

Latvijas Universitāte
Vēstures un Filozofijas fakultāte

Māris Kūlis

**Patiesības izpratnes izmaiņas:
vēsturiski komunikatīvais modelis**

Promocijas darbs filozofijas doktora grāda ieguvei,
sociālās filozofijas apakšnozarē

Darba vadītāja:
Dr. phil. Māra Kiope

2015



LATVIJAS
UNIVERSITĀTE
ANNO 1919

EIROPAS SAVIENĪBA

IEGULDĪJUMS TAVĀ NĀKOTNĒ

Šis darbs izstrādāts ar Eiropas Sociālā fonda atbalstu projektā «Atbalsts doktora studijām Latvijas Universitātē».

Saturs

Saturs	3
Ievads.....	6
Situācijas raksturojums un problēmjaūtājuma izvirzīšana.....	6
Aktualitāte.....	10
Promocijas darba mērķis, uzdevumi un struktūra.....	12
Promocijas darba mērķis	12
Promocijas darba uzdevumi	16
Promocijas darba struktūra.....	17
Promocijas darba metodes	18
Promocijas darba zinātniskā novitāte	21
Problēmas izpētes līmenis pasaulē, Eiropā, Latvijā.....	22
Problēmas izpētes līmenis pasaulē un Eiropā	22
Problēmas izpētes līmenis Latvijā.....	27
Izmantotā literatūra un tās nozīme pētījumā.....	31
1. <i>Tirgus laukums</i> : patiesības izpratnes galvenās vadlīnijas	36
1.1. Dažādas izpratnes par patiesību mūsdienu filosofijā. Īss pārskats	36
1.2. Galvenās patiesības teorijas	45
1.2.1. Atbilstības jeb korespondences teorija. Ieskicējums.....	46
1.2.2. Saskaņotības jeb koherences teorija. Ieskicējums.....	48
1.2.3. Pragmatisma teorija. Ieskicējums.....	51
1.2.4. Konstruktīvisma teorija. Ieskicējums.....	53
1.2.5. Citas teorijas. Dažas nostādnes.	54
1.3. Patiesība izziņas un kultūras kontekstos.....	55
2. <i>Greizsirdīgā zinātne</i> : Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību	60
2.1. Jaunlaiku filosofijas tapšanas konteksts	60

2.1.1. Jaunlaiku atklājumi un neapmierinātība ar pastāvošo situāciju	60
2.1.2. Jaunlaiku filosofijas nozīmīgums patiesības izpratnes meklējumos.	63
2.2. Matematizētā pasaules aina un tās sekas	65
2.2.1. Jēdzienu “pieredze” un “patiesība” attiecības.....	65
2.2.2. Pasaules ainas laiks: kā izprast Jaunlaikus?	72
2.2.3. Jaunlaiku “metodes fetišisms”	75
2.2.4. Greizsirdīgā zinātne – secinājumi	78
3. <i>Orākuls vai mehānisms</i> : pārlaiciskā noraidījums patiesības meklējumos – <i>sensus communis</i>	80
3.1. Jēdziena <i>sensus communis</i> galvenās aprises	80
3.1.1. <i>Sensus communis</i> definēšanas centieni	80
3.1.2. <i>Sensus communis</i> starp “acīm” un “ausīm”	83
3.1.3. Humānisma atdzimšana Renesansē	87
3.1.4. Retorikas sakāve. <i>Sensus communis</i> idejas noraidījums	88
3.2. <i>Sensus communis</i> atjaunotne.....	89
3.2.1. Džambatistas Viko citas zinātnes piedāvājums	89
3.2.2. Samierināšana – intrasubjektīvā intersubjektivitāte.....	97
4. Pieredzes rekonstrukcija: ceļā uz vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli. Kants–Hēgelis–Huserls.....	105
4.1. Problēmas apraksts	105
4.1.1. Jēdzienu “pieredze” un “nozīme” aprises	105
4.1.2. Atskats un priekšstats	108
4.2. Kants. Subjektivitātes atraisīšana: pieredzes pastarpinātības tapšana ...	114
4.2.1. Ievads. Empīrisma neveiksmes un jaunie izaicinājumi.....	114
4.2.2. Stingras zinātnes projekts.....	116
4.2.3. Kanta izziņas teorija. Jauno cerību triumfs un nāve	120
4.2.4. Kants un pieredzes saistība ar valodu	127
4.2.5. Secinājumi. Jauno cerību beigas un sākums	129

4.3. Hēgelis. Pieredzes vēsturiskums: jēdziena attīstības dialektika	130
4.3.1. Ievads. Hēgeļa <i>attīstībromāns</i>	130
4.3.2. Hēgeļa jēdzieni	132
4.3.3. Pieredze ir tapšana. Heidegera interpretācija	138
4.3.4. Secinājumi. Pieredzes laiciskums	141
4.4. Huserls. Fenomenoloģija – pieredze bagātina pieredzēto	143
4.4.1. Ievads. Filosofiskais impresionisms	143
4.4.2. Pieredze	146
4.4.3. Nozīme	150
4.4.4. Saruna	154
4.4.5. Secinājumi. Subjektivitātes atvērtība	158
5. Patiesības difūzija iespējamību vēsturiskumā	160
5.1. Filosofiskās hermeneitikas projekts	160
5.2. Hermeneitikas elementi	165
5.2.1. Hermeneitiskais aplis	165
5.2.2. Aizspriedumi	171
5.2.3. Secinājumi jeb pieredzes pārtapšana	181
5.3. Pieredzes valodiskums un valodiskā pieredze kā jēgas nosacījums	184
5.3.1. Secinājumi par filosofiskās hermeneitikas devumu	191
6. Noslēgums	193
6.1. <i>Sensus communis</i> un valodiskums	193
6.1.1. Atskats	193
6.1.2. <i>Sensus communis</i> un valodiskums	197
6.2. Promocijas darba secinājumi	200
Literatūras saraksts	204

levads

Situācijas raksturojums un problēmjauditājuma izvirzīšana

1894. gada 1. maijā, ieņemot rektora amatu Štrāsburgas Keizara Vilhelma universitātē, filozofs un filozofijas vēstures lietpratējs Vilhelms Vindelbands (*Windelband*) svinīgajā ceremonijā uzstājās ar runu “Vēsture un dabaszinātnes”¹. Vindelbanda nolūks bija norādīt, ka vajadzīgs nošķirums. Nošķirt nozīmē no kaut kā viena nodalīt kaut ko citu. Šis “cits” ir citādāks. Acīmredzot pastāvēja kaut kas vienots, taču šī vienotība nebija pietiekami noturīga. Vindelbands runāja par atšķirību starp zinātnēm. Viņš norādīja, ka zinātnē pastāv kaut kas tāds, kas nepakļaujas vieniem un tiem pašiem nosacījumiem un kritērijiem. Runas izvērsumā – pēc tam, kad bija aizrādījis, ka “daudz kļūdu tika izdarīts universālistiskās tendences dēļ, kas, neievērodama atsevišķo zinību jomu autonomiju, gribēja pakļaut visus priekšmetus vienas un tās pašas metodes žņaugiem”² – Vindelbands piedāvāja zinātnes nošķirt, apzīmējot tās par “ideogrāfiskām” un “nomotētiskām” zinātnēm. Abas nodarbojas ar faktu vākšanu, taču atšķirība parādās brīdī, kad tos apkopo un pielieto. Pirmās izprot tēlus vārda plašā nozīmē, savukārt otrās – likumus. Vēsture, viņaprāt, pieder pie ideogrāfiskajām, bet dabaszinātnes – pie nomotētiskajām zinātnēm.

Varētu domāt, ka tas ir jautājums vienīgi par klasifikāciju. Tādā gadījumā noskaņojuma vai gaumes dēļ to varētu atmet. Tomēr šeit izgaismojas daudz dziļāks un nopietnāks nošķirums ar tālejošām sekām. Proti, būtībā tas ir jautājums par patiesības iedabu, par patiesības pielietojumu, par patiesības iedarbīgumu un par ceļu uz patiesības izpratnes modeļa maiņu. Tas katrā ziņā nav jautājums par administratīviem pārkārtojumiem ar birokrātiskām sekām³. Vindelbanda jautājuma būtībā slēpjas pieprasījums ne tikai pēc filozofijas, bet arī visu humanitāro zinātņu leģitimizācijas un patiesības problemātikas pārskatīšanas. XX gs. tas veicina patiesības izpratnes

¹ Vindelbands, V. Vēsture un dabaszinātnes. *Kentaurs XXI*, 2007, Nr. 42.

² Turpat. – 49. lpp.

³ Tiesa gan, vēlāk šīs idejas izraisīja visai daudz pārkārtojumu. Jāpiebilst, ka XIX gs. beigās, jo īpaši Vācijas universitātēs, jautājums par zinātņu pētījumu priekšmetu un pētījumu metožu atšķirībām bija kļuvis par aktuālu pārspriedumu tematu. Līdzīgas idejas izteicis arī Henrihs Rikerts (*Rickert*), Vilhelms Diltejs (*Dilthey*) u.c.

pārskatīšanu sociālajās zinātnēs. Šis jautājums ir būtisks ar to, ka atrisinājums nav sasniedzams ar juridisku vai tehnisku paskaidrojumu palīdzību. Tā ir filosofiska problēma.

Vismaz no šodienas perspektīvas raugoties, zinātnes (*sciences*) nodarbojas ar patiesības iegūšanu. Ja izdodas atrast kādu likumsakarību, tai ir vērtība tad, ja tā ir patiesa. Ja apraksts nav paties, to var atmetēt vai aizstāt ar citu labāku. Tādā veidā zinātne soli pa solim virzās uz priekšu, aizvien vairāk izskaidrojot un iekļaujot faktus savā objektu un teoriju kopsakarā. Šādas zinātnes iekšējā loģika ir nepielūdzama – zinātnei agrāk vai vēlāk jānokļūst kādā punktā, kur tiks gūts papildījums, t.i., noskaidrota patiesība.

Taču ko iesākt ar tiem aprakstiem, kas nepakļaujas šādas patiesības noskaidrošanas kritērijiem? Te ir divi ceļi: pirmais – atzīt konkrēto gadījumu par nepārbaudāmu un tukšu; otrais – pārskatīt jēdzienu “patiesība”. Lai pamatotu patiesu zināšanu iespējamību tajās zinātnēs, kas respektē unikālo un neatkārtojamo un apraksta idejas, domas, notikumus, būtu jāizvēlas otrais ceļš.

Šāda ceļa izvēlei, protams, ir konsekvences. Jāņem vērā, ka jēdziens “patiesība” nav izolēts; to nevar atcelt vai ignorēt. Jautājums par patiesību, proti, to, vai patiesība ir vēsturiska vai universāla, un to, vai patiesībai ir situatīva nozīme vai arī tā raksturo mūžīgas un vispārnozīmīgas likumsakarības, ir būtisks ne tikai humanitārajās zinātnēs. Tas nosaka arī dabaszinātņu (var teikt plašāk – visu zinātņu) iespējamību. Jautājuma dramatisms ir apstākļi, ka tad, ja patiesība nav absolūta, ir jāpārskata ļoti svarīgs Rietumu civilizācijai⁴ nozīmīgo pieņēmumu kopums, kas tajā ilglaicīgi⁵ pastāvējis. Rietumu civilizācija, kuru, ja atgriežas pie saknēm, var dēvēt arī par eiropiešu

⁴ Pamatots jautājums būtu tāds, vai šeit pieminētais tiešām attiecas vienīgi uz Rietumu civilizāciju – Eiropu, ASV, Kanādu, Austrālijas urbanizēto vidi u.c. Pilnīgi iespējams, un zināmas pazīmes uz to norāda, ka šis jautājums būtu aplūkojams arī ārpus Rietumu kultūras areāla. Taču tā risināšanu promocijas pētījumā var atlikt, vēlāk pievērsties speciālam zinātniskam pētījumam. Ja, piemēram, Austrumos (un citur) šis jautājums ir (vai nav) aktuāls, tas neizslēdz tēmas nozīmību šeit.

⁵ Jēdziens “ilglaicīgi” apzināti lietots “vienmēr” vietā. No šodienas pozīcijām raugoties, nozīmīgākais ir tas, kas licis pamatus laikmetīgajām aktualitātēm. Ja patiesības universāluma vai vēsturiskuma izpratne kādā vēstures periodā, kura ietekme uz šodienas aktualitātēm ir niecīga, bijusi citāda, tad tas šā pētījuma robežās nav uzskatīts par svarīgu. Līdz ar to apzīmējums “ilglaicīgi” lietots piesardzības dēļ. Tas atstāj vietu dažādām interpretācijām, kas citkārt var izrādīties izšķirīgas.

civilizāciju, jau ilgstoši ir sevi izpratusi kā tādu, kas tiecas uz patiesību, iegūst patiesas zināšanas, veicina patiesību morālā aspektā kā labo un tiecas uz patieso kā skaisto.

Fundamentālās nozīmības dēļ jēdziens “patiesība” ir nodarbinājis filosofu prātus jau izsenis un tomēr nav viennozīmīgi izprasts. Gluži pretēji, ir izveidojusies liela patiesības izpratnes dažādība. Atskatoties uz XX gs. filosofiskajām idejām un XIX gs. ideju aizmetņiem, var teikt, ka tagad tikai reti kāds⁶ uzreiz bez mazākajām šaubām pretendē jēdzienā “patiesība” saskatīt skaidru būtību, kas nozīmētu idejas saskaņu ar lietu. Pārdomas par patiesību, tās sasniegšanas ceļiem ieguvušas dažādu teoriju un noliegumu formas, kas nav izslēgušas viena otru, bet gan katrā patiesības izpratnes nometnē pulcējušas savu aizstāvju ordas. Tā ir ne tikai sarežģīta, bet arī jauna situācija. Ja pievienojas filosofijas un ideju vēsturē izteiktam spriedumam, ka ne vien Jaunlaiku filosofiskās idejas ir likušas pamatu stingras, matematizētas zinātnes projektam, bet arī šis *projekts* turpina pastāvēt un dominēt zinātņu vidē⁷, tad viedokļu dažādībai jākļūst saprotamai. Var izteikt minējumu, ka daudzveidīgās norises, sasaucoties ar Rietumu sekularizāciju un kultūru mijiedarbu globalizācijas apstākļos, plašākā mērogā rosina ticības mazināšanos absolūta idejai un galējām patiesībām. Vienlaikus konstatējama pārliecība par relatīvisma nespēju konsolidēt sabiedrību un piepildīt alkas pēc nozīmju stabilitātes un aksiomātisku patiesību pastāvēšanas. Šādai pārmaiņai, proti, absolūta – kas ilgstoši bijis viens no vērtību stūrakmeņiem – zaudēšanai, ir satraucošas sekas.

Patiesības difūzija dinamiski mainīgo diskursu jūklī, kur vienlaikus blakus spēj pastāvēt gan tradicionālās zinātnes atziņas, gan misticisma piestrāvētas māņticības, izveido situāciju, kurā nevar runāt par patiesības “minoritātēm”. Drīzāk jādomā par tādu stāvokli, kurā paralēli spēj pastāvēt savstarpēji neatkarīgas, taču pretrunīgas, lokāli autoritāras un *it kā* absolūtas patiesības. Cilvēkiem nezūd vēlme ticēt, ka viņi spēj zināt un esošais vismaz kaut kādā mērā ir izzināms. To var saukt par fundamentālu tieksmi zināt un uzskatīt zināmo par patiesu. Cilvēki mēdz apgalvot, ka viņi zina; ka viņiem piemīt zināšanas un ka lietas ir iekārtotas tādā vai citādā veidā. Lietu sakārtojums ir

⁶ Te runa par filosofiju. Uz citām jomām, īpaši dabaszinātnēm, tas lielā mērā neattiecas. Pat tieši otrādi – dabaszinātniskais vai matematizētais skatījums, kura centrā ir ideja par vienu patiesību, cenšas dominēt. Par to vairāk skat. 2.2.2. apakšnodaļā “Pasaules ainas laiks: kā izprast Jaunlaikus?”.

⁷ Šī tēma izvērstā promocijas darba 2. nodaļā “*Greizsirdīgā zinātne: Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību*”.

dabisks, un citāds tas nevarētu būt. Zinātājs ir ieguvis kādu savdabīgu redzējumu, kurā lietu sakārtojums atklājas savā veselumā.

Tomēr var pamatoti iebilst, ka šie cilvēki ir maldījušies; ka viņiem nav itin nekādu zināšanu un ka nekādu patiesību viņi nesaredz. Taču no cilvēka skatpunkta apgalvojuma patiesums vai maldīgums nav pats nozīmīgākais. Svarīgāk ir aplūkot to, ka patiesību *pielieto*⁸. Tas ir kas pavisam cits nekā epistemoloģijas dziņas noskaidrot izteikuma loģisko saskanīgumu un tā savietojamību ar kādas objektīvās pasaules reālijām.

Patiesība, kas ilgstoši tikusi interpretēta no epistemoloģijas pozīcijām, pārvietojas uz kādu neskaidru lauku. Ko gan iesākt ar tādu patiesību, kas no pārļaiciskuma pozīcijām nokļūst pie robežas, kur sāk valdīt vēsturiskā procesā esošs patiesības policentrisms? Tas raksturo citu patiesības izpratnes modeli. Tad jāpieņem, ka patiesība pakļaujas interpretācijai, ka tā top pieredzē un ir komunikatīvs, sociāls fenomens.

Tātad jāpieņem Vindelbanda jautājuma konsekvences un jāpārjautā patiesības iedaba. Iespējams, ka jautājumu par patiesību var iznest ārpus zinātnes sfēras uz pirmszinātnisko, ārpuszinātnisko patiesības izpratni. Edmunds Huserls (*Husserl*) ir pamanījis šo problēmu un, izstrādājot fenomenoloģiju, raksta: “Patiesība un aplamība, evidentu dotumu kritika un kritikas adekvātums – tās ir ikdienišķas tēmas, kurām jau pirmszinātniskajā dzīvē bijusi noturīga loma. Šo ikdienas dzīvi apmierina relatīvas evidences un patiesības.”⁹ Viņš atzīst acīmredzamo faktu, ka zinātne meklē patiesības, kas ir un arī paliek vienmēr lietderīgas, atrodot atbilstošus apstiprinājumus.

Taču kā domā Huserls: “Ja zinātne, kā tai reiz pašai ir jāatzīst, vairs nespēj *de facto* apgūt kādu “absolūto” patiesību sistēmu un tāpēc ir spiesta arvien un no jauna modificēt savas patiesības, tad taču tā seko absolūtās vai zinātniski īstenās patiesības idejai un atbilstoši tai iemājo (*hineinleben*) kādā bezgalīgā, to arvien ieskaujošā aproksimāciju horizontā. Tā (zinātne) iedomājas, ka ar šo aproksimatīvo horizontu ir ieguvusi spēju pacelties pāri ikdienas atzinumiem un arī pati sev *in infinitum*. Bet tas izsaka vien sliecību uz sistemātisku atziņas universalitāti, lai šī sliecība būtu ierobežota

⁸ Jēdziens lietots hermeneitiskā nozīmē kā *subtilitas explicandi* jeb nozīmes “pielietošanu”, nevis pragmatisma nozīmē. Skat. Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 291. lpp.

⁹ Huserls E. *Kartēziskās meditācijas. Ievads fenomenoloģijā*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 233. lpp.

ar kādu attiecīgu noslēgtu zinātnes pētījumu jomu vai vērstos uz kādu jau iepriekš pieņemtu esošā visvienību vispār, ja tiek problematizēta filosofijas iespējamība.”¹⁰

Līdz ar to rodas pārlicība, ka jautājums par patiesību nav risināms tikai epistemoloģijas un zinātnes ietvaros. Skatījums ir jāpaplašina. Rodas jauni jautājumi. Viens no tiem ir šāds: vai un kā iespējams patiesības vēsturiskums? Vai nav jāpārskata patiesības universalitātes risinājums? No šā jautājuma izriet citi, tostarp, tas, vai patiesībai ir sociāla, komunikatīva, valodiska iedaba? Vai jārunā par noteiktu patiesību vai arī tā jāskata kā patiesības pieredzes process?

Aktualitāte

Pētījuma aktualitāti var definēt vismaz trijos līmeņos, kuru secība var būt hierarhiska (hierarhija ir atkarīga no pētījuma rakstura un *līguma* ar kādu no līmeņiem). Šie līmeņi ir: universālais, lokālais un privātais.

Pirmais līmenis ir universālais. Tajā atbildei uz jautājumu par aktualitāti jābūt vispārnozīmīgai katrā laikā un katrā vietā. Proti, pētījumam ir jāskar un, vēlams, jāatbild uz tādiem jautājumiem, kas ir nozīmīgi pārvēsturiskā griezumā. Tam jāskaras ar likumsakarībām, kas var pretendēt uz absolūta lomu. Aktualitātes atbildība nostājas iepretī kosmosam, visumam, aksiomātiskiem pieņēmumiem u.tml.

Šā pētījuma aktualitāte universālajā līmenī, proti, tā, lai šis pētījums būtu nozīmīgs ikvienam, rodama vairākos apsvērumos. Viens no tiem ir divu fundamentālu filosofisku pieeju pretrunīgums. Proti, runa ir par opozīciju starp nemainīgo un mainīgo, būtisko un šķietamo, mūžīgo un laicisko, absolūto un relatīvo jeb, lietojot filosofijas vēstures simbolisko figūru vārdus, starp Parmenīdu un Hērakleitu.

Strīdus objekts ir patiesība. Taču patiesība – izziņas, pieredzes, ētisko imperatīvu apjēgsmes pamatotāja – nosaka to, kurai pusei pievienoties ar visām no tā izrietošajām sekām. Patiesībai kā mūžīgai un absolūtai vai pretēji – mainīgai, laiciskai, pat subjektīvai. Dažādiem patiesības izpratnes modeļiem ir atšķirīgas atbildes par tās būtību un dažāda ietekme uz kultūras un sociālajām norisēm.

Sekas ir gaužām vienkāršas, taču ļoti nopietnas – tas ir pieteikums pārskatīt zinātņu iespējas, lomu un pretenzijas. Vai zinātne (kā dabaszinātnes) var pretendēt uz

¹⁰ Turpat.

kādu mūžīgu un vispārīgu likumsakarību izgaismošanu, vai varbūt zinātne (kā cilvēkzinātne) var attaisnot savu nevarību mūžības priekšā un savu (ne)spēku notikumu analīzes kontekstā?

Pie tēmas aktualitātes universālajā līmenī jāmin arī tādi apsvērumi kā patiesības tēmas nerimstošā loma filosofijas vēsturē, “patiesības” jēdziena skanīgums ikviena cilvēka dzīvē, zinātnes iespēju robežu pārbaudīšana u.tml. Šādi apsvērumi ir gan triviāli, jo tos mēģina aplūkot gandrīz ikkatrs, kuru piemeklējusi mokoša garlaicība, gan arī nopietni – acīmredzot, šo jautājumu aktualitātes mēraukla varētu būt to banalizēšana. Katrs, kas vēlas, jautā: kas ir patiesība? Un arī atbild, kā vēlas. Nenoliedzami, tas ir būtisks jautājums ikviena dzīvē. Šķiet, ka sarežģījumi ar filosofisko jautājumu aktualitātes norādīšanu slēpjas tajā, ka, lai gan tie ir nozīmīgi ikvienam, pat ja to neapzinās, šo jautājumu ieraudzīšana un nopietna iztaujāšana prasa zināmu koncentrēšanos, ko, saprotams, dažkārt varētu uzskatīt par lieku vai nepietiekami aizraujošu.

Otrais aktualitātes līmenis ir lokāls. Tas nozīmē, ka pētījumam jābūt nozīmīgam vismaz vairāk nekā vienam interesentam, t.i., svarīgam ne tikai pašam pētījuma autoram. Te jēdzienam “lokāls” ir visai plašas robežas. Tas var nozīmēt, piemēram, Latvijas Republiku vai tikai tās pilsoņus, latviešu tautas pārstāvjus, Eiropu, XIX gs. cilvēkus Dienvidamerikā, noteiktas sugas dzīvniekus u.tml. Šeit ir runa par kādas grupas ierobežotām interesēm, kuru nozīmīgums nav universāls.

Lokālajā līmenī, piemēram, attiecībā uz Latviju vai Latvijas tautsaimniecību, šā pētījuma aktualitāte sasaucas ar raizēm par vēstures interpretāciju patiesīgumu un starpkultūru, kā arī etnisko (u.c.) grupu konfliktiem par sociālo un politisko jautājumu patiesajām interpretācijām. Nerimstošās debates par centieniem “okupēt” patiesību, piesavināties izšķirošo lēmumu un rast galīgo risinājumu tēmām, kas vienlaicīgi ir nozīmīgas dažādām sociālām grupām, kuru pamatpieņēmumi lielā mērā ir diametrāli pretēji, bieži vien nonāk strupceļā. Acīmredzamā vajadzība pēc risinājuma atduras nespējā sadalīt to, kas savā būtībā ir nedalāms, ja patiesību meklē epistemoloģiskā veidā, taču skaidrojums ir tverams patiesības vēsturiski komunikatīvā modeļa izpratnē.

Jēdziena “patiesība” pārskatīšana var kalpot par instrumentu, lai no šā strupceļa izietu un risinātu sociālās un kultūras filosofijas jautājumus. Tiesa gan, jārēķinās, ka patiesības *izkaisīšana* varētu likties drīzāk padošanās, nekā problēmas atrisināšana. Tomēr tieši šis apstāklis – nevēlēšanās respektēt patiesības plurālismu un stūrgalvīgās alkas pēc vienīgās, zinātniskās un galēji objektīvās patiesības – ir galvenais šķērslis

apjausmai, ka gan sociālās grupas, gan atsevišķi indivīdi ir ne tik daudz racionāli un sociālā ziņā kompetenti, cik iesaistīti tradīcijās, kas “objektīvo patiesību” tiem jau ir iedevušas, pirms vēl tā tikusi meklēta.

Cits apsvērums, kura aktualitāte ir nozīmīga ne tikai universālajā līmenī, bet arī sevišķi svarīga šajā laikā, ir tas, ka *strīds* starp dabaszinātņu un cilvēkzinātņu idejām un metodēm ir nonācis pavisam nepiemērotā gultnē, kur dabaszinātniski, matematizēti orientētā zinātne cenšas uzurpēt vienīgās adekvātās perspektīvas iespējamību.

Saprotams, ka šāda līmeņa aktualitāte ne vienmēr var kalpot par pietiekamu pamatu kāda pētījuma veikšanai gluži vienkārši tāpēc, ka jau pēc neilga laika izpētes temats var būtiski mainīties, tādējādi padarot pētījumu mazāk nozīmīgu. Tomēr, ja pieņem, ka tieši problēmjaūtājumu izvirzīšana un aktualizēšana ir tas, kas palīdz transformēties “laika garam”, tad arī aizgājušais gūst kādu vērtību. Teksti, kas šobrīd aizmirsti, var izrādīties fundamentāli nozīmīgi tam, kas veidojis šodien. Šā pētījuma ietvaros tiks runāts gan par Džambatistas Viko (*Vico*), gan Jaunlaiku zinātnes paradigmas lomu mūsdienu patiesības koncepta izpratnē, parādot ideju virzību uz vēsturiski komunikatīvo patiesības izpratni. Neraugoties uz to, ka, piemēram, Renē Dekarta (*Descartes*) anatomijas skaidrojumus šodien vairs neviens neuztver nopietni, viņa pieejas ietekme uz filosofisko domu, visdrīzāk, ir dzīva vēl tagad.

Trešais aktualitātes līmenis ir subjektīvais jeb privātais. Tradicionāli akadēmiska stila pētījumos šim līmenim būtu jāpaliek ēnā, lai gan tieši tajā atrodami iegānsti mudina vienu vai otru pētnieku pievērsties interesējošai tēmai. Tas ir īpatnēji tāpēc, ka zinātniskajā vai akadēmiskajā kopienā prioritārais vienmēr būs pirmais un otrais līmenis, neskatoties uz to, ka tieši trešā līmeņa – subjektīvā – iegānstu lielā nozīmība ir grūti noliedzama. Saprotams, ka akadēmiska tipa darbā mani – pētījuma autora – subjektīvie motīvi un rosinošie impulsi tiks noklusēti.

Promocijas darba mērķis, uzdevumi un struktūra

Promocijas darba mērķis

Promocijas darba mērķis ir veikt pētījumu par patiesības izpratnes izmaiņām, kas parādās Eiropas filosofijas vēsturē līdz ar Jaunlaikiem un ar savu ietekmi sniedzas līdz

pat mūsdienām, lai izprastu patiesības vēsturisko un sociāli komunikatīvo iedabu un tādējādi mainītu sapratni par to, kas ir patiesība.

Šā darba ievirze ir aplūkot patiesības izpratnes ideju un vīziju izraisīto ietekmi, sadursmes, pārmaiņas un sekas. Citādi sakot, no distances paraudzīties uz filosofisko ideju izvērsumu konfrontācijām un to radītajiem patiesības izpratnes modeļiem. Promocijas darba iecere ir izpētīt patiesības interpretācijas transformācijas gaitu, apskatot patiesības hermeneitiskās interpretācijas mūsdienu filosofijā.

Pētījuma mērķim ir būtiska nianse – nevis veikt detalizētu kādas filosofijas ideju sistēmas un argumentu izpēti, bet gan nodarboties ar noteiktu ideju, kas ved pie patiesības jēdziena transformācijas, savstarpējo savijumu un seku izpēti, lai norādītu uz ideju pēctecību un sasaistītību, proti, jautāt, kādas sekas rada viena vai otra ideja un kā tās spēj līdzāspastāvēt.

Viens no promocijas darba uzdevumiem ir aplūkot “paradigmatiskas tendences” un “paradigmatisku ideju” sekas. Lai gan var pievienoties, piemēram, Tomasa Kūna (*Kuhn*) darbā “Zinātnisko revolūciju struktūra”¹¹ paustajām idejām par zinātnes paradigmu vēsturiskumu, ir jāņem vērā, ka paradigmatisku tendenču kritika vien neizgaisina to ietekmi – tā saglabā savu spēku perifērijā un turpina atbalsoties ikdienas vērtību orientācijā. Līdz ar to promocijas darba izklāstu pavada darba saturā pamatots pieņēmums, ka Jaunlaiku dabaszinātniskā un uz absolūtu vērstā orientācija ir aktuāla un dzīvotspējīga. Turklāt, pat ja tā nevalda pār noteiktām mūsdienu zinātņu nozarēm, jau cits jautājums ir tās klātbūtne “kolektīvajā izjūtā” jeb *sensus communis* – proti, tā fundamentāli nosaka to, ko hermeneitikā sauktu par saprašanas ievirzi.

Atbilde uz jautājumu par šā promocijas darba novietojumu filosofijas pētniecības laukā ir divdaļīga. No vienas puses tas ir pētījums sociālās filosofijas nozarē. To apliecina darba galvenais nolūks, proti, aplūkot patiesības jēdzienu, izejot no pieņēmuma par patiesības daudzpusību mūsdienās. Gan patiesība, gan pieredze, gan arī citi jēdzieni, piemēram, tradējums, *sensus comunis*, vēsturiskums un valodiskums, dzīvespasaule u.c., ir daļa no sociālās filosofijas jēdzieniskā instrumentārija. Turklāt patiesības izpratne, kas norāda uz patiesības sajūgtību nevis ar epistemoloģiskām intencēm, bet gan ar sociāli, t.i., kolektīvi, nozīmīgiem domāšanas nosacījumiem, izceļ

¹¹ Skat.: Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago, London: The University of Chicago Press, 1996.

jēdzienu “patiesība” no teorētiskās filosofijas izziņas jomas un iekļauj sociālās filosofijas interešu sfērā.

No otras puses, šajā promocijas darbā iezīmējas sociālās filosofijas vēstures dimensijas. Proti, gan šā pētījuma izstrādei, gan vispār sociālās filosofijas nozarei nozīmīgo jēdzienu aprises ne vienmēr ir bijušas skaidri noteiktas. Līdz ar to pētījuma vēsturiskā dimensija ir nevis arhivāra interese, bet gan ģenealoģiska analīze, kurā noskaidrotas pētījumā aktuālo jēdzienu aprises un attīstība.

Saprotams, ka ar minēto mērķi ievirzītā pētījumā nav iespējams un pat nav vēlams norobežoties no atsevišķu ideju pamatīgāka izklāsta. Līdz ar to kā darba uzdevums jāatzīmē arī nolūks izklāstīt atsevišķas argumentācijā vajadzīgas filosofiskās idejas. Tostarp īpaši jāmin:

- galveno patiesības teoriju izklāsts un to robežu norādīšana;
- Jaunlaiku filosofijas pamatiezīmes saistībā ar patiesības izpratni;
- jēdziena *sensus communis* vēsture;
- koncepta “piederze” transformācija un saistība ar patiesību;
- fenomenoloģijas kā hermeneitikas placdarma iezīmēšana jautājumā par patiesību;
- Hansa-Georga Gadamera (*Gadamer*) hermeneitikas analītisks izklāsts patiesības tēmas risinājumā;
- patiesības sociāli komunikatīvā modeļa iezīmēšana.

Darba mērķim ir jāaskān ar galveno problēmjautājumu risinājuma iespējām. Tātad, citādi sakot, darba mērķis ir iztaujāt konceptu “patiesība” nolūkā rast iespēju to sasaistīt ar vēsturiskumu un izpratni par patiesības komunikatīvo modeli.

Aplūkojot ideju transformāciju no Jaunlaikiem (norādot uz objektīvās zinātnes projekta tapšanas sākotni) līdz mūsdienām, promocijas darbā iecerēts parādīt arī vēsturisko fonu situācijai, kurā saduras divi patiesības koncepti. Patiesība, kas ilgstoši tikusi interpretēta no epistemoloģijas pozīcijām kā subjekta aktīvas izziņas rezultāts, pārvietojas uz citādu *lauku*, ko var dēvēt par sociāli komunikatīvajām norisēm, intersubjektīvo pieredzi, patiesības realizāciju valodiskumā. Patiesību interpretē kā topošu patiesības pieredzē (pieredzēšanā), un tā ir komunikatīvs fenomens. Precīzāk, tiek aplūkots tas, kā, mainoties pieredzei, tā pārmaina patiesību.

Promocijas darbs ir izstrādāts filosofijas nozarē, un tajā savijas filosofijas vēstures un sociālās filosofijas tēmas. Patiesības izpratnes aplūkojums mūsdienu

dabaszinātņu kontekstā būtu cita promocijas darba uzdevums. Proti, tā kā sociālās filosofijas apakšnozarē rakstīts darbs nebūt nepretendē aplūkot mūsdienu dabaszinātņu reālības un darba metodes, tad uzmanība jāvērs citā virzienā. Dabaszinātniskās nostādnes šajā darbā iezīmē idejisko fonu, kas ļauj salīdzināt pretenzijas uz universālu patiesību ar hermeneitiskajām atziņām par patiesības vēsturiski komunikatīvo iedabu.

Darba mērķis nav veikt precīzu un sīki izstrādātu vēsturisku pētījumu par kādu ideju transformāciju laika gaitā. Promocijas darbā atrodamais “ceļojums laikā” no Jaunlaikiem līdz mūsdienām ir principiāli nepieciešams, lai parādītu sociālajai filosofijai atbilstošo vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli un tā saknes, jo tikai sakņu atklāšana var ļaut izprast šā modeļa specifiku.

Pētījuma gaitā nācās pieņemt, ka sākotnējā iecere patiesības koncepta transformācijas analīzē ietvert arī sociālo, ideoloģijas kritikas, zināšanu un varas attiecību analīzi ir pārlietu plašs uzdevums un var promocijas darbu padarīt eklektisku. Mišels Fuko (*Foucault*), izstrādājot patiesības politikas koncepciju, ir devis lielu ieguldījumu Eiropas kultūras vēstures un filosofiskajā domā.¹² Taču viņa specifiskā pieeja, autoraprāt, nav tiešā veidā iekļaujama šā darba struktūrā. Fuko mācība par subjekta hermeneitiku ir pastarpināti saistīta ar hermeneitikas tradīciju Gadamera izpratnē. Tāpat Fuko pārspriedumi par humanitāro zinātņu likteni ir apspriežami plašākā kontekstā, tomēr metodoloģiskās stingrības dēļ šajā darbā tie netiks izvērsti.

Jāpiemin arīdzan tas, ka par promocijas darba izpētes priekšmetu nevarēja uzskatīt to specifisko patiesības izpratnes virzienu, kas pastāv teoloģijā un reliģijas filosofijā. Kaut gan tajā, īpaši saistībā ar hermeneitiku, ir saskatāmas līdzīgas ievirzes, promocijas darbu tas pārlietu paplašinātu. Labi apzinoties reliģiskā aspekta plašumu, šis priekšmetiskais lauks nav aplūkots. Minētie virzieni, kuri promocijas darbā ir apietti, protams, ir pelnījuši interesi un izpēti, taču ne šajā pētījumā.

Darba mērķa un pētījuma priekšmeta formulējumā jāizsaka vēl vairākas īsas atrunas.

Šā darba mērķis nav veikt viena vai vairāku filosofu argumentācijas vēsturisku analīzi un šo argumentāciju aizstāvēt vai apstrīdēt. Tajā arī nav paredzēts padziļināti rekonstruēt atsevišķu ideju vēsturisko ietekmi. Pārlietu kavēšanās pie atsevišķu ideju pamatojuma izvērsuma būtu gluži lieka, ja var konstatēt, ka šīm idejām (pat ja tās bijušas aplamas) bijusi kāda ietekme.

¹² Skat.: Foucault, M. *The Politics of Truth*. Massachusetts: MIT Press, 2007.

Darba mērķis nav arī piedāvāt jaunu patiesības teoriju, kas beidzot atrisinātu visas likstas un konfliktu. Šajā pētījumā analizētais patiesības vēsturiski komunikatīvais modelis atzīst patiesības daudzveidību. No tā izriet (kā tas vēlāk būs redzams izklāstā), ka vienas jaunas teorijas piedāvāšana būtu pretrunā darba konceptuālajai ievirzei.

Vērts piebilst, ka šā darba mērķis nav izvērsti runāt par melu, maldu vai maldināšanas tēmām. Meli kā apzināta patiesības slēpšana, kā *darbība* drīzāk ietilptu sociālpsiholoģijas jomā. Jāatzīmē latviešu valodā izdots Nīčes (*Nietzsche*) izteikumu krājums “Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi” (Sast. I. Šuvajevs) un I. Šuvajeva pēcvārds “Nīčes melsums”, kas rosina uz plašāka pētījuma par patiesību un meliem izstrādi. Savukārt maldu loma vienmēr ir implicēta: ja runā par patiesību, jārēķinās ar patiesības trūkumu – maldiem. Tomēr darba mērķis ir pievērsties tam, kā kaut ko atzīst par patiesu, nevis maldīgu.

Promocijas darba uzdevumi

Pirmais uzdevums – paplašināti iezīmēt svarīgāko patiesības teoriju pamataprises un tādējādi norādīt uz šā pētījuma lauku, lai norobežotos no tā, kas izpētes gaitu un izvērsumu varētu izkropļot. Tas vajadzīgs tādēļ, lai norādītu uz šo teoriju trūkumiem un iezīmētu patiesības interpretāciju sašķeltību. Tikai tad, ja redzami trūkumi un pretišķības patiesības koncepta lietojumā, ir iespējams runāt par situāciju, kurā notiek patiesības izpratnes transformācija.

Otrais uzdevums – atgriezties pie Jaunlaiku filosofijas idejām un iezīmējot kultūras kontekstu, parādīt specifisku patiesības jēdziena izpratni un vērtību, kas būtiski raksturo visu tolaiku zinātņi (plašā nozīmē). Tas palīdzētu ieraudzīt zinātnes zinātniskošanas un pieredzes racionalizācijas tendences, kuru aizmetņi meklējami tieši Jaunlaiku filosofijā.

Trešais uzdevums – uzrādīt opozīciju Jaunlaiku filosofijas nostādnēm, iesaistot *sensus communis* jēdzienu, kas, izsakot zināšanu sasaisti ar sociālo jeb kolektīvo sfēru, norāda uz bažām par Jaunlaiku zinātnes ierobežoto izzināšanas redzējumu. Šā uzdevuma ietvaros jāparāda *sensus communis* loma filosofijas transformācijās, kas paver ceļu uz subjekta subjektivitātes un intersubjektivitātes apjēguma nozīmīgo vietu patiesības konstituēšanā.

Ceturtais uzdevums – parādīt pieredzes jēdziena nozīmību un transformāciju filosofijas vēsturē no Jaunlaikiem līdz fenomenoloģijas un hermeneitikas izstrādei, lai

tādā veidā ar pieredzes un patiesības sajūgtību iezīmētu tās filosofisko ideju konsekvences, kas ļauj pārvērtēt patiesības lomas un pielietojuma novietojumu zinātnes un jo īpaši sociālo zinātņu sfērā. Proti, prioritāri pievērsties nevis patiesības iegūšanas pieredzei, bet tam, kā līdz ar pieredzes jēdziena izmaiņām mainās patiesības jēdziens.

Piektais uzdevums – ar hermeneitikas palīdzību parādīt patiesības vēsturiskumu un valodiskumu. Tādā veidā pamatot patiesības policentrismu un mainīgumu un attaisnot cilvēkzinātņu centienus izprast mainīgo patiesību komunikatīvajās un sociālajās norisēs.

Promocijas darba struktūra

Promocijas darba struktūras pamatā ir konkrēts nolūks, un tā veidota kā paralēli “stāsti”, kurus nosacīti var apzīmēt kā A un B. No vienas puses, tas ir izklāsts par patiesību kā pārļaicisku un universālu (A), bet, no otras – kā vēsturisku un komunikatīvu (B). Viens stāsts nomaina otru, līdz tiek piedāvāts risinājums.

Promocijas darba pirmajā nodaļā “*Tirgus laukums: patiesības izpratnes galvenās vadlīnijas*” aplūkotas vadošās patiesības teorijas, lai parādītu fundamentālu nesaprašanos šo dažādo teoriju starpā un norādītu uz to, ka risinājums jāmeklē starp diviem patiesības modeļiem, kur viens atzīst patiesības universālo (A), bet otrs – vēsturisko (B) iedabu.

Darba otrajā nodaļā (A) “*Greizsirdīgā zinātne: Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību*”, kurā aplūkotas Jaunlaiku filosofijas pretenzijas un centieni iedibināt universālu metodi, norādīts uz mēģinājumiem traktēt patiesību kā objektīvu un pārļaicisku.

Savukārt trešajā nodaļā (B) “*Orākuls vai mehānisms: pārļaiciskā noraidījums patiesības meklējumos – sensus communis*” aplūkota jēdziena “*sensus communis*” vēsture, attīstība un interpretācijas, lai norādītu uz citu domas virzienu, proti, uz patiesības iesaistītību vēsturē un komunikācijā.

Promocijas darba ceturtajā nodaļā “*Pieredzes rekonstrukcija: ceļā uz vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli. Kants–Hēgelis–Huserls*” aprakstīta jēdziena “*pieredze*” transformācija (no A uz B) nolūkā norādīt uz patiesības satura tapšanas *mehānisma* pārmaiņām. Pieredzes objektivitāti nomaina pieredzes neizbēgamā iesaistītība subjektivitātes vēsturiskajā

mainīgumā. Tas norāda uz specifisku ideju pēctecību un dažu ideju konsekvencēm, kas novedušas pie patiesības kā vēsturisku interpretāciju kopuma tradējumā.

Darba piektajā nodaļā “Patiesības difūzija iespējamību vēsturiskumā” izklāsts atgriežas pie elementa B, proti, sekojot *sensus communis* idejas attīstībai, tiek atsegtas aprises vēsturiskas patiesības iespējamībai.

Noslēguma daļā ir izklāstīti secinājumi un uzskaitīta izmantotā literatūra.

Promocijas darba metodes

Šis promocijas darbs izstrādāts humanitāro zinātņu nozarē, tāpēc tajā jāizmanto atbilstošas zinātniskās pētniecības metodes. Šajā gadījumā tās var iedalīt trijās vispārīgās grupās: tekstu studijas jeb materiālu iegūšana, refleksija jeb materiālu analīze un noteikta izklāstīšanas struktūra.

Promocijas darba tapšanai vajadzīgajās literatūras (gan zinātniskās, gan cita veida) studijās jāizmanto tādas metodes kā tekstu interpretācija, kritiska analīze un loģiska argumentācija. Katra no metodēm ir pašsaprotama un nepieciešama adekvātam teksta lasījumam un nodrošina korektai tekstu interpretācijai vajadzīgo minimumu. Kritiskās analīzes vadlīnijas loģisko sakarību un kļūdu iztīrīšanai ir ne tikai šā darba tekstuālā korpusa studiju pamats, bet arī vadošā metode filosofisko ideju pamatojuma pārbaudē un analīzē. Proti, katra ideja tiek pakļauta loģiskās konsekvences noturības analīzei.

Promocijas darba iecere ir runāt par filosofisko ideju savstarpējo mijiedarbību un pārmaiņām un, parādot tendences, plašākā mērogā izpētīt šo filosofisko ideju iedarbības vēsturi. Tas nozīmē jautāt: kādas un kādā veidā vienas vai otras filosofiskās (un ne tikai) idejas veidojušas vai vismaz ietekmējušas noteiktas paradigmas? Līdz ar to pētījumā atbilstošās vietās izmantotas ideju vēstures, jēdzienu semantiskās vēstures (*Begriffsgeschichte*) un Annāļu skolas analīzes metodes.

Ideju vēstures metodes izstrāde ir saistāma ar XX gs. sākuma amerikāņu vēsturnieka Artūra Lavdžoja (*Lovejoy*) idejām, ka ir iespējams konstatēt “ideju garu” ārpus pašām idejām un rakstīt ideju “biogrāfijas”. Viņa idejas vēlāk, gan modificējot, gan turpinot, ir attīstījuši tādi mūsdienu domātāji kā Jesaja Berlins (*Berlin*), Mišels Fuko u.c. Šī metode, analizējot Eiropas filosofijas vēsturi, sistematizējot kultūras un

ideju attīstību un iztīrējot jēdzienu transformāciju, ir daudzkārt plaši izmantota.¹³ Nodoms rehabilitēt cilvēkzinātnes patiesības jautājuma sfērā saistās ar iespēju konstatēt filosofisko ideju vispārinātu klātbūtni vēsturiskos procesos un runāt par šo ideju konfrontācijām.

Savukārt jēdzienu semantiskās vēstures metode, starp kuras vadošajiem izstrādātājiem minami Otto Bruners (*Brunner*), Reinhardis Kozeleks (*Koselleck*) u.c., pievēršas jēdzienu transformācijai un uzsver to būtisko un ietekmīgo lomu paradigmātisku ideju un vērtību izveides procesos. *Begriffsgeschichte* metodes pārstāvji aizstāv ideju, ka vēstures izpratne pamatā ir vēsturiski mainīgu kultūras vērtību (kuras artikulējas nozīmīgos jēdzienos) izprašana tām atbilstošā laika un vietas kontekstā. Šī pieeja, piemēram, ir nepieciešama ne tikai *sensus communis* jēdziena atseġšanai, bet arī, distancējoties no patiesības teorijām, paša “patiesības” jēdziena analīzē. Šīs metodes pielietojums paredz, ka jēdzienu “patiesība” aplūko nevis kā vienpusēju un nemainīgu, bet gan kā tādu, kura iedaba ir mainīga.

Filosofisko ideju konteksta iezīmēšanai noderīga ir t.s. Annāļu skolas metode. Šīs metodes aizmetņi meklējami XX gs. sākumā, Francijā. Lai gan šī metode ir piedzīvojusi vairākus pavērsienus, uzplaukumu un pagrimumu, tās mācības idejas joprojām ir nozīmīgas, aplūkojot plašu vēsturisko kontekstu. Annāļu skolas pārstāvji vēsturiskā materiāla teju neizmērojamo klāstu uzskatīja par drīzāk pozitīvi, nevis negatīvi vērtējamu lietu. Annāļu skolas idejas XX gs. beigās ir formulējis Žaks le Gofs (*le Goff*), kurš pētījumu virzienus iedala trijās grupās: intelektuālās dzīves vēsture, mentalitātes vēsture un vērtību orientāciju vēsture. Starp šiem kā būtiskākie jāmin vērtību orientācijas pētījumi, jo tieši tie atklāj sabiedrības mērķus un vadošās vērtības. Te parādās tuvība ar *sensus communis* tēmas izklāstu. Šī metode ir sevišķi aktuāla tad, ja pētījuma gaitā paredzēts norādīt uz kultūras un, plašākā mērogā, intelektuālās dzīves

¹³ Ideju transformācijas vēsture tiek filosofiski pamatota īpašā redzējumā: “Ideju evolūcija nav ietverama arī politiskās vēstures kauzalitātes shēmās: virsslāņa kultūra, apakštraumes kultūra; senā brīvēstība, pakļaušana, atmoda u.c. [...] Domu un ideju universs nav kauzāls objektīvo norišu atspoguļojums un papildinājums, bet oriģināls faktors, kas pats sakārto, strukturē pasauli, radot norišu cilvēciskās jēgas kosmosu, esamības eksistenciālo modu. Idejas nav atsavinājums no ...; tās ir apskaidrots liecinājums par...; rosinājums uz... Filosofiskais, ideātiskais (no – *idea*) pašnojēgums arī ir cilvēciski vēsturisks fakts, un tādējādi tas ir priekšmets un cēlonis pats sev.” (Buceniece, E. *Ievads*. Grām.: *Antoloģija “Ideju vēsture Latvijā”*, 1. sēj. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. – 7. lpp.)

tendencēm. Ja pētījumā jāaplūko “patiesības modeļu nomaiņa”, tad neizbēgami jāsaskaras ar paradigmatisku pieņēmumu izgaismošanu.

Promocijas darba izstrādē kritisko analīzi papildina īpaša pieeja, ko nosacīti var apzīmēt kā tekstu *nekritisku* lasījumu. Ar to domāts tāds lasījums, kurā necenšas atsegt teiktā argumentāciju vai tās neesamību, bet gan mēģina nolasīt to, kas tekstā pateikts margināli, padziļināti vai slēpti. Ja maldu un aplamību pilnam tekstam pievēršas pārāk kritiski, vairs nav iespējams ieraudzīt stāsta vēstījumu. (To var paskaidrot ar piemēru: Dekarta “Pārruna par metodi” nodaļu par asinsrites uzbūvi var lasīt kritiski no mūsdienu dabaszinātnes, fizioloģijas un medicīnas viedokļa, bet tad varētu rasties iebildumi teju pie katra teikuma. Savukārt, ja lasa *nekritiski*, var mēģināt šajā fragmentā ieraudzīt filosofiskas nozīmes vēstījumu, proti, idejas par ķermeņa mehānistisko eksplikāciju.)

Otrā grupa – refleksijas par materiāliem, tekstiem. Promocijas darba ietvaros tas nozīmē ne tikai to, ko ierasti pētnieciskajā darbā varētu izprast kā domas procesu, t.i., refleksiju, loģisku analīzi u.tml., bet arī *neizteiktā meklēšanu*, kas atklātos priekšmetiskās izpētes jomas kontekstā (Annāļu skolas metode). Proti, tekstu analīze un refleksija par tiem var notikt vismaz divos veidos. Pirmajā veidā vienīgie teksta lasījuma šķēršļi ir valodas (gramatiski, leksiski) ierobežojumi. Ja tos izdodas pārvarēt, principā nevajadzētu būt grūtībām teksta interpretācijā izgaismot autora nolūkus.

Tomēr, no otras puses, hermeneitiskā pieeja mudina pret tekstu izturēties citādi. Proti, tas ir jau hermeneitisks jautājums – cik lielā mērā mēs varam saprast uzrakstīto? Cik lielā mērā varam to pakļaut interpretācijai un kurā brīdī esam kļuvuši patvaļīgi? Filosofiskā hermeneitika norāda, ka ikviena lasīšanas veida pamatā ir noteiktas kultūras un zinātnes tendences. Šis jautājums – zināšanas un patiesība, patiesības iegūšanas metodes un modeļi – ir promocijas darba centrā. Līdz ar to var teikt, ka šeit, ievadā, sniegtais metožu apraksts tiek turpināts un paplašināts visā promocijas darbā, jo, pētot patiesības izpratnes izmaiņas, vienlaikus tiek skatīts, kā adekvātāk un daudzpusīgāk tās varētu izprast, t.i., promocijas darbā pastāvīgi tiek aplūkots jautājums par metodi. Ja šā darba mērķis ir aplūkot jēdziena “patiesība” modulācijas, tad jādomā, ka var cerēt atrast kādu “patiesību par patiesību”. Tomēr, tā kā darba centrā ir arī jautājums par patiesības iespējamību (t.i., patiesības iegūšanas metodēm), jāpieņem, ka arī pašas metodes izklāsta gaitā ir jāaplūko kritiski. Tātad jautājums par pētījuma metodi pa aplūvēta kustību atkārtojas visā promocijas darba gaitā. Citādi sakot, promocijas darba mērķu un uzdevumu izpildei vajadzīgās metodes vienmēr vienlaikus tiek arī kritiski izvērtētas.

Promocijas darba izstrādes metožu trešā grupa ietver izklāsta struktūras nosacījumus. Proti, teksta rakstīšana vai izklāstīšana te nozīmē loģiski sistēmiska stāsta veidošanu par izvēlēto problēmu, ņemot vērā akadēmiskā darba tradicionālo kompozīciju un zinātniskās metodes pētījuma strukturēšanā. Izklāsta metode ir pakļauta tā nolūkam, proti, promocijas darba pirmā puse ir veidota kā vēsturiski hronoloģisks izklāsts, lai dekonstruētu pētāmo priekšmetu un varētu to pakļaut daudzpusīgai izpētei. Savukārt otrā puse strukturēta problēmloģiski, t.i., dekonstruētais tiek sintezēts citā formā, lai parādītu pētāmā priekšmeta mainīgumu.

Izvēlētajām metodēm ir attaisnojums arī no pragmatiskā skatpunkta. Ja pieņēmums ir nepatiess, tam jāizraisa noteiktas sekas, proti, izteiktais tad nevar funkcionēt un palīdzēt izpratnes padziļināšanā. Ja pieņēmums ir nepatiess, tad agrāk vai vēlāk jāatklājas kaut kam tādam, kas – šajā gadījumā tekstam – neļaus *strādāt*.

Promocijas darbā izmantotās metodes ir arī aplūkoto filosofisko nostādņu analīze un salīdzinājums, pamatojoties uz mūsdienās atzīto starpkultūru filosofijas analītisko paņēmieni kopumu, respektējot hermeneitisko distanci attiecībā uz pagātnes tekstiem un cenšoties aptvert mūsdienu interpretatīvo daudzveidību, lai panāktu analīzes plašumu.

Promocijas darba zinātniskā novitāte

Promocijas darbā ir vairāku līmeņu zinātniskā novitāte. Pirmkārt, Latvijas filosofiskajā domā patiesības koncepta transformācijas vēl nav pētītas. Ir izstrādāti atsevišķi raksti (tie aplūkoti sadaļā par izpētes līmeni) un Ivana Vedina monogrāfija “Zinātne un patiesība”. Taču tajos gandrīz nemaz nav atspoguļots šajā pētījumā atklātais patiesības izpratnes transformācijas mehānisms.

Otrkārt, promocijas darbs ir zinātniski inovatīvs starptautiskā mērogā. Neraugoties uz daudzajiem dažādas tematikas un rakstura pētījumiem par Jaunlaiku filosofiju, Viko, Kantu (*Kant*), Huserlu, Gadameru u.c., tas atklāj kopsakarības starp *sensus communis*, intersubjektivitātes tēmas un patiesības jautājuma risinājumu Kanta filosofijā, kopesamības izpratnes nozīmi patiesības konstituēšanā, kā arī detalizēti aplūko *patiesības pieredzes* jautājumu. Autoram nav zināms neviens starptautiska līmeņa darbs, kurā patiesības transformācijas process būtu strukturēts un aplūkots tieši tā, kā tas darīts šajā darbā. Tā, nenoliedzami, ir jauna veida pieeja arī Latvijā.

Novitāti var saskatīt arī autora piedāvātos formulējumos, jēdzienos un argumentos, tostarp par zinātniski “neizteikto patiesību”, kā arī vēsturiski komunikatīvās patiesības modeļa izstrādi.

Promocijas darba mērķis “izpētīt patiesības interpretācijas transformācijas gaitu, apskatot patiesības hermeneitiskās interpretācijas mūsdienu filosofijā” ļauj jaunā veidā palūkoties uz filosofijā un, plašāk, zinātnes vēsturē konstatējamām ideju sekām. Tādējādi var nevis kādā jaunā veidā argumentēt par labu (vai sliktu) kādam argumentam, bet gan ieraudzīt sakarības starp dažādām idejām. Tas ļauj labāk izprast situāciju mūsdienu zinātnēs, jo īpaši cilvēkzinātnēs un filosofijā.

Problēmas izpētes līmenis pasaulē, Eiropā, Latvijā

Problēmas izpētes līmenis pasaulē un Eiropā

Katrs no šā pētījuma objektiem atsevišķi filosofijas vēsturē un mūsdienu filosofiskajās diskusijās ir izpelnījies lielu uzmanību. Gan temats “patiesība”, gan citi šajā pētījumā nozīmīgie koncepti – pieredze, “veselais saprāts” vai *sensus communis*, objektivitāte, metode, vēsture u.c. – ir daudz un plaši aplūkoti. Tas pats attiecas uz šajā promocijas darbā aplūkotajām tēmām un filosofiem: patiesība, Jaunlaiki, hermeneitika, fenomenoloģija, humanitāro un dabaszinātņu attiecības, epistemoloģija u.c. Tomēr tādu pētījumu, kuros vienkopus skartu visas tēmas un visus priekšmetus, izstrādātu patiesības vēsturiski komunikatīvo modeļi, nav nemaz tik daudz. To pat ir pārāk maz.

Norādīt uz temata “patiesība” izpētes līmeni pasaulē ir teju neiespējami. Šī joma ir skarta (vismaz pastarpināti) teju ikvienā klasiskā filosofiskā darbā. Patiesības tematizācijas robežas plešas no reliģiski caurstrāvētām idejām par atklāsmi līdz pat analītiskās filosofijas centieniem reducēt patiesību uz izteikuma viennozīmības, drošticamības sasniegšanu, patiesības un pareizības attiecībām, liekvārdības novēršanu un tamlīdzīgi.

Līdz ar to šeit iespējams nosaukt nevis atsevišķus darbus, bet galvenos virzienus. Starp tiem jāmin par tradicionālo pieeju dēvētā atbilstības jeb korespondences teorija (lietas un izteikuma atbilstība), saskaņotības jeb koherences teorija (izteikumu savstarpējā atbilstība), Tarska semantiskā patiesības teorija (patiesība ir teikuma īpašība), pragmatisma teorija (patiesības funkcionēšana praksē), liekvārdības teorija

(patiesība ir performatīva, nevis tā ir būtība), hermeneitiskā patiesība (patiesība ir vēsturiska un valodiska), Fuko patiesības interpretācija (patiesība ir varas realizācija diskursā), performatīvā patiesības teorija (patiesība ir piekrišanas paušana runas aktā), konstruktīvisma teorija (patiesība ir tas, ko mēs darinām), plurālisma teorija (ideja, ka katra patiesības teorija jāpielieto citā jomā). Jāpiebilst, ka zem ikvienas uzskaitītās teorijas var slēpties vairāki atsevišķi virzieni.

Dažādajās patiesības teorijās tiek meklētas atbildes uz jautājumiem par patiesības būtību, patiesības attiecībām ar izteikumu, patiesības pielietojumu u.tml.: vai patiesībai pašai par sevi ir būtība? Vai tā pastāv pati par sevi, vai arī tā ir īpašība? Vai patiesība ir mainīga? Vai patiesība kādam pieder? Kas ir meli, un kas ir maldi? Kad konstatējama maldīšanās, un kad – apzināta mānīšanās? Ko iesākt ar paradoksiem, piemēram, apgalvojumu “es esmu melis”? Šādi un līdzīgi jautājumi ir pamatā filosofiskām debatēm jau no vissenākajiem laikiem līdz pat mūsdienām.¹⁴

Viens no šā pētījuma pieņēmumiem ir tāds, ka visas te minētās patiesības teorijas iespējams iedalīt tādās, kas atzīst patiesības statiskumu (universālumu un pārļaiciskumu), un tādās, kas norāda uz patiesības mainīgumu (vēsturiskumu, situatīvismu). Uz šāda pieņēmuma pamata pētījumam nozīmīgāka ir hermeneitiskā tradīcija. Mūsdienu hermeneitikas¹⁵ ietvaros patiesības konceptam kā vienlīdz nozīmīgi līdzās nostājas jautājumi par vēsturiskumu un valodiskumu. No hermeneitikas uzstādījuma un idejām izriet arī tēma par patiesības transformāciju vēsturi. Hermeneitikas problēmas mūsdienās iztirzājuši Hans-Georgs Gadamer, Martins Heidegers (*Heidegger*), Pols Rikērs (*Ricœur*), Žans Grondēns (*Grondin*), Jirgens Hābermāss (*Habermas*), Ričards Rortijs (*Rorty*), Džons Kaputo (*Caputo*), Džovanni Vattimo (*Vattimo*), Hanss Lenks (*Lenk*), Ginters Ābels (*Abel*) u.c.

Hermeneitikas un pragmatisma attiecības pētījuši Donalds Deividsons (*Davidson*) (“Subjective, Intersubjective, Objective”), Ričards Rortijs (“Philosophy and the Mirror of Nature”); hermeneitikas semiotisko un poststrukturālisma virzienu saista ar Žaku Deridā (*Derrida*) un Polu Rikēru (“Le conflit des interprétations”, “Soi-même

¹⁴ Paradoksu jautājumus apsprieda LU starptautiskajā konferencē, kuras rezultāti ir *The Baltic International Yearbook of Cognition, Logic and Communication*, vol. 1, Rīga, “Paradox: Logical, Cognitive and Communicative Aspects”.

¹⁵ Hermeneitika kā interpretācijas māksla, piemēram, ekseģēze, nav nekas jauns. Turpretī šeit runa par filosofisko virzienu, kas izveidojies XX gs.

comme un autre”); kritiskā prāta lomu hermeneitikā izcēluši Karls-Otto Apels (*Apel*), Jirgens Hābermāss (“Zur Logik der Sozialwissenschaften” u.c. darbi).

Par modernās hermeneitikas pamatlicējiem var uzskatīt Martinu Heidegeru (“Sein und Zeit”), kurš tai nodrošinājis “fundamentālonoloģisko pagriezieni”, un Hansu-Georgu Gadameru (“Patiesība un metode”), kura veikumu var dēvēt par “uz cilvēku orientētu” vai par saprašanas hermeneitiku. Gadamers veltījis īpašas pūles vēsturiskuma un valodiskuma tēmu izstrādei. Mūsdienu hermeneitikas sākotne saistāma ar Vilhelma Dilteja (*Dilthey*), Frīdriha Šleiermahera (*Schleiermacher*), Džambatistas Viko (“Scienza nuova”) darbiem un idejām. Šajā promocijas darbā lielākā loma atvēlēta Gadamera hermeneitikai. Lai gan Heidegers ir pievērsis uzmanību patiesības jautājumam, promocijas darba autors uzskata, ka viņa mācība par esamības patiesības “atvēršanos” kā *aletheia* tiešā veidā nepieder pie darbā aplūkojamās patiesības jēdziena transformācijas, taču ir tās būtisks “ sānu zars”.

Šajā darbā aplūkotā jēdziena “veselais saprāts” (*sensus communis, common sense*) attiecības ar sociālajām zinātnēm ir pētītas Frica van Holtona (*van Holthoon*) un Deivida Olsona (*Olson*) redakcijā izdotajā apjomīgajā krājumā “Common Sense. The Foundations for Social Sciences”. Šajā krājumā ir iztirzāta “veselā saprāta” iedaba un loma gan filosofijā, gan citās nozarēs – psiholoģijā, vēsturē, socioloģijā u.c. –, taču īpaša uzmanība pievērsta šā jēdziena sociālās dimensijas nozīmībai. Krājuma ievadā izteikta tēze, ka jēdziens “veselais saprāts” (*common sense*) varētu kļūt par jaunu sociālo zinātņu pamatojumu un varētu paplašināt sociālo zinātņu, t.s., sociālās filosofijas apvāršņus un veicināt robežu pārvarēšanu.¹⁶

Džambatistas Viko filosofisko ideju pētniecība pasaules līmenī mūsdienās ir diezgan vāja. Viko ideju pētniecība bieži ir bijusi arhivāras motivācijas vadīta. Jādomā, ka tas ir nepelnīti. Neraugoties uz Donaldā Filipa Verena (*Verene*) izteikumu¹⁷ par Viko filosofiskā mantojuma renesansi mūsdienās, viņa idejas ir mazpazīstamas. Šobrīd starp ievērojamākajiem pētījumiem, kas veltīti Viko idejām, var minēt: Jesajas Berlina “Three Critics of the Enlightenment: Vico, Hamann, Herder”, Džordžo Tažjakodzo

¹⁶ Van Holthoon, Frits, Olson, David R. *Common Sense: An Introduction*. In: Van Holthoon, Frits, Olson, David R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. – P. 14.

¹⁷ Verene, D. P. *Preface*. In: Vico, G. *On the Study Methods of Our Time*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1990. – P. xi.

(*Tagliacozzo*) redakcijā izdoto krājumu “Giambattista Vico. An International Symposium”, Benedeto Kročes (*Croce*) “Džambatistas Viko filosofija”, Džona Šaifera (*Schaeffer*) “Sensus communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism”. Viko filosofisko mantojumu pētījis arī Donalds Filips Verens, Vitorio Hesle (*Hösle*) u.c.

Par Kanta filosofiju un tās ietekmes pēdām mūsdienu filosofijā pētījumu un interpretāciju skaits ir teju neizmērojams. Viena no tendencēm, kas patlaban ir aktuāla Kanta filosofijas pētniecībā un noder arī šajā promocijas darbā, ir centieni skatīt visu Kanta filosofiju kopsakarā un īpaši izcelt “Spriestspējas kritikas” lomu tajā. Cita tendence ir pievēršanās “netīrajam Kantam” (*impure Kant*), proti, Kanta filosofijas nesistemātiskā un perifērā izcelšana un analīze.

Vairāku promocijas darbā aplūkoto tēmu devums ir pastarpināts. Piemēram, Jaunlaiku filosofijas ideju izgaismošana un šo ideju pēctecība līdz pat mūsdienām ir nepieciešama tādēļ, lai varētu saprast, pret ko iebilst mūsdienu hermeneitika. Proti, Jaunlaiku filosofiskās idejas iezīmē noteiktu patiesības interpretāciju. Ja tas netiktu paskaidrots, tad, zināmā mērā, hermeneitikas idejas varētu šķist kā cīņa pret iedomātiem tēliem.

Līdzīgs pētījums, kas pretendē lūkoties uz filosofijas vēsturi kā uz ideju seku un pārmaiņu procesu, ir Mārtina Džeja (*Jay*) “Songs of Experience”. Tajā aplūkota jēdziena “pieredze” transformācija filosofijas vēsturē. Šim jēdzienam promocijas darbā ir ļoti būtiska loma. Pasaules līmenī filosofijas vēsturē jēdziens “pieredze” ir teju tikpat nozīmīgs kā “patiesība”, un tas iekļauts gandrīz jebkurā klasiskā filosofiskā darbā. Visi pieredzes veidi – fiziska vai mentāla pieredze, emocionāla pieredze, dzīves pieredze, garīga, reliģiska, sociāla u.tml. pieredze – atbilst vienam terminam. Būtiska promocijas darba sastāvdaļa ir pieredzes kā sajūtas, pieredzēšanas vai iespaida gūšanas akta apraksts, novērtējums un interpretācija. Svarīgs aspekts ir parādīt patiesības izpratni, nevis patiesības nemainīgā būtībā, bet gan kā *patiesības tapšanu pieredzē*. Tāpēc traktāti, kuros aplūkota jēdziena “pieredze” nozīme, promocijas darbā ir tik svarīgi.

Nīčes pasāža par patiesību kā metaforu armiju ir iegājusi Eiropas literatūras vēsturē kā spilgts paradigmas maiņu raksturojošs izteikums: “Kas tad ir patiesība? Kustīgs metaforu, metonīmiju, antropomorfismu pulks, īsi sakot – cilvēcisko attiecību summa, kuras tikušas poētiski un retoriski kāpinātas, pārnestas, izskaistinātas un kuras pēc ilgas lietošanas tautai šķiet stingras, kanoniskas un saistošas: patiesības ir ilūzijas, par kurām aizmirsts, kas tās ir – metaforas, nolietotas un jūtami zaudējušas savu spēku, monētas, kuras zaudējušas savu attēlu un kuras ņem vērā kā metālu, nevis kā

monētas.”¹⁸ Viņš ierauga to, ko vēlāk XX gs. filosofijā raksturos kā vienu no patiesības izpratnēm – saistību ar metaforisko daudznozīmību, ideoloģijām, iluzoro ietekmi uz sabiedrību un kultūru.

Specifisku skatījumu uz patiesības koncepta transformāciju iezīmē arī Mišela Fuko izteikumi par patiesības saistību ar varu. Lai gan Fuko teorijas analīze neietilpst promocijas darba struktūrā, viņa formulējumi ir parādījuši, cik tālu var sniegties patiesības mūsdienu interpretācijas.

Fuko idejas uzvedina uz daudziem jautājumiem: kā zināšanām var būt sava vēsture? Kādas ir zināšanu attiecības ar patiesību, kādas – ar varu? Fuko par sevi teicis, ka viņš mēģina rast atbildi uz jautājumu: kā notiek morāles (ciktāl tā ir refleksija par seksualitāti, par tieksmi, par patiku) dzimšana? Tādējādi morāles jautājumi tiek saistīti ar varu un zināšanu. Ētika vairs nav speciāla filosofijas disciplīna, bet tiek iesaistīta jautājumā par zināšanām un varu. Viņš raksta: “Domāju, ka nozīmīgi ir tas, ka patiesība nepastāv ārpus varas un bez varas.”¹⁹

Fuko uzsver to, ka patiesība gan mīt, gan ir radusies šajā pasaulē. Viņš uzskata: “Katrai sabiedrībai ir sava patiesības režīms, “ģenerālā politika”, tie ir diskursi, kurus pieņem un kuriem ļauj funkcionēt kā patiesiem, tie ir mehānismi un instances, kuras ļauj atšķirt patiesus un nepatiesus izteikumus, tas ir veids, kādā apstiprina gan vienus, gan otrs, tās ir tehnikas un paņēmieni, kurus liek lietā, lai nonāktu pie patiesības, tas ir to personu statuss, kuru pienākums ir norādīt, kas funkcionē pareizi.”²⁰ Nepievēršoties varas lomai, kura Fuko ir būtiski svarīga, citētā pasāža norāda uz tām idejām, kuras iezīmējas *sensus communis* izpētē.

Fuko savos pētījumos īpašu uzmanību pievērš varas jēdzienam. Viņš sniedz vairākus patiesības un varas attiecību raksturojumus, kas palīdzēja noteikt promocijas darbā izmantotās pētnieciskās literatūras klāstu, definēt šā pētījuma robežas un saskatīt interesantus pavērsienus iespējamai tēmas paplašināšanai.

Fuko raksta, ka mūsdienu sabiedrībā, kas attiecībā uz patiesību ievēro “ekonomisko politiku”, iezīmējami vairāki vēsturiski svarīgi raksturojumi:

- 1) ““patiesība” ir centrēta ap zinātnisko diskursu un institūcijām, kuras to rada;

¹⁸ Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. (Citēts no: Nīče, F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. (sast. Šuvajevs, I.) Rīga: Zvaigzne ABC. – 12.–13. lpp.)

¹⁹ Fuko, M. *Patiesība, vara, patība*. Rīga: Spektrs, 1995. – 29. lpp.

²⁰ Turpat. – 29.–30. lpp.

- 2) tā pakļauta nemitīgam ekonomiskam un politiskam pieprasījumam (patiesība nepieciešama kā ekonomiskajai ražošanai, tā politiskajai varai);
- 3) to dažādos veidos izmanto izplatīšanai un patēriņam (tā atrodama audzināšanas un informācijas sistēmās, kurām ir liela nozīme sociālajā dzīvē, neraugoties uz atsevišķiem ierobežojumiem);
- 4) to ražo un pārraida ar atsevišķu iespaidīgu politisku vai ekonomisku aparātu ziņu (universitāte, armija, masu mediji, prese);
- 5) visbeidzot, tā ir politisko debašu un sociālo sadursmju norišu vieta (“ideoloģiskās” cīņas).”²¹

Fuko norāda, kādā veidā būtu jāpēta patiesība:

- 1) “Ar patiesību jāsaprot reglamentēti paņēmieni, kurus pielieto ražošanā, likumos, sadalēm izteikumu ieviešanā un funkcionēšanā.”;
- 2) “Patiesība ir cirkulāri saistīta ar varas sistēmām, kuras to ražo un atbalsta, un ar varas izpausmēm, kuras tā veicina un kuras to atražo. Tas ir patiesības režīms.”²²

Fuko izteiktie patiesības raksturojumi parāda ne tikai patiesības un varas attiecības, bet arī izgaismo apjausmu, ka patiesība *principā* ir atkarīga un iesaistīta. Tā ir ideja, kas citā perspektīvā apliecinājumu gūst arī šajā promocijas darbā. Atšķirībā no hermeneitikas, kurai promocijas darbā veltīta atsevišķa vieta, Fuko idejas ir specifiskas. Protams, lai gan Fuko sniegtās norādes par iespējamiem pētniecības virzieniem varētu būt ļoti auglīgas, tomēr šajā darbā patiesības un varas attiecībām netiek atvēlēta īpaša loma, jo tā būtu jau cita tēma.

Problēmas izpētes līmenis Latvijā

Pirmie jēdziena “patiesība” filosofiska izvērsuma centieni saistāmi ar profesionālās filosofijas izveidi Latvijā. Šajā periodā noteikt vienu, kopīgu patiesības koncepta izpratni nav iespējams. Tomēr ir redzams kopsaucējs – sastopams atzinums, ka pastāv kāda viena patiesība, uz kuru jātiecas. To pavada krasi negatīva nostāja pret skepticisma idejām.

²¹ Turpat. – 30. lpp.

²² Turpat. – 31. lpp.

Aktuāla ir arī nepieciešamība noskaidrot patiesības un mākslas attiecības. Atsevišķu patiesības koncepta aplūkojumam veltītu darbu pirmskara Latvijas filosofiskajā domā nav daudz. Par tādiem noteikti var uzskatīt Jūlija Aleksandra Studenta un Teodora Celma rakstus ar vienādu nosaukumu “Kas ir patiesība?”. J. A. Studenta raksts ir publicēts 1928. gadā periodiskajā izdevumā “Burtnieks” un vēlāk gandrīz saturiski nemainītā veidā ievietots viņa grāmatā “Ievads filosofijā”.

Savukārt Celma raksts, kas pirmo reizi publicēts izdevuma “Daugava” 1937. gada 11. un 12. numurā, iekļauts viņa grāmatā “Patiesība un šķitums”. “Latviešu konversācijas vārdnīcā” enciklopēdisko šķirkli par “patiesību” sarakstījis Celms. Gan Celma, gan Studenta rakstos mēģināts sniegt vispārēju pārskatu par viņu laika nozīmīgākajām patiesības teorijām.

Pauls Jurevičs rakstā “Jaunatnes veidošanās”, kas publicēts Austrālijā 1969. gadā, nodaļā “Ideju noriets” vērš uzmanību uz relatīvisma saistību ar ticības vispārīgiem mērķiem un ideāliem zudumu.²³

Cits latviešu filosofs – Pauls Dāle – grāmatā “Vērojumi un pārdomas”, nodaļā “Uz šaubu spilvena”, lai aizstāvētu klasiskās vērtības, pievēršas skepticisma un patiesības attiecībām, norādot uz kūtrumu kā absolūta devalvācijas iemeslu.²⁴ Dāle akcentē mākslas un zinātnes nošķirtību, pirmajai piedēvējot šķitumu, savukārt zinātnēi – nodarbošanos ar jēdzieniem un argumentiem. Abas jomas viena otra papildinot.

Arī rakstnieks un filosofs Konstantīns Raudive raksta par skepticisma postu.²⁵ Viņš gan norāda uz patiesības koncepta ēnas pusēm, proti, cilvēka jūtu un tēlainuma nonivelēšanu un aizstāšanu ar pārspīlētu racionalitāti. Raudive centienus atrast galējo patiesību nodēvē par “patiesības kultu”, kas nesis daudz posta. Tā vietā viņš aicina atgriezties pie patikas un daiļā jūtām.

Skepticisma tēma jautājumā par patiesību latviešu filosofiskajā domā ienāk no Rietumeiropas diskusijām. To, ka tā ir aktualitāte, var redzēt E. Huserla darbā “Fenomenoloģijas ideja. Pirmais priekšlasījums”, kur viņš atzīmē: “Izziņas iespējamība

²³ Jurevičs P. Jaunatnes veidošanās. *Dzīve un liktenis*. Toronto: Daugavas vanags, 1969. Nr. 104. 120. lpp. (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

²⁴ Dāle P. Uz šaubu spilvena. *Vērojumi un pārdomas*. Rīga: Alfrēda Ūdra apgāds, 1944. (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

²⁵ Raudive K. *Par cilvēku kā garīgu būtni*. Grām.: *Dzīves kultūrai*. [B. v.]: K. Rasiņa apgāds,, 1942. 246.–263. lpp. (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

visnotaļ kļūst par mīklu. Ja iedzīvojamies dabiskajās zinātnēs, tad, ja vien tās ir eksakti attīstītas, visu saprotam skaidri un gaiši. Mēs esam pārliecināti, ka esam guvuši objektīvo patiesību, kas dibināta uz drošām, objektivitāti īstēni tverošām metodēm. Taču, tā kā tomēr reflektējam, mēs nonākam maldos un apjukumā. Mēs sapinamies atklātās nepatīkšanās un pat pretrunās. Mēs atrodamies pastāvīgās briesmās nonākt skepticismā vai, precīzāk, kādā no dažādajām skepticisma formām, kuru kopējā pazīme diemžēl ir viena un tā pati: absurds.”²⁶

Estētikas speciāliste Milda Paleviča grāmatā “Aistētikas problēmas” (1936) atklāj patiesības estētisko vērtību, nošķirot to no zinātniskās patiesības. Viņa apraksta šķirumu starp daiļumu un patiesību. Ja zinātni interesē patiesība, lai ar tās palīdzību konstruētu zināšanu sistēmu, tad mākslā patiesība mudina uz pārdzīvojumu.²⁷

Profesionālo filosofu skaits XX gs. divdesmitajos un trīsdesmitajos gados Latvijā bija neliels, tāpēc nevar gaidīt apjomīgus sacerējumus tieši un vienīgi par patiesību. Taču interese par patieso, autentisko, pareizo un būtisko vīd dažādos rakstos par kultūru, literatūru, dzīvi, personības attīstību utt.

Pēc Otrā pasaules kara Latvijas Republikas pirmās brīvvalsts pārtapšana par Latvijas Padomju Sociālistisko Republiku būtiski izmainīja visu filosofiskās domas jomu. Turpmāk “patiesības” jēdziena interpretācijā dominēja marksistiskā teorija. Jāņem vērā, ka Filozofijas studiju programma Latvijas Universitātē atjaunota tikai 1966. gadā. Saskaņā ar dialektisko materiālismu materiālistiskas izziņas teorijas pamatā ir patiesības koncepts. Taču patiesība noteikti ir objektīva, un tās pārbaudes kritērijs ir prakse. Tas ir savdabīgs savijums, kurā objektivitāte satiekas ar vēsturiskumu: “Patiesība nav galīga, absolūti pabeigta, patiesības procesuālais raksturs izpaužas absolūtā un relatīvā aspekta mijiedarbībā zinību vēstures attīstības procesā. Cilvēka domāšana pēc savas dabas spēj dot un dod absolūto patiesību, kas veidojas no relatīvo patiesību summas.”²⁸ Starp tiem, kas pastiprināti pievērsās patiesības problēmas gnozeoloģiskajiem aspektiem no marksisma ļeņinisma pozīcijām Latvijā, var minēt LU profesorus Juriju Vedinu un Ernstu Karpovicu.²⁹

²⁶ Huserls E. *Fenomenoloģijas ideja*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga:FSI, 2002. – 27. lpp.

²⁷ Paleviča M. *Aistētikas problēmas*. Rīga: A. Gulbis, 1936. 4.–173. lpp. (Citēts no: *Latvijas filozofs(e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

²⁸ Latvijas Padomju enciklopēdija, sējums 5a.

²⁹ E. Karpovics “Dialektikas burtņīcās” aplūkoja dialektiskā materiālisma galvenos jēdzienus, tostarp materiālistiski izprastu patiesību.

Marksistiskās filosofijas dominance gan nespēja pilnībā liegt tādu pētījumu rašanos, kuri neiekļāvās padomju ideoloģijas skavās. Kā piemēru var minēt Atmosdas laika publikāciju "Reliģija, ateisms, kultūra" (1990), kurā iekļauts Larisas Čuhinas raksts "Философское кредо Гарлиба Меркеля". Tajā aplūkots Garlība Merķeļa teksts "Mein Glaubensbekenntniss. Was ist Wahrheit?", kas nav publicēts un esot pieejams Latvijas Vēstures institūta Merķeļa rokrakstu fondā (Inv. nr. 46, nr. 1)

To laiku, kuri vēl nav noslēgušies, aprakstā vienmēr pastāv draudi kaut ko izlaist. Tāpēc mūsdienu Latvijas filosofijā veikto patiesības pētījumu uzskaitījums var būt nepilnīgs.

Patiesības tēmai pastarpinātā veidā pievērsies Raivis Bičevskis savā doktora disertācijā "Patiesība un fakticitāte. Martīna Heidegera agrīnie filozofiskie meklējumi (1909-1923)", kas aizstāvēta 2005. gadā. Lai gan šā darba centrālā tēma nav "patiesība", tās loma ir liela, jo īpaši paskaidrojot Heidegera filozofisko ideju izveidi. Uz šīs disertācijas pamata vēlāk tapusi monogrāfija "Dzīves un nāves hermeneitika" (2009, otrais izdevums 2013).

Kā patiesības tēmai īpaši veltīts noteikti jāmin periodiskā izdevuma "Kentaurs XXI" 2005. gada augusta numurs (Nr. 37). Gandrīz visos tajā iekļautajos rakstos aplūkota patiesības tēma. Tas ir plašākais Latvijā publicētais žurnāla rakstu apkopojums par šo tēmu. Tajā publicēti šādi raksti: Muižniece, L. *Aristoteļa patiesības teorija*; Kiope, M. *Patiesība kā skaistais*; Vēvere, V. *Nepatikšanas ar vāveri jeb Vai iespējams domāt pragmatiski*; Gediņa, L. *Eksistenciāli analītiski noteikta patiesība*; Šķilters, J. A. *Tarska semantika: nozīme un patiesums*. Šis apkopojums zīmīgs ar to, ka apskatīto patiesības raksturojumu klāsts ir ļoti plašs – sākot no sengrieķu klasikas līdz XX gs. analītiskajai filosofijai, no amerikāņu pragmatisma līdz vācu metafizikai. Lai gan visi raksti lielākoties ir aprakstoši un to apjoms un formāts neļauj autoriem tēmas izrisināt, šāda žurnāla numura esamība ir nenovērtējama.

Turpat izdevumā iekļauti arī vairāki klasisku tekstu fragmentu tulkojumi: Akvīnas Toms. *Teoloģijas summa (1. Nod.)*; Džeimss, V. *Patiesības jēdziens pragmatismā (Fragm. no grām. "Esejas par pragmatismu")*; Heidegers, M. *Par patiesības būtību*.

Starp monogrāfijām, kas veltītas patiesības tēmai, jāmin divas. Viena ir Ivana Vedina "Zinātne un patiesība" (2008). Viņa uzmanības centrā ir jautājumi par zinātnisko zināšanu ieguvī, nevis eksistenciālo patiesību. Grāmata nav veltīta vienam konkrētam problēmlokam – tā veidota kā ļoti plašs pārskats.

Otra monogrāfija ir Māras Kiopes “Patiesība un valoda” (2009), kurā aplūkotas patiesības tapšanas un valodiskuma attiecības, pamatojoties uz Akvīnas Toma un Hansa-Georga Gadamera filosofiskajām idejām. Šī monogrāfija tapusi uz autores disertācijas “Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā” (aizstāvēta 2008. g.) pamata.

Īsu, bet ļoti trāpīgu raksturojumu mūsdienu izpratnei par patiesību sociālā aspektā devis Igors Šuvajevs grāmatas par Latvijas šodien “Laika raksturojums” nodaļā “Kas ir patiesība?” (LU FSI, 2012, otrais izdevums 2013). Viņš uzsver, ka Latvijas šodienā patiesību sajūdz ar skandālu, atriebīgumu, kaitināšanu. “Patiesība ir produkts, tā tiek radīta. Patiesība tiek pārvērsta par īpašumu – īpašām, ar noslēpumu saistītām zināšanām. Tā kļūst personāla un nevar būt atklāta, tās privatizēšana paredz nepatiesības uzturēšanu. Tomēr patiesība nav nekādas zināšanas vai īpašums. [...] Tiek aizmirsts, ka patiesības vietā tiek gūta abstrakta informācija un norisinās *abstrakciju būtiskošana*”.³⁰ Profesora Šuvajeva sniegtais patiesības raksturojums Latvijas filosofiskajā domā svarīgs tāpēc, ka patiesība tiek sajūgta ar ētiskām nostādnēm un tiek parādīta tās saistība ar manipulācijām un nepatiesību.

Izmantotā literatūra un tās nozīme pētījumā

Zināms, ka pētījumu raksturs vienlaikus nosaka arī atlasītās literatūras izmantošanas veidu, gluži tāpat kā literatūra ietekmē pētījuma gaitu. Pētījumus, nedaudz vienkāršojot, var iedalīt divos veidos – vienā uzsvāru liek uz konkrēta autora vai autoru devumu, savukārt otrajā par galveno izvirza kādu tēmu un konkrētu autoru nozīme ir pakārtota. Pirmajos koncentrējas uz noteikta autora vai autoru paustajām domām un to komentēšanu. Turpretī otrajos pievēršas jautājumiem par šo autoru aplūkoto tēmu.

Tādējādi ierastais hierarhiskais sadalījums “avotos” un “sekundārajā literatūrā” otrajā gadījumā tiek apvērsts. Proti, sekundārā jeb komentējošā literatūra kļūst par primāro, bet tēmu skarošo autoru oriģināldarbi kļūst par paskaidrojošo vai, precīzāk, pierādošo piebildi. Ja doktora disertācijas nosaukums būtu, piemēram, “Patiesības jēdziens Huserla un Gadamera teorijās”, par galvenajiem būtu jāizvēlas tieši šo autoru

³⁰ Šuvajevs I. *Laika raksturojums*. Rīga: FSI, 2013. – 34. lpp.

teksti un ar sekundārās literatūras palīdzību būtu jācenšas tos interpretēt. Turpretī, ja darba nosaukums vēsta “Patiesības izpratnes izmaiņas: vēsturiski komunikatīvais modelis”, pētījumam jāpievēršas citādā veidā. Pētījuma nolūks ir nevis izpētīt konkrētu klasiķu tekstus, bet gan skatīt konceptuālās izmaiņas, kas parādās caur viņu tekstiem. Tad priekšplānā nereti nonāk pārskatošie apcerējumi, kuros aplūkota domu gaita, nevis konkrētu autoru mācības *per se*. Ja pamatojas uz tēmu pārstāstiem un to salīdzinājumu, bieži vien ir jāmeklē atsauces uz pirmavotiem, lai pārliecinātos, ka komentējošajā literatūrā teiktais tik tiešām atbilst klasiķu tekstu saturam.

Tā kā patiesības tēma vismaz pastarpināti ir skarta teju visos filosofiskos apcerējumos, atsevišķu pārskatu izcelšana vienmēr ir sarežģīta. Arī pārskatoša stila tekstu daudzums ir milzīgs. Šajā promocijas darbā, lai parādītu galveno patiesības teoriju aprises, izmantots Maikla Linča (*Lynch*) sagatavotais XX gs. filosofijas klasisko tekstu krājums par patiesību “The Nature of Truth”. Tajā publicētas 32 ievērojamākās dažādu virzienu pārstāvju esejas par patiesību. Kā piemērus var minēt Bertranda Rasela (*Russel*) “Truth and Falsehood”, Ralfa Volkera (*Walker*) “The Coherence Theory”, Alfrēda Tarska (*Tarski*) “The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics”, Čārlza Sandersa Pīrsa (*Peirce*) “How to Make Our Ideas Clear”. Šis krājums sniedz pārskatošu iespaidu par vadošajām XX gs. un XXI gs. sākuma tendencēm. Tomēr jāpiebilst, ka no promocijas pētījuma skatpunkta krājums ir vienvirzienā vērsts, jo priekšplānā (gan apjoma, gan skaita ziņā) ir analītiskās filosofijas un mūsdienu loģikas nostādnes, bet komunikatīvās, sociālās, eksistenciālās, hermeneitiskās nostādnes nav pietiekami plaši pārstāvētas. Cita grāmata, kas veltīta patiesībai, ir Mika Gordona (*Gordon*) un Krisa Vilkinsona (*Wilkinson*) izveidotais interviju krājums “Conversations on Truth”. Tajā iekļautas intervijas ar tādiem filosofiem kā Noams Čomskis (*Chomsky*), Saimons Blekbērnš (*Blackburn*), Martins Kušs (*Kusch*) u.c.

Galveno patiesības teoriju aprišu iztirzāšanā ļoti noderīgs ir pirmīt pieminētais izdevuma “Kentaurs XXI” Nr. 37. No dažādajiem rakstiem kā īpaši nozīmīgus promocijas darbam var izcelt šādus: Kiope, M. “Patiesība kā skaistais”; Vēvere, V. “Nepatikšanas ar vāveri jeb Vai iespējams domāt pragmatiski”.

Lai gan publicēts XX gs. sākumā un Eiropas provincē – Latvijā, patiesības teoriju un problēmu aprišu iezīmēšanai izmantots Teodora Celma sacerējums “Kas ir patiesība?”, kurā viņš izklāstījis dažādas patiesības jēdziena aprises.

No visas promocijas darbā izmantotās literatūras īpaši jāizceļ daži darbi. Viens no centrālajiem tekstiem šajā pētījumā ir Hansa-Georga Gadamera "Patiesība un metode". Šī grāmata ir Gadamera nozīmīgākais darbs, kurā detalizēti izklāstīti viņa filosofiskās hermeneitikas pamatprincipi. Vēsturiski komunikatīvā patiesības modeļa skaidrojumā šis Gadamera veikums ir atzīstams par pamatdarbu, un tā nozīme šajā pētījumā ir nenovērtējama. "Patiesībā un metodē" izstrādātas vēsturiskuma, valodiskuma un, implicīti, arī patiesības tēmas.

Starp daudzajām publikācijām par Gadamera filosofiju īpaši jāizceļ Žana Grondēna "The Philosophy of Gadamer" un "Gadamer's Basic Understanding of Understanding." Tajās ne vien izklāstīta Gadamera filosofija, bet arī pievērsta uzmanība patiesības koncepta transformācijai. Patiesības un hermeneitikas attiecības ir aplūkotas arī Māras Kiopes monogrāfijā "Patiesība un valoda".

Jaunlaiku filosofijas izpētes literatūras klāstā ir klasiski darbi, kas palīdz izgaismot šim periodam raksturīgās idejas. Kā daži no tiem minami Renē Dekarta "Pārruna par metodi", Frānsisa Bēkona (*Bacon*) "Jaunais organons", Džona Loka (*Locke*) "Eseja par cilvēka sapratni", Džordža Bērklīja (*Berkeley*) "Traktāts par cilvēka izziņas principiem". Ideju pēctecība un īpaši pieredzes jēdziena attīstība no Jaunlaikiem, Apgaismības līdz mūsdienām ir izvērsti izklāstīta Mārtina Džeja "Songs of Experience". Par Jaunlaiku zinātnes ideoloģiju, kas radusies no Jaunlaikos dominējošām filosofiskām idejām, rakstījuši Martins Heidegers ("Pasaules ainas laiks" u.c.) un Edmunds Huserls ("Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija"). Viņu darbi palīdz paskaidrot to specifiku, kas iezīmē Jaunlaiku orientāciju uz objektivitāti, patiesības statiskumu, dzīvespasaules zinātniskošanu.

Kā nozīmīgi pieredzes jēdziena transformāciju pieturas punkti jāmin Imanuela Kanta un Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa (*Hegel*) idejas. Kanta "Tīrā prāta kritikā" un "Spriestspējas kritikā" paustās atziņas noved pie subjektivitātes lomas nostiprināšanās un intersubjektivitātes idejām.

Hēgeļa ("Gara fenomenoloģija", "Filozofijas zinātņu enciklopēdija") ieviestais vēsturiskuma princips kalpo par atslēgu patiesības koncepta pagriezienu punktam filosofijas vēsturē. Pretstatā Jaunlaiku filosofijas kultivētajai objektivitātei Kanta un Hēgeļa filosofija paver ceļu idejas par patiesības vēsturiskumu tapšanai. Par pieredzes jēdzienu Hēgeļa filosofijā izvērsti rakstījis Heidegers darbā "Hēgeļa pieredzes jēdziens".

Jēdziena “*sensus communis*” izvērsumā būtiska loma bijusi Džambatistam Viko. Viņa nozīmīgākajā darbā “Jaunā zinātne” atrodami aizmetņi mūsdienu hermeneitikas tapšanai. Viko, vienlaikus gan sabalsojoties ar Jaunlaikiem, gan iebilstot pret tiem, izstrādā tādas zinātnes pieteikumu, kas cilvēkzinātnes spētu aplūkot “adekvātāk”, proti, viņš, rehabilitējot antīko “kopizjūtas” jēdzienu, pārskata patiesības nosacījumus. Viko filosofiskā mantojuma izpētē neatsverams ir Džordžo Tažjakodzo redakcijā izdots krājums “Giambattista Vico. An International Symposium”. Šajā krājumā atrodamas 42 autoru publikācijas gan par Viko filosofiju, gan par tās saistību ar pagātnes un mūsdienu aktualitātēm. Starp krājumā publicētajiem rakstiem var īpaši izcelt Ivona Belavala (*Belaval*) “Vico and Anti-Cartesianism”, Jesajas Berlina “A note on Vico’s Concept of Knowledge”, Vernera Starka (*Stark*) “Giambattista Vico’s Sociology of Knowledge”.

Promocijas darba izstrādē, aplūkojot jēdziena “veselais saprāts” (*sensus comunis*) daudzveidību un tā attiecības ar sociālajām zinātnēm, izmantots Frica van Holtona un Deivida Olsona redakcijā izdots krājums “Common Sense. The Foundations for Social Sciences”. Šajā krājumā pētītā tēma – “veselā saprāta” loma gan filosofijas, gan plašākā mērā visu sociālo zinātņu vidū – ir nozīmīga, lai pamatotu *sensus communis* un patiesības saistību. Promocijas darba izstrādē izmantoti šajā krājumā publicētie van Holtona, T. Lukmana (*Luckmann*), D. Misgelda (*Misgeld*), S. E. V. Bugtera (*Bugter*) u.c. raksti.

Fenomenoloģijas kā hermeneitikas priekšvēstneses iztirzājumam izvēlēti vairāki fenomenoloģijas pamatlicēja Edmunda Huserla darbi, piemēram, “Garīgās pasaules konstitūšanās”, “Kartēziskās meditācijas”, “Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” – īpaši nostādnes par dzīvespasaules un patiesības konstitūšanās attiecībām. Šie darbi ļauj iezīmēt to ideju aprises, kas būtiski pārveido pieredzes izpratni un paver ceļu vēsturiskuma un valodiskuma problemātikas izstrādei.

Promocijas darbā izmantota arī tāda literatūra, kas pētniecisko darbu paskaidro pastarpināti. Kā piemēru var minēt Paula Dāles “Uz šaubu spilvena” un Konstantīna Raudives “Par vaļširdību”. Ar abiem darbiem ilustrēts patiesības noskaidrošanas pieeju un patiesības novērtējuma konflikts.

Līdzīgi ir izmantoti arī Nīčes darbi, piemēram, “Jautrā zinātne”, eseja “Par patiesību un meliem ārpusmorālā nozīmē”. Nīčes darbi lieti noder, lai iezīmētu klasisko patiesības teoriju problēmas.

Lai ieskicētu kultūras kontekstu, autors promocijas darbā atsaucas arī uz daiļliteratūras un eseistikas tekstiem, piemēram, Džonatana Svifta (*Swift*) “Battle of the Books”, Šarla Pero (*Perrault*) “Le siècle de Louis le Grand”, Gilberta Kīta Čestertona (*Chesterton*) “Kristietības paradoksi”. Ņemot vērā pētījumā iztīrāto filosofisko ideju plašumu, izmantoti arī Platona darbi (“Teaitēts”, “Likumi”) un Aristoteļa “Metafizika”, “Par dvēseli”.

1. *Tirgus laukums: patiesības izpratnes galvenās vadlīnijas*

Pasaule mums rūpestus sagādā ne jau tādēļ, ka būtu nesaprātīga, un pat ne tādēļ, ka ir saprātīga. Visbiežāk tā mūs satrauc tādēļ, ka ir gandrīz un tomēr ne gluži saprātīga. Dzīvē netrūkst loģikas, bet loģiķiem tā izliek lamatas. Tā izskatās mazlietiņ aprēķināmāka un viendabīgāka, nekā ir īstenībā; tās pareizība ir acīmredzama, bet nepareizība – slēpta: uzglūn, kur mēs to neceram sastapt.³¹

(Gilberts Kīts Čestertons)

1.1. Dažādas izpratnes par patiesību mūsdienu filosofijā. Īss pārskats

Uzskatus par to, kas īsti ir patiesība, var iedalīt četrās lielās grupās. Tiesa, šīs grupas var savstarpēji pārklāties.

1. Personīgās patiesības – tie ir privāti un neapšaubāmi subjektīvi uzskati par kādu lietu kārtību. Šo uzskatu pamatojums rodams tikai paša subjekta pieredzē un atspoguļo psiholoģiskas iezīmes.

2. Sociālās patiesības ir uzskati lielākas vai mazākas grupas ietvaros, kurus tur par patiesiem. To pamats meklējams grupas (piemēram, Kurzemes latvieši, autobraucēji, džihādisti) vēsturē, vidē, kultūrā u.tml. Grupas robežās patiesības garants rodams tradīcijā. Tradīcija nav lieki apšaubāma un kalpo par pastāvošo vērtību atbalsta punktu.

3. Par plašu un savdabīgu sociālās patiesības apakštipu var uzskatīt cilvēku sugas patiesības. Tās ir patiesības, kas tieši atkarīgas no cilvēkiem tipiskās psihiskās un organiskās uzbūves principiem. Mēs itin neko nevaram zināt par, piemēram, Dieva skatījumu uz jautājumiem, kas nomoka mūs – cilvēkus. Tā ir principiāla un fundamentāla cilvēku kā sugas atšķirība, kuras robežas nav pārvaramas. Taču būtiskais ir tas, ka var vismaz zināt, ka citāda pieredze visdrīzāk pastāv, tomēr to aprakstīt ir neiespējami (izņemot reliģijas filosofijas un teoloģijas pūliņus to darīt).

4. Universālās patiesības ir tāda veida uzskati, kurus pēc īsākas vai garākas apdomas vajadzētu pieņemt pilnīgi jebkurai būtnei, kas vien eksistē. Universālo vai

³¹ Čestertons, G. K. Kristietības paradoksi. *Grāmata*, 1991. Nr. 9.

absolūto patiesību fundamentāla iezīme ir to statiskums un pārļaiciskums. Tiesa, var izrādīties problemātisks apsvēruma, ka universālās patiesības pieņemtu tikai visas racionālās būtnes, kuras domā noteiktā veidā. Tā kā cilvēkiem nav priekšstata par kādu citu iespējamu racionalitāti, realitāti u.tml., tad vismaz hipotētiskā līmenī var atstāt šaubu ēnu uz universālisma pretenzijām.

Citādu, filosofiski teorētisku, patiesības izpratnes iedalījumu var saskatīt, piemēram, Huserla darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”. Lai gan patiesības jēdziens nav centrālais, tas ir cieši saistīts ar esamības un dzīvespasaules jēdzieniem un kopesamību.

Pirmkārt, Huserls nošķir jēdzienus “patiesīga esamība” un “patiesība”. Viņš raksta: “Nosaukumi “patiesīga esamība” un “patiesība” (pēc visām tās modalitātēm) apzīmē ikviena priekšmeta, kuru es kā transcendentālais ego esmu ieskatījis vai kurš man vēl jāieskata, struktūrnošķirumu bezgalīgo daudzveidību klāstā, kas piemīt īstenajiem un iespējamajiem *cogitationes*, kuri uz to attiecas, tātad spēj saliedēties, lai sintezētu [intencionālā priekšmeta daudzveidīgo apzinājumu veidu] identitāti.”³² Šim nošķīrumam ir būtiska loma fenomenoloģijā un hermeneitikā – ar patiesīgo esamību saprot nevis kādu materiālo realitāti, bet gan ontoloģiski izprastu esamību (savukārt hermeneitikā – valodisko esamību).

Cits Huserla piedāvāts patiesības izpratnes raksturojums ir patiesības un patiesās īstenības nošķīrums.³³ Viņš min arī patiesīgo tā-esamību, lietojot apzīmējumu “patiess”, nevis patiesība.

Huserla nopelns ir patiesības jautājumu sasaistīšana ar pieredzi, saprātīgumu, dzīvespasauli, ētiskajām attiecībām, intersubjektivitāti. Svarīgi, ka, parādot patiesības subjektīvo pieredzi, viņš tomēr nav nokļuvis pie subjektīva relativisma. Viņš raksta par patiesības meklējumiem ikdienas apziņā: “Bet, ja es kaut ko uzskatu par patiesu, uzskatu kādu prasību par tikumisku, tātad izrietošu no atbilstošām vērtībām un ja brīvi sekoju iedomātajai patiesībai, iedomātajam tikumiskajam labumam, tad esmu saprātīgs – taču relatīvi, jo es varu maldīties. Es, ciktāl izpildu intences, kas man norādītas ar maniem priekšnosacījumiem, uzmetu kādu teoriju relatīvajā prātā. Taču varbūt es neesmu pamanījis, ka viens no maniem priekšnosacījumiem nesaskan. Varbūt es te

³² Huserls E. *Kartēziskās meditācijas. Ievads fenomenoloģijā*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 271. lpp.

³³ Turpat. – 269. lpp.

sekoju kādai aklai tendencei. Es varētu domāt, ka atceros – izteikums ir pierādīts; tendence nav pilnīgi akla, ja atmiņai piemīt tās prāts. Visbeidzot mēs te nonākam pie ētikas pamatjautājumiem plašākā nozīmē, un to priekšmets ir saprātīga subjekta izturēšanās.”³⁴

Kas ir un var būt paties vai aplams saprātīga subjekta izturēšanās norisēs? Ikdienas valodā vārdu “patiesība” lieto ļoti plaši, piemēram, izteicienos “paties draugs” vai “patiesi neglīta situācija”. Latviešu valodā vārds “patiesība” ir atvasināts no “tiesa”, kas savukārt cēlies no vārdiem “ties”, kas nozīmē “darīt līdzenu, taisnu”, bet “tiess” – būt taisnam, taisns. Vārda “tiesāt” sākotnēja nozīme ir arī “spriest”. Tādējādi “tiesāt” nozīmē spriest un izlemt, lai noskaidrotu patiesību. “Tiesai” vispārīgi atbilst nozīme “taisnība, pareizs stāvoklis”, kas, ceļoties no vārda “tiess” (taisns), sakrīt ar vārdu “patiesība”. Līdz ar to vārda “patiesība” sākotnējā nozīme būtu “taisna, nolīdzināta atbilstība”.³⁵

Kas nav patiesība? Jēdziens “patiesība” nav tas pats, kas jēdziens “īstenība”, kaut gan redzējām, ka Huserls runāja par patiesīgu esamību un patieso īstenību. Īstenība ir viss esošais, viss materiālais, visa garīgā realitāte, gan subjektīvais, gan objektīvais, tostarp arī maldi, maldīgais. Ja īstenības jomā ieskaita visu garīgo realitāti, tad īstenības robežas teju vairs nav nospraužamas. Tas īstenībai pieskaita visu, sākot no vienkāršiem domas aktiem, teikumiem, līdz poētiskiem tēliem, vērtībām.

Saprotams, ka tik plašas aprises dara šo jēdzienu grūti lietojamu vai pat saprotamu. Lai gan patiesībai vajadzētu attiekties uz īstenību, tās nepārklājas. Patiesība drīzāk ir kādas noteiktas īstenības attiecības.

Bieži vien patiesībai pielīdzina taisnības jēdzienu. Tomēr jāsaprot, ka tas ir drīzāk tiesisko vai tikumisko jautājumu lokā. Jēdzienā “taisnība” ieskanas morāla vērtējuma iezīmes. Frāzes “Tev ir taisnība” vai “Tu saki patiesību” atšķiras ar to, ka pirmajā gadījumā teiktajam ir arī morāls novērtējums – tas, kam ir taisnība, ir rīkojies vai izteicies pareizāk, labāk, godīgāk u.tml.

Savukārt otrajā gadījumā šāda novērtējuma nav – vien atzinība, ka teicējs ir *kaut ko* novērtējis adekvāti. Taisnība ir saistīta ar patiesību tādā ziņā, ka ikvienai situācijai vai aprakstam, uz ko attiecinā jēdzienu “taisnība”, jābūt arī patiesam.

³⁴ Huserls E. *Garīgās pasaules konstitūcija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 100. lpp.

³⁵ Vairāk skat.: *Latviešu etimoloģijas vārdnīca*. Rīga: Avots, 2002.

Platona filosofijā jēdzieni “patiesība” un “taisnība” ir tik ļoti satuvojušies, ka gandrīz sakrīt. Proti, lai gan varētu iedomāties, ka var būt kāda patiesība, kas nav taisnīga, tas tomēr nav iespējams. Šādas iespējamības pieļāvums ir vien nepietiekamas zināšanas radīts. Platona literārais tēls Sokrats pat apgalvo, ka, ja kāds ir spējīgs rīkoties pret *labo*, tad tikai tāpēc, ka ir nezinošs. Ja šis cilvēks zinātu un saprastu *labo*, tad arī rīkotos saskaņā ar to.³⁶

Tomēr šā pētījuma ietvaros pielīdzināt jēdzienus “patiesība” un “taisnība” būtu pārsteidzīgi. Tie jānošķir, lai aplūkojumā saglabātu pārskatāmas jēdzienu robežas.

Pirms vispār iespējams mēģināt kaut ko noskaidrot par patiesības iedabu, vērts pakavēties pie jautājuma, kas sākotnēji var šķist vienkārši atrisināms, taču būtībā ir izšķirošs un atbildēs pretrunīgs. Šis jautājums ir: kur gan meklējama patiesība?

Jautājumu var paplašināt. Vai patiesību vispār var identificēt un definēt? Kas ir tas, kam var piemist patiesība? Jautājums, kas sociālā sfērā ir īpaši nozīmīgs: kāda loma ir zināšanām, minējumiem un patiesībai? Fundamentāls jautājums ir šāds: vai patiesība ir subjektīva vai objektīva, relatīva vai absolūta?

Ir vismaz divi iespējamie atbildes ceļi. Viens – patiesība ir noteikta izteikuma forma, tas ir, kādā noteiktā veidā sakārtotam izteikumam pastāv iespēja pretendēt uz īpašību “paties”.

Otrs ceļš – patiesība ir kāda izteikuma saturs. Tas nozīmē, ka formāli neprecīzs izteikums var būt saturiski paties. Patiesība iemājo izteikuma objektā, un šis objekts ir absolūti neapšaubāms. Protams, arī te jābūt izteikumam, taču prioritātes ir apvērstas. Uzskatāmības labad var minēt piemērus: reliģisko sistēmu (vai tikpat labi zinātnes) patiesībām piemīt aksiomātiska vērtība. Varam viegli iedomāties, ka kādā sistēmā pastāv galvenās (vai vadošās, vispārējās, pamat-) patiesības. Tās ir kādas noteiktas idejas par lietu kārtību, lai tā būtu morāles vai epistemoloģijas joma. Šīs zināšanas (jeb patiesības) tiek pieņemtas kā tas, par ko vairs nav jāšaubās. Proti, tās pieņem ar ticības palīdzību – šādām patiesībām tic. Vērts pieminēt, ka visdrīzāk šādu “ticējumu” pārbaude nemaz nav iespējama.

Taču kāds varētu būt šo patiesību saturs? Piemēram, kristietības bauslis “Tev nebūs nokaut”. Šāds aksiomātisks izteikuma saturs tiek uzskatīts par patiesu jeb par

³⁶ Sniegt izvērstu izklāstu par patiesības izpratni Platona filosofijā zināmā mērā nozīmētu visas Platona filosofijas izklāstu. Specifiski patiesības tēmai Platons pievērsies darbā “Sofists”; zināšanas tēmu aplūkojis darbā “Teaitēts”.

patiesību. Šajā gadījumā saturs sakrīt ar patiesību. Tomēr tas kļūst problemātiski visos gadījumos, kad rodas iespēja šaubīties. Tad neatliek nekas cits, kā meklēt patiesības formālos kritērijus, proti, tad no satura jāpāriet uz izteikuma formu. Izteikums “Tev nebūs nokaut” vispār nav pārbaudāms – tas ir imperatīvs. Tajā nevar runāt par kādu atbilstību starp lietām, domām, idejām u.tml. Protams, mēs varētu iebilst un pat uzskatāmības labad mēģināt kādu nokaut, lai apgalvotu, ka, tā kā pastāv nokaušanas gadījumi, šis apgalvojums nav patiess. Taču tas nebūtu adekvāti – mums atbildētu, ka gluži vienkārši esam rīkojušies pret patiesību, un mūsu partikulārās iegribas un dziņas attiecībā pret Dieva omniscienci ir vien nožēlojams mirklis mūžības priekšā.

Jau šie divi ceļi vien parāda, cik sarežģīti ir atrisināt principiālu problēmu, proti, jautājumā par patiesību ir jāparāda tas, kas patiesība ir pati par sevi – jānoskaidro patiesības iedaba. Gan tas, ka tā ir formāla likumsakarība, gan tas, ka tā ir noteikts saturs, prasa atbildēt uz jautājumu: ko nozīmē teikt, ka kaut kas ir patiess. “Šobrīd ārā līst” ir vien teikums. Kas ir tas, kas šo teikumu padara par patiesu vai aplamu?

* * *

Gribētos domāt, ka viena no filosofijas iezīmēm ir un ir bijusi neapmierinātība ar tādiem novērtējumiem kā “šaubīgs”, “derīgs” vai “vēlams”. Gluži tāpat filosofija varētu izturēties pret jautājumu par patiesības iedabu. Un, jāteic, šim jautājumam filosofijā ir velēts ne mazums uzmanības, lai nokļūtu pie precīzākiem apzīmējumiem. Kā pieticīga liecība tam, ka šī tēma nav vis kāda atsevišķa vēstures perioda untums, varētu kalpot tas, ka XX gs. sākumā latviešu filosofa Teodora Celma pārdomas par patiesības tēmu lielā mērā nav zaudējušas aktualitāti.

Edmunda Huserla skolnieks, viens no vadošajiem pirmās Latvijas brīvvalsts akadēmiskajiem filosofiem Teodors Celms³⁷ rakstā ar nosaukumu “Kas ir patiesība?”

³⁷ Plašāk par T. Celma filosofiskajiem uzskatiem un dzīvesgājumu skat.: M. Kūle, L. Muižniece, U. Vēgners. *Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi*. Rīga: FSI, 2009. Lai gan šajā pētījumā aplūkots rakstu krājums “Patiesība un šķitums”, īpaša uzmanība patiesības izpratnei nav pievērsta.

Attiecībā uz jautājumu par patiesību skat.: Kūlis, M. *Patiesības izpratne Latvijas filosofijā 20. gadsimta divdesmitajos un trīsdesmitajos gados: Teodors Celms un Jūlijs Aleksandrs Students*. Grām.: *Kultūras identitātes dimensijas*. Rīga, FSI, 2011. – 43.-58. lpp.

(iekļauts grāmatā “Patiesība un šķitums”³⁸) piedāvājis lasītājiem iepazīties ar galvenajām un vadošajām sava laika patiesības teorijām un ar patiesības problēmu saistītajiem jautājumiem.³⁹

Saskaņā ar Celmu vārda *patiesība* nespecifiskās nozīmes ir ontoloģiskais un aksioloģiskais lietojums, kā arī formāli-loģiskais.

Pirmais (1.), ontoloģiskais lietojums, Celma vārdiem runājot, ir tāds, ka patiesība “apzīmē pašu īsti esošo, pretēji tam, kas tikai šķiet esam”. Tās ir lietas, kādas tās patiesi ir. Viņš raksta: “Ontoloģiskais vārda “patiesība” lietojums rodas tā, ka atziņas joslai tik svarīgo izšķirību starp īsto atziņu, t. i., atziņu, kas satur sevī patiesību, un šķitumu, kas patiesību sevī nesatur, bet nepareizi tiek uzskatīts par īstu atziņu, – ka šo gnozeoloģisko izšķirību sajauc ar izšķirību starp īstas atziņas priekšmetu un šķituma priekšmetu.”⁴⁰

Otrais (2.) lietojums – aksioloģiskais – ietver divus apakštipus, kur viens (2.1.) apzīmē visaugstāko vērtību, kas kādai eksistencei vispār piešķir jēgu. Tās ir kādas vērtības, kas liek nodarboties ar eksistēšanu. Bez šīm vērtībām patiesība zaudētu jēgu un piepildījumu, bet eksistence, Celma vārdiem sakot, kļūtu par kailu veģetēšanu.

Savukārt otrs apakštips (2.2.) ir “kādas eksistences saskaņa ar noteiktas vērtību joslas principiem”.⁴¹ Te ir runa par eksistences jēgpilnību un vērtīgumu, kur vērtības piepildījums ir patiesības apliecināšana. Celms kā piemēru min mākslas vai gribas saskaņu ar kādiem estētiskiem vai morāles principiem.⁴²

³⁸ Celms T. *Patiesība un šķitums. Filozofisku, psiholoģisku un socioloģisku rakstu krājums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. – 7.–47. lpp.

³⁹ Saprotams, ka kādam varētu rasties nepamatotas šaubas par to, vai XX gs. sākuma Eiropas provinces filosofa teiktais būtu kaut mazākajā mērā vērā ņemams. Tomēr tās būtu pārsteidzīgas. Vienīgie divi Celma teksta trūkumi ir tie, ka saprotamu iemeslu dēļ viņš nav aplūkojis tos patiesības izskaidrojumu virzienus, kas tapuši pēc paša raksta publicēšanas, un tas, ka sava laika jaunākajām teorijām uzbrūk ar pārspīlētu dedzību. Taču tas nemazina raksta vērtību tādā ziņā, ka Celms patiesības problēmas galvenās aprises iezīmējis tikpat meistarīgi kā tas izdarīts teju jebkurā citā vispārīgā un pārskatošā rakstā par šo tēmu. Enciklopēdiska rakstura tekstu par šo tēmu ir tik daudz, ka tos visus norādīt bibliogrāfijā būtu teju neiespējami.

⁴⁰ Celms, T. *Kas ir patiesība?* Grām.: *Patiesība un šķitums. Filozofisku, psiholoģisku un socioloģisku rakstu krājums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. – 9. lpp.

⁴¹ Turpat. – 10. lpp.

⁴² Tātad mākslas darbs ir patiess, ja tas atbilst kādiem vērtību kritērijiem. Šāds skatījums saskaņā ar Celmu esot saistāms ar Bādenes skolas pārstāvja Vilhelma Vindelbanda mācību, kurā patiesība izteikta

Trešais (3.) patiesības lietojums ir formāli-loģiskais – patiesība kā loģiskā pareizība. Patiesība šeit ir domu saskaņa ar loģiskajiem domāšanas likumiem, proti, šis patiesības traktējums ir pilnīgi formāls.

Tomēr neviens no nespecifiskajiem patiesības raksturojumiem Celmam nešķiet pietiekams, tāpēc viņš pievēršas specifiskām patiesības nozīmēm.

Aplūkojot zināmās patiesības izpratnes, Teodors Celms izšķir:

- pragmatismu,
- historismu,
- pushistorismu,
- socioloģismu,
- uz nacionāla, valstiska vai rases izpratnes pamata balstītus patiesības tulkojumus.

Šos visus t.s. “relatīvistiskos” pieejas veidus Celms noraida kā ne tikai iekšēji pretrunīgus, neprecīzus, bet pat absurdus. Tomēr visnejēdzīgākais un radikālākais esot skepticisms. Nostāja pret skepticismu un līdzīgām teorijām ir tik asa, ka dažkārt robežojas jau ar pārspīlētu daiļrunību. Te var citēt Jūlija Aleksandra Studenta viedokli: “Mūslaiku filozofijā mēs pat sastopam strāvas, kas atziņas un patiesības jautājumā ir vairāk smieklīgas nekā nopietnas. Lai minam tikai pragmatismu, fikciju teoriju u. tml.”⁴³

Patiesības problēmas iztirzājumā Celms piedāvā palūkoties uz problēmas četriem aspektiem – patiesības uzbūvi, kritēriju, nozīmību un iespējamību. Viņš norāda, ka, atmetot dažādas sava laika aplamības, jāpieturas pie tā, ka patiesība var pastāvēt tikai spriedumā kā sprieduma saskaņa ar esošo. Savukārt jautājums par kritēriju pastāv neatkarīgi no kritērija esamības – vienīgā atšķirība ir tāda, ka vienā gadījumā patiesība tiek apzināta, bet otrā tā paļaujas uz ticības spēku: “Absolūti universāla, visiem spriedumiem vienāda kritērija nav. [...] Kritērijs ne katrreiz pilnā mērā iegūstams, un

kā kāda apziņas normalitāte, kas iespējama gan teorētiskā, gan estētiskā, gan morāles griezumā. Tomēr jāteic, ka Celms brīdina neaizrauties ar tik plašu lietojumu.

⁴³ Students, J. A. *Kas ir patiesība?* (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

tāpēc jāapmierinās arī ar novājinātu kritēriju, t. i., par kritēriju jāatzīst viss, ar ko kāda sprieduma patiesību var pierādīt kā drošu vai vismaz varbūtīgāku.”⁴⁴.

Jautājumā par patiesības nozīmību Celms cenšas parādīt, ka visās nepieņemamajās pieejās notikusi muļķīga alošanās un pareizais ceļš būtu atzīt, ka jebkura patiesība ir vispārnozīmīga, t. i., nevar runāt par kādām lokālām nozīmībām. Patiesības iespējamība nokļūst pie skepticisma, reālisma, ideālisma un misticisma. Viņš, atmetot skepticismu, atzīst, ka atlikušie trīs virzieni pilnā mērā jāatzīst kā vismaz iespējami. Te varētu notikt nerimstoša diskusija, jo īpaši starp reālisma un ideālisma pārstāvjiem, bet izšķiršanās panākama, Celma vārdiem, “vienīgi ticības ceļā”⁴⁵. Reālismu, viņaprāt, pārstāv Aristotelis, ideālismu – Kants, bet misticismu – Bergsons (*Bergson*).

Vērts piebilst, ka Celms nedaudz pievēršas arī Heidegera uzskatiem. Viņš raksta, ka Heidegera filosofijā patiesību saprot kā savdabīgu esamības atklāsmi vai pašatklāšanos. Šāda pieeja ļaujot filosofam atsvabināties no patiesības un izziņas sasaistīšanas ar loģisko problēmu risināšanu, kas savukārt ļauj Celmam Heidegeru pieskaitīt “dzīves filosofu” lokam.⁴⁶ Tiesa, Heidegera piedāvājums Celmam nešķiet gana simpātisks, un, viņaprāt, tas viegli atspēkojams ar uzlabotu Aristoteļa uzskata formulējumu.⁴⁷

Kā redzams no Celma rakstītā, patiesības teoriju plejāde ir ne tikai ļoti plaša, bet to ietvaros pastāv arī būtiskas pretrunas un nesaskaņas. Jautājumi, kas izriet no šeit piedāvāta apraksta, atgriežas pie pamatiem. Proti, itin neko nav iespējams pateikt, ja neatbild uz jautājumiem:

- 1) vai patiesībai ir lingvistiska iedaba, proti, vai tā ir valodiska vai nevalodiska;
- 2) vai patiesība ir konkrētas lietas noteiksme ar noteiktu vietu un laiku vai arī kaut kas abstrakts;

⁴⁴ Celms, T. *Kas ir patiesība?* Grām.: *Patiesība un šķitums. Filozofisku, psiholoģisku un socioloģisku rakstu krājums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. – 42. lpp.

⁴⁵ Turpat. – 46. lpp.

⁴⁶ Sk.: Celms T. *Kas ir patiesība?* Grām.: *Patiesība un šķitums. Filozofisku, psiholoģisku un socioloģisku rakstu krājums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. – 13.–14. lpp.

⁴⁷ Celms raksta: “Patiesība (un tās pretstats aplamība) var būt tikai spriedumā, lai cik neskaidri un nenoteikti šo spriedumu arī pārdzīvotu un vārdos izteiktu.” (Celms T. *Kas ir patiesība?* Grām.: *Patiesība un šķitums. Filozofisku, psiholoģisku un socioloģisku rakstu krājums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. – 13.–14. lpp.)

- 3) vai patiesība patiešām ir izteikums, vai varbūt tā iekļaujama aksioloģijas jomā;
- 4) vai patiesība ir noteikts konkrētu lietu stāvoklis vai arī to forma?

Šie un līdzīgi jautājumi tikuši interpretēti dažādās patiesības teorijās, tomēr viennozīmīgas atbildes uz tiem nav sniegtas.

Teodora Celma sniegtais ieskats patiesības jēdziena aprisēs nebūt nav vienīgais. Maikla Linča sastādītajā krājumā “The Nature of Truth”⁴⁸, atšķirībā no Celma piedāvājuma lielāka uzmanība pievērsta netradicionālām patiesības teorijām un kopumā izšķirtas septiņas pieejas patiesības noskaidrošanai:

- 1) reālisma un atbilstības,
- 2) saskaņotības,
- 3) pragmatisma un verifikacionisma,
- 4) fenomenoloģiskā un postmodernā,
- 5) Tarska teorijas variācijas,
- 6) deflacionisma (*deflationism*) skatījuma iespējas,
- 7) primitīvisma, identitātes teorijas un alētiskā plurālisma koncepcijas.⁴⁹

Lai sniegtu labāku ieskatu patiesības jautājuma aplūkojumā, vērts nedaudz ieskicēt galvenās minēto pieeju aprises. Patiesības nojēgumu dažādībā var meklēt vismaz kādas vienojošas stīgas, proti, jautājumus vai problēmas, kas pastāv pirms atšķirīgajām atbildēm. Meklējumi visbiežāk noris ap pašu jēdzienu vai tam raksturīgo īpašību sākotnējo iedabu, bet dažkārt – ap abiem.⁵⁰

Tomēr, lai arī kādus metodoloģiskus ceļus izvēlētos patiesības problēmas lokalizēšanai, pastāv divi galvenie jautājumi:

- 1) vai patiesībai vispār ir kāda sava iedaba;
- 2) ja ir, tad kāda?

⁴⁸ Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Šajā rakstu krājumā ar sastādītāja priekšvārdu apkopotas 32 XX gs. filosofijas klasiķu esejas par tēmu “patiesība” sākot ar tādiem autoriem kā Rasels, Tarskis līdz Fuko, Heidegers. Krājuma priekšvārdā autors sniedz savu interpretāciju par iespējamiem patiesības teoriju klasifikācijas principiem.

⁴⁹ Lynch, M. P. *Introduction: The Mystery of Truth*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.

⁵⁰ Ibid. – P. 3.

Ja uz jautājumu “vai patiesībai ir sava iedaba” atbild apstiprinoši, nākamais jautājums ir: vai tai ir viena iedaba vai vairākas? Ja vairākas, tad runa ir par plurālisma teorijām.

Ja atbilde ir noliedzoša, nākamais jautājums ir: vai patiesība ir vismaz daļēji epistemoloģiska? Šeit apstiprinoša atbilde ved pie pragmatisma, verifikacionisma, saskaņotības un postmodernajām teorijām, bet noliedzoša – pie jautājuma: vai patiesība ir relācijā starp prātu un pasauli?

Šeit iespējamās trīs atbildes. Pirmā, apstiprinoša, ved pie atbilstības jeb korespondences teorijām. Ne apstiprinoša, ne noliedzoša atbilde norāda uz t.s. primitīvismu un Heidegera pieeju. Savukārt noliedzoša atbilde – uz identitātes teoriju.⁵¹

1.2. Galvenās patiesības teorijas

Lai gan mēģinājumi identificēt, sakārtot un klasificēt visas iespējamās patiesības teorijas visdrīzāk beigtos ar mūžīgu darbu, tomēr var vismaz censties ieskicēt dažu galveno (ja drīkst: populārāko) teoriju aprises. Saprotams, ka ikvienam virzienam varētu izdalīt apakšvirzienus un katra apakšvirziena pārstāvis visdrīzāk negribētu pieļaut savas teorijas pakļaušanu kādai pārākai formai⁵². Tomēr, ja nepārspilē ar iedziļināšanos detaļās (un šajā mirklī pilnīga precizitāte nav izšķiroša), var atrast kādus kopsaucējus.

Mūsdienu filosofijas teoriju lokā patiesības jēdziena izpratnei starp dažādajām pieejām uzreiz jāmin atbilstības (korespondences) un saskaņotības (koherences) teorijas. Pirmajā patiesību izprot kā atbilstību starp izteikumu (domu, ideju) un lietu (realitāti, objektu u.tml.). Turpretī otrajā patiesību skata kā izteikumu saskaņotību kādas sistēmas ietvaros.

⁵¹ Ibid. – P. 4.

⁵² Piemēram, tradicionāli korespondences teoriju saista ar Aristoteli. Tomēr, piemēram, Līva Muižniece rakstā “Aristoteļa patiesības teorija” (žurnāls “Kentaurs XXI”, Nr. 37, 2005) aizstāv pozīciju, ka šāds pieņēmums nav līdz galam precīzs.

1.2.1. Atbilstības jeb korespondences teorija. Ieskicējums

Atbilstības jeb korespondences⁵³ teorijas⁵⁴ pamatā ir ideja par domas un lietas atbilstību⁵⁵. Šo teoriju, ko citkārt dēvē arī par klasisko patiesības teoriju, tradicionāli saista ar Akvīnas Toma un Aristoteļa vārdu. Lai gan Aristotelis nekur izvērsti nepiedāvā pašas patiesības teoriju, tā ir nolasāma viņa teiktajā. Klasisks izteikums, kas norāda uz Aristoteļa sakaru ar atbilstības teoriju, lasāms “Metafizikā”: “Teikt par to, kas ir, ka tas nav, vai par to, kas nav, ka tas ir, ir aplami, un teikt par to, kas ir, ka tas ir, un par to, kas nav, ka tas nav, ir patiesi.”⁵⁶

Savukārt Sv. Toms izmanto formulu *veritas est adaequatio rei et intellectus* – patiesība ir saskaņa starp lietu un prātu. Citkārt to var formulēt šādi: saskaņa starp lietu un izteikumu. Tas nozīmē, ka pastāv kaut kāda realitāte un pastāv kaut kādas domas par to. Patiesība ir tad, ja domas, idejas, izteikumi ir atbilstīgi lietām, realitātei, pasaulei, objektiem. Ir kaut kas viens un kaut kas otrs, un tie sakrīt vai pat ir identiski. Patiesi uzskati vai patiesi apgalvojumi atbilst aktuālajai lietu kārtībai, bet nepatiesu uzskatu gadījumā saskaņa nav adekvāta, lai gan izteikumi un lietas pastāv. Šī teorija izteikta citiem vārdiem skan: patiesība ir noteikta attiecība, kas pastāv starp spriedumu un tam atbilstošo faktu.

Atbilstības teoriju problemātisko jautājumu lokā ietilpst visi tās pamatformulas elementi. Pastāv jautājums par to, kā notiek lietas reprezentācija – vai attiecība ir adekvāta, vai lietas reprezentācija ir precīza? Spriedums ir patiesš tad, ja tas apstiprina realitāti.

Kādā veidā to var verificēt? Jāpastāv pieņēmumam, ka patiesība ir precīza objektīvās realitātes nokopēšana un pārņemšana domās, vārdos vai simbolos. Proti, tā ir

⁵³ Iespējams, varētu lietot arī jēdzienus “reprezentācija”, “attēlošana” vai “atspoguļošana”. Proti, gan kā attēlā, gan kā spoguļattēlā šeit notiktu (vairāk vai mazāk) precīza lietas pārņemšana uz kādu citu realitāti. Spoguļī redzamais attēls nav reāls, bet īsts. Viens ir lieta, bet otrs - lietas kopija, kuru starpā ir atbilstība.

⁵⁴ Kā klasiskus darbus skat.: Russell, B. *Truth and Falsehood*; Austin, J. L. *Truth*. Atsevišķus tekstus te grūti izcelt, jo par šo runājuši teju visi.

⁵⁵ Uzreiz jāpiebilst, ka iesākumā zināmu neskaidrību var viest tas, ka dažādu autoru un teoriju ietvaros līdzīgu nozīmju terminu lietojums mēdz būt atšķirīgs. Piemēram, sastopamies ar “idejas saskaņa ar lietu”, “propozīcijas atbilstība faktam”, “sprieduma saskaņa ar esošo”. Tāpat dažādība vērojama tādu terminu kā “esošais”, “realitāte”, “īstenība”, “pasaule”, “objektīvā realitāte” lietojumā.

⁵⁶ Aristotelis. *Metafizika*. IV 7, 1011b26-27.

pilnīgi precīza pārvešana no ārējā uz iekšējo. Savukārt, ja tas nav iespējams, tad arī nevar pilntiesīgi apgalvot, ka šī teorija spēj dot pietiekamu patiesības iedabas izskaidrojumu.

Kā var fiksēt stāvokli realitātē? Jāpieņem, ka pastāv kāda realitāte un tās stāvokļus ir iespējams konstatēt. Tas nozīmē, kas iespējams tos aprakstīt tādā veidā, ka par tiem izdarāms spriedums: pastāv kāds stāvoklis X. No tā izriet, ka patiesība saskaņā ar atbilstības teoriju ir subjektīva sprieduma saskaņa ar citu spriedumu, kuram kādu iemeslu dēļ jābūt nevis subjektīvam, bet objektīvam. Tas ir iespējams tikai un vienīgi tad, ja var principiāli nošķirt tādus spriedumus, kuri ir subjektīvi, un tādus, kuros nav itin nekādas subjektivitātes.

No šāda pieņēmuma izriet, ka patiesība ir atbilstība ar to, kas jau ir atzīts par patiesu. Piemēram, sakām: “Šobrīd ārā līst”. Realitāte ir tāda, ka šobrīd ārā vai nu līst, vai arī nelīst. Tajā brīdī nospriežam, ka ārā patiešām līst. Proti, tiek konstatēts fakts, ka ārā līst, bet par to liecina mūsu aktuālā pieredze. Taču no tā izriet, ka atbilstība ir kā rekursija – tā atgriežas pati pie sevis. Proti, patiesība ir tad, ja ir patiesība... utt.

Problēmas sagādā arī jēdzieni “izteikums” un “lieta” (u.c. abu variācijas), jo gan viens, gan otrs ir pārāk plaši. Kā būtiskākais problēmjaucējums ir pašas saskaņas vai sakritības izskaidrojums. Ja pastāv divas dažādas lietas (t.i., lieta un ideja), kā tās var sakrist? Vai tās pārklājas pilnībā un ir identiskas, vai arī tām ir katrai sava individuāla robeža? Ja reiz tie ir divas dažādas lietas – ideja un lieta – tad jādomā, ka tās nav identiskas. Taču, vai tad tās var uzskatīt par sakritīgām? Katrs lietu kārtības definēšanas mēģinājums atdurās pret šo likstu: katra definīcija savā ziņā ir metafora vai pārnese. Kaut kas viens ir tas, kas tas ir. Tas ir tas, kas ir, un nekas cits.

Bet šajā gadījumā to paskaidro caur kaut ko citu. Tātad tam blakus nostata kaut ko citu, kam tai pat laikā būtu pilnīgi jāizsaka pirmais. Atbilstības teorijas ietvaros tad ir jāatrisina jautājums par to, kā identificēt domu un lietu. Sarežģījumi rodas arī tad, kad jāpaskaidro poētiski, abstrakti, neprecīzi izteikumi (un arī taču idejas, domas, domas tēli), lai tiem vispār mēģinātu atrast kādu atbilstošu lietu.

Atbilstības teorija ir plaši atzīta⁵⁷ visdrīzāk tā iemesla dēļ, ka ir vienkārši saprotama. To ir viegli pieņemt no “veselā saprāta” pozīcijas. Tik tiešām, ja izdodas

⁵⁷ Piemēram, interesantā tīmekļa vietnes *philpapers.org* veiktā aptaujā, izšķiroties starp korespondences, deflacionisma un epistēmisko pieeju, 44,9 % izvēlējušies korespondences teoriju. Aptaujas rezultāts un atbildes arī uz citiem jautājumiem skat.:

izvairīties no šīs teorijas pamatelementu problematizēšanas, tad aina ir skaidra un intuitīvi saprotama.

Atbilstības patiesības teorija ir pamatā dabaszinātnēm. Lai dabaszinātniskā tipa izziņas iespēja pastāvētu, jāpieņem par neapšaubāmu subjekta un objekta nošķirums un jāpieņem, ka iespējams kaut ko pateikt gan par subjektu, gan par objektu. Tas pieprasa atzīt kādas objektīvās realitātes pastāvēšanu un to, ka subjektam ir pieejama šī realitāte. Tāpat tas arī pieprasa, lai subjektu netraucētu kādi māņi, proti, lai subjekts nemaz nebūtu subjektīvs.

Īsi pārskatot pašus galvenos atbilstības teorijas elementus, var teikt, ka to raksturo:

- 1) subjekta-objekta nošķirums;
- 2) nepieciešami stabili metafiziski pieņēmumi par realitāti un cilvēku;
- 3) realitātes izziņa, nevis interpretācija;
- 4) patiesība ir objektīva, pārvēsturiska.

1.2.2. Saskaņotības jeb koherences teorija. Ieskiecējums

Citas tradicionālās teorijas – saskaņotības jeb koherences teorijas⁵⁸ pamatā ir atziņa, ka patiesību nodrošina elementu saskanīgs sastatījums vienotā sistēmā. Pat vairāk, tas nozīmē, ka visiem spriedumiem noteiktā sistēmā jābūt tādiem, kas nodrošina savstarpēju pamatojumu. Sistēma ir saskanīga jeb koherenta tad, ja visi tās elementi un visi spriedumi tās ietvaros ir savstarpēji saskaņojami un saprotami. No šādas pieejas izriet, ka patiesība primāri ir visas spriedumu sistēmas īpašība. Tās ir divvirzienu attiecības – ja sistēma ir patiesa, tad tās elementi ir patiesi. Ja atsevišķs spriedums ir patiess, tad jāpieņem arī visa sistēma un otrādi. Ja atbilstības teorijā patiesība atrodama saskaņā starp lietu un domu, tad saskaņotības gadījumā – starp domu un domu.

Pārbaudīt patiesību var, aplūkojot pārbaudāmo izteikumu plašākā kontekstā. Piemēram, apgalvojumu, ka šā teksta pēdējo nodaļu ir nolaupījuši kentauri no naksnīgiem Grieķijas mežiem, varētu pārbaudīt, to salīdzinot ar citiem uzskatiem, kurus pieņemam par patiesiem. Zināms, ka kentauri ir mītiski tēli; nojaušams, ka kentauri

http://philpapers.org/surveys/results.pl?affil=All+respondents&areas0=0&areas_max=1&grain=medium; izgūts 10.10.2012.

⁵⁸ Vairāk par šo tēmu skat.: Walker, R. C. S. *The Coherence Theory*, Alcoff, L. M. *The Case for Coherence*.

nemēdz zagst tekstu nodaļas; Grieķijas meži ir tālu no teksta tapšanas vietas Rīgā u.tml. Arguments, lai atzītu kentauru vainu, tiek noraidīts, jo tas nekādā veidā neiekļaujas plašākā domu sistēmā. Lai to atzītu, nāktos apdraudēt pastāvošo saprašanas sistēmu.

Saskaņotības teorijas ir vērtīgas, lai paskaidrotu zināšanu sistēmas un šo sistēmu izveidi. Gan cilvēka individuālās dzīves līmenī, gan plašākā – zinātnes, sabiedrības, valsts u.tml. – līmenī nozīmīgi ir ne tikai apjēgt saskaņu starp lietām un attieksmi pret tām, tas ir, ideju un lietu saskaņu, bet arī šos visus apjēgumus saskaņot tā, lai tie spētu savā starpā neradīt tādus iebildumus, kas apdraudētu pašas patiesības iespējamību.

Tas, protams, ir subjektīvi psiholoģisks arguments par labu saskaņotības teorijai, taču, iespējams, tieši tāpēc ar tās palīdzību var visnotaļ sekmīgi skaidrot dažādas zināšanu sistēmas, tostarp sociālās parādības. Kā piemēru var minēt dabaszinātņu uz universālu objektivitāti vērstu zināšanu sistēmu, kura pati nosaka savus likumus un šo likumu satvarā dod sev derīgus izskaidrojums. Starp citu, tieši šis aspekts ir fundamentāli svarīgs visam promocijas darbam. Paplašinot var teikt, ka saskaņotības teorijas fundamentāls jautājums ir par paralēlu sistēmu līdzāspastāvēšanu. Kaut kas ir patiess, ja tas atbilst “sistēmai”. Te “sistēmas” vietā var domāt teju jebko – privātos uzskatus, valsts ideoloģiju, Rīgas jauno intelektuāļu jaunāko modi utt.

Plašākā mērogā paliek spēkā cits jautājums: pat ja ir iespējamās apakšsistēmas, vai nepieciešama kāda absolūta virssistēma, kas piesavinātos visa esošā sakārtotāja lomu? Pieļāvums, ka iespējamās dažādas uzskatu sistēmas, mudinājis uzdot jautājumu: vai pārliecinātspējīgu un politiski ietekmīgu cilvēku apgalvojumi tiek pieņemti kā “kopīgas zināšanas”?

Te var nošķirt “akceptēt kā patiesu” no “būt patiesam”. Ārpus katra indivīda vai tam pāri stāvošas sociālās norises var uzskatīt par tādām, kas konstruē patiesību. Līdz ar to patiesība nav nekas cits, kā vien sabiedriska vienošanās, pat ja marginālais cilvēks nepiedalās lemsanā, bet vien pievienojas nolemtajam.

Tādā gadījumā patiesība nebūt nav kādas objektīvās pasaules atspoguļojums, bet ir tikai tas, ko mēs par tādu nodēvējam. Tad cilvēks (sociāla grupa, kopība) kļūst pats par savas patiesības tiesnesi.

Atšķirībā no atbilstības teorijas subjektīvais un objektīvais saplūst vienā jūklī. Skatījums, ka patiesība top kā kolektīvs lēmums, var gūt atbalstu sociālo zinātņu vidē.

Savukārt ierastās dabaszinātnes laukā tas lielākoties tiek apšaubīts. Tas katrā ziņā nevarētu būt nekas pārsteidzošs, ja pieņem, ka dabaszinātņu uzdevums ir noskaidrot dabas iekārtojuma likumsakarīgos pamatus. Cilvēka dzīves realitātes

pētniekam nebūs grūti atzīt, ka viena vai otra ideja, kas nosaka sociālās dzīves kulises, ir vien konstrukcija, par kuru vienojušies kādi “pārcilvēciski”, t.i., ietekmīgāki ļaudis. Savukārt dabaszinātņu satvarā grūti iedomāties, ka kāds piekritīs tam, ka gaismas ātruma konstante ir vien “slepenas un uzbāzīgas” dabaszinātnieku kopienas vienošanās rezultāts.

Nošķīrums ir atvedināms no izejas nostādņu specifikas, proti, vai patiesības sākotne rodama tur, kur pastāv nepastāvība (piemēram, psiholoģiski tendenciozu cilvēku dzīve, varaskāres simptomi), vai arī tā ceļas no nemainīgā – reizi par visām reizēm iekārtotās dabas likumsakarības.

Saskaņotības teorija jau savā apraksta būtībā ir sistēmiska, līdz ar to tā darbojas attiecībā pret sistēmiskām sakārtām. Ja kaut kas nav sakārtots un sistēmisks, saskaņotības teorija ir bezspēcīga. Tas nozīmē arī to, ka visu, kas ir ārpus sistēmas, patiesības saglabāšanas vārdā vai nu jāizstumj, vai arī jāpasludina par nepatiesu, anomālu, bezjēdzīgu vai gluži vienkārši nesaprotamu. Plašākā mērogā tas ļauj izteikt pieņēmumu, ka tad, ja visa realitāte nav loģiska un sakārtojama, ir stingri jāpieņem, ka saskaņotības teorija nav spējīga funkcionēt. Tāpat arī otrādi: ja atzīstam saskaņotības teoriju, tad jāpieņem, ka realitāte savā ziņā ir panloģiska, tas ir, realitāte savā pilnībā ir sakārtota un saskanīga.

Droši vien nevienu nepārsteidz, ka arī saskaņotības teorija sastopas ar iebildumiem. Viens no tiem ir vērsts uz tās būtību. Proti, ko gan vispār šeit nozīmē *saskaņa*? Vai to, ka A ir savietojams vai aizstājams ar B? Vai saskaņa ir tad, kad A un B, kopā esot, neapdraud viens otra patiesību?

Cits pārmetums ir tāds, ka saskaņotības teorija ne tik daudz pievēršas pašai patiesībai, cik iespējai izteikumus verificēt. Saskaņotības teorijas aizstāvji savu uzmanību vērš uz holistiskas situācijas saglabāšanu, lai pārliecinātos par noteikta izteikuma patiesumu. Ja tā, tad saskaņotības teorija tik tiešām atsakās atbildēt par pašas patiesības būtību. Tiesa gan, tad jāteic, ka tas būtu tāda skatījuma ietvaros, kas paredz, ka patiesībai piemīt kāds saturs.

1.2.3. Pragmatisma teorija. Ieskicējums

Pragmatisma teorijas⁵⁹ pamatā ir atziņa par patiesības derīgumu. Pragmatisms – mācība par pielietojumu un derīgumu it kā atsakās no ierastajiem mēģinājumiem nokļūt pie kādas galējas patiesības un problēmai pieiet no pavisam citas puses. Proti, tā nevis no nezināmā tiecas pie zināmā (patiesības), bet otrādi – no patiesības noskaidro kaut ko par nezināšanu. Ja kādas patiesības labi funkcionē, dod labumu, darbojas, izskaidro, tad tās ir patiesas. Nav nekādas nozīmes vai patiesība tiešām “ir patiesa” – tas esot neatminams jautājums. Vienīgais, kas mums pieejams, ir tas, ka patiesība strādā vai nestrādā.

Var nošķirt vismaz divus pragmatisma teorijas virzienus:

- 1) *konsensus* tips, ko saista ar Č. S. Pīrsa (*Peirce*) vārdu. Kaut kas ir patiess, ja to praksē apstiprina visi, kam ir pietiekama un atbilstoša pieredze;
- 2) instrumentālisma teorijas variācijas, kuras pārstāv V. Džeimss (*James*), Dž. Džūijs (*Dewey*), F. C. S. Šillers (*Schiller*). Šajā pieejā izteikumu atzīst par patiesu tikai tad, ja rīcība, kas izriet no izteikumā ieslēptiem uzskatiem, ilgtermiņā noved pie kādiem ieguvumiem.

Šādā griezumā var apšaubīt to, vai pragmatisma patiesības teorija vispār ir uzskatāma par filosofisku patiesības koncepta teoriju. Proti, citu teoriju kontekstā tā nemaz necenšas noskaidrot pašu patiesību.

To patiesību, ar ko nodarbojas pragmatisms, var atrast jebkādā citā veidā. Tātad pragmatisms ietver arī atbilstības u.c. teorijas. Ja man šķiet, ka *tas* ir galds, tad vienalga, vai tā ir vai nav realitāte. Daudz svarīgāk ir pamēģināt uzlikt uz šā galda kafijas tasīti. Ja gadīsies tā, ka tasīte izkritīs galdam cauri, tad man būs jādomā, ka tā gluži nebija patiesība, ka *tas* ir galds.

Pragmatisma teorijas visai triviālais, taču pievilcīgākais aspekts ir tās vieglā pielietojamība. Proti, saskaņā ar šo teoriju nav iespējams pilnīgi visu pārbaudīt. Mums ir jāuzticas, ka viens vai otrs pieņēmums ir patiess. Piemēram, man nav katru reizi jāiet pārbaudīt visus pulksteņus. Man jāuzticas, ka vairāk vai mazāk visi rūpējas par patiesību. Kāpēc? Tāpēc, ka patiesība nodrošina lietu veiksmīgu funkcionēšanu. Ja gadās, ka kaut kas nestrādā, sabiedrība to pieregulēs.

⁵⁹ Klasiski pragmatisma teksti: Peirce, C. S. *How to Make Our Ideas Clear*; James, W. *Pragmatism's Conception of Truth*; Putnam, H. *Two Philosophical Perspectives*; Rorty, R. *Objectivity, Relativism and Truth*.

Pragmatisma teorijas aizsākumi meklējami Čārlza Sandersa Pīrsa uzskatos, kurus tālāk attīstīja Viljams Džeimss. Viņš uzskatāms par pirmo īsto pragmatisma teorētiķi un ir klasiskā pragmatisma pārstāvis. Šobrīd var runāt arī par neopragmatismu, ko saista ar Ričarda Rortija vārdu – viņš iztīrā ar patiesību un solidaritāti saistītus jautājumus.

Viljams Džeimss⁶⁰ jautā: ja pieņemam idejas patiesumu, kā šī patiesība maina mūsu aktuālo dzīvi? Tas ir pavisam cits veids kā skatīties uz izteikuma un realitātes attiecībām. Saskaņā te nozīmē jebkuru procesu, kas ved no idejas pie kāda notikuma nākotnē, ja tikai šis process norit veiksmīgi. Tas ir arī idejas pārbaudes process jeb patiesības tapšanas process. Idejas kļūst patiesas tikai praksē vai darbībā.

Patiesu ideju no nepatiesas atšķir idejas veiksmīgas praktiskās sekas. Ja šādu seku nav, ideja nav patiesa. Citādi sakot, ideja ir patiesa, ja tā ir derīga. Derīgs ir tas, kas ir īstenojis savu uzdevumu, un patiesa ideja īsteno savu uzdevumu labāk nekā nepatiesa.

Tādā gadījumā patiesība ir nevis statistiska norma, bet atrodas nepārtrauktā izmaiņu procesā. Ja tiek atrasta cita ideja, kas ļauj veiksmīgāk pāriet no viena paredzējuma pie otra, tad tā kļūst patiesa, bet iepriekšējā zaudē savu patiesumu.

Patiesa ideja ir patiesa tikai tik ilgi, cik tā ir derīga. Patiesība nav pašmērķis, tā ir līdzeklis citu dzīves vajadzību apmierināšanai. Patiesa doma ir derīga, jo tās objekts ir derīgs. Patiesība atmaksājas, un tāpēc uz to tiecas. Mūsu pienākums meklēt patiesību izriet no kopīgā pienākuma darīt to, kas atmaksājas, kas dod labumu, kas piepilda dzīves nepieciešamības. Idejas un teorijas ir instrumenti, lai padarītu dzīvi “labāku”, baudāmāku vai produktīvāku, un tiek ir patiesi tikai tik daudz, cik to piepilda.

Pragmatisma specifiska iezīme ir nosacījums, ka “patiesība dzīvo uz kredītsistēmas”. Proti, patiesības iedibināšana ir kolektīvs, sociāls un publisks process, kurā jau iepriekš ir jāuzticas, ka citi būs parūpējušies par lietu kārtības funkcionēšanu. Ja kaut kas noiet greizi, tad var paļauties uz pašregulāciju.

Pragmatismu iezīmē būtiskas atšķirības no tradicionālajām pieejām (it īpaši atbilstības un arī saskaņotības teorijām), proti, pragmatisms pieņem, ka patiesība nemītīgi ir tapšanā un tās pamatā ir kopīga pieredze. Patiesība nepastāv pirms pieredzes. Turpretī tradicionālās patiesības teorijas norāda, ka patiesība pastāv neatkarīgi un

⁶⁰ Par patiesības jēdzienu Džeimsa pragmatismā skat.: Vēvere, V. Nepatīkšanas ar vāveri jeb Vai iespējams domāt pragmatiski, *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 84.-92. lpp.

attiecas uz lietu dabu. Pragmatismā patiesībai pašai par sevi nav itin nekādas vērtības, bet tradicionālajās teorijās tā ir galvenā vērtība. Pragmatismā patiesība ir balstīta kolektīvā rīcībā, bet atbilstības teorijā – tā ir neatkarīga no laika un vietas untumiem.

Saprotams, ka filosofijai, kas tiecas pēc universālām un mūžīgām formām, pragmatisma pieeja var šķist, mazākais, aizdomīga. To daiļrunīgi pasaka latviešu filosofijas censonis J. A. Students: “Tamdēļ pavisam smieklīgi apgalvot, ka cilvēks rada patiesības. Nē: cilvēks patiesības nerada, bet rod, atklāj, izzina. [...] Acīm redzot uzskats par cilvēka radītām un darinātām patiesībām ne tikai ir nepareizs, bet izsauc pat vieglu smīnu un izbrīnu, ka šāda pārliecība var dzimt daudz maz nopietnu zinātnieku galvās.”

Šis citāts nevis norāda uz kādām pragmatisma teorijas problēmām, bet gan atgādina par fundamentālo konfliktu, kas pastāv patiesības teoriju starpā.

Tas ļauj izturēties pret aptuvenību, nepilnīgumu un neobjektivitāti kā būtiskām patiesības koncepta sastāvdaļām: patiesība ir saskaņa starp neprecīzu apgalvojumu un kādu ideālo robežu.

Mūsdienu pragmatiskajā filosofijā svarīgu lomu ieņem modificēta pragmatisma patiesības teorija, kurā uzsvars likts nevis uz apstiprinājumu, bet gan uz noliegumu. Tās izveidotājs ir Viljams Ernests Hokings (*Hocking*). Viņš uzskata, ka tas vien, ka kaut kas funkcionē, nenozīmē, ka tas ir patiess. Savukārt, ja kaut kas nefunkcionē, tad tas pavisam noteikti nav patiess. Īsi sakot, tas nozīmē, ka mēs nekad nevaram būt droši, ka zinām patiesību, bet varam būt pavisam droši, ka to nezinām.

Pragmatisma un saskaņotības teorijām kopīgs ir tas, ka abās pastāv uzskats, ka patiesību nevar izjautāt izolētā vidē. Tā vienmēr jāapskata saistībā ar visām cilvēka darbības jomām.

1.2.4. Konstruktīvisma teorija. Ieskicējums

Kā jau norāda teorijas nosaukums, konstruktīvismā patiesība ir konstruēta. To izveido sociālajos procesos. Līdz ar to patiesība jāsaprot kā topoša un dinamiska pretēji pārļaiciskajam un mūžīgajam. Patiesība ir vēsturiska un nav universāla. Tās lokālo nozīmību veido noteiktība kultūrā vai varas sadursmes sabiedrībā. Konstruktīvisms pieņem, ka jebkādas mūsu zināšanas ir konstruētas un neatspoguļo itin nekādu ārēju, transcendentu realitāti. Tieši otrādi, patiesība līdz ar to jāsaprot kā konvencija, cilvēku uztveres un sociālās pieredzes izteicēja.

Enciklopēdiskos izdevumos konstruktīvisma izcelsmi saista ar Džambatistas Viko vārdu. Viņš apgalvoja, ka vēsture un kultūra ir cilvēka darinājums un tikai tā ir lauks, kurā cilvēks var meklēt patiesības. Viņš ir pazīstams ar patiesības formulu “*verum ipsum factum*” – patiesība ir darinātais.

Papildus Viko kā konstruktīvisma aizstāvjus min arī Hēgeli un Marksu. Markss gan nenoliedza objektīvās patiesības eksistēšanu (piemēram, nenovēršamo komunistisko revolūciju), taču uzsvēra atšķirību starp patiesām zināšanām un tādām, kas ir ideoloģijas auglis. Viņš uzskatīja, ka patiesās zināšanas ir saskaņā ar vēstures dialektiku, savukārt ideoloģiskās zināšanas ir noteiktu materiālo iekārtu izpausme. Ironiski, ka tieši paša Marksa ideju nozīmīgākais politiskais auglis – PSRS – bija grandiozs konstruētu, ideoloģizētu patiesību konglomerāts.

1.2.5. Citas teorijas. Dažas nostādnes.

Dažu filosofu vidū, jo īpaši analītiskās filosofijas tradīcijas satvarā, pastāv uzskats, ka jēdziens “patiesība” neatbilst itin nekādai reālai sprieduma vai teikuma īpašībai. Viņu iebildums daļēji ir vērsts pret “patiesības predikāta” koncepta lietojumu. No šāda skatpunkta teikt, ka kaut kas ir patiess, ir lieki. Piemēram, pateikt, ka “ir patiesība, ka $2+2=4$ ” ir gluži tas pats, kā vienkārši pateikt, ka “ $2+2=4$ ”. Jēdziens “patiesība” ir tikai ērta izteiksme, taču ne īpašība, kas pelnītu dziļu analīzi. Teikt, ka spriedums ir patiess, ir tieši tas pats, kā vienkārši pateikt šo spriedumu. Patiesības jēdziens ir pilnīgi lieks un tiek lietots tikai tradīcijas dēļ. Tiklīdz esam noskaidrojuši patiesības formālās noteiksmes, vairāk nekā nav sakāms.⁶¹

Uz patiesības performatīvo aspektu norāda P. F. Strovsons (*Strawson*), sakot, ka jēdziena “patiesība” pievienošana izteikumam ir runas akts, ar ko teicējs vēlas izteikt savu piekrišanu teiktajam.⁶² Tas saskan ar performatīvo izteikumu teoriju (*Ostins* (*Ostin*)).

Pastāv arī pieļāvums, ka kāda izteikuma vai lietas patiesumu nodrošina vairāk nekā viena īpašība. Tas ir pretēji pieņēmumam, kas pamanāms galvenajās patiesības

⁶¹ Vairāk par šīm teorijām kā klasiskus tekstus skat.: Ramsey, F. P. *The Nature of Truth*; Quine, W. V. O. *Truth*. Minētie darbi atrodami, piemēram, Linča sastādītajā krājumā. Skat.: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.

⁶² Vairāk skat.: Strawson, P. F. *Truth*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001.

teorijās, kurās sprieduma patiesību nodrošina kāda viena izšķirošā īpašība. Tam var iebilst, apgalvojot, ka var būt vairāk nekā viena īpašība, kas kaut ko padara par patiesu. Ētiskas dabas spriedums var būt patiess sprieduma saskaņotības dēļ. Savukārt spriedums par naturālo pasauli būtu patiess kā atbilstība starp lietas īpašībām un lietu. Šāds skatījums ir raksturīgs pragmatisma pieejai – paralēli pastāv gan atbilstības, gan saskaņotības, gan konstruktīvisma iezīmes.

Vēl viens ceļš patiesības meklējumos ir mēģināt to ieraudzīt subjektīvās pieredzes īstenībā. Filosofiskā hermeneitika patiesības izpratnē virzās prom no epistemoloģiskā modeļa, kas meklē atbilstības shēmu. Indijas filosofs Kaliankumars Bagči (*Bagchi*) norāda, ka patiesība ir izprotama nevis kā sprieduma predikāts (būt patiesam), bet gan kā cilvēka pašprietekama (*self-subsistent*) esamība.⁶³

Jāpiebilst, ka šāda pieeja hermeneitikā ir nozīmīga kā tas elements, kas ļauj nonākt pie idejas par patiesības pastāvēšanu valodiskumā. Huserls raksta par patiesības tapšanu: “Skaidrs, ka patiesību resp. priekšmetu patieso īstenību mēs varam smelt tikai no evidences un ka tikai un vienīgi evidence ir tā, ar kuras palīdzību mums gūst jēgu šis īsteni esošais, patiesais, pilntiesīgi lietderīgais priekšmets – lai kādas formas vai veidola tas būtu – ar visiem nosacījumiem, kurus mums ietver apzīmējums “patiesīgā tāesamība”. Ikviens pilnvara nāk no turienes, no pašas mūsu transcendentālās subjektivitātes, ikviens adekvātums ir radies kā mūsu pašu apstiprinājums, tas ir mūsu sintēzes veikums, un tikai mūsos tas rod savu pēdējo transcendentālo pamatu.”⁶⁴ Šeit citētajā jāievēro, ka patiesību Huserls interpretē kā priekšmetu patieso īstenību evidencē, nevis emocionāli subjektīvu, individualizētu pārdzīvojumu.

1.3. Patiesība izziņas un kultūras kontekstos

Šāds galveno patiesības teoriju apraksts iezīmē vispārīgo ainu. Jāpiekrīt, ka katra klasifikācijas mēģinājuma lietussarga tipa jēdzieni mūždien ir vai nu pārāk vispārīgi, vai detaļas aizēnojoši.

⁶³ Bagchi, K. *What is truth?* In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*, Vol. XXII. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1987. – P. 393.

⁶⁴ Huserls E. *Kartēziskās meditācijas. Ievads fenomenoloģijā*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 269. lpp.

Tomēr konstatējams, ka katra no minētajām patiesības teoriju grupām met kādu šaubu ēnu.

Lasītājs pamanīs, ka dažādo teoriju sadures punkti ir gaužām skaidri, taču filosofiski centrālais jautājums par patiesības iedabu te vēl neatklājas. Izšķirošs ir jautājums par to, vai patiesībai piemīt universāla vai vēsturiska iedaba? Te netiek jautāts ne tas, vai patiesība ir orientieris un līdz ar to pastāv kā abstrakts, absolūts mērķis, nedz arī tas, vai patiesība ir vienīgi izteiksmes forma un tātad arī raksturojama kā mūžīga.

Jautājums saduras kaut kur pa vidu starp formu un saturu. Tā ir dinamika, ko, no vienas puses, uztur slēptas (vai dažkārt pietiekami atklātas) alkas pēc tāda satura, kas reizi par visām reizēm ieviestu kārtību. Taču, no otras puses, spriedzi uztur apjausma par “dievu nāvi”, t.i., par skaudro nojēgumu, ka dzīves īstenība parādās kā tik sarežģīta, mainīga un konfliktējoša, ka ikvienam universālismam jāatkāpjas, pirms tas nav kļuvis par izsmiekla objektu. Taču filosofijai nevajadzētu nonākt arī pie subjektīvismā gremdēta patiesību plurālisma jeb kārtulas “viss ir pieļaujams”.

Divu Latvijas pirmskara domātāju – Dāles un Raudives – viedokļu dinamika⁶⁵ parāda to, kas, autoraprāt, nomoka lielu daļu filosofiskās izpētes darba. Epistemoloģijas prasību iegrozotā apziņa meklē patiesību, apskata tās veidošanās un drošticamības noteikumus.

Taču pagrieziena, kas paver iespēju rasties šaubām par universālismu, iespējams, sakrīt ar cilvēka eksistenciālās situācijas izpratnes maiņu XX gs. un mūsdienās. **Priekšplānā parādās sapratne, ka cilvēks grib ne tikai izziņā iegūt abstrakti pareizu patiesību, bet arī tajā dalīties.** Ja patiesību neizdodas iegūt, cilvēks tāpat vēlas saprast sevi un būt saprasts komunikācijā.

Šis pagrieziena filosofijas vēsturē sakrīt ar filosofijas atsvešināšanos no Jaunlaiku epistemoloģiski ievirzītā domāšanas darba un pievēršanos eksistenciālisma un intersubjektivitātes problēmām. Apziņas koncepts nonāk konfrontācijā ar sirdsapziņu – *conscience* atgriežas pie vārda saknēm; pie latīniskā *con scientia*.

⁶⁵ Precizitātes labad gan jāpiebilst, ka Dāles un Raudives teiktais ir tapis izolēti, proti, tā nav ierobežota viņu abu diskusija. Plašāk par patiesības jēdziena raksturojumu pirmskara Latvijā (ne tikai par Dāles un Raudives uzskatiem) skat.: Kūlis, M. *Patiesības izpratne latviešu pirmskara kultūras filosofijā*. Grām.: *Modernitātes veidošanās Latvijā filosofiskajā un ideju vēstures skatījumā: Personības*. Rīga: FSI, 2012.

Savukārt *conscientia* ir citāda apziņa, citāda zināšana. Tā ir “zināšana kopā ar” – ar zināšanām, ar citiem, ar kopīgo. Zināšanas tiek norautas no troņa un iedotas publiskai lietošanai. Tas paver durvis skepticismam un apjukumam, ko tie, kas uzticas mūžīgajam, var vienīgi nopelt. “Ir skeptiķi, kas apšaubā lielas un nozīmīgas realitātes, vērtības un idejas tikai tādēļ, ka šīs lietas nav saskatāmas kā uz delnas, nav viegli tveramas, prasa lielu gara koncentrāciju, ilgstošu iekšēju piepūli,”⁶⁶ raksta Pauls Dāle, piebilstot, ka šī nelaime ceļas no “intelektuāla slinkuma”.

Tas pats notiek ar lielo patiesību un metafizisko īstenību meklēšanu: “Daudzi šaubās par augstāku īstenību, metafiziskām lietām, absolūtu prasību nozīmību tikai tāpēc, ka tas runā pretim viņu tieksmei dzīvot un domāt pēc pašu patikas un patvaļas, nesaskan ar viņu hedoniskām dziņām pēc ērtībām un baudas.”⁶⁷ Ja kādas šaubas ir pieļaujamas, tad tikai tālab, lai ar pareizi vadītu prātu skaidrinātu tos apvārsņus, kas aizsedz mūžīgo patiesības gaismu.

Taču pārāk skaidra dzīve vismaz dažiem nešķiet nemaz tik simpātiska. Konstantīns Raudive atgādina, ka šāda ceļa ēnas puse ir tas, ka “iznīcina dzīva cilvēka vērtību”. Zinātnes valoda, zinātnes konstrukcija, izmisīgie sholastiskie pūliņi, kas pielikti, lai veidotu visaptverošas sistēmas, sāk zaudēt savu atgriezenisko saiti: “Jo kāds var izteikties grūtākās un sarežģītākās dzejas formās, jo lielāku ievērību un atzinību iegūst rakstītājs. Nav vairs svarīgi, ko jūt, domā, bet svarīgi, kā justu un domāto izteic. Ja meli ir izteikti skaistā formā, tad tie lasītāja acīs iegūst lielāku atzinību nekā patiesība, ko kāds viduslaiku mūks izteicis neveiklā frāzē un kļūdainā formā.”⁶⁸

Raudive, pārdomājot sava laika garīgo situāciju, autoraprāt, ļoti labi ierauga un izsaka to, kas zinātni nomoka jau kopš izseniem laikiem. Tas ir mūžsenais konflikts starp kustīgo un nekustīgo, starp laicīgo un mūžīgo, kur “patiesība nerespektē ne jūtīgumu, ne ciešanas, ne pārdzīvojumu. Tā sava kategoriskā prasījuma dēļ gatava iznīcināt mūsu subjektīvo dzīvi, tā tiecas ieskatīt lietu galīgo būtību.”⁶⁹ Viņš izsaka

⁶⁶ Dāle, P. *Uz šaubu spilvena*. Grām.: *Vērojumi un pārdomas*. Rīga: Alfrēda Ūdra apgāds, 1944. (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

⁶⁷ Turpat.

⁶⁸ Raudive K. *Par vaļsirdību*. Grām.: *Dzīves kultūrai*. Rīga: K. Rasiņa apgāds, 1942. (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e) – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

⁶⁹ Turpat.

apgalvojumu, kas prasa lielu uzdrīkstēšanos: “patiesības iejaukšanās cilvēka dabā ir nodarījusi vairāk ļauna nekā laba.”⁷⁰

Pārdomas par patiesības un daiļuma tēmu vedina Raudivi, kurš ievērtību izpelnījies nevis ar arhivāra vai loģiķa darbu, bet gan ar vērīga kultūras norišu vērotāja spējām, izdarīt pretenciozus secinājumus: patikas un daiļuma idejas aiziešana otrajā plānā vedusi Eiropu uz tās norietu. Tas noticis tāpēc, ka cilvēks zaudējis savu dabu un savus pārdzīvojumus pazaudējis aiz t.s. pelēkās teorijas. Bet cilvēku tā rīkoties “pamudina tā saucamais patiesības kults, kas rada tās teorijas, kas vairāk kalpo dažādiem šķitumiem un maldiem nekā pašas patiesības atklāšanai un tās dabas izskaidrošanai.”⁷¹

Ja pasaules uzskats draud pārvērsties absurdā un noliegt īstenas dzīves piepildījumu, var vien pievienoties Nīčes bargajam spriedumam par patiesības pretenzijām: “Dabā nav nekā tik peļama un niecīga, ko maza šī izziņas dvesma tūdaļ nepiepūstu kā pūslī.”⁷²

Patiesības teoriju plejāde, kur katrai ir kādi nopietni trūkumi, bet ikviena solās paveikt ne tikai to, ko spēj, bet arī to, ko nespēj, kur katra ir “piepūtsies kā pūslis”, drīzāk atgādina tirgus laukumu – bodnieki skaļās balsīs visādi liela savu preci un sola, ka tā nu būs īstā. Tirgoņi cits par citu skaļāk mēģina iemānīt savu preci, kas spoži izlikta uz letes. Tomēr nevar zināt vai tas, kas nokļūs iepirkumu maisiņā, vēlāk izrādīsies lietojams. Dažkārt tas var nebūt īstais, bet citkārt tam var būt beidzies lietošanas termiņš. Tikmēr pircējs lielajā steigā starp citiem ļaudīm un vispārējā jūklī, kur garām zib grezni izpušķoti piedāvājumi, var drīzāk apjukt, nekā pamanīt viltojumus.

Dāles un Raudives teiktais ir norāde uz kultūras un sociālo situāciju. No vienas puses, tās ir alkas pēc stabilitātes un mūžīgā. Taču, no otras puses, pretējais ir dzīvāks – un šim dzīvīgumam tiek piešķirta liela vērtība. Tā ir kultūras un sociālās dzīves sadrumstalotības diagnoze, viss viens, vai pie vainas “intelektuāls slinkums” vai arī, kā to saka Raudive: “civilizācija ir pārprastā patiesības kulta sekas.”⁷³ Absolūtās patiesības ideāla jeb “patiesības kulta” produkts – civilizācija ar visām tās sliktākajām izpausmēm:

⁷⁰ Turpat.

⁷¹ Turpat.

⁷² Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. (Citēts no: Nīče, F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. (sast. Šuvajevs, I.) Rīga: Zvaigzne ABC. – 7. lpp.)

⁷³ Raudive K. *Par vaļširdību*. Grām.: *Dzīves kultūrai*. Rīga: K. Rasiņa apgāds, 1942. (Citēts no: *Latvijas filosof(s)e – virtuālais modelis*. Rīga: FSI, 2009.)

agresivitāti, dekadenci un skepticizmu – tomēr turpina pastāvēt, un tajā arī ir kaut kāda jēga. Kā izturēties pret šo sadrumstalotību? Vai atnest patiesību kā liekvārdību vai varbūt turpināt centienus rehabilitēt Absolūto?

Neviena no abām atbildēm nešķiet daudzsološa, jo atbildes vietā piedāvā vien norobežošanas. Par šādas kultūras un ideju situācijas cilvēkiem Nīče saka, ka viņi ir “nevis cilvēki, bet tikai iemiesoti kompendiji un it kā konkrētas abstrakcijas.”⁷⁴ Nīče turpina: “Viņi ir kaut kas cits: ne cilvēki, ne dievi, ne dzīvnieki, viņi ir vēsturiskās izglītības produkti, caurcaurēm izglītība, tēls, forma bez pierādāma satura, diemžēl – tikai slikta forma, kas turklāt ir uniforma.”⁷⁵

Nīčes teiktais reti kādam var šķist glaimojošs, tomēr nepamet nojausma, ka tieši viņš ir viens no tiem, kas “par to, kas ir, saka, ka tas ir”. Tieši tāpēc viņš ir neērts domātājs, kuram piekrist labākajā gadījumā drīkst tikai zagšus. Vai tiešām modernais, sociāli orientētais cilvēks ir vien tēls un uniforma – cilvēks, kas, patiesības kulta dzīts, ir apmaldījies savā meistarībā un alkās pēc Dieva troņa iztēlojies, ka var pārvarēt savu laiciskumu?

Atbilde šajā brīdī, saprotams, var būt vien tāda, ka jautājums ir neskaidrs un, lai to noskaidrotu, jāsaprot Jaunlaiku filosofijas idejas un šo ideju konsekvences.

⁷⁴ Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. (Citēts no: Nīče, F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. (sast. Šuvajevs, I.) Rīga: Zvaigzne ABC. – 27. lpp.)

⁷⁵ Turpat. – 27. lpp.

2. Greizsirdīgā zinātne: Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību

2.1. Jaunlaiku filosofijas tapšanas konteksts

2.1.1. Jaunlaiku atklājumi un neapmierinātība ar pastāvošo situāciju

Grāmata, kas pirmo reizi tika laista klajā 1543. gadā kādā nelielā Vācijas pilsētā, vēlāk izraisīja milzīgu satraukumu astronomu un teologu vidū. Nostāsti vēsta, ka apmēram simts gadus vēlāk kādam zinību vīram krītošs ābols esot pavēris skatu uz revolucionārām idejām fizikas jomā. Šis un citi notikumi pieder pie tiem gadījumiem, kas vēlāk izraisīja daudzu un ievērojamu pārmaiņu ķēdi.⁷⁶ Lai gan atsevišķi skatīti šie notikumi varbūt neizpelnītos īpašu uzmanību, tie – gluži kā mozaīkas fragments – iekļaujas kādā kopainā.

Piemēram, 1600. gada 17. februārī uz sārta tika sadedzināts kāds cits visnotaļ izglītots un cēlu nodomu vadīts *gudrais* – Džordano Bruno (*Bruno*)⁷⁷. Tikpat lielā mērā pieminēšanas vērti būtu arī daži citi sava laika zinību vīri, piemēram, Galilejs (*Galilei*), Keplers (*Kepler*) u.c. Taču šie zinātnieki nav vienīgie, kas apliecina kāda būtiska satraukuma vēsmas. Tomēr vēl svarīgāk – viņu liktenis un viņu paveiktais darbs zinātnes laukā var kalpot par norādi uz pārmaiņām Eiropas ideju vēsturē (citiem vārdiem, pārmaiņām epistēmās (Fuko) vai pārmaiņām paradigmās (Kūns)). Ne visi no šiem zinātniekiem ņēma nelabu galu (sārtu piedzīvoja Bruno; Galilejs izspruka sveikā vien ar solījumu paklusēt), tomēr svarīgāks šeit ir kas cits, proti, jautājums: kas gan notika un kāpēc tas notika tieši tad un tieši tajā vidē? Kas lika notikt pārmaiņām fundamentālu, pasaules ainas nosakošu jautājumu risinājumā? Kas mainījās patiesības

⁷⁶ Runa, protams, ir par Nikolaju Koperniku (*Copernicus*) un viņa “*De revolutionibus orbium coelestium*”, kā arī Īzaku Ņūtonu (*Newton*) un populārajā kultūrā pazīstamo incidentu ar ābolu, kas, iespējams, viņam uzkritis uz galvas, tādā veidā ierosinot ideju par gravitācijas likumu. Tiesa, pētījumi un avoti liecina, ka nekāds ābols viņam uz galvas neesot kritis, bet gan tas nokritis netālu no viņa, un viņš to vērojis.

⁷⁷ Pēdējā laika pētījumi gan liecina, ka viņš tika sadedzināts nevis par saviem pētījumiem dabaszinātnēs un matemātikā, bet gan par melnās maģijas u.tml. prakšu piekoptānu.

izpratnē? Kāpēc vecās patiesības vairs nebija derīgas, un kas draudēja notikt, ja arī vecās pieejas vairs nederēja?

Dabas zinātnes un tehnoloģiju atklājumu laiks (XVI-XVII gs.) sakrīt ar filosofijas vēstures periodu, ko dēvē par Jaunlaikiem. Tas ir laikposms, kura hronoloģiskās robežas nav vienkārši nospraužamas. Ir grūti vienoties gan par šā posma sākumu, gan beigām. Turklāt var pamatoti jautāt par tā noslēgšanos. Proti, pirms runāt par kādu noslēgumu, jānoskaidro vai Jaunlaiku idejas ir atmestas, pārveidotas, papildinātas vai aizstātas. Tas gan ir kultūras un ideju vēstures analītiķu kompetencē.

Līdzīgi var domāt par šā perioda sākotni. Vai tas bija kāds asu un skaidru pārmaiņu brīdis, kad vienu pasaules ainu nomainīja pavisam cita? Jājautā: vai gan paši šā laika sprīža pārstāvji sevi pieskaitīja pie Jaunlaikiem un diferencēja to no cita laikmeta? Iespējams, ka plašākā mērogā *modernity* vai *modernité* jeb Jaunlaiki ir kultūrvēsturiski nepiepildīts jēdziens.

Tomēr, neraugoties uz zināmām grūtībām runāt par neapšaubāmu un vienotu idejisko kopumu noteiktā laikā un telpā (piemēram, Rietumeiropa XVII gs.), jēdziens “Jaunlaiki” var kalpot par vienojošu apzīmējumu dažām zinātniskās, filosofiskās un, specifiski, epistemoloģiskās paradigmas izmaiņām. Tas ir mēģinājums atrast to jauno un savdabīgo, kas pretstatāms vecajam, vienlaikus saglabājot apjaušmu, ka gan vecais, gan jaunais bija spiesti pastāvēt blakus un mijiedarboties, ielaisties *querelle des Anciens et des Modernes*. Tas ir arī jautājums par ideju un notikumu cēlonības attiecībām, ideju ģenealoģiju, taču būtiskāk – par kādu ideju, pārmaiņu, fokusa pārviržu ilgtermiņa konsekvencēm, kuras atstāja iespaidu uz to, ka mūsdienu eksaktā zinātne (un, iespējams, plašākā mērogā arī dominējošā pasaules aina) stagnē “objektīvās zinātniskās patiesības” valgos.

Mēģinājumi tuvoties patiesībai, kas ieausta pieredzē un saistīta ar valodu un saskarsmi, XX gs. filosofijā bija avangards. Tā specifika top saprotama uz Jaunlaiku izpratnes fona jautājumā par patiesību.

Atmetot bažas par Jaunlaiku ierobežotību skaidrā laika nogrieznī, var runāt par periodu ap XVI un XVII gs. Šajā vēstures periodā radās daudzi ievērojami atklājumi

astronomijā, mehānikā, fizikā, anatomijā un citur.⁷⁸ Tomēr situācija dabaszinātnēs un filosofiskajā domā nebija viennozīmīga.

Lai gan var saskatīt intelektuālo prasību nesaskaņu ar to ideju jomu, kas nosacīja pastāvošos skatījuma veidus, tomēr jāapzinās sarežģītība izteikt viennozīmīgus spriedumus. Katrs ideju satricinājums jāaplūko ne tikai izolēti, bet, ja vēlas ieraudzīt šo ideju iedarbīgumu, arī kultūras kontekstā un efektīvā domas mijiedarbībā ar appasauli. Jāņem vērā arī dzan tas, ka retrospektīvā aplūkojumā izdarīti spriedumi par ideju vēsturi visai bieži ir tikai garlaikota prāta tendenciozas spekulācijas. Var jautāt, vai vēsture noteica idejas vai varbūt idejas mainīja vēsturi? Kas spieda Galileju un Ņūtonu rīkoties tādā vai citādā veidā? Vai varbūt gluži otrādi – viņi piespieda Jaunlaikiem būt tādiem, kādus viņi tos izveidoja?

Huserls darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” Jaunlaiku patiesības matematizācijas aizsākumus atvedina uz sengrieķu filosofiju, precīzāk, Platona mācību par idejām. Atzīstot Jaunlaiku matematizētās dabaszinātnes dzīvespasaules motivāciju, Huserls jaunās universalitātes idejas pirmsākotni saskata matemātikas pārveidē. Viņš raksta: “Tiesa gan, Platona mācības par idejām vadīti, viņi jau mēdza idealizēt empīriskos skaitļus, mērvienības, empīriski telpiskās figūras, punktus, līnijas, laukumus, tādā kārtā pārveidojot ģeometriskos likumus un pierādījumus par ideāliem ģeometriskiem likumiem un pierādījumiem. Vēl vairāk: līdz ar Eiklīda ģeometriju šī visaugstākā mērā iespaidīgā ideja bija nobriedusi, lai kļūtu par sistemātisku un vienotu deduktīvu teoriju, sakņojoties “aksiomātiskos” pamatjēdzienos un pamatlikumos un pāraugot apodiktiskos secinājumos, kas vērsti uz tālejošu un visnotaļ augstas likmes ideālu mērķi – apgūt tīrās racionalitātes veselumu, tādu veselumu, kas atskārstams kā beznosacījumu patiesība, kā veselums, kuru veido tikai un vienīgi bez nosacījumiem nepastarpināti un pastarpināti atzīstamas patiesības.”⁷⁹

Ja atsakās no alkām noskaidrot kādu vēsturisko norišu cēloņsakarības, pāri paliek iespēja palūkoties uz pašām norisēm. Viena no šādām norisēm, kas raksturīga laika posmam ap XVI un XVII gs., ir arvien spēcīgāka dabaszinātniskās izziņas metožu un

⁷⁸ Kopernika *De revolutionibus orbium coelestium* (1543); Vesaliusa *De humani corporis fabrica libri septem* (1543); Bruno (1548–1600); Keplera *Astronomia nova* (1609) un *Harmonices Mundi* (1619); Ņūtona *Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica* (1687); Galilejs (1564–1642).

⁷⁹ Huserls, E. *Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 367.–368. lpp.

prakšu konfrontācija ar pastāvošo zinātnes iekārtu, kas vairs nespēja apmierināt pieaugošās prasības un nenodrošināja pietiekamu izskaidrojošo spēku. Tālākam domas attīstības procesam bija vajadzīga jauna izziņas metodika, kas noveda pie stipri plašāka mēroga pārmaiņām filosofiskajā skatījumā uz nozīmīgiem jautājumiem, tostarp, pie patiesības un tās nosacījumu, kā arī domāšanas idejas pārskatīšanas.

Jaunlaiki nav tikai dabaszinātņu nostiprināšanās un jaunas metodes laiks. Var uzskatīt, ka tas ir aizsākums principiālam pasaules redzēšanas pārveidojumam. Tādas metodes meklējumi, kas dotu skaidru un drošu ceļu uz zināšanām, liek pārdomāt šo zināšanu ieguves veidus, kritērijus un nosacījumus, kā arī pārdomāt ciešo saikni, kas saslēdz kopā objektīvas zināšanas ar patiesību.

2.1.2. Jaunlaiku filosofijas nozīmīgums patiesības izpratnes meklējumos

Tomēr var jautāt: kāpēc vispār būtu jādomā par Jaunlaikiem un to specifiku? Kāda no atbildēm, kas svarīga šim pētījumam, ir: tie **noformulē lietu izziņas veidu, kas būtiski nosaka patiesības izpratni**. Lai gan, kā tas būs redzams tālāk, šis ir skatījums, kas neattīsta patiesības kā sociāla fenomena iespējamību, tas tomēr iezīmē arī šodienas patiesības izpratni un, manuprāt, tādā veidā iekļaujas noteiktas vēsturiskas (un ieilgušas) paradigmas aprisēs. Pat ja Jaunlaiku dominējošais redzēšanas veids noraida patiesības pluralitāti, tā tomēr var tikt iekļauta plašākā ideju lokā, kurā līdzās spēj pastāvēt šķietami pretrunīgais. Ja iedomājas, ka Jaunlaikos iedibinātā epistemoloģiskā paradigma ir dzīvotspējīga (un pat dominējoša) arī šodien, tad, to apejot, nevar cerēt atskārst ko citu.

Robežās ap 1687.–1691. gadu tapušajā Kornēlija Hellemana (*Hellemans*) gravīrā⁸⁰, kurā attēlots Dekarts savā studijā, bez visa cita redzama arī kāda sīka, bet būtiska un interesanta nianse. Proti, Dekarts savu labo kāju atbalsta uz zemē nosviestas grāmatas. Šīs grāmatas autors ir neviens cits kā Aristotelis. Ainas nozīme ir gaužām vienkārša: Dekarts turpina strādāt, kamēr Aristoteļa vieta nu ir pagaldē starp vēstures pabirām.

Tas vēl nebūtu nekas nopietns, un to varētu uzskatīt par sīku kaprīzi vai prastu huligānismu, ja vien neņem vērā, ka Aristoteļa nozīme tā laika zinātnē bija

⁸⁰ Skat.:

<https://www.rijksmuseum.nl/en/search/objecten?p=1&ps=12&maker=Cornelis%20A.%20Hellemans#/RP-P-OB-55.341.4>; izgūts 04.06.2013.

fundamentāla. Proti, runa ir par dabaszinātņu un arī zinātņu kā tādu metodēm, izpratni un pašas epistemoloģijas būtisko atkarību no Aristoteļa filosofijas.

Šis žests – kāja uz grāmatas – vēsta divas lietas. Pirmkārt, ka Dekarts atsakās no līdzšinējās filosofiskās tradīcijas noteiktu problēmu risināšanā, bet, otrkārt, – un tā jau ir nopietna pretenzija –, ka viņš atsakās no autoritātēm un noliedz tās.

Kāds cits – savā ziņā līdzīgs notikums – ir strīds, kas aptuveni ap gravīras tapšanas brīdi, proti, XVII gs. deviņdesmitajos gados, izcēlās Franču Akadēmijā (*Académie française*) un vēsturē kļuvis pazīstams kā *querelle des Anciens et des Modernes* – strīds starp antīkajiem un jaunajiem.⁸¹

Viss sākās 1687. gadā, kad Šarls Pero⁸² publicēja “skandalozu” darbu “Le siècle de Louis le Grand”, kurā nekautrējoties atļāvās pateikt to, ka Luija XIV laikmets ir ne tikai vienlīdzīgs, bet visdrīzāk pat pārāks un dižāks par antīko laikmetu. Lai gan tas tiešā veidā neskāra filosofiju (t.i., šeit – epistemoloģiju) un attiecās par jautājumiem, kas saistīti ar daiļajām mākslām, šā strīda dzīlēs saskatāms cits un daudz pamatīgāks jautājums, proti, izšķiršanās starp progresa ideju un autoritātes tradīciju.

Šis strīds iezīmēja jaunu pretenziju un ambīciju izvirzīšanos priekšplānā. Taču nelaime bija tā, ka nebija iespējama progresa ideoloģijas un antīkās pasaules miermīlīga līdzāspastāvēšana. Bija jāizšķir jautājums, kas labāks – jauno laiku vai arī antīkās pasaules darinājumi (jāpiebilst, ka arī kristīgās baznīcas pamats – autoritatīvā Grāmata), proti, vai nav pienācis laiks, kad jaunā paaudze beidzot var nostāties pretī un paziņot, ka pārspējusi savus senčus? Vai pakļauties tradīcijai un autoritātei vai arī tās vietā ielikt pašiem sevi? Zināmā mērā tā ir Dievu nāve vēl pirms Nīčes atziņām par Dieva nāvi. Ja tekstam vairs nav vērtības un to var radīt ikviens, tad arī Dieviem jāatkāpjas no troņa, jo turpmāk cilvēks būs tas, kas lems par patiesību, gaumi un zināšanām. Tādējādi var uzskatīt, ka pasaules *atdievišķošana* sākas jau Jaunlaikos.

Gan strīds Franču Akadēmijā, gan Dekarta attēlojums varētu būt vien maznozīmīgi gadījumi, pie kuriem nebūtu vērts kavēties. Pavisam iespējams, ka tā arī ir, ja vien to vietā atrod citus piemērus.

⁸¹ Vēlāk šis strīds atbalsojās arī citās Eiropas valstīs, taču zināmā mērā varētu teikt, ka tas nav norimis nekad. Piemēram, skat.: Džonatana Svifta “Battle of the Books” (Iekļauta “Tale of the Tub”), Vico “De Nostri Temporis Studiorum Ratione”

⁸² Šarls Pero – franču rakstnieks, kura vārdu saista ar pasaku stāstu žanra aizsākumiem. Viņš ir tādu slaveno pasaku kā “Runcis zābakos”, “Pelnušķīte”, “Sarkangalvīte” autors. Pero par Franču Akadēmijas biedru tika ievēlēts 1671. gadā.

Būtiskais ir šo divu notikumu simbolisms. Katra cīņa (vai varam iedomāties, ka Dekarts tiešām mīdīja grāmatas?) bija tikai “slūžas” uz atvērtu, citu ideju pasauli. Vai strīdu autori paši ar to rēķinājās, nojauta un plānoja? Tie ir jau sekundāri jautājumi, kas paliek biogrāfu kompetencē. Taču filosofiskā doma sāka iegūt principiāli citu raksturu.

2.2. Matematizētā pasaules aina un tās sekas

2.2.1. Jēdzienu “pieredze” un “patiesība” attiecības

Jaunlaikiem, kuru būtiska pazīme ir pieredzes norises lomas noskaidrošana zināšanu pamatojuma jautājumā, iezīmīga ir ne tikai dabaszinātnisko nostādņu primaritāte, bet pat principiāls pasaules redzēšanas pārveidojums, kas dziļi ietekmēja visu turpmāko Eiropas filosofisko domu un stimulēja plašas pārmaiņas arī citos jēdzienos, tostarp, patiesības jēdzienā un jēdzienos, kas vēlāk veidoja sociālās filosofijas kontūras.

Huserls šo pārveidojumu pamatu saskata kā pievēršanos dabai – matemātiskam universam. Citādi sakot, tā ir galilejiskā matematizācija. Viņš raksta: “Tātad, vadoties pēc praktiski saprotamās pieejas, ar kuru ģeometrija jau no sendienām iestrādātā veidā līdzēja jutekliskajai appasaulei tikt pie viennozīmīgas noteiksmes, Galilejs teica: lai kur šāda metodika ir tikusi izstrādāta, tā pārvarējusi subjektīvā uztvēruma relativitāti, kas nu reiz būtiski raksturo empīriski uzskatāmo pasauli. Jo tādā veidā mēs apgūstam identisku, irelatīvu patiesību, par kuru spēj pārliecināties ikviens, kas prot saprast un lietot šo metodi. Tā nu mēs varam atzīt patiesi esošo pašu, lai arī [uzsākot atziņu] tikai no empīriskām dotības formām, bet tomēr aizvien pieaugošā aproksimācijā ģeometriskajam ideālveidolam, kas uzstājas kā orientējošais pols.”⁸³

Jaunlaiku jaunā situācija prasīja pārskatīt patiesības noskaidrošanas jeb izziņas ceļus jau to dziļākajos pamatos. Viena no pieejām būtu aplūkot pierādījuma metodes – loģiku, argumentācijas mākslu, eksperimentu metodes.

Taču pamatīgāks ir jautājums par to, kā tiek izprasta pieredze. Britu bīskaps un filozofs Džordžs Bērklijs Jaunlaiku tradīcijas satvarā uzdeva zīmīgu jautājumu, kurā

⁸³ Huserls E. *Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 374.–375. lpp.

ieskanas ne tikai paša Bērklīja balss, bet arī visu Jaunlaiku dziņa: “Ko gan vēl mēs varētu uztvert bez *mūsu pašu idejām jeb sajūtām?*”⁸⁴.

Pārfrāzējot tas ir jautājums: kas ir mūsu pieredze? Protams, lai gan Bērklījs jebkādas esamības noteiksmes pakļāva uztverošam prātam, šis prāts tomēr nebija brīvs. Proti, sajūtu pieredze konstituē tādu prātu, kas vispār ir tikai sajūtošas pieredzes un to reproducēšanas konglomerāts. Pieredzes jēdziens šeit ir būtisks tā vienkāršā iemesla dēļ, ka tas kalpo par pamatu patiesības apjēguma konstituēšanai. Var teikt: tas, ko pieredzu, ir tas, kas man ir zināms. Savukārt tas, kas ir zināms, ir arī patiesība. Tādā mērā **pieredze un patiesība sakrīt**. Ja es sajūtu spalvas pieskārienu, tad par to nav daudz jādiskutē, jo manā pieredzē ir nogūlusies sajūta, ka tieši tā tas arī bijis.

Tomēr ne filosofija, nedz arī to laiku zinātne nevarēja samierināties ar šādu pieeju. Tāpēc filosofijai nācās uzņemties uzdevumu šķetināt tos pieredzes nosacījumus, kas ļauj iegūt skaidru un neapšaubāmu pieredzi. Proti, risināt jautājumu par to, kā gan es varu droši un acīmredzami zināt, ka tā bija spalva un nevis, piemēram, dūna.

Protams, zināmā mērā var teikt, ka šī problēma nekad nav bijusi jauna. Pamatoti var apgalvot, ka tās aplūkojumam būtu jāsākas jau ar vissenākajiem laikiem. Tikpat tiesa, ka mīts un rituāls ir kalpojis par pieredzi formējošu spēku. Tomēr, ja nav vēlmes veikt tikai vēsturisku atskatu, un svarīgāk ir noskaidrot šā brīža tendences, tad ieteicamāk būtu pievērsties tām domas norisēm, kas veido pamatu noteiktām domāšanas tradīcijām.

Starp vēsturiskajām personām, kas sniegušas būtisku devumu Jaunlaiku domas specifikas tapšanas sākotnei, tradicionāli min Frānsisu Bēkonu un Renē Dekartu. Viņus var uzskatīt par pirmajiem, kas īpaši spilgti parāda to, ka līdz tam pastāvošā pieredzes interpretācija vairs nav derīga jauno prasību apmierināšanai. Dekarts meklē tādu pieeju, kas varētu nodrošināt pietiekamu pamatu drošticamu zināšanu iegūšanai, loģiski-diskursīvās domāšanas raksturojumam un tiecas atrast “drošas pārlicības un atsviest dubļus un smiltis, lai nonāktu līdz klintij vai stingrām malām”⁸⁵.

Savukārt Bēkons piedāvā savu ceļu, lai induktīvi, pamatojoties uz empīrisko jeb pieredzes sniegto, “gluži kā bite” atrastu un noformulētu pasākumu kompleksu, kas nodrošinātu zināšanu ticamību un zinātniskumu. Tas viņam jāpaveic pretstatā vecajai loģikai, kas, kā viņš raksta “Jaunā organona” XII aforismā, “drīzāk gan spēj nostiprināt

⁸⁴ Bērklījs, Dž. *Traktāts par cilvēka izziņas principiem*. Rīga: Zvaigzne, 1989. – 48. lpp.

⁸⁵ Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. – 34. lpp.

un piešķirt stabilitāti kļūdām, kas sakņojas vispārpieņemtajos jēdzienos, nevis veicina patiesības atrašanu.”⁸⁶

Tas ir sākotnējs nošķīrums Jaunlaiku metafizikā starp pieredzes interpretācijas iespējām: kam ir atvēlēta svarīgāka loma – prātam vai jutekliskajiem uztvērumiem? Pieredze ir vai nu prāta darbība, vai arī jutekļu reģistrs.

1620. gadā klajā laistajā Frānsisa Bēkona sacerējumā “Jaunais organons” tika pieteikta jauna veida zinātne. Tai bija jābūt pretstatā “vecajam *organonam*” (uz Aristoteļa loģiku balstītajai tradīcijai), lai ar empīrisma un indukcijas metodes iestrādānēm pārvarētu zinātnes stagnācijas postu, kas bija izveidojies: “tagadējās zinātnes neder jauniem atklājumiem, tāpat arī mūsu tagadējā loģika neder jaunu zinātņu atklāšanai.”⁸⁷

Protams, Bēkons “bites metodi” neradīja *ex nihili*⁸⁸, tomēr tas ir tieši viņa nopelns, ka uz jutekliskumu un pieredzi balstīti izziņas paņēmieni iegūst savu stabilo karkasu. Savukārt pēc 17 gadiem, proti, 1637. gadā tika laista klajā Dekarta “Pārruna par metodi”, kuras ideju vienas no sekām bija vēlākais strīds starp empīrismu un racionālismu.

Tas norāda uz minēto redzējumu veidu būtisku atšķirību. Tomēr, noliekot Dekarta sacerējumu blakus Bēkona darbam, jaušama līdzīga pasaules izjūta, kas paredz vilšanos un neapmierinātību ar pastāvošo zinātnes iekārtu, “jo izrādījās, ka man visapkārt ir tik daudz šaubu un maldu, ka man šķita, ka mani centieni izglītoties nav devuši..”⁸⁹

Lai kļiedētu savu neziņu un iegūtu iekāroto, proti, kaut ko zināmu un stabilu, gluži kā tas ir matemātikā un ģeometrijā, kuru viņš, daudz nešauboties, idealizēja, Dekartam bija vajadzīgs jauns *organons* – šaubu pieeja. Pat vairāk, viņam nācās apjaust, ka “filozofijā .. nav nekā, par ko nediskutētu un kas tātad nebūtu apšaubāms.”⁹⁰

Kad tiktu iegūti pamatprincipi, tad līdzīgi kā ģeometrijā dedukcijas ceļā varētu atvasināt visus nākamos jautājumus un veiksmīgi uz tiem atbildēt. Dekarts

⁸⁶ Bēkons, F. *Jaunais organons*. Rīga: Zvaigzne, 1989. – 35. lpp.

⁸⁷ Turpat. – 34. lpp.

⁸⁸ Bēkona laikā indukcija nav pilnīgi nekas jauns un pārsteidzošs. Tā ir aprakstīta jau izsenis. Bēkona nopelns ir citur, proti, indukcijas metodes piemērošana zinātniskās izziņas vajadzībām, empīrisma dogmu iestrāde.

⁸⁹ Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. – 18. lpp

⁹⁰ Turpat. – 21. lpp

pārlicinājās, ka arī citās jomās bez matemātikas nepieciešams atrast *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* – absolūtu un nesatricināmu patiesības pamatu, lai varētu izvērst deduktīvus slēdzienus.

Hermeneitikas pētnieks Žans Grondēns, komentējot hermeneitikas izveidi, norāda, ka tieši Dekarts ir jāuzskata par autoru idejai par metodi. Šī ideja, ka nepieciešama metode, izveido modernā laikmeta zinātniskā projekta pamatus jeb, citādi sakot, Dekarts ir visas modernās metodes radītājs. Visai zinātnes būvei – drošu un neapšaubāmu zināšanu kopumam jābūt metodoloģiski pārskatītam un izvērtētam.

Savukārt tās zināšanas, kuru pamatā ir aizspriedumi un tradīcijas, jau sākotnēji jāuzskata par aizdomīgām. Tradīcija nebauda absolūtu drošību, jo gluži vienkārši nespēj izturēt visas iespējamās šaubas.⁹¹

Lai pārvarētu šaubas, bija jāpārskata fundamentāli metafizikas koncepti un jāpārvērtē izziņas vissākotnējākās aksiomas, lai tādējādi dotu vietu un iespēju jaunajām zinātnēm. Proti, bija jāveic dabas objektivizācija un matematizācija, lai iekļautu to jaunās dabaszinātnes izskaidrojošā aparāta skavās. Lai no dabas ģeometriskā veidā atvasinātu jaunās patiesības, iesākumā daba bija jāpadara par matemātisku un cilvēkam ārēju veselumu. Šo uzdevumu jau bija uzņēmušies sava laika matemātikas un fizikas dižgari. Huserls formulē: “Tātad tieši ar Galileju sākās idealizētās dabas uztiepšana pirmszinātniskajai un uzskatāmajai dabai.”⁹²

Lai varētu ko tādu paveikt, filosofijai bija jāpārskata pieredzes jēdziens. Bēkons alka rast norādījumus, kā “vadīt pieredzi” tādā veidā, lai neļautos iespējai nomaldīties, jo “dievišķais vārds taču arī neiedarbojās uz lietu masu bez noteiktas kārtības.”⁹³ Jaunlaiku filosofijā tas bija nepieciešams, lai varētu pastāvēt stingras un nemainīgas nozīmes. Savā ziņā varētu apgalvot, ka visu Jaunlaiku filosofiskās idejas caurauž stingrības nepieciešamības diktāts.

Dekarta ceļš, lai gan līdzīgu mērķu vadīts, ir pavisam citādāks nekā Bēkonam, taču tiem ir kopīgas iezīmes un, svarīgāk, kopīgas sekas Jaunlaiku redzējuma veida robežās. Dekarta filosofijai iezīmīga ir matemātikas skaidrības un loģikas likumu stingrības, kā arī šo likumu acīmredzamības atzīšana. Viņš uzstāj uz šo ideju mūžīgo

⁹¹ Grondin, J. *The Philosophy of Gadamer*. Acumen, 2003. – P. 2.

⁹²Huserls, E. *Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: – 392.-393. lpp.

⁹³ Bēkons, F. *Jaunais organons*. Rīga: Zvaigzne, 1989. – 68. lpp.

patiesumu un drošticamību. Mulsums par to, ka matemātikas skaidrums netiek pielietots arī citās zinātnēs, vedināja Dekartu mēģināt par savu pārspriedumu paraugu izmantot to, ka matemātisko spriedumu pamatā ir acīmredzamas premisas. Kā tradicionāls racionālisma un empīrisma nošķiruma pamats tiek norādīts izziņas izejas datu, t.i., pieredzes veidu, nošķirums. Tas ir jautājums par, Kanta vārdiem sakot, tīrās un empīriskās izziņas atšķirību, kur no visiem jutekliskajiem iespaidiem neatkarīgus “izziņas veidus sauc par *aprioriem*, un tos atšķir no empīriskajiem, kuru avoti ir *aposteriori*, proti, pieredzē.”⁹⁴

Dekarta slavenais substanču – domātās un ķermeniskās – nošķirums paskaidro atšķirību pieredzes jēdziena izpratnē, kur viena pieredze ir jutekliska, bet otra – garīga. Viens pieredzes traktējums uzsver to, ka pieredze ir tas, kā ar sajūtām kaut kas tiek pieredzēts. Sajūta ir pati pieredze, kas notiek pieredzes laukā. Refleksija par pieredzēto iekļūst citā sfērā, kas vairs nav saistīta ar materiālo vai “empīrisko”. Empīriskais kā sajūtamais ir reālais, turpretī, domātais vai jēgpilnais ir pār-reālais. Tādā veidā empīriskā pieredze jāsaprot kā kaili sajūtu uztvērums – sajūtas pašas par sevi, piemēram, dūriens, nevis sāpes to nozīmīgumā, bet tikai sāpes kā pieskaršanās, kā neapprakstīts fizisks akts.

Džons Loks savā 1690. gada darbā “Esejas par cilvēka sapratni” raksta: “No kurienes prāts iegūst visus *materiālus* domāšanai un zināšanām? Uz šo jautājumu es atbildu vienā vārdā – no *pieredzes*. Pieredzē pamatojas visas mūsu zināšanas.”⁹⁵ Jauno laiku kontekstā šī atziņa it nemaz nav pārsteidzoša. Drīzāk otrādi, tā ir līdz galam novesta doma, kas pazīstama kā ideja par *tabula rasa*.

Dž. Loka tēze par prātu kā baltu lapu *inter alia* noved pie zināmām sekām: prāts nevar radīt vai izgudrot jaunas idejas bez pieredzes palīdzības, jo it viss, ko gūstam, nāk no sajūtu pieredzes. Tas nozīmē, ka idejas ir atbilstīgas nevis iekšējiem prāta tēliem, bet gan ārējai realitātei.

Tātad, un tas ir ārkārtīgi būtiski, idejas ir realitātes (objektu, lietu) atspoguļojums vai reprezentācija. Prāta nospiedumi – patiesība, nozīmes, pieredzējumi – nevis nāk no kāda pārpasaulīga spēka, bet gan rod pamatu ārējā pasaulē. Te par izziņas veidu kalpo atbilstības idejas pielietojums, doma par lietas un prāta saskaņu. Taču tad jāapzinās, ka

⁹⁴ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*, B2.

⁹⁵ Loks, Dž. *Eseja par cilvēka sapratni*. Rīga: Zvaigzne, 1977. – 37.–38. lpp.

šī pasaule ir tā pati, par kuru filosofi bieži teikuši, ka tā savā materialitātē ir nepastāvīga, laicīga, mainīga un pavisam noteikti nav absolūta.

Taču, lai atgūtu vismaz kādu stabilitāti, neatliek nekas cits kā padzīto dievu vietā ielikt jaunus. Proti, ir jāveic dabas matematizācija, iekļaušana mēros, un dabaszinātņu likumi jāievieto Platona mūžīgo ideju sfērā. Ja šāds darbs tiek veikts, tad patiesība un izziņa atgūst savu garantu. Izziņa, ko raksturo skaidrība un drošticamība, atnes patiesību.

Šādas zinātniskās ideoloģijas implicīta (bet ne noteikti apzināta) konsekvence bija atsvešināšanās no dievišķo spēku inspirētas atklāsmes drošticamības. Garantiju par drošticamību nācās uzņemt pašam cilvēkam. Cilvēkam jābūt tam, kurš nosaka, kas ir pati drošticamība, kas ir zināšanas un kas ir izzināmais: “Par Dekarta metafizisko uzdevumu kļuva radīt pamatu cilvēka atbrīvošanai, brīvībai kā pašapziņošanai pašnoteiksmei. Taču šim pamatam pašam vajadzēja būt ne tikai drošticamam, bet arī, ņemot vērā jebkuru kritēriju nepieejamību citās sfērās, tādām, ka ar tā palīdzību tiktu statīta prasītās brīvības kā pašsaprotamības būtība.”⁹⁶

Dedukcijas primaritāte un prāta lomas izcelšana ir iemesls, kas liek pieskaitīt Dekarta filosofiju racionālisma virzienam, kas Jaunlaiku kontekstā pastāv kā opozīcija Bēkona stila empīrisma. Dedukcijas pretstats indukcijai, jutekliskās vai prāta lomas nozīmība, lai gan diferencējoša, tomēr nav pietiekama, lai teiktu, ka abi virzieni neiederas vienā filosofijas laikmetā. Gan racionālisms, gan empīrisms pieturas pie mērķa atrast stingru metodi drošām zināšanām. Abi virzieni, lai gan vienā sajūtu pieredze ir zināšanu pamats, savukārt otrā – iemesls šaubām, saglabā kādā ziņā vienotu pieredzes traktējumu. Proti, Jaunlaiku domāšana pieredzi zinātnisko un padara statistisku, acumirklīgu, lai novērstos no vēsturiskuma, individuālisma un tēlainuma.

Pieredzes jēdziens, kā jau teikts, laika gaitā spēj atklāties dažādos skatījumos. Pieredze parādās kā tas, kas ir “klāt uzreiz” pie redzētā, vai arī kā viss tas, kas reiz noticis un palicis kā nospiedums pagātnē. Proti, izmainās “atstatums” no neaprauktās sajūtas vai notikuma akta līdz refleksijai par to. Ja vienā variantā pieredzei uzreiz seko refleksija, tas ir, apjēgums noris acumirklī ar sajūtu, tad otrā variantā pieredze pazaudē savu tiešo savijumu ar sajūtām, un priekšplānā izvirzās pieredzes nozīmīgums, pieredze kā pieredzētais. Tā sekas ir tādas, ka paplašinās atstatums starp patiesību un pieredzi – pieredzes jēdziena attīstība pamazām ved pie saskaņotības teorijas nostiprināšanās.

⁹⁶ Heidegers M. *Pasaules ainas laiks*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Inteleks, 1998.– 78.–79. lpp.

Dekarts aicina izdarīt pagriezieni un atteikties no pieredzes uzlūkojuma, kas noris kā “iekš” vai “caur”, un redzēt to tās acumirkļīgumā. Drīzāk pieredze pati jāaplūko kā objekts tā tūlītējā apjausmā. Šāda objektivizēta pieredze iegūst neatkarības statusu, kas ļauj gan aplūkot to pašam, gan kā savējo vērot cita pieredzi. Tas ir pretējais virziens idejai, kas nostiprinās XX gs., respektējot patiesības saistību ar appasauli, vēsturiskumu, valodiskumu un intersubjektīvu saskarsmi.

Ja empīrisma filosofiskais virziens akcentē jutekļu nozīmi pieredzes un ideju tapšanā, tad Dekarts šo jomu it kā diskreditē.

Tomēr no Dekarta divu substanču pieteikuma var atvasināt citu momentu, kas būtiski ietekmē sajūtu pieredzes izpratnes tālāko likteni. Proti, *res extensa* paredz, ka sajūtas un ķermenis vispār jānošķir no jēgpilnās prāta sfēras un jāpadara par instrumentu prāta lietošanai. Tādā veidā ķermenis pats kļūst par mehāniskas dabas darbarīku. Ja empīrisms par to izvērsti nerunā, taču šādu pieeju izmanto, tad Dekarta pozīcija to pamato. Pieredzes jēdziena kontekstā maņu ierobežošana kailu uztvērumu producēšanas jomā izveido uzskatu, ka pati pieredze nav un nevar būt noteicējamats jēgu pasaulei, tas ir, prāta sfērai, kurā noris nozīmju tapšana un referenču apzināšanās. Nozīmes paliek prātā un tiek norobežotas no pieredzes (plašā nozīmē) lomas to konstituēšanas procesā. Domātais, jēgpilnais, apzinātais iekļūst nepārvaramā nocietinājumā, kamēr empīriskajai pusei, t.i., pieredzei, nākas samierināties ar pakļautību instrumentālo metožu kundzībai.

Var secināt, ka to Jaunlaiku izcilāko domātāju redzeslokā, kuri veidoja šo laiku paradigmu, ir ne vien izziņa un metode, bet vēl fundamentālāki apjēgumi – pieredze un ar to saistītās patiesības transformācijas. Ja stingri metodoloģiski pamatota izziņa atnes tādu patiesību, kuru līdz pat mūsdienām sargā dabaszinātniskais pasauleskatījums, tad vēlāk filosofiskie piedzīvojumi ar pieredzes izpratnes transformācijām nokļūst uz tāda trakulīga ceļa, ko daudzi Jaunlaikos vēl nenojauš, un, neskatoties uz dabaszinātnisko greizsirdību, patiesību “ievelk” appasaulē, vēsturiskuma biežoknī un valodiskuma džungļos. Patiesība no tīras, zinātnes tronī nosargātas lēdijas kļūst par Karmenu, kas piedalās dzīves pieredzes trakulībās un kuras mainīgajam viedoklim var nepiekrīst viņas laikabiedri.

2.2.2. Pasaules ainas laiks: kā izprast Jaunlaikus?

Viens no nedaudzajiem, kam izdevies parādīt Jaunlaiku specifiku tās dramatismā un paradigmas maiņā, ir Martins Heidegers. Viņš darbā “Pasaules ainas laiks” konstatē piecas būtiskas iezīmes, un viena no tām – šeit īpaši svarīga – ir zinātnes uzplaukums, zinātnes vērtības paaugstināšana jeb, citādi sakot, domas zinātniskošana. Tā ir tiecība pēc loģiski-diskursīvas domas, kas nes skaidru un acīmredzamu patiesību. Personīgās zināšanas tiek aizstātas ar *laboratorijas* zināšanām, kas iegūtas ar precīzu metožu palīdzību. Tām jābūt daudzskaitlīgām un izmantojamām, bet tās balstās uz universālu, pierādāmu patiesību, kura, ja iegūta, kļūst par cilvēces kopīgo bagātību.

Heidegers norāda uz šo zinātnisko zināšanu: “Kad mēs šodien lietojam vārdu “zinātne”, ar to domāts kaut kas tāds, kas būtiski atšķiras no viduslaiku *doctrina* un *scientia* un arī no grieķiskā *epistēmē*.”⁹⁷ Jaunlaikos zinātne eksaktu padara pārvirze, kas domāšanas un izziņas norises aplūko nevis vairs kā dvēseles pārdomas, bet gan kā vairojumu, kura centrā ir funkcionalitāte.

Metode, kas koncentrējas uz precīziem mērījumiem, saskaitīšanu un salīdzināšanu, nosaka zinātnes iedabu. Heidegers raksta: “Bet jautājums paliek: vai šī saikne ir tāpēc, ka matemātika ir skaitliska vai arī, pretēji, skaitliskais ir kaut kas matemātisks?”⁹⁸

Heidegera atbilde: otrs gadījums. Dabas kvantifikācija atļauj to pakļaut matemātikas kundzībai. Matemātikas atziņu drošticamību nevarēja apšaubīt un nemaz nevajadzēja īpaši izcelt, jo tā bija domāšanas vadmotīvs, paraugs. Līdz ar to zinātnes, tostarp fizika, kļūst savā būtībā matemātiskas.

Edmunds Huserls sava laika zinātnes filosofiskajā vērtējumā, t.i., darbā “Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”, risina tieši šo tēmu. Viņš raksta, ka “[matemātika] visupirms izveidoja savpatā nozīmē *objektīvu* pasauli, proti, bezgalīgu, ikvienam viennozīmīgi un pilnīgi vispārēji noteicamu *ideālo priekšmetiskumu* totalitāti.”⁹⁹ Tā bija Galileja ideja, ka pasaule ir matemātisku un ģeometrisku zīmju apkopojums, bet mūsu uzdevums ir iemācīties šīs zīmes atšifrēt. Šāda pasaule, kurā valda matemātiskā fizika, pieņem kā atpazīstamu tādu ainu, kas ir,

⁹⁷ Heidegers, M. *Pasaules ainas laiks*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998. – 59. lpp.

⁹⁸ Heidegger, M. *Modern Science, Metaphysics, and Mathematics*. – P. 251.

⁹⁹ Huserls, E. *Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 377. lpp.

pēc Heidegera domām, *telpiski-laiciski veidots masaspunktu kustības kopsakars*. Šādā veidā uzlūkotā pasaule tad ir aprēķināma un izsakāma skaitļos.

Dabas matematizācijai ir savas sekas. Tās pieprot izmantot Īzaks Ņūtons, kurš noformulē trīs fizikas pamatlikumus, kuri mūsdienās (saskaņā ar skolu programmām) būtu jāzina ikvienam skolēnam. Pirmais Ņūtona likums skan šādi: “Katrs ķermenis paliek mierā vai turpina vienmērīgu taisnlīnijas kustību tikmēr, kamēr tam pieliktie spēki to neizmaina.”¹⁰⁰ Šajā dabas likumu skaidrojumā nojaušamas Jaunlaiku filosofijai raksturīgās vēsmas.

Martins Heidegers pievēršas šā Ņūtona likuma analīzei, ko veic vairākos soļos.

1) Ņūtona aksioma sākas ar vārdiem “*corpus omne*” (visi ķermeņi). Tas nozīmē, ka nepastāv nošķīrums starp dažādiem ķermeņu veidiem, proti, nošķīrums starp zemes un debesu ķermeņiem kļūst lieks. Visuma sadalījums divos līmeņos vairs nevar būt adekvāts. Ja Likums attiecas uz visiem ķermeņiem, tad visi ķermeņi savā būtībā ir vienādi.

2) Heidegers norāda, ka līdz ar to pazūd apļa kustības pārkums pār taisnvirziena kustību.

3) Būtiski, ka pārmainās jēdziens “vieta”. Tas vairs nenozīmē kādu īsto novietojumu, kas saskan ar lietas būtību. Jēdziens “vieta” te jāsaprot tā, kā tas skan izteikumā “būt savā īstajā vietā”. Tas nozīmē, ka vieta būtu *tā* vieta, kur lietai piederas būt. Šāda vārda interpretācija tiek aizstāts ar citu: vieta tagad ir relatīva. Vieta ir jebkas telpā; šis jēdziens kļūst tukšs. Vieta kļūst par relāciju pret citiem objektiem.

4) Kustību nosaka nevis kādu ķermeņu daba vai spēku iedarbība, bet gan pati kustība ir tā, kas nosaka spēku iedabu.

Nozīmīgs ir arī septītais apsvēruma (7) – būtiski pārveidojas dabas jēdziens. (Ie)daba (būtība, raksturs) ir nevis kāds iekšējais princips, kas nosaka ķermeņu kustību, bet otrādi – daba ir ķermeņa kustēšanās veids, proti, ķermeņa daba ir tā novietojums laikā un telpā. Savukārt gan laiks, gan telpa ir izsakāmi kā ķermeņu attiecības kustībā.¹⁰¹

¹⁰⁰ Savu teoriju Ņūtons pirmo reizi izklāsta darbā “*Philosophiæ Naturalis Principia Mathematica*” (1687). Vērts piebilst, ka par filosofijas un dabaszinātņu sajūgtību vēsta jau šā darba nosaukums – “Dabas filosofijas matemātiskie principi”.

¹⁰¹ Heidegger, M. *Modern Science, Metaphysics, and Mathematics*. – Pp. 263–264.

Turpat skat. arī piekto un sesto apsvērumu.

Huserls pamana, ka “matemātika, uzstādamās konekcijā ar mērniecības māku un turpmāk to arī vadīdama, līdz ar to gūstot iespēju no idealitāšu pasaules atkal nolaisties empīriskajā pasaulē, parādīja .., ka par *uzskatāmi īstenās pasaules lietām* iespējams *universāli apgūt jauna veida*, proti, *aproximatīvu* un uz to pašu [īstenās pasaules lietu] idealitātēm attiecinātu *objektīvi reālu atziņu*.”¹⁰² Tas ļauj *matematizēto* un *mērniecības mākas* vadīto pieredzi padarīt par pilnīgi drošu un patiesu un atcelt pretstatu starp radikālu metafiziku un epistemoloģiju, jo tādā gadījumā dabas likumi kļūst absolūti un attiecas uz visu visumu, lai arī kas un cik tālu tas būtu. Jaunlaiku zinātni izsaka mehānicisms – tas ir primārais visu parādību sapratnes pamatprincips. Viss mehāniskais ir arī esošais, taču kā tāds ir pakļaujams analīzei.

Pasaules un dabas matematizācija ir nepieciešamība. Ja to nepaveiktu, tad jaunā zinātne nemaz nebūtu iespējama. Nevar iedomāties Jaunlaiku zinātnes ideju, kas būtu nošķirta no mērniecības mākslas. Tās viena otru papildina un dod iespēju funkcionēt. Jāatzīst, ka teorija ir bijusi pirmā un pēc tam sekojuši labojumi pašas esamības izpratnē.

Vajadzība pakļaut dabu likumiem ir tik liela tāpēc, ka citādi jaunā teorija nespētu būt visaptveroša un pamatota. Zinātne, kas pretendē uz šaubu novēršanu, nevar atstāt itin nevienu šaubu ēnu. Līdz ar to no esamības jāizslēdz viss, kas traucē teorijai. Tas, kas nepakļaujas likumiem, ir anomālija vai pat vairāk – īslaicīgs pārpratums.

Cita nozīmīga Jaunlaiku filosofijas iezīme saskaņā ar Heidegeru ir tā, ka zinātnes kļūst par pētījumu. Pētījums ir tas, ka “izziņa pati sevi kā pasākumu iekārto kādā no esošām jomām – dabas vai vēstures jomā.”¹⁰³

Šāds pavērsiens liek pamanīt, ka izziņas procesā cilvēks izzināmo *aktīvi* izzina, proti, lietas tiek priekšstatītas. Atšķirība ir tā, ka lietu tveršana nenoris kā uztveršana vai vērošana, bet rīcība, kuras laikā priekšmets tiek notverts, apstādināts un nolikts sev priekšā.

Te iezīmējas ceļš uz patiesības pragmatismu: “notvertais priekšmets” ir derīgais un izmantojamais priekšmets. Priekš-statīt saprotams kā “pa rokai esošo novietot sev priekšā kā pretimstāvošo, attiecināt to uz sevi – priekšstatošo – un piespiest ieiet šajā attiecībā pret sevi kā noteicošajā jomā.”¹⁰⁴

¹⁰² Huserls, E. *Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 377. lpp.

¹⁰³ Heidegers, M. *Pasaules ainas laiks*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998. – 59. lpp.

¹⁰⁴ Turpat. – 68. lpp.

Jaunlaikus raksturo tas, ka patiesība ir izsakāma kā reference, proti, tā ir iespējami precīzs attēlojums, uz ko mērķtiecīgi vēršas, to sev priekšā nostādot. Saskaņā ar Heidegeru tagad vairs nav runa par grieķu *theōrein*, kas bija dievu kontemplācija no Olimpa augstumiem. Iestājas cits domāšanas princips: *vita activa* jeb aktīvā dzīve. Domāšana tagad ir kļuvusi zinātniska un *subjectum*. Tā ir izziņas aktivitāte, kas vērsta uz objektu. Jaunlaiku filosofijā izprastā pieredze veicina patiesības sasaisti ar priekš-statīšanu, kas gala rezultātā izvēršas par domāšanu subjekta un objekta kategorijās.

2.2.3. Jaunlaiku “metodes fetišisms”

Kā raksta Mārtins Džejs savā grāmatā “Songs of Experience”, sākot ar zinātnisko revolūciju XVI un XVII gs. notiek kaut kas tāds, ko var apzīmēt kā “metodes fetišu”. Starp vairākām šā savdabīgā fetišisma konsekvencēm saskaņā ar Džeju var uzrādīt četras, kas pētījumā par pieredzes un patiesības jēdzienu izpelnās īpašu uzmanību.

1) Iekšējo pieredzi aizstāj ar intersubjektīvi pārbaudāmo

Bēkona un Jaunlaiku filosofiju raksturo novēršanās no iekšējās pieredzes, lai tās vietā liktu intersubjektīvi pārbaudāmus datus, kurus apliecinātu eksperimenti. Metodei, kas pretendē uz vispārīgumu un pareizumu, jābūt tādai, ko principā var apgūt ikviens. Tas nozīmē, ka metodes pielietojumam un rezultātiem jābūt tādiem, lai ar tiem varētu dalīties, proti, tie nevar būt individuāli īpatnēji. Pieredzei ir jābūt tādai, ka to principā var reproducēt cits subjekts. Līdz ar to šī pieredze ir nevis subjektīva, bet gan intersubjektīva. Džejs piezīmē, ka “ar Dekarta un Bēkona subjekta palīdzību kvalitatīvā atšķirība tika pakļauta kvantitatīvajai samērojāmībai, un, baudot “skatu no nekurienes”, radās vārdos neizteikts izziņas metasubjekts.”¹⁰⁵ Tas nozīmē, ka ceļā uz izziņas objektivitāti katra subjekta īpatnējās kvalitātes tika uzskatītas par šķērslī.

Šis bezvārdu metasubjekts, citkārt saukts gan par transcendentālo subjektu, gan, Dilteja vārdiem, subjektu, kurā nav ne lāses asiņu, iekļūvis izziņas ķēniņvalsts tronī un, “tīrā prāta šķīduma” kairināts, kļuvis gaužām greizsirdīgs un neiecietīgs, lai kopā ar tikpat greizsirdīgu kareivju-zinātnieku armiju cītīgi sargātu savu dārgo lēdiju – objektīvo patiesību. Zinātniskā patiesība, kas savu pamatu radusi domājošā subjekta

¹⁰⁵ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 35.

nepastarpinātās attiecībās ar objektivitāti, nevarēja atlicināt vietu it nekam citam – tā ir izvēle bez kompromisiem.

2) Nošķirums starp psiholoģisko un epistemoloģisko subjektu

Kā Jaunlaikus raksturojošs elements novērojams, ka filosofiskajā domā izveidojas nošķirums starp “psiholoģisko un epistemoloģisko” subjektu. Tas iekšēji paredz, ka zināšanas zaudē savu “atsevišķā ārkārtas gadījuma” statusu un kļūst bezlaiciskas un visiem pieejamas. Epistemoloģiskā subjekta transcendentalizēšana un atsvešināšanās no atsevišķās personas paredz, ka tas pārvar individuālās dzīves laicisko un saturisko ierobežotību. Tādā veidā dabas izpētes zinātnes kļūst vektoriāli kumulatīvas. To vienīgais iespējamais galapunkts ir perfektas zināšanas.¹⁰⁶ Patiesība ir atsvešināta no atsevišķa subjekta un tiecas būt valstībā, kur mīt perfektās zināšanas.

3) Atmiņas nozīmības atcelšana

Empīriskā pamatotā zinātniskā metode atceļ atmiņas nozīmību. Atmiņas, atmiņu tēli nevar kalpot par stingru pamatu. Tādējādi nevar paļauties uz pagātnes autoritātēm. Zinātniskotajā pasaules skatījumā pieredze iegūst savu vērtību tikai tad, ja iespējams to apstiprināt.¹⁰⁷ Hanss-Georgs Gadamers raksta: “Modernā zinātne savā metodiskajā veidā tikai attīsta to, uz ko jau tiekusies jebkura pieredze. Visa pieredze ir nozīmīga tikai tik lielā mērā, cik tā apstiprinās. Līdz ar to tās dignitāte sakņojas principiālā atkārtojamībā. Un tas nozīmē, ka pieredze saskaņā ar savu būtību atceļ un līdz ar to izdzēš sevī savu vēsturi.”¹⁰⁸

Gan Bēkons, gan Dekarts izvēlas atteikties no tradīcijas par labu tagadnīgajam, acumirklīgajai pieredzei, lai nodrošinātu nozīmju un pieredzējumu statiskumu un stabilitāti. Džejs raksta: “Labi pazīstamais Dekarta žests – pagātnes kā apšaubāmas autoritātes atmešana – saskanēja ar kļūdaino ideju vai elku atmaskošanu, ko paveica Bēkons.”¹⁰⁹

4) Ķermenisko izziņu aizstāj mākslīgi instrumenti

Vēl viena Jaunlaiku iezīme saskaņā ar Džeju ir šāda: “Ķermenisko izziņu, kas balstīta uz sajūtām, kuras Montēns aizstāvēja kā nedrošu un tomēr nepieciešamu pieredzes pamatu, arvien vairāk aizstāja ar “objektīviem” instrumentiem, kas,

¹⁰⁶ Ibid.

¹⁰⁷ Ibid. – P. 36.

¹⁰⁸ Gadamers, H.–G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 237. lpp.

¹⁰⁹ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 36.

reģistrējot ārējās pasaules stimulus, lika domāt, ka ir precīzāki un neieinteresēti. Modernās zinātnes laboratorijās aculieciniekus ar miesu un asinīm, kuru mirstīgums bija nepieņemams, aizstāja t.s. “necilvēku liecības”.¹¹⁰ Likās, ka ar metožu drošticamību tiks nobruģēts ceļš uz neapšaubāmu patiesību. Ideja par instrumentiem, kas, pretēji subjektam ar miesu un asinīm un arī prāta nosliecēm, būtu neieinteresēti, godīgi un bezaizspriedumaini, solīja sagādāt garantu objektīvu datu iegūšanai. Tas būtu izšķirīgs solis atbilstības teoriju piepildīšanai.

Jādomā, ka te cilvēka miesas¹¹¹ traktējumā notiek pāreja no “apdvēselotās” un “iedzīvotās” miesas uz ķermeni kā instrumentu. Cilvēks jeb tieši cilvēka ķermenis pasaulē kļūst par mehānikas priekšmetu, bet tā funkcionalitāte – par vienu no instrumentiem zinātnieka rokās. Pieredzes verifikācija noris eksperimentā. Individuālās pieredzes nozīmīguma apšaubīšana, kas sākotnēji izraisa sajukumu, glābiņu rod, aizvirzoties vēl tālāk prom no indivīda. Tā vietā nāk mehāniskie, ārpus cilvēka esošie un vispārzināmie instrumenti un matemātiskie principi.

Cilvēka pieredzes aizstāšanai ir gaužām vienkāršs iemesls. Proti, katrs apzinās cilvēka kļūdīgumu, psiholoģismu, sociālu angažētību u.c. “kaites”. Tās ved pie nepatiesības, meliem un maldiem. Lai gan cilvēkam piemīt prāts un tas būtu pareizi jāvada, pilnīgi paļauties uz to nevar. Cilvēks savā būtībā šķiet diezgan neuzticams. To nemitīgi kaut kas māna, tas pats kļūdās, tas pats var kļūt pārāk “jutelīgs” un kāda sentimenta vadīts novirzīties no racionalitātes takas. Šā iemesla dēļ cilvēks jāaizstāj ar “robotiem”, tas ir, ar tādām ietaisēm, kuras gan spētu producēt zināšanas, bet kurām nepiemistu tās īpatnības, kas cilvēcisku būtni skaidras patiesības meklējumos padara aizdomīgu.

Tā ir savdabīga doma: lai cilvēks iegūtu zināšanas, tam jāatsakās no dvēseles. Precīzāk, lai iesaistītos noteikta veida zināšanu praktizēšanā, cilvēkam jāatsakās no visa tā, kas ir nezināms vai mistisks –atmiņām, jūtām, dziņām, visiem tiem afektiem, ko varētu nodēvēt par dvēseles alkām un vētrām. Pāri paliek vien mehanizēts skelets, bet patiesība iegūst robotizētus vaibstus.

¹¹⁰ Ibid. – Pp. 36–37.

¹¹¹ Jēdzieni “ķermenis” un “miesa” lietoti fenomenoloģiskā nozīmē, tātd nošķirti.

2.2.4. Greizsirdīgā zinātne – secinājumi

Filosofijas vēsturē, kad to skata plašākā kultūras diapazonā, var ieraudzīt, ka zinātniskuma virskundzība soli pa solim tiek arvien vairāk apšaubīta un aizvien biežāk patiesība tiek patriekta no pārlaiciskuma troņa. Tomass Lukmans raksta, ka “nav iemesla uzskatīt zinātni par pašpamatojošu un pašpamatotu pasākumu, ja vien mēs tāpat kā Galilejs nepieņemam, ka Dievs ir ne vien pakļāvis visumu noteiktai struktūrai, bet arī dievišķā kārtā mums iedvesis vienīgās zināšanas, ar kurām šo struktūru var atšifrēt, t.i., zināšanas par “kvadrātiem, riņķiem un trīsstūriem”.”¹¹² Jaunlaiku filosofijas un no tās izrietošās un ilgstoši noturīgās pasaules ainas vājais punkts, kas prata iekļauties Jaunlaiku paradigmas ainā, ir pieredze. Caur šo jēdzienu filosofiskajā domā iekļuvis vesels mūsdienu interpretāciju “karapulks”, kas slēpjas aiz tādiem apzīmējumiem, kā patiesības komunikativitāte, patiesības sociālais raksturs u.tml. Tās tagad ir daudzas patiesības: saskarsmē izlolotās komunikatīvās patiesības, plurālās patiesības, uz solidaritātes formām balstītas patiesības, vēsturiski apriorās patiesības, Hābermāsa iztirzātais patiesīgums, Gadamera iedarbīgās vēstures patiesības, tradējuma patiesības utt.

Taču matematizētā dabaszinātne vēlas sevi uzskatīt par vienīgo, īsteno, objektīvo pasaules izpētē iegūtās patiesības radītāju. Jaunlaiku zinātne norobežojās kādā paralēlā pasaulē un dzīvespasaulei piemēroja “kādu tai labi pieguļošu *ideju ietērpu* – tā saukto objektīvi zinātnisko patiesību ietērpu.”¹¹³ Tas ļāva zinātnei ieņemt noteiktu pozīciju, proti, tā iedomājās sevi esam par vienā virzienā iedarbīgu vēju, kas regulē ideju rašanos.

Tomēr būtu pamatoti jautāt: vai gan attiecības nav citādas? Vai tiešām zinātne piespiež ieraudzīt pasauli citādu? Vai varbūt otrādi – iesākumā ir jārodas idejai, lai zinātne spētu pasaulē ieraudzīt to, kas tai kādā brīdī atklājas.

Jaunlaiku zinātne ir sarežģītā situācija. Tai ir nemitīgi jāaizsargājas, jo tai ir vājība – *greizsirdība*. Matematizētajai zinātnei nav tās brīvības, kas piemīt jēgas un fenomenu apvārsnim. Tai ik brīdī ir jāstāv sardzē, jo tā nevar dalīties. Tā patiesību spēj paturēt tikai un vienīgi sev. Tieši šī ir viena no būtiskākajām Jaunlaiku konsekvencēm –

¹¹² Luckmann, Thomas. *Some Thoughts on Common Sense and Science*. In: Van Holthoon, Frits, Olson, David R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. – Pp. 180–181.

¹¹³ Huserls, E. *Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 394. lpp.

matematizētās pasaules ainas patiesība noslēdzas kādā cietoksnī, kurā vietas pietiek tikai vienam. Ja rodas pretenzijas uz galīgo objektivitāti, cietokšņa durvis tiek noslēgtas. Savukārt, ja patiesību šai zinātnei atņem, jau atkal no horizonta tiek noslaucīti kādi dievi. Ne velti zinātne ir greizsirdīga! Tomēr tai ik brīdi ir sev jāpaujā: kas mani pieredz?

3. *Orākuls vai mehānisms: pārilaiciskā noraidījums patiesības meklējumos – *sensus communis**

*Veselais saprāts ir vistaisnīgāk sadalītā lieta pasaulē: jo ikviens uzskata, ka ir ar to apgādāts tik labi, ka pat tie, kam visai grūti būt apmierinātiem citādā ziņā, nemēdz vēlēties vairāk veselā saprāta, kā viņiem ir.*¹¹⁴

(Renē Dekarts)

3.1. Jēdziena *sensus communis* galvenās aprises

3.1.1. *Sensus communis* definēšanas centieni

Dekarta nostāju “Pārrunā par metodi” par veselo saprātu var saprast divējādi – tieši vai ironiski. Taču, jebkurā gadījumā, pat ja veselais saprāts piemīt visiem un visi to lieto kā pagādās, vai arī tas nebūt nav katram pieejams un drīzāk ir kas tāds, kas vēl jāpaskaidro, iezīmējas veselā saprāta jeb *sensus communis* enigmātiskais raksturs. Kā jau bieži mēdz gadīties ar jēdzieniem, kas sākotnēji šķiet skaidrāki par skaidriem un atklātāki un vienkāršāki par pašu atklātību, arī jautājums par veselā saprāta (*sensus communis*) iedabu, kam taču vajadzētu būt gana “veselīgam”, tuvākā aplūkojumā parādās ne tik skaidrā izvērsumā, kā mēs varētu vēlēties. Kā rakstīts krājuma “Common Sense. The Foundations for Social Sciences” ievadā, fakts, “ka uz veselo saprātu biežāk atsaucas, nekā to definē, ļauj šim jēdzienam ikdienas dzīvē un sociālo zinātņu diskursā spēlēt daudz plašāku lomu, nekā tādiem skaidrāk formulētiem semantiskajiem kaimiņiem kā spriedums, zināšanas un patiesība.”¹¹⁵ Izrādās, veselā saprāta jēdzienam piemīt sava vēsture, interpretācijas un dažādas nozīmes. Tomēr pagaidām varētu izteikt minējumu, ka *sensus communis* dažādo lietojumu hronikā var fiksēt divus galvenos

¹¹⁴ Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zinātne, 1978. – 15. lpp.

¹¹⁵ Van Holthoon, F., Olson, D. R. *Common Sense: An Introduction*. In: Van Holthoon, F., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. – P. 1.

lietojuma virzienus. Proti, tas ir kaut kas apziņai ārējs vai arī iekšējs; grieķisks vai romisks; orākuls vai mehānisms.

Pievēršoties konceptam “*sensus communis*”, promocijas darbā tiek turpināts stāsts par to, kā matematizētajā pasaules ainā atjaunojas sveši elementi – kopības pieredze, vēsturiskums, patiesība kā saskaņa, patiesības komunikatīvā acīmredzamība, kas atšķiras no patiesības zinātniskās drošticamības.

Vispirms jānoskaidro dažas sakritības. Jautājums ir gauži vienkāršs – vai par *sensus communis*, angļu iecienīto *common sense*¹¹⁶ un “veselo saprātu”, var runāt kā par kaut ko konceptuāli identu visdažādākajās teorijās vai vismaz līdzīgu visā tā garajā vēsturē? Vai jēdziena izpratnē rodama domas ģenētiska pēctecība vai varbūt vien saskares punkti?

Lai gūtu atbildes, iesākumā ir derīgi ieklausīties jēdziena skanējumā. Sakot “veselais”, ir iespējami divi raksturojuma varianti. Pirmais variants, ka saprāts ir veselīgs, proti, nav slimīgs. Par slimību šoreiz nerunāsim, kaut arī filosofijas vēsture liecina, ka viens no tās attīstības stimuliem ir bijusi tieši vēlme ārstēt “slimo” apziņu (Bēkona elku teorija, Kanta cīņa ar metafiziskās apziņas fantāzijām utt.). Arī patiesība nav vesela, ja tajā iezagušies maldi. Savs attaisnojums latviskojumam “veselīgs” laikam gan pastāv – cilvēku kopums (vai indivīds), kas nonācis pie kāda kopīga atzinuma, ir pamatojies uz skaidru domu, nav atradies sapņu valstībā, tam nav bijušas raksturīgas psihs novirzes vai neprāta – psihiskas nenormālības, slimīguma – stāvoklis. Tātad *sensus communis* ietver normatīvo raksturojumu, tas saistās ar racionalitāti, bet netiek pamatots ar zinātnisku izvedumu vai argumentētu pierādījumu.

Otrs variants semantiskajā centrā liek jēdzienu “kopīgs”, nevis “veselais”, tāpēc uzmanība tiek pievērsta izziņas ceļam, tam, kā funkcionē sajūtas un saprāts. Tā ir virzība uz kopīgo patiesību, kas atšķiras no universālās patiesības.

Vai *sensus communis* cilvēkiem ir dots kā spēja? Vai šī spēja rada atziņu kopīgumu vai varbūt sajūtu kopīgumu¹¹⁷? Vai uztveres un saprašanas kopīgumu?

¹¹⁶ Kā tas parādīts turpmāk tekstā, atšķirības ir vairākas un būtiskas. Attiecībā uz cilvēku kopību, veselumu vai solidaritāti, piemēram, franču valodā tiek lietots “sens commun”, bet vācu valodā – “Gemeinsinn”. Turpretī veselais saprāts kā “veselīgs” franču valodā tiek dēvēts par “bon sens” un vācu valodā kā “gesunder Verstand”.

¹¹⁷ I. Šuvajevs “Patiesība un metode” tulkojuma piezīmēs (pirmā piezīme 31. lpp.) norāda uz grūtībām vācu *gemeinschaftlicher Sinn* (kopējā sajūta, veselais saprāts, *sensus communis*) tulkošanā. Proti, viņš norāda uz vācu valodas vārda “Sinn” nozīmju spektra plašumu: *Gefühl, Empfindung,*

Varbūt pirms-reflektīvā līmenī tā ir sajūtu kopība? Bet varbūt cilvēki nonāk pie *sensus communis* tikai un vienīgi ar saprāta palīdzību? Šādi un līdzīgi jautājumi ir filosofijas uzmanības centrā. Aplūkosim dažus risinājumus.

Enciklopēdiska stila pārskatos varam redzēt dažādus nošķiruma veidus. *Sensus communis*, piemēram, ir:

- a) īpaša spēja Aristoteļa un viņa domas turpinošajā sholastiskajā filosofijā (turpmākajā sadaļā par to sīkāk);
- b) kādu iespējamu pamatspēju summa “normālos” prātos;
- c) spēja pielietot šīs pamatiespējas, t.i., spriest un domāt saskaņā ar spējām vai idejām, kuras kāds nevar ne noliegt, nedz arī apšaubīt, bet tieši otrādi – uzskata par sākotnējo pamatu, lai spriestu par visu pārējo.

Citkārt *sensus communis* definējuma mēģinājumos¹¹⁸ kā pirmo min retorikas izpratni, atzīstot, ka *sensus communis* ir “kopības viedoklis”. Tādā gadījumā *sensus communis* iedalījums ir citāds un, iespējams, precīzāks:

- α) retorikas izpratnē *sensus communis* ir *communis opinio*. Proti, tāds viedoklis, kas pastāv kā dažādu nepārbaudāmu aizspriedumu, vērtību un paražu kopums, ko retors var pieņemt par patiesu un uz to paļauties savā argumentācijā. Tātad uzmanība tiek pievērsta *sensus communis* nevis kā kādas būtnes (cilvēka) imanentai spējai, bet gan kā rezultātam – viedoklim, kas ir ilgstošs, noturīgs un tradicionāls un ko pamato acīmredzamība. Tie ir nereflektēti spriedumi, kurus nevis “izdomā”, bet iemācās;
- β) savukārt filosofijas izpratnē *sensus communis* ir prāta vai iztēles spēja. Šajā nozīmē prāts instinktīvi izšķir un saglabā sajūtu iespaidus vēl pirms refleksijas;
- γ) *sensus communis* ir pamats praktisku spriedumu izdarīšanai. Abu iepriekš minēto pieeju sastatījumā *sensus communis* nozīmē spēju, kas pre-reflektīvā līmenī uztver korelāciju starp gan lietām un sajūtu uztvērumiem, gan notikumiem.

Besinnung, Bewusstsein, Verstand, Urteil, Geschmack, Aussicht, Gedanke, Bedeutung. Šuvajevs: “Īpašības vārds “kopīgs” (*gemeinschaftlich*) ir atvasinājums no “Gemeinschaft” – kopiena, komūna, draudze, tā ka šajā vietā “kopīgā nojēga” ir savā ziņā “komunāla” nojēga un “kopīgā nojēga”, .. ir kopību (kopienu) dibinošā izjūta.”

¹¹⁸ Schaeffer, J. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. – P. 278.

Visu šo trīs izpratnes veidu kopsaucējs ir vien tas, ka *sensus communis* tiek saprasts kā post-jutekliska un pre-reflektīva spēja pat radikāli atšķirīgas pielietojuma jomās. Viegli pamanīt, ka *sensus communis* filosofijas vēsturē skaidrots daudznozīmīgi, kā arī izmantots kā jēdziens filosofisku un sociālu jautājumu risināšanā.

3.1.2. *Sensus communis* starp “acīm” un “ausīm”

Jēdziena “*sensus communis*” izcelsmes atklāšanas mēģinājumā, kā pētījumā “*Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*”¹¹⁹ norāda Džons D. Šaifers, jāaplūko dažas specifiskas antīkās grieķu kultūras iezīmes. Lai pamatotu savu pieņēmumu, viņš atsaucas uz Valtera Dž. Onga (*Ong*) pētījumu par sajūtu analogijām intelektā.¹²⁰

Saskaņā ar Ongu apziņas vēsturē var fiksēt to, ka domāšana metaforu veidā reprezentēta kā redzēšana vai dzirdēšana u.c. Šim apsvērumam ir būtiska loma *sensus communis* izpratnē – grieķu kultūrā tas sākotnēji tika izprasts tieši kā *communis opinio*, proti, tas bija retorikas daļa, savukārt retorika bija saistāma ar mutvārdu kultūru. Tam pretstats ir okularocentrisms¹²¹, kuru Ongs saista ar rakstītprasmes izplatīšanos, kas transformējusi domāšanu virzienā uz vizuālās analogijas metaforu. Grieķu *sensus communis* sākotnējā izpratnē (*communis opinio*) kā vērtību un viedokļu kopums pieskaitāms mutvārdu kultūrai, bet vēlāk, priekšplānā izvirzoties “acs” nozīmīgumam, pieaug spriešanas un atminēšanās primaritāte.¹²²

¹¹⁹ Skat.: Schaeffer, J. D. *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham; London: Duke University Press, 1990.

¹²⁰ Ong, W. J. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977. Skat. arī: Schaeffer, John D. *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham; London: Duke University Press, 1990. – Pp. 6–34.

¹²¹ Okularocentrisms – “acs”, redzes, vizuālo tēlu un vizuālo metaforu nozīmīguma pārsvars, kas raksturīgs Eiropas kultūrai. Piemēram, Renē Dekarts “Pārruna par metodi” nodaļu “Optika” iesāk šādi: “Visa mūsu dzīves vadīšana ir atkarīga no sajūtām un, tā kā redze starp tām ir visaptverošākā un viscildenākā (*noble*), nav šaubu, ka izgudrojumi, kas kalpo tās spēka palielināšanai, ir starp visderīgākajiem, kādi vien var būt.” Par šo tēmu, proti, okularocentrisma dominanci, Eiropas vēsturē izvērsti rakstījis Martins Džejs; skat.: Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, 1994.

¹²² Protams, pamatots varētu būt jautājums, vai šāda perspektīva paskaidro cēloni, proti, vai gan adekvātāk nebūtu meklēt cēloni apgrieztā veidā, apgrieztā secīgumā? Tas ir, varētu arī domāt, ka nevis “mutes-auss” nomaiņai pret “aci” paralēli jāseko *sensus communis* izmaiņai, bet gan, ka tieši paša *sensus*

Šaifers jēdzienam “*sensus communis*” veltītā rakstā “*Commonplaces sensus communis*”¹²³ atsaucas uz viedokli¹²⁴, ka grieķu kultūra līdz V gs. p. m. ē. primāri bijusi mutvārdu kultūra. Šaifers nolūkā uzrādīt *sensus communis* iedabu atsaucas uz Onga mutvārdu kultūru raksturojumu, kurā parādītas astoņas iezīmes¹²⁵:

- 1) drīzāk papildinošas nekā apspiedošas;
- 2) savācošas, sakopojošas, nevis analītiskas;
- 3) liekvārdīgas vai ražīgas (*copious*);
- 4) konservatīvas;
- 5) tuvas ikdienišķajām vajadzībām un norisēm;
- 6) polemiski noskaņotas;
- 7) empātiskas un līdzdalīgas;
- 8) homeostatiskas;
- 9) drīzāk situatīvas nevis abstraktas.

Taču svarīgākais, kā secina Šaifers, ir tas, ka uzskaitīto īpašību dēļ, lai saglabātu zināšanas un valodu, grieķu kultūras un tās mutvārdu tradīcijas pamatā bija atmiņa. Līdz ar to, ņemot vērā rakstīto tekstu trūkumu, tās bija atkarīgas no profesionālu runātāju jeb retoru spējas atkal un atkal atkārtot kopienas zināšanu krājumu.¹²⁶ Tieši šis mutvārdu kultūras uzturētais zināšanu, vērtību, tradīciju kopums ir tas, ko sākotnēji saprot ar jēdzienu “*sensus communis*”.

Šādā skatījumā svarīgs pieturas punkts *sensus communis* izpratnē ir sofistika un paši sofistī. Viņi nodarbojās ar efektīgas runas mākslas izkopšanu, bet īsts lietpratējs bija tas, kurš prata apelēt pie polisas tikumiem tik labi, ka panāca arī sev izdevīgu rezultātu. Šie tikumi, viss tikumu kopums un vērtības (*endoxa*), uz ko varēja atsaukties sofistī, bija *sensus communis* forma. Sofistī nodarbojās ar pārliecināšanu saskaņā ar

communis transformācijai seko izmaiņa fokusā uz konkrētām sajūtām. Tomēr, lai vai kā tas būtu, šajā promocijas darbā šis jautājums nav relevant.

¹²³ Schaeffer, J. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. Pp. 278-294.

¹²⁴ Dž. Šaifers atsaucas uz divu antīkās Grieķijas vēsturnieku pētījumiem – T. B. L. Webster. *Athenian Culture and Society* un J. W. Roberts. *City of Sokrates: An Introduction to Classical Athens*.

¹²⁵ Ong, W. J. *Orality and Literacy: The Technology of the World*. New York: Routledge, 2005. – Pp. 36–56.

¹²⁶ Schaeffer, J. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. – P. 279.

likumiem. Platona “Likumos” lasām: “Šādi cilvēki uzskata, ka dievi eksistē ne pēc dabas, bet pēc mākslas un likumiem, turklāt katrā vietā viņi ir dažādi, atbilstoši tam, kādus katra tauta nolēma viņus uzskatīt tad, kad dibināja savu likumdošanu”.¹²⁷

Nedaudz tālāk “Likumos” Platons norāda ne tikai uz pārsteidzošo faktu, ka dažādas aplamības stāsta it kā gudri vīri, t. i., sofistī, bet arī uz to, ka sofistika ir kaitīga, jo vedina uz bezdievību.¹²⁸

Cīņā pret šādu sofistu “tirgošanos” ar vispārīgo būtisks pagrieziena punkts ir Sokrata tēls Platona filosofijā. Platons meta izaicinājumu sofistu uzturētajām doktrīnām, bet Sokrats savā klaidoņa dzīvesstilā izaicināja *endoxa*, riskējot ar savu publisko tēlu, taču, nevis nolūkā gūt pašlabumu, bet gan, lai pietuvotos patiesām zināšanām, patiesībai – *epistēmē*.

Šaifers raksta, ka Platona rokās sokratiskā metode izaicināja mutvārdu kultūru un to pavadošo *sensus communis*. Sokrats drīzāk deva priekšroku refleksijai, nevis iedvesmai, privātām, ne publiskām runām, dialektikai, nevis sarunai par kopīgām un neapšaubāmām vērtībām. Platona filosofija nostājas kaujas pozā pret *endoxa* par labu patiesībai, kas atrodama dialektiskā jēdzienu (un cilvēku) iztaujāšanā.¹²⁹

Mārtins Džejs, runājot par “acs” primaritāti, norāda uz cīņas sekām: “Tiklīdz bija uzvarēta cīņa pret sofismu, kas aizstāvēja retoriku un “ausi”, viedokļa vai *doxa* vietā grieķu filosofija varēja paaugstināt [statusu] vizuāli definētam priekšstatam par neieinteresētu, monoloģisku, epistēmisku patiesību. Lai gan sofistu alternatīva nekad netika pilnībā aizmirsta .., tās reputācija palika zema.”¹³⁰ Tik tiešām, pēc Aristoteļa

¹²⁷ Platons. Likumi, 889e–890a.

¹²⁸ “Tāpat arī skaistais pēc dabas ir kaut kas viens, bet pēc likuma – kaut kas cits, bet taisnīgais vispār neeksistē dabā, un cilvēki vienmēr strīdas par to un visu laiku ievieš likumos izmaiņas par to, un šīs mainīgās normas pēc kārtas valda te viena, te cita, un tās rodas ne no dabas, bet no mākslas un likumiem. Visas šīs lietas, mani draugi, stāsta jauniem cilvēkiem gudri ļaudis, parastie un dzejnieki, sacīdami, ka lielāka taisnība ir tad, ja kāds uzvar ar varu; no tā jaunajos cilvēkos rodas bezdievīgi uzskati, ka vispār nav tādu dievu, kurus likums liek atzīt, no tā rodas arī nemieri un jukas, jo viņi velk citus uz to, lai dzīvotu atbilstoši dabai, pārlicinot, ka šāda dzīve patiesībā nozīmē dzīvot, uzvarot citus cilvēkus, nevis pakļaujoties citiem atbilstoši likumiem.” (Platons. *Likumi*. 889e–890a)

¹²⁹ Schaeffer, J. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. – P. 280.

¹³⁰ Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought*. University of California Press, 1994. – P. 26.

communis opinio savu statusu atguva tikai līdz ar humānisma tradīcijas rosināto klasisko tekstu atjaunotni.

Pavisam citāds atšķirībā no retorikas izpratnes ir Aristoteļa skatījums uz *sensus communis*. Domāšanas, prāta, sajūšanas attiecības Aristotelis ir aplūkojis *De Anima*, 3. grāmatā. Viņš sāk ar jautājumu, ko var un ko nevar tvert ar sajūtām? Tomēr izriet vēl cits jautājums – kā šie uztvērumi veido kopīgo tēlu? Vai te ir kāda augstāka, kopīga maņa? Aristotelis, to risinot, ievieš κοινή αἴσθησις (*koinē aisthēsis*) jēdzienu, kas ir **kopīgā sajūta**¹³¹, iekšējo sajūtu spēja, kuru viņš pretstata ārējām sajūtām kā redzei, dzirdei utt. Aristotelis norāda, ka kopīgās sajūtas gadījumi ir kustība, miers, lielums, skaitlis.

Šo sajūtu atšķirība ir tā, ka tās neztver neviens atsevišķais sajūtu orgāns. Lai varētu to paskaidrot, viņš ievieš kopsajūtas ideju. *Sensus communis* ir sajūtu organizējošais spēks – tas nodrošina, ka sajūtas netiek uztvertas atsevišķi pašas par sevi, bet attiecībā pret lietām tiek saprastas to atbilstošajā vienotībā. “Kopīgā sajūta (*common sense*) .. nav sestā maņa, jo tā ir nekas cits kā vien piecu maņu kopuma atšķiršanas un saderības sajūta (*sense*): vienlaicīgas maņu savienošana un atvienošana uztvere, saliktas maņas un, visbeidzot, pašrefleksijas uztvere,”¹³² pētījumā par *sensus communis* raksta Daniels Hellers-Rouzens (*Heller-Rouzen*).

Savukārt Hans-Georgs Gadamers. apcerējumā “Patiesība un metode” pievēršoties *sensus communis* jēdziena vēsturei, atzīst: “*Sensu communis* nav grieķi jēdziens un nepavisam neietver sevī *koinē dynamis*, par kuru Aristotelis runā darbā “*De Anima*”, mēģinot līdzsvarot mācību par specifiskām maņām (*aisthēsis idia*) ar fenomenoloģisko atziņu, ka ikviens uztvērumis ir vispārīgā atšķiršana un domāšana.”¹³³ Šādā organizējoša un vienojoša spēka nozīmē aristoteliskais *sensus communis* vedina domāt par organizējošo faktoru Kanta izzinošās apziņas darbības interpretācijā – “transcendentālo apercēpciju”.

¹³¹ Daniels Hellers-Rouzens norāda uz grūtībām, kādas var piemēklēt interpretus, proti, “*De anima*” runa ir par kopējo sajūtu (*hē koinē aisthēsis*), “*De memoria*” – primāro sajūtu (*to prōton aisthētikon*), “*De sensu*” – pilnīgo sajūtu (*to aisthētikon pantōn*), bet “*De somno*” par kopējo spēju (*tis koinē dynamis*).

¹³² Heller-Rouzen, D. *Common Sense: Greek, Arabic, Latin*. In: Nichols, S. G., Kablitz, A. (eds.). *Rethinking the Medieval Senses*. Johns Hopkins University Press, 2008. – P. 35.

¹³³ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 34. lpp.

Jāteic, ka kopsajūtu Aristoteļa filosofijā uzskatīja nevis par racionalitātes daļu, bet gan par uztveri nosakošu un veidojošu spēku, lai izskaidrotu līdzīgu uztveres spēju arī dzīvniekos, kuriem, saprotams, augsta līmeņa racionalitāti nepiedēvē.

3.1.3. Humānisma atdzimšana Renesansē

Lai gan, protams, arī par Viduslaiku filosofiju nevar spriest kā par absolūti vienveidīgu, tomēr filosofiskās teorijas jomā valdīja aristoteliskā *sensus communis* izpratne, retoriskajai pieejai atstājot marginālu nozīmi.¹³⁴ Katrā ziņā nevienam nav noslēpums, ka Akvīnas Toms lasījis un komentējis Aristoteļa darbus, kur pievērsies arī t.s. veselā saprāta jēdzienam. Zināms, ka Sv. Toms nav lasījis grieķu valodā, bet paļāvies uz tulkojumiem – tas nozīmē vien to, ka visdrīzāk viņš nav problematizējis tulkojuma divdomības jautājumu.

Akvīnas Toms, komentējot Aristoteļa idejas, secina, ka noteikti jābūt tādai spējai kā *sensus communis*, no kuras visas citas sajūtas gūst spēju sajūst un kura izšķir šīs sajūtas, pati paliekot nedalīta. Šaifers norāda, ka šāda pieeja iemantoja lielu piekrišanu Renesanses laika domātāju vidū. Viņš atsaucas uz pētījumu, kurā minēts, ka arī Leonardo da Vinči (*da Vinci*) centies atrast veselā saprāta orgāna novietojumu smadzenēs (to apliecinot viņa anatomijas zīmējumi).¹³⁵

Paralēli šādai *sensus communis* izpratnei Eiropā, tuvojoties un iestājoties Renesanses laikmetam, nostiprinājās humānisma retorikas tradīcija. Apspriežot atgriezās, piemēram, Kvintiliāna (*Quintilian*) “*Institutiones oratoria*”, kas lielā mērā mainīja sava laika izglītošanas veidu. Tas nozīmē, ka *sensus communis* jēdziens bez aristoteliskās izpratnes atguva savu publiskā viedokļa statusu – notika marginālā pārvirze uz centru, vienlaikus nediskreditējot savu “konkurentu”, t.i., Šaifers raksta, ka arvien lielāka un lielāka loma tika piešķirta retorikas mācībām, kuru pamats bija klasisko tekstu studijas. Varētu pat apgalvot, ka humānisma laikmetā, aizvien vairāk atsaucoties un lietojot

¹³⁴ Hellers-Rouzens publikācijā, kas veltīta *sensus communis* vēsturei Viduslaikos, raksta, ka Viduslaiku arābu, ebreju un latīņu valodas leksikonā termins *sensus communis* nozīmēja nevis kolektīvu spēju spriest par fundamentāliem jautājumiem ārpus racionalitātes kompetences, bet gan sajušanas spēju Aristoteļa izpratnē. Skat.: Heller-Roazen, D. *Common Sense: Greek, Arabic, Latin*. In: Nichols, S. G., Kablitz, A. (eds.). *Rethinking the Medieval Senses*. Johns Hopkins University Press, 2008. – P. 32.

¹³⁵ Schaeffer, J. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. – P. 282.

klasisko tekstu piemērus un argumentus, *sensus communis* kā *communi opinio* tika balstīts antīkajos tekstos.

Šeit varētu izteikt minējumu, ka notika savdabīgs pavērsiens, kurā *sensus communis* izgāja ārpus sevis paša. Proti, tas zināmā mērā zaudēja savu pamatojumu un izcelsmi “šeit un tagad”, bet nostiprinājās kā ārpus situācijas esošs, tas ir, ieguva pārvēsturisku raksturu. Humānisms pieņēma klasiskā kanona vērtības par universālām.

3.1.4. Retorikas sakāve. *Sensus communis* idejas noraidījums

Tomēr retorikas atgriešanās uz skatuves visai ātri beidzās un tai jau atkal bija jāatkāpjas aizkulisēs. Humānistiskās tradīcijas un jo īpaši retorikas noriets saistāms ar divām personālijām XVI un XVII gs. mijā. Viens no tiem ir Peters Ramus (*Ramus*), bet otrs – Renē Dekarts. *Sensus communis* sakarā abu domātāju ievirzi var raksturot kā uzmanības pārvirzi no ar viedokļiem pamatotas pārliecināšanas uz centieniem iedibināt skaidrus objektivitātes parametrus.¹³⁶ Šie jautājumi ir tiešā sakarā ar patiesības izpratnes izmaiņām. Tā ir pārvirze uz tādu patiesību, kuru nosaka objektivitāte.

Ramus publicēja vairākus darbus par retoriku un loģiku, kuru mērķis bija tās vienkāršot. Šaifers raksta, ka Ramus vienkārši “sabrucināja” nošķirumu starp iespējamības un demonstratīviem argumentiem; abi nokļuva dialektikas kompetencē un retorikai palika vien stils, iegaumēšana un [runas, argumentu] tālāknodešana.¹³⁷

Savukārt Dekarta “uzbrukums” izrādījās teju nāvējošs. Dekarta pārdomās vērojama Aristotelim līdzīga *sensus communis* idejas eksplikācija. Dekarts gan pievienojas iepriekšējam, gan norāda uz citu pieeju. Dekarts raksta, ka patiešām pastāv tāda parādība kā kopīgā sajūta (*sensus communis*)¹³⁸, kas atrodas hipofīzē un nodrošina

¹³⁶ *Ibid.* – P. 283.

¹³⁷ *Ibid.*

¹³⁸ Viļņa Zariņa “Pārruna par metodi” tulkojumā latviešu valodā 22. un 52. lpp. tiek lietots apzīmējums “veselais saprāts”. Savukārt A. Rītupa “Meditācijas par pirmo filozofiju” tulkojumā lietots “kopējā sajūta” (77. lpp.) un “kopējā jušana” (213. lpp.). V. Zariņa tulkojumā netiek nošķirti divi dažādie “veselā saprāta” tulkojumi. Lai gan 15. lpp., kas ir *Diskursa* pats sākums, pēc latviskojuma “veselais saprāts” iekavās norādīts uz oriģinālu “le bon sens”, attiecībā uz “sens commun” lietojumu 52. lpp. šāda atsauce nav atrodama. Taisnības labad jāteic, ka 22. lpp., t.i., vēl pirmajā nodaļā pats Dekarts lieto “sens commun” “bon sens” izpratnē. Šajā gadījumā tulkotājs atstājis arī oriģinālu. Taču būtiskākais ir tas, ka abu šo jēdzienu vienādošana ir drīzāk mulsinoša nekā paskaidrojoša. Sliecos domāt, ka A. Rītupa tulkojums ir adekvātāks. Tiesa gan, jāteic, ka *Meditācijās* “bon sens” neparādās.

dažādu uztvērumu, afektu pārvirzi darbībā. Šo ideju Dekarts izklāsta savā dzīvnieku un mehānikas sastatījumā, kas liek domāt, ka šādā griezumā *sensus communis* ideja noteikti nav traktējama kā racionāla prāta spēja. Tomēr šādai spējai, t.i., saprāta spējai viņš piemēro vēl ko līdzīgu.

Dekarts runā par *bon sens* jeb veselo saprātu, proti, tādu prāta spēju, kas ļauj spriest par patieso un aplamo.¹³⁹ Tas visiem piemīt vienādā mērā un nodrošina spēju atšķirt patieso no maldīgā. Lindas Gediņas rakstā, kurā sastatītas Heidegera un Dekarta idejas, lasām atziņu: “Dekarts “Pārrunā par metodi” raksta, ka veselais saprāts (*bon sens*) tiecas izdarīt savus spriedumus par jau zināmām atziņām, vadoties pēc paraduma, – un tieši tā rodas to maldīgums –, nevis, vadoties no drošām zināšanām, kas iespējamas, “attīrot” prātu no aizspriedumiem ar noteiktas metodes palīdzību.”¹⁴⁰ Ideju kolektīvā iedaba, lai pietuvotos patiesībai, pēc Dekarta domām, ir jāpārbauda un kritiski jāskata ar metodes palīdzību, ko pienākas izstrādāt filosofijai. Var domāt, ka tieši šīs veselā saprāta spējas esamība ir tas, kas vispār ļauj nodarboties ar metodisku refleksiju.

Būtiska ir Dekarta iestāšanās pret iespējamību: “Es vēlējos nodoties vienīgi patiesības meklējumiem, es uzskatīju, ka man jārikojas gluži pretēji, un es atmetu kā pilnīgi aplamu visu to, kas man izlikās kaut nedaudz šaubīgs.”¹⁴¹ Ar šo apgalvojumu Dekarts aizslaucīja prom visus iespējamības argumentus un uzreiz noraidīja kopīgo viedokli kā pamatu patiesam argumentam.

3.2. *Sensus communis* atjaunotne

3.2.1. Džambatistas Viko citas zinātnes piedāvājums

Sensus communis vēsture tomēr gūst citu pavērsienu, proti, lai gan atsevišķas idejas netiek pilnībā atmestas, *sensus communis* jēdziens rod aizvien jaunas šķautnes. Iepriekš aprakstītā izpratne, t. i., Aristoteļa un Dekarta izpratne, kas neizslēdz viena otru un šeit nav domāta kā vienīgā iespējamā, būtiski atšķiras no vēlākām pieejām tādā ziņā, ka izskaidro uztveres norises, taču neko nesaka par tikumiem, paražām un

¹³⁹ Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. – 15.–16. lpp.

¹⁴⁰ Gediņa, L. Saprāšanas divi konteksti Heidegera eksistenciālajā analītikā: saprātīgums un vēsturiskā piederība. *Filosofija. LU raksti*, 2007, Nr. 713. – 93. lpp.

¹⁴¹ Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. – 36. lpp.

zināšanām. Proti, veselums te jāsaprot divējādi – veselums kā subjekta daļu vai subjektu kopības vienotība. Tie ir principiāli dažādi skatījumi. Laikā, kad Apgaismības ideāli aizvien vairāk pieņēmas spēkā, kā arī pieauga racionālisma un empīrisma nozīmīgums objektīvu zināšanu ieguvē, tomēr atradās arī humānisma tradīcijas aizstāvji. Tā ir kontrapgaismības kustība. Viens no spilgtākajiem šīs kustības pārstāvjiem bija Džambatista Viko.

Hans-Georgs Gadamer apcerējumā “Patiesība un metode” norāda uz Viko teoriju, kurā aizsākas *sensus communis* jēdziena rehabilitācija¹⁴² humānisma garā. Viņš norāda, ka Viko atgriešanās pie romiešu *sensus communis* jēdziena un humānistiskās retorikas aizstāvēšana pret moderno zinātņi hermeneitīkiem ir īpaši interesanta. Te var tuvoties garazinātņu izzīņas patiesības momentam, kas XIX gs. vairs nebija skaidri saskatāms, taču acīmredzot nebija arī pavisam pazudis.

Viko gadījumā *sensus communis* kopsolī ar *eu legein* un retoriku ir atsvars *skolas mācībām*. Tā ir konfrontācija ar moderno zinātņu metodi gara zinātņu labā. Gadamer norāda, ka šādā pieejā svarīga ir atziņa, ka *sensus communis* ir ne tikai kāda visiem piemītoša spēja, bet gan kopību iedibinoša izjūta.¹⁴³ Tātad te nav runa par aristotelisku izpratni. Viņa *sensus communis* ir visiem piemītoša spēja domāt par esošo vai doto izzīnā. Tā ir visu cilvēka sajūtu pamats.

Gadamer labi pamana šo nozīmes kustību: “Sholastikā, piemēram, Akvīnas Toma [darbos], *sensus communis* – attīstot “De Anima” – ir visu ārējo maņu kopīgā sakne, proti, visiem cilvēkiem piemītošā kombinējošā spēja spriest par doto. Turpretim Viko *sensus communis* ir nojēga par pareizo un kopīgo labklājību, tā dzīvo visos cilvēkos, turklāt tā ir nojēga, kuru iegūst kopīgā dzīvē un kuru noteic tās kārtība un mērķi.”¹⁴⁴ Šāds jēdziena lasījums iezīmē būtisku atšķirību no mēģinājumiem veselo saprātu skatīt kā nemainīgu, bet **patiesība vairs nav gūstama tikai ar sajūtām balstītas drošticamas izzīņas ceļā. Tā var iemānot “kopīgajā dzīvē”.**

¹⁴² Frics van Holtons (*van Holthoon*) izsaka tēzi, ka XVII un XVIII gs. pieaugošā interese par veselā saprāta jēdzienu ir skaidrojama ar dabisko tiesību filosofijas uzplaukumu. Skat.: van Holthoon, F. *Common Sense and Natural Law: From Thomas Aquinas to Thomas Reid*. In: Van Holthoon, F., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. – Pp. 99–114.

¹⁴³ Gadamer, H.–G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 32. lpp.

¹⁴⁴ Turpat. – 33. lpp.

Džambatistas Viko centienus rehabilitēt humānisma idejas var novērtēt kā vienu no visambiciozākajiem¹⁴⁵ trīs *sensus communis* veidu sintēzes mēģinājumiem. Viko izvirzīja sev uzdevumu aizstāvēt¹⁴⁶ humānisma retorikas tradīciju pret Dekarta racionālismu¹⁴⁷ un visu sava laika metodes modi. “Tātad jau romiešu *sensus communis* jēdzienā ir dzirdams kritisks tonis, kas vērsts pret filosofijas teorētisko spekulāciju un kuram Viko ļauj ieskanēties savā konfrontācijā ar moderno zinātni (*critica*),”¹⁴⁸ raksta Gadamers. Viko nodoms bija padarīt *sensus communis* par gan retorikas, gan spriešanas instrumentu.

Uzrādot Viko centienus *sensus communis* eksplikācijā, būtu jāpiebilst, ka vispirms runa ir par šīs nodaļas sākumā minēto definējumu pirmo un trešo pieeju, proti, par α) publisko viedokli un γ) pamatu praktisku spriedumu izdarīšanai. Viko uzskatīja, ka veselais saprāts bez tā vien, ka ir praktisko spriedumu norma, vēl ir arī norādoša norma daiļrunībai. Kā norāda Šaifers, kura pētnieciskās uzmanības centrā ir tieši Viko

¹⁴⁵ Par Viko ambiciozitāti un plašo vērienu izsakās Jesaja Berlins: “Viko bija ģēnijs, kuram pietrūka talanta. Pārāk daudz jaunu ideju cīnījās par izpausmi vienlaikus. Viko centās pateikt par daudz, un bieži viņa domas bija vien nepabeigtas, vāji formulētas skices; viņš nespēja saglabāt vēsu prātu iedvesmas vētrā; brīžiem viņu aiznesa prom dezorganizētu ideju plūdi. [...] Viko izpausme bieži sasniedz rapsodisku, dažkārt vulkānisku spēku; taču šī izteiksme nav saskanīga. Kā to nav vilcinājušies norādīt kritiķi, viņa satraukumpilnajā rakstībā ir daudz neskaidrību un pretrunu.” (Berlin, I. *A note on Vico's Concept of Knowledge*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 373-374.). Iespējams, ka Viko idejas neguva lielu atsaucību tāpēc, ka viņš ar tām apsteidza savu laiku.

¹⁴⁶ Starp citu, Viko savus darbus ir rakstījis ne tikai kā “jaunas zinātnes” piedāvājumu, bet arī un pat primāri kā polemiskas atbildes Dekartam. Proti, Viko kā jau “tipisks itāļu humānisma pārstāvis” esot bijis ļoti sašutis un noskumis par “jaunās metodes” aizvien straujāko izplatību. Taču, kad tā sasniegusi jau Neapoli, kurā Viko bija retorikas pasniedzējs jaunajiem juristiem, viņa mērs bija pilns un viņš ķērās pie svēta uzdevuma, proti, aizstāvēt ilgo un līdz tam noturīgo retorikas tradīciju. Viņš dzēlīgā tonī rakstīja, ka mēģināt pielietot Dekarta “ģeometriskos metodes” ikdienas un sociālo norišu skaidrošanai būtu tas pats, kas mēģināt sajukt prātā ar paša prāta likumiem.

¹⁴⁷ Īvs Bevāls pētījumā par Viko veikto Dekarta kritiku atzīmē, ka ne vienmēr Viko ir bijis pietiekami precīzs. Ir pat pamats domāt, ka Viko ar Dekarta tekstiem nekad nav kārtīgi iepazīties. (Belaval, Y. *Vico and Anti-Cartesianism*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 77-92.)

¹⁴⁸ Gadamers, H.–G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 33. lpp.

filosofija, Viko centās apvienot *sensus communis* kā tekstos balstītu viedokļu kopumu ar *sensus communis* kā spēju, t.i., tādu spēju, kas gan rada, gan spriež.¹⁴⁹

Viko, lai stātos pretī Dekartam, veidoja savu epistemoloģisko teoriju¹⁵⁰. Tās aizmetņi rodami jau agrāk – 1708. gadā publicētajā darbā “De nostri temporis studiorum ratione”, bet vēl vairāk 1710. gadā izdotajā “De antiquissima Italorum sapientia, ex linguae latinae originibus eruenda”. Grāmatā “De antiquissima”, kas bija iecerēta kā trīssējumu pētījums, taču tika uzrakstīta tikai pirmā daļa par metafiziku, Viko pirmo reizi skaidri formulē konstruktīvisma patiesības formulu *verum ipsum factum* – patiesība ir darinātais. Šāda patiesības izteiksme nozīmē to, ka patiesības un līdz ar to arī patiesu zināšanu kritērijs ir tas, ka zināšanu priekšmets ir darināts.

Šādai patiesības interpretācijai ir noteiktas konsekvences. Pirmkārt, ja runa ir par naturālo pasauli, tad šeit vienīgā patiesības instance ir Dievs, jo cilvēka spēkos nav darināt pasauli. Tas nozīmē, ka Jaunlaiku dabaszinātņu ambīcijas izskaidrot dabas procesus ar likumsakarībām ir iespējamas, tomēr līdz zināmai robežai. Proti, tā kā cilvēks nav dabas darinātājs, tam nevar būt pilnīgas un vispārīgas zināšanas par dabas likumiem.

Otrkārt, *verum-factum* princips attiecas arī uz sociālajām norisēm. Tā kā cilvēki ir tie, kas darina savas rīcības vēsturi, tad šajā jomā ir iespējamas zināšanas. Līdzīgi tas ir arī citās zinātņu nozarēs. Patiesības kritērijs ir viens – patiesības un darinājuma attiecības.

Līdz ar to Viko savā *opus magnus* “*Scienza Nuova*”¹⁵¹ (latviski – Jaunā zinātne) izvirzīja pretenzijas uz citādu zinātni. Viņa izaicinājums bija izveidot tādu zinātni, kas

¹⁴⁹ Schaeffer, John. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. – P. 284

¹⁵⁰ Par Viko zināšanu teoriju vairāk skat. jau par klasisku interpretāciju uzskatīto Benedeto Kročes (*Croce*) darbu “The Philosophy of Giambattista Vico”, konkrētāk, nodaļas “Vico’s Theory of Knowledge: First Phase” (pp. 1–20) un “Vico’s Theory of Knowledge: Second Phase” (pp. 21–35).

¹⁵¹ Šo darbu, kas pilnā nosaukumā skan “Principi di Scienza Nuova d'intorno alla Comune Natura delle Nazioni” (latviski – Jaunās zinātnes principi par nāciju kopīgo dabu), Viko vienreiz pārstrādājis un papildinājis; pazīstami divi varianti: “Pirmā jaunā zinātne” (1725) un “Otrā jaunā zinātne” (1730). Interesanti, ka, lai gan Viko iestājās pret vadošo Jaunlaiku filosofu idejām, tās viņu ir iespaidojušas. Viko “Jaunās zinātnes” nosaukums sasauca ar Bēkona “Jauno organonu”. Pat vairāk, Viko par vienu no saviem ietekmes avotiem atzīst tieši Bēkonu. Atšķirība slēpjas tajā, ka Viko veikumā izvērsās pavisam cita rakstura idejas. Līdzīgi uzskata arī Benedeto Kroče, kurš raksta: “Ja patiešām Viko [filosofijā] bija Bēkona un Platona, empīriķa un filosofa elementi, tomēr, kad skatāmies uz viņa intelektuālo personību

varētu paskaidrot notikumus cilvēku dzīvē, nereducējot tos uz nejaušību vai nepaskaidrojot ar metafiziskām spekulācijām.

Džambatista Viko savā autobiogrāfijā min četrus autorus, kas uz viņu atstājuši vislielāko ietekmi. Tie ir Platons, Tacits (*Tacitus*), Bēkons un Hugo Grocijs (*Grotius*).¹⁵² Lai gan katrs no viņiem pārstāv stipri dažādas jomas un filosofiskās orientācijas, tie iezīmē atbilstošas Viko darbu šķautnes. Jaunās zinātnes nolūks ir veikt tādu sintēzi, kas savienotu universālo ar konkrēto un sniegtu pilnīgas zināšanas. Platonisms reprezentē Viko filosofijas tieksmi uz universālo. Savukārt Tacits – rēķināšanos ar realitāti. Kā raksta Viko, tad Platons apraksta cilvēku tādu, kādam tam jābūt, bet Tacits – tādu, kāds tas ir.¹⁵³ Bēkona loma ir šo abu polu samierināšana. Grocija nozīme ir līdzīga. Smeļoties iedvesmu Grocija darbos, kuros aprakstīti dabisko tiesību un sabiedriskā līguma principi, Viko alka izstrādāt universālu zinātni, kas sistemātiski apvienotu filosofiju un filoloģiju. Jāpiebilst, ka filoloģija šajā gadījumā nozīmē nevis šauru mācību par valodām, bet gan vēsturi. Viko filosofijas ietvaros filoloģijas kompetencē ir cilvēka gribas izpausmes un darbības rezultāti. Līdz ar to varētu teikt, ka filoloģija ir kultūras vēsture.¹⁵⁴

Lai varētu realizēt “Jaunās zinātnes” ieceri, vajadzēja pārskatīt veidu, kā izturēties pret seno laiku idejām. Viko uzskatīja – un tā viņa laikā bija oriģināla doma –, ka pētnieka uzdevums ir izprast aizgājušo laiku domāšanas veidu un idejas. Viņš norādīja, ka ne filosofija, nedz arī filoloģija katra atsevišķi to nespēj. Filosofija nodarbojas ar abstraktu refleksiju un pagājības laikus vērtē no universālisma pozīcijām. Savukārt filoloģijai pietrūkst kritikas spēju. Tā kā jaunās zinātnes uzdevums bija aplūkot “principus par nāciju kopīgo dabu”, tad pētniekam sava uzmanība būtu jāvirza uz “vulgārajām paražām”. Proti, ja intereses objekts ir pagājības laiku tikumi un

tās kopumā .., tajā ir vairāk no Platona nekā Bēkona.” (Croce, B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2002. – P. 35.)

¹⁵² Par šo tēmu skat.: De Mas, E. *Vico's Four Authors*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 3–14.

¹⁵³ Vico, G. *Autobiography*. – 138.

¹⁵⁴ Jāņem vērā, ka jēdzienam “filoloģija” agrāk bija citāda nozīme nekā mūsdienās. Eiropas intelektuālajā vēsturē filoloģija ilgstoši ir nozīmējusi ne tikai tekstu un valodu studijas, bet plašākā mērogā “mīlestību pret mācīšanos”. Filoloģija varēja ietvert vēstures, kultūras, reliģijas u.c. tēmu studijas. Par šo tēmu skat., piemēram: Turner, J. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton University Press, 2014.

paražas, tad nav vērts tās vērtēt no šodienas pozīcijas, jo tas gluži vienkārši neko nepateiks par pašu pētāmo priekšmetu. Pārfrāzējot slaveno Kanta izteikumu, varētu teikt, ka filosofija bez filoloģijas ir tukša, bet filoloģija bez filosofijas – nespējīga. Filosofijas ambīcijas ar racionālas analīzes palīdzību šķetināt pagājības laiku vērtības un idejas būs neauglīgas, jo cilvēku dzīves un darbības motīvi un ceļi bieži vien ir iracionāli. Jaunajai zinātnei jāņem vērā šī vēstures iracionālā šķautne.

Kā paveikt jaunās zinātnes uzdevumu? Risinājums atradās *verum-factum* principa izvērsumā. “Jaunajā zinātnē” Viko pieteica nošķirumu starp diviem zināšanas veidiem: *il certo* (drošs) un *il vero* (paties). Ja pirmais attiecināms uz cilvēku dzīves jomu (cilvēku dzīves empīriskā pieredze: valoda, tikumi utt.), tad otrais – uz universālām zināšanām. Ar pirmo nodarbojas filoloģija, bet otro – filosofija. Šādā veidā jaunā zinātne kā divu dažādu pieeju kombinācija varētu nodrošināt pilnīgas zināšanas, kas aptvertu gan “īkdienas” *certo*, gan vispārīgo *vero*.

Paša Viko filosofijas un metodes rezultāts bija teorija par “mūžīgo ideālo vēsturi” – visu nāciju universālo attīstības likumu. Mūžīgu tāpēc, ka tas ir vienmēr un visiem aktuāls likums, kas regulē visu tautu attīstības ceļu. Ideāla – jo teorija apraksta ideāli iespējamo likumu, kuram katrā konkrētajā gadījumā ir atkāpes.

Viens no būtiskākajiem ideālās mūžīgās vēstures principiem ir sociālo iekārtu iedalījums trijos laikmetos: dievu, varoņu un cilvēku. Tomēr Viko veic nebijušu un daudzsološu soli – viņš izceļ valodas fundamentālo nozīmi kultūras tapšanā un katram laikmetam piedēvē atbilstošu valodas formu. Dievu laikmetā valoda ir reliģioza. Varoņu laikmeta valoda ir simboliska. Savukārt cilvēku laikmetā tā ir iedzimta un lokāla. Tomēr promocijas darba kontekstā svarīgāks ir kas cits – Viko pamana fundamentālo valodas sajūgtību ar sociālajiem procesiem un kultūru tapšanu. Tas nozīmē, ka nevis cilvēku dzīves organizācijas formas *post factum* diktē valodas tapšanu, bet gan valoda sakrīt ar šīm formām. Vienlaikus tas nozīmē, ka valodas vēstures kompetencē ir ne tikai zīmes un simboli, runa un raksti, bet arī visi cilvēku attiecību principi gluži tāpat kā šie principi nosaka sev atbilstošās valodas formas. Tas nozīmē, ka valoda atspoguļo sabiedrisko norišu iedabu. Pat vairāk, valodu var uzskatīt par paražu, tikumu, uzskatu (u.tml.) mājvietu. Valodā artikulējas tas, ko Viko nosauc par *sensus communis*.

“Jaunajā zinātnē” Viko pakāpeniski eksplīcē viņa filosofijai tik būtisko *sensus communis* jēdzienu. Iesākumā viņš parāda, ka *sensus communis* ir tas, kas vada praktiskos vērtējspriedumus. Taču pēc tam Viko paplašina šo jēdzienu un norāda, ka

tas ir “neracionāla” spriestspēja, kas ir kopīga visai cilvēku rasei. Taču, kas svarīgi, viņš to neraksturo kā individuālu spēju. Viko ideju pētnieks Šaifers parāda, ka Viko turpina eksplikāciju, pievēršoties *sensus communis* kā sajūtas organizējošai spējai, lai apskatītu jautājumu, kā tā spriedumi nosaka valodu un tautas paradumus.

Lai aizstāvētu savu pozīciju – humānisma retorikas tradīciju, taču arī pieņēmumu, ka valodas izcelsme saistāma ar metaforu – Viko paskaidrojumam ievieš mītu. Tas stāsta, ka pirmie cilvēki izdzirdējuši skanam pārkonu, nodomājuši, ka debesis ir kāda milzu dieva ķermenis, kurš ar pārkona balsi pauž savas dusmas uz šiem ļaudīm. Viņi nobijušies un patvērušies alās, kur nodibinājuši ģimenes, bet pēc tam sākuši nodarboties ar dieva balss zīmju interpretāciju. Šis mirklis, proti, dievišķo zīmju interpretācija, kuras ir vitāli svarīgas kopienas eksistencei, ir valodas dzimšanas brīdis. Kā to norāda Šaifers, tas ir ļoti svarīgi, jo nozīmē tikai to, ka Viko sasaista valodas un *sensus communis* rašanos.¹⁵⁵ Taču tad var apgalvot, ka valoda saskaņā ar Viko ir sabiedriskās kopasamības fundamentāli noteicošais pamats.

Kā jau iepriekš teikts, Viko centās apvienot *sensus communis* kā tekstos balstītu viedokļu kopumu ar *sensus communis* kā spēju. Ar mīta palīdzību viņam izdodas uzrādīt to izcelsmi.

Tomēr vēl neatrisināts paliek *sensus communis* definējumu a) un β) variants, proti, sajūtu iespaidu organizējoša spēja Aristoteļa izpratnē. Arī uz šo Viko atbild ar mītu. Viņš norāda, ka tad, kad pirmo reizi cilvēki paraudzījās uz debesīm un noteica “debesis ir Dievs”, viņiem vajadzēja izdarīt abstrakcijas kustību, lai nošķirtu debesis un pārkonu no visām citām sajūtām. Līdz ar to metafora ir arīdzan sajūtu iespaidu izšķiršanas pamatā. Šādā veidā ar mīta starpniecību Viko apvieno gan kopienas spriedumus, gan spēju izšķirt starp sajūtu iespaidiem, gan valodas un kopienas nosacījumu rašanos, gan vērtību un tikumu sfēru.

Hans-Georgs Gadamers savā mēģinājumā izklāstīt *sensus communis* vēsturi veic savdabīgu šā jēdziena sastatījumu: “Šim jēdzienam ir dabisko tiesību skanējums, kāds tas ir arī Stoa [mācībā par] *koinai ennoiai*. Taču šajā nozīmē *sensus communis* nav grieķu jēdziens un nepavisam neietver sevī *koinē dynamis* (runa ir par to pašu *koinē aisthēsis* – M. K.) .. Viko drīzāk pievēršas senromiskajam *sensus communis*

¹⁵⁵ Schaeffer, John. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. – P. 286.

jēdzienam¹⁵⁶, kas īpaši raksturīgs Romas klasiķiem, kuri pretstatā grieķu izglītībai turējās pie pašu valstiskās un sabiedriskās dzīves tradīciju vērtības un jēgas.”¹⁵⁷

Humānisma garā uzturētā retorikas prakse līdz pamatiem atbalsojas Viko garīgajos centienos. Galu galā viņa galvenā darba “Jaunā zinātne” pilnajā nosaukumā lasām, ka tas ir ne tikai mēģinājums piedāvāt jaunu metodi, bet arī “valstiskās un sabiedriskās dzīves” likumsakarību vēstures pētīšanas pieteikums. “Jaunajā zinātnē” Viko raksta: “Vesela saprāts ir spriedums bez refleksijas, kurā dalās katra šķira, visi cilvēki, visa nācija vai visa cilvēku rase.”¹⁵⁸ Tāds skatījums ļauj domāt par *sensus communis* kā ārkārtīgi nozīmīgu konceptu sociālās pieredzes un dzīvespasaules kontekstā. Viena no Viko darba svarīgākajām atziņām bija tā, ka kultūras, sociālās un vēsturiskās atšķirības ir jāskaidro caur *sensus communis* prizmu. Epistemoloģisko principu pārvērtēšana un *sensus communis* jēdziena ieviešana viņam ļāva uz pagātnes notikumiem raudzīties nevis ar atsvešinātu kritisko attieksmi, bet gan tajos iekļauties un izprast. Te ir redzama līdzība ar XX gs. filosofisko hermeneitiku. Minēto ideju nozīmīgums mudina pievienoties Viko pētnieka Pereza Zagorina (*Zagorin*) novērojumam, ka mūsdienās Viko bieži tiek daudzīnāts kā pirmais cilvēkzinātņu diženais teorētiķis un vēsturiskuma atklājējs.¹⁵⁹

No tā izriet lielas problēmas. Ja iespējams runāt par *veselo saprātu* kā kaut kādu neskaidru, taču fundamentālu *a priori* prāta elementu un tajā pašā laikā var prātu aplūkot kā mainīgu, proti, norādīt uz sociālo un kultūras procesu radīto prāta vēsturiskumu, tad varētu būt pamats aplūkot pašas attiecības prāta ietvaros, no vienas puses, starp pabeigto, absolūto, statisko un, no otras puses, subjektīvo (manu), kolektīvo (mūsu), kas izpaužas kā tradīcijas aksiomātiskā daba sabiedriskajā dzīvē.

Šī problēma noved pie citas: kādā veidā var meklēt filosofiskos nosacījumus “pagaidu” universālismam?

¹⁵⁶ Piemēram, kad Cicerons atsaucās uz veselo saprātu, viņš ar to domāja frāzi “kā jau tas visiem zināms”. Par šā laika jēdziena *sensus communis* lietojumu skat.: Bugter, S. E. W. *Sensus Communis in the Works of M. Tullius Cicero*. In: Van Holthoon, Frits, Olson, David R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. - Pp. 83-97.

¹⁵⁷ Gadamer, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 33. lpp.

¹⁵⁸ Vico, G. *New Science*. 142.

¹⁵⁹ Zagorin, Perez. Vico's Theory of Knowledge: a Critique. *The Philosophical Quarterly*, 1984 Jan., Vol. 34, No. 134. P. 15.

3.2.2. Samierināšana – intrasubjektīvā intersubjektivitāte

“Kopīgās dzīves” tēma tiek risināta arī Kanta transcendentālfilosofijā (sākotnēji krasi negatīvā aspektā). Kants “Prolegomeni” priekšvārdā sūkstās par nelaimīgo likteni, kāds piemeklējis gan Hjūmu (*Hume*), gan metafiziku, proti, daži neprātīgi skoti pavisam greizi interpretējuši nopietnas mācības. Kants sašutis raksta: “Jautājums nebūt nebija par to, vai cēloņa jēdziens ir pareizs, ir lietojams un vai tas ir nepieciešams dabas izzināšanai, jo Hjūms to nekad nav apšaubījis; jautājums bija – vai prāts *a priori* domā šo jēdzienu un vai šim jēdzienam tādējādi piemīt no jebkuras pieredzes neatkarīgs iekšējs patiesums (*Wahrheit*) un tāpēc arī plašāka lietojamība (*Brauchbarkeit*).”¹⁶⁰

Ko gan darīja minētie neprāši skoti? Te ir runa par skotu “veselā saprāta” skolu. Jautājumā par šo jēdzienu tieši skotu skola bieži enciklopēdiskos izdevumos tiek minēta kā viena no pirmajām. Tās pārstāvji, uz kuriem norāda arī Kants, ir Tomass Rīds (*Reid*), Džeimss Osvalds (*Oswald*), Džeimss Bītijs (*Beattie*), Džozefs Prīstlijs (*Priestley*) u.c. Rīds, kuru zināmā mērā varētu uzskatīt var vadošo personāliju skotu skolā, savas idejas attīstīja kā pretstatu Bērklīja un Hjūma “ideālismam”.

Rīds uzskatīja, ka angļu vārds “*sense*”¹⁶¹ (sajūta, prāts, sajust) vienmēr ietvēris spriešanu, bet “veselais saprāts” ir prāts, kas spriež par lietām, kuras ir acīmredzamas, proti, tā ir spēja spriest pat patiesos gadījumos, kad tas ir skaidrs arī bez iedziļināšanās. Skolas pamatatziņas varētu mēģināt ietvert idejā, ka lietu izzināšanas un eksistences apliecināšanai pavisam pietiek ar veselo saprātu un intuīciju. Arī to, ka ikviens var droši nešaubīties par sevis paša un ārējo lietu esamību, kā arī par noteiktu morāles un reliģijas pamatprincipu pastāvēšanu. Rīda izpratnē apšaubīt veselo saprātu nozīmētu to pašu, ko apšaubīt prātu vispār, bet mēģināt apšaubīt veselo saprātu vai domāt pretēji veselajam saprātam – izsakoties nezinātniski, “mēnessērdzību”. Rīds rakstīja, ka visi tie, kas “cieš” no tieskmes vērsties pret veselo saprātu, nodarbojas ar metafizisku vājprātu (*lunacy*).

Tomēr lielā mērā doma, ka sajūtas nodrošina precīzu sapratni, un veselā saprāta reducēšana uz kādu vienkāršu intuitīvu spēju ļauj skotu skolas pārstāvjus pieskaitīt naivo reālistu rindām.

¹⁶⁰ Kants, I. *Prolegomeni*. Rīga: Zinātne, 2006. – 14. lpp.

¹⁶¹ Latviski tiek tulkots šādi: sajūta, apziņa, saprāts, jēga, nozīme, noskaņa, gaisotne, izjust, sajust, apjēgt, uzrādīt.

Arī Kants ironiskā tonī, aizstāvot savu “modinātāju” Hjūmu, norāda uz, ja ne naivumu, tad vismaz neuzmanību. Kants skotiem pārmet, ka, lai pievērstos problēmas būtībai, būtu drīzāk jāiedziļinās pašā prāta iedabā, nevis jāspēlējas ar jaunu un ērtu līdzekli.¹⁶² Proti, viņš raksta, ka skoti izdomājuši atsaukties uz parastā cilvēka sapratni, kuru Kants nodēvē par orākulu. Tik tiešām, vai gan *sensus communis* ir kāds orākuls, kuram ziedojot dārgas drānas un ēdienus, iespējams iegūt patiesus uzskatus? Te jāatsaucas uz bieži citētu Kanta izteikumu: “Kad atskārta un zināšanas izsīkst (*auf die Neige gehen*), tad – un ne agrāk – atsaukšanās uz parasto cilvēka sapratni ir viens no tiem jaunāko laiku smalkajiem izgudrojumiem, ar kuru palīdzību vistukšākais pļāpa var droši uzsākt un arī izturēt strīdu ar izkoptu prātu (*grundlichsten Kopfe*). Bet, kamēr cilvēkam vēl ir daudz maz sajēgas (*Einsicht*), viņš droši vien sargāsies ķerties pie šā pēdējā līdzekļa. Un, uzmanīgāk aplūkojot, šāda apelācija nav nekas cits kā atsaukšanās uz pūļa spriedumu; par pūļa piekrišanas izpaudumiem filosofš nosarkst, bet populārs asprātis triumfē un kļūst uzpūtīgs.”¹⁶³

Te pamanāma būtiska nianse, proti, Kants neatsaucas uz sajūtu spējas organizējošu konceptu, bet gan uz kopības, t. i., pūļa gudrību. Tik tiešām, vairs ne miņas no aristoteliskās *veselā saprāta* izpratnes.

Šķiet, ka Kanta aizvainojums nav remdināms, jo turpat viņš norāda uz skotu veselā saprāta skolas pārstāvi Bītijū, kuram droši vien piemīt veselais jeb pūļa saprāts, bet diezin vai kritiskais prāts.

Bīstamība, kas šeit rodas, ir tāda, ka tiek sajaukta veselā un spekulatīvā sapratne, kas var likt dabas lietu izziņai nokļīst ne tur, kur tai vieta. Kants raksta, ka veselā

¹⁶² Tiesa, lai gan pārmetumi no Kanta puses varētu būt visai pamatoti, tikpat pamatots arī varētu būt apsvērums, ka Kants nav bijis diez ko dedzīgs, lai labvēlīgi iepazītos ar skotu skolas pārstāvju idejām. Lai gan viņi tik tiešām atsaucas uz “parastā cilvēka sapratni”, tomēr tas ir kas cits nekā “pūļa gudrības”. Rīds, kā jau tas minēts iepriekš, norāda uz fundamentālu prāta spēju atpazīt acīmredzamību gadījumos, kad tas neprasa iedziļināšanos. Varētu jautāt, vai gan viņš sarežģītajos gadījumos būtu paļāvies uz “pūļa spriedumu”? Par Kanta un skotu skolas pārstāvju attiecībām skat.: Kuehn, M. *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800*. McGill-Queen’s University Press, 1987 īpaši nodaļā “Reid, Oswald, and Beattie” and Kant” (Pp. 167-207). Autors, atsaucoties uz Kanta personību, tālaika Kēnigsbergas vidi (piemēram, tekstu pieejamību) u.c. norādēm, apgalvo, ka būtu teju neiespējami domāt, ka Kants nebūtu kārtīgi izstudējis skotu skolas pārstāvju darbus. Pat vairāk, skotu idejas esot bijušas nozīmīgas paša Kantu ideju tapšanā.

¹⁶³ Kants, I. *Prolegomeni*. Rīga: Zinātne, 2006. – 14.–15. lpp.

sapratne jālieto tad, ja runa ir par spriedumiem, kas tiešo lietojumu gūst pieredzē. Savukārt spekulatīvā – ja jādarina vispārīgi spriedumi tikai no jēdzieniem.

Lai gan Kanta teiktais skarbi skan, viņa pieeja *sensus communis* jēdzienam nebūt nav viennozīmīga. Ja sākotnēji Kants *sensus communis* noraida kā zinātniskās izziņas līdzekli un elementu, tad “Spriestspējas kritikā” viņa attieksme pret šo jēdzienu mainās. Šo attieksmes maiņu nosaka tas, ka Kants ir atklājis morālo un estētisko *a priori*. Tiesa, pārmest nekonekvenci šeit būtu nevietā, jo runa ir par jēdzienu diferencēšanu.

“Ar *sensus communis* jāizprot *kopīgas* izjūtas ideja, t. i., tādas spriestspējas ideja, kura savā refleksijā domās (*a priori*) ņem vērā ikviena cita cilvēka priekšstatīšanas veidu, lai savā spriedumā vadītos it kā pēc kopīgā cilvēciskā prāta un līdz ar to izvairītos no ilūzijas, kas atsevišķu subjektīvu nosacījumu dēļ, kurus viegli varētu uzskatīt par objektīviem, kaitīgi ietekmētu spriedumu. Tas notiek tādējādi, ka savā spriedumā mēs rēķināmies ne tik daudz ar īstenajiem, cik ar tikai iespējamiem citu cilvēku spriedumiem un nostādām sevi ikviena cita vietā, abstrahējoties tikai no ierobežojumiem, kas nejauši var būt saistīti ar mūsu pašu apsvērumiem; to savukārt panāk tādējādi, ka, cik vien iespējams, atmet visu to, kas priekšstatīšanas stāvoklī ir matērija, t. i., sajūtu, un pievērš uzmanību tikai priekšmeta vai sava priekšstatīšanas stāvokļa formālajām īpašībām”¹⁶⁴, raksta Kants “Spriestspējas kritikā”.

Tātad *sensus communis* ir kopīga izjūta. Kants gan uzreiz norāda, ka viņu neinteresē parastā cilvēciskā sapratne, kura piemīt katram un vienmēr un ir mazākais, ko var sagaidīt no jebkura. Viņš arī norāda, ka parastās sapratnes apzīmēšanai lietot jēdzienu *sensus communis* ir visai apšaubāma prakse. “Tomēr,” uzsver Kants, “ar *sensus communis* jāizprot *kopīgas* izjūtas ideja.” Tādējādi *sensus communis* kā ideja paceļas pāri nejauša un individuāla redzējuma subjektivitātei.

Varētu izteikt minējumu, ka par patiesību iespējams runāt tikai tad, ja prāta spriedumi sakrīt ar lietas būtību. Tas nevarētu būt iespējams, jo Kants runā par priekšmetiem, kuri taču doti prātā. Līdz ar to Kanta filosofijā patiesības problēma nav vairs saistīta ar lietu pasauli, bet gan izjautā domāšanas, gribas, spriestspējas formālos likumus, un meklējama prāta saskaņā ar sevi pašu.

¹⁶⁴ Kants, I. *Spriestspējas kritika*. – Rīga: Zinātne, 2000. – 109. lpp.

Tomēr jāpiebilst, ka tas nebūtu gluži precīzi. Lai arī tik tiešām nevar runāt par izteikuma un lietas absolūti objektīvu saskaņu, Kants pilnīgi neatsakās no atbilstības tipa patiesības definīcijas un saglabā to kā *nominālo* pretstatā *reālai* definīcijai.¹⁶⁵

Kantam nepieciešams atrast aprioru pamatu gaumes spriedumiem, lai tie neierobežotos subjektīvos pārdzīvojumos. Spriestspējas kritikas centrālais jautājums ir par pašas kritikas iespējamību. Kritika iespējama tikai tad, ja subjektīvajā varētu fiksēt kādu objektivitātes elementu.

Vai iespējama kritiska iztaujāšana par gaumi?

Gaumes spriedumam jābalstās uz kādu principu, kas bez jēdzieniem varētu noteikt patiku, un tam jābūt vispārnozīmīgam. Vērts uzmanīgi ieklausīties Kanta teiktajā. “Gaumi pat varētu definēt kā spēju spriest par to, kas mūsu jūtas par kādu priekšstatu dara vispārēji izpauzamu **bez jēdziena starpniecības** (izcēlums mans – M. K.)”¹⁶⁶, uzskata Kants.

Savukārt 20. paragrāfā viņš raksta: “Ja gaumes spriedumiem (tāpat kā izziņas spriedumiem) būtu noteikts objektīvs princips, tad cilvēks, kas tos izteic saskaņā ar šo principu, pretendētu uz sava sprieduma beznosacījumu nepieciešamību.”¹⁶⁷

Taču gaumes spriedumi ir principiāli subjektīvi, tie nevar būt objektīvi stingri zinātnisku atziņu nozīmē. Kas varētu ierobežot gaumes spriedumu subjektivitāti, padarot tos kaut kādā, īpašā veidā, objektīvus? “.. gaumes spriedumu rīcībā jābūt kādam subjektīvam principam, kas tikai ar izjūtām un nevis ar jēdzieniem, bet **tomēr vispārnozīmīgi** (izcēlums mans – M. K.) noteic, kas patīk un kas nepatīk. Bet šādu

¹⁶⁵ Sk.: “Patiesības nominālo izskaidrojumu, proti, ka tā ir zināšanu atbilstība savam priekšmetam, mēs šeit pieļaujam un pieņemam, taču gribam zināt, kāds ir jebkuru zināšanu patiesīguma vispārīgais un drošais kritērijs.” (Kants, *Tīrā prāta kritika*, B82); “Ja patiesība pastāv zināšanu atbilstībā savam priekšmetam, tad līdz ar to šis priekšmets jāatšķir no citiem priekšmetiem: patiešām, zināšanas ir aplamas, ja tās neatbilst priekšmetam, uz ko tiek attiecinātas, lai gan tās satur arī kaut ko tādu, kas būtu nozīmīgs citiem priekšmetiem. Vispārīgs patiesības kritērijs tad varētu būt tikai tāds, kas būtu pareizs attiecībā pret visām zināšanām, lai kāds būtu priekšmets. Bet, tā kā mēs te abstrahējamies no jebkura zināšanu satura (attiecas pret tās objektu) – un patiesība taču attiecas tieši uz šo saturu –, tad ir skaidrs, ka pilnīgi neiespējami un nejēdzīgi būtu jautāt par šā zināšanu satura patiesības pazīmi un tātad nav iespējams sniegt pietiekamu, tomēr reizē vispārīgu patiesības pazīmi. Tā kā iepriekš mēs zināšanu saturu jau nosaucām par tās matēriju, būtu jāsaka: saistībā ar matēriju no zināšanu patiesības nevar prasīt nekādu vispārīgu pazīmi, jo šāda prasība ir iekšēji pretrunīga.” (Kants, *Tīrā prāta kritika*, 83)

¹⁶⁶ Kants, I. *Spriestspējas kritika*. Rīga: Zinātne, 2000. – 110. lpp.

¹⁶⁷ Turpat. – 65. lpp.

principu varētu uzskatīt tikai par kopizjūtu (*sensus communis*), jo sapratne spriež nevis pēc izjūtām, bet vienmēr pēc jēdzieniem, kaut arī parasti tikai kā neskaidri priekšstatītiem principiem.

Tātad, tikai pieņemot, ka ir kāda kopizjūta (ar to mēs tomēr nedomājam kādu ārēju sajūtu, bet gan no mūsu izziņātspēju brīvās spēles izrietošu rezultātu), tikai pieņemot – es uzsveru – šādu kopizjūtu, var izdarīt gaumes spriedumu,”¹⁶⁸ raksta Kants.

Tādējādi pamatu gaumes spriedumam Kants atrod *sensus communis*, kas ir **specifisks vispārīgums**, kur izziņātspēja ir brīva un to neierobežo nekas ārējs, un kur piemīt kopīgums, kad tas abstrahējas no subjektīvā.

Kad cilvēks izteic gaumes spriedumu, tas vienmēr vismaz iespējami pieņem to par vispārīgu un prasa no citiem atzišanu. Tomēr gaumes spriedumiem nav objektīva pamata, tātad tie nevar pretendēt uz beznosacījuma nepieciešamību. Kants uzsver, ka tikai un vienīgi tad, ja ir kāda kopizjūta, vispār iespējami gaumes spriedumi, jo atziņām, kuras jāizpauž, jābūt vispārīgām. Šī kopizjūtas ideja ir tāda, kas jau *a priori* pieņem ikviena cita cilvēka priekšstatīšanu. Tā savā būtībā ir intersubjektivitāte, kaut arī Kants nelieto šādu jēdzienu.

Kristians Helmutš Vincels (*Winzel*) komentē, ka Kants trešajā *kritikā* intersubjektīvajam piedāvā intrasubjektīvu izskaidrojumu.¹⁶⁹ *Sensus communis* ņem vērā ikviena cita cilvēka priekšstatīšanas veidu, lai spriedumā izteiktu it kā kopīgo cilvēcisko prātu. Reizē kā ideja, virzība *sensus communis* spriedumā mums liek orientēties ne tik daudz uz īstenajiem, cik iespējamajiem citu cilvēku spriedumiem, nostādot sevi ikviena cita vietā. Kopīgais cilvēciskais prāts (idejas veidā) nodrošina sprieduma ceļa pareizību, lai tas neiemaldītos subjektivitātē. Kants gan neliek pievērsties konkrētajiem citiem, bet ņemt vērā visus iespējamus citu cilvēku spriedumus un atmest savus apsvērumus, kas noris kā pievērsšanās “savas priekšstatīšanas formālajām īpašībām”. Vispārējam spriedumam jāabstrahējas no subjektīvā sprieduma konkrētības.

Tam jāorientējas uz cildeno, jo tieši tas cilvēka estētiskajā darbībā ienes mērķtiecību un līdz ar to vispārīgumu. To nedrīkst ietekmēt nekādi “orākuli” – mode, sentiments, sabiedriskas intereses, reliģiskā aizgrābtība vai citi afekti. Kants šajā

¹⁶⁸ Turpat.

¹⁶⁹ Winzel, C. H. *The sensus communis and its Subjective Aspects. From Aristotle and Cicero via Aquinas to Kant*. Speech for the Conference on November 18-19 at Chung Cheng University. – P. 5

sakarībā raksta: “Bet arī brāzmainas dvēseles kustības, vai nu tās – kā pacilātība – būtu saistītas ar reliģijas idejām, kurām piemīt sabiedriska interese, nekādā ziņā nevar, lai cik ļoti tās sasprindzinātu iztēli, pretendēt uz cildena attēlojuma godu, ja tās nerada tādu dvēseles noskaņojumu, kas, kaut arī tikai netieši, ietekmē cilvēka stipruma apziņu un apņēmību tiekties pēc tā, kas rada tīru intelektuālu mērķtiecību (pēc pārjutekliskā).”¹⁷⁰

Kanta izpratnē *sensus communis* izteic kopīgo jēgu, kas dod iespēju estētisko gaumi paplašināt par koptām sabiedriskām attiecībām (nedaudz modernizējot, varētu teikt – komunikāciju). Šī savstarpējā komunikācija ievēd gaumi moralitātes jomā. Gaume tiek sabiedriskota, turklāt spriestspēja parāda, kā mūsu izjūtu var sabiedriskot bez vispārēja jēdziena. Kants parāda gaumes un moralitātes jomu kā tādu, kas izveido komunikatīvu (Kants saka “savstarpējās izturēšanās” – *gesellschaftliches Verhalten*) dzīvesformu bez abstraktas prāta idejas palīdzības. Atšķirībā no antīkajiem avotiem Kanta *sensus communis* piemīt apgaismojoši evolucionāra ievirze. No *sensus communis* Kants atvedina atzinumus, kas parāda *sensus communis* komunikatīvo raksturu.

Kants raksta, ka, realizējot spriestspēju un veidojot “savstarpējo izturēšanos”, nepieciešamas trīs maksimas, proti,

- 1) domāt patstāvīgi;
- 2) domāt, nostādot sevi jebkura cilvēka vietā;
- 3) vienmēr domāt saskaņā ar sevi pašu.”¹⁷¹

Pirmā maksima prasa domāt bez aizspriedumiem, otrā – domāt paplašināti, bet trešā – konsekventi. Šādā pieejā nojaušamas komunikatīva aplūkojuma iestrādnes. Savstarpējās izturēšanās ideja iedibina patiesības komunikatīvā aplūkojuma iespēju. Tomēr Kanta filosofijas gadījumā par to runāt ir pārāgrī.

Kopīgās jēgas paplašināšana galu galā nozīmē domas vēsturiskumu. Pašdomāšana ir neatkarīga domāšana. Tā reizē ir “atbrīvošana no māņticības”, bet to Kants raksturo kā “apgaismošanu”¹⁷².

Otrā maksima runā par paplašinātu domāšanu, kas sevī ietver privāto spriedumu, kas tiek reflektēts no vispārēja redzpunkta. Taču tā ir specifiska refleksija: “Te tomēr nav runa par izzinātspēju, bet gan par domāšanas veidu, kas šo spēju var mērķtiecīgi lietot; lai cik neliels arī būtu cilvēka dabas dāvanu apjoms un zema pakāpe, šis

¹⁷⁰ Kants, I. *Spriestspējas kritika*. Rīga: Zinātne, 2000. – 93. lpp.

¹⁷¹ Turpat. – 109. lpp.

¹⁷² Turpat. – 110. lpp.

domāšanas veids, ja cilvēks var pacelties pāri sprieduma subjektīvajiem priekšnosacījumiem, kādos iežņaugti daudzi citi, un ja viņš reflektē pats par savu spriedumu no kopēja skatpunkta (ko viņš var noteikt, pieņemot citu cilvēku viedokli), liecina par paplašinātu domāšanas veidu,”¹⁷³ raksta Kants.

Līdz ar to varam secināt, ka indivīda novietojums kultūras telpā nav transcendentāla rakstura, bet gan vēsturisks. Tas nozīmē, ka vispārējais viedoklis, *sensus communis* tiek paplašināts, papildināts un izvērsts.

Cilvēka dabiskā tieksme pēc skaistā var realizēties tikai sabiedrībā. “Empīriski skaistums izraisa interesi tikai sabiedrībā, un, ja uzskatām, ka tieksme pēc sabiedrības cilvēkam ir dabiska, bet piemērotību sabiedrībai un tiekšanos pēc tās, t. i., *sabiedriskumu*, – par cilvēkam kā sabiedriskai dzīvei lemtai būtnei nepieciešamu, tātad *cilvēku dzimtai* piemītošu īpašību, tad nenoliedzami arī gaume būtu jāuzskata par spēju spriest par visu to, ar ko var izpaust citiem pat savas jūtas, tātad par līdzekli, kas veicina to, ko prasa ikviena cilvēka dabiskā tieksme”¹⁷⁴, raksta Kants.

Tāpēc arī nosacījums “domāt konsekventi” Kantam nozīmē individuālās, pašapjēgtās un vispārīgās, visu domātās domas sintēzi.

Tomēr, jāuzsver, ka teiktais attiecas tikai uz morālo un estētisko jomu, tātad uz praktisko jomu. Zinātnisko izziņu nodrošina pārvēsturisks transcendentālisms. Savukārt praktiskā prāta un gaumes spriedumu jomā *sensus communis* ir tas, kas paver ceļu indivīda pašrealizācijai, nezaudējot vispārīgumu. Tas ir ceļš uz patiesības komunikatīvā rakstura izpratni.

Norādot uz subjektīvā un vispārīgā sastatījumu, K. H. Vincels raksta: “Intersubjektīvajam elementam (kopīgais dažādiem cilvēkiem sabiedrībā) tiek dots intra-subjektīvs izskaidrojums (brīvā spēle atsevišķā personā). Šī intra-subjektīvā brīvā spēle reflektē par citu [cilvēku] skatpunktiem un tādējādi iekļauj intersubjektīvo dimensiju. [Cilvēks] veic abstrakciju no savām personīgajām interesēm, savukārt citi tiek reflektēti kā iespējami. Tādējādi paliek tikai universāli elementi un cilvēce tiek redzēta vispārīgā gaismā.”¹⁷⁵

¹⁷³ Turpat.

¹⁷⁴ Turpat. – 111. lpp.

¹⁷⁵ Winzel. C. H. *The sensus communis and its Subjective Aspects. From Aristotle and Cicero via Aquinas to Kant*. Talk for the Conference November 18-19 at Chung Cheng University. – P. 7

Kanta atziņas lielā mērā rezumē filosofu centienus aplūkot patiesības problēmas risinājumu *sensus communis* kontekstā. **Iezīmējas it kā divu veidu patiesības – stingri objektīvā, transcendentalitātes iegrožotā zinātniskās izziņas patiesība (“Tīrā prāta kritika”) un patiesība spriestspējas jomā, kas sakņojas *sensus communis* (“Spriestspējas kritika”).** Arī šai patiesībai jābūt vispārnozīmīgai, taču šajā gadījumā runa ir par specifisku vispārīgumu, kas tieši neizriet no jēdzieniskuma, bet būtiski saistīts ar sabiedrisko domu.

Tieši šī kantiskā nostādne piedzīvo būtisku izvērsumu turpmākajā filosofijas attīstībā, mudinot patiesības problēmas risinājumu meklēt komunikāciju pasaulē, konsensa situācijā. Kā norāda Alens Hance (*Hance*) rakstā “The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis”, kurā iztīrā Kanta un Gadamera ideju attiecības, tad Gadamers uzņemas no jauna atklāt Kanta *sensus communis* jēdzienu Hēgeļa *Bildung* idejas robežās. Viņš raksta: “Būt atvērtam pret citiem, distancēties no saviem privātajiem nolūkiem, ieņemt citus iespējamus skatpunktus –, protams, šīs ir visas sprieduma maksimas jeb paplašinātas domāšanas formas, kuras Kants identificē *Spriestspējas kritikas* 40. paragrāfā. Lai gan Kanta paplašinātas domāšanas maksima aprobežojas ar reflektīviem spriedumiem, manuprāt, būtu godīgi teikt, ka Gadamers to pieņem par savas filosofiskās hermeneitikas centrālo maksimu. Nudien, tā kā Gadamers argumentē, ka hermeneitikas darbības joma ir universāla un ka visas cilvēciskās izziņas formas, tostarp dabaszinātnes, savā būtībā ir pakļautas interpretācijai, varētu rasties kārdinājums apgalvot, ka Gadamera hermeneitika universalizē Kanta teoriju par reflektīviem spriedumiem.”¹⁷⁶ Tik tiešām, pietuvošanās komunikācijas jomai un valodas un vēstures lomas akcentēšana XX gs. filosofijā ieņēma arvien nozīmīgāku vietu. Paplašināta domāšana, proti, atvērtība pret *citu* iezīmē ne tikai ne tikai H.-G. Gadamera hermeneitikas ambīcijas, bet arī, piemēram, J. Hābermāsa un vispār sociālās filosofijas nostādnes par komunikācijā tapušo patiesību.

¹⁷⁶ Hance, A. The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis. *International Philosophical Quarterly*. VOL. XXXVII, NO. 2, Issue No. 146, JUNE 1997. P. – 147.

4. Pieredzes rekonstrukcija: ceļā uz vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli.

Kants–Hēgelis–Huserls

*“Noli foras ire,” saka Augustīns,
“in te redi, in interiore homine habitat veritas.”
(Latviski – “Patiesām, iekšējā cilvēkā mājo patiesība.”)*

4.1. Problēmas apraksts

4.1.1. Jēdzienu “pieredze” un “nozīme” aprises

4.1.1.1. Pieredze

Promocijas darbā parādīta teorētisko modeļu nomaiņa¹⁷⁷, kuras pamatā ir dažādi jēdziena “pieredze” interpretācijas veidi, kas savā būtībā ir saistīti ar nozīmju tapšanu pieredzē, kā arī pieredzes un patiesības attiecībām.

Te nav runa par patiesības pieredzēšanu. Jēdzienam “pieredze” pašam par sevi jau ir vismaz divas nozīmes. Pirmā (1.) nozīme, kas drīzāk ierasta ikdienas valodas lietojuma kontekstā, norāda uz pieredzi kā zināšanu krājumu, piemēram, izteicienā “daudz dzīvē pieredzējis”. Lai gan šādu vārda lietojumu ir iespējams saistīt ar *sensus communis* konceptu tādā veidā, ka “liela pieredze” būtu adekvātāka orientēšanās “neizteiktajā” jeb kopizjūtā par aktuālajām likumsakarībām un vērtībām, bet “nepieredzējis cilvēks” būtu uzskatāms par vientiesīti, kas lāga neizprot apkārt notiekošo, šāda izpratne tomēr neatbilst tālākā iztirzājuma nodomam.

Vārda “pieredze” otrā (2.) nozīme izprotama kā “iegūšana”. Proti, pieredzēt nozīmē iegūt *kaut ko*. Tie varētu būt gan ķermeņa jutekļu sniegtie impulsi, gan mentālo stāvokļu pārdzīvojumi. Katrā ziņā pieredze tad būtu noteiktas subjekta attiecības pret ārpusauli gan materiālā, gan garīgā ziņā. Aizsteidzoties priekšā izklāstam, jāpiebilst, ka zināmā mērā pieredze jau pati ir patiesība. Proti, pieredze ir tas “nospiedums” vai “pēda” apziņā, kas iespiedusies pieredzēšanas laikā. Te parādās atbilstības shēma. Līdz

¹⁷⁷ Sakot “nomaiņa”, varētu domāt pilnīgu vecā eliminēšanu un jaunā iestatīšanu par vienīgo iespējamību. Šeit tas nebūtu precīzi. Šajā gadījumā “nomaiņa” nozīmē uzmanības fokusa pārvirzi.

ar to pieredze ir process, kurā lietas kļūst par apziņas iesavinājumu. Tas ir, pieredzes notikumā lietas tiek iekļautas subjekta pieredzē, citiem vārdiem, kļūst par subjekta apziņā mītošiem nospiedumiem vai zināšanām.

Gan Jaunlaiku, gan epistemoloģijas vispār problēma ir jautājums: cik adekvāti tas notiek? Tieši šeit – attiecībās ar lietām un lietu dabu – atduras filosofisko spekulāciju mēģinājumi. Ja jāpiekrīt Kantam, kurš ierobežo pretenzijas izzināt noumenālo pasauli, tad jāpiekrīt fenomenoloģijai, kas izzinās robežas satuvina ar uztveres nosacījumiem. Ja patiesība ir atbilstība, bet atbilstība pastāv starp tēliem apziņā un kādu “ārēju” realitāti un pieredze ir notikums, kurā izveidojas priekšstats par atbilstību, tad patiesības noskaidrošana ir arī pieredzes pētījums.

Arī šo jēdziena “pieredze” izpratni var sīkāk iedalīt divos veidos. Tos var nošķirt kā “pārdzīvotu” jeb reflektētu un “piedzīvotu” jeb nereflektētu pieredzi. Pirmais apakšvariants (2.A) nozīmē sajūtu (ķermenisku) vai iespaidu (garīgu) iedzīvināšanu subjekta vēsturē, proti, notikušajam tiek piešķirta jēga. Izteikums “es pieredzēju 1968. gada notikumus” nozīmē, ka subjekts ir bijis klātbūtnīgs kādos notikumos, taču – svarīgāk – tie ir atstājuši noteiktu iespaidu vai ietekmi. Proti, tie ir producējuši zināšanas.

Savukārt otrais jēdziena “pieredze” apakšvariants (2.B) akcentē sajūtas vai iespaids tūlītēju nozīmību domas procesā, kur pieredzētais vēl nav sasaistīts ar subjekta citām pieredzēm. Piemēram, sāpju notikums te nozīmētu tūlītēju un aktuālu sāpju pārdzīvojumu, taču ne konkrēto sāpju kontekstualizēšanu vai atcerēšanos. Šajā gadījumā vārds “pieredzēt” sevī iekļauj divas daļas. Viena ir “pie-”, kas norāda uz notikušā aktualitāti un klātbūtni subjektam, savukārt “redzēšana” norāda uz notikušā akta evidenci – par to, kas ir redzēts, var sniegt liecību, ka tā tas patiešām ir un citādi nevar būt. Tas, ka iespējams, tomēr bijis citādi, būtu jau interpretācija.

Šā darba ietvaros parādīta pāreja no otrās nozīmes otrā apakšvarianta (2.B) uz pirmo (2.A). Pieredze, kas Jaunlaiku filosofijā saprasta kā sajūtu dati, kļūst par tādu pieredzi, kas pakļauta nemitīgiem pastarpinājumiem: Kanta idejas par apriorajām formām, Hēgeļa ideja par jēdzienu vēsturiskumu, fenomenoloģijas pievēršanās uztverei (jeb atsacīšanās no centieniem ieraudzīt “aiz”). Ja varētu teikt, ka Kants aizvēlis Platona alas izejai priekšā milzu klintsbluķi, uz kura iekalts uzraksts “noumens”, tad fenomenoloģija ļāvusi alas sienas, kas pēc Kanta izdarībām kļuvušas visnotaļ tumšas un bezcerīgas, atkal izkrāsot un izgaismot košās krāsās. Ēnas vairs nav tikai ēnas, bet gan top par košiem un nozīmīgiem tēliem, kas reprezentē visu realitāti.

Tik ilgi, kamēr pieredze ir vien kailas sajūtas, līdz patiesībai vēl ir tāls ceļš ejams. Lai nokļūtu pie patiesības, nepieciešama metode un dažādi nosacījumi, kā to sasniegt. Patiesības un pieredzes attiecības (α) nav tas pats, kas patiesības pieredze (β). Otrajā gadījumā (β) būtu runa par to pieredzi, kas radusies pēc “patiesības” notikuma. Savukārt patiesības un pieredzes attiecības nozīmē stāstu par pieredzes lomu patiesības tapšanā, t.i., pirms kaut kas ir atzīstams par patiesu, tas vēl jāpiedzīvo. Jēdziena “pieredze” izpratnes transformāciju vēstures izgaismošana ir šīs nodaļas uzdevums. Tas ir ceļš no pieredzes, kas saprotama kā uztvere, līdz tādai pieredzei, kas top “pieriedzēta” tikai tad, kad tapusi “saprasta”.

4.1.1.2. Nozīme

Pieredzes jēdziena pārskatīšana pētījumā ievēd vēl vienu jēdzienu, proti, “nozīmi”. Pieredzes aktā tapuša iespaids satvērumam izveidojas nozīme. To varētu saukt par uztveres saturu. Nozīme ir tas saturs, kas ir apjēgts. Sajūtu vai iespaidu dotums top par kaut ko identificējamu. Iespēja refleksijas aktā atsaukties uz kādu domas saturu ir būtisks nosacījums “nozīmes” pastāvēšanai. Ja saturu var identificēt, tad tam ir nozīme. Tomēr “nozīme” nav tas pats, kas “jēga”, lai gan tie ir tuvi jēdzieni.¹⁷⁸ Atšķirība ir tajā, ka šie jēdzieni tiek lietoti dažādu paradigmu ietvaros. Vārdā “jēga” ieskanas pragmatiska nots kā jautājumā “kāda no tā jēga?”. Tas nozīmē, ka “jēga” paģērē kādu nozīmīgumu, proti, aktuālu un situatīvu lietojumu. Atšķirībā no “nozīmes”, kas pretendē uz neitrālu un objektīvu atspoguļojumu, “jēgā” ieskanas privātās un subjektīvās pieredzes nozīmīgums.

Savā būtībā patiesība un nozīme nesakrīt. Tomēr abi jēdzieni ir ļoti tuvi, proti, no nozīmes līdz patiesībai dažkārt ir pavisam mazs solis. Uztveres saturu – nozīmi – savā sākotnējībā, evidencē es (domājams, ka arī katrs cits) uztveru kā patiesu: “tas ir galds.” Tas ir katra sprieduma pamats, t.i., katrs spriedums pretendē uz šāda veida patiesību.

¹⁷⁸ Latviešu valodas skaidrojošajā vārdnīcā sniegtas šādas definīcijas: “Nozīme: 1) tas (piemēram, priekšmets, parādība, īpašība, arī jēdziens, priekšstats), ko (parasti zīmes, simbola veidā) apzīmē, uz ko norāda kāds priekšmets, parādība. Apziņas saturs, īstenības atspoguļojums, kas valodā ir saistīts ar kādu noteiktu skaņu kompleksu, arī saikne starp īstenības atspoguļojumu un noteiktu valodas skaņu kompleksu; 2) īpašību, pazīmju kopums, kurā izpaužas (kā) vērtība, ietekme, arī būtība (saistījumā ar ko, attieksmē pret ko).

Jēga: 1) nozīme, saturs; 2) izpratne, zināšanas.” (www.tezaurs.lv; izgūts 12.03.2014.)

Kā redzams, atšķirība ir vāji pamatota, tomēr ir ieraugāma sīka nianse. Vārda “jēga” skaidrojums ietver “izpratni” un “zināšanas”, proti, tā ir refleksijai pakļauta nozīme.

Es saku “tas ir galds” un pieņemu, ka tas patiešām arī ir galds. Mans spriedums ir aplams tad, ja kaut kādu iemeslu dēļ mana ārējās realitātes uztvere ir traucēta. Savukārt, ko iesākt ar domu, ka ikviena saskarsme ar ārējo realitāti ir priekšstatīšana jeb, runājot fenomenoloģijas valodā, saskarsme ar fenomenu? Idejas, ka izziņas robežas ir fenomeni, konsekvences ir tādas, ka katram pieredzes aktam jāpiešķir patiesuma statuss.

Turpretī, ja subjekts var maldīties un ārēja realitāte principā tomēr ir pieejama, atliek divas iespējas – vai nu maldināšanas nav un sajūtu akts ir patiess, vai arī jāļaujas bažām, ka pieredzes aktā kaut kas varētu būt nogājis greizi.

Kā pārbaudīt to, ka neesmu maldījies? Tam nepieciešama metode – tas, ko tik rūpīgi izstrādāja Jaunlaiku filosofija.

Tādā ziņā post-Jaunlaiku filosofijā “nozīme” un “patiesība” gan satuvinās, gan attālinās. Satuvinās tajā ziņā, ka, atsakoties no noumenālās realitātes izziņas iespējamības, katra pieredze jāuztver visā tās piepildītībā kā patiesa subjektam. Ja man kaut kas šķiet patiess, tad tāds tas man arī ir. Savukārt attālinās tādā ziņā, ka starp pieredzes aktu, kura rezultātā tapis saturs-nozīme, un patiesību iestarpinās vesela gūzma ar nosacījumiem: vēsturiskums, valodiskums, tradējums, apriorās vērojuma formas u.tml. Var teikt, ka pastarpinājumu kļūst tik daudz, ka no patiesības, tādā izpratnē kā to skaidro atbilstības teorija, gluži vienkārši jāatsakās. Tās vietā var runāt par nozīmi.

Pieredze producē nozīmes, bet katrai nozīmei piemīt potenciāls būt patiesai. Ja to izsaka no otras puses, tad katrai patiesībai pamatā ir pieredze. Tātad, lai noskaidrotu, kas ir patiesība, jāsaprot, kas ir pieredze. Tāpat: ja katras patiesības pamatā ir nozīme, tad jāsaprot, kas ir nozīme un kādas ir tās attiecības ar pieredzi.

4.1.2. Atskats un priekšstats

Šā pētījuma nolūks ir aplūkot ideju konsekvences. Jaunlaiku ideju sekas ir realitātes padarīšana par objektu, tās priekšstatīšana par lietām. Turpretī *sensus communis* koncepta lietojums Viko (un citu, piemēram, sofistu) izpratnē norāda uz paralēlu patiesības izpratnes ceļu. *Sensus communis* kā kopizjūta tiek nostatīts par pamatu attieksmei pret realitāti. Proti, realitātes uztvere nav taisnvirziena, bet gan pakļauta kādu faktoru ietekmei. Šā virziena sekas nav tik skaidri redzamas. Tomēr, autoraprāt, Eiropas filosofijas vēsturē šī ideja vismaz kā opozīcija mūždien pastāvējusi.

Varētu teikt, ka tad, ja nebūtu bažu par subjekta subjektivitāti, neviens nenopūlētos pierādīt pretējo – objektivitātes iespējamību. Ideja, ka pastāv kādas patiesības, kuras tiek fundamentāli uzspiestas subjektam¹⁷⁹, noved pie subjekta pieredzes paplašināšanās. Tā sekas ir tālejošas. Atsacīšanās no meta-naratīviem, atsacīšanās no Absolūta idejas, atsacīšanās no tradīcijas būtu vien daži piemēri.

Subjektivitātes lomas pieaugums saistās ar vēsturiskuma atzīšanu. Aplūkojot patiesību, subjektivitāti un vēsturi, Fransuāza Dastūra (*Dastur*) saskata vairākus nepieciešamus soļus: “Hēgelis parādīja patiesības laicisko dimensiju, ņemot vērā, ka patiesība ir process, tā var tikt atrasta tikai nobeigumā, kā rezultāts. Huserls attīstīja patiesības ideju, kas līdzīgi loģiskajām idealitātēm, var ģenerēt vēsturi tādā nozīmē, ka vienreiz notikušais var tikt bezgalīgi atkārtots. Viņš patiesības omni-laiciskumā saskatīja laiciskuma modu. Heidegers gāja tālāk tajā pašā virzienā: patiesība ir relatīva attiecībā pret cilvēku. Viņš par patiesību saka to pašu, ko jau teicis par esamību: ka patiesība ir tik daudz un tik tālu, cik eksistē cilvēks. Vai tas nozīmē patiesības “subjektivitāti”, varētu teikt – atkal relativismu? Nepavisam, ja mēs esam spējīgi domāt cilvēku citādāk nekā solipsistisko subjektu”.¹⁸⁰

Te iezīmējas skatījums uz patiesības vēsturiski komunikatīvo modeli. Tas nozīmē risināt jautājumus par patiesību, nevis atbilstības modeļa ietvaros, bet gan pievērsties cilvēka, vēstures, saskarsmes, saprašanas jautājumiem. Taču vispirms – pieredzei. Šo domas virzienu, īpaši pievērsoties esamības jēdzienam, atzīst arī amerikāņu filosofe Mērija Rouza Barala (*Barral*), kura raksta: “Ir svarīgi piebilst, ka esamības patiesības atklāšana, tās būtības, identitātes atklāšana, netiek apsvērta vienīgi attiecībā pret apziņu, kura nonāk pie zināšanām par lietu, kas pati atklājas; patiesības atklāšana ir arī – faktiski pat vēl fundamentālākā veidā – attiecībās ar pašu esamību tās patībā. Sevis atklāšanā citiem esamība atklāj sevi sev (apzināta esamība, kas pastāv).”¹⁸¹

¹⁷⁹ Tas ir, piemēram: subjekts nevar izvēlēties vai akceptēt tradīciju, subjekts nevar izvēlēties, vai uztverei notikt laikā u.tml. Šeit nozīmīgāk ir nevis tas, vai konkrētie piemēri ir saprātīgi, bet gan principiāls pieņēmums, ka kaut kas fundamentāli nosaka pieredzi.

¹⁸⁰ Dastur F. *Man and history*. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *The Phenomenology of Man and of the Human Condition. Part II. Analecta Husserliana*, Vol. XXI. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D.Reidel publishing company, 1986. – P. 242.

¹⁸¹ Barral, M. R. *The Truth and Identity of a Person and of a People*. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Annalecta Husserliana*, Vol. XXXI. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990. – P. 94.

Promocijas darba pētījums tālāk ir tematizēts kā subjektivitātes atraisīšana un pieredzes pastarpinātības tapšana, lai ieraudzītu, ka par patiesību var spriest citādā veidā – kā par komunikatīvu, sociālu, vēsturisku, ar kopesamību un subjektivitātes pieredzi saistītu norisi un nevis par lietas un idejas saskaņu.

4.1.2.1. Atskats

Jaunlaiku filosofijas un *sensus communis* aplūkojums iezīmēja divēju pieredzi, izziņas nosacījumu un patiesību pamatojošu modeļu aprises. Lai gūtu priekšstatu par tālāko izklāstu, jāatskatās uz paveikto. Tas vajadzīgs, lai varētu labāk redzēt gan Jaunlaiku, gan *sensus communis* ideju attīstības virzienu.

Promocijas darba nodaļā “*Greizsirdīgā zinātne: Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību*” tika parādīts, ka patiesības koncepta vēstures kontekstā izšķirošs punkts bija Jaunlaiku filosofija. Tas bija filosofisko ideju un pārveidojumu mezglu punkts, kas izveidoja pamatu noteikta veida domāšanai. Šo ideju sekas ir tāds patiesības modelis, kas nosaka pretenzijas uz objektīvas un līdz ar to absolūtas patiesības iegūšanu.

Jaunlaiku filosofija un dabaszinātnes nebija apmierinātas ar tām piederīgo metodoloģisko instrumentu klāstu. Daudzi pētījumu sasniegumi, pretrunas un nākotnes iespējas prasīja vismaz iztaujāt sava laika pētnieciskās gaitas metodoloģiskos nosacījumus. Viena no būtiskajām atšķirībām bija paļaušanās uz autoritāti un Svētajiem rakstiem. Zināmā mērā no patiesības modeļu perspektīvas tur nav konceptuālas atšķirības. Abos gadījumos patiesība ir viena, bet patiesību daudzējādība – norāde uz šķietamību un maldi. Tomēr tieši dabaszinātņu augošās prasības lika veco patiesību vietā likt jaunas.

Jaunās patiesības alkas vedināja uzdot jautājumu: kādā veidā mēs varam neatkarīgi un bez traucēkļiem nokļūt pie patiesām zināšanām? Uz šo jautājumu tika piedāvātas daudzas atbildes, kuras bieži savā starpā nav savienojamas. Tomēr tās visas vienoja kopīgs mērķis: atrast tādu zināšanu pamatojumu, kuru nekropļotu no izzināmā priekšmeta neatkarīgi nosacījumi. Te jāpiebilst, ka par būtiskāko traucēkli tika uzskatīta autoritātes vara. No autoritātes bija jāatbrīvojas, lai tās vietā ļautu runāt pašam pētījuma priekšmetam. To cerēja sasniegt dažādos veidos. Frensis Bēkona izvērsta indukcijas metode vērsās pie pašiem priekšmetiem. Viņš cerēja, ka priekšmetu rūpīga un plaša izpēte ļaus par priekšmetiem noskaidrot to būtību un iegūt patiesas zināšanas. Savukārt Dekarta pieeja šim jautājumam bija diametrāli pretēja, proti, viņš zināšanu drošīcamības balstu cerēja atrast subjektivitātē.

Lai gan tieši subjektivitātē mājajošie elementi ir tas, pret ko iestājusies zinātniskā izpēte, Dekarts te meklēja pamatu drošīcamībai. Taču svarīgi atcerēties, ka viņa veikums nebija tradīcijas vai psiholoģisku noteiksmju apoloģija, bet gan metafizisku principu pamatojums.

Kādā veidā Jaunlaiku filosofi varēja cerēt panāk vēlamo? Šķiet, ka vienīgais ceļš bija veikt vairākus ierobežojumus. Proti, daudzas problēmas ir atrisināmas tādā veidā, ka no tām atsakās. Jaunlaiku filosofija apjēdza, ka tai traucē gan tradīcija, gan pētnieku privātie subjektīvie aizspriedumi. Šāds uzstādījums ir saprotams. Tomēr tam ir noteiktas sekas, ko lieliski aprakstījis Mārtins Džejs (skat. 75. lpp.). Viņš raksta, ka Jaunlaiku filosofijā notika atsacīšanās no dzīva cilvēka liecībām un uzskatiem, atmiņas. Tas bija nepieciešams, lai vietā liktu kaut ko uzticamāku. Tas varēja būt ar mērinstrumentiem aprīkots epistemoloģiskais subjekts, bez savas psiholoģiskās nenoteiktības un bez savas (bīstamās) gribas. Jaunlaiku filosofija vērsās pret subjektivitātē izdzīvotu pieredzi. Tā katru individuālo daudzpusību upurēja, lai tās vietā liktu atturīgu vispārību.

Jaunlaiku filosofija kā ar ķirurģisku griezienu izmēza no pieredzes ārā teju visu, ko tajā atrada. Tika atstātas vien īpašības, kas atbilda tālaika idejiskajam uzstādījumam. Iespējams, ka, paši to neapzinoties, vēlāko laiku filosofi veica lēnu un pamatīgu restaurācijas darbu, uzmanīgi atjaunojot pieredzes bagātību, plašumu un krāšņumu. Protams, dabaszinātņu joma sasniedza vērienīgus rezultātus. Tomēr savā pārgalvībā un uzvaras trauksmainībā Jaunlaiku filosofija aizmirsa par cilvēkzinātņu vietu un filosofisko specifiku.

Šāda situācija gan sniedza būtiskus labumus, tomēr ne visi bija apmierināti. Kā vienu no piemēriem var minēt neapolieti Džambatistu Viko, kurš pievērsa uzmanību humanitāro zinātņu vajadzībām. Viņa nopelns patiesības modeļu apskata kontekstā ir uzmanības vērts divu lietu sakarā, proti, koncepta *sensus communis* rehabilitācija un zināšanu kā konstrukcijas pamatošanas mēģinājums. Viko vērsa uzmanību uz zināšanu iedabu. Viņš atsaucās uz kopizjūtas ideju. Proti, kopizjūta jeb *sensus communis* ir tādas idejas, kas tradīcijas ietvaros mājō katrā cilvēkā, un šīs idejas tiek uzskatītas par patiesām.

Kas tās par idejām? Te jāsaprot, ka runa nav par kādu objektīvu lietu noskaidrošanu, bet gan par vērtībām. Viņa interešu centrā bija cilvēces un politikas vēsture. Viko saprata, ka vēsturi nav iespējams aplūkot tāpat kā dabaszinātnes, jo tās nepakļaujas instrumentāliem mērījumiem, kurus var attiecināt uz statistiskiem objektiem.

Viko centienus var raksturot kā pirmos restaurācijas darba mēģinājumus. Iespējams, ka Viko veikums ir palicis maz ievērots. Tomēr viņš iezīmēja noteiktas tradīcijas pretenzijas. Viņa alkas pierādīt, ka retorikas un mākslu loma ir nepietiekami novērtēta, parāda, ka Jaunlaiku filosofija un dabaszinātnes nevarēja rēķināties ar absolūtu vienprātību.

4.1.2.2. Priekšstats

Šajā promocijas darbā nav jāizceļ kāda domātāja konkrētas idejas, jo darba centrālais motīvs ir izgaismot divu patiesības modeļu attiecības un pāreju starp tiem. Saprotams, ka ne vienmēr šeit aplūkoto filosofisko pētījumu centrā bijis tiešs nodoms pārskatīt pieredzes jēdzienu, taču promocijas darba nodoms gan tāds ir.

Var ieraudzīt, ka vienas vai otras filosofijas ideju iekšējā loģika neizbēgami noved pie pieredzes jēdziena pārskatīšanas. Tāpēc varam teikt, ka filosofiskajās sistēmās, kuras it kā atteikušās no pieredzes pārskatīšanu uzdevuma, tomēr pie tā nonāk. Šā iemesla dēļ pētījums noris tam noteiktā veidā. Sākumpunkts: Jaunlaiku filosofija, alkās pēc objektivitātes, iegrožo pieredzi. Tam pretojas *sensus communis* virziens, taču tas lielā mērā nogrimst aizmirstībā. Seko Kanta, Hēgeļa un Huserla filosofiskās domas, kas no jauna atsvabina pieredzi. Šis solis – pieredzes subjektivitātes rehabilitācija – ļauj no jauna izgaismoties *sensus communis* virzienā iekļautajām nostādņēm. Jaunlaiku filosofijai raksturīgais patiesības nosacījums ir *šaura* pieredze. Savukārt hermeneitiskai – *plaša*. Tieši tāpēc patiesības aplūkojums no pašas patiesības pārvirzās pie pieredzes aplūkojuma. Patiesības koncepcijas nosaka pieredzi, bet tas notiek arī pretējā virzienā – pieredzes nosacījumi nosaka patiesības iedabu.

Sākot no XVIII gs. līdz pat mūsdienām, post-Jaunlaiku filosofijas centieni un mēģinājumi pārvarēt iepriekšējos laikos izvirzītās problēmas raksturojami kā pieredzes jēdziena restaurācija. Autoraprāt, šo procesu iezīmē vairāki pieturas punkti. Imanuels Kants ar savu prāta robežu kritiku norādīja uz Jaunlaiku izvirzīto uzdevumu pārlieku lielajām pretenzijām un ierobežoja izziņas iespējas. Vēlāk Hēgelis parādīja, ka apziņai piemīt dinamiskums, proti, tā ir mainīga, vēsturiska, dialektiska. Savukārt XX gs. sākumā Huserls, aicinot būt precīziem, rehabilitēja subjektivitāti. Šos filosofijas vēstures mezglpunktus metaforiski varētu dēvēt šādi: Kants – “jauno cerību nāve”; Hēgelis – “cerība”; Huserls – “atdzimšana”.

Imanuels Kants savus filosofiskos pētījumus uzsāka līdzīgā garā kā citi viņa laika pētnieki. Tomēr visai drīz viņš piedzīvoja vilšanos. Viņš apjēdza, ka daudzām viņa laika

teorijām pamatā ir nepamatotas spekulācijas. Kants, līdzīgi Jaunlaiku filosofiem, vēlējās atrast nosacījumus, kas dotu drošas zināšanas. Tomēr gan viņa centienu ceļš, gan rezultāti veda pie stipri citādiem secinājumiem. Ja Jaunlaiku filosofija cerēja atrast visaptverošus un galējus argumentus izziņas iespējamībai, tad Kants šiem centieniem liedza piepildījumu. Viņa domu izvērsums veda pie secinājuma, ka ikvienai izziņai ir savi ierobežojumi, kuri kaut ko ārkārtīgi interesantu atstāj ārpus izpētes robežām. Ja Platons bija centies alas iemītniekus vest gaismā, tad Kants, metaforiski runājot, šo alu aizmūrēja un lika tiem samierināties ar to, kas pieejams iekšpus alas sienām. Filosofijas vēsturē par mirkli, kurā tiek “pavērtas slūžas” subjekta subjektivitātes pieaugumam, varētu uzskatīt tieši Imanuela Kanta filosofiju un tai sekojošos pavērsienus.

Hēgelis savas pārdomas vērsa uz apziņas dzīvi. Viņš saprata, ka izziņa nav kādas neatkarīgas objektivitātes atspoguļošana, bet gan apziņas dialektisks attīstības process. Viņš pievērsās jēdzieniem. Taču tas viņam lika saprast, ka jēdzieniem piemīt gan savstarpēja iedarbība, gan vēsture. No tā izrietēja būtiskas sekas, proti, izziņas galvenais instruments – jēdzieni, ir nevis kaut kas tāds, kas uz mūžīgiem laikiem “iekalts akmenī”, bet gan pakļauts pārmaiņām. Viņš secināja, ka apziņa ir vēsturiska, un šo vēsturiskuma principu pilnībā attiecināja uz patiesību.

Savukārt Edmunds Huserls savos pētījumos secināja, ka apziņas un subjektivitātes loma ir daudz lielākā mērā nozīmīga, nekā tas varētu šķist. Viņš vēlējās stingru objektivitāti. Taču šī objektivitāte viņam lika būt uzmanīgam pret to, kas jau bija teikts par prāta robežām. Viņš vēlējās sākt ar pašiem pamatiem. Te bija divi ceļi, no kuriem viens jau bija bieži iets, t.i., vērsties pie dabas priekšmetiem, par kuriem tiek domāts, ka tie ir objektivitātes un patiesības pamats. Taču Huserls gāja citu ceļu: proti, viņš vērsās pie tā, ko mēs “redzam”. Viņš pievērsās tiešajiem pārdzīvojumiem. Huserls konstatēja, ka realitāte ir nevis nomaldījusies kaut kur aiz šķītuma miglas, bet gan ir tepat priekšā – apziņas konstituētā pasaule ir vienīgā filosofijā skatāmā realitāte.

XX gs. vidū tapušajā Hansa-Georga Gadamera filosofiskajā hermeneitikā visplašākajā mērogā tiek ņemtas vērā pieredzes restaurācijas alkas. Ja izšķiršanās ir par to, vai pieredze nāk no subjektam ārējas realitātes jeb objektivitātes, vai arī pieredze top apziņā kā subjektivitātē balstīta norise jeb, citiem vārdiem, patiesība iet ceļu no ārpuses uz iekšpusi vai arī no iekšpuses uz ārpusi, tad jāteic, ka Gadamera nopelns ir patiesības atgriešanās mājās – “iekšpusē”, taču tā nav solipsistiski noslēgta iekšējā dzīve, bet gan tradējumā iekļauts saprašanas process.

Nākamajās nodaļās šo ideju attīstības ceļa posmiem pievērsīsimies tuvāk.

4.2. Kants.

Subjektivitātes atraisīšana: pieredzes pastarpinātības tapšana

4.2.1. Ievads. Empīrisma neveiksmes un jaunie izaicinājumi

Sensus communis idejas Kants izstrādāja “Spriestspējas kritikā”. Taču pavisam cita Kanta filosofijas šķautne ir izziņas problēma. Tās ietvaros Kants uzdod jautājumu par to, kas ir patiesība? To Kants dara “Tīrā prāta kritikas” nodaļās “Transcendentālās elementu mācības” otrajā daļā, “Transcendentālajā loģikā”, “Ievada” trešajā paragrāfā “Par vispārīgās loģikas iedalīšanu analītiskā un dialektiskā”. Uz šo jautājumu viņš atbild šādi: “Patiesības nominālo izskaidrojumu, proti, ka tā ir atziņas atbilstība savam priekšmetam, mēs šeit pieļaujam un pieņemam, taču gribam zināt, kāds ir jebkuras atziņas patiesīguma vispārīgais un drošais kritērijs.”¹⁸²

Ja Kanta filosofijā kā kopīgā ievirzē saskatāma piekrišana atbilstības modelim, tad jāpiebilst, ka tas tiek pavērts plašāk. Kantu interesē patiesības kritērijs, kuru viņš meklē nevis saskaņā jeb adekvācijā (jo Kants izvēlas abstrahēties no jebkuras izziņas satura), bet gan mācībā par izziņas tīrajiem nosacījumiem. Izziņai ir nepieciešamas regulas. Tāpat kā to dara loģikā, izziņai patiesības kritēriji būtu jāatrod tieši šajās regulās. Taču, pēc Kanta domām, tas nav pietiekami, jo attiecas tikai uz patiesības, t.i., domāšanas vispār, formu. Šādi kritēriji ir nepietiekami. Izziņa var būt atbilstoša loģiskas formas prasībām, bet būt pretrunā ar priekšmetu. Jāievēro, ka Kants šajā pārspriedumu virknē identificē patiesību ar domāšanu vispār, kas ir liels patiesības jēdziena paplašinājums.

Par patiesības negatīvo kritēriju Kants nosauc loģikas analītisko daļu, kurā pēc formas tiek novērtēta atbilstība sapratnes regulām. Taču Kants ievieš arī apzīmējumu “pozitīvā patiesība”, citiem vārdiem, “atziņu materiālā objektīvā patiesība”¹⁸³, kuras kritērijus izgaismo visa “Tīrā prāta kritika”.

Detalizētāk par pozitīvo patiesību Kants izklāsta saistībā ar aprehensijas jautājumiem. Arī šeit Kantu vada atbilstības modeļa ideja, ka jēdzienam jāaskaņojas ar priekšmetu. Kants raksta: “Šeit tas, kas ietverts secīgajā aprehensijā, tiek uzskatīts par priekšstatu, bet man dotā parādība, kura nav nekas vairāk kā šo priekšstatu kopums,

¹⁸² Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B83.

¹⁸³ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B84, B85.

tiek uzskatīta par to priekšmetu, ar kuru jāsaskaņojas manam jēdzienam, ko es atvasinu no aprehendējamiem priekšstatiem. Tā kā izziņas atbilstība objektam ir patiesība, kļūst skaidrs, ka šeit mēs varam vaicāt tikai par empīriskās patiesības formālajiem nosacījumiem un parādību ārējiem aprehendējamiem priekšstatiem, var iedomāties, kā no šiem priekšstatiem atšķirīgu objektu tikai tad, ja tā pakļauta regulai, kas atšķir šo aprehensiju no ikvienas citas aprehensijas un dara nepieciešamu kādu daudzējādā saistīšanas veidu.”¹⁸⁴ Atšķirīgā objekta meklēšana aprehensijās Kanta filosofijā ir paņēmiens, kā veidot attiecības starp lietu un jēdzienu, lai to sakritību atzītu par patiesību. Taču, pieņemot lietu par sevi, kas nedod iespēju lietā saskatīt to ārpus prāta esošo esamību, kas atbilstības modelī tiktu saattiecināta ar jēdzienu, Kants šo dubultstruktūru meklē pašā prāta shematikā.

Taču promocijas darba ideju vada cita nostādne – nevis analizēt Kanta uzskatus par atbilstības modeļa iespējamo paplašinājumu, bet saskatīt tendenci, no kuras izaug patiesības vēsturiski komunikatīvais modelis. Tādēļ Kanta uzskatos jāmeklē citi aspekti, kas palīdz ieraudzīt cita veida patiesības izpratni. Autoraprāt, koncepts, kas pirmām kārtām ved uz patiesības komunikatīvo modeli, ir pieredze. Lai gan pieredzes analizē Kants reti lieto jēdzienu “patiesība”, tieši pieredzes jēdziena paplašinājums izraisa tādas konsekvences, kas vēlāk ļauj izveidoties patiesībai kā vēsturiski komunikatīvam modelim.

Lai gan, protams, Kanta filosofija jāskata veselumā, šeit atsevišķi ņemta izziņas robežu izpēte parāda ļoti būtiskas pieredzes koncepta transformācijas. Jaunlaiku filosofisko virzienu strīdi un apjaušana par paša alošanos¹⁸⁵ mudināja Kantu izziņas problēmas aplūkot kritiski. Empīristu pūliņi radīt epistemoloģijai ticamu pieredzes jēdziena izskaidrojumu iestīga konceptuālas dabas jautājumos. Viņu piedāvātais ceļš

¹⁸⁴ Turpat. – B236.

¹⁸⁵ Proti, runa ir par Kanta pirmskritiskā laika darbiem, piemēram, “Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels”, kurā Kants ne tikai izstrādā to, kas pazīstams kā Kanta-Laplasa hipotēze, bet arī izsaka spekulācijas par citu planētu iedzīvotājiem. Rihards Kūlis apraksta Kanta pozīciju: “Sekojošā sava laika tradīcijām, arī Kants ir pārliecināts, ka Visums ir apdzīvots, un, balstoties uz tā laika stingrajiem “zinātniskajiem principiem”, viņš ņemas prātrot par atšķirībām starp Zemes, Venēras, Jupitera un Saturna iemītniekiem. Pēc Kanta domām, Zemes iemītnieki izžūtu Venēras karstajā klimatā, turpretim tās iedzīvotāji kļūtu stīvi un nekustīgi, nonākot uz Zemes. Jupitera iemītniekiem, domā Kants, jāastāv no vieglākiem un plūstošākiem elementiem.” (Kūlis, R. Kants un zvaigžņotā debess. *Zvaigžņotā debess*, 2000, Nr. 167. – 72. lpp.)

nobloķēja atgriešanos pie iedzimtajām idejām un deduktīvās racionalitātes. Mārtins Džejs pamana, ka bija nepieciešams jauns ierosinājums, lai sagādātu labāk aizsargājamu pieredzes konceptu, ar kuru “mēģināt vērsties pie neatbildētajiem jautājumiem, kurus pagādājušas fenomenālisma skeptiskās implikācijas un tā konservatīvā konvencionālisma, naturālisma, asociatīvisma, psiholoģisma alternatīvas.”¹⁸⁶

Šo uzdevumu uzņēmas Kants, lai veiktu pieredzes jēdziena konceptuālu pārstrādi. Kā to norāda Mārtins Džejs, Kanta veikumā uzmanība tiek pievērsta “nevis *Erlebnis* [piedzīvotais], ierosinot pirms-refleksīvo, holistisko neatliekamību, bet gan *Erfahrung* [pieredze] ar konotāciju par ceļojumu laikā”¹⁸⁷. Britu empīristu paļāvība uz tīro *aposterioro* jutekliskumu un pētījuma projekta ierobežotība vien pasaulē esošu atsevišķu materiālu objektu lokā, visviens, vai viņi līdz galam pieņēma šo objektu materiālo iedabu, vai arī tos skaidroja ar izplūdušu sajūtu iespaidiem, nevarēja apmierināt Kantu, kuram tādā veidā nācās paplašināt metodes apjomu, lai tajā iekļautu arī prāta struktūras un attiecības.

4.2.2. Stingras zinātnes projekts

Imanuela Kanta filosofiskais projekts bieži tiek dēvēts par *kritisko filosofiju*, un tas nav bez pamata. Kanta nolūks bija no jauna un nopietni palūkoties uz tēmu, kura jau bija ieguvusi noteiktas aprises un tradicionālus risinājuma ceļus. Kā paraugs, līdzīgi Dekartam, viņam kalpoja no filosofijas atsvešinājušās zinātnes. Kants lūkojās uz loģiku un novērtēja tās panākumus. Šo panākumu pamatā bija loģikas priekšmeta ierobežotība, kas tai vienmēr liek abstrahēties no visiem izziņas objektiem un domāt pašai par sevi. Šādu nosacījumu bija nepieciešams izvirzīt tad, ja arī filosofiju vēlējās veidot kā stingru zinātni. Simts četrdesmit gadus pirms Ludviga Vitgenšteina (*Wittgenstein*) bažām par to, ka visas filosofijas problēmas ir cīņa ar vārdiem, Kants apsvēra, ka metafizikas likstu pamatā ir tās cīņa pašai ar savām dogmām. Tā vietā viņš lūkoja izvirzīt jautājumu par prāta robežām.

Viens no Kanta filosofijas izejas punktiem ir pieņēmums, ka prāts saprot to, ko darina pats pēc sava plāna. Tas nozīmē, ka prātam jāizvirza jautājums un tad, vērojot

¹⁸⁶ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 66.

¹⁸⁷ Ibid.

dabu, jāmēģina uz to atbildēt. Tas ir pretējs ceļš ierastajam – kā klaiņojot tās pavadā, no dabas norādēm censties atvasināt vispārējus likumus. Šādas virzības nelaime ir tā, ka nejaušos un nesaplānotos novērojumus nevar viennozīmīgi pakļaut likuma kārtībai.¹⁸⁸ Līdzīgi kā notiek liecinieku izjautāšana, prātam pašam jāizvirza savi likumi un ar metodes palīdzību jāizzina dabas kārtība. Kants, atsaucoties uz fizikas pieredzi, norādīja, ka arī filosofijai savi pārbaudījumi jāvadā tādā veidā, lai tie būtu saskaņoti ar pastāvošajiem likumiem.

Tā kā Kanta nolūks bija ieraudzīt aprioros principus, viņu nevarēja apmierināt pastāvošā epistemoloģiskā tradīcija, kurā valdīja uzskats, ka zināšanas jāpakārto priekšmetam. Viņš pamatoti norādīja uz empīrisma virzienam piederīgu pamatpostulātu, proti, ka ideju avots ir ārējas sajūtas. Lai gan tas nav viennozīmīgi aplami, tomēr saskaņā ar Kanta pozīciju šāda empīriskās izziņas dogma neļāva tālaika zinātnei piedāvāt pietiekami spēcīgu epistemoloģisko koncepciju, kura turklāt atbilstu līdz galam pamatotas zinātnes vajadzībām.

Jaunās zinātnes pamatus vajadzēja pārskatīt daudz pamatīgāk un risinājumu meklēt tur, kur tas vēl nebija meklēts. Imanuels Kants ar savas kritiskās filosofijas pieteikumu ierosināja to, ko pats salīdzināja un kas filosofijas vēsturē pazīstams kā “kopernikāniskais pagrieziens”. Kants piedāvāja problēmai pievērsties no otras puses, proti, par izziņas sākotni noteikt prātu un tā likumus, nevis pašus priekšmetus. Pat vairāk, viņš secināja, ka izziņas robežas atduras nevis pie prāta idejām, bet gan pie priekšmetiem jeb, citādi sakot, dabas.

Šo Kanta pārspriedumu sākotne, kā viņš pats to norāda, ir saistīta ar Deivida Hjūma filosofiju.¹⁸⁹ Tomēr Kants bažījās, ka Hjūms prātu ir reducējis vien līdz tā

¹⁸⁸ Te pēc formas, taču ne satura iezīmējas līdzība ar Viko zināšanu koncepciju: mēs varam zināt kā patiesu tikai to, ko paši darinām, savukārt tas, kas jau dots (Viko gadījumā – daba), izzināms vienīgi tiktāl, ka atzīstams par *certum* jeb drošu.

¹⁸⁹ Kants atzina Hjūma lielo ietekmi: “Es vaļsirdīgi atzīstos, ka tieši Deivida Hjūma norādījums bija tas, kas pirms daudziem gadiem pats pirmais uzmodināja mani no dogmatiskā snaudiena un deva maniem pētījumiem spekulatīvās filosofijas jomā gluži citu virzienu.” (Kants I. *Prolegomeni*. Rīga: Zinātne, 2006. – 15. lpp.) Te ir runa par Hjūma ideju, ka cēloņa un seku saistība nebūt nav absolūti stingra, bet gan drīzāk ieradumā balstīta. Tas ir, lai gan novērojumus neskaitāmas reizes atkārtota cēloņsakarība šķietami izskatās kā likums, tai tomēr nav stingri loģiska (tātad absolūta) pamata. Hjūms parādīja, ka nav pamata *a priori* prātam pieņemt šādu savienojumu starp cēloni un sekām.

Tomēr ne visam Hjūma teiktajam Kants piekrita: “Tas, kur Kants atšķiras no Hjūma, ir viņa apgalvojums, ka šādi *a priori* principi, kas arī bija viņa fundamentālā atbilde “asociatīvistu

funkcionēšanas psiholoģiskajam izskaidrojumam. Kā raksta Mārtins Džejs, Kants novērsās no cilvēka “veselā saprāta” dziļākas aplūkošanas, jo “ierastās atkārtošanas vai atcerēšanās” vietā lika “loģisko slēdzienu un universālā prāta stingro noteiktību”.¹⁹⁰

Šāds solis ir Kanta filosofijas un viņa projekta centrālais elements. Apriora, proti, universālos prāta likumos balstīta izziņa, iespējama tikai ar nosacījumu, ka izdotos par priekšmetiem kaut ko uzzināt, pirms tie ir doti. Kants rakstīja par kopernikānisko pagriezieni: “Arī metafizikā attiecībā uz priekšmetu *vērojumu* var izdarīt līdzīgu mēģinājumu. Ja vērojumam būtu jāpakārtojas priekšmetu īpašībām, tad es neredzu, kā varētu par tām kaut ko zināt *a priori*; bet, ja priekšmets (kā jutekļu objekts) tiek pakārtots mūsu vērotspējas īpašībām, tad ļoti labi varu iedomāties šādu iespējamību.”¹⁹¹ Šeit Kants vēlas teikt vienīgi to, ka aprioru zināšanu avots ir nevis priekšmetu izziņa, bet gan paša prāta likumu izpēte. Citiem vārdiem, Kants vēlas teikt, ka produktīvāk būtu aplūkot to, kas ir pieejams tuvumā jeb to, kas nosaka priekšmetu īpašības. Ja mēs nevaram paļauties uz priekšmetiem, tad universālie likumi mums jāmeklē tur, kur tos var atrast – pašā cilvēkā.

Kanta “tūrās spekulatīvās prāta kritikas” uzdevums bija izdarīt apvērsumu metafizikas jomā. Tiesa, tas bija apvērsums, kas izsauca daudzas un dažādas konsekvences. Kanta paveiktais darbs bija krietni plašāks, nekā to sākotnēji varēja iedomāties. Viņa veikums – prāta un vērojuma lomas atzīšana – atgādināja par subjektivitātes grūti noliedzamo lomu katras izziņas procesā.

Kanta kritiskā prāta izvērtējuma pamatā ir vairāki principi, taču viens no tiem ir nošķirums starp domāšanu un uztveri. Šo dihotomiju var aplūkot arī kā atšķirību starp sapratni un jutekliskumu, vai kā atšķirību starp formu un saturu. Tā ir prāta norise, kurā katrai daļai jābūt ar noteiktu uzdevumu. Te uztveres uzdevums ir sniegt domāšanai saturu. Saturs ir pasīvs, bet doma ir aktīva. Domas uzdevums ir noteikt to, kas vienmēr ir vienāds. Tātad domāšana nodarbojas ar jēdzieniem – tos veido un savieno. Kants domāšanu kā spēju veidot jēdzienus sauca par “sapatni”. Sapatne savieno jēdzienus spriedumos, un tādējādi tā ir spriestspēja un spēja veidot regulas”. Savukārt uztvere

konvencionālismam”, ir pamatā pieredzei.” (Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 72.) Saskaņā ar Kantu kļūda Hjūma izpratnē radusies tur, ka kritiķi vērsušies pie ikdienas saprāta robežām.

¹⁹⁰ Ibid. – P. 67.

¹⁹¹ Kants, I. *Tūrā prāta kritika*. – BXVI–BXVII.

attiecas uz jutekliskumu. Domāšanas uzdevums ir padarīt uztveri par jēdzieniem. Šajā brīdī ir vērtīgi atcerēties būtisku piebildi, proti, Kantam ir svarīgi nošķirt *cilvēku parasto sapratni* un *tīro prātu*. Kants savā *kritiskajā* filosofijā nevēlējas runāt par partikulāru psiholoģismu. Tieši otrādi, viņš izvirzīja uzdevumu atrast universālas prāta struktūras. Lai to paveiktu, viņš runāja par jēdzieniem: “Tā arī veselā sapratne, tāpat kā spekulatīvā, abas ir lietojamas, bet katra savā veidā: pirmā tad, ja runa ir par spriedumiem, kuri savu tiešo pielietojumu gūst pieredzē, bet otrā tur, kur jādarina vispārīgi spriedumi vienīgi no jēdzieniem, piem., metafīzikā, kur veselajai sapratnei, kas sevi par tādu dēvē, taču bieži vien *per antiphrasin*, nav gluži nekāda spriešana.”¹⁹² Tātad jādomā par spekulatīvo prātu, lai varētu atklāt vispārīgo.

Kanta kopernikāniskais pagrieziens lika pārskatīt jutekliskā tvēruma uzbūves principus. Viņš izvirzīja tēzi, ka juteklisko uztvērumu pamatā ir kādi prātam iekšēji piemītoši likumi. Tas ir jautājums, kāpēc mēs uztveram (vērojam) tieši tā, kā tas notiek, un nevis citādi?

No vienas puses, atbilde varētu būt šā jautājuma izslēgšana. Tas nozīmētu, ka vērojuma veids tiek pieņemts kā pabeigts.

Taču, no otras puses, Kanta novitāte ir tieši šā pieņēmuma apgāšana. Viņš iztaujāšanai piedāvā pašu juteklisko uztveri. Kā noris uztvere? Kāda parādība *notiek*, un sajūtas to uztver. To reģistrē ar maņām – acis top redzējušas, dzirde – dzirdējusi.

Tomēr jautājuma izpēte paver citu iespēju, proti, ja par piemēru izvēlas redzēšanu, tad varam jautāt: vai mēs redzam *ar acīm* vai arī *redzam caur acīm*? Atšķirība slēpjas tajā, ka veidā *ar acīm* pie-redzes notikums jāsaprot kā noticis neatkarīgi no cilvēka subjektivitātes, un domāšanai tiek pasniegts kā jau gatavs. Tātad redzēšanas notikums būtu objektīvās realitātes atspulgs.

Pavisam cits ceļš – *redzēt caur acīm* – nozīmē, ka jutekliskais tvērums ir viens starpposms izziņas procesā. Kailie dati ir kā “izstarojums” no lietām, kas padoti saprašānai. Tātad ir jāmeklē cita instance, kas juteklisko uztveri padara par to, ko Kants dēvē par vērojumu. Lai kails uztveres akts varētu kļūt par pieredzes aktu, nepieciešams, lai uztvere tiktu pakārtota sapratnes jēdzieniem. Ar pieredzes aktu te jāsaprot tas, kas domāšanā iegūst formu un jēgu. Turpretī tāds jutekliskais tvērums, kas nebūtu pakļauts sapratnes jēdzienam, nemaz nevarētu tapt pieredzēts. Proti, tas prātā neizgaismotos kā

¹⁹² Kants, I. *Prolegomeni*. Rīga: Zinātne, 2006. – 15. lpp.

saturiski piepildīta domas vienība. Savukārt tīrie sapratnes jēdzieni ir jēdzieni par vērojumiem vispār.

Iepriekš teiktais ļauj izvērtēt pieredzes lomu Kanta filosofijā. Lai gan Kants nedefinē, ka viņa pētījums būtu *pieredzes* jēdziena pētījums, tomēr tā loma ir neatsverama. Prāta un izziņas robežu noskaidrošana vienlaikus ir arī katras pieredzes robežu noteikšana. Tas, ko var pieredzēt, ir arī jēgpilni pakļaujams iztaujāšanai. Savukārt tas, kas atrodas ārpus sapratnes un juteklisko tvērumu robežām, ir vien nedrošas spekulācijas.

Līdz ar to Kanta pieredzes skaidrojums kalpo par pamatu visai viņa filosofiskajai sistēmai. Pieredzes iedaba ir kā norāde par katras zinātnes kompetences lauku. Šo lauku robežu un iespēju noskaidrošana bija Kanta lielais uzdevums. Dabaszinātnēm ir jāreķinās ar juteklisko tvērumu iedabu, ētikai ir jāsamierinās ar prāta spriedumu secinājumiem, bet reliģijai ir jāapzinās savu domas klejojumu galīgums. Ja pieņem, ka visas trīs *Kritikas* ir iekļaujamas vienotā sistēmā, tad kopernikāniskā pagrieziena konsekvences un pieredzes robežu nosprausana attiecas uz katru turpmāko secinājumu. Taču, nenoliedzami viņa darba problēmu centrā bija arī jautājums par drošu zināšanu ieguvu. Kā raksta Mārtins Džejs, pieredzes jēdziens “ietver jautājumu nevis par visu to problēmu loku, kā cilvēks saskaras ar pasauli, bet gan par uzticamām zināšanām.”¹⁹³

4.2.3. Kanta izziņas teorija. Jauno cerību triumfs un nāve

Jaunlaiku filosofijas centieni raksturojami kā centieni atrast drošticamu zināšanu pamatojumu. To mēģināja paveikt gan empīrisma, gan racionālisma virzienu pārstāvji. Tomēr katram no šiem virzieniem piemita kāds trūkums. Tie, kas priekšplānā izvirzīja juteklisko tvērumu un pieredzi, veltīja nepietiekamu uzmanību prāta lomai, un otrādi. Katrs virziens, aprakstot subjektu, ignorēja kādu būtisku tā niansi. Imanuela Kanta “Tīrā prāta kritikā” varam atrast centienus šo problēmu pārskatīt. Šajā promocijas darbā svarīgāk ir nevis sniegt Kanta filosofijas apoloģiju vai kritiku, bet gan ieraudzīt tos secinājumus, kas izriet no viņa idejām un ir veicinājuši domas ceļu uz vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli XX gs. sociālajā filosofijā. No vienas puses, Kants piepildīja Jaunlaiku cerības – viņš sniedza izziņas aprakstu un pamatoja drošticamas zinātnes robežas. Tomēr, no otras puses, viņš zināmas cerības arī sagrāva – nevis tika

¹⁹³ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 70.

sasniegta absolūta objektivitāte, bet gan pārlicecinoši liegta iespēja tai kādreiz tuvoties. Kā vēl viens nozīmīgs apsvēruma minams tas, ka tie instrumenti, kas sniedza pamatus stingrai zinātnei, vēlāk pavēra iespēju subjekta subjektivitātes izvērsumiem.

Kā tas iespējams?

4.2.3.1. Transcendentālā loģika

Kanta “Tīrā prāta kritikas” sistēmā atrodam jutekliskuma teoriju – transcendentālo estētiku un jēdzienu analītiku – transcendentālo loģiku. Katra no daļām aplūko dažādus zināšanu veidus. Transcendentālā estētika pievēršas sajūtām – *estētikai*. Savukārt transcendentālā loģika, izvairoties no psiholoģijas, pievēršas prāta zināšanām. Kants konstatē, ka izziņa realizējas no divu izziņas avotu – juteklības un sapratnes – saspēles. Viņš raksta: “Tikai formu mēs varam izziņāt *a priori*, t. i., pirms jebkuras īstenas uztveres, un tāpēc to sauc par tīru vērojumu, bet sajūta ir tas elements mūsu izziņā, kura dēļ to sauc par aposterioru izziņu, t. i., empīrisku vērojumu.”¹⁹⁴ Apriorās formas un aposteriorā pieredzes saspēle ir pamats izziņas iespējamībai. Tikai ņemot vērā katra *Transcendentālās elementu mācības* elementa veida īpatnības un nozīmi, varam cerēt uz adekvātu izziņu un patiesību.

Izziņas tieša attiecība pret priekšmetu ir vērojums, kas tver atsevišķo. Vērojuma priekšmets ir dots, jo to nodrošina receptīvais jutekliskums. Katrs mūsu vērojums norisinās ar jutekļu palīdzību: “Nav nekādu šaubu, ka visa mūsu izziņa sākas [reizē] ar pieredzi, jo kas gan cits modinātu mūsu izziņātspēju uz darbošanos, ja ne priekšmeti, kas ierosina mūsu juteklus.. *Laika ziņā* tāpat nekāda mūsu izziņa nav pirms pieredzes, tā vienmēr sākas ar pieredzi.”¹⁹⁵ Priekšmeta iedarbību uz “dvēseli” (prātu) sauc par sajūtu, un tā veido jutekliskuma vielu. Jutekliskums ir izziņas materiāls.

Savukārt sapratnes uzdevums ir nevis tvert dotumus, bet reflektēt. Izziņa notiek gan jutekliski, gan prātā. Pretēji empīrisma un racionālisma dogmām prāts, no vienas puses, sniedz pamatprincipus un vispārīgas, nepieciešamas zināšanas, taču, no otras puses, tas ir arī ierobežots ar iespējamās pieredzes jomu jeb jutekliskajiem dotumiem.

Kants saprot pret racionālismu vērsto kritiku, kas norāda uz to, ka prāta idejām ir vajadzīgs kāds cēlonis. Tātad, secina Kants, cilvēks ir saistīts ar doto. Tomēr jutekliski dotais vēl nerada zināšanas. Pretēji empīrisma pozīcijai Kants pamana, ka

¹⁹⁴ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B60.

¹⁹⁵ Turpat. – B1.

izziņas norisē sajūtas tiek pārstrādātas jeb, citiem vārdiem, sajūtas iegūst pieredzes formu. Atzīstot jutekliskumu, Kants pievienojas empīrisma atziņai, ka izziņa ir vērsta uz kaut ko dotu un noraida tīru racionalitāti. Ar sapratnes lomas atzīšanu izziņā Kants pievienojas racionālismam, atzīstot, ka bez domāšanas nekāda izziņa nav iespējama. Tā rezultātā viņš izsaka savu slaveno formulu: “Bez juteklības mums nebūtu dots neviens priekšmets, bez sapratnes nevienu priekšmetu nevarētu domāt. Domas bez satura ir tukšas, vērojumi bez jēdzieniem – akli.”¹⁹⁶

Iespaidu un izziņāspējas dotā saspēle ir centrālais motīvs Kanta filosofijā. Nevis viena vai otra izziņas procesā iesaistītā elementa dominance, bet gan satiecīga saspēle ir tas, kas vispār rada iespējamu izziņu. Kants raksta: “Bet, kaut arī jebkura mūsu izziņa sākas [reizē] *ar* pieredzi, no tā neizriet, ka tā visa rodas *no* pieredzes. Tiešām, ļoti iespējams, ka pat mūsu empīriskā izziņa ir salikta no tā, ko mēs saņemam ar iespaidiem, un tā, ko mūsu pašu izziņāspēja (vien juteklisko iespaidu pamudināta) dod pati no sevis.”¹⁹⁷ Autoraprāt, citētās pasāžas atslēgvārds ir “salikums”. Izziņas spēja ir spēja savienot subjektivitāti un objektivitāti. Tātad pretēji Jaunlaiku zinātnes alkām izziņas panākumu atslēga ir nevis absolūta objektivitāte, bet gan subjektivitātes lomas atzīšana.

Lai panāktu kāroto – aprakstītu izziņu tādā veidā, ka tā sniedz drošas zināšanas un nav pretrunīga – Kants katrai no izziņas sfērām noteica dažādus uzdevumus. Jutekļu uzdevums ir tvert, sapratnes – domāt. Savukārt domāšana ir priekšstatu – juteklisko tvērumu – savienošana apziņā. Šī savienošana notiek vai nu tikai attiecībā uz subjektu, vai arī absolūtā nozīmē un ir nepieciešama jeb objektīva. Subjektīva tādā ziņā, ka to pārdzīvo subjekts sevī un tas paliek viņam pašam. Objektīva savienošana nozīmē to, ka tai ir vispārnozīmības raksturs. Objektīvais nevis atbilst kādai materiālai realitātei, bet gan sakņojas universālumā.

Kants sniedz objektivitātes nošķirumu. Tas pastāv divās nozīmēs:

- 1) vispārējas un nepieciešamas zināšanas;
- 2) uz reāliem priekšmetiem vērstas zināšanas (nevis fikcijas vai iedomas).

Tātad objektīvais savā būtībā sakrīt ar aprioro. Savukārt apriorās formas ir tieši tas, ko Kants ar savu transcendentālo metodi uzņēmies sameklēt. Neskatoties uz to, ka subjekts vienmēr ir cits (ikviens cilvēks), objektīvās un vispārīgās apriorās formas pastāv katrā.

¹⁹⁶ Turpat. – B75.

¹⁹⁷ Turpat. – B1.

Pacelšanās pāri individualitātes neatkārtojamībai un subjektivitātes apslēptībai liek Kantam meklēt iespēju kā runāt par vispārīgo. Risinājums ir robežu nospraušana, kas šajā gadījumā ir prāta definīcija. Proti, lai nebūtu jānodarbojas ar katra partikulārā gadījuma aprakstiem, Kants ievieš transcendentālā subjekta jēdzienu. Tas ir ļoti nozīmīgi tajā ziņā, ka šāds solis ļauj Kantam runāt par vispārīgo.

Savukārt atgriezeniskā saite ir līdzīga visai viņa filosofijai. Proti, līdzīgi kā jutekliskajai izziņai ir savas robežas un ārpus tām neko nevar zināt, tāpat arī cilvēka apziņu var vispārināt kā transcendentālo subjektu un ārpus tā esošo norakstīt kā nesaistošu. Ne velti viņš savu darbu sauc “tīrā prāta” kritika, kas nozīmē tikai to, ka viņš runā nevis par individuālpsholoģiju, bet par vispārīgiem principiem. Tātad, nenoliedzami, subjekts ir subjekts, bet viss tas, kas piemīt katram un paceļas pāri individuālām īpatnībām, ir transcendentālā subjekta īpašības. Lai paveiktu sev izvirzīto uzdevumu, viņam jārunā par visiem kopīgo. Šis kopīgais ir prāts un domāšana.

Saskaņā ar Kanta sistēmu domāšana ir ceļš uz objektīvo. Viņš apgalvo, ka spriedums ir priekšstatu savienošana apziņā, savukārt domāšana noris kā spriešana vai vispārīgā līmenī iegūto priekšstatu savienošana ar spriedumiem. Kā norāda Mārtins Džejs, Kants ieviesa “transcendentālās apercepcijas sintētiskās vienības” (Tīrā prāta kritika, 7.§)¹⁹⁸ formulu, lai pārvarētu prāta fragmentārismu. Viņš raksta: “Pret prāta sairšanu nejaušu un neviendabīgu iespaidu secīgumā Kants piedāvāja vienotu prātu, kas faktiski piemīt visiem cilvēkiem un kuru viņš dēvēja par “transcendentālās apercepcijas vienību”. ”¹⁹⁹

Domāšana saista priekšstatus jēdzienos, jēdzienus spriedumos un spriedumus slēdzienos. Tātad domāšana ir tas, kas padara individuālo par vispārējo jeb subjektīvo par objektīvo. Līdz ar to varam secināt, ka subjekts, *Es* un domāšana ir principiāli saistīti. Visbeidzot, Kants veic nošķirumu starp sprieduma veidiem un konstatē, ka tie vai nu paliek subjektā kā privāti pārdzīvojumi – subjektīvi, vai arī tiek savienoti kā nepieciešamība – objektīvi.

Ceļā uz sprieduma objektivitāti Kants pievēršas “tīrajiem sapratnes jēdzieniem”, ar kuru palīdzību veikt vērojumu sakārtojošo darbu. Viņš norāda, ka tikai ar šo jēdzienu palīdzību ir iespējams kaut ko saprast daudzējādā. Ar sintēzes palīdzību jutekliskie uztvērumi top par pieredzi, lai “tīrajiem sapratnes jēdzieniem dotu vielu, bez kuras tie

¹⁹⁸ Turpat. – B136.

¹⁹⁹ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 73.

būtu bez jebkāda satura, tātad pilnīgi tukši.”²⁰⁰ Šie jēdzieni apziņā darbojas kā regulas, kas, Mārtina Džeja vārdiem, “atļauj saskaņot regularitāti un kārtību tajā, kas citādi būtu nejaušas pārklāšanās, konfliktēšanās un bezjēdzīgu stimulu, nesakarīgas, kaleidoskopiskas plūsmas juceklis.”²⁰¹ Sapratnes uzdevums ir “atvedināt sintēzi uz jēdzieniem” un “tikai sapratne mums visupirms dara iespējamu (*verschafft*) izziņu šā vārda īstā nozīmē”²⁰². Svarīgs ir atzinums: “Jau no paša sākuma pieredzei piemīt spēja sajūtu datus ieraudzīt formu līdzības,”²⁰³ un ar sintēzes palīdzību darināt vispārīgu spriedumu.

Tātad tīrie sapratnes jēdzieni ir tie jēdzieni, kuriem jāpakārto viss uztvertais, lai tie varētu tapt par pieredzes spriedumiem. Pieredzes spriedums ir saprasts spriedums, bet saprastais ir tāds, kam piemērots jēdziens.

Savukārt šim spriedumam kā sintētiskam veidojumam jābūt tādam, lai tas būtu nepieciešams un vispārīgs. Kants raksta: “Ja mūsu izziņa pieņem šķietamību par patiesību, t.i., ja vērojums, ar kuru mums tiek dots objekts, tiek pieņemts par priekšmeta jēdzienu vai par tā eksistences jēdzienu, kuru var domāt tikai sapratnē, tad tas nepavisam nav neatkarīgs no parādībām.”²⁰⁴

Te pastāv draudi, ka sapratne var nokļūt pie aplama sprieduma. Tāpēc sapratnei jā rūpējas, lai nepieļautu, ka subjektīvais priekšstats tiktu nepamatoti atzīts par objektīvu. Te atbildība jāuzņemas nevis jutekļiem, kas paši balstās šķietamībā, bet gan sapratnei. Tā ir vienīgā instance, kas drīkst parādības spriedumu atzīt par objektīvu. Aplamību pieņemšanai tiek veidots šķērslis, līdz ar to arī tiek stiprināts ceļš uz patieso.

4.2.3.2. Transcendentālā estētika

Kants savā “kopernikāniskā pagrieziena” filosofijā izziņas jomā pārskata ne tikai spriedumu lomu, bet arī juteklisko tvērumu iedabu. Zināmā mērā var teikt, ka tieši šis aspekts ir būtiskākais, ja interesi vada jautājums par patiesību. Pretēji Jaunlaiku tradīcijai un it īpaši empīrisma virzienam, viņš norāda uz jutekļu pakļautību prāta regulām. Šo tēmu Kants izvērsē, aplūkojot “Transcendentālās estētikas” tēmu.

²⁰⁰ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B102.

²⁰¹ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 60.

²⁰² Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B103.

²⁰³ Jay, M. *Songs of Experience*. University of California Press, 2005. – P. 60.

²⁰⁴ Kants, I. *Prolegomeni*. – 290–291.

Šī zinātne – transcendentālā estētika – nodarbojas ar jautājumiem par “visiem juteklības apriorajiem principiem”²⁰⁵. Tās uzdevums ir izolēt juteklību no visiem sapratnes jēdzieniem un aplūkot empīrisko vērojumu. No tā tālāk atvedināma tāda analīze, kas, aplūkojot vērojumu un parādību formu, spētu uzrādīt apriorās formas.²⁰⁶ Minētā darba rezultātā Kants nonāca pie secinājuma, ka šādas tīrās apriorās formas ir divas – laiks un telpa.

Tieši šeit ir visvieglāk ieraudzīt Kanta revolucionāro ideju, proti, to, ka parādības formas ir nevis kaut kas neatkarīgs, bet gan to avots ir pats subjekts. “Transcendentālās estētikas” astotajā paragrāfā “Vispārīgas piezīmes pie transcendentālās estētikas”²⁰⁷ Kants sniedz koncentrētu šīs idejas izklāstu. Viņš uzsver, ka jebkurš vērojums ir tikai priekšstats par parādību. Pretēji tradicionālam uzskatam sajūtu atspoguļotās lietas un to attiecības nebūt nav tādas, kādas tās mums parādās. Pat vairāk, Kants norāda, ka bez subjekta līdzdalības “izzustu visas objektu īpašības, visas attiecības telpā un laikā, kā arī pati telpa un laiks”²⁰⁸.

Te iezīmējas Kanta ieviestais nošķīrums starp lietām pašām par sevi un parādībām – starp *noumeniem* un *fenomeniem*. Lietas kā parādības, kā jau to norāda pats vārds, parādās subjektam un priekš subjekta arī eksistē. Savukārt lietas pašas par sevi (īpaši tad, ja tās pastāv ārpus mūsu sajūtu uztveres) “mums paliek pilnīgi nezināmas”. Tātad, secina Kants, cilvēka²⁰⁹ izziņas un šeit īpaši jutekliskā vērojuma robežām piemīt noteikts un nemainīgs raksturs. Aprakstītā uztveres veida tīrās formas ir telpa un laiks, bet sajūtas ir tā matērija. Taču šim secinājumam ir skaidras un ļoti stingras sekas. Kants, cenšoties skaidrināt izziņas iespējamības robežas un iespējas,

²⁰⁵ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B35.

²⁰⁶ Turpat. – B36.

²⁰⁷ Turpat. – B59–B72.

²⁰⁸ Turpat. – B59

²⁰⁹ Kants raksta: “[Tam] nav nepieciešami jāpiemīt jebkurai būtnei, kaut gan tam jāpiemīt jebkuram cilvēkam.” Šī tēze varētu izraisīt iebildumus, proti, kādā veidā Kants var būt pārliecināts, ka tik tiešām visi cilvēki ir *vienādi*? Taču uz to var atbildēt no otras puses, proti, visi tie, kuriem piemīt Kanta aprakstītās vērojuma formas, ir tādas būtnes, kurām piemīt spēja sajūst, domāt, morālā izjūta u.tml. Visdrīzāk šajā gadījumā ērtāk ir atteikties runāt par ekskluzīvi cilvēku, bet veikt abstrahiju. Tas nozīmētu vēlreiz atgriezties pie *transcendentālā subjekta* tēmas un tā noteiksmē aprobežoties ar tādu analīzi, kas par izpētes objektu piedāvā noteikta veida prāta funkcionēšanas veidu.

secina, ka, “lai arī līdz cik augstai skaidrības pakāpei novestu savu vērojumu, ar to mēs tomēr nebūtu piegājuši ne soli tuvāk priekšmetu pašu par sevi īpašībām”²¹⁰.

Tomēr ir vēl kāda ļoti nopietna piebilde, proti, pat ja mums izdotos “pilnīgi izziņāt mūsu vērojumu veidu”, tad tomēr tas izdotos, “vienmēr tikai pastāvēt subjektam sākotnēji piemītošajiem telpas un laika nosacījumiem”²¹¹. Tas nozīmē, ka jebkuru izziņas centienu priekšā stāv nepārvarama barjera, kas sakņojas subjektivitātē. Tātad jāsecina, ka sapnis par absolūtu objektivitāti atduras nevis nepietiekamu pūliņu vai metodisku nepilnību priekšā, bet gan pie fundamentāla cilvēkam piemītoša domāšanas veida.

Tas ir jaunais zinātnes imperatīvs: izzinošais subjekts nedrīkst pārkāpt tam noliktās robežas! Tam jāreķinās, ka vērojuma kategorijas *laiks* un *telpa* pastāv *a priori*, tas ir, pirms pieredzes. Taču tās nav lietām piemītošas īpašības, bet gan tikai izziņas aktā notiekošā vērojuma principi – tie ir mūsu jutekliskās priekšstatītspējas formas. “Telpa un laiks .. nav nedz lietas (bet tikai priekšstatīšanas veidi), nedz arī lietām pašām par sevi piederīgas noteiksmes,”²¹² raksta Kants. Visas lietas telpā un laikā ir tikai parādības. Tās ir nevis “lietas pašas par sevi”, bet gan interpretācija. Proti, lietu novietojums telpā nozīmē nevis to, ka lietas pastāv izplatībā, bet tikai to, ka lietas mūsu uztverē parādās kā telpiskas. Pretēji Dekartam, kurš par vienu no substancēm nosauca izplatību – *res extensa*, telpa pati par sevi nav substance. Tā ir lietām piešķirta *vērtība*. Tas ir veids, kā *pateikt* lietas. Kants *Prolegomenos* dod nopietnu brīdinājumu: “Ja es ar saviem jēdzieniem par telpu un laiku iedrošinos iziet ārpus katras iespējamās pieredzes, kas nav novēršamas, ja es šos jēdzienus dēvēju par īpašībām, kas piemīt lietām pašām par sevi, tad var rasties lieli maldi, kuri dibinās uz šķietamību.”²¹³ Šā Kanta satraukuma pamatā ir bažas, ka tos uztveres nosacījumus, kas piemīt tikai subjektam, kāds var kļūdaini attiecināt uz lietām pašām par sevi. Tomēr vienmēr jāatceras, ka šīs Transcendentālās estētikas vērojuma formas ir nevis lietu īpašības, bet gan lietu priekšstatīšanas nosacījumi.

²¹⁰ Kants, *Tīrā prāta kritika*. – B60.

²¹¹ Turpat.

²¹² Kants I. *Prolegomeni*. – 293.

²¹³ Turpat. – 219–292.

4.2.4. Kants un pieredzes saistība ar valodu

Protams, nenoliedzami, attiecībā uz Kanta filosofiju secinājumi, kas izriet no izziņas teorijas aplūkojuma, šā promocijas darba kontekstā ir svarīgākie. Tomēr Kanta filosofijā ir atrodams vēl kāds aspekts, kas patiesības teoriju izveides un transformāciju kontekstā ir īpaši interesants. Tas ir jautājums par valodas lomu domāšanā.

Kants savā filosofisko darbu korpusā nav atsevišķi pievērsies valodas un nozīmes problēmām. Iespējams, šādu izvēli pamatoja tālaika filosofijas nostādnes, kas priekšplānā izvirzīja prāta analīzi, bet valodai atstāja vien domu “ietērpa” lomu. Ideja par to, ka valodai piemīt lielāka loma nekā būt tikai domu etiķetei, drīzāk saistās ar XX gs. filosofiskajiem meklējumiem. Tomēr šāds minējums būtu negodīgs. Tam par pierādījumu kalpo kaut vai Kanta īsās pārdomas par valodas lomu domāšanā.

Kants, risinot transcendentālās dialektikas tēmu, aktualizē jautājumu par iztēles vadītās pieredzes izteikšanu saprotamā un valodiskā formā. Lai gan viņš šim tematam pietuvojas, jāatzīst, ka skaidru risinājumu un pietiekamu izvērsumu tam nedod. Pretēji Kantam raksturīgajai domas stingrībai, šie mēģinājumi drīzāk ir tikai impulsi un domas klejojumi. Par valodas lomu izziņā turpmāk tiek sniegti divi citāti no viņa darbiem.

Kants “Tīrā prāta kritikas” transcendentālās dialektikas otrās grāmatas trešajā pamatgabalā par tīrā prāta ideālu secina, ka tīrā prāta ideālam jāpiemīt divām noteiksmēm, proti, tas “vienmēr dibinās noteiktiem jēdzieniem” un tas kalpo par “regulu un pirmtēlu”.

Tomēr Kants ierauga kādu pavisam citu, interesantu aspektu. Viņš pievēršas “iztēlotspējas darinājumiem” un ar pārsteigumu konstatē, ka tiem neviens nevar piemērot skaidru jēdzienu. Neskatoties uz grūtībām, Kants mēģina sniegt to aprakstu: “Tie ir kā monogrammas, kas ir tikai atsevišķi, proti, ne ar kādu regulu nenosakāmi štrihi, kuri drīzāk veido it kā **dažādo pieredzes datu neskaidru zīmējumu** (izcēlums mans – M. K.) nekā noteiktu ainu, kāda, pēc gleznotāju un fizionomistu apgalvojumiem, ir viņu prātā kā neizklāstāmas viņu darbu vai arī vērtējumu aprises. Tos var saukt – kaut arī ne īstā nozīmē – par juteklības ideāliem, jo tiem jābūt neaizsniedzamam iespējamo juteklisko vērojumu paraugam, lai gan tie nedod izskaidrojumam un pārbaudei pieejamu regulu.”²¹⁴

²¹⁴ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B598–B599.

Ar šādu konstatāciju – iztēles darinājumu nenoteiktību – Kants nokļūst uz robežas starp domu un iztēli. Viņam jāsecina, ka iztēles darinājumi nenoliedzami pastāv, tomēr tie nedz pakļaujas standartizācijai, nedz arī ir kategoriāli aptverami. Pieredzes un valodas attiecības izgaismojas ar jēdziena “monogrammas” palīdzību. Šis jēdziens, iespējams, vēlāk transformējas tajā apjēgumā, kuru apzīmē kā “zīmi” vai “tēlainu zīmi”. Uzreiz jāpiebilst, ka vārds “zīmējumi” attiecībā uz filosofiski noteiktām kategorijām ir viņa laikam neraksturīgs jēdziens. Šim jēdzienam piemīt tā nenoteiktība, kas ir grūti savienojama ar Kanta sistemātisko domu.

Tīrā prāta kritikas uzdevums – aptvert pieredzi tās saistībā ar aprioriem principiem – šeit saduras ar pretestību. “Pieredzes datu neskaidrie zīmējumi” nepakļaujas prāta regulām.

Savukārt Kants “Prolegomeni” 57. paragrāfā, pieskaroties valodas tēmai, salīdzina dogmātisko antropomorfismu ar simbolisko antropomorfismu. Viņš valodai ierāda nebūtisku lomu un saista to savdabīgu antropomorfismu.

Kants raksta: “Bet, ja mēs ierobežojam savu spriedumu tikai ar attiecību, kāda var būt pasaulei pret būtību, kuras jēdziens pats mīt ārpus jebkuras atziņas, ko spējam iegūt pasaulē, tad mēs turamies uz šās robežas, jo nepiedēvējam augstākajai būtībai *pašai par sevi* nevienu no tām īpašībām, ar kurām domājam pieredzes priekšmetus, un tādējādi izvairāmies no *dogmatiskā* antropomorfisma; bet mēs tomēr piedēvējam šīs īpašības augstākas būtības attiecībai pret pasauli un atļaujamies *simbolisku* antropomorfismu, kas īstenībā skar tikai valodu, nevis pašu objektu.”²¹⁵

Citētā pasāža liecina, ka Kants valodai nepiešķir noteicošu lomu pieredzes strukturēšanā. Tomēr viņa pārdomas par simbolisku antropomorfismu liecina, ka viņš nošķir valodiskos apzīmējumus no saistības ar objekta apzīmēšanu. Kā tas vēlāk redzams, Rietumu filosofijai vēl nāksies noiet gadsimtu ilgu domāšanas ceļu, lai nokļūtu pie lingvistiskā pavērsiena. Tikai krietni vēlāk filosofija savā uzmanības centrā ievieto valodu, zīmes, simbolus un ar tiem paplašina pieredzes robežas un izpratni par patiesību.

²¹⁵ Kants, I. *Prolegomeni*. – 357.

4.2.5. Secinājumi. Jauno cerību beigas un sākums

Kanta *kritiskās* filosofijas projektu nenoslēdz “Tīrā prāta kritika”. Tas ir tikai pirmais darbs no trim *Kritikām*. Tomēr tieši šis darbs veltīts izziņas jautājumiem. Savukārt izziņa, prāts, objektivitāte, drošas zināšanas ir tēmas, kas bija ārkārtīgi nozīmīgas Jaunlaiku zinātnes filosofijas ietvaros.

Tomēr, atskatoties uz Jaunlaiku projekta cerībām un Kanta filosofiskajiem secinājumiem, jādomā, ka Kanta filosofija drīzāk pavēra vairāk jaunu jautājumu un ceļu, nekā aizslēdza vai atrisināja. Kants lieliski spēja atbildēt uz sava laikmeta samilzušajiem jautājumiem, bet tam arī bija sekas. Objektīvas un tāpat arī absolūtas patiesības vietā viņš piedāvāja tādu modeli, kas izziņas intereses izaicinātos priekšmetus drīzāk apslēpa.

Taču tas nebūtu pilnīgi precīzi. Kants iebilstu, ka viņš ir nevis kaut ko apslēpis, bet drīzāk izgaismojis zināmo un izkļiedējis to, kas tikai šķitis esam zināms. Kants raksta: “Kādi varētu būt priekšmeti paši par sevi, tas mums nekad nebūtu zināms arī ar visskaidrāko priekšmetu parādību izziņu, kāda vien mums dota.”²¹⁶ Tas ir fatālistisks tonis, kas zinātnei, kura centusies iegūt absolūtu objektivitāti, var skanēt vien kā nāves spriedums. Tādā ziņā Kants patiešām pats ir uz filosofiskās robežas. Viņš ir gan Jaunlaiku cerību virsotne, gan šo cerību nāve.

Lai gan Kanta filosofijas horizonti ir teju neaptverami, šajā promocijas darbā vērts pakavēties vēl pie dažiem secinājumiem. No visas Kanta izziņas filosofijas šajā pētījumā svarīgākie ir divi secinājumi. Pirmais, Kants atrod un norāda izziņas robežas. Otrais, Kants reabilitē subjektivitātes nozīmi izziņas procesā. Šo otro aspektu, t.i., subjektivitātes lomas atzīšanu, Kants visdrīzāk neuzskatīja par secinājumu, kam būtu milzīgs domas potenciāls. Tomēr šīs idejas sekas bija tādas, ka radās pārliecība, ka subjektivitāte ir ne tikai nozīmīga, bet tajā ir arī “vēl kaut kas”. Tieši šis aspekts vēlāk izrādījās ārkārtīgi daudzsološs un pavēra iespējas veikt tādus izvērsumus un papildinājumus, kas varēja izaicināt gan zinātņu, gan patiesības tradīciju.

Varam domāt, ka Imanuela Kanta *kopernikāniskais pagrieziens* pavēra ceļu tam, ko vēlāk paveica Edmunds Huserls ar savu fenomenoloģiju un Hans-Georgs Gadamers ar hermeneitiku. Ja post-Kanta filosofiju aplūko kā subjektivitātes reabilitāciju, tad nedrīkst paiet garām Hēgelim, kurš pieredzes izpratnē ienes jēdzienu dinamiskuma un

²¹⁶ Kants, I. *Tīrā prāta kritika*. – B60.

vēsturiskuma principus. Katrs no minētajiem pagātnes domātājiem ir pelnījis īpašu uzmanību. Tomēr šā promocijas darba kontekstā, lai nenomaldītos no galvenās tēmas, šajā brīdī īpaša uzmanība jāvelta tam, kā ir izmainījušās pieredzes jēdziena interpretācijas. Nākamais pieturas punkts ir Hēgeļa filosofija, kurā izgaismojas ideja, ka jēdzieni ir nevis “kā akmenī iekalti”, bet gan pakļauti vēsturiskai un dialektiskai attīstībai. Tas ietekmē patiesības izpratni.

4.3. Hēgelis.

Pieredzes vēsturiskums: jēdziena attīstības dialektika

4.3.1. Ievads. Hēgeļa attīstībromāns

Aplūkojot jautājumu par pieredzes robežām un dabu, var domāt, ka Kants pieredzi sašaurināja un iegrožoja regulu režģī. Tas ir saprotams, ja ņem vērā, ka Kantu interesēja ne tik daudz pieredzes daudzveidība, cik tās pastāvēšanas iespējamība, nosacījumi – proti, tas, kas ir pieredzes pamatā. Transcendentālās estētikas secinājumi un tēzes par sintētiskiem aprioriem spriedumiem parādīja to, kas padara pieredzi par iespējamu. Kants, atbildot uz sava laika problēmām, par prioritāti izvirzīja uzdevumu atrast drošas regulas un pieredzes nosacījumus, bet pati pieredze savā saturiskajā papildījumā viņam nebija tik interesanta. Taču līdzīgi kā daba nemīl tukšumu, arī filosofijas vēsture reti kad idejas atstāj neizvērstas. Tāpēc pieredzes pārdomāšana ir Hēgeļa un post-Hēgeļa laika filosofijas interešu sfērā.

Protams, Kanta ideju recepcija un kritika ir tik daudzpusīga, ka tās robežas ir grūti aptvert. Tomēr šeit – promocijas darbā – jāpieturas pie konkrēta tematiskā uzstādījuma. Tas prasa meklēt tādas filosofisko ideju stīgas, kas izgaismotu pieredzes jēdziena pārveidošanos virzienā uz tās paplašināšanos. Lai papildītu šo nolūku – parādītu pieredzes jēdziena izvēršanos un vēsturiskuma lomu –, vērts pakavēties pie Georga Vilhelma Frīdriha Hēgeļa idejām.

Tam ir vairāki iemesli. Paļaujoties uz mūsdienu komentējošo literatūru un ielūkojoties atsaucēs, ko snieguši pagātnes un šodienas domātāji, redzams, ka Hēgelis ir atstājis daudz dziļu nospiedumu filosofisko ideju attīstībā, tostarp būtiski ietekmējis sociālās filosofijas pamatjēdzienus. Tas ļauj izteikt minējumu, ka, jautājot par šodien aktuālo patiesības modeļu saknēm, tieši viņa idejās varētu slēpties rosinājumi par

patiesības un pieredzes ideju transformācijām. Ja patiesības kā vēsturiski komunikatīva modeļa pamatā ir pieredzes jēdziena paplašināšana, Kantam tuvākais un vērienīgākais šāds darbs atrodams tieši Hēgeļa filosofijā.

Palūkojoties uz promocijas tēmas risinājumu no otras puses un ņemot vērā, ka patiesības kā vēsturiski komunikatīva modeļa apraksta pamatā ir Gadamera (arī Heidegera kā Gadamera skolotāja) idejas, vērts pakavēties pie rosinātājiem, kurus minētie filosofi atzinuši par nozīmīgiem. Gan Gadamers, gan Heidegers ir pievērsušies Hēgeļa filosofijai – Heidegers norādījis uz Hēgeļa veikto pieredzes jēdziena paplašināšanu, bet Gadamers – uz jēdzienu vēsturiskuma principu. Ir pamats domāt, ka Hēgeļa mācībai ir sava tuvība ar mūsdienu hermeneitiku. Gadamers ir atzinis, ka viņš savā domas gaitā seko Hēgelim.²¹⁷

Hēgeļa pieredzes izpratne ir saistīta ar jautājumu par Rietumeiropas filosofiskajā domā notiekošo pārvirzi no patiesības kā atbilstības jeb korespondences uz patiesības vēsturiski komunikatīvo modeli.

Hēgeļa filosofiskā doma ir ne tikai šā ceļa viens posms, bet arī ļoti nozīmīgs elements. Hēgeļa filosofijā ir vairāki principi, kas salīdzinājumā ar priekštečiem veido citādu skatījumu uz patiesību. Šie principi ir:

- a) vēsturiskums;
- b) patiesība kā process (nevis atbilstība, *adekvācija*, izziņas rezultāts). Patiesības tvērumu pastarpina viss gara attīstības process;
- c) patiesības un maldu dialektika;
- d) gara attīstība kā jēdzienu attīstība, (šis aspekts Hēgeļa domu pietuvina lingvistiskajai pieejai – jēdziens taču ir “noslīpēts un definēts vārds”);
- e) pieredzes izpratnes paplašināšana.

Protams, lai novērstu pārsteidzīgus secinājumus, jāuzsver, ka būtu aplami domāt, ka Hēgelis ir runājis par patiesību kā par vēsturiski komunikatīvu modeli un pievērsies valodai un vēsturei to konkrētībā. Lai gan viņš savu filosofisko darbu korpusā pievērsās dažādu tautu psiholoģijai, vēsturei, valodām un to īpatnībām un apraksta izteikties spēju, tomēr tas ir būtiski tikai tautu raksturojumu aspektā. Jāatceras, ka Hēgeļa filosofija ir panloģisms. Tātad viņš savas sistēmas uzmanības centrā nostāda loģiku, taču tas ir iespējams tikai tāpēc, ka šīs loģikas pamatā ir jēdzieni. Visa viņa sistēma ir

²¹⁷ Piemēram, skat. Gadamera darba “Patiesība un metode” nodaļu “Rekonstrukcija un integrācija kā hermeneitiski uzdevumi” (162.–166. lpp.).

ideālistiska. Tā apraksta apziņu un apziņas pašapziņu. Tā apskata apziņu kā priekšmeta apziņu un kā apziņas pašapziņu.

4.3.2. Hēgeļa jēdzieni

Hēgelis “raksta filosofisku attīstībromānu,” apgalvo Hanss Bēringers (*Böhringer*) un piebilst: “Galvenās personas ir jēdzieni.”²¹⁸ Tik tiešām, šie divi aspekti daudz pasaka par Hēgeļa filosofiju. Ja atminas Kantu, kurš norādīja, ka apziņas saturs top prātā, tad Hēgeļa filosofijā šī doma ir novesta vēl tālāk. Hēgelis sper nākamo soli un izsaka tēzi: apziņas saturs – jēdzieni – mīt ne tikai indivīda (transcendentālā subjekta) prātā, bet arī visā sabiedrībā (objektīvais gars). Taču tie arī tiecas uz zināšanu pilnību (absolūtais gars). Jēdzienu attīstība un saspēle ir caurvīta ar vēsturiskām izmaiņām, pretrunām, jēdzienu attīstību. Tā ir Hēgeļa veikta konstatācija un nospraustās robežas: prāts (subjektīvs, objektīvs un absolūts) ir skatāms caur jēdzienu attīstību. Savukārt pieredze ir viss tas, kas noris gara darbībā.

Te atklājas Hēgeļa filosofijas specifika – nav vērts runāt par *noumenālo* pasauli, jo ir tikai viens – gars un tā jēdzienu saspēle. Hēgelis atsakās no tā soļa, ko vēl vēlējās veikt Kants. Kants atstāja atmiņas par absolūti objektīvo pasauli. Turpretī Hēgelis aicina to aizmirst. Viņš izvēlas runāt par to, kas ir pieejams, un pieejama ir apziņas pasaule. Jēdzieni ir tikai jēdzieni, un jēdzienu attīstība ir tikai apziņas procesā esošu jēdzienu attīstība. Tiem nepiemīt kāda ārpus-esoša vai pāri-esoša realitāte. Apziņas analīze var notikt tikai apziņā un par apziņu. Spekulācijas par jebko citu būtu neauglīgas.

Hēgeļa sistēmas pamatkategorija ir “jēdziens”. Te jāpiebilst, ka “jēdziens” (Hēgeļa izpratnē), kā arī tēlainais jēdziens jeb geštalts (*Gestalt*) nav tie paši, kas XX gs. filosofijas virzienos “nozīme”. Jāsaprot, ka vācu klasiskās filosofijas leksika ir citādāka nekā XX gs. filosofijā.

Tomēr var izteikt minējumu, ka “jēdziena” izpratnē Hēgeļa mācībā jau slēpjas aizmetņi tām nostādnēm, ko vēlāk pauž lingvistiskā pagrieziena filosofijas izveidotāji. Tās nav ievirzes, kas ved uz semiotiku (mācību par zīmēm) vai semantiku (mācību par nozīmēm), bet gan nostādnes, kas ir tuvākas XX gs. kontinentālās filosofijas idejām par nozīmju fenomenoloģisko un vēsturiski dinamisko izpratni. Hēgeļa sistēmā jēdziens

²¹⁸ Bēringers, H. *Kas ir filosofija?* Rīga: Lielvārds, 1995. – 43. lpp.

nav zīme, proti, tas neraksturo attiecības starp zīmi un lietu, starp apzīmētāju un apzīmējamo. Ja lingvistiskajās vai semiotiskajās teorijās (vismaz sākotnēji) nozīmi saprata kā tādu, kas pakļauta dubultai vai trīskāršai attiecību shēmai – zīme, nozīme, referents (u.tml.), tad Hēgelis runā par pavisam citu aspektu, proti, Hēgelis, raksturojot jēdzienu, neveido shēmu, kurā jēdziens atspoguļotu kādu lietu. Tieši otrādi, viņš norāda, ka jēdziens ir norise, process, parādīšanās. Var piekrist Alenam Hensam, kurš raksta: “Tas, ko Hēgelis domā ar “jēdzienu” (*der Begriff*) savā būtībā ir saprašanas formas, kuras ir izaugušas caur izziņas sociālo un vēsturisko procesu. .. Gadamers attiecas pret šo augošo universāliju kā tradīciju: tradīcija ir un ir bijusi nenoteiktais veselums, kura saprotamais apveids konkretizējas katrā atsevišķā saprašanas aktā.”²¹⁹ Jēdziena izvēršanās līdzinās pieredzes izvēršanās procesam.

Hēgelis neveido daudzplākšņainas attiecību shēmas, bet parāda jēdziena ontoloģiju un teleoloģiju. Jēdziens ir sev, ārpus sevis, sevī un priekš sevis.

Hēgelis raksturo jēdzienu: “Loģiskajam formas ziņā ir trīs skaldnes:

- a) *abstraktā* jeb sapratniskā;
- b) *dialektiskā* jeb *negatīvi prātīgā*;
- c) *spekulatīvā* jeb pozitīvi prātīgā.

Piezīme. Šīs trīs skaldnes neveido loģikas trīs daļas, bet tās ir *momenti* katram *loģiski reālajam*, t.i., katram jēdzienam, vai patiesajam vispār.”²²⁰

Kā redzams, Hēgelis satuvina jēdzienu ar patieso. Taču šī patiesība viņam nav lietas saskaņa ar ideju. Te nevar runāt par divpusēju attiecību shēmu: jēdziens – lieta. Pats jēdziens ir reāls, tas attīstās, izvēršas, piepildās.

Jēdziena izpratnes atslēga ir atrodama Hēgeļa pieredzes izpratnē. Atšķirībā no Kanta filosofijas Hēgeļa sistēmā pieredze tiek paplašināta un kļūst par nozīmīgu jēdziena attīstības veidu. Saskaņā ar Hēgeļa filosofijas interpreta Frederika Beisera (*Beiser*) komentāriem Hēgelis meklē pieredzes nosacījumus nevis sintētiskajos apriorajos spriedumos, vērojuma tīrajās formās un kategorijās, bet metafiziskajās idejās, kas izpaužas gara ceļā uz Absolūtu.²²¹ Hēgelis, savdabīgi izmantojot Kanta prāta kritiku, vēlējās atdzīvināt metafiziku.

²¹⁹ Hance, A. The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis. *International Philosophical Quarterly*. VOL. XXXVII, NO. 2, Issue No. 146, JUNE 1997. – P. 148.

²²⁰ Hēgelis, G. V. F. *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*. Rīga: Zvaigzne, 1981. – 90. lpp.

²²¹ Beiser, F. *Hegel*. New York, London: Routledge, 2005. – P. 170.

Hēgelis pats uzsver pieredzes nozīmīgumu. Viņš raksta: “Ir tikpat svarīgi, lai filosofija apzinātos, ka tās saturs (Inhalt) nav nekas cits, kā vien dzīvā gara novadā sākotnēji izraisītais un sevi izraisošais, par *pasauli*, tiklab par iekšējo, kā arī par ārējo pasauli padarītais guvums (Gehalt) – ka tās saturs ir *īstenība*. Šāda satura apzināšanās tuvāko posmu mēs saucam par *pieredzi*. .. Tā kā filosofija no citiem šī paša guvuma apzināšanās veidiem atšķiras tikai pēc formas, ir nepieciešams, lai tā būtu saskaņota ar īstenību un pieredzi.”²²²

Hēgeļa darbā, kura sākotnējais nosaukums esot bijis iecerēts “Apziņas pieredzes zinātne”, bet vēlāk publicēts kā “Gara fenomenoloģija”, ir dota pieredzes definīcija: “Šī *dialektiskā* kustība, kuru apziņa kā ar savu zināšanu, tā arī ar savu priekšmetu veic pati sevī, ir – *ja vien līdz ar to tai radies jauns patiess priekšmets* – tas, kas tiek saukts par *pieredzi*. [...] Mēs redzam, ka apziņai tagad ir divi priekšmeti: viens – pirmais *par sevi esošais*, otrs – *šā par sevi esošā esamība-priekš tās*. Šķiet, ka otrais pirmām kārtām varētu būt tikai apziņas refleksija sevī pašā, nevis priekšmeta priekšstats, bet gan zināšana par pirmo. Taču [...] apziņai mainās arī pirmais priekšmets; tas pārstāj būt par sevi esošais un kļūst tai par tādu, kas ir *par sevi esošais* tikai *priekš tās*; bet līdz ar to *šā par sevi esošā priekš-tās-esamība* ir patiesais, bet tas nozīmē arī – *būtība* vai *tās priekšmets*.”²²³

Šīs citētās pasāžas atšifrējums, iespējams, norāda uz to, kas vēlākajā filosofijā ir viena no centrālajām idejām, proti, pieredze ir mainīga un līdz ar to izmaina pieredzes priekšmetus. Priekšmeti ir pakļauti interpretācijai un nozīmju no jauna pārrādīšanai. Dzīvais pieredzējums nav sastindzis vai attiecināms uz kaut ko citu ārpus sevis. Pieredze notiek kā “spēle” ar pasaules apjēgumiem. Pieredze nav instruments zinātniskās izziņas rokās, bet gan raksturo dzīvi, darbošanos, cilvēcisko eksistenci.

Šādi izprasta pieredze parāda vēl kādu ļoti būtisku aspektu: pirms zināšanām ir zināšana. Tas nozīmē, ka pieredze ir plašāka konteksta daļa. Tā ir iesaistīta kultūrā, zināšanās, valodā, jēdzienu virknējumos. Hēgelis “Gara fenomenoloģijas” ievadā to formulē šādi: *priekš apziņas* tas, kas ir izcēlies, ir tikai priekšmets, *priekš mums* – reizē kustība un tapšana.²²⁴ No tā izriet vismaz viens secinājums: pieredze ir vēsturiska.

²²² Hēgelis, G. V. F. *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*. Rīga: Zvaigzne, 1981. – 26. lpp.

²²³ Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” fragments Heidegera rakstā “Hēgeļa pieredzes jēdziens” – Heidegers, M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998. – 90. lpp.

²²⁴ Turpat. – 91. lpp.

Taču šādam secinājumam ir savas sekas. Tātad, pretēji Jaunlaiku filosofijas teorētiskajam uzstādījumam, pieredze nenoris tikai izziņas dēļ, bet tā ir *mums*.

Protams, apzīmējuma “mums” izpratne uzreiz nevar būt skaidra. Jāprecizē, ka te nav domāta kāda sociāla vai ģimeniska kopība. Runa ir par tādu Hēgeļa “mēs”, kas vēlāk Edmunda Huserla fenomenoloģijā kļūst par intersubjektivitātes un pieredzes kopību.

Frederiks Beisers savā grāmatā “Hegel” apraksta Hēgeļa pieredzes jēdziena izpratni un tā nozīmi viņa filosofijā. Viņš norāda, ka Hēgelis ir gājis tālāk par Kantu un paplašinājis “pieredzes” jēdziena izpratni. Ja Kantam pieredze attiecas tikai uz sajūtu uztveri, tad Hēgeļa filosofijā tā ietver arī atklāto un izdzīvoto. Hēgeļa “Gara fenomenoloģija” veido imanentu metafiziku. Tā nepieļauj tādu zināšanu avotu, kas atrastos ārpus pieredzes. Zināšanu atskaites punkts un robeža ir pieredze. Hēgeļa sistēma pievēršas atcerēšanās, pieredzes vēsturiskumam pat lielākā mērā nekā pieredzes tagadnīgumam. No Hēgeļa perspektīvas Kanta veiktā pieredzes ierobežošana ir mākslīga un patvaļīga. Beisers raksta: “[Pieredze] nekādā gadījumā nav stipulatīva²²⁵ vai tehniska vārda *Erfahrung* nozīme, un nav vajadzības to aizstāt ar kādu citu sinonīmu, piemēram, *Erleben*. Hēgelis tikai atdzīvina termina sākotnējo nozīmi, ar kuru saskaņā *Erfahrung* ir viss, ko apgūst, izdarot eksperimentu, izmēģinot un kļūdoties, vai arī izpētot attiecīgo gadījumu. Tādējādi Hēgeļa termina *Erfahrung* nozīme ir jāuztver burtiski – ceļojums vai piedzīvojums (*fahren*), kuram ir rezultāts (*erfahren*), tāpēc *Erfahrung* diezgan burtiski ir *Das Ergebnis der Fahrts*.”²²⁶

Varam atminēties, ka empīrisma filosofiskā virziena pārstāvji pieredzi saprata kā sajūtu datus. Atšķirībā no tā Hēgelis uzsvēra savam laikam neierastu nostādni. Viņš norādīja, ka nevar atdalīt to, kas parādās pieredzē (uztverē) no paša parādīšanās veida. Sekojot Beisera komentāriem, jādomā, ka “Hēgeļa pieredzes jēdziens, kas neapšaubāmi ir intelektuālāks, ir ne tikai sajūtu uztvere, kas pati par sevi nevar pat parādīties apziņā, bet arī likumi un jēdzieni, kas liek tai parādīties.”²²⁷ Pieredze gan dod materiālu, bet pati to arī rada. Pieredzes funkcija – pretēji empīrisma – nav

²²⁵ “Stipulatīva definīcija” – definīcijas veids, kurā jau pastāvošam jēdzienam piešķir specifisku nozīmi ar nolūku to izmantot lietojuma kontekstā par labu noteiktam argumentam. Tas nenozīmē, ka stipulatīvā definīcija noteikti ir patiesa vai aplama, bet gan to, ka tā ir citāda.

²²⁶ Beiser, F. *Hegel*. New York, London: Routledge, 2005. – P. 171.

²²⁷ *Ibid.* – P. 172.

pielīdzināšanās vai piemērošanās ārējai realitātei. “Empīriskais ir ne tikai vērošana, dzirdēšana, jušana, detaļu uztveršana,”²²⁸ bet, gluži otrādi, realitāte dzimst pieredzē.

Šeit bez Kanta varam redzēt vēl vienu nozīmīgu soli virzienā uz XX gs. filosofijas nostādņēm, proti, subjektivitātes nozīmes atzīšanu un virzību uz patiesības vēsturiski komunikatīvo modeli. Vēlāk, kad tiek izgaismota pieredzes jēdziena saistība ar valodu, tas ieraugāms vēl spilgtāk: pieredze nav tikai jutekliskā uztvere, bet tas, kas tiek dzīvots, pārdzīvots, izdzīvots pasaulē. Tādā veidā pieredze veidojas kā dzīvā dzīve, eksistences norise vai valodas esamība.

Hēgeļa filosofijā pieredze jāsaprot kā process, kur katra norise ir saistīta ar iepriekšējo un nākamo. Varam sekot Breisera komentāram, ka “atklāšana vai augstāka līmeņa pašapziņa neatrodas augstāk par pieredzi, bet ir pieredzes pašas par sevi daļa.”²²⁹ Tā ir novatoriska ideja, ka pašizzinošs subjekts pēta pieredzes noteikumus savā pašapziņas stāvokļa agrākajā fāzē, lai saprastu vēlāko fāzi. Tāpēc pieredze nav iespējama kā atsevišķu aktu summa. Pieredze ir kā tīkls, kā savijums, kur pagājušais savijas ar nākotni.

Hēgelis ar pieredzes, vēsturiskuma, “esamības priekš” un “esamības par sevi” raksturojumu atklāj patiesības kā vēsturiski komunikatīva modeļa iedīgļus. Tas izriet no secinājuma, ka apziņā ir kaut kas no tās un caur to atšķirīgs. Līdzīgi kā aplūkojamas jebkuras attiecības, arī **patiesība ir iekļauta attiecībās pati ar sevi caur sevi pašu**. Taču katras attiecības – viens un Cits – jau zināmā mērā ir komunikācijas attiecību shēma. Šajā Hēgeļa shēmā “patiesība” ir “par sevi esamība”, bet zināšana ir “esamība priekš apziņas”. Tādā veidā, gluži kā komunikācijas situācija, elements “par sevi” savienojas ar elementu “priekš Cita”.

Te ir svarīgi piebilst, ka Hēgeļa filosofijā patiesība nav kaut kas tāds, ko *pieliktu* vai *pievienotu* apziņai. Apziņa pati sev ir mērogs, un tai nevajag atskaitīties kādai ārējai, objektīvai realitātei. Tajā, ko apziņa uzskata par sev patiesu, tā pati realizē kādu no savas patiesības veidoliem.

Patiesības ideju Hēgeļa filosofijā nevar skatīt izolēti. Tā vienmēr ir iesaistīta apziņas norisēs, kur “patiesais ir priekšmets priekš [apziņas]. Patiesība ir priekšmets “priekš mums”.”²³⁰ Tas nozīmē, ka apziņa sevi atzīst par esošu pašu par sevi (patiesu)

²²⁸ Ibid.

²²⁹ Ibid.

²³⁰ Heidegers, M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekt, 1998. – 119. lpp.

un tai pastāv mērogs priekš mums kā absolūti izzinošajiem. Apziņa pati uzstāda mērogu, lai ar to mērītu savu zināšanu.

Hēgeļa filosofijas izvērsumam attiecībā uz pieredzes izpratni ir savas sekas. Pieredzes interpretācijā izgaismojas pārvirze no kalpošanas izziņai un saistības ar izzināšanas procesu uz pieredzi kā esamību. Tā ir pieredzes pārtapšana no juteklības vai pieredzes kā jutekliskā materiāla sniedzēja abstraktām idejām, uz pieredzi kā apziņas vērsanos pašai pie sevis. Tā ir pieredze, kas, pārvarot vienu stāvokli, vietā rada citu, bet līdz ar to izmaina arī priekšmetu. Šī stāvokļu maiņa un ietekme uz priekšmetu nosaka pieredzes būtisko lomu. Ja mainās sevis paša apziņa, mainās arī priekšmeta apziņa.

Tas ir pretstatā tai domāšanas ievirzei, kas pastāvēja pirms Hēgeļa. Te notiek pieredzes un patiesības izpratnes pārkārtošana. “Ja pieredzē nav patiesības, tad tā jāmeklē,” teiktu agrākā filosofija un pievērštos priekšmetam, meklējot citu, atbilstošāku priekšmetu vai izziņas veidu.

Taču Hēgelis izvēlējās citu virzienu. Viņa filosofijā varam ieraudzīt norādes uz to, ka pieredze nav tikai zināšanas – tā arī maina priekšmetus, par kuriem šīs zināšanas ir. Šim momentam, kas ir tik ļoti nozīmīgs patiesības kā vēsturiski komunikatīva modeļa izpratnei, skaidrojumu dod Heidegers²³¹. Viņš norāda, ka tas, ka “apziņa vispār zina par priekšmetu”, nozīmē to, ka pastāv atšķirība starp diviem momentiem. Proti, “ kaut kas *tai* ir *par sevi esošais*”, bet tam pretī cits – zināšana vai priekšmeta esamība *priekš* apziņas. Heidegers norāda, ka tieši šajās attiecībās slēpjas apziņas un priekšmeta izmaiņas. Kad apziņa veic pārbaudi un konstatē, ka abi momenti neatbilst viens otram, “ tad apziņai šķiet, ka jāmaina sava zināšana, lai to padarītu atbilstošu priekšmetam; taču, mainoties zināšanai, faktiski apziņai mainās arī pats priekšmets, jo dotā zināšana būtiski bija zināšana par priekšmetu: līdz ar zināšanu arī tas kļūst cits, jo tas būtiski atbilda šai zināšanai.”²³² Tas nozīmē, ka ir kas krietni plašāks par juteklisko uztvērumu

²³¹ Raksturojot Hēgeļa “Gara fenomenoloģiju” no sava skatpunkta, Heidegers to pavērš savā virzienā, nebūt nepiekrītot patiesībai kā tam, kas ir “priekšmets priekš mums”. Viņš paplašina un pārveido patiesības modeli par *aletheia* modeli. Darbā “Hēgeļa pieredzes jēdziens” Heidegers atzīst, ka tas ir pavisam cits jautājums: “Ciktāl subjektivitāte ir īpašs esamības būtības liktenis, kurā kļūst nezināma (entzieht sich) esamības neapslēptība, nevis esošā patiesība, kas līdz ar to nosaka īpašu laikmetu.” (Heidegers, M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Inteleks, 1998. – 131. lpp.)

²³² Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” fragments Heidegera rakstā “Hēgeļa pieredzes jēdziens” – Heidegers, M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Inteleks, 1998. – 89. lpp.

vai atmiņām. Tātad pieredzei piemīt tāds spēks, kas, mainoties pašai, izmaina arī priekšmetus. Doma un priekšmets, idejas un lietas savienojas nesaraujamā attiecību kopsakarā, kur katrs moments pamato pats sevi un kopību.

4.3.3. Pieredze ir tapšana. Heidegera interpretācija

Hēgeļa ideju interpretācijā pēc palīdzības var vērsties pie XX gs. filosofa Martina Heidegera.²³³

Viens no ievērojamākajiem Huserla skolniekiem – Heidegers –, izmantojot fenomenoloģijas idejas, savdabīgā veidā pārskatīja patiesības jēdzienu un to sasaistīja ar Esamību. Heidegers lietoja tādus konceptus kā “aizklāta atklātība” un “esamības izgaismošanās”. Viņam tas bija nepieciešams, lai uzrādītu divus būtiski atšķirīgus patiesības izpratnes veidus. Tam bija tālejošas sekas, jo tika iezīmēts humanitāro un dabas zinātņu nošķirums. Viens veids ir patiesība kā pašas patiesības atklāšanās, bet otrs – patiesība ir atbilstība. Dabaszinātnes nodarbojas ar atbilstību meklēšanu, savukārt humanitārās zinātnes – ar patiesības pašatklāšanos vai izgaismošanos.

Tomēr Heidegera patiesības interpretācija kā patiesības izgaismošanās neietilpst vēsturiski komunikatīvā patiesības modeļa izvērsumā. Tāpēc ir derīgāk no Heidegera mantojuma aplūkot to, kā viņš, komentējot Hēgeļa filosofiju, izprot pieredzi, jo tieši pieredzes koncepta transformācijas ved pie vēsturiski komunikatīvās patiesības izklāsta.

Heidegers rakstā “Hēgeļa pieredzes jēdziens” komentē Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” 14. rindkopu, lai atbildētu uz jautājumu, ko Hēgelis saprot ar jēdzienu “pieredze”: “Viņš apzīmē esošā esamību. [...] Ar vārdu “pieredze” Hēgelis apzīmē parādošos kā parādošos, òv ḥ òv. Vārdā “pieredze” ir domāts ḥ. No ḥ (*qua*, kā) ir domāts esošais savā esamīgumā. Pieredze tagad vairs nav vārds kāda izziņas veida apzīmēšanai. Pieredze tagad ir esamības vārds, jo tas saklausīts no esošā kā tāda. Pieredze apzīmē subjekta subjektivitāti. Pieredze saka, ko vārdā “apziņa”, t.i., “būt-apzinātam” nozīmē “-būt”, – proti, ka tikai no šā “-būt” kļūst skaidrs un saistošs, kas

²³³ Heidegera filosofijā, skaidrojot pieredzi, uzsvars tiek likts nevis uz izziņu, bet uz tādiem jēdzieniem kā “esošais” un “esamība”. Jāatzīst, ka šāda Hēgeļa interpretācija, iespējams, aiziet visai tālu no tā, ko vēlēties teikt pats Hēgelis. Drīzāk šķiet, ka Hēgelis pieredzi raksturo saistībā ar jēdziena attīstību izziņas ceļā. Turpretī Heidegera filosofijā notiek pieredzes ontoloģizācija, atsakoties no epistemoloģiskā skatījuma primaritātes. Pieredze pirmām kārtām ir esoša vai, citiem vārdiem, tā ir esamība kā “būt klāt”.

jādomā ar vārdu “apzināts”.²³⁴ Heidegera interpretācija ir tieša. Tā satuvina Heidegera un Hēgeļa filosofijas. Heidegera izpratnē pieredze sakrīt ar esamību.

Heidegera interpretāciju vada noteikti motīvi un cēloņi. Kā viens no cēloņiem ir viņa domāšanā jūtāmā fenomenoloģijas ietekme. Heidegers kā fenomenoloģijas aizsācēja Edmunda Huserla skolnieks un interprets aizgūst fenomenoloģijas ideju par fenomenu dotību apziņā. Tas paver ceļu pieredzei aprobežoties ar dotā tvērumu un konstituēt jēgu. Šāda ievirze viņa veikto Hēgeļa lasījumu paver citā gaismā: “Šeit domājamā pieredze nepiederas pie attēlojuma kā tā specifikas pazīme, bet gan attēlojums pieder pie pieredzes būtības. Pieredze ir parādošās kā tāda parādīšanās. Parādīšanās attēlojums pieder pie parādīšanās un pieder tai kā kustībai, kurā apziņa realizē savu realitāti.”²³⁵

Heidegera komentārs vērš uzmanību uz pieredzes un attēlojuma attiecībām. Atāust jautājums, kādēļ Heidegeram nepieciešams par to runāt? Atbildi var atrast, ja ņem vērā Hēgeļa un Heidegera nolūku, proti, atsacīšanos no lietas un idejas statiskas sajūgšanas. Tas nozīmē, ka nevis pieredze attēlo priekšmetu tādā veidā, ka pieredzei ar to ir jāskaidro, lai sniegtu materiālu izziņai, bet gan tā ir krietni plašāka norise, proti, pieredze aptver esošo tā esamībā un ļauj to saprast. Heidegers par apziņas būtības pamatiezīmi atzīst formulu: būt kaut kam, kas tā reizē vēl nav. Tātad apziņa ir process. Tā ir tapšana un izmaiņas.

Heidegers pievēršas “dabiskajai apziņai”. Viņš ievēro, ka “dabiskā apziņa ietiepijas savā viedoklī un bez pārbaudes pasludina savu patieso par absolūti patieso.”²³⁶ Ietiepieties – tas nozīmē “aizvērt acis” un izvēlēties neredzēt. Ietiepība ir atteikšanās būt kritiskam un izvēlēties vienkāršāko ceļu vai pieņēmumu. Ietiepībai nepiemīt attīstība, un tā sevi nesamēro ar citu.

To, ko Heidegers konstatē par apziņas ietiepību, var plašākā mērogā attiecināt uz dabiskās pieredzes “ietiepību”. Arī pieredze ir divdomīga, t.i., tā turas pie pieredzētā kā pie dotā un atsakās to mainīt. Tomēr tai pašai sev par pārsteigumu jākonstatē, ka tā mainās un attīstās. Tāda ir pieredzes būtība – pieredze ir pārmaiņa. Pieredze nozīmē to, ka kaut kas ir noticis – taču notikums jau ir pārmaiņa. Heidegers paskaidro, ka *dialektiskā kustība* jāsauc par pieredzi. Taču *kustība* nevar būt ietiepīga, tā nevar

²³⁴ Heidegers, M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekt, 1998. – 124. lpp.

²³⁵ Turpat. – 125. lpp.

²³⁶ Turpat.

fokusēties uz nemainīgo. Ielūkošanās pieredzes būtībā pārlicina Heidegeru, ka jānorobežojas no ikdienas pieredzes nozīmes pārspīlēšanas un vienkāršošanas.

Pieredze nevis “ir”, bet mūždien “top”. Interpretējot Hēgeļa ideju, Heidegers secina, ka pieredzes “izšķirošais būtības moments” ir jauna un patiesa priekšmeta tapšana. Viņš raksta, ka šeit nozīmīgākais ir nevis priekšmeta priekšstatīšana jeb *nostatīšana pretīm*, bet gan tapušā priekšmeta “izcelsme kā patiesības izcelsme”.

Tātad “priekšmets tagad vispār vairs nav domājams kā pretīms tāvošais priekšstatam, bet gan kā tas, kas rodas vēl ne patiesā nozīmē iepretim vecajam priekšmetam kā **apziņas patiesība**.”²³⁷

Jāsecina, ka pieredze ir tapšana, jo pieredzēšana noris kā jauna priekšmeta dzimšana. Jaunais nav dots, bet rodas vai parādās.

Lai precīzāk izteiktu savas filosofijas nostādnes, kuru pamatojumu viņš sameklē Hēgeļa idejās, Heidegers izvēlas lietot nevis vārdu “pieredze”, bet “pieredzēšana”. Šī vārda nomaina apzīmē jau teikto: no lietas uz procesu. Šāds solis Heidegeram ir nepieciešams, lai to saskaņotu ar tēzi, ka pieredzēšana ir klātbūšanas, t.i., esamības veids.

Hēgeļa un Heidegera filosofiskās spekulācijas un Heidegera veiktā patiesības un pieredzes interpretācija, norāda, kur domāšanas ceļā no Jaunlaikiem uz mūsdienām klīda pieredzes izpratnes variācijas.

Kopš Jaunlaiku filosofijas centieniem ierobežot pieredzi tīra instrumenta lomā, lai iegūtu skaidras un objektīvas zināšanas, pieredze aizvien vairāk ir attālinājusies no šā sākotnējā uzdevuma. Taču pavisam iespējams, ka tā ir nevis attālinājusies, bet gan atgriezusies pie savas pilnības.

Jaunlaiku jaunās zinātnes ambīciju grožos pieredzei vajadzēja būt par izziņas kalponi. Heidegera secinājums ir tāds, ka pieredze jeb pieredzēšana jāapskata kā esamības veids, t.i., ontoloģiski. Pieredzē kā esamības veidā atrodas viss, kas ar kādu ir noticis un kas top. Citādi sakot, pieredze ir subjekta daļa. Tā ir “reprezentācijā būtīgojušās un tādējādi sevi absolvējušā absolūtā subjekta prezentācija.”²³⁸ Tas nozīmē, ka pieredze izsaka subjektivitāti visplašākajā nozīmē. Pieredzē nav dubultās struktūras, kādu radītu reprezentācija.

²³⁷ Turpat. – 127. lpp.

²³⁸ Turpat.

Tieši otrādi, prezentācija ir klātbūtnīgi dotais. Heidegers uzsver, ka pieredze ir “absolūtā subjekta subjektivitāte”. Pieredze “kā absolūtās reprezentācijas prezentācija ir absolūtā otrreizējā atnākšana.”²³⁹ Šeit Heidegers jēdzienu “prezentācija” lieto ar nolūku. Viņš grib uzsvērt, ka jautājumā par pieredzi nevar domāt dubultās struktūras un šādu kļūdu pieļāva Jaunlaiku domātāji.

Turpretī, ja pieturas Heidegera interpretācijai un nolūkiem, jāapjēdz, ka pieredzes izpēte pārvirzās pie pieredzēšanas klātbūtnīguma. Šis solis ļauj uz skatuves parādīties valodai. Attēlojums, kā saka Heidegers, ir nevis pieredzes papildinājums, bet pieder pie pašas pieredzes.

Izziņas procesā pieredzei tiek piešķirta izpildītāja loma. Tādā gadījumā pieredze ir tā elementārā bāze, kura sniedz juteklisko materiālu. Taču, ja pieredzi saprot kā esamības veidu, tad tā ir jau kaut kas daudz plašāks, proti, tā ir eksistences norise. Domas solis, kas pieredzi atsvabina no izziņas kalpības un padara to par esamības veidu, vienlaikus ved arī pie idejas par pieredzes fundamentālo sajūgtību ar valodu. Tieši šādas sekas uzrāda mūsdienu nesenā filosofijas vēsture. Pieredze kā esamības veids nokļūst tiešā sakarā ar valodu. Heidegeram valoda ir esamības māja, kas nozīmē, ka pieredze “ienirst” valodā jeb valoda ir pieredzēšana. Heidegers esamības-valodas-pieredzes savijumu izmanto savas izpratnes par patiesību kā *aletheia* raksturošanai.

Hēgeļa ideju interpretācijas gaitā Heidegeram atlika vēl kāds uzdevums, proti, bija nepieciešams atrisināt jautājumu, kādēļ Hēgelis izvēlējās atmet sākotnēji iecerēto nosaukumu “Apziņas pieredzes zinātne” un priekšroku deva “Gara fenomenoloģijai”? Heidegera atbilde uz šo visnotaļ interesanto un savā būtībā nozīmīgo jautājumu ir visai triviāla. Proti, viņš izvirza uzskatu, ka Hēgelis kā klasiskās filosofijas pārstāvis nevarēja uzreiz pieņemt ideju, ka pieredze ir vārds, kas apzīmē esošā esamību. Hēgelis neesot atbrīvojies no sava laika teorētiskajām vadlīnijām, kuras noteica kantiskais uzstādījums, ka pieredze uzskatāma par vienīgo iespējamo *esošā teorētisko izziņu*.

4.3.4. Secinājumi. Pieredzes laiciskums

Filosofisko spekulāciju ceļā no Jaunlaikiem līdz Hēgelim jautājumā par pieredzi domas attīstība ir vijusies cauri idejām par pieredzi kā epistemoloģisku, ar izziņu

²³⁹ Turpat.

saistītu pieredzi, līdz XX gs. filosofiskajām teorijām, kurās parādās idejas, ka pieredze jāskata kā esamības veids. Pieredzes aplūkojumā tas ir ceļš no izziņas uz esamību.

Taču tas vēl nav pēdējais solis. Filosofiskās domas attīstība ved uz jēdziena, nozīmes, idejas attiecībām ar jēgu un valodu, pieredzes un fenomenoloģijas attiecībām. Tas ietekmē izpratni par patiesību.

Kā vēlāk parāda hermeneitiskā filosofija, pieredzes kopība veidojas valodā un tradīcijā. Pieredzē svarīgākais ir nevis izziņa, bet gan cilvēciskā kopābūšana.

Atskatoties uz iztīrīto, redzam, ka Kants domāja par pieredzi kā kaut ko tādu, kas tiek dota un kas tiek pakļauta apriorām formām, lai iegūtu universālas atziņas.

Turpretī Hēgeļa filosofijā šādas aprioras formas nevar atrast. Tomēr Hēgelis neatsakās no universāliem jeb pāri subjektīvajam esošiem principu meklējumiem. Hēgelim to nodrošina pieredze kā dialektiskas *cīņas* process. Jēdziens “refleksija” Hēgeļa filosofijā iegūst jaunu spēku. Tā vairs nav tikai domāšana par domāšanu vai vienkārši atspoguļošanās, bet gan spēks, kas ar pieredzes palīdzību izmaina arī pieredzes priekšmetu.

Hēgeļa filosofija, protams, nav viennozīmīga. Tomēr no tās domas attīstības ceļā *Kants–Hēgelis–Huserls* dzima pieredzes koncepta cerība. Ja Kants pieredzi noslāpēja un nonāvēja Jaunlaiku filosofijas ambīcijas, tad Hēgelis, izgaismojot pieredzes vēsturiskumu, deva jaunu cerību un jaunu impulsu patiesības vēsturiski komunikatīvajam modelim.

Secinājums no Kanta filosofijas, ka “subjektivitātē jābūt *vēl kaut kam*” savu papildījumu gūst tieši Hēgeļa filosofijā un post-hēgeliskajā uz kultūru un sociālo filosofiju vērstajā domāšanā. Izrādās, ka pārdomas par objektivitāti un lietisko realitāti vairs nebija tik ļoti vajadzīgas. Hēgelis piedāvāja patverties apziņas un jēdzienu pasaulē. Šī “patveršanās” izrādījās auglīga. Ideja – vēsturiskuma princips – vēlāk guva lielu atsaucību mūsdienu filosofijas līkločos un patiesības izpratnē.

4.4. Huserls.

Fenomenoloģija – pieredze bagātina pieredzēto

4.4.1. Ievads. Filosofiskais impresionisms

Filosofiskie virzieni, kuru uzmanības centrā ir bijusi izziņas problēma un kuri centušies ko noskaidrot par *realitāti* (objektīvi pastāvošo, materiālo, lietisko), domas gaitu ir vērsuši virzienā uz centieniem arvien tuvāk pietuvoties lietu īstenajai būtībai un noskaidrot par tām tādu patiesību, ko varētu apstiprināt reizi par visām reizēm. Filosofijas virzieni, kas meklējuši lietu būtības, mūždien ir centušies pārvarēt šķituma un subjektivitātes ierobežojumus.

Citādu ceļu izvēlējās iet fenomenoloģijas izveidotājs Edmunds Huserls. Fenomenoloģija ir mācība par klātbūtnīgo, kas atklājas, parādās, prezentējas. Tā pievēršas pieredzes iespajdiem – tiešajiem dotumiem. Fenomenoloģijā pieredze nevis kalpo izziņai, bet ir iekšējais²⁴⁰ pārdzīvojums (*Erlebnis*). Fenomenoloģijas priekšmets ir pētīt to, kas un kā parādās apziņā. Tādā veidā fenomenoloģija nojauc robežas starp to, kā ierasti, piemēram, Jaunlaiku filosofijā, saprata attiecības starp realitāti un parādībām. Tas nozīmē, ka no tās filosofijas skatpunkta, kas bijusi pirms fenomenoloģijas, var rasties kārdinājums izteikt apgalvojumu, ka fenomenoloģijā parādības un realitāte sakrīt.²⁴¹ Lai gan fenomenoloģijas izveidotāja – Huserla – sākotnējais uzdevums pašā XX gs. sākumā publicētajos “Logische Untersuchungen”²⁴²

²⁴⁰ Fenomenoloģijas izstrāde prasīja arī pārstrādāt ierasto filosofijas vārdu krājumu. Šajā gadījumā jēdziens “iekšējs” lietots iepriekšējās filosofijas kontekstā, taču fenomenoloģija to varētu neatzīt par atbilstošu. Proti, fenomenoloģija “iekšējam” kā mentālam nepretstata kaut ko “ārēju” kā fizisku. Tā atsakās no “ārēja” un “iekšēja” kā individuāli empīrisku norišu izpētes, lai pievērstos tādiem pārdzīvojumiem, kurus var “ideizēt”.

²⁴¹ Šāds apgalvojums nav pilnīgi precīzs. Tomēr tas iezīmē noteiktu domas tendenci. Proti, pastāv kāda realitāte, priekšmetisks kopums, kas atrodas ārpus subjekta. Savukārt subjekts cenšas šo *lietisko kopumu* uztvert, taču tas izdodas tikai ar grūtībām. Līdz ar to šī *realitāte* vienīgi “parādās”. Fenomenoloģija no šādām metafiziskām spekulācijām atsakās, lai nodarbotos ar to, kas tai ir visa realitāte, proti, ar to, kas parādās apziņā.

²⁴² Huserls “Logische Untersuchungen” (Loģiskie pētījumi) publicēja divās daļās. Pirmais sējums ar apakšvirsrakstu “Prolegomena zur reinen Logik” (Tīrās loģikas prolegomeni) klajā tika laists 1900. gadā, bet otrais, “Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis” (Fenomenoloģijas un izziņas teorijas pētījumi) – 1901. gadā. Salīdzinoši īsāko pirmo sējumu Huserls

bija psiholoģisma kritika un “deskriptīvās psiholoģijas” aplūkojums, tomēr vēlāk priekšplānā izvirzījās jautājums par apziņas struktūrām, konstituēšanos, jēgu un nozīmēm, jēgas horizontiem un dzīvespasauli.

Huserls, iestājoties pret sava laika filosofiskajiem centieniem un plaši izplatīto psiholoģismu, aicināja “atgriezties pie pašām lietām” un vēlējās filosofiju izveidot kā “stingru zinātņi”.

Tomēr jāsaprot, ka šīs “lietas” bija kaut kas fundamentāli citādāks nekā “objektīvajā realitātē” sastopamās lietas. Fenomenoloģiskā redukcija vedina atmet “naturālo iestādņi”. Tas gluži vienkārši nozīmē to, ka fenomenoloģiskai izpētei nerūp tāda *lietiskā* pasaule, kuru veido “naivs” priekšstats, ka tā esot no cilvēka apziņas neatkarīga un patstāvīga realitāte. Tā vietā fenomenoloģija pievēršas *fenomenoloģiskai realitātes pieredzei*²⁴³. Šāda domas kustība padara intencionalitāti par fenomenoloģijas atslēgu. “Lieta”, ar ko nodarbojas fenomenoloģija, ir pieredzes vērstība un šīs vērstības auglis – pieredzētais fenomens²⁴⁴.

veltīja iznīcinošai psiholoģisma kritikai. Savukārt otrajā sējumā, kam ir sešas daļas, veicot “deskriptīvi psiholoģisku” izpēti, viņš aplūkoja tādas tēmas kā nozīme, mereoloģija, universālisms u.c., kā arī pieteica intencionalitātes jēdzienu. Lai gan Huserls vēlāk korigēja savus uzskatus un idejas, tomēr “Logische Untersuchungen” mēdz uzskatīt par ārkārtīgi svarīgu darbu, kas uz visu vēlāko filosofiju atstājis nenovērtējamu ietekmi.

²⁴³ Fenomenoloģija prasa pārskatīt vairākus ar “realitāti” saistītus jēdzienus. Tā nošķir “reālu” un “reēlu”, “realitāti”, “priekšmetu” un “nozīmi” un precizē daudzus citus jēdzienus. Šeit nav ne iespējams, nedz arī vajadzīgs sniegt pilnīgu atskaiti par Huserla fenomenoloģijas vārdu krājumu, tomēr var iezīmēt dažas būtiskas īpašības.

“Logische Untersuchungen” Huserls ievieš nošķirumu starp empīriski psiholoģisko jeb *reālo* un tīri fenomenoloģisko jeb *reēlo*. Pirmais atbilst pieredzei, bet otrais – fenomenoloģiskai ideālzīnātņei. Taču fenomenoloģija no pirmā skatījuma veida norobežojās. Līdz ar to tās priekšmets ir *reēlais*. Tātad *reēlais* ir tīri fenomenoloģisks. Proti, tas nav empīriski psiholoģisks tādā ziņā, ka to nevar saistīt ar “reālo” kā kādu “ārēju” lietu psihisku vai fizisku kārtību vai empīrisku realitāti.

Huserls risina arī *reēlā* un *ideālā* attiecības. Viņš iebilst pieņēmumam, ka *ideālais* mīt apziņā, bet *reēlais* būtu pašpietiekama esamība ārpus apziņas. Gluži otrādi, *ideālais* ir tikpat reāls kā *reēlais*. Tomēr te pastāv atšķirība. *Reēlais* (arī *realitāte*) ir laicisks, savukārt *ideālajam* laiciskums nepiemīt. *Ideālais* pastāv ārpus laika, proti, tas ne sākas, nedz arī beidzas.

²⁴⁴ Fenomens: “Diskrēta, sevī noslēgta, pašpietiekama, tālāk nereducējama un neatvasināma garīga apziņas izpausmes forma vai strukturāla vienība”. (Rubenis, A. *Fenomenoloģija*. Rīga: Avots, 1983. – 89. lpp.) Var teikt, ka *fenomens* ir *reēls* apziņas pieredzējums.

Protams, stingras zinātnes projektu bija iecerējis arī Jaunlaiku zinātnes ideoloģijas korifejs Dekarts.²⁴⁵ Dekarts apšaubīja realitātes pieredzes drošticamību, taču cerēja to atrisināt ar *cogito ergo sum*, t.i., šajā prāta aksiomā viņš mēģināja rast pamatu uzticamām zināšanām. Turpretī Huserlam nerūp “ārējās” pasaules esamība. Gluži vienkārši, viņa filosofija distancējas no jautājuma, vai kāda “ārēja” lietiskā realitāte pastāv vai nepastāv.

Huserls norādīja, ka ir kaut kas cits, par ko mēs varam būt droši. Tā kā mūsu domāšana nav noslēgta sevī un vienmēr ir par *kaut ko*, var secināt, ka mūsu domāšana ir intencionāla²⁴⁶, t.i., tai piemīt vērība. Taču, pat ja mēs neko nevaram pateikt par objektīvo realitāti, tomēr mēs vismaz varam runāt par to, kā mēs šo *realitāti* jeb *kaut ko* pieredzam. Tas ļauj Huserlam neatbildēt uz jautājumu, kas ir šī “realitāte” un kādas ir tās būtiskās vai nebūtiskās īpašības. Gluži vienkārši šis jautājums tiek atstāts, Huserla vārdiem, “ārpus iekavām”.²⁴⁷

Domājot par Huserla aicinājumu “atgriezties pie pašām lietām”, kārtīgi jāiegaumē, ka tās ir nevis noumenālas, bet gan fenomenālas. Huserls meklēja stingrus zinātnes pamatus, taču konstatēja, ka tos var atrast nevis ārējā pasaulē, bet gan apziņas struktūrās.

Tomēr jāpiebilst, ka šāds skaidrojums savā būtībā ir nedaudz neprecīzs, jo tas paredz stingru subjekta un objekta opozīciju. Fenomenoloģiskā pieeja pārskata šo

²⁴⁵ Risinot jautājumu par subjektivitātes subjektīvo dabu, jāatzīst, ka attiecības starp Dekarta un Huserla filosofiju ir sarežģītas. Ja pieņem, ka Huserls vēlējas paveikt to pašu, ko Dekarts – atrast zināšanu “stingro klinti”, tad jāņem vērā, ka pastāvēja kāda robežšķirtne, proti, Kanta kopernikāniskais pagrieziena. Tas nozīmē, ka noumenālās lietas-par-sevi tiek atstātas ārpus izziņas robežām un uzmanības fokuss tiek pievērsts fenomenu pieredzei. Huserls savas attiecības ar Dekarta filosofiju risina darbā “Kartēziskās meditācijas”. Skat: Huserls E. *Kartēziskās meditācijas. Ievads fenomenoloģijā*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002.

²⁴⁶ Jēdzienu “intencionalitāte” Huserls pārņēma no Franča Brentāno (*Brentano*), taču to pakļauj kritikai un korekcijai. Šeit svarīgi uzsvērt to, ka atšķirībā no Brentano Huserls intencionalitātes priekšā visus pārdzīvojumus atzīst par vienlīdzīgiem. Proti, viņš īpaši neizdala psihiskos pārdzīvojumus, bet par būtisko intencionālas pieredzes īpašību atzīst pieredzes priekšmetiskuma apzināšanos.

²⁴⁷ Huserlam tika izteikti pārmetumi par solipsismu, kas zināmā mērā varētu būt pelnīti. Šādus pārmetumus izteica arī latviešu filosofs Teodors Celms. Celms studēja pie Huserla. Komentējošā literatūrā norādīts, ka Celms bijis viens no pirmajiem, kas norādījis uz intersubjektivitātes problēmu. Skat.: Celms, T. *Der Phänomenologische Idealismus Husserls*. Rīga: Valtera un Rapas akciju sabiedrība, 1928.

attiecību modeli. Huserls apraksta fenomenālu pieredzi, kas izpaužas kā mijiedarbības. Šī mijiedarbība, pieredze vienmēr ir intencionāla, un tai ir subjektīvais un objektīvais pols. Taču šie poli veido viens otru.

Ikreiz, kad fenomenoloģija pievēršas tādām entitātēm kā “lietas”, “objekti”, “pasaule”, jāatminas, ka tās visas pastāv nevis no pieredzes neatkarīgā realitātē, bet gan pašā pieredzē. Tas nav ideālisms – tā ir noumenālās pasaules “ielikšana iekavās”.

Līdz ar to fenomenoloģiju var aplūkot kā sava veida pieredzes mācību. Šādam fenomenoloģijas lasītājam pamatā ir Huserla uzsaukums “Atpakaļ pie pašām lietām!”. Tas nozīmē pievēršanos pieredzes saturam. Fenomenoloģija māca, ka jāizvairās no pašā pieredzes uz vārdu konvencijām, jēdzieniem, t.i., uz visu to, ko rāda pierastā pasaules aina. Tā vietā jāatgriežas atpakaļ pie pašām lietām, pametot šķietami dabisko ievirzi. Fenomeni ir tuvākais, ar ko pieredze saskaras. Šīs lietas ir pieredzes saturs. Fenomenoloģija izvēlas uzticēties acīmredzamībai bez uzslāņojumiem, proti, runāt par lietām, kādas tās pašas atklājas apziņā jeb kādas tās pašas sevi parāda un tiek ieraudzītas. Fenomeni ir tas, kas *rādās* tāds, kāds tas ir katrā acīmredzamībā.

4.4.2. Pieredze

Kanta–Hēgeļa–Huserla un vēlāk arī *Heidegera–Gadamera* domas līnijā ir saskatāma būtiska attieksmes maiņa attiecībā pret pieredzi. Pieredze no šaurāk izprasta jēdziena, kas vērsts uz sajūtu dotajiem materiāliem kā izziņas pamatu, kļūst par plašu jēdzienu, kurā ietilpst apziņas norises, dzīve, eksistence un, visbeidzot, viss valodas tradējuma process kā visas pasaules apjēgums. Šādi izprasta, “pieredze” ir sajūgta ar valodu vai pat pilnībā valodiska un izsaka pasaules ainas, kas rada saprašanas priekšmetiskumu. Tajā dzimst un tiek saprastas un interpretētas nozīmes. Patiesība, kas ir bijusi statiska tā iemesla dēļ, ka pieredze saskaras ar nemainīgo vai objektīvo, tagad pati pārveidojas. Tā pazaudē savu objektivitātes garantu – brīvību no subjekta vēsturiskuma un iesaistītības valodā. Tāda patiesība, kuras pamatā ir pieredze, ko pastarpina subjekta iesaistītība dzīves pasaulē, slēptas motivācijas, vēsturiskums un apriorās vērojuma formas, atšķiras no patiesības kā saskaņas starp lietu un intelektu. Itāļu filosofe un fenomenoloģijas pētniece Andžela Ales Bello (*Bello*) raksturo pavērsienu patiesības izpratnē: “Tas paver iespēju turpmāk patiesību redzēt nevis kā metavēsturisku un ar būtību, bet gan kā noteiktu cilvēka dzīves izpausmes strukturālo momentu individualizāciju, kas ir patiesi tādā ziņā, ka reprezentē dzīvespasaules galējo

konfigurāciju; šādi mēs varam saprast arī to, ko kāda grupa, kāda tauta vai pat kāds atsevišķs cilvēks var uzskatīt par patiesu, kas ir patiesi tiem un kādā veidā patiesība tiem manifestējas.”²⁴⁸ **Patiesība kļūst par saskaņotību kopizjūtas robežās.**

Lai gan Huserla fenomenoloģijā patiesības jautājums nav bijis centrālais, tas netiek ignorēts. Katrā ziņā fenomenoloģijā nevar runāt par klasisko atbilstības jeb korespondences modeli. Fenomenoloģijā nemeklē atbilstību starp jēdzienu un no apziņas neatkarīgām lietām. Fenomenoloģijā, runājot par patiesību, atzīst, ka ikvienam objektam, kas patiesi ir, atbilst ideja par iespējamo apziņu, kurā pats objekts var tikt satverts primordiālā un adekvātā veidā. Citādi sakot, kad šī iespējamība ir garantēta, objekts ir tas, kas tas patiešām ir.²⁴⁹

Huserla pētnieks Džeimss Strīts Fultons (*Fulton*) secina, ka patiesību fenomenoloģijas ietvaros var izteikt kā shēmu: patiesas esamības eidoss ir korelatīvi ekvivalents adekvāti dotas esamības eidossam.²⁵⁰

Fenomenoloģija atsvešinājās no klasiskās filosofijas izpratnes par patiesību un nozīmi. Patiesību kā jēgu nevar interpretēt ar tiem pašiem kritērijiem, ar kādiem tikusi vērtēta spriedumu un lietu atbilstība. Fenomenoloģija, īpaši jautājumos par komunikāciju, izvēršas uz jēgas koncepta pamata. Jēga ir tā, kas atļauj notikt valodai, domāšanai, saziņai, un vienlaikus tā pati tiek producēta. Jautājums par jēgu izvirza jautājumus par jēgas un patiesības, bezjēdzības, notikumu plūduma un tradējuma problemātiku.

Huserls darbā “Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi” apraksta tiešo pieredzi un to nošķir no transcendentālās apziņas pieredzes un nepieredzētā. Viņš raksta, ka “mēs izpaužam to, ko piedāvā tiešā pieredze” un paskaidro: “Sekojošā pieredzes motīviem, mēs no tieši pieredzētā (uztvertā un atcerētā) secinām par nepieredzēto; mēs vispārinām, mēs atkal pārnesam vispārējās zināšanas uz atsevišķiem gadījumiem vai analītiskajā domāšanā deducējam no vispārējām zināšanām jaunas vispārības.”²⁵¹ No tieši pieredzētā domāt par nepieredzēto un vispārināt – tāda ir

²⁴⁸ Bello, A. A. *What is Truth According to Husserl's Life-World?* In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Annalecta Husserliana*, Vol. XXII. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1987. – P. 388.

²⁴⁹ Fulton, J. S. Husserl's Significance for the Theory of Truth, *The Monist*, 1935, Nr. 45. – P. 295.

²⁵⁰ Ibid.

²⁵¹ Huserls, E. *Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 24. lpp.

dabiskā izziņa. Līdz ar to, varam secināt, ka Huserla filosofijā pieredze kā tiešais izpaudums ir izziņas pamats un aizsākums. Tomēr Huserls te neapstājas. Viņš vēlas iet tālāk par dabiskās domāšanas aprakstīšanu.

Lai fenomenoloģija atšķetinātu izziņas iespējamību, ar dabiskās pieredzes iztīrīšanu nepietika. Situācija bija citāda, proti, lai varētu padziļināti izskaidrot pieredzi, bija jāizpēta arī tas, kā funkcionē apziņa. Šāds uzdevums fenomenoloģiju ievada citā pētniecības dimensijā. Huserls savos pētījumos atteicās no *pieredzes pasaules esamības lietderības*, t.i., viņš atturējās no jebkuras ticības pieredzes saturam, no pieredzes kā jutekliskā tvēruma apraksta un ikdienišķās “gudrības” komentēšanas. Huserls aicināja atcerēties kartēziskās šaubas, lai novērstu pārlieko aizrautību ar ikdienišķās pieredzes aplūkojumu, un ieraudzītu, ka derīgāk būtu pievērsties *cogitatio* evidencei.²⁵²

Tieši uz šo momentu būtu jākoncentrējas filosofijai, kas vēlas ieraudzīt pieredzi un patiesību to kopsakarībās.

Tomēr jāatzīst, ka Huserls nenoliedz jutekliskās pieredzes lomu. Viņš izvirzīja ideju, ka tieši universālā jutekliskā pieredze ir tas veids, kā evidencē ir dota pasaules esamība.

Huserls aprakstīja pieredzes specifiku no dažādiem skatpunktiem. Viens no tiem pievēršas pieredzes *motivācijai*. “Garīgās pasaules konstituēšanas” nodaļā “Asociācija un pieredzes motivācija”²⁵³ Huserls norāda, ka pastāv apslēptas motivācijas, kas atrodas “priekšā apziņas plūsmas notikumos”. Viņš raksta, ka “arī bez tā, ka mēs realizējam ticības aktus,” motivācijās ienāk apslēptās motivācijas. Šīs norises piemērus var rast “*pieredzes valstībā*” jeb “ārējā uztverē, atmiņā, arī katrā lietiskajā fantāzijā (tikai modificēti)”. Huserls uzsver: “Lietu un lietisko kopsakaru uztvērumi ir “motivācijas savijumi”: tie visnotaļ veidojas no intencionālajiem stariem, kas ar saviem nozīmes (*Sinnes-*) un piepildījuma (*Fülle-*) saturiem norāda turp un atpakaļ, un tie ļaujjas eksplicēties, realizētajam subjektam ienākot šajos kopsakaros.”²⁵⁴ Šajā pieredzes momentā – motivācijā – iespējams ieraudzīt aspektu, kurā izgaismojas kāds pieredzi nosakošs viduspunkts, proti, nepamanītā, apslēptā pieredze, kurā dzimst jēgas.

²⁵² Turpat. – 34. lpp.

²⁵³ Huserls, E. *Garīgās pasaules konstituēšanās*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 102. lpp.

²⁵⁴ Turpat.

Iekšējo apslēpto motivāciju atklāšana Huserlam ļauj pieredzes jēdzienu parādīt pavisam citā gaismā. Viņam to nākas sasaistīt ar apziņas plūsmu un iekšējo pārdzīvojumu. Taču kā galvenais elements ir intencionalitāte kā nozīmju konstituēšana. Pieredzes loma ir nevis sniegt juteklisko materiālu izziņai, bet tā parādās saistībā ar motivāciju un intencionalitāti. Šis atklājums Huserlam ļauj atvedināt ideju, ka pieredze ir arī svešās personas pieredze. Ceļu, kas aizvestu pie fenomenoloģiski izprasta pieredzes jēdziena, viņš nodēvē par redukciju.

Fenomenoloģijā izceļ vēl kādu īpašu pieredzes aspektu, kas agrāko filosofisko pētījumu gaitā palicis nepamanīts.²⁵⁵ Proti, pieredze vienmēr dod kaut ko vairāk nekā tieši dotais. Jutekliskais dotums ir tikai vienpusīgs. Fenomenoloģija norāda, ka pieredzē šī vienpusība tiek papildināta. Pieredze nav tikai savā tiešamībā ierobežots uztveres akts, bet sev klāt pievieno *kontekstu*. Piemēram, kādas mājas uztveres aktā pieredzē parādās nevis tikai māja kā lieta ar tās formu, arhitektoniskajām formām, krāsu u.tml., bet tai nenoteiktā veidā klāt tiek pievienota arī mājas apdzīvotība, tās iemītnieki, viņu vēsture. Šāds pieredzes jēdziena lasījums būtiski paplašina pieredzes robežas.

Jāsecina, ka itin viss, kas nonāk pieredzē, sev līdzi nes kontekstu jeb pasaules un vēstures fonu vai horizontu. Vēlāk, Huserla skolnieka Heidegera filosofijā, šī ideja guva atbalsi. Heidegers pievērsās cilvēkam kā pasaulē esošai būtnei, lai secinātu, ka pieredze norit kā eksistēšana un iekļautība pasaulē, kurā dzimst vārds un atklājas nozīmes. Šo pārvirzi XX gs. komentē Taivānas filozofs Tran Van Doans (*Doan*) un norāda uz Heidegera aso attieksmi pret pagājušās filosofijas problēmām: “Filosofi no Platona līdz

²⁵⁵ Patiešām, Huserls pieredzes aplūkojumā izceļ jaunas jēdziena šķautnes, tomēr ar to jēdziena “pieredze” aplūkojums fenomenoloģijā neapstājas. Vēlāk mūsdienu fenomenologi piedāvā arvien jaunus veidus, kā aplūkot pieredzes tēmu. Par šo vairāk skat.: Grīnfelde, M. *Pieredzes tematizācija mūsdienu fenomenoloģijā*. Grām.: Bičevskis, R. (sast.). *Heidegera Rīgas rudens*. Rīga: FSI, 2011. – 325.–341. lpp.

Grīnfelde šajā rakstā pievērsās mūsdienu fenomenoloģijas centieniem tematizēt pieredzi un piedāvā dažu aktuālāko virzienu aplūkojumu. Viņa raksta, ka “jaunajā franču un vācu fenomenoloģijā .. par vienu no centrālajām pētījumu tēmām .. izvirzās jautājums par spontāno jēgveidošanos pieredzē un tās valodiskajā izteiksmē.” (325. lpp) Starp nozīmīgākajiem minētās tēmas risinātājiem viņa min Marku Rišīru (*Richir*), Klodu Romano (*Romano*), Bernhardu Valdenfelsu (*Waldenfels*), Rūdolfu Bernetu (*Bernet*), Klausu Heldu (*Held*), Žanu Liku Marionu (*Marion*), Laslo Tengēļi (*Tengelyi*). Grīnfelde secina, ka “rakstā aplūkoto domātāju darbos iezīmējas kopēja virzība, proti, mēģinājumi tematizēt pieredzi, kas nebūtu intencionāla pieredze.” (341. lpp.) Viņa raksta: “aplūkoto fenomenologu darbos iezīmējas pieredzes kā spontāna jēgveidošanās notikuma, kas, piesakot sevi apziņā, var izraisīt jaunas, negaidītas jēgas rašanos, izpratne.” (341. lpp.)

Nīčem ir skribinājuši tur, kur nav niezes. Ontoloģijai jābūt antropoloģijai, un tātad patiesību nevar nodalīt no cilvēku dzīves.”²⁵⁶

4.4.3. Nozīme

Fenomenoloģijai ir izšķirīga loma pavērsienā no patiesības kā atbilstības jeb korespondences modeļa uz hermeneitisko nozīmes un patiesības skaidrojumu. Ella Buceniece raksta: “Fenomenoloģija faktiski ir 20. gs. filosofijas un kultūras sirdsapziņa, jo tā nepieļauj nekritiski pieņemt indivīda apziņas pārdzīvojumā nenotikušas patiesības.”²⁵⁷

Huserls savu pētījumu agrīnajā posmā pievērsās apziņas norišu iztirzāšanai.²⁵⁸ Fenomenoloģisko pētījumu interešu lokā galvenokārt bija stingri loģiskas apziņas struktūras, taču vēlāk tās uzmanības centrā nonāca arī jēgpilnās nozīmju vienības, kas veido komunikācijas iespējamību. Runa ir par to, ka nozīmes tiek saprastas, papildītas ar saturu.

Jautājums par to, kā tās tiek lietotas, fenomenoloģijas agrīnajā posmā nav saistošs. Fenomenoloģija, runājot par ideālajām nozīmju vienībām, lielākoties ir izvairījies no jautājumiem par ētiku, estētiku un cilvēka pieredzi plašākā skatījumā un izvirzījusi sev nosacījumu visu naturālo “ielikt iekavās” jeb filosofiskajā pētījumā neņemt vērā, lai nonāktu pie drošticamu un acīmredzamu apziņas struktūru parādīšanas.

Nozīmes nozīmīgums liek fenomenoloģijai pievērst pastiprinātu uzmanību nozīmēm jebkurā no tās virzieniem. Tādā veidā uztveres fenomenoloģijai jānodarbojas ar uztveres nozīmēm, reliģijas fenomenoloģijai – ar reliģiskām nozīmēm, estētikas fenomenoloģijai – estētikas nozīmēm, utt. Katrā no gadījumiem uzdevums ir aprakstīt nozīmes. Fenomenoloģija cenšas parādīt nozīmju struktūras. Tās uzdevums ir novērot nozīmju darbību, proti, fenomenologi mēģina aprakstīt nozīmju darbību kā pasaules veidošanu un apraksta to, kā katrā no gadījumiem nozīmes veido citādu pasauli.

²⁵⁶ Doan, T. V. *The Claim of Truth and the Claim of Freedom in Religion*. In: Sweet, W., Duc, P. V. (eds.). *Rethinking the Role of Philosophy in the Global Age*. Washington, D.C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2009.– P. 153.)

²⁵⁷ Buceniece, E. *Saprāts nav ilūzija*. Rīga: Pētergailis, 1999. – 96. lpp.

²⁵⁸ Vairāk skat. 242. vēri.

Huserls savu teoriju pārstrādāja vairākas reizes. Vienā no viņa pirmajiem nozīmīgajiem darbiem, kas izdots 1891. gadā²⁵⁹, “Aritmētikas filosofija”, Huserls rakstīja, ka iespējams noskaidrot nozīmes, ja uzrāda to, kā apziņā noris to izcelšanās.²⁶⁰ Jāpiebilst, ka vēlāk Huserls mainīja savus uzskatus un atzina sākotnēji maz ievēroto intersubjektivitātes problēmu. Viņš konstatēja, ka *saruna* var notikt tad, ja nozīmes var sakrist, ja notiek saprašana. Līdz ar to bija jāsecina, ka starp nozīmēm ir sakarība un pārklāšanās, ko rada komunikācija vai, citiem vārdiem, atrašanās kopīgā dzīvespasaules horizontā.

Laika gaitā Huserls pārdomāja savu sākotnējo teoriju un darbā “Logische Untersuchungen” piedāvāja citu ceļu. Tajā varam ieraudzīt, ka nozīmes teorijai ir fundamentāla loma pašas fenomenoloģijas struktūrā. Huserls izvirzīja uzskatu, ka *nozīme, kura noris kā nozīmi domājošs akts*, ir specifisks nozīmju veids. Viņš skaidroja, ka šajā specifiskajā nozīmju veidā ietilpināmi visi domas aktu gadījumi, kuros tiek domāta nozīme.

Fenomenoloģijas pētnieks J. N. Mohantijs (*Mohanty*) norāda, ka Huserlam bija jāizveido skaidrs nošķīrums, kas norādītu uz diviem nozīmes tipiem, proti, uz nozīmi domājošiem mentāliem aktiem un pašu nozīmi, kas tiek domāta. Tas līdztekus paredz arī to, ka nozīme, kas tiek domāta, jānodala no objekta, kas tiek domāts ar šo nozīmi.²⁶¹ Kā raksta Kalvins Šrāgs²⁶² (*Schrag*), Huserla agrīnā fenomenoloģija vēl joprojām saglabāja klasiskās izziņas teorijas iezīmes un nozīmes un objekta saistību aplūkoja kā divu līmeņu modeli, kur starp līmeņiem jāpastāv atbilstībai. Šādu agrīnās fenomenoloģijas nostādni var uzskatīt par piederīgu patiesības atbilstības jeb korespondences teorijai.

Huserls darbā “Kartēziskās meditācijas” patiesības meklējumus aprakstīja saistībā ar predikatīvo un pirmspredikatīvo līmeni. Predikatīvā evidence ietver sevī pirmspredikatīvo evidenci. Uzskatītajam, t.i., evidentī ieraudzītajam, ir pašam sava izpausme. Zinātne, kā uzskata Huserls, tiecas saglabāt spriedumus – patiesību kā izpaudumā izteiktus fiksējumus.

²⁵⁹ T.i., vēl pirms “Logische Untersuchungen”.

²⁶⁰ Mohanty, J. N. *Meaning*. In: Embree, L. (Ed.) *Encyclopedia of Phenomenology*. Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997. – P. 443.

²⁶¹ Ibid.

²⁶² Schrag, C. O. *Experience and Being*. Evanston: Northwestern University Press, 1969. – Pp. 83–84.

Taču izpaudumam kā tādām piemīt pašam sava – sliktāka vai labāka – pielāgotība ieskatītājam vai pašesošajam. Tātad, kā atzīst Huserls, pašesošajam ir sava evidence vai ne-evidence, kas nāk līdzī predikācijai. Tādējādi tiek noteikta zinātniskās patiesības ideja kā pamatojošu predikatīvo attiecinājumu ideja.

Huserla interpreta Fultona analīze parāda, ka Huserlam patiesība, kas atrodama nozīmes evidencē, ir adekvāta un patiesa tikai un vienīgi tad, ja mēs tai ticam. Līdz ar to, ja sākotnēji fenomenoloģija vēl vēlas atrast atbilstības teorijai raksturīgo shēmu, tālākajā posmā arvien lielāku lomu spēlē pieredze un vēsturiskums, kas patiesību nevis samēro, bet atklāj. Sekojot Fultona interpretācijai²⁶³, jādomā, ka Huserla izpratne par patiesību ir ne visai skaidra. Patiesība ir proto-doksa racionālajā līmenī; drošticamība, kurai uzticas. Līdz ar to, aplūkojot patiesību, netiek apspriests tas, kas fenomenoloģijā ir ļoti svarīgs, proti, pieredzes fakts un tas, ka spriedējs ir individualitāte, jo, no eidētiskā principa puses raugoties, ir svarīgi, ka patiesību aktuālā veidā var dot tikai tad, kad pastāv acīmredzamo tverošā aktuālā apziņa.

Tomēr laika gaitā fenomenoloģijas izveidotājs mainīja savu skatījumu un tālākajā domas attīstībā pietuvojās tādai nozīmes un patiesības izpratnei, kas ir tuvāka hermeneitikas modelim.

Huserls pieņēma nošķirumu starp mentālu aktu un objektu. Mentālais akts ir subjekta iekšējās dzīves psiholoģiska izpausme vai darbība.²⁶⁴ Savukārt objekts var būt jebkas priekšstatītais. Fenomenoloģijas pētnieks Mohantijs pievērš uzmanību tam, ka objekts var būt gan reāla telpa-liciska lieta, gan nemateriāla entitāte, piemēram, skaitļi, idejas, figūras, vai šāda objekta var arī nebūt. Viņš apraksta, ka mentālā akta un objekta sastatījumā mentālais akts ir *ideāla* entitāte, proti, ideālai nozīmei nepiemīt laika un telpas individualizējošās noteiksmes.²⁶⁵ Šādas ideālās nozīmes nekad nav konkrētās mentālās darbības īstenas sastāvdaļas, taču tām piemīt iedarbības spēja. Ideālai nozīmei piemīt ilgstamība. Tas ļauj Huserlam izdarīt secinājumu, ka mentālās pasaules norise raksturojama kā korelācija starp *reālajiem aktiem* un *ideālām nozīmēm*. Šīs saiknes esamība vēlāk kalpoja par pamatu fenomenoloģijas ideju pielietošanai hermeneitikā.

²⁶³ Fulton, J. S. Husserl's Significance for the Theory of Truth, *The Monist*, 1935, Nr. 45. – P. 290.

²⁶⁴ Schrag, C. O. *Experience and Being*. Evanston: Northwestern University Press, 1969. – Pp. 83–84.

²⁶⁵ Mohanty, J. N. *Meaning*. In: Embree, L. (ed.) *Encyclopedia of Phenomenology*. Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997. – P. 444.

Kā starpposms starp Huserlu un hermeneitiku ir Heidegera filosofija.²⁶⁶ Heidegers pievērsa uzmanību tam, kā saknes jau bija fenomenoloģijā. Taču vienīgi Heidegers uzņēmās to izvērst. Viņa idejas palīdzēja hermeneitikai ieraudzīt komunikatīvās dimensijas nozīmību Huserla fenomenoloģijā.

Kā raksta Mohantijs, Heidegera filosofijā nozīmes izcelsme nav meklējama ne zīmē, nedz apziņā. Tā drīzāk atrodama cilvēkā. Proti, cilvēks kā klātesamība (*Dasein*) izprot Esamību. Mohantijs raksta, ka Heidegeram zīmes izpratne ir saistīta ar eksistenciāli *pie-rokas-esamība* (*zuhanden, ready-to-hand*). Šai *pie-rokas-esamība* piemīt vēl dziļāka un fundamentāla norāde – *būt noderīgam (priekš)* (*being useful for*).²⁶⁷ Tas ļauj Mohantijam domāt, ka Heidegers noraidīja Huserla intuīciju par nozīmi. Proti, saprašana ir nevis intuitīva, bet gan *projektīva*. Viņš turpat raksta: “*Sinn* (jēga) nozīmē sākotnējā projekta *vērstību-uz* (*Woraufhin*), kas kaut ko padara par saprotamu tādā veidā, kāds tas ir tā iespējamībā.”²⁶⁸ Esošajam piemīt nozīme, kad tā tiek saprasta šāda projekta gaismā. Līdz ar to Mohantijs piedāvā variantu, kā noformulēt atšķirīgo Huserla un Heidegera uzskatos: “Huserlam galvenais ir teorētiska nozīme, kas ir apziņas intencionālo aktu saturs, savukārt Heidegeram svarīgākais ir praktiskā nozīme, kas iegūta no klātesamības praktiskā projekta.”²⁶⁹

Šo domu, analizējot Heidegera filosofiju, apliecina arī Raivis Bičevskis. Viņš atzīst, ka Heidegera domāšanas ceļš gan iekļaujas Eiropas XX gs. “domāšanas vēstures liktenī”, taču vēl svarīgāks ir tas, ka Heidegera filosofija “apliecina pēdējo divu gadsimtu filosofijas likteni”. Bičevskis raksta: “Heidegers izprata šo hermeneitiku kā dzīves (klātesamības) pašas būtisku iespēju izgaismot sevi un savu “būt” veidu. Tādējādi filosofija izrādās iekļauta dzīvē. Ir atzīmēts, ka te galu galā sevi apliecina ne tikai sens un varbūt piemirsts filosofijas aspekts, bet arī praktiskās filosofijas rehabilitācija, kas no Kanta praktiskā prāta postulātiem ved pie praktiskās filosofijas favorizēšanas 20. gadsimtā.”²⁷⁰ Šeit īpašu vērību izpelnās atziņa, ka pēdējo divu

²⁶⁶ Šeit jāievēro, ka Heidegera filosofija tik aplūkota tikai attiecībā pret Huserla pieredzes izpratni un virzību uz hermeneitiku. Lai gan Heidegera pārspriedumi par patiesību kā *aletheia* ir interesanti, šobrīd tie būtu novirzīšanās no aktuālās tēmas.

²⁶⁷ Ibid. – P. 445.

²⁶⁸ Ibid.

²⁶⁹ Ibid.

²⁷⁰ Bičevskis, R. *Dzīves un nāves hermeneitika*. Rīga: FSI, 2009. – 339. lpp.

gadsimtu Eiropas filosofijas “iekšējā loģika” ir novedusi pie filosofijas praktiskās un sociālās dimensijas aktualizācijas.

Nozīmes jēdziena iztīrījuma kontekstā Heidegera nopelns ir tajā, ka viņš fenomenoloģijai izvirzīja jaunu uzdevumu un ievirzīja to hermeneitiska rakstura problēmās. Šāds solis citā perspektīvā pavēra nozīmes un intersubjektivitātes problēmu. Kārlis Račevskis komentē, ka “Heidegeram hermeneitikas stratēģijas sākumpunkts bija nevis datu vai tekstu interpretēšana, kas tiek demonstrēti jau informētai apziņai, bet gan pašas interpretācijas interpretēšana.”²⁷¹ Interpretācijas interpretācija atklāja, ka patiesība pati izgaismojas jēgā. Šī patiesības daba, proti, tās pašatklāšanās un kopīgā līdzdalība jēgas tapšanā, ir nosacījums tam, ka vispār ir iespējama sociālā dzīve, sarunas un saprašanās. Patiesība parādās kā fenomena izgaismošanās savā fenomenalitātē.

4.4.4. Saruna

Ja ontoloģijai patiešām jābūt antropoloģijai un Heidegera izteiktajai kritikai ir pamats, tad pieredzes aplūkojumam jānokļūst pie katras pieredzes ievietošanas intersubjektivitātes kontekstā. Antropoloģiskas dabas spriedums, ka cilvēki grib ne tikai zināt patiesību, bet arī tajā dalīties, vedina uz sarunu par sarunu. Taču sarunāšanās savā būtībā var būt sarunāšanās tikai tad, ja tajā vienlaikus ir vismaz divi. Tajā jābūt gan jautātājam, gan atbildētājam.

Jēdzieni – saruna un komunikācija – nozīmē to, ka tie nevar būt vienpusēji. Ja saruna būtu vienpusēja, tā nebūtu saruna. Taču, lai sarunas attiecības varētu pastāvēt, jābūt kādam kopīgam jēgas laukam. Šis lauks jāpieredz visām iesaistītajām pusēm. Jautātājam un atbildētājam ir jāpanāk vienam otram pretī, lai otrai pusei piedēvētu jēgu.

Taču ne jau tikai saruna ģenerē jēgu, tas ir abpusgriezīgs zobens – jēga top sarunā, bet saruna nav iespējama bez jēgas. Fenomenoloģiskie pētījumi rāda, ka pieredze – jēgas un nozīmes piestrāvots, kontekstualizēts akts, nozīmīgs akts – savu piepildījumu gūst nevis vien no jutekļiem, bet gan ir pakļauta tādiem subjektivitātes nosacījumiem, kuru pamats pārsniedz individuāla subjekta robežas. Kā to vēlāk parāda hermeneitika, valoda nosaka domāšanu. Taču jau jautājums par jēgu un sarunu savā būtībā ir skatiens valodiskuma jomā.

²⁷¹ Račevskis, K. *Mišels Fuko, apziņa un valodas esamība*. Rīga: Zinātne, 2003. – 100. lpp.

Jēgu veidojoši akti ir tas, kas pieļauj saprašanos. Pretī stāvošā – sarunas partnera – domas saprašana nozīmē domu reproducēšanu tā, lai tās saturētu cita jēgu. Taču tas arī nozīmē, ka patiesa jēgas atveide ir šīs jēgas atbilstība un reprezentācija.

Tomēr te jāuzmanās no pārpratuma. Šajā gadījumā runa ir nevis par lietas un jēgas atbilstību, bet gan par kopīgu atbilstību *saskarošai pieredzei*. Jo vairāk fenomenoloģija pievēršas fenomeniem kā pašparādošamies, kā apziņas plūsmai, jo lielākā mērā jāatsvabinās no klasiskās atbilstības teorijas un nozīmes kā dubultstruktūras lietojuma. Fenomenoloģijas satvarā patiesība iekļaujas apziņas plūsmā, top, tiek konstituēta. Tā ir fenomēns, kas nevis kaut ko pārstāv, bet gan ļauj kaut kam pašparādīties.

Vienu no šādu norišu risinājumiem Huserls centās atrast empātijas spējā.²⁷² Sarunā iesaistītajam ir jāpanāk pretī un jāiejūtas otrā, lai spētu reproducēt saprotošu domas aktu.

Līdz ar to mainās saprašanas izpratne, proti, tā nav reprezentācija. Savukārt tas jau ir ceļš uz nozīmju hermeneitiku.

“Kartēzisko meditāciju” izstrādes posmā Huserls centās atrast tādu komunikācijas norises skaidrojumu, kas ļautu saprašana noritēt nevis ar stingri loģisku nozīmju palīdzību, bet gan ar situatīvas iejušanās palīdzību. Huserls norādīja, ka attiecības pret otru jāveido kā iejušanās, bet tas nozīmē, ka Citā jāiejūtas nevis kā vienkārši kādā citā, bet gan kā sevī pašā. Viņš uzskatīja, ka iejušanās notiek ar analogijas palīdzību. Tas nozīmē, ka katram pašam sevi kā subjektu jāievieto Cita vietā. Taču, kas var palīdzēt tam notikt? Atbilde ir tāda, ka pieredzē esošā valoda nodrošina nozīmju saikni starp tiem, kas meklē saprašanos.

Jautājums par komunikācijas un saprašanas iespējamību fenomenoloģiju noveda pie intersubjektivitātes problēmas. Fenomenoloģijā intersubjektivitāte ir apziņu veidojoša struktūra, kas nosaka apziņas funkcionēšanas veidu un spēju notikt komunikācijai.

Saskaņā ar fenomenoloģiju intersubjektivitāte nav tikai komunikatīvs tīklojums starp vairākiem subjektiem, bet katra subjekta, proti, “Es” apziņas komunikatīvās

²⁷² Šai tēmai Huserls pievēršies darbā “Kartēziskās meditācijas”, īpaši piektajā meditācijā “Transcendentālās esamības sfēras kā monadoloģiskās intersubjektivitātes atsegšana”. Skat: Huserls E. *Kartēziskās meditācijas. Ievads fenomenoloģijā*. Grām.: *Fenomenoloģija*. Rīga: FSI, 2002. – 292.–335. lpp.

spējas nosacījums. Intersubjektivitātes tēmu – subjektu savstarpējās saprašanās problēmu – paskaidro vēsturiskums un valodiskums kā cilvēka apziņas iekšējās formas.

Savukārt valodiskums kā valodas pastāvēšanas nosacījums paskaidro kopības iespējamību. Šīs idejas parāda, ka *saruna* tās plašā izpratnē pastāv vēl pirms konkrētās komunikācijas un ir nosacījums, kas padara to iespējamu.

Fenomenoloģiskā komunikācijas izpratne noved pie apjaušanas par sarunas hermeneitiku, kurā realizējas nozīmes. Tā ir nevis nozīmju reprezentācija, bet gan saruna kā “plūsma”. Proti, sarunu var uzskatīt par sarunu tikai tad, ja tajā noris jautāšana un atbildēšana un tajā ir jēgas klātbūtne.

Sarunā, lai tā varētu sekmīgi noritēt, jāpastāv kādam kopīgam jēgas laukam. Modernās hermeneitikas izveidotājs un gan Hēgeļa, gan Heidegera sekotājs Hans-Georgs Gadamer raksta, ka “jautājuma būtībā ietverts tas, ka jautājumam ir jēga. Taču jēga ir virzības jēga. Tātad jautājuma jēga ir virzība, kurā tikai arī var sekot atbilde, ja tā tiecas būt jēgpilna, jēgatbilstīga.”²⁷³

Tas nozīmē, ka jautājums nosaka sarunas toni un virzienu. Tātad jautājums nosaka sarunas “garu” un jēgas kontekstu. Izjautātais pakļaujas jautājuma virzībai un “jautājuma uzrašanās it kā atver iztaujātā būtmi. Līdz ar to logos, kas izvērš šo atvērto būtmi, vienmēr jau ir atbilde. Tai ir jēga tikai jautājuma jēgā.”²⁷⁴

Te izvēršas jautājums: kas tie ir par nosacījumiem, kas ļauj apziņai iesaistīties jēgas un saprašanās laukā? Atbilde rodama fenomenoloģiskā saprašanas un pieredzes aplūkojumā. Fenomenoloģijas būtība – pievēršanās tieši dotajiem pieredzējumiem un atsacīšanās no noumenālu lietu meklējumiem – tiešā veidā norāda uz atbildi. Proti, priekšstatītais, pieredzē dotais jau ir jēgas piepildīts un iekļauts jēgas horizontā.

Fenomenoloģiski izklāstītais pieredzes funkcionēšanas veids uzrāda spēju sarunāties un saprasties kā apziņai iekšēji piemītošu transcendenci. Tas ir, apziņa vispār funkcionē kā tāda, kas saprot. Tā norit saprotot jeb, citādi sakot, ieliek jēgas kopsakarā. Tādā ziņā komunikativitāte ir nevis pats sarunas akts, bet apziņai piemītoša spēja, kuras pamati rodami vēl pirms sarunas akta. Proti, saruna ir iespējama tāpēc, ka apziņā priekšstati parādās kā jēgas veidojumi. Šis nosacījums ved pie cilvēka eksistenciālo pārdzīvojumu apzināšanās. Tas norāda uz cilvēka iemestību kultūrā, sociālajā dzīvē,

²⁷³ Gadamer, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 341. lpp.

²⁷⁴ Turpat.

pasaulē. Subjekts ir vēsturisks un valodisks un jau atrod sevi kā saprotošu un komunicējošu.

Fenomenoloģijas primārais uzdevums ir bijis vērot pašus fenomenus, lai ieraudzītu apziņas struktūras. Tas nozīmē, ka ir jāpievēršas nozīmju plurālismam un nenoteiktībai, jo tieši no tās dzimst jēgu dažādība. Vārdu nenoteiktība fenomenologam pasaka vairāk nekā nozīmju stabilitāte. Huserla filosofijas interprets Mohantijs norāda, ka tēze, ka pieredze noris horizontā, vienlaikus paredz arī to, ka jānoraida nozīmju atomisms. Taču no tā arī izriet jautājums, “vai nozīmju atomisma noraidījums paredz pilnīgu holismu, kuram nevar ierobežot nozīmes kontekstu, tādā veidā, ka attiecībā pret konteksta neierobežotību pazustu nošķirums starp pareizām un nepareizām nozīmēm vai nošķirums starp jēgpilnumu un bezjēdzīgumu?”²⁷⁵

Pēc šā soļa fenomenoloģijā turpmāk neizbēgami jāpieņem tas, ka “horizonts ir horizonts tikai tik tālu, cik tas ļauj tematiskajām figūrām atklāties”. Mohantijs secina, ka, tā kā nozīmes identitātes konstituējas horizontā, tad “nav nekādas vajadzības izveidot spekulatīvu konstrukciju par neierobežotu struktūru, kurā identitātes ir tik vien kā gaistoši vilņi.”²⁷⁶

Šie secinājumi fenomenoloģiju ievēd situācijā, ka tai savu pētījumu gaita jāsāk ar atklāsmi par to, ka ir jēga un nozīme, bet tikai vēlāk jāpievēršas apziņas struktūru pētījumiem. Sarunā tapušas jēgas vienības pašas spēj dot norādes par apziņas procesiem tāpēc, ka tās nerodas kā ieslēgtas apziņā, bet izgaismojas tajā brīdī, kad sastopas ar tradīciju vai kultūru. Jēga nekad nav izolēta. Tai vienmēr ir fons. Tātad apziņas struktūras jāpēta nevis virzienā no apziņas uz komunikatīvo sfēru, bet otrādi – no konstatācijas par jēgas esamību jāvirzās uz apziņas struktūrām un patiesības tvērumu.

Jēgas, pieredzes, intersubjektivitātes analīze fenomenoloģiskos pētījumus atvirzīja arvien tālāk no klasiskās patiesības izpratnes. Adevātas reprezentācijas vietā stājas nozīme un jēga, bet patiesība ir jēgas izgaismošanās un pašatklāšanās.

Tas jāuzskata par apvērsumu, kurā patiesība un jēga samainās vietām. Līdz ar to patiesība ir jēgas papildinājums un tās patiesuma *pašpietiekamais* patiesums.

Šis pavērsiens sev līdzīgs arī citu pagriezienu – fenomenoloģija arvien vairāk pievēršās dzīves jēdzienam, lai atsvešinātos no *transcendentālā Ego* un apziņas loģisko

²⁷⁵ Mohanty, J. N. *Meaning*. In: Embree, L. (ed.) *Encyclopedia of Phenomenology*. Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997. P. 443.

²⁷⁶ Ibid.

struktūru pētījumiem. Priekšplānā iznāk dzīves jēdziens. Mainās fenomenoloģijas uzdevums: no apziņas struktūru apraksta uz ikdienas dzīves jēgveidojošajiem procesiem.

Šo soli raksturo Huserla pievēršanās *Lebenswelt* jeb dzīvespasaulē un horizonta problēmām. Tas no uzmanības centra izstūma transcendentālā Ego struktūru pētījumus, lai vietā liktu dzīves notikumu un jēgas veidojumu kopsakaru analīzi. Pieredzi pamatojošās apziņas struktūras ļauj runāt par vēsturiskumu un valodiskumu un no tā izrietošo vēstures, valodas, saprašanās iespējamību.

Fenomenoloģisko pētījumu izstrādātā apjausma, ka kopīgais – dzīve, laiks, telpa, kultūra – parāda, ka subjektivitātes robežas un nosacījumi ir pavisam citādi nekā tie, kurus paredz transcendentālā Ego apziņas struktūru analīze. Fenomenologi arvien skaidrāk pārliecinās, ka **pati kopība ir pašpietiekama, lai savstarpējā mijiedarbē korelētu ar individuālo apziņu un “diktētu” tai savu jēgu pasauli.**

Tas ļauj fenomenologiem pievērsties dzīvei, kultūrai, valodai kā fenomeniem. **Patiesība transformējas un no nozīmes pārtop jēgā.** Tā paplašina savu klātbūtni un pievienojas ārkārtīgi plašam, mainīgam un nenoteiktam, lai arī katrā brīdī pietiekamam, dzīvespasaulē jautājumu lokam. Savā ziņā te parādās ceļš uz patiesības hermeneitiku. Var teikt, ka **patiesība atdzīvojas – no sastingušas prāta konstrukcijas tā kļūst par dinamisku cilvēka noteiksmi.** Nozīme, kas iesaistīta dzīvespasaulē, iegūst sarunas elementa statusu.

4.4.5. Secinājumi. Subjektivitātes atvērtība

Imanuela Kanta kopernikāniskais pagrieziena punkts piešķir subjektivitātei būtisku lomu izziņas procesā. Pat vairāk, Kants secināja, ka subjektivitāte nosaka pieredzes un tātad arī izziņas robežas.

Savukārt Hēgelis atsacījās no Kanta centieniem “vēl kaut ko” pateikt par objektīvo vai reālo pasauli. Hēgelis secināja, ka vienīgā realitāte ir apziņas jēdzienu realitāte. Šī realitāte noris kā nemitīgs dialektiskas attīstības process, kļūstot par īstenību. Tātad bija jāsecina, ka pieredze ir vēsturiska.

Huserls gāja vēl vienu soli tālāk. Šis filosofiskais impresionisms – fenomenoloģija – pievērsās tiešajiem dotumiem, bet to darīja neierastā veidā. Huserls pamanīja, ka nav vērts kavēties pie kādas aizslēptas būtības meklēšanas, ja šī būtība ir tieši acu priekšā. Proti, lietu, priekšstatu – fenomenu – būtība ir tieši tas, kas tie ir. Viņš

teica “atpakaļ pie lietām” un pievērsās tam, kas pieredzē ir vistuvākais – fenomeniem; tam, kas tiek dots tiešā uztvērumā.

Šādam solim ir nopietnas sekas. Ja Kants vien norādīja uz subjektivitātes nozīmīgumu un Hēgelis uz subjektivitātes dinamisko plašumu un saikni ar kopīgumu, tad Huserls paveica subjektivitātes atdzīvināšanu. Tas, kas ilgstoši ticis uzskatīts par būtiskāko zinātniskas izziņas kavēkli un objektivitātes kropļotāju, tagad izrādījās visnozīmīgākais.

No fenomenoloģiskajiem pētījumiem izriet daudzpusīgas sekas. Taču būtisks iespaids tām ir tieši pieredzes jēdziena jomā. Pieredze fenomenoloģijā zaudē savu opozīcijas statusu attiecībā pret objektivitāti, jo sevī iekļauj it visu apziņā noritošo.

Ja subjektivitātes pārvarēšanai mūždien ir vajadzējis metodi, ja starp pieredzi un nozīmi ir pastāvējusi sarežģīta plaša, tad fenomenoloģisko pētījumu secinājumi jebko, kas it kā būtu aiz pieredzes robežas, padara par pašas pieredzes tuvāko priekšmetu. Robeža starp pieredzi un noumenu gan kļūst plašāka un tālāka, gan vienlaikus izzūd. Fenomenoloģijas ietvaros lietai par sevi nav lietiskuma.

Cits būtisks aspekts ir tas, ka fenomenoloģijas jaunais skatījums uz priekšmetiskuma apjēgšanu pavēra ceļu idejām, kā no jauna palūkoties uz valodu. Fenomenoloģiskie pētījuma ļāva nonākt pie secinājuma, ka ir iespējams atteikties no *jēdzieniem*, lai to vietā runātu par *jēgu*.

Valoda un izteikums iegūst jaunu statusu. Tas ir ontoloģisks priekšnosacījums saprašānai un iestājas pirms domāšanas kā pamats refleksijas spējai.

Vēsturiskuma un valodiskuma principi aizved pie secinājuma, ka doma un domāšana saplūst ar valodu, jo tieši valoda ir tā, kas ļauj domai būt domājamai. Pārļaiciskajām tīrajām prāta formām, kuras nav savienojamas ar vēsturiskumu un kuras agrāk pastāvīgi bijušas filosofu uzmanības centrā, nākas atkāpties, lai to vietā uzmanība tiktu vērsta uz mainīgo.

Drīzāk, ja seko fenomenoloģijas atziņām, domāšana jāskata kā tāda, kas iekļaujas jēgu plūdumā. Taču līdz ar to domāšana kļūst pakļauta valodai, komunikācijai un vēsturei. Tā savu pamatu gūst *dzīvespasaulē*. Domāšana un domas, kas vienmēr mitušas *pārpasaulē*, nu iekļaujas kultūrā, sociālajā dzīvē un tradīcijā. Komunikatīvās norises kā nozīmes nesoša pieredze kļūst par domāšanas pamatu. Tas atklāj patiesības vēsturiski komunikatīvo izpratnes modeli.

5. Patiesības difūzija iespējamību vēsturiskumā

5.1. Filosofiskās hermeneitikas projekts

Kad 1960. gadā pirmpublicējumu piedzīvo Hansa-Georga Gadamera *magnum opus* “Patiesība un metode”, hermeneitika nav nekas jauns vai nepazīstams. Tā sākotnējā formā ir interpretācijas teorija un metodoloģija, kas nodarbojas ar tulkošanas, saprašanas un izskaidrošanas problemātiku. Hermeneitika visā tās praktiskajā daudzpusībā ir labi pazīstama.

Priekšstatam par tulkošanas un interpretācijas māku ir sena priekšvēsture, kuras aizsākumi meklējami jau seno grieķu mitoloģijā, t.i., Hermeja kultā. Hermejs bija dievība, kas stāvēja pie robežām un krustcelēs – mirušo dvēseļu un ceļinieku pavadonis, durvju sargs un dievu ziņu vēstnesis.

Paša Hermeja tēls zināmā mērā jau iezīmē specifisko nozīmes traktējumu, kas meklējams hermeneitiskajā (īpaši Hansa-Georga Gadamera) filosofijā. Hermejs pats nedod neko, taču viņš gādā, lai klejotājs ietu pa derīgiem ceļiem. Pieredze, kuras nosacījumi sakņojas tradīcijā, vēsturē, jutekliskās izziņas robežās, nebūt nav absolūti brīva. Kā ēna aiz muguras tam seko kāds neredzams pavadonis, proti, Hermejs. Viņš rūpējas, lai izziņas klaidonis nenomaldītos no nospraustā ceļa.

Lai gan filosofijas vēsturē līdz Gadamera veikumam ir grūti runāt par kādu noteiktu filosofiskas hermeneitikas skolu, tomēr interpretācijas jautājumu risināšanas un vēstures un vēsturiskuma problēmu aplūkošanas ceļā sastopami tādi domātāji kā Šleiermahers, Humbolts (*Humboldt*), Droizens (*Droysen*), fon Ranke (*von Ranke*), Diltejs u.c., kuru ietekme un uzskati ir lielā mērā balstījuši modernās hermeneitikas izstrādi. Mūsdienu filosofs Karls-Oto Apels raksta, ka “XIX gs. hermeneitikā tā saucamajam “interpretācijas kanonam” raksturīgo pazīmju fonu konstituēja nevis *psiholoģiska interpretācija*, bet drīzāk *vēsturiska interpretācija*, kas deva jaunu

griezumu pat tradicionālajiem *gramatiskajiem un vispārīgās interpretācijas veidiem.*²⁷⁷

Tomēr šajā promocijas darbā svarīgāk par hermeneitikas vēsturisko atskatu ir pievērsties jautājumam par to, kā novietot patiesību, pieredzi un valodu savstarpēji saskanīgās attiecībās.

Lai to paveiktu, jāpievēršas Hansa-Georga Gadamera izstrādātajai hermeneitikas filosofijai. Tās vēsture un ietekmes ir daudzpusīgas. Gadamers bija Heidegera skolnieks un tuvs draugs, taču nenoliedzami viņa uzskatus ir būtiski ietekmējusi fenomenoloģija²⁷⁸ un tās Heidegera interpretācija. Viņa interešu centrā ir bijušas arī filosofijas vēstures studijas. Kā viņš pats atzīst, Gadamera filosofijas saknes rodama Hēgeļa idejās. Gadamers saka, ka “Hēgelim ir taisnība”, un paņem no viņa jēdzienu vēsturiskuma un vēsturiskās iedarbības, pieredzes un dialektikas principus. Tas atainojas Gadamera darbā “Patiesība un metode”.

Tiesa, šis nosaukums ir maldinošs. Darbs nav par kādu jaunu un lielisku metodi, kas ļautu metodiskā ceļā nokļūt pie kādas objektīvas patiesības, bet drīzāk “patiesību un metodi” apgriež “kājām gaisā”. Hermeneitikas un jurisprudences pētnieks Francs J. Mocs III (*Mootz*) raksta, ka “Patiesību un metodi” var lasīt kā “izvērstu meditāciju par Viko paustās retorikas tradīcijas aizstāvības implikācijām, ar ko viņš [Viko] vērsās pret dzimstošo metodoloģismu, kas laika gaitā tomēr sāka dominēt akadēmiskajos

²⁷⁷ Apel, K. O. *Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language*. In: *Meaning and Understanding*. Berlin: de Gruyter, 1981. – P. 84.

²⁷⁸ Par hermeneitikas un Huserla fenomenoloģijas attiecībām darbā “Sources of Hermeneutics” Grondēns raksta: “Ja Huserls ir sniedzis kādu ieguldījumu hermeneitikā, tas noteikti nebija viņa nolūks. Patiešām, Huserlam bija divkārtša “alerģija” pret domāšanu, ko varētu apzīmēt kā hermeneitisku.” (Grondin, J. *Sources of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press, 1995. – P. 35.) Tomēr jau nedaudz tālāk Grondēns atgādina, ka hermeneitika “vienmēr identificēsies ar Huserla atstāto mantojumu.” (*Ibid.* – P. 46)

pētījumos.”²⁷⁹ “Patiesībā un metodē” ir izstrādāta filosofiskā hermeneitika ar specifisku pieeju patiesības jautājumam.²⁸⁰

Var apgalvot, ka viena no Gadamera izstrādātās filosofijas pamatidejām ir objektivitātes kā savā būtībā neiespējama ideāla noraidījums. Kā raksta prominentais hermeneitikas pētnieks Grondēns, mēs varam droši teikt, ka Gadamera projekta centrā ir “šaubas par universālu pielietojamību idejai, ka metode ir unikāls (un neapšaubāmi tā ir privileģēta) piekļuves veids patiesībai.”²⁸¹

Jaunlaiku pārstāvju – Bēkona, Loka u.c., bet visvairāk Dekarta – centieni izstrādāt tādu metodi, kas ļautu kā pa pakāpieniem nokļūt pie patiesības, hermeneitikā tiešā veidā netiek aplūkoti. Tomēr šīs tradīcijas klātesamība kā opozīcija ir nenoliedzama.

Gadamera hermeneitikas nostādnes ir skaidras: Jaunlaiku zinātnes un patiesības idejai ir jāatkāpjas no sava monopolstāvokļa. Tas nozīmē arī to, ka ir jāpārskata Jaunlaiku filosofijas iedvesmotās zinātnes pretenzijas. Kā intervijā Grondēnam atbild Gadamers: “Lielākā daļa no tā, ko mēs šodien dēvējam par zinātņi, izņemot matemātiku un loģiku, ir pieredzē pamatotu zinātņu kolekcija, un šādās zinātnēs nevar būt absolūtas zināšanas.”²⁸²

Atminoties otrajā nodaļā teikto, var atzīmēt, ka Jaunlaiku filosofijai beidzot jāklūst pieaugušai un jāpārstāj būt “greizsirdīgai”. Kā raksta Nīče, “vislepnākais cilvēks, filosofs, domā redzam, ka no visām pusēm Visuma acis ir teleskopiski vērstas uz viņa darbību un domāšanu.”²⁸³

Šķiet, ka Jaunlaiku metodes mācības ir greizsirdīgas uz ikvienu, kas iedrošinās vēlēties, lai “visuma acis” būtu pavērstas arī uz kādu citu. Grondēns ļoti trāpīgi komentē Gadamera nolūku hermeneitiskajā pētījumā: “Tas, ko viņš kritizē, ir metodes centieni

²⁷⁹ Mootz III, F. J. *Gadamer's Rhetorical Conception of Hermeneutics as the Key to Developing a Critical Hermeneutics*. In: Mootz III, F. J., Taylor, G. H. (eds.). *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. London, New York: Continuum, 2011. – P. 84.

²⁸⁰ Kā to norāda Grondēns darbā “Sources of Hermeneutics”, Gadamers “Patiesībai un metodei” esot apsvēris nosaukumu “Notikums un saprašana”. (Grondin, J. *Sources of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press, 1995. P. 98.)

²⁸¹ Grondin, J. *The Philosophy of Gadamer*. Acumen, 2003. – P. 2.

²⁸² Gadamer, H.-G., Grondin, J. Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History: A Dialogue with Jean Grondin (1996). *Theory, Culture & Society*, 2006, vol. 23, no. 1. – P. 89.

²⁸³ Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. (Citēts no: Nīče, F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. (sast. Šuvajevs, I.) Rīga: Zvaigzne ABC. – 7. lpp.)

iegūt monopolu pār patiesības izpratni. Tas ir Jaunlaiku Dekarta pieņēmums, kas saglabājas postmodernismā. Tas ceļas ne tikai no galīguma neievērošanas, bet arī no cilvēka apziņas patieso iespēju ignorēšanas.”²⁸⁴

Absolūta, objektivitātes un pārtaiciskuma ideāla vietā skatienu tagad var vērst uz relatīvo, vēsturisko, subjektīvi kopīgo un subjektivitātes galīgumu.

Hermeneitikas uzstādījumam – atteikties no Jaunlaikiem raksturīgajām alkām pēc metodes un objektivitātes – ir zināmas sekas: Gadamers izsaka ideju, ka nozīmes top intersubjektīvā komunikācijā. Viņš spriež, ka cilvēka apziņa ir vēsturiski iedarbīga un to nostata iepretim Jaunlaiku uzskatam, kas, cenšoties atrast stabilas objektivitātes iespējamību, izslēdzot vēsturiskumu.

Hermeneitika no tekstu interpretācijas mākas pārtop pašas interpretācijas interpretēšanā. Karls Otto Apels norāda uz modernās hermeneitikas tapšanas ceļu: “Modernā hermeneitika attīstījies no *vēsturiski-filoloģiskas interpretācijas metodes* virzienā uz *kvazi-transcendentālu komunikatīvās saprašanās filosofiju*.”²⁸⁵ Tas nozīmē, ka hermeneitika iziet tālu ārpus savām sākotnējām robežām.

Protams, hermeneitika nevar ignorēt teksta interpretāciju un to izvirza priekšplānā. Tomēr jāievēro būtiska atšķirība. Proti, Gadamera hermeneitikas ietvaros teksta interpretācija, teksta pieredzēšanas process tiek pārnests citā līmenī. Teksta interpretācijā atblāzmojas apziņas saprašanas process. Teksta lasījums, skatījums, interpretācija, radīšana, atveidošana, lietojums izgaismojas kā visas pieredzes process.

Tas nozīmē, ka hermeneitika tiecas it visu pielīdzināt tekstam un pētījumu konsekvences attiecināt uz apziņu. Tādā veidā hermeneitika nonāk pie secinājuma, ka apziņa, vēsture, kultūra ir ietverta valodā, t.i., valodiskā pieredzē, bet valodiskā pieredze ir apziņas, vēstures un saprašanas nosacījums. Gadamera “Patiesība un metode” parāda to, ka cilvēka apziņa, kurā noris pieredzēšana un nozīmju tapšana, ir iekļauta kultūras un vēstures norisēs. Hermeneitikā pieredze kā nemitīga pārinterpretācija sajūdzas ar daudzējādo horizontu sajaukšanās procesu.

²⁸⁴ Grondin, J. *The Philosophy of Gadamer*. Acumen, 2003. – P. 2.

²⁸⁵ Apel, K. O. *Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language*. In: *Meaning and Understanding*. Berlin: de Gruyter, 1981. – P. 81.

Hermeneitika sava izvērsuma noslēgumā pieņem, ka valodai piemīt ontoloģisks statuss un pirmssapratne. Tradīcija, iepriekšpieņēmumi un valoda ir tas, kas nodrošina jēgpilnu komunikāciju.

Runājot par nozīmēm, Gadamers apgalvo, ka tās ir nevis pārļaiciski loģiskas, kā to sākumā redzēja Huserls, bet gan valodiskas un vēsturiskas. Tas parāda, ka nozīmes kā atbilstības vairs nevar būt dotas kā fenomenī, bet tās drīzāk top interpretācijā un saprašanas aktos. Tas ļauj Gadameram izvērst komunikācijas iespējamības skaidrojumu, kura pamatā ir ideja, ka saprašana un komunikācija var notikt tāpēc, ka tā ir tradējums, kas realizējas kā jēgpilna norise. Nozīmes lietotājs nevar izrauties ārā no tā, kur ir iemests, proti, nozīmes jau pastāv valodā, kultūrā un vēsturē. Tieši tajā, ka nozīmes lietotājs jau ir iekļauts tradējumā, jāmeklē pieredzes iespējas skaidrojums. Sarunas pamats nav nozīmju pārļaiciskā stabilitāte, un maldi nerodas no kļūdainas atbilstība. Gluži pretēji – saruna vispirms noteic tradējuma ietvarus, un tradējums parādās gan kā valoda, gan kā vēsture, gan kā pieredze.

Vienmēr jāpatur prātā hermeneitikas specifika, proti, tā nav programmatiska metode, ar kuras palīdzību varētu sasniegt stabilās zināšanās pamatotu patiesību. Piemēram, Dīters Misgelds publikācijā “Common Sense and Common Convictions” argumentē, ka sociālajās zinātnēs sabiedrības un it īpaši kopīgu zināšanu izpētē hermeneitika ir vairāk piemērota nekā fenomenoloģiskā socioloģija. Viņš raksta, ka hermeneitika veselā saprāta zināšanu deskriptīvo analīzi transformēja par tādu nodarbi, kas reflektē par tiem pieņēmumiem, kurus sabiedrības locekļi ne tikai atzīst par spēkā esošiem, bet arī uzskata par vispārēji nepieciešamiem.²⁸⁶ Pretēji programmatisku centienu ambīcijām hermeneitika palielina atstatumu starp pieredzi kā sajūtu uztvērumu un refleksiju par šo sajūtu.

Taču hermeneitika neizslēdz nevienu no pieredzes veidiem. Tā tos iekļauj un paplašina savas robežas, lai satricinātu nozīmju un patiesības pretenzijas uz absolūtas objektivitātes statusu. Gadamera “Patiesībā un metodē” tiek izvērsta “hermeneitiskās

²⁸⁶ Misgeld, D. *Common Sense and Common Convictions*. In: Van Holthoon, F., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. P. 235.

pieredzes teorija” un izstrādāts domas pagrieziens, kas hermeneitiku pieved pie apjaušanas par valodas vadošo lomu un ontoloģisko raksturu.²⁸⁷

5.2. Hermeneitikas elementi

Mūsdienu hermeneitika pievērš uzmanību divām problēmām, kas ir īpaši nozīmīgas gan pašā hermeneitikā, gan šajā promocijas darbā – hermeneitiskajam aplim un aizspriedumiem. Šo tēmu risinājums ļauj fundamentāli pārskatīt pieredzes jēdzienu ne tikai attiecībā uz Jaunlaiku “metodes fetišismu”, bet arī attiecībā uz fenomenoloģisko pieeju.

Darbā “Patiesība un metode” Gadamer, lai iezīmētu hermeneitiskās pieredzes teorijas pamatiezīmes, ceļu sāk no saprašanas rehabilitācijas un turpina ar Apgaismības aizspriedumu diskreditācijas atmakošanu, lai pietuvotos valodas kā pieredzes medija lomas akcentēšanai.

Lai gan šeit hermeneitiskais aplis un aizspriedumi nosaukti kā divas atsevišķas problēmas, autoraprāt, tie tomēr ir vienas tēmas dažādas šķautnes. Hermeneitiskā apla sākumā un beigās mīt aizspriedumi, bet aizspriedumi kā saprašanas nosacījums darbojas hermeneitiskajā aplī. Gaidas pašas par sevi ir aizspriedums, ar ko sākas saprašanas riņķveida kustība. Laika distance nav iedomājama bez hermeneitiskā apla – tā ir jautājums par apla un aizspriedumu pārvarēšanas vajadzību un iespējām.

5.2.1. Hermeneitiskais aplis

Daļas nosaka veselo, bet veselais nosaka daļas – tāda ir *hermeneitiskā apla* pamatformula. Kustībai pa apli nav ne sākuma, ne gala. Aplim nav noslēguma vai kāda īpaša nostūra. Protams, hermeneitiskais aplis ir saprašanas metafora²⁸⁸, kas apraksta teksta hermeneitiskas saprašanas procesu. Tas ir nosacījums, ka teksta kā veseluma izpratne ir būtiski saistīta ar atsevišķu daļu izpratni, bet atsevišķu daļu izpratni nosaka

²⁸⁷ Cutrofello, A. *Gadamer's fusion of horizons*. In: *Continental philosophy*. New York, London: Routledge, 2005. – P. 285.

²⁸⁸ Protams, jāatceras, ka tā ir tikai līdzība un metafora. Gan Heidegers, gan Gadamer nav īsti apmierināti ar šo salīdzinājumu. Heidegers pārmet apla līdzības telpiskumu un ģeometriskumu, kas neatbilst esamības laiciskumam.

teksta kā veseluma izpratne. Nedz daļas, nedz veselumu nevar saprast atsevišķi bez atsaucēs uz otru. Tā kā šim procesam nav noslēguma un tas vienmēr sākas no jauna, tad jādomā, ka tā ir riņķveida kustība. Pat vairāk, tas ne tikai sākas no jauna, bet jau vienmēr ir sācies. Saprašana pati par sevi vienmēr ir norise. Izlūkšana no šā apla būtu iziešana no saprašanas.

Lai paskaidrotu *hermeneitisko apli*, Gadamers atsaucas uz Heidegera uzrādīto *saprašanas priekšstruktūru*. Varam ticēt Žana Grondēna komentāram, ka Gadamers seko Heidegera pavedienam, proti, atzīst apla ontoloģisko un konstitutīvo dabu. Grondēns raksta, ka Heidegers uzskatīja, ka “katra interpretācija (*Auslegung*) iepriekš pieņem saprašanu (*Verstehn*), jo katru interpretāciju vada (saprātīgi) paredzējumi”²⁸⁹. Par hermeneitikas uzdevumu kļūst nepieciešamība apmierināt saprašanas vēsturiskuma prasības. Lai varētu to paveikt, Gadamers aicina atbrīvoties no “zinātnes objektivitātes jēdziena ontoloģiskajām skavām”²⁹⁰ un par atbalsta punktu izvēlas Heidegera fundamentālo ontoloģiju. “*Sein und Zeit*” Heidegers parāda, ka saprašanas pamats jāmeklē saprašanas apla struktūrā, kuru viņš atvedina no eksistences laiciskuma.

Gadamers tieši citē Heidegera izstrādāto hermeneitiskā apla aprakstu un uzsver tā nozīmīgumu. Hermeneitiskais aplis nav kļūda, kuru vajadzētu ar mokām paciest. Gluži otrādi, drīzāk jāparaugās vai tajā neslēpjas izziņas pamatojums?

Jāsaprot, ka apla fundamentālā nozīme un uzdevums ir “nevis ļaut pēkšņām idejām un populāriem jēdzieniem jau iepriekš noteikt ikreizējos nodomus, piesardzību un priekšvērumu, bet gan to izstrādē iz pašām lietām nodrošināt zinātnisko tēmu.”²⁹¹

Heidegers hermeneitisko apli novieto citā līmenī. Viņš sper soli, kas no tekstu interpretācijas nokļūst pie apjausmas, ka šim aplim kā saprašanas noteiksmei var piešķirt ontoloģiski pozitīvu statusu. Atrāšanās hermeneitiskā apla riņķojumā nozīmē nemitīgu “uzmetumu” sagatavošanu. Proti, lai saprastu tekstu, vajag ieskicēt šā teksta jēgas veselumu: tiklīdz tekstā parādās jēga, uzreiz vajadzīgs veseluma jēgas uzmetums.

Taču te notiek riņķojums, jo jēga atklājas tikai tāpēc, ka teksta lasījumam jau

²⁸⁹ Grondin, J. *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. – P. 46.

²⁹⁰ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 253. lpp.

²⁹¹ Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. – S. 203. Citēts no: Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999.

iepriekš piemīt noteiktas jēgas gaidas.²⁹² Heidegeru interesē šī uzmetumu nemitīgā pārstrādāšana, jo tā var skaidrot saprašanas un izklāstīšanas “jēgas kustību”.

Savukārt šī kustība ir pakļauta fundamentālam noteikumam, proti, jāērķinās ar jau iepriekš pastāvošiem viedokļiem jeb priekšviedokļiem. Mēģinājumā saprasties jāņem vērā šie priekšviedokļi to neizbēgamajā maldinājumā vai ievirzījumā un jāsaprot, ka tie nav saistīti ar pašām lietām. Tāpēc saprašanas uzdevums ir izstrādāt pareizus un lietām atbilstošus “uzmetumus”, bet nākamais solis ir šo uzmetumu pārbaude: “Izklāstītājs tekstam tuvojas nevis ar savu jau pastāvošo priekšviedokli, bet gan ar skaidru sevī mītošu priekšviedokļu leģitimāciju, t.i., ar to izcelsmes un nozīmības pārbaudi.”²⁹³

Žans Grondēns, komentējot Gadamera “saprāšanu par saprāšanu”, norāda, ka Heidegera uzmanības centrā bija katrā saprāšanā iekļautā esamības nojauta, savukārt Gadamers koncentrējās uz daudz šaurāku jomu, proti, uz tekstu interpretāciju. Viņš norāda, ka Gadamers ir veicis Heidegera hermeneitiskā apļa un pašas esamības “re-filoloģizēšanu” un atsaucas uz Odo Markvarda (*Marquard*) humoristisko piezīmi: Gadamers esot “esamību uz nāvi” nomainījis ar “esamību uz tekstu”.²⁹⁴

Tomēr hermeneitiskā apļa izpratnē Heidegeram un Gadameram ir kāda kopīga un būtiska iezīme, proti, viņi abi atzīst tā ontoloģisko raksturu un būtisko lomu saprāšanā. Viņi abi piekrīt, ka tas ir saprāšanu konstituējošs elements.

Tomēr Gadamers Heidegera ideju nepārņem visā pilnībā. Viņš hermeneitisko mācību pievērš pieredzes valodiskuma problēmu iztirzājumam.²⁹⁵ Lai gan Gadamers tik tiešām runā par tekstu interpretāciju, tā vairs nav tekstu studiju māka.

Tam ir vienkāršs, bet ārkārtīgi nopietns iemesls – teksts ved pie valodas, bet valoda – pie saprašanas. Līdz ar to teksta interpretācija nozīmē arī apziņas pētījumus, un Gadamera hermeneitiskās filosofijas uzmanības centrā nonāk gan zināšanas, gan patiesības, gan domāšanas problēmas.

Kārlis Račevskis raksta par pāreju starp Heidegera un Gadamera domas virzienu: “Gadamers sniedz tālāku Heidegera ieskatu interpretācijas procesu skaidrojumu.

²⁹² Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 254. lpp.

²⁹³ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 255. lpp.

²⁹⁴ Grondin, J. *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. – P. 48.

²⁹⁵ *Ibid.* – P. 50.

Gadamer īpaši pievēršas tās dimensijas izpētei, kas jau sagatavojusi un noskaņojusi mūs uztvert, saprast un vērtēt, pirms mēs apzināties, ka esam iesaistīti uztveršanas, saprašanas un vērtēšanas norisēs.”²⁹⁶ Paplašinot sākotnējo fenomenoloģisko ideju, Gadamer izstrādā mūsdienu hermeneitikas pamatnostādnes. Viņš piedāvā citus jēdzienus, kas varētu paskaidrot komunikācijas un patiesības iespējamību, un konstatē, ka tās pamats meklējams valodā un tradējumā.

Hermeneitiskā apla izklāsta nolūkā, lai sevi diferencētu no XIX gs. hermeneitikas, Gadamer pievēršās Apgaismības laikmeta vācu filosofa un hermeneitiķa Frīdriha Šleiermahera hermeneitiskā apla izskaidrojumam. Šleiermahers, paliekot hermeneitikas kā “atsevišķā un formālā relācijas” ietvaros, hermeneitisko apli redzēja kā divdaļīgu – objektīvās un subjektīvās puses nosacītu. Saskaņā ar Šleiermaheru teksts iekļaujams ne tikai teksta autora visu darbu kopumā, bet arī “autora dvēseles dzīves veselumā”. Līdz ar to teksta pareiza interpretācija iespējama tikai tad, ja ņem vērā abus polus – subjektīvo un objektīvo aspektu. Tātad apla piepildījums būtu sasniedzams tad, kad izdotos “pārcelties” autora vietā un saprast visu, kas bijis svešs. Proti, tas nozīmē saprašanas pretstata pilnīgu atcelšanu.

Savukārt filosofiskās hermeneitikas – Gadamera hermeneitikas – uzdevums ir citāds. Tā runā par pašas saprašanas nosacījumiem.

Gadamera hermeneitika norobežojas no Šleiermahera, jo nevar pieņemt apli kā vien formālu principu. Tātad aplim nav subjektīvās un objektīvās šķautnes, bet tas noris kā tradējuma un interpretētāja savstarpējas kustības saspēle. Gadamer piešķir aplim ontoloģiski iedarbīgu statusu. Proti, saspēle tradējuma kopības ietvaros nav tikai virziena rādītājs, tā ir virziena priekšnosacījums. Gadamer raksta, ka “sapršanas aplis nepavisam nav “metodisks” aplis”, bet gan “tas apraksta ontoloģisku sapršanas struktūras momentu”.²⁹⁷ Iesaistīšanās tradējumā nozīmē arī līdzdarbošanos kopīgajā jēgas pārskatīšanā un savas sapršanas deleģēšanu tradējuma nosacījumiem. Te nav runa par kādu apdvēseļotu ideju “komūniju”. Tradējums gluži vienkārši sapršanu iesavina “līdzdalībā kopīgā jēgā”.

Hermeneitiskais aplis, interpretāciju interpretācijas un nojausma, ka nepastāv no vērtībām un konteksta brīvi pamati, liek atkal un atkal no jauna meklēt skatpunktus, kas ļautu, ja ne atrisināt, tad vismaz mīkstināt strīdus. Ideja, ka konteksta un teksta

²⁹⁶ Račevskis, K. *Mišels Fuko, apziņa un valodas esamība*. Rīga: Zinātne, 2003. – 89.–90. lpp.

²⁹⁷ Gadamer, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 279. lpp.

attiecības sevi izspēlē katrā saprašanas norisē, atgādina, ka nevar runāt par kādām neitrālām interpretācijām.

Gluži pretēji, katra hermeneitikas teorija pieņem to, ka, gribam to vai negribam, taču mēs pastāvam hermeneitiskajā aplī. Kā raksta hermeneitikas pētnieks Braiss Vahterhauzers (*Wachterhauser*), šī kopīgā iezīme – hermeneitiskās situācijas atzīšana – slēpj sevī citu, turpmāku izšķiršanos, proti, visa hermeneitiskā kustība ir iedalāma divās daļās, lai gan tas nenozīmē ne to, ka šīs būtiskās “atšķirības gaismā visas pārējās īpatnības izbalētu kā nenozīmīgas, nedz arī to, ka nepastāvētu kāds kopsaucējs.”²⁹⁸ Būtiskā atšķirība slēpjas hermeneitikas perspektīvā, t.i., jautājumā par tās programmu. Tas ir jautājums par to, vai hermeneitiskais aplis ir kaitīgs vai nav?

Vahterhauzers izsaka apgalvojumu, ka viņa izdarītais iedalījums²⁹⁹ sakārto hermeneitiku starp tiem, kas uzskata, ka precīzi saprasta hermeneitika sevī iekļauj tradicionālās filosofijas nāvi, un starp tiem, kuri tā nedomā.

Katrai hermeneitikas idejas programmai ir savs raksturs. Tā ir vai nu destruktīva un atmaskojoša, vai arī kritiska un konstruktīva programma. Lai gan šie poli, kā to norāda Vahterhauzers, filosofijas vēsturē spējuši līdzāspastāvēt, tomēr tagad svarīgāka ir norāde uz mērķu pārskatīšanu. Viņš raksta, ka hermeneitikas nometnes vienā pusē ir tie, kas uzskata, ka turpmāk gluži vienkārši nav jēgas nodarboties ar tādiem filosofiskiem un racionāliem jēdzieniem kā patiesība, prāts, realitāte, fakts, objekts, vērtība, labais un ļaunais utt. Savukārt otrā pusē ir tie, kuri tomēr vēlas tos aplūkot un turpināt. Pesimistiskās izpratnes pārstāvji teiktu, ka hermeneitiskās idejas pieņemšana paredz to, ka strupceļā noklīdusī saruna par tradicionāli filosofijas vēsturē nozīmīgām tēmām gluži vienkārši ir jāpārtrauc un to var paturēt vienīgi kā interesantu, bet drīzāk muzejiem domātu “suvenīru”.

Gadamera novietojums šajā sadalījumā ir visnotaļ skaidrs. Gadamers neuzskatīja, ka būtu atnesis filosofijas galu. Gluži otrādi. Vahterhauzers raksta: “Pretēji tādiem hermeneitiskiem domātājiem kā Nīče, vēlāk arī Heidegeram, Deridā un Rortijam, kuri katrs savā veidā mēģina filosofiju novest pie kāda skaidra noslēguma, Gadamers izprot

²⁹⁸ Wachterhauser, B. *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*. In: Dostal, R. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. P. 55.

²⁹⁹ Vahterhauzers izmanto jēdzienu “hermeneitiskā dakša” (*hermeneutical fork*), proti, dakša kā ceļa sazarojums.

savu pozīciju nevis kā signālu par filosofijas beigām, bet gan kā jaunu sākumu.”³⁰⁰

Gadamer redzēja tās kļūdas un likstas, kas vajā filosofiju, taču neuzskatīja, ka tā būtu fundamentāli aplama. Taču ko vēlējās pateikt Gadamer? Vahterhauzera atbilde ir tāda, ka Gadamera hermeneitika cer mums iemācīt to, ka jebkura cilvēka saprašana ir “galīga”.³⁰¹ Taču galīgums te nozīmē to, ka Gadamer pievēršas cilvēka zināšanu nosacījumiem, kurus cilvēks pats nevar visā pilnībā nedz apzināt, ne arī pārzināt. Šis “galīgums” ir norāde uz cilvēka saprašanas fundamentālu atkarību no tās nosacījumiem un nespēju šos nosacījumus pārzināt. Kā secina Vahterhauzers, tas ir izaicinājums no jauna palūkoties uz savas brīvības, patiesības, zināšanu un “kognitīvo pūliņu” iespējām.

Šāda situācija varētu raisīt bažas. Vai tiešām neizbēgami jāpaliek hermeneitiskā apļa riņķojumā vienmēr no jauna tapušo priekšviedokļu varā? Atbilde var būt divlīmeņu: priekšviedokļu vara ir neizbēgama, taču, ja pieslien optimistiem, varētu domāt, ka tā nav kaitīga.

Hermeneitika norāda, ka priekšviedokļiem ir fundamentāli pozitīva loma. Gadamer raksta, ka izsacītais sevī ietver priekšnosacījumu, ka tas ir “viņa un nevis mans viedoklis”, un šis izteiktais viedoklis teiktajā tiek nepārbaudot pieņemts kā pietiekams.

Tomēr te atstast problēma, ka “šis priekšnosacījums ir nevis atvieglinošs saprašanas nosacījums, bet gan apgrūtinājums, jo manu sapratni noteicošie priekšviedokļi var palikt pilnīgi nepamanīti. Ja tie motivē pārprašanu, kā gan attiecībā pret tekstu, kas nevar neko iebilst, vispār iespējams pamanīt pārpratumu? Kā gan teksts ir pasargājams no pārprašanas?”³⁰²

Te viens jautājums noved pie otra – hermeneitiskā apļa problēma izgaismo viedokļa autoritātes problēmu, proti, ko īsti nozīmē priekšspriedumi un aizspriedumi?

³⁰⁰ Ibid. – P. 56.

³⁰¹ Ibid. – P. 56.

³⁰² Gadamer, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 256. lpp.

5.2.2. Aizspriedumi

5.2.2.1. Aizspriedumu izpratne

Hermeneitika jautā: kas ir *aizspriedums*? Tas ir “spriedums, kas tiek noteikts pirms lietišķas visu noteicošo momentu galīgas pārbaudes.”³⁰³ Tātad tas ir *tikai* spriedums pirms *izvērtēšanas*.

Tomēr tas ir kas vairāk par gaistošu iespaidu. Pārdomājot šķiet, ka aizspriedumam tomēr ir kāda nozīme. Aizspriedums ir slēpts, bet tieši tāpēc arī iedarbīgs. Aizspriedums izsaka kādu spriedumu, pirms tas vispār ir tapis.³⁰⁴ Tas iegūst noteiktu lomu saprašanas norisē.

Līdz ar to hermeneitika ir paradoksu māksla. Nemitīgajā *atsevišķā un kopuma* attiecību riņķojumā ir jāatrod punkts vai perspektīva, kas ļautu uz mirkli izgaismoties hermeneitiskā notikuma jēgai. Taču tas jāpanāk, respektējot šajā notikumā iesaistīto pušu viedokli un perspektīvas savdabību.

Tāpēc hermeneitika pieprasa turēties pie saprašanās likuma – ja vēlamies saprast cita viedokli, mēs nedrīkstam norobežoties savējā. Šāda formula uzstāj, ka, “tikai pieņemot hermeneitiskās atvērtības attieksmi, mēs varam izturēties pret citu personu kā pret personu, kurai ir ko teikt.”³⁰⁵

Tas skan gaužām vienkārši: lai dzirdētu, ir jāklausās! Ja kāds vēlas saprast citu, rūpīgi jāraugās, lai paša priekšviedokli neapspiestu uzrunāto. Proti, tas skan kā triviāls imperatīvs – ja vēlies saprast teikto, tad atļauj to arī pateikt. Tādā veidā hermeneitika iegūst savu formulu, proti, lai ieraudzītu teikto tā citādībā, ir jāapzinās pašam savi aizspriedumi.

Hermeneitika jautā: vai “nedzirdēšana un neredzēšana” ir vienīgā aizspriedumu šķautne? Protams, drošu un pamatotu zināšanu ieguves ceļā bieži vien ir stājušies greizi

³⁰³ Turpat. – 257. lpp.

³⁰⁴ Vācu valodā “aizspriedums” ir “Vorurteil”. Tā tiešs tulkojums būt “pirmsspriedums”.

³⁰⁵ Cutrofello, A. *Gadamer's fusion of horizons*. In: *Continental philosophy*. New York, London: Routledge, 2005. P. 291.

uzskati, nevēlēšanās, aizspriedumi vai pārlieku liela uzticība ieradumam.³⁰⁶ Tāpēc cīņa pret aizspriedumiem nav nekas jauns.³⁰⁷

Pat gluži pretēji – hermeneitika izsaka bažas, ka šī cīņa jau ir gājusi pārāk tālu. Gadamers uzņēmās veikt aizspriedumu rehabilitāciju. Tas nozīmē nevis to, ka viņš vēlējas aizspriedumus attaisnot, bet gan ko citu, daudz dziļāku. Izrādās, ka aizspriedumiem ir būtiska nozīme hermeneitikas projektā.

Proti, hermeneitika nokļūst pie atziņas, ka aizspriedumi ir viens no tiem elementiem, kas būvē saprašanas pamatus. Kā raksta Vahterhauzers, aizspriedumi ir saprašanas nosacījums: “vēsturiskie, lingvistiskie un normatīvie nosacījumi ir draudi zināšanām, ja tie ir iekšēji iracionāli, taču daudzos gadījumos šādi nosacījumi vai “aizspriedumi” .. ir zināšanas veicinoši.”³⁰⁸

Lai izpildītu izvirzīto uzdevumu, proti, rehabilitētu aizspriedumus, Gadamers spēra divus soļus. Pirmais – darba “Patiesība un metode” nodaļā “Apgaismības īstenotā aizspriedumu diskreditācija” viņš aprakstīja Apgaismības laikmetā sakņotās modernās zinātnes veikto aizspriedumu kritiku. Otrais solis bija aizspriedumu produktīvās lomas izgaismošana, kuru viņš veic nodaļā “Aizspriedumi kā saprašanas nosacījumi”. Lai gan tie ir divi soļi, tie ir visciešākajā veidā saistīti.

Jaunlaiku filosofijas gaismā tapusi un Apgaismības periodā nostiprinājusies modernā zinātne par savu vadmotīvu izvēlējas šaubu principu un objektivitātes kategoriskumu. Proti, tā pieņēma par drošticamu tikai to, ko vairs nevarēja apšaubīt, bet apšaubīt tā spēja gandrīz visu.

Jaunlaiku un Apgaismības nostāja, kuras motīvi un uzdevumi aplūkoti promocijas darba nodaļā “*Greizsirdīgā zinātne: Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību*”, par savu mērķi izvēlējas tādas zināšanas, kas nebūtu pakļautas subjektivitātes nosacījumiem. Objektivitātes un zināšanu universāluma statuss prasīja

³⁰⁶ Jāpiebilst, ka jēdziens “aizspriedumi” tik tiešām ir lielā mērā bīstams. Kā rakstīts Latviešu valodas skaidrojošajā vārdnīcā, aizspriedums ir: “Uzskats (maldīgs, bieži vien novecojis), kas kļuvis par šķērslī saprātīgam, pareizam spriedumam, saprātīgai, pareizai rīcībai.” Pat vairāk, aizspriedums ir iepriekš pieņemts “negatīvs spriedums”. Kā redzams, šim jēdzienam ir negatīvas konotācijas. Gadamers izaicina un pārskata šādu jēdziena nozīmi.

³⁰⁷ Tomēr turpat “Patiesībā un metodē” Gadamers raksta, ka jēdziena analīze uzrādot to, ka *aizspriedumi* negatīvu nozīmi ieguvuši tikai Apgaismības laikmetā.

³⁰⁸ Wachterhauser, B. *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. P. 72.

arī atsacīšanos no subjektīvās pieredzes un vēstures nosacījumiem, bet tieši vēsture ir aizspriedumu mājoklis. Atteikšanās no vēstures nozīmēja arī autoritātes atcelšanu un prasību izziņu sākt no tukšas vietas. Jaunlaiku izziņa pretendēja uz brīvību. Tomēr hermeneitika pamanīja, ka Jaunlaiku filosofijas ierosinātās prāta vadīšanas kārtulas – “metodes fetišisms” un subjektivitātes izskaušana – pašas ir radījušas kādu aizspriedumu. Tas, kas pretendēja uz brīvību, pats bija nokļuvis savās važās. Gadamers konstatēja, ka “fundamentālais Apgaismības priekšspriedums ir aizspriedums pret aizspriedumu vispār.”³⁰⁹

Protams, nevar noliegt, ka aizspriedumi spēj traucēt un kropļot gan izziņas, gan komunikācijas norisi. Tomēr hermeneitikas nolūks ir citāds. Tā aplūko saprašanu, un tās ietvaros konstatē, ka aizspriedumi ne tik daudz ir objektīvu un tīru spriedumu kropļojoši māņi, cik pašu spriedumu sākotnējie nosacījumi.

Apgaismība ar augsti paceltu objektīvo zināšanu un kritikas karogu sev atbalstu meklēja pie racionālā *prāta*, kuram vienīgajam vajadzēja nodrošināt neapstrīdamu acīmredzamību. Tā noraidīja elkus un ieražas, lai ar prātu kā tiesnesi nošķirtu universāli patieso no mānīgas autoritātes. Kā norāda Gadamers, Apgaismība vērsās pret kristīgo baznīcu un līdz ar to arī pret Svētajiem rakstiem kā autoritāti. Prāta spriedums atcēla teksta privilēģēto lomu. Turpmāk rakstiskais tradējums pats no sevis vairs nevarēja pretendēt uz patiesību, bet tam bija vajadzīgs pārbaudīts apstiprinājums, ko varēja dot tikai no aizspriedumiem brīvs prāts. Pašatbrīvojusies Apgaismība norobežojās no tradējuma plūstošās izpratnes: “Apgaismības maksima padara tradējumu par kritikas priekšmetu, tāpat kā dabaszinātne – maņu šķietamības liecības.”³¹⁰ Tas nozīmē, ka tradējums tiek padarīts *lietisks*.

Savukārt tas noveda pie tradējuma lomas aizturēšanas (jo pavisam atcelt to taču nevar). Idejiskā situācija, kad prioritāte bija statiskais un absolūtais, pieprasīja atbrīvoties vai ignorēt visu to, kas nepakļāvās laikmeta garam. *Zinātnes vīrs* – prāts – no troņa gāza *gudros*, lai ieņemtu pasaules tiesneša lomu. Amerikāņu mūsdienu filozofs Ričards Rortijs darbā “*Philosophy and the Mirror of Nature*” raksta: “Uzskats par tīru dabas atspoguļojumu ir uzskats par atspoguļojumu, kas būtu nenošķirams no tā, kas

³⁰⁹ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 257. lpp.

³¹⁰ Turpat. – 260. lpp.

spoguļojas, un tādā veidā nemaz nebūtu atspoguļojums. Uzskats par cilvēku, kura prāts ir šāds tīrs atspoguļojums, un kurš to *zina*, ir .. Dieva attēls.”³¹¹

Apgaismība gara attīstību aplūkoja kā mīta pārtapšanu par *logosu*. Mīts jeb stāstījums, fabula nostājās iepretim *logosa* sakārtotībai, lai veiktu sistemātisku pasaules atburšanu. Mīts bija māņi un pasaku burvestības, kamēr *logoss* piedāvāja metodi un mācību.

Aizspriedumu diskreditācijas izklāstu Gadamers turpina ar Romantisma kustības ieguldījuma izvērtējumu. Viņš apgalvo, ka, lai gan Romantisms “rosināja vēsturisku izpēti”, tas nekad nav pārvarējis Apgaismību. Tāpēc Gadamers raksta: “Apgaismības kritika iet romantisko pār-atspoguļošanas ceļu. Ticība prāta perfekcionismam pārsviežas uz ticību 'mītiskās' apziņas perfektumam un reflektē sevi paradīzes pirmstāvoklī pirms domāšanas grēkākrišanas.”³¹² Gadamers pamana, ka gan Romantismu, gan Apgaismību to dziļākajā būtībā nosaka vieni un tie paši ideāli. Abi idejiskie strāvojumi norobežojas no tradējuma un tā jēgas plūduma. Gadamers raksta, ka Romantisma izvērstā Apgaismības kritika nespēja piedāvāt neko jaunu, bet gan pati atgriezās pie Apgaismības idejiskajiem pamatiem. Romantisms kļuva par vēsturisku zinātni, kas visu “ietin historisma virpulī”. Taču arī historisms pats par sevi paliek Apgaismības produkts un “pievienojas Apgaismības aizspriedumiem”.

Aizspriedumu analīzē hermeneitiskā programma atrod savu atspēriena punktu, lai no kritikas pārietu uz jaunu piedāvājumu. Kad ir “atmaskota” prasība pārvarēt visus aizspriedumus, hermeneitika sev “atbrīvo ceļu uz atbilstīgu tāda galīguma sapratni, kurš valda ne tikai pār mūsu cilvēcisko esamību, bet arī pār mūsu vēsturisko apziņu.”³¹³

Epistemoloģiskās pretenzijas, ko bija izvirzījusi Jaunlaiku filosofija, tiek pakļautas hermeneitisko pētījumu izgaismoto nosacījumu varai, un Apgaismības kultivētais no laiciskuma žņaugiem brīvais prāts atkal tiek ievietots vēsturiskajā norisēs un pārtop par “vēsturisku prātu”.

Tā ir fundamentāla pozīcija, kuras pamatā ir uzskats, ka prāts vienmēr un visur ir “saistīts ar dotumiem, kuros darbojas”. Gadamera pieeju var uzskatīt par cilvēka galīguma rehabilitāciju. Žans Grondēns raksta, ka Gadamers, sekojot savam skolotājam

³¹¹ Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. – P. 376.

³¹² Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 261. lpp.

³¹³ Turpat. – 263. lpp.

Heidegeram, nosauc cilvēka galīgumu par “pretmetu apziņas ilūzijām un bēgšanai, kā arī par pretmetu filosofijas – kas kļūst izmisusi, jo nav gana zinātniska – izredzēm.”³¹⁴

Jaunlaiku metodes alkas “pārvērst subjekta noteiktību par absolūtu un vēlēties reducēt cilvēces zināšanas un prakses uz ģeometriskas dedukcijas sērijām būtu cilvēku galīguma ignorēšana”, kas, gluži vienkārši, nespētu adekvāti skaidrot ne cilvēku, nedz patiesību un pieredzi.³¹⁵

Tāpat epistemoloģiskais jautājums jāskata pavisam citādi. Filosofiskā hermeneitika izvēlējās iet savu ceļu. Tā apgalvo, ka nevis mums pieder vēsture, bet gan pavisam otrādi – mēs piederam vēsturei. Līdz ar to cilvēks savā apzinātājā rīcībā un darbībā nevar izvairīties no vēstures kā savu nosacījumu avota.

Taču tam ir nopietnas sekas. Vēstures loma tik tiešām izmaina izziņas nosacījumus, bet tas savukārt nozīmē, ka mainās arī patiesības nosacījumi. Gadamers raksta: “Subjektivitātes fokuss ir greizs spogulis. Indivīda pašapjēgsme ir tikai uzliesmojums noslēgtajā vēsturiskās dzīves strāvas tīklā. *Tāpēc atsevišķā cilvēka aizspriedumi daudz vairāk par spriedumiem ir viņa esamības vēsturiskā īstenība.*”³¹⁶

Tāpat epistemoloģiskais jautājums no objektivitātes iespējamības pārvirzās uz subjektivitātes nosacījumu izgaismošanu.

5.2.2.2. Gaidas

Hermeneitika konstatē gaidu klātbūtni. Gaidas ir “aizspriedums”, kas pastāv pirms katra sprieduma. Tās nozīmē, ka tiek sagaidīts, ka “lieta” būs ar jēgu, proti, ka *tai* jābūt saprotamai, ka *tai* jāiekļaujas tradējuma plūdumā. Kad tiek uzlūkots kāds teksts, jau iepriekš kāds “gaida”, ka tam piemītīs jēga. Tā ir saprašanas vadīta labvēlība, kas vēlas izturēties pret pasauli tā, kā prot vislabāk – ar saprašanu.

Bet tas nozīmē, ka no gaidām izriet paredzējums par jēgas klātbūtni. Tas nozīmē, ka saprašanas notikumā tiek sagatavots jēgas “uzmetums”, bet tas top ar gaidu palīdzību, izrietot no iepriekš pasacītā. Saprašanas darbs ir nemitīga izlabošana, kur saprastais liek no jauna pārskatīt saprasto, bet tās uzdevums ir sevi nemitīgi paplašināt: “Saprašanas kustība norisinās no veselā uz daļu un atpakaļ uz veselo. Uzdevums ir

³¹⁴ Grondin, J. *The Philosophy of Gadamer*. Acumen, 2003. – P. 2.

³¹⁵ Ibid. – P. 2.

³¹⁶ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 263. lpp.

koncentriskos lokos paplašināt saprastās jēgas vienību. Visu detaļu saskaņa ar veselo ir saprašanas pareizības kritērijs.”³¹⁷

Kad lasām tekstu, jau uzreiz pieņemam priekšnosacījumu, ka pastāv”pilnīga jēgas virzība”. Taču, ja tekstu neizdodas saprast, lasītājs pārskata savu skatījumu. Tas ļauj domāt, ka “pilnības priekšvērumam” jau piemīt saturiski nosacījumi. Priekšvērumu nosaka iekšēja un lasītāju virzoša jēgvienība, un “lasītāja sapratni nemitīgi vada arī transcendentas jēgas gaidas, kas rodas no attieksmes pret domātā patiesību.”³¹⁸

Iepriekš notikušais paredz gaidas par tālāk atrodamā jēgu. Tas nenozīmē, ka gaidu paredzētais rezultāts ir stingra nepieciešamība. Tas nozīmē tikai to, ka aizspriedumi sniedz saprašānai savas “rekomendācijas”, t.i., dod virzienu un motivāciju. Aizspriedumi nav tikai norobežošanās no cita pieredzes, tie ir arī paredzējumi. Kāds kaut ko “gaida” un uzskata to par pašsaprotamu vai vismaz iespējamu. Savukārt sagaidītā jeb apstiprinātā saprašana no jauna iekārto turpmākās saprašanas lauku.

Te atkal izgaismojas hermeneitiskais aplis. Gaidas nosaka interpretāciju, bet interpretācija pārskata gaidas. Tas ir aplis, kurā “tradēto tekstu” var saprast tad, ja pieņem jēgas gaidas. Savukārt šīs gaidas ir atvedināmas no sākotnējas attieksmes pret lietām. Tādā veidā notiek saprašanas paplašināšanās. Teksts – tas, ko cenšas saprast – pieprasa atvērtību, kura apsteidz lasītāja priekšviedokļus.

Tātad var secināt, ka hermeneitiskas saprašanas nosacījums ir priekšsapratne. Aizspriedumu kopums, kas diktē saprašanas virzību, apstiprina piederību kādai jēgai. Aizspriedumi un gaidas ir tradējuma un interpretācijas saspēles nosacījumi. Lietas vēršas pie to uzrunātāja, bet uzrunātājs jau ir iesaistīts tradējumā. Tā ir turpu šurpu kustība, kurā gaidas nosaka saprašānu, bet saprašana, kas iemājojusi tradējumā, nosaka gaidas.

Hermeneitikas uzdevuma “spriegums pastāv starp svešatnību un pazīstamību, kas mums raksturo tradējumu, starp vēsturiski domāto, distancēto priekšmetiskumu un piederību tradīcijai. *Šajā starpposmā ir hermeneitikas īstā vieta.*”³¹⁹ Hermeneitika balansē uz saprašanas un pārskatīšanas robežas, bet tā nekad netiecas monopolizēt viedokļa patiesumu. Tās uzdevums ir parādīt atklātībā tos nosacījumus, kuru ietvaros norisinās saprašana.

³¹⁷ Turpat. – 277. lpp.

³¹⁸ Turpat. – 279. lpp.

³¹⁹ Turpat. – 280. lpp.

Ko tad filosofiskā hermeneitika ierauga? Tā pamana, ka pretēji modernās uz objektivitāti tendētās zinātnes alkām, subjektivitātē iemājojušie nosacījumi jau pastāv kā dotumi. Ja Jaunlaiku un Apgaismības filosofija gribēja sniegt cilvēkam absolūtu brīvību, tad hermeneitika izsaka bažas, ka tas lielā mērā ir bijis pašapmāns. Saprašanas priekšnosacījumus nevar brīvi izvēlēties – aizspriedumi un priekšviedokļi ir nevis kādi prāta instrumenti, kurus pēc brīvas izvēles var pielietot vai nelietot, bet jau sākotnēji nosaka interpretētāja saprašanas virzību. Šādu priekšviedokļu esamība ierobežo gan lasītāja, gan teksta ambīcijas un teksta jēgu atsvabina no “noslēpuma glabāšanas”. Proti, teksta jēga nav kāds noslēpums, pie kura jāpiekļūst ar attapīgas metodes palīdzību.

Tas ir pavisam citādi: interpretētājs pietuvojas teksta jēgai kā atvērtai potencialitātei. Līdz ar to saprašanu nevar uzskatīt par jēgas reproducēšanu. Drīzāk tā ir jēgas producēšana. Hermeneitika strikti iestājas pret metodisku un stingru jēdzienu vadītu vērtēšanu, kas kādu saprašanu ļautu uzskatīt par “lietišķi” labāku vai sliktāku.

5.2.2.3. Aizspriedumu leģitimitāte un laika distance

Hermeneitiskā apļa un aizspriedumu lomas izklāsts Gadameru noveda pie jautājuma par laika distances konceptu. Aizspriedumu rehabilitācijas uzdevums “patiesi vēsturiskai hermeneitikai” pieprasīja atbildēt uz “galveno jautājumu, tās epistemoloģisko pamatjautājumu”, proti: “kur atrodams aizspriedumu leģitimēšanas pamats? Kas atšķir leģitīmos aizspriedumus no visiem tiem neskaitāmajiem aizspriedumiem, kuru pārvarēšana ir neapstrīdams kritiskā prāta uzdevums?”³²⁰

Tik tiešām, Gadamers rosināja domāt, ka pretēji ierastam uzskatam par laiku kā bezdibeni, kas traucē saprast pagātņi, uz to drīzāk jāskatās kā uz tagadnes saprašanas un nākotnes virziena pamatu. Tāpēc Gadamers iestājas pret historisma pieņēmumu, ka adekvāta saprašana pieprasa pārceļšanos laikā, lai iejustos un domātu kāda noteikta laikmeta jēdzienos un priekšstatos.

Taču ir saprotams, no kurienes nāk šāda historisma prasība. Proti, tas pretendēja iegūt vēsturisko objektivitāti. Turpretī hermeneitika cenšas parādīt, ka šāda pārceļšanās ne tikai nav iespējama, bet arī nav vajadzīga.

Gluži otrādi, laika distance jādomā kā pozitīvs un produktīvs saprašanas nosacījums, jo, lūkojoties no attāluma un norobežojoties no nejaušībām, lietas izgaismojas to patiesumā. Atstatums – laika distance – ļauj labāk izvērtēt to, kā “atšķirt

³²⁰ Turpat. – 264. lpp.

patiesos aizspriedumus, pateicoties kuriem mēs *saprotam*, no *aplamajiem*, pateicoties kuriem mēs *pārprotam*.”³²¹

Šis apgalvojums Gadameram ir ļoti nozīmīgs, jo arī uzdotsais jautājums ir izaicinošs. “Patiesības un metodes” pirmajā izdevumā viņš raksta, ka laika distance ir “vienīgais” veids, kā izšķirt auglīgos no kaitīgajiem aizspriedumiem.

Taču skaidrs, ka laika distance nav pietiekami pārlicinošs risinājums. Tikai vēlāk, jau 1986. gadā, “Patiesības un metodes” piektajā izdevumā viņš vārdu “vienīgi” nomaina ar “bieži”. Līdz ar to var pamatoti domāt, ka jautājums paliek neatrisināts.

Tomēr tam ir kāds risinājums. Proti, varam iedomāties, ka šis jautājums nemaz nav relevants filosofiskās hermeneitikas pamatidejai. Gadamera hermeneitika izvirzīja sev uzdevumu noskaidrot “saprāšanu un saprasto pareizo izklāstu”, un tādā gadījumā aizspriedumu rehabilitācija un laika distances atzīšana paveic vēlamo. Patiesām, ieklausoties hermeneitikas izklāstā, ir grūti noliegt aizspriedumu fundamentālo nozīmi saprāšanas norisē.

Līdz ar to neatrisināts paliek ne tik daudz filosofiskās hermeneitikas uzdevums, cik visa Gadamera projekta epistemoloģiskā ievirze. Protams, tas, vai arī šī šķautne ir jānoskaidro, ir ikreiz no jauna risināms temats.

5.2.2.4. Apziņas vēsturiskums

Hermeneitisko pētījumu ceļš nokļūst pie apziņas izpratnes transformācijas. Tas ir grandiozs pavērsiens apziņas traktējumā, kura saknes rodamas Hēgeļa filosofijā: apziņa sevī atpazīst vēsturisko apziņu.

Tātad apziņas saturs – nozīmes, jēgas, patiesības, idejas – savu tapšanas pamatu rod vēsturiskumā. Tā ir pārlaiciskā *prāta* izaicināšana. *Prātam* tiek atņemtas tiesības uz pārlaiciskumu, lai to vienlaikus iemestu laika “klīstošajā” beznosacītībā un padarītu to atkarīgu. Vēsturiskā apziņa *prātam* liek atpazīt savu atkarību no vēstures un leģitimizēt savus aizspriedumus, lai pavērtu iespēju izteikties tradējumam.

Ja saprāšana sākas, atzīstot to, ka tiek uzrunāta, tad vēsturiskā apziņa savu aizspriedumu ierobežotībā ir brīvāka nekā apziņa, kas izvairās un neatzīst savus nosacījumus. Gadamers norāda, kas ir pats galvenais hermeneitikas nosacījums: “Tagad mēs zinām, ka tas prasa principiālu savu aizspriedumu suspensiju. Taču visu

³²¹ Turpat. – 283. lpp.

spriedumu – to skaitā un pirmām kārtām aizspriedumu – suspensijai loģiskā skatījumā piemīt *jautājuma* struktūra.”³²²

Tomēr jautājums nozīmē ne tikai neziņu, vēl svarīgāk – tas nozīmē iespējamību un atvērtību zināšanai. Sava vēsturiskuma aizmiršana ir naivums, kas, apmaldoties objektivitātes solījumos, atpopas nesaprašanas strupceļā. Tiek aizmirsts, ka priekšmetu jēga top nevis pašos priekšmetos, bet gan lietu saskares punktos. Jēgas tapšana ir saprašanas notikuma “monētas otra puse”, proti, “saprāšana saskaņā ar savu būtību ir iedarbīgi vēsturisks process.”³²³ Atrāšanās kādā vēsturiskā distancē nosaka hermeneitisko situāciju un iedarbības vēsture veido saprašanu. Tā sev priekšā nostata izpētes priekšmetu un nosaka tā likteni. Jebkuras saprašanas pamatā ir šī iedarbības vēsture, jo tā ir apziņas situācijas apziņa.

Iedarbības vēsture pievēršas *horizonta* jēdzienam. Horizonts ir redzesloks un apvārsnis. Horizonts ir skatiens robežas. Tas, kas atrodas aiz horizonta, ir ārpus pieredzes. Tātad horizonts ir arī tas, kas pats atklājas. Horizonts ietver to, kas ir redzams, un atstāj ārpusē to, kas nav redzams. Gadamers raksta: “Hermeneitisko situāciju nosaka mūsu pašu aizspriedumi. Tie veido tagadnes horizontu. Tie priekšstata to, ārpus kā nav iespējams redzēt.”³²⁴

Tāpēc lietas var izvērtēt tikai horizonta ietvaros. Tas ir saprašanas nosacījums, no kura nemaz nevar izvairīties: “Fakts, ka mēs gandrīz vienmēr ieņemam skatpunktu (iespējams, pat vairākus), no kura pasaule mums atklāj sevi milzīgā dažādībā, jāuztver nevis kā situācija, kurā mūsu redzējumu ierobežo mūsu perspektīva, bet gan kā situācija, kas to padara iespējamu.”³²⁵

Hermeneitiskās situācijas izpēte nodarbojas ar tradējumā iesakņoto nosacījumu saskaņošanu ar horizontā esošajiem jautājumiem. Vēsturiskās saprašanas uzdevums ir atrast horizontu, kas ļautu lietām pašām atklāties to savdabībā.

Vai pastāv atšķirība starp horizontiem – starp to, kurā atrodas tas, kurš vēlas saprast, un to, kurā atrodas tas, ko vēlas saprast? Gadamers raksta, ka pagātnes horizonts ir pamats visiem cilvēkiem un viņu dzīves saprašanai. Horizonts ir robežas,

³²² Turpat. – 284. lpp.

³²³ Turpat.

³²⁴ Turpat. – 290. lpp.

³²⁵ Wachterhauser, B. *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. P. 72.

kuru ietvaros noris saprašanas procesi un jēgas iespējas. Vēsturiskā apziņa sevi atrod jau iekļautu šajā iespēvē.

Tāpēc izriet jautājums: vai saprašana pieprasa pārcelšanos uz citiem horizontiem?³²⁶

Hermeneitikas atbilde ir tāda, ka šo “pārcelšanos” nevajag pārprast. Horizonti vienmēr ir sasaistīti. Tie ir skatpunkti vai perspektīvas, kas uz vienu un to pašu raugās no dažādiem leņķiem. Līdz ar to pārcelšanās ir nevis skatpunkta nomainīšana, bet koriģēšana. Gadamers secina, ka ir tikai viens visaptverošs horizonts un tas aptver visu vēsturiskās apziņas saturu. Viņš raksta: “Savējā un svešā pagātne, kam pievērsta mūsu vēsturiskā apziņa, piedalās šī kustīgā horizonta veidošanā, no kura vienmēr dzīvo cilvēciskā dzīve un kurš to nosaka kā izcelsmi un tradējumu.”³²⁷

Līdz ar to sava horizonta izvēle ir nevis “izvēle”, bet iesaistītība sava vēsturiskā tradējuma izspēlē. Proti, indivīdam nemaz nav dota izvēle kā *tirgus laukumā*, kur var izvēlēties sevi interesējošās pieredzes pēc sirds patikas.

Gluži pretēji, ja horizonts ir arī tradējums, tad visas izvēles noris šā horizonta robežās. Hermeneitikai ir nepieciešams horizonta jēdziens, lai atrastu iespēju, kā pieļaut lietu skatījumu to kopsakarā. Iegūt horizontu nozīmē vērst skatienu tālāk par uzreiz

³²⁶ Ja saprašana neprasa pārcelšanos uz pagātne, vai saprašana prasa iemiesošanos rakstītā teksta autorā? Gadamera hermeneitikas pozīcija ir tāda, ka teksts atsvabinās no piederības autoram. Tas nozīmē, ka uzrakstītais pats par sevi nostājas lasītāju priekšā. Tieši šāds stāvoklis paver iespēju notikt interpretācijai. Kā norāda Gadamers, rakstītais teksts var atsvabināties no sava vēstījuma emocionalitātes, bet tas savukārt ļauj tam rādīt sevi kā pašu par sevi pastāvošu jēgas veidojumu. Tekstam, ja to vēlas saprast tajā, ko vēsta pats teksts un nevis tā autors (ja vien tieši autora saprašana nav izziņas mērķis), nav vajadzības, lai tajā apskatītu ārējās noteiksmes, t.i., autora dzīves izpausmi. Teksts pastāv pats par sevi. Pati rakstība ir valodas abstraktā idealitāte: “Lasoša saprašana ir nevis kaut kā pagājuša atkārtošana, bet gan tā līdzdalība tagadnīgā jēgā.” (Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 367. lpp.) Gadamers raksta, ka viss rakstiskais kaut kādā ziņā ir atsvešināta runa. Lai tā pārvarētu savu prombūtni, tai jāmeklē zīmes, ar kuru palīdzību atgriezties pie jēgas. Tāpēc saprašana nav psihiska transpozīcija jeb paša saprotošā novietojuma pārvietošanās. Hermeneitika brīdina, ka atsaukšanās uz sākotnējo lasītāju un autora nodomu ir bīstama, jo var ierobežot tekstu jēgas horizontu. Drīzāk rakstiski fiksētais ir atbrīvojies no savas izcelsmes un autora nejausības. Tas kļūst atlaists brīvībā, lai pozitīvā veidā taptu jaunas attieksmes. No teksta norobežotie viedokļi – autors un lasītājs – hermeneitiskā nozīmē iegūst tukšu vietu, kas jāaizpilda ar saprašana tapušām jēgām.

³²⁷ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 289. lpp.

saredzamo. Tas ir vajadzīgs, lai lietas varētu ieraudzīt jēgas kopsakarībā. Distance ļauj lietas ieraudzīt to attiecībās ar veselumu un to mērogu.

Gadamera domas gājiens soli pa solim iet uz vienu kopnostādni. Viņš vēlas ikkatru atšķirību sakausēt tradējuma kausējamā katlā un šo “katlu” padarīt par pieredzes un saprašanas vienīgo pamatu. “Gluži tāpat, kā nav tagadnes horizonta par sevi, nav arī vēsturisku horizontu, kurus vajadzētu iegūt. Gluži pretēji, saprašana vienmēr ir šādu iedomātu par sevi pastāvošu horizontu sajaukšanās process,”³²⁸ raksta Gadamer, lai parādītu, ka saprašanas noteikums, kurš jāpieņem vēsturiskai apziņai, ir tāds, ka apziņai jāatbrīvojas no lepnības uzskatīt savu pieredzi par visu lietu mēru. Gluži otrādi, vēsturiskā apziņa visu lietu mēru gūst savā vēsturē, bet šī vēsture ir arī siluete uz horizonta malas.

Filosofiskās hermeneitikas uzdevums ir izvērst šo spriedzi. Katram horizonta projektam piemīt tikai pagaidu raksturs, jo saprašana nozīmē nemitīgu tā pārstrādi. Horizonts nevis sastingst, bet gan iekļaujas tagadnes saprašanas horizontā un īstenojas kā horizontu sajaukšanās.

Tā vien šķiet, ka hermeneitikā nekas nav un nevar būt statisks. Gadamera skolnieks un hermeneitikas pētnieks Ginters Figals (*Figal*) raksta: “Nozīme vairs nav ekvivalenta lingvistiskajai lietas paš-zināšanai, bet drīzāk to determinē kā runāšanas horizontu.”³²⁹ Atsacīšanās no “lietas paš-zināšanas” saprašanas skaidrojumu noved pie nemitīgas, spraigas dinamikas – pie vienmēr jauna saprašanas izaicinājuma piedāvāt un atmest vēsturiskā horizonta projektus. “Šādas sajaukšanās kontrolētu īstenošanu mēs dēvējam par iedarbīgi vēsturiskās apziņas nomodu,”³³⁰ raksta Gadamer un norāda, ka šeit slēpjas hermeneitikas galvenā problēma – *pielietošanas* problēma, kas rezultātā noveda pie “vēsturiski iedarbīgās apziņas analīzes”.

5.2.3. Secinājumi jeb pieredzes pārtapšana

Jaunlaiku un Apgaismības filosofija paveica ļoti apjomīgu darbu, lai pieredzi pakļautu loģikas kārtulām un objektivitātes un matematizācijas vajadzībām. Taču tas

³²⁸ Turpat. – 290. lpp.

³²⁹ Figal, G. *The Doing of the Thing Itself*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. P. 118.

³³⁰ Gadamer, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 291. lpp.

fundamentāli ierobežoja pieredzes iespējamo saturu. Var teikt, ka uz zinātņi orientētā filosofija pieredzi pārveidoja līdz nepazīšanai.

Hermeneitika norāda, ka tieši zinātniskošana bija būtiskākais zinātniskās izziņas noteiktās pieredzes teorijas trūkums. Tas pārveidoja pieredzi un lika aizmirst tās vēsturi – tas nozīmē, ka pieredze aizmirsā savu vēsturiskumu. Pieredze tapa par mūžīgi tagadnīgu un atkārtojamu instrumentu universālā likuma rokās.

Saprotams, ka zinātnes mērķis ir objektivizēt pieredzi, lai tajā nebūtu neviena “neuzticama” vēsturiska momenta, kas varētu uzrādīt anomālijas. It īpaši modernā zinātne ar eksperimenta un stingru metožu palīdzību to centās panākt dabaszinātniskajos pētījumos.

Tiesa, līdzīgs process, kā to parāda Gadamer, noritēja arī garzinātnēs, piemēram, vēsturiski kritiskajā metodē. Abos gadījumos klasiskā epistemoloģija objektivitāti nodrošināja principiālā spējā padarīt pieredzi atkārtojamu. Eksperimentam būtība ir atkārtojamība. Ja tā tas nebūtu, tad nebūtu arī jēgas no eksperimenta. Atkārtojamība pagātnē, kas izgaismojas eksperimenta brīdī, dod kontroli pār nākotni, proti, sniedz iespēju izteikt paredzējumu.

Šāds uzstādījums – pieredzes atkārtojamība – savā dziļākajā būtībā ir pretējs pieredzes vēsturiskumam, jo vēsturiskais vienmēr ir individuāls. Modernās zinātnes metode izvirzīja prasību, ka pieredzi atzīst par nozīmīgu tikai tad, ja to var pārbaudīt, taču pārbaudīšana prasa, lai lietu vai pētījumu varētu atkārtot tādu, kāds tas bijis. Tas nozīmē, ka pieredzei vajadzēja atcelt savu vēsturi.

Protams, risinājumu varēja meklēt Huserla fenomenoloģijā (skat. promocijas darba. 4.4. nodaļu), kurā runāts par dzīvespasaules pieredzi.

Tomēr Huserla mēģinājums atgriezties pie pieredzes sākotnes un pārvarēt zinātnes idealizēšanu saskārās ar grūtībām. Hermeneitika pamanīja, ka ir visnotaļ grūti pateikt, cik lielā mērā iespējama tīra prāta izmantošana. Gadamer raksta, ka “Ego tīrā transcendentālā subjektivitātē nav īstenībā dota kā tāda, bet vienmēr ir dota valodas idealizējumā, kas jau iemīt jebkurā pieredzes iegūšanā un kurā izpaužas atsevišķā Es piederība valodas kopībai.”³³¹ Jautājums turpinās: vai iespējams vadīties pēc metodiskiem principiem un pacelties pāri visiem aizspriedumiem?

Hermeneitika šādu uzskatu apšaubā. Hermeneitiskā apļa, aizspriedumu, gaidu, horizonta, vēstures iedarbīguma idejas visas ved vienā virzienā. Proti, tas ir jautājums

³³¹ Turpat. – 328. lpp.

par apziņas vēsturiskumu. Aplis ir kustība, bet aizspriedumi ir iekustinātāji. Gaidas nosaka virzienu, bet horizonts ir kustības telpa. Ikkatrs hermeneitikas elements norāda uz apziņas un pieredzes vēsturiskumu. Galu galā apziņa un pieredze nonāk nesaraujamā tuvumā. Prāts un racionālā domāšana, kas centusies atbrīvoties, lai paceltos universāluma augstumos, atpazīst blakus pieredzes situatīvajai trauksmainībai. Pieredze savu pamatu gūst kustībā, bet šīs kustības efekts sniedzas daudz tālāk. Tradējuma kustība nosaka ne tikai pieredzi, bet tā arī apziņu padara par pieredzi. Līdz ar to, kā raksta Gadamer, vēsturiski iedarbīgās apziņas analīze uzrāda to, ka tai ir pieredzes struktūra. Tiesa gan, viņš atzīst, pats pieredzes jēdziens ir ļoti neskaidrs.

Saprotams, ka Gadamera hermeneitikas principi nevar palikt bez sekām, un tas visupirms izpaužas kā pieredzes jēdziena transformācija. Galu galā tieši pieredzes satura gūšana ir tas jautājums, kura risinājumā izgaismojas hermeneitikas elementi. Tāpēc nav grūti iztēloties, ka hermeneitiskais aplis pats ir pieredzes gūšanas likums. Līdz ar to pieredze ir nozīmīga tikai tik ilgi, kamēr to nav atspēkojusi jauna pieredze. Tā ir pieredzes būtība – sevis atcelšana un no jauna radīšana fundamentālā atvērtībā jaunai pieredzei.

Tomēr tā ir *nesaskaņota rīcība*. Tā nav tipiskās vispārības izstrāde, bet gan nerimstošs jautājums, kas ir vērsts uz apstiprināšanu. Savukārt apstiprinājuma trūkums liek pieredzi atcelt. Tas nozīmē, ka pieredze, ja vien tā patiešām ir pieredze, nemitīgi sevi labo un pārrada no jauna. Kad tiek gūta jauna pieredze, tā atspēko aplamos vispārinājumus un rada sevi no jauna. Tipiskais vairs nevar būt tipisks, ja tas atkal no jauna neapstiprinās. Tātad pieredzes gūšanas moments hermeneitikā vienmēr sevī satur negatīvo momentu. Pieredzes gūšana par kādu priekšmetu nozīmē nevis to, ka līdz tam esam maldījušies, bet gan to, ka tagad iegūstam citu pieredzi. Tas ved pie būtiska secinājuma: pieredzes negativitātei ir produktīva nozīme.³³²

Dzīvas apziņas pamats ir šis negatīvais aspekts. Tik ilgi, kamēr kāds kaut ko pieredz, tam veidojas un pārveidojas pieredze. Šajā nozīmē pieredze paredz nerimtīgu vilšanos savās gaidās. Tāds ir pieredzes gūšanas noteikums – pieredze rada zināšanas kā gaidu noliegumu. Proti, kas ir sagaidīts, tas nav jāgaida. Savukārt noliegums nozīmē atvērtību. Jaunai pieredzei nav vietas, kur nogulsnēties, ja tās priekšā jau mīt cita pieredze, un to var iegūt tikai ar iepriekš esošā noliegumu. Tātad cilvēka vēsturiskās esamības nosacījums ir fundamentāla negācija.

³³² Turpat. – 333. lpp.

Gadamer hermeneitiskās pieredzes analīzē rezumē, ka tā nokļūst pie izziņas un atziņas un līdztekus tā ir atvērtība pret tradējumu, kam piemīt *vēsturiski iedarbīga apziņa*. Jēgu saprašanas norisēs starp cilvēkiem nepieciešams rīkoties tā, lai otrs patiešām tiktu iepazīts kā šis otrs un nevis kā kāds cita piemērojums sev.

Hermeneitika uzstāj, ka jēga taps tikai tad, ja ļaus otram kaut ko pateikt un tajā ieklausīsies. Pieredze un nozīme iekļūst robežā, kas atrodas intersubjektivitātes un konteksta savijumā. Hermeneitiska pieredze paredz, ka tradējuma pretenzija jāatzīst ne tikai kā pagātnes citādība, bet arī kā fundamentāla atvērtība un gatavība pieņemt, ka pagātnei ir kas sakāms.

Vēsturiski iedarbīgā apziņa nenodarbojas ar salīdzināšanu, kas no tās pozīcijas būtu jāuzskata par naivitāti. Šī apziņa pati sevī un saskaņā ar sevi vienmēr izvēlas ļauties tradējumam. Tā kļūst par pieredzi un atveras patiesības pretenzijai. Pieredze, secina Gadamer, ir cilvēka galīguma pieredze. Pieredze tās būtībā ir apziņa par savu galīgumu, kas paredz atzīt savu vēsturiskumu.

5.3. Pieredzes valodiskums un valodiskā pieredze kā jēgas nosacījums

Hermeneitiskās pieredzes medijs ir valoda. Šādi skan viena no Gadamera hermeneitikas pamatidejām. Kopā ar pieredzes vēsturiskumu, saprašanas riņķveida kustību un aizspriedumu rehabilitāciju šī ideja veido visas filosofiskās hermeneitikas kodolu.

Līdz ar to valodas kā hermeneitiskās pieredzes iztīrījums zināmā mērā ir atkārtotā, bet tam ir ļoti būtiska piebilde. Valodas lomas izklāsts atsaucas uz iepriekš teikto, bet tas notiek uz valodas fona. Proti, jēga un nozīme kaut kur mīt un pieredze kaut kur noris – kādā “ēterī”. Šis pieredzes ēteris ir valoda. Jēga, nozīme, pieredze, aizspriedumu pārskatīšana, horizontu saplūšana, pati saprašanas norise – tas viss noris valodā.

Taču valoda nav tikai nosacījums tā iespējamībai. Valoda visupirms ir tas *veids*, kā saprašana noris. Proti, hermeneitika konstatē valodas klātbūtni ikvienā saprašanās aktā. Vai ir iespējama saprašana, kas nav pakļauta valodas vadulai? Uz šo jautājumu hermeneitika nevēlas atbildēt, bet pieņem kā likumu to, ka saprašana notiek valodā.

Savukārt pieredzes manifestācija noris sarunā. Gadamer pamana, ka, “jo īstāka ir saruna, jo mazāk tās vadīšana atkarīga no viena vai otra partnera gribas. Tādējādi īstā

saruna nekad nav tas, ko mēs vēlējamies “vest”. Drīzāk jau visumā pareizāk būtu teikt, ka mēs nokļūstam sarunā vai pat – iepinamies sarunā.”³³³ Protams, nav iemesla teikt, ka sarunas vedējiem būtu liegts likt vārdiem sekot vienam otram un domāt, ka viņi ir ļāvuši sarunai kļīst, sākties un beigties.³³⁴

Tomēr pat tad, ja tas tā ir, tas nenozīmē, ka runātājiem piemīt visaptveroša vara pār sarunas ceļu. Hermeneitika aicina domāt, ka viņi paši ir pakļāvušies kādai varai kādu noteikumu ietvaros. Tā ir hermeneitiskas sarunas esence, kas sarunā iesaistītajiem liedz iespēju uzminēt, ar ko viņu saruna beigsies, t.i., viņi sevi atrod valodas “apburtības” varā. Kā raksta Gadamer, saprašanās ir notikums, pēc kura var spriest un atskatīties uz iegūto pieredzi, lai lemtu, vai “tā bija laba saruna vai ka tai zvaigznes nav bijušas labvēlīgas”.

Gadamera hermeneitika nokļūst pie atziņas, ka valodas pavadā ejošai sarunai piemīt savs pastāvīgs ritējuma gars. Šis “ritējuma gars” pretendē uz savu patiesību. Valodas vara ir noteikt noteikumu robežas, kuras gan slēpj, gan pašas izgaismo.

Bet kas ir saprašana valodā? Saprast cita teikto nozīmē nevis ielaušanos citā patiesībā un cita pārdzīvojumu atkārtošānu, bet gan saprašanos kādā viduspunktā, proti, “valoda ir vidus, kur īstenojas partneru saprašanās”. Gadamer atgādina, ka jēgas pieredzes norise ietver aplikāciju, bet arī aicina to aplūkot valodas ietvaros. Tas mudina domāt, ka viss saprašanas norises process savā būtībā ir valodisks.

Gadamer pievēršas it kā triviālai atziņai. Proti, valoda īstenojas un iegūst esamību sarunā. Taču no tā izriet, ka saruna ir saprašanas prakse. Viņš norāda, ka

³³³ Turpat. – 359. lpp.

³³⁴ Mūsdienu filosofijā pastāv idejas, kas rosina domāt par valodas “vardarbīgumu”. To izcelsmi var saistīt ar hermeneitikas ideju, ka saprašana pati par sevi vispār ir vēsturiskās apziņas produkts un vienlaikus arī nosacījums. Saprašana nevar norobežoties no vēsturiskuma. Šīs hermeneitiskajā filosofijā izstrādātās idejas par valodu kā saprašanas nosacījumu un valodas kā pieredzes medija akcentēšanu vēlāk izraisa daudznozīmīgas sekas. Valodas loma tiek izcelta gandrīz jebkādas norisēs un tiek apzināta tās, savā ziņā, vardarbīgā loma kā pieredzes, saprašanas, vērtību nelūgtā uzspiedēja. Literatūras teorētiķis Viktors Ivbulis atsaucoties uz Liotāru par to raksta: “Apzīmējums “valoda” .. ir kaut kas tāds, kurā cilvēks (un rakstnieks) ķepurojas kā muša zirnekļa tīklā bez cerībām tikt brīvībā. Tā ir lietu un parādību nosaukumi un vispārpieņemtu to izskaidrojumu, kas stājas lietu un parādību vietā. Tādā valodā, saka Liotārs, iekļūst bērns piedzimdams, sociālās saites .. būtībā ir valoda, valodas spēle, bez kuras sabiedrība nevar eksistēt.” (Ivbulis, V. *Uz kurieni, literatūras teorija?* Rīga, LU, 1995. – 106. lpp.)

valoda cilvēka lietojumā³³⁵ ir tāds process, kurā pasaule tiek iesavināta šajā valodas jomā. No tā tiek tālāk atvasināts, ka cilvēciskās dzīves kopības formas ir arī valodas kopības formas. Proti, šīs formas veido valodu un sakrīt ar to. Gadamers pamana, ka valodai piemīt īpašība sevī iekļaut *vienošanās*, pirms tās tiek noslēgtas. Šī *vienošanās* ir sarunas ievirze, kura jau ir tapusi, vēl pirms sarunas partneri ir centušies saprasties. Savukārt viņu saprašanās ir atkarīga no šīs ievirzes.

Šāds skatījums paplašina hermeneitiskās pieredzes analīzi. Nerimstošais process, kurā noris pieredzes pilnveidošanās un pārskatīšana, ved nevis pie kādām absolūtām objektīvām zināšanām, bet gan visupirms tā “nolūks” ir pasaules skatījuma paplašināšana. Pretēji Jaunlaiku filosofijas centieniem hermeneitiskais pasaules skatījums nav relatīvs, taču tikai hermeneitikas ietvaros, jo pieturas pie uzskata, ka saprašanas ievirzei nevar pretstatīt kādu ārēju “pasauli par sevi”. Hermeneitika izvairās no tāda īpaša skatpunkta meklējumiem, kura perspektīvā pasaules uzlūkojumu varētu atbrīvot no iesaistītības valodā. Pieredzes saistība ar valodu, kā to apgalvo Gadamers, nenozīmē “monopolizējošu perspektivitāti”. Tieši otrādi – hermeneitiski vadīta saskarsme ar svešu pasauli, kas paredz savu aizspriedumu pārvarēšanu un svešās puses viedokļa pieņemšanu, nepieprasa savas pasaules noliegšanu, bet gan vada saprašanu kā savas un svešās pasaules mijiedarbību. Satikšanās ar svešu pieredzi rada jaunu pieredzi. Tā tas turpinās katrā nākamajā pieredzes notikumā, lai, tēlaini izsakoties, no ceļojuma svešatnē atgrieztos ar jauniem iespaidiem – jaunu pieredzi.

Saprašana tomēr nav valodu “tulkošana”. Līdzīgi kā apgūta svešvaloda nav vairs jātulko, tāpat arī saprašanās notiek nevis kā tulkošana, bet gan kā iedzīvošanās.

³³⁵ Hermeneitikas pieņēmums, ka valoda ir prāta valoda, paver jautājumu, kā iespējams, ka vienām un tām pašām lietām var atbilst vairāki vārdi un valodas? Atsaucoties uz patiesības atbilstības teoriju, varētu domāt, ka lietām un idejām prātā nevajadzētu prasīt dažādus izteiksmes veidus. Tas ir sevišķi dīvaini, ja iedomājas, ka noteiktas valodas pārstāvis vienmēr būs pārlecināts par savas valodas izmantoto vārdu precizitāti. Ja sava valoda ir pārlicecinoša, tad ir grūti iztēloties, kā gan citā valodā ar citiem vārdiem iespējams tās pašas lietas nosaukt tikpat precīzi kā savējā. Valodas lietotājs turas pie uzskata, ka viņa variants ir vispiemērotākais. Šī problēma sakrīt ar to, ko Gadamers apzīmē kā “hermeneitisku skandālu”. Viņš jautā: “Kā vispār iespējams saprast svešu tradējumu, ja šādā veidā esam saistīti valodā, kurā runājam?” (Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 376. lpp.) Hermeneitikas piedāvātā atbilde ir tāda, ka, lai gan prāts ir piesaistīts valodai, tas tomēr norobežojas no katras atsevišķas valodas satversmes ierobežojumiem. Hermeneitikai tad vaļsirdīgi jāatzīst, ka par spīti visam, tā cenšas saglabāt domāšanas un valodas nesaraujamo vienotību, lai nepazaudētu arī saprašanas un izklāstīšanas vienotību.

Saprašana nav norise, kas dotos pie svešā un ar kādu instrumentu palīdzību pārnestu pie sevis lietas atdarinājumu. Drīzāk – valodu saprot, ja tajā “iedzīvojas”. Saprašana ir kāda viedokļa un skatpunkta izklāstīšana. Tā savā būtībā ir pieteikums ieņemt kādu hermeneitisko horizontu, lai ar tā palīdzību veiktu viedokļa izveidi. Gadamers raksta, ka, “lai izteiktu teksta viedokli tā lietišķajā saturā, tas mums jāpārtulko savā valodā, un tas nozīmē, ka mēs to saistām ar visu iespējamo viedokļu veselumu.”³³⁶

Var secināt, ka, ja hermeneitika pieņem valodas nozīmīgumu, tad tā ir saprašanas saprašana saprašanas valodiskumā. Gadamers īpaši norāda uz to, ka valodai piemīt patstāvība. Viņš raksta: “Kopš Romantisma par lietu vairs nevar domāt tā, it kā izklāstošie jēdzieni tiktu pievienoti saprašana, paņemot tos vajadzības gadījumā jau gatavus no kaut kādas valodiskās krātuves, kad citādi nav sasniedzama saprašanas nepastarpinātība. *Glūži pretēji, valoda ir universālais medijs, kurā īstenojas pati saprašana.*”³³⁷

Hermeneitika uzņemas izteikt fundamentālu apgalvojumu, ka valodiskuma un saprašanas saistība slēpjas tradējuma būtībā. Proti, tradējums, kas ir hermeneitikas priekšmets, savā būtībā ir valodisks. Tātad hermeneitikai, lai saprastu saprašanu, ir jāpievēršas tās valodiskumam. Tas nozīmē, ka hermeneitika atļaujas izdarīt secinājumu: saprašanas norise ir pamatota valodiskumā. Tātad hermeneitika valodu padara par transcendentālu saprašanas principu.

Gadamers raksta, ka “saprašanas īstenošanas veids ir izklāstīšana”. Tātad jāpievēršas izklāstīšanai. Te hermeneitika pamana interesantu niansi, proti, jēdzieni, kurus pieņem izklāsts, nav tematiski, bet gan paslēpjās aiz izteiktā. Līdz ar to izklāsts ir pareizs tikai tad, kad tam izdodas aizslēpties, lai gan pazudušajam vienlaikus jābūt arī priekšstatītam. Gadamers konstatē, ka pastarpinoša izklāsta iespējamība nosaka saprašanas vispār iespējamību. Valodisku tekstu gadījumā saprašana un izklāstīšana pati atklāj, ka tā ir sajūgta ar valodu kā mediju. Ar saprasto notiek kaut kas tāds, ko var dēvēt par piesavināšanos, jo katra saprašana un tās producētā jēga ir būtiski saistīta ar interpretētāju kā radītāju, kuram par šīm jēgām jāuzņemas atbildība un īpašumtiesības. Tātad valodiskais izklāsts ir forma, kas raksturo izklāstu.

Šis valodas lomas pieteikums prasa paskaidrojumu. Lietas būtību var vieglāk ieraudzīt valodas un prāta attiecībās. Tā ir norāde uz to, ka sākotnējais jautājums ir

³³⁶ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 370. lpp.

³³⁷ Turpat. – 363.–364. lpp.

jautājums par *jebkuras saprašanas jēdzieniskumu*. Tas liek atcerēties, ka hermeneitiskās pieredzes īstenošanās veids ir jēdzienisks izklāsts.

Problēmas var raisīt tas, ka valoda tiek saprasta nevis kā fundamentāls izteiksmes veids, bet tai tiek piemērots gadījuma raksturs. Šī tēma ir ļoti nozīmīga. Proti, izklāstītājs izklāsta laikā neapzinās, ka caur sevi ar saviem jēdzieniem nosaka izklāsta gaitu. Tas nozīmē, ka izklāstītājs savu izklāstu vēš prom no sevis un to atsvešina. Tomēr, lai gan izklāstītājs “aizmirst”, ka ir izklāsta avots, tas vienlaikus dod līdzīgu sava horizonta pēdu nospiedumus. Valodiskās izteiksmes veids, kas ir izklāsta nosacījums, pilnībā nosaka interpretētāja viedokli, bet tas nekad netiek izcelts ārpus prāta, lai to varētu tvert priekšmetiski.

Sajukumu var radīt arī tas, ka valodas un prāta sajūgtības hermeneitisko interpretāciju ir grūti saskaņot ar valodas teorijām, kas valodu un jēdzienu skata instrumentāli. Valoda kā hermeneitisks fenomens liedz vārdus uzskatīt par vien lietu etiķetēm vai saziņas rīkiem. Gadamers raksta, ka vēlas atbrīvot hermeneitiku no draudiem valodu padarīt par instrumentu: “Saprašanaī piemītošo valodiskumu gribam atbrīvot no tā sauktās valodas filosofijas aizspriedumainības. Izklāstītājs neizmanto vārdus un jēdzienu kā amatnieks, kas paņem rokās instrumentus un tad tos noliek.”³³⁸

Šeit Gadamera piedāvātajā līdzībā ieskanas norāde, kuru var saprast kā atgādinājumu par Jaunlaiku filosofijas instrumentālo raksturu. Viņš aicina domāt, ka jēdzieni un valoda nav rīki³³⁹, kurus prāts var izmantot pēc savas gribas, lai realizētu iekāroto *skatienu no nekurienes*.

Gadamers uzsver, ka lieta ir pavisam cita. Proti, mums jāatzīst, ka jēdzieniskums iekšēji caurauž visu saprašanaī. Līdz ar to Gadamera hermeneitika parāda citu valodas pusi, kurā saprašanaī notiek kā saruna ar tradējumu, kuras rezultātā top jēdzieni.

³³⁸ Turpat. – 377. lpp.

³³⁹ Saprotams, ka pastāv mēģinājumi apšaubīt valodas spēju adekvāti un pietiekami pārstāvēt kaut ko tādu kā *mentālās norises*. Līdz ar to ir skaidrs, ka var rasties iebildumi un kritiska attieksme pret valodas padarīšanu par ontoloģisku noteiksmi. Gadamers raksta: “Ņemot vērā sociāli motivēto vienādošanas tendenci, ar kuru valoda saprašanaī uzspiež noteiktas shēmas, kas mūs ierobežo, mūsu izziņas griba cenšas kritiski izvairīties no šīm shēmām un priekšvērumiem. Taču kritiskais pārākums, uz kuru pretendējam attiecībā pret valodu, skar nevis valodiskā izteikuma konvencijas, bet gan viedokļa konvencijas, kas sedimentējušās valodiskajā. .. Jebkura šāda kritika, kas, lai saprastu, paceļas pāri mūsu shematiskajiem izteikumiem, savu izpausmi gūst valodiskā veidolā. Līdz ar to valoda pārvar visas iebildes par tās kompetenci.” (Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 375. lpp.)

Protams, tas nenozīmē, ka vienmēr tiktu radīti jauni vārdi. Runa ir par procesu, kurā noris nemitīga jēgas pārskatīšana. Katra korekcija, kas iegūta no sava horizonta kāda cita horizonta ietvaros, paveic jēdziena pārveidošanu. Tas nozīmē to, ka tieši saprašanas aktā jēdziens iegūst savu jēgu. Tas nozīmē arī to, ka jēga rodas nevis no induktīvas loģiskas “saskaitīšanas”, bet gan pavisam citādi. Proti, saprašana vienmēr ietver sevī pievienošanas notikumu un nemitīgi turpina jēdzienu veidošanu.

Tāpat arī hermeneitiskās pieredzes analīze norāda, ka veids, kā valoda attiecas pret pasauli, parāda tās lietišķo raksturu. Mūždien dažādās situācijās valodu noved pie apjaušanas, ka citādības atzišana nosaka distancētību pret lietām. Atsvešināšanās no lietas ļauj izteikties lietas īpatnīgumam: “Lietas stāvokļa, kas izceļas, struktūrā ir ielikts tas, ka tajā vienmēr ir kaut kas negatīvs. Būt šim un nevis tam – tas veido visa esošā noteiktību.”³⁴⁰ Dabiskā pasaules pieredze savā valodiskajā izteiksmē domā pasauli kā esamību, tomēr šis domātais, t.i., esošais netiek domāts kā priekšmets, bet tas iegūst izteiksmi valodā. Jēgas tapšanas un valodas kā rīka attiecību analīze ļauj veikt novērojumu, ka Gadamera realizētais valodas lomas pārskatīšanas darbs ir pagriezies prom no tā, ko dēvē par Jaunlaiku filosofijā veikto valodas devalvāciju uz rīka statusu. Hermeneitika uzsver pretējo. Tā konstatē, ka valodiskumam piemīt produktīva nozīme.

Valodas fundamentālās lomas uzsvēršana hermeneitikai ļauj uz to paskatīties kā uz ontoloģisku horizontu un to aplūkot kā pasaules pieredzi. No tā izriet, ka valoda kā hermeneitiskās pieredzes medijs nav atdalāma no tradētā satura. Valoda ir pasaules skatījums, jo tā ir tradējuma izteiksmes veids.

Gadamers, veicot valodas ontoloģijas izklāstu, hermeneitiku aizved pie uzskata, ka pasaules skatījums sakrīt ar valodas robežām. Viņš turpina uzsvērt, ka valodu nevar raksturot kā kādu cilvēka dabai piemītošu vai iedotu ekipējumu, bet tā ir prāta izteiksmes nosacījums.

Hermeneitika nonāk pie fundamentāla secinājuma: apziņa, t.i., cilvēka apziņa, pasauli priekšstata valodā, un šīs pasaules priekšstatīšana ir konstituēta valodiski. Gadamers pievērš uzmanību nosacījumam, ka kādas pasaules esamība “nozīmē, ka pret pasauli izturas. Taču izturēšanās pret pasauli paredz, ka jābūt tik brīvam attiecībā pret pasaulē sastopamo, ka to var nostādīt savā priekšā tā, kā tas ir. Šī varēšana nozīmē, ka ir gan pasaule, gan valoda.”³⁴¹

³⁴⁰ Gadamers, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. – 415. lpp.

³⁴¹ Turpat. – 413. lpp.

Cilvēka attieksmei pret pasauli piemīt spēja būt brīvam pret appasaules nejausībām un savā tvērumā uzrunāt visu pasauli tās kopsakarībā. Gadamers skaidro, ka pacelšanās pāri appasaulei paredz tās cilvēciskošanu. Savukārt tas nozīmē, ka tai tiek piešķirta valodiska jēga. Pacelšanās no “appasaules līdz pasaulei” nozīmē nevis appasaules izslēgšanu, bet gan distancēšanos.

Valodas un pasaules attiecības hermeneitikā kļūst īpaši tuvas. Tomēr valodiski izteiktā pasaule – saprastā pasaule – nav priekšmetiska. Tāpat arī pasaule kā aptverošs veselums pieredzē nekad neparādās kā priekšmetisks sakopojums. Tas nozīmē, ka uz valodisko pasauli nav iespējams palūkoties no kāda *skatpunkta no nekurienes* jeb aplūkot to no kādas neitrālas un distancētas pozīcijas. Ja valoda ir ontoloģiskais lietu saprašanas pamats pieredzē, tad šāda *nekurienes* pozīcija, kas pastāvētu ārpus valodiskās pasaules pieredzes robežām, nav iespējama. Līdz ar to valodisko pieredzi nevar padarīt par priekšmetu. Tomēr par pasaules pieredzi var runāt kā par jēdzienisku pieredzi.

Hermeneitikas un valodas attiecības varētu izteikt, pārfrāzējot Hēgeļa teikto: viss, kas ir pasaule, ir valoda, un viss, kas ir valoda, ir pasaule. Gadamers raksta: “Valodiskā pasaules pieredze ir 'absolūta'. Tā paceļas pāri visu esamības nolikumu relativitātei, jo aptver visu par-sevi-esamību, lai kādās attiecībās (relativitātes) tā arī sevi rādītu. Mūsu pasaules pieredzes valodiskums ir iepriekšējs attiecībā pret visu, kas tiek iepazīts un uzrunāts kā esošs. *Tāpēc valodas un pasaules pamatsaistība nenozīmē, ka pasaule kļūst par valodas priekšmetu. Drīzāk jau izziņas un izteikuma priekšmets vienmēr ir valodas pasaules horizonta ietverts.*”³⁴²

Citētajā pasāžā, starp visu citu, īpaši izceļas divas idejas. Viena, “pieredzes valodiskums ir iepriekšējs”, proti, tas pastāv vēl pirms konkrēta pieredzes akta. Otra, ka pieredzes priekšmetus ietver “valodas pasaules horizonts”.

Tas nozīmē, ka saprašanai ir darīšana ar pasauli, kura jau ir valodiska. Ārpus valodiskā sfēras nav nekā saprotama, proti, ārpus valodiskā nav jēdzienu.

Taču saprašana noris jēdzienos, tātad tā noris valodā. Saprašanas valodiskums un pasaules valodiskums ir kā mūžīgs aplis, kur viens nosaka otru. Līdz ar to hermeneitika konstatē, ka visa pieredze ir valodiski nosacīta. Gadamers konstatē, ka “par saprašanu var teikt tieši to pašu, ko var valodu. Tās abas nav uztveramas tikai kā fakts, ko var empīriski pētīt. Tās nekad nav tikai priekšmets, tās aptver itin visu, kas

³⁴² Turpat. – 419. lpp.

reiz var kļūt par priekšmetu.”³⁴³ Tas nozīmē, ka pieredzē var iemānot tikai tas, kas ir saprotams. Proti, saprotams ir arī tas, kas šķiet nesaprotams – mistērijas un maģija u.tml., jo arī tās pakļaujas priekšstatīšanai vai, citādi sakot, tās tiek pakļautas domāšanai. Ja kaut kas ir domājams, tad tas pastāv. Savukārt, tas, kas ir domājams un pastāv, ir visa realitāte.

5.3.1. Secinājumi par filosofiskās hermeneitikas devumu

Gadamera izdarītais saprašanas izpētes solis, kas uzmanību pievērš valodas lomai saprašanas norisē, hermeneitiskajā filosofijā iegūst īpaši nozīmīgu lomu. Proti, valoda varētu būt vien lietu un ideju izteiksmes līdzeklis.

Tomēr Gadamers valodai ierādīja uzdevumu būt saprašanas nosacījumam. Formula “hermeneitiskās pieredzes medijs ir valoda” nozīmē ne tikai interpretācijas mākslas pārvērtēšanu, bet arī pašas pieredzes norises fundamentāli citādu izpratni. Tas nozīmē, ka pieredzi, ko Jaunlaiku filosofija centās padarīt “tīru”, hermeneitika ar valodas ontoloģiskā statusa atzīšanu padara “netīru”. Tā norobežojas no pretenzijām uz absolūtu objektivitāti, kas centušās savu izpētes priekšmetu padarīt par priekšstatāmu lietu. Tā norobežojas arī no patiesības absolutizācijas, kas savu pamatu mēģināja nostiprināt vienota un nemainīgā vēstures horizonta apliecināšanā, lai, balstoties uz esamības nemainīgumu, patiesību padarītu par viennozīmīgu.

Līdz ar to Gadamera izstrādātā hermeneitika norobežojās no moderno dabas zinātņu ambīcijām pieredzi pakļaut objektivitātes kritērijiem. Pat vairāk, hermeneitikas parādītā aizspriedumu, autoritātes, tradīcijas un valodas vadošā loma atgādina modernajai zinātnei, kas centusies *priekšmetiskot* pasauli, ka tā pati par sevi jau ir iekļauta noteiktā jēgas horizontā un no tā iekšpuses bieži nespēj saredzēt savas robežas. “Vēsture un valoda funkcionē kā nosacījumi mūsu zināšanām, kas paceļas virs mūsu spējas identificēt un pilnīgi pamatot mūsu atkarību no tiem,”³⁴⁴ raksta Vahterhauzers.

Tomēr šie nosacījumi ir daļēji caurskatāmi. Viņš norāda, ka mums nevar būt skaidri zināmi visi tie šo nosacījumu izpausmes veidi, kas ietekmē zināšanu noformulēšanos. Taču pilnīga pārskata trūkums liecina arī par to, ka mēs principiāli nevaram būt absolūti pārliecināti izšķirt, vai kādi no šiem nosacījumiem noteiktā brīdī

³⁴³ Turpat. – 378. lpp.

³⁴⁴ Wachterhauer, B. *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. – Pp. 57–58.

rada vai nerada noteiktu ietekmi. Vahterhauzers turpat secina, ka, ja tas tā ir, tad “visās mūsu zināšanās pastāv noteikta nepārvarama, neartikulēta un neizbēgama necaurspīdība.” Šādas necaurspīdības kontekstā uz absolūtu patiesību pretendējošās zinātnes tiek padarītas par “kustīga” horizonta sastāvdaļu.

Patiesības kā absolūtas atbilstības modeļa vietā hermeneitika ieskicē tādu patiesības modeli, kas parāda, ka nozīmes vienības eksistē nevis kādos slēgtos vai unikālos horizontos, bet gan rodas mijiedarbībā. Saprašana kā horizontu sajaukšanās noris kā abpusēja tuvošanās, lai kārtējā pieredze sniegtu jaunu pieredzi. Hermeneitika ar pieredzes valodiskošanas palīdzību patiesību un pieredzi palaiž brīvībā. Patiesība kā statiska un pārļaiciska forma top par vēsturisku modeli – par vēsturiski komunikatīvu patiesību.

6. Noslēgums

6.1. *Sensus communis* un valodiskums

6.1.1. Atskats

Promocijas darba struktūra ir pakārtota noteiktam nolūkam – parādīt patiesības modeļus, kas lielā mērā ir citu saistītu filosofisku motīvu un jēdzienu interpretācijas sekas, kuras savukārt tālāk veidojušas nosacījumus patiesības izpratnei. Līdz ar to bija jāspēr vairāki soļi, kuros, no vienas puses, vajadzēja parādīt virzienu, kas uzsver patiesības absolūto un universālo raksturu (A), bet – no otras – patiesības relativitāti un iesaistītību kontekstā (B). Minētie domas soļi lika aplūkot ne tikai “patiesību”, bet arī – plašākā mērogā – gan Jaunlaiku filosofijas (A), gan *sensus communis* jeb veselā saprāta kā kopizjūtas principus (B). Savukārt tas lika palūkoties “aiz” patiesības, proti, iztirzāt jēdziena “pieredze” transformācijas (nomaiņa no A uz B).

Šo darbu ievadīja vadošo filosofisko patiesības teoriju pārskats (nodaļa “*Tirgus laukums: patiesības izpratnes galvenās vadlīnijas*”). Tajā tika sniegts gan ieskats katras teorijas galvenajās aprisēs, gan kāda cita, svarīgāka, vēsts. Proti, tas parādīja šo dažādo teoriju fundamentālu savstarpējo nesaprašanos. Tika konstatēts, ka, lai izšķirtu “strīdu”, vajadzīga nevis katras teorijas elementu pārskatīšana, bet gan daudz pamatīgāks prenostatījums, proti, starp tādiem diviem patiesības modeļiem, kur viens atzīst patiesības universālo, bet otrs – vēsturisko iedabu. Tādējādi šajā promocijas darbā kļūst iespējams runāt par patiesības modeļu attiecībām.

Turpmākais izklāsts divās nodaļās (otrā nodaļa “*Greizsirdīgā zinātne: Jaunlaiku ievirze uz zinātnisko patiesību*” un trešā nodaļa “*Orākuls vai mehānisms: pārļaiciskā noraidījums patiesības meklējumos – sensus communis*”) iezīmēja divus dažādus patiesības interpretācijā būtiski nozīmīgus filosofiski teorētiskus elementus (iepriekš minēto A un B patiesības modeļu elementus), no kuriem atvasināto ideju sekas ievērojami ietekmēja turpmāko filosofijas atzaru attīstības virzienus.

Viens no šiem “elementiem”, kas aprakstīts otrajā nodaļā, ir Jaunlaiku filosofijai raksturīgais “metodes fetišisms” un zinātnes vērstība uz objektivitāti un ārējās pasaules priekšmetiskošanu.

Savukārt pretējais elements, kas aprakstīts trešajā nodaļā, ir jau antīkajā filosofijā pazīstamais, bet vēstures gaitā daudz mainītais jēdziens “*sensus communis*” jeb “veselais saprāts”, “kopizjūta”. Šis koncepts, pretēji Jaunlaiku zinātniskajai orientācijai, kas ar Bēkona un Dekarta gādību atbrīvojās no elkiem un visu pakļāva šaubām, ir saistīts ar atzinumiem par autoritātes, tradīcijas un viedokļa nozīmīgumu.

Martina Heidegera, Edmunda Huserla, kā arī Mārtina Džeja veiktā Jaunlaiku filosofijas analīze parādīja noteiktu tendenci. Proti, Jaunlaiku filosofija izvirzīja uzdevumu sniegt drošas, objektīvas un universālas zināšanas. Tā vēlējās noskaidrot galējo patiesību. Taču šādam uzdevumam bija sekas gan attiecībā uz pašu patiesību, gan pieredzi. Lai panāktu vēlamo, Jaunlaiku filosofijai bija jāatsakās no subjekta subjektivitātes, proti, no individuālā, vēsturiski situatīvā subjekta ar tā individualitāti, atmiņām, pasaules ainu un perspektīvu. Lai spētu pietuvoties objektivitātei, tai vajadzēja rast iespēju, kā subjekts varētu iegūt “skatienu no nekurienes”.

Līdz ar to Jaunlaiku filosofija izveidoja nošķirumu starp psiholoģisko un epistemoloģisko subjektu, atcēla atmiņas nozīmīgumu un ķermenisko izziņu aizstāja ar instrumentiem. Lai varētu to paveikt, noteiktā veidā bija jānoformulē arī visa pasaules aina jeb ārējās realitātes interpretācija. Proti, šis formulējums – ārējā realitāte – jau pārstāv noteiktu pasaules ainas modeli. Tas nozīmē, ka ir nošķirums starp ārējo un iekšējo realitāti un pastāv nošķirums starp realitāti un nereālo. Tātad līdz realitātei vēl būtu jānokļūst.

Šo uzdevumu – sasniegt realitāti – Jaunlaiku filosofija apņēmas izdarīt ar metodes palīdzību. Taču tas bija paveicams noteiktas realitātes interpretācijas ietvaros. Rezultātā to var uzskatīt par noslēgtu sistēmu, kurā interpretācija pamato interpretējamo un otrādi. Realitātei varēja piemist objektivitāte vienīgi tad, ja to pakļāva tam, ko Huserls nodēvēja par “matematizāciju”. Proti, Jaunlaiku filosofija par realitāti atzina to, kas bija pakļaujams “mērniecībai”. Heidegers to nodēvēja par “telpiski-laiciski veidotu masaspunktu kustības kopsakaru”. Gluži vienkārši Jaunlaiku filosofija reducēja gan pasauli, gan pieredzi uz to, ko tā spēja formalizēt. Viss, kas palika ārpus objektivitātes robežām, tika atmests un izskausts kā, protams, esošs, taču neuzticams. Savukārt no neuzticamiem avotiem nevar iegūt drošu patiesību. Jaunlaiku filosofija izvēlējās tikai tādu patiesību, kas pakļāvās pašas noteiktajiem principiem – universālums, racionalitāte, absolūtums. Likumi un patiesības, kas neatbilda šiem kritērijiem, bija vien viedokļi.

No kā atsacījās Jaunlaiku filosofija? Tā atbrīvojās no autoritātes un tradīcijas varas. Tā bijušo dievu vietā nostatīja cilvēka prātu. Tas nozīmē, ka šā tipa filosofija atteicās no cita patiesības modeļa, kura būtiskais elements ir *sensus communis*. Jēdzienam – *sensus communis* – ir ne tikai gara, bet arī daudznozīmīga vēsture, tomēr tajā ir kaut kas kopīgs, proti, kāda kopīga sajūta.

Kāda ir kop-sajūta, un cik lielā mērā tā ir kopīga, kolektīva? Uz šo jautājumu atbildēt bija trešās nodaļas “Orākuls vai mehānisms: pārlaiciskā noraidījums *patiesības* meklējumos – *sensus communis*” uzdevums. *Sensus communis* jeb – latviešu valodā – “veselā saprāta” aplūkojums norādīja uz savdabīgu filosofisko orientāciju, proti, uz zināšanu iekļaušanu *kādā krātuvē*, kura gan visiem ir pieejama un kuras saturs visiem ir zināms, tomēr nav ne redzama, nedz arī aprakstāma. Runa ir par “kolektīvām zināšanām”, par tādām zināšanām, kuru patiesums netiek apšaubīts.

Lai gan jēdziens “*sensus communis*” piedzīvojis dažādas metamorfozes, sākot no jēdziena tapšanas sengrieķu kultūrā, Aristoteļa filosofijā, līdz Renē Dekarta, Džambatistas Viko, Skotu “veselā saprāta” skolas pārstāvju pārspridumiem, un ieguvis divus vadošos tā interpretācijas virzienus (*sensus communis* kā subjekta sajūtu kopums vai arī kā subjektu kopība), tā kopsaucējs ir tas, ka ar *sensus communis* saprot post-juteklisku un pre-reflektīvu spēju.

Jāatzīst, ka tie filosofiskie un idejiskie virzieni, kas atzīst *sensus communis* par kolektīvu sajūtu jeb kopizjūtu, patiesības interpretācijā parāda pavisam citu šķautni nekā Jaunlaiku zinātnes ideoloģija. Kad Viko vērsās pret Dekarta “ģeometrisku metodi”, viņa nolūks bija rehabilitēt retoriku, taču arī izstrādāt filoloģijas, citādi sakot, humanitāro zinātņu pētīšanas un patiesības noskaidrošanas ceļus.

Vēlāk Kants, kurš “Tīrā prāta kritikā” turpināja drošas un stingras zinātnes projektu, “Spriestspējas kritikā” sadūrās ar grūtībām atrast gaumes spriedumu aprioro principu. Tomēr viņš to atrada – izrādījās, ka uz šo aprioro principu ved tieši “kopizjūta”. Secinājumus, pie kuriem nokļuva Kants, var uzskatīt par patiesības un *sensus communis* attiecību rezumējumu.

Kants iezīmēja divu veidu patiesības ceļus. Viens ceļš, sekojot “Tīrā prāta kritikai”, ved pie objektivitātes, kuru savalda transcendentālās vērojuma formas, savukārt “Spriestspējas kritika” uzrāda citu ceļu – spriestspējas jomā aplūkot patiesību, kas sakņojas *sensus communis*. Saskaņā ar Kantu arī šim patiesības veidam jābūt vispārnozīmīgam. Tomēr te pastāv atšķirība: patiesība izriet nevis no jēdzieniskuma, bet ir saistīta ar sabiedrisko domu.

Patiesības modeļu un to veidojošo elementu aplūkojums nokļūva pie punkta, kurā aizvien skaidrāk iezīmējas pieredzes loma patiesības izpratnē. No vienas puses, tā ir Jaunlaiku filosofija, kas reducē pieredzi uz sajūtām, kuras iekļautas mehanizētā un instrumentalizētā pasaules ainā. No otras puses, pastāv tāda pieredzes izpratne, kas atzīst pieredzes plašumu, proti, tās “izjūtas” veidu. Runa ir par tādu pieredzi, ko pastarpina dažādi tās tapšanas nosacījumi. Var izteikt hipotēzi, ka no Jaunlaikiem virzienā uz mūsdienu filosofiju noris pieredzes un nozīmes attālināšanās. Ja Jaunlaiku filosofijā sajūtu nospiedumi jau ir visa pieredze, tad vēlāk filosofiskajās interpretācijās parādās idejas, ka pieredzi un nozīmi pastarpina vērojuma formas, vēsturiskums, valodiskums u.tml. Ceturtajā nodaļā – “Pieredzes rekonstrukcija: ceļā uz vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli. Kants–Hēgelis–Huserls” – parādīts, kā Kanta, Hēgeļa un Huserla idejas nobruģē ceļu pieredzes un patiesības interpretācijai hermeneitikas garā.

Imanuels Kants, izvirzot uzdevumu atrast nosacījumus stingrai zinātnei, nonāca pie secinājuma, ka subjekta vērojumu nosaka transcendentālas vērojuma formas. Taču šim secinājumam bija vēl citas sekas, proti, tas nozīmēja, ka subjektā *principā* ir kaut kas tāds, kas nosaka tā attiecības ar objektivitāti. Tas nozīmē ne tikai to, ka “ārējā realitāte” visā tās pilnībā nav pieejama, bet arī to, ka *subjekta subjektivitāte* ir filosofiski saistoša tēma.

Hēgelis turpināja iepriekšējo laiku filosofisko ceļu, tomēr viņa filosofijā parādījās kāds svarīgs elements. Hēgelis parādīja, ka jēdzieniem piemīt vēsturiskums. Tas nozīmē, ka “idejas” vai “lietu kārtība” nav mūžīgas, bet tas, savukārt nozīmē to, ka arī patiesība var būt mainīga un dialektiska. Hēgelis subjektam piedēvēja vēsturiskuma principu. Savukārt Edmunds Huserls – fenomenoloģijas izstrādātājs – atteicās no pretenzijām runāt par kādu “ārējo” pasauli. Tā vietā fenomenoloģija pievērsās apziņas norišu pētīšanai. Aprobežošanās ar pieredzes tiešo dotumu – fenomenu – nozīmēja to, ka fenomenoloģija necentās iegūt to objektīvo patiesību, uz kuru cerēja Jaunlaiku filosofija.

Ja pieredzes rekonstrukcijas darbs nozīmēja pāreju no modeļa A uz B, tad hermeneitikas uznāciens uz filosofisko pārspriedumu skatuves šā promocijas darba ietvaros nozīmē B modeļa – patiesības kā vēsturiski komunikatīva modeļa – izgaismošanos. Hansa-Georga Gadamera izstrādātā hermeneitika, kurai uzmanība pievērsta piektajā nodaļā “Patiesības difūzija iespējamību vēsturiskumā”, izaicināja pārskatīt filosofijas attieksmi pret vairākiem jēdzieniem.

Viens no hermeneitikas stūrakmeņiem – hermeneitiskais aplis – norādīja uz savdabīgu saprašanas raksturu. Proti, pirms katras pieredzes un katra saprašanas akta jau ir kāds *viedoklis*. Tas nozīmē, ka saprašana ir iesaistīta plašākā nosacījumu kontekstā. Līdz ar to patiesība – pieredzes un saprašanas produkts – iziet ārpus stingru un šauru nosacījumu robežas. Gadamers parādīja, ka saprašana ir pakļauta aizspriedumiem un veica aizspriedumu rehabilitāciju. Viņš pamanīja, ka aizspriedumiem ir nevis tikai uztveri kropļojoša, bet arī produktīva nozīme. Pat vairāk, viņš konstatēja, ka aizspriedumi vienmēr ir klātesoši un centieni no tiem atbrīvoties ir drīzāk naivi. Šādā veidā viņš aizspriedumus padarīja par saprašanas nosacījumu.

Gadamers gāja vēl tālāk un, attīstot aizspriedumu tēmu, konstatēja, ka ikviena saprašana jau ir iekļauta “jēgas horizontā”. Proti, katrs saprašanas akts jau pastāv tradīcijas, tradējuma, horizonta kopsakarības ietvaros.

Jāsecina, ka Gadamera hermeneitika veica vēl vienu soli. Tā konstatēja, ka “hermeneitiskās pieredzes medijs ir valoda”. Šis secinājums Gadamera hermeneitiku būtiski paplašināja. Valoda, izrādās, ir tas saprašanas lauks, kurā vispār var notikt saprašana. Proti, kas ir saprotams, tas jau ir valodisks, un viss valodiskais ir saprotams. Šādā veidā Gadamers valodai piešķīra ontoloģiska nosacījuma statusu.

Līdz ar to hermeneitika izvirzīja pretenzijas pārskatīt pieredzes izpratni, un to, ko Jaunlaiku filosofija centās padarīt “tīru”, hermeneitika ar valodas ontoloģiskā statusa atzīšanu padarīja “netīru”. Šim solim bija skaidras sekas. Hermeneitikai neatlika nekas cits kā norobežoties no Jaunlaiku filosofijai aktuālajām pretenzijām uz objektivitāti. Savukārt pieredzes pārskatīšana noveda pie patiesības pārinterpretācijas. Tātad hermeneitika atteicās no centieniem atrast absolūtas patiesības, kuru pamats būtu rodams vienota un nemainīga vēstures horizonta apliecinājumā. Atteikšanās no ārējās realitātes objektivitātes un pieredzes vēsturiskuma un valodiskuma atzīšana ļāva hermeneitikai izstrādāt vēsturiski komunikatīvo patiesības modeli.

Tomēr šajā brīdī paliek vēl kāds jautājums. Proti, kādas ir *sensus communis* un Gadamera izstrādātās hermeneitikas attiecības?

6.1.2. *Sensus communis* un valodiskums

Kādas ir valodiskuma lomas atzīšanas sekas? Kādi elementi mīt šīs idejas pamatos? Uz ko norāda vēsturiskums, valodiskums, tradīcija, autoritāte? Tie ir

jautājumi, kas var rasties, pārskatot filosofiskās hermeneitikas idejas un tapšanas kontekstu. Tomēr, ja šīs idejas nostata plašākā kontekstā, tās var iegūt citu dimensiju.

Protams, valodiskums un *sensus communis* nav viens un tas pats. Valodiskums ir saprašanas nosacījums, kas apliecina saprašanas jēdzieniskumu. Savukārt *sensus communis* pēc formas vispār ir neskaidrs veidojums. Protams, var piekrist Kantam, ka tas ir spriestspējas apriorais princips, un var piekrist Viko, ka tas ir zināšanu un viedokļu kopums.

Paliek neskaidrs, kas tieši ir *sensus communis* saturs? Tomēr tieši saturs un nevis forma var norādīt uz šo filosofisko ideju tuvību. Var izvirzīt ideju, ka valodiskums ir *sensus communis* realizācija vai, citādi sakot, saturs.

Lai to saprastu, vērts atcerēties trešās nodaļas (kā arī iepriekš sniegtā atskata) izklāstu. *Sensus communis* izvērsums parāda, ka *tas* ir kaut kas tāds kā *kolektīvais priekšstats* par to, kāda ir *lietu kārtība*. Tas ir “nojēga par pareizo un kopīgo labklājību”, kas mīt katrā cilvēkā un kura izcelsme ir “kopīgā dzīve”.

Taču tagad var uzdot jautājumu: kas ir šī “kopīgā dzīve” un “kolektīvā nojēga”? Kas ir tas, ko Viko apraksta kā nereflektētu spriedumu, kurā dalās katra šķira, tauta un nācija?³⁴⁵

Grūti pretoties kārdinājumam teikt, ka runa ir par to pašu, ko apraksta hermeneitika. Proti, runa ir par tradējumu, par aizspriedumiem un horizontiem.

Tomēr filosofiskā hermeneitika gāja tālāk. Tā pievērsās valodiskumam un padarīja valodiskumu par tradējuma mājvietu. Taču tas nav šķērslis interpretācijai, kas atzītu, ka valodiskumā mītošie saprašanas nosacījumi ir tas pats, uz ko atsaucās grieķu retors, kad teica uzrunu publikai un zināja, ko tā uzskata par labu un patiesu. Tie ir tie paši nosacījumi, kurus cienot un apzinot, Viko centās veidot savus “Jaunās zinātnes” vēsturiskos pētījumus.

Viena no būtiskākajām *sensus communis* noteiksmēm bija tas, ka patiesība un zināšanas mīt *neizrunātajā*. Proti, patiesības kritērijs bija tā pārbaude attiecībā pret pastāvošo viedokli – *communis opinio* jeb kolektīvo viedokli. Tas nozīmē, ka patiesība jau ir zināma vēl pirms sprieduma. Šis nosacījums – būt pirms sprieduma – ir elements, kas *sensus communis* ideju satuvina ar to, ko izstrādā Gadamers.

Gadamera filosofisko hermeneitiku veidojošie elementi ir aizspriedumi, horizonts, tradējums un tā visa iekļautība valodiskumā. Aizspriedumi hermeneitikas

³⁴⁵ Skat. vairāk 3.2.1 apakšnodaļu un 158. vēri.

ietvaros nozīmē saprašanas ievirzi. Līdz ar to aizspriedumi tiek atzīti par produktīvu noteiksmi. To pašu principu var redzēt *sensus communis* aprakstā. Kad Kants atsaucās uz “kopīgas izjūtas ideju”, viņš ar to domāja tādā veidā vadītu domāšanu, kas savā spriedumā rēķinās “ne tik daudz ar īstenajiem, cik ar tikai iespējamiem citu cilvēku spriedumiem”.

Protams, Kants neaicināja sekot “pūļa viedoklim”. Tomēr te izgaismojas tādu ideju iedīgļi, kas vēlāk papildījumu rod filosofiskajā hermeneitikā. Hermeneitika attīstīja horizonta ideju. Proti, tas ir skatpunkts, redzesloks.

Taču šis jēdziens nozīmē arī to, ka redzesloks ir ierobežots. Tas sniedzas līdz horizontam. Savukārt šā horizonta satvaru veido aizspriedumi. Šeit atliek spert tikai vienu soli, lai nokļūtu pie apjausmas, ka runa ir par tradējumu. Šķiet, ka tieši te visskaidrāk atklājas līdzība ar *sensus communis* – ar to, ko Viko nosauca par “nereflektētu spriedumu, kurā dalās katra šķira, tauta un nācija”.

Pieredzes, saprašanas un, visbeidzot, patiesības ceļš gan hermeneitikas, gan *sensus communis* gadījumā vijas gaužām līdzīgi. Protams, tās ir dažādas lietas. Visdrīzāk, runājot par *sensus communis*, jādomā par vispārīgu principu ar nenoteiktu formu un saturu.

Savukārt hermeneitikas izstrādātā tradējuma un valodiskuma ontoloģiskās lomas analīze norāda uz daudz precīzāk definētām robežām. Tomēr jāuzskata, ka tieši hermeneitiskā filosofija ir tā, kurā pēc Jaunlaiku filosofiski zinātniskās ideoloģijas no jauna izgaismojas *sensus communis* noteicošā loma patiesības pieredzē.

Secinot vēlreiz jājautā: kas ir patiesība un ko mēs atzīstam par patiesību? Uz šiem jautājumiem, kā parāda promocijas pētījums, var atbildēt divos veidos. Jaunlaiku filosofija teiktu, ka te nepieciešama metode. Tomēr cita atbilde būtu tāda, ka šis jautājums jāizšķir “veselajam saprātam”.

Kas ir šis veselais saprāts? Tas ved pie domas par hermeneitikas izklāstīto tradējumu, kuru veido gan aizspriedumi, gan jēgas horizonts, gan visi tie elementi, kuri nosaka cilvēka domāšanas ievirzi.

Līdz ar to jāsecina, ka patiesība slēpjas iekš *sensus communis* un tāpat tā ir gan vēsturiska (jo horizonti ir vēsturiski), gan komunikatīva (jo jēga top komunikācijā un horizontu saplūšanā).

6.2. Promocijas darba secinājumi

Promocijas darba secinājumi, kas izklāstīti kā atsevišķas tēzes, vienlaikus parāda arī darba struktūru. Šī struktūra ir nozīmīga. Jāievēro, ka, lai gan promocijas darba izklāstu vada viens nolūks, tā īstenošanai bija nepieciešama divu nostādņu mijiedarbība. Proti, no vienas puses, tas ir motīvs patiesību saistīt ar universālo un absolūto (A), bet, no otras – patiesību pamatot ar subjektīvo vai kolektīvo pieredzi (B).

Secinājumi atbilstoši nodaļu izkārtojumam ir iedalīti vairākās grupās. Katrā no grupām parādīts vienots ideju kopums.

“Tirgus laukums”

1. Filosofijā vienlaicīgi pastāv daudzas *patiesības teorijas*, kurām piemīt savi trūkumi.
2. Lai gan *patiesības teoriju* skaits un dažādība ir liela, tās visas nonāk pie viena nosacījuma izšķiršanas. Proti, tas ir jautājums par epistemoloģiskajām ambīcijām un no tām izrietošajām patiesības pretenzijām.
3. Daudzās patiesības teorijas noskaidro jautājumu par to, vai patiesība ir absolūta (A) vai relatīva (B)?

A elementi

4. Jaunlaiku filosofiju raksturo pretnostatījums “vecajam”, proti, tā izvirza uzdevumu atteikties no vecajām patiesībām un izveidot jaunu zinātni.
5. Lai to paveiktu, Jaunlaiku filosofija veic šaubās pamatotu (Dekarts) “tīrīšanu”, proti, tā atsakās no autoritātes un tradīcijas, no elkiem (Bēkons).
6. Lai panāktu vēlamo, Jaunlaiku filosofijai ir jāiet soli tālāk un jāsašaurina pieredzes jēdziens. Tas nozīmē, ka pieredze no subjektīva pārdzīvojuma tiek reducēta uz uztveri. Lai no pieredzes nokļūtu pie patiesības, Jaunlaiku filosofija izstrādā “metodi”, ar kuras palīdzību orientēties tādā pasaules ainā, ko var “izmērīt”, jo tā tiek “matematizēta”. Līdz ar to Jaunlaiku filosofiju var raksturot kā “metodes fetišismu”.
7. “Metodes fetišisma” rezultātā no pieredzes tiek izstumti vairāki elementi: 1) iekšējo pieredzi aizstāj ar intersubjektīvi pārbaudāmo, 2) izveido nošķirumu starp psiholoģisko un epistemoloģisko subjektu, 3) atceļ atmiņas nozīmīgumu un 4) ķermenisko izzīņu aizstāj mākslīgi instrumenti.

8. Jaunlaiku filosofija, kas pretendē nodrošināt universālas, absolūtas, galīgās patiesības, ir “greizsirdīga” uz tām idejām, kas norāda uz patiesības relativitāti. Proti, Jaunlaiku filosofijas pamatotā patiesība var būt vienīgais tās izpratnes veids un netiek pieļauts nekas tai paralēls.

B elementi

9. Pretēji Jaunlaiku filosofijai, jau antīkajā sabiedrībā lieto jēdzienu “kopizjūta” jeb *sensus communis*, proti, kolektīvas, nerakstītas zināšanas, “nojēga par pareizo un kopīgo labklājību, tā rodama visos cilvēkos, turklāt tā ir nojēga, kuru iegūst kopīgā dzīvē un kuru noteic tās kārtība un mērķi”.

10. Pret Jaunlaiku filosofiskajām un epistemoloģiskajām ambīcijām vēršas tie filosofijas virzieni, kas nevēlas atteikties no cilvēku dzīves norišu daudzveidības apraksta. Viens no spilgtākajiem šā virziena pārstāvjiem ir Džambatista Viko, kurš atzīst, ka patiesība ir konstrukcija. Viņš uzskata, ka cilvēku dzīves un vēstures aprakstos un pētījumos nevar izmantot (Dekarta) “ģeometrisko metodi”.

11. Filosofiskā orientācija, kas atzīst *sensus communis*, ir pretēja Jaunlaiku orientācijai. Tas nozīmē, ka patiesība ir jāmeklē nevis kaut kur ārpus subjekta kādā ārējā, neatkarīgā realitātē, lietas un idejas atbilstībā, bet gan pašā subjektā, cilvēkā vai cilvēku kopienā.

12. Imanuels Kants “Spriestspējas kritikā” pievēršas *sensus communis* un parāda to kā estētiskās gaumes nosacījumu. Tas nozīmē, ka tiek atzīta “neobjektivitātes” loma domāšanā.

No A uz B

13. Jaunlaiku filosofijas veiktā izziņas procesa “tīrīšana” nozīmē to, ka patiesība tiek sajūgta ar pieredzi, bet šī pieredze tiek “attīrīta” no elementiem, kas var vest maldos. Skat. septīto secinājumu.

14. Turpmākā filosofija pēc Jaunlaikiem, iespējams, pati to neapzinoties, veic pieredzes rekonstrukcijas darbu. Tā atdod subjektam to, kas ticis atņemts.

15. Imanuela Kanta filosofija lielā mērā sabalsojās ar Jaunlaiku (un Apgaismības) uzstādījumu, kas paģērē stingras zinātnes izstrādi. Prāta kritika meklē aprioros elementus, kuri konstituē teorētisko subjektivitāti. Kanta filosofijas sekas ir tādas, ka tā turpmākajai filosofijai lika rēķināties ar subjektivitātes īpašajiem nosacījumiem un apzināties subjekta aprioro vērojuma formu nozīmīgumu.

16. G. V. F. Hēgeļa filosofija lielā mērā turpina iepriekšējo laiku idejisko virzienu. Tomēr tajā izgaismojas kāds būtisks elements, proti, Hēgelis parāda, ka jēdzieniem piemīt vēsturiskums. Tas nozīmē, ka “idejas” vai “lietu kārtība” nav mūžīgas, bet tas savukārt raksturo to, ka arī patiesība var būt mainīga. Hēgelis subjektam atdod vēsturiskuma dimensiju un parāda subjektu kopības jēgu.

17. Edmunda Huserla izstrādātajā fenomenoloģijā no Jaunlaiku idejiskā virziena ir atlicis vien tik daudz kā alkas pēc filosofijas kā stingras zinātnes. Fenomenoloģija atsakās no pretenzijām runāt par kādu “ārējo” pasauli, lai tā vietā pētītu apziņas norises. Fenomenoloģija subjektam atdod tā pieredzes nozīmīgumu un daudzšķautņainību. Huserls izstrādā tādas tēmas kā horizonts, dzīvespasaule, kas ir ļoti nozīmīgas Gadamera filosofiskajā hermeneitikā, veidojot patiesības vēsturiski komunikatīvo modeli.

B atgriešanās

18. Subjektivitātes atraisīšana un pieredzes pastarpinātības atzīšana liecina, ka par patiesību var spriest citā veidā – kā par komunikatīvu, sociālu, vēsturisku, ar kopesamību un subjektivitāti saistītu norisi, nevis kā par lietas un idejas saskaņu.

19. Hansa-Georga Gadamera izstrādātā filosofiskā hermeneitika, pārkāpjot tradicionālās hermeneitikas robežas, izaicina pastāvošo zinātnes uzstādījumu.

20. Viens no galvenajiem hermeneitikas sasniegumiem, kas ir klajā pretstatā Jaunlaiku un Apgaismības filosofijai, ir autoritātes un tradīcijas atzīšana. Proti, hermeneitika secina, ka autoritāte un tradīcija ne tikai nav traucēkli, bet tām piemīt produktīva loma saprašanā.

21. No autoritātes, tradīcijas, aizspriedumu atzīšanas Gadamera filosofija nonāk pie valodas lomas analīzes, kurā ne tikai izdara secinājumus par valodas kā sarunas vadulas nozīmīgumu, bet arī atzīst to, ka valodiskums ir esamības pamats. Proti, viņš valodu (hermeneitiski plašā nozīmē) padara par ontoloģisku principu. Tas nozīmē, ka saprašanas pamats ir valoda un pasaules robežas sakrīt ar saprašanas robežām, savukārt saprašanas robežas – ar valodas robežām.

Noslēgums

22. Hermeneitiskās filosofijas izklāsts norāda uz pieredzes, saprašanas un tradējuma fundamentālo atkarību no hermeneitiskajiem principiem, proti, no hermeneitiskā apļa un aizspriedumiem, no gaidām un horizonta, no tradējuma un

vēsturiski iedarbīgās apziņas. Šie elementi ir tuvi tiem principiem, kas pastāv *sensus communis* idejas pamatā. Lai gan valodiskās norises un *sensus communis* pēc formas ir dažādi, to saturu veidošanās ir līdzīga. Līdz ar to var secināt, ka filosofiskajā hermeneitikā izgaismojas *sensus communis* idejas (B), nosakot patiesības vēsturiski komunikatīvo formulu. Patiesība ir gan vēsturiska, gan komunikatīva.

Literatūras saraksts

1. Akvīnas Toms. Teoloģijas summa (1. Nod.). *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 47.–56. lpp. ISSN 1019-5351.
2. Alcott, L. M. *The Case for Coherence*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 159-182. ISBN 0262621452.
3. Ales Bello, A. *What is Truth According to Husserl's Life-World?* In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*, Vol. XXII. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1987. Pp. 385–388. ISBN 90-277-2185-8.
4. Apel, K. O. *Intentions, Conventions, and Reference to Things: Dimensions of Understanding Meaning in Hermeneutics and in Analytic Philosophy of Language*. In: *Meaning and Understanding*. Berlin: de Gruyter, 1981. Pp. 79-111. ISBN 9783110839715.
5. Arendt, H. Truth and Politics. *The New Yorker*, 1967, February 25, Pp. 49-88. ISSN 0028-792X.
6. Austin, J. L. *Truth*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 25-40. ISBN 0262621452.
7. Ārente H. *Prāta dzīve. I. Domāšana*. Rīga: Intelekts, 2000. 243 lpp. ISBN 9984905152.
8. Ārente H. *Prāta dzīve. II. Gribēšana*. Rīga: Intelekts, 2001. 195 lpp. ISBN 9984600041.
9. Bagchi, K. *What is truth?* In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*, Vol. XXII. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1987. Pp. 389–395. ISBN 90-277-2185-8.
10. Barral, M. R. *The Truth and Identity of a Person and of a People*. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*, Vol. XXXI. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990. Pp. 93–103. ISBN 0-7923-0678-3.
11. Beiser, F. *Hegel*. New York, London: Routledge, 2005. 381 p. ISBN 9780415312080.
12. Belaval, Y. *Vico and Anti-Cartesianism*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 77-91. ISBN 0-8018-1001-9.
13. Berlin, I. *A note on Vico's Concept of Knowledge*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 371-377. ISBN 0-8018-1001-9.
14. Berlin, I. *Vico and Herder. Two Studies in the History of Ideas*. London: Chatto & Windus, 1980. 228 p. ISBN 0-7011-2512-8.

15. Bēkšons, F. *Jaunais Organons*. Rīga: Zvaigzne, 1989. 313 lpp. ISBN 5405002704.
16. Bēringers, H. *Kas ir filosofija?* Rīga: Lielvārds, 1995. 127 lpp. ISBN 9984513386.
17. Bērklis, Dž. *Traktāts par cilvēka izziņas principiem. Trīs sarunas starp Hilasu un Filonusu*. Rīga, Zvaigzne, 1989. 224 lpp. ISBN 5-405-00060-4.
18. Bičevskis, R. *Dzīves un nāves hermeneitika*. Rīga: FSI, 2009. 413 lpp. ISBN 9789984624648.
19. Blokmans, V. Nenovērtētās humanitārās un sociālās zinātnes. *Zinātnes Vēstnesis*, 2012. g. 4. jūn., Nr. 7(433). ISSN 1407-1479.
20. Bodrijārs Ž. *Simulakri un simulācijas*. Rīga: Omnia mea, 2000. 157 lpp. ISBN 9984925056.
21. Buceniece E. *Saprāts nav ilūzija*. Rīga: Pētergailis, 1999. 259 lpp. ISBN 9984673065.
22. Buceniece, E. *Ievads*. Grām.: *Antoloģija "Ideju vēsture Latvijā"*, 1. Sēj. Rīga: Zvaigzne ABC, 1995. 5.-16. lpp. ISBN 9984560392.
23. Bugter, S. E. W. *Sensus Communis in the Works of M. Tullius Cicero*. In: Holthoon, F. v., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. Pp. 83-97. ISBN 0819165042.
24. Celms T. *Patiesība un šķitums*. Rīga: Valtera un Rapas akc. sab. apgāds, 1939. 371 lpp.
25. Celms, T. *Der Phänomenologische Idealismus Husserls*. Rīga: Valtera un Rapas akciju sabiedrība, 1928. 192 lpp.
26. Croce, B. *The Philosophy of Giambattista Vico*. New Brunswick; London: Transaction Publishers, 2002. 317 p. ISBN 0765808692.
27. Cutrofello, A. *Gadamer's fusion of horizons*. In: *Continental philosophy*. New York, London: Routledge, 2005. Pp. 284–292. ISBN 9780415242080.
28. Čuhina, L. *Философское кредо Гарлиба Меркеля*. Grām.: Podmazovs, A., Gills, N. (sast.). *Reliģija, ateisms, kultūra*. Rīga: LZA Filozofijas un zinātņu institūts, 1990. 104.–117. lpp.
29. Dastur F. *Man and history*. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *The Phenomenology of Man and of the Human Condition. Part II. Analecta Husserliana*, Vol. XXI. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D.Reidel publishing company, 1986. Pp. 235-246. ISBN 90-277-2185-8.
30. Davidson, D. *The Folly of Trying to Define Truth*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 623-640. ISBN 0262621452.

31. Dāle, P. *Filozofija un māksla*. Grām.: *Vērojumi un pārdomas*. Rīga: Alfrēda Ūdra apgāds, 1944. 137.–144. lpp.
32. Dāle, P. *Uz šaubu spilvena*. Grām.: *Vērojumi un pārdomas*. Rīga: Alfrēda Ūdra apgāds, 1944. 93.–99. lpp.
33. De Mas, E. *Vico's Four Authors*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 3-14. ISBN 0-8018-1001-9.
34. Dekarts, R. *Meditācijas par pirmo filozofiju*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008. 727 lpp. ISBN 9789984960975.
35. Dekarts, R. *Pārruna par metodi*. Rīga: Zvaigzne, 1978. 92 lpp.
36. Doan, T. V. *The Claim of Truth and the Claim of Freedom un Religion*. In: Sweet, W., Duc, P. V. (eds.). *Rethinking the Role of Philosophy in the Global Age*. Washington, D. C.: The Council for Research in Values and Philosophy, 2009. Pp. 147–160. ISBN 978-1-56518-264-6.
37. Džeimss, V. Patiesības jēdziens pragmatismā (Fragm. no grām. "Esejas par pragmatismu"). *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 93.–108. lpp. ISSN 1019-5351.
38. Figal, G. *The Doing of the Thing Itself*. In: *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. Pp. 102-125. ISBN 0521000416.
39. Foucault, M. *The Politics of Truth*. Massachusetts: MIT Press, 2007. 195 p. ISBN 9781584350392.
40. Fuko, M. *Patiesība, vara, patība*. Rīga, Spektrs, 1995. 142 lpp. ISBN 998490511X.
41. Fulton. Husserl's Significance for the Theory of Truth, *The Monist*, 1935, Nr. 45. Pp. 264–306.
42. Gadamer, H.-G., Grondin, J. Looking Back with Gadamer Over his Writings and their Effective History: A Dialogue with Jean Grondin. *Theory, Culture & Society*, 2006, Vol. 23, No. 1. Pp. 85–100. ISSN: 0263-2764.
43. Gadamer, H.-G. *Patiesība un metode*. Rīga: Jumava, 1999. 511 lpp. ISBN 9984-05-228-1. ISBN 9984-600-02-5.
44. Gedīņa, L. Eksistenciāli analītiski noteikta patiesība. *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 109.–132. lpp. ISSN 1019-5351.
45. Gedīņa, L. Saprašanas divi konteksti Heidegera eksistenciālajā analītikā: saprātīgums un vēsturiskā piederība. *Filozofija. LU raksti*, 2007, Nr. 713. 92.-106. lpp. ISBN 978998480268X, ISSN 1407-2157.
46. Gordon, M., Wilkinson, C. (eds.). *Conversations on Truth*. London, New York: continuum, 2009. 208 p. ISBN 978-1-84706-424-0.
47. Grassi, E. *Critical Philosophy or Topical Philosophy? Meditations on the Denostri temporis studiorum ratione*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista*

- Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 39–50. ISBN 0-8018-1001-9.
48. Grīnfelde, M. *Pieredzes tematizācija mūsdienu fenomenoloģijā*. Grām.: Bičevskis, R. (sast.). *Heidegera Rīgas rudens*. Rīga: FSI, 2011. 325.-341. lpp. ISBN 978-9984-624-83-9.
 49. Grondin, J. *Gadamer's Basic Understanding of Understanding*. In: Dostal, R. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge University Press, 2002. Pp. 36-51. ISBN 0521000416.
 50. Grondin, J. *Sources of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press, 1995. 206 p. ISBN 0-7914-2466-9.
 51. Grondin, J. *The Philosophy of Gadamer*. Acumen, 2003., 190 p. ISBN 1-902683-65-X.
 52. Hance, A. The Hermeneutic Significance of the Sensus Communis. *International Philosophical Quarterly*, 1997, vol. XXXVII, No. 2, Issue No. 146. Pp. 133-148. ISSN 0019-0365.
 53. Heidegers, M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998. 83.–141. lpp. ISBN 9984-9051-4-4.
 54. Heidegers, M. Par patiesības būtību. *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. (Heidegger, M. Vom Wesen der Wahrheit). 133.-148. lpp. ISSN 1019-5351.
 55. Heidegers, M. *Pasaules ainas laiks*. Grām.: *Malkasceļi*. Rīga: Intelekts, 1998. 58.–82. lpp. ISBN 9984-9051-4-4.
 56. Heidegger, M. *Modern Science, Metaphysics, and Mathematics*. In: *Basic Writings*. New York: Harper and Row, 1977. Pp. 247–282.
 57. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. 583 p.
 58. Heller-Roazen, D. *Common Sense: Greek, Arabic, Latin*. In: Nichols, S. G., Kablitz, A., Calhoun, A. (eds.). *Rethinking the Medieval Senses*. Baltimore: The John Hopkins University Press, 2008. Pp. 30-50. ISBN 9780801887369.
 59. Hēgelis, G. V. F. *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*. Rīga: Zvaigzne, 1981. 118 lpp.
 60. Hjūms, D. *Pētījums par cilvēka sapratni*. Rīga: Zvaigzne, 1987. 189 lpp.
 61. Holthoon, F. v. *Common Sense and Natural Law: From Thomas Aquinas to Thomas Reid*. In: Holthoon, F. v., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. Pp. 99-114. ISBN 0819165042.
 62. Holthoon, F. v., Olson, D. R. *Common Snese: An Introduction*. In: Holthoon, F. v., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. Pp. 1-14. ISBN 0819165042.

63. Huserls E. *Fenomenoloģijas ideja. Pieci priekšlasījumi.* Grām.: *Fenomenoloģija.* Rīga: FSI, 2002. 15.–. lpp. ISBN 9984-624-16-6.
64. Huserls E. *Garīgās pasaules konstitūēšanās.* Grām.: *Fenomenoloģija.* Rīga: FSI, 2002. 62.–160. lpp. ISBN 9984-624-16-6.
65. Huserls E. *Kartēziskās meditācijas. Ievads fenomenoloģijā.* Grām.: *Fenomenoloģija.* Rīga: FSI, 2002. 225.–335. lpp. ISBN 9984-624-16-6.
66. Huserls, E. *Mūsdienu Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija.* Grām.: *Fenomenoloģija.* Rīga: FSI, 2002. 367.–419. lpp. ISBN 9984-624-16-6
67. Ivbulis, V. *Uz kuriem, literatūras teorija?* Rīga, LU, 1995. 286 lpp.
68. Jay, M. *Downcast Eyes: The Denigration of Vision in Twentieth-Century French Thought.* – University of California Press, 1994. 648 p. ISBN 0-520-08885-9.
69. Jay, M. *Songs of Experience.* University of California Press, 2005. 441 p. ISBN 9780520248236.
70. James W. *Pragmatism: A new name for some old ways of thinking.* Longman Green and Co, 1907. 322 p.
71. James, W. *Pragmatism's Conception of Truth.* In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth.* Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 211-228. ISBN 0262621452.
72. Jurevičs P. *Jaunatnes veidošanās.* Grām.: *Dzīve un liktenis.* Toronto: Apgāds Daugavas vanags, 1969. 104.–120. lpp.
73. Kants, I. *Prolegomeni. Praktiskā prāta kritika.* Rīga: Zinātne, 2006. 351 lpp. ISBN 9984-767-72-8.
74. Kants, I. *Spriestspējas kritika.* Rīga: Zinātne, 2000. 318 lpp. ISBN 9984175812.
75. Kants, I. *Tīrā prāta kritika.* Rīga: Zinātne, 2012. 599 lpp. ISBN 978-9984-879-00-0.
76. Kiope, M. *Patiesība kā skaistais.* *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 57.–83. lpp. ISSN 1019-5351.
77. Kiope, M. *Patiesība un valoda.* Rīga: FSI, 2009. 354 lpp. ISBN 978-9984-624-67-9.
78. Kuehn, M. *Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800.* McGill-Queen's University Press, 1987. 300 p. ISBN 9780773510098.
79. Kuhn, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions.* Chicago, London: The University of Chicago Press, 1996. 224 p. ISBN 9780226458038.
80. Kūle, M. *Ceļš saprašanas labirintos.* Rīga: Zinātne, 1989. 108 lpp. ISBN 5796603256.
81. Kūle, M., Muižniece, L., Vēgners, U. *Teodors Celms: fenomenoloģiskie meklējumi.* Rīga: FSI, 2009. 330 lpp. ISBN 978-9984-624-68-6.

82. Kūlis, R. Kants un zvaigžņotā debess. *Zvaigžņotā debess*, 2000, Nr. 167. 71.-75. lpp. ISSN 0135-129X.
83. Lenk, H. *Grasping reality*. New Jersey, London, Singapore, Hong Kong: World Scientific, 2003. 266 p. ISBN 9812380248.
84. Lynch, M. P. *Introduction: The Mystery of Truth*. In: Lynch, M. P. (ed.) *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 1-6. ISBN 0262621452.
85. Loks, Dž. *Eseja par cilvēka sapratni*. Rīga: Zvaigzne, 1977. 125 lpp.
86. Luckmann, T. *Some Thoughts on Common Sense and Science*. In: Holthoon, F. v., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. Pp. 179-197. ISBN 0819165042.
87. Luft, S. The Subjectivity of Effective History and the Suppressed husserlian elements in Gadamer's Philosophical Hermeneutics. *Idealistic Studies*, Vol. 37, No. 3. Philosophy Documentation Center, 2007. Pp. 219-254. ISSN 0046-8541, 2153-8239.
88. Mamardašvili M. *Apziņa un civilizācija*. Grām.: *Domātprieks*. Rīga: Spektrs, 1994. 104.-117. lpp. ISBN 9984-9002-2-3.
89. Mamardašvili M. *Par filozofiju*. Grām.: *Domātprieks*. Rīga: Spektrs, 1994. 68.-76. lpp. ISBN 9984-9002-2-3.
90. Maso, I. *Truth, Freedom, Art and the Task of the Social Sciences*. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*, Vol. XXII. Dordrecht, Boston, Lancaster, Tokyo: D. Reidel Publishing Company, 1987. Pp. 435-442. ISBN 90-277-2185-8.
91. Mauro, T. de. *Giambattista Vico: From Rhetoric to Linguistic Historicism*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 279-295. ISBN 0-8018-1001-9.
92. Misgeld, D. *Common Sense and Common Convictions*. In: Holthoon, F. v., Olson, D. R. (eds.). *Common Sense. The Foundations for Social Sciences*. Lanham; New York; London: University Press of America, 1987. Pp. 235-274. ISBN 0819165042.
93. Mohanty, J. N. *Meaning*. In: Embree, L. (ed.) *Encyclopedia of Phenomenology*. Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1997. ISBN 0792329562.
94. Molchanov, V. *Time, truth, and culture*. In: Tymieniecka, A.-T. (ed.). *Analecta Husserliana*, Vol. XXXI. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Academic Publishers, 1990. Pp. 433-443. ISBN 0-7923-0678-3.
95. Mootz III, F. J. *Gadamer's Rhetorical Conception of Hermeneutics as the Key to Developing a Critical Hermeneutics*. In: Mootz III, F. J., Taylor, G. H. (eds.). *Gadamer and Ricoeur. Critical Horizons for Contemporary Hermeneutics*. London, New York: Continuum, 2011. Pp. 83-103. ISBN 1-4411-7599-1.

96. Muižniece, L. Aristoteļa patiesības teorija. *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 6.–22. lpp. ISSN 1019-5351.
97. Nietzsche, F. *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinn*. Pilns teksta tulkojums latviešu valodā iekļauts: Nīče, F. *Melošanas māksla. Pārdomas un aforismi*. (Sast. un tulk. I. Šuvajevs). Rīga: Zvaigzne ABC, 64 lpp. ISBN 978-9984-40-380-9.
98. Nīče F. *Ecce Homo*. Rīga: Zvaigzne ABC, 2007. 104 lpp. ISBN 9789984379937.
99. Nīče F. *Varasgriba*. Rīga: Intelekts, 2008. 400 lpp. ISBN 978-9984-600-09-2.
100. Nīče, F. Jautrā zinātne. *Kentaurs XXI*, Nr. 23. 15.-42, lpp. ISSN 1019-5351.
101. Ong, W. J. *Interfaces of the Word: Studies in the Evolution of Consciousness and Culture*. Itacha, NY: Cornell University Press, 1977. 352 p. ISBN 9780801411052.
102. Ong, W. J. *Orality and Literacy: The Technology of the World*. New York: Routledge, 2005. 214 p. ISBN 0203426258.
103. Paleviča M. *Aistētikas problēmas*. Rīga: A. Gulbis, 1936. 173 lpp.
104. Paparella, E. L. *Hermeneutics in the Philosophy of Giambattista Vico*. San Francisco: EMTText, 1993. 197 p. ISBN 077341939X.
105. Peirce, C. S. *How to Make Our Ideas Clear*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 193-209. ISBN 0262621452.
106. Platons. *Teaitēts*. Rīga: Liepnieks un Rītups, 2008. 368 lpp. ISBN 9984960951.
107. Putnam, H. *Two Philosophical Perspectives*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 251-258. ISBN 0262621452.
108. Quine, W. V. O. *Truth*. In: Lynch M. P. (ed.) *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 473-481. ISBN 0262621452.
109. Račevskis, K. *Mišels Fuko, apziņa un valodas esamība*. Rīga: Zinātne, 2003. 162 lpp. ISBN 9984698750.
110. Ramsey, F. P. *The Nature of Truth*. In: Lynch M. P. (ed.) *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 433-445. ISBN 0262621452.
111. Raudive K. *Par cilvēku kā garīgu būtni*. Grām.: *Dzīves kultūrai*. [b. v.]: K. Rasiņa apgāds, 1942. 246.–263. lpp.
112. Raudive K. *Par vaļsirdību*. Grām.: *Dzīves kultūrai*. [b.v.]: K. Rasiņa apgāds, 1942. 264.–287. lpp.
113. Reid, T. *An Inquiry into the Human Mind, On the Principles of Common Sense*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997. 345 p. ISBN 0748607226.
114. Rortijs R. *Nejaušība, ironija un solidaritāte*. Rīga: Pētergailis, 1999. 264 lpp. ISBN 9984-673-07-3.

115. Rorty R. *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991. 336 p. ISBN 0521358779, 0521358787.
116. Rorty R. *Solidarity and Objectivity?* In: *Objectivity, Relativism, and Truth*. Cambridge: Cambridge University Press, 1991. Pp. 21-34. ISBN 9780521358774.
117. Rorty, R. *Is Truth a Goal of Inquiry? Donald Davidson versus Crispin Wright*. In: (Ed.) Lynch M. P. *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 259-286. ISBN 0262621452.
118. Rorty, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*. New Jersey: Princeton University Press, 1979. 401 p. ISBN 0691020167.
119. Rubenis, A. *Fenomenoloģija*. Rīga: Avots, 1983. 93 lpp.
120. Russell, B. *Truth and Falsehood*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 17-24. ISBN 0262621452.
121. Salomone, A. W. *Pluralism and Universality in Vico's Scienza nuova*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 517-541. ISBN 0-8018-1001-9.
122. Schaeffer, J. D. *Commonplaces sensus communis*. In: Jost, W., Olmsted, W. (eds.). *A Companion to Rhetoric and Rhetorical Criticism*. Blackwell, 2004. Pp. 278-294. ISBN 1405101121.
123. Schaeffer, J. D. *Sensus Communis. Vico, Rhetoric, and the Limits of Relativism*. Durham; London: Duke University Press, 1990. 182 p. ISBN 0822310260.
124. Schrag, C. O. *Communicative Praxis and the Space of Subjectivity*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press, 1989. 231 p. ISBN 0253205158.
125. Schrag, C. O. *Experience and Being*. Evanston: Northwestern University Press, 1969. 303 p. ISBN 0810102722.
126. Schrag, C. O. *The Resources of Rationality. A response to the Postmodern Challenge*. Bloomington: Indiana University Press, 1992. ISBN 203 p. ISBN 0253350459.
127. Stark, W. *Giambattista Vico's Sociology of Knowledge*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 297-307. ISBN 0801810019.
128. Strawson, P. F. *Truth*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 447-471. ISBN 0262621452.
129. Students J. A. Kas ir patiesība? *Burtnieks*, 1928, Nr. 10. 904.–917. lpp.
130. Swift, J. *Battle of the Books*. (Project Gutenberg - <http://www.gutenberg.org/>)
131. Šķilters, J. A. Tarska semantika: nozīme un patiesums. *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 149.–180. lpp. ISSN 1019-5351.

132. Tarski, A. *The Semantic Conception of Truth and the Foundations of Semantics*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 331-363. ISBN 0262621452.
133. Turner, J. *Philology: The Forgotten Origins of the Modern Humanities*. Princeton University Press, 2014. 576 p. ISBN 9781400850150.
134. Vattimo, G. *Beyond interpretation*. Stanford: Stanford University Press, 1997. 139 p. ISBN 0745617530.
135. Vedins, I. *Zinātne un patiesība*. Rīga: Avots, 2008. 702 lpp. ISBN 9789984800639
136. Verene, D. P. *Preface*. In: Vico, G. *On the Study Methods of Our Time*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1990. Pp. ix-xix. ISBN 9780801497787.
137. Vēvere, V. Nepatikšanas ar vāveri jeb Vai iespējams domāt pragmatiski. *Kentaurs XXI*, 2005, Nr. 37. 84.-92. lpp. ISSN 1019-5351.
138. Vico G. *New Science*. Penguin Books, 2001. 557 p. ISBN 9780140435696.
139. Vico, G. *On the Study Methods of Our Time*. Ithaca, London: Cornell University Press, 1990. 141 p. ISBN 9780801497787.
140. Vindelbands, V. Vēsture un dabaszinātnes. *Kentaurs XXI*, 2007, Nr. 42. 47.-60. lpp. ISSN 1019-5351.
141. Wachterhauser, B. *Getting it Right: Relativism, Realism and Truth*. In: Dostal, R. J. (ed.). *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. Pp. 52-78. ISBN 0521000416.
142. Walker, R. C. S. *The Coherence Theory*. In: Lynch, M. P. (ed.). *The Nature of Truth*. Massachusetts: The MIT Press, 2001. Pp. 123-158. ISBN 0262621452.
143. Wells, G. A. *Vico and Herder*. In: Tagliacozzo, G. (ed.). *Giambattista Vico. An International Symposium*. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1969. Pp. 93-102. ISBN 0-8018-1001-9.
144. Winzel, C. H. *The sensus communis and its Subjective Aspects. From Aristotle and Cicero via Aquinas to Kant*. Speech for the Conference November 18-19 at Chung Cheng University.
145. Zagorin, Perez. Vico's Theory of Knowledge: a Critique. *The Philosophical Quarterly*, 1984 Jan., Vol. 34, No. 134. Pp. 15-30. ISSN 0031-8094.