — it kā būdama, nav. Tam, ka ārējs novērotājs spēj šīs domas identificēt, nav nekādas nozīmes. Paši jaunieši tagad visbiežāk satiekas ne jau tajā telpā, par kuru stāstīju, bet, piemēram, diskotēkās (īpaši provincē) — sava veida kolektīvos rituālos. Tas ir trīsdesmito gadu mītiņu ačgārns variants, kur patiesībā cilvēkus atdalīja vienu no otra tajā, kas patiesībā ir. Man nav nekādu — jo vairāk platpierainu — pretenziju ne pret diskotēkām, ne pret to, ko dejo, ko dzied, ko ģērbj, kā izturas saskarsmē. Es runāju pavisam par ko citu — par attīstības orgānu, kuru pastāvēšana padarītu aprakstošos terminus apjēgtus, no vienas puses, un — no otras — kalpotu īsteni esošā artikulācijai un dinamikai. Citādi — kurla dzīve, lai cik skaļi neskanētu roks.

Tas, par ko runāju, protams, ietekmē arī tradicionālo saikni: skolotājs—skolnieks. Jo nav skaidrs, ko var līdzēt, ko vispār šajos apstākļos var pateikt, piemēram, zinātnieks filozofs saviem jaunajiem kolēģiem, studentiem, klausītājiem. Vai — vispār — meklētājiem. Protams, arī tagad, tāpat kā pagātnē, nevienu nevar izaudzīnāt speciāli. Pārmantošana vislabāk notiek tad, ja skolotājs nenoņemas ar pedagogiju, neko nemāca speciāli, bet ir klusējošs piemērs. Taču tieši te rodas dvēseles jukas. Es saprotu, kāpēc, piemēram, Bahtinam nebija skolnieku. Un ne jau tas ir svarīgi, ka viņš kā zinātnieks nodarbojās ar tādiem priekšmetiem, kurus ļoti grūti nodot tālāk un dalīties tajos ar citiem. Jo ir tā: katrs no mums jo bieži nonāk situācijā, kad, piesaucot savu pieredzi, vajag dot padomu jaunam cilvēkam, un pēkšņi apjēdz, ka tādu padomu dot viņš nedrīkst. Un tā tad, nav morālu tiesību dot padomu. Šķiet, Bahtins labi izprata šo situāciju. Viņš visu dzīvi nekautrējās strādāt «galdam», zināja — «ir izredzētiem klusēšanas gadi»... Bet kas tas ir? Mēms piemērs tam, ka «pagraba» kultūras talanti tomēr tiek cauri, ka «rokraksti nedeg»? Tā būtu vistīrākā liekulība! Bahtins iemiesoja klusēšanas, izraidītības un meistarības ideālu. Taču viņš uz to nevarēja aicināt savus pielūdzējus vai iespējamus skolniekus. Ne tikai tāpēc, ka tas nav tik vienkārši: lai strādātu «galdam», nepieciešama vīrišķība, pacietība, īpašs morāls rūdiņums, bet arī tāpēc, ka vajadzīga sevišķa — izkarota un izciesta — sava stāvokļa eksteritorialitāte. Jaunu cilvēku galdus var vienkārši uzlauzt. Es atceros Augustīnu, kurš tikai ar šausmām spēja iedomāties, ka varētu atkal kļūt jauns. Un es, piemēram, arī negribētu, lai man kā kādreiz būtu septiņpadsmit gadi...

— Vai jūs nebaidījāties «rakstīt galdam»?

— Es nerakstu galdam, mana dzīve iegrozījusi savādāk. Man nav ne vien nekādas vajāšanas sajūtas, bet arī pašas «galdam rakstīšanas» apziņas. Kā to izskaidrot, nezinu. Ja manuskripti uzkrājas, man šķiet, ka es vienkārši slikti rakstu vai arī nespēju izteikt domu līdz galam. Turklāt arvien tiecos izrunāt savas domas lekcijās vai ziņojumos. Un, ja te kaut kas nav «gājis cauri», tad acimredzot tāpēc, ka nespēju runāt vienkārši un

skaidri. Bet es runāju par pašu domas aktu, rīcību. Kaut gan — to var nekad nublicēt. Taču tas jau ir cits jautājums. Darbs sevi dara un sevi izsmē līdz ar to aktu, kuru tu veic. Reiz Einšteinsam jautāja, kā viņam galvā rodas idejas. Einšteins sāka smieties un atbildēja — lai Dievs dod, ka visas dzīves laikā būtu radušās pusotras idejas. Taču, ja tā noticis, ja pusotras idejas tikušas iznēsātas, tad cilvēks it kā atdzimst pats sevi.

— Nu labi, bet ko darīt patiesi talantīgas grāmatas autoram, ja šī grāmata kaut kādu iemeslu dēļ netiek drukāta? «Sist cauri» vai labāk likties mierā un gaidīt savu stundu cerībā, ka cilvēce nāks pie prāta, un grāmata, ja tā patiešām ir nopietns darbs, izlauzīs sev ceļu pati?

— Jaunam cilvēkam es, protams, neieteiktu «sist savu darbu cauri». Tas vienlaikus būtu — «sist cauri» arī sevi. Jauns cilvēks tā noteikti izvirst par nenovīdīgu dicēju. Taču domas, grāmatas uzrakstīšanas akts man šķiet nevainības iemiesojums. Radošā cilvēkā arvien jaušama kāda īpaša atturība pēkšņi izdekušās domas, tēla, veseluma utt. priekšā. Var, protams, iekliegties kā savureiz Puškina: «Ak, tu, Puškina! Ak, tu, maitas gabals!» Tas ir kas cits. Tā ir gluži vai fizioloģiska, veselīga radošā akta izpausme... radija, un nu, lūk, ir svētlaimīgā tukšuma sajūta. Taču tā nav argumentācija, kuru Puškina varētu izmantot, lai, piemēram, lūgtu audienci pie imperatora un «sist cauri» kaut ko «savu». Deviņpadsmitajā gadsimtā pat tāda doma nevarēja rasties. Nevienam — ne Puškinam, ne Ļermontovam. Ja nu vienīgi Bulgarinam. Toties patlaban tāds «augšā kāpiens» kļuvis gluži vai par vispārpieņemtu nosacījumu. Puškina, kad viņš bija iezmiegts savdabīgas norunas spilēs — starp caru, no augšas, un masām ar Bulgarinu priekšgalā, no apakšas, — nodarbināja pilsonisks jautājums: vai tiešām mums, aristokrātiem, ja mēs esam, nevar būt s a v s žurnāls?

Tāda tā starpība...

— Bet ja nu grāmatu neiespiež tikai tāpēc, ka autora uzskats neder vai vienkārši nav vajadzīgs izdevniecības ļaudīm, kuri aizstāv kādas savtīgas literāras intereses? Ja viņiem grāmata, tā teikt, nav vajadzīga jau pirms tapšanas, un barjeras, kuras rodas grāmatas ceļā, nav nekas cits kā vecu literāru rēķinu kārtošana...

— Uz to ir grūti atbildēt. Protams, tas viss pastāv. Un te nav nekādu recepšu. Jūs faktiski runājat par vientuļi, kādam neērta talantu. Taču es neticu vientulībai; neticu, jo man liekas, ka tikai vientuļi cilvēki, tie, kuri nostājušies aci pret aci ar bezdibeni sevi, spēj būt solidāri un sadarboties... «Bez dībēnis ar bez dībēni saskaras». Vientuļam cilvēkam nevar nebūt draugu. Praktiski, piemēram, jūsu problēma atrisinās tā — dažādās (arī atbildīgās) vietās, dažādos brīžos atrodas neoficiāli draugi, kuri spēj tev palīdzēt. Draugu, kā teicu, nevar nebūt. Draugi sadodas rokās ne tikai dziesmā. Taču noteikumu, tipiska paņēmiena te nav.

Es nešaubos, ka ir dzīvojuši jo daudzi cilvēki, par kuru talantu mēs vairs nekad neuzzināsim. Arī tāpēc, ka viņu dzīve tikusi māk-

slīgi pārtraukta jau pašā sākumā. Mēs zinām briesmoni Molohu, zinām vienu cietsirdīgu, citu glēvu un nodevīgu. Kurš nav mitis tajos mēmajos gados, kad «viss klusēja visās mēlēs» un vairāk par trim neviens nepulcējās, kas nav jutis no iekšienes šīs fiziskās, atmosfērā iekrātās bailes, kuras spiedās visos dvēseles kaktos, visā cilvēkam tuvajā apkaimē, tas nespēj pienācīgi spriest par tā laika cilvēku stāvokli un rīcību. Viss varēja nogalināt dvēseli, spēja to kā spridzekli detonēt. Taču līdzjutību izraisa arī iekšējie upuri, t. i., cilvēki, kuri ļāva sevi aprīt no iekšienes, uzņemdami sevi — lai arī ar minus zīmi — tos pašus panākumus un ietekmes ārišķos elkus. Viņu konflikts būtībā nav konflikts ar varu, bet varas konflikts. Varas, kādu viņi gribētu redzēt «muļķu», «kropļu» un «necienīgo» vietā. Vai arī tas ir slimīgs — kā viens asprātis teicis — atbilstības komplekss citu ieņemtiem amatiem. Patiesi — kā gan visa pasaule aizgrābtībā nekrit pie viņa kājām!? Līdz tādai garīgai nāvei, tikumiskam daltonismam var tāpat novest nevaldāma sava literārā lolojuma vai koncepcijas caursīšanas kaisle, liktenīga savas neatzišanas sajūta. Līdzjutība, līdzcietība, apkārtejo cilvēku personiskā apskaidrība — varētu likties, ka ar to pietiek. Taču, nē, arvien kas grauz. «Ir tiesības.» Īstenībā tā ir kādas vispārējas verdziskas sajūtas ačgārnā puse, asinssūcoša taipusība (потусторонность — kr.), kas iekšēji pieder Kādam vai Kaut Kam, iekšējas atkarības infantilisms, vienkārši nespēja iedomāt cilvēciskās pašcieņas tēlu sevi. Tas viss tāpēc, ka savulaik viņi pietiekami nedarbojās, lai iekārtotu paši savu dzīvi, nebūvēja un neatīstīja sevi un savā tiešā apkaimē cilvēciskas pastāvēšanas apdzīvotās sienas, apjēgtu, nekustināmu «mazo dzimteni», kas pēc tam tūkstoš saīstēm saistīta ar «lielo Dzimteni», kas bez mazajām ir mistiska abstrakcija. Jukušie atomi! Patiesi, ja ir saprāta sēklas, tad varētu būt arī prāta mati. Iedomājieties, ka mati, tā vietā, lai augtu uz āru, aug galvā iekšā, iedomājieties šīs matiem aizaugušās smadzenes, kur domas klīst kā mežā un neatrod ne cita citu, ne sevi, lai cik arī neūjinātu. Neviena doma nespēj noformēties, izpausties. Tas ir pilsoniskās domas pirmatnējais stāvoklis. Un tas viss tur un tad, kur un kad visvairāk nepieciešama sociāla vispārpilsoniska domu un jūtu izglītība! Vai jūs apjaušat mūsdienu pasauli, mūsu šīsdienas uzdevumus?! Taču šeit — matu biežņā noklīdušas domas, jūtas...

Saprotiet, cilvēka galvenā kaisle ir — būt, realizēties, notikt. Taču, ja nav attiecīgas formas un sākotnēja pārindividūāla pamata (filozofijā to sauc par mīlestību), tad cilvēks tiek atstumts vēsturiskas bezpalīdzības un eksplozīvas neiespējas sfērā, kuru jau minēju. Tieši šādā izpratnē es samēroju «vēsturisko» stāvokli ar «nevēsturisko», «tradīciju» ar «bezdzimteni» utt. Īpaši nozīmīgas te ir vēsturiskās izvēles seku neatgriezeniskuma iespējas, jo kultūra pirmām kārtām ir nācijas garīgā veselība, un tāpēc vispirms jādomā par to, lai šī veselība netiktu tiktāl traumēta, ka traumu sekas to kopsakarā kļūtu nelabojamas.

Atklātība — tā taču vienkārši ir visa patiešām esošā, dzīvā pārstāvība, esošā «prāvojošos» pušu pilsoniska aizstāvība un — otrkārt — lēmumu pieņemšanas un varas personu darbības mehānisma caurskatāmība, iespēja apstrīdēt šos lēmumus un darbību.

— Un ko tad filozofija spēj paust par jaunajām parādībām mūsu dzīvē? Kāds šobrīd ir tās statuss?

— Diemžēl arvien tāds pats: nečikstēt, nesmieties, neniknoties, necildināt pašai izliekoties, bet izprast. Jo filozofija runā ar mums no ļoti liela tāluma, vismaz no turienes, kur mitoloģiskā laikmeta lūzumposmā notika vēsturiskās un cilvēciskās formas pārvērtums. Tādēļ ikviens jautājums, ja tas uzdots filozofiski, uzreiz pārtop jautājumā par esamības un cilvēciskās apziņas noslēpumu. Tie ir domas mēģinājumi realizēt esamību. Arvien tas pats, arvien par to pašu cilvēciskās tapšanas «mūžīgo tagadni». No šī punkta, it kā no iekšpusēs, filozofs iztēlē ceļo pie universāliem robežnosacījumiem, kuri izsaka cilvēka spēju (vai nespēju) nepieļūdzamo esības pilnīguma un veseluma likumību priekšā. Bez formas nav nekā. Bet, ja kaut kas jau ir, tad tas liecina par to, ka mums piemīt spēja paciest ierobežojumus un sasaistes, kuras noteicis vienīgais būtiskais nosacījums — dzīves formas likums. Filozofs vienkārši izkopj līdz pēdējai skaidrībai savas apziņas liecinošos stāvokļus, kuri attiecas uz šāda veida «spējām».

Piemēram, visi neapšaubāmi jūt, ka sabiedrība patlaban tiecas attīstīties un... nevar. Kaut kāda neiespēja, bezspēks. «Dzīve kā aizšauts putns, grib gaisos un nevar... Nokārti salauztie spārni.» Salauztie spārni... Manuprāt, acimredzami. Daudziem acimredzami. Filozofs centīsies to saprast varbūt tā: vajadzēja nosaukt, uzrādīt visu, kas klauvēja un skrāpējās pie esamības durvīm! Pastāv savā vārdā nosaukšanas likums. Tas ir vēsturiskā spēka noteikums, tā formas elements. Taču šis noteikums netika pildīts. Mūsu acu priekšā autoamatieru biedrība uzņemas, piemēram, VAI funkcijas attiekmē pret saviem biedriem; par Dabas aizsardzības biedrības vadītāju top cilvēks, pret kuru nāktos īpaši aizstāvēt šīs biedrības intereses; apsūdzētajam nākas būt sev pašam par advokātu, gan tiesnesi, gan sprieduma izpildītāju. Ikvienam īpašam stāvoklim un interesēm kaklā kā kaunīga parafrāze uzkārtā «vispasaules notušetība». Neskaidru dzīves centienų neskaidrs savijums. Katrs no šiem centieniem ir likumīgs kā tāds, taču — neartikulēts. Un nekas netiek darināts. Kas notiek īstenībā? Kas ir? Ja tas pats nav nosaukts... To uzzināt nav iespējams. Vēl vairāk — nenosaukta lieta nespēj tapt. Realitāte, ja tai nav dota brīvas nosaukšanas un sacīstē dibinātas kustības telpai nepieciešamā brīvgaite, netiek līdz dzīvotspējīgas un pilnvērtīgas pastāvēšanas veselumam un pilnībai, līdz skaidrai un nobriedušai savas savdabīgās patības izpausmei. Tāpat kā viss jaunais — ja tas nenonāk šī jaunā brīvas nosauktības pārņemtā telpā. Tas taču ir lauks, kurā iespējams pūlēties un atbildēt: vienlaikus

tas ir antropogēns lauks, antropogēna vide. Taču kā gan atsaukties, ja tevi nepasauca... vārdā?

Ja parādības netiek sauktas vārdā, nav arī vietas, kur, piemēram, varētu būt atmiņa, jēga tam, kas patiešām ir noticis, notiek vai notiks (arī posta, nelaiimes, negoda, šausmu, slimības jēga). Kam tā nav, nav arī nākotnes, jo nav atmiņas, lai kā viņš censtos to sev pieburt, lai cik viņš nezinātu, ka atmiņu vajag, ka ir jāatceras. Vienīgā iespēja gūt nākotni, proti, iespēja kļūt cilvēkiem ir — nosaucot vilkt klajā, apjēgt postu un nelaiimes, nevis spiest iekšā, kur tās kustas un attīstās iracionāli, stihiski un patogēni.

Nule jau it kā kļūst par paradumu saukt lietas to īstajos vārdos. Nemelot. Vai vismaz neaizstāt īstenību ar tai pretdabīgām, stulbām parafrāzēm. Atklātība — tā taču ir ne tikai kaut kādu noslēpumu izgaismošana, tā ir arī lietu saukšana īstajos vārdos. A, B, C tikai tad savstarpēji mijiedarbojas, tikai tad tajos — atsevišķi un starp tiem kopumā — notiekošais ir produktīvs un apveltīts ar rīcībspējīgu vēsturisku eksistēšanu, ja tie mums (mums un paši sev) zināmi tieši kā A, B un C. Taču, ja mēs par to esamību nekā nezinām un tie paši bez vārda nevar pat artikulēties un īstenoties, tad tas ir tāpat, it kā viņu nebūtu. Un tā viņi atgriežas «ēnu pilī». Proti — pirmsvēsturiskā esamībā.

Ir vienmēr nāve. Un ir nedzīva nāve. Tās abas ļoti atšķiras. Ikvienai aiziešanai no dzīves jābūt publiskai, publiski nosauktai un zināmai. Tad tā ir nāve, kas piedalās dzīvē. Jo pat no negatīvā (vai gan var būt lielāks noliegums par nāvi?) var kaut ko gūt — kādu graudu dvēselei un jēgai. Nenosauktais šādu iespēju nedod. Tas grauj apziņu un dvēseli pat vairāk nekā, piemēram, karš, ja tā upuri nav atrodami publiski zināmos militāros sarakstos un šo upuru apraudāšanas, pilsoniskās piemiņas un sāpju rituāls netiek veikts viss, pilnībā. Lūk, kāpēc es saku, ka lietu nosaukšana, izteikšana ir viens no pirmajiem kultūrceltniecības aktiem. Arī nācijas garīgās veselības, par kuru es faktiski te visu laiku runāju.

— Kā jums šķiet — vai Černobiļa mums kaut ko ir iemācījusi?

— Manuprāt, vēl nekā nav iemācījusi. Ja nu vienīgi speciālistiem, no kuriem šad tad kaut kas tiek arī publikai. Un tas — pēc Černobiļā veiktā gigantiskā, pašaiizliedzīgā darba! Nelielā iegūtā sabiedriskā skaidrība dzīvo — kā, piemēram, «Černobiļas zvanā» — līdzās meliem un neskaidrībai, sapinas ar tiem un noslikst kaut kādā troksnī. Arī tāpēc, ka lietas būtība ir jau nosaukta, tā veikli pārtverta antinosaukumā. Jo publiski Černobiļa ir — «varonības vieta», vieta, kur «uzcels piramīdu, augstāku nekā Saules piramīda». To visu es, mazliet apdullināts, klausījos televīzijā un uz karstām pēdām lasīju avīzēs. Ir jau uzmešta cilpa domai un darbībai, kura grib rast savu jēgu. Nu un tad? Tūkstoši nepilnu patiesību surogātu saķēdēsies, saslēgsies grezdenā un nekad par patiesību pasaulē netaps. Galvenais ir tas, ka mūsu prāta spēka lauka magnētiskās līnijas tūdaļ uzvedina uz

jau pastāvošajiem ārējās vides tēliem: «ienaidniekiem», «draugiem», savas nacionālās drošības u. tml. veidotiem, sasiens tos visus mežglā, kuru metaforiski varētu nodēvēt par «robežcilpu». Un turpinās šī domas kakofonija «uz robežas», līdzko tai mazlietiņ pieskaras. It kā domai no visām pusēm būtu pievadīta augstsprieguma strāva. Tas pats samezglotais saistījums, tas pats mūsu «gredzenojums», kas — ar nepilnvērtības un pārākuma kompleksiem vienā ādā sien mūs pie ārējās pasaules veidola. Tās pašas pusaudzā moka un sirds neskaidrība. Ja liktu lietā pašmāju žurnālistu sirdsmīļo dalījumu «viņi» un «mēs», tad te sanāktu gluži vai matemātiska formula: ja jebkurā mūsu valsts vietā brīvi izvēlētos mūsu vidē kādu atšķirības pakāpi starp «viņi» un «mēs» un, ja bīdītu šo pakāpi uz robežas pusi, tad atšķirība samazinātos tieši proporcionāli attālumam līdz robežai un uz robežas taptu — nulle. Uz robežas visi runā (un domā) vienu un to pašu! Dialogs iespējams tikai ar noteikumu, ka otra puse pašai aizliedzīgi gvelž to pašu. Un, ja ne — tad dialogs tiek risināts ar jau zināmiem līdzekļiem — kā karš, kur visi līdzekļi labi. Turklāt es te nerunāju par valsts diplomātiju, kurai ir savi likumi, bet par sabiedrisko dzīvi, par informācijas un sabiedriskās domas orgāniem, kuri ir kaut kas cits. Precīzāk — tiem vajadzētu būt kam citam. Jo cilvēka smadzenes ir vienotas, un saglabāt sevī šo trūdinošas, pavadinošas indes piesātināto «dialogu kara stilā» ir nāvējoši valsts iekšējai dzīvei. Tādēļ, neietekmējot ār pasaules veidu, neatsienot šo cilpu, šo visu dzīvo tieksmju un spēku mezglu, nav iespējams neko sasniegt iekšēji. Es pilnīgi saprotu Aleksandru Bovinu, kurš apskauž žurnālistus, kas raksta par iekšējām tēmām. Patiešām, laiks sākt rakstīt un domāt, ka ārējā tēma ir arī iekšējā tēma. Laiks pieaugt. Es, piemēram, nesaprotu, kā var cīnīties par civilizācijas saglabāšanu virs Zemes, ja paši netopam civilizētāki, vai — vienkārši — civilizēti.

— Jautājums par tiesisko kārtību, šķiet, ir vietā arī šajā sakarībā. Kā jums liekas — cik lielā mērā vispār var uzlūkot likumu kā kultūras daļu?

— Domāju, ka to var uzlūkot tikai tā. Kaut vai tāpēc, ka likumam nepieciešams pilsonis. Cilvēks — pilsonis. Turklāt likums — tās visupirms ir tiesības uz darbu, uz savu darbu. Ja uztveram Apgaismību kā spēju — un tiesības — domāt ar savu prātu, tad tā sevī ietver spēju — un tiesības — pašam izprast savu darbu. Vēl dziļāk — likums reāli pastāv tikai tad, kad tā mērķu sasniegšanas līdzekļi savukārt ir likumīgi, t. i., uzsūkuši sevī paša likuma garu. Tātad šie līdzekļi ir ar likuma starpniecību iemiesota konkrēta piederumu, priekšmetu, cilvēku pastāvēšana. Tā ir darbīga visur un visā, ko likums var skart un ko likums regulē. Likumu ieviest ar administratīviem, patvaļīgiem, t. i., nelikumīgiem, līdzekļiem — pat vislabāko nodomu, visaugstāko apsvērumu, «ideju» vārdā šāds likuma pielietojums vairo nelikumības precedentus un paraugus (jo plašāks un noteiktāks šāds pielietojums, jo plašāks un sāpīgāks prece-

dents), ko iekļauj sevī tie līdzekļi. Vairo nelikumību neatkarīgi no «labiem», «glābšanas» nolūkiem, ideāliem vai — gluži pretēji — no kāda ļauna nodoma. Ipaši to var just, ja pastāv kāds monopols, jēkādš monopols. Sacīsim tā: ja es — kaut vai visaugstāko sabiedrisko apsvērumu vārdā — vienā jaukā dienā nosaku zināmām precēm speciālu cenu, slēpju un slepeni pārdaļu ienākumus, ieviešu privilēģijas, daļu preces, jaunu plāna rādītāju labad mainu iepriekšējās norunas ar darbaļaudim utt., u. tml., tad tajā pašā dienā (un — saskaņā ar mūžīgo paralelītāti — turpmāk) to pašu, kaut kur, gluži citu apsvērumu vadīts, pasāks vēl kāds (vai arī — tie paši un turpat). Savtīga aprēķina vadīts, spēkoldams, mānīdams, zagdams, kukuļus vākdams, piekopsdams varmācību. Konkrētie iemesli un motīvi šajās struktūrās nav svarīgi, tie ir aizstājami, pārplūst cits citā, apmet ādu uz otru pusi. Tādēļ, ka likums ir vienots un nedalāms visās telpas un laika vietās, kur saskarē cits ar citu vien darbojas un pastāv cilvēki. Arī — sabiedriskās labklājības likumi. Tātad — likumi ir sasniedzami tikai ar likumiem!

— Bet kādēļ tad likumus tomēr pārkāpj? Un — no otras puses — vai tas, ko jūs sakāt, nav pārlietu mehānisks?

— Tādēļ, ka tiesisko kārtību parasti saista ar ideju patiesības kārtību. It kā likums pastāvētu pats par sevi un nevis cilvēkos, indivīdos, tajā, kā viņi izprot savu darāmo. Gribas iztikt bez indivīda, bez individuāliem spēkiem, bez cilvēciskas attīstības. Vienkārši netic cilvēka veselajam saprātam un personiskajai pārliecībai, spējai rīkoties saskaņā ar tiem. Taču tas ir arī neiespējami, ja esamības likumi pastāv šķirti no juridisko normu zināšanas. Proti — ne jau humāna priekšroka vai rūpes par cilvēku, bet gan pašas esamības, dzīves negrozāmais ierīkojums liedz iespēju apiet indivīdu. Ja vien vispār kaut kam būt. Esmu stīpri pārliecināts, ka kaut kas var notikt vienīgi indivīdu vienlīdzīgas esamības līmenī. Te vienādi princis un ubags, buržuā un proletārietis. Te nevienu neskar — «nav pieņemts», ceļš jānoiet katram pašam, jāveic personiska kustība «būtības vidū», kustība, bez kuras ārtelpā nebūs nekādu ieguvumu, nekādu notikumu. Es jums nolasišu Deržavina dzejoli. Izmantoju viņa vārdus, jo jau viņš lietas būtību uztvēra gluži filozofiski (ne tikai juridiski vai humāni):

«Es visa veseluma daļa,
Man šķiet, ir sacīts — mana vaļa
Ir pašā vidū būtībai...
Es saistu pasaules, kas visur,
Es vielas tapums galīgais...».

Un Puškina? — «Griežas ap cilvēku pasaule visa, vai tiešām rimts paliks vienīgi viņš?»

Tad, lūk, neviens vēl nav atsavinājis pasauli un cilvēku no — k ā d a m b ū t — no šīs kustības cilvēkā, «būtības vidū».

— Un tomēr, kā jums šķiet — vai materiālais šķirams no garīgā vai nav?

— Nav, jo garīgais ir ķermenisks. Tam piemīt ilgums, tilpums, tie sniedzas dziļēs un plašumos. Savā ziņā tas ir vēstures un cilvēka kolektīvais «ķermenis». Tas piedāvā mums no konkrētiem dvēseles atribūtiem un instrumentiem veidotu vidi — antropogēnu telpu, veselu sfēru. Tā ir piepūles sfēra. Lai kaut ko radītu — vienalga ko — arī garīgu, ir nepieciešams darbs, un darbu galu galā veic muskuļi. Var, ja gribat, runāt par dvēseles, prāta, pilsoniskuma, vēsturiskuma utt. muskuļiem. Tāpēc cilvēciskajā un vēsturiskajā realitātē ārējais ir arī iekšējais, bet iekšējais — ārējais. Pastāv uzskats, ka cilvēka ārējās darbības telpas ierobežojums var būt par iemeslu intensīvai iekšējās telpas attīstībai, bagātai iekšējai dzīvei. Tas ir bieži sastopams, bet, manuprāt, ļoti maldīgs arguments. Tā gluži vienkārši ir patmīlība, glaimīga sublimācija un faktiskās vēsturiskās bezpalīdzības kompensācija. — Kāpēc? Puškina taču, kā zināms, nonāca Boldinā ne jau aiz brīva prāta, un tur, atrauts no abām galvaspilsētām...

— Jā, Boldinas rudens ir Boldinas rudens... Taču, saprotiet — mēs neesam Puškini. Ne vien tajā ziņā, ka mums nepiemīt viņa personiskā genialitāte, bet arī tāpēc, ka Puškina pārstāvēja augstāko krievu aristokrātiju, t. i., bija apveltīts ar «ķermenī», kurš rosināja gan patstāvīgu pilnveidošanos un vēsturiskumu, gan arī kaut kādā veidā — iespējams, tieši kārtas dēļ — pasargāja viņu un saudzēja. Puškina piederēja noteiktam, tā saukto «simts ģimeņu» lokam, kuras spēja kulturāli pašvērtīgi pastāvēt. Tieši piederība šim aprindām daudzējādā ziņā līdzēja cilvēkiem saglabāt pašcieņu un patstāvīgi domāt. Taču izrādījās, ka ar šo minimālo aizstāvību nepietika. Nerunājot nemaz par to, ka viņi visi bija spiesti elpot apkārtējās verdzības tvaikus, ka viņi nevilšus (vai labprāt) pārtika no tiem. Gana atcerēties ģeniālo Mihaila Luņina frāzi: — Mēs visi — Katrīnas II bastardi. — Jaunie laivas, kuri dzīvoja ne šo dzīvi un ne tā. Tāpēc Puškina gluži vai pašrocīgi, vienpersonīgi gribēja Krievijā radīt vēsturi, pūlējās praksē pierādīt savu antitēzi dažām Čadajeva domām. Piemēram, iedibināt ģimenes tradīciju. Ģimenes — kā Mājas sevišķas izpausmes, kultūras apdzīvotas sētas, «mazās dzimtenes» tradīciju. Kā autonomu un neaizskaramu tradīciju kopumu, kurā nedrīkstētu jaukties neviens: ne cars, ne baznīca, ne tauta. Protams, ģimene, viņaprāt, nebija nekāda atzīmju dāļāšana par labdarību. Viņš ziedoja sevi savam principam. Man ir skaidrs, piemēram, ka dueli izprovocēja ne jau acīm redzama fiziska greizsirdība. Patiešām — goda vaņģinieks. Goda — bet ne ierastā, «pulka» izpratnē. Goda — esamības balsta, gluži vai kosmiskas, apzinātas kārtības un mēra nozīmē. Tā viņš aizstāvēja un apliecināja dzejnieka, katra domājspējīga, ar iztēli apveltīta cilvēka sociālo statusu un cilvēcisko pašcieņu. Puškina uzreiz krasī steigda sava laika literatūru. Trīsdesmito gadu priekšvakarā viņu vairs nesaprata viņa paša vide, pat tuvākā apkaime un draugi. Jo šī vide arvien vēl bija gatava slepeni slimot ar labo, iemiesot slepenu domu un slīmu skaistuma dziesmu. Puškina turpretī mai-

nīja pašus rāmjus, problēmu augsni, kuras pamatelements bija valstiskuma privātīpašnieciskās pretenzijas uz visu lietpratēju darba augļiem, to padarīšana par kroplīgu vispārējā beztiesiskuma, pilsoniskas nekulturālības un garīgas tumsonības piedevu. Starp citu, šī pati šķirtne bija pamatā viņa domstarpībām ar oficiālo pareizticību un baznīcu. Viņš pārmeta, ka tās nav radījušas neatkarīgu un savdabīgu garīgās dzīves sfēru. Šajā sakarā, salīdzinādams svētos tēvus ar einuhiem, kurus «vien vara saviļņo», viņš ironiski izteicās, ka popa trūkums laicīgā salonā, t. i., kultūras celtniecībā, ir pastāvīgs.

Tādi cilvēki kā Puškina paši rada ap sevi telpu kultūras, pārmantojamības, vēstures tapšanai. Telpu, kas arvien satur jaunu esamību. Tāpēc, nonācis Boldinā, Puškina ir gluži kas cits nekā kāds sevī iespundēts Maskavas inteligents, kurš pārceļas uz pagrabu Sretenkā vai pieņem sarga vietu, lai radītu savus ģeniālos darbus. Ir starpība!

Cilvēki atbrīvojas tieši tik, cik viņi paši veikuši sevis iekšējās atbrīvošanas ceļu, jo — ikviena verdzība ir pašpaverdzināšana. «Iekšējā brīvība» nebūt nav pagrīdes brīvība ne sociālas, ne dvēseles pagrīdes izpratnē. Vārds «iekšēja» šeit traucē, maldina. Tā ir reāli pausta brīvība — cilvēka iekšēja atbrīvotība no savu priekšstatu un tēlu važām, cilvēka patstāvības un esamības atbrīvotība. Tātad — «iekšējā brīvība» nav nekas apslēpts. Parasti cilvēks pārnes sevī saspilētību, ko rada ārējie noteikumi, atļautais un neatļautais kultūras mehānismos, kuri vētrainajā un nevienkāršajā dzīvē apstāj cilvēku no visām pusēm. Tādēļ jo ievērojamāks un nozīmīgāks šajos apstākļos ir katrs izņēmums. Lūk, tāpēc patlaban īpaši vajadzīgi cilvēki, kuri spēj pastāvēt ne jau pagrīdes kultūrapstākļos, bet pilnīgi atklāti. Kuri spēj atklāti praktiski piekopt savu dzīves un domāšanas veidu, kurš varētu radīt jaunas iespējas cilvēka un sabiedrības attīstībai nākotnē.

Puškina (un — pēc viņa — daudzi citi literatūrā) radīdams jaunu telpu un cilvēciskās iespējas, neko nepauda, nevienu «nepārstāvēja» un «neatspoguļoja» un — katrā ziņā — nevienu neapgādāja ar «likumīgām baudām» domātiem gara priekšmetiem. Puškina, Tjutčevs, Dostojevskis, Tolstojs savos darbos pūlējās radīt visu Krieviju (tāpat kā sevi)!

— Ko jūs ar to domājat? Vai to, par ko savulaik rakstīja Čaadajevs: «Negribam zemes, gribam debesu valdnieku?» Šķiet, citādi jaunais, negaidītais kultūrā nav iespējams.

Vai var, piemēram, jautāt, — vai Dostojevski iedvesmoja Dzimtenes mīlestība, vai viņš milēja dzimteni? Un Tolstojs? Piespiežot viņus pēc nāves apliecināt, ka viņu patriotiskās jūtas bijušas uzticamas pavalstniecības. Absurdi jautājumi. Šie cilvēki paši bija Krievija, iespējamā Krievija. Man — neapšaubāmi. Māksliniekam, domātājam — kā Čaadajeva laikos, tā mūsdienās — jāpateicas Tēvzemei tikai par patiesību. Taču liksim to mierā. Runājot par veselās valsts, par Krievijas rašanos rakstnieku daiļradē, es domāju deviņpadsmitā gadsimta krievu literatūru kā vār-

dos ietvertu Krievijas mītu, kā sociāli tikumisku utopiju. Tas bija mēģinājums radīt valsti no liras un taures skaņām, kā teiktu Deržavins. No vārda, no jēgas, no patiesības. Vēlāk, pēc revolūcijas, radās jauna, personiskāka un kritiskāka, bet ne misionāriska attieksme pret vārdu un tā iespējām. No taures skaņām personības, kā jau teicu, varēja piedzimt Tēvijas kara beigās. Taču arī tas, tāpat kā «liras skaņas», izrādījās mīts. Ja pieminam liru, tad patlaban daudzi no vārda ij sevi radīt nespēj. Kur nu veselu valsti.

Ja par patiesību jāpateicas tēvijai, tad tā taču vispirms ir patiesība par sevi kā savu stāvokļu krustpunktu. To var panākt tikai ar skaidru rakstību, iekšēji brīvu domu un saskaņā ar vārda likumiem. Tieši šo patiesību, pienākuma noteikto patiesību par pašu iespaidiem un pārdzīvojumiem negrib (vai neprot) apgūt, piemēram, biedrības «Pamjatj» aktivisti. Dižie pagātnes rakstnieki bija apveltīti ar unikālu īpašību — spēju panākt savu pārdzīvojumu skaidru, pilnīgu, nobriedušu izteiksmi. Tas, ko viņi vēlējās pateikt savās grāmatās, bija skaidrs, neaptumšots. Turpretī mūsdienu literāti nespēj tikt skaidrībā pat par pašu pārdzīvotā un piedzīvotā iedabu. Par viņu grāmatām nākas spriest tā: viņš īstenībā vēlējās teikt ko citu, lūk, to un to... Kaut kas jau tajās patiešām ir, tam ir tiesības izpausties, no tā patiešām var smelt dvēsele. Taču katram profesionālam literātam vajadzētu šādu līmeni uztvert kā apvainojumu. Starp mūsdienu prozaikiem ar skaidrības uzdevumiem tiek — protams, manā izpratnē — galā un vienlaikus spēj saistīt ar tēmu, idejām, sirds un prāta talantu, māku mani liksmi pārsteigt (šāds pārsteigums arī ir mīlas avots... filozofijā) Okudžava, Bikovs, Bitovs, Iskanders, Abramovs, Sjomins, Makaņins, Možajevs. Es saucu tikai tos, kuri raksta krieviski, un neminu jums nezināmus gruzīnu rakstniekus...

Viņi, paldies Dievam, nenoņemas ar misionārismu, neķeras pie globālu tikumisku un sociālu problēmu risināšanas. Toties izvēlas tās šķautnes, kas atstaro visu minēto mūsu kultūrā un dzīvē, mūsu dvēselēs, apgūst un izgaismo to visu savās dvēselēs (tātad liek uz kārts sevi, nevis pamāca). Tas ir viņiem pa spēkam, viņi savu uzdevumu veic. Ar apbrīnojamu atbildības izjūtu, manuprāt, ir apveltīts Bikovs. Tā ir atbildība par visu, t. i., atsacīšanās no sava alibi, spēja pateikt: «to visu — es». Atbildība par to, lai šis sarežģītais stāvoklis un pārdzīvojums nepaliktu bez precīzas izteiksmes, nepaliktu taipus vārda esamības. Viņš veic savu profesionālo pienākumu, t. i., literāras rakstības veidā izkopj līdz absolūtai skaidrībai to, ko pats jūt un pārdzīvo, panāk to proporciju un mēru, kādā šis pārdzīvotais «savā iedabā» patiešām ir. Līdz ar to viņš dzimst un pastāv pats. Pastāv no sevis paša.

Kāda vēl cilvēka pastāvēšana vajadzīga? Mūsdienu lasītājs, paldies Dievam, vairs negaida no rakstnieka atbildi uz jautājumu, kā cilvēkam dzīvot un ko darīt. Viņš saprot, ka tādu atbildi nav

iespējams dot nevienā situācijā. Jo vairāk — šī atbilde nevar tapt gatavas patiesības veidā. Lasītājs prasa no rakstnieka visupirms skaidru un pašatbildīgu rakstību. Domas skaidrība allaž rosina domāšanu un bagātina. Piepilda neatkarīgi no pašas domas virziena...

— Un kurš no agrāko gadu darbiem jums ir izteicis kaut ko svarīgu?

— Bulgakovs. Ar «Meistaru un Margaritu» tolaik atnāca dvēseles atbrīvotība. Cilvēki, kuri nekā nejēdza no tā, kas notiek dzīvē, piepeši sajuta: garīgums — tā nav slimība. Tolaik tāds romāns bija vajadzīgs kā gaiss. Autora stilā bija kaut kas priecīgs, pašā vārda prieks, vārda, kurš dzīvo un kustas saskaņā ar vārda likumiem. (kā dzejā rakstīja mūsu Galaktions Tabidze). Jaunatne lasīja romānu un pārliecinājās, ka būt brīvam un garīgam, būt goda un ideāla cilvēkam ir normāli un priecīgi! Mūsdienu literatūrā tāds rakstīšanas prieks, manuprāt, jūtams Okudžavas un Tatjanas Tolstojas prozā.

— Kā jūs — filozofs — vērtējat vai, precīzāk, izprotat mūsdienu cilvēku? Kāds viņš ir filozofa skatījumā?

— «Mūsdienu» cilvēka nav. Par «mūsdienu» var tikt uzskatīta tā vai cita doma par cilvēku. Pats cilvēks vienmēr ir tikai mēģinājums kļūt par cilvēku. Iespējama ir cilvēks. Tas ir pats grūtākais, tāpat kā — dzīvot tagadnē. Viņš ir vienmēr jauns, kā vienmēr jauna ir domāšana — ja vien mēs vispār domājam. Varam runāt tikai par vēsturisko cilvēku, t. i., par būtni, kuras dzīves orgāns ir vēsture, ceļš. Tas sākas grieķu romāņu pasaulē, ar Evaņģēliju, bet neatgriezeniski — ar Renesanses laikmetu. Mēs esam XX gadsimta cilvēki un mums no tā problēmu globalitātes neizvairīties. Taču vispirms tās ir mūsdienu barbarisma, mežonības problēmas. Tas ir «mūžīgā miera» drauds, t. i., iespējama ir ne labais, ne ļaunais, ne pastāvošais, ne neesošais mūžīgais stāvoklis. Vienkārši — nekas. Kultūras dārgumi te nav nekāda garantija. Katastrofai var būt nukleārs mērogs. Jo kultūra, kā jau teicu, nav gatavu vērtību vai produktu savākums, kurš to vien gaida, lai tiktu patērēts vai apjēgts. Tā ir cilvēka spēja un pūles būt, dzīvo atšķirību pārvaldīšana, kas nepārtraukti, atkal un atkal atjaunojas un paplašinās. Pretējā gadījumā var nokrist no jeb kāda augstuma. Tas mūsdienu antropoloģiskajā katastrofā ir acīm redzams, to liecina citbūtņu zombiju parādīšanās mūsu vidū. «Vēsturiskajam cilvēkam» ar tiem nav nekā kopīga, viņš tajos nespēj atpazīt sevi un var — ja iznāk — vienīgi «atdot biļeti». Mēs spriežam: būt vai nebūt civilizācijai virs Zemes. Taču var notikt, ka tās nebūs vēl pirms kādas atomkatastrofas. Nebūs gluži neatkarīgi no tās. Pietiks ar neatgriezenisku apziņas sabrukumu, vēsturiskā cilvēka struktūras pakāpenisku izdzimšanu. Tas pats sakāms arī par ekoloģisko katastrofu. Cilvēks mirst pirmais — daba pēc tam. Protī — vispirms tāpēc, ka ir iznīcināta kultūrsociālā noosfēras daļa, tā, ko es saucu par «vēstures un cilvēciskuma ķermeni». Rodas «papī-

rīša» cilvēks un — tikai pēc tam — šī bezdzimtenes taipusība, kura nespēj attīstīties, t. i. — pār dabu valda imitējoša dzīve, tātad mirst pēdējā noosfēras daļa, mūsu vienīgā dabīguma daļa.

Nu, man šķiet, ir skaidra atbilde uz jautājumu: kam ticēt, kur un kā novilkta neatgriezeniskuma līnija, kā virzīta cilvēces vēsture. Piemēram, vai revolucionārā pārkārtošanās ir neatgriezeniska? Nezinu. Zinu tikai, ka tā var būt neatgriezeniska. Kaut kas neatgriezeniski var pastāvēt tikai cilvēkā. Nepieciešami individuāli neatgriezeniskuma punkti. Svarīgi, cik tādu «punktu», kuru pret darbībā atduras ikviens atgriezenisks bojāejas un sārūma process. Šie punkti ir izejmateriāls tādai vai citādai integrācijai. Tas arī izsaka ticību cilvēkam. Ticēt un palauties var tikai uz ticīgu cilvēku, kurš ticēdams spēj sevi pilnveidot un mainīt. Savā punktā, neatkarīgi no tā vai cita sociālā mehānisma. Jo nav iespējams neviens, lai cik izsmalcināts un pilnīgs sociālais mehānisms, kurš spēj ignorēt izšķirošos individuālos punktus. Vissarežģītākās sistēmas rezultātus tik un tā nosaka to izšķiršanas spēja. Tādi ir individuālās metafizikas minimālie uzdevumi. Es te vispār visu laiku runāju par dzīvesspējas elementārajiem, minimālajiem apstākļiem un par sabiedrisko veidojumu pastāvēšanas pilnību.

— Acīmredzot te jūs kaut kas sevišķi saista. Varbūt jūs šai sakarā lolojat kādu īpašu, personisku filozofisku tēmu?

— Jā, tāds «punktiņš» man patiešām ir. Kopš sevi atminos, mani vienmēr burtiski apbūrusi noslēpumaina cilvēka (sevis un pasaules) saprašanas «topogrāfijas» esamība. Tās izpratnes, kura līdzdarbojas, lai cilvēks vispār varētu notikt. Redziet — ar to pašu rīcību, ar kuru mēs veidojam savu dzīvi līdz ar citiem, ar to pašu mēs veidojam arī šīs dzīves tēlu. Taču parasti šis tēls tūdaļ atdalās no tā, kas patiešām noticis, kā patiešām iznācis, no īstenās lietu proporcijas un mēra (tieši šī jēga ietverta senajā latīņu vārdā «ratio»). Taču patiesība jau ir, tā nebēg, neslēpjas, tā stāv uz vietas un staro mums tieši sejā. Tie esam mēs, kuri bēg un ... neredz. Bet tas, ko redzam, tas var mūs arī pazudināt. Jo mēs taču vēl neesam tikuši skaidrībā par saviem iespaidiem un pārbaudījumiem, toties — jau domājam saskaņā ar šo «nobīdīto tēlu», kurš tapis ātrumā par to, kāds raksturo mūsu dzīvi, un it kā bez mums (atcerieties «skrējējus» Dantes «Ellē», kurus lieliski uzskatāmi atveidojis Ernests Neizvestnijs «Dievišķās Komēdijas» ilustrāciju sērijā). Vien ar mokošu piespiešanos mēs spējam atgriezt sevi, pārnākt pie īstenā «ir», pie pastāvošā, briesmīgā laika. Filozofija — tā ir māka būt skaidrībā par šādu acīmredzamo. Tādēļ nepieciešama jušana, ko mēs veicam saprašanas apziņas topogrāfijā. Šai ziņā domāšana ir — «citādi kā ir» domāšana, t. i., citādi-domāšana. Tādēļ tik maģiska man likās arī cilvēka saprašana, nespēja ieraudzīt acīmredzamo, jo tieši viņam nāktos domāt citādi, pavērst «dvēseles acis» uz citu pusi, nevis meklēt un deklarēt faktus.

Man arvien gribējies tikt skaidrībā pašam un palīdzēt citiem

saprast, kādēļ cilvēki, kuri nonākuši skaidri redzamu patiesību priekšā, tik un tā neredz un nesaprot tās. Jo, ja jau viens cilvēks redz, bet otrs ne, tad acimredzot tā visa pamatā jābūt kādām iekšējām likumbām. Formula: viens gudrs, cits dumjš un neapķērīgs, te neder. Tā nav psiholoģisku dabisku dotumu un spēju problēma. Te jūtama zināma mums ejamo (vai neejamo) «topogrāfijas» ceļu dinamikas ietekme. Kad un kur, un kā mēs varam ieskatīties savu kaislību un nerimto iespaidu iekšienē? Kad, kā un kur — nevaram? Kādi ir «ieskatīšanās» nosacījumi vienam un «neieskatīšanās» — citam? Man pašam visbagātāko materiālu līdzīgu jautājumu analīzei devuši Folkners un Prusts. Te vispār jāsauc talkā cilvēces mākslinieciskā un tikumiskā pieredze. Starp citu, jau dižajam Platonam tā likās nešķirama no filozofijas un racionālas domāšanas. Eiropas kultūras Jauno laiku rītaismā Dante radīja savdabīgu dvēseles ceļošanas, «jūtu audzināšanas» romāna paraugu. Vēlāk tas, kļuvis par tradīciju, tika atkārtots. Mūsdienās — Folkners, Džoiss, Prusts, Muzils, Platonovs, dzejnieki — Mandelštams, Eliots, Rilke. Starp citu, Folknera un Prusta darbos var atrast piemērus, kuri satur gluži vai hrestomātisku skaidrību. Folkners attēlojis, ka cilvēkam nav lielākas traģēdijas par situāciju, kad viņš neapjēdz pats savu stāvokli. Lauzīdams galvu par tādām lietām, es nodomāju, ka izpratne varbūt iesākas brīdī, kad tu skaidras apziņas stāvoklī atrodi kādas neiespējamās iespējamības priekšā. Tā ir skaidra «jābūtīgā», cilvēka «cienīgā» apzināšanās iespēja, un — tieši šīs iespējas neiespējamība! Bridis, kad no tevis tiek prasīta neiespējamā vīrišķība! Doma top te! Ja vēlaties — te «izšķiras mana dzīve». Arī — pasaule kopā ar domu. Taču parasti tieši no šīs galējās skaidrības cilvēku droši sargā viņa jūtas, pieķeršanās, priekšstati par pieļaujamo un nepieļaujamo (pat sodāmo), par iespējamo un neiespējamo, labo un ļauno... Vārdu sakot — sociālās darbības un mērķu noteikumi. Taču apziņā klajis katāma iespēja parasti šķoba tieši šos noteikumus. Un pie «laba» nenovedīs. Taču nav jau saprotams arī — kas ir «ļaunais». Jāizšķiras. Taču cilvēks vēl pat sevi labi neredz, neredz savu darbību, to, ko viņš dara īstenībā. Cilvēks it kā saka sev: tas, ko es runāju un daru, tas neesmu īstais es, man ir vēl kāda cita, dziļa jēga, salīdzinājumā ar kuru šitam visam nav nozīmes. Šitas ir — «viņi», es te tikai kopā ar viņiem, kopā ar apkārtējiem — kā nekā starp cilvēkiem dzīvoju! Tā vietā, lai ņemtu visu uz sevi un domātu, ka — nav tev nekāda alibi. Citiem vārdiem sakot — aiz līdzīgiem daudznozīmīgiem spriedelējumiem un «es» trikiem parasti slēpjas visprastākais tukšums. Šķiet, sikums, taču gana bīstams.

Reiz kopā ar klausītājiem Tbilisi universitātē mēģināju mutiski noskaidrot, atšķetināt un analizēt situāciju, kuru sauca par «neiespējamā vīrišķību». Pēc dažām dienām gluži negaidīti redzēju situāciju, iemiesotu Abdrašitova un Mindadzes filmā «Vilciens apstājies». Par tādu savas sarunas ar studentiem ilustrāciju es

varēju tikai sapņot. Sižetu nepārstāstīšu. Mums ir darīšana ar viltus stāvokļu traģikomēdiju. Cilvēkiem veļas virsū visdažādāko, ārēji nesaistītu, taču atsevišķi pilnīgi apjēgtu darbību vilnis. Simtiem darbību. Šis vilnis rada situāciju, kad ļaudis ir spiesti uzvilkt iepriekšparedzētās maskas (arī «varoņu» masku) un rīkoties saskaņā ar tām. Šie cilvēki turas tās vai citas maskas noteiktā tēla ietvaros, tādēļ ka cilvēciski cits citu saprot. Viņi izdzīvo, tā sacīt, «cilvēciskā» ceļā. Toties kāds — anonīms, kuram pati lietas būtība ir vienaldzīga, rausta ap šo cilvēcisko murskuli apsietos diegus. Rezultātā — neviens no šiem ļaudīm nerīkojas, jo rīkoties spēj persona (tas, kuram ir sava seja) un personas priekšā. Tās nav reakcijas un darbības «atbilstoši maskai». Bet neviens nekad nenonāk aci pret aci ar lietas būtību. Mūsu priekšā — no pretdabiskas likuma mehānikas un neskaidras iekšējas patiesības vārīta staigana putra, kurā samudžinājies ļaunais ar labo, nepieciešamais ar patvaļīgo, fantāzija un reālā veselais saprāts, darbs un velti iekšējie centieni. Visu var ačgārnot, aizstāt, viss nenoteikts, ļodzīgs. Tas veido ne cilvēkus (t. i., būtnes, kuras raksturo rīcība), bet kaut ko principā neaprakstāmu, kaut kādas staigana būtnes, kur «ij ēnas zilgās sajaukušās».

Tātad domāt — tas ir stāvēt aci pret aci ar kaut ko citu, ar lietas būtību, kura noglabāta aizkulisēs, kamēr skatuvi aizņem maskas marionetes. Taču tas ir iespējams, tas ir nenovēršams vienīgi punktā, kur tu esi īpaši izcelts, atrodies ārpus cilvēciskās sasaistes, jo nevar, kādu neievainojot, negrēkojot pret cilvēci, radīt «Citu». Tur, kur esi ievērots īpaši, tevi var pat ar akmeņiem nomētāt (kā filmā teju, teju nenotiek ar atbraukušo izmeklētāju), taču tev jābūt gatavam nevis lūgties atpakaļ, bet doties tālāk. Tātad, ja jau domāt, tad tikai pienākuma vārdā, tā likuma vārdā, kas tevī, bet ne cilvēciskā, ne jūtīguma vārdā. Jo, ja padodamies pēdējiem, tad visi cieš klusu, kad viņu acu priekšā brūk likums. Tad visu drīkst. Nekas tad nav nosakāms un atšķirams. Kāda vairs te vienlīdzība likuma priekšā. Kam bomis, tas kaprālis. Un «Varoņos» iecels kuru katru.

— Kas šajā «domas nenovēršamības» situācijā var līdzēt? Te taču būtu vajadzīga gan kāda noteikta cilvēku prasme, gan noteikta pašas situācijas sabiedriska strukturācija. Citādi — kur izeja? Vai vismaz kaut kādas receptes?

— To patiešām nav. Filozofija receptes neizsniedz, un filozofs — tā nav profesija. Viņš kā daudzi, viņš līdz ar citiem ir dzīvē. Un dzīvē domas atmodu var sākt, noņemot sev idejiskās klapes, «lielās lietas» burvestību tās saturīgajā perspektīvā, pievēršoties absolūtām, formālām vispārcilvēciskām vērtībām un dzīves cēloņiem, cilvēka kā cilvēka pastāvēšanas principiem.

Ja man kādreiz vajadzēja minēt formas radošā (un cilvēka tikumisko būtību saudzējošā) spēka piemēru, ilustrācijai parasti izmantoju lielisko Natana Edelmana grāmatu «Luņins». Tajā aprakstīts pārsteidzošs cilvēciskās uzvedības tips, kura pamatā bija viens, taču nesatricināms jēdziens — gods. Gods ir gods,

to nevar pamatot ne ar kādu mērķu un ideālu saturu. Gods ir nemainīgs jēdziens. Tas zināmā mērā ir absolūti formālas uzvedības gadījums, t. i., uzvedības, kura pilnīgi neatkarīga no jebkādiem ārējiem apstākļiem vai lietišķiem, saturīgiem un mērķtiecīgiem apsvērumiem. Jo tos producē visai nosacītais «ciklīdīskais» cilvēka prāts savas dienišķās dzīves plaknē. Šajā plaknē augsts idejisks mērķis var attaisnot jebkurus līdzekļus, pat ja tie ir krasā un klajā pretrunā ar goda izpratni. Tikai goda cilvēks šajā situācijā izvēlas tieši pēdējo . . . un izrādās, ka viņam taisnība. Neatļaidīgi tverdamies pie goda, Luņins saprata to, ko nesaprata citi (piemēram, dekabrisma ideologi), un atklāja jaunas, citādi neiedomājamas cilvēciskas iespējas. Bet, protams, ir skaidrs, ka tā dēļ jāaizstāv savas tiesības dzīvot tā, kā to vēl sirdsapziņa un pienākums. Tas ir pats dabiskākais, neatkarīgākais cilvēka stāvoklis! «Valstiskas domāšanas» kazuistika, «kopīgas lietas» loģika šajā situācijā nespēj saņemt goda cilvēku savā jūgā. Domāt, zināt — tas nozīmē novietot sevi visa sakarā, «tradīcijā». Bez tās cilvēks ir kails. Un tieši kails viņš ir vajadzīgs utopistiem eksperimentētājiem.

— Jūs gribat teikt, ka pastāv kāda garīga tradīcija, bez kuras cilvēks viegli padodas sava veida sabiedriskai hipnozei?

— Noteikti. Protams, cilvēkam ir tīkams viss spīdīgais. Šī īpašība ir pazīstamas hipnotizēšanas metodes pamatā: nepārtraukti — kamēr aizmiedz — vērot rotējošu, spīdīgu lodīti. Jo bieži tādas lodītes, kuras hipnotiski iemidzina mūsu domas, rada dziļu intelektuālu gīboni, ir viņsaulīgu nepiepildāmu ideālu spīdums, slepu un tālu zinību vizma. Tas nomāc, pakļauj mūsu domas. Personība, kuras skatiens sastindzis tālās augstienēs, guļ. Visparadoksālākais ir tas, ka dažkārt tieši šādā stāvoklī sākas personības sabrukums. Kā teicu, no necieņas pret sevi. Ideāli tāli, bet es nekā neesmu vērts, un tas, ko daru, nieks vien ir . . . Patlaban mēs jo bieži savā vidē saskaramies ar cilvēkiem, kuru apziņa ir dezorganizēta, atmiņa izpostīta, kuri apveltīti ar bezdzimtu, svaidīgu totālu skaudību. Viņi nezina, kā bērni ir, kādai dzimtai pieder, kā dzīvojuši viņu senči, kādi likumi tos vadījuši, kāds dzīvīgs spēks iedvesmojis to, ko viņi darījuši. Viņi gaida tikai pavēli. Bet pavēle, patvaļīgs lēmums: kaut kam «būt», būs tikai snaudas turpinājums. Starp citu, senais krievu paradums uzskatīt — ja pavēlēts, tad būs, kaut vai «pēc līdakas pavēles, pēc manas gribas» — arī ir viens no tās pašas hipnozes variantiem. Saskaņā ar noteiktu izglītojošā absolūtisma tradīciju mēs ilgi pūlējamies visu sabiedrisko lietu, dzīves un materiālās ražošanas pamatā likt racionālu shēmu, veidot to no «idejām», no kāda «skaidras» zināšanas, kurš mīta «cilvēka sīkā prāta» būvlaukumā, aizmirstot, ka vēsture un sabiedrība ir organiska, nevis loģiska izglītība. Un galu galā — mēs patlaban ievācam šīs atlieksmes dāsnos augļus, lēni atveram acis un noskaidrojam, ka sabiedrība ir dzīvs veselums, kurš briest laikā, savu sarežģīto, žuburaino pilsonisko spēku mijiedarbībā.

Un vēl — ko nozīmē zināt? Patiesība ir ceļš, kustība. Tikai kustībā, organiski apgūstot priekšstatus un pieredzi saistībā «agoras» telpā, cilvēks uzzina, ko viņš īstenībā domā vai sajūt. Bet, ja tu augstāku apsvērumu vai savu griezīgi skaidro zinību patvaļas dēļ reiz — slēpjot, melojot, ķirurģiski attīrot — esi kaut ko izjaucis patiesības procesā, tad tos nenovēršami grūs arī citās vietās. Rodas it kā ķēdes reakcija, kuru ļoti grūti apturēt. Reizēm tas nav iespējams. Galu galā taisnība nav pat tam, kurš «glābšanas» vārdā sāka to slēpt. Slepenu zinību nav un nevar būt.

Atcerēsimies nesenu pagātņi. Kā zināms, ilgi eksistēja likums, ka jāpastāv vienīgi tam, kas apzīmogots ar kolektīvas mašīnas, ar īpašu anonīmu un noslēpumainu instanču zīmogu. Tikai tam ir tiesības dzīvot. Toties visi patstāvīgie, neatkarīgie un autonomie ražotāji (nav runa par uzņēmumu ekonomikas īpašībām, bet par cilvēku tipu un kultūru) bija lemti pazušānai. Tieši tāpēc — un nevis kādu ļaunu nodomu, maldu vai kļūdu dēļ — divdesmitajos un trīsdesmitajos gados tika izplauts noteikts inženieru un inženieriskās domāšanas tips. Vēl ir dzīvas bailes no katra cilvēka personiskajiem pūliņiem. No cilvēka, kuru baro viņa darbs. No otras puses — cilvēks kopumā ticis no tā visa arvien vairāk atsvešināts, atsvešināts no patstāvības tiktāl, ka neuzdrošinās darīt pat to, ko likums atļauj. Šis neskaidrības un duālisma spiedogs manāms arī nesen pieņemtajā «Likumā par individuālo darbību», kam ir jēga tikai kā pirmajiem soļiem.

Atkārtāju — kolektīvā mašīna kā tāda tikai atražo. Ne tā veicina progresu, ne vada dzīves kustību. Progresu nosaka tikai autonomi, neatkarīgi cilvēki, kuri spējuši izcināt sev un savam darbam īpašu garīgu eksteritorialitāti, formāli palikdami sistēmas ietvaros. Tas iespējams, pateicoties viņu talantam un prātam. Turklāt lai kā viņi nekooperētos! Jo kooperējas tikai neatkarīgie. Cita veida «kooperācija» pastāv kā reāls spēks visnejēdzīgākajā nozīmē. Pēdējos gados valstī radies diezgan liels skaits cilvēku, kuri ir vitāli un nikni ieinteresēti, lai viss būtu un turpinātos tā, kā bijis un ir. Sie cilvēki ir visai vienoti savās interesēs un to aizstāvībā. Lūk, kur savstarpēja atkarība un nelokāma saliedētība! Ja viņi runā par pārkārtošanos, par atklātību, par demokrātijas attīstību, uzticību katra cilvēka personiskajiem spēkiem, tad tie ir vien tukši vārdi. Jo viņiem īstenībā nevajag, lai cilvēkam būtu balss. Ja cilvēkam ir balss, ar viņu vairs nav tik vienkārši. Tādēļ, ka tā vienmēr ir tradīcijas, dzīvīgas vienotības, veselā saprāta un organiski iedibinātu sakaru balss. Toties viņi grib «savu acu priekšā» redzēt kailo. Šī griba viņus vieno, tā viņus arhaiski solidarizē, «kooperē»!

Daudz no tā, ko viņi negrib un kas viņiem spiežas rīklē, viņi ir sagravuši. Piemēram, man ir skaidrs, ka dzīvē gaist visvienkāršākās cilvēciskās saites. Žēlsirdība, līdzietība. Līdzietība un žēlsirdība — tā ir kultūra, «diža dabas doma», jo pastāv neatkarīgi no tā, vai cilvēks, pret kuru esam žēlsirdīgi, ir vainīgs vai nav. Ja es sniedzu paklupušam, cilvēku un sabiedrības priekšā

grēkojušam cilvēkam gabalu maizes, tad vienīgi absolūts barbars spēj man to neļaut vai arī saistīt mani ar padarīto noziegumu.

Faktiski mūsu uzdevums ir vēsturiska jaunrade. Vispirms mums sava bezatbildīgā pasaule jāpadara atbildīga. Tāda, kur būtu iespējams nosaukt labo un ļauno, kur jēdzieniem «sods» un «grēku izpirkšana», «grēks» un «grēku nožēla», «gods» un «bezgodība» piemistu jēga, kur tie pastāvētu, nevis atgrieztos ēnu valstībā, kā tas notiek filmā «Vilciens apstājies» attēlotajā situācijā. Vajag radīt situācijas, kurās tas viss būtu atšķirams, aprakstāms, formulējams un pieskaitāms.

Tādēļ jāuztausta sabiedriskās dzīves mehānisms, kurš spētu esības cilvēciskos centienus transformēt attīstībā, radīšanā. Pilsoniskās dzīves artikulācija, atklātība, tiesiskā kārtība, ideoloģijas atdalīšana no pilsonisko struktūru funkcionēšanas (arī no izglītības un informācijas mehānismiem) — tie ir nosacījumi, kuri nepieciešami, lai cilvēks noticētu sev, saviem spēkiem, sāktu uzticēties dzīvei. Tai dzīvei, kas paver ceļu katra jauna, patstāvīga spēka grūdieniem un radības mokām, kura uzticas viņam. Brīva iekšēja vārda instances vai — ja vēlaties — patstāvīgas domas atdzimšana nebūt nav laika (kurš — kā daudzi jo daudzi cer — pāries) iegriba, nav spēle, kuru kāds spēlē ar situāciju, bet reāla sabiedrības, tās ekonomikas, kultūras, daudzveidīgā nacionālā sastāva, visu tās oriģinālo spēku attīstības nepieciešamība.

Ja turpinām spriest par to, ka vajag veikt objektīvu tās situācijas strukturāciju, kur cilvēks nonācis domas nenovēršamības priekšā, tad te, manuprāt, vajadzētu atcerēties, ka Krievija ir nedalāma Eiropas civilizācijas daļa. Mēs ar jums runājam krieviski. Tā ir Eiropas valoda. Tostarp Eiropas sabiedrības attīstījušās nevis viena valdoša viedokļa noteiktas patvaļīgas gribas, bet gan sabiedriskās dzīves mehānismu praktiskas empīriskas uztaušīšanas ceļā. Izrādījās, ka šis mehānisms ir pilsoniskās sabiedrības daudzveidība, tās vispārēja polifunkcionāla «sadalītība». Tai savukārt nepieciešams cilvēks, kurš sevi pat iedomāties nespēj bez šīs sabiedrības vai ārpus tās. Proti, mums — t. i., Eiropas kultūrai, empīriski zināma tikai viena iekārta, kura nostiprina cilvēkā brīva «iekšējā vārda» instanci un nodrošina telpu viņa attīstībai. Tās ir institūcijas, attīstīta pilsoniska sabiedrība. Jau negantais Sen Zists teica — jo vairāk tautai institūciju, jo vairāk tai brīvības.

— Cik tad nepieciešams visu reformēt?

— Nezinu. Zinu tikai, ka nekādas reformas, to panākumi nav iespējami, ja, piemēram, netiek atkabināts ķepīgais saaugums «valsts—sabiedrība». Vajag izcelt un attīstīt autonomu sabiedrisku elementu, kurš būtu ne tikai dabiska varas robeža, bet arī nebalstītos nekādās valstiskās garantijās, aizbildniecībā vai apgādībā. Mēs neesam mazi bērni, neesam nepilngadīga tauta, zīdaiņu tauta. Šī parazitiskā simbioze ir kaitīga arī pašai valstij, tā liedz valstij kļūt tādai, kāda tā bijusi vēsturiski iecerēta.

Valsts — tā taču ir tikai sabiedrībai kalpojošs izpildorgāns un ne jau kāds alķīmisks klēpis, kurā kausē kaut ko sabiedriski vai tikumiski jaunu — piemēram, «jaunu cilvēku», «jaunu morāli» u. tml. Tiesa, valsts ir svarīgs orgāns. Piemēram, vispārpilsoniska domāšana, politiska domāšana sociālajos subjektos nav iespējama bez attīstības un vienotas valsts un ārpus tās (Gruzijas vēsture to apliecina). Bez valsts subjekti — atbilstoši savam domāšanas līmenim — ieslīgst pirmsvēsturiskā, pirmspilsoniskā stāvoklī. Taču tā ir reversibla matērija — pastāvoša ārpus īstenošanās personās un personu grupās, brīva savā pašas attīstībā, ieturēta savu likumdevēju garā — t. i., ārpus taisnīguma. Kas gan ir valsts, ja ne «liela laupītāju banda», kā teiktu Augustīns (es taču brīdināju, ka filozofija nāk pie mums no liela vēsturiska tāluma). Proti — pati valsts tādā paradoksālā kārtā var kļūt par priekšvēsturiskā, dabiskā stāvokļa daļu.

— Bet tam taču ir nepieciešams kāds kultūras, izglītības līmenis? — Tieši tā. Skola gadiem grāva cilvēka garīgās sākotnes audzināšanu un izglītošanu. Neattīstīja spēju un gribu patstāvīgi rīkoties, tas ir — grāva humanitāro izglītību. Literatūru un vēsturi mācīja drausmīgi. To pasniegšana bija papildīta un pārpildīta ar dažādām ideoloģiskām un «sargājošām» klišejām — pašu norišu vietā tika sniegts šo norišu attēls no kādas paralēlas realitātes.

Skolai, protams, vajag vairāk skolotāju vīriešu, vajag citu klašu skaitu skolā, citu bērnu skaitu klasēs. Autoritātes ziņā skolotāja statusam jābūt tuvu dievišķajam. Taču tas nav iedomājams ar to algu, kādu saņēma skolotājs un, starp citu, arī ierindas ārsts. Turklāt bez tiesībām uz patstāvību. Izglītību, tāpat kā ārstēšanu, nevar veikt rindā, atskaišu un vispārējo rādītāju papīra pasaulē, jo «rinda» šī vārda visplašākajā nozīmē nav tā vieta, kur varētu paust un attīstīt savu individualitāti. Ikviens rinda, neatkarīgi no tā, kādēļ cilvēki stāv un ko cer saņemt, ir parazītisks organisms. Jo vairāk — tieši šī «dabūšana» nostiprina vispārēju un bezcerīgu atkarības sajūtu, tevis paša un tavu pūļu veltīgumu noslēpumainas labvēlības un aizgādības priekšā, kuras tevi — rāmi tupošu! — «piekaļ» pie Pestīšanas armijas letes. Tas pavada cilvēku kopš bērnības un, protams, nevar neietekmēt arī pieauguša vai formāli par tādu pieņemta cilvēka dzīvi.

Tāpēc vajadzīgas tieši tādas reformas, kas spētu saraut cilvēku neattīstības, nevarīgu pilsonisku pūļu gredzenu un augstākās aizbildnības mezglu. Nepieciešams radikāli reformēt veselības aizsardzību, skolas, tās tiesības, kas nereti aizliedza pat to, ko likums atļāva. Jākorīgē likuma un nozieguma, kuri, savstarpēji rezonējot, viens otru pastiprina, attiecība. Visumā nepieciešama arī cietuma reforma, iekļaujot tajā cietuma un nometņu uzturēšanas, s a d z ī v e s reformu, kas, protams, saistīta ar Viskrievijas sadzīves reformu, jo jārunā arī par apsardzes un uzraudzības dienestu sadzīves un dzīves apstākļiem. Daudzām «augstām», ne-

atrisināmā tiesiskā un pilsoniskā mezglā saķēdētām problēmām īstenībā ir sadzīves izcelsme.

— Bet jums, jums pašam nekad nav gribējies pāriet darbā uz skolu par pasniedzēju?

— Tā ir sena vēlēšanās. Protams, pasniegt ne literatūru vai vēsturi, bet filozofiju. Ir valstis, kuru skolās ir filozofijas pasniegšanas tradīcijas. Piemēram, Francijā. Es esmu visumā pārliecinājies, ka filozofiju labāk saprot tie cilvēki, kuri agrāk nekā par to nav zinājuši un sastopas ar filozofiju pirmoreiz. Vai arī veiksmīgi tikuši vajā no agrāk uztiptiem priekšstatiem. Ja vien filozofija vērsās pie šiem cilvēkiem personiski, tad viņi to viegli uzņem. Katrā ziņā daudz labāk nekā cilvēki, kuriem ir filozofijā kādas akadēmiskas zināšanas. Manu tieksmi darboties skolā daļēji kompensē kontakti ar jauniem cilvēkiem. Tie jaunieši, kurus redzu lekcijās, maz atšķiras no skolēniem.

— Kas šodien notiek filozofijā?

— Manuprāt, tai klājas ne visai spīdoši. Filozofu paaudzēm mainoties un jaucoties, kaut kur izčibējis garīgais elements, kurš būtībā izraisīja filozofu parādīšanos sešdesmito gadu sākumā. Paši filozofi nonākuši speciālu nodarbību kultūrnišās — epistemoloģijā, loģikā un zinātnes loģikā, filozofijas vēsturē, semiotikā, strukturālistikā, estētikā, ētikā. Toties filozofi pēc temperamenta... Ārpus garīgā satūra katrs darbs ir tikai pusdarbs. Es nespēju iedomāties mūsdienu filozofiju bez goda un cilvēciskās pašcieņas bruņiniekiem. Viss cits — vārdi. Cilvēkiem jāpazīst filozofu domās sevi. Es teicu: «goda un pašcieņas bruņinieki», taču to var izteikt īsāk — pēdējā skaidrība. Proti — domas kaisle, kuru filozofs izkausē sevī un sev. Tad arī citi tajā atpazīst sevi, uzzina — kā sacītu angļi — kur «viņi stāv».

Īstenībā daudzas lietas, kuras sabiedrībā un apkārtējā vidē tiek uzskatītas gluži vai par pilnīgi obligātām, nemaz nav tik obligātas. Ja tu uzņemies to nedarīt. Ja nesteidzies. Un ir lietas, kuras vajag (un var) darīt, tikai apzināti atsakoties no karjeras... Karjera pārsvarā ir vienkārši iztapšana priekšniecībai tādā veidā, kuru faktiski varētu saukt par laupīšanu, par intelektuālu zādzību ar ielaušanos.

Neiespējamā vīrišķība — tā ir griba un uzticība liktenim, savai «planētai». Mūsu planēta ir — meistara darbs, sevi pašizsmeloša amata pašcieņa, pēc labākās sirdsapziņas izgatavotas «lietas sviedri». Izteicis jūtu, cik ļoti tas atgādina Mandelštama zvērestu «ceturtajai kārtai». Mandelštams manis teikto pauž daudz poētiskāk: «Mēs mirsim kā kājnieki, taču necelsim godā ne plēsonību, ne klausas, ne melus.»

Filozofija nevienam un nekam nekalpo, nepakalpo, tā neder, lai izskaidrotos, ar to var vienīgi dzīvot, mēģinot filozofijas terminos un jēdzienos apvienot kādus sava likteņa nogriežņus (citādi neaptveramus un nepārskatāmus). Riskējot nezināmā un jaunā, iespējamā priekšā un ciešā vienībā ar pēdējo. Visbiežāk filozofija ir tava paša seja. Tikai spoguļattēlā. Tādēļ filozofs —

tas ir sevis lasītājs, kuram vienādas tiesības ar tālo, negaidīto sarunu biedru. Tādēļ tā ir kopīga jaunrade. Filozofs balsī, profesionāli pauž to, no kā nespēj atsacīties. Bet atsacīties nevar no apziņas, no apjēgšanas balsī. Te neviens (arī es) nevar no ārpuses iepriekš zināt vai iedomāties to, un — no otras puses — zināt varu tikai es, ja būšu nogājis (ja veiksies un izdosies) ceļu. Filozofu nedrīkst te ķert pie rokas un turēt ciet — viņam jābūt tur, kur viņš «zina savu Dievu», t. i., tajā vienīgajā vietā, kur var zināt, skaidri redzēt. Ja gribi izteikt un iemiesot nenovēršami un valdonīgi acīmredzamo, tas iespējams vien saskaņā ar saviem domas, vārda likumiem. Te nav vietas nekam labdabīgam vai cildenam. Jo, kā teicu, apziņa — tā ir kaislība. Un, ja tā ir kaislība, tad filozofs ir nolemts cilvēks, šajā situācijā viņam nav izvēles. Vienā virzienā vērst «taisns nogrieznis», kas iesākas no punkta dvēselē. Kā redzēt, mēs atgriezāties pie tā, ar ko sākām ...

Ansis Zunde

PIECAS ETĪDES PAR «MAMARDAŠVILI FENOMENU» LATVIEŠU KULTŪRĀ

1. Ērkšķukrūms

Līdzīgi glumīgā čūska pret ērkšķiem
ārējo čaulu
Novilkot mēdz itin veikli, jo bieži mēs
ieraugām taču
Ērkšķkrūmus, kuros pa vējam čūsku
ādiņas plīvo [. . .]
Tits Lukrēcijs Kārs

Čūsku ādiņu plīvošanā māj jautājumzīmes; piemēram, cik tālu (vai tuvu?) «Dievs, tava zeme deg!» stāv no liesmojošā ērkšķukrūma, kas Horeba kalnā parādījies Mozum? Turklāt nav izslēgts, ka attālums virzienā «turp» nav vienāds ar attālumu «atpakaļ». No Būtības Teikšanas (saklausāmā mūzikā un dzejā) līdz Būtības Veikšanai (saredzamā upurēšanas aktā) un atpakaļ, — var būt bezgalīgi tālu un bezgalīgi tuvu reizē. Martins Heideggers meklē iespēju domāt arī (p)ar to, kas tuvāk par vistuvāko tuvību un tālāk par vistālāko svešatni, domāt par nesaskatāmo un nepriekšstatāmo. Mozus tā priekšā aizklāja vaigu, jo bijājās Dievu uzlūkot. Tādām hipotētiskām distancēm var būt visciešākais sakars ne tikai ar «filozofiju vispār», bet arī ar «latviešu filozofiju», — ar to pašu, kuras nevis «vienkārši nav», bet kura tieši nebūdana Nav kaut kādā «Europai» (burtiski: «labajai vakarzemēi») ļoti būtīgā veidā. Jānoskaidro nevis jautājums «vai ir, vai nav?», bet gan «vai spējam, vai nespējam?» — izdancot distances! Paturot visu laiku acis vaļā! Un pārdomājot, kas gan no tā tiek Labajai Vakarzemēi?

Savos beidzamajos rakstos un īpaši tulkojumos distanču pārņemts bija mūsu zīmīgākais filozofiskais ērkšķukrūms Kārlis Rutmanis. Viņš, tāpat kā daudzi citi pašreiz aktīvi strādājošie latviešu filozofi, ir gruzīnu filozofa Meraba Mamardašvili skolnieks. Bet ne tikai skolnieks, varbūt, — viena un tā paša likteņa noliktais. Jo viņa dzīve un nāve, tāpat kā Mamardašvili dzīve un nāve, ir viņa paša vārdu gandarijums. Tā nav bijusi tikai parunāšana, bet gan būtīga ziedošanās. Nežēlīgi un spalgi uzliesmojis nesa-
degdams ērkšķukrūms. Tā ērkšķi ir tik zīmīgi paši par sevi, ka joprojām iztiek bez jēlkādas nozīmes (nozīme šeit jāsaprot nevis

kā vērtējuma, bet gan kā kultūras semiotikas termins). «Būt bez jēlkādas nozīmes» — tas, manuprāt, raksturo visas pašreizējās latviešu filozofijas filosofisko kodolu (vismaz tā veidošanos). Kāda prominenta Amerikas filozofe gan esot grasījusies Teodoru Celmu pasludināt par savu idejisko priekšteci, tādējādi — uzšķiņķot viņam «lielu nozīmi», taču «latviešu filozofija ērkšķu krūmā» tik un tā paliek hipotētiska zīme bez nozīmes, kas pati savā nodabā zīmē no sevis nost visas deontiskās nozīmes bez zīmes. Proti, tā no sevis zīmē (nevis dzēš) nost visus tuvīnos temperamentus, skolotājus, metodes, normas, dāvanu uzliktās saistības un atbildības, lai stiprinātos vienīgajā, uz sevis paša rēķina uzdrīkstētajā, «atbildības sajūtā» — spējā atbildēt cilvēka klātbūtnes brīnumam.

Ir runa, gandrīz vai burtiski, par zīmēšanu, gleznošanu un par ķermenisku vizualizēšanu vispār. Jo no apziņas reāliju kā hipotētisku reāliju uztveres gan ir iespējams pāriet uz «šo pašu» reāliju kā deontisku reāliju uztveri (un arī pretējā virzienā), taču šo pāreju nav iespējams conceptualizēt. Tai nav itin nekāda racionāla pamata (ja par racionalitātes mērauklu ņem apodeiktiskas idejas vai normatīvas metodes). Tāpēc no klasiskās racionalitātes viedokļa būtu jāsaka, ka šī pāreja (tiklab tikšanās, kā arī šķiršanās gadījumā) ir Dieva ziņā, proti, ka te noteikta kāda nepārvarāma distance:

«[...] tas ērkšķu krūms dedza ar uguni, bet tas ērkšķu krūms nesadedza. Tad Mozus sacīja: «es jēle noiešu un apraudzīšu šo lielo parādīšanu, kādēļ tas ērkšķu krūms nesadeg». [Bet Dievs viņam] sacīja: nenāc klāt, novelc savas kurpes no kājām, jo tā vieta, kur tu stāvi, ir svēta zeme». (Mozus II gr. 3: 2-5.)

So neconceptualizējamo (svēto) distanci ir noteicis Tas, kurš sevi nosauc vārdā Jahve, burtiskā tulkojumā tas nozīmē: Es esmu, kas Es Esmu. Filozofam rodas liels kārdinājums reducēt šo vārdu uz zīmi un pēc tam ar to apzīmēt savu esamības vai Būtības nojēgumu. Rutmanis šādam kārdinājumam nepadevās. Viņš strikti nošķīra reliģijas, teoloģijas un filozofijas jomas, nevienu no tām nenoliedza un tiecās izanalizēt gan to iespējamās saites, gan arī zināmu saišu neconceptualizējamības iespējamību. Tāpēc nav brīnums, ka Pirmajā pasaules latviešu zinātnieku kongresā Staņislavs Ladusāns S J, viens no katoļu apgaismotājneciskās teoloģijas korifejiem, viņu nosauca par sātana apsēsto. Rutmaņa filozofēšanas šķietamais «sātaniskums» izpaudās viņa rakstiena stilā, filigrānajā domas loģisko modalitāšu apspēlēšanā. Īpaši eleganti viņa doma skan hipotētikas tonkārtā; tā novirza no Tēvisšķā varas metateksta iedrukātās «vainas» pārdzīvojumiem un ļauj pārkāpt apziņai uzliktos ierobežojumus, dihotomijas un hierarhijas. Tiek aktualizēta zīmes «matērijā» ieslēptā potenciālo jēgumu enerģija un tās varā ir zīmes augšāmcelsšanās, atdzim-

šana par Vārdu. Tas vairs nav domas rīks, vairs nepilda nosaukšanas un varas atražošanas funkcijas. Rutmaņa rakstos, tāpat kā Mamardašvili runās, norisinās Vārda Teikšana. Tai, — greznībai, kas atbrīvo tik daudz valodu, cik daudz ir atšķirīgu tieksmju, — protams, ir dziļa reliģiska jēga, kaut arī no konfesijas viedokļa tā šķiet sātaniska. Mamardašvili kristietiskās reminiscences politiskā ziņā, protams, ir daudz aktuālākas, vērstas uz demokrātijas priekšnoteikumu iestrādāšanu posttotalitārajā apziņā, taču filozofiskā ziņā tās tomēr paviršākas.

Taču domāšanas distances neveido nekādu sastingušu konstellāciju. Tās var ne tikai izdancot, bet arī sastāties stancās un jebkurā citā poēzijas formā. Pat domas tapšanai un kustībai piemīt sava estētika. Tā ir pasaules ainu laikmeta estētika. Lai atvieglotu neesošās latviešu filozofijas esošā satura transfigurāciju, proti, lai aktualizētu visupirms distances maiņas iespēju meklēšanu, šajās etīdēs netiks analizēta Meraba Mamardašvili «mācība» vai «filozofiskie uzskati». Lai cik interesanti arī nebūtu viņa uzskati, tomēr viņa skatieni ir daudz reljefāki — «ainaviskāki». Skatienos ir smailes un nogāzes, kraujas aizas un tīrumi, distances un to maiņas. Ritmi. Tie, kā domas darbs, tiek stāstīti un izklāstīti runā, toties paši tie savos noklusējumos dāsta un dāvina arī domas neveiksmi, — to, ko doma nav spējusi nedz paveikt, nedz pieveikt pati sevī. Vienīgi ar ne-veiksmi iespējams veiksmīgi domāt.

Viena no visbūtiskākajām Mamardašvili domājuma ne-veiksmēm, kas tagad sevi mums dāvina, saucas dubultā vārdā: «Heidegger» un «Nacionālās Filozofijas Neiespējamība». Viņš Heideggeru kritiskā tonī dēvē par vācu filosofu, viņaprāt tas nozīmē — par ne īsti filozofisku filosofu, apveltītu ar vairāk poētisku nekā filozofisku talantu; tomēr arī Mamardašvili pats, varbūt vēl lielākā mērā, ir gruzīnu padomju filosofs, bet, kā tāds, viņš bez allaž gailošas poēta dzirksts nemaz nevarēja pastāvēt. Ir ļoti amizanti lasīt, ka «viņš [Heideggers] man vienmēr bijis filozofs, no kura es esmu enerģiski atgrūdijs, kaut gan pastāv dažas divainas formulējumu sakritības. Tās ir tieši sakritības, jo es Heideggeru esmu ļoti maz lasījis, neesmu viņa filozofijas zinātnājs, vēl jo mazāk — cienītājs, tā ka var runāt vienīgi par sakritībām [Varbūt tieši enerģiskā atgrūšanās — «nelasot»(?) un «nezinot»(?) — varēja izraisīt sakritības. Turklāt tās nav vienīgi formulējumu sakritības, tās ir daudz dziļākas stājas un skatiena trajektoriju sakritības totalitārā kosmosa iekšienē. — A. Z.]; tas acīmredzot ir saistīts ar viņa talantu [Jā, arī sevi novērtēt Mamardašvili pieprata ar jauku eleganci. — A. Z.] sajūst dzīvu filozofisku jēdzienu dzīvi, visu laiku maksimāli tālu abstrahētos filozofiskos gājienušos viņš reducēja uz to sākotnējo dzīves jēgu, uz to vietu zināmā iekārtotībā dzīvē. [..] Lūk, vārds «izpratne» un, lūk, tas, ko es gribēju teikt, piemēram, saistībā ar Heideggeru, par kuru var teikt, ka viņš ir vācu filozofs. Tas ir vienkārši apbrīnojami, kā filozofs spēja... — viņš taču pilnīgi nesaprata,

kas ap viņu notiek! Ja salīdzina to, kas notika, to, ko bija iespējams zināt — vēl jo vairāk filozofam, kuram jādzīvo, izprotot, un izprotot jāsavāc sava dzīve, ja pati dzīve var būt filozofisks darbs —, ja to visu salīdzina ar fašismu, ar nacismu, viņš nedzirdēja neko, kas skanēja aiz fašistiskajiem lozungiem, aiz [...] dzīves, kura bija organizēta kā fašistiska».

No šās «dāvanas» Kārlis Rutmanis un arī gandrīz vai visa latviešu profesionālā filozofija pieņēma tikai otro pusi — «Nacionālās Filozofijas Neiespējamību». Turpretī pirmo pusi — «Heideggeru» — centās apgūt no drošākiem avotiem, daži studēja viņa oriģināltekstus un vēlāk tos sāka pat tulkot. Ir puslīdz skaidrs, ka Heideggers aiz «savas» «fašistiski» organizētās dzīves redzēja un saprata vismaz tik pat daudz, cik Mamardašvili saskatīja un saprata aiz «savas» «komunistiski» organizētās dzīves, un katrs šās grāmatas lasītājs var pārliecināties, ka sapratis viņš ir patiešām daudz un dziļi. Taču šis dziļums vēl nespēj attaisnot runas par «Heideggera fašismu» vai par «Mamardašvili komūnismu», nespēj tās padarīt mazāk seklas. Taču nenoraidot «Heideggeru» nav nepieciešams automātiski noraidīt arī filosofiski nozīmīgas partikulāras filozofijas iespējamību. Tiklab attiecībā pret Heideggeru, kā arī attiecībā pret Mamardašvili un pret neiespējami iespējamo «latviešu filozofiju» ir apzināti jātiecas mainīt distanci. Ka tas principā ir ne tikai iespējams, bet arī nepieciešams, paguva pārliecināties pat tik dedzīgs «Nacionālās Filozofijas Neiespējamības» adepts, kāds bija Kārlis Rutmanis — cik viegli ir izvirzīt hipotēzi (kontekstā tā vairāk gan izklausās pēc tēzes), ka «varbūt domāšana ir viena un allaž par vienu un to pašu» un cik grūti to pārbaudīt praktiski tulkojot Heideggera tekstu latviešu valodā. — Tulkot un domāt, — arī tas, «varbūt», ir viens un tas pats ērkšķukrūms.

Meraba Mamardašvili un Kārļa Rutmaņa piederību pie filozofijas var pienācīgi novērtēt vienīgi tad, ja pārskata klasisko, arī latviešu kultūrā vairāk vai mazāk jau iestrādāto, filozofa tēlu un priekšstatu par filozofijā sākotnīgi ieglāstītās mīlestības iedabu. — Tie jārevidē, lai varētu viņu saprast kā kaut ko būtīgi filosofisku. Mamardašvili pats savas «gudrības mīlestības» izpausmes revidēja ļoti radikāli, kurpretī filozofa tēlu praktizēja uzsvērti tradicionāli. Rimti. Diamata & vēstmata antitradicionālās maģijas rituālu kontekstā viņa nedaudz pat uzspēlētajai tradicionālītai bija kontrsuģestijas efekts. Taču, ja «Mamardašvili fenomena» saturs reducējams uz to vien, tad, protams, jāpiekrīt Jurijam Davidovam, ka tāda intelektuāla «ūdens liešana», «kaifošana» vai šamaņošana vien iznāk. Auglīgāks tomēr šķiet tas viedoklis, saskaņā ar kuru filozofijā, tāpat kā matemātikā, kļūdu nav; kļūdas var būt tikai matemātiķu un filozofu darbos, un pat kļūdas var būt ģeniālas. Iespējams, ka filozofija pati (kā kultūras fenomena un akadēmiska disciplīna) nav nekas cits kā ģeniāla kultūras kļūda, vai vismaz novirze. Varbūt «Mamardašvili fenomena» ir šās kļūdas labojums?

Kļūda ir labota, bet vai izlabota? Latviešu kultūrai un filozofijai ir bijusi tikšanās, bet vai satikšanās? Tikties iespējams fiziski, satikties — vienīgi simboliski. Šī etižu virtene varbūt kādam (vismaz man pašam) kādu laiku kalpos par taustekli, ar kuru iespējams atšķetināt dažu labu domas pavedienu uz sastapšanas. Taču katra sastapšanās, kā simboliska un liktenīga sastapšanās, tik un tā ir būs nejauša, tātad, — vēsturiska. Nevis tradīcijas determinēta, nevis loģiski izkalkulēta, bet gan nejauša. Pagaidām vienīgi nojaušama: «jo bieži mēs ieraugām taču Ērkšķkrūmus, kuros pa vējam čūsku ādiņas plīvo». Plīvo vēsturiski.

2. Vēsture un ūdens agregātstāvokļi

[.] liet tīru ūdeni tīrā ūdenī [.]

Ir pieņemts, ka vēsture saistās ar atcerēšanos un aizmiršanu, kas cilvēku pavada viņa pašattapšanās gaitā. Taču cilvēks sevis sākamības un beidzamības modusā ir ūdens. — Ne tāpēc, ka viņa fiziskais ķermenis satur ļoti daudz ūdens, bet tāpēc, ka patības attapšanas ceļu apjož ūdens simbols. Tas ir permanentais ūdens, bezveidīga jeb sievišķīga iespēju pārpilnība, ko (tieši tāpēc, ka tā aptver visu) nekur nav iespējams atrast, bet ir iespējams vienīgi radīt. Šādā situācijā radīt nozīmē «liet tīru ūdeni tīrā ūdenī». Cilvēks tiek kristīts iegremdējot viņu ūdenī vai uzlejot ūdeni uz galvas. Savukārt filozofijā ar to var saprast jēgturīgas dzīves radišanu jeb apdzīvojama kosmosa sajēgšanu. Iesākumā kosmosa sajēgšana tika saprasta kā visa esošā pirmāmata nosaukšana, un Tales šajā ziņā «pareizi» nosauca Ūdeni. Vai varbūt Ūdens izsauca viņu?

Eiropas tradicionālā filozofijas sūtības izpratne bija filozofiju diezgan īsas «pamatu meklēšanas» ķēdē piekalusi pie «pasaules pamatiem». Šie pamati, vienalga vai tos nosauca par Ūdeni, Logosu, Dievu, vai par atomiem, vienmēr tika uzskatīti par nemainīgiem un mūžīgiem. Tāpēc šāda filozofija, pat tad, kad tā jau sāka atzīt vēsturi kā faktu, palika principiāli antivēsturiska. Šās tradīcijas kulminācija, un līdz ar to arī gals, bija Hēgeļa sistēma, kurā vēsturi pašu, — tieši tālab, lai beidzot pilnā mērā tiktu atzīts vēsturiskuma (saprasta nevis kā nejaušīga Historicismus, bet kā būtīga Geschichtlichkeit) filozofiskais nozīmīgums, — gandrīz vai nācās pasludināt par mūžīgu un nemainīgu «pasaules pamatu».

XX gadsimtā varētu nodomāt: tagad, kad sabrukusi tradīcija, tās vietu pilnā mērā var ieņemt vēsture. Taču tradīcijas gals nepavisam nenozīmē to, ka tās priekšstati būtu zaudējuši jēkādru varu pār cilvēku prātiem. Gluži pretēji, kad tradicionālie jēdzieni zaudē savu vitālo spēku un pilnīgi izgaisušas atmiņas par to patieso sākotni un saturu, to vara kļūst vēl tirāniskāka. — It īpaši tāpēc, ka neviens nopietns cilvēks pret tiem vairs necinās, toties jo agresīvāki kļūst tradicionālo vērtību aizstāvji. Iespējams, ka agresija un varmācība vispār ir tradīcijas vēsturiskā sūtība — aizturēt vēsti, vai vismaz pieturēt to. Taču «Evangēlijs ietver sevī

ideju par to, ka cilvēkā skan kaut kāda iekšēja balss vai vārds un, — M. Mamardašvili raksta, — pietiek to izdzirdēt un tam sekot, lai Dievs šai ceļā palīdzētu. Ir jāiet nebalstoties ne uz ko ārēju, jāseko vienīgi savai iekšējai balsij, neprasot nekādas garantijas, un tad radīsies spēks kaut ko pārvarēt — tas spēks, kas rada vēsturi». Tādā gadījumā būt vēsturei nozīmē turēt vēsti vēsts attapšanas stāvoklī — vēstīšana ir brīvības drāma, kam nav nekādu garantētu «mehānismu», nekādu «ratu» un «lokomotīvu», kas tai nodrošinātu noteiktu virzienu; ir vienīgi cilvēks ar sava vairāk vai mazāk izstaltotā mūža ķermeniskumu.

Ķermeniskums, miesīgums un nīcīgums nosaka to, ka vēsture nekad principā nevar kļūt par klasiskās tradīcijas filozofu meklēto «pasaules pamatu». Vēsture pārstatu būt vēsture, ja tai izdotos ieņemt tradīcijas vietu, jēlkādu vietu vispār. Taču, ja ķermeņi grodēta vēstures vēstturība ir ierosminājusi kaut kādas jaunas dimensijas jaunam apziņas dzīves modusam, tad vēsture var tikai aizstāties tradīcijai priekšā; vēsture var vienīgi sadrūzmēties, ciešāk saspīesties kopā ar visiem tradicionālajiem kultūras novadiem uz tradīcijas šaurās pamatnes. To saspīešanās kopā, un pat iemaukšanās vienam otrā rada kentauriskus fenomenus, kuru nosaukšanai nemaz nav vārda (starp citu, šis ir viens no apstākļiem, kas joprojām aktualizē it visu nosaukt un aptvert spējīgo «Hēgeli» — maksimāli iespēto vēstures attaisnojumu uz tradīcijas pamata).

Kentauro saprašanai, vēl jo vairāk vēstures saprašanai, tradīcijas vieta ir par šauru. «Vieta» ierosinās lokāli (ir zīmīgi, ka M. Mamardašvili un A. Pjatigorska lielā kopdarba «Simbols un apziņa» titullapā ierakstīts veltījums: «Autori — viens otram»). Vai «vieta», līdz ar visu tradicionālo attiecību «telpu», paplašināsies un varbūt pat pārkārtos savu topoloģiju, vai joprojām paliks par drūzmēšanās, mīcīšanās un cinišanās platformu, — tas izšķiras lokāli: vienīgi katrā at-sev-išķajā ķermenī. Ķermenis izšķir un tas arī pats pašķiras. Vienīgi tādā gadījumā arī apziņas jomā var parādīties pavisam jaunas dimensijas. Būdamas iestrādātas kultūras simbolos, vai pat apzinātas, šīs dimensijas pa jaunam artikulē arī cilvēka ķermenī, tā perceptiju un aperceptiju. Līdz ar to pilnīgi neatkarīgi no tā, vai kāds «zina vēsturi», vai «nezina vēsturi», vēsture kā īpaša struktūra jau *a priori* ir iedrukāta dziļi viņa ķermenī. (Ne velti pēchēgeļa laikmetā vēsturisku domāšanu kopjošie filosofi, sākot no Kjerkegora, Feiebaha, Marksa, Nicšes līdz pat mūsdienu psihoanalītiskās un fenomenoloģiskās filozofijas adeptiem, cenšas paturēt savas apziņas lokā eksistenciālo ķermeņa pieredzi).

Atšķirībā no tradīcijas, kas iztelpjot laiku tiecas saglabāt savu kontinuitāti, vēsture ir laikā un telpā izsējusies (taču ne vienmēr sevi jau diskreditējusi) apokalipse — eksistencējoša sākotne un/vai galotne. Kā sākotne tā sākdamā sašķel ziņas un varas vienumu. Kā galotne tā galēdama apvieno ziņas un varas sašķeltību. Šāda sašķeltība un šāds vienums, «pats par sevi» nebūdam

nedz ziņa, nedz vara, ir vēstures iedrukājuma vienīgā sūtība — sūtīt vēsti atklātībā, noturot to kā neatplēstu vēstuli ķermeņa aizvērtībā. Vienīgi pateicoties šai aizvērtībai vēsture var norisināties lokāli reliģiskā atklāsmē caur cilvēka ķermeni, kaut gan atklāsmi var pavadīt arī ķermeņa atvēršanās. Ķermenis var uzziēdēt un izriesties, var dzemdēt, var kliegt, vēstīt, stāstīt, runāt, smiet, — tas var būt mocekļa, homologēta, histora (vēsturnieka kā stāstoša liecinieka), histēriķa, āksta, skolotāja, džentlmeņa, brupinieka vai karavīra ķermenis. Nav izslēgts, ka pat šķietami neķermeniskais filozofa tēls kādreiz varētu atvērties un tieši domaslabad nostāties ārpus (*ekstasis*) savas *causa sui* konstitūcijas.

Katrs no šiem ķermeņiem ļauj praktizēt savu īpatnējo zināšanu un varas sajūga pieredzi, bet pieredze ir tas, kas ir pie redzes.

Tāpēc ar ķermeņa atvēršanos nepavisam nav jāsaprot tikai tas, kas notiek anatomikumā ar līķi vai noziegumā ar upuri. Pietiek jau ar to, kas notiek ar acīm un ausīm, ar redzi un dzirdi. Varbūt var teikt ne tikai to, ka vēsture nav noziegums, bet arī to, ka vēsturē, — ja to grib saprast tiešām kā vēsturi, — noziegums nav iespējams principā? Pilnvēsturiskas apziņas struktūra tomēr (neatkarīgi no tā, kā kurš izturas pret profesionālo kristietību) ir formatizēta Ticības, Cerības un Mīlestības programmām. Bet mīlestība ir stiprāka ne tikai par nāvi, tā ir stiprāka, Aleksandrs Pelēcis saka, pat par noziegumu. Vēstures vēsturības struktūra (varbūt tieši tāpēc un tiktāl, kāpēc un ciktāl argumentējot atsaucaš uz Pastaro Tiesu vai uz Vēstures Tiesu) ir principiāli citāda nekā nozieguma un tā kultūriskās artikulācijas struktūra. Vēsture ne aiz kā neseko un tāpēc nav izsecināma vai secama kā izbēdzis noziedznieks; vēsture aiz sevis pamet nevis pēdas, bet nenoturētās vēstis — runājošas sekas, kuru secinājumi nekad neuzceļ augšā savus cēloņus. Attiecībā pret varu vēsture ir anarhējošs, bet attiecībā pret zināšanām — agnosējošs apziņas darba režīms. Vārdu sakot, visi gali ūdenī; neatliek nekas cits kā no jauna liet tīru ūdeni tīrā ūdenī. — Attapties!

Pat visšķīstākais ūdens var sasalt. Proti, nenoturētās vēsts bezpamatība un ar to saistītās cilvēka pašattapes šausmu liksmē un/vai liksmības šausmas, — uzsaldē plānu apziņas ledus spoguli. Sasalšana šajā gadījumā jāsaprot kā īpašu spēju kristalizācija, kas cilvēkam apkārt kā ledu uzsaldē «domu, vārdu un darbu vienību». Šī monolīti cilvēka konstitūcija, protams, ir bībeliska, taču tās reliģiskais saturs sniedzas tālu pāri oficiālās kristietības konfesiju dogmatiem. Vēstures iznākšana priekšplānā un vēsturiskas domāšanas kultivēšana ir tas, ar kā palīdzību kristietībai ir zināmas izredzes beidzot kļūt par pieaugušu cilvēku reliģiju.

Autentiska reliģiskā pieredze ir paradoksāla un vienīgi būdama paradoksāla tā ir atbrīvojoša. Atceros, kā nevarēju vien nopriecāties par komisko efektu, kad šo pašu *domu, vārdu un darbu vienības* dogmatu kaut kad septiņdesmitajos gados izlasīju

PSKP ģenerālsekretāra Leonīda Brežņeva referātā, ko viņš cēla priekšā savam kārtējam kongresam. Jo jau kopš piecdesmito gadu vidus, kad arī Padomju Savienībā doma mācījās aizvien drošāk pastāvēt par sevi pati, arī «domu, vārdu un darbu vienību» bija sākusi pārgrupēties un meklēt jaunu izteiksmi ortodoksālās kristietības varas ikoniskajā konstelācijā. Staļina laikā šajā trīsvienībā vispārārtzītu Tēva lomu spēlēja «darbi», Dēla lomā bija «vārdi», bet Svētais Gars bija tikai kaut kādas sekundāras un gaistošas «domas» (praktiski bija vienalga, ko kāds domā un vai vispār domā; ideoloģiskās apstrādes nulles cikls bija paveikts jau ar to, ka katram sāka domoties, ka viņš domā; uz šā formālā pamata «darbu» insignācijas nodrošināja domošanās saturu: «es, tāpat kā visi apzinīgie un labas gribas ļaudis visā pasaulē...»). Turpretī tagad aizvien plašākos un dziļākos kultūras slāņos Tēva lomā stājās «doma», bet «darbi» pārņēma Svētā Gara funkcijas. Vārdu sakot, bija notikušas nepamanītas un tāpēc vēl jo būtiskākas pārmaiņas totalitārās varas leģitimācijas diskursa struktūrā. Sešdesmitajos gados vismaz **inteliģences lielākā daļa jau bija pārgājusi no melnās «darba» maģijas uz balto «domas» maģiju** (tā izpaudās arī kā krieviski gluži taisnīga karošana par taisnību, par sociālistisko likumību un par sociālismu ar cilvēcīgu seju, pārgrupējot kā argumentus sasalušu vārdu klučus). Šās maģijas ietvaros Brežņeva neapdomīgajam lozungam nebija cita praktiska efekta kā disidentisma «slēpeno ieroču» uzasināšana.

Ar to es nepavisam neesmu teicis, ka «baltā maģija» kaut kādā ziņā būtu tuvāka domāšanas būtībai (vai pat «labāka domāšana») nekā «melnā maģija». Jebkurā ledus kārtā, vienalga vai tā būtu melna vai balta, maģiskās kristalizācijas norises, kas nodrošina domu, vārdu un darbu vienību liedz Vēstīt izspīlējot informāciju, liedz Teikt izspīlējot apspriešanos, liedz Domāt izspīlējot padomāšanos (*советская власть совещается*; tradicionālais *мне думается* atšķirībā no vēsturiskā *я думаю*).

Starp neapzinātu domošanas un runāšanas neizbēgami parādās plaisas. Izņēmuma kārtā tajās var uzplaiksnīt doma un vārds, domāšana un teikšana pilnvēsturiskā apziņas stāvoklī. Tomēr visbiežāk tās parādās nevis kā domāšana un teikšana, bet gan kā pārdomāšanās un pārteikšanās. Pat šādos gadījumos iekrišana nav neizbēgama. Totalitārajā sociumā «Orgāni» šādas plaisas meklē un tiecas uzplēst, iespraukties tajās iekšā, jo tās ir vienīgā vieta, kur parādās kāda jauna un nozīmīga informācija; taču atklāt to ir ļoti grūti no iekšpuses, jo sikofantu, jeb stukaču sadzirdētajos pārteikšanās gadījumos pazībošā informācija aizvien biežāk neitralizējas, ja vieni pārsakās un otri pārklaušās reizē (pārklaušanās nodrošinošais traucētājs bija «sociālistiskā humānisma vīruss»; (sal.: *Зиновьев А. «Зияющие высоты»*). Līdz ar to nenoturētās vēsts bezpamatība dāvā arī tālākrunāšanas un taisīšanas iespējas, stilus un tehnikas, — Dialektiku! — kas noirušās nodevīgās pārteikšanās (=vēlmes) kaismi ļauj zibenīgi uztvert un iz-stāstīt jau atkal sasaldētā veidā. Lielā mērā visas pašrak-

stītās individuālās vēstures, jeb autobiogrāfijas šajā sistēmā ir novirzes sasaldējuši leduskapji. Šādas mašīnas ražo standartveida kristāltīras vēstures, ne tikai nedomājot par pašu vēstturības formu, bet arī (un šis apstāklis būs filozofijai vēl nozīmīgāks) nedomājot vispār. Domāšanu nevieta vienmēr pārklāj leduspuķu *aisthesis* un tās estētisko kvalitāšu pārrunāšana. Turklāt šādu «dialektiskas saprašanās» estētiku klāsts ir gana plašs.

Tas attiecas arī uz latviešu kultūru, kurā jau kopš 1934. gada 15. maija valsts apvērsuma pastiprināti tika kultivēti principā tie paši «melnās maģijas» rituāli, kas Padomju Krievijā. Tā rezultātā Jānis Audrups nonāca pie secinājuma, ka «**latviskā pozitīvisma**» estētika ir **kritiskā reālisma un revolucionārā romantisma apvienojums jaunā kvalitātē** («mūsu rakstnieki atkāpjas no stingrā reālisma ceļa un kļūst dzīves glorificētāji. Viņi kāpina dzīvi preti mūžībai [...] Mūsu himniskās literatūras gars tādā ziņā ir savdabīgs reālisma un romantisma sakausējums. [...] šis pozitīvisms ir centies vairāk tēlot jebūtību nekā īstenību.» (žurn. «Sējējs». 1939. Nr. 9)) Kā redzams, **latvreālisms principā saskan ar socreālisma pamatnostādņem un arī to «dailradošie» efekti ir vienādi**, — kaut gan «dzīvē vis tik gludi nenotiek kā pozitīvistu romānos», tomēr, J. Lapiņš konstatē, latviešu rakstnieks vai publicists, ja viņš «grib uzrakstīt ko negatīvu, tad viņš tūlīt apraujas [...] Viņš nobīstas pats no sevis» («Sējējs». 1936. Nr. 6.). Maģiskās bailes pašam no sevis raida to īpašo impulsu — arhetipu kā imagināru koordināšu sistēmu, — ap kuru kristalizējas katrs *domu, vārdu un darbu vienības* atsalnis — melnās maģijas «daildarbs».

Atšķirībā no Padomju Krievijas, kur melnā maģija sevi centās ietērt sarkanās drānās, Latvijas oficiālajā kultūrā tā sevi tērpā baltās drānās. Pateicoties augstākam sabiedrības vispārējās civilizētības un humanitārās izglītības līmenim šī pārgērbšanās izdevās daudz sekmīgāk. Tāpēc arī to atmaskot ir daudz grūtāk nekā Potjomkina «melnās» sādžas sarkanās drapērijas. It īpaši grūti tās apsmaidīt (pat ne atmaskot, tikai apsmaidīt vien) tad, ja ar «balto» tiek saistītas arī vispārcilvēciskas idejas un vērtības.

Līdzko tiek piesaukts «humānisms» un «Eiropa», katram tūlīt šķiet skaidrs, kas jāsaprot ar vārdiem Latvijas vēsture un latviešu kultūra, un kādas tai varētu būt attiecības ar zināmu «sarkanumu», ja vien kāds netaktiski nesāk izpraņāt par šā «sarkanuma» iedabu. Vieni spriež, ka «pilsēta ir jauna dieviete, kas ārlaulībā ar velnu dzemdējusi tehnisko cilvēku» un tāpēc vēsturē novērotie latviešu «sarkanuma» recidīvi būtu novēršami, ja biežāk apmeklētu dabas templi un tur nodotos **religiskai Baltā meditācijai**. Piemēram, Kārlis Skalbe savās «Mazajās piezīmēs» tēlo šādu ainu:

«Pa lielas pilsētas ielām iet Dieva meklētājs ar degošām smadzenēm un sarkaniem matiem uz galvas. Uz katra soļa viņš redz sociālu netaisnību. Viņš visu nolād un visu apsūdz.

Krūtīs viņam ir nevaldāms kļiedziens, un viņš nezina, kam to sviest sejā — vai cilvēkiem, vai Dievam, kas pasauli radījis. Viņš iziet ārā no pilsētas un noguris apsēstas ceļmalā. Un pats nezinādams, kāpēc, viņš noplūc puķīti — baltu pīpenes ziedu, un sāk to aplūkot. Pamazām Dieva laipnība viņu savaldzina un apmierina.

Viņš uzliek cepuri un apsedz savu sarkano galvu».

Otri uzskata, ka viss «sarkanais» esot tautas «veselīgajam kodolam» sveša antikulturāla anomālija un tūdaļ mēdz atgādināt klasisko aforismu, ka latvietis līdzīgs redīsam: sarkans tikai no ārpusēs, bet iekšpusē — balts; to saka kā draudzīgu saržu, kā vieglu humoru. Trešie uzskata, ka «veselīgais kodols» esot tieši «sarkanais», bet viss «baltais» ir tikai buržuāziska rutīna un liekulība; šeit konstatējums, ka cilvēks «uzliek cepuri un apsedz savu sarkano galvu», spontāni izvirza maksimu «revolucionārās sirdsapziņas» rīcībai: «*Бей шляпу!*». Tādā kārtā tiek iedarbināta «optimistiskas traģēdijas» estētika. Taču ir arī vēl ceturta iespēja — satīras estētika. Ja humora ievirzi varētu formulēt sekojoši: to, kādas šīs lietas ir patiesībā, jūs zināt paši, bet paraugiet, kā tās izskatās! Tad satīras ievirze būtu: to, kā šīs lietas izskatās, jūs redzat paši, bet paklausieties, kādas tās ir patiesībā! Šo ieviržu atšķirībā mums būs svarīgi divi punkti:

1) jau zināmo patiesību rāda un redz, bet vēl nezināmo patiesību teic un uzklauša; ja rādīšanu/skatīšanos un runāšanu/klaušīšanos aplūko kā divus estētikas dimensijās projicētus patiesības atskārsmes vektorus, tad tie ir vērsti pretējos virzienos;

2) salīdzinājumā ar humoru, satīras ievirze ir, vismaz šķietami, daudz tuvāka «zinātnes nostājai». Mišels Fuko raksta, ka klasiskais nojēgums par to, kas ir zināšanas, funkcionēja saistot vienu valodas formu ar citu valodas formu, izveidojot starp vārdiem un lietām lielu pārstaigājamo līdzenumu, kur katrai lietai tika uzdots runāt. Jo zināšanu sūtība nav redzēt vai demonstrēt, bet gan interpretēt; savukārt interpretācija pakļauta organizētības vai kārtības idejai.

Organizētības un kārtības runāšana laikam gan nebūs nedz tas, ko Heideggers sauca par Būtības Teikšanu, nedz tas, ko varētu saprast ar Vēsts Turēšanu. Tā ir tikai informācijas plūsma kristāliskā režģī. Taču ūdenim varētu būt arī vēl trešais agregātvoklis — būt iztvaikojušam gāzes veidā. Iespējams, ka tas var palīdzēt metaforiski dziļāk saprast arī pieminētās kultūru «sarkanās novirzes».

3. Virzīties ir — novirzīties

Lai kaut jel ko varētu aprakstīt precīzi, ir absolūti nepieciešami neprecīzi jēdzieni.

Zils Delēzs, Felikss Guattari

Mūsdienu zinātnes (kosmosa fizika, psihofizioloģija, psiholoģija un kultūru antropoloģija) var piedāvāt daudz nopietnāku

vielu pārdomām un metaforu paletes bagātināšanai nekā tas iespējams, balstoties tikai uz dienišķo politiku un tai atbilstošajiem estētiskajiem priekšstatiem, — ja jau grib kultūras raksturu pārdomāt krāsu terminos un, tāpat, arī gaismas un tumsas attiecību terminos. Taču šādā sakarībā diez vai kāds būs ko dzirdējis par Mamardašvili fenomenu vai par sarkano novirzi.

Fiziķiem gan ir pazīstams Doplera efekts, jeb sarkanā nobīde, kurpretī novirze ir psihoanalītiskās filozofijas termins, bet tas nekad netiek saistīts ar kādu krāsu. Tāpēc var jautāt, vai «sarkanā novirze» nav fizikas un psiholoģijas «nelikumīgas» kopdzīves radīts kentaurisks veidojums, — kā, piemēram, «melanholisks integrālis» vai «dzeltens kvadrāts»? Savukārt Meraba Mamardašvili vārdu Latvijā būs dzirdējuši un viņa darbus lasījuši tie, kas septiņdesmitajos un astoņdesmitajos gados meklēja dzīvu piesaisti ne vienkārši «filozofijai vispār», bet gan neviltojamai un spraigai domas norisei. Šie cilvēki gribēs precizēt jautājumu: kādā nozīmē tiek runāts par Mamardašvili fenomenu? Vai tāpat kā fiziķi atklāja nobīdi kosmiskā starojuma spektrālajā analizē, viņš būtu atklājis kādu nobīdi/novirzi analizēdams Eiropas filozofiskās domas vēsturiskos spektrus? Vai varbūt kā novirze un kā fenomens tiek raksturots Mamardašvili pats? Ja tā, tad jājautā: kāds šim «fenomenam» varētu būt sakars ar latviešu kultūru, ar tās iespējamo «sarkanumu» un ar nobīdi/novirzi (kultūrfilozofiskā, vulgārpolitiskā vai vēl kādā citā nozīmē)?

Provizoriski uz šiem jautājumiem var atbildēt sekojoši: tas, ka Mamardašvili tiešām ir kādas novirzes atklājējs, neizslēdz iespēju (vai pat nepieciešamību) arī pašam izdarīt kādas novirzes un, aplūkotam noteiktas kultūras horizontā, — izpausties kā novirzes fenomenam. Turklāt šādu viedokli iespējams pamatot balstoties uz Mamardašvili paša sniegto fenomena konceptu. Viņš raksta: «Nekas nav fenomens. Kaut kas par fenomenu var vienīgi kļūt. Un tikai ar vienu nosacījumu: ja starp mani un šo rozi (vai tintnīcu) ir kaut kas noticis. Ja starp mani un priekšmetu nav bijis tikšanās, tad nav iespējams prasīt, lai es izdzirdētu tā balsi. Kaut ko saskatīt kā fenomenu un mēģināt to aprakstīt fenomenoloģiski var tikai tad, ja manu dzīvē ejamo ceļu telpā tieši starp mani un šo priekšmetu ir noticis kāds notikums, kas šajā priekšmetā [...] iesaiņojis manas pagātnes jēgu, kas tajā mirklī netika kļuvusi par tagadni, netika iznirusi uz analītiskās virsmas. — Tad laika gaitā var rasties uzdevums un var tikt saklausīta balss.

Tāpat ir kāds esamības šķērsgriezums, kurā visi notikumi ir pabeigti, jēgumi ir jau noteikti utt.; tas cilvēka dzīvei piešķir īsto samēru un mērogus: tādus, kādi tie ir īstenībā, nevis kādi mums tie šķiet sliktajā bezgalībā». Šajā konceptā ir vairāki mezglu punkti:

1) pagātnes tikšanās (šajā gadījumā tā ir, protams, ne tik daudz Mamardašvili tikšanās ar latviešu kultūru un ar latviešu filozofiem, cik latviešu kultūras un filozofu tikšanās ar Mamardašvili gandrīz kā ar pašu «filozofijas iemiesojumu» un tā, —

tikšanās, kas principā nevar kļūt uzreiz par satikšanos, — nākotnei var mest izaicinājumu kaut ko saklausīt un saskatīt kā fenomenu;

2) pastāv kaut kāda dzīves trajektoriju krustošanās telpa, kurā tikšanās gan varēja notikt un arī notika, bet netika apjēgta kā kaut kas eksistenciāli būtisks;

3) ir jāmeklē tāda dimensija (vai tā būtu tās pašas nenotikušās tikšanās telpas, vai kādas citas telpas dimensija?), — analīzes virsma, — uz kuras iznirstot pagātnes tikšanās kļūst par jēgturīgu satikšanos tagadnē; šāda virsma nav definēta, tā katru reizi no jauna ir jārekonstruē, jāaktualizē;

4) līdz ar to definējošā jēga, kas notikumos ietēlo stingra galīguma un nodarinātības veidolu, pati nekad nav definējama. Tā ir tāda jēga, kas jēgturīgi sajūdz, proti, — tā nevis tēlo kādā vienā vien virzienā radošu nozīmes azimutu, bet gan sajūdz sevī visas zīmju no-zīmes (novirzes) vienotā kustību, žestu, pozu, vārdu, intonāciju, ritmu utt. kontinuumā. No tā uz visām pusēm spurojas idiomatiski vēst(t)uriskas vēstules.

Mamardašvili jēgšanas norišu izpratne ir kongeniāla Osipa Mandelštama «Sarunā par Danti» attēlotajai poēzijas izpratnei (zīmīgi, ka Mamardašvili lekcijās par Prustu lielu uzmanību veltī arī Dantes «Dievišķajai komēdijai»). Poētiskais vārds ir vesela jēgumu šķipsna, jeb puzurs; jēga nevis ietiecas tikai vienā oficiālajā punktā (kā ar pirkstu vārdnīcā vai terminoloģijas komisijas lēmumos), bet gan spurojas no tā ārā uz visām pusēm. No šādiem puzuriem barojas arī domāšanas *poiesis*. Arī domāšanas virzību var iztēloties kā ezotērisku «lidojumu», kura laikā gaiskuģis pats sevī iekšēji pārkonstruējas un izgrūž no sevis atmosfērā pavisam cita tipa lidmašīnu. Savukārt arī šis jaunais lidaparāts rada un palaiž gaisā citus. Turklāt lidojuma totalitātē šīs tehniski neiedomājamās akcijas nav nekādi blakus efekti, bet gan paši visnepieciešamākie (vēl lielākā mērā nekā nevainojama motoru un stūres iekārtu darbība) lidojuma iespējamības un drošības nosacījumi. «Lidojumam» aizvien ir jānojauc iepriekšējā «vieta» un jāaktualizējas citādam un citā «vietā»; mehāniski lidot jau nozīmē aizvien būt jau citā vietā (sal.: kustības aporijas), bet «lidot domai zelta spārnēm» nozīmē: būdamai jau citā vietā arī pašai būt citai (ne tikai citādei); citos terminos sakot, — vienīgi novirzes spēj uzturēt virzību. Domas *poiesis* savus instrumentus rada vienīgi domāšanas brīdī un tikai šim brīdim, un jau nākamajā brīdī tos iznīcina pārbūvējot un radikāli atmetot vispār.

Jāatzīmē, ka šeit Mandelštama un Mamardašvili izpratne cieši harmonē ar postmodernās filozofijas dekonstrukcijas principu un Heideggera domāšanas patstāvības meklējumiem. Heideggeram kā domājošam principā nav iespējams atteikties no sava «fašisma» un arī Mamardašvili kā domājošam nav iespējams atteikties no sava «komūnisma». Abu biogrāfijās šie -ismi labākajā gadījumā var kalpot tikai par Būtības vēstures zīmēm, par kāpnēm, kas Klātbūtnim klusciešot jāatmet tiklīdz pa tām nonācis tur, kur

spēj klusu ciešot saklausīt aizmirstos elementāros vārdus, kuri viņu padarījuši par to, kas viņš ir. Kāpnes jāatmet un vārdi jāsaklausa nevis sevis pārvarēšanas un pārtaisīšanas vārdā (jo šai «vietā» cilvēks beidzot ir «tapis par to, kas viņš ir»), bet gan autentiskas Klātbūtna pamestības (Gelassenheit) vārdā, — ir jāspēj netiekties pēc varas, jāspēj nevēlēties kaut ko pārvarēt. — Sajēdzoša «lidojuma» vārdā nedrīkst aizkavēties pie jau nokavējušiem lidaparātiem...

Sie mezglu punkti neizvērsta veidā satur noteiktu priekšstatu ne tikai par jēgu vispār, bet arī par šajās pārdomās iespējamo domu «priekšmetu», «metodi» un izklāsta jēgu. Proti, jēga konstituējas burtiski paradoksālā veidā divkārt krustojoties divām paralēlām trajektorijām, turklāt tās (ja ne pirmo, tad vismaz otro reizi) krustojas uz tādas virsmas, kādas ortodoksālajai saprašanās telpai nemaz nav. Tātad var sacīt, ka

1) jēga ir kaut kādas nekontrolējamas, toties fenomenu jau konstituējušas dubultnovirzes rezultāts. **Kur ir runa par tikšanos** (bet runāt var tikai par tikšanos, jo par pilnīgi notikušu satikšanos = saprašanos vairs nav ko runāt), **tur runā par fenomeniem, bet saruna par fenomeniem automātiski aktivizē potenciālus pārspriedumus par novirzēm.**

2) šāds priekšstats par jēgu un jēgšanas iedabu radikāli maina arī filozofam meklējamās analītiskās virsmas raksturu. Tā vairs nevar būt tradicionālā tīrā «ideju pasaule». Tās topoloģija nevar būt līdzīga arī tām telpām, kurās visiem saprotamā un vien-vien-nozīmīgi atkārtojamā veidā var nodemonstrēt, kāpēc trīsstūra iekšējo leņķu summa ir 180 grādi. Jēgas analīzes telpa ir ne tikai katru reizi jāaktualizē no jauna (tā tas ir jau ar «ideju pasauli»), bet tai arī pašai katru reizi no jauna jāpārtop jaunai.

Vispopulārāko šādas telpas problēmas uzstādījumu ir piedāvājis XVIII gs. domātājs Laibnics savā traktātā «Monadoloģija», taču viņš problēmu tūdaļ arī «atrisinājis» — ar Dieva kā «pasauls pulkstenmeistara» palīdzību. Jēgas problemātiku visā tās neatrisināmībā atjaunoja tikai XX gadsimta psihoanalītiskās un fenomenoloģiskās filozofijas nostādnes. Tās tiek radikalizētas un oriģināli (taču arī «laikmeta garam» atbilstoši) transformētas Heideggera darbos. «Vēstulē par humānismu» viņš uzskata, ka «rakstītā veidā doma viegli zaudē kustīgumu. Bet, galvenais, tai tādējādi tikai ar grūtībām izdodas saglabāt savas vides īpašo daudzdimensionalitāti. Domas stingrība — atšķirībā no zinātnēm — pastāv ne vienkārši mākslīgā, t. i., tehniski teorētiskā jēdzienu precizitātē. Domas stingrība rodas Teikšanā, kas neatstāj esamības tīro stihiju un ļauj vaļu izpausties savu daudzveidīgo dimensiju vienkāršībai», kurpretī rakstos «pastāvīgi apeļojot pie loģikas, cilvēki rada šķietamību, ka viņi tūlīt sāks domāt tad, kad no domas jau ir atsacījušies». Nav šaubu par to, ka būtīgas Teikšanas stāju kultivē arī Mamardašvili un arī tas pilnīgi harmonē ar «laikmeta (sešdesmito gadu inteligences) garu», kas bija nolaidies pat pār padomju filozofiju. — «Gars» bija nolaidies

no nāves kontrolētas miršanas telpas (inteliģences lēģeru pieredze + Mamardašvili hēģeļu pieredze un diamatam & vēstmatam līdz tam mirušās klasikas pieredze vispār) un ielēģies daudz grūtāk kontrolējamā dzīves un sadzīves telpā. No oficiālu pavēļu, lozungu un runu telpas «Gars» sāka izlieties biedriskas sarunas elpā. No telpas — elpā. Tā ir ļoti radikāla domāšanas norišu novirzīšana no apodeiktisko «ideju» pasaules un tajā valdošās «dievišķā plāna» racionalitātes uz hipotētisku «vērtību» pasauli un tajā valdošo «tirģu» racionalitāti.

Ja šāda konstatācija būtu pilnīgi izsmeljoša, tad tas varētu nozīmēt, ka saruna par «Mamardašvili filozofiju» kā par kādu teorētisku vai teorijveidīgu objektu, nemaz nav iespējama, — ne tik daudz tāpēc, ka ļoti grūti tai piekļūt klāt (jo tā nepastāv klasiskā «sistēmas» formā), cik tāpēc, ka var ļoti šaubīties vai tāds objekts kā «Mamardašvili filozofija pati par sevi un priekš sevis» ir pastāvējis jēlkādā formā vispār. Turklāt šajā gadījumā, kad turam rokās viņa darbu tulkojumus, prasīt lai es rekonstruēju viņa mācību tādu, kāda tā bijusi «pati par sevi», ir ne tikai neiespējami, bet arī lieki, jo šī grāmata katram pašam ļauj spriest par to, ko varētu nozīmēt «Mamardašvili pats par sevi» un kāda prāta piepūle būtu nepieciešama, lai viņu varētu uztvert kā domātāju, kas no savas patības meklētāja «dziļumiem» gandrīz vienmēr ir sekmīgi iznīris arī uz intersubjektīvās analīzes virsmas. Vienīgi tad, ja izdosies iegūt kaut nedaudz lielāku atskaidrību par to, kas Mamardašvili fenomens ir «priekš mums» vai vismaz «priekš manis», varbūt pavērsies iespēja spriest par to, kas viņaprāt ir (ir izbijusi?) filozofija «pati par sevi un priekš sevis» un kāda tā varētu (tai vajadzētu?) kļūt tagad.

Sādā kopsakarā vēl jo vairāk apbrīnas vērtā ir Latvijas kultūras situācija un tajā cirkulējošie «aktuālie jautājumi», — tāpēc, ka joprojām lielu daļu no kārotām atbildēm iespējams sarūpēt vērsoties pie Mamardašvili kā pie filozofijas; kaut gan viņš mūsu jautājumus nav risinājis, toties apbrīnojami nosvērti palīdz veidot atbildes. (Tām paklausīt ir gan vilinoši, gan bīstami reizē. — Bīstami ne tikai tāpēc, ka aizrunā ciet neciešamo nepieciešamību jautāt un domāt pašam, bet arī tāpēc, ka paklausība neļauj piešķirt domai nodarinājumu — izpildīt skolnieka pienākumu aprakstīt (vairākās nozīmēs «aprakstīt») savu Skolotāju, proti, «atgrūst kāpnes», ietapt Klāt būtņa Gelassenheit stāvoklī.)

4. Sarkanā novirze

sarkanam garam vara
varens sarkans gars
gara sarkana vara
sar-kan-gar-va-gars
Brīvība jā-at-kaļ-po?
Jā, atkal politika

Roberts Apinis

Viens no visskaļākajiem pašreizējās kultūras politikas jautājumiem ir jautājums par t. sauc. «garīgā darba» vispār un it

tas sajūdzas ar jautājumu par «garīgā darba» darītāja, vispārīnātā veidā par **inteligenci** nodēvētā veidojuma raksturu, vietu un īpaši par zinātnes un izglītības vietu Latvijas izveidē. Virspusē lomu jau notikušajos politiskajos un kultūras procesos. Tāpat arī daudzkārt presē jau cilāto jautājumu par latviešu kultūras **identitāti**. Taču identitātes meklēšanai nevajadzētu izslēgt iespēju apspriest arī pretēju stratēģiju: ja ne gluži akcentēt, tad vismaz saglabāt arī deidentifikācijas un novirzes kā «latviskuma» attapšanas un noturēšanas veidus. Līdztekus identitātei varētu padomāt par kultūras **autonomitāti** un varbūt pat par tās autohtonisko un idiomatisko raksturu. Šķiet, ka kultūras politiskajā dimensijā jautājums par identitāti un/vai autonomitāti kopumā projicējas kā jautājums par Latvijas **demokrātiskuma** potenciēm. Šādu hipotēzi var izvērst, ja mūsdienu Latvijas zinātnes (it īpaši humanitāro zinātņu) un kultūras attiecību izkārtojumu salīdzina ar to, kādas šīs attiecības izveidojušās citās kultūrās.

Arī Rietumeiropā zinātņu un kultūru attiecības ir samezglotas. Attiecību virspusē joprojām dominē dziļas plaisas un pretrunas un, ja var runāt par īstu zinātniskumu, tad citādi nemaz nevar būt, plaisām jāpaliek principā. Taču no Latvijas raugoties šķiet, ka tās ir marķētas tikai Apgaismības un modernisma kultūras terminos — kā plaisa starp to, ko uzskata par zinātņi un zinātnes filozofiju un, no otras puses, to, ko dēvē par postmoderno kultūru. Plaisu iezīmē binārās opozīcijas, piemēram, objektivitāte pret subjektīvismu. Mūžīgais pret temporālo un vēsturisko. Patiesība un drošticamība pret relatīvismu. Racionālas zināšanas pret mānticību un maģiju. *Summa summarum*: modernisms pret postmodernismu. No viena viedokļa raugoties ir redzama tikai objektivās un vispārnozīmīgās analīzes telpa — principā neproblemātisks, *a priori* dots intersubjektivitātes pamats. No otra viedokļa raugoties, pastāv tikai savstarpēji neatkarīgas individuālas dzīvotnes (*Lebenswelt*) un idiomātiski jēgumi, kas derīgi vienīgi iekšējai lietošanai. Dažkārt šķiet, ka šie poli viens no otra atrodas tik tālu, ka nav savienojami vai apceļojami vienam un tam pašam ceļiniekam. Jo pat intelektuāļu vidū katram, kas aizstāv vienas no minēto opozīciju pusēm, jāreķinās ar to, ka viņa nostāja tiks vērtēta ne tikai no epistemoloģiskā viedokļa, bet arī no politiskās lojalitātes viedokļa. Šāda pieeja ir pilnīgi neproduktīva abām pusēm, — arī jautājumam par zinātniskumu, tieši zinātnes pašas produktivitātes labad, vienmēr ir bijis vairāk vai mazāk atklāts raksturs; arī zinātņu nozaru robežas nevar būt pilnīgi striktas un vienveidīgas pat tad, ja panākts zināms konsenss par to, ko uzskatīt par zinātnisku un ko par pseidozinātnisku vai parazinātnisku. Jau pati sevī zinātne, — vismaz tik, cik tajā norisinās apziņa, — riskē radīt arī «postmodernā virusu», to nepavisam neieenes no ārpuses kaut kādi mistiski «postmodernisti».

Kultūras un zinātņu attiecību dziļākajos slāņos — tie atspoguļojas arī Mamardašvili ieskicētajā vēsturiskā jēgšanas akta shēmā — «modernistiskā zinātniskuma» un «postmodernistiskās

daudz (bez)veidības» plaša saaug kopā, veido mūža telpas un laika horizontu. Proti, tikšanās, jeb pirmā «paralēļu krustošanās», — tā, kas fenomenā vēsti (jēgu) gan ieliek un aizziegēlē, bet neparāda to vēstneša apziņai, — uzmet daudzos modernismu projektus un prakses, turpretī simboliskā Satikšanās, jeb otrā «paralēļu krustošanās» atsedz analīzes virsmu, kur sākas šās vēstules tulkošana, lasīšana un dekonstrukcija. Tā ir visupirms kultūras cilvēka patības attapšanās — sevis pašā atšifrēšana, apjēgšana un dekonstrukcija, džentlmeniska ironija gan par sava «sarkan (baltā)» humora, gan «balt (sarkanās)» reliģijas, «meln (baltās)» satīras un «sarkan (melnās)» traģēdijas ievirzi reizē. Vēsturiskā jēgšanas aktā modernismu uzplēstās plaisas saaug kopā un pārvēršas par kaut ko analogisku asinsvadiem un kultūras kopķermeņa (kur iekļaujas arī zinātnes) ekstremitāšu kaulu locītavām. Turklāt pastāv ne tikai «modernistiskā», bet arī «postmodernistiskā» zinātnes filozofija, kas šādu asinsvadu un locītavu sistēmas veidošanos veicina. Šī filozofija uzsver, ka postmodernā situācija nav jādromā kā kāds specifisks vēstures posms, jo visus modernistiskās XX gs. sākuma zinātnes revolūcijas soļus pavadija (vai tajos pat iekļāvās) postmodernistiski apziņas akti vai noklusējumi. Kā dzīvo un ko dara noklusējumi latviešu kultūrā?

Latviešu kultūras īpatnības un «novirzes» lielā mērā ir saistītas ar to, ka šeit «garīgā darba» darītājs inteliģents (un humanitāro zinātnu «pārstāvis») joprojām turas pie Apgaismības priekšstatiem par prāta un inteliģences vietu un lomu tautas un nacionālās valsts veidošanā. Gandrīz vai visā kultūras masīvā otrējās (postmodernās) pārdomāšanas iemaņas tiek dūšīgi peltas un noraidītas. Šāda reakcija — «iet uz Eiropu», bet noraidīt ļoti būtisku Eiropas situācijas noteiksmi — zināmā mērā ir izskaidrojama ar klasiskās racionalitātes un «Apgaismotā modernisma» autoritāti, ko tas bija iemantojis padomju okupācijas laikā. Otrajā Pasaules karā totāli (arī idejiskā ziņā) sašķīdusī Pirmā Republika savu krahu diezgan veiksmīgi kompensēja norobežojoties no «uzvarētāju» vērtībām tieši ar savu «augstāko kultūras līmeni», ar savu «racionalitāti», kārtīgumu un, vismaz iesākumā, arī ar strādīgumu. «Garīgais pārakums» zināmā mērā kompensēja to, ko nevarēja panākt ar politiskiem vai militāriem līdzekļiem. Tomēr arī «Uzvarētāju» un «Atbrīvotāju» kultūras bagāžā bija smalkākas mantas nekā tikai varmācīgā «Tautu draudzība» un verdziskums, kas ienāca tūliņ pēc kara. Pret to, no vienas puses, nebija grūti norobežoties, bet, no otras puses, jau kopš 1934. gada tika nīdēta inteliģences vēlēšanās — un vēl vairāk iemaņas — norobežoties, paust kritisku attieksmi pret varu, toties tika mācīts bijāt autoritārismu, būties pašam no sevis un prast savas bailes intelektuāli nomaskēt. Pastāv ne tikai masas fašisms un masas boļševisms, bet arī daudz smalkāks intelektuālais fašisms un intelektuālais komūnisms. Tas īsti adaptēties varēja tikai tādā kultūrā, kas intelektuālā ziņā bija jau pietiekami sagatavota. Te

nu ar visu savu «gara spēku» Latvijas oficiālā kultūra (bet ne tikai oficiālā kultūra vien) pakāpeniski kļuva par vienu no «sociālistiskā humānisma» — baltās maģijas — priekšposteņiem, kur vislabāk iespējams nodemonstrēt «sociālisma priekšrocības» (Jāatzīmē, ka tiklab norobežošanās no masas boļševisma, kā arī ar to saistītā padošanās intelektuālā komūnisma valdzinājumiem šajās pārdomās nav saistāma ne ar kādu morālu vērtējumu, — ne ar «pozitīvu», ne ar «negatīvu». Jau Hanna Ārente ir pārliecinoši parādījusi, kā atsaukšanās uz morāli apcērp iespēju saprast būtiskos totalitārās varas mehānismus. Turklāt tagadējā «morālā» gaisotne ir tāda, ka tajā nosaukt kādu par «intelektuālu fašistu» vai par «intelektuālu komūnistu» nozīmē pašam izdarīt maģisku melnās komūnizācijas-un-fašizācijas aktu). Vēl «Atmodas» laikā Latviju un Baltiju vispār uzskatīja par sociālisma «pārbūves pionieriem». Kad nu būve ir sabrukusi, tad arī tai kultūrtrēģeriskās inteligences daļai, kas sevi bija cieši piesējusi pie «Būves», šķiet, ka sabrukusi drupās arī visa latviešu kultūra. Kritiens, protams, dziļš, — no pašām padomju «Apgaismotā» un «zinātniskā» modernisma kultūras virsotnēm, līdz Eiropas vienlīdzīgo «postmoderno» kultūru lidzenumam, kurā latvieši parādījušies kā vēl viena novēlojusies nācija (šāds termins attiecībā uz vāciešiem lieto Helmūta Plessnera darbā «*Die verspätete Nation*»).

Protams, ka latviešu kultūra nav drupās un tā tik ātri diez vai sabruks. Sabrukusi nav pat visa iepriekšējā varas konstrukcija, kuras uzturēšanā inteligence ieņēma «goda vietu». No vecās «vietas» un no vecās godības gan palikušas pāri vairs tikai iztēles vīzijas, toties «loma» ir pārvērtusies par īstu un visiekārotāko lomu varas leģitimācijas diskursa pārrakstīšanas teātrī. Kamēr tas vēl nav pārrakstīts, teātris (ciktāl tajā dominē inteliģenti) principā kļūst par vienīgo vietu, kur netiek spēlēts teātris. Ne tāpēc, ka negribētu, bet gan tāpēc, ka Teātris kļuvis par visas kultūras darbības principu. Vienīgā vieta, kur šis princips nav piepildāms, ir teātris, jo Teātra universalizācija aktierim izvirza bezgalīgu spoguļa narcisisma uzdevumu — spēlēt nevis kādu no teiktu un pabeigtu lomu, bet gan spēlēt spēlējošo, kas spēlē spēlēšanu, kur spēlē... utt. Kaut gan joprojām pastāv robeža, kas atšķir teātri no ne-teātra, robeža, kas, Mamardašvili terminos izsakoties, prezentē jaunu un daudzējādā ziņā bagātāku filosofisko juteklību, šo robežu var nojaust vienīgi teātrī, — tad, kad aktieris kādā sava «bezgalības narcisisma» fāzē, protams, iekrīt. Šī neveiksme inteliģentam (tiklab aktierim, kā skatītājam) atgriež atpakaļ viņa ķermeniskumu un dāvā filosofiska juteklības apjēguma iespēju.

Varbūt bezgalības Teātris ir viens no galvenajiem totalitārā sociuma automātiskajiem pašdekonstrukcijas refleksiem. Un totalitārisms īsti ir nobriedis varbūt tikai tad, kad apguvis «nobrieduša sociālisma» manieres, kad nevainojami darbojas «sociālisma cilvēcīgās sejas» baltā maģija, kas, bez šaubām, veic dekonstrukciju. Bet varbūt tieši pateicoties šim permanentajam totalitārās

metafizikas pašsagraušanās rituālam (un astoņdesmito gadu beigās valsts patiešām strauji atmira), no pretējās puses, no inteligentiskās personības «iekšpuses», nāk tās pašas varas metafizikas atdzimšana. Totalitārisma atdzimšanas avots vienmēr ir nāve; no sākuma nāve tiek praktizēta fiziska terora formā, pēc tam «Garīgumā», formā, kas nav nekā cits kā sākotnējo nāves investīciju kapitalizētie un kultūrā «atmazgāšanai» iecildītie asiņu procenti — pie dzīvības palikušo dzīvības izjūtas virsbauda:

[. .] Un jūsu nāve svētā, brīvā
Kā talismans mums dārga būs [.]

Sāda veida talismani, šķiet, nepārprotami pieder pie maģijas, turklāt visticamāk, ka — pie melnās. Tie nodrošina traumatiskā pirmscēnas pārdzīvojuma uzmācīgu atkārtējo fantasmu formā. Izstumtais pārdzīvojums fantasmā maskējas; kaut tajā izpaužas viena un tā pati pirmscēna, tās «garīgo» sublimāciju sērijās parādās un uzkrājas atšķirības. Tās nomaskē, taču «maskējošās variācijas neienāk no ārpusē, tās ir pašas atkārtēšanās kā tādas generēti elementi, ar kuru palīdzību atkārtēšanās sevi integrē un konstituējas». Konstituējas kā tradīcija, kam piemīt sava noteikta intīmā nāves metafizika. Tā izvērš savā horizontā iespējamus modernismus, līdz kamēr apziņa nesāk vērsties uz pašu šo horizontu. Refleksija par horizontu vai tiekšanās viņpus šā (jau dotās «svētās, brīvās» nāves) horizonta ievada tradīcijas dekonstrukciju, hipersemiotizāciju un postmodernus Teātra universalizācijas aktus.

Tagad latviešu kultūrā Teātris kā realitātes «vieta» un princips ir kļuvis tik lielā mērā vispārējs, ka pat zaglis — vispārējā zagļu sabiedrībā — ir spiests tēlot zagli, lai viņam noticētu, ka viņš zagli tikai tēlo, sak, nemaz jau tik slikts nav. Un vispārējā prezidentu (vai mazu bonapartiņu) sabiedrībā pat Valsts Prezidents spiests tēlot Prezidentu, lai viņam noticētu, ka viņš Prezidentu tikai tēlo, sak, nemaz jau tik neaptēsts nav. Vispārējā šarlatānu un zintnieku sabiedrībā pat zinātnieks spiests tēlot zinātnieku, lai viņam noticētu, ka viņš zinātnieku tikai tēlo, sak, nemaz jau tik dumjš nav. Un tad viss izdodas: «Lelles atdzīvojas un sāk darboties» un visi priecājas, ka «ir gaidāmi brīnumi». (Vienīgi teātrim pašam šādā veidā neizdodas panākt atzīšanu, ka nemaz jau tik slikts nav.) Mamardašvili piedāvā pilnīgi pretēju pieeju — nepavisam neizkrišot no Lielās Spēles tomēr mēģināt nevis iedarbināt lelles un gaidīt brīnumus, bet gan apstādināt, demistificēt un deideoloģizēt visus nākotnismu monstrus un pievērst izbrīna pilnu skatienu jau esošajam brīnumam — tam, ka (un kā) esošais tik un tā ir, nevis nav. Un vērst apziņas piepūli nevis pret esošo horizontu, bet gan tikai uz horizontu.

Konstatējot, ka klasiskās filozofiskās domāšanas tradīcija ir pārtrūkusi un, līdz ar to sabrukusi arī apgaismotā inteligenta un zinātnieka kultūras pozīcija, Mamardašvili atzīmē, ka tās vietā tomēr nav radusies nekāda «jaunā filozofija», kas būtu spējusi

adekvātāk konceptualizēt cilvēces pieredzi, ko tā XX gadsimtā guvusi zinātnēs, mākslās, sociālo un politisko attiecību jomā un, it īpaši, divos pasaules karos. Interesanti gan, no kuras «vietas» šādu atzinumu varēja vēstīt, — neba tak no «sabrukušās» (?), vai varbūt no tās, kur potenciāli (?) glabājas tā «nekādā jaunā» filozofija, kas nemaz nav radusies (?), vai visdrīzāk gan no politiskās gudrības mīlestības Teātra «vietas»? Raksturīgi tas, ka 1971. gadā publicētajā un tiem laikiem nozīmīgajā rakstā «Klasiskā un mūsdienu buržuāziskā filozofija» tā autori M. Mamardašvili, E. Solovjovs un V. Švirjovs sūkstas, ka XX gs. filozofijā nav noticis tas, kas esot «noticis fizikā un dabaszinātnēs vispār, proti, radīta klasisko un neklasisko priekšstatu sintēze un līdz ar to principiāli jauna dabas aina». Tas neesot noticis tāpēc, ka filozofijai esot daudz ciešākas saites ar ideoloģiskajām un šķiriskajām struktūrām nekā jebkurai citai zinātnei. Šī oficiozo gudrību buķete tomēr ir labi nomaskējusies Ēzopa fabulā, kurā jau «ierakstīts» arī tās lasītājs. Katrā ziņā tolaik Rīgā vērīgākie filozofijas studenti jau bija sapratuši, ka filozofija nav zinātne un to arī nevajag pārtaisīt par zinātņi, taču ir svētīgi, ka vēl reizi tiek uzsvērts tas, ka zinātnes atkarība no kādas noteiktas kultūras atšķiras no filozofijas un filozofa kā cilvēka atkarības no tās pašas kultūras. Turklāt filozofam nereti ir izdevīgāk, kā šajā gadījumā, izlikties par zinātnieku vai vismaz par zinātnes filozofu, — it īpaši ja filozofija (ne filozofija vispār, bet tieši šī atsevišķosies filozofija) ir tik atkarīga no ideoloģiskajām struktūrām un, turklāt, ja pat «direktīvie orgāni» filozofijai pieprasa būt zinātniskai.

Tas, ko iespējams zinātniski pateikt par kādu kultūru, vienmēr ir atkarīgs ne tikai no tās izpētes līmeņa un ne tikai no vispārējās kultūras teorijas nostādņēm, metodēm un ievirzēm, bet arī no pētāmās vai apceramās kultūras rakstura, — ciktāl tā ir «kultūra ar raksturu», — kas ļauj sevi zinātniski pētīt tikai līdz kādai grūti nojaušamai robežai. Viņpus šādas robežas kultūra, it kā ļaudamās sevi pētīt, patiesībā producē artefaktus un izdara nemanāmas novirzes, ar kuru palīdzību tā ne tikai slēpjas pati, bet noslēpj arī «zinātniskās kultūras subjektam» viņa paša būtību, vēsturiski un telpiski ierobežoto, ne-universālo, ne-transcendentālo raksturu. Proti, pētošais subjekts neviļus pats sāk paust kaut kādu raksturu, — kura tam nemaz nedrīkstēja būt, kļūst subjektīvs, t. i., neobjektīvs un nezinātnisks, pārkāpj savu konstitūciju.

Tas liecina, ka attiecīgā kultūra ir uzsākusi zinātnes atziņu adaptāciju un iekļaušanu savā ķermeņa veidošanā. Šāds pavērsiens, kādas atsevišķas dzīves vai jaunrades nozares «zinātniskošana» galu galā izvēršas visas dzīves «zinātniskošanā», — tas ir obligāts socrealisma, latvrealisma un visu citu modernistisko reālismu estētikas žests. Šis žests ir varas žests un reizē arī «nevaras» pretestības-un-paklausības figūra, ko izpilda kā atbildi «varai». Proti, uz «dzīves zinātniskošanas» prasību tiek atbildēts ar «zinātnes piedzīvošanas» prasību un šo prasību apmaiņa pastiprina bēdīgi slavēto «teorijas un prakses vienības» koncepciju.

Vēlāk tā palīdz atcerēties «viengabalainās personības» (domu, vārdu un darbu vienības) teologēmu, — neba velti septiņdesmitajos gados tik aktīvi tika izstrādāta «ļeņiniskā atspoguļošanas teorija» un it īpaši apsteidzošās atspoguļošanas tēma. Jo visās reālismu politiskajās estētikās ir absolūti nepieciešams, lai uz varas žestu tiktu atbildēts daudzkārt agrāk nekā parādījies pats žests: vienīgi tad iespējams panākt, ka aizvien mazāki cēloņi izraisa aizvien lielākas sekas. Vai varbūt to var saukt par ticību? Beigās «sabiedrība» (*общественность*) ir izmācīta jau tik «apzinīga» un «garīga», ka tai vairs nav vajadzīgi it nekādi «cēloņi», nekādas varas mācību papildus investīcijas. Tāpēc kļūst iespējams pāriet no «melnās maģijas» uz «balto maģiju», kas nav nekas cits kā parazitēšana uz iepriekšējās masveida represiju desmitgadēs uzkrāto virsvaras un virsbaudas kapitālu. Hruščova «Atkusnis» izraisa «sociālistiskā humānisma» plūdus, sešdesmito gadu intelīgence peld aizvien dziļāk iekšā agrīnā («pirmsmarksistiskā») Marksa manuskriptos, mēģina tos savienot ar Husserlu un Heideggeru, bet vēlāk, septiņdesmito gadu vidū, ievieš jaunu legālā disidentisma formu — lasīt lekcijas kultūras vēsturē. Tā varbūt ir viena no visnevainīgākajām «zinātnes piedzīvošanas» formām. Tomēr «kultūras vēsture», būdama savā izpildījumā vistuvāk iepriekš ieskicētajam politiskās gudrības mīlestības Teātrim kā principam, ir arī viena no visadekvātākajām zinātņu un citu citādību «latviskošanas» formām.

Sādu un līdzīgu transmutāciju rezultātā gandrīz visās mūsdienu kultūrās tā vai citādi ir vērojama zinātnes klātbūtne un, gluži dabiski, tiklīdz tās tiecas sevi apzināties ar zinātnes palīdzību, zinātne agrāk vai vēlāk neizbēgami pārvēršas par «savējo zinātni» (t. sauc. «Sepīra un Vorfa hipotēze» ir spožs piemērs tam, cik smalki var izdarīt šādas novirzes leģitimāciju) un piedalās ne tikai ar pasaules pirmrindas zinātni saistītu metaforu adaptācijā, bet arī sāk veidot «zinātniskas» ieloces, amalgamas, simulakrus un saaugumus ar attiecīgās kultūras mentalitāti un ideoloģiju. Tomēr tam visam par spīti Latvijā tagad, vairāk nekā jebkad agrāk, ir uzkrāts transkultūrisks intelektuāls potenciāls ar pienācīgi pamatotu un augstu pretenziju limeni. Tas savas apziņas dzīvības stāvokli var cerēt sasniegt tikai un vienīgi paceļoties kaut nedaudz augstāk par mūsu kultūras ainavā saskatāmajiem un tehniski sasniedzamajiem «311 metriem». Turklāt tas savas spējas jau ir apliecinājis arī ļoti solidos ārzemju zinātniskos izdevumos. Ir runa par Latvijas arhitektu, demogrāfu, sociologu, fenomenologu un kultūras filozofu darbiem.

Kā tas varēja notikt, ka filozofija, kuras prestižs pirms divdesmit gadiem Latvijā bija ārkārtīgi zems (sk. Tāļivalža Vilciņa pētījumus), tagad, gandrīz vai jāsaka «pekšņi», ir izpelnījies tik plašu ievēribu (gan ar «pozitīvu», gan ar «negatīvu» attieksmi) tiklab pašu zemē, kā arī ļoti nopietnos filozofisko pētījumu centros Eiropā un Amerikā, un saņēmusi pat Pāvesta svētību? Kā tas varēja notikt ar tiem pašiem cilvēkiem, kas uz teicami bija

mācījušies un arī iemācījušies dialektisko un vēsturisko materiālismu un sekmīgi nodarbojās ar tādu savulaik ļoti divdomīgu disciplīnu kā «buržuāziskās filozofijas kritiķa»? Kā tas varēja notikt principā nepilnas vienas paaudzes dzīves laikā? Liekulība, nekrietnība? Godīga pāraugšana? Ne viens, ne otrs. Viss ir noticis tā, kā tas ir noticis, manuprāt, tieši tāpēc, ka diamats & vēstmatrs savulaik tika apgūts pārmērīgi («neaizliegti neatļauti») labi, tik labi, ka aiz tā tika saskatīta ne tikai marksistiskā filozofiski antiideoloģiskā pieeja, bet arī tīrais filozofiskās domas aicinājums kā tāds. Un to saskatīt un saklausīt septiņdesmitajos gados mums palīdzēja gruzīnu filosofa Meraba Mamardašvili domas, balss un intonācijas nemitīgā klātbūtne latviešu kultūras imaginatīvajā virsotnē, kādu mēs to iedomājamies kā jābūtību, kā darāmu darbu. Tāpēc vismaz tik, cik mēs — tieši tādā veidā, ar tieši tādu jābūtības jausmu — virzījāmies un joprojām virzāmies latviešu kultūras gravitācijas laukā, var un domaslabad ir pat nepieciešams pārdomāt kaut ko tādu, ko nosacīti varētu nosaukt par «Mamardašvili fenomenu» Latvijā.

5. Pats sava teikuma Burts ...

Patiesas reālijas iespējams domāt vienīgi tad, ja zina, ka domai nav varas pār realitāti.

Merabs Mamardašvili

Mamardašvili fenomena klātbūtni nosaka visupirms viņa oriģinārie un savpatīgie domāšanas iespēju meklējumi tajā eiropēiskās civilizācijas «norietā» un filozofijas krīzes stadijā, kādā viņš sevi uztvēra. Viņa publiskā filozofēšana latviešu kultūrā pakāpeniski iestrādā nojautu par to, kā varētu veidot jaunu, neklasisku apziņas un domāšanas izpratni, viņš arī atjaunina kādu pusaizmirstu nojausmu par filozofa ētosu, par pašcieņas pilnu attieksmi ne «tikai» pret domas norisi, bet arī pret politiku un varu vispār (arī pret tā saucamo «garīgo varu», jeb reliģiju), — kā pret to patiesības izpausmes jomu, attiecībā pret kuru filozofiskās domāšanas tradīcija atgrūdas savos pirmsākumos. Klasiskās filozofiskās tradīcijas pārstāvji (Dekarts, Kants, Hēgelis) tiecās izveidot noslēgtu un absolūtu metafizisko atziņu sistēmu. Turpretī Mamardašvili rosina uz pilnīgi citādu pieeju, proti, rosina saskatīt, ka metafiziskā soļa patiesums filozofijā iemīt jau no paša sākuma, — nevis beigās, kur visus soļus vainagotu kāda absolūta metafizikas sistēma. Ikkatrā metafiziskajā solī pašā kā jebkādas patiesības patiesuma priekšnosacījumā (spert šādu soli nozīmē 1) izšķirties par patiesību un radīt tās vēsturisko priekšnoteikumu — subjektīvā un objektīvā izšķirumu un 2) pašāviņu uz to, ka visi šķirkļi saklausies, ja izdosies noturēties domāšanas režīmā). Te rodas iespēja atteikties no pretenzijas radīt noslēgtu sistēmu, reflektīvo aktu kontinuuums paliek principiāli nepabeigts un at-

klāts turpmākai domas piepūlei. Turpinājamība ir ielikta jau pašā refleksijas idejā (un piesaukta refleksijas vārdā).

Sāda vispusīga atvērtība filosofisko domāšanu dara brīvu pat attiecībā pret reliģiju un ar teoloģiju. Mamardašvili tekstos brīvi iztirzātas nāves, mīlestības un apziņas sakarības, bet mūža beigu cēlienā viņš aizvien biežāk tieši atsaucas (bez jēlkādas ortodoksālas klanīšanās) uz Bībeles tēmām. Viņaprāt filozofijai daudz labāk piedien nodarboties ar «dievišķām lietām», nekā ar «cilvēka problēmu». Cilvēks kā dabīga būtne vispār nav filozofijas priekšmets, jo, jau Nicēse sapratis, ka cilvēcīgais ir pārlieku cilvēcīgs. Filosofija domā nevis esošu cilvēku (katrs cilvēks, kā naturāli un kulturāli jau esošais, ir meli), bet gan tādu, kas sevī iespēj attapties. Arī Jāņa Atklāsmē cilvēka tēls neatspoguļo kādu jau esošo, bet gan, viņš raksta, — cilvēka likteni un sūtību. Atklāsme zīmējas uz mūsu iespējām ik brīdī attapt Cilvēka stāvokli — ekstremālā robežas situācijā, kurā jāspēj tikt vaļā no savas kultūras sastatnēm un tad, aiz šās robežas varēs ieraudzīt sevis patību, patiesību. Filosofiskie izteikumi attiecas tikai uz eksistencējošo mūžīgās tagadnības momentu un tāpēc tiem nav nekāda tāda priekšmeta, kas būtu atdalīts no citiem priekšmetiem telpā un laikā. Isti filosofiski akti vienmēr ir skārušies nevis pēc «pozitīvas», bet gan tikai pēc «negatīvas» cilvēka ontoloģijas un pēc negatīvas «Dieva» teoloģijas. Pēc tā, kas runā nevis par pagājību vai nākamību, bet gan par to, kas vienmēr ir (vai, ir iespējams) vienīgi tagadnē. Filosofijas vispusīgā atvērtība — tā ir vēsturiska tagadnes tagadnības atvērtība. Nevis izzināma, bet sajēdzama atvērtība. Tāpēc, kaut gan filozofija atklāti deklarē, ka tā principā ir atvērta un saprotama visiem, ir «internacionāla», tā (varbūt tieši tāpēc) mēdz būt vēl esotēriskāka nekā pašas noslēgtākās esotērikas un iniciācijas, proti, nekādi sākotnējie filozofiskās refleksijas uzsākšanas — Filosofija ieešanas — un tās soļu saprotamības nosacījumi netiek doti. Neviens «Ievads filozofijā» principā nav spējīgs kādu ievadīt Filosofijā, jo Ievadi vada pavisam uz pretējo pusi; un nevis tāpēc, ka tie būtu slikti Ievadi, bet gan tieši tāpēc, ka tie varbūt ir vislabākie Ievadi, kādi šai pasaulē tik iespējami, — tie (līdzīgi kā negatīvā teoloģija) nepiesaucot uzmin un apmierina sava īstenā tēlosa — Filosofijas — apofātisko iedabu.

Ievadi, kā tikšanās, ievada domas novirzīšanos no sevis pašas. Domas jēdzošā satikšanās ar sevi iespējama tikai attopoties visai cilvēkbūtnei kā tukšai formai un tieši tukšuma bezpamatībā izstaltojot savu mūžu. Mamardašvili uzskatīja, ka īstenībā ir viena un vienota «objektīvā filosofija», kas pastāv it kā pāri, vai paralēli, daudzo un dažādo filozofisko mācību, sistēmu un skolu filozofijai. Sī vienā filosofija, sauksim to par Filosofiju (ar lielo burtu), ir pulsējošs apziņas kontinuuums, kas pēc savas iedabas ir principiāli diskrets, pārtraukts. Ar apziņas refleksijas palīdzību visi kultūras fakti ir dublējami un vienīgi šādā dublētības stāvoklī mēs varam par tiem gūt autentiskas zināšanas. Šādā veidā Ma-

mardašvili radikāli vēršas pret naturālismu, jo izrādās, ka kultūras fakti (kā taustāmi un galīgi fakti) mums doti nekultūris-kuma vai neistuma modalitātē. Tāpēc tos nemitīgi vajag atbrīvot no naturālās tiešamības «burvju varas», atšifrēt. So «burvestības» noņemšanu un atšifrēšanu Mamardašvili uzskata par filozofiju.

Savas filozofa darbības pirmajā posmā viņš to darīja, balstoties uz Marksa izstrādāto ideoloģijas fenomenu kritiku un vispār uz apvērsto formu analīzi. Maskavā izdotajā piecsējumu «Filozofijas enciklopēdijā» publicētais Mamardašvili darbs «Apvērstā forma» (*Форма превращенная*) ir viens no vislabākajiem profesionālas, nevainojami marksistiskas filozofijas paraugiem, kas aukstasinīgi lauž pušu oficiālā diamata & vēstmata rāmjus un, vismaz nepārprotamu mājienu veidā, tuvina lāsītāja skatienu kultūras semiotikas, fenomenoloģijas, psihoanalīzes un modernās analītiskās filozofijas novadiem. Oficiālās filozofijas burvestības tika atburtas ar tās pašas iekšējiem neizvērstajiem līdzekļiem, pilnīgi legāli. Un, no otras puses, tika praktiski parādīts, ka pat diamata & vēstmata iekšienē ir iespējams uzšķilties īstai filosofiskai apziņai (jo tā nav atkarīga arī no šā Ievada matērijas). Kad šāda tipa iekšējās filosofiskās emigrācijas pieredze — Mamardašvili pats saka: «spiega dzīves» pieredze — tika apobēta aizvien plašāk, atklāti manifestējās totalitārisma norūdijušās un patstāvīgi domāt spējīgas personības (Sergejs Averincevs, Merabs Mamardašvili, Aleksandrs Pjatigorskis, Aleksandrs Zinovjevs, Georgijs Šcedrovickis, Dāvids Zilbermans, Mihails Lotmans u. c.). Iedibinājās lokālas domu apmaiņas ligzdas (it kā mazas agoras), no kurām atsperoties intelektuālā dzīve sazarojās un kļuva profesionāli aizvien interesantāka. Mamardašvili novērsās no atmaskojošās apziņas apvērsto formu analīzes, lai kopā ar A. Pjatigorski mēģinātu tuvoties apziņas pašeksistencējošajai pieredzei un tās paradoksālā satura analīzei.

Raksturojot šo orientāciju Pjatigorskis saka: « kaut gan doma pati no sevis noturēties nespēj, tomēr pasaule ir iekārtota tā, ka doma tomēr notiek un šo apstākli nekad neviens nespēj satricināt. Taču, ir gan iespējams traucēt uzturēt domu, traucēt cilvēkam gribēt, lai doma būtu un lai viņš to uzturētu. Tomēr es nedrīkstu savu vājumu novelt uz «traucēkļiem», — vājums ir mans vājums. Vājumam nav iespējams ieperināties, ja es neieperinos pats sevī; un tiklīdz esmu sevī «ieperinājies», jeb «labi iekārtojies», vājuma ķirmis ir iekārtojies arī savus pamatus; un ierīkojies kā mans saimnieks, — «nedomāšanas velns». Jo cilvēks domu spēj uzturēt nevis kā savās pretenzijās un īpašojumos pamatota personība (maska), bet gan būdams vienīgi domas doma». Kaut gan doma turas «manī», taču — vienīgi tad, ja pats esmu kļuvis par tukšu domāšanas «telpu», par domātni, no kuras tā tūlīt pat arī pagaisīs, tiklīdz pārstāšu tai kalpot par tukšu domātni. Tas saskan ar Platona atziņu, ka doma (ja tiešām risinās doma, nevis kas cits) pārņem visu cilvēka būtņi, tajā nepaliek «vietas» vairs

nekam citam. Domai pašai nav pamata, nav atbalsta, tās fakts ne ar ko nav argumentējams. Varētu sacīt, ka katra notikusies doma, t. i., izteikta vai iekšējā ruņā noklusēta doma, — ir tukša forma, nevis saturs, kas it kā būtu ieliets domas izpildījuma materiālā.

Merabam Mamardašvili laika gaitā izstrādājās ļoti īpatnēja, pilnīgi individuāla pieeja (savdabīga antimetodika), ar kuras palīdzību iespējams komunicēt (??) nojautu par domu kā tukšu formu. Iniciācijas filozofijas saturos — ne tik daudz ar rakstu darbu palīdzību, cik mutvārdu saskarsmē: lekcijās, sarunās un pat pilnīgi «nefilozofiskās situācijās», tādās kā, piemēram, peroties pirtī uz lāvas, kur par filozofiskām tēmām nemaz netiek runāts, — viņam veidojās kā daudzu un dažādu praktiku jeb ceļu tīkls, aiz kura varbūt reizēm «paveras līdzens prieka lauks». Šādu ceļojumu komūnijās viņš valdonīgi rūpējās par to, lai tiktu respektēts filozofijas — prieka, mīlestības, gudrības — esotēriskais saturs.

Kaut gan Mamardašvili filozofiskās komūnijas, kā jau komūnijas, atstāja neizšķīdinātu esotēriku, tomēr arī tā tiecas kaut ko iemācīt. Bet šis ir tāds «kaut kas», — unikāla totalitārā sociumā iegūta brīvības pieredze, — ko nav iespējams iemācīt caur tekstu, jo teksts pieder pie tādām kultūras objektivācijām, pie tādiem apziņas valodiskiem sabiezējumiem, kuri jau no savas dzimšanas ir nespējīgi dot priekšstatu par filozofijas patiesumu un patiesu filosofiskumu. Tāpēc pie šīm lietām jāmacās tuvināties pavisam citādā ceļā. Mihails Rikļins, viens no nedaudzajiem Mamardašvili aspirantiem, uzskata, ka viņa skolotājs, nonākot kontaktā ar auditoriju, spējis radīt tādu situāciju, kurā iespējams domas «pārraidīt» tieši. Šķiet, ka precīzāk gan būtu runāt nevis par domu pārraidi, bet tikai par ķermenisku iniciāciju domai nepieciešamajā apziņas kā tukšas formas stāvoklī. — Tas ir jau Kanta apcerētais paradokšālais praktiskās brīvības fenomens, cilvēka attapšana (par spīti tam, ka nepieciešamības pasaulē brīvības parādīšanās nav iespējama) kalpot tikai un vienīgi par tukšu domātņi, būt domas domai. Tieši tāpēc Mamardašvili, — uzplaukdams (un ziedodamies!) kā praktiskās brīvības fenomens, — principā nevar būt «labs skolotājs». K. G. Junga izpratnē «labs skolotājs», kā īsts «dvēseļu inženieris», visu (ne tikai pasniedzamo «vielu», bet arī didaktiskos paņēmienus, ceļus uz studentu prātiem un sirdīm) ir apdomājis jau iepriekš, jo — slikts ir tas skolotājs, kurš auditorijas priekšā spiests kaut ko vēl domāt. Tieši to Mamardašvili dara. Un tas viņam ir jādara, — neviltoji jādoma pašam, lai arī klausītājiem pavērtos iespēja domāt; nevis smelties gatavas zināšanas, bet uzturēt domu domājošo domāšanu, — lai notiktu intersubjektīva domāšanas (nevis domājamo saturu) inducēšanās. Tieši šī nepieciešamība izvirza priekšplānā, kā filozofēšanas pamatveidu, nesagatavotu un negarantētu domāšanu skaļi un uz vietas, te-un-patlaban! Viņš saka: «filozofija — tā ir sadzirdama apziņa».

Filozofijas vēsturē ir bijuši vairāki «sadzirdamās apziņas» kultivēšanas gadījumi. Vispopulārākais piemērs ir Sokrats, kura uzskati līdz mums nonākuši tikai pateicoties viņa klausītāju, galvenokārt Platona, pierakstiem. Līdz ar to mums tagad viņa mutvārdu pārspriedumu tiešamība ir vistīrākā fikcija, jo viņa runas paraugi ir iemiesoti un pastāv tikai ne-runas formā, proti, rakstu formā, turklāt tie nav pat viņa paša raksti, nekāda mutvārdu ekvivalenta šiem rakstiem nav un, — ļoti būtiskā nozīmē var teikt, — nekad nav arī bijis. Mamardašvili, par laimi, kaut ko ir arī uzrakstījis pats ar savu roku, it īpaši tas sakāms par viņa darbības pirmo posmu, kas noslēdzās sešdesmito gadu beigās. Vēlāk Platona loma ir jāuzņemas redaktoram, kas labo nevis kādu autora paša rakstītu manuskriptu, bet gan magnetofona ierakstus. (Tā ir radikāli citāda situācija nekā Sokrata—Platona gadījumā; šajā sakarībā sk.: Derridā Z. «Bīstamais papildinājums» (Tulk. Māra Rubene) // žurn. «Karogs»). Runājienu ierakstos nemitīgi nākas uzdukties balsij, — balsij, kas otrējās klausīšanās situācijā jau skan it kā falši, jo šī komunikatīvā situācija vairs nav «komūnija», tajā trūkst kaut kā būtiska. Trūkst kaut kā tāda, kas ir principiāli ne tikai neierakstāms lentē, bet arī neuzrakstāms vispār. Tā ir, M. Riklins saka, līdz pilnībai novesta artistiska un virtuozā stostība (*косноязычие*) un pateiktneprasme (viņš pats daudzkārt atgādina: «ne jau par to es runāju, ne jau par to...») — tekstuāli nepierakstāmais, vai: tikai un vienīgi patvarīgi, maldinoši un nepareizi «pierakstāmais-inkriminējamais» — dominē pāri visam, kas ir ierakstīts un kas ir pierakstāms pareizā valodā uz papīra. Viss filosofiskais temperaments tiek izlikts ruņas aktā. Balss, intonācija un tās veidotie, valodiski nepareizie teikumi nemitīgi liek jaust kaut kādu pretošanās kustību. Un jebkāds šās pretošanās pieraksts būs maldīgs un melīgs, jo tajā trūks paša galvenā «Burta», — tā unikālā «Burta», ko prata uzrakstīt vienīgi ķermeniskā brīvības klātbūtne, kas filozofiju «padara redzamu». — «Burts», kas filozofisku stāju praktizē publiski — «tā, lūk, ...».

Brīvības «Burta» instancē nav iespējama atsevišķa ētikas mācība, jo ētisks saturs ir visai šai filozofijai kopumā. Tāpēc ētika izpaužas tikai epistemoloģijas formā. Trūkst tradicionālās metafizikas mācību hierarhijas, kur ētika tiek pasniegta kā izziņas pūļu vainagojums. Ētika un izziņa kā filozofēšanas jomas iekļaujas viena otrā, ja par patiesu tiek atzīta vienīgi filozofēšanas akta sākotne, bet katrs sistematizācijas mēģinājums, kurā veidojas kaut kāda aktu hierarhija, tiek turēts aizdomās un faktiski pat nosodīts (kā mēģinājums ieperināties, silti iekārtoties, lai varētu nedomāt). Tādējādi tā ir **totāli ētiska pozīcija un tomēr tā nav saistīta ar prasību darboties**, — tāpēc, ka kultūra ir uzbūvēta tieši tā, ka tajā **domas nav piepildāmas, tās ir radikāli nepiepildāmas** un tādā ētiska rīcība šādā kultūrā nemaz nav iespējama. No tādas kultūras viedokļa, kurā ētiska rīcība būtu iespējama, šo (= tikai padomju?) kultūru var uzskatīt arī par nekultūru. Tajā

vienīgais ētiski iespējamais un pieņemamais akts ir domas akts. Vienīgi domas akts, pasauli sakopjošs akts, spēj turēties preti «sarkanajai novirzei». Pret tādām kultūrām (ne tikai pret krievu kultūru vien), kurās nevar praktizēt refleksiņu apziņu, Mamar-dašvili izturas ļoti noraidoši. Daudzas krievu kultūrā dominējošās domošanās gultnes, viņaprāt, pilnīgi pazemo filosofisku apziņu, cilvēka cieņu un aizver Krievijai vēsturiskas nākotnes iespējamību. Kā profesionāls filozofs viņš par savu virsuzdevumu uzskatīja krievu, un padomju vispār, kultūras intelektuālo iemaņu «eiropēizāciju».

MERABA MAMARDASVILI DARBU BIBLIOGRAFIJA

- Процессы анализа и синтеза. — «Вопросы философии» (далее «ВФ»). М., 1958, № 2 с. 50—63.
- К понятию формы и содержания мышления в «Логике» Гегеля. — «Вестник МГУ. Серия экономики, философии и права». М., 1958, № 4, с. 87—103.
- Рец. на кн.: Apostell, Mandelbrot B. et Plaget J. Logique et equilibre. Paris, 1957. — «ВФ», 1958, № 7, с. 145—146 (за подписью М. К. Мерабов).
- Рец. на кн.: Notion de structure et structure de la connaissance. XX Semaine de Synthes, Paris, 1957, № 3, с. 161—163 (за подписью М. К. Мерабов).
- Некоторые вопросы исследования истории философии как истории познания. — «ВФ», 1959, № 12, с. 59—71.
- Исторический метод в «Истории философии» Гегеля. — «Вестник истории мировой культуры». М., 1960, № 3, с. 39—53.
- Послесловие к статье Н. Винера «Наука и общество» (без подписи, соавтор Э. Ю. Соловьев). — «ВФ», 1961, № 7, с. 123—131.
- Рец. на кн.: Reppenhelm F. The Alienation of modern man N.—Y., 1959. — «Новые книги за рубежом по общественным наукам». М., 1960, № 9, с. 37—40.
- Вступительная статья к подборке материалов «Роль науки в современном обществе» (без подписи). — «Проблемы мира и социализма». Прага, 1963, № 4, с. 40—42.
- К критике экзистенциалистского понимания диалектики. — «ВФ», 1963, № 6, с. 108—120.
- Рец. на кн.: Rossl P. II filosofi e lamaschine. Milano 1962. — «Новые книги за рубежом...» М., 1963, № 7, с. 44—50.
- Рец. на кн.: Шейнин Ю. М. Наука и милитаризм в США. М., 1963. — «Проблемы мира и социализма». Прага, 1965, № 2, с. 93—95 (за подписью Ж. Марр).
- Союз науки и демократии (соавтор И. Т. Фролов). — «Проблемы мира и социализма». Прага, 1965, № 4, с. 47—55.
- К проблеме метода истории философии. — «ВФ», 1965, № 6, с. 93—103.
- Рец. на кн.: Barret W. What is existentialism? N.—Y., 1964. — «Новые книги за рубежом...» М., 1965, № 12, с. 27—34.
- Категория социального бытия и метод его анализа в экзистенциализме Сартра. — В сб.: Современный экзистенциализм. Критические очерки. М., «Мысль», 1966, с. 149—204.
- Рец. на кн.: Chiodi P. Sartre e il marxismo. Milano, 1965. — «Новые книги за рубежом...» М., 1966, № 7, с. 36—40.
- Сартр Ж. П. — «Философская энциклопедия». Т. 4, М., 1967, с. 555—557.
- Hegels «Philosophie des Recht» und Existenzlialismus. — «Filosofisky casopis». Praha, 1967, № 3, с. 392—413.
- Анализ сознания в работах Маркса. — «ВФ», 1968, № 6, с. 14—25 (перев. на итал., англ., франц., испан., португ. языки).
- Формы и содержание мышления (К критике гегелевского учения о формах познания). М., «Высшая школа», 1968, 192 с.
- Интеллигенция в современном обществ. — В кн.: Проблемы рабочего движения. Материалы международной научной сессии 12—15 апреля 1967 года. М., 1968, с. 421—430.

Передовая «Философия и политика» (без подписи, соавтор В. Ж. Келле). — «ВФ», 1969, № 3, с. 3—12.
Форма превращенная. — «Философская энциклопедия». Т. 5, М., 1970, с. 386—389.

Превращенные формы и прагмены. — Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам, 17—24 августа 1970 года. Тарту, 1970, с. 160—162.

Классическая и современная буржуазная философия. Опыт эпистемологического сопоставления (соавторы Э. Ю. Соловьев, В. С. Швырев). — «ВФ», 1970, № 12, с. 23—38; 1971, № 4, с. 58—73. (Со значительными изменениями и дополнениями статья была перепечатана в сб. Философия в современном мире. Философия и наука. М., «Наука», 1972, с. 28—94).

Врожденные идеи. — «Большая советская энциклопедия». Т. 5, М., 1971, с. 1297—1298.

Три беседы о метатеории сознания. Краткое введение в учение виджнянавады (собеседник А. М. Пятигорский). — Труды по знаковым системам, 5. Тарту, 1971, с. 345—376.

Przekształcone formy (j konieczności irracjonalnych środków wyrazu). — «Studia filozoficzne. Warszawa, 1972, № 3—4, s. 99—108.

Наука и ценности — бесконечное и конечное (выступление на «Круглом столе» по теме: «Наука, этика, гуманизм»). — «ВФ», 1973, № 8, с. 98—100.

К вопросу о материалистической схеме анализа сознания (по работам К. Маркса). — В сб.: Социальная природа сознания. Материалы к Всесоюзному симпозиуму 10—12 октября 1973 г. Вып. 1, М., 1973, с. 25—36.

Обязательность формы (выступление на «Круглом столе» по теме «Взаимодействие науки и искусства в условиях НТР»). — «ВФ», 1976, № 12, с. 134—137.

Проблема объективного метода в психологии (соавтор В. П. Зинченко). — «ВФ», 1977, № 7, с. 109—125.

Наука и культура. — В сб.: Методологические проблемы историко-научных исследований. М., «Наука», 1982, с. 38—57. (Сокращенный вариант статьи переведен на англ., немецк., франц., испан. языки. См.: ж-л «Общественные науки» на иностр. яз. М., 1980, № 2).

Символ и сознание (метафизические рассуждения о сознании, символике и языке). Соавтор А. М. Пятигорский. Иерусалим, «Малер», 1982, 276 с.

Литературная критика как акт чтения (выступление на «Круглом столе» по теме «Литература и литературно-художественная критика в контексте философии и обществознания»). — «ВФ», 1984, № 2, с. 99—102; «Ахали Сакартвело» (на груз. яз.) от 4 декабря 1990 г.

Классический и неклассический идеалы рациональности. Тбилиси, «Мецниереба», 1984, 81 с. (Рец. на кн.: Ильин В. В. — «ВФ», 1986, № 8, с. 162—164; Смирнов В. А. — Философия и социология науки и техники. Ежегодник. 1987. М., «Наука», 1987, с. 285—290).

Проблемы сознания и философское призвание. — «ВФ», 1988, № 8, с. 37—47.

Сознание и цивилизация. — «Природа». М., 1988, № 11, с. 57—65; «Letter Internationale». Paris, 1990, № 25, p. 57—60.

Интервью «Не губите белых лебедей». — «Учительская газета» от 26 ноября 1988 г.

Философия — это сознание вслух. — «Юность». М., 1988, № 12, с. 9—13; Тбилиси, 1991, № 3, с. 99—111. «Критика» (на груз. яз.).

Интервью «Осмелиться быть...» — «Наше наследие». М., 1988, № 3, с. 22—27; «Родник». Рига, 1989, № 11, с. 45—49.

Феноменология — сопутствующий момент всякой философии (выступление на «Круглом столе» по теме «Феноменология и ее роль в современной философии»). — «ВФ», 1988, № 12, с. 55—59.

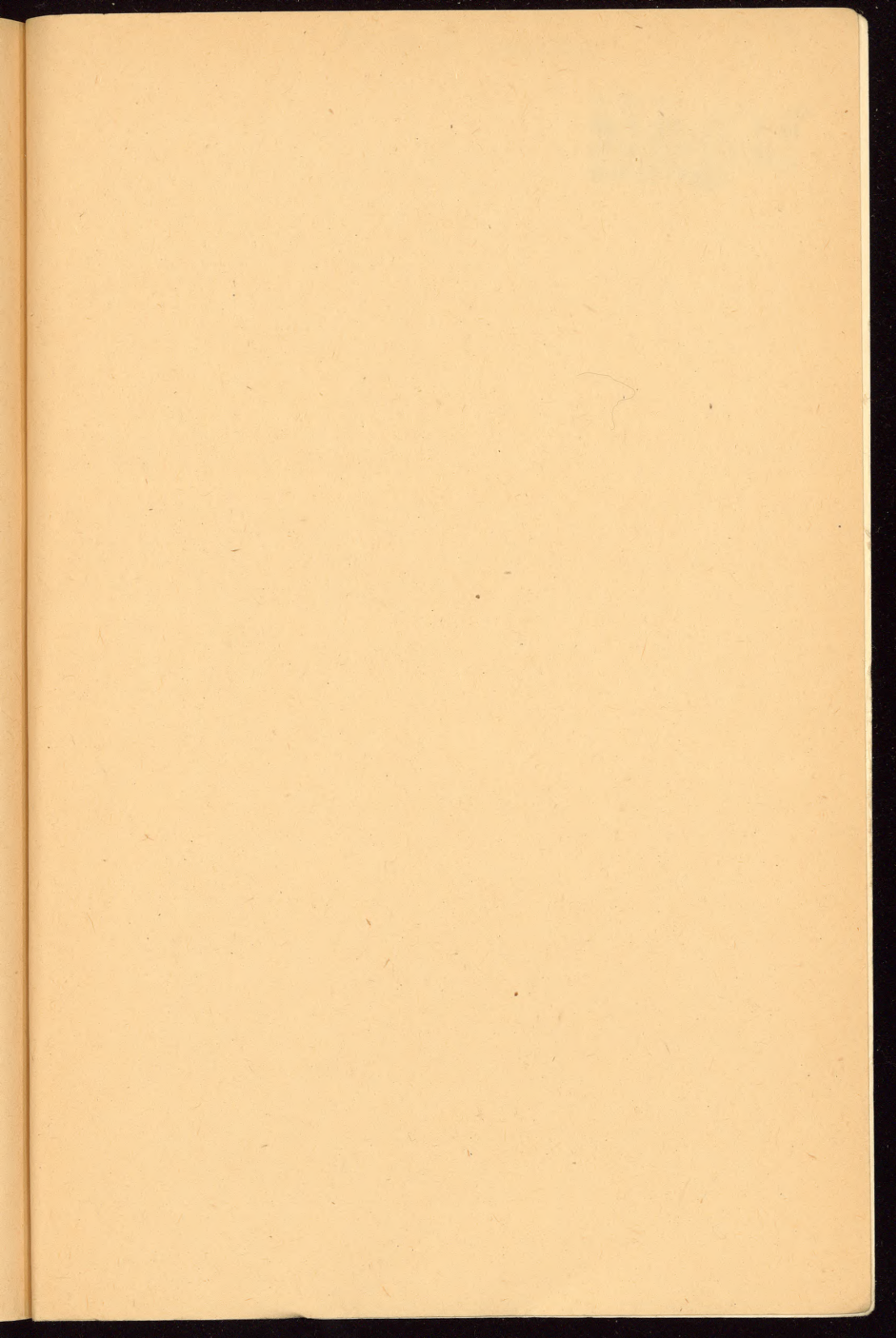
La responsabilité européenne. — In «Europe sans rivage. Symposium international sur l'identité culturelle européenne». Paris, Albin Michel, 1988, p. 201—205; «Хелобнева» (на груз. яз.). Тбилиси, 1991, № 4, с. 48—60. «Литературная газета» от 6 марта 1991 г.; «Хелобнева» (на груз. яз.). Тбилиси, 1991, № 4, с. 61—66; «Regnum», Vilnius, 1991, № 1, p. LXXVI—LXXVII.

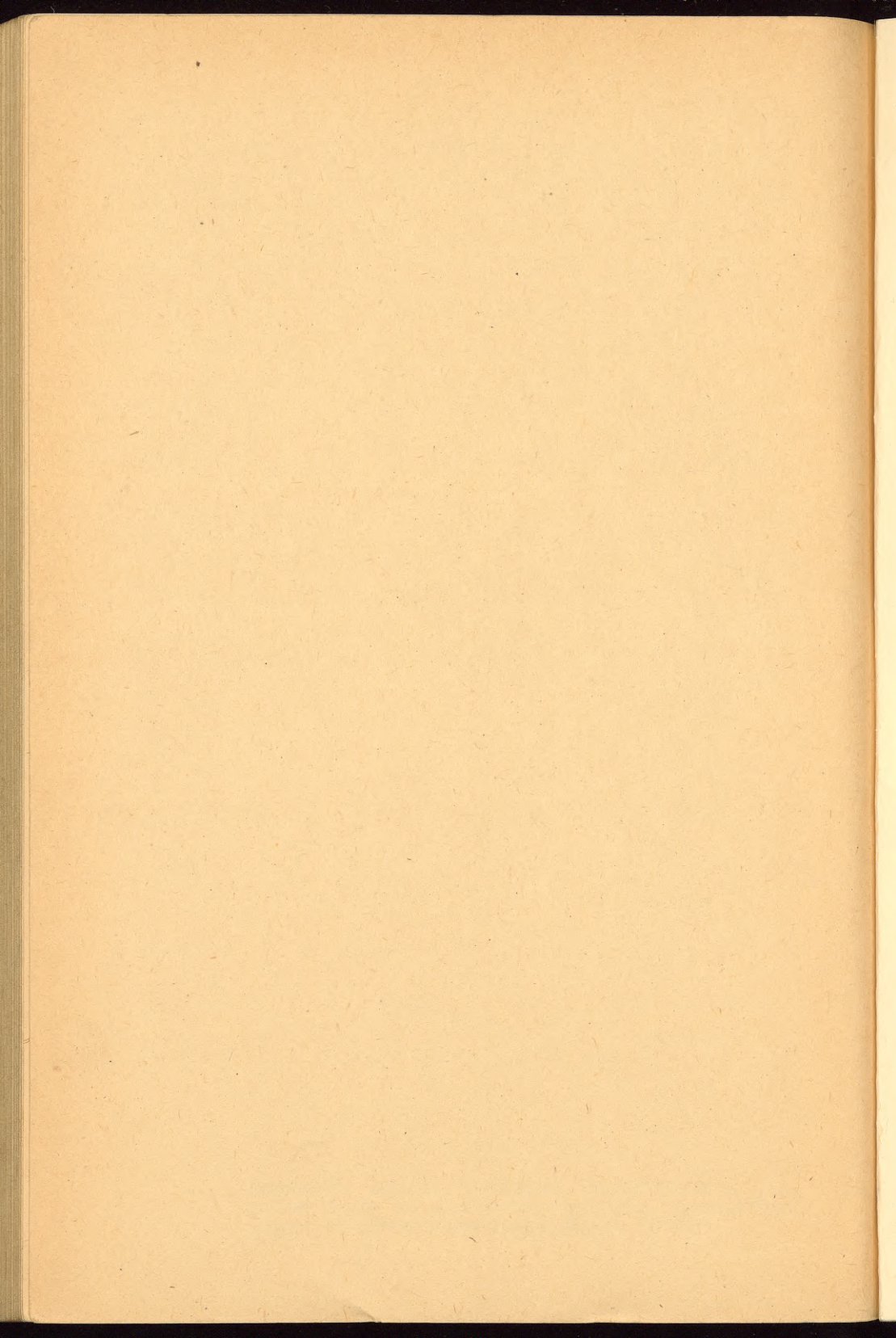
- Интервью «Как я понимаю философию». — «Вестник высшей школы». М., 1989, № 2, с. 80—87. «Poésies». Paris, 1990, № 53, p. 83—98.
- Интервью «Дьявол играет с нами, когда мы не мыслим точно...» — «Театр». М., 1989, № 3, с. 88—96;
- «Третье состояние». — «Киносценарии». М., 1989, № 3, с. 182—186.
- Мысль в культуре. — «Философские науки». М., 1989, № 11, с. 75—81.
- Интервью «Идея преемственности и философская традиция». — «Историко-философский ежегодник». 1989, М., с. 263—269.
- Кантианские вариации. — В кн.: Этика Канта и современность. Рига, «Авотс», 1989, с. 196—225; Квинтэссенция. Философский альманах. 1991, М., Политиздат, 1991, с. 120—157.
- Интервью «Быть философом — это судьба». — «Философская и социологическая мысль». Киев, 1989, № 2, с. 29—36.
- Беседа «Сознание — это парадоксальность к которой невозможно при-выкнуть». — «ВФ», М., 1989, № 7, с. 112—118.
- Интервью «Философ не вмешивается в политику, но его должны слышать». — Газета «Молодежь Грузии» от 8 апреля 1989 года.
- Интервью «Философия действительности» — Газета «Заря Востока» от 25 июня 1989 г.
- Беседа «La saucase Caucase». — «Liberation», 24 aot 1989, p. 29—30.
- Европейская ответственность. — «Литературная газета» от 6 марта 1991 г.
- Другое небо. — «Латинская Америка». М., 1990, № 3, с. 83—99.
- Жизнь шпиона. — «Искусство и кино». М., 1991, № 5, с. 31—39.
- «Мой опыт нетипичен». — В сокращении в: «Независимая газета» от 29 февраля 1992 г.
- Философия и свобода. — В сокращении под заголовком «Свобода производит свободу» в: «Независимая газета» от 23 ноября 1991 г.
- Метафизика Арто. — «Литературная Грузия», Тбилиси, 1991, № 1, с. 176—197; «Московский наблюдатель», 1991, № 4, с. 14—19.
- Вена на заре XX века. — «Литературная Грузия». Тбилиси, 1991, № 5, с. 207—224.
- Сознание как философская проблема. — «ВФ», 1990, № 10, с. 3—18.
- Интервью «Начало всегда исторично, то есть случайно». — «Вопросы методологии». М., 1991, № 1, с. 44—53.
- Беседы о мышлении. — В сб.: «Мысль изреченная...». М., 1991, с. 13—50.
- Марсель Пруст и его роман «В поисках утраченного времени». — «Сен-анс». Л., 1991, № 3, с. 34—35.
- О понятии философии. — «Новый круг», Киев, 1992, № 1, с. 24—32.
- Современная европейская философия. — «Логос», М., 1992, № 2, с. 109—130.
- Закон инакомыслия. — «Здесь и теперь», М., 1992, № 1, с. 85—93.
- Le langage des ombres. — In: Cosmopolitiques. Forum International de politique. Paris, 1990, № 14—15, p. 156—160.
- La pensee empechée. Entretiens avec Annie Epelboin. Ed. de l'Aube, 1991, — «ВФ», 1992, № 4, 5).

TULKOJUMI

- Гартман Н. Эстетика. Перев. с нем. М., 1958 (в составе группы пере-Бохенский Ю. М. Современная европейская философия. Перев. с англ. водчиков).
- М., 1960 (совместно с В. В. Мшвениерадзе).
- Соммервилл Дж. Избранное. Перев. с англ. М., 1960 (совместно с В. В. Мшвениерадзе).
- Винер Н. Наука и общество. Перев. в англ. — «ВФ», 1961, № 7, с. 117—122.

Reģistrācijas apliecība Nr. 2-0929. Formāts 60×90¹/₁₆. Tipogrāfijas papīrs Nr. 2. Literatūras garnitūra. Augstspiedums. Iespiests a/s «Preses nams» tipogrāfijā. Pas. Nr. 212.





Kontroleksemplārs

hs 1.0.

LATVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0305077333

M. MAMARDAŠVILI • DOMĀTPRIEKŠ.

94-4
103

Merabs Mamardašvili — filozofs, dzimis 1930. gada 15. septembrī Gori pilsētā Gruzijā, miris 1990. gada 25. novembrī Maskavā. Viņa mūžs ir apliecinājis to, ka dzīva doma un brīva stāja bija iespējama arī komunistiskā totalitārisma apstākļos. Viņš prata iedibināt pat izdevīgu skatpunktu — «spiega pozīciju», no kuras raugoties kļuva saskatāmas tādas lietas, kas civilizētā sabiedrībā parasti paslīd

garām. Viņam nepaslīdēja garām arī «Gruzijas» un «Latvijas» kā ipatņēju domātņu problemātiskums un lielās «gudrības mīlēšanas» potences. Viņš joprojām ir SKOLOTAJS daudziem Latvijas vidējās paaudzes filozofiem, kuri ir sapratuši, ka «Mamardašvili skola» nav iespējama. Tieši tāpēc!

Latvijas Zinātņu akadēmijas
Filozofijas un socioloģijas institūts
filozofiski raksti, esejas, sarunas
Rīga «Spektrs» 1994