

LATVIJAS UNIVERSITĀTE

**Māra Kiope**

PROMOCIJAS DARBS FILOZOFIJĀ FILOZOFIJAS VĒSTURES  
APAKŠNOZARĒ

# **Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā**

Promocijas darba vadītāja **profesore Maija KŪLE**, *Dr. habil. phil.*

Rīga 2008

# SATURA RĀDĪTĀJS

<b><u>SATURA RĀDĪTĀJS</u></b>	<b>2</b>
<b><u>IEVADS</u></b>	<b>4</b>
<b><u>I</u></b>	<b>19</b>
<b><u>PATIESĪBAS TRANSCENDENTĀLĀS FILOZOFIJAS AIZSĀKUMS SHOLASTIKAS, JO ĪPAŠI SVĒTĀ AKVĪNAS TOMA FILOZOFIJĀ</u></b>	<b>19</b>
<b><u>1. Patiesības tradicionālā koncepta ģenēze viduslaiku hermeneitikas kontekstā</u></b>	<b>25</b>
<i><u>1.1. Viduslaiku kultūras hermeneitiskā orientācija patiesības komunikācijas perspektīvā</u></i>	<i>31</i>
<i><u>1.2. Viduslaiku kultūras galvenais komunikācijas notikums kā vēsturiskuma un vēsturiskā interpreta hermeneitiskās darbības uz patiesību pamatojums</u></i>	<i>37</i>
<i><u>1.3. Teksta interpretācijas patiesuma sasniegšanas hermeneitiskais aprīkojums</u></i>	<i>43</i>
<i>1.3.1. Romas tulkojumu teorijas inarācijas principa radoša attīstība viduslaiku hermeneitikā līdz sholastikas kvalitātei</i>	<i>44</i>
<i>1.3.2. Dzīvā vārda spekulatīvās etimoloģijas pavērsiens uz Dieva vārdu izzīni</i>	<i>51</i>
<i><u>1.4. Sholastikas filozofijas valodiskuma atklāšanās mūsdienu hermeneitikas izgaismojumā</u></i>	<i>55</i>
<i><u>1.5. Prāta transcendentālās atvērtības pieaugums patiesības komunikācijas procesā</u></i>	<i>66</i>
<i>1.5.1. Patiesības uztveres līmeņu diferenciacijas problēma Maimonida un Akvīnieša filozofijā</i>	<i>67</i>
<i>1.5.2. Prāta kritika attiecībā ar patiesību kā prāta transcendences spējas pamatojums</i>	<i>72</i>
<b><u>2. Patiesības kā esamības patiesības notikums intelektā</u></b>	<b>77</b>
<i><u>2.1. Akvīnieša un Parīzes averroistu konfrontācija intelekta kā vienās patiesības avota jautājumā</u></i>	<i>79</i>
<i><u>2.2. Intelekta ontoloģijas panorāma: universālās vienības virzība uz esamības valodu</u></i>	<i>85</i>
<i>2.2.1. Cilvēka esamības vienības kompozītais atrisinājums</i>	<i>86</i>
<i>2.2.2. Pasaules esamības vienība kā pieredzes iespējamības pamatojums</i>	<i>89</i>
<i>2.2.3. Intelekts kā dvēseles spēja. Intelekta dažādo modu vienība.</i>	<i>94</i>
<i>2.2.4. Intelekta izzīņas un pašsaprātnes vienības nozīme patiesības konstitūcijā</i>	<i>96</i>
<i>2.2.5. Lietas pakāpeniskās fenomenalizācijas vidutāji: sensus communis, phantasmata un species intelligibiles</i>	<i>98</i>
<i><u>2.3. Valodas brīnuma izpildījums iekšējā vārdā</u></i>	<i>105</i>
<i><u>2.4. Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā sholastikas skatījumā</u></i>	<i>110</i>
<b><u>3. Patiesības dzīves esamības spoguļa izbūve esamības valodā</u></b>	<b>114</b>
<i><u>3.1. Patiesība kā transcendentālija Dieva vārdu izzīņas kontekstā</u></i>	<i>115</i>
<i>3.1.1. Transcendentāliju mācība – viduslaiku filozofijas metafiziskais kodols</i>	<i>116</i>
<i>3.1.2. Patiesības un labā transcendentālijas kopsaistība</i>	<i>119</i>
<i><u>3.2. Esamības valodas pamatelements: analogija</u></i>	<i>123</i>
<i><u>3.3. Patiesības pieredzes pilnesība – galīgās patiesības spoguļošanās mūžīgajā patiesībā</u></i>	<i>126</i>
<b><u>II</u></b>	<b>134</b>
<b><u>PATIESĪBAS PIEREDZES PROBLĒMAS VALODISKA RISINĀJUMA CEĻŠ XX GADSIMTA FILOZOFIJĀ</u></b>	<b>134</b>
<b><u>1. Patiesības hermeneitiskuma atsegums XX gadsimta filozofijā</u></b>	<b>135</b>

<u>1.1. Hermeneitika kā esamības atvērtības procesa norise</u>	135
1.1.1. Pieredzes un valodiskuma sasaistījums hermeneitikā	136
1.1.2. Garazinātņu sapratne kā <i>Dasein</i> pašsapratne: hermeneitiskā riņķa atšķirības garazinātņēs un dabaszinātņēs	141
1.1.3. <i>Dasein</i> pašsapratnes orientācija uz labā universālo ideju – patiesības kā vērtībasproblēmas risinājuma uzstādījums	144
<u>1.2. Transcendentālā vērtībfilozofija kā patiesības jautājuma fundamentālontoloģiskā risinājuma priekšsagatavošana</u>	147
1.2.1. Esamība kā vērtība sholastikas filozofijā	149
1.2.2. Patiesības problēma Kanta transcendentālajā vērtībfilozofijā un kriticisma atjaunotnes filozofijā	156
1.2.3. Esamība un patiesība kā vērtība H. Rikerta dzīves filozofijas kritikā jeb <i>Seinsprobleme als Wertprobleme</i>	163
<u>1.3. Pasaules pieredzes valodiskuma atklāšanās iepretim pašapziņas ilūzijām</u>	167
1.3.1. Retorika un diskurss kā patiesības gribas valodiskās vidutājības dēļ notikušais pašapziņas tāpatības pārvarējums Nīčes filozofijā un tās recepcijā	168
1.3.2. Patiesības valodiska nevilšus uzrašanās ikdienas dzīves psihopatoloģijā	175
<b><u>2. Patiesības hermeneitiskums valodas ontoloģijā Martina Heidegera domājošās jautāšanas filozofijā</u></b>	181
<u>2.1. Vēsturiskās sapratnes valodiski ontoloģiskā atvērtība</u>	183
2.1.1. Cilvēka vēsturiskas eksistences vienības uzturēšana valodiskumā	185
2.1.2. <i>Alētheia</i> atklāšanās klāt-esamībā ar <i>hermeneia</i> starpniecību	187
<u>2.2. Patiesības virzība uz vietu izteikumā kā valodiska ontoloģiska norise</u>	189
2.2.1. Esamības apofantiskums izteikumā	190
2.2.2. Izteikums kā pasaules kopveseluma pieredzes iespējamība	192
2.2.3. Intelekta un lietas divkāršās saskanošanās valodiskā ontoloģijā	195
<u>2.3. Valodiskums kā patiesības pieredzes iespējamība izturēšanās atvērtības kontekstā</u>	198
<b><u>3. Patiesības pieredzes valodiskā norise Hansa Georga Gadamera hermeneitikā</u></b>	204
<u>3.1. Ontohermeneitiskā jautāšanas veida stiprības pārbaude Gadamera un Deridā diskusijā</u>	206
<u>3.2. Vēsturiski iedarbīgās apziņas transsubjektivitāte valodas vidutājībā kā saprašanās brīnuma avots</u>	212
3.2.1. Esamības-patiesības klajuma veidošanās vārda gaismā	216
3.2.2. Griba saprast kā atvērta izturēšanās dialogiski ontoloģiskajā sarunā	219
<u>3.3. Dzīves esamības eudeimonia baudas sakļāvumā ar patiesīgu izturēšanās atvērtību</u>	226
<b><u>4. Daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā</u></b>	232
<b><u>NOBEIGUMS</u></b>	242
<b><u>SECINĀJUMI</u></b>	251
<b><u>IZMANTOTĀ LITERATŪRA</u></b>	254
<b><u>PIEZĪMES</u></b>	275

## IEVADS

Patiesības jautājuma pašapzināšana filozofijā atjauno tās kā gudrības mīlestības – *fileo sofia* - statusu. Atgūstot gudrības dimensiju, “filozofija kļūs ne tikai par izšķirošo kritisko autoritāti, kas parāda dažādām zinātnes disciplīnām to pamatus un ierobežojumus, bet arī par galīgo instanci, kas apvieno cilvēciskās zināšanas un darbību, pateicoties tam, ka filozofijas ietekmē tās abas tieksies uz vienu augstāko mērķi un jēgu”. Šajā pasāžā nepārprotami skaidri atklājas pārliecība par filozofijas kā domāšanas un secīgi rīcības, vienvārdsakot cilvēciskās realitātes veidotāj spēku.

Patiesības problēmas statusu mūsdienu filozofijā atklāj dažu filozofijas enciklopēdijās lasāmo patiesības jēdziena skaidrojumu kontentanalīze. Definīcijās galvenokārt ir uzsvērti scientiski pamatotā patiesības jēdziena saistība ar izziņu un zināšanām. No otras puses, ir pievērsta uzmanība patiesības vēsturiskumam un tās izpratni ietekmējošiem kultūrvēsturiskiem faktoriem. Patiesības paradigmu klasifikācijā dominē patiesības korespondences un koherences teoriju izklāsts. **Taču, šā promocijas darba centrā ir patiesības ontoloģijas jeb patiesības kā esamības patiesības paradigmatisks skatījums.** Tikai ontoloģiskā patiesība var būt eksistenciāli nozīmīga, jo aptver cilvēka klātesamību tās attiecībās ar Esamību. No šā skatpunkta **centrā izvirzās patiesības tradicionālais koncepts**, ko izstrādā svētais Akvīnas Toms, oriģinālā sistēmā sintezējot Platona un Aristoteļa, un viduslaiku autoru patiesības definīcijas. Septiņus gadsimtus vēlāk M. Heidegers atjauno patiesības ontoloģisma jautājumu, vaicājot par tradicionālajā patiesības konceptā noteiktās intelekta un lietas saskaņošanās ontoloģisko pamatu. Heidegera iestrādes oriģinālā filozofiskajā hermeneitikā tālāk attīsta Hanss Georgs Gadamers, kurš atjauno hermeneitikas tradīcijas kontinuitāti Rietumu kultūrā.

Šādā filozofijas vēstures kontekstā promocijas darba tēmas – “Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā” – izvēles pamatojumam ir divi aspekti.

*Pirmkārt*, tēmas nozīmību un aktualitāti mūsdienu filozofijas vēstures pētījumu kontekstā nosaka pasaules, Eiropas un Latvijas filozofijas norises.

*Otrkārt*, patiesības filozofiskajai analītikai veltītam pētījumam ir īpaša nozīme Latvijas sabiedrības, sevišķi izglītības sfēras attīstībā atbilstīgi Eiropas kultūras un demokrātijas tradīcijām

## Tēmas izvēles pamatojums

Tagad, XXI gadsimta sākumā, *patiesības problēmas filozofiskam skatījumam ir īpaša nozīme cilvēka cieņas aizstāvības aspektā*, ņemot vērā, ka zināšanu komunikācijas jaunais veids ir mainījis patiesības statusu sabiedrībā. Plašsaziņas līdzekļi ļoti lielā mērā ietekmē to, ko cilvēki zina un domā par dzīvi; cilvēciskā pieredze ir plašsaziņas līdzekļu pieredze. Daudziem realitāte ir plašsaziņas līdzekļu pārraidītā realitāte. Savukārt noklusēšana “padara par neesošiem” daudzus individuus, grupas. Tāpēc sabiedrībā aizvien skaļāk atskan aicinājumi intelektuāļiem, vienkārši labas gribas cilvēkiem būt par balsi tiem, kas piespiedu kārtā padarīti par mēmajiem, tātad – kļūt par patiesības balsi. Tā *patiesība atklājas saistībā ar cilvēka cieņas aizstāvību*. Bez parspilējuma patlabanējās cilvēka un zināšanu attiecībās varētu runāt par seno kārdinājumu uz mītiski maģisko izziņas un varas sajaukuma praksi, lai remdētu iekāri valdīt pār cilvēkiem un lietām ar zināšanām. No vienas puses, labklājības izaugsmes iespējas tiek skatītas zināšanu sabiedrības attīstības perspektīvā, no otras puses, zināšanas, kā to ievērojusi modernā filozofija, aizvien ciešāk ir iesaistītas varas tīkļos, aizmūšojoties patiesības ideālam tajās.

Tāpēc, tāpat kā senajā Grieķijā, kad filozofija pieteica sevi kā cilvēkam raksturīgās racionalitātes augstākā līmeņa ambīciju, pirmo filozofu jaunradē īstenojoties izšķirīgajam pagriezienam no mīta uz logosu, arī patlaban, pārfrazējot Žila Delēza pazīstamo sarkasmu, varētu teikt, ka filozofijai neklājas gaidīt uz savu miršanu smieklos, bet tai ir jāapliecina dzīve. Šā uzstādījuma nostiprināšanas nolūkā *UNESCO* ir iedibinājusi Filozofijas dienu, lai uzsvērtu filozofijas īpašo nozīmību cilvēka cieņas aizstāvībā un augsti humānu ētisko ideālu uzturēšanā. Autoritatīvo formulējumu var traktēt kā rosinājumu uz filozofiskajām aktivitātēm modernās un sarežģītās realitātes vērtībpamatu atsegšanā. Bez šaubām, patiesība ir nozīmīgākā cilvēka esamības vērtība, kaut arī tās kā vērtības jautājuma risinājums ir teorētiski grūts, kā to rāda XX gadsimta filozofijas centieni.

Tomēr, pateicoties XX gadsimta filozofijas atklājumiem, ir iespējams patiesības kā eksistenciālās patiesības, tātad patiesības kā vērtības filozofisks aplūkojums. Patiesības kā filozofijas lielā un mūžīgā jautājuma risinājuma jaunākā posma sasniegumu izpēte šajā promocijas darbā iegūst **ārkārtēju aktualitāti mūsdienā Latvijas sabiedrības dzīves kontekstā**. Kaut arī modernās teorētiski praktiskās pieejas steidzas atrast tūlītējai lietošanai noderīgu funkcionālu un praktisku vērtību izpratni, ilgtspējīga ir tikai fundamentālos teorētiskos pētījumos pamatota izpratne par vērtībām. Acīmredzami Eiropas augstākajiem principiem un vērtībām atbilstīga jēgas tradējuma restaurācija mūsu sabiedrībā ir iespējama, kā bija parādījis M. Heidegers, ar patiesību atjaunojot dzīvi. Tas prasa *patiesības kā*

*vērtības pozicionēšanu publiskajā telpā*, lai patiesība būtu vērtīborientācijas viduspunkts. Sabiedrībā ir nepieciešamība pēc tādas patiesības diskursa prakses veidošanas publiskajā telpā, kas būtu balstīta uz stabiliem filozofiski teorētiskiem pamatiem. Tādējādi šis promocijas darbs rosina starpdisciplinārās pieejas rašanos patiesības jautājuma izpētei, veidojot filozofijas līmeņa teorētisko pamatu sociālajām, politikas un humanitārajām zinātnēm, kā arī piesaistot citu nozaru zinātnieku un citu jomu intelektuāļu uzmanību patiesības problēmas filozofiskajam risinājumam.

Kā aizrāda svētais Akvīnas Toms, bez patiesības nav iespējama cilvēku kopesamība. Tādējādi var vaicāt, cik cieša ir mūsu sabiedrības integritāte, ja patiesībai kā vērtībai joprojām nav tikusi atvēlēta vadošās vērtības loma publiskajā telpā? Tā piemēram *Pacific Lutheran University* profesors G. Ķēniņš-Kings norāda, ka Latvijas jauno saimniecisko vadītāju vērtīborientācija ir pragmatiska, nevis vērsta uz patiesību. Personiskie un organizācijas sasniegumi ir viņu visaugstākās pamatvērtības. Taču, “jāņem arī vērā, ka tās noder vadītājiem dažādos apstākļos. Šādi vadītāji Latvijā var kalpot dažādiem kungiem un daudzām varām”. Kopumā vērtīborientācijas kontekstu Latvijā var raksturot kā sabiedrības līmenī nelustrētu, nedefinētu un nediskutētu vērtību kopumu.

Latvijas izglītības sistēmas prioritāte ir vērtībzglītība, un tās perspektīvā patiesības problēmas filozofiski teorētiskas un filozofijas vēstures analītikas veikums promocijas darbā ir ieguldījums gan filozofijas vēstures apkšnozarē, gan teorētiski pamatota izstrādne Latvijas vērtīborientētās izglītības praktiskiem risinājumiem un līdz ar to sabiedrības dzīves labākai perspektīvai. Tādējādi šajā promocijas darbā veiktais pētījums ir ierakstāms to teorētisko pētījumu virknē, kas ir pamatā praktiskiem risinājumiem publiskajā, īpaši izglītības sfērā, tālāk gūstot atspoguļojumu akadēmiskās diskusijās, sociāli kritiskās analītikās un rekomendācijās izglītības sistēmas darbiniekiem. Šajā ziņā promocijas darba mērķa praktiskā realizācija visciešākajā veidā ir saistīta ar promocijas darba autores filozofijas lektores darbu augstākajā pedagoģiskā profila mācību iestādē – Laterāna Pontifikālās Universitātes filiālē Rīgas Augstākajā Reliģijas Zinātņu Institutā.

Pētījuma temata izvēles *subjektīvo aspektu* ir noteicis darba autores kā filozofes esamības aicinājums, kas bija izjūtams kā sirdsapziņas prasījums intelektuāliem līdzekļiem noskaidrot **patiesības** problēmas teorētisko statusu modernajā filozofijā. Taču, bez šaubām, dažādos filozofijas laikmetos mainās patiesības metalīmeņa raksturojums filozofijā. Viduslaiku filozofijā patiesība ir aplūkota kā transcendentālija. Vispiemērotākais modernās filozofijas kontekstā ir patiesības kā **pieredzes** skatījums, kas izaug no fēnomenoloģijas, un nepastarpināti atklāj patiesības kā cilvēka eksistenciālās patiesības statusu. Filozofijas tradīcijas prasību aplūkot patiesību, respektējot cilvēka

personas brīvību, palīdz ievērot **iespējamības** jēdziena iesaistīšana. Aristoteliskajā tradīcijā, ko recipiē viduslaiku filozofija, iespējamības nojēgumu cilvēka dzīvē izsaka potencialitātes jēdziens, kas atrodas sholastiski dialektiskā vienībā ar aktualitātes konceptu. Modernajā filozofijā iespējamības jēdziens jo tālāk, jo vairāk piesaista dažādu autoru uzmanību. M. Heidegera izstrādātais atvērtās izturēšanās koncepts jēgas ziņā iezīmē atbildes aprises uz jautājumu par patiesības notikuma iespējamību. Savukārt H.G. Gadamers hermeneitikā turpinot izvērst atvērtās izturēšanās tematiku, patiesības iespējamību saista ar ontoloģiskajā sarunā līdzvērtīgi līdzdalīgo partneru sekošanu lietas lietišķumam, kas ļauj atklāties patiesībai. Tā XX gadsimta hermeneitikā patiesības problemātika ir izstrādāta **valodiskuma kontekstā**. Tas nozīmē, ka valodiskums ir valodas ontoloģijas izpausme klātesamībā jeb valodas kā viduspasuales starp intelektu un lietu raksturojums. Tādējādi patiesības jautājuma risinājums valodiskuma kontekstā, var teikt, ir *domāšanas sirdsapziņas jautājums*, kā Gadamers nosauc domāšanas jēdzieniskās ietvertības ievērošanas prasību.

## Pētījuma mērķis un uzdevumi

**Mērķis** ir atklāt patiesības jautājuma filozofiski teorētisko pozīciju XX un XXI gadsimta filozofijā, ņemot vērā patiesības hermeneitiskumu un patiesības jautājumu skatot hermeneitiskās tradīcijas kā Eiropas kultūras maģistrālās tradīcijas kontekstā.

Mērķa izpildi veicina promocijas darba **uzdevumu** īstenošana:

- balstoties XX gadsimta hermeneitikas filozofijā, atklāt metodoloģisko struktūru, kas ir pielietojama patiesības hermeneitiskuma ģenēzes izpētei viduslaiku sholastikas, īpaši svētā Akvīnas Toma filozofijā;
- hermeneitiskās pieejas izmantošana, izpētot patiesības tradicionālā koncepta ģenēzi svētā Akvīnas Toma filozofijā, atklājot *patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā* sholastikas filozofijā;
- patiesības problēmas kā vērtībproblēmas risinājuma gaitas analītika XX gadsimta filozofijā, atklājot teorētiskās grūtības, kādēļ patiesības kā vērtības problēma nebija (un joprojām nav ) atrisināma aksioloģijas ietvaros, un kā to kā vērtībproblēmu atrisina M. Heidegers esamības-patiesības konceptualizācijā;
- valodiskuma nojēguma analītika H.G. Gadamera hermeneitikā, parādot saprašanas valodisko norisi kā patiesības iespējamības vidi;
- perspektīvas iezīmēšana patiesības problēmas risinājumam valodiskās pieredzes kontekstā XXI gadsimta filozofijas autoru teorētiskajos meklējumos.

## Zinātniskie sasniegumi tēmas izpētē

**Promocijas darba tēma ir oriģināli formulēta tēma**, kuras risinājumā autorei ir bijis jāpiesaista radniecīgi pētījumi, jo šāda temata pētījumu mūsdienu filozofijas vēstures izstrādānēs nav.

### *A. modernajā filozofijā pasaulē un citviet Eiropā*

*Pirmkārt*, ar promocijas darba tēmu saistītie filozofijas pētījumi ir filozofiskās medievistikas pētījumi, it sevišķi tomisma pētniecības kontekstā (E. Žilsons, Nīderlandes skolas autori: ļoti autoritatīvais pētnieks Van Štēnbergens, arī Degrijs, Thijsens un Veldhuizens. L. J. Eldera (*Elders*))



un J. A. Ertzena (*Aertsen*) novatoriskie pētījumi būtiski papildina viduslaiku filozofijas pētniecības aprīkojumu ar transcendentālīju, tai skaitā patiesības kā transcendentālījas dziļu analītiku.)

Savukārt, neotomiskie pētījumi, kas veltīti specifiskiem filozofijas jautājumiem, lielā mērā ir palīdzīgi viduslaiku domāšanas sapratnē (Ž. Maritēna apcerējums par sholastiku un mākslu, izcilā latviešu filozofa S. Ladusāna, *SJ* pasaules līmeņa ieguldījums fenomenoloģiski neotomiskajā domāšanā; arī Ž. Marešāla, K. Fabro, F. Koplstona, R. Gerigū-Lagranža, A. Pegisa, V. Borka (*Bourke*), A. Maurera, P. Vinjo (*Vignaux*), T. Gregori u.c. izstrādnes).

Jauna iezīme Akvīnieša filozofijas izpētē ir analītiskās filozofijas autoru pievēršanās sholastikas mantojumam. S. Ebsens izaicinošā manierē rezumē, ka loģisko problēmu risinājumā kultūras atšķirības starp XIV un XX gadsimtu nespēlē nekādu īpašu lomu. Viduslaiku filozofijas iekodēšana modernajā analītiskajā tradīcijā ir pilnīgi nostiprināta līdz ar N. Krecmana redakcijā izdoto un viduslaiku loģikas problēmām veltīto analītiskās filozofijas rakstu krājumu. A. Kenijs (*Kenny*) ir sniedzis vērtīgu ieguldījumu intelekta norišu detalizētos pētījumos Akvīnieša filozofijā. E. Stampa, kuras jaunākais apmēram 600 lappušu biezais darbs par Akvīnas Toma filozofiju atrodas akadēmisko diskusiju degpunktā, ir iedziļinājusies Akvīnieša veiktās Bībeles ekseģēzes un filozofijas kopsakarību meklējumos. Savukārt R. Makinernija darbā *Ethica Thomistica* piedāvātie pētījumi par Akvīnas Toma dabiskā likuma teoriju saistībā ar analītisko tradīciju, ir veicinājuši to, ka Amerikas universitātēs Akvīnas Toma darbi ir parādījušies uz studentu rakstāmgaldiem. Tādējādi analītiskās filozofijas autoru pienesums ir bagātinājis sholastikai raksturīgās intelektualitātes struktūras izpēti aprīkojumu šajā promocijas darbā.

Patlaban ASV, Kanādas un Eiropas lielākajos medievistikas centros un katoļu universitātēs tiek īstenots vērienīgs kopprojekts, lai angļu valodā iztulkotu visus Akvīnas Toma darbus. Pateicoties jau esošajām milzīgajām akadēmiskajām iestrādēm Akvīnas Toma tekstu izdošanā paralēli latīņu valodā un daudzās modernajās svešvalodās, promocijas darba izstrādes gaitā autorei bija iespēja pilnvērtīgi izmantot tomiskos filozofijas vēstures avotus.

Nevar neievērot pieaugošo interesi par viduslaiku, sevišķi par Akvīnas Toma filozofijas mantojumu Krievijas intelektuāļu aprindās (S. Ņeretina, A. Apollonovs, T. Borodajs, V. Gaidenko). Šī interese jau ir rezultējusies vairāku Akvīnas Toma darbu tulkojumos, tai skaitā ir laisti klajā fundamentālo darbu *Summa Theologiae* un *Summa Contra Gentiles* pirmie sējumi.

Latvijas kaimiņvalstī Lietuvā filozofi sadarbībā ar amerikāņu tomistikas centriem rīko starptautiskas konferences, vasaras skolas, un izdod sv. Toma filozofijai veltītus zinātnisko rakstu krājumus.

Tātad, ņemot vērā iepriekšteikto, var piekrist J. Ertzena vērtējumam par *jaunviduslaikiem*, kas iestājušies XX gadsimta filozofijas vēsturē. **Tādējādi šis promocijas darbs atsaucas uz jauno situāciju viduslaiku filozofijas pētniecībā**, kuras akadēmiski godprātīgas pētniecības iespējas XX gadsimta otrās puses Latvijā bija ļoti ierobežotas.

*Otrkārt*, promocijas darbā ir izmantota to pētījumu analītika, kas veltīti **valodas filozofiskajām problēmām viduslaikos**. Patlaban var runāt par sv. Toma analogijas problēmas pētniecību kā īpašu tomistikas nozari, kas aizsākās XV gadsimtā ar Kaetāna un Ferreras pētījumiem. Šos pētījumus XX gadsimtā no jauna aktualizē R. Makinernijs. XX gadsimta 50. gados ir paveicis B. Lonergens, *SJ*, izstrādājot apjomīgu pētījumu par Akvīnas Toma iekšējā vārda koncepciju. Akadēmiskajai interesei par valodas un valodiskuma problemātiku sv. Toma filozofijā ir iespaidīgs tradējums, taču dažādajās un bagātīgi izstrādātajās tomistikas bibliografijas listēs un elektroniskajos katalogos **nav pētījumu, kura titulosaukumā būtu pieteikta valodas esamības problemātika Akvīnieša darbos**. Tātad, šī promocijas darba veikums varētu ieinteresēt starptautisko akadēmisko sabiedrību, kas nodarbojas ar radniecīgu problēmu izpēti.

*Treškārt*, promocijas darbā ir ņemti vērā modernās filozofijas atklājumi un sasniegumi **hermeneitikas analītikas jomā**, izpētot sekundārās literatūras klāstu, kuras autori analizē patiesības problemātiku H. G. Gadamera hermeneitikā. Tās pielietojamību viduslaiku kultūras hermenitiskās orientācijas atklāšanā sevišķi rosina 2004. gadā K. Kenengžera redakcijā iznākušs divsējumu pētījumu un tekstu apkopojums "*Handbook of Patristic Exegesis*". Ebreju viduslaiku filozofijas pētnieki salīdzinošā aspektā skata Mozus Maimonida un Akvīnas Toma hermeneitiku (K. Sireta, Dobss-Vainšteins). *Balstoties uz šo veikumu, autore promocijas darbā iestrādā un izvērš jaunu skatījumu uz viduslaiku kultūru kā hermeneitiski orientētu kultūru un sholastisko filozofiju kā hermeneitikas uzdevumu risinājuma pārnesumu no tehnikas uz interpreta prāta iespēju kritikas jomu*.

*Ceturtkārt*, promocijas darbā ir iekļautas tās **akadēmiskās izstrādnes, kas pētī patiesības problēmu dažādos aspektos**. Te jāuzsver itāliešu autoru nepārspējamis ieguldījums, it sevišķi Laterāna Pontifikālās Universitātes docētāju pētījumi par patiesību (A. Livi apcerējumi par *sensus communis* jēdziena izpratnes maiņas iespaidu uz patiesības teoriju XX gadsimtā; H. Zeidla, R.

Dičeljes, Dž. Muras, D. Sači pētījumi). Jāteic, ka itāliešu filozofu saraksts, kuri pētī patiesības problēmu tādā vai citādā aspektā ir tik iespaidīgs, lai varētu runāt par patiesības filozofijas tradīciju Itālijā. Tā acīmredzot atspoguļo gan itāliešu filozofijas pašapziņu, atceroties Renesanses humānisma posmu, gan Itālijas universitāšu īpašo nozīmi katoliskā intelektuālisma attīstībā.

Patiesības problēmas filozofisko risinājumu XXI gadsimta sākumā analītikas bāzi veido to autoru darbi, kuri aplūko cilvēka pieredzes paplašināšanas iespējas kā intelekta atvērtības palielināšanas iespējas (M. Eliade, Dž. Kaputo, P. Bergers un O. Blanšete). Jaunu cilvēka valodiski norisošo pieredžu pētījumi ir aicināti nodrošināt intelekta atvērtību mūsdienu realitātes uztverei un apjēgumam filozofijā.

### ***B. Latvijas filozofijā***

Raksturojot tēmas zinātniskās izstrādātības pakāpi Latvijā, ar dziļu nožēlu ir jāatceras par 50 padomju okupācijas gadiem, kuru laikā Latvijas intelektuālajā dzīvē bija liegta iespēja godprātīgi iepazīties ar viduslaiku kultūras, tai skaitā filozofijas sasniegumiem. Viduslaiku filozofijai bija piešķirts ārkārtējas nelabvēlības statuss, jo tās autori vienlaikus bija totālās ateisma cīņās pret “religioso tumsonību” objekti. Šajā laikā tika iznīcināti bibliotēku, piemēram Aglonas Bazilikas un klostera, LU Teoloģijas fakultātes grāmatu fondi. Savukārt dzelzs aizkara dēļ pilnīgi pārtrūka viduslaiku filozofijas un teoloģijas mantojuma izpētes intelektuālā tradīcija, kuras spilgtākais pārstāvis pēckara Latvijā bija katoļu bīskaps Pēteris Strods. Akvīnas Toma un citu viduslaiku autoru teksti, tiem kas tos studēja, bija pieejami latīņu valodā, un latviešu valodā joprojām nav Akvīnieša darbu tulkojumu.

Taču, Latvijā viduslaiku filozofijas pētniecība varēja atsākties līdz ar Latvijas Universitātes Filozofijas nodaļas nodibināšanu 1966. gadā. Te profesors Pēteris Laizāns lasīja lekcijas viduslaiku filozofijas vēsturē, kursus reliģijas filozofijā vadīja profesore Oksana Vilmīte, rosinot studentu interesi par viduslaiku filozofijas tematiem. Pēc “dzelzs aizkara” krišanas iznāca pirmā svētā Toma filozofijai veltītā grāmata, kuras redaktore un LU docente S. Krūmiņa-Koņkova ir publicējusi arī pētījumus par labā un ļaunā problemātiku Akvīnieša filozofijā. Pateicoties profesora Andra Rubeņa ieguldījumam, XXI gadsimta sākumā Latvija ir pievienojusies to filozofiski akadēmiski attīstīto valstu skaitam, kuru nacionālajās valodās ir pieejami moderni sistemātiski viduslaiku filozofijas izklāsti. Jāpiebilst, ka profesors pieder tiem Latvijas filozofiem, kas nelabvēlīgajos padomju režīma apstākļos spēja iedibināt nopietnu modernās filozofijas pētījumu tradīciju. Tai skaitā ir jāizceļ profesores Maijas Kūles pētījums par H. G. Gadamera filozofiju, kas pavēra hermeneitikas apguves ceļus Latvijas

filozofijā. Promocijas darbā autore ir ņēmusi vērā LU docenta Raivja Bičevska promocijas darba izstrādes par patiesības problēmu M. Heidegera jaunradē, kas ir pirmais tāda veida pētījums Latvijas filozofijā.

Latvijas filozofi milzīgu intelektuālo potenciālu iegulda modernās filozofijas tekstu tulkošanā, kas jaunā un augstā līmenī attīsta latviešu valodas iespējas un veido latviski domātās filozofijas vārdu krājumu. Šā promocijas darba sakarā īpaši jāuzsver profesora Riharda Kūļa ieguldījums M. Heidegera tekstu tulkošanā un profesora Igora Šuvajeva veikums H. G. Gadamera fundamentālā darba “Patiesība un metode”, kā arī darba “Skaistā aktualitāte” latviskojumā un to nodrošināšanā ar augstvērtīgiem zinātniskajiem komentāriem.

### **Tēmas izpildījuma ieguldījums filozofijas nozares filozofijas vēstures apakšnozares inovācijā modernās filozofijas kontekstā**

Pārdomājot filozofijas vēstures nākotnes jautājumus XXI gadsimta sākumā, aizvien spēcīgāk iezīmējas pāreja no filozofijas vēstures kā filozofa “instrumentu kastes” izpratnes uz filozofijas vēsturei piemītošās iekšējās vērtības skatījumu (angļu val. - *intrinsic value*). Angloamerikāņu filozofu kolektīvās monogrāfijas ievadā, kas ir viena no šā gadsimta pirmajām filozofijas pašapjēgsmei veltītajām grāmatām, tās zinātniskais redaktors piemin piemērus, kā mūsdienu filozofiju spēj bagātināt antīkā skepticisma izpratne, kas tik ļoti atšķirīga no kartēziskā modernā skepticisma; kā antīkas ētika atver mūsdienu ētikā jaunus ceļus, kuros laime un tikums kļūst par galvenajiem jēdzieniem. Tātad, mūsdienu filozofija arvien vairāk apzinās laicisko izvērstību kā vienotu pētījumu lauku. Taču, lai tajā varētu sekmīgi darboties, ir nepieciešams labs pētnieciskais aprīkojums. Tādu darba autore redz XX gadsimta hermeneitikas pieejās, kas promocijas darbā izmantotas, lai, uzsverot laika distancētības priekšrocības, pētītu viduslaiku filozofiju.

**Tādējādi promocijas darba inovācija filozofijas vēstures apakšnozarē ir saistāma ar hermeneitikas izmantojumu filozofijas vēstures pētījumā. Valodas ontoloģijas izstrāde XX gadsimtā ļauj ieraudzīt esamības valodas tradīciju, kas ir izstrādāta sv. Akvīnas Toma integrālantropoloģiskajā filozofijā.** Valodas esamība un esamības valoda savstarpēji papildinoši spoguļojas, veidojot vienotu filozofijas pieredzes lauku, kurā laika distancētība atbilstīgi hermeneitikas nostādņām ir priekšrocība. Uz šā fona izgaismojas promocijas darba inovatīvais ieguldījums, kas atklājas šādos risinājumos:

- hermeneitiskās struktūras “komunikācija-teksts-interpretācija” pielietojums, lai atklātu viduslaiku kultūras un filozofijas hermeneitisko orientētību kā patiesības tradicionālā koncepta ģenēzes kontekstu;

- vienās patiesības teorijas pamatojums sholastikas filozofijā, parādot tās saistību ar laimes jeb *felicitas* problēmas risinājumu Parīzes averroistu un sv. Akvīnas Toma diskusijā;

- Akvīnieša izziņas teorijas kā patiesības tradicionālā koncepta teorētiskās bāzes interpretācija, atklājot ar valodas ontoloģiju saistīto valodiskumu iekšējā vārda norisē;

- t.s. subjektīvās un objektīvās patiesības attiecību atklāšana patiesības kā individuālās izziņas un transcendentālās kopsaistībā, izmantojot oriģinālu esamības spoguļa konceptu;

- patiesības hermeneitiskuma atsegums XX gadsimta filozofijā, parādot patiesības kā vērtības risinājuma centienus sholastikas vērtībfilozofijas recepcijā vācu vērtībfilozofijā, sākot ar Kantu, tālāk neokantismā, un, analizējot patiesības kā vērtībproblēmas izvērsumu Ničes filozofijā un Freida ikdienas dzīves psihopatoloģijas analītikā ar referenci uz valodiskuma izmantojumu mūsdienu psihoterapeitiskajā praksē;

- M. Heidegera filozofijā izstrādātā patiesības ontoloģiskā risinājuma interpretācija saistībā ar hermeneitiskā riņķa kā garazinātņu principa konceptu;

- patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā konceptualizācijas analītika H.G. Gadamera hermeneitikā;

- metafiziski vienās un daudzpusīgās patiesības analītika XXI gadsimta filozofijas perspektīvā.

Šīs inovācijas filozofijas vēstures apakņozarē promocijas darbā tiek atklātas atbilstīgā struktūrā, kas risinās kā domāšanas ceļš uz patiesības jautājuma filozofiskā statusa atklāšanu patlabanējā filozofijas vēstures situācijā. Vai, kā teiktu viduslaikos, pētījums savā izpildījumā, in *actus exercitus* sakrīt ar apzīmējamo, ar *actus significatus*.

## Promocijas darba struktūra

Promocijas darba arhitektonika ir veidota, izmantojot četrpakāpju struktūru, kas nodrošina tēmas izklāsta pilnvērtību un atsevišķo apakštematu saistību kopveselumā.

Promocijas darba tekstā ir iekļautas atsauces uz izmantoto literatūru, kā arī teksta izpratnei nepieciešamākie paskaidrojumi. Pēc promocijas darba teksta ir iekārtota īpaša nodaļa “Piezīmes”,

kas satur tekstu papildinošas kultūrvēsturiskas un filozofijas vēstures izziņas, un ko tekstā iezīmē romiešu cipari atšķirībā no zemsvītras atsauču arābiskās numerācijas.

Promocijas darba tēmas pētnieciskā attīstība ir integrēta divās filozofijas vēstures faktiskitātē konceptuāli pamatotās daļās.

***Pirmā daļa “Patiesības transcendentālās filozofijas aizsākums sholastikas, sevišķi svētā Akvīnas Toma filozofijā”*** ir veltīta patiesības problēmas izpētei viduslaiku filozofijā, parādot to kā transcendentālo filozofiju, kuras raksturiezīme ir cilvēka apziņas struktūru un pieredzes iespējamības pētniecība, vienlaikus meklējot ceļus cilvēka prāta atvērtības pieaugsmi.

Patiesības tradicionālā koncepta ģenēze ir skatīta hermeneitiski orientētās viduslaiku filozofijas kontekstā. Detalizētākā pētījumā, kas apkopots trīsciparu skaitļiem kodētajās apakšnodaļās, izcelti tie viduslaiku hermeneitiskās prakses avoti un principi, kas kļūst par sholastikas priekšmetu dučento laikmetā, kā piemēram Romas tulkojumu teorijas inarācijas princips un dzīvā vārda spekulatīvās etimoloģijas pavērsiens uz Dieva vārdu izziņu. Tādējādi, viduslaiku filozofijas kā hermeneitiskās filozofijas pētniecībā tiek izmantots XX gadsimta hermeneitikas veikums, atklājot valodiskuma pastāvēšanu viduslaiku filozofijā, un to, kā vārda pētniecība izrādās cieši saistīta ar jautājumu par prāta transcendentālās atvērtības pieaugsmi patiesības komunikācijas procesā.

Promocijas darba I daļas otrajā nodaļā ir aplūkota patiesības sasniegšanas iespējamība cilvēka intelektā, uzrādot viduslaiku domāšanai ārkārtīgi svarīgo vienās patiesības teorijas dominanti un šīs koncepcijas nozīmību, risinot jautājumu par laimes sasniegšanas teorētisko pamatojumu Akvīnieša un Parīzes averroistu konfrontācijā. Akvīnieša metafizikā identificē valodas brīnuma izpildījums iekšējā vārdā, kas ļauj interpretēt sholastikas risinājumus kā patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā. Intelektā iegūtās patiesības sastatījums ar mūžīgo patiesību, kuras domājamību izsaka transcendentālās jēdziens, ir atklāta I daļas trešajā nodaļā.

***Darba otrā daļa “Patiesības pieredzes problēmas valodiska risinājuma ceļš XX gadsimta filozofijā”*** ir veltīta tam, lai parādītu, kā mūsdienu filozofijas paradigmā ir notikusi patiesības problēmas *pārvirze uz valodiskumu*. Pētījums sākas ar patiesības hermeneitiskuma atseguma analītiķu XX gadsimta filozofijā (1.), kas konceptualizē esamības atvērtības procesa norisi (1.1.), hermeneitikai kopsaistot valodiskuma un pieredzes nojēgumus. Paralēli promocijas darbā tiek aktualizēta patiesības kā vērtības problēma, kā tā atklājas sholastikas vērtīborinetētību recipiējošajā Kanta transcendentālajā vērtīborinetētībā un neokantismā, īpaši H. Rikerta dzīves filozofijas

kritikā. Rikerta ieguldījums izgaismo M. Heidegera fundamentālo ontoloģijas mērķus patiesības kā dzīves galvenās vērtības konstitūcijā. Taču, bez šaubām, fundamentālo ontoloģija ir norobežojama no aksioloģijas.

Valodiskuma īpašās filozofiskās nozīmības atklāšanos, kā uzsver H.G. Gadamer, veicina ilūzijas par patiesības pašdrošību pašapziņā izklādināšana F. Ničes un Z. Freida jaunradē, kas valodiskuma aspektā tiek aplūkota 1.3. apakšnodaļā.

Taču, valodas kā esamības domāšanas pavērsiens, līdz ar to patiesības problēmas saistījums ar valodiskumu notiek M. Heidegera domājošās jautāšanas filozofijā, kas patiesības kā vērtības problēmu atrisina ar tās ontoloģizāciju (2. nodaļa) M. Heidegera filozofijā valodiskums var tikt aprakstīts kā patiesības pieredzes iespējamība izturēšanās atvērtības kontekstā. Tās praktiskais risinājums, kā raksta mūsdienu filozofijas eksperti, ir hermeneitika (3. nodaļa). H. G. Gadamer pēti valodu kā dzīves esamības pašparādes modeli, un, balstoties uz valodas ontoloģijas izstrādātnēm, nodrošina filozofiskās refleksijas atpakaļvērsumu uz dzīvi, atklājot dzīves esamības *eudaimonia* pamatus. Tādā perspektīvā patiesība izrādās būtiski saistīta ar vērtīborientāciju, kuras centrā ir Labais.

**Promocijas darba noslēgumā (4. nodaļa) pētamā temata prospektīvo apvārsni iezīmē** to modernās filozofijas autoru jaunrades analītiku, kuri tiecas palielināt prāta atvērtību, piedāvājot vingrināties negaidītās valodiskās pieredzēs, vienlaikus respektējot universālo esamības vienību.

### **Promocijas darbā izmantotās analīzes un datu apstrādes metodes**

Hermeneitikas atvērtība izriet no tās kā mācības par ceļu, kas ir spilgtākais patiesības meklējumu simbols, un vienlaikus paredz individualitātes aktivitāti, jo ceļš ir jāiet. Vārds “metodoloģija” grieķu valodā nozīmē “mācība par ceļu”. Tikai šajā senajā nozīmē Gadamera hermeneitiku varētu saukt par metodoloģiju kā mācību par ceļu. Tā pretstāv metodoloģismam kā Rietumu zinātnes pārņemtībai ar metožu meklējumiem. Mūsdienu pasaules sarežģītajā situācijā hermeneitika tiecas tvert *lietas būtību* - **tas, kam jāpilnveidojas, jāpieņemas hermeneitiskajā prātā, nav metodes, bet - cilvēks**. Tādējādi hermeneitika kā mācība par ceļu nozīmē eksistenciālu praksi, darbību - cilvēka atrašanos ceļā uz arvien lielāku esamības pilnesības līmeni. Līdz ar to hermeneitika pieļauj ētiskā atvēršanos un tā saredzēšanu. Citiem vārdiem sakot,

**hermeneitiskā pieeja ļauj ieraudzīt, izcelt, interpretēt un iesakņot kultūrā humānismu.** Akvīnas Toma integrālantropoloģijas kā viduslaiku filozofijas kontrpunkta *esamības valoda* un Hansa Georga Gadamera hermeneitikas kā cilvēka eksistences *valodas esamība* veido vienu, cilvēka esamības divu aspektu sinhronitātes principu - **dialogu patiesības diskursa veidošanā.**

Tādēļ promocijas darbā ir izmantota **hermeneitiskā** tekstu interpretācijas metode, kas ņem vērā laika distancētību kā priekšrocību, pieprasot jaunas jēgas atklāšanu, kas izriet no komunikatīvās situācijas dialogiskuma.

Problēmu analītikas pamats ir filozofijas vēstures **fenomenoloģiskā apraksta** metode, ko papildina pētāmās problemātikas aplūkojums hronoloģiski vēlākas filozofijas recepcijā.

**Neotomiskā** filozofiskās arheoloģijas metode, kuras pamatus izstrādājis E. Žilsons, ir izmantota sholastikas filozofijas analītikā, abstrahējot specifiski filozofisko saturu no viduslaiku domāšanas sistēmām, kam ir raksturīga teoloģijas un filozofijas harmoniska vienība.

Tēmas **zinātniskās izpētības diagnosticēšanā** ir izmantotas modernās datu apstrādes metodes, kas pilnā mērā ir pieejamas tikai ārvalstu bibliotēkās, piemēram elektroniskie akadēmiskās informācijas katalogi un bibliografiskie rādītāji.

**Tādējādi, šis promocijas darbs ir veltīts cilvēkesamības būtiskākās vērtības patiesības pētījumam, kompetenti atsaucas uz jauno situāciju viduslaiku filozofijas pētniecībā, un izgaismo filozofiskās hermeneitikas dažas no vēl ne tuvu neizmeltajām plašajām tālākās attīstības iespējām, taču vēl jo vairāk tiecas atklāt mūsdienu filozofijas un sholastikas tradīcijas dialoga iespējas patiesības diskursa veidošanā Latvijā.**



**I**

## I

## Patiesības transcendentālās filozofijas aizsākums sholastikas, jo īpaši svētā Akvīnas Toma filozofijā

Kādas patiesībai kā filozofijas problēmai veltītas grāmatas iesākumā autors atsaucas uz V.T. Džona citātu, ar kuru pamato vienu no svarīgākajiem filozofa jaunrades nosacījumiem - mīlēt patiesību: "Filozofija ir mūžīgs patiesības meklējums, kas nenovēršami cieš neveiksmi un vēl nekad tajā nav tikusi sasniegta galīgā uzvara; tas ir meklējums, kura pavediens pastāvīgi izslīd no rokām, taču, tas vienmēr mūs vada. Tāda brīva, intelektuāla prāta dzīve ir Rietumu pasaules izcilākais mantojums, un tā ir mūsu nākotnes cerība." Tādējādi šajā citātā atspoguļojas Rietumu kultūras tradicionālā pārliecība par patiesības vērtību, par ko tik īpašā veidā aizvien ir rūpējusies filozofiskā domāšana.

Tiešām, Senajā Grieķijā tie, kuru esamības aicinājums bija tuvošanās gudrībai, atzina sevi par gudrību mīlošajiem vai filozofiem, un bija pārliecināti, ka *gudrības mīlestības ceļš vienlaikus ir arī patiesības ceļš*. Pirmā antīkās filozofijas vēsturnieka Laērtas Diogēna tekstos atrodams Hērakleita fragments, kas ir kritika par Pītagoru, kurš pirmais no visiem bija pieticīgi vēlējis saukties nevis par gudro, *sofos*, bet par gudrību mīlošo, proti filozofu. Hērakleits pārmet Pītagoram, ka tas, sagrabies svešus sacerējumus un "būdam veiks ziņu vākšanā", daudz zināšanu uzdevis par paša gudrību, nevis aiz parādībām centies ieraudzīt būtību. Kā noprotams, Pītagors nav pildījis filozofa jeb gudrību mīlošā aicinājumu, jo "gudrība savukārt nozīmē runāt patiesību (*alētheia legein*). Vai varbūt - ļaut patiesībai runāt caur sevi? Tātad, no pašiem Rietumu filozofijas aizsākumiem patiesība ir bijusi tās uzmanības centrā.

Vēl 25 gadsimtus vēlāk Ž. Maritēns darbā "Par patiesību" atkārtoti jautājumu, kas tik bieži ir bijis un, it sevišķi mūsdienu cilvēkam, ir piedauzības akmens: "Kas ir patiesība?". Neotomists atsaucas uz Evaņģēlija epizodi (*Jņ 18, 38*), uz kuru mūslaikos galvenokārt mēdz norādīt, lai pamatotu agnosticisma pozīcijas patiesības jautājumā, jo atbilde uz šo jautājumu taču ir - klusums. Bet, Maritēns komentē: "Pilāts nemaz negaidīja atbildi, jo uzskatīja jautājumu par neatrisināmu. Tāpēc Patiesība viņam neatbildēja. Bet filozofam ir jācenšas atbildēt uz šo jautājumu". Filozofs atbildi uz jautājumu par patiesību veido ar visu filozofijas sistēmu, kurā tas iestrādā savu dzīvi, kas pati par sevi ir īpašs māksliniecisks darinājums.

Tomēr, XXI gadsimta sākumā filozofijā, var teikt, patiesības jautājums ir saasināts tā neskaidrības dēļ. Pāršķirstot dažas enciklopēdijas, rodas iespaids, ka patiesības problēma heuristiskā ziņā ir gandrīz vai bezcerīga, jo enciklopēdiskajos aprakstos ļoti lielā mērā dominē abstraktums tajā nozīmē, kā to ir aplūkojis Hēgelis nelielajā apcerējumā ‘Kas domā abstrakti?’. Pavisam no patiesības skaidrojumiem ir izzudis sākotnējais patoss, kas iekvēlināja grieķu esamīgo domāšanas veidu. Tā, piemēram, patiesība ir definēta kā ‘filozofijas un kultūras kategorija, kas apzīmē zināšanu ideālu un tā sasniegšanas veidu’. Autors piebilst, ka patiesības kategorija ir jāsaprot kā vērtībējdzienis un kā teorētisks jēdziens, kas paredz ‘refleksīvi-konstruktīva pilnvērtīga zināšanu kritērija izstrādi un tā attiecību pret vērtībsistēmu’, kurā kontekstuālās saiknēs ar citām vērtībām nosaka konkrēto zināšanu pilnvērtīguma ideālu.

Šajā pieejā ir gan uzsvērtā patiesības kā vērtības izpratne, taču pamatotas šaubas izraisa patiesības epistemoloģiskā piemērošana zināšanu ideālam. Tas ir tāpēc, ka modernās dzīves apstākļos patiesības pozīcijas īpaši sarežģī to ilgu gadsimtu pavadījušās zināšanu jomas atšķelība no patiesības un pat pretnība patiesībai. Zināšanu vara ir ievijusies citu varu tīkļos un tādējādi zaudējusi kvalitāti būt gaismas varai pār tums(on)ību pašā cilvēkā. Zināšanas to sadrumstalotības dēļ nepadodas iekļaušanai vienotā pasaulīnā, tādēļ cilvēksituāciju raksturo sajukums attiecībās ar sevi un ar pasauli. Zināšanu sadrumstalotība jau XX gadsimta sākumā bija kļuvusi Eiropas kultūrapziņu satraucoša problēma, jo ‘cilvēce nodarbojas nevis ar Zinātņi, bet ar zinātnēm, un pat ne ar tām, bet ar atsevišķām disciplīnām. Gadījuma rakstura jautājumi iespaidotu priekšstatu veidā iesēžas apziņā, un tā, savu veidojumu nomākta, zaudē saikni ar visu pasauli. Specializācija, monoideisms – šī XX gadsimta postīgā slimība - prasa daudz vairāk upuru nekā mēris un holēra .. Nav pat zinātņu speciālistu: viens pārzina elipsiskos integrāļus, otrs - ratatorijas, trešais - kaut kāda olbaltumvielu paveida ķīmiju utt.’ Tātad, jau XX gadsimta sākuma refleksijas ir raīzu pilnas par jauno kultūrsituāciju, kurā izzūd cilvēka pasauluzskatiskās (paš)vadības un līdz ar to dzīves jēgas atklāšanas iespējamība.

Zināšanu fragmentārisms izpaužas arī antropoloģijas jomā valdošajā patvaļā, kur, kā raksta E. Kasīrers, katrs domātājs piedāvā savu priekšstatu par cilvēka dabu, empīriskos faktus pielāgojot iepriekšpieņemtajam modelim. XX gadsimta sešdesmitajos gados zināšanu neviengabalainības un cilvēka pašizziņas krīzes saistību Vatikāna II koncils izteica ar raksturojumu, ka, uzkrājoties kultūru veidojošo elementu masai un daudzveidībai, cilvēkiem samazinās to uztveres un organiskas sasaistīšanas spēja, tā aizvien vairāk un vairāk izzūdot ‘universālā cilvēka’ tēlam. Tāpēc mūsdiākos

vairāk nekā jebkad ir nepieciešama gudrība, kas ir Sofijas jeb dievišķās gudrības atspulgs, un kas visus jaunatkļājumus padarītu daudz cilvēciskākus - “pasaules nākotne ir apdraudēta, ja tajā neienāks daudz gudrāki cilvēki”.

Tātad, aicinājums filozofām aizvien no jauna meklēt un aprakstīt atbildi uz vaicājumu: “Kas ir patiesība?”, nozīmē aizvien no jauna *atklāt un aktualizēt cilvēka cienīgas dzīves pamatus tās galīguma un brīvības bezgalīguma sadarbības dimensijā*. Tā pāvests Jānis Pāvils II nepagura atkārtot, ka mūsdienu pasaulē “patiesība un brīvība ies rokrokā, vai arī tās katra atsevišķi mirs”. Patiesība patiesi dara brīvu, domājams tāpēc H. G. Gadamers XX gadsimta hermeneitikā pēti patiesību valodiskuma kontekstā tāpēc, lai aplūkotu cilvēka brīvības iespējamību.

Vēl jo lielāks izaicinājums modernajai domāšanai ir rosinājums “intelektuālajā darbā prast savienot divus priekšstatus par realitāti, kas tik bieži tiek pretstatīti, it kā izslēgtu viens otru – patiesības meklējumus un pārliecību par to, ka tās avots jau iepriekš ir zināms”. Citiem vārdiem sakot, no vienas puses, filozofijā aizvien ir pastāvējis skatījums uz patiesību kā mūžīgu būtību. No otras puses, it īpaši XX gadsimtā, sevišķi izteiksmīgi Heidegera filozofijā ir atskanējis aicinājums, ka “patiesībai vajag cilvēku”. Respektīvi, patiesība ir jāskata vēsturiski eksistentajā klātesamībā, kas, būdama galīga, ir tomēr saistīta ar bezgalīgo, un ir apveltīta ar sevis transcendēšanas jeb pacelšanās sev pāri garīgo spēju, kas izpaužas domāšanā. Protams, patiesības definīciju autori ir ievērojuši patiesības vēsturiskuma aspektu mūsdienu filozofijā un aicina šo “izziņas īpatnību” skatīt kā vēsturisku fenomenu, taču šīs definīcijas draudīgi svārstās uz robežas starp patiesības laicisko īstenojumu un patiesības pastāvēšanu laikā kā tās ierobežojumu.

Itin kā sasaucoties ar šo uzstādījumu dažas patiesības definīcijas pieraksta patiesības pastāvēšanu noteiktai vēsturiski iezīmētai kultūrai. Tā, piemēram, “patiesība ir subjekta-objekta kultūras sakārtas universālija, kuras struktūru veido zināšanu vērtējošs raksturojums to attiecībās ar priekšmetu sfēru, no vienas puses, un ar procesuālās domāšanas sfēru, no otras puses.” Izskatās, ka šīs definīcijas autors scientisma dēļ nepamatoti sajauc kopā viena filozofijas laikmeta raksturojumu ar cita jēdzienu “universālija”. Ja lietojam atsauci uz viduslaiku filozofiju jēdzienā “universālija”, ir jāuzsver, ka šajā domāšanā patiesība ir skatīta kā transcendentālija, tas ir kā esamības īpašība, nevis kā universālija, kas ir kopīgs apzīmējums vienas loģiski racionālās sugas lietām.

Tādēļ, izmantojot gadījumu, ir jāuzsver mana izvēle darba pirmajā daļā runāt par “patiesības transcendentālo filozofiju”. Tādējādi šajā formulējumā ir uzvērts patiesības ontoloģiskais raksturojums viduslaiku filozofijas kontekstā, un tāpat patiesības ontoloģiskā jautājuma atjaunošanas

perspektīva XX gadsimta filozofijā. Protams, šajā raksturojumā iekļaujas norāde uz I. Kanta transcendentālfilozofiju kā modernās filozofijas iedvesmas un risinājumu avotu, kuru M. Heidegers raksturo kā ontoloģiju. Taču, precīzi sakot, ar nojēgumu “patiesības transcendentālās filozofijas aizsākums” ir domāta sholastikas, it sevišķi svētā Akvīnas Toma filozofija, kuras transcendentāliju mācības ietvaros tiek izstrādāts ontoloģiskais patiesības definējums par intelekta un lietas atbilstību.

Ja vaicātu, kas tad ir transcendentālas filozofijas zīmols – *protams tā ir iespējamības problemātika. Pat vēl precīzāk – pieredzes iespējamības problemātika*. Taču, bez šaubām, šī fakticitāte vien neļauj uzbūvēt tiltu pāri filozofijas vēstures gadsimtiem, kas šķir, teiksim, Akvīnas Tomu un Kantu, un izveidot vienotu filozofijas vēstures jēgas struktūru, šajā gadījumā – patiesības transcendentālās filozofijas vēsturi. Taču, pieredzes iespējamības problemātiku var atzīt par kopsaucēju ikvienai transcendentālai filozofijai jeb filozofijai, kas interesējas par cilvēka dzīves dziļākajiem, iekšējiem pirmsākumiem, pat ja visu citu raksturojumu ziņā tās ir pretrunīgas koncepcijas.

Jāteic, ka mūsdienās tā saprastas transcendentālās filozofijas uzstādījumu pielietojuma sfēra aizvien vairāk paplašinās, jo sevišķi attiecībā uz sociālītātes pētījumu jomu, kas arvien uzstājīgāk sāk taujāt pēc sociāli fenomenālo reāliju konstituējošajiem faktoriem. Tā sociālo zinātņu attīstībā svarīgs ir *transcendentālais arguments*, demonstrējot cilvēka iekšējās īpašības kā sociālās dzīves konstituējošos faktoros. Ar šo pieeju sasaucas Itālijas fenomenoloģijas biedrības prezidentes profesores A. Alesas Bello Rīgā nolasītais referāts par socialitātes iespējamību. Balstoties uz Edītes Šteinas fenomenoloģiski intencionālo empātijas jēdzienu, profesore Bello parāda, kā sociālās saiknes konstituējas no atsevišķo personu intenciju kopvijuma. Šādas akadēmiskās tendences atspoguļo XX gadsimta filozofijas, - it īpaši tas vērojams komunikācijas filozofijas centienos - aizvien drosmīgākos mēģinājumus vēl tālāk cīties atbīdīt šķietamās robežas, ko transcendentālajā filozofijā – to saprotot modernajā nozīmē - uzlikusi subjektivitātes pašapziņas tāpatības prasība.

Tomēr, atgriežoties pie patiesības jēdziena skaidrošanas mūsdienu filozofijas enciklopēdijās, ir jāatzīst, ka daudz lielāka vienprātība ir vērojama patiesības traktējuma paradigmu klasifikācijā. Tādā gadījumā galvenokārt runā par korespondences un koherences teorijām attiecībā uz patiesības iedabu. Papildus tiek minēts trešais veids, kas mainās atkarībā no autora akadēmiskās piederības tradīcijas. Tā, piemēram, angloamerikāniskajā filozofijas tradīcijā var tikt minēta pragmatisma teorija, kas patiesību uzlūko kā derīgu un praktiski darbīgu. Var būt runa arī par postmoderno patiesības paradigmu, to raksturojot kā tādu, kurā patiesība ir atzīta par

neartikulējamo. Kopumā korespondences teorija definē patiesību kā propozīcijas atbilstību faktiem, lai gan fakta jēdziens nemaz nav tik pašsaprotams kā šķiet. Šīs teorijas saknes autori saskata Platona un Aristoteļa filozofijā. Par koherences teorijas aizsākumu tāpat uzskata Platonu un viņa skatījumu uz patiesību kā absolūtu sistēmu, no kuras cilvēkam ir pieejami atsevišķi fragmenti. Mūsdienu filozofijā koherences teorijās skata propozīcijā pastāvošo nozīmju atbilstību, bet hermeneitiskajā filozofijā notikušās komunikācijas problēmas apjēgsmes iespaidā mūsdienu filozofijas autori apšaubā koherences patiesības teorijas iespējas, tādēļ vērtē to kā atrautu no dzīves.

Taču, daudz perspektīvāka ir pieeja, kuras autori patiesības paradigmu vidū izceļ patiesības ontoloģijas satversmi, un tai pieskaita, piemēram, Platonu, Akvīnas Tomu un Martinu Heidegeru.

Tiešām, patiesības kā esamības patiesības skatījums ir tā filozofijas vēstures paradigma, kas, ņemot vērā cilvēka galīgumu, neaizmirst par tā saistību ar bezgalīgo. Skatot patiesību, ko var sasniegt cilvēks, tā atgādina par attiecībām ar bezgalīgo patiesību. Transcendentālās patiesības nojēgums nav ar to pretrunā, bet drīzāk gan tajā iekļaujas, norādot uz ontoloģiskās patiesības notikšanas iespējamību un to pētot no cilvēkesamības jeb klātesamības iekšējo iespējamību puses. Taču, no šā skatpunkta, tā tad no ontoloģiskās transcendentālās patiesības filozofijas skatpunkta, centrā izvirzās tā saucamais patiesības tradicionālais koncepts, ko izstrādā svētais Akvīnas Toms, oriģinālā sistēmā sintezējot Platona un Aristoteļa, un viduslaiku autoru patiesības definīcijas. Septiņus gadsimtus vēlāk M. Heidegers atjauno patiesības ontoloģisma jautājumu, vaicājot par tradicionālajā patiesības konceptā noteiktās intelekta un lietas saskaņošanās ontoloģisko pamatu. Heidegera iestrādes oriģinālā filozofiskajā hermeneitikā tālāk attīsta Hanss Georgs Gadamers, kurš atjauno hermeneitikas tradīcijas nepārtrauktību Rietumu kultūrā. Tai pat laikā hermeneitiskajā pieejā patiesība ir eksistenciālā patiesība, tā tad patiesība, kas ietver visu cilvēka dzīvi un to maina. Tikai ontoloģiska patiesība var būt eksistenciāli nozīmīga, jo tikai tā aptver visu cilvēka klātesamību tās attiecībās ar Esamību. Profesore Maija Kūle raksta, ka “hermeneitika turpina izvērst eksistenciālistisko patiesības koncepciju”. Tādējādi, apkopojot iegūtos raksturojumus, var teikt, ka šā darba uzmanības lokā ir ontoloģiski transcendentāli eksistenciālās patiesības situācijas analītiska mūsdienu filozofijā.

Vienlaikus XX gadsimta hermeneitika, kas atklāj valodas ontoloģijas nozīmi patiesības problemātikas risinājumā, ļauj ieraudzīt sholastikas ieguldījumu valodas filozofijā. Akvīnieša esamības valoda tver universu, taču hermeneitikas izgaismojumā to vienlaikus var ieraudzīt kā balstītu valodas esamības implikācijā. Protams, tā nav konceptualizēta tādā refleksiņajā skaidrībā kā XX gadsimtā, jo, kā norāda Gadamers, valodas esamībai piemīt apslēptība, taču tās pastāvēšanu nenosaka tikai ar

tās apzināšanās brīdi. Tādējādi patiesības ontoloģijas paradigma izrādās saistīta ar patiesības tradicionālā koncepta kā sapratnes koncepta hermeneitisko kontekstu kā dučento laikmetā, tā arī XX gadsimtā. Tādēļ Akvīnas Toma izstrādātā patiesības tradicionālā koncepta ģenēze ir jāaplūko viduslaiku hermeneitikas kontekstā.

## 1. Patiesības tradicionālā koncepta ģenēze viduslaiku hermeneitikas kontekstā

Patiesības tradicionālo konceptu izsaka Akvīnas Toma formulējums, ka patiesība ir intelekta un lietas atbilstība – *Veritas est adaequatio intellectus et rei*. Adekvācijas jeb atbilstības jēdziens ir šīs definīcijas galvenais jēdziens, kura skaidrojošo kontekstu veido Akvīnas Toma filozofija kopumā.

Adekvācijas jēdziena īpašā statusa pamatā ir Akvīnieša ontoloģiskā pārliecība, ka ikvienas esošās lietas izzināmības dēļ veidojas saskaņa (*conformitas*) starp intelektu un lietu. Tādējādi, adekvācija jeb atbilstība tomiskajā patiesības aprakstā nozīmē tādu samērojāmību starp intelektu un lietu, kas sevī jau ietver šo attiecību mēru (*mensura*). Patiesības sasniegšanas attiecībās *mērogu* uztur gan intelekts, gan lieta. Pēc Akvīnieša domām, jēdziens “prāts”, *mens* ir atvasināts no darbības vārda *mensurare*, mērīt. Toms raksta, ka “jebkādas ģints (*genus*) lietu mērī ar to, kas tās ģintī ir pēdējais un kas pirmais, kā tas ir skaidrs no *Metafizikas*. Tā, vārds *prāts* ir pielietots dvēselei tajā pašā veidā kā *sapratne*. Jo sapratne zina par lietām, tikai izmērot tās saskaņā ar pašas principiem. Bet, tā kā tā nozīmē atsauci uz aktu, tad sapratne apzīmē dvēseles fakultāti. Bet, fakultatīva spēja ir starp būtību un aktivitāti, kā teicis Dionīsijs”.

Tai pat laikā patiesības jautājuma hrestomātisko tekstu darbā *Summa Theologiae* Akvīnietis iesāk ar vaicājumu: “Vai patiesība ir tikai intelektā?”. Etjēns Žilsons uzsver, ka Toma skatījumā patiesība ir intelektā, un ir arī lietās, jo lieta (*res*) vai, plašāk ņemot, realitāte ir intelekta mērs. Tādējādi, adekvācijas jeb atbilstības jēdziens norāda uz intelekta un lietas sastapšanās nepieciešamību, lai varētu runāt par patiesību. Turklāt adekvācijas jēdziens pieprasa absolūtas atskaites sistēmas nepieciešamību, saskaņā ar kuru lieta būtu atzīstama par patiesu un sasaistāmu ar intelektu.

Šo jautājumu svētais Toms atrisina ar divu intelekta un lietas attiecību veidu nošķirumu. Pirmkārt, intelekts un lieta var būt saistīti akcidentāli, kā tas ir, piemēram, izzinā. Otrkārt, intelekts un lieta ir būtiski saistīti cēlonības jeb kauzācijas gadījumā, kad “kaut ko var uzskatīt par patiesu tikai tik lielā mērā, cik tas saistīts ar intelektu, no kura atkarīgs [tā esamībā]”. Toms paskaidro, ka, piemēram, māju sauc par patiesu māju tad, ja tā atbilst arhitekta intelektā esošajai tās formai. Tā arī cilvēka



teiktus vārdus sauc par patiesiem, ja tie ir prātā esošās patiesības zīmes. Dabas lietas sauc par patiesām tik lielā mērā, cik tās uzrāda līdzību dievišķajā intelektā pastāvošajam lietas tēlam. Tā, piemēram, akmens tiek saukts par patiesu, ja tam piemīt akmens daba, kāda paredzēta dievišķajā intelektā. Tādējādi, Toms raksta, pirmkārt, patiesība ir prātā, un, otrkārt, lietās, taču tiktāl, ciktāl tās saistītas ar intelektu kā to cēloni, tas ir – būtiski saistītas. Dievišķais intelekts, kurā ir visas radītās lietas kā mākslas darbi ir mākslinieka intelektā, mēra, bet nav mērāms. Dabiskās lietas mēra un ir mērāmas. Bet, mūsu intelektu mēra un tas mērī tikai artefaktus, nevis dabiskās lietas. Tādējādi, lietu sauc par patiesu tikai, ja tā atbilst abiem intelektiem. Pirmkārt, dievišķajam intelektam, ciktāl lieta atbilstīga tajā iecerētajam mērķim vai būtakatam, otrkārt, cilvēka intelektam, ciktāl lieta kausē patiesu vērtējumu par sevi.

*Tātad, intelekta un lietas samērojamības un secīgi – patiesības – iespējamības pamatojumu tomiskajā filozofijā atklāj tas, ka dievišķā intelekta jeb Pirmcēloņa kausētajā universā visās lietas ir savstarpējā samērojamībā, un tāpēc cilvēka intelekts tās var izmērīt.*

Uz vienotās esamības tvēruma pamata, ko veido lietu dažādība, izaug *relatio* vai attiecības princips, jo “augstākais esamības veids iekļauj sevī attiecības elementu”. Realitāti strukturējošā *attiecības* jēdziena dēļ ir iespējama lietu samērojamība, intelekta un lietas adekvācija. Izmērīšanas jēdziena lietojums nozīmē pasaules principiālu izzināmību un vienlaikus viduslaiku domāšanas vērtīborientācijas rakstura atklāšanos.

Akvīnas Toms uzsver patiesības definīcijas universalitāti: “[Atziņa, ka] patiesība ir lietas un domas par to saskaņa” ir pieņemama visos gadījumos”. Tādējādi, kā raksta Krīfts (*Kreeft*), Tomam “patiesība eksistē trīs “vietās” – Dieva intelektā kā lietu mērā un iecerē; lietās, ko mērī dievišķais intelekts, un cilvēka intelektā, kas samērojas un saskaņojas ar lietām, un caur tām ar dievišķo intelektu, kas tās iecerējis.

Svētais Toms galvenajā darbā “Teoloģijas summa” dialektiski sintezē redzespunktus uz patiesību no “trim dažādajām vietām”. Viņš raksta: “Patiesība, kā jau redzējām, ir realitātes un intelekta savienošanās. Intelekts, kas ir cēlonis lietām, attiecībā uz realitāti ir kā likums un mērs, kamēr pretējais arī ir pareizi, ka intelektam, kas gūst zināšanas no lietām, tās ir intelekta likums un mērs, un tad patiesība ir tajā, ka intelekts ir savienojies ar lietām tā, ka varam izdarīt savu slēdzienu, vai tas ir patiesi vai aplami. Kad intelekts ir lietu likums un mērs, patiesība ir to adekvācijā: tā sakām, ka mākslinieks ir veicis darbu, kad tas saskan ar mākslu. Tā mākslas darbi ir attiecībā uz mākslu, kas

tos dara taisnus [taisnīgus atbilstīgi likumam ar ko saskaņojas – lat. *se habent opera justa ad legem cui concordant*] mākslas likumu dēļ, kam tie atbilst. Tā arī Dieva taisnība, kas iedibina lietu kārtību adekvāti Viņa gudrības paraugam, tas ir Viņa likumam, ir jāsauc par patiesību. Tā arī cilvēku lietās atsaucamies uz taisnīguma patiesību.”

Jaunākajā viduslaiku filozofijas pētniecības literatūrā iezīmējas *diskusija par patiesības tradicionālā koncepta autorību*. Tā, piemēram, Roberto Dičelje atkārtu viduslaiku filozofijas vēstures pētniecībā iesīkstējušo uzskatu, ka patiesības kā *adaequatio intellectus et rei* definīciju Akvīnas Toms pārņēmis no X gadsimta ebreju filozofa Izāka ben Izraēla filozofijas. Dičelje atsaucas uz Akvīnas Toma darba *De Veritate* 1.1 tekstā izklāstītajām patiesības definīcijām. Pēc Aristoteļa, Augustīna, Potjē Hilārija, Kenterberijas Anzelma un Avicennas definīciju apskata Akvīnietis piemin Izāka Izraēla vārdu saistībā ar formulējumu par patiesību kā intelekta un lietas atbilstību. Savukārt Nīderlandes medievistikas skolas pārstāvis J.A. Ertzens iebilst, ka “pētnieki tomēr vēl līdz šim nav varējuši atklāt, kur gan šī definīcija būtu atrodamā Izāka Izraēla tekstos”. Tātad, jādomā, ka Akvīnieša atsauce uz Izraēli drīzāk atkārtu tolaik pastāvējušo filozofiski vēsturisko atsauču sistēmu nekā sniedz adekvācijas principa ģenealoģisku uzziņu. Izraēļa filozofija ir eklektiska, tiecoties sintezēt neoplatonisma metafiziku, Aristoteļa loģiku, fiziku un psiholoģiju un kreacionismu, un “uzrādot jūdiem grieķu filozofijas un zinātnes ceļu, kaut arī arābiskā ietērpā”. Tātad, vistieciņāk pats Izraēlis vienkārši pārstāsta grieķu filozofijas idejas, un Akvīnas Toms atsaucas uz viņa norādēm.

Pēc Dičeljes domām, uz Izraēļa filozofijas eklektiskā fona lieliski izceļas Akvīnas Toma ieguldījums patiesības tradicionālās definīcijas izstrādē, no pārstāsta līmeņa pārejot uz grandiozu patiesības filozofijas sistēmu.

Savukārt L. J. Elderss iebilstu Dičeljem, ka Platona un Aristoteļa filozofijā balstītais patiesības kā intelekta un lietas atbilstības definējums ir ticis plaši lietots viduslaikos. Tas atrodams gan arābu kultūras ietvaros attīstītajā ebreju filozofijā, kas izskaidrotu Izraēļa atsauci uz to, gan arī arābu domātāju, piemēram, Averroesa un Avicennas darbos. Tāpat patiesības tradicionālās definīcijas vispārzināmību viduslaikos apliecina Akvīnas Toma skolotājs Alberts Lielais darbā *Destructio destructionem, disp. 1, dubium 22*, raksturojot izteikumu “*acquare rem ad intellectum*” kā vispārnozīmīgu un izplatītu patiesības definējumu. Grūti gan iedomāties, ka Alberta Lielā skolnieks Toms nebūtu bijis pazīstams ar šo faktūru, tāpēc viņa atsauci uz Izraēli patiesības kā adekvācijas formulējumā var izskaidrot ar pieminēto sholastiskas disputu atsauces tradīciju.

Cits medievistikā akadēmiski ietekmīgās nīderlandiešu skolas pārstāvis J. A. Ertzens par daudz svarīgāku tomiskās patiesības definīcijas ģenēzes izpratnē uzskata Eņģeļu doktora darbā *De Veritate* 1.1 bez autorības norādes pieminēto definīciju: “*verum est indivisio esse et quod est*” – “patiesība ir esamības un tā, kas ir, nedalāmība”. Tā ir t.s. *magistralis* vai universitātes maģistru vidē pazīstamā definīcija, uz ko atsaucas Halles Aleksandrs, Alberts Lielais un Bonaventūra. Definīcijas izcelsmi saista ar Parīzes universitātes kanclera, tāpēc saukta par Filīpu Kancleru, darbu *Summa de bono*, kas sarakstīts ap 1230. gadu. J. A. Ertzens parāda, kā maģistrālā patiesības definīcija neizslēdz patiesības kā adekvācijas principu, bet pieprasa ievērot esamības nedalāmības principu adekvācijas jeb atbilstības skaidrojumā. To patiesības formulējumā iestrādā Akvīnietis.

Medievists uzsver, ka *veritas est adaequatio rei et intellectus* formula nekādā gadījumā nav uzskatāma par viduslaikiem tipisko patiesības definīciju, jo “tikai līdz ar Tomu tā kļūst par vadošo definīciju”. Tādējādi, Ertzena skatījumā ***Akvīnas Toms ir uzskatāms par patiesības tradicionālās definīcijas autoru***, jo sintezē patiesības kā intelekta un lietas adekvācijas izpratni ar tolaik plaši pazīstamo maģistrālo patiesības formulējumu, izstrādājot pilnīgi oriģinālu patiesības konceptu. Pēc Dičeljes domām, piecus gadsimtus vēlāk Dekarta refleksijas par *cogito* izraisa šaubas par patiesību kā atbilstību – *adaequatio*. No tām laika gaitā izaug modernās filozofijas attieksme pret patiesību, ko raksturo vārdi: “*volo dubitare de omnibus*” - “gribu šaubīties par visu”. Taču Kartēzija metodiskās šaubas ar jaunu spēku ierosina Jaunlaiku un tai secīgās filozofijas patiesības meklējumus. Rietumu filozofija pēc sholastikas laikmeta arvien ir bijusi un paliek pietātes pilna pret patiesības tradicionālo definīciju, turpinot radīt aizvien jaunas patiesības tradicionālā koncepta interpretācijas.

Akvīnas Toma izstrādātajā patiesības definīcijā, kas pastāv turpat vai veselu tūkstošgadi, nīderlandiešu filozofijas medievists L.J. Elderss izceļ četrus noturīgus aspektus.

*Pirmkārt*, patiesībai ir sprieduma kvalitāte, jo spriedumā izziņas tvērumi gūst izpausmi valodā. Lieta eksistē tā, kā intelekts par to domā, tāpēc ka intelekts pieskaņojas lietai, un iegūtā sapratne iestenojas spriedumā. Valoda ir izziņas tvērumu izteiksmes veids, bet vēl jo lielākā mērā valoda ir tā, kas atklāj intelekta iespējamību tam pārsniegties pāri sev pašam Vārda/vārda saprašanas dēļ. Valodfilozofijas problemātika Akvīnas Toma jaunradē organiski izriet no “vēlēšanās runāt par kaut kā tāda vārdiem, kam nevar tikt dots vārds”.

Acīmredzot, tādēļ veidojas tā sholastikas valodfilozofiskā situācija, par kuru H. G. Gadamers raksta: “*Kristietiskās teoloģijas un grieķu loģikas ideju sajaukšanās vidū drīzāk uzdīgst kas*

*jauns: valodas vidus, kurā inkarnācijas norises pastarpinātība pirmo reizi iegūst savu pilno patiesību.* Kristoloģija sagatavo jauno antropoloģiju, kas savā veidā saista cilvēka garu tā galīgumā ar dievišķo bezgalīgumu. Šeit savu īsto pamatojumu iegūst tas, ko mēs dēvējam par hermeneitisko pieredzi”. Tātad, H.G. Gadamera atzinumu iespējams interpretēt kā norādi uz viduslaiku filozofijas hermeneitisko raksturu, kas ir tūlīt jāatklāj šā darba ietvaros.

*Otrkārt,* patiesības ontoloģisko pamatu nosaka tas, ka dievišķā intelekta patiesība ir transcendentā patiesības cēlonis cilvēka intelektā.

*Treškārt,* cilvēciskā patiesība, būdama atkarīga no dievišķās patiesības, ir ar nepieciešamības būtību.

Kā redzams, otrajā un trešajā punktā Elderss atsaucas uz viduslaiku filozofijai svarīgo problēmu par prāta radītības un tā galīguma uzlikto ierobežojumu pārsniegšanas iespējamību, kas ir viduslaiku intelektuālās ievirzes pamatiezīme. Tāpēc, ka “intelekts ved uz cilvēka iedzimto izzīņas robežu pārvarēšanu un pilnestību, uz nemirstību un *felicitas*”. Te *felicitas* ir zemišķā laime kā daļa no mūžīgās laimes vai *visio beatitudo* kā Dieva svētlaimīga vērojuma mūžībā.

*Ceturtkārt,* cilvēka intelekts izšķir dažādas patiesības formas. Patiesības dažādo formu atzīšana ir jāsaprot kā metafiziski vienās patiesības daudzējādo izpausmju konstatācija – ir matemātikas, fizikas, filozofijas, astronomijas un daudzas citas patiesības, kas ir vienās patiesības modifikācijas konkrētās zinātņu nozarēs jeb realitātes pētījumu sfērās.

*Tātad,* aplūkotais patiesības tradicionālās definīcijas dimensiju izklāsts iezīmē svarīgākos pētījuma virzienus, lai parādītu patiesības tradicionālā koncepta ģenēzes noteiksmes. Tās ir: viduslaiku kultūras kā hermeneitiski orientētas kultūras atklāšana un metafiziski vienās patiesības problēmas atrisinājums sholastikas filozofijā kā viduslaiku kultūras kvintesences daļā.

*Jaunas heuristiskās iespējas viduslaiku filozofijas pētniecībā paver XX gadsimta hermeneitikā izstrādātais vēsturiski iedarbīgās apziņas koncepts, kura dēļ mainās laika distancētības nozīme.*

Laiks ir norises virzošais pamats, kas paplašina jēgas horizontu. Laika distancētība ir saprašanas iespēja: “Tā ir nevis mirgojošs bezdibenis, bet gan paradumu un tradīciju kontinuitāte, kuras gaismā sevi rāda tradējums”. H.G. Gadamer uzsver, ka laika distancei ir trejāda hermeneitiskā nozīme. Pirmkārt, tikai visu aktuālo saistību atmiršana ļauj parādīties darinājuma īstajam veidolam un atvieglo teiktā sapratni. Tā var pretendēt uz saistošu vispārību, jo laika distance atmērdē savtīgu

interešu iejaukšanos darinājuma sapratnē. Otrkārt, laika distance ļauj parādīties pašā lietā iemītošā patiesajai jēgai, kas tomēr nekad nevar tikt izsmelta. Treškārt, tikai laika distance ļauj atšķirt patiesos un sapratni veicinošos aizspriedumus no aplamajiem, kuru dēļ notiek pārprašana.

Hermeneitikas akadēmiskā ietekmīguma un plašās recepcijas dēļ zinātniskajā literatūrā daudz skaidrāk var ieraudzīt viduslaiku filozofiju kā hermeneitisku filozofiju. Šā skatījuma ietvaros patiesības tradicionālā koncepta ģenēze Akvīnas Toma filozofijā visciešākajā veidā izrādās saistīta ar viduslaiku kultūras hermeneitisko uzdevumu risināšanu. Galvenais no tiem ir sakrālo tekstu interpretācija, sasniedzot teksta interpretācijas patiesību, kas atbilstu tekstā atklātajai patiesībai.

Apmēram 12 gadsimtu laikā, sākot no patristikas laikmeta līdz augstās sholastikas periodam, viduslaiku hermeneitiski orientētā domāšana veic intelektuālās attīstības ceļu no piemērotāko teksta skaidrojuma tehniku meklējumiem līdz kritiskam pētījumam par paša interpreta intelekta robežām un iespējām patiesības sasniegšanā. Šis process norisinās viduslaiku kultūras kā hermeneitiski orientētas kultūras kontekstā, izveidojoties sholastiskajai filozofijai kā *tekstu skaidrojuma skolas filozofijai*.

### **1.1. Viduslaiku kultūras hermeneitiskā orientācija patiesības komunikācijas perspektīvā**

T. Eikena XIX gadsimta nogalē veiktais apjomīgais un medievistikā vēl joprojām ievērotais pētījums par viduslaiku pasaulskatījuma sistēmu ļauj apgalvot, ka viduslaiku kultūru caurstrāvo hermeneitiskā prakse. Tā tiecas saprast un izskaidrot visu pasaules pieredzi, dedukcijas ceļā pārejot no vispārējiem kristīgās mācības jēdzieniem uz materiālās pasaules atsevišķo parādību skaidrojumu. Eikens dod priekšroku apzīmējumam “dzīves simbolisms”, lai raksturotu viduslaiku cilvēka ikdienas praksi, kurā tas kristocentriskās pasaulainas ietvaros tulko dzīvē pieredzēto, orientējas pasaultelpā pēc *sacrum* vai svētuma zīmēm un vairās no tā, par ko brīdina ļaunu vēstošās zīmes. Eikens raksta: “Ideja par to, ka simbolika izsaka ne tikai cilvēka subjektīvos priekšstatus, bet arī visu lietu objektīvo mērķi, bija visas viduslaiku dzīves pamatā”. Tā Asīzes Francisks priecājas par ziediem, atcerēdamies par “ziediņu no Jeses saknes, par ko bija pravietojis Jesaja”. Redzot *brāli* tārpu, Francisks atceras

psalmu vārdus: “Bet es esmu tārps, nevis cilvēks, cilvēku apsmiets un ļauzu nīsts”. Svētā Sjēnas Katrīna mīl sarkanus ziedus, jo tie atgādina par brūcēm Kristus miesā. Rēgensburgas Bertolds apraksta, kā cilvēka seja veido vārdus *Homo Dei*, “cilvēks – (no) Dieva”.

Bagātīgu dzīvnieku, augu un dārgakmeņu pasaules simboliku atklāj viduslaiku fizioloģijas jeb dabas apraksti. Tā, piemēram, jērs, pelikāns ir Kristus upura simboli, briedis simbolizē pestīšanu meklējošo dvēseli, fēnikss - augšāmcelšanos; lilija - šķīstību, ciprese - pazemību, un palma simbolizē uzvaru pār nāvi. F.J. Rintelīns (*Rintelen*) viduslaiku aksioloģijas pētījumos, atsaucoties uz Eikena iestrādēm par viduslaiku domāšanas simboliskumu, pamato atziņu, ka pat visnenozīmīgākā lieta viduslaikos norāda uz augstāko, “pat absolūto vērtību”.

Savukārt viduslaiku historiogrāfijas autori kristīgo simboliku pielietoja vēsturiskā laika norišu skaidrojumam: “.. pestīšanas vēsture plašākajā nozīmē bija viss vēsturiskās apziņas saturs”. Viduslaiku vēstures filozofijas pamatus bija ielicis sv. Augustīns darbā “*De civitate Dei*”. Augustīns pasaules vēsturi salīdzina ar cilvēka attīstību, un sadala sešos posmos, kur katru nākamo posmu raksturo aizvien lielākā spriedze starp šīspasaules valstību un Dieva valstību, kas pieņemas spēkā. Tāpat, uzsverot virzību uz Dieva valstības paplašināšanos, vēsture ir aplūkota Seviļas Izidora darbā “*De discretionem temporum*”, Bedas “*Chronicon*”, Otenas Honorija hronikās, Bēves Vincenta “*Dabas spoguļos*”. Vācu annālistikā - Gersfeldas Lamberta, Auras Ekharta un Freizingas Otto darbos. Akvīnas Toms historiogrāfisko piecu pasaules monarhiju iedalījumu politiskās filozofijas studijās izveido uz Vecās Derības pravieša Daniēla vīzijas pamata. Toms veido vēsturiskās esamības gradācijas vai *pakāpitāti*, parādot, kā aizvien lielākā mērā notiek tuvošanās Dieva valstībai. Viduslaiku historiogrāfijas autori universālajā pestīšanas vēsturē iekļauj arī neebreju tautu senvēsturi un antīko vēsturi, to notikumus simboliski traktējot kā kristīgās vēstures pirmtēlus. Piemēram, notikumu ar romieti Antipatru, kurš imperatoram parāda savas rētas kā piepildītas uzticības apliecinājumu, var interpretēt kā Kristus vēsturisku pirmtēlu, kurš Dieva Tēva tiesas priekšā aizstāv grēcīgos cilvēkus.

Jāpiebilst, ka arī Livonijas Indriķa hronika iekļaujas viduslaiku historiogrāfijas žanrā, jo tās autors atbilstīgi Augustīna vēstures koncepcijai Latvijas kristīšanas notikumus aplūko no Dieva valstības paplašināšanās redzespunkta: “Dievišķā providence, kas atcerējās Raabu un Bābeli, t.i. nomaldījušās tautas, mūsu jaunajos laikos uzmodināja ar savas mīlestības uguni elku pielūdžējus lībiešus no elku kalpības un grēku miega.” Latvijas kultūrvēsturē svarīgais viduslaiku avots apliecina Augustīna vēstures filozofijas uzstādījumu ievērošanu historiogrāfiskajā žanrā.

Kopumā Eikena darba lielo zinātnisko nozīmi joprojām nodrošina bagātīgais kultūrvēsturiskā materiāla savākums un tā sistematizācija atbilstīgi viduslaiku kultūras un pasauluzskata raksturīgajām iezīmēm. Lūkojoties uz šo apjomīgo iestrādi mūsdienu filozofijas kontekstā, var apgalvot, ka *XX gadsimta filozofiskā hermeneitika ļauj ieraudzīt un interpretēt viduslaiku kultūru kā hermeneitiski orientētu kultūru.*

Viduslaiku kultūras hermeneitiskās orientācijas avots ir Vārda – Vissvētās Trīsvienības otrās personas iemiesošanās jeb inkarnācijas notikums. Šā notikuma gaismā īpašu vērtību iegūst arī teksta vārds, sevišķi jau Bībeles teksta vārds, ierosinot visaptverošu ekseģētisko jeb hermeneitisko darbību. Viduslaiku teologi ir hermeneitiski *ex professio*, jo tiem ir jāskaidro Svētajos Rakstos dotā Atklāsme, skaidrojumu pielietojot cilvēka eksistenciālajā situācijā. Viduslaiku intelektuālās ievirzes svarīga iezīme ir hermeneitikas zinātnisko sasniegumu pielietojums praksē. Piemēram svētais Augustīns, sprediķos skaidro atsevišķas Svēto Rakstu vietas, un labprāt izmanto alegorijas metodi, vēršoties, ja tā varētu teikt, pie masu auditorijas. Ikdienas dzīvē viduslaiku cilvēks spontāni papildina filozofiskās hermeneitiskās kultūras atklājumus ar privāto dzīves ekseģēzes jeb hermeneitikas praksi.

H.G. Gadamers *Verbum* analītiskā darbā “Patiesība un metode” norāda uz šo Vārda/vārda paralēlismu – paralēlismu starp radīšanu, kas norisinās caur Dieva Vārdu kā Svētās Trīsvienības otro personu un ekseģēzēs sastopamo interpretāciju par “vārda skanisko tapšanu kā brīnumu, kas līdzinās miesiskai Dieva tapšanai”. Vārda/vārda brīnumā piedalās prāts, kas ļauj Vārda atklāsmei un vārda pašnoteicošajam gājumam esamībā, lai tādejādi arī pats ietu esamībā: “Prāta līdzdalība Vārda brīnumā uzrāda viduslaiku īpašo raksturu: prāts bija mistiski orientēts, kā arī mistika bija racionāli organizēta”. Prāta līdzdalība Vārda/vārda brīnumā nozīmē saprašanas aktivitātes iesaistīšanos, kas sasaucas ar Aristoteļa aprakstīto fronēzi jeb vispārējo principu pielietošanas māku atsevišķajā situācijā. Acīmredzot šīs prasmes dēļ viduslaiku hermeneitiski orientētā domāšana iegūst īpašu – būtības izcelšanas spēju, ko atklāj J. Heizinga: “Viduslaiku apziņas lielais sasniegums bija visas pasaules un visas dzīves sakārtošana patstāvīgu ideju jomās, un šo ideju organizēšana un apvienošana plašās, daudzveidīgās kopās uz lēņu tipa atkarības pamata, t.i. jēdzienu hierarhijās. Tāpēc viduslaiku apziņa spēja no īpašību kopuma, kas attiecās uz atsevišķu parādību, izdalīt to vienīgo, būtisko tās pašpatekamībā”. Autors ilustrācijai min piemēru par Tulūzas bīskapu Falkonu, kuram pārmeta žēlastības dāvanas pasniegšanu kādai herētisko albigiešu sievietei, uz ko bīskaps atbildēja: Es dāvanu devu nabadzīgajai, nevis herētiķei”. Savukārt XX gadsimta hermeneitikā Gadamers iestrādā Aristoteļa fronēzes jēdzienu. R. Koplenda (*Copeland*) norāda, ka tādēļ

hermeneitikas māksla izgaismojas kā praktiskās gudrības funkcionēšana, kurā “retorika lieto valodu, lai radītu jēgu un ar to iedarbotos uz citiem”, piemērojot interpretāciju dažādām dzīves situācijām.

Viduslaiku kultūras hermeneitisko orientāciju var raksturot tā, ka cilvēks pašu esamību skata kā vienotu *tekstu*, kas galu galā pakļautos hermeneitikas darbībai. Tajā svarīgas ir trīs daļas – saprašana (*intelligere*), skaidrojums jeb izklāsts (*explicare*) un pielietojums (*applicare*). Pēdējo romantisma hermeneitika bija atsvešinājusi no šās trejādās struktūras kā atsevišķu saprašanas aktu. Tādēļ Gadamera ieguldījums, nostiprinot šo trīs komponentu vienību, atjauno Rietumu kultūras hermeneitikas tradīciju. Līdz ar Gadameru “hermeneitika atgriežas pie tās antīkajām un viduslaiku saknēm”. Tas nozīmē, komentē M. Invūds, ka netiek jautāts, ko autors ir domājis ar tekstu, bet gan - ko teksts nozīmē mums. Viduslaikos šo nostādni pamatoja ar to, ka Dievs kā teksta galējais autors var ielikt tekstā jebkuru jēgu, ko vēlas. Mūsdienās atsaucas uz autora nodoma neesamību, nenoteiktību un nepieejamību vai arī vēsturiski variantajiem interpretācijas priekšnoteikumiem, kas apskatīti Gadamera hermeneitikā.

Akadēmiskajā diskusijā ar Deridā par hermeneitikas iespējām Gadamers uzsver, ka vienmēr ir atcerējies par ikkatras hermeneitiskās pieredzes robežām. Gadamers programatiskajā izteikumā: “Esamība, kas var tikt saprasta, ir valoda” ir ietvēris pastāvīgo valodas atsauci uz to, kas ir pāri tam, ko var ievietot propozīcijā. Gadamers paskaidro: “Tas, kas ir jāsaprot, ir tas, kas ienāk valodā, bet protams, tas vienmēr ir kaut kas, kas tiek ņemts kā patiess [*wahr-genommen*]. Tā ir hermeneitiskā dimensija, kurā esamība “manifestē pati sevi””. Tādējādi, pēc Gadamera domām, valodas dialogiskā rakstura izstrāde pārvar pirmsheidegeriskajā filozofijā valdījušo noslēgtību subjekta subjektivitātē, “it īpaši tajā nozīmē, ka runātājam saskaņā ar fenomenoloģiski transcendentālo uzstādījumu ir jēgveidojoša virzība”. Gadamers raksta, ka vienkārša Citā klātesamība, kura priekšā runātājs atrodas, jau palīdz salauzt mūsu šaurību, vēl pirms tas ir atvēris muti, lai ko teiktu. Tādējādi, valodā īstenojamā dialogiskā pieredze nav viedokļu apmaiņa. Šajā pieredzē **ir potencialitāte būt citam, potencialitāte uz citādu esamību** (*Andersseins*). Atsaucoties uz grieķu domas dialogisko modelējumu, Gadamers atgādina, ka Sokrata klusēšana un iztaujāšana sarunās ar tiem, kas uzstājas kā iedomātie gudrie, demonstrē, ka Logoss ir kopīgs visiem un nepieder Sokratam vienam. Tomēr, *jautājums par patiesību hermeneitikā atklājās kā vaicājums par to, vai interpretācija ir tikai jēgas ievietošana (Einlegen) vai atklāšana (Finden)?*

Gadamers šo jautājumu atrisina ar teksta koncepta iesaistīšanu. Tekstu filozofs pretstata aizspriedumam, kas cilvēkam liek jautāt tikai par to, ko grib saņemt kā atbildi. Turpretim teksts sevi



prezentē tikai saistībā ar interpretāciju, kurā savukārt kā autentisks tiek dots tas, kas ir jāsaprot. Tādējādi teksts pats ir galvenais jautāšanas attiecībās.

Teksta gandrīz vai juridiski stingri normatīvo iedabu attiecībā pret interpretāciju apstiprina teksta vārda vēsture. Pirmkārt, Gadamers norāda, teksta koncepts modernajā runā ir ienācis no Svēto Rakstu teksta, kur tas ir visas eksegēzes pamats un satur ticības patiesības, ko aizsargā Baznīcas doktrīna. Otrkārt, minēto attiecību noteiktību apliecina teksta vārdu ciešā atbilstība nošu zīmējumam muzikālā interpretācijā. Taču, kā uzsver Gadamers, abi gadījumi atgādina par Romas juristu praksi, kur Justiniāna likumu kodekss bija pamatteksts, lai pārvarētu domstarpības likumu interpretācijā un pielietošanā. Tāpat, raksta Gadamers, jāpiemin metafiziskais skatījums uz dabas grāmatu, ko uzrakstījis Dieva roka, un kas paredz, ka pētniekam tā jāpadara izlasāma un saprotama ar savām interpretācijām.

Tādējādi, Gadamers uzsver, hermeneitiskās attiecības ir atrodamas iesaistītas teksta konceptā, kad vien iesaistāmie pretestībā mūsu primordiālajam pieņēmumam par dotā jēgpilnumu. Gadamera secinājums ir tāds, ka ***jēga tekstā ir jāatklāj, ļaujoties komunikācijas situācijas vadījumam.***

Šajā situācijā valodai ir vidutājas loma, jo teksta hermeneitiskā koncepta nozīme norāda uz tekstu kā vidutājības produktu (*Zwischenprodukt*). Tātad kā fāzi saprašanas notikumā, kurā valodas funkcionēšana ir tikai priekšnoteikums, jo tekstam jābūt izlasāmam, runai jābūt dzirdamai, uzrakstītajam atšifrējamam, lai saprašana būtu iespējama. Pastiprinot valodas vidutājas izpratni, Gadamers raksta: “Esmu pārliecināts, ka saprašānu padara iespējamu tieši valodas aizmiršana, to formālo elementu aizmiršana kuros diskurss vai teksts attīstās”. Tikai, saprašānās procesam pārtrūkstot, atbilžu meklējumu norisē spēkā stājas teksta vārdība. Gadamers, šķiet izdara mājienu par Deridā īpaši paspilgtināto rakstības konceptu, atgādinot par grieķu vārda *grammatikē* nozīmi. Tajā teksta izpratne ir paplašināta un attiecināta uz mutvārdu diskursu, un ir ļoti labi hermeneitiski pamatota. Tas ir, Gadamers uzsver, teksta saprašana ir atkarīga no komunikācijas apstākļiem.

Tātad, hermenitiskajā teorijā būtiska ir atziņa par to, ka teksts ir izcelts ārā no komunikatīvās situācijas kā teksta pamata, un tādēļ teksta saprašanas un interpretācijas apvārsnim jāatklājas pašā rakstītajā tekstā. Gadamers nosaka interpreta uzdevumu tā atklāšanā, ko rakstnieks oriģināli ir teicis, vai drīzāk, ko būtu gribējis man teikt, ja es būtu viņa klausītājs? Jebkurā tekstā, vai tas iespiests vai atkārtoti teikto, ir jāatgriežas pie tā, ko autors ir pasludinājis, konstituējot jēgpilno identitāti. Pie tā, Gadamers turpina, ko autors būtu man teicis vai ko būtu gribējis teikt, ja es būtu bijis viņa klausītājs

komunikatīvajā situācijā. Tikai tad var atklāt jēgu, *jo teksts nav objekts, bet ir komunikācijas notikuma iznākums.*

Tātad, teksta jēgu pasaules konstituēšanās procesa pamatā ir komunikatīvā situācija, kas var tikt tekstualizēta. Komunikācija parādās kā kopīgās jēgas avots un valodas brīnuma avots, kad “jēgu vienlaikus saprot runātājs un klausītājs, nevis idejas tiek “pārsvietas” no viena prāta uz otru.”

Secinājumā ir jāatzīst, ka Gadamera filozofijā atklājas šāda cilvēcesamības hermeneitiskā struktūra. *Pamats ir komunikācijas situācija. Tālāk šo situāciju iespējams tekstualizēt, rodoties tekstam, kas ir izcelts ārpus to noteikušās komunikācijas situācijas. Teksts uzstājas kā likumdevējs interpretācijai, kuras uzdevums ir padarīt tekstu pēc iespējas saprotamāku, atklājot teksta jēgas, kas nekad nevar tikt līdz galam izsmeltas.*

Šāda hermeneitiskā struktūra caurstrāvo visu viduslaiku kultūru, to padarot par hermeneitiski orientētu kultūru..

## **1.2. Viduslaiku kultūras galvenais komunikācijas notikums kā vēsturiskuma un vēsturiskā interpreta hermeneitiskās darbības uz patiesību pamatojums**

Viduslaiku kristīgās kultūras sākotnē ir *komunikācijas notikums*, kurā Mūžīgais Vārds – Visssvētās Trīsvienības otrā persona – ienāk vēsturē, tātad laikā. Vārda kā mūžības intervence laikā ierosina vēsturiskumu Rietumu kultūrā, ļaujot atklāt vēstures filozofiju.

Tādas pašas mūžības un laiciskuma attiecības pastāv starp Svētajos Rakstos doto Atklāsmi kā mūžīgo patiesību un tās interpretācijas patiesību svētajā doktrīnā. Tās vēsturiskums jeb *historicitāte* pieprasa ticības patiesību nemītīgu hermeneitisko atjaunināšanu – nemītīgu Atklāsmes jēgu atklāšanu, nepagurstošu ticības skaidrojuma valodas atsvaidzināšanu, lai mūžīgā patiesība būtu saprotama katrai jaunai paaudzei, un lai tā kļūtu pielietojama katras personas eksistenciālajā situācijā. Tātad, te redzami aizsākumi hermeneitiskajai tradīcijai, ko raksturo saprašana (*intelligere*), skaidrojums jeb izklāsts (*explicare*) un pielietojums (*applicare*). Sekojot nīderlandiešu skolas pārstāvja Van Veldhijzena (*Veldhuisen*) norādei, hermeneitiskās tradīcijas izcelsmi var saistīt ar vēsturiskuma

norises apzināšanos viduslaiku kultūrā, tāpēc ka “vēsture ir Atklāsmē balstītās un to skaidrojošās Svētās doktrīnas princips”.

Vēsturiskuma izplatība viduslaiku kultūrā ierosina valodfilozofiskos meklējumus. H.G. Gadamers raksta: “Atpestīšanas norises vienreizīgums izraisa vēsturiskās būtības iekļaušanu Vakarzemes domā un ļauj arī valodas fenomenam pacelties no nogremdēšanas jēgas idealitātē un piedāvāt sevi filosofiskajām pārdomām. Jo atšķirībā no grieķu logosa vārds ir vistīrākā norise (*verbum proprie dicitur personaliter tantum*)”. Kopumā, pateicoties Vārda/vārda kultūras izkopšanai un darbam ar valodu, tuvojoties ducento laikmetam, bija vērojams sazarotu retorikas jomu vai valodas mākslu uzplaukums. Par to liecina šo mākslu nosaukumu uzskaitījums piemēram XI gadsimtā: *Ars Praedicanti* – sprediķošana, *Ars Dictaminis* – vēstuļu rakstīšana, *Ars Rithmica* – ritmiska sacerēšana, *Ars Notaria* – dokumentu rakstīšana, *Ars Disputatio* – argumentācijas māksla, *Historia Ecclesiastica* – Baznīcas vēstures apraksti, *De Schematibus et Tropis* – figūru un tropu veidošana, *Ars Metrica*, *Ars Poetricum* un *Ars Versificatoria* – vārsmošanas māksla.

**Tātad, dievišķās un cilvēciskās komunikācijas īpašais notikums ierosina vēsturiskumu. Tas savukārt izraisa viduslaiku kultūras dinamiku, jo viduslaiku dzīvē sevišķu nozīmi iegūst norises izjūta. Taču, tā ir īpaša norise, kas vērsta uz patiesības sasniegšanu komunikācijā starp dievišķo un cilvēcisko, starp cilvēcisko un cito cilvēcisko. Tāpat valoda, kurā notiek šī bezgalīgā un galīgā savstarpējā komunikācija, atklājas kā norise.**

Vēsturiskuma prasības apzināšanās Bībeles hermeneitikā nosaka vispārējo noskaņojumu jau patristikas laikmetā. Tam raksturīga Bībeles teksta dramatiska lasījuma maniere, kad interprets izjūt sevi esam iesaistītu vēsturē, ko pētī. Identificē sevi ar to, personalizējot sākotnējo komunikācijas notikumu attiecībā uz sevi un savu sabiedrību. Bībeles tekstā notiekošais ir ar mums notiekošais, “mēs esam atbildīgi par savu pozīciju naratīvā”. Tā, piemēram, Maksims Apliecinātājs (*Maximus Confessor*, kr. *Максим Исповедник*) uzmanību veltī vēsturiskumam, kas atrodams un pētāms literārajā formā, kurā top attiecīgais Bībeles naratīvs. Vēsture ir Dieva inkarnācija un vienlaikus arī – cilvēka aizvien lielākas dievišķošanās process. Cilvēka realitāte ir inkarnētā Logosa realitāte, kuras pamatiezīme ir intelektualitāte, kas ir jāsargā no traucējošu un apstulbinošu faktoru iedarbības. “Cilvēka prāts ir svēta vieta un Dieva tempļis”, raksta Maksims Apliecinātājs, un brīdina, “ka kaislību samielotu domu dēļ tajā ieviešas dēmoni un, piesārņojot dvēseli, uzceļ grēcīgu elku altāri”. Attiecībā uz vēsturiskumu Maksims norāda: “Ticēt Rakstu vārdam nozīmē redzēt tā spēku un patiesību darbojamies cilvēces vēsturē un arī mūsdienu notikumos”. Var teikt, *vēsturiskuma princips rodas*

*apziņas spriedzē starp Bībeles teksta notikumu risināšanos pagātnē un to aktualizāciju tagadnē.*

Tātad, laika dimensija – konkrētā vēsturiskā fakticitāte, naratīva veidošanās apstākļi, literāro žanru īpatnības ir hermeneitiskās darbības sastāvdaļa. Tas jāņem vērā, tiecoties precīzi tvert burtu, lai virzītos tālāk par burtisko nozīmi - uz teksta dziļāko, garīgo jēgu. Burtiskums vai tiešā nozīme, kas ir garīgās nozīmes skaidrojuma pamatā, nav tverama ārpus Rakstos lietotā žanra vēsturiskās iesakņotības apzināšanās. Mūžīgā Logosa un cilvēka satikšanās ir tā komunikācijas situācija, kas nemitīgi turpinās un kurā ir jādzīvo pašam interpretam, lai nodrošinātu patiesību teksta interpretācijā.

Šajā procesā notiek *dubulta komunikācija*: teologa jeb praktizējošā hermeneitiķa komunikācija ar Dievu Svēto Garu kā sapratnes žēlastības avotu, un tālāk – interpretācijā izstrādātās sapratnes komunikācija kopienai. Šajā aspektā medievisti parasti uzsver arī svētā Toma mācības divkārši komunikatīvo raksturu. Tā ir gan paša svētā filozofa un teologa garīgajā praksē pamatotā sapratnes sasniegšana, gan sapratnes komunikācija citiem. Piemēram Dž. Kolīns (*Collins*) to nosauc par intelektuālā un didaktiskā uzdevuma vienības īstenojumu. Tātad Atklāsmes patiesības saprašana, skaidrojums un pielietojums notiek patiesības *komunikācijas nolūkā un tādējādi nodrošina dzīvās tradīcijas uzturēšanu*. Tāpēc Akvīnas Toms pielieto Svēto Rakstu saprašanas mākslu svētās zinātnes, *sacra doctrina* izveidē un *scientia* komunikācijā sabiedrībai.

Akvīnas Toms lieto apzīmējumu *sacra doctrina*, “svētā doktrīna” vārda “teoloģija” vietā, un kā ekvivalentu arī - *sacra Scriptura*, Svēto Rakstu zinātne.

**Svēto Rakstu saprašanas, skaidrošanas un pielietošanas, tas ir hermeneitikas metodoloģiskās pieejas ir attiecināmas uz visām citām zinātnēm jeb *scientia*, ieskaitot dabaszinātnes.** Visas zinātnes lielākā vai mazākā mērā ir “teoloģijas”, jo noteiktā aspektā pētī lietas, bet tās savukārt norāda uz Pirmcēloni. Tomiskā zinātniskuma uzstādījuma saknes meklējamas svētā Gregora koncepcijā, ka *Rakstu [zinātnes] unikālā īpašība ir to spēja transcendēt visas citas zinātnes*. Gregors šo transcendences spēju pamato ar Svēto Rakstu valodas universālumu: “Rakstos tiek lietots viens un tas pats diskurss gan vēstures notikumu aprakstā, gan noslēpumu atklāšanā”.

Tomēr jāpiebilst, ka Toma sistēmā *scientia* apzīmē ne tik daudz citas zināšanas nekā *sacra doctrina*, bet gan apzīmē *demonstrējamās zināšanas*. To pamatiezīme ir patiesības manifestācija,

ko zinātnieks pārraida sabiedrībā, lai stiprinātu ticību un pretotos maldiem: *Contemplare (veritatem) et contemplata aliis tradere*.

Tradīcijā pastāvošā, laikā iepriekšējo autoru komunicētā sapratne, ir pastāvīga patiesības meklējumu dialoga partnere. Tāpēc Akvīnietim *auctoritas* jeb autoritāšu citējamība ir *patiesības avots*. *Scientia* komunikācijai nepieciešamās skaidrības sasniegšana notiek mijiedarbībā starp diskursa modā strādājošo intelektu jeb *ratio* un autoritāti. Taču - *auctoritas* vērtība ir atkarīga no darba patiesības pakāpītātes, tāpēc starp Svētajiem Rakstiem un visiem citiem avotiem pastāv vērtības pakāpes atšķirība.

Attiecībā uz filozofijas autoritātēm Toma pozīcija ir - lai saprastu, pirmkārt, jāzina, ko par to saka Aristotelis, otrkārt - kā Aristoteļa atziņas izskatās ticības gaismā.

Jādomā, ka Akvīnieša attīstītais autoritatīvo avotu izmantojuma veids ir nozīmīgs viņa veiktajā teoloģijas un filozofijas harmoniskas vienības izveidē. Tomam ir raksturīga atvērtība pret dažādajiem autoriem. To uzskatu pretišķības pēc Akvīnieša domām iekļaujas vienotajā patiesībā kā tās dažādie atsevišķie aspekti, tādējādi atklājot patiesības polifonismu un izslēdzot jebkāda cilvēciskā autora monopolitātes uz patiesību.

Gadamers piebilstu, ka patiesību atmešana tikai tāpēc, ka tās ir senas un autoritāšu apliecinātas, ir bijusi apgaismības pārsteidzība: “Tiklīdz autoritāte nokļūst paša spriedumu vietā, tā patiesām ir aizspriedumu avots. Taču tas neizslēdz to, ka autoritāte var būt arī patiesības avots, un to apgaismība, nomelnojot jebkādu autoritāti, nepamanīja”.

Tādējādi, Gadamers, var teikt, aktualizē tomisko pieeju patiesībai. Tā balstās nevis uz pētniekam nepieņemamu autoru vai ideju izslēgšanu no uzmanības loka, bet tieši otrādi – uz dažādo uzskatu, kas atklāj kādu patiesības dimensiju, izvērtējumu un integrāciju patiesības meklējumos.

To kontekstā hermeneitiskā prakse atklājas kā mākslas darinājuma radīšanas uzdevums. Mākslas darinājums te ir patiesas interpretācijas, tātad Atklāsmes patiesībai atbilstīgas interpretācijas izveide.

Saskaņā ar viduslaiku pasaulizjūtu mākslas darinājuma izpratne pēc analogijas tika atvedināta no Dieva īstenotās radīšanas mākslas. Pat spekulatīvi izzinošajai darbībai, piemēram, loģikas pētījumiem, piemita kaut kas praktisks, t.i. māksliniecisks, raksta Ž. Maritēns. Loģika bija *darinājums* prāta iekšienē, un tās praktiskais mērķis bija priekšstatu sakārtošana. Ž. Maritēns raksta, ka viduslaikos mākslas darinājuma formālais pirmsākums bija tā izpratība. Darinājums tika

gatavots, iznēsāts un nobriedināts prātā, tāpēc uz visiem laikiem saglabāja prāta zīmogojumu. Maritēns uzsver: “*Patiess mākslas darinājums* ir tikai mākslas matērija; tā forma ir *iecere* .. No Aristoteļa aizgūto sholastu lietoto formulējumu *recta ratio factibilium* varētu tulkot arī tā: māksla ir *pareiza prāta darinājums*”. Tātad, teksta interpretācija ir jāuzlūko kā pareiza prāta mākslas darinājums. Savukārt, ja vaicātu, kā iespējams pareizs hermeneitisks darinājums, vai pat vēl krasāk – kāpēc cilvēkam var uzticēt mūžīgo patiesību, sholastika atsauktos uz pārliecību par interpreta tikumu būtiskām attiecībām ar hermeneitikas kvalitāti.

No svētā Toma hermeneitikas skatpunkta tikumi iekļaujas interpretācijas procesā. Gudrība, arī taisnīgums un žēlsirdība ir “tikai dažas no kategorijām, kas ļauj tuvoties patiesībai, nodrošinot intelekta adekvātumu tekstam”. Šajā izteikumā redzams paralēlisms ar “intelekta atbilstību lietai”. E. Rodžerss (*Rogers*) pamato, ka interpretācija kā cilvēka rīcības akts attiecas uz dvēseles gribas jeb apetitīvo daļu, tādēļ var tikt vērtēta kā ikviens cits rīcības akts. Hermeneitiska darbība, kurā tiek producēts skaidrojums, ir māksla - *ars, technē*, kas ietver labo kā darba kvalitāti noteicošu intelektuālo tikumu: “Māksla nav nekas cits kā pareizais prāts (*recta ratio*), kā izgatavot noteiktus darinājumus. Un tā, šādu lietu labums ir atkarīgs nevis no cilvēka apetitivitātes, kas ir ietekmēta tā vai citādi, bet - no padarītā darba labuma .. Ja ģeometrs demonstrē patiesību, nav svarīgi, kā varētu būt ietekmēta viņa [dvēseles] apetitīvā daļa, vai viņš ir priecīgs vai dusmīgs, bet tā tas nav māksliniekam .. Un tā mākslai piemīt tikuma daba..”. Tādējādi, cilvēka tikumiskais satvars jeb tikumiskās pilnesības pakāpe nosaka interpreta iespējamību sasniegt interpretācijas patiesību. Tikumu praktizēšana tuvina dievišķajam, tāpēc kļūst iespējama dievišķā un cilvēciskā interpreta satikšanās.

Kā norāda Sļezinskis, viduslaikos Dieva atklātās patiesības skaidrošanas vai hermeneitikas atslēga ir pats tās Autors. Lūkas evaņģēlijā 24, 25-27 Kristus uzrunā apustuļus: “Tad Viņš tiem sacīja: Jūs neprašas un sirdskūtrie, lai ticētu visam, ko pravieši runājuši! Vai Kristus tā nebija jācieš un jāieiet Savā godībā? Un iesākdams no Mozus un visiem praviešiem, Viņš tiem izskaidroja visus Rakstus, kas par Viņu bija uzrakstīti”. Vārds “izskaidroja” sengrieķu valodas *koinē* versijas oriģinālā izteikts ar “*diermeneusen*”, jo Kristus skaidro Rakstus savu pestījošo ciešanu kontekstā, parādot sevi kā Svēto Rakstu jēgas atslēgu. Akvīnas Toms eksegēzes virzībā no burta uz garīgo jēgu centrējas uz Iemiesoto Vārdu kā Svēto Rakstu teksta sapratnes atslēgu: “Ar Kristus Sirdi ir jāsaprot Svētie Raksti, kas atklāj Kristus Sirdi. Pirms Viņa ciešanām šī Sirds bija aizvērta, jo Raksti bija

nesaprotami. Bet pēc Viņa ciešanām Raksti ir atvērti, jo tie, kas tos tagad saprot, apsver un atšķir, kādā veidā interpretēt pravietojumus”. Protams Akvīnieša hermeneitikā pilnbriedu jau sasniegusi patristikas aizsāktā interpreta tradīcija.

Patristikā uz Dieva kā Svēto Rakstu autora un vienlaikus interpreta leģitimizējošā fona attīstās cilvēciskā interpreta kā dievišķās Atklāsmes skaidrotāja kontūras. Aleksandrijas Dionisijs norāda uz Kristu kā interpretu, tāpēc, ka Viņš ir Tēva atklājējs un tādēļ arī interprets. Savukārt citi patristikas autori dziļā bezgalīgā un galīgā vienības izjūtā savos darbos iestrādā interpreta tiesību pamatojuma pārnesumu no dievišķā uz cilvēcisko interpretu, sākotnēji par cilvēka interpreta paraugiem piesaucot neapšaubāmas ticības autoritātes. Tā Aleksandrijas Klēments sauc Mozu par dievišķo likumu interpretu, Pāvilu – par Dieva balsis interpretu, Pētera palīgus – par Pētera interpretiem, *ton Petron hermeneia*. Cezarejas Eisēbijs un Aleksandrijas Atanasijs, sekojot Klēmentam, dēvē Pāvilu par Dieva balsis interpretu. Tā gluži loģiski un likumsakarīgi patristikas autori pamato arī ikviena aktīvi darbīga interpreta statusu. Tā, piemēram, Gregorijs Taumaturgs nosauc sava skolotāja Origena hermeneitiski interpretatīvos pūliņus par “dievišķā vēršanos pie cilvēciska interpreta”. Interpreta statusa atvedināšana no dievišķā Autora kā savas darbības interpreta izpratnes, legalizē cilvēciskā interpreta darbību.

### 1.3. Teksta interpretācijas patiesuma sasniegšanas hermeneitiskais aprīkojums

Dievišķā un cilvēciskā komunikācijas notikuma iznākumā rodas Svēto Rakstu teksts, kas ir tā interpretācijas bāze. Interpretācijas hermeneitisko aprīkojumu viduslaiku ekseģēti sāk izstrādāt jau pirmajos gadsimtos.

Vēsturiskā un galīgā interpreta hermeneitiskajā aprīkojumā pirmajos gadsimtos pēc Kristus jeb patristikas laikmetā ir Romas tulkojumu teorija, kas iesākumā pat lielā mērā aizstāj filozofiju. Pret antīkās filozofijas mantojumu kristīgajā vidē sākotnēji veidojās piesardzīga un nogaidoša attieksme. Pirmkārt, filozofiju uzskatīja par novecojošu praksi, salīdzinot ar izsmēlošo atbildi uz dzīves jēgas meklējumiem, ko sniedza Kristus atklāsme. Otrkārt, kristietība bija padarījusi visaugstāko patiesību pieejamu visiem, nevis tikai sabiedrības intelektuālajai elitei. Treškārt, pirmkristiešiem nebija šaubu, ka, pastāvot patiesības ceļu daudzveidībai, tikai Kristus atklāsmes patiesība ir pestījoša. Taču antīkas klasiskās filozofijas autori bija tiekušies rast reliģijas racionālus skaidrojumus, saskaņojot ticības priekšmetu izpratni ar vispārējām prāta prasībām, un veica reliģiozitātes attīrīšanu no mānītības piemaisījumiem. Tas iedrošināja kristīgos autorus dialogam ar filozofiju, jo bez tās nebija iespējama teoloģijas vai ticības racionāla skaidrojuma veidošanās. Tikai tad, kad Origens uzsāk kristīgās teoloģijas pamatu veidošanu, un Svēto Rakstu sapratnes principu meklējumos pievēršas Platona filozofijai, pirmoreiz “jūdu-kristiešu pasaules uzskata vispārējos ietvaros tika iedibināta zināma filozofiska struktūra”. Taču galu galā notikušajā antīkās filozofijas mantojuma pārņemšanā kristietībā, “veidojot teoloģiju grieķu filozofijas modos”, *izšķirīgā nozīme ir Svēto Rakstu teksta saprašanas, skaidrošanas un pielietojuma uzdevumam.*

Bībeles teksta hermenitikā izmantojamo Romas tulkošanas teoriju veidoja divas daļas. Gan gramatika, gan jo īpaši retorika ietvēra sevī teksta kritisku pētījumu, kā redzams no tādiem darbiem kā Horācija *Ars poetica*, Cicerona *De oratore* un Kvintilāna *Institutio*. Retorikai pirmkristiešu dzīvē mēdza būt visai augsta likme, kā to var spriest no Kipriāna pamācībām kristiešiem izmantot retoriku, it īpaši Cicerona padomus, pašaizstāvībai un glābiņam vajāšanu laikā.

Tomēr Romas tulkojumu teorijā vissvarīgākais ir Kvintilāna (*Quintilian*) ieguldījums, kas nostiprina antīkās *retorikas kā teksta jēgas meklējumu tradīciju* ar pieciem principiem: 1) vārdos



ir apslēpta nozīme – *qude verbis aperte oculos sensus habent*; 2) alegorija nozīmē, ka vārds saka vienu, bet jēga ir cita – *aliud verbis, aliud sensu ostendit*; 3) vārds ir divdomīgs – *verba duos sensus significantia*; 4) tekstā pastāv loģiskie daļījumi – “katrai jēgai ir robežas, tāpēc tai ir intervāls, kurā tā nodalās no nākamās [jēgas]”; 5) propozīcijas tekstā veido organisku teksta “ķermeni”.

Taču, Romas tulkotāju teoriju kā viduslaiku kultūras hermeneitiskās darbības teorētisko pamatu patristikas laikmeta autori pārstrādā, lai strikti pakļautu interpretāciju Svēto Rakstu saprašanas un skaidrošanas uzdevumam. Origens pirmoreiz Bībeles hermeneitikā izvirza jautājumu par to, kā ***radīt patiesu corpus vai teksta interpretācijas “ķermeni”***. Bez šaubām, *corpus* izveide jau pieprasa plašas hermeneitiskās racionalitātes sistēmas izveidi. Tādēļ veidojas pilnīgi jauni jēdzieni, vecajiem tiek piešķirta jauna nozīme, skaidrotas to savstarpējās attiecības. Pamazām veidojas Svēto Rakstu interpretācijas sistēmas tīklojums.

Divi tā galvenie organizējošie elementi, uz kuriem balstās patiesības korpusa jeb ķermeņa izbūve, ir inarācijas princips un spekulatīvās etimoloģijas attīstība.

### **1.3.1. Romas tulkotāju teorijas inarācijas principa radoša attīstība viduslaiku hermeneitikā līdz sholastikas kvalitātei**

Ar inarācijas, *ennaratio* procedūru jeb “burta ielikšanu tekstā” apzīmē teksta un tā interpretācijas sasaistīšanu. Bez šaubām, tekstā netiek ielikti jauni burti un vārdi. Tieši otrādi, Bībeles teksta burtiskumam un to respektējošam lasījumam viduslaiku hermeneitikā ir piešķirts īpašs statuss, ko nosaka “burta”, *littera* vai Svēto Rakstu teksta izcelsme no dievišķā avota pārdabiskā ceļā. Tādēļ, no vienas puses, Aleksandrijas Filons teorētiski nostiprina burtiskā satura vērtību un tekstu kā interpretācijas “normatīvo bāzi”, pakļaujot interpretāciju teksta *likumam*. No otras puses, patristikas hermeneitiķi uzsver, ka teksta burtisks lasījums ir daļa no reliģiskās prakses – “burta” korekta interpretācija ir garīgs vingrinājums. Vēl jo vairāk – tikai garīgā prakse kā hermeneitikas sastāvdaļa atver pieeju patiesībai, kas slēpjas aiz burtiem. Tā, piemēram, Tikonuss darbā “*Liber Regularum*” runā par “apslēptā burta problēmu”, kas atrisināma tikai kā īpaša hermeneitiski garīgā prakse: “Ir arī mistiskie likumi .. kas patiesības milzīgos dārgumus apslēpj no dažiem cilvēkiem”. Hermeneitikas kā garīga vingrinājuma spilgtākais un reizē unikālākais izvērsums ir Augustīna “*Confessiones*”, kur

mērķis ir sevis paša saprašana un “visas savas personas definēšana no jauna - dievišķo Rakstu jēdzienos un tātad Baznīcas valodā”, nevis kādas hermeneitiskas teorijas mācīšana citiem.

Apzinoties savu pozicionētību laikā, patristikas hermeneitiķi Origēna definētā patiesības “ķermeņa” veidošanas uzdevuma ietvaros pielieto inarācijas jeb “ievietā burta” procedūru paplašināti, kad burtisko saturu traktē “savas kultūras balss tonī un izmantojot loģikas palīdzību”. Patiesības “korpuss” tiek veidots, iesaistot dažādus kultūras elementus, ne tikai teoloģijas informatīvo lauku. Inarācijas lietojums ļauj izstrādāt piemēram tropoloģiju kā hermeneitiskas metodi – grieķu trops vai “vārdu pagrieziens”, latīniski - *conversio* nozīmē pētāmā teksta analītiku morālās jēgas atklāšanas nolūkā. Tāpēc, lai izskaidrotu kādu teksta fragmentu morāliskā dimensijā, ir nepieciešami morālfilozofijas pētījumi un to iekļaušana hermeneitiskajā darbībā. Jāpiebilst, ka spilgta viduslaiku evaņģēliski morāliski iekrāsotās inarativās darbības ilustrācija, kas tapusi jau viduslaiku nogalē, ir atrodama arī “Indriķa Livonijas hronikā”.

Viduslaiku rudenī, 1331. gadā Liras Nikolajs darbā “*Postilla super totam Bibliam*”, norāda uz teorētiski pilnīgi nostiprinātajiem Bībeles teksta vairākiem skaidrojuma līmeņiem: “Vēsture runā par notikumiem, alegorija ir tad, ja kaut kas ir par kaut ko citu, tropoloģija vai morālā pamācīšana rūpējas par uzvedības sakārtošanu, anagōģija vai garīgā saprašana – par augstāko debesīgo lietu pētīšanu un vada mūs uz augstākajām lietām.” Patiesībā Liras Nikolajs runā par četriem Bībeles teksta skaidrojuma līmeņiem, kas visi balstīti uz burtiskā lasījuma normatīvismu.

Patristikas hermeneitikā pārvirze no burtiskā uz garīgo skaidrojuma līmeni notiek tāpēc, ka daudzas Bībeles teksta vietas nav iespējams izskaidrot tikai ar burtisko pieeju. Tā, piemēram, Origēns jautā attiecībā uz *Exodus* 21, 24, kā burtiski varētu skaidrot acinājumu “aci pret aci, zobu pret zobu, ja noslepkavo jaundzimušo, kuram nemaz nav zobu”? Vai - kā traktēt *Lk* 10, 4 atrodamos Jēzus vārdus: “Nesveiciniet ceļā nevienu!”? Darbā “*Peri archon*” Origēns pat visai skarbi uzsver, ka kristiešu peļamais antropomorfisms ceļas no burtiskuma eksegēzē. Augustīns delikāti aizrāda, ka nereti uzrakstīto neļauj pareizi saprast bibliskās valodas nezināšana.

Vēsturiski pirmā hermeneitiskā metode, kas balstās burtiskumā un ir atvasināta no inarācijas principa, tātad no teksta interpretatīvas paplašināšanas principa, ir alegorija. Tās vārds nāk no grieķu vārdkopas *alla agorenein*, kas nozīmē kaut kā teikšanu publiskā runā. Tātad, uzsver interpretācijas komunikāciju. Vai drīzāk gan *komunikācija* ir atslēgvārds, lai izskaidrotu alegorisma lielo izplatību pirmajos gadsimtos pēc Kristus. Šķiet, patristikas autori ir pārliecināti, ka teksta interpretācija, izmantojot aizvietojošu līdzību, ir labākais veids iepazīstināšanai ar Atklāsmi, kas ikvienam ļauj tvert

teksta fragmenta jēgu. Turklāt alegorijas pētījumus plaši ir izstrādājuši jau antīkās Romas autori, tā, piemēram, Vergīlijs, Cicerons “*De Natura deorum*” un Plūtarhs “*De Iside et Osiride*”.

Bībeles teksta alegorizācija nozīmē Vecās Derības teksta interpretāciju Jaunās Derības gaismā, lietojot valodu, kas apraksta kristīgo eksistenci tēlos, kas ir ņemti no abām derībām.

Tomēr alegorizācijas izplatību viduslaiku hermeneitiķi drīz vien izjūt kā pretišķīgu viduslaiku kultūras dziļajai vēsturiskuma izjūtai. Alegorizācijā abu derību savstarpējības skaidrojums neviļus tiek izcelts ārpus vēsturiskā konteksta. Tāpēc Antiohijas skolas hermeneitiķi - Tarsas Diodors un Mopsestas Kilikijā bīskaps Teodors uzsāk krasī izteiktu antialegorisma hermeneitisko tradīciju, kas nostiprina *vēsturiskuma principu Bībeles hermeneitikā*. Šo darbu turpina abu skolnieks Hrizostoms, kā arī Bazils darbā “*Hexamera*”. Antialegorisma tradīcijai izplatoties Itālijā, tai vēlāk pievienojas arī Akvīnas Toms.

Mopsestas Teodors norāda, ka vēsturei – *istorikon* ir prioritāte pār alegoriju, jo vēsture ir nākamo lietu attēls, kāda, piemēram, ir Izraēla tautas vēsture pirms Kristus atnākšanas. Taču Teodora pielietojumā joprojām Vecās Derības interpretācijas aprobežojas ar tās kā Jaunās Derības notikumu prefigurāciju kataloga funkciju. Teodors ir pārliecināts, ka lielāko daļu Vecās Derības teksta detaļu (*pleiste*) var interpretēt eksemplāri, tas ir kā priekšparaugu Jaunās Derības notikumiem, tā, piemēram, Jonas uzturēšanos valzivs vēderā kā Jēzus dzīves apstākļu prefigurāciju, ar to ierobežojot jēgas interpretāciju.

Akvīnas Toms vēlāk runā par Rakstu hermeneitikas principu: *sensus historicus vel litteralis* – vai nu vēsturiskā jēga vai burtiskums. Tendence atrauties no Rakstu burtiskās lasījuma manieres ir skaidrojama gan ar Jaunajā Derībā nepārprotami izteikto gara dominanti pār burtu, salīdzinot ar Veco Derību, gan ar neoplatonisma pieeju iekļaušanu patristikas hermeneitikas mācībā, visvairāk jau Augustīna teorijā. Tās hermeneitiskās konsekvences ir tādas, ka tāpat kā garīgajā dzīvē ir jātiecas atraisīt dvēseli no tās cietuma - ķermeņa, tāpat arī Bībeles tekstā gars interpretācijā ir jāatbrīvo no burta smagmes.

Parīzes universitātē, mācot studentiem ekseģēzi, Eņģeļu doktors pievērs uzmanību Mopsestas Teodora hermeneitiskās tehnikas kļūdai. Viņa brīžiem pārspīlētais burtiskais - *ad litteram* – traktējums, tverot Vecās Derības tekstus kā Kristus dzīves priekštēlus vai prefigurāciju, ved pie vēsturiskuma dimensijas izzušanas Rakstu hermeneitikā. Pēc Toma domām, Mopsestas Teodors ir nonācis pretrunā ar paša izstrādāto diahroniskā lasījuma principu, kas atbilst vēsturiskuma prasībai. Sinhronais lasījums ņem vērā vienu laiku, tāpēc, to vien izmantojot, interprets paliek burtiskuma un

vienlaikus ahistorisma gūstā. Turpretim diahroniskais lasījums – no grieķu *dia hronos*, “divi laiki” – iekļauj vēsturiskumu. Šāds hermeneitiskā laika sadalījums balstās uz to, ka ekleziālā kopiena laikā pastāv sinhronāli un vienlaikus arī diahronāli – kā lielās vēsturiski eksistējošas baznīciskās kopienas daļa. Tādēļ Bībeles hermeneitikā ir jāņem vērā gan teksta tapšanas vēsturiskais laikmets, gan katra laikmeta atrašanās svētās vēstures liellaikā. Filozofijas oriģinālais ieguldījums šādā hermeneitiskajā pieejā atklājas tādu konceptu izstrādē, kas ļautu īstenot tekstu adekvātu interpretāciju laikā.

Hermeneitikas attīstībā ieguldījumu sniedz arī herētiskās kustības, aktivizējot patiesības drošības meklējumus. Var teikt, herētisko kustību rašanās ir cieši saistīta ar patvaļīgu inarācijas lietojumu, mazāk ievērojot “patiesības korpusa” kopainas nianšes, vairāk pārspīlēti izceļot kādu atsevišķu hermeneitisku atklājumu. Tā, piemēram, IV gadsimta ariānisma herēzija lielā mērā izraisās tāpēc, ka Ārija eksegēzes tehnika ved pie herētiskās doktrīnas par Dieva Dēla radītību. Ārijs pasaules radīšanas apzīmēšanai izvēlas vārdu *poiein*, un gudrība saskaņā ar Sakāmvārdu tekstu ir pirms tam. Taču, mainot vārdu gramatisko laiku, un piecreiz lietojot apzīmējumu *pro ton* Ārijs neizbēgami nonāk pie Gudrības vai Otrās personas radītības atzinuma. Tūlīt iepretim ariānisma tulkojumiem sparīgi attīstās inkarnācijas hermeneitikas virziens, kas tiecas izstrādāt eksegēzi par Dieva Dēla mūžīgumu un iemiesošanas laikā. Tāpat arī monofizītisma izraisītajās diskusijās par Dieva Dēla dievišķās un cilvēciskās dabas attiecībām un attiecīgi vienas vai divu gribu klātesamību Kristus personā strīds noris ap valodas reālijām. Jēdzienu “*mia energeia*” un “*dio energeia*” pielietojums ticības patiesības skaidrojumā mulsina daudzus teologus. Šīs problēmas dogmatisko tulkojumu izstrādā Maksims Apliecinātājs, izveidojot pretargumentāciju “*mia energeia*” jēdziena izmantošanai Svēto Rakstu eksegēzē.

Inarācijas principa radoša tālākattīstība sekmē pat jaunu hermeneitikas žanru rašanos.

Tā *Concordia* ir Vecās un Jaunās Derības līdzības, vienādības un proporcionālītātes pētījumi, ko mērķtiecīgi izmanto, piemēram, apokaliptiskajā hermeneitikā, izpētot antikrista atpazīšanas iespējas.

*Catena* vai “saķēdējuma” žanrs attīstās, sākot ar VI gadsimtu. Šis latīņu nosaukums apzīmē grieķu ekleziālajā tradīcijā pazīstamo hermeneitisko metodi *eksengentikai eklogai* – “eksegētiski izvilcumi”. Tie ir Bībeles komentāru apkopojumi, kur seno autoru komentāri cits ar citu saistīti specifiskā sistēmā. Akvīnas Toms, piemēram, komentārus par katru Evaņģēlija nodaļu organizē tik daudzās paragrāfos, cik Evaņģēlija nodaļā ir pantu. Vairāki viduslaiku hermenetikas pētnieki, piemēram K. Kenengīzers (*Kannengieser*), K. Bleks (*Black*) un K. J. Torjesens (*Torjesen*) ir

vienisprātis, ka šā žanra darbu studēšana un attīstīšana radīja aizvien jaunas Bībeles hermeneitikas ekspertu paaudzes, nodrošinot ekseģētiskās tradīcijas nepārtrauktību.

Vēl jo iespaidīgāks hermeneitiskais žanrs ir tā saucamā *Glossa ordinaria*. Šis anotāciju aprīkojums Bībeles latīniskajam tulkojumam *Vulgata* tika standartizēts dučento laikmetā un šajā veidolā saglabājas līdz pat XVIII gadsimtam, tā, piemēram, angļu mistiķis Džons Donns uz to ir atsaucies darbā “*Divine Poems*”. Grieķu gramatiķi par *glossa* sauca gan vārdu, kas ir jāskaidro, gan skaidrojuma procesu. *Glossa* ir divi veidi: pirmais apkopo Svēto Rakstu tekstu un komentārus; otrajā veidā vārdu skaidro visos teksta fragmentos, kur vien tas atrodams.

Sākotnēji Bībeles *Glossa* bija apjoma ziņā mazāka nekā Svēto Rakstu teksts, taču uz IX gadsimtu tā jau bija kļuvusi daudzkārt apjomīgāka par Bībeli, jo līdzās vārdu skaidrojumiem tajā iekļāva vēsturiskas, ģeogrāfiskas un biogrāfiskas uzziņas. *Glossa* bija biežāka par Bībeli, ko tā skaidroja, un tika lietota atsevišķi no Bībeles, kas bija hermeneitiski absurda situācija. XII gadsimtā radās nepieciešamība no jauna pārskatīt *Vulgata* tekstu un koriģēt arī *Glossa* kā universitātēs nepieciešamos mācību līdzekļus, tai skaitā romiešu tiesību un kanonisko tiesību apguvei, un pār Rietumeiropas viduslaiku kultūru nāca jauns tekstuālā kriticisma un hermeneitisko meklējumu vilnis.

Bībeles glosācijas metodi juridisko tekstu pētniecībā veļinajos viduslaikos izmanto tiesību speciālisti. Īpaša loma juridisko tekstu hermeneitiskās pētniecības attīstībā ir Ravennas bibliotēkā XI gadsimtā no jauna atklātā romiešu tiesību avota “*Digestas*” studijām viduslaiku universitātēs. VI gadsimta Bizantijas imperatora Justiniāna laikā jurista Triboniāna vadībā sastādīto kodifikācijas norakstu fragmenti “*Digestas*” no Ravennas tiek pārvesti uz Boloņu. Tur, pēc Toskānas markgrāfienes Matildes rīkojuma, tos pētī Boloņas gramatiķis un tiesnesis Irnērijs, kopā ar studentiem analizējot “gramatiski un dialektiski”, tātad var teikt hermeneitiski. Itālijas kultūrai raksturīgās nepārtrauktības dēļ antīkās literatūras un vēstures teksti viduslaiku kultūrā nepazuda, un romiešu tiesību hermeneitiskie pētījumi itāliešu universitātēs it sevišķi sagatavoja atgriešanās ceļu pie antīkā mantojuma aktualizācijas Renesansē.

Romas likumus tiesību hermeneitiski glosē civiltiesību aspektā, un interpretācijas, jo īpaši Alpiāna un Justiniāna kodeksu interpretācijas, izvirza jaunus tiesiskus jautājumus, tā, piemēram, par kopienas līdzdalību likumdošanā. Vai tiešām visas tiesības ir nododamas politiskajām autoritātēm vai arī tās pieder kopienai? Šajā gadījumā civiltiesiskā diskusija atspoguļo kanoniskajās tiesībās risināto problēmu - *Concordia discordantium Canonum* jautājumu par to, ka svētajam Pēterim solītais ir

visai Romas Baznīcai solītais. Tādējādi tiesiskās hermeneitikas jomā vēlinajos viduslaikos veidojas kopienas tiesību nojēgums, kas pēcāk iegulst Eiropas valststiesību idejas pamatā.

Glosatoru darbības iznākumā tika ierobežota tiesnešu patvaļa, jo tagad bija precizētas tekstu un interpretācijas attiecības. Glosatori skrupulozi un fundamentāli studē juridiskos tekstus, un kārtu, kā to nosauc tiesību vēsturniece S. Osipova, ar filoloģiskās, precīzāk sakot, ar hermeneitiskās metodes palīdzību. Tāpēc “glosatoru skolu tiesību zinātnieki uzskata par pamatu visai vēlākai Eiropas jurisprudencē.” Viduslaiku juridisko tekstu pētniekus atzīst par glosatoriem jeb, plašāk sakot, hermeneitiķiem tās pazīmes dēļ, ka, strādājot ar avotiem, viņi kā pamatmetodi izmanto *sholastiku*: “Tās pamatā bija ideja par to, ka antīkajiem avotiem ir autoritāte, jo viņos ir ietverta patiesība par pasauli (*ratio scripta*)”.

*Tādējādi, var izteikt minējumu, ka Bībeles hermeneitikas attīstība saistībā ar universitāšu mācību uzdevumiem izraisa par noslēpumainu uzskatīto dučento laikmeta kultūruzplauksmi.*

Filozofijas medievists J.A. Ertzens krasi uzsver *sholastikas* filozofijas hermeneitisko nozīmi. Sholastiskā filozofija vainago visas hermeneitiski orientētās viduslaiku kultūras intelektuālos pūliņus: “Viduslaiku domāšana ir **“skolu” zinātne, kas principiāli pastāv tekstu lasīšanā un interpretācijā, veidojot komentārus par autorizētiem avotiem** īpašā žanrā *questio*.”

Var teikt, viduslaiku filozofija attīstās Bībeles teksta interpretācijas patiesuma drošības meklējumu ietvaros, taču, bez šaubām, pārsniedzas tiem pāri, galu galā iekļaujot vienotā metafiziskā pasaulinā visu universu kā Atklāsmes labākas saprašanas, skaidrošanas un skaidrojuma pielietošanas avotu.

Ap Svēto Rakstu teksta vārdu skaidrojumiem viduslaiku hermeneitiķi veidoja to savstarpējības saiknes, kas pārauga konceptuālās sistēmās, jo atsevišķās jēgstruktūras bija jāsaista vienotā interpretatīvās racionalitātes tīklojumā.

Tā patristikas hermeneitika sāk izstrādāt oriģinālas domāšanas producētās tipoloģijas, ko var uzskatīt par pirmajām filozofiski hermeneitiskajām konceptualizācijām Rietumu domāšanas vēsturē. Tipoloģijas nozīmē vienāda tipa jēgstruktūru izdalīšanu Svēto Rakstu korpusā, kā Vecajā, tā Jaunajā Derībā: “Tipi” patristikā ir domāšanas pirmie jēdzieni, *a priori* evidence”. Par *tipoi*, piemēram, tiek nosaukts Vecās Derības *Exodus* grāmatas notikumu atstāsts 1 Kor 10, 1-6. Hermeneitisko “tipu” Bībeles tekstu skaidrojumam interprets konstituē intelekta darbībā, kas Vecās un Jaunās Derības teksta vietas saista kopā jaunā, teoloģiskajā un vēsturiskajā jēgā pamatotā kopveselumā. Tādā gadījumā Vecās Derības notikumi ir skatāmi kā *prototipi*. Tā, piemēram, Jonas uzturēšanos valzivs vēderā var uzlūkot kā Jēzus dzīves apstākļu prototipu, taču šī teksta vieta joprojām paliek atvērta

citām interpretācijām. Isajas pravietojumu par cietēju kalpu, “kam nav vairs nekāda jaukuma, lai ļaudis to uzlūkotu”, redz kā Golgātas ceļā esošā Kristus prototipu. Tipoloģiskās hermeneitikas daļa ir, piemēram, numeroloģija, kas pēfī skaitļu simboliku Bībeles tekstos, balstoties uz Vecās Derības skaitļu simbolikas skaidrojumiem.

Taču, kā jau tika minēts, līdzās inarācijas principam, kura pielietojums veicina sholastiskās filozofijas izveidošanos, būtisks hermeneitiskās prakses vingrinājums ir spekulatīvā etimoloģija. Jāatzīst inarācijas principa un spekulatīvaās etimoloģijas ciešā mijiedarbība, kurā vārds, no vienas puses, pakļaujas radošai interpretācijai. No otras puses, vārds atklāj tekstam piesaistāmās interpretācijas virzienus, protams, ja vārds ir pareizi interpretēts.

### 1.3.2. Dzīvā vārda spekulatīvās etimoloģijas pavērsiens uz Dieva vārdu izziņu

Līdz ar kristīgās kultūras kā Vārda/vārda kultūras veidošanos, un līdz ar Svēto Rakstu interpretācijas uzdevumu patristikas autori ķeras pie antīkas spekulatīvās etimoloģijas mantojuma apzināšanas un pārstrādes. Kritiski pārveidojumi ir nepieciešami tādēļ, ka pēc dzīvā Dieva Vārda iemiesošanās notikuma visupirms Bībeles, taču arī jebkura cita teksta vārds ir jāuzskata par dzīvo vārdu. Tātad, par vārdu, kam ir savs gājums esamībā, un kura izpētei ļautu tuvojties etimoloģija kā hermeneitiska metode.

Patristikas hermeneitikas spekulatīvās etimoloģijas filozofiskie avoti ir meklējami Stoas skolas filozofijā, kas piesaistīja uzmanību ar etimoloģijas pētījumiem. Stoas filozofiem tā nozīmē lietu patiesās dabas – *etimon* - pētniecību. Zēnona māceklis Hrīsips uzraksta pirmo *Etymologikon*. Aleksandrijas gramatiķi studē vārdus, diskutējot par pilsētu, cilšu, profesiju, augu un dzīvnieku vārdu izcelsmi un nozīmi.

Jāatzīst, ka stoicisms kristīgās teoloģijas un filozofijas attiecību noskaidrošanas pirmajos gadsimtos iemanto intelektuālās labvēlības statusu kristīgo autoru recepcijā. Stoīķu filozofija ir viena no divām identificētajām filozofijām Evaņģēlijā. Apustuļu darbi vēstī, ka Pāvilam Atēnās nācās diskutēt ar divu skolu grieķu filozofiem: “Tad daži epikūriešu un stoīķu filozofi strīdējās ar viņu ..” (*Apd* 17, 18). Tālāk sekojusī Pāvila kerigmatiskā sludināšana Areopagā uzrāda alūzijas ar stoīķu mācību. Apustuļa Pāvila izvēli apelēt pie stoīķu filozofijas var izskaidrot ar tās ontoloģiju, kas

ievērojami atšķiras no epikūriešu vēl diezgan mitoloģizētā priekšstata par dievībām. Respektīvi, Pāvils lielākas izredzes dzīvā Dieva pasludināšanā saistīja ar stoīķu mācību nevis epikūrisko domāšanu, kas bija izslēgusi dievišķo no līdzdalības pasaules rašanās un iznīcības procesos, kas notiek atomu savienošanās iznākumā. Epikūriešiem dievība ir “svētlaimīga un nemirstīga būtne, kura tiklab pati ir bez rūpēm, gan arī citiem tās nesagādā, un tāpēc nav pakļauta ne dusmām, ne labvēlīgumam: viss tamlīdzīgs raksturīgs vājadiem”. Turpretim stoīķu filozofiskā doma attīstījās pneimiskās racionalitātes ietvaros. Stoīķu tā saucamajā fātālismā tomēr liktenis nav akls, bet ir saistīts ar saprātīgi iekārtotā kosmosa mērķtiecīgo iedabu un pakļaujas logosam. Tātad, stoicisms ir atteicies no mitoloģiskiem priekšstatiem par dievišķo, saprotot to jau kā inteligibli tveramu kosmisko *pneuma* jeb elpu, dvesmu. Tāpēc Pāvils, iepazīstinot atēniešus ar dzīvo Dievu, iesaista stoīķu konceptu *pneuma*: “Viņš pats dod visiem dzīvību un *elpu*” (*Apd 17, 25*), norādot uz šās kosmiskās kārtības autoru, uz *pneuma* Radītāju – dzīvo Dievu.

Tātad, Stoas etimoloģiskās filozofijas mantojumu patristikas autori pārņēma un pārstrādā par pamatu *spekulatīvajai etimoloģijai*, kas pārsniedz uzdevumu noskaidrot vārda patieso dabu un ietucas vārda kā pielādes realitātei pētniecībā. Hanss Georgs Gadamer, izvērtējot stoīķu valodfilozofijas metamorfozes patristikas domā, raksta: “Zīmīgs jau ir veids, kā patristikā teoloģiskā spekulācija par inkarnācijas mistēriju pievienojas hellēnistiskajai domai. Iesākumā mēģina izmantot Stoas iekšējā un ārējā logosa (*logos endiathetos – prophorikos*) jēdzienus. .. Taču kristietiskajai atklāsmes ticībai tūdaļ pat pozitīvu nozīmi iegūst pretējais virziens. Iekšējā un ārējā vārda analogija, vārda skaniskā tapšana balsī – *vox* – iegūst eksemplāru nozīmi. .. jo ekseģēze interpretē vārda skanisko tapšanu kā brīnumu, kas līdzinās miesiskai Dieva tapšanai”.

Vārda skaniskās tapšanas brīnuma izpratni veicina vārda ministrēšana liturģijā. Tā ir darbība ar valodu, redzot vārda dzīvīgumu un nozīmi sakramentālās realitātes cēlonībā. Sīrijas hermeneitiķi Antiohijas Eistatījs, Melētijs Armēnis, Cēzarejas Akādījs un Jeruzālemes Kirils akcentē liturģiju kā Rakstu simbolisku tālākvēstījumu.

Valodas pastāvēšanas konservatīvā un radošā aspekta vienība atklājas latīņu patristikas kristīgajā dzejā - V un VI gadsimta literatūra demonstrē *darbu ar valodu*. Tā, piemēram, Milānas Ambrozijs, lai iedvesmotu klausītājus, himnās un sprediķos, “rada pats savu valodu” – cik zīmīgs raksturojums no komentētāju puses. Ambrozijs izmanto Svēto Rakstu tekstus un plašus citātus no labi pārzināto Romas klasīķu Ovidija, Cicerona un Vergīlija darbiem.



Akvīnieša eklezioloģijā Baznīca ir Vārda Baznīca, *Ecclesia Verbi* un Iemiesotā Vārda radītā Baznīca, *creatura Verbi*. Svētā Toma skatījumā Baznīcas uzdevums ir Vārda un sakramentu ministrēšana. Savukārt Vārda ministrēšana ir sludināšana (*evangelium*) un mācītā patiesība (*doctrina*). Baznīcas raksturojumam eklezioloģiskajos pētījumos Toms izvēlas Svēto Rakstu tēlus, kuru vārdi pēc autora domām izsaka Baznīcas būtību: kuģis (*navis*), arka (*arca*); tornis (*turris*); lauks (*ager*), vīnsiede (*torcular*).

Hermeneitisko darbību ar vārdu, tam ļaujot pašatkāties, patristikas autori uzsāka kristietības doktrīnas tīrības un precīzākas komunikācijas dēļ.

Svētie Raksti bija jātulko no senebreju valodas uz grieķu valodu; no grieķu valodas – uz latīņu valodu. Turklāt grieķu vārdi ir jāiztulko un arī jāizskaidro. It sevišķi tāpēc, ka kristietības valodā ienāk svešatnīgu reliģisko strāvojumu lietotā terminoloģija, kas oriģināli ir bijusi situēta pilnīgi citā kontekstā un tagad iegūst pavisam citu nozīmi. Tā, piemēram, Jēkaba vēstulē 3, 6 sastopams orfisma literatūrai raksturīgais jēdziens “dzīves ritums [vai ritenis]”. Grieķu mistērisko kultu frazeoloģija tiek pielāgota Baznīcas sakramentāli liturģiskajai praksei. Tā vārds “noslēpums”, *mysterion* apustuļa Pāvila vēstulēs sastopams 21 reizi kā bibliskā aramiešu vārda *raz[a]* grieķisko joms. Tāpat “ievadīšana mistērijās” vai noslēpumā - *mistagogia* - termins tiek izmantots jaunā kontekstā, kā, piemēram, Maksima Apliecinātāja darbā ar tādu pašu nosaukumu.

Jēdzieni, kas ienāk no grieķu filozofijas profesionālās valodas nereti tiek iesaistīti ticības dogmatikas uzbūvē, piemēram, “vienāds būtībā”, *omoosion*, raksturojot Dieva Tēva, Dēla un Svētā Gara attiecības Trīsvienībā.

Termins *gnosis* kristīgajā izpratnē nozīmē iedziļināšanos Dieva gudrībā, un tā to traktē pirmkristiešu autori klasiskajos darbos “Didahē”, “Hermass Gans” un Antiohijas Ignata vēstulēs, un izvērstas mācības veidā – Romas Klēmenta un Pseido-Barnabas darbos. Aleksandrijas skolas pārstāvji Klēments un Origens māca, ka pilnesības stāvoklī dvēsele iegūst gudrību jeb gnozi, kas atklāj Logosa mistiku. Iepretim kristīgo autoru pūliņiem herētiskā gnosticisma centieni pēc sinkrētiska pasauluzskata arī veidojas ap *gnosis* jēdzienu. Tajā koncentrējas kristietības atsevišķu patiesību un - Austrumu reliģiju kosmoloģisko un teosofisko ideju sajaukums.

Īpašs akadēmiskais izaicinājums interpretiem ir senebreju valodas daudznozīmīgo vārdu skaidrojums tā saucamajās “Etimoloģijas listēs”, kas ir vitāli nepieciešamas Bībeles tekstu precīzai

hermeneitikai. Aleksandrijas Origens veido ebreju vārdu skaidrojumu jeb *onomastikon*, jeb “Vārdu grāmatu”. Svētais Hieronims veic Bībeles latīņu tulkojumu *Vulgata* un saraksta ebreju vārdu tulkojumu rokasgrāmatu “*Liber interpretationis Hebraicorum nominum*”.

Dzīvā un darbīgā vārda patiesās iedabas pētniecības tradīcija iegūst jaunu pavērsumu tā saucamā Pseudodionisija jeb Dionisija Areopagita jeb vienkārši Dionisija jaunradē. Darbā “*In Nominibus Divinum*”. Dionisijs izvirza jautājumu par Dieva vārdu izziņu: “Kā varam runāt par Dieva vārdiem? Kā varam to darīt, ja Transcendentais ir pāri visiem diskursiem un zināšanām, ja Tas mīt viņpus tā, ko var sasniegt prāts un viņpus esamības .. ja tas anticipē visas lietas, pats palikdams netverams jēlkādai percepcijai, iztēlei, uzskatam, vārdam, diskursam, aprehensijai un sapratnei?” Dionisijs piedāvā filozofiski konceptuālu Dieva izziņas uzstādījumu, ko pārņem un tālāk izstrādā Akvīnas Toms – Dievu var izzināt, izzinot Viņa vārdu Svētajos Rakstos.

*Var teikt, ka līdz ar Dionisija filozofisko jaunradi sāk iezīmēties valodiskuma atklāšanās viduslaiku Vārda/vārda kultūrā.* Katrā ziņā Dionisija darba “Debesu Hierarhija” ietekmē attīstās virziens, kura autori balstās uz pārliecību par realitātes izpētes iespējām, studējot realitāti apzīmējošos vārdus. Tātad, implicīti atzīstot valodu par viduspasauli intelekta un realitātes saistīšanās notikumā. Tā, piemēram, Skots Erigena skaidro vārdu “serafs” un “ķerubs” nozīmi, lai skaidrotu augstākas hierarhijas esamības iedarbību uz zemākas hierarhijas esamību. Tas atgādina par H.G. Gadamera norādi darba “Patiesība un metode” nodaļā “Valoda un *Verbum*”, kurā XX gadsimta hermeneitikas iedibinātais izceļ valodas fenomena atklāšanos viduslaiku filozofiskajās pārdomās. Tas liek jautāt, vai var runāt par valodiskuma nojēgumu viduslaiku filozofijā?

#### **1.4. Sholastikas filozofijas valodiskuma atklāšanās mūsdienu hermeneitikas izgaismojumā**

Vispirms jānoskaidro, kā varētu raksturot valodiskumu mūsdienu hermeneitikas skatījumā?

Koncepts “valodiskums” (vācu val. *gesprachlichkeit*; angļu val. *linguisticity*; darba “Patiesība un metode” krievu tulkojumā - *вербальность*) latviešu valodā nav pašsaprotams. Tas patiesi ir koncepts – jēdziens, ko skaidro koncepcija, kurā tas ir iesaistīts, šajā gadījumā – Gadamera hermeneitika.

Latviešu literārās valodas vārdnīcā ir atrodams vārda *valodisks* skaidrojums. Valodisks ir tas, kas ir “saistīts ar valodu, tai raksturīgs”. Taču, latviešu valodā ir arī vārds *valodniecisks*, kas apzīmē to, kas ir saistīts ar valodniecību. Tātad, latviešu valoda sagādā priekšrocību precīzi ievērot Gadamera strikti uzsvērtu atšķirību starp *valodiskuma* izpratni hermeneitikas kontekstā un valodas formas jeb lingvistisko, jeb *valodniecisko* jomu.

Valodiskuma koncepcija Gadamera hermeneitikā ir nolasāma no darba “Patiesība un metode” trešās daļas pirmās nodaļas, kurā autors pēti valodu kā hermeneitiskās pieredzes mediju.

Saprašana, kas jāasniedz hermeneitiskā sarunā kā ontoloģiskā sarunā, ir norise, kas notiek ar cilvēku. “Notiek ar cilvēku” tāpēc, ka saprašana un saprašanās notiek valodā. Bet, sarunas valodai ir “pašai sava patiesība, t.i., tā ļauj kaut ko “atslēpt” un uznākt tam, kas turpmāk ir”. Esamības atvēršanās notiek valodiski, kas loģiski ir iespējams tikai pēc tam, kad valoda ir konstituēta kā esamība. Tādēļ Gadamer sarunu, kurā jāasniedz saprašanās, raksturo kā ontoloģisku, nevis psiholoģisku pasākumu.

Gadamer attiecībā uz saprašanās norisi lieto izteikumu: “*Viss šis process ir valodisks*”. Lappusi tālāk Gadamer nosauc *valodiskumu* par saprašanas mediju. Tas ir paralēls apgalvojums atziņai, ka hermeneitiskā problēma ir “saprāšanās par lietu, kas norisinās valodas medijā.” Praktiski Gadamera tekstā koncepti *valoda* un *valodiskums* tiek lietoti līdzīgā nozīmē.

*Valodiskuma* koncepta iesaistīšanu izskaidro Gadamera kritika par *valodas* jēdzienu modernajā valodniecībā, kas neatbilst lietas būtībai, jo paredz valodas apziņas jēdzienu, kas ir vēsturiskas attīstības iznākums. Gadamer oponē, ka “valodiskā neapzinātība nav mītējusies būt runāšanas īstais būtmes veids”. Citviet Gadamer paskaidro, ka hermeneitiskais fēnomens ir īpašs domāšanas un runāšanas attiecību gadījums, kurā valoda paliek apslēpta domāšanā. Tātad, Gadamer norobežojas no valodnieciskās pieejas valodai, uzsverot filozofisko valodas kā hermeneitiskās pieredzes medija izpratni. Tādēļ, lai vēl spilgtāk izceltu valodu kā intelekta un realitātes sastapšanās viduspasauli, Gadamer iesaista valodiskuma konceptu. Autors uzsver, ka sarunas valodiskuma nozīmi saprašanā ir pastiprinājis vācu romantisms. Kopš tā laika “par lietu vairs nevar domāt tā, it kā izklāstošie jēdzieni tiktu pievienoti saprašanai, paņemot tos vajadzības gadījumā jau gatavus no kaut kādas valodiskas krātuves”.

Hermeneitikas meklējumu filozofiskā jēga ir indivīda komunikācijas ar apkārtējo pasauli iespējamības nosacījumu atklāšana. Turklāt tādas iespējamības, kas ļautu lietai izgaismoties un atklāties patiesībai hermeneitiskā sarunā. Tātad, Gadamera ieguldījums ir saprašanas un valodiski

raksturojamā izklāsta atkalsavienošānā, balstoties uz vācu romantisma nostādņēm. Vienlaikus tā ir saprašanā pastāvošās vārda un lietas saistības aktualizācija. Ko nozīmē izklāsta jēdziena iesaistīšana?

Tādā saprašanās problēmsituācijās kāpinājumā, kādu demonstrē interpreta un teksta attiecības, hermeneitiskās sarunas dalībniekiem ir jāizstrādā kopīga valoda kā komunikācijas pamats. Komunikācija un saruna sāk īstenoties, kad notiek sarunas partneru horizontu sajaukšanās, veidojoties kopīgajai valodai, un ļaujot atklāties lietai, kas tiecas izteikties un izgaismoties šajā sarunā. Gadamers uzsver, ka teksta *saprašana īstenojas kā izklāstīšana, kas ir salīdzināma ar sarunu*. Saprašanas kā izklāstīšanas prioritārais priekšmets ir tradējums, kura būtību raksturo valodiskums. Oponējot vēstures zintātnē pastāvējušajai naivitātei, kas izvirzīja neīstenojamo pētnieka pašatstādināšanas ideālu, un pieprasīja domāt tikai pētāmā laikmeta jēdzienos, Gadamers uzsver: “Izklāstīšana nozīmē tieši to, ka spēlē tiek iesaistīti savējie priekšjēdzieni, lai teksta viedoklis patiešām sāktu runāt”. Tas ir dialogiskas komunikācijas priekšnoteikums. Tātad, atsaucoties uz vācu romantisma veikumu, Gadamers sasaista saprašanu ar izklāstu tajā nozīmē, ka saprašana norisinās izklāstā. To, ka jebkurš izklāsts ir būtiski valodisks, Gadamers pamato ar acīmredzamību: “Valodiskā izteiksmība, ko saprašana iegūst izklāstā, nerada kaut kādu otru jēgu līdzās saprastajai un izklāstītajai .. Valodiskais izklāsts ir izklāsta forma vispār.”. Valodiskā izklāsta modifikācijas ir tādas izklāsta formas, kas pēc iedabas nepavisam nav valodiskas kā teksts, tā, piemēram, glezna vai skaņdarbs. Šo situāciju Gadamers raksturo kā *valodiskuma fundamentālo prioritāti*. Tas nozīmē saprašanas apslēptā jēdzieniskuma atzīšanu – “jēdzieniskums caurauž visu saprašanu, nevēloties atzīt vārda un lietas iekšējo vienotību”. Tādēļ hermeneitiskā fenomena atklāšanās valodiskumā, kam ir universāla funkcija, vienlaikus ir hermeneitikas universālisma atklāšanās. Saprašana un valoda, kā raksta Gadamers, ir savstarpēji saistītas, un tās nekad nav tikai priekšmets, bet tās aptver visu, kas reiz var kļūt par priekšmetu. Līdzīgi kā šajā teksta atstāstā, arī citviet Gadamers lieto valodas un valodiskuma jēdzienus gandrīz vai identiskā nozīmē.

**Valoda kā hermeneitiskās pieredzes medijs ir intelekta un lietas komunikācijas viduspasaule. Valodiskums, kas tāpat ir hermeneitiskās pieredzes medijs, var tikt raksturots kā valodas esamības pamatstruktūra saprašanā.** Kā tas, “kas ir raksturīgs valoda”, tātad, kā tas, kas valodas ieskaustajai klātesamībai, intelektam nodrošina pielaidi Esamībai. Vērojot valodas un valodiskuma jēdzienu lietojumu Gadamera tekstā, var ieraudzīt, ka valodiskuma jēdziens vairāk ir izmantots cilvēka iekšējās pasaules norišu aprakstos. Tā, piemēram, runājot par “saprašanas valodiskumu”, par “pasaules pieredzes valodiskumu”. Valodiskums kā valodas

ontoloģiskā struktūra saprašanā sagādā iespējamību notikt patiesībai galīgajā cilvēkā. Gadamers raksta: "Iepretim pašapziņas iluzorismam, tiklab kā fakta pozitīvistiskā koncepta naivitātei valodas viduspasaule ir sevi pierādījusi kā tā, kas ir dots, patiesā dimensija". Līdz ar to valodiskumu var raksturot kā cilvēka spēju uz valodas pārvaldīšanu hermeneitiskā nozīmē, kas paredz valodas formālo elementu aizmiršanu, lai sarunā varētu tikt ieraudzīta lietas būtība, lai atklātos patiesība.

Interesanti, ka Gadamers pat runā par valodiskuma struktūru, kurā centrālais ir hermeneitiski traktēta teksta koncepts. Taču, teksts ir tikai starpniecības jeb vidutājības produkts (*Zwischenprodukt*), tikai viena fāze saprašanas notikumā. Šajā teksta fragmentā Gadamers sīkāk nepaskaidro, kas ir valodiskuma struktūra. Taču pieminētā pasāža kopainā ar iepriekšminēto atbilst hermeneitikas struktūras aprakstam. **Tātad, valodiskums caurauž komunikatīvo situāciju, tajā izgulsnēto tekstu un tā interpretāciju, kas notiek saprašanas procesā.** Valodiskums raksturo šo procesu, būdams valodas esamības struktūra saprašanā. Valoda ir esamība, kas aptver intelektu un pasauli, tāpēc ir iespējama intelekta un lietas sastapšanās. Valodā iegremdētajai pasaulei intelekts piekļūst tāpēc, ka darbojas šajā valodas vidē. Intelekts nav kāds tukšs telpiskums, kas apkārtējā vidē izvēlas vārdus, ar ko sevi piepildīt, bet tas darbojas valodiski. Cits jautājums ir, ka intelekta valodiskumā dzimstošie vārdi un to jēgu konstelācijas gatava piedāvājuma veidā pastāv tradējumā. Var teikt, ka cilvēks daudz aizņemas no tradējuma, līdz pats sniedz savu valodiski jaunradošo ieguldījumu tradējuma tālākattīstībā. Tāpēc, kā iepriekšminēts, Gadamers raksturo tradējumu kā valodisku. Tas varētu nozīmēt, ka tradējumā ir ielietas vēsturiski eksistentā cilvēka valodiskuma tekstuālās, tas ir mutvārdos vai rakstveidā, vai citādi fiksētās izpausmes. Galīgais indivīds, apgūdam tradējumu, attīsta savu valodiskumu kā cilvēkam piemītošo spēju uz valodas pārvaldīšanu hermeneitiskā nozīmē.

Tātad, atbildēt uz jautājumu, vai pastāv viduslaiku valodiskums, nozīmē noskaidrot, vai viduslaiku autori pēc būtības balstās valodas kā esamības izpratnē, pat ja to tā nesauc? Etjēns Žilsons sniedz tās viduslaiku valodas filozofijas problemātikas raksturojumu, ko, balstoties Dionīsija izstrādēs, tiecas atrisināt Akvīnas Toms.

Pirmkārt, valoda, kādā runā par Dievu, ir ņemta no materiālo substanču apzīmējumu apcirkņiem, un reizumis gandrīz vai griezīgi atbalsojas dievišķās realitātes aprakstos. Taču, no otras puses, nevar arī izdomāt kādu mākslīgu valodu, lai runātu par Dievu, un lietot vārdus, kuru jēga nebūtu vispārnozīmīgi saprotama. Tātad - par Dievu var runāt cilvēku valodā, taču vieni un tie paši vārdi atšķirīgā nozīmē būtu lietojami attiecībā uz Radītāju un uz radību. Otrkārt, valoda atspoguļo

cēlonības un seku esamības sakārtu. Sekas satur līdzību ar to cēloni tāpēc, ka cēlonis ir līdzdalīgs tā kauzētajās esamībās. Tādējādi no radībā konstatējamajām pilnesībām kā sekām var spriest par Pirmcēloņa pilnesībām. Tomēr ne tik tiešā pielāgojumā, kā to dara, piemēram, Lilles Alans, no seku īpašībām izdarot bezatrunu pārnesumu uz cēloņa raksturojumiem. Akvīnas Toms uzsver, ka radību vārdi nevar tikt nepastarpināti attiecināti uz Radītāju, jo Dieva vārdus atributē jeb piemēro Dieva substancei, t.i. Viņam, kāds Viņš ir pats sevī. Bet, Viņa būtību jeb *quidditas* šīs dzīves laikā izziņāt nevar. Treškārt, Dieva vārdi nav sinonīmi, jo katrs atsevišķais vārds apzīmē tādu Dieva pilnesību, kas ir arī radībā. Taču, dievišķo pilnesību radībā ierobežo pašas radības esamības pilnesības pakāpe. Un no šā apraksta ir noprotams, ka valodu viduslaiku domāšanā atzīst par pielaidi realitātei, par viduspasauli starp cilvēku un pasauli, starp cilvēku un Dievu.

Kā Dionīsijs darbā “*De Divinis Nominibus*” ir trīs kārtas Dieva izziņā, tā arī Toma koncepcijā ir trīs soļi Dieva izziņā: *per causalitatem, per remotionem, per eminentiam*. Tie ir Dieva nosaukšanas trīs pakāpes jeb *tria genera Dei nominationum*, kas nodrošina Dieva vārdu izziņu kā Viņa paša izziņu. Šis garais ceļš norisinās atbilstīgi intelekta kapacitātei, *ad modum cognoscentis*, tomēr galu galā īstenojoties cilvēka spējai uz dievišķā tvērumu. Svētais Toms apgalvo, ka cilvēks ir *capax Dei* – cilvēks ir spējīgs uz Dievu. Vai, kas būtu paralēls apgalvojums – cilvēka intelekts ir spējīgs uz transcendentā izziņu.

Dieva vārdu nosaukšana noris uz cēloņa un seku attiecību pamata, un participācijas dēļ – cēlonis ir līdzdalīgs sekās. Tātad, seku jeb radītās pasaules lietu izziņa *reditus* jeb atpakaļgaitas ceļā ved no lietām pie to Pirmcēloņa izziņas ar Viņa vārdu izziņas starpniecību.

Dionīsijs uzskatā pirmais vārds, ko var attiecināt uz Dievu, ir Augstākais Labums. Taču, Dionīsijs koncepcijā Pirmcēlonis ir ārpus visa, tas ir pār-esošs un pār-būtisks, un visas lietas transcēdē, *iperekson*. Dionīsijs īsteno Plotīna principu, ka cēlonim nevar būt robežas un tam ir jātranscēdē tas, ko kauzē. Tāpēc Dionīsijs paradoksāli apraksta dievišķo kā Ne-Esamību. Dievs ir kas cits nekā esamība, ir Ne-Esamība, un tāpēc var būt Esamības cēlonis, Esamības avots: “Ja visas esamības ir no Labā, un Labais ir viņpus lietām, tad pat ne-esamības esamība ir labajā”. Tālāk tekstā: “Skaisto un Labo vēlas, par to domā un to mīl visi, pat neesamība vēlas to un tiecas kaut kā tajā būt .. un caur to tas, kas nav, tiek apstiprināts un eksistē pār-esamīgi (*iperousious*)”.

Akvīnieša pieejā Dievs ir pāri visam *esošajam* (*super omnia existentia*), nevis pāri esamībai (*super omne esse*) kā Dionīcija koncepcijā. Toms pamato, ka Dievs ir esamība, *esse* par sevi un tāpēc var transcendēt, “būt pāri” *esse* kā tādai.

Tādad abu autoru atšķirības ir meklējamas ontoloģijā. Dionīcija mācībā labais ir viņpus esamības, ko tas kauzē. Toma filozofijā eksistence ir pirmais un pēdējais visu lietu labums, jo lietas vēlas labo, un, visupirms, tās vēlas būt, t.i. vēlas aktualitāti. Dievs, kas ir tīrās aktualitātes esamība, (kauzē) esošās lietas kā aktuālas.

Tādēļ Akvīnieša skatījumā vienīgais vārds, ko varētu absolūti atributēt Dievam, ir “esamība”. Šo apgalvojumu Toms pamato ar teofānijas epizodi Izceļošans grāmatā, kur Dievs saka: “Es esmu, kas esmu .. Tas ir mans vārds uz mūžīgiem laikiem.”.

Akvīnas Tomam ir skaidrs, ka cilvēka intelekta kapacitāte ļauj izzināt, Dievu (kaut arī ne Viņa būtību, *quidditas*), nosaucot daudzos vārdos atbilstīgi lietās atrodamajām pilnesībām, un no tām virzoties uz Pirmcēloni. Akvīnietis skaidro: “Patiesi, tā kā no dabas nevaram Viņu izzināt citādi, kā vien virzoties no Viņa darbības uz Viņu pašu, tā arī Viņa pilnesības mums jāapzīmē dažādiem vārdiem, jo arī lietās pilnesības ir atšķirīgas. Bet, ja mēs spētu saprast Viņa būtību, kāda tā ir, un atrast tai piemērotu vārdu, tad arī izteiktu ar vienu vienīgu vārdu. To apsola Cakarijs tiem, kas Viņu skatīs Viņa būtībā: “Tanī dienā tas Kungs vienīgais Dievs, un Viņa vārds arī būs - Vienīgais” (*Cak* 14, 9)”. Tādad, Akvīnietis stingri pastāv uz valodas doto iespējamību izzināt Dievu ar Viņa vārdu starpniecību. ***Galvenie argumenti pārliecībai par valodā iespējamo pielaidi dievišķajai realitātei ir dziļi pamatoti Dieva un cilvēka komunikācijas notikumā:*** Dievs runā, izmantojot cilvēku valodu, un - Iemiesošanās noslēpums ir ietērpts valodā. Loģiski, ka radības ceļu pie Radītāja jeb *reditus* procedūru, kurā līdz ar radīto materiālo lietu dabas izpēti sākas pacelšanās pie Dieva kā lietu Pirmcēloņa, vajadzētu varēt skatīt kā valodas norisi. Tādējādi, ***Dieva vārdu izziņas problēma tās uzstādījumā par piejamību dievišķajai realitātei ar valodas starpniecību pēc būtības implicē valodas kā viduspasaules izpratni.*** Tāpat valoda nodrošina pielaidi vēsturiskā eksistentā cilvēka realitātei, jo Akvīnas Toms ir pārliecināts, ka valoda ir izomorfiska ar domāšanu, un, vērojot vārdu nozīmju maiņas, var izsekot domāšanas attīstībai. Tādad, Akvīnieša filozofijā ir konstatējamā hermeneitikai būtiskā un atklājamā domāšanas un valodas saistība.

Vai viduslaiku hermeneitiski orientētajā kultūrā valodiskumu var raksturot kā valodas esamības pamatstruktūru saprašanā?

Akvīnas Toma filozofiskās pasāžas atklāj tādu attieksmi pret valodu, ko izmantojot XX gadsimta filozofijas terminoloģiju, noteikti var raksturot kā hermeneitisku. To apstiprina, piemēram, viens no jaunākajiem pētījumiem par attiecībām starp valodas funkcionēšanu un Euharistijas teoloģiju Akvīnas Toma sistēmā. Autori iezīmē pētniecisko fonu, stāstot par Portrojālas jansenisko domātāju valodas pētījumiem. Tā Blēzs Paskāls "Domu" 65. paragrafā pievēršas vārda "ainava" funkcionēšanai, lai parādītu, kā valodas vārds "apcērp" apzīmējamo realitāti, turklāt vēl pakļaujoties dažādām apzīmēšanas procedūru ietekmējošām fluktuācijām valodas iekšpusē. Pēc autoru domām, pretstatā šāda veida pieejai valodas problemātikai, Akvīnas Toms izvairās no vārda un lietas attiecību nepilnības iztirzājuma, tai pat laikā uzsverot *vārdu jēgas neizsmeļamību kā nemītīgu iespējamību patiesības atklāšanai*.

Akvīnas Toma valodas esamības koncepcijas implicītu pastāvēšanu apliecina tas, ka parasti Akvīnietis jautājuma analīzes procesu sāk ar vārda izpratni tik vienkāršā nozīmē, kā to veido bērns. Taču, viņš ir sācis ar vieglāko, jo ir vieglāk uzreiz saprast saliktu lietu nekā to veidojošos vienkāršos elementus, kas izzināmi tikai analītiskas piepūles ceļā. Saliktajā un daudzveidīgajā Toms meklē atšķirības starp daudzajiem elementiem un to savstarpējās attiecības, kas parādās kā konceptuālas attiecības. Amerikāņu medieviste E. Svīnija uzskata, ka Akvīnieša izstrādāto metafizisko kategoriju savstarpējā, īpaši smalkā sabalansētība saistīta ar centieniem sastatīt radītās pasaules horizontāli un vertikāli. Varētu teikt, sastatīt divus valodiskās sapratnes veidus - radītās esamības sapratni tai raksturīgos jēdzienos un radības sapratni, kurā būtu ietvertas radības attiecībās ar Dievu kā Radītāju un galamērķi. Autore tālāk turpina, ka izšķirīgā nozīme vertikāles un horizontāles sastatīšanā Toma filozofijā ir vienkāršības un saliktības vārdnīcai. Salikto daļu vienkāršības, matērijas bezgalības un kvantitātes vārdnīca ir radīto esamību aprakstoša. Bet, tā pastāv kopā ar neradītās esamības augstāko spēju formas un perfekcijas bezgalīguma vārdnīcu. Tātad, Svīnijas aprakstā atklājas saprašanas jēdzieniskās ietvertības principiāla atzīšana Akvīnieša filozofijā.

Taču, Akvīnietis, ne mazāk skaidri par portrojālistiem redz vārda un lietas asimetrijas problēmu. Akvīnietis uzsver, ka lietas vārdos nav tādas, kā tas eksistē *rerum natura* jeb dabiskajā kārtībā. Lietas iekļūst inteligibilitātē, kur tām jātiek nosauktām (*res significata*). Klasiskā pētījuma par



analoģijas nozīmi Toma filozofijā autors R. Makinernijs raksta, ka lieta tiek izzināta lietas attiecībā pret tās apzīmēšanai iestatīto vārdu (*id ad quod nomen imponitur ad significandum*). Tāpēc Akvīnieša tekstos raksturīgais izteikums *dicuntur* – “tiek saukts” – ir nevis literārās izteiksmes līdzeklis, bet gan valodas ontoloģijā bāzēta norāde. Izteikums, ka kaut kas “tiek saukts” tā vai citādi, nozīmē, kas tas IR tas vai cits. Lietas apzīmējums valodā satur lietas esamības kvalitāšu aprakstu.

Ļoti spilgtu valodas esamības un valodiskuma kā tās pamatstruktūras saprašanā demonstrējumu Akvīnas Toms izvērš polemikā ar Parīzes universitātes averoistiem par pasaules mūžīgumu. Brabantes Sigera averoistiskās ekseģēzes ir izraisījušas sašutumu teologu vidū, taču par spīti pārmetumiem piekāpībā “pagānu filozofiem”, šai gadījumā Aristotelim, kurš pasauli konceptualizē kā mūžīgu, tātad neradītu, Toms nesteidzas. Viņš ir pārliecināts, ka nevar padarīt ticības patiesības par apsmieklu, tās pamatojot ar filozofiski nestabilu, sofistisku un viegli atspēkojamu argumentāciju. Izaicinoši polemiskajā darbā “*De aeternitate mundi*”, kas veltīts pasaules mūžīguma koncepcijas saskaņojumam ar Atklāsmē apliecināto tās radītību, Akvīnas Toms ļauj valodai atklāt iespējamo risinājumu ceļus, *viņš ir pārliecināts, ka valoda rāda esamības gājumu*. Tāpēc Akvīnieša piedāvātais filozofiskais risinājums ir paradoksāls. Viņš izvēlas plaši izpētīt vārda “iespējamība” dažādās nozīmes un izvērš to salīdzinājumu, lai atrastu valodisku pierādījumu, kā, ievērojot Aristoteļa filozofijas integritāti, pasauli var konceptualizēt vismaz kā *iespējami* radītu.

Nīderlandiešu medievists Degrijs no cita aspekta apraksta, kā Akvīnas Toms valodiski risina pasaules radītības problēmu darbā “*De aeternitate mundi*”. Viņš, respektējot ticības patiesību, ka Dievs mīlestībā un brīvībā ir izsaucis debesis un zemi eksistencē, tātad pasauli, *mundus*, raksta, ka *mundus* runā par Dievu kā darbīgo cēloni, kura sekas *mundus* ir. Praktiski Toms pētī, *kā runāt* par pasauli, respektējot Dievu Radītāju. Degrijs uzsver, ka uz valodas norisi norādošie vārdi *dicere* un *panere* apjoma ziņā nelielajā darbā ir pielietoti atbilstīgi 46 reizes un 26 reizes. Vairākkārt ir izmantoti citi ar valodas reālījām saistītie jēdzieni: *afirmatio*, *negatio*, *vera*, *falsa*, *expresse*, *questio*, *enuntiare*, *inquit*, *fatentur*. Pētījuma autors konstatē, ka Toma darba vai katrā trešajā rindiņā parādās atsauce uz valodas reālījām. Vai, precīzāk sakot, tās veido ontoloģiskās argumentācijas domugaitu.

Pavisam nepārprotami valodiskuma temats atklājas Akvīnieša veiktajā Bībeles ekseģēzē. Analītiskā tomisma pārstāve Eleonora Stampa, kuras jaunākais, 631 lappusi biežais un pretrunīgi vērtētais pētījums par Akvīnieša filozofiju izraisījis spraigas akadēmiskās diskusijas, skaidro, ka Akvīnas Toma sarakstītie Bībeles tekstu komentāri ir svarīgi dažādu tomiskās filozofijas jautājumu izpratnei. Stampa pētī Ījaba grāmatas ekseģēzi un uzskata, ka filozofiskā plāksnē te galvenā ir ļaunuma problēma. Pēc viņas domām, Toms risina jautājumu par to, ka grēcīgais un ievainotās dabas cilvēks, pat tik tikumīgs vīrs kā Ījabs, ir jādziedina, lai Dievs tam varētu uzticēties. Ciešanas ir cilvēkam nepieciešamās zāles šajā dzīvē, lai tas reiz varētu dzīvot svētīlaimīgajā mūžībā kopā ar Dievu.

Ījaba grāmatas interpretācijā Akvīnas Toms ļoti daudz strādā ar teoloģiskās patiesības skaidrojošu jēdzienu analītiķi. Kā atzīmē pētnieki, te Akvīnietis pirmoreiz izmanto ekvivokācijas pētījumus attiecībā uz latīņu valodas vārdu *assistere*. Ekvivokācija, kā zināms, veido analogijas kā esamības valodas galvenā elementa pamatu. Vārds dažādu lietu apzīmēšanai ir viens, bet tā *ratio* vai būtība attiecas uz dažādām sugām, kuru atšķirību uztur ar sapratnes darbību. Tā piemēram, “gudrība” – Dieva un cilvēka gudrība ir bezgalīgi atšķirīgas, tomēr vienu un to pašu vārdu var lietot dievišķās un cilvēka realitātes apzīmēšanai, paturot prātā racionālās sugas atšķirību un tādējādi uzturot spēkā esamības vienības principu. Minētajā gadījumā Toms analizē vārda *assistere* atšķirību, to pielietojot gan attiecībā uz labo, gan uz kritušo eņģeļu līdzdalību jeb asistu dievišķajā pārvaldē, kas vienā un otrā gadījumā tiek izpildīta pilnīgi atšķirīgā darbības modā attiecībā uz Dievu.

Ījaba grāmatas ekseģēzē parādās arī valodiskuma kā valodas esamības pamatstruktūras saprašānā implicīta izpratne. Tā balstās uz psiholoģisko jeb dvēseles mācībā izstrādāto struktūru, kurā intelekts ir dvēseles spēja. Var teikt, intelekta valodiskums, kas izpaužas runā, vislielākajā mērā ir saistīts ar dvēseles dzīvi un to ietekmē. Toms skaidro Ījaba un viņa draugu plaši izvērsto sarunu no tās dalībnieku sapratnes dievišķās pārbaudes kritēriju viedokļa: “Tā kā cilvēka gudrība ir nepietiekama, lai saprastu dievišķās providences patiesību, ir nepieciešams, lai iepriekšminētais disputs būtu bijis dievišķās autoritātes noteikts. Bet tā kā Ījabs uztvēra pareizi to, kas attiecas uz dievišķo providenci, bet pārkāpa runas moda robežas uz pārāk plašām, tā ka pretestība pieauga apkārtējo sirdīs, jo tie domāja, ka viņš nav gandarījis Dieva prasībām, tad Kungs kā jautājuma šķērējietnesis pārbaudīja abus Ījaba draugus attiecībā uz to, ko tie bija uztvēruši nepareizi un Ījabu attiecībā uz nekārtīgo runas modu, un Ēlifasu attiecībā uz sprieduma izdarīšanu”. Šajā citātā pētnieka uzmanību piesaista Toma norāde uz nesakārtotu runu kā valodiskā intelekta defekta rādītāju, kas var

vest pie dvēseles dzīves sairdināšanas un tālāk var izraisīt morāli ļaunas sekas kā individuālajā, tā sabiedrības dzīvē. Saprotams, tas tā var notikt tikai tāpēc, ka valodiskums ir cieši saistīts ar intelektu kā dvēseles spēju, un tādēļ var iespaidot dvēseles dzīvi.

Tātad, kopsavilkumā var secināt, ka XX gadsimta hermeneitikas izgaismojumā svētā Akvīnas Toma filozofija atklāj valodas ontoloģijas un valodiskuma pastāvēšanu. Citādāk sakot, ***Gadamera veiktā hermeneitikas tradīcijas atjaunošana ļauj XX gadsimta filozofijai ieraudzīt tās problēmatikas un risinājumu saknes viduslaiku sholastikas filozofijā.*** Dobsa-Veinšteina vērtējumā “.. valodas teorija un hermeneitika viduslaikos dominēja, un tai nebija nekā līdzīga līdz pat XX gadsimtam”.

Valodiskuma problemātika ir jau bijusi klātesoša patristikas laikmeta autoru darbos, kas tāpat kā Dionīsijs Dieva vārdu izziņas teorija ir viens no Akvīnas Toma valodiskuma filozofiskās refleksijas avotiem. Augustīna teorijā par vārda veidošanos iluminācijā jeb apgaismojošajā izziņā, intencionalitāte skatīta kā domāšanas, priekšstatīšanās un runas (“*denken-schauen-sprechen*”) process. Šāds uzskats sasauca ar XX gadsimta hermeneitikas nostādņēm, jo saista intelekta saprašanas darbību ar valodu. K. Fabro piebilst, ka Augustīna veikumu vēlāk Akvīnas Toms viegli integrē filozofijā, izveidojot patiesības un vārda, *del Vero e del Verbo* – metafiziku. Kā redzams, patiesība ir būtiski sasaistīta ar vārdu metafizikā, ko citkārt dēvē par esmības valodu.

**Tādējādi, precīzāk sakot, patiesības tradicionālajā konceptā ir definēta valodiskā intelekta un inteligiblās jeb intelekta ietvertās un vārdā atspoguļotās lietas adekvācijas princips. Valodiskums ir tas, kas paver iespēju esamības – patiesības atklātībai intelektā.**

Patiesības tradicionālā koncepta universālums ir tajā, ka adekvācijas principa pielietojums nav saistīts ne ar kādiem ierobežojumiem. Tas patiesi paliek princips neatkarīgi no intelekta un lietas raksturojumiem. Lai kā mainītos intelekts vai lieta, patiesība notiek to adekvācijas gadījumā. ***Adekvācijas principa ģenealoģija ir saistāma ar Akvīnas Toma sholastiku kā hermeneitikas praksi.*** Var teikt, adekvācijas princips ir hermeneitisks princips, jo paredz iespējamību intelektam tvert aizvien augstākas, dziļākas un garīgākas lietas. Taču, lai cik plaši izplestos intelekta hermeneitiskā riņķa apjoms, adekvācijas prasība aizvien paliek spēkā. Tādējādi, patiesības tradicionālais koncepts atbild viduslaiku kultūras izaicinājumam par Atklāsmes tekstu patiesas interpretācijas nodrošināšanu interpreta darbībā.

Būtiskais jautājums šajā kontekstā ir – vai cilvēciskais interprets spēj aizsniegties līdz metafiziski vienās patiesības augstākajiem līmeņiem?

## **1.5. Prāta transcendentālās atvērtības pieaugme patiesības komunikācijas procesā**

Intelekta iespēju problemātiku svētais Toms risina, reflektējot par Rietumeiropas domā recipiētajām viduslaiku arābu un ebreju filozofu koncepcijām patiesības komunikācijas jomā. Komunikācijas jēdziens attiecībā uz viduslaikiem apzīmē kristocentriskās dzīves vērtīborientējošo pamatievirzi uz labā darīšanu. Tā pamatā ir teologāli eksistenciālā pārlicība, ka Dievs, kurš ir pati pilnesība un labums, lolo noslēpumaino vēlmi brīvi dalīties mīlestībā ar citām esamībām, kas no Tā atšķirīgas. Augstākajam Labumam un līdz ar to visam labajam ir raksturīga līdzdalīgā izplatība jeb *communicatio*, kurā viena esamība bagātina, papildina citu esamību, daloties aktualitātē. Tāpēc lietas tiecas pēc labā, lai to sasniegtu, un lai ar to dalītos ar citiem, cik vien iespējams lielā mērā. Viduslaiku domāšanā, un jo īpaši Dionīsiņa mācībā par debesu hierarhiju iestrādātais neoplatoniskais emanācijas jēdziens sasaistē ar platonisko participācijas konceptu lieliski izskaidro komunikācijas hierarhisko norisi.

Tieši tādēļ Akvīnas Toma pieeja ir atšķirīga no arābu un ebreju domātāju risinājumiem patiesības komunikācijas jautājumā. Toma konceptuālajā uzstādījumā ikvienam ir jābūt pieejamam augstākajam labumam un patiesībai. Tāpēc komunikācijas kontekstā Akvīnietis risina intelekta atvērtības pieaugsmes jautājumu pretstatā visai arābu viduslaiku kultūrai raksturīgajai intelekta līmeņu diferenciacijas tehnikai.

### 1.5.1. Patiesības uztveres līmeņu diferenciacijas problēma Maimonida un Akvīnieša filozofijā

Viduslaiku arābu kultūrā risinoties aktīviem filozofiskās racionalitātes meklējumiem attiecībā uz reliģijas patiesību izziņu un skaidrojumu, arābu kultūras domātāji ir pārliecināti par komunikācijas ierobežojumiem atkarībā no cilvēka intelekta dažādām pakāpēm. Pastāv vispārēja pārliecība, ka nesagatavotam reliģisko patiesību filozofisko skaidrojumu lasītājam var rasties šaubas par ticības patiesībām, un tādējādi tiktu apdraudēta tā reliģiskā dzīve.

Tā Averroess, kuram Kordovā pat nācās bēgt no pūļa, kas viņu gribēja piekaut kā “neticīgo” filozofisko pētījumu dēļ, uzskata, ka diskusijām par Korāna teksta interpretācijām izplatoties sabiedrībā, rodas ļaunums, kas ceļas no nesagatavotu prātu pielāides filozofijas atklājumiem. Averroess ir pārliecināts, ka dievišķā brīnuma iznākumā radītajam Korānam kā augstākās patiesības tekstam ar vairākiem izpratnes līmeņiem, cilvēki katram no tiem būtu pielāizami tikai ar atbilstīgu prāta sagatavotību. Averroess izšķir trīs cilvēku grupas atkarībā no prāta stāvokļa: 1) tādi, kam nepieciešama skaidra patiesības demonstrācija un stipri argumenti; 2) dialektiķi, kam ir pietiekami ar varbūtīgu argumentāciju; 3) cilvēki, kas apmierinās ar oratoriskiem pierādījumiem, un kuriem ir ļoti attīstīta iztēle un kaislīgums. Korāna patiesība ir domāta visiem, tikai sapratnes līmenis atšķiras, kādēļ nebūtu pieļaujams sajukums starp prāta stāvokļa atbilstību un pieejamo teksta interpretācijas pakāpi.

Šī *patiesības diferencētas uztveres un līdz ar to diferencējamas komunikācijas problemātika* raksturīga arī arābu kultūras ebreju filozofu darbiem, kuru teksti ir gan rakstīti arābiski, bet “ebrejisķā stilā”. Ar to, šķiet, varētu saprast ļoti svarīgo iezīmi, kas atšķir arābu viduslaiku kultūras arābiskos un ebreju reliģisko tekstu eksegēzes un komentārus par Aristoteļa filozofiju, un kas ir nozīmīga viduslaiku kristīgo Rietumu filozofiem. Bez šaubām, ebreju filozofi, risinot intelekta iespēju jautājumu, prāta un ticības samierināšanas uzdevumu vienās patiesības perspektīvā, balstās uz jūdaisma reliģisko tradīciju, kas savukārt sabalsojas ar jūdu – kristiešu tradīciju, jo tām ir kopīgs augstākās autoritātes teksts – Bībele (Vecā Derība).

Viduslaiku hermeneitiski orientētās kultūras kontekstā kristīgo autoru interesi jo sevišķi piesaista ebreju filozofu veiktais Vecās Derības eksegēzes darbs un ticības komunikācijas problemātika. Jaunākajos ebreju viduslaiku filozofijas pētījumos ir redzama tendence šajā aspektā uzsvērt Akvīnas

Toma un Mozus Maimonida intelektuālo pūliņu radniecību. Tā piemēram, K. Sireta (*Sirat*) abu autoru paralēlismu saskata nodarbinātībā ar Aristoteļa filozofijas problēmām. Tāpat, autore uzsver, abi ir uzrakstījuši teoloģijas un filozofijas *summas*, kas aizvien bijušas asas kritikas mērķis, taču joprojām ir un paliek “iedvesmas avots attiecīgi jūdaisma un kristietības sekotājiem”. Savukārt Dobss-Vainšteins norāda uz Akvīnieša un Rambama pieeju līdzību patiesības jautājumā. Tā ir atvērta un radoša pieeja, pārsniedzoties pāri sava laika akadēmiskā žanra robežām, ko var aprakstīt šādi: “Tā kā patiesība ir viena, bet maldu daudz; tā kā valoda un sapratne ir vēsturisku apstākļu noteiktas; un tā kā attiecības starp zīmi, apzīmētāju un apzīmējamo ir problemātiskas, ir ieteicams un vēlams kombinēt visus iespējamus žanrus, lai labāk saprastu singulāro patiesību”. Tātad, citāta autors īpaši uzsver, ka metafiziski vienās patiesības pamatojuma meklējumi atraisa gan Maimonida, gan Toma jaunradi, kurā tiek izmantotas visas iespējas, visi autori, visi teksti un visas tēzes, kas vien var tuvināt mērķim – patiesības nodrošināšanai kā Bībeles, tā arī filozofisko tekstu interpretācijā.

Tātad, mūsdienu pētnieki uzsver, ka Maimonidam un Tomam filozofija ir hermeneitiski interpretatīvā prakse patiesības skaidrojuma komunikācijas nolūkā. Pēc Dobsa-Vainšteina domām šāda abu viduslaiku autoru nostāja saistāma ar viņu respektu pret Aristoteļa filozofijā pastāvošo teorētiskās un praktiskās filozofijas vienību, kuru saikni Rietumu kultūrā sagrauj “modernā prakses identificēšana ar ražošanu, kad prakse vairs netiek saprasta kā dzīves aktualizācija.” Aristoteļa filozofija palīdz Tomam virzīties uz tādu cilvēka personas izpratni, kas nozīmīgi atšķiras no Augustīna skatījuma, kas bija dominējis kristietībā līdz pat XIII gadsimtam. Tāpēc “starp XII un XIII gadsimta teoloģiju ir milzīga atšķirība tieši Aristoteļa ietekmes dēļ”. Taču, nevar aizmirst par Van Štēnbergena jaunākajiem akadēmiski pārliecinošajiem pierādījumiem, ka Toma filozofijā noris Platona participācijas teorijas pārstrāde, kādēļ akvīnisko filozofiju drīzāk būtu jāraksturo kā platonisma formu ar aristoteliskām specifiskācijām, nevis otrādi. Tātad, jāprecizē, ka filozofijas kā hermeneitiski interpretatīvās prakses izpratne Akvīnas Toma gadījumā nav atvedināma tik lielā mērā no Aristoteļa studijām kā no Rietumeiropas viduslaiku kultūras hermeneitiskās orientācijas ievirzes.

Attiecībā uz Maimonidu jāpaskaidro, ka viduslaiku ebreju zinātnieku vidē Bībeles ekseģētiskās studijas izraisīja nepieciešamība Atklāsmes perspektīvā no jauna apjēgt izredzētās tautas vēsturisko attīstību. Vajāšanas, trimda un jūdu valstiskuma zaudēšana izraēliešiem nereti izraisīja šaubas par Vecajā Derībā aprakstīto Dieva un cilvēka mīlestības pilno attiecību pastāvēšanu. Zuda ticība Dieva visvarenībai un pašlīdība galvenajiem ticības integrālajiem momentiem kā radīšanai, providencei un pravietojumiem. Tāpēc Maimonida uzdevums ir “atjaunot Torā lasāmo patiesību, tikai to skaidrāk un

saprotamāk artikulējot”, tātad komunicēt Vecās derības Atklāsmes patiesību, to interpretējot aktuālajā situācijā.

Darbā “Ceļvedis neizlēmīgajiem” Maimonids vēlas palīdzēt tiem domātājiem, kas savos pētījumos nonākuši kolizijās ar reliģiju, un pievēršas Bībeles svarīgāko jēdzienu izskaidrojumam, sniedzot vārdu un to saikņojumu filozofisku analītiku. “Ceļvedis” ir intelekta darbības un iespēju pētījums, tā piemēram, II daļas 36. apakšnodaļā “Par praviešu garīgo, fizisko un morālo fakultāti” Maimonids racionalizē Atklāsmes percepcijas mehānismu gnozeoloģijas kontekstā: “Jāzina, ka pravietojuma patiesā realitāte un būtība ir tajā, ka tas ir saņemts no Dieva – lai Viņš ir slavēts un godināts – ar Aktīvā Intelekta starpniecību, pirmkārt racionālajā fakultātē un tad imaginatīvajā fakultātē”. Maimonids pievēršas pasaules radītības racionālam pamatojumam XXIX nodaļā par praviešu valodu, skaidrojot to teiktā jēgu radīšanas apliecinājuma kontekstā un plaši iesaistot valodas uztveres problēmu analīzi, lai parādītu praviešu vārdu jēgu to saskaņotībā ar Atklāsmi. “Ceļvedī” iekļautajā Ījaba grāmatas hermeneitikā, Maimonids brīdina, ka nedz nepārbaudīta ticība, nedz izaicinoša prātniecība nav pietiekamas dievišķās providences sapratnei. Tādēļ viņa darbs pretendē ne tik daudz uz pilnu providences jautājuma izklāstu, bet *drīzāk ir brīdinājums par cilvēka prāta ierobežotību*, kuras dēļ rodas aplama izpratne par dievišķo realitāti. Tātad, Maimonids prezentē prāta ierobežotības problēmu, vienlaikus norādot uz filozofijas iespējām Atklāsmes teksta sapratnē un skaidrojumā, tomēr piekļuvi augstākajam interpretācijas līmenim atvēlot tikai filozofiem.

Ekseģēzes uzdevumu risinājums kā Tomam, tā Maimonidam izraisa jautājumu par prāta un ticības attiecībām. Abi autori ir vienprātis, ka ticība bez intelektuālām zināšanām, ko piedāvā metafizika, epistemoloģija, noētiskā psiholoģija un ētika, nav pietiekama cilvēka pilnesības sasniegšanai. Tai vajadzīga ticības un racionalitātes harmonija. Dobss-Vainšteins pat uzskata, ka Toma un Maimonida pieejas hermeneitiskajā reliģijas patiesību izklāstā ir tik līdzīgas, ka *Summa Theologiae* ievaddaļa “Traktāts par Svēto doktrīnu” ir jāuzlūko par tādu kā Maimonida “Ceļveža” ekvivalentu kristietībā. Līdzība saskatāma arī t.s. pedagoģiskajā vai, citādāk sakot, komunikatīvajā pieejā. Gan Maimonids, gan Toms par filozofijas un teoloģijas attiecību izpratnes apmulsuma cēloni uzskata nepietiekamu vai neatbilstīgu mācīšanu, kas galu galā ved pie dvēseles dzīves posta.

*Taču, Toma un Maimonida filozofiskās pieejas atšķiras jautājumā par prāta iespējām patiesības sasniegšanā.*

Maimonids diferencē dievišķās patiesības uztvertspēju atkarībā no katram cilvēka prāta stāvokļa dotības, kas ir nemainīga. Tā “Ceļveža” III daļā Maimonids līdzībā par ķēniņa pili un dažādiem

ieiešanas ceļiem tajā apraksta intelektuāli diferencēto cilvēku grupu attieksmi pret patiesību. K. Sireta komentē šo pasāžu kā atslēgu Maimonida skolniekam Josifam Ben Jehudam adresētā “Ceļveža” lasījumam un definē Maimonida filozofiju kā ezotēriskās filozofijas tradīcijas sastāvdaļu, jo “tās patiesības, ko var saprast tikai nedaudzi, skolotājam personiski ir jānodod skolniekam, bet, ja tā nevar notikt, tad tekstos šīs patiesības ir jāiestrādā tā, lai būtu ieraugāmas “starp rindiņām”, lai cienīgie tās spētu saskatīt, bet pārējie paliktu neziņā”. Tātad, intelekta patiesības uztveres spējas dažādību Maimonids atrisina kā komunikācijas adresāta šķirošanas problēmu. Tā piemēram darbu “*Mišne Tora*” Maimonids ir paredzējis ikvienam, tāpēc tajā skaidri, sistemātiski un racionāli izklāstīts Mišnas un Talmuda tekstos sarežģīti komentētais bauslibā balstītais Likums.

Kopumā, lai arī nevar apgalvot, ka Maimonids izslēgtu intelekta pilnveidošanās iespējamību, tomēr viņa nostādni izteiktāk raksturo patiesības uztveres spējas diferenciacija, nevis risinājumi intelekta sevis pārspēšanas iespējamības virzienā.

*Atšķirībā no Maimonida, Akvīnas Toms atceļ patiesības uztveres spēju diferenciacijas primaritāti komunikācijā, kā prāta pamatīpašību uzsverot patiesības sapratnes iespējamību.* Toma skatījumā profesionālam domātājam ir jātiecas sasniegt cilvēka galīguma situācijā iespējami pilnīgāku un skaidrāku jautājuma jēgas izsmeltību, lai tā kļūtu skaidri komunicējama, tātad būtu atbilstīga *scientia* jeb demonstrējamo zināšanu prasībām.

Bez šaubām, intelekta percepcijas kapacitāte dažādiem cilvēkiem ir dažāda, taču patiesības komunikācijas procesā ir jānodrošina tās paplašināšanās iespējamība, tādējādi, kā jau minēts, atverot pieeju labajam.

Vēl vairāk, Toms, salīdzinot ar Maimonidu, izvirza intelekta atvērtības pieaugsmes uzdevumu, sakāpinot to līdz patiesības ētikas prasības statusam. Tā piemēram, komentārā par Aristoteļa “*Nikomaha ētiku*” Toms šādi pamato Aristoteļa tiesības kritizēt Platonu patiesības dēļ: “Kaut arī mums jābūt draudzībā gan ar patiesību, gan ar cilvēciskām būtņēm, mums patiesība ir jāmīl vairāk nekā cilvēciskās būtnes, jo cilvēciskās būtnes mums ir jāmīl tieši uz patiesības un tikumu pamata .. Vēl vairāk, patiesība ir dievišķa lieta, jo pirmkārt un principiāli ir atrodama Dievā”.

Balstoties uz Aristoteļa tekstiem, Toms veic patiesības jautājuma tālāku problematizāciju, to saistot ar Likuma normativitātes jautājumu attiecībā uz intelekta radošo brīvību. Prāts jeb intelekts pats ir likumdevējs, kam jānodrošina mūžīgā un dabiskā likuma ieīstenošana universa pārvaldē. Tā “Par likuma būtību” Toms raksta: “Atbildu, likums ir [rīcības] aktu mērs .. jo *lex* (likums) ir atvasināts



no *ligare* (saistīt), jo saista kādu ar aktu. Tā cilvēka aktu noteikums un mērs ir prāts, kas ir cilvēka aktu pirmais princips .. jo prātam piederis vadīt uz mērķi, kas ir visu darbību pirmais princips saskaņā ar Aristoteli.” Tādējādi, prāts ir cilvēka rīcības likumdevējs, kas var pilnvērtīgi darboties tikai atrodoties saskaņā ar patiesību. Akvīnietis piekrīt augstīniskajai idejai, ka cilvēkam ir iedzimti piemītoši pirmie principi, uz kuriem balstoties var nonākt pie patiesības. Taču prāta likumdevēja lomas izpildē traucē cilvēku kopdzīvē iegūtie konvenciālie ieradumi, kas kalpo par rīcības principiem tālab, ka ir labāk ieraugāmi un izpildāmi nekā dievišķais likums. Līdz ar to šie ieradumi kļūst par šķēršļiem, kas var izjaukt labā un patiesā attiecības, jo parasti cilvēcisko likumu spēks izrādās esam lielāks par patiesības alkām. Pretēji nepilnīgajiem cilvēciskajiem likumiem, tikai dievišķie likumi nodrošina kārtību, kādā cilvēciskās būtnes var sasniegt laimi bez jebkādas vilšanās.

Tāpat, Akvīnas Toms bezkompromisa uzstādījumu uz patiesības eksistenciālo primaritāti balsta antropoloģiskajā pārliecībā, ka *Homo Sapiens* patiesības alkās izsijā un kritiski izvērtē visus cilvēciskos viedokļus un uzskatus, pat ja tie atsauktos uz Atklāsmi. *Homo Sapiens* pārbauda visus uzskatus par universa jēgu to patiesās vērtības gaismā. Taču, prāta attiecībās ar patiesību atklājās tā robežas un iespējas patiesības sasniegšanā. Jautājums par prāta attiecībām ar patiesību kļūst par prāta kritiku.

### 1.5.2. Prāta kritika attiecībās ar patiesību kā prāta transcendences spējas pamatojums

Akvīnas Toma uzskatā *prima Veritas* jeb pirmā patiesība ir Dieva zināšanā par sevi. Līdz ar to patiesība ir atzīstama par bezgalīgu. Tomēr cilvēks tai var piederināties aizvien lielākā mērā sev atvēlētās esamības pilnības pakāpē, kuras robežu sasniedzot, cilvēks pāriet cītesamībā. Tas neizslēdz jautājuma nostādni, ka patiesība ir cilvēcesamību raksturojošs lielums un iemīt intelektā, kura iespējas ir pētāmas. Var teikt, cilvēkam jau ir dota patiesības izziņas spēja, kas aktualizējas bezgalīgās patiesības nemitīgas izziņas ceļā.

Patiesības problēma iekļaujas prāta dotības analītikā. Akvīnas Toma pētnieciskā stratēģija ir jautājumus iztirzāt prāta paša kritēriju gaismā, un, balstoties uz to, ko *philosophi* ir atklājuši kā prāta likumus. Te Velde, *Summa Contra Gentiles* (turpmāk tekstā – *SCG*) tekstā izdala vairākus soļus Akvīnieša pieejā dabiskā prāta kritikas problēmai. Jāpiebilst, ka *SCG* uzmanības centrā ir patiesības problēma, kas tiek izteikta citādā nekā ierastajā ticības valodā - *Philosophi* jeb filozofu valodā.

Tāpēc mūsdienu pētnieki ir droši, ka SCG apakšnosaukums “Katoliskās ticības jautājumu izklāsts neticīgajiem jeb *infideles*” kā uz adresātu norāda uz kristīgo filozofu un teologu vidi, kurai Toms manifestē patiesības risinājumu filozofiskās komunikācijas žanrā.

Tātad, cilvēciskā vai humānā prāta kondīcija ir tāda, ka prātam nepieciešama vingrināšanās un izglītība, lai varētu iemācīties tvirt patiesību. Patiesības komunikācijas procesā, kas notiek mācīšanās gaitā, patiesība tiek apzināta kā vēsturiska. Te Velde uzsver, ka *dabiskais prāts vienlaikus ir saprotams kā vēsturisks prāts*. Tā piemēram, sv. Toms, izmantojot filozofijas vēstures materiālu, apraksta cilvēka prāta pakāpenisku attīstību līdz spējai domāt par patiesību metafiziskā perspektīvā: “Atbildu, senatnes filozofi pakāpeniski, soli pa solim virzījās patiesības izziņā. Pašā sākumā, kad prāti vēl bija raupji, tie nevarēja izšķirt neko citu kā tikai juteklisko ķermeņu eksistenci. Tie, kas atzina kustību, to aplūkoja tikai atsevišķos gadījumos, kādi, piemēram, ir retināšanās un sablīvēšanās, apvienošānās un dalīšanās. Tā kā viņi uzlūkoja ķermenisko substanci kā neradītu, tad minēto izmaiņu izskaidrošanai izdomāja dažāda veida cēloņus, tā piemēram, simpātiju, strīdu, prātu un tam līdzīgus. Viss sāka noskaidroties, kad viņi apzinājās atšķirību starp substanciālo formu un matēriju, taču pēdējo tie aizvien domāja esam neradītu, un visas izmaiņas ķermeņos attiecināja uz formām.”. Tātad, var atzīt, ka vēsturiskums ir cilvēka prāta dotība.

Patiesība izgaismo prāta kondīciju vai stāvokli, kurā tā darbojas - ja prāts apzinās savu radītības stāvokli attiecībā pret patiesību, tas var sasniegt arī kaut ko pāri saviem spēkiem. No tā izriet SCG 1.5 galvenā problēma par dabiskā prāta ierobežotību attiecībā pret patiesību. Tas vien, ka pastāv Atklāsmes patiesības, kas tiek dotas un citādi nav iegūstamas, liek prātam pieņemt savu ierobežotību. No tās izriet vairākas konsekvences.

Pirmkārt, cilvēks tiecas pēc augstākā labuma, kādu šāszemes dzīvē nemaz nevar pieredzēt, tātad prāts ir aicināts uz kaut ko augstāku nekā tas ir – *evocari in aliquid altius quam ratio nostra*.

Otrkārt, svētais Toms uzskata, ka prātam ir pareizi jādomā par Dievu. Prāts saprot, ka Dieva *quidditas* vai būtību nevar sasniegt, taču doma par Dievu kā transcendentu, pārsniedz visu, ko prāts var domāt, un to paceļ jaunas varēšanas līmenī.

Treškārt, prāta ierobežotības dēļ tas uzskata sevi par patiesības mēru. Šis aizspriedums radies no prāta pārpratuma par tā spējām attiecībā uz patiesības sasniegšanu, jo prāts uzskata, ka ir patiesības avots.

Visbeidzot, Akvīnietis vērsas pret tiem, kas nepareizi izprastas pazemības dēļ aicina cilvēkus aprobežoties ar zemišķo matēriju pētījumiem, un dievišķās lietas atstāt vien paša Dieva ziņā. Tātad, cilvēkam vajadzība pēc patiesības nav jāierobežo tikai ar savām paša kapacitātēm.

Atbildot uz jautājumu, kā gan sv. Toma skatījumā var notikt prāta sevis pārspēšana, Te Velde norāda uz sholastikas ieskatu par cilvēka spēju koriģēt un uzlabot prātu. Tas notiek, kad cilvēks ar prātu cenšas saprast un artikulēt Dieva noslēpumu, kas patvēries Svēto Rakstu teksta neskaidrībās, kuras izgaismo hermeneitiskā darbība. Tātad, ticības patiesības artikulācija un izteiksme vienlaikus ir prāta pašattīstības skola. Tajā prāts atzīst, ka "pats nenosaka apstākļus patiesības izzināšanai. Tas redz, ka patiesību nekonstituē ar savām kategorijām. Citiem vārdiem sakot, apjēdz, ka ir radīta fakultāte". Tātad, prāta radītības situācija vienlaikus ietver norādi uz tā iespēju pārspēt sākotnējās dotības ierobežojumus, veicinot prāta atvērtības pieaugsmi tekstu patiesības interpretācijas gaitā.

Toms tālāk izskaidro, ka herētiskās atziņas ir radušās tāpēc, ka prāts ir iedibinājis savas kategorijas attiecībā uz dievišķo noslēpumu, tās nekorģējot Rakstu gaismā. Tā piemēram, Ārijs un Sabelijs tekstu ekseģēzes gaitā nonāca pie kļūdainas mācības sludināšanas. Kā saka Filozofs - Toms atsauca uz Aristoteli - pat aplamības sniedz liecību par patiesību, un tās atšķiras ne tikai no patiesības, bet arī cita no citas. Turklāt, patiesība ir sevī stipra un prāts to nevar apgāzt (*ratione superari non possit*).

Atbildot uz jautājumu, kāpēc cilvēka prāts ir ar tādu kapacitāti, ar kādu tas ir, Toms atgādina par neoplatonisko Dionīsija universa hierarhijas ideju. To pārdomājot, prātam ir jāiemācās, *ka tā konceptuālie ietvari ir atvasināti no tāda esamības līmeņa un pielāgoti tādām esamības līmenim, kas to atklāj kā dinamisku un paštranscendējošu*. Tādēļ arī grūtības patiesības izzināšanā nav no patiesības pašas dabas, bet gan tā veida dēļ, kā prāts, atbilstīgi minētajam savas esamības līmenim, tver patiesību, procesējot to no juteklisko lietu īpašībām.

Šajā esamības līmenī var runāt par dabiskā vēsturiskā prāta transcendentālo atvērtību kā stāvokli, kas dara iespējamu metafiziku kā zinātņi par esamību kā esamību. Prāta transcendentālā atvērtība ietver prāta universalitāti, kas nozīmē spēju tvert lietas visās esamības pilnesības pakāpēs. Toms, salīdzinot prātu un gribu, prāta universalitāti apraksta tā: "Prāts tver universālo esamību un patiesību .. Ja salīdzinātu prātu un gribu no to universālo objektu viedokļa .. prāts būs augstāks un svarīgāks nekā griba, jo patiesības un esamības koncepts sedz gan pašu gribu, gan tās aktu un objektu, jo prāts domā gribu, tās aktu un objektu gluži tāpat kā domā visas citas lietu sugas, piemēram akmeni

vai koku, kas ietilpst patiesības un esamības vispārējā koncepta apjomā”. Tātad, prāta universalitāti var nosaukt arī par potencialitāti būt citam, potencialitāti uz citādu esamību.

Šāda traktējuma legimitāti attiecībā uz Toma filozofiju var pamatot ar viņa jaunradē būtiskajiem aristoteliskajiem potences un aktualitātes konceptiem, kas ļauj atrisināt filozofijas vēsturē pazīstamās “Parmenīda grūtības” - kā neesošs var kļūt esošs. Kopumā būtu pat iespējams runāt par īpašu iespējamības filozofiju saistībā ar dabiskā vēsturiskā prāta koncepciju Akvīnieša filozofijā. *Domājams, iespējamība jeb potencialitāte ir tas Toma filozofijas koncepts, kas izskaidro dzīvē novērojamo pāreju no tās dotības, kādā ir cilvēka prāts, tam piedzimstot, uz aizvien augstāku saprašanas pakāpi.* Iespējamība ļauj cilvēkam aizvien veikt dzīves projekta jaunuzmetumus un virzīties esamības pieaugsmē. Šo domu labi paskaidro tas, kā tomisko iespējamības jēdzienu izmanto mūsdienu dabaszinātņu filozofisko problēmu speciālisti. Iespējamības koncepts ļauj skatīt matēriju kā *ens in potentia*, esamību iespējamībā, kas var kļūt aktuāla esamība, *fit ens actu* ar formas iesaistīšanos. *Ens in potentia tantum* nozīmē, ka matērija nav lieta, kam būtu aktuālā *esse*, bet tāds lietu veids, kas var iestāties, tātad nepabeigta esamība, kas attīstoties var pagriezties uz tādu vai citādu pabeigtu esamību. Šķiet modernajos filozofiskajos diskursos iespējamības problēma aizvien lielākā mērā piesaista domātāju interesi. Bet, šajā pētījumā ir svarīgi konstatēt, ka Toma skatījumā prāts satur potencialitāti uz cītesamību. To var aktualizēt ar patiesības mācīšanu un mācīšanos, kas piedzina mākslas apguves procesam: “Ja cilvēks ir skolotājs, viņam ir jāmāca patiesība. Bet, kurš māca patiesību, apgaismo prātu, jo patiesība ir prāta gaisma”.

Toms norāda, ka tad, kad autoritātes klusē, cilvēks var dabiski mācīties no sajūtu pieredzes, kā to dara, piemēram, mazi bērni, kas ar laiku gūst to pieredzi, ko sniedz mācīšanās.

*Veritas demonstrative* vai komunicējamā, manifestējamā patiesība, kas atklājas patiesības vērojumā, veicina dabiski sasniedzamo laimi, *felicitas*, kamēr laime teoloģiskā nozīmē, *beatitudo* ir Dieva svētīlaimīgais vērojums mūžīgajā dzīvē. Patiesības universālā komunikācija, kā varētu nosaukt Toma pieeju patiesības atklāšanā jebkuram adresātam, paver ikvienam prātam sevis pārspēšanas iespējamību. Prāta saprašanas spēja, kas raksturo prāta atvērtību, ir izstrādājama kā jebkurš mākslas darbs. Tāpēc sholastiskā mākslas teorija vienlaikus ir pedagoģiski komunikatīvā mācība, kas izskaidro prāta atvērtības jeb saprašanas pieaugsmes dinamiku.

Svētais Toms apgalvo, ka māksliniecisks talantu, no vienas puses, nosaka dabiskās dotības, kas atkarīgas no ķermeniskās konstitūcijas un no jutekliskajām spējām, no kurām galvenā ir iztēles spēja. No otras puses, māksla kā prāta darinājums prasa prāta izglītību. Parastais tās ceļš ir *via*

*disciplinae*, kas paredz apmācību pie meistariem, ilgstošu saskarsmi ar prasmīgiem un profesionāliem cilvēkiem, varētu piebilst - ieklausīšanos autoritātēs un tradīcijā. Toma skatījumā šāda apmācība atbilst *ars cooperativa naturae* - mākas sadarboties ar dabu jēdzienam. Tas apzīmē mākslas, kurās notiek pieskaņošanās dabai, lai tai palīdzētu sasniegt to pilnības formu vai pakāpi, kas iespējama tikai ar iekšējā pirmsākuma līdzdarbību. Ar dabu sadarbojas medicīna, garīgi - pedagogija, kas ir dvēseļu aprūpes māksla. Ž. Maritēns, komentējot šo nostādni, raksta: "Šādas mākslas vērsas pie subjekta iekšējā pirmsākuma, lai sasniegtu mērķi. Tieši *iekšējais pirmsākums*, prāta gaisma skolniekā zinātņu un mākslu apgūvē ir cēlonis vai galvenais virzītājspēks".

Mācīšanas un mācīšanās procesā viena persona māca citu tādā veidā, ka *ar vārdiskām zīmēm manifestē citam domāšanas procesu, kurā pati virzās ar savu dabisko prātu*. Tādējādi skolotājs kauzē zināšanās citā, kurā noris paša dabiskā prāta kustība uz nezināmā izziņu. Taču, jebkāda mācīšana var būt efektīva tikai iedzinto pirmo principu dēļ, kas ir evidenti un saprotami prāta gaismā, un "ko mūsos ielicis Dievs kā neradītās patiesības reflektētas līdzības veidu". Tā arī Akvīnieša abu fundamentālāko un sistēmaptverošo darbu *Summa Theologica* un *Summa Contra Gentiles* žanrs pēc definīcijas ir Bībeles skaidrojuma un kristīgās doktrīnas sistemātisks izklāsts. Tādēļ abi šie darbi ir uzskatāmi par patiesības demonstrāciju, kas aicināta veicināt cilvēka prāta atvērtības pieaugsmi transcendences perspektīvā. Mācīšanās kā prāta atvērtības palielināšanas sekmīgums balstās prātam piemītošajā *docibilitas* spējā, kas vienlaikus ir skatīta kā komunikatīva jeb cilvēku kopesamības spēja. Lai palielinātu prāta spekulatīvo un praktisko jaudu, cilvēkam ir nepieciešami citi cilvēki, tādējādi stiprinoties kopības saiknēm.

Šajā kontekstā jo īpaši atklājas patiesības tradicionālā koncepta universalitāte. Cilvēka prāts spēj aptvert lietas visās hierarhiski graduētajās esamības pakāpēs. Prāts kā izzinošais prāts jeb intelekts var virzīties augšup lejuļ pa esamības hierarhijas pakāpēm, saprotot aizvien augstākas un dziļākas lietas. Taču nemainīga paliek adekvācijas principa prasība, lai ko arī prāts kā intelekts izzinātu, tam jāveido saskaņa ar lietu kā patiesības pamatu. Tādējādi, sākusi ar hermeneitikas tehniku pētījumiem, viduslaiku filozofija sholastikā, Akvīnas Toma sistēmā sasniedz tekstu interpreta jeb izzinošā cilvēka prāta kritikas stadiju. Šī kritika norāda uz prāta radītību un galīgumu, taču vienlaikus parāda prāta dabisko transcendentālo atvērtību kā iespējamību tam pārspēt sevi pašu hermeneitikas prakses

vingrinājumu ceļā. Patiesības tradicionālajā konceptā ietvertais adekvācijas jēdziens norāda uz adekvācijas principa pielietojumu bezgalīgajā teksta jēgu atklāšanās ceļā.

Patiesības tradicionālā koncepta analīze pieprasa risinājumu jautājumam par intelektu kā patiesības avotu un tā valodisko iedabu.

## 2. Patiesības kā esamības patiesības notikums intelektā

Tātad, jautājums ir - kā vienā patiesība var būt katra cilvēka patiesība? Šajā nolūkā Akvīnietis atklāj patiesības ontoloģismu.

Augustīns patiesību formulē kā “to, kas ir”, tās “vietu” atzīstot tikai lietā, kuras inteligibilitāti tver prāts. Tādējādi, lai izvairītos no patiesības “relativizācijas”, Augustīns patiesību ierobežo ar lietu pasauli un norobežo no intelekta ietekmes sfēras. Turpretim Toms uzskata intelektu par būtisku patiesībai, atsaucoties uz Aristoteļa “Metafiziku”, 1027 b 25, ka “patiesais un aplamais nepastāv nekur citur, bet intelektā”. Tātad, patiesība rodas intelektā, kas veido propozīcijas, bet tā ir pavisam atšķirīga pieeja no t.s. ontoloģiskajām patiesības koncepcijām. Pēc Ertzena domām, patiesības ontoloģizāciju Toms veic, balstoties uz Aristoteļa “*Metaphisica*” II, 1 tekstu, no kura filozofijas vēstures pētījumos atvedina esamības dihotomijas traktējumu.

Aristotelis raksta, ka no visām lietām tāda vai citāda īpašība vislielākajā mērā ir piemītoša tai, kuras dēļ šī īpašība ir arī citām. Tā piemēram, uguns ir viskarstākā, jo ir siltuma cēlonis citās lietās. Attiecīgi vispatiesākais ir tas, kas ir patiesuma cēlonis tam secīgajā. Tāpēc arī mūžīgi pastāvošā principiem ir jābūt vispatiesākajiem, jo tie ir patiesi vienmēr, un to esamības cēlonis nav citā, bet, tieši otrādi, tie paši ir visa pārējā cēlonis. Aristotelis raksta secinājumu, kas ir esamības dihotomijas traktējuma pamatā - “cik lielā mērā katra lieta ir līdzdalīga esamībā, tik lielā mērā arī patiesībā”.

Tātad, esamībai atklājas divi modi – esamība, kas ir “ārpus prāta” un pakļaujas desmit kategoriju iedalījumam; un otrs mods – esamība no verbālās saitiņas, ko prāts producē kā propozicionālās kompozīcijas patiesību.

Runājot par abu esamības modu vai esamību attiecībām, Toms norāda, ka esamība no verbālās saitiņas ir kā sekas pret cēloni attiecībā pret esamību “ārpus prāta”. “Otrā”, verbālā esamība ir

esamība, pat ja nav tāda “pirmās” esamības nozīmē, jo pieļauj propozīcijas veidošanu. Attiecībā pret “pirmo” esamību “otrā” ir akcidentāla, jo, lai lieta būtu, nav vajadzīga propozīcija.

Atšķirībā no Augustīna Akvīnietis uzsver, ka patiesība pieder esamības otrajam modam. Patiesība nav “tas, kas ir”, bet ir *teikšana* par to, kas ir, ka tas ir.

Dažās mūsdienu interpretācijās acīmredzot “lingvistiskā pagrieziena” ietekmē esamības problēmas izprot tikai no verbālās saitiņas esamības skatpunkta. Te par atskaites sākumpunktu ņem darbības vārda *būt* iedalījumu divos modos. Vārdu lieto, lai apzīmētu esamību kā aktuāli eksistējošu saskaņā ar kādu no desmit kategorijām, vai, lai apzīmētu esamību kā patieso esamību, no kuras izriet propozīcijas patiesums vai aplamums, ko mūsu intelekts apzīmē ar vārdu *ir*. Piesaistītajā Toma teksta *In V Metaph., lect. 9, no. 896* citējumā runa ir tikai par intelektu kā propozicionālās patiesības avotu. Taču patiesības definējumu saprotot ontoloģiskās dihotomijas veidā, jāsecina, ka tas ne tikai norāda uz intelekta nodibinājumu propozicionālās kombinācijas izskatā, bet arī atsaucas uz esamību “ārpus prāta”.

Klasiskā patiesības problemātikas izklāsta fragmentā, tūlīt pēc pieminētā Aristoteļa *Metaph.* 993b, 30-31 citāta, Toms raksta: “Atbildu, kā labumam ir iekārojamā daba, tā arī patiesība attiecas uz izziņu. Taču, izziņai viss ir pieejams tiktāl, ciktāl tam ir esamība. .. Tātad, kā labums ir esamības sinonīms, tā arī patiesība. Un kā labums piešķir esamībai iekārojamības momentu, tā arī patiesība piešķir [esamībai] attiecības ar prātu momentu”. Tādējādi, kā Ertzens norāda, Toms atrisina patiesības ontoloģizācijas jautājumu ar Aristoteļa tēzes “cik lielā mērā katra lieta ir līdzdalīga esamībā, tik lielā mērā arī patiesībā” interpretāciju.

Līdzdalības jēdziens Toma filozofijā apzīmē identisku kārtību (*ordo*) esamībā un patiesībā, jo lieta ir piemērota, lai saskaņotos (*adequari*) ar intelektu tajā pakāpē, kādā lietai piemīt būtība (*entitas*). Latīņu tekstā tālāk lietots izteikums “*et sic ratio veri sequitur rationem entis*”. To varētu interpretēt tā, ka patiesības *ratio* vai sugas koncepts ontoloģiskās participācijas jeb līdzdalības dēļ izriet no esamības *ratio* vai sugas koncepta. Tātad, Akvīnas Toms *konstituē patiesības kā esamības konceptu*.

Ducento laikmeta asākās diskusijas izvēršas ap jautājumu, kā cilvēka intelekts var būt patiesības avots?

## 2.1. Akvīnieša un Parīzes averroistu konfrontācija intelekta kā vienās patiesības avota jautājumā

Arābu viduslaiku kultūra bija *viena no* antīkās kultūras un Rietumeiropas viduslaiku kultūras lielajām vidutējām. Aristoteļa darbu latīniskojumus no arābu valodas Rietumeiropā iepazīst slavenās Toledo skolas speciālistu tulkojumā.

Kopumā Spānijas arābu kultūras dedzīgāko intelektuālo pūliņu kodols bija tā saucamā prāta un ticības samierināšanas problēma, kas varēja notikt tikai pamatojot metafiziski vienās patiesības pastāvēšanu, kura izpaustos daudzās modifikācijās. Arābu kultūras musulmaņu domātājiem “Aristotelis bija patiesība, Platons – patiesība, Korāns – patiesība; bet patiesībai jābūt vienai”, tāpēc arābu domātāji pievērsās šo triju saskaņošanai un samierināšanai.

Kā raksta Žilsons, helēnisko filozofiju ļoti rūpīgi kopa Sīrijas teoloģijas un filozofijas skolās, un pēc tam, kad 750. gadā iedibinājās kalifu Abasīdu dinastija, sīriešus uzaicināja sadarboties, un tie turpināja akadēmisko darbību, tulkojot no grieķu valodas uz arābu valodu Eiklīda, Arhimeda, Ptolemaja, Hipokrāta, Aristoteļa, Teofrasta un Afrodīsijas Aleksandra darbus. Tādējādi, raksta Žilsons, “sīriešu skolas bija vidutājas grieķu domas pārraidē arābiem, kur tā gaidīja, lai ebreji to pārņemtu no arābiem, un no ebrejiem - kristīgo Rietumu filozofi.” Taču, arābu komentāru recepcijas īpatnību iezīmē tas, ka, pierakstot Aristoteļa autorību dažiem neoplatoniskajiem sacerējumiem un atsaucoties uz Aristoteļa autoritāti, arābu filozofija patiesībā izveidoja aristotelisma un neoplatonisma sintēzi, kas nonāca Eiropas XIII gadsimta teologu un filozofu uzmanības lokā.

Kopumā arābu filozofi diskursu par racionalitātes iespējām attiecībā uz dievišķā izziņu izvērš IX gadsimta filozofa Al Kindi iedibinātā skatījuma ietvaros. Tajā ir izveidots nošķīrums starp vienmēr darbībā esošo intelektu kā garīgu, no dvēseles atšķirīgu substanci, kas attiecas kā augstākais spēks pret dvēselē ielikto inteligibilitātes iespējamību, ko iedarbina ar savu aktivitāti.

Tieši šādā domāšanas veidā ieturētās Aristoteļa averroistiskās interpretācijas pieņem Parīzes universitātes maģistru grupa Brabantes Sigerā vadībā. Akvīnas Toma un sigeriešu filozofiskajai sadursmei, kas pazīstama kā XIII gadsimta sešdesmito gadu averroistiskā polemika, ir divi aspekti – pirmkārt, vienotā intelekta jautājums un, otrkārt, jauna laimes ideāla uzstādījums. Polemikas norisi saasina tas, ka Parīzes universitātē ir izveidojušās diezgan sarežģītas attiecības starp franciskāņu un dominikāņu ordeņiem. Tāpēc, kad franciskāņu ordenim atvēlētās teoloģijas katedras vadītājs no



1266. līdz 1267. gadam Baljona Viljams kritizē vēlāk Baznīcas oficiāli nosodītās trīs averroistiskā aristotelisma tēzes, viņš nosauc šo mācību par “kaitīgu, ļaundabīgu, absurdu un delīrisku”. Taču, uzbrukums nekad nav vērsts pret universitātes Mākslu fakultātes maģistru sigeriešu uzskatiem par pasaules mūžīgumu, tātad neradītību, bet gan pret nekad skaļi vārdā nenosaukto dominikāņu teoloģijas doktoru Akvīnas Tomu.

Akvīnas Toms kritizē Averroesa intelekta koncepciju tāpēc, lai teorētiski pamatotu individuālās dvēseles nemirstību un līdz ar to pilnīgās debesīgās laimes sasniegšanas iespējamību. Problēma ir, ka Averroess nemirstību saista tikai ar Aktīvā intelekta darbību. Individādam piemīt vienīgi *intellectus passivus*, iespējamais intelekts, kas drīzāk ir nogaidoša gatavība saprast inteligiblas lietas un neiedarbojas pirms Aktīvā intelekta saistīšanās ar to. Šajā kontaktā tiek ierosināta inteligiblā uztveres spēja, un Aktīvais intelekts dvēselē ir individualizējies kā gaisma ķermenī, un tāpat kā ķermeni izgaismojošā gaisma nepieder individādam, tā arī Aktīvais intelekts nepieder izzinošajam cilvēkam. Viss nemirstīgais cilvēkā nāk no nemirstīgā Aktīvā intelekta, kas ir viens visai cilvēcei, turklāt atdalīta un ar ķermeni nesavienojama substance. Tādējādi, cilvēkā nav nekā tāda, kas būtu nemirstīgs. Tas ir Averroesa piedāvājums monopshisma problēmas risinājumam.

Ar monopshisma jēdzienu attiecībā uz antīko un viduslaiku filozofiju apzīmē Aristoteļa teksta eksegēzes iznākumā radušos, paša Aristoteļa tekstos grūti pamatojamo problēmu par intelekta nematerialitāti. Tas izraisa neskaidrības jautājumā, kā gan Aktīvais intelekts kā forma var būt individualitātē, kur tas nevar pieņemt individuālu raksturu, jo taču intelekts nav matērija, kas pakļautos formveidei? Jāteic, vēl mūsdienu dabaszinātņu filozofijā, kas izmanto Akvīnieša aristoteliskās interpretācijas, dabas un individuācijas principa attiecības, kas ir pamatā monopshisma problēmas ģenēzei, nav līdz galam skaidras. Tiešām, forma kā inteligiblā struktūra ir viena un tā pati, bet formām kā eksistencē izsaucējām, šķiet, būtu jābūt individualizētām.

Sacerējumā *De Unitate Intellectus contra averroistas* Akvīnas Toms kritiku sāk ar averroisma filozofiskā absurda atklāšanu. Ja ir tikai viens prāts, tad eksistē tikai viena domājoša būtne; un tikai šī būtne ir apveltīta ar brīvo gribu. Tādā gadījumā sagrūst gan morālfilozofijas, gan arī cilvēku kopdzīves iespējamība. Piedevām būtu jāatzīst, ka eksistē tikai viens domāšanas akts, kas turklāt domā vienu un to pašu objektu. Toms piebilst, ka darbā ir sniedzis plašu aristotelisko domātāju komentāru izklāstu, “lai parādītu, ka ne tikai latīņi, kuru teikto daži nesaprot, bet arī grieķi un arābi ir uzskatījuši, ka prāts ir dvēseles, kas ir ķermeņa forma, daļa vai spēja, vai spēks. Tāpēc nav saprotams, no kādiem peripatētiķiem viņi pārņēmuši šos maldus, kaut arī tos tā glorificē – ja nu tikai

viņi nevēlas domāt pareizi līdz ar citiem peripatētiķiem, bet drīzāk grib maldīties kopā ar Averroesu, kas nevis bija peripatētiķis, bet gan peripatētiskās filozofijas grāvējs.” Krievu medievists Apollonovs uzskata, ka Akvīnas Tomam sigeriešus izdodas pārspēt ne tik daudz ar Aristoteļa tekstu izmantojumu, kuros ne vienmēr ir atrodami pamatojumi kādam Toma risinājumam, bet gan ar paša izstrādāto un darbā *De Unitate* izklāstīto dvēseles mācību jeb psiholoģiju. Toms pierāda, ka saprātīgā dvēsele ir cilvēka substancionālā forma, kaut arī “ne pilnībā substance”, jo tai nepieciešama hilemorfiskā vienība ar ķermeni. Var teikt, ka Akvīnieša īstenotās kritikas būtība ir cieši saistīta ar vienās patiesības problēmu. Bez šaubām, vieno patiesību ir vieglāk pamatot ar tās pastāvēšanu vienotā intelektā kā tās avotā. Taču, kā redzams, tādā gadījumā sabrūk gan individuālās dvēseles nemirstības filozofiskā argumentācija, gan arī iespēja atzīt patiesības notikumu individuālas personas eksistencē. *Akvīnieša koncepcija ir, ka intelekts ir dvēseles spēja, un katra dvēsele ir nemirstīga un individuāla, un tieši tāpēc ikviena persona var tikt pie patiesības.*

Tādējādi, balstoties uz Aristoteļa tekstu interpretācijām un tās attīrot no arābisko komentāru blaknēm, Akvīnietis Rietumeiropas sholastikā attīsta cilvēka intelekta darbības teoriju vienās patiesības pamatojumam.

Savā ziņā Parīzes sigerieši izvēlas vienkāršāko un pat attiecībā uz Aristoteļa tekstu konsekventāko – averrositisko domāšanas ceļu. Tas toties izraisa konfrontāciju ar Atklāsmes patiesībām. Varbūt tāpēc, un, lai izvairītos no strīdiem ar teologiem un pārmetumiem herēzijā, Brabantes Sigers strikti norobežo filozofijas un teoloģijas sfēras patiesības šķērsgrizumā. Tā Parīzes averroists Dakijas Boēcijs darbā “Par pasaules mūžīgumu” *volens nolens* jeb gribot negribot izslēdz metafiziski vienās patiesības iespējamību, nosakot filozofiskās patiesības kā patiesības tikai filozofijā, un teoloģiskās patiesības kā patiesības tikai teoloģijas jomā, un uzsverot, ka abām zinātnēm nav saskares punktu. Tas izraisa ilgstošu filozofijas vēstures pārpratumu par “divu patiesību teorijas” pastāvēšanu viduslaikos. Šā aizsprieduma aizstāvju domugaita ir bijusi tāda, ka sigerieši balstās Averroesa mācībā, saskaņā ar kuru divi pretrunīgi slēdzieni var būt patiesi, ja viens no tiem ir filozofijas slēdziens, bet otrs attiecas uz ticības jomu. Taču, kā norāda Žilsons, šādu interpretāciju Averroesam pierakstījuši tā ideju oponenti, tekstu dokumentalitāte to neapstiprina. Vēl vairāk, Žilsons aizrāda, ka nav atrodami nekādi teksti, pēc kuriem varētu spriest par Averroesa nostādni šajā jautājumā, un tā paliek “individuālās apziņas noslēpums, kas parasti ir viens no [filozofiski] vēsturiskās zinātnes ierobežojumiem”. Pat vēl XX gadsimta vidū jautājums par “divām patiesībām” izraisa diskusijas, kad A. Cimmermanis domā atradis divu patiesību koncepcijas pēdas Spānijas Ferāna komentāros par

Aristoteļa filozofiju. Tam oponē autoritatīvais Van Štenbergens, pastiprinot Žilsona pētnieciskās izstrādes, kas pilnīgi izslēdz divu patiesību teorijas iespējamību viduslaikos - "tāda nebija pat iedomājama". Akvīnas Toma tipiski sholastiskajā mācībā ir viena – esamības patiesība, pie kuras pilnīgas ainas nonāk vēsturiski un divējādos ceļos - ticības izziņas un filozofiskās izziņas ceļā.

Jāatzīst, ka filozofiskā izziņas ceļa izcelšanai iepretim teoloģiskajam ir labvēlīgs kultūras un sociālais fons. Viduslaiku Eiropā universitātes sākotnēji veidojās kā skolotāju profesionālās ģildes, kas organizējās pēc pašu izlotā un visnotaļ ar viduslaiku ideāliem saskanīgā intelektuālās bruņniecības parauga. Ar laiku skolotie kļuva par īpašu stratu viduslaiku sabiedrībā, atšķiroties gan no garīdzniecības, gan no laju iedzīvotājiem, saņemot privilēģijas, un pulcējoties pēc t.s. nāciju principa. Universitātes ātri skaitliski pieauga, jo bija vērojama tieksme pēc akadēmisko grādu iegūšanas, pat ja cilvēks nemaz nedomāja veltīties mācīšanas darbam. Turklāt lielākoties studējošo ambīcija bija filozofijas maģistra statusa iegūšana. Bet, sigeriešu filozofiskās patiesības aizstāvības taktika pret "teologiem" tālāk ved pie krasa *felicitas* un *visio beatitudo*, laiciskās un mūžīgās laimes ētikas pretnostatījuma. "Aristoteļa kults", kā to nosauc Žilsons, ir raksturīga averroistu skolas iezīme, kas izriet no Averroesa tēzes par Aristoteļa mācību kā patiesības nepārspējamu ideālu: "*Aristotelis doctrina est summa veritas*". Averroess raksta, ka Aristoteļa prāts ir cilvēka prāta augstākais sasniegums. Aristoteli radīja un mums dāvāja augstākā Apredzība, saka Averroess, lai mēs zinātu visu, ko vien varam zināt. Žilsons neklātienē dialogā iebilst sigeriešiem ar kāda sīriešu filozofijas vēstures pazinēja piezīmi, ka nevajadzētu vienmēr ņemt par pilnu krāšņi slavinošajā austrumnieku stilā izteiktus glaimus.

Parīzes averroistiskā aristotelisma pārstāvji filozofiskos meklējumus vainago ar jauna ētiskā ideāla izvirzīšanu Dakijas Boēcija programatiskajā darbā "*De Summa bono*", ko vēl pazīst ar nosaukumu "*De vita philosophi*", "Par filozofu dzīvi". Te filozofs ir cilvēks, kas dzīvo saskaņā ar dabisko kārtību un ir sasniedzis cilvēka dzīves vislabāko un augstāko mērķi. Kad 1277. gadā Parīzes arhibīskaps izdod nosodījumu par *Chartularium Universitatis Parisiensis* iekļautajām tēzēm, tai skaitā ir arī Dakijas Boēcija tēze: "Nav pārāka dzīves stāvokļa par to, ja kāds sevi veltī filozofijai". Šī tēzē ir trīskārtēji pretrunīgā ticības doktrīnai. Pirmkārt, cilvēka dzīves galējais mērķis un laime jau sasniedzami zemes dzīves laikā ar filozofijas palīdzību, jo tā māca cilvēkam labā sasniegšanu, patiesības izziņu un māku baudīt kā labo, tā patieso. Otrkārt, filozofi ir ārpus grēka realitātes, jo kad filozofs iemanto augstāko mērķi un labumu, iegūst arī bezgrēcību, "jo viņam ir vieglāk izvēlēties rīcību un izvairīties no citām, vienmēr rīkojoties saskaņā ar pareizo prātu (*rectam rationem*). Tā

rīkodamies viņš nekad negrēko, kas gan tā nenotiek ar nemācīto, jo tam grūti rīkoties prātīgi”. Visbeidzot, treškārt, filozofiskās zināšanas pēc Boēcija uzskata izsmel visas iespējamās zināšanas par pasauli, jo “kā filozofija māca par esošo, tā arī filozofijas daļas par esošā daļām, un tā visā universā nav nekā tāda, ko filozofija neizzinātu”. Tādējādi, loģiski secinot, teoloģijai ir liegtas realitātes izziņas iespējas un līdz ar to negribēti, tomēr apšaubīta tās priekšmeta realitāte. Tāpat kā “divu patiesību teorija” ir bijusi viduslaiku domāšanas interpretācijas pārpratuma iznākums, arī ētiskā aristotelisma izcelšana viduslaiku kultūrā ir akadēmiskās vienpusības izpausme. XX gadsimta 90.-o gadu sākumā A. Delibera, izvirzot pretreakciju Žilsona uzstādījumam par viduslaiku filozofiju kā kristīgo filozofiju, uzsver filozofijas kā *status* jeb dzīves stāvokļa izpratni XIII gadsimta universitāšu Mākslu fakultātēs. Tur, pēc Deliberas domām, dominē jauna ētiskā doktrīna, un tiek izvirzīts jauns, ētiskā aristotelisma dzīves ideāls, kura centrā ir pārliecība par intelektualitāti kā cilvēka būtību, kas izpaužas filozofiskajā kontemplācijā. Var piekrist Ertzena iebildumiem, ka Delibera pārspilē Parīzes arhibīskapa nosodījuma nozīmi un pārspilē moderni liberālā tipa brīvdomības aizmetņus viduslaiku nogaies kultūrā. Patiesībā arī Parīzes averroisti, kā to iespējams secināt no tekstiem, savā domāšanā iekļaujas viduslaiku kristocentriskās pasaulainas un viduslaiku kultūras kontekstā. Tādējādi, nav pamata tādai divu patiesību teorijas interpretācijai, kas izolētu teoloģiju un filozofiju patiesības perspektīvā. Runa ir tikai par Parīzes maģistru sigeriešu pārspilējumiem filozofiskā izziņas ceļa meklējumos.

Tāpat Akvīnas Toms, respektējot metafiziski vienās patiesības pastāvēšanu, paver teorētisko iespējamību tās notikšanai cilvēka intelektā. Toms raksta, ka dvēselei tās aktualās nematerialitātes dēļ piemīt spēja lietas padarīt aktuāli nemateriālas, abstrahējot no individuālās matērijas apstākļiem, un šī spēja ir aktīvais intelekts. Vienlaikus dvēselei piemīt spēja uztvert idejas - pasīvais intelekts. Tā Akvīnietis atrisina sava laikmeta smagāko problēmu par pasīvā un aktīvā intelekta attiecībām, bet sevišķi par aktīvā intelekta darbību dvēselē. Šajā pašā “Teoloģijas summas” teksta fragmentā, *Responsorum* daļā Akvīnietis uzsver, ka, pat pieņemot vispārēja Aktīvā intelekta pastāvēšanu, tomēr ir jāatzīst tādas spējas pastāvēšana cilvēka dvēselē, kuras dēļ dvēsele var padarīt lietas par aktuāli inteligiblām: “Ir jāatzīst, ka dvēselē pastāv no daudz augstāka spēka saņemta spēja, kādēļ dvēsele kļūst spējīga izgaismot formas”. Dvēseles kustīgums un nepilnīgums atgādina par to radījušo pilnesību. Pati dvēsele tikai daļēji ir intelektuāla, jo tikai viena tās daļa ir intelektīvā daļa, un tāpēc tā patiesības izziņu sasniedz diskursīvas spriešanas ceļā. Tomēr, līdz ar aktīvā intelekta pamatojumu individuālajā dvēselē, Akvīnas Toms ir pamatojis patiesības notikuma iespējamību cilvēka intelektā.

Tagad ir nepieciešams pamatot intelekta darbības spēju, konceptualizējot izzinātāja un izzināmā universa vienību.

## **2.2. Intelekta ontoloģijas panorāma: universālās vienības virzība uz esamības valodu**

Heidegera skolniece H. Ārente svētā Akvīnas Toma filozofiju raksturo vārdiem: “Katra filozofiska sistēma tiecas nerimtīgiem prātiem sarūpēt kādu garīgu dzīvotni, drošu mājokli, taču nevienai tas nav izdevies tik labi kā Toma sistēmai .. Lasīt Tomu nozīmē uzzināt, kā tādus mājokļus būvē .. ”. Ārentes teksta vārdkopa “garīgā dzīvotne” spilgti izsaka svētā Toma esamības valodas filozofijas, kā to nereti sauc, būtību. Tā ir *actus essendi* jeb *būtakts* integrālantropoloģiskā pasauleskatījuma kontekstā. Tas nozīmē, tāda pasauleskatījuma, kura centrā ir cilvēks kopiesamībā ar Dievu, cilvēks dvēseles un ķermeņa vienības esamībā, tomēr aicinātībā uz garīgās dzīves primārumsu pār materiālo. Cilvēks, kurš dzīvo pasaulē kā vienotā esamībā, kas tieši tādēļ var kļūt viņa pieredze, un kurš runā visu esamību vienoti tverošā valodā. Akvīnieša filozofiju var raksturot kā esamības valodu tāpēc, ka Toms konceptualizē visu esamību kā vienotu, sākot jau ar cilvēkesamību. Metafizikas jēdzieni tver pasaulesķēni visā tās šķērsgrīzumā, tādējādi domāšanai nodrošinot esamīgumu. Tā piemēram, “klasiskās metafizikas vienotājs jēdziens “būtne” ietver visuma vienības redzējumu no visabstraktākās prāta konstrukcijas līdz absolūtajai pilnībai Dievā.”

Akvīnas Toms, kritiski aplūkojot Augustīna koncepciju secina, ka tajā uzejamā kļūda, kas kavē vienotas esamības konceptualizāciju, ir nevis epistemoloģiska vai loģiska, bet gan - *antropoloģiska*. No pasauli divējādojošā platoniskā auguģtīnisma viedokļa nav iespējams izskaidrot dvēseles un ķermeņa vienību cilvēkā.

### **2.2.1. Cilvēka esamības vienības kompozītais atrisinājums**

Akvīnas Toma filozofiski antropoloģiskā kritika iekļaujas XIII gadsimta trīs svarīgāko jautājumu kontekstā: par esamības, par cilvēka un par zināšanu dabu un vienību. Tā konfrontē ar viduslaikus

caustrāvojušajām Platona ievirzēm esamības jomā – jautājumā par esamību un tapšanu, un līdz ar to par inteligīblo eidosu un juteklisko lietu nošķirumu. Intelektuālo zināšanu un pasaules attiecību jautājumā – ar to, ka zināšanas nenāk no jutekliskām lietām un nav par tām. Visbeidzot, dvēseles un ķermeņa attiecībās - ka dvēsele drīzāk ir ķermeņa lietotāja, nevis cilvēks ir dvēseles un miesas *kompozīcija* jeb vienots kopsalikums. Platonisko skatījumu viduslaiku rītausmā kristīgie domātāji labprāt pieņem un uztur vispārējās pārliecības dēļ, ka pārāk cieša kopība ar ķermeni aptraipītu nemirstīgās dvēseles godības spožmi. Tādējādi XIII gadsimtā kultūras zemdegās jau bija nobriedusi fundamentāla filozofiski antropoloģiskā problēma par cilvēku kā dvēseles un ķermeņa vienības teorētisko pamatojumu: “Platons un viņa skolnieki sekmīgi pārliecināja par dvēseles substancialitāti, bet tikpat sekmīgi arī bija paveikuši dvēseles un ķermeņa vienības destrukciju”.

Pēc Akvīnieša domām Platona participācijas teorijā idejas kā cilvēciskas abstrakcijas tikai reprezentē matērijas dažādos stāvokļus, nevis tos cēloniski nosaka. Tādējādi jutekliski tveramā esamība izcelsmes ziņā nav pilnībā inteligībla un ir zaudējusi inteligīblā un jutekliskā metafizisko vienību. Toma vērtējumā ir iestājusies konfliktsituācija starp esamību un eksistenci. Kad Akvīnietim ir jāatrisina Augustīna atstātā Dieva un esamības tāpatības ontoloģiskā problēma, kas rada sajukumu esamības vienības un daudzējādības attiecību jautājumā, viņš izmanto Avicennas pētījumus. Averroess bija kritizējis Avicennu par esamības skaidrojumu eksistences un neeksistences kontekstā, atmetot nemainīgumu kā esamības pamatraksturojumu. Akvīnas Toms, balstoties uz Avicennas veikumu, darbā *De ente et essentia* izstrādā nošķirumu starp eksistenci un būtību - eksistence nav tāpatīga ar būtību, jo būtības ir daudzas, kā to liecina pasaules daudzējādība, un eksistence nav tāpatīga tikai ar vienu no tām. Tā piemēram, ja eksistēt nozīmētu būt tāpatīgam ar, teiksim, dzīvnieka būtību, tad visam eksistējošajam būtu jābūt dzīvniekiem. Esamības un būtības nošķiruma jautājumu Akvīnas Toms izstrādā darbā *De ente et essentia* - “Par esamību un būtību”. Tajā Toms piesaka, Žilsona vārdiem runājot, eksistenciālās metafiziskās revolūcijas programmu, ko turpina fundamentālajos darbos *Summa Contra Gentiles* un *Summa Theologiae*. Domāšanas apvērsuma būtība ir metafizikas intereses pavērsienā no formas un matērijas attiecību šķetināšanas sholastikā uz eksistences akta primaritāti. Tēzi par **eksistenci pirms būtības** Toms pamato ar to, ka būtībai piemīt relatīva neesamība, vai, citādi sakot, būtības *nespēj runāt esamības valodā*. Toms lieto izteikumu “neesamības valoda” attiecībā uz radību, kas tuvojas Dievam tik lielā mērā, cik ir līdzdalīga esamībā, taču spēj būt līdzdalīga esamībā līdz noteiktai pakāpei. Tādējādi par radību, kas nemitīgi ir bezgalīgi tālu no Radītāja, aizvien var teikt, ka tai ir vairāk neesamības (*non esse*) nekā

esamības (*esse*). Radītajās intelektuālajās substancēs būtakts un būtība (*quod est*) atšķiras, tādēļ *esse* daudzējādību un atšķirības galīgā būtnē nosaka no *esse* atšķirīgā būtība. Tā kā *essentia* ir kas cits nekā *esse*, tā var tikt raksturota kā neesamība relatīvā nozīmē - kā būtakata dialektisks noliegums.

Attiecībā uz *animal rationale*, cilvēku, tas nozīmē, ka dvēselei kā garīgai substancei nav vajadzīgs ķermenis, lai tā pastāvētu. Taču, lai varētu runāt par cilvēka esamību kā vienotu esamību, dvēselei nepieciešami jāiesaista ķermenis, matērija, kas platoniskajā izjūtā ir svešatnīga esamībai.

Toms meklē, “kā cilvēks ir viena esamība viņa paša eksistencē”, un argumentē, ka Platona mācībā dvēseles substancialitātes pamatojumā iztrūkst pierādījuma, kurā balstoties dvēseli varētu uzskatīt par *substanci visā pilnībā*. Tā gan ir spējīga uz aktivitāti pati sevī, taču viena pati neveido cilvēka dabu visā pilnībā, jo cilvēku nevar saukt tikai par dvēseli: “Kā jau tika parādīts iepriekš, sajūtas nav tikai dvēseles vienas darbība. Tā kā sajūtas ir cilvēka darbība .. , ir skaidrs, ka cilvēks nav tikai dvēsele vien, bet dvēseles un miesas kopsalikums. Platons, uzskatot, ka sajūtas piederīgas dvēselei, varēja raudzīties uz cilvēku kā “dvēseli, kas lieto ķermeni””. Tātad, dvēsele viena pati neveido cilvēka dabu, un nav pietiekama cilvēka dabas kopsalikības izskaidrošanai, jo dvēsele nav substance *visā pilnībā*. Dvēseles kā intelektuālas substances būtiskais mērķis ir *patiesība* kā garīgais labums. Taču tā nespēj īstenot savu mērķi, ja tai nepievienojas tāda daļa (ķermenis), kas dvēseli padara par tās mērķi izpildītspējīgu un līdz ar to *visā pilnībā* intelektuālu substanci. Tāpēc dvēsele īstenojas atbilstīgi pati sev dvēseles un miesas *kompozīcijā* jeb kopsalikībā, cilvēka esamībai kā formas un matērijas vienībai papildinot dvēseles intelektuālo dabu.

***Akvīnas Toms uzsver, ka dvēsele dabiski saistās ar ķermeni kā daļa ar daļu, lai izveidotu cilvēka dabu.*** Intelektuālajai dvēselei jāklūst par ķermeņa formu vienā eksistences aktā, no kura tiks atvasinātas visas citas dzīves operācijas visplašākajā spektrā no zemākajām līdz pašām augstākajām. Šis eksistences akts notiek cilvēka ieņemšanas brīdī. Salīdzinot ar Platona nostādni, matērija vairs nav smagā esamības blakne, bet individuācijas princips. Toma nostādne ļauj medievistiem skatīt viņa mācību kā Platona participācijas teorijas papildinājumu sintēzē ar aristotelisko hilemorfisma teoriju.

Tātad, tomiskais cilvēka esamības vienības atrisinājums balstās Aristoteļa hilemorfismā (gr. *hylē*, matērija un *morphos*, forma), kas norāda uz dvēseli kā uzvedību organizējošo un dažādo spēju un aktu vienību nodrošinošo principu. Jau pieminētajā polemikā ar sigeriešu traktējumu jautājumā par vienoto intelektu, Toms lielu daļu sacerējuma velta Aristoteļa darba “Par dvēseli” izklāstam, uzsverot:

“Tā, parādījies, ka dvēseli raksturo veģetatīvā, jutekliskā un intelektīvā daļa un kustība, Aristotelis tālāk vēlas parādīt, ka, ciktāl tas attiecas uz visām dvēseles daļām, dvēsele savienojas ar ķermeni nevis kā jūrnieks ar kuģi, bet kā forma ar matēriju”. Tāpat kā Aristoteļa koncepcijā, arī Akvīnas Toma skatījumā dvēsele nav tikai ķermeņa kustinātāja, bet konstituē ķermenisko realitāti, jo organizē elementus, kas veido dzīva cilvēka ķermeni. Tādējādi dvēsele ir pirmakts, kas rada *esse* jeb būtību, kas ir piemītoša tikai eksistējošajam. Tikai šī pirmakta dēļ ir iespējama turpmāko aktu jeb otraktu, jeb dzīvības funkciju īstenošana. Ķermeņa kā materiāla cēloņa un dvēseles kā formāla cēloņa sasaiste veido integrālantropoloģijas metafizisko pamatu.

Tādējādi, iedibinot cilvēka esamības vienību, Toms neitralizē svētā Augustīna antropoloģisko kļūdu. Pirms Akvīnieša hlemorfiskā risinājuma cilvēka un pasaules pieredzes mijiedarbības risinājums atradās filozofijas strupceļā. Cilvēka dvēseles un ķermeņa duālisms nemaz nebija ļāvis nodibināt pašapziņas vienību, kas galu galā var būt visu uztvērumu sintezējošais centrs vai, izsakoties Kanta terminoloģijā, transcendentālā apercepciju sintētiskā vienība.

### 2.2.2. Pasaules esamības vienība kā pieredzes iespējamības pamatojums

Intelekts var uztvert esamību tikai kā nedalāmo un vieno esamību, tāpēc Akvīnas Tomam ir jāatrisina jautājums par universa vienības teorētisko pamatojumu. Akvīnietis pirmoreiz filozofijas vēsturē uzbūvē cilvēka esamības māju, kas, atstarodama dievišķās pasaules godību, ir vājā, taču pēc Dieva vaiga līdzības radītā un uz kopību ar Dievu aicinātā cilvēka esamības māja. Esamības vienības konstituēšanā Akvīnas Tomam ir svarīgas *inteligibilitāte un hierarhiskums*, ko jau Dionīsijs Areopagīts bija skatījis kā universa vienības veidotāju faktoru. Tikai uz esamības vienības pamata var balstīt esamības inteligibilitāti, kas nozīmē intelekta iespējamību izzināt lietas.

**Akvīnas Toma filozofijā hierarhiski sakārtotais universs ir individuālo substanču - matērijas un formas vienību - kopums:** “Toms akceptē aristotelisko universu, kas ir individuālu substanču hierarhija, kurā katras substances vietu nosaka tās aktualitātes pakāpe”. Tātad, esamība, kādu to sastop intelekts, ir intelektuāla esamība: “Esamība ir intelektuāla tāpēc, ka ir brīva no matērijas .. Intelligiblais aktā un intelekts aktā ir viens un tas pats.” Vēl citādāk sakot, nekas nav intelligibls citādi kā tikai intelekta aktā, tas ir, - ir esamība. Aktā intelekts, pirmkārt, tver esamību un līdz ar to materiālu lietu, jo tā ir esamība; otrkārt, - esamības atsevišķo; un treškārt, - intelekts sāk ar



lietām, bet paceļas tām pāri, tās transcendē, un tādējādi caur ārlietām nonāk pie nemateriālā Dieva atziņas. Sajūtas ir drīzāk cēloniskā matērija, *materia causae* intelektuālajai izziņai, nevis iezīmē tās robežas.

Tomēr, svarīgi uzsvērt, ka **intelekti izzina lietas, nevis to reprezentācijas**. Šo problēmu L.J. Elderss raksturo ar vārdiem: “Esamībai ir saturs.” Elderss paskaidro, ka lielākoties Toma tekstos vārds “lieta”, *res*, kas ir realitātes jēdziena pamatā, apzīmē zināšanu objektu vai to, kas uz objektu atsaucas, piemēram kā vārdiskās zīmes valodā. Jēdziens *res* apzīmē divu veidu eksistējošas lietas. Vai nu tās, kas pieder dabas pasaulei – *res naturales*, vai cilvēka izgatavotās lietas – *res artificiales*. Pēc Eldera domām, *res* ir uzskatāms par transcendentālu konceptu, jo ir pozicionēts *De Veritate* 1.1. kā “esamības tās vispārējā modā papildinājums”, kas neizslēdz esamību, bet ietver atsauci uz to. Elderss paskaidro Toma pieeju: “It viss universā ir mūsu intelekta objekts, jo tam ir savs saturs [būtība] un jēga. Tādēļ lietojam jēdzienu “lieta”, lai apzīmētu esamību tiktāl, ciktāl tā ir intelekta objekts. .. Vispirms izšķiram to, kas ir reāls, un tveram to kā lietu. Tas izskaidro, kāpēc ikdienas valodā vārds “lieta” ir aizvietojis “esamību”.”

Tajā pašā laikā atšķiršanas intelektuālās darbības vai *diviso* koncepta dēļ var salīdzināt vienu esamību ar citu un formulēt “kaut kā” konceptu, kas ir “cits kaut kas”, *aliud quid*. Šāda lietu intelektuālās atšķiršanas darbība ir arī ne-esamības idejas avots, kas vienā no trim nozīmēm ir saprotama kā atšķirīgais, kā tas, kas nav *šis* kaut kas. Tādējādi Tomam “Cītais” apzīmē lietu salīdzinājumā ar citām lietām.

Tātad - intelekts izzina esamību, taču vienoto esamību, kurai ir “saturs”, realitāte. To veido lietas, kuru būtību intelekts izzina, kad lietas nonāk aprehensijā. Tādējādi esamība ir izzinātājā, un tā ir izzinātājā kā esamība, nevis būtība. Cilvēka ķermeniskuma dēļ pasaulē esošajam ir nodrošināts klātbūtnīgums izziņas jeb intelektuālajā sakārtā. Tātad - esamības konceptualizācijā *izzinātājs* kā kompozīta jeb salikta esamība, iemiesots gars, lieto abstrakcijas, *izzinot lietas to esamībā*, nevis kā būtības. Esamības koncepts norāda uz individuālo katrā esamībā - uz tās *būtaktu*. Vārds “esamība”, pēc Toma domām, ir cēlies no akta *būt* vārda. Tādējādi, lietas ir jāapskata nevis no to būtības jeb esenciālās puses, bet *no eksistences* akta skatpunkta. Tāpēc, var teikt, ka Akvīnas Tomam jautājums “Kas ir lieta?” nozīmē jautājumu par to, kāda esamība un cik lielā mērā esamība lietai piemīt, jo lietu sauc par esamību tās būtakta dēļ, kas nosaka šo esamību. Tā piemēram, būt cilvēkam ir cilvēciskums.

Esamība ir izziņas akta modā, tāpēc lietu būtisko elementu vērojumā notiekošā intelekta abstrakcija “nes līdzī” lietas eksistenci. Spriedumveidošana balstās nevis no būtībām konceptualizētās abstrakcijās, bet gan esamības kā akta aprehensijā, konceptualizējot aprehensīvajā aktualitātātē esošo lietu būtības.

Spriedumu iespējamība ir atkarīga no esamības kā akta aprehensijas: “.. akts ir tas, kas vieno esamību, un esamības vienībā mums jāmeklē būtības vienība, un līdz ar to sprieduma pamats”. Tādējādi, Akvīnas Toma filozofijai raksturīgo intelektuālismu pat varētu nosaukt par spriedumveidojošo ontoloģiju, kas ir tik saskanīga ar intelektuālajām substancēm piederīgo izvēles brīvību: “Intelektam nav akta vai vēlmes ārpus spriedumveidošanas, kā tas ir nedzīvām esamībām, nedz intelekta spriedums ir dabiska impulsa produkts kā dzīvniekiem, bet rezultē no objekta patiesas aprehensijas”.

Savukārt jautājumu par realitātes daudzējādību esamības vienībā Toms atrisina ar esamības pilnības gradējumu vai pakāpītātes konceptu. *Pakāpītāte* kā universa hierarhiskās uzbūves atribūts raksturo individuālo esamību tās labuma pakāpes aspektā. Akvīnas Toms raksta: “.. lai gan labums un esamība īstenībā ir viens un tas pats, taču, tāpēc, ka domāšanā tie atšķirīgi, netiek izteikti par lietu vienā un tajā pašā nozīmē”. Jo augstāk lieta atrodas esamības hierarhijā, jo vairāk pauž līdzību ar Dievu, un ir jo vienkāršāka esamība.

Esamības pilnības pakāpi nosaka tas, cik lielā mērā ir aktualizējusies potencialitāte. Protams, šis kritērijs vēl lielāku nozīmi nekā priekšmetiskajā pasaulē, kurā arī var spriest par lietas atbilstību tās Radītāja iecerei, iegūst piemērojumā personālistiskajam universam. Tad tas ir jautājums par cilvēka būtakata aktualizētības pakāpi, piemēram, par to, cik lielā mērā cilvēks ir īstenojis savu esamības aicinājumu, pieņēmis tikumus utt.. Tas ir, cik lielā mērā cilvēks ir ieīstenojis mērķus, kas jau noteikti saskaņā ar tā būtakatu. Filozofijas doktors pāvests Jānis Pāvils II uzsver Toma *actus essendi* jeb būtakata koncepcijas nozīmi intelekta atvērtībā realitātei. Cilvēks, piepildot esamības aicinājumu, ko saņēmis līdz ar savu būtaktu, vienlaikus veicina intelekta atvērtības pieaugumi. Pāvesta filozofiski cerīgās simpātijas attiecībā uz XX gadsimta tomisma atjaunotāju nometnēm vislielākajā mērā pieder *eksistenciālā* tomisma virzienam.

Esamības dažādās pozīcijas vienotajā universā Toms noskaidro uz paplašinātas Aristoteļa akta un potences mācības bāzes.

Universa hierarhijas galvgali ir Dievs, kurš vienīgais ir tīrs akts, jo ir absolūta esamība - ir pilnībā aktuāls. Viņa daba ir Viņā, un vienīgi Viņā tā ir pilnībā realizēta, un sakrīt ar *quidditas* jeb būtību. Lai

uzturētu spēkā Radītāja un radības distanci, taču arī ciešo kopību, Toms uzsver, ka Dieva kvidiitva zināšana, Viņa būtības izziņa šīs zemes dzīvē nav iespējama. Taču, Dieva izziņas ceļš, *reditus*, kas virzās no Viņa kā darbīgā cēloņa sekām - radītajām lietām, un ir piecu Dieva ontoloģisko pierādījumu jēga, sākas tieši ar intelekta vēlni pēc neiespējamā dievišķās substances redzējuma. No filozofiskā viedokļa pēdējais un mūžīgi ilgstošais akts, ar ko tver Dievu, ir intelekta akts, kas nepieciešams nepārejošās laimes sasniegšanai. **Toms savieno patiesības kā intelekta mērķa un labuma nojēgumus.** Akvīnietis parāda, kā labums, kas ir lietās, ir klātesošs arī intelektā. Lietas labums ir klātesošs cilvēka zināšanās par to, un intelekts, nosakot Dieva būtības redzējumu kā cilvēka augstāko mērķi un laimi, atzīst labo, un to prezentē gribai, kas piederīga dvēseles apetīvajai jeb jutekliskajai daļai. Tādējādi, intelekts vada gribas aktus.

Savukārt, esamības hierarhijas apakšējā rangā ir tīrā potence, kas nevar tikt nosaukta par esamību, bet par pirmmatēriju, un ir domājama, nevis empīriski priekšmetiska.

Absolūtā esamība un pirmmatērija ir vienīgās tīrās būtības, kamēr viss cits reprezentē tādu vai citādu akta un potences proporciju. Jo esamība ir vairāk aktuāla un mazāk potenciāla, jo tā ir augstākā esamības hierarhijas pozīcijā. Un, "tā kā cilvēks ir hierarhijas vidū, var pieņemt, ka viņa akta un potences attiecības ir vairāk vai mazāk vienādsamērīgas". Protams, aktualitāti cilvēks var palielināt ar brīvās gribas palīdzību, tiecoties aizvien vairāk pēc mērķa, kas noteikts līdz ar viņa kā cilvēka būtaktu, taču arī līdz savas esamības pakāpes robežai. Vēl skaidrāk cilvēka vietu hierarhiskajā esamībā parāda Toma racionālais diskurss par eņģeļu atšķirību no Dieva. Tie, būdami nemateriāli, liekas esam pilnībā aktualizēti, jo nav potenciāli attiecībā uz matērijā iesaistīto potencialitātes veidu. Taču, tie tomēr ir potenciāli attiecībā uz galīgajā intelektā iesaistīto potencialitātes veidu, un tāpēc atšķirīgi no Dieva.

Cilvēka vidusvieta universa hierarhijā ir pavisam īpaša, jo cilvēks ir zemākā intelektuālā substance, zemāks par visiem deviņiem eņģeļu korjiem. Taču - augstākā ķermeniskā substance, augstākais dzīvnieks, *animal rationale*, kas spējīgs uz pieredzi, tai skaitā, kārdinājumu, zaudējumu, ciešanu pieredzi. Cilvēka situācijas sarežģītību nosaka intelekts, kas redz alternatīvas situācijas risinājumam, un kuram ir jāspēj izvēlēties pareizos mērķus un līdzekļus, un to samēru: "Tā kā cilvēks ir starp šīs pasaules lietām un garīgajiem labumiem, kuros ir mūžīgā laime, tad, jo vairāk viņš tiecas uz vienu, jo vairāk attālinās no otrā, un otrādi". Izvēles brīvība ir implicēta racionālā morāles veicēja (angl. *agent*) sapratnē, un tā brīvi izdarītais spriedums, *liberum arbitrium* ir saistīts ar intelektuālo apetīti, kas paredz gribas vadību praktiskajā prātā kā domāšanā par rīcību.

Vienotā universa pastāvēšanu tā radītībā, kas nozīmē radības atkarības no Radītāja un pašaktivitātes vienību, izskaidro kauzalitātes dualitāte. Tā atzīst Dievu kā pirmcēloni, taču atzīst arī lietās pastāvošo dabisko kauzalitāti un cilvēka darbību kā otrkārtējo cēlonību, un ir pamats Toma zināšanu vienības koncepcijai. To iesāk izzinātāja intelekta pētījums.

### 2.2.3. Intelekts kā dvēseles spēja. Intelekta dažādo modu vienība.

Atsevišķās substances zina, kā jau iepriekš parādīts, ka Dieva būtība ir pāri tām, un zina arī, ka dievišķā substance nav tām izzināma. Tāpēc to dabiskā vēlme ir vērsta uz dievišķās substances izzīni. Tādējādi, var teikt izzīnai augstākais un reizē neiespējamais mērķis ir tās rosinātājfaktors. Tā ir vēl viena norāde uz prātam piemītošo sevis pārspēšanas īpašību.

Taču, starp izzīņas principiālo sākumpunktu un zemes dzīves laikā nerasniedzamo izzīņas teleoloģisko galapunktu pastāv sazarota un daudzšķautņaina intelekta darbība valodiskumā. Viduslaiku loģiskus interesē tikai *secunda intellecta* jeb t.s. otrās intencijas raksturs, kura abstrahē lietas no to materiālajiem apstākļiem. Akvīnas Tomu nodarbina intelekta ontoloģija, jo, lai zinātu kaut ko par otrajām intencijām, ar ko nodarbojas loģiķi, prātam vispirms ir jāreflektē par sevi, jāzina sevi kā zinošu un to, kā tas zina.

Akvīnas Toms izstrādā precīzu izzīņas teoriju, lai labāk saprastu cilvēku un tā veiktos aktus, kā arī, lai labāk saprastu Vārdu – *Verbum*, kas ir Dievs, Svētās Trīsvienības otrā persona. Šajā nolūkā cilvēka izzīņas norises analītika ir analogiski pielietojama, lai izprastu mūžīgā Vārda dzemdināšanu Dievā.

Aprakstot intelektu kā dvēseles spēju, “*De Anima*” II grāmatas noslēgumā Akvīnietis argumentē, ka tad, kad Aristotelis runā par dvēseles intelektīvo daļu jeb spēju (*intellectivum*), viņš domā pašu intelektu (*intellectum*). Tātad, intelekts ir dvēseles spēja.

Lietu klasificējot pēc tās spējām, tā ir klasificējama saskaņā ar vispārāko no spējām. Tā kā dvēseles augstākā spēja ir *intellectivum*, tā ir jāsauc *intellectiva*. Vai “reizēm arī par sapratni un prātu, ciktāl no intelektīvās dvēseles (daļas) raisās šī spēja kā piederīga cilvēka dvēselei”. Tātad, Akvīnietis raksturo kā paralēlas tās intelektuālās realitātes, ko sholastikas klasifikācija nošķir ar prāta, intelekta un sapratnes jēdzieniem. Toms saīdžina, ka sapratne un izzīņa ir paralēlas reālijas, tāpat kā griba un mīlestība ir paralēlas.

Varbūt Akvīnietis tiecas paveikt intelekta vienības konceptualizāciju uz sholastikas ārkārtīgi sadrumstalotā un detalizētā intelektuālo operāciju apraksta fona?

Tāpēc Akvīnietis uzsver intelekta kā sapratnes raksturojumu saistībā ar inteligibli tveramo patiesību: “Sapratne un intelekts cilvēkā nevar būt atšķirīgas spējas. To skaidri saprotam, kad aplūkojam atbilstīgās darbības. Jo saprast ir vienkārši [tūlītēji] tvert [aprehendēt] inteligiblo patiesību; domāt ir virzīties no saprastas lietas uz citu tā, ka inteligiblā patiesība tiek zināta ar pastarpinājumiem.” Sapratne kā intelekta veiktā esamības tūlītēja aprehensija jeb tvērums ir akcidentāla intelektuāla operācija attiecībā pret esamību un tiek saukta par nedalāmā sapratni, “tas ir, tā savā funkcijā aprehendē katras lietas sevī būtību”. Intelekta kā sapratnes operācijai tālāk seko intelekta otrā operācija - kombinācija un atšķiršana, kas nav iespējama bez vienkāršāko priekšmetu aprehensijas. Taču dažās Toma teksta vietās arī šī operācija ir raksturota kā sapratne. Savukārt šī intelekta operācija virza uz trešo operāciju, kas ir diskursīvā domāšana, kurā intelekts kustas no kādas patiesi zināmas lietas uz droša sprieduma iegūšanu par nezināmu lietu.

Patiesuma vai falsicitātes problēma parādās nevis vienkāršajā *intellectus incomplexus* tvērumā, bet vienkāršo konceptu savienošanas un atšķiršanas jeb spriedumveidošanas, jeb *intellectus complexus* līmenī. Tāpēc var runāt par ontoloģisko spriedumveidošanu Akvīnas Toma sistēmā. Tā ir ontoloģiska tāpēc, ka Toma filozofijā prāts jeb intelekts jeb sapratne domā ne tikai savas idejas.

Prāts potencialitātes stāvoklī jeb *intellectus possibilis* spēj formēt idejas - un *tikai tādā nozīmē var runāt par iedzimtajām idejām*. No izzīņas aktivitātes iespējamības pozīcijas intelekts ir raksturojams kā *habitus principorum*, principus nodrošinošais “ieradums”. Tātad, saskaņā ar sholastikas habituālo teoriju, intelekts nav iegūts, nav arī ielietais intelekts, drīzāk ir dabisks *habitus* jeb prāta dabai pievienota īpašība. Šajā gadījumā intelekts ir noteikts kā dvēseles spēja, kas sniedz izzīņas principus un var tikt attīstīta, un kopta pilnesības virzienā. Intelektu aktivizē un aktualizē sastapšanās ar lietu izzīnā.

Ārlietas aprehensija jau ietver intelektu, kas tālāk iesaistās diskursīvajā domāšanā. Aprehensīvo lietu formas iedarbības dēļ uz dvēseli forma intelektā referē uz lietām ārpus dveseles saskaņā ar to formu: “Nekas mums neliek šķēršļus izzināt materiālās lietas caur formām, kas nemateriāli eksistē mūsu prātā.”

Tādējādi, jautājums par patiesību tālāk izgaismojams, iezīmējot pilnesīgu izziņas ainu, kurā notiek intelekta un lietas sastapšanās, lai patiesība varētu ieņemt savu “vietu” spriedumā. Izziņas vienību Akvīnietis veido kā sapratnes un pašsapratnes vienību, kas ir izziņas pilnesības priekšnosacījums.

#### 2.2.4. Intelekta izziņas un pašsapratnes vienības nozīme patiesības konstituēšanā

Patiesības izziņas kontekstā Akvīnas Toms aplūko jautājumu par to, kā intelekts kā dvēseles spēja izziņa sevi. Lai patiesība ieņemtu savu “vietu” spriedumā, tā veidošanas pamatā ir jābūt pilnesīgai intelekta darbībai. Intelekta izziņas procesā ir jābūt iekļautai arī pašsapratnei, intelekta sevis pazīšanas operācijai.

Galvenokārt intelektu zinām ar intelekta aktu zināšanu, citviet Toms precīzē - mēs nezīnām mūsu intelektu citādāk, kā vienīgi ja saprotam mūsu sapratni. Pašsapratne ir dvēseles izziņa. Sv. Toms raksta: “Attiecībā uz aktuālo zināšanu ar kādu zina aktā, ka ir dvēsele, es teiktu, ka dvēsele ir zināma caur tās aktiem. Šajā ziņā kāds uztver, ka viņam ir dvēsele, ka tā eksistē un dzīvo, un no tā, ko viņš uztver, no tā, ko jūt un saprot, rodas citu vitālo operāciju izpildījums. Tā Filozofs *Ethicorum* IX saka, mēs sajūtam, ka sajūtam, un saprotam, ka saprotam. Tāpēc ka uztveram, saprotam, ka eksistējam. Neviens neuztver to, ka viņš zina pats sevi, kamēr nezina kaut ko citu vispirms, tāpēc ka vispirms ir kaut kas jāzina, pirms zina, ka to zina. Tādējādi dvēsele nonāk pie tā, ka aktuāli uztver, ka eksistē, ar tās lietas starpniecību, ko tā zina vai sajūt.” Savukārt *Summa Theologiae* Toms parāda, ka “prāta galvenā domātā lieta ir tā paša veiktais domāšanas akts”. Tālāk, raksturojot dažādu prātu, piemēram Dieva un eņģeļu prāta dažādo domāšanu par sevi, Toms apraksta arī cilvēka prātu pašizziņas aspektā: “Ir vēl kāds prāts, un konkrēti cilvēciskais [prāts], kas nav sevis paša domāšana un kura domāšanas akta pirmobjekts nav tā paša būtība, bet kaut kas ārējs, un konkrēti materiālas lietas daba. Tādējādi, cilvēka prāts, pirmkārt, izziņa šāda veida objektus, otrkārt, pašu izziņas aktu, un tālāk ar tā pastarpinājumu arī pašu prātu, kura pilnesība izpildās šajā [sevis paša] domāšanas aktā. Tāpēc Filozofs saka, izziņas nozīmē objekti ir pirms darbības, bet darbība – pirms spējām.” **Prāta refleksijas darbība nav tikai tā izpausmes veids vien, bet tai ir būtiska nozīme patiesības konstituēšanā spriedumā.**

Saskaņā ar viduslaiku filozofijas pārliecību esamības jēdziens ir pirmais prātam tveramais jēdziens: *primus conceptus, qui cadit in mantem, ens*. Aktīvā intelekta jeb esamības sapratnes akta veicēja,

*agent intellectus* kā pētniecības un izbrīna gara darbību papildina reflektīvais sapratnes akts. To vēl citādi sauc par *virtus iudicative* - spriešanas spēku vai spriestspēju. Tas ir nepieciešamais sapratnes akts, no kura izriet definēšana un spriedums. Vai, precīzāk sakot, pašsapatnes akts, sadarbojoties ar vienkāršo esamības sapratnes aktu, nosaka sprieduma rašanos. Tieši no šīs pašsapatnes iedarbinātās intelektuālās kustības sākas intelekta diskursīvā darbība, ko apzīmē kā *ratio*: “.. ja mēs nesaprastu kaut ko, nevarētu par to domāt.” Akvīnas Toma uz pašsapatnes akta nozīmību balstītā intelekta darbības pilnesības koncepcija atbalsojas Jauno Laiku racionālisma filozofijas pārliecībā: “*Cogito ergo sum*” – “Domāju, tātad esmu”.

Pēc intelekta esamības sapratnes un refleksīvās sapratnes vienības izveides apraksta jāpievēršas pētījumam, kā lieta virzās uz sastapšanos ar intelektu?

### **2.2.5. Lietas pakāpeniskās fenomenalizācijas vidutāji: *sensus communis*, *phantasmata* un *species intelligibilis***

Cilvēka hilemorfiskās saliktības princips īstenojas izziņā, jo izziņas aktā piedalās miesa un dvēsele, nevis tikai dvēsele, lietojot miesu, kā varbūt teiktu Augustīns. Ja vajadzētu kodolīgi izteikt ilgā izziņas ceļa būtību, un turklāt to paveikt mūsdienu filozofijas dzirdei pazīstamākās skaņās, varētu atsaukties uz ekscentrisko metafiziķi Ž.L. Marionu, kurš uzskata: gan attiecībā uz mākslu, gan attiecībā uz literatūru un spekulatīvo domāšanu ir pareizi tas, ka ir nepieciešamas pūles, lai pretotos dotībai tik ilgi, kamēr dotība fenomenalizējas – jebkurā darbības sfērā ģenialitāte pastāv milzīgajā pretestībā pret dotības iespaidu. Tātad, intelekta jeb sapratnes iespējami efektīvāku darbību nodrošina lietas fenomenalizācijas starpnieki.

Cilvēka hilemorfiskās kopsaliktības dēļ intelekts tver jutekliskos iespaidus par lietu fantasmu nodrošinātajā vidutājībā, *medium*. Runa ir par sv. Toma atzinumu, ka “neko nevar zināt, nevēršoties pie fantasmēm”, *nisi convertendo se ad phantasmata*. Fantasmu starpniecība ir nepieciešama cilvēka vidusvietas universālā dēļ: “Starp inteligiblo esamību un jutekliski tveramo materiālo esamību ir tik liels atstatums, ka intelekts nevar uzreiz tvert materiālo lietu, bet virzās uz satikšanos ar to caur daudziem pastarpinājumiem. Tā, kaut kā jutekliska forma sākotnēji ir medijā, kur tā kļūst jau daudz garīgāka nekā ir jutekliskajā objektā, tad tā ir iekšējo sajūtu orgānā .. pēc tam virzās uz iztēli un citām zemākajām spējām, un beidzot ir paveikts viss ceļš līdz intelektam”. Ārsajūtās esamības

aprehensija veidojas lietas klātbūtīgumā, un tāpēc Toms atgādina, ka Filozofs (Aristotelis) saka: “Iztēle, nevis sajūtas, ir falsicitātes darinātāja”.

Sholastikas izziņas teorija apgalvo, ka ārējā objekta iekšējā parādīšanās vispirms notiek t.s. iekšējo sajūtu līmenī, kur aprehensija rodas no lietu formām. Sholasti runā par četrām iekšējām sajūtām kā perceptīvo fakultāti, kuras orgāni neatrodas ķermeņa ārpusē: *sensus communis*, iztēle, atmiņa un instinkts. Protams, iekšsajūtu koncepcijas interpretācija prasītu īpašu tematizāciju, taču šajā darbā jāprobežojas ar norādi, ka iekšsajūtas, saņemot informāciju no ārsajūtām, ārlietu jeb, precīzāk sakot, tās formu pārstrādā pieņemamāku intelektam kā garīgai spējai.

Tomēr, no visiem iekšsajūtu jēdzieniem lielas ievēribas vērts ir *sensus communis*, ko vēl sauc par *intentiones sensuum* jeb vērstību uz iekšējām sajūtām, kas ļauj cilvēkam apzināties, ka sajūt kaut ko. Ne tikai sajūt, bet pat novērtē sajūsto – iespējams tieši *sensus communis* ir pašsapratnes sakarā pieminētās spriestspējas centrs.

Varētu teikt, XX gadsimta filozofijā pēc būtības atkal tiek aktualizēta *sensus communis* problemātika – *sensus communis* jēdziens atdzimst hermeneitikas pamattekstos kā atsauce uz Aristoteļa fronēzes jēdzienu, jo galu galā arī sholastikā pieminētais iekšējo sajūtu centra jēdziens tiek saprasts kā praktiskās gudrības centrs. Taču, hermenitika asimilē arī humānisma tradīciju, kas sevi atceras esam kritiskā attieksmē pret metodes izmantojumu garazinātnēs jau no Viko traktējuma par *sensus communis* jēdzienu kā vispārīgo, ko par acīmredzamu atzīst kopiena. Jāpiebilst, ka iekšējo sajūtu koncepcijas heuristikās iespējas joprojām nav izsmeltas, ko apliecina, piemēram, latviešu neotomista S. Ladusāna veiktais izziņas struktūras dubultošanās koncepta ievēdums izziņas fenomenoloģijas pētījumā.

Izziņas procesa norisē *no intelektam tuvojošies lietas puses*, fantasmu parādās kā augstākā līmeņa kognitīvā procesēšana iztēles iekšsajūtā pirms intelekta iesaistīšanās. Tātad, fantasmu ir divējāda loma: pirmkārt, tie apgādā intelektu ar dotībām; otrkārt, nodrošina *conversio* jeb atpakaļatgriešanos pie sajūtu tēliem. Fantasmu problēma izraisās, Akvīnietim atbildot uz jautājumu, vai intelekts spēj aktuāli domāt bez kādu tēlisku priekšstatu izmantošanas? Toms atbild, ka ne.

Pirmkārt, tāpēc, ka ķermeniskie substrāti ir nepieciešami sajūtām un ir iesaistīti intelekta operācijās: “Lai aktuāli domātu, prātam ir nepieciešami iztēles un citu spēju akti, turklāt ne tikai domājot kaut kā jauna izziņas procesā, bet arī kad domāšanai izmanto jau iegūtas zināšanas. .. Patiesi, kad iztēles aktu traucē kāda ķermeniska orgāna bojājums, piemēram, ārprāta gadījumā, vai kad ir atmiņas akta traucējumi .. redzam, ka cilvēkam ir grūti aktuāli domāt to, ko jau bija izzinājis



agrāk.” Otrkārt, ikviens zina, ka, tiecoties kaut ko saprast, labprāt izmantotu piemērus, lai pētītu lietu, ko tiecas saprast. Piemēru veidošana ir mērķtiecīga fantasmu veidošana, no kā “ir skaidrs, ka fantasmu dēļ domāšanā kaut kā iesaistās tēli”. Vienkāršāk sakot, cilvēks atšķirībā no eņģeļiem nespēj domāt bez attēliem, un fantasmi ir šādi jutekliski tēli, kas, ja tā varētu teikt, ir situēti intelekta durvju priekšā, ir līdzīgi uztvertajai atsevišķajai lietai, un ko intelekts pats nespēj radīt.

Atpakaļatgriešanās pie fantasmiem, *conversio* nozīmē, ka intelekts, izzinot lietas būtību, aizvien atgriežas vai no jauna vērsas pie lietas tēla fantasmā, būtību abstrahējot no lietas formas fantasmā kā aprehensijas rezultāta. Tā kā būtību izsaka konceptā, var secināt, ka **koncepts drīzāk ir raksturojums kā tēljēdziens**, jo ir saistīts ar attēlu fantasmā, kurā raugoties, intelekts “izvelk” konceptualizējamo lietas būtību. Apliecoties ap lietas formu fantasmā, intelekts iegūst ne-kopētu līdzību ar lietu un to izzina.

Domāšanas procesā virzoties no koncepta uz spriedumu, no sprieduma uz nākamo, un tā uz iespējami pilnīgām zināšanām, intelekts ar atmiņas palīdzību atgriežas pie lietas tēla, lai no jauna izgaismotu, vai pat drīkstētu teikt platoniskā stilā - “atcerētos” lietas būtību, to no jauna abstrahējot no fantasma tēla.

Intelekta fantasmās konversācijas dēļ Akvīnietis nosauc **atmiņu par pieredzes pamatu**, kur pieredze ir zināšanas par to, kā lietas parasti notiek, ir dabiska spēja, ko var kultivēt, praktizējot noteiktu tehniku un smagi intelektuāli strādājot. Toms uzsver, ka sajūtu tēli intelektam ir pieejami uztverei daudz negatavīnātākā veidā nekā garīgās idejas, tādēļ tēlus parasti vēlas atcerēties. Tēli savstarpēji ir tā saistīti, ka viens ved pie nākamā, izveidojoties tēlu seriālam kā domāšanai nepieciešamā attēliskuma videi.

Akvīnas Toma uzskatā racionālās dvēseles intelekts aprehendē lietas, it kā nolobot nost īpašības, kas apjož lietu būtību. Jāteic, šīm intelektuālās darbības aprakstam ir liela līdzība ar hermeneitiska riņķa aprakstu, jo lietas būtības atsvabināšanu sasniedz *riņķveida* ceļā, izdarot spriedumus par lietas atšifrētajām īpašībām un lietu pašu kā noteiktas cēlonības sekām. Acīmredzot šādu riņķveidīgumu nosaka cilvēka intelekta darbības laiciskums lietas būtības aprehensijā, kad notiek savstarpēja dažādu izzīņas stratu pārklāšanās, *convolutio*. Hermeneitiskajā šurpu turpu kustībā intelekta process sākas ar principu izgaismošanos un noslēdzas ar patiesības saprašanu.

Taču, patiesība ir jāformulē universālu definīciju, hipotēžu un likumu formā. Tādēļ sakarā ar *scientia* vai zinātnisko zināšanu rašanās problemātiku, Akvīnieša filozofijā parādās *species intelligibilis* vai vispārīgā jautājums. *Scientia* interesējas par reāliem objektiem dabiskajā pasaulē,

un *species intelligibilis* ir tikai līdzeklis reālo lietu izziņā, kas pats izziņāms tikai refleksijā: “Tādējādi ir jāsaprot, *species intelligibilis* attiecas pret intelektu kā tas, ar ko tas saprot .. Bet, tā kā intelekts reflektē par sevi, šajā refleksijā tas saprot gan savu paša inteligences aktu un arī *species*, ar kurām saprot. Tā *species intelligibilis* ir tas, kas saprot sekundāri, bet tas, kas primāri ir saprotams, ir objekts ar kuru *species* ir līdzīgas.” Dvēsele aktīvā intelekta darbībā izgaismo fāntasmu, no tā abstrahējot pašā intelektā esošo universālo, vispārīgo *species intelligibilis*. Akvīnietis komentē: “Ārēja lieta, ko saprotam, nepastāv mūsu intelektā saskaņā ar tās pašas dabu, drīzāk ir nepieciešams, lai tās *species* būtu mūsu intelektā, un ar *species* starpniecību intelekts pārietu aktā. .. Tas nav jāsaprot tādā nozīmē, ka sapratnes akts par sevi ir darbībā, kas attiecas uz saprotamo lietu kā siltums ir atvedināms no siltas lietas. Sapratne paliek sapratne, bet tā ir attiecībā ar lietu, ko saprot, jo augstākminēto *species* dēļ, kas ir intelektuālās operācijas kā formas princips, tai ir līdzība ar lietu, ko saprot” Citiem vārdiem sakot, lietas un intelekta satikšanās procesā *species intelligibilis* ir vēl viens pakāpiens ekstremāli svešatnīgās jutekliski tveramās lietas intelektuālās interiorizācijas procesā, pat “izšķirīgais tilts starp intelektu un realitāti”.

Bez šaubām, lieta nesatur sevī universālismu, bet gan cilvēka intelekts ir tā veidots, ka, tverot atsevišķās lietas, tajās spēj izgaismot universālo aspektu. Intelekts fāntasmā apkļauj ap fāntasma tēloto lietu ar *species intelligibilis* kā sapratnes moda starpniecību, veidojoties adekvācijas attiecībai kā sprieduma patiesības pamatam. Tādējādi, lai arī ņemot vērā daudzās pastarpinājumu pakāpes, patiesība ir lietas pašas esamība: “Kaut arī mūsu intelekta patiesību kauzē lieta, nav nepieciešams, lai patiesība būtu primāra vairāk nekā veselībai jābūt primārai medicīnā vai vairāk nekā dzīvniekā; jo medicīnas spēks nav veselība, medicīna ir veselības cēlonis .. lietas esamība, nevis tās patiesība ir patiesības cēlonis intelektā. Kā jau teicis Filozofs, doma vai teiktais ir patiess tā fakta dēļ, kas lieta ir, nevis tāpēc, ka lieta ir patiesa.” Tātad, *species intelligibilis* “fāntasmā staro lietas tēlā”; intelekts vērsas pie fāntasma un tajā izziņina lietas *genus* un *species* dabu bez individualizējošo principu izziņas.

Tātad, *species intelligibilis* ir intelekta spēja tvert atsevišķās lietas to inteligibilitātē, nodrošinot prāta un tā objekta vienību: “Daži uzskata, ka mūsu intelektuālās fakultātes zina tikai iespaidus, kas uz tām izdarīti, kā, piemēram, sajūta zina par iespaidu, kas veikts uz tās pašas orgānu. Saskaņā ar šo teoriju, intelekts saprot tikai tā paša iespaidus, sauktus par *species intelligibilis*, ko tas sasniedzis, un tā *species* ir tas, kas ir saprasts. Tas tomēr ir skaidri aplami divu iemeslu pēc. Pirmkārt tāpēc, ka lietas, ko saprotam, ir zinātnes objekti, tādējādi, ja tas, ko saprotam, ir tikai *species intelligibilis* dvēselē, no tā vajadzētu izrietēt, ka neviena zinātne nerūpētos par objektiem, kas ir ārpus dvēseles,

bet vienīgi par *species intelligibilis* dvēselē. Tādējādi, saskaņā ar platoniku mācību visas zināšanas ir par idejām, ko arī viņi tiecas saprast. Otrkārt, tas nav patiesi tāpēc, ka ved atpakaļ pie senajo uzskata, ka it viss, kas šķiet, ir paties, un ka pretrunas var būt patiesas. Jo, ja fakultāte zina tikai tās pašas iespaidus, tā var spriest tikai par tiem. Lieta šķiet esam saskaņā ar iespaidu uz kognitīvo fakultāti. Sekojoši, kognitīvā fakultāte vienmēr spriedīs par pašas iespaidu kā tādu, un tā jau ikkatrs spriedums būs paties, piemēram, ja garša uztver vienīgi tās pašas iespaidu, tad kāds vesels ar veselīgu garšu uztver medu kā saldu un spriedīs patiesi, un, ja kādam būs korumpēta [samaitāta] garša, un tas uztvers medu kā rūgtu, tas tikpat lielā mērā būs patiesi, jo katrs var spriest saskaņā ar iespaidu uz garšu. Tā katrs viedoklis varētu būt paties..” Vienlaikus *species intelligibilis* darbība saglabā atsauci uz individuālo, jo, piemēram, izzināt sevi kā individualitāti nozīmē arī izzināt sevi kā cilvēku.

Kā dotības fenomenalizācijas medijs Akvīnieša filozofijā darbojas arī koncepts, ko intelekts abstrahē no aprehensijas fantasmā. Taču, koncepts nerodas no lietas puses, *a parte rei*, bet gan – no intelekta puses. Koncepta funkcionēšanu domāšanas norisē nodrošina fantasmī, jo, atceroties kādu konceptu, intelekts vēlreiz atgriežas (*conversio*) pie fantasma. No tā intelekts no jauna abstrahē *species intelligibilis*, kas informē pasīvo intelektu, ļaujot tam vēlreiz aktualizēties un īstenot izzināšanas aktu, un pāriet aktīvā intelekta darbības modā.

Aktīvā intelekta darbība ir identiska ar domāšanas objektu – *intelligibile in actu est intellectus in actu*. Šo objekta eksistences veidu intelektā izprot kā intencionalitāti, kurā domāšanas objekta aktualizācija vienlaikus ir domāšanas spējas aktualitāte. Akvīnas Toma filozofijā “intencionalitāte ir ļoti apjomīgs .. abstrakts jēdziens, kas apzīmē intencionālas esamības kvalitāti vai stāvokli (*existentia intentionalis*). Attiecībā uz cilvēka izzināšanu tas nozīmē izzināšanas tiecību uz izzināšanas objektu”.

Akvīnas Toms skaidro, ka intencija nozīmē vērstību uz kaut ko, un attiecas uz to, kurš virza uz galamērķi, piemēram kādu, kam ir vara, un kas ar saviem rīkojumiem virza citus uz iecerēto mērķi. Tāpat arī griba virza visas citas dvēseles spējas uz mērķi, un tā “acīmredzami intencija ir gribas akts”. Taču, tā notiek prāta vadībā, jo prāts kā dvēseles augstākās, intelektīvas daļas izpausme vada otro zemāko, apetīvo daļu, ar ko saistīta griba. Tādējādi intencionalitāte ir cilvēka un pasaules vienotāja, kas sakņojas cilvēkesamībā kā intencionālajā esamībā. Ja attiecībā uz intencionalitāti Akvīnietim pāradresētu Vitgenšteina jautājumu Filozofiskās gramatikas I daļas V nodaļā: “Kas tēlu X padara par X tēlu?”, atbilde būtu: “Intelekts piešķir jēgu tēlam.”

Koncepts ir *intentio intellecta*, intelekta vērstības uz lietām aktivizētājs: “Intelekta koncepts nav tikai tas, kas ir saprasts, bet arī caur ko lieta tiek saprasta. Tā var teikt, ka tas, ko saprot, ir lieta pati un intelekta koncepts. Līdzīgi tas, kas pasaka par lietu, to sauc vārdā un tas pats ir vārds”. Bet, jāievēro, ka Akvīnietis norāda: “Vārdus mēs izdarinām saistībā ar to, kā saprotam lietas, jo vārdi ir to lietu zīmes.”

Tātad, Akvīnas Toma sholastiskajā veikumā niansēti ir iezīmētas **koncepta un vārda attiecības**. Akvīnas Toms raksta: “Jo, kaut kā tvērumā pats tvērums fakts ir tapšanā, kas notiek mūsu iekšējībā, un konkrēti – tie ir izzināmā objekta koncepti; mūsu intelektuālās spējas radītie koncepti .. Šāds koncepts gūst apzīmējumu ar vārda starpniecību, un tas var tikt nosaukts par sirds vārdu [*verbum cordis*], ko apzīmē balsis [izteiktais] vārds”. Kā redzams šajā citātā, koncepts un vārds atšķiras; konceptam ir vajadzīga vārda starpniecība. Turklāt, sirds vārda starpniecība. Te jēdziens “sirds vārds” ir viens no iekšējā vārda sinonīmiem. Koncepts ir intelekta sastapšanās ar lietu iznākums, kas signalizē par intelekta sapratnes darbības valodiskumu, jo pieprasa izpausmīgumu iekšējā vārdā.

Vārdi ir inteligiblā koncepta zīmes vai *passiones animae* Toma terminoloģijā. *Modus significandi* jeb apzīmēšana ir diskursa veids, jo zīme diskursā ved uz spriedumu un tālāk uz zināšanām, taču neviens vārds nav dabiskās attiecībās ar tā apzīmēto lietu. *Vārdi ir inteligiblā koncepta jutekliskas zīmes*, un ir zīme tam, kas no jutekliskā ir ievirzījies inteligiblajā: “Vārdi ir visefektīvākās inteligibilitātes zīmes.”

Faktiski koncepts (*conceptio, conceptum, conceptus*) atklājas kā *iekšējā vārda*, kas rodas reizē ar sapratnes aktu, *dimensija*. Jāpiebilst, ka F. Koplstons uzskata, ka koncepts veidojas kā pasīvā intelekta reakcija uz lietas iespaidu dvēselē, tādēļ arī saprotams, ka tas vēl nav iekšējais vārds, kas piederīgs aktīvā intelekta operācijai. Drīzāk iekšējais vārds tiešām ir aktīvā intelekta autonoma darbība inteligiblās esamības konstituēšanai. Akvīnietis raksta: “Kad dvēsele lieto sevi aktuālā domā par kaut ko .. persona runā ar sevi .. mēs pat saucam prāta konceptu par iekšējo vārdu.” Griba ir tā, kas piešķir konceptam virzienu uz kaut ko citu, piemēram, uz komunikāciju ar citu personu, tādējādi nodrošinot intencionālās esamības īstenošanos. Tātad, var teikt, **Toms akcentē konceptuālo reālismu**, koncepts pastāv, bet tikai objektos, ar abstrakciju tveram universālos principus (*universalia*) objektos.

Gadamera *Verbum* analītikā atrodams savdabīgs noslēguma akords intelekta vairāpkāpju virzības uz sastapšanos ar lietu skaidrojuma. Gadamers raksta: “Tātad domāšanas iešana un

iziešana ir nevis pārmaiņas process (*motus*), proti pāreja no potences aktā, bet gan izešana *ut actus ex actu*: vārds netiek veidots tikai tad, kad pabeigta izziņa, vai, izsakoties sholastiski, pēc tam, kad intelekta informācija noslēgusies *species*, tas ir pašas izziņas papildījums.” Tātad, var teikt, **iekšējais vārds ir izšķirīgais faktors izziņas pilnesības konstituēšanā, lai esamības patiesība atrastu savu vietu spriedumā kā intelekta un lietas saskaņā**: “Pirmkārt, ir jāzina, ka vārds pēc savas dabas un lielākoties saskaņojas ar lietu, par kuru vārdu saka, nekā ar teicēju, kaut arī tas atrodas teicējā kā subjektā.” Pirmais solis iekšējā vārda dzimšanā ir intelekta vērtēšana pie atmiņas, no tās pašam savā gaismojumā satverot no izziņas akta iespiedušos lietas formu, ko dvēsele uztver ar noteikta *species intelligibilis* iekšsajūtas pastarpinājumu. Intelekts, kas izmantojot *species intelligibilis* tvēruma veidu jau ir kļuvis aktuāls, noformē savu objektu. Gadamers turpina: “Un kā intelekts un tā izgaismotais veids ir vienots, tā arī beigās paliek viens, un konkrēti, izpildītā līdzība [ar lietu], ko ir dzemdinājis un izteicis intelekts; un šis pilnībā izteiktais arī ir vārds, un tas pilnībā izsaka lietu, par ko ir vārds, un kopveselumu, kurā lieta ir iespiedusies un izteikta; un tas arī ir pirmais, ko saprot, jo lietu tver tikai tajā.”

Tādējādi, iekšējā vārda koncepcija kā Akvīnas Toma sholastiskās filozofijas daļa atklāj sapratni īstenojošā intelekta valodiskumu saistībā ar patiesību.

### 2.3. Valodas brīnuma izpildījums iekšējā vārdā

*Verbum* nodaļā darbā “Patiesība un metode” Gadamers *iekšējā vārda* kā esamības procesa izpēti sholastikas filozofijas kontekstā balsta uz cilvēka galīgumu un atšķirību no dievišķā. Var teikt, ka cilvēka galīgumā radītajam vārdam piemīt *teices* vara laika dimensijas dēļ: “No vienas puses, cilvēka varošais vārds pārspēj viņa personiskās, mirstīgās klātesamības līmeni, ielaužoties vēsturē, to organizējot un radot, no otras puses – tāda sevis paša pārsniegšana var notikt tikai pakļāvīgā nāves un likteņa neizbēgamības atzīšanā”. Savukārt Gadamers norāda uz trim Akvīnas Toma izceltajām atšķirībām šādā kontekstā.

Pirmkārt, cilvēciskais vārds ir potenciāls, un veidojas diskursīvajā domāšanā, garam virzoties šurpu turpu kustībā uz domas pilnīgo izpausmi. Vārds iegūst aktuālo eksistenci domāšanas ceļā, kurā lieta ir klātesoša: “Akvīnas Toms ir atradis spožu salīdzinājumu. Vārds ir kā spogulis, kurā redz lietu. Taču šī spoguļa īpatnība ir tā, kas nekur neiziet ārpus lietas tēla.”

Otrkārt, kā raksta Gadamers, vārds pilnīgi atveido to, ko domā gars, un tāpēc vārds atveido domāto. Taču pati domāšana mēdz būt izkliedēta, un cilvēciskā intelekta nepilnības dēļ ir vajadzīga vārdu daudzējādība. Tas nozīmē, ka valodas daudzdimensionalitāte, niansētība, bagātība - visa tās norise ir esamības norise.

Treškārt, atšķirībā no Dieva Vārda tīrās aktualitātes, cilvēciskais vārds ir gara akcidence ar mūždienīgo nepabeidzamību. Šajā nepabeidzamībā ietverta norāde uz gara bezgalību, kas aizvien jaunos garīgos procesos iziet ārpus sevis un rod brīvību jauniem projektiem. Tātad, vārds netiek veidots refleksīvā aktā, bet ir pavērsts atpakaļ uz domāšanu, tai ļaujot kļūt priekšmetiskai. Tādai, kurā jau ir lieta: “Vārda veidošanās sākums ir pats lietas saturs (*species*), kas piepilda garu.”

Gadamers no filozofiskās hermeneitikas pozīcijām komentē, ka iekšējā un ārējā vārda kauzālo jeb cēlonisko attiecību dēļ sholastikā vislielākais valodas brīnums ir nevis vārda tapšana par miesu un “parādīšanās ārējā būtībā”, bet gan fakts, ka “tas, kurš šādi parādās un sevi izpauž ārējā, vienmēr jau ir vārds.” No šā skatpunkta Gadamers aplūko valodu daudzveidības jautājumu sv. Augustīna mācībā, kurā ārējais vārds, tāpat arī iekšēji reproducētais ārējais vārds ir saistīts ar noteiktu “mēli”, valodu, *lingua*. Tas, ka iekšējais vārds katrā valodā tiek pateikts citādi, nozīmē tikai to, raksta Gadamers, ka cilvēka mēle to nespēj parādīt tā patiesajā būtībā, un iekšējais vārds ir neatkarīgs no šīm ārējām izpausmēm. Tā kā prāts *perfecti imitē* Svēto Trīsvienību ar to, ka aktuāli atceras, aktuāli saprot un aktuāli vēlas, Toms uzsver iekšējā vārda un intelekta jeb sapratnes nesaraujamo vienību: “Svētajā Trīsvienībā otrā persona ir Vārds .. tā vārds var būt tikai aktuālajā izzīņā”, tātad sapratnē. Gadamers komentē, ka sholastikas filozofijā “cilvēciskās domāšanas un runāšanas attiecības visā to nepilnībā tomēr atbilst dievišķajām Trinitātes attiecībām. Gara iekšējais vārds ir tikpat vienbūtisks domāšanai, cik Dievs-Dēls ir vienbūtisks Dievam-Tēvam”.

**Iekšējais vārds ir tā ārējā vārda cēlonis, kas skaniski apzīmē iekšējo vārdu, saglabājot tā nozīmi tikai participācijas vai līdzdalības iekšējā vārdā dēļ. Tātad, iekšējais vārds korespondē ar realitāti, kas ir eksistence un būtība, kamēr ārējais vārds ir konvencijas rezultāts. Tādēļ spriedums, kurā ir patiesība, arī pieder iekšējā, nevis ārējā vārda jomai.**

Taču, paliek jautājums, kurā brīdī iekšējais vārds un sapratne kļūst sakritīgi?

Sapatne, *intelligere proprio*, pastāv pirms konceptualizācijas, un savukārt izteikums vairs nav saprašana. Precīzāk sakot, kad intelekts darbojas *ratio* modā, tas nozīmē diskursīvo domāšanas šurpu turpu kustību ceļā uz patiesību spriedumā. Kamēr *ratio* turpinās, vēl neesam sapratuši, un tikām vēl sapratne kauzē iekšējo vārdu. **Tātad, sapratnes un iekšējā vārda veidošanās procesi**

***noris vienlaicīgi.*** Savukārt, kamēr diskursa fluktuācija turpinās, iekšējais vārds vēl nav izsmelts. Iekšējais vārds izriet no sapratnes akta kā akts no akta, *actus ex acta*. Iekšējā vārda notikšana Akvīnieša sistēmā izskaidro, kā īstenojas intelekta saprašanas kustība no pirmskonceptuālās būtības tvēruma tiešskatē (*quidditas rei materialis*) uz lietu (*res*), tālāk uz atsevišķo lietu (*res particularis*), un, visbeidzot, uz atsevišķo eksistējošo lietu (*res particularis existens*), piemēram no *humanitas* uz *homo*, t.i. no cilvēces uz cilvēku utt. **Citādi sakot, intelekta kustība saprašānā ir valodiska, jo to ieskauj iekšējā vārda norise.**

Gadamers no kāda neredzama oponenta skatpunkta jautā, kā lai pieņem un atzīst tādu “prāta valodas” vārdu, kam nav skaniska veidola? Gadamers skaidro, ka iekšējā vārda esamības raksturs ir norise, iekšējam vārdam tiekot tā sakārtotam, lai tas varētu tikt deklarēts, tātad komunicēts. Lai varētu notikt skaniskā veidolā ietērtā, neatsaucamā savas domas pārdresēšana citam. Tādējādi, “vārds ir līdz galam domātās lietas saturs (*forma excogitata*)”, un attēlo diskursīvās sapratnes galīgumu. Gadamers norāda: “Tā kā mūsu sapratne to, ko tā zina, nevar aptvert vienā domājošā skatienā, tai ikreiz tas, ko tā domā, jāizvedina no sevis un it kā iekšējā pašizteikšanā jānostāda savā priekšā. Šajā ziņā visa domāšana ir pašteikšana.” Citāta kontekstā kļūst skaidrs, ka iekšējais vārds ir cilvēka sapratnes pašteikšanas veids. Tālāk darba “Patiesība un metode” tekstā seko Gadamera citētais Toma izteikums par vārdu kā spoguļi, kas ir *forma excogitata*, un kuram ir intelekta objekta jēga. To izsaka ar saprasto, kam pievienojas runa: “Tādējādi, vārds ir intelekta akta iznākums, kurā formējas gan objekts, gan teice”.

Iekšējā vārda koncepcija sholastikas filozofijā ļauj atrisināt arī *jautājumu par izziņas drošību*, kuras meklējumi Jaunlaiku garazinātnēs ir notikuši gan izziņas elku atmaskošanas virzienā, gan precīzāku metožu izstrādē, tās aizņemoties no dabaszinātnēm, kā arī cenšoties izcelt acīmredzamības garantus.

Sholastikas skatījumā izziņas patiesības drošību garantē cilvēka rūpes par tikumību. Tā cilvēkā atver iespējamību darboties prāta dabiskajai gaismai – *lumen animae nostrae*. Izziņas priekšmeta sapratnes procesā to izgaismo intelekta gaisma, padarot acīmredzamus izziņas pirmos principus, un ļaujot tiem manifestēties apziņā.

Intelekta gaisma ir pirmās gaismās, *prima lux*, kas ir Dieva gaisma, atspulgs cilvēka prātā.. Tādēļ intelekta gaisma padara lietas esamību un tās patiesību dzidri caurredzamu. Izsakoties sholastiski, gaismas pieredzamās sekas ir principu acīmredzamība kā izziņas drošības imanentais pamats un vienlaikus sapratnes konstituyente.

Dievs ar šo gaismu uz mums runā, un tieši tāpēc *arī vārds intelektū gaismojas*. Gadamers norāda uz sv. Augustīna veikto Pirmās Mozus grāmatas ekseģētisko interpretāciju par izveidoto lietu atšķirības nodrošinājumu līdz ar garīgās gaismas tapšanu: “.. radot gaismu, Dievs sāk *runāt*”. Lietas, kas ir esošas kā *res naturales*, ir atvasinātas no *intellectus divinus*, tāpēc ir starojošas, gaismojošas. Tādējādi gan intelekta, gan lietas, gan vārda gaismošanās var veidot gaismoto klajumu, ja lietotu M. Heidegera terminoloģiju, kurā ir iespējama patiesības atklāšanās.

Dievišķā un cilvēka intelekta gaismošanās attiecību skaidrojumu Akvīnietis balsta platoniskajā participācijas jēdzienā: “Patiesība ir prāta gaisma un visu patiesību mērs ir Dievs, ar ko komunicējot prāts tver, kā tas ir atkarīgs no Pirmās patiesības runā un apgaismotībā. .. Lietu komunikācija, kuras atkarīgas no domātāja gribas, nevar tikt saukta par apgaismotību, bet vienkārši par runāšanu. Tam iesmesls ir tāds, ka radības griba nav nedz gaisma, nedz patiesības mērs, bet ir līdzdalīga šajā gaismā.” Dievs ir gaisma, un pakāpeniski emanācijas, *emanatio* veidā šī gaisma tiek komunicēta no augstākas, tātad apgaismotākas personas mazāk apgaismotai personai. Tā piemēram, zemākie eņģeļi saņem gaismu no Dieva ar augstāko eņģeļu starpniecību. Tātad, intelektuālās gaismas dēļ cilvēks pēti un diskursē.

Kā pētījuma princips intelektuālā gaisma ir cēlonības meklējumu avots, un atklāj cilvēka dabisko vēlmi pēc *beatitudo visio*. Tātad, jāatzīst, ka **izziņai ir divi avoti – ārsajūtas un intelekta gaisma**. Intelektam jeb sapratnei fantasmā piedāvāto lietu apmirdz intelektuālā gaisma, jo gaismojošies iekšējais vārds izriet no sapratnes akta. Tādējādi notiek vārda, lietas un intelekta gaismas lauku pārklāšanās, parādoties patiesībai. Gadamers raksta: “Acīmredzot reflektīvajā satversmē, kas veido gaismas būtmi, sakņojas tas, ka gaisma saista skatīšanos un skatāmo, tā ka bez gaismas nav nedz skatīšanās, nedz skatāmā”. Citādi sakot, vārda gaismošanās dēļ pastāv intencionalitātes attiecība ar ārpasauli.

Akvīnas Toms īsteno ieceri ar izziņas pētījuma palīdzību tuvoties Vārda dzemdināšanas procesa izpratnei, un iekšējā vārda norises skaidrojums vienlaikus ir Trinitārajai teorijai atbilstīgs mīlestības ģenerācijas analogs skaidrojums. Tas balstās viduslaiku pārlicībā, ka izziņa ir dzīves vērtīgāko momentu, it sevišķi mīlestības, nepārtraukts turpinājums, un atbild uz jautājumu, kā cilvēks var dzīvot šajā pasaulē pastāvīgā mīlestībā, sasniedzot zemišķo laimi *felicitas* un priekšnojaušot mūžīgo laimi. Tādēļ **sapratne ir cilvēka kā racionālas būtnes ekskluzīvs aprīkojums laimes sasniegšanai**.



Akvīnas Toms, paskaidrojot *adaequatio intellectus et rei* principu, raksta, ka “patiesība ir vienādība starp sapratni jeb zīmi, un - lietu, kas saprasta vai apzīmēta”.

Tas nozīmē, ka sapratne, kas producē iekšējo vārdu kā aktu no akta, izsaka sevi vārdā kā zīmē, kam jābūt vienādei ar lietu, veidojot adekvācijas attiecības starp intelektu un lietu. Tādējādi, valodiskumu var nosaukt par patiesības iespējamību. Valodiskuma dēļ ir jāizslēdz no filozofijas vēstures aprites tādi tomisma traktējumi, kas intelekta un lietas sastapšanos komentē kā lietas plakanu nokopēšanos apziņā ar sajūtu starpniecību.

Tad ārlietām būtu jābūt domāšanas pirmobjektiem tikai sajūtās, kurās cilvēks lūkotos kā spogulī, un drīzāk redzētu sevi nekā citu. Bet, Toms, skaidrojot lietas un idejas līdzības teoriju, piemin nevis piemēru par portreta attiecībām ar oriģinālu, bet gan - par saskaņu starp cēloni un sekām dabiskā procesā. Lieta kauzē esamības patiesību intelektā, kam piemīt patiesības izziņas spēja. Tā aktulizējas valodiskumā, kas nodrošina lietas esamības pašparādi.

Gadamerš pieminēto Toma salīdzinājumu par vārdu kā lietu spoguļi izmanto, lai uzstājīgi uzsvērtu valodas attēlisko iedabu: “.. valoda ir kaut kas cits, nevis vienkārša zīmju sistēma visa priekšmetiskā apzīmēšanai. Vārds nav tikai zīme. Grūti aptveramā nozīmē tas tomēr ir kaut kas līdzīgs attēlam. .. Vārdam noslēpumainā veidā piemīt saistība ar “attēloto”, piederība attēlotā būtīmei.” Tādējādi, iekšējā vārda norise pat ir jāuzskata “loksu”, kurā intelektam kļūst piejama ār pasaule.

Bet, vai valodiskums ir arī patiesības pieredzes iespējamība? Kā attiecībā uz sholastikas filozofiju var runāt par patiesības pieredzi?

## **2.4. Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā sholastikas skatījumā**

Patiesības apraksta tekstuālā analīze Akvīnas Toma *Summa Theologica* II-II, 109. jautājumā rāda, ka patiesība ir apskatāma divos veidos, kas atbilst prāta iedalījumam teorētiskajā un praktiskajā prātā.

Toms nošķir lietu references veidus attiecībā uz spekulatīvo intelektu, kura mērs ir lietas, un attiecībā uz lietas kauzējošo praktisko intelektu, kas ir lietu mērs: “Patiesību mūsu intelektā mērī lietas, jo tās nosaka mūsu prāta mēru, kā teikts *Metafizikā*, un no tā, kas tās reāli ir vai nav, ir atkarīga mūsu domāšanas un spriedumu patiesība. Attiecīgi spekulatīvā intelektuālā tikuma labais ir noteiktā veidā, esot saskaņā ar lietām, kā tās ir sevī, un tā prāts izsaka, ka tas, kas ir, ir, un, kas nav, nav; tā ir patiesības nozīme. .. Tā praktisko intelektuālo tikumu patiesība, ņemot vērā attiecības ar lietām, arī ietver esamības priekšstatu, ko tie mērī (*verum autem virtutis intellectualis practicae comparatum quidem ad rem habet rationem mensurati*). Tā gan spekulatīviem, gan praktiskiem tikumiem jēga ir saskaņotībā ar lietām. ..”

Jāievēro, ka patiesības problēmas iztirzājuma teksts *Summa Theologiae* II-II 109. jautājumā ir izvietots cilvēka rīcības analītikai veltītās otrās daļas otrajā daļā, kas cilvēka dzīves galamērķa kontekstā aplūko teoloģiskos, intelektuālos un kardinālos morāliskos tikumus. Tādējādi, Akvīnietis saskaņā ar teorētiskā un praktiskā prāta iedalījumu, pirmkārt, aplūko patiesību kā teorētiskā prāta ieguvumu, otrkārt, kā tikumu.

Patiesības aprakstu Akvīnietis sāk ar atsauci uz Tullija atziņu, ka ar patiesību mēs ticami reprezentējam lietas, kā tās ir, ir bijušas vai būs. Patiesība apskatāma divos veidos.

Pirmajā gadījumā, patiesību nosakot kā *adaequatio intellectus et rei*, patiesība nav tikums, bet tikuma mērķis vai objekts. Otrajā nozīmē par patiesību sauc to, par ko persona saka, ka tā ir patiesība, un tad cilvēku sauc par patiesu. Bet, patiesums jau ir tikums, jo “teikt to, kas ir paties, ir laba rīcība; un tikums ir tas, kas tā īpašnieku dara labu un viņa rīcību labu”.<sup>338</sup> Persona, kas saka to, kas ir paties, lieto ar lietām saskanīgas zīmes - vārdus, ārēju rīcību vai ārēju lietu. Taču, jau otrajā artikulā Akvīnas Toms patiesību raksturo arī kā tikumu, to sasaistot ar gribas jeb apetītīvo sfēru: “Patiesība, kā zināms, piederīga intelektam. Bet, cilvēks, ar savu gribu .. izmanto ārējās zīmes, lai manifestētu patiesību, un tādējādi patiesības manifestācija ir gribas akts.”<sup>339</sup> Tajā cilvēks savu ārējo izpausmīgumu samēro ar kādu lietu kā zīmi ar apzīmējamo. Visbeidzot, patiesība kā tikums iegūst eksistenciālu izvērsumu, balstoties cilvēka būtakata vai eksistences akta ieceres uzsvērumā: “Dzīves patiesība ir patiesība, ja lieta ir patiesa, nevis, ja persona saka par patiesumu. Dzīve kā it viss cits ir saucama par patiesu no fakta, ka tā atbilst tās likumam un mēram, tas ir dievišķajam likumam.”

Patiesības komunikatīvā rakstura dēļ Toms norāda, ka patiesībai ar taisnīguma tikumu ir divas kopīgas iezīmes. Patiesība ir vērsta uz cito, jo viena persona manifestē otram lietas, kas pašai ir svarīgas. Patiesība arī iedibina vienlīdzību starp lietām, kad cilvēks atbilstīgi, bez pārspīlējumiem un bez mazvērtēšanas apzīmē lietas, kas viņu nodarbina. Patiesība, tāpat kā taisnīgums paredz parāda atdošanu. Bet, šis parāds ir morāls parāds, jo “viena persona ir parādā citai personai patiesības manifestāciju”.

Taisnīguma aspektā skatītā patiesība un dzīves patiesība atšķiras ar to, ka dzīves patiesībā cilvēks ir pats sevī, bet ar taisnīguma patiesību ievēro pareizību spriedumos attiecībā uz citu cilvēku, un “gan dzīvē, gan runā rāda sevi tādu, kāds viņš ir, un lietas, kas viņu norūpina, nedz lielākas, nedz mazākas, kā tās ir”. Doktrīnas patiesība kā patiesības manifestācija zinātnē, *scientia* arī ir patiesības tikuma iepriekšnoteikta.

Savukārt 110. jautājumā apskatot melus (*mendacium*) kā disimulāciju, Toms raksta: “.. ir pret patiesību apzīmēt ar vārdiem ko atšķirīgu no tā, kas ir prātā; tāpat ir pret patiesību lietot lietu zīmes, lai apzīmētu ko citu nekā ir pašā”. Melu paveids ir hipokrīze kā vēlme izskatīties pēc tā, kas cilvēks nemaz nav. Toms piemin, ka Izidors aktierus saucis par hipokrītiem, kur vārdam atbilstīgais latīnisms ir “simulators”. Un te ļoti svarīgi ir ievērot, ka ***Akvīnietis zīmi saista ar reāli apzīmējamo.***

Melos disimulācija notiek ar zīmi un ar apzīmējamo lietu. Falscitatī nosaka ārēji pateiktais visplašākajā nozīmē, griba to pateikt un nolūks maldināt citu - disimulācija rodas, lietojot neatbilstīgu lietas zīmi. Citādi sakot, ja kāds, sevi iztēlodams par to, kas viņš nav, dod zīmi par tēloto lietu, tad viņš saskaņā ar Toma atzīto iekšējā rīcības akta nozīmību pār ārējo aktu patiesībā dod zīmi par īsto lietu, tas ir par savu ļauno nolūku. Svētais Toms nosauc četrus iemeslus, kāpēc nedrīkst melot: 1) meli personu dara līdzīgu sātanam, kurš ir “melu tēvs”, bet pretēji rīkojoties, būdami patiesi, cilvēki ir Dieva, Kurš ir Patiesība, bērni; 2) meli grauj sabiedrību, jo “cilvēki dzīvo sabiedrībā, un dzīve kopībā drīz vien kļūst neiespējama, ja viņi cits citam nesaka patiesību”; 3) meli sagrauj meļa reputāciju; 4) meli nogalē meļa dvēseli, jo ir nāvīgs grēks. Toms apskata arī iemeslus, kāpēc cilvēki melo. Atbilde ir: personas pašlabuma dēļ; pazemības trūkuma dēļ un ar to saistītā kauna dēļ, kad cilvēks nespēj atzīt, ka ir melojis tad, kad ir teicis kaut ko, kam pats bija ticējis, bet kas nu izrādījies nepatiesība; un vēlamo rezultātu dēļ. Var būt arī meli cita labā, lai neuztrauktu, lai pasaragātu no kāda zaudējuma. Bet arī tie ir meli, kas var notikt ar rīcību, ar vārdiem vai domās, un kas nodara pāri tuvākajam.

Dziļā antropoloģiskajā reālismā sv. Toms, izmantojot disimulācijas jeb uz ļaunu nodomu attiecīgas zīmes konceptu, sniedz sv. Pāvila vēstules galatiešiem 2, 11-14 teksta hermeneitisko skaidrojumu. Pāvils raksta, ka izrādījis nepaklausību Kēfām - Pēterim, jo viņa rīcība bijusi peļama. Bailēs no jūdiem viņš nošķīries no konvertītu pagānu kopības. Akvīnas Toms skaidro, to Pēteris ir darījis aiz bailēm, taču ne pasaulīgām bailēm, bet žēlsirdības inspirētām bailēm. Jo pie jūdiem Pēterim jāiet kā jūdam, kurš pretendē uz to, ka izjūt to pašu, ko viņi savā vājumā. "Taču viņš bailojas veltīgi, jo patiesība nekad nedrīkst tikt atnesta baiļu vai skandāla dēļ", raksta Toms. Šīs disimulācijas iznākumā arī pārējie jūdi Antiohijā nošķīrās no pagāniem, ko pirms Pētera disimulācijas akta nebija darījuši. Viņi nevis vienkārši atdarināja Pēteri, raksta Toms, bet tāds bija disimulācijas iespaids uz viņu sirdīm. Tātad, no šā teksta var secināt, ka zīme komunikācijas aktā ļauj ieraudzīt citā cilvēkā esošo patiesību. Vai arī – kā nupat aplūkotajā fragmentā – disimulācija jeb patiesībai neatbilstīgas zīmes demonstrācija ierosina komunikācijas adresāta dvēselē morāli postošas sekas.

Tomēr Akvīnietis runā par patiesību nevis par patiesības pieredzi. Vai ir iespējams no Svētā Toma mācības izrietināt patiesības pieredzes nojēgumu, kas ir svarīgs modernās filozofijas jautājums? Pieredzes divi būtiskie raksturojumi: tiešamība (*l'immediatezza*) un neapšaubāmība (*l'indubitabilita*) nodrošina pieredzes patiesību, un itin visām pieredzēm piemīt alētisks raksturs. Taču *patiesības pieredze* nozīmē tādas darbības atkārtotamību, kurā cilvēks apzināti tiecas pēc patiesības un praktizē patiesību. Atsaucoties uz pieminēto Toma citātu, dzīve ir saucama par patiesu, ja tā atbilst tās likumam un mēram, tas ir dievišķajam likumam. Šajā aspektā Akvīnas Toma skaidrojums par patiesumu kā tikumu, kurā ir jāvingrinās, iezīmē atbildes aprises. Tādā gadījumā var runāt par patiesības kā tikuma izkopšanu un atbilstīgi – arī par patiesības kā tikuma, tas ir patiesuma pieredzi. Tomēr patiesības pieredzes jēdziens prasa pēc plašāka, ontoloģiska raksturojuma, kas iekļautos cilvēka un apkārtējās pasaules komunikācijas kontekstā.

Patiesības pieredzes atkārtotamība nozīmē ētisko uzstādījumu, ka cilvēks nevis meklē dažādas pieredzes, lai gūtu patiesību, **bet praktizē patiesības pieredzēšanu**, tādējādi aizvien lielākā mērā padarot dzīvi par dzīvi patiesībā. Jautājums par patiesības pieredzi pilnā apjomā ir, vai cilvēks var atkārtot praksē patiesības pieredzi tieši kā patiesības pieredzi?

Domājams, Akvīnas Toma tekstos meklētā pasāža ir atrodama žēlastības jautājuma apcerē sakarā ar patiesības problēmu, un to ir vērts citēt gandrīz vai pilnībā.

Pirmkārt, sv. Toms patiesības izziņu apraksta kā intelekta gaismas aktualizācijas vingrinājumu, tātad atkārtojamo pasākumu, kas līdz ar to iegūst pieredzes statusu: "Patiesības izzināšana ir intelektuālās gaismas aktualizācijas vingrinājums, jo saskaņā ar svēto Pāvilu, viss darinātais demonstrē tā [intelekta] gaismu. Jebkurš vingrinājums ietver kādu kustību, saprotot "kustību" plašā nozīmē, kurā arī sapratne un griba ir sauktas par kustībām, kā parāda Aristotelis."

Otrkārt, Akvīnietis izmanto polemikā ar Parīzes averroistiem izstrādāto argumentāciju par aktīvā intelekta saistību ar dievišķo intelektu, uzsverot cilvēka intelekta pietiekamu autonomiju: "Tālāk redzam fiziskajā pasaulē, ka kustībai nepieciešama ne tikai iekšējā forma, kas ir kustības vai darbības princips; te arī nepieciešama pirmkustinātāja aktuāla kustība. .. Visas kustības, kā fiziskās, tā garīgās ir atvasinātas no pirmkustinātāja vai, vienkārši sakot, no Dieva. .. Tādējādi intelekta, kā arī jebkuras radītās realitātes vispār darbība ir atkarīga no Dieva divējādi: pirmkārt, formas ziņā, ar ko darbojas; otrkārt, Viņš iekustina darbībai. .. Cilvēka intelektam ir forma, ko sauc par inteligiblo gaismu, kas pati par sevi ir pietiekama, lai izzinātu noteiktas inteligiblās realitātes, un konkrēti tās, kuru izziņu var sasniegt juteklisko lietu izziņas ceļā. Bet - cilvēka intelekts nevar zināt daudz dziļākas inteligiblās realitātes, ja prātu nav pilnesīgojusi stiprāka gaisma, tā sakot, ticības vai pravietiskuma gaisma, kas tiek saukta par žēlastības gaismu, tā kā tā papildina dabu. Tā mums jāsaprot, ka jebkuras patiesības izziņai cilvēkam vajag dievišķo palīdzību, lai Dievs varētu kustināt intelektu, lai tas aktualizētu sevi. Cilvēkam nevajag jaunu gaismu, kas papildinātu dabisko gaismu, lai izzinātu patiesību visos gadījumos, tikai noteiktos gadījumos, kas transcendē dabisko izziņu. Tā Dievs ar žēlastību dažreiz brīnumaini instruē dažus cilvēkus par lietām, kuras varētu izzināt dabiskais prāts, kā jau Viņš dažreiz brīnumaini izdara to, ko var izdarīt daba."

**Tādējādi, patiesības pieredze tomisma kontekstā var tikt noteikta kā *vingrināšanās intelekta gaismas aktualizācijā, nodrošinot patiesības pieredzes gūšanas atkārtojamību.* Tā ir gaisma, ar kuru Dievs runā uz cilvēku, tāpēc notiek iekšējā vārda gaismošanai, kas pārklājas ar**

intelekta un lietas gaismu, veidojot gaismas lauku. Tajā esamības patiesība pati atklāj sevi. Tātad, var teikt, esamības patiesības atklāšanās ir patiesības pieredzes saturs un mērķis.

Tā saprasta patiesības pieredze ļauj prātam transcendēt sevi bezgalības virzienā, paliekot galīgam vien tajā ierobežotības līmenī, ko nosaka cilvēka būtaktā ielikta viņam sasniedzamā esamības pilnības pakāpe.

Patiesības pieredze vairāk kā jebkura cita pieredze palielina cilvēka dažādās, arī intelektuālās kapacitātes, un paplašina cilvēka intelekta un līdz ar to darbības iespējamības perspektīvu.

Patiesības pieredze ir vissvarīgākā pieredze, jo tās praktizēšana ir pamats labā un ļaunā smalkai izšķirtspējai un vērtīborientācijai pasaulē. Akvīnieša izziņas teorija kā mīlestības darba turpinājums atklāj esības patiesības notikumu cilvēka intelektā.

F. J. Rintelens norāda, ka mīlestība, *amare*, ietver intelekta sapratnes darbību, *intelligere*, jo “viduslaiku noslēpums ir tas, kas kognitīvais akts turpina dzīves vērtīgākos momentus”, kas izriet no dzīves piepildījuma mīlestībā.

Taču patiesības pieredzes apraksts sholastikas domāšanas kontekstā kļūs pilnesīgs tikai tad, ja cilvēka galīgumā notiekošā patiesība tiks sasaistīta ar mūžīgo patiesību. Tādējādi patiesības pieredzes jēdziens, kas nozīmē vingrināšanos intelekta gaismas aktualizācijā, atklāj saiknes ar bezgalīgo un mūžīgo patiesību.

### **3. Patiesas dzīves esamības spoguļa izbūve esamības valodā**

Konceptu “dzīves esamība” Gadamers izmanto darbā “Patiesība un metode”, lai izteiktu teorētiskā prāta un dzīves, cilvēka un pasaules satikšanos valodas viduspasaulē. Šis koncepts hermeneitiskā sintezē hēgelisma, dzīves filozofijas un Heidegera fundamentālonoloģijas risinājumus. Tomēr pieņemot Gadamera uzstādījumu, ka teorētiskajā izpētē valodas norises studijas nozīmē dzīves apjēgumu, ir iespējams izmantot dzīves esamības jēdzienu attiecībā uz sholastisko filozofijas

vēstures posmu. Tas nozīmētu, ka valodiski notiekošās patiesības pieredzes mērķis ir sv. Toma pieminētā dzīves patiesības jeb ilglaicīgā skatījumā - patiesas dzīves nodrošināšana.

Viduslaikos ārkartīgi konceptuāli nozīmīgā spoguļa kā refleksijas struktūras koncepta izmantošana atklāj sholastiskās filozofijas izbūvēto esamības sapratnes intelektuālo pasauli. Tās būtiskais princips ir, kā jau norādījis Gadamers, galīgā un bezgalīgā sastapšanās. Līdz šim patiesības notikumu skatījām kā galīgā cilvēka valodiskā intelekta norisi, bet tagad ir jāpievēršas viduslaiku transcendentāliju mācībai, kas atklāj mūžīgās un bezgalīgās patiesības iesaistīšanos cilvēcesamībā.

Vārds ir forma, kas veido prāta spoguļi, kurā atstarojas transcendentāliju – vārdu gaisma, un kurā izvērtēt individuālā izziņā iegūto valodisko patiesību. Prāta kā viduslaiku gaismas metafizikai atbilstīgā spoguļa nojēgums ir norāde uz sapratnes darbībām, kas ietver Radītāja un radības realitāti, kuru domāšanā var notikt prāta kapacitātes koriģēšana un paplašināšana, tam pārsniedzot pašam sevi.

### **3. 1. Patiesība kā transcendentālija Dieva vārdu izziņas kontekstā**

Visas Akvīnas Toma apzinātās viduslaikos valdošās patiesības definīcijas iekļaujas mācībā par transcendentālījām, un šajā kontekstā patiesības tradicionālais koncepts *veritas est adaequatio intellectus et rei* kļūst par vadošo patiesības definējumu sholastikas filozofijā. Tāpēc, ka transcendentāliju mācība konceptualizē patiesību tās bezgalīguma aspektā, tādējādi nodibinot galīgā un bezgalīgā attiecības patiesības perspektīvā un atklājot patiesības hermeneitiskumu. Attiecībā uz cilvēka intelektu tas nozīmē šīs dzīves laikā vienīgi ar atvēlēto esamības pilnības pakāpi ierobežotu virzību uz bezgalīgo patiesību, pieturoties pie adekvācijas principa kā patiesības kritērija intelekta brīvajā izziņas ceļā.

Patiesības tradicionālā koncepta iekļautība ar Dieva vārdu izziņu saistītajā transcendentāliju mācībā nozīmē tālāku valodiskuma kā patiesības pieredzes iespējamības aplūkojumu. Valodiskums sniedz intelektam pielaidi visaugstākajai realitātei, attiecībā pret kuru tiek izvērtēta individuāli sasniegtā patiesība. Joans Damaskietis raksta, ka pasaule ir radīta cilvēka dēļ un ir skaista, un cilvēkam ir pieeja Dievam ar Viņa radīto “attēlu” un ar vārdu satrpniecību.

### 3.1.1. Transcendentāliju mācība – viduslaiku filozofijas metafiziskais kodols

Transcendentālā jēdziens medievistikas uzmanības lokā nonāca XX gadsimta astoņdesmitajos un deviņdesmitajos gados, pateicoties Nīderlandes viduslaiku filozofijas pētnieku ieguldījumam, pēc kuru domām šis jēdziens norāda uz viduslaiku filozofijas saikni ar moderno filozofiju: “Viduslaiku filozofijas kā transcendentālās filozofijas koncepcija jau savā terminoloģijā izsaka kontinuitātes momentu ar moderno filozofiju, jo jēdziens “transcendentāls” ir īpašā veidā saistīts ar to domāšanas veidu, ko nostiprinājis Kants”. J.A. Ertzens piekrīt, Kantam transcendentālījas ir apriors izziņas mods. Taču, vienlaikus medievists saredz apriorās zināšanas konstituējošo transcendentālo jēdzienu sistēmu kā metafizisku, jo piemēram “Tīrā prāta kritikā” ir klātesoši jēdzieni – transcendentālījas: *unum, verum, bonum*. Tāpēc Kanta transcendentālā filozofija ir stipri ietekmējusi viduslaiku transcendentālās domāšanas izpēti. Cits Nīderlandes skolas medievists Elderss uzskata, ka transcendentāliju kā aprioro formu sakārtojošās darbības attiecībā uz sajūtu un intelekta tvērumiem izpratnes dēļ “lielā mērā modernā filozofija pēc Kanta vairs neatrada atpakaļceļu uz transcendentālo jēdzienu ontoloģisko pētniecību”. Ar pēdējo Elderss galvenokārt saprot viduslaiku metafiziku, kas pēti lietas, kā tās veido realitāti kopumā (*ens commune*): “..nepēti esamību tās individuālajās atšķirībās, bet visām esamības šķirām kopīgo”.

***Transcendentālījas ir esamības kā esamības būtiskās īpašības, kas, bieži uzsver Akvīnietis, no esamības “atšķiras idejā, bet ne realitātē”.*** Tāpēc, transcendentālījas nozīmē jautājumu par to, kā domāt esamību, un ir uzskatāmas par īpašu esamības domāšanas modu. Katra no esamības transcendentālījām vienlaikus ir Dieva vārds. Izejot no tā, ka prāts tver esamību un arī tā transcendentālījas, tam ir iespējama Dieva izziņa, jo “Dieva vārdi ir pieejami dabiskajam prātam”.

Viduslaiku transcendentāliju doktrīnas aizsākumi saistīti ar Filipa Kanclera diskusiju ar maniheistiskā tipa albigiešu herēzi, kurā tas stiprina labā ontoloģiskās pozīcijas, skatot transcendentālījas kā esamības būtiskus raksturojumus.

Filozofijas vēstures skatījumā transcendentālo jēdzienu sākotni varētu meklēt senās Grieķijas filozofijā līdz ar Parmenīda izstrādāto domāšanas un esamības vienības principu; Platona dialogos, piemēram, *Symposium*, 211a, kur esamība implicē skaisto, un ir nosaukta arī par augstāko labumu; tāpat arī neoplatonismā. Tomēr, L.J. Elderss precīzē, ka transcendentāliju mācības rašanās pamats ir meklējams kristīgajā pasauleskatījumā, kur tās kā esamības īpašības tiek atvedinātas no Dieva



esamības. Tā Dionisija mācībā ir runa par vieno, skaisto un labo kā Dieva atribūtiem. Kremonas Rolands kā transcendentālos konceptus uzskaita: esamību, vienību, kaut ko un lietu. Esamības īpašības – vienā, labā, patiesā un skaistā transcendentālījas (*unum, bonum, verum, pulchrum*) ir Dieva īpašības. Pēc Eldersa domām vārda *transcendere* nozīme ir jāsaprot tieši tā, ka transcendentālās īpašības ir viņpus visām lietām, kā mēs tās pazīstam, tātad, tās ir **īpašs esamības domāšanas mods**. Pirmajā sistemātiskajā transcendentāliju mācībā viduslaiku Rietumos - Filipa Kancelera koncepcijā esamībai piemīt trīs stāvokļi: patiesība, labums un vienums kā atvasinājumi no Pirmās esamības kā Pirmcēloņa. Vēlāk Halles Aleksandrs darbā *Summa theologica* apraksta esamību, vieno, patieso un labo kā pirmos konceptus, ko tver prāts. Halles Aleksandra nopelns ir transcendentāliju diskusijas iekvēlināšana sholastikas laikmetā pirms Akvīnas Toma. Īpaši jautājuma saasināšanā par to, ka transcendentālījas attiecas uz to, *kā cilvēks tver esamību, nevis kā esamība ir*.

Viduslaiku filozofijā valdīja pārliecība, ka esamības sapratne ir pirmā, ko meklē cilvēka prāts. Augstākais punkts, kurā galu galā atrisinās visi ar zināšanām saistītie jautājumi. Vienīgā, kas ir ieslēgta visos mūsu pasaulvērumos. Gluži pareizi varētu aizrādīt, ka no metafizikas principa nevar deducēt konkrētās zināšanas, tomēr aprakstīt esamību kā “zināšanu principu” nozīmē uzsvērt, ka esamība ir “pirmās zināšanas”, kurām pateicoties pamazām var tikt iegūtas citas zināšanas. Kāpēc tā? Acīmredzot tāpēc, ka “cilvēks nav prāts, kas domā, bet – esamība, kas citas esamības pazīst patiesībā, mīl kā labo, un priecājas par tām kā par skaisto”. Šajā citējumā patiesība iezīmējas kā viena no esamības privilēģijām līdzās labajam un skaistajam. Tātad, patiesība un esamība vienmēr ir kopā.

***Akvīnas Toma filozofija ir esamības filozofija, un transcendentālījas konstituējas attiecībā pret esamību un nekad otrādi.*** Šo transcendentālījām raksturīgo īpašību sauc par konvertējamību ar esamību. Jāuzsver, ka arī pats esamības koncepts nav universāls, kā varētu likties, bet ir transcendentāls. Tādēļ, ka universāls koncepts var tikt predicēts visām vienas sugas lietām, taču – tikai tām. Transcendentāls koncepts var tikt predicēts visām lietām, un tādējādi transcendē visas esamības sugas.

Vienais vai vienums (*unum*) neko nepieliek esamībai, bet apzīmē esamības nedalamību. Abu atšķirība ir prātā: “Esamība” apzīmē esamību kā tādu; “vienums” apzīmē esamību kā nedalāmu. Tā kā esamībai ir jāpaliek nedalāmai, lai tā būtu, tad šie divi apzīmējumi reāli attiecas uz vienu un to pašu

lietu". Esamība un viens atrodas konvertējamības attiecībās – kur ir esamība, ir viens, jo “viens” ir esamības cits vārds, un tā pretstats nav daudzais. Žilsons uzsver, ka Akvīnas Toma filozofija ir esamības, nevis vienuma filozofija, kā tas parādās dažos traktējumos. Precīzāk sakot, tā gan ir arī vienuma filozofija, bet par tik, par cik ir esamības filozofija. Vienais ir konceptuāli saķēdēts ar esamību, kaut arī abi nav līdzvērtīgi lielumi, jo esamība aizvien ir pārāka: “Iedomājieties “esamību” un jūs būsit domājuši “vieno”, jo “viens” nav nekas cits kā esamība tās nedalāmībā. Ja, no otras puses, jūs sāksit ar “vienā” ideju, jūs nepieciešami iesaistīsiet arī “esamību”, ne tādēļ, ka “esamība” implicētu “vieno”, bet drīzāk gan tāpēc, ka “viens” nav nekas cits kā nedalāma “esamība””. Uz to balstoties Toms arī pierāda, ka Dievs, kas ir Esamība, ir viens vienīgs Dievs. Tādējādi, viens ir esamības nedalāmības izteicējs.

### 3.1.2. Patiesības un labā transcendentālījas kopsaistība

Patiesība kā transcendentālīja ir *loģiski primāra*, jo prātā tā ir primāra salīdzinājumā ar labo, kas ir sajūgts ar gribu pēc labā kā pilnesības. Akvīnietis apraksta šādu intelektuālā tvēruma secību: “Intelekts, pirmkārt, tver esamību kā tādu; otrkārt, tver to, ka saprot esamību; un, treškārt, tver to, ka vēlas esamību. Tādējādi, esamības ideja ir pirmā, patiesības ideja otrā, labā ideja trešā, kaut arī labais ir lietās”. Savukārt patiesība un labais atrodas ciešā savstarpējā saistībā. *Bonum* un *verum* kā transcendentāli koncepti (*ens rationis cum fundamento in re*) *iesaista visu esošo*, tāpēc iespējams runāt par visu lietu labumu un patiesumu.

Viduslaiku transcendentālīju teorijas oriģinalitāte atklājas tieši patiesā un labā transcendentālījas nesaraucamā saistībā. Dučento laikmeta viens no galvenajiem filozofiskajiem uzdevumiem sakarā ar albigiešu herēzijas rašanos, kas atjaunoja maniheistiskā tipa duālismu, bija labā ontoloģisko pozīciju stiprināšana. Akvīnas Toma oriģinalitāte ir tādas patiesības un labā kopsaistības izveidē, kas saskaņojas pilnīgi ar visām viņa filozofijas daļām, un jo sevišķi ar psiholoģiju jeb mācību par dvēseli. Tā Toms raksta: “Atbildu, kā mēs saucam par labo to, uz ko vērsta griba, tā par patiesību to, uz ko vērsts prāts. ... atšķirība: izziņu nodrošina izzināmās lietas atrašanās prātā, kamēr gribu nodrošina gribīgā tiecība uz gribēto. Tāpēc gribas mērķis labums atrodas vēlmes objektā, prāta mērķis, patiesība atrodas pašā prātā”. Šāds sadalījums sakņojas Toma psiholoģijā jeb mācībā par garīgo substanci, dvēseli tās divējādās attiecībās ar realitāti – ar izziņu un ar gribu. Izziņas objekts ir patiesība, gribas – labais. Izziņa ir ārpusaules lietu asimilācijas process, kas beidzas, kad cilvēka dvēselē ir iestājusies izzināmās lietas līdzība. Tādējādi patiesība indicē izziņas papildītību intelektā. Gribas vērstība ir dvēseles intencionāla kustība uz lietām. Tiecība uz lietu kā tādu, uz lietu par sevi, kas ir vēlama, jo ir pilnesīga, perfekta un, tātad, laba lieta.

Sholastikas filozofijā esamības domāšana transcendentālīju dēļ ir vērtīborientēta. Viduslaiku vērtīborientācijas specifiskais raksturs ir dinamiskā tiecība pēc baudas augstākajā nozīmē, pēc patiesa prieka un pilnesīga dzīves papildījuma.

Esamības transcendentālīja patiesība (*Veritas*) vienlaikus ir Dieva cits vārds. Tāpēc esamība un patiesība atšķiras tikai idejā: *Verum et ens differunt ratione*. Žilsons uzsver, ka esamību var tvert bez atsauces uz patiesību, kamēr patiesību bez atsauces uz esamību ne, jo patiesība vai nu ir

esamība, vai tās nav. Toms raksta, ka “esamību nevar tvert, ja šim tvērumam neseko patiesības ideja”. Taču esamība ir tverama bez patiesības idejas, jo patiesību var sasniegt tikai pēc esamības idejas domāšanas, kas tālāk nodrošina patiesības ideju. Tvertā esamība jau ir tverta kā patiesa, kamēr patiesību vēl nevar tvert tikai esamības tvēruma dēļ.

Trešā transcendentālīja “labais” (*Bonum*) tāpat tiek raksturota kā identiska ar esamību realitātē, bet atšķirīgu no tās prātā. Vienlaikus sv. Toms definē labo kā *primāro cēlonības ziņā*, jo labais ir galējais gribas tiecības mērķis, un, ņemot vērā esamības teleoloģismu, esamība ir labā dēļ. Esamība un labais savstarpēji konvertējas, jo katra esamība tiecas pēc labā.

Visbeidzot, skaisto (*Pulchrum*) Žilsons nosauc par “aizmirsto transcendentālīju”, kāda tā varētu šķist uz viduslaiku domāšanas fona, kas līdz pat sholastikas laikmetam visaptveroši kontemplē skaisto. Tā, piemēram, jau patristikas laikmetā Aleksandrijas Filons saskaņā ar neoplatoniskās emanācijas uzstādījumu aizsāk viduslaiku gaismas estētiku, kas skata redzamo pasauli kā veidotu pēc skaistā parauga, *kalon paradeigma*. Tādējādi no redzamās pasaules var spriest par neredzamo – skaistais vienlaikus ir arī izziņas augstākā robeža.

Taču, Žilsons liek pēdiņās vārdus “aizmirstā transcendentālīja” – skaistais neizzūd no sholastikas domāšanas satversmes, bet *iekļaujas labajā*. Gadamers paskaidro: “.. viduslaiku filosofija skaistā jēdzienu pavisam cieši sakļāva ar labā – *bonum* – jēdzienu: tik cieši, ka viena klasiska Aristoteļa pasāža par *kalon* viduslaikiem palika slēgta, jo vārds “*kalon*” vienkārši tiek atveidots ar *bonum*.”

Līdzīgi kā par labo (*id quod omnia appetunt*), Akvīns Toms diskutē par skaisto, kas sagādā baudu skatienam. Tādējādi, skaistais attiecas pret formu kā izzināmais, kamēr labais – kā vēlamais: “Ir acīmredzami, ka skaistais papildina labo ar attiecību pret izziņas fakultāti: tā kā labais nozīmē to, kas sniedz baudu gribai, tā arī skaistais ir labpatīkams aprehensijai [tvērumam]”. Skaistais paredz noteiktu proporcionalitāti starp izziņas spēju un izzināmo objektu, proporcionalitāti izzināmā objekta elementu konstelācijā, un pat izzinātāja intelekta konstitūitīvo elementu proporcionalitāti. Tātad, skaistais pastāv lietas atbilstīgā proporcionalitātē, kas sniedz baudījumu izziņas spējai, jo tā pati, būdama proporcionāla savu struktūrelementu konstelācijā, gūst saldmi proporcionālu lietu vērojumā. Akvīnietis raksta: “Tādējādi skaistais pastāv atbilstīgā proporcijā, jo sajūtas lietu aplūkojumā iepriecina proporcionalitāte, kas piemērota lietu dabai, jo pat sajūtas *kā viss izziņas spējā ir saprašana*.”

Skaistā klasisko formulējumu Toms izsaka šādā aprakstā: “Skaistais ietver trīs stāvokļus – kopveselumu (*integritas*) vai perfektumu, tā kā lietas, kas ir sabojātas, tieši tādēļ ir arī neglītas; pareizo proporciju (*proportio*) vai harmoniju; un, visbeidzot, mirdzumu vai skaidrību (*claritas*), jo par skaistām tiek sauktas lietas, kam ir dzidra krāsa.” Skaistā caurspīdīguma vai mirdzuma, vai *claritas* cēlonis ir Dievs, jo ļauj lietām būt līdzdalīgām Savā gaismā, un kauzē lietu saskaņotību attiecībā pret Sevi kā galējo mērķi un lietu savstarpējo samērotību.

Estētiskais vērojums Akvīnas Tomam arī ir spriešanas akts, kas iekļauj sevī savienošanu un nošķirumus, daļu iekļautību kopveselumā, kā arī to veidu noskaidrošanu, kā notiek matērijas saistīšanās ar formu, un abu savstarpējās adekvācijas mēra atklāšanu. Tādējādi, estētiskais vērojums ir intelekta dialogs ar lietu, un pēc saprašanas darba veikšanas intelekts bauda iegūto kārtības un kopveseluma ainu: “Skaistas lietas izraisa labpatiku neieinteresētajam skatienam (*visa placent*) ne tāpēc, ka tās viegli tvertu intuīcija, bet tāpēc, ka tās iegūstamas piepūles spraugumā, kam atraisoties rodas bauda.” Eko piebilst, ka proporcionalitātes kā skaistā īpašības dēļ viduslaikos par skaistu sauca arī tikumisku un cēlu rīcību atbilstīgi situācijai un rīcības veicēja personai, un dzīves stāvoklim.

Tātad, transcendentālījas ir būtiskas esamības īpašības, kas ar to ir savstarpēji konvertējamas. Runa ir, kā tika minēts, par to, kā tiek domāta esamība, un transcendentālījas ir šis īpašais domāšanas mods.

Tādējādi sholastiskajā filozofijā ir izveidojusies paradoksāla, bet sholasti varbūt dotu priekšroku nosaukumam *dialektiska* situācija attiecībā uz patiesību. Pirmkārt, patiesība, no vienas puses tiek domāta kā mūžīgi dota transcendentālīga īpašā domāšanas modā, no otras puses, tā izziņā ir katrreiz jārod no jauna. Otrkārt, patiesība ir acīmredzamība sholastikas esamības intuīcijas vai tiešskates nozīmē. *Intuitio*, tiešskate ir kaut kā skaidra un tieša uztvere tādā veidā, ka lietas acīmredzamība ir prāta priekšā. Pat var teikt, Akvīnas Toma universālā intelektuālisma koncepcijā esamība ir šādas intuīcijas iznākums. Taču tā iestājas pēc sapratnes piepūles, kura aizvien tematizē Radītāja un radības neaptveramo atšķirību, pastāvot to ciešai kopībai.

**Tādējādi, patiesība kā transcendentālīga, ko var raksturot kā īpašu, esamīgas domāšanas modu, ir jāsastata ar intelekta izziņā iegūto patiesību.** Vai, citādāk sakot, galīguma intelektuālajā piepūlē iegūtās patiesības iekšējais vārds – ar transcendentālīgu jeb Dieva, tātad, Bezgalīgā vārdu. Tāda ir viduslaiku sholastiskās filozofijas prasība, kas tiecas saistīt galīgo un bezgalīgo – Dievu kā patiesību un cilvēka patiesību. Lai izskaidrotu, kā iespējams vienots diskurss

par šīm divām realitātēm, ir jāpievēršas Akvīnieša oriģinālajam filozofijas atklājumam – *analogatus* problēmas apskatam.

### 3.2. Esamības valodas pamatelements: analogija

Svētā Toma esamības valodas filozofijas izstrādņu nozīmīgumu pamana jau XV gadsimtā, kad klajā nāk T. Kajetana fundamentālais pētījums “*De nominum analogia*”. par analogiju kā Toma esamības valodas pamatstruktūru To drīz vien papildina mūsdienās tikpat labi ievērotie S. de Ferraras kritiskie pētījumi. Tātad, interese par Toma esamības valodu ir sākusies un ilgus gadsimtus attīstījusies analogijas pētījumu jomā. Pēc Heidegera un Gadamera veiktās valodas ontoloģijas konceptualizācijas XX gadsimtā, arī Enģeļu doktora esamības valodas filozofija var tikt ieraudzīta jaunā valodfilozofiski kontekstuālā izgaismojumā. Turklāt Toma esamības valodas filozofija, sabalsojoties ar XX gadsimta valodas esamības filozofiju, nav sakritīga ar to, un ļauj atklāt otro iespējami papildinošus momentus. Tā, piemēram, galīguma saistījumu ar bezgalīgo, valodiskās sapratnes iekļautību autoritātes tradīcijā, patiesības pieredzes nozīmi cilvēka galamērķa perspektīvā, valodiskās sapratnes komunikāciju cilvēciskajā kopībā un tikumu kā hermeneitikas priekšnosacījumu lomu.

Diemžēl, pieminētie XV gadsimta fundamentālie pētījumi par analogiju sv. Toma filozofijā, īpaši Kajetāna ietekmes dēļ, ir kavējuši esamības valodas pētījumu attīstību. Līdz pat nesenam laikam analogijas pētījumi ir tikuši ieslogoti konceptuālās analīzes lokā, tādējādi izveidojoties akadēmiskajai tradīcijai, kas analogiju ir aplūkojusi citādāk, nevis pētot saistībā ar ontoloģiskās spriedumveidošanās problemātiku. XX gadsimta otrajā pusē R. Makinernija klasiskā darba publikācija no jauna aktualizē analogijas problēmu sv. Toma filozofijā. Ir pat iespējams runāt par strauji atsākušos analogijas pētniecību kā tomistikas izvērstu apakšnozari, tagad jau respektējot filozofiskās hermeneitikas izstrādnes. Tomēr, vēl joprojām tomistikas bibliogrāfijās nav atrodami darbi, kas būtu veltīti esamības valodas apskatam.

Analogijas problēma ir bijusi ne viena vien interpretatīva pārpratuma avots. Hronoloģiski pirmā ir franciskāņu uzsāktā diskusija, kuras centrā ir daži Toma polemiskie sacerējumi esamības valodas aspektā - ar kādiem līdzekļiem konceptuāli iespējams sasniegt patiesību sapratnē. Toma mācība tiek konfrontēta ar *Doctor subtilis* Duna Skota pieeju, kas atšķirībā no Akvīnas Toma atzīst iespējamību visu esošo izteikt univokāli vienādā nozīmē. Tādējādi, tomisma pretrunas ar skotismu

saistās ar principiālu jautājumu, vai esamības koncepti ļauj orientēties abās - Dieva un radītājā - kārtībā.

Vēl jo karstāki strīdi par Akvīnieša analogijas problēmu attīstās XX gadsimtā, kad *analogatus* jautājums tiek iztirzāts Rietumu kultūras sekularizācijas radīto problēmu kontekstā. Tā, piemēram, Karls Barts sauc *analogia entis* doktrīnu par “Antikrista izdomājumu”, jo tās dēļ cilvēkam līdz Dievam nav iespējams aizsniegties. Savukārt Volfārts Panenbergs uzbrūk analogijai tāpēc, ka cilvēks ar analogijas starpniecību var aizsniegties līdz Dieva transcendencei.

Pretojoties dzīvā Dieva pārvēršanai par “filozofu dievu”, tas ir Dieva kā jēdziena iekļaušanai kādā domāšanas sistēmā, skandaložu apvainojumu Toma analogijai darbā “Dievs bez esamības” ir izteicis Žans Liks Marions Viņš pauž uzskatu, ka Toms ir tālu prom no ticības Dieva, kurš ir Mīlestība, ar analogiju konstruējot metafizisku “Dieva” elku, kas jau tāpat dominē modernajā domāšanā. Pēc Mariona domām Toma *analogatus* ir līdzīga modernajai onto-teoloģijai, kurā Dievs tiek pakļauts cilvēciskajai konceptualizācijai. Marions bija noraizējies, ka Akvīnieša analogijas koncepcija tāpat kā Jaunlaiku filozofijā Dievu attēlo kā univokālu un matemātisku racionalitāti, Viņu padarot tikai par jēdzienu filozofiskajās sistēmās. Pēdējās desmitgades laikā Žana Lika Mariona kritiskais tonis attiecībā uz Akvīnas Tomu ir pieklusis. Caur fenomenoloģijas prizmu vērīgāk palūkojoties uz tomisko mantojumu, Marions pamana, ka analogija jau paredz to, ka sapratnē pastāv Dieva un cilvēka distances apzināšanās, par kuras neievērošanu Marions bija izteicis pārmetumus Akvīnas Tomam.

Analogijas problēmas risinājumu Akvīnas Toms iesaista kā atbildi uz jautājumu - kā cilvēks, kas ir vienota esamība, var tvert visu vienoto esamību, turklāt tā, lai saglabātu Radītāja un radības distanci, taču vienlaikus spētu runāt vienotos konceptos par abām realitātēm? Izšķirīgā loma šajā sintēzē ir analogijai kā esamības valodas pamatelementam.

Toms paskaidro: “.. radības un Radītāja proporcija ir noteiktā kārtībā, kā sekām pret to cēloni un zinātājam pret tā objektu .. starp lietām, kam ir analogiska kopība, netiek iesaistītas noteiktas attiecības, tādēļ nav iemesla, kāpēc daži vārdi nevarētu tikt analogiski predicēti Dievam un radībai?”.

Univokāli, ekvivokāli un analogiski apzīmējošo vārdu atšķirību nosaka to attiecība pret *ratio*. Šis jēdziens tagad tiek lietots pieminētajā viduslaiku loģiķu intereses par *secundum intellectum* jeb otreizējo intenciju nozīmē - *ratio* ir lietots definīcijas nozīmē, kas novelk robežas starp dažādām “racionālajām sugām”. Ekvivokālis ir daudzām lietām kopējs vārds, bet apzīmē atšķirīgus *ratio*



*substantiae*. Univokāļiem ir kopīgs vārds un *ratio*. Aristoteļa valodā univokāļi tiek saukti *sinonima*. Univokāļi *ratio* pretstatā analogālim ir vienādmērīgs visiem apzīmētajiem.

**Analoģiskais vārds jeb analoģiskā nosaukšana, analoga dicuntur ir saistīta ar ekvivokālumu**, kad daudzām lietām ir viens vārds, bet katras lietas gadījumā tas apzīmē *rationes* atšķirības atbilstīgi lietas perfektuma pakāpei. Akvīnietis uzsver, ka lietas to apzīmētajā *ratio* nav līdzdalīgas vienādmērīgi, kā Toma daudzkārt piesauktajā piemērā par *sanum*, “veselīguma” lietojumu attiecībā uz cilvēku, uz dzīvnieku, uz pārtiku u.c.

Akvīnas Toms darbā *Summa Contra Gentiles* izvirza piecus argumentus, kāpēc metafizikā nevar izmantot univokāciju, jo tā izjauc Radītāja un radības distancētību. Tikai *analogatus* spēj apzīmēt dažādās attiecību proporcijas, kur proporcija ir izšķirīgais elements, kas, ekvivokāli nosaucot lietas, ļauj ievērot to definitīvās jeb *ratione* atšķirības.

Akvīnas Toms izmanto analoģiju Svēto Rakstu ekseģēzē un teoloģiskās doktrīnas izveidē. Tā, piemēram, apspriežot, vai tēvišķība, kā to pazīstam šīs zemes dzīvē, ir atvasināta no Dieva tēvišķības, Toms raksta: “Atbildu .. vienkārt vārdi ir intelektuālā koncepta izteiksme vai simbols, tā kā vārdi ir dvēseles iespaidojumu vai konceptu zīmes. Tad vārdi attiecas vairāk uz radību nekā uz Dievu. Tomēr, otrkārt, vārds ieslēdz nosauktā ārējā objekta būtību, un tad vairāk attiecas uz Dievu. Tādējādi, vārds *tēvišķība*, kad apzīmē mūsu intelekta formētu konceptu, kā tas nosauc lietu, attiecināms uz radību drīzāk nekā uz Dievu, jo radība mums vairāk zināma nekā Dievs. Bet, kad apzīmē realitāti pašu par sevi, kas tiek nosaukta, tad šī realitāte ir drīzāk Dieva nekā mūsu. Tā Viņš ir [tas], no kura visa tēvišķība Debesīs un uz zemes tiek nosaukta.”.

Ar analoģiju Toms sev raksturīgajā līdzsvarotajā disputa stilā izvairās no divām galējībām. No agnostiska simbolisma, kurā nav kritēriju, lai nošķirtu, kas uz Dievu attiecas burtiski, un kas ir predicēts metaforiski. No tā mēdz secināt, ka Dievs nav izzināms. Tāpat analoģija atbrīvo no pārspīlēta antropomorfisma, kas rodas univokālās predikācijas iznākumā, kad vārdos ar vienādu jēgu pazūd sapratne par dievišķā un cilvēciskā atšķirību, piemēram, runājot par Dieva gudrību un par cilvēka gudrību. Līdz ar to Akvīnas Toma izstrādātā analoģijas prakse parāda, kā iespējams racionāls diskurss par Dievu. Analoģija kā sapratnes darbība, kas paredz saprotošas distancētības apzināšanos domāšanā, ir izšķirīgais elements dzīves esamības spoguļa izbūvē.

### 3.3. Patiesības pieredzes pilnesība – galīgās patiesības spoguļošanās mūžīgajā patiesībā

Lai parādītu, kā esamības valodas analogijas princips ļauj savstarpēji saistīt mūžīgo un galīgo patiesību cilvēcesamības patiesības pieredzes pilnesībā, vispirms īsumā ir jāatklāj spoguļa kā viduslaku domāšanai svarīga konceptuālā aprīkojuma nozīme.

Kā raksta spoguļa kultūrvēstures pētniece Melšiora-Bonnē, viduslaiku garīguma satversmē par spoguļi neinteresējas kā par materiālu priekšmetu. Spogulis, būdams “matērijas pārvēršanas formā iznākums un līdzības sasniegšanas rīks”, viduslaiku kultūrā tiek uztverts kā nemateriālās garīgās realitātes ieraudzīšanas apliecinātājs. Spogulis simbolizē refleksīvo jeb atspoguļojošo izziņu, kurā pēc intelektuālās piepūles tiek skaidri ieraudzīts lietas attēls, jo izzināt nozīmē atspoguļot – virzīties no jutekliskā tēla priekšstatījuma uz neredzamā vērojumu. S. Melšiora-Bonnē norāda uz vairākiem mezgļpunktiem viduslaiku teologāli filozofiskajā domāšanā, kas spogulim piešķir šīs kultūras īpašā koda statusu.

Pirmkārt, cilvēka radītība pēc Dieva attēla un līdzības uzliek cilvēkam ētisku pienākumu būt spoguļattēlam, kurā raugoties Dievs atpazītu sevi. Grēka dēļ radies “spoguļa greizums” cilvēkam sevī ir nemitīgi jāizlabo, savukārt raugoties Dievā kā savā spoguļī.

Otrkārt, Jaunajā Derībā atrodami divi teksta fragmenti, kuros lietota spoguļa metafora. Svētais Pāvils I *Kor* 13, 12 atgādina, ka Patiesību “tagad mēs redzam mīklaini kā atspulgā, bet tad vaigu vaigā”. Svētais Jēkabs vēstulē 1, 23-24 salīdzina cilvēku, kurš atsakās tikumiski pilnveidoties, ar vīru, kurš, pavērojis sevi spoguļī, “aiziet un tūlīt aizmirst, kāds viņš izskatījies”. Sv. Jēkabs tālāk apraksta spoguļi kā pilnīgās brīvības likumu, kurā ielūkojoties un atceroties, kas jādara, lai tam atbilstu, cilvēks iegūst svētību, bet pretējā gadījumā zaudē pašizziņas dimensiju.

Treškārt, spoguļa temats lieliski pārklājas ar gaismas metafizikas izstrādānēm, sākot jau no patristikas laikmeta autoru darbiem. Rietumu patristikas laikmeta noslēgumā svētais Augustīns konceptualizē cilvēka prāta lielās iespējas. Ja prāts nepaliek atspoguļotā, tas ir spoguļī uz mestā attēla ilūziju varā, tad ir spējīgs uztvert dievišķās patiesības gaismu un atspoguļot tās skaistumu. Tāpēc cilvēkam ir nemitīgi jāielūkojas

Svētajos Rakstos kā spogulī, lai samērotu sevi ar šo patiesības spoguļi. Šajā nolūkā Augustīns darbā *“De Scriptura sacra speculum”* sniedz Bībeles fragmentu izvilkumus, lai “tam, kurš jau tic un vēlas paklausīt Dievam, būtu iespēja sevi redzēt kā spogulī, vai ir gana tālu ticis tikumu (*mores*) attīstībā, un redz arī, kas tam vēl pietrūkst.” Tātad, “viduslaiku spogulis” nozīmē tāda garīgā un tikumiskā parauga uzrādījumu, ar kuru cilvēkam ir jāsalīdzina sava iekšējā attīstība, un kam jāseko uzvedībā. Spogulis parāda, kāds cilvēks ir un kādam tam jābūt, tādēļ spoguļa principa izmantojums kļūst par ļoti sena morāliski stāstnieciskā dzīves apraksta žanra atjaunošanas pamatu viduslaikos. Šā žanra darbos autori garīdznieki iezīmē ideāla kristīgā valdnieka portretu, kurā raugoties, jauniem cilvēkiem vajadzēja kā spogulī ieraudzīt veidolu, kam galu galā būtu jākļūst par viņu pašu vaiga atspulgu. Šādiem darbiem deva nosaukumus: *Speculum regis*, *De regimine*, *De Eruditione*, *De institutione*, un nereti tie tika adresēti konkrētām personām. Tai skaitā, tuvojoties viduslaiku rudenim, neizpalika asi kritiski vērtējumi, kad spogulis tika veidots, lai konkrētais valdnieks tajā ieraudzītu savu neatbilstību valdnieka ideālam.

Spoguļliteratūras žanra darbi valdnieku pamācīšanai ir plaši pazīstami kā politiskās un tiesību filozofijas vēstures avoti, tomēr tekstuālus spoguļus veidoja arī ikviena cilvēka tikumiskās izaugsmes veicināšanas nolūkā. Tā, piemēram, Rivjē Alfreds attēlo patiesu žēlsirdību, ar ko ikvienam būtu jāsalīdzina sava dzīve un darbības motīvi. Perudžā atklātajos svētā Asīzes Franciska manuskriptos radība ir aprakstīta kā pilnesības spogulis, kurā lūkojoties var gūt daudz mierinājuma un iedvesmas dzīves ceļā pie Radītāja. Kādā Boēcija tradīcijas stilā sarakstītā darbā - spoguļi risinās saruna starp Prātu, Mīlestību un Dvēseli par vienkāršību, kādu cilvēks var iegūt garīgās izaugsmes ceļā izejot cauri trīs nāvēm: nomirstot nāvīgajam grēkam, nomirstot pasaulīgajai dzīvei, un visbeidzot nomirstot pašiedomātajai garīgajai dzīvei, lai patiesi piedzimtu dievišķajai dzīvei. ***Mīlestības kā augstākā labuma un tādēļ viduslaiku garīgi ētiskās dominantes spoguļa izveidi papildina izziņas teorijas jautājumu risinājums spoguļliteratūras žanrā, jo izziņa taču ir mīlestības darba turpinājums.***

Tādēļ izziņas problemātikai veltīto spoguļliteratūras darbu klāstā galvenokārt uzmanība pievērsta prāta iespējamībai sasniegt patiesību un pacelties pāri tā ierobežojumiem uz pavisam jaunu izziņas līmeni. Tā, piemēram, mūziķe, māksliniece un mistiķe Hildegarde no Bingenas ar izziņas refleksivitāti pamato tikumisku rīcību, lietojot salīdzinājumu, ka izziņa staro tik skaidri kā dienasgaismā, un tādēļ cilvēki var pazīt un novērtēt savu rīcību. Cilvēka starojošajā prātā šīs brīnišķās pamatprincipu zināšanas parādās kā balts mākonis, kas tur pārvietojas

tikpat viegli kā dabiskais mākonis padebešos. Hildegarde uzsver, ka šī zināšana ir reflektīva, jo *ir līdzīga spogulim* – persona, redzot savu seju spogulī, var saprast, kas tajā skaists un kas ķēmīgs. Tāpat arī raugoties sevī un izvērtējot savus darbus, var atšķirt labo un ļauno. Spoguļojuma dēļ – te Hildegarde ir vienisprātis ar Tomu un visu sholastikas tradīciju - *prātam ir iespēja sevi koriģēt*.

Prāts ir galvenais rīks cilvēka garīgajai un tikumiskajai izaugsmei, kā Klervo Bernards darbā *Liber de speculo caritatis* II, 14, 35 raksta abatam Elredam - cilvēks attīstās līdzībā Dievam, izmantojot prāta pielietojumu, un tāpēc ir tik svarīgi novērst *prāta korumpētību*. Tas ir - tādus prāta defektus, kas rastos no dvēseles kā prāta spējas avota garīgās neveselības. Evaņģēlijs ir “garīgais spogulis”, kurā raugoties, var droši diagnosticēt dvēseles stāvokli, līdz ar tā labošanu likumsakarīgi īstenojoties arī nepieciešamajām prāta korekcijām. Sentjeri abats Žiljoms, diskutējot ar Abelāru par tā atkāpšanos no ticības sniegtajām iespējām zinātniskajos pētījumos, uzsver, ka prāts un mīlestība ir divas garīgā redzējuma acis, un šīs redzes dziedināšanai nepieciešama laba autoritāte – ticība, analīzes spēja – prāts un participācija – mīlestība. Līdz ar prāta darbības aplūkojumu ticības spogulī Žiljoms XII gadsimta sākumā iezīmē jauno ticības un prāta attiecību skatījuma veidu patiesības perspektīvā, kas gūst teorētisko papildījumu Alberta Lielā un sevišķi Akvīnas Toma risinājumos par filozofijas un teoloģijas autonomiju, tām paliekot savstarpējā harmonijā.

Vaicājot par spoguļliteratūrā attīstītās refleksijas tematizācijas īpašo vietu Akvīnas Toma sistēmā, būtu pietiekami vēlreiz atsaukties uz Gadamera pieminēto citātu, kurā Toms salīdzina iekšējo vārdu ar spoguļi. Tomēr šī konceptualizācija pati ir daļa no sv. Toma veiktās cilvēka dzīves esamības spoguļa izbūves prātā, i nodrošinot filozofijai atpakaļvērsumu uz dzīves esamību.

Patiesības tradicionālais koncepts raksturo patiesību cilvēkesamības galīguma aspektā, patiesībai atklājoties un ieņemot savu vietu spriedumā pēc tam, kad no intelekta un lietas puses ir notikusi daudzpakāpju virzība uz abu sastapšanos.

*Tomēr patiesības pieredzes kā īpašas vingrināšanās intelekta gaismas aktualizācijā pilnesību nodibina patiesības kā sapratnes zīmes - vārda, kas vienāds ar lietu, spoguļošanās patiesībā kā transcendentālajā, kas ir bezgalīgā vārds.* Patiesības kā transcendentālījas sapratne ir īpašs domāšanas esamības mods, ar kuru ir jāsalīdzina cilvēka galīgajā intelektā iegūtā patiesība.

Izmantojot spoguļa jēdzienu, ir iespējams skaidrot patiesības pieredzes pilnesību kā cilvēka prāta salīdzinošo darbību, kas paralēla *analogatus* funkcionēšanai esamības valodā. Ar *analogatus*

palīdzību spriedumveidošanā par vienoto esamību tiek iesaistīta sapratnes darbība, kurai no sāka gala ir jārespektē cilvēka un Dieva distancētība, lai īstenotu Dieva un cilvēka vienību. **Patiesībā kā mūžības vai bezgalības spogulī – transcendentālajā raugoties ar valodiski iegūto galīguma patiesību, kas pieņem iekšējā vārda formu, prātam ir iespējams salīdzināties un atvērties sevi pārspējošā virzībā.**

Patiesība kā transcendentālji nav iekšējais vārds, kas būtu līdzīgs lietas formu pilnībā izsmelšajam iekšējā vārda spogulim. Šīs galīgās patiesības un patiesības - transcendentāljas asimetrijas dēļ konstituējas prāta atvērtība virzienā uz bezgalību, ko prāts var tiekties piepildīt ar nemīļīgiem jauniem centieniem pēc patiesības. Tādējādi notiek cilvēka kā hilemorfiskas būtnes *pieaugme esamībā* (H. G. Gadamera termins) kā pieaugme valodiskajā saprašanā.

Prāts var transcendentēt uz nezināmo un pat sākotnēji šķietami neiespējamo valodiskuma dēļ, rodoties pat relatīvi autonomiem, no redzamo lietu klātbūtīguma neatkarīgiem iekšējā vārda brīviem sasniegumiem, un tātad - jaunām neredzamās realitātes zināšanām. Tas ir noprotams no Akvīnas Toma pārdomām: “.. kā saka Gregors, ir pieļaujami domāt, ka mūsu prāts, transcendentējot ķermenisko runu, tiek pacelts augstāk un nezināmos iekšējās runas veidos”. Saprotams, ka šie iekšējās runas veidi savukārt var vest pie jaunas patiesības atklāšanas, kas neizriet no redzamo, bet jau no neredzamo lietu pastāvīgā klātbūtīguma.

Tādējādi patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā sholastikas filozofijā ļauj savienot šāszemes dzīves horizontāli un mūžības vertikāli, cilvēka galīgumu un dievišķā bezgalīgumu, atverot patiesas dzīves esamības perspektīvu. Vai dučento laikmeta autori domā par saprašanās iespējamību valodiskumā? Kaut arī šajā laikā nevar runāt par saprašanās konceptualizāciju XX gadsimta hermeneitikas nozīmē, tomēr saprašanās iespējamība valodā šeit ir konstatējama. To apliecina, tā piemēram, tāda mūsdienu situācija, kad uz Akvīnas Toma *Summa Contra Gentiles*, I-III grāmatas teksta filozofijas pamata tiek modelētas starpreliģiju dialoga attiecības. Toma valodfilozofijas risinājumi ļauj rast ceļu uz dialogu ar musulmaņu reliģijas filozofiju jeb *Kalām* tradīciju, ko tulko ar jēdzienu “diskurss”.

Tālāk jaunlaiku filozofijas robežšķirtni attiecībā pret viduslaiku filozofiju iezīmē ļoti uzsvērtā orientācijā uz pasauli: “Viduslaiku doma, raugoties uz cilvēka mokošo jūgu un ciešanām pasaulē, uz cilvēkam neizbēgamo grēka pieredzi, pirmkārt, tiecas apstiprināt pārliecību par Dieva ieceres attiecībā uz cilvēku un Dieva pestīšanas plāna patiesumu; uz šā pamata viduslaiku doma apstiprina cilvēka kā subjekta cieņu. Jaunlaiku doma paplašina cilvēka cerību - tagad cilvēks cer no Dieva iegūt

ne tikai pats sevi, bet visu pasauli kā radīto. Akvīnas Toma apgalvojums “*Gratia supponit naturam et perficit eam*” .. ir jaunlaiku centrālā doma”. Šā citāta kontekstā atklājas Jaunlaiku gnozeoloģisma pasauluzskatiskais aspekts - vēlme apgūt pasauli tās sarežģītībā un daudzveidībā ar perfektu izziņas aprīkojumu, “jauno organonu”. Ja turpinātu F. Bēkona vārdnīcas lietošanu, izziņa ir pilnīgi jāattīra no tās skaidrību apgrūtinājošo elku ietekmes, lai nodrošinātu patiesības sasniegšanu. Izziņas perfektums kļūst par patiesības kritēriju, aizvīrot otrajā plānā intelekta un lietas adekvācijas principu.

Jaunlaiku sākumā Renesanses *magnitudo* jeb diženumu kā dzīves kvalitātes izšķirīgo rādītāju bija nomainījis B. Paskāla janseniskā garīguma stilā cilvēku pat mazliet pazeminošais “trauslās niedres” tēljēdziens. Vesela laikmeta cilvēktēla sabrukums bija dziļi personisks dzīves spēka resursu iztukšotības pārdzīvojums: “Šī dzīve tikai staigājoša ēna./Slikts aktieris, kas stundu dižojies/Uz lētas skatuves - un jau pēc brīža aizmirsts;/ Vai idiota aizrautīgā runa./ Kas mutuļo bez nozīmes un jēgas”. Taču, iepretim līdzšinējās vērtību sistēmas sabrukumam kompensatorā funkcionalitātē nostājas zinātniecības attīstība, pārnesot cilvēka aktivitātes centru uz ārpusi.

Šajā situācijā XVII gadsimta dabas filozofija vēl izmanto sholastikas metafizikas jēdzienus, taču tos interpretējot mehānikas terminos: “Fiziskā pasaule tagad tika domāta kā sastāvoša tikai no matērijas .. Vārdu “matērija” vajadzēja saprast kā galējo lietu, no kā veidota pasaule.” Līdz ar jauno ontoloģizēto matērijas jēdziena izpratni filozofijā ienāk virkne jaunu problēmu, kā, piemēram, jautājums par pirmējām un otrējām sajūtām, matērijas aktivitāti un cilvēka dvēseles statusa pārskatīšanu. Jaunās konceptualizācijas iespaidā mainās visu filozofijas nozaru paradigmas, tā piemēram, skaisto saprotot kā kvalitātes ķermeņos, kas mehāniski iedarbojas uz cilvēka prātu ar sajūtu starpniecību.

Tomēr Rietumeiropas filozofija neatsakās no patiesības kā tradicionālās filozofiskās problēmas risinājuma. Filozofija respektē to, ka cilvēks vienmēr vērtē realitāti, tāpēc realitāte un vērtības nav šķiramas, un prasa iesaistīt filozofijā vērtību pasauli: “Ja pieņem, ka pasaule ir inteligibla, tad to labāk var tvert un saprast kā vērtību un sistēmu.” Tāds uzstādījums Jaunlaiku filozofijā saasina jautājumu par patiesības kā vērtības konceptualizāciju iepretim dabaszinātniskajai, šķietami nesagraujami objektīvajai fakta pasaulei.

**II**

## II

# Patiesības PIEREDZES PROBLĒMAS valodiska RISINĀJUMA CEĻŠ XX gadsimta filozofijā

Viduslaiku sholastikas filozofijā Akvīnas Toms bija aplūkojis patiesības problēmu kā loģiski primārās transcendentālās problēmu, kas cieši saistīta ar cēlonības ziņā primāro labā transcendentāliju. Patiesības pieredzes jēdziens sholastikas filozofijā atklājās kā vingrināšanās intelekta gaismas aktualizācijā, kas ir traktējama kā cilvēka apzināti tikumiska rīcība intelekta saprašanas kapacitātes palielināšanā attiecībā uz bezgalīgo patiesību. Sholastikas filozofija bija attīstījies hermeneitiski orientētās viduslaiku kultūras ietvaros, Akvīnieša patiesības tradicionālā koncepta risinājumam rodoties hermeneitikas kontekstā. *Tādēļ H.G. Gadamers, veicot hermeneitikas tradīcijas atjaunošanu XX gadsimta filozofijā, filozofijas vēstures vienotībā uzrāda jaunu saikni, kas līdz tam nebijušā veidā savieno viduslaiku sholastiku un XX gadsimta filozofiju.* H. G. Gadamers attīsta hermeneitiku kā esamības saprašanas un skaidrojuma, un tā praktiska pielietojuma filozofiju, atklājot patiesības problēmas specifiku garazinātnēs. Patiesības izpratne, notikšanas veids un sasniegšanas ceļi garazinātnēs ir pavisam citādi nekā dabaszinātnēs, taču noteikti patiesības statusam garazinātnēs pienākas tāda pati cieņa kā dabaszinātnēs.

H. G. Gadamera hermeneitikas kā garazinātņu cieņu atklājošas mācības virsjautājums ir par humānisma iespējamību cilvēku kopībā. Taču, hermeneitika nav mākslīgas sociāli politiskās stratēģijas vai pasaules uzlabošanas metodes piedāvājums, bet aktualizē cilvēka cieņai atbilstīgas dzīves tradīciju: “‘Patiesība un metode’ ir šīs apsēstības ar metodoloģiju un metodiku kritika, rūpējoties par garazinātņu zinātniskumu, kas saistīts ar humānistisko tradīciju”. Patiesības problēma garazinātnēs līdz ar to kļūst par patiesības hermeneitiskuma problēmu.



## 1. Patiesības hermeneitiskuma atsegums XX gadsimta filozofijā

Garazinātņu zinātniskuma atklāšanas dēļ H.G. Gadamers pieredzes jēdzienam darbā "Patiesība un metode" velta apakšpētījumu, jo tieši pieredzes jēdziena apraksts principiāli iezīmē garazinātņu atšķirību no dabaszinātnēm, no kurām nācis pieredzes kā empīrijas skatījums. Iepretim tam Gadamers iesaista pieredzes jēdzienu, lai garazinātnes parādītu to spējā izteikt visu lietu antropoloģiski eksistenciālo aspektu.

***Pieredzes kā garazinātņu jēdziena interpretācijā dominē prasība, ka pieredzei ir jābūt atkārojamai. Stingri sakot, garazinātņu patiesībai ir jātop iegūtai atkārojamā pieredzē, kaut arī pats pieredzes traktējums atšķiras no dabaszinātņu eksperimentāli atkārojamās pieredzes nojēguma.*** Tādēļ garazinātņu kā filozofijas problēmas atrisinājums ir saistīts ar esamības un patiesības hermeneitiskuma atsegšanu XX gadsimta filozofijā.

### 1.1. Hermeneitika kā esamības atvērtības procesa norise

Modernajā Rietumu kultūrā vairāk ir tikusi akcentēta patiesības iespējamība pieredzē, nevis mērķtiecīga patiesības pieredzes gūšana. Patiesības pieredzējuma notikuma apzīmēšanai tiek lietoti īpašu laika momentu iezīmējoši izteikumi kā: "Tas bija kas īpašs, viss man likās kaut kāds īpašs un savadāks", "Nezinu, kas tas bija, bet jūtu, tagad kaut kas ir savadāk" u. tml. Nereti tiek runāts par kādām sevišķām zīmēm vai atgadījumiem, kas, retrospektīvā atskatoties, sagatavoja šim momentam, pievērsa uzmanību un sakāpināja gaidas uz kaut kā īpaša notikšanu. Šajā gadījumā ir runa par kultūrā plaši pazīstamo *gaismas pieredzi*, kas ir laiciska, jo notiek kādā brīdī, ko var nosaukt par *kairisku*. Tas ir it kā līdzšinējās dzīves pārrāvuma un nākamās, citādās, izmainītās dzīves sākumpunkts, saglabājoties dzīves kontinuitātei.

H. G. Gadamers līdz ar garazinātnēm atbilstīga pieredzes jēdziena ievadumu hermeneitikā uzrāda perspektīvu, kā cilvēks var atrasties pastāvīgā komunikācijā ar esamību-patiesību, no savas puses ierosinot tās atklātības pašparādi. Tātad, ***hermeneitikā patiesības pieredzes jēdziens izsaka cilvēka klātesamības atklātas uzvedības jeb izturēšanās dimensiju.***

### 1.1.1. Pieredzes un valodiskuma sasaistījums hermeneitikā

Cilvēkam nav iespējams pasauli uztvert tā, it kā to nebūtu skāruši tā projekti. Cilvēka piedzīvotā pieredze (*the lived experience*) vienmēr ir tādas pasaules pieredze, kas dota kā kultūras pasaule. Lai to uztvertu un apjēgtu aizvien no jauna, lai tajā pie-dzīvotu un pār-dzīvotu, cilvēks meklē atkal jaunas pieredzes, jaunus skatpunktus, kas atsvaidzinātu visu personas eksistenci. Cilvēks it kā tiecas iztukšot sevi līdzšinējo, nomest sevi līdzšinējo kā vecas drānas, lai no jauna iegūtu atvērtību, spētu pieredzēt, just, skaidri uztvert, domāt un saprast – *būt dzīvs, kad kaut kas notiek* (arī tādu nozīmi paredz vācu valodas jēdziens *Erlebnis*). Taču, patiesības pieredze savukārt nozīmē gan kultūrpasaules dotības ievērošanu un tās jēgu atklāšanu, gan orientāciju uz patiesībā ilgtspējīgu dzīvvedību. Taču, hermeneitika atklāj jēgas norisi saistībā ar valodisko tradējumu, jo “savstarpējās saskaņas, saprašanās un nesaprašanās fenomeni, kas veido tā saucamās hermeneitikas priekšmetu, ir valodas parādības”. Tādējādi, patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā risinājums iezīmē gan garazinātņu leģitimitāti, gan pilnvērtīgas dzīves esamības aprises, kas ir pētāmas to atspoguļojošajās apziņas valodiskajās norisēs.

Gadamera hermeneitikas universa ass ir domāšanas sirdsapziņa, kas prasa filozofijas ietvertības jēdzieniskajā izvērsumā un cilvēka ietvertības valodā, kurā dzīvo, apzināšanos. Tāpēc valoda ir filozofijai risināms uzdevums, jo ir skatīta kā filozofiskās refleksijas un dzīves satikšanās vadošais mods, uzsverot tā iespējas aizvien dziļākai iegremdētībai garīgās pasaules pētījumos. Valodas universālums veido atbilstību ar prāta universālumu, un ir iespējams tāpēc, ka objekts nav saskaņā ar abstrakto vai empīrisko universalitāti, bet ar konkrēto universalitāti, kas ir vārdam valodā: “Vārds prezentē lietu tās universalitātes spoguļi, kas ir attiecībās starp valodu un realitāti.” Taču, Gadameram kopā ar Habermāsu un Pannenbergu varētu jautāt, vai ir leģitīmi piešķirt ontoloģisku nozīmi valodas un sapratnes vienādošanai, ja turklāt arī Gadamers pats ir atzinis, ka var būt pieredzes, kas nav valodiskas? Taču, ***pieredzes valodiskā daba nozīmē, ka tas, kas ir pieredzēts, aizvien ir statīts pret kaut ko citu, un vārdi funkcionē kā pieredzes satura spoguļojumi iepretim kam citam.*** Tādējādi Gadamers hermeneitikā pieredzi konceptualizē kā valodisku pieredzi, tālāk attīstot fenomenoloģijas tradīcijas skatījumu uz pieredzi. Lielos vilcienos tās uzstādījumu var aprakstīt tā, ka realitātē ikviens cilvēks ir iesaistījies pirmsteorētiskajā jeb *irrefléchi* līmenī, un filozofs *ex professio*

šo realitāti padara par filozofijas pieredzes daļu, piedāvājot savu pieredzes apjēgumu. Intencionālās vienības ar pasauli dēļ pasaule kļūst inteligibla un tiek izteikta jēdzieniski, paliekot realitātes dziļi personiska izteiksme jeb *parole parlante*, ko var aprakstīt kā “teicējam portretiski līdzīgu vārdu”. Pieredze ir filozofa klāt-esamība realitātē, un tā ir sākumpunkts filozofijas pieredzei, jo, “ja filozofs ir sācis, izejot no tēzēm, viņš nekad nezina, kas viņam ir jāatzīst kā patiesība, viņš *neredz* realitāti, bet - tikai to, ko *redz*”. Var teikt, hermeneitikā realitātes redzamību dara iespējamu valoda kā cilvēka un pasaules satikšanās viduspasaule.

Pieredzes valodiskuma atklājums XX gadsimta totalitāros režīmus piedzīvojušajam Gadameram ļauj aizstāvēt individa brīvību. Valoda ļauj būt brīvam, jo nevar tikt totāli kontrolēta no runātāja puses, nedz arī kāds indivīds vai grupa varētu sev pilnībā pakļaut valodas lietojumu.

Valoda ir ieņēmusi centrālo lomu filozofiskajā domāšanā XX gadsimta vidus desmitgadēs. H. G. Gadamer uzskata, ka tas noticis galvenokārt saistībā ar pozitīvistisko zinātniecisko pārliecību, ka dzīvajā pasaulē lietotā valoda nevar būt atskaites punkts zināšanu ieguvei un ir traucējoša patiesības sasniegšanas procesā. Tādēļ dabiskā valoda zaudēja savu nekad neapšaubīto prioritāti: “Šo moderno matematizēto dabaszinātņu implikāciju loģiskās sekas ir tādas, ka modernajā loģikā un zinātņu teorijā valodas modelis ir ticis aizvietots ar univokālas apzīmēšanas modeli”. Gadamer uzsver, tā ir ierobežota pieredze, kas neatbilst universālisma prasībai pieejā pasaulei, un tāpēc dabiskā valoda atkal atgriežas filozofijas centrā. Tādējādi patiesības problēmas risinājums notiek valodfilozofiskā kontekstā. Patiesības problēmas pārvirze uz valodiskuma gultni XX gadsimta filozofijā tiek briedināta jau ilgstoši, pirms tā iegūst spilgtu īstenojumu valodas ontoloģijas izstrādēs saistībā ar pieredzes jēdzienu.

*Patlaban var konstatēt, ka valodas problemātikas iekļaušanās XX gadsimta filozofijā ir notikusi divos intelektuālajos virzienos: hermeneitikā un analītiskajā tradīcijā.*

Attiecībā uz analītisko tradīciju J. Vējš raksturo filozofijas un valodniecības savstarpējības situāciju XX gadsimtā ar krievu valodnieka Zveginceva vārdiem, ka “valodnieki un filozofi 20. gadsimta otrajā pusē it kā apmainījušies vietām. Valodnieki pasākuši aizrauties ar formāli loģisku un matemātisku modeļu konstruēšanu, turpretī filozofi pievērsušies ikdienas valodas pētīšanai”.

**Valodas problemātikas risinājums ir ietekmējis skatījumu uz patiesības statusu filozofijā.** Analītiskās tradīcijas meklējumi risinās plašā amplitūdā, kuras vienā polā atrodams, piemēram, deflacionisma viedoklis, ka patiesība ir filozofiski bezsaturīgs jēdziens, kura saturu iegūst, atzīstot šķietama “patiesības nesēja” jeb lietas ekvivalenci ar izteikumu par tās patiesumu. Otrā polā

ir L. Vitgenšteina "Filozofiskie pētījumi", par kuru jauninājumu uzskata valodas kā *sui generis* fenomena izpratnes saistījumu ar intersubjektivitātes principa oriģinālu pamatojumu apziņas teorijas ietvaros. Vitgenšteina "triekšanos pret valodas sienām" rosina filozofa kaislīgā interese par iespējamību iekļūt cilvēka iekšējībā, garīgajā pasaulē. Visa loģiskā pozitīvisma kustība bija "palaidusi garām" to, ka jau "Loģiski filozofiskā traktāta" beigu daļā ir ietverti izteikumi par mistisko un citām līdzīgām kategorijām. Bet, "Filozofiskie pētījumi", kas veidoti kā komentārs par sv. Augustīna hermeneitikas teorijas atziņu, smalki niansējošā slīdējumā norisinās valodā, pa valodspēļu, priekšmetattēlu un dzīves formu virsmu, un - uz cilvēka eksistences iekšējību. Izšķirīgo pagriezienu uz garīgās pasaules pētījumiem Vitgenšteins ir veicis, pārskatot valodas un pasaules attiecību jautājumu. Sākotnēji Vitgenšteins šīs attiecības bija identificējis ar verifikācijas metodi, bet vēlāk nonācis pie idejas tās pētīt ar pieredzes starpniecību.

Gadamers šo filozofisko situāciju ap Vitgenšteina valodfilozofijas paradigmas maiņu komentē tā, ka "Vīnes pulciņa" ideju ietekmē angļiski runājošajās zemēs ir attīstījies pētniecības virziens, kas ar mākslīgo valodu izveidošanu tiecas atbrīvoties no "metafizikas" šķietamajām problēmām. Viens no radikālākajiem un sekmīgākajiem pasākumiem šajā virzībā ir bijis Vitgenšteina "*Tractatus logico-philosophicus*". Gadamers gan piebilst, ka šķietamās valodas filozofiskās problēmas rodas nevis valodas metafiziskas samaitātības dēļ, bet metafizikas lietoto vārdu hipostazēšanas dēļ. Vēlīnajos darbos Vitgenšteins ir parādījis, ka mākslīgās valodas ideāls ir iekšēji pretrunīgs. Acīmredzams, ka mākslīgās valodas izstrādei ir nepieciešama dabiskā valoda.

Gadamers uzskata, ka Vitgenšteina vēlīnajos darbos ir nostiprināta filozofiskā pārliecība, ka valoda jau ir kaut kā organizēta, un valodas funkcija ir saprašanas īstenošana. Gadamera skatījumā Vitgenšteina valodspēļu konceptā valoda ir *actus exercitus*, tā ir sakrītīga ar tajā teiktā pašparādi, šajā procesā pati it kā "pazūdot". Tādējādi Vitgenšteins savos atklājumos ir cieši pietuvojis hermeneitikas nostādņēm. Jaunākajā akadēmiskajā literatūrā pat ir vērojama tendence Vitgenšteinu interpretēt kā hermeneitiķi - tāpēc, ka viņš pauž pārliecību par filozofiju kā realitāti skaidrojošu aktivitāti, tāpēc Vitgenšteina "valodspēles ir hermeneiskas, jo te ir tverta dzīve". Realitātes tvēruma nolūkā analītiskā tradīcija sava diskursa problēmas iesaista plašā filozofijas vēstures kontekstā. Tā, piemēram, analītiskā reliģijas filozofija pielieto modālās un varbūtību loģikas sasniegumus reliģijas valodas "gramatikas" skaidrošanā. Ļoti spilgta analītiskās tradīcijas atvērtības ilustrācija ir A. Plantingas pētniecisko pūliņu pārvirze no ētikas un reliģijas valodas analītikas uz pasauluzskata pētījumu Rietumu kultūrgaisotni ietekmējušo paradigmu kontekstā.

Taču, var teikt, ka hermeneitikas un analītiskās tradīcijas pieeju valodas problemātikai patiesības jautājuma kontekstā atšķir tas, ka XX gadsimta **hermeneitiskā filozofija patiesības vaicājuma atrisinājumā tiecas integrēt vērtībfilozofijas tradīciju**. Pieredzes un valodiskuma sasaistījums hermeneitikā atsaucas uz dabiskajā valodā iekļauto vērtībattieksmi

H. G. Gadamers jautājumu formulē tā, ka vācu filozofiskā tradīcija pirmā ir pievērsusi uzmanību t.s. vērtībfilozofijai, kas nākusi no *Latīniskās pasaules*, no viduslaiku pasaules. Pēc Gadamera domām, vācu vērtības fenomenoloģija no Brentano līdz Huserlam, Šēleram un Hartmanim, prezentē iespēju jaunā veidā interpretēt mūžīgo filozofiju, *philosophia perrenis*. Gadamers norāda, ka vērtību ontoloģijas jautājums pārsniedz viņa veiktās valodas kā sarunas analīzes metodoloģiskās robežas. Tas ir jautājums par to, vai vērtības aprakstīšanai derīgais valodas normatīvs ir ar "esamību", kas neatkarīga no vērtētāja. Vērtība ir kaut kas filozofijai dziļi autentisks un iesaista diskusijā filozofijas pašapjēgsmes uzdevumu, un atjauno patiesības vispārnozīmības jautājumu. Tātad, Gadamers uzrāda patiesības jautājuma perspektīvu saistībā ar vērtību ontoloģiju, kuras risinājumus vēl joprojām kavē vērtībfilozofijas teorētiskās grūtības. Tomēr, patiesība kā vērtība ir pilntiesīgs filozofijas priekšmets.

Var teikt, ka M. Heidegera un H.G. Gadamera hermeneitikā patiesības jautājums pēc būtības tiek risināts kā vērtības jautājums. Taču, Heidegers šo jautājumu risina fundamentālontoloģijas oriģinālajā kontekstā, valodu atklājot kā patiesības atkārtojamības vidi. Savukārt Gadamers pēti esamības-patiesības valodiskumu kā cilvēkam atkārtojamas patiesības pieredzes iespējamību, ņemot vērā to, ka dabiskā valoda vienmēr uztur spēkā vērtībattieksmi. Gadamera veiktais patiesības problēmas risinājums balstās Heidegera fundamentālontoloģijā - patiesības kā atklātības konceptā. Gadamera hermeneitikas sakņotību Heidegera atvērtības ontoloģijā var pat nepamanīt, uzskata Dičenso, jo Gadamers no esamības un patiesības jēdzieniem domugaitu ir pārvirzījis uz vēstures un sapratnes konceptu analītiku. Šādas jēdzienu nomainas dēļ grāmatas "Patiesība un metode" lasītājam izskatās, it kā Gadamers galvenajā darbā nemaz nepiedāvātu patiesības teoriju. Atbilde tomēr ir tā, ka **hermeneitika ir pats esamības atvērtības process**, - tas, kā šis process notiek. Tātad, arī tas, kā notiek patiesība.

Gadamers izstrādā patiesības hermeneitiskuma koncepciju esamības uzrunas klausīšanās sapratnes, skaidrojuma un aplikācijas kontekstā, meklējot garazinātņu zinātniskuma pamatojumu.

### 1.1.2. Garazinātņu sapratne kā *Dasein* pašsapratne: hermeneitiskā riņķa atšķirības garazinātnēs un dabaszinātnēs

Garazinātņu zinātniskuma jautājumu Gadamers risina hermeneitikas kontekstā, atsaucoties uz M. Heidegera hermeneitiskā riņķa konceptu darba "Esamība un laiks" ("*Sein un Zeit*") 32. paragrafā. Te Heidegers izskaidro dabaszinātņu un garazinātņu atšķirību hermeneitiskā riņķa aspektā. Heidegers raksta, ka interpretācijā svarīga ir priekšsapratne, kuras raksturojumi ir jāņem vērā un jāapzinās, veidojot interpretāciju. Zinātniskajā izziņā tas nozīmē riņķveidīgu sapratnes kustību no fakticitātes uz priekšsapratnes struktūru, kas ir pasauluzskatisku jautājumu joma. Tādējādi, saprašanas hermeneitiskais riņķis ir nevis loģiskās tāpatības kļūdas pieļāvums, bet gan interpretācijas būtisko nosacījumu apzināšanās. Tā ir iespēja piekļūt izziņas primordiālajai konstantei. Tāpēc izšķirīgais jautājums ir nevis par izraušanos no šā riņķa, raksta M. Heidegers, bet gan par to, kā tajā pareizi ieiet.

Tas nozīmē, ka zinātnē notiekošajā interpretācijā galvenais uzdevums ir nepieļaut pirmssapratnes elementu diktātu, kas izpaužas kā populāri jēdzieni un pašsaprotami stereotipi. Zinātniskumu var nodrošināt, atklājot un pārstrādājot priekšstruktūras saturu jēdzienos, kādos var runāt par lietu. Visplašākajā ontoloģiskajā atvēzienā tas nozīmē, ka sapratne tās būtiskajā nozīmē ir *Dasein* jeb klātesamības potencialitāte uz Esamību.

Līdz ar to Heidegers uzsver, ka matemātika nav stingrāka zinātne par vēsturi, bet gan ir šaurāka hermeneitiskā riņķa nozīmē, jo tai atbilstīgie eksistenciālie nosacījumi priekšsapratnē ir šaurāka apjoma nekā vēsturē.

Tādējādi Heidegers atklāj hermeneitikas galveno priekšrocību patiesības problēmas risinājumā garazinātnēs, atzīstot hermeneitiskā procesa riņķveidīgumu par sapratnīgas eksistences struktūru, nevis loģikas izliktu šķērslī patiesības sasniegšanā. Aplūkojot sapratni kā "līdzdalības tradīcijā darbību, kā nodomu iesaistīties nemitīgā dialogā, meklējamā **patiesība** vairs nav jāsaista ar kādu izcelsmi vai *telos*, bet gan jāatzīst par **hermeneitisku pēc savas dabas** [aut.izcēlums], jo patiesības jautājumi vairs neattiecas uz izteikumu loģiku, bet gan uz esmes jautājumiem visos tās lingvistiskajos, psihiskajos un materiālajos aspektos". Patiesības hermeneitiskumu jeb "riņķveidīgo kustību" no veselā uz daļu un atpakaļ nosaka patiesības pašparāde saprašnā kā norisē.

Gadamera vērtējumā Heidegers darba "Esamība un laiks" 31.-33. paragrafā ir piedāvājis tradicionālo **garazinātņu sapratnes jēdzienu jaunā gaismā, nostiprinot to kā *Dasein***

**pašskaidrojumu.** Tā Heidegers atstāj tālu aiz sevis XIX gadsimta II puses un XX gadsimta sākuma filozofijai tik satraucošo garazinātņu metodes problēmu, jo “gan garazinātnes, gan dabaszinātnes ir atvedināmas no universālās dzīves intencionalitātes veikumiem, proti, no absolūtās historicitātes”. Tādējādi fenomenoloģiskā skatījumā patiesības koncepts izriežas pavērsumā no naturālistiskā uz fenomenoloģisko skatījumu, kas ir mundānās intereses pagrieziens uz interesi par pašu cilvēku. Tādēļ var teikt, ka patiesības koncepts atklājas pašapziņas kontekstā, kas atšķiras no apziņas tās attiecībās ar pasauli: “Tādējādi patiesība ir patības refleksija par sevi .. patības veikts esamības tvērums”. Precīzāk sakot, *Dasein* pašsaprātne nozīmē cilvēka sapratni jeb esamības kā vēsturiski eksistentās klāt-esamības sapratni. Tieši tādēļ garazinātņu hermeneitiskā riņķa amplitūda ir daudzārt plašāka par dabaszinātņu hermeneitiskā riņķa apjomu, var teikt, garazinātnēs hermeneitiskais riņķis varētu tikt paplašināts neierobežoti, gluži tāpat kā neizsmeļams ir jēgu daudzums tekstā. Saprātnes priekšstruktūras atklāšana garazinātnēs ir cilvēkesamības nebeidzams atklājums.

Garazinātņu zinātniskuma pamatošanu darbā “Patiesība un metode” Gadamers sāk, analizējot dabaszinātņu un garazinātņu attiecību problēmu saasinājušo H. Helmholca 1862. gada “slaveno runu”. Balstoties tās analītikā, Gadamers atklāj patiesības sasniegšanas veidu garazinātnēs atšķirībā no dabaszinātnēm un vienlaikus pašpietiekamā līdzvērtībā.

Helmholcs ir uzsvēris garazinātņu pāraķo, humāno nozīmi, taču no viņa runas skatpunkta loģiskuma ziņā garazinātnes ir tādas kā iegātnes, salīdzinot ar dabaszinātņu metodisko ideālu. Gadamers uzskata, ka Helmhols vienkārši veido nošķirumu starp diviem indukcijas veidiem: loģisko un mākslinieciski induktīvo indukciju. Gadamers piekrīt Helmholca atzinumam par garazinātņu neapzinātās secināšanas raksturu, kas pieprasa īpašu takta izjūtu, garīgās spējas, tā piemēram, bagātīgu atmiņu un autoritāšu atzišanu. Gadamera vērtējumā garazinātņu zinātniskās pilnvērtības problēma “ir un paliek pašas filosofijas problēma”. Tādā pavērsumā tās risinājums virzās no Kanta estētikas kritikas, tāpēc, ka Helmholca iedvesmojošais, taču garazinātnēm mazpalīdzīgais skatījums atkārti kantisko pieeju. Tā “zinātnes un izziņas jēdzienu orientē uz dabaszinātņu paraugu un garazinātņu raksturīgo īpatnību meklē mākslinieciskos momentos (mākslinieciskā izjūta, mākslinieciskā indukcija).” H. G. Gadamers norāda, ka ar spriestspējas kritiku likumīgojot estētiskās gaumes subjektīvo vispārību un nosakot ģēnija pāraķumu pār visiem estētikas noteikumiem, Kants pamatoja estētiskās apziņas autonomiju. Taču, vienlaikus “diskreditēja” ne-dabaszinātnisko teorētisko izziņu, kas, tāpat kā to dara Helmhols savā runā, tiek pielīdzināta mākslinieciskuma

izpaušmēm. Tas izraisa vēlāk notikušos garazinātņu veltīgos centienus metodoloģijā pielīdzināties dabaszinātniskajām metodēm.

Tāpēc, meklējot problēmas atšķetinājumu, Gadamera ceļš uz specifisko garazinātņu “metodes” ieguvi virzās pa Kanta estētikas kritikas ceļu. Tālāk Gadamers estētikas kritiku pārstrādā mākslas ontoloģijā. Patiesības jautājuma izskaidrojums garazinātņu kā filozofijas problēmas risinājumā sākas ar mākslas ontoloģiju, kurā “nepieciešami tiek paredzēti, ka var iziet ārpus šī patiesā izpaušmes veida un ka tieši filosofiskā doma, kas pārdomā ideju, ir šīs patiesības aptveršanas augstākā un piemērotākā forma”.

### **1.1.3. *Dasein* pašsapratnes orientācija uz labā universālo ideju – patiesības kā vērtībproblēmas risinājuma uzstādījums**

Mākslā Gadamers rod pirmparaugu tam, lai aprakstītu, kā darbojas garazinātņu pamatā esošā cilvēka *subtilitas* jeb racionāli grūti konceptualizējama un ar tradējumu saistītais takts. Tas ir pamatā veidam, kā garazinātnes sasniedz patiesību, kas tajās iespējama kā atklāšanās, nereti kā “gara zibšņi”, un nav vienīgi dzelžainas loģiskās procedūras iznākums.

Attiecībā uz Gadamera filozofijā nozīmīgo takta konceptu varētu teikt, ka vismaz kaut kādā aspektā tas salīdzināms ar Kanta reflektējošās spriestspējas darbību. Tā paredz “ievingrināšanos” kultūras bagātībā ar izglītības, audzināšanas, patstāvīgas domāšanas piepūles līdzekļiem. Takts ir jāattīsta kā patiesības racionālajai dabai atbilstīga garīgā spēja, jo patiesība “nav diskursīva tūlītējība, bet iesaista cilvēka atmiņu, teorētisko sagatavotību un metodoloģisko pieeju izmantojumu”. Tātad, patiesība garazinātņēs var būt arī gara uzzībsnījums, bet jāuzsver, ka tas var notikt tikai īpaši labi kultivētā un izkoptā gara un izglītības augsnē.

Tā galu galā tiek izstrādāta garazinātņu akadēmiskā gaume, kas kļūst par konceptuāli grūti tveramu visu iespējamo pieredzi sakārtojošu un jaunradi organizējošu spēju. Gaume nodrošina cilvēka brīvības īstenošanu pretstatā dabā valdošajai nepieciešamībai, tāpēc Gadamers raksta: “.. mākslai salīdzinājumā ar skaisto dabā ir priekšrocība - būt tiešai tikumiskā izpaušmes valodai”.



Mākslas ontoloģijā Gadamers atsedz patiesības pieredzes struktūru, izmantojot estētisko pieredzi kā paraugu. Estētiskā pieredze ir salīdzināma ar visu cilvēka būtnei iesaistošo patiesības pieredzi, jo estētisks pārdzīvojums vienmēr satur bezgalīgā veseluma pieredzi. Gadamera tik daudz uzsvērtā cilvēka galīguma sasaiste ar gara bezgalīgu iespējama mākslas pieredzē, kas plašākā skatījumā, kādu, piemēram, piedāvā Gēte, ir “*ne tik daudz estētiskā pieredze, cik īstenības pieredze*”. Tātad, estētiskās pieredzes struktūras apraksts var tikt uzlūkots kā patiesības pieredzes apraksta pirmparaugs.

Mākslas ontoloģijas ietvaros iezīmējot patiesības problemātikas risinājumu garazinātņu jomā, var teikt, Gadamers pēc būtības runā par patiesības pieredzi: “.. tās [garazinātnes] vēlas visas pieredzes daudzveidību - vai tā būtu estētiskās vai vēsturiskās, reliģiskās vai politiskās apziņas pieredze - nevis pārspēt, bet gan saprast, un tas nozīmē ieņemt to patiesībā”. Citiem vārdiem sakot, patiesības pieredze var tikt uzskatīta par cilvēka pamatpieredzi, kuru tam ir jāiemācas pārvaldīt, lai spētu integrēt jebkuru citu pieredzi klātesamībā.

Patiesības kā pamatpieredzes jautājuma risinājums mākslas ontoloģijā Gadameram saistās ar skaistā jēdzienu, ko viņš, saskaņā ar paša atzinumu, pētījis gaismas metafizikas kontekstā, jo skaistais izceļas kā viens no visa pārējā, kā “visbiežāk izgaismojošais” (Platona *to ekphaneston*). Šajā skaistā esamības veidā sakņojas tā spēja pievilkt cilvēka dvēseles alkas: “Esošā samērotība ne tikai ļauj tam būt, kā tas ir, bet arī parādīties kā sevī samērotam harmoniskam veselumam. Tā ir atklātība (*alētheia*). Skaistums ir nevis vienkārši simetrija, bet gan pats uzmirgojums, kurā tas sakņojas. .. Skaistajam ir gaismas būtmes veids.” Var teikt, ka estētiskā pieredze ir kaut kas *sui generis*, ko nevar identificēt ar izziņas spēju un nevar reducēt uz labā aprehensiju jeb tvērumu. Tādēļ skaistais ir īpaši piemērots, lai ļautu ieraudzīt patiesības pašparādes norisi.

Tiesa, no filozofijas patlabanējā skatpunkta estētiskā pieredze diez vai varētu būt patiesības pieredzes modelis. Taču, Gadamers darbā “Patiesība un metode” skaistā analītiku aktualizē antīkas un viduslaiku tradīcijas kontekstā, kas dod iespēju izvairīties no estētiskās pieredzes modernās konceptualizācijas ietekmes uz jautājumu par patiesību.

Lai leģitimizētu estētiskās un patiesības pieredzes homogenitāti, Gadamers izskaidro skaistā un patiesā saistības veidu klātesamībā, komentējot cilvēka sūtības aprakstu Platona dialogā “Faidrs”: “Pateicoties skaistajam, izdodas uz laiku atminēties patieso pasauli. Tas ir filosofijas ceļš. Par skaisto viņš dēvē pašu pievilcīgāko un izrādīgāko, tā teikt, ideāla uzskatāmību. Tas, kas šādi izgaismojas uz visa pārējā fona (šādai gaismai pašai par

sevi piemīt pārlicinoša patiesība un pareizība), arī ir tas, ko mēs visi uzlūkojam par skaistā fenomenu dabā un mākslā, un kas mūs spiež piekrist: “Jā, tas ir patiesais.” Tādējādi, ar tradicionālā metafizikas skaistā (*Pulchrum*) jēdziena izvērsumu Gadamers attīsta Heidegera iestrādāto patiesības kā pašgaismotas atvērtības konceptu, to pilnīgi, tā sakot, “bez atlikuma” iekļaujot valodas ontoloģijā.: “Būtne, ko var saprast, ir valoda”.

**Taču, Gadamers uzsver, garazinātnēs zināšanām un sapratnei ir jāpēti un jādara redzama *Dasein* aktuāla pašsaprātne tās nemainīgajā apzinātībā, apjautumā, kas nav iespējams bez orientācijas uz labā universālo ideju.** Fragmentā “*Amicus Plato Magis Amica Veritas*” Gadamers runā par tīru patiesības skatījumu. Tas ir galēji atvērts cilvēka esamībai, tas raugās uz cilvēka eksistencei pieejamām augstākajām iespējām, un galu galā visam ir tam jāpakļaujas. Tīrs patiesības skatījums, t.i. prāta modrība, *theoreia*, saista prāta dzīvo eksistenci ar dievišķo esamību, kas ir tīri klātesoša tīrā domā kā *noēsis noēseōs*. No šā uzstādījuma skatpunkta kļūst saprotams Gadamera atgādinājums par vācu vērtībfilozofijas sasaukumi ar Latīniskās jeb viduslaiku pasaules vērtībfilozofiju nolūkā atjaunot filozofijā jautājumu par patiesības vispārnozīmību.

Patiesības un labā ciešā sasaistīšana hermeneitikā atgādina par sholastikas transcendentāliju mācību, kurā pastāv labā un patiesā savstarpēja konvertējamība. Vienlaikus patiesības un labā saikne hermeneitikā nozīmē, ka patiesība kā atklātība nepieciešami pieprasa labā vērtīborientējošo klātbūtni.

Šajā dimensijā Gadamera pieeja, kas balstīta cilvēcesamības galīguma un tās galējo iespēju sintēzē, sasaucas ar citiem XX gadsimta filozofiskajiem meklējumiem, kas tiecas rast dzīves pilnvērtīgu konceptualizāciju. Tā, piemēram, Airisa Mērdoka ierāda Labajam filozofijas centrālā jēdziena vietu, uzsverot, ka Labais nodrošina realitātes adekvātu tvērumu. Tikai Labā koncepts var izveidot vienību to lietu dažādībā, kuras mūs pievelk un motivē. Neviens cits koncepts nav ar tādu pielietojamības amplitūdu un pozitīvo saturu kā Labais, kas ļauj tam būt par realitātes metafizisko pamatojumu. Alternatīva tam ir vērtību plurālisms, taču vienīgi Labais palīdz rast dzīves vienotības ceļu vērtīb pasaulē. To filozofē redz virzāties valodiskumā, kā var spriest no viņas norādes, ka tikumu vārdi nosaka domas virzienu uz Labo, kas nav definējams. Mērdoka kā morāles filozofē meklē risinājumu Eiropas vēstures traumatiskās pieredzes dziedināšanai: “Viņa ļāvās iespaidoties gan no viena, gan otra virziena [no analītiskās tradīcijas un no eksistenciālisma – aut.], taču profesionāli filozofiskajā .. praksē meklēja kādu citu, viņasprāt, reālistiskāku un cilvēka “dabai” atbilstošāku ceļu. Mērdoka nonāca pie atziņas, ka tāds ceļš būtu rodams savdabīgā sintēzē, kurā mūsu valodiskās

izteiksmes līdzekļu analītiskā skaidrība līdzās tās metaforiskai aptuvenībai ļautu tvērt .. Realitāti, kura rakstāma ar lielo burtu, un tomēr ne **cit**u Realitāti, bet gan to mulsinošo notikumu sablīvējumu, kuru saucam par dzīvi". Labā konceptam cilvēka domāšanā kā rīcības avotā ir jāuztur spēkā pārliecība par prāta tāpatības robežu pārkāpšanā nepieciešamo labā teleoloģiju.

***Tātd, patiesā un labā saikne ir būtiska intelekta saprašanas kapacitātes palielināšanā.***

Tādas filozofiskās paralēles atklāšana Gadamera hermeneitikā un analītiskajā tradīcijā pieminētajā Airisas Mērdokas gadījumā liek jautāt, vai patiesi vērtībiecība var tikt noteikta kā abu virzienu atšķirīgais faktors? Tādēļ apgalvojumu par vērtībfilozofijas būtisko nozīmi hermeneitikas piedāvātajā patiesības problēmas kā patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā risinājumā ir jāpadziļina. Transcendentālās vērtībfilozofijas autori, un vislielākajā mērā jau I. Kants recipiē sholastikas uzstādījumu par esamību kā vērtību, tātd kā labo.

## **1.2. Transcendentālā vērtībfilozofija kā patiesības jautājuma fundamentālonoloģiskā risinājuma priekšsagatavošana**

Martins Heidegers 1919. gada lekcijās runā par transcendentālo vērtībfilozofiju, norādot uz transcendentālās filozofijas un vērtību teorijas sintēzi Kanta filozofijā. Heidegers uzskata šādu vērtībfilozofiju par mūslaiku kultūrfilozofijas ģenēzes avotu, kultūras jēdzienu traktējot kā "pašas dzīves kopveselumu". Tātd, praktiski cenšoties risināt dzīves teorētiskas apjēgsmes problēmu.

Heidegera skatījumā vērtībattieksmju principu pieejā zināšanām izmanto jau Herders savā vēsturiski iekrāsotajā skatījumā uz pasaules norisēm. Pēc viņa Šlēgelis pievērs uzmanību nacionālās literatūras oriģinālām formām, un tā iespaidā pētnieki mācās aplūkot folkloru kā vērtību. Kā vēsturiskās attīstības vērtībpakāpi, nevis kā barbarisma palieku izpausmi. Heidegers norāda, ka vēsturisko attīstību zinātnieki sāk izprast kā apziņas un gara attīstību, izstrādājot gara attīstības motīvu un pakāpju, un prāta vēsturiskās dialektikas ideju - gara fenomenoloģiju.

Taču zinātniskās pasaules neapmierinātība ar filozofiskajām spekulācijām ved uz akadēmiskās domas iestigšanu dabaszinātniski izprastā pieredzē kā drošticamā realitātē, izspiežot dzīves problemātiku no teorijas uz prakticisma jomu.

Heidegers izceļ Kanta filozofiju kā Herdera intuīcijas padziļinājumu filozofijā līdz ontoloģijas statusam: ".. filozofiskās problemātikas smaguma centra pārnese uz apziņu, subjektivitāti,

transcendentālās apersepcijas Es, teorētisko un praktisko prātu, un spriestspēju ierosina metafiziku". Heidegeriskais Kanta lasījums atklāj viņa paša veiktā patiesības kā vērtības risinājuma ontoloģijā avotus - Heidegeram Kanta kritiskā metode "Tīrā prātā kritikā", kas vispārtzīti liekas esam "tikai" epistemoloģiska, ir ontoloģijas sasniegums. Heidegers apgalvo, ka prāta kategoriju pielietojums attiecībā uz īstenajiem prāta priekšmetiem Kanta nozīmē - Dieva, brīvības un dvēseles nemirstības izziņu - ir Kanta galvenā interese attiecībā uz kritiskās filozofijas problēmu "Transcendentālajā loģikā", kas ir Patiesības Loģika jeb Kanta "Dialektikas" ontoloģiskā pārveide. Tādējādi, patiesība kā vērtība var tikt konstituēta un risināta drīzāk ontoloģijā nekā aksioloģijā - tāds uzstādījums nolasāms jau Kanta filozofijā.

Augstākā Labuma nojēguma klātesamība Kanta filozofijā norāda uz to kā uz vērtībfilozofiju, jo teorētiskās refleksijas par vērtību pamats ir jautājumā "Kas ir labais?".

Domājams, sholastikas izstrādātās esamības vērtībteorijas recepcija Kanta metafizikas sistēmā izskaidro gan tās ontoloģismu, gan vērtībuzlādētību. Kanta filozofijas sasauces ar sholastisko filozofiju var atrast daudzos krustpunktos, jo īpaši morālfilozofijas jomā. Tā, piemēram, Akvīnas Toms uzsver principu: "Dari labo un vairies no ļauna!"; Kantam ir kategoriskais imperatīvs. Toma uzskatā cilvēkam ir dabiski zināmi dabiskie likumi, uz kuriem balstās ētiskie priekšraksti - Kantam ir *a priori* morālie likumi. Abi klasiķi, atzīstot cilvēka dabas galīgumu, demonstrē, kā īstenot labo; abi apelē pie dabiskām tieksmēm – *inclinationes naturales* un *antriebe der Natur*. Tādas mūsdienu pētnieku uzrādītās fundamentālas, nevis gadījuma rakstura atbilstības piemērs ļauj secināt, ka tiešām var runāt par zināmu sholastikas recepciju Kanta filozofiskajā sistēmā.

Tādējādi modernās filozofijas vēsturē, kas sākas ar neokantiešu aicinājumu: "Atpakaļ pie Kanta!", atjaunojas vērtības problemātika. Tās saistības ar patiesības jautājumu izcelsmes pētījuma nolūkā ir vēlreiz jāatgriežas pie sholastikas mantojuma, šoreiz uzmanību pievēršot esamības kā vērtības skatījumam. Var teikt, ka pastarpināti, ar Kanta kritiskās filozofijas un tās turpinājuma neokantismā starpniecību, esamības kā vērtības koncepciju Heidegers aktualizē savā fundamentālontoloģijā.

### 1. 2.1 Esamība kā vērtība sholastikas filozofijā

Viduslaiku filozofijā kristocentriskā pasauluzskata ietvaros bija veidojies jauns pamats pasaules un dzīves vērtībspriedumu bāzei: atrast un īstenot esamībā labo, kura pats galvenais un augstākais veids ir mīlestība. Spriedumveidošanu kā vērtībspiešķiruma aktu pamato tas, ka intelekts tā diskursīvajā darbībā, t.i. kā sapratne, mērī, *pieliek mēru* visiem esamības tvērumiem un piešķir tiem vērtību.

Intelekta sapratnes jaudas palielināšanās ir labā praktizēšanas dabisks iznākums, jo *Intellectus* nosaka izziņas un gribas aktus, un ir pareizā likuma, *lex recta* izpildes sekas. Tieši tādēļ intelekts var būt apriori pareizs un piemērots pasaules adekvātai sapratnei un atbilstīgas rīcības modelēšanai (*validi a priori ab exemplarite in arte aeterna*). Tādējādi prāta atvērtības palielināšanos izziņā, veidojot spriedumus kā vērtībspriedumus, atklāj, piemēram, jau sv. Augustīna filozofijā iestrādātais svētceļojuma koncepts. Tas apzīmē prieku par cilvēka virzību cauri esamības aksioloģiskajām gradācijām uz esamības iespējamo pilnību, vienlaikus notiekot intelekta saprašanas spējas pieaugsmei. Līdz ar to ***individuālās esamības cieņa ceļas no esamības aktu veikšanas***, nevis no individualizējošās matērijas noteiksmēm, tā piemēram, izskata, sociālā stāvokļa, bagātības utml. Turklāt jo augstākas ir vērtības, ko cilvēks īsteno, jo lielāka ir tā esamības aktualitāte. Jo lielākā mērā potencialitāte pārtop aktualitātē, taču protams līdz katram atvēlētajai šīs dzīves esamības pilnības robežai.

Tā kā ikkatrs akts ir esamība, *omnis actus est esse*, saskaņā ar viduslaiku ētosa tipisko virzību no augstākās vērtības uz zemāko, tā piemēram, no Dieva mīlestības uz tuvākā mīlestību, vērtību pasaules intensitāte pieaug virzienā no ār pasaules uz cilvēka iekšējību jeb garīgo pasauli. Tādējādi saprotams Akvīnas Toma uzsvērtais ***iekšējā akta nozīmīgums pār ārējo***, jo prāts vada gribu, un ir tās cēlonis. Tādēļ Akvīnas Toma vērtējuma teorija balstās uz iekšējo, uz to, kas akti ir, nevis uz to akcīdencēm vai izpausmēm.

***Esamības kā vērtības kvalitāte Akvīnas Tomam atklājas labajā***, tāpēc Enģeļu doktora kategoriskais imperatīvs ir *bonum est faciendum et malum vitardum* – labais ir jādara, no ļaunā ir jāvairās. Tas ir iespējams tāpēc, ka brīvība sakņojas prātā, garīgā iedvesmā. Tādējādi ļaunais jeb *malum* rodas brīvās gribas jeb *Liberum arbitrium* defektīvas rīcības dēļ, kuras pamatā ir nepareiza domāšana.

Labo intelekts spēj iegūt līdz ar patiesības sasniegšanu tāpēc, ka labais iekļaujas realitātes kategoriālajā struktūrā. To veido vērtību hierarhija, kas ir formu pasaules hierarhijas atveids, kurā Dievs ir *Summum bonum*, un radītais ir *bonum*. Turklāt *Bonum* ne tikai ir tā vērts, lai pēc tā tiektos, bet ir *appetendum*, tas kas ierosina apetīti jeb vēlmi pēc sevis.

Akvīnas Toma labā universālo sistēmu var izteikt ar šādu virknējumu:

*bonum*, labais ir vērtība

kas ir reālā esamībā, *in actu*

un pēc *bonum* tiecas (*appetere*)

visas lietas saskaņā ar to dabu (*secundum naturam*)

caur pilnesību (*perfectio*)

uz Dievu kā galamērķi (*causa finalis*)

un pirmo cēloni (*prima causa incausata*),

imitējot Viņu, cik vien iespējams (*imitatio deficiens*).

Tādējādi, labajam piemīt teleoloģisms, kas ne vienmēr ir intelektam raksturīgs izziņā. Akvīnas Toms piezīmē, ka cilvēks var rīkoties inteligibli patiesi, tomēr nerīkojoties mērķtiecīgi attiecībā uz *Summum bonum* sasniegšanu.

Šo mērķtiecību uz labo sapratne nodrošina ar sinderēzes principa darbību, kas ir pirmo principu sapratnes un to pielietojuma māka atsevišķajās situācijās. Sinderēze nozīmē saprašanu par tikumiski nepieciešamo “sadarīšanu”, un ierosina gribas akta izpildes intenciju.

Labais kā transcendentālīja, kas aptver esamību, ļauj iesaistīt vienotā hierarhiskā universā arī sociālo kopību, izmantojot kopējā labuma jeb *Bonum commune* konceptualizāciju, un tādējādi veidojot pāreju no metafizikas uz sociālo un politisko filozofiju.

Tādēļ mūsdienu Rietumu intelektuāļu vidē ir liela interese par Akvīnas Toma mācību, meklējot, iespaidīgu filozofisko pamatojumu racionalitātei kā pretlīdzeklim pret globāli izplatīgo patēriņa subkultūru. Tā Akvīnas Tomu no jauna atklāj franču postmodernismā, kur sholastiskās filozofijas esamības un eksistences izteiksmes formas ir rosinājušas Akvīnieša darbu lasījumiem un filozofijas vēstures pārskatīšanai. Toma ieguldījumu jaunā aspektā atklāj estētikā. Politoloģija Akvīnieša mācībā saredz modernās politikas zinātnes iedibinātāju, uzskatot Tomu par konstitucionālisma idejas aizsācēju. Akvīnietis pamato valdnieka pakļautību likumam - *regimen politicum* principu pretstatā *regimin regale* nojēgumam un tādējādi izstrādā pilsoņa jēdzienu. Ļoti plaši Akvīnas Toma atradumus izmantot dabas filozofijā, tā piemēram, Šeldraika fizikas teorijas un Junga arhetipu mācības līdzību skaidrojumā. Taču, protams, Toma filozofijas jaunrodīgā jauda ir īpaši nozīmīga sociālītātes pētījumos, kas lielā mērā ir destruktūrēti filozofiskā pamatojuma nepietiekamības dēļ.

Akvīnas Toma sociālajā filozofijā kopējā labuma konceptualizācija balstās uz to, ka racionālās dabas dēļ cilvēkam ir dabiska tieksme zināt patiesību par Dievu un dzīvot sabiedrībā. Kopējais labums, pēc kā cilvēks tiecas, ir Dievs, un tas ir universāls kopējais labums kā *bonum commune totius universi* jeb *bonum commune universitatis humanae*. Šaurākā, temporālo labumu nozīmē pastāv laicīgais kopējais labums, *bonum commune communitatis*.

Universālais kopējais labums ir transcendentis, tādējādi temporālais kopējais labums nav noslēgts sevī, bet būtiski atvērts transcendentajam kopējam labumam un no tā atkarīgs. Tas nozīmē, ka ķermeniskie vai materiālie labumi ir jānodrošina tā, lai kopības locekļi varētu augt tikumiski un garīgi, t.i. jānodrošina, piemēram, drēbes, pārtika, pajumte, kā arī augstākas vērtības kā miers, vienība, drošība. Tikumi ir kopējais labums, jo tikumiski rīkojoties cilvēks sniedz labu piemēru un tā dara labu.

Augstākā kopējā labuma sasniegšanas dēļ cilvēki dzīvo kopībā, jo tikai tajā var sasniegt savu galamērķi. Tikumu pieaugums vingrināšanās ceļā, kas ir nepieciešama Debessvalstības sasniegšanai, notiek sabiedrības, *civitas* ietvaros. Tomēr, var teikt, cilvēks tā kopesamībā ar citiem Akvīnas Toma sistēmā atrodas starp divām polaritātēm – starp dabiskajā likumā balstīto juridisko likumu un mīlestību.

Likums ir jānosaka pilsoņu ticības uz kopējo labumu veicināšanai, jo tas palīdz cilvēkam augt kā atbildīgam moralitātes veicējam. Likumu mērķis ir cilvēka tikumiskās rīcības veicināšana. Tas izskaidro, kāpēc Akvīnietis definē labu dzīvi kā "likuma intenciju, kas palīdz cilvēku vadīt uz tikumu, un padara par ieradumu labo darbu darīšanu". Likumam uzrādītais ierobežojums ir temporālā kopējā labuma kā līdzekļa noteikšana transcendentā kopējā labuma sasniegšanai, kādēļ likumam jābūt vērstam uz augstāko labumu.

Likumsakarīgi, cilvēka kopesamības kvalitātes dēļ prioritārs ir taisnīguma tikums, kas saskaņā ar tā sengrieķisko *dikaia* jēdzienu nozīmē dalīšanos ar Cito: "Ir acīmredzams, ka visi, kas iesaistīti kopībā, attiecībā pret kopību ir kā daļas pret kopveselumu; kamēr daļa kā tāda pieder kopveselumam, tikām tas, kas ir labais daļai, var tikt virzīts uz kopveseluma labumu. Tādējādi izriet, ka jebkura tikuma labums vai šis tikums vada cilvēku attiecībā uz viņu pašu vai attiecībā uz citām individuālām personām, un ir attiecībās ar kopējo labumu, uz kuru vada taisnīgums: visi tikuma akti tādējādi var saistīties ar taisnīgumu, ciktāl tas vada cilvēku uz kopējo labumu". Taisnīguma tikuma būtiskākā izpausme ir žēlsirdība, kas satur kopā sabiedrību, tādēļ taisnīguma atjaunošana ir socialitātes dziedināšanas veids.

Visi labumi, būdami vērtības, ir hierarhiski izkārtoti atkarībā no konkrētā kopējā labuma attiecības pret galamērķi. Toms uzskata, ka visu šo labumu vidū pirmais ir draudzīgums. Pat ikkura likuma mērķim būtu jābūt draudzīguma iedibināšanai starp cilvēku un citu cilvēku, vai starp cilvēku un Dievu. Draudzīgums tādējādi būtu likuma seku vainagojums, jo atbalstot cilvēka tikumisko izaugsmi, likums stiprinātu draudzīgumu. Kopējais labums nevar tikt aplūkots ārpus kopības draudzīguma. Līdz pat mūsdienām cilvēku sapratnes un cieņas pilnu attiecību, kultūru un individualitāšu savdabības atbalstu filozofijā organizē ideja par cilvēka kā cilvēciskas būtnes konstituēšanos kopesamībā ar citiem, un respektējot Cito. Bezmērķīgais individuālisms jau tiek skatīts kā demokrātiskās sistēmas sašķobīšanas iespējamība: “Reālā brīvība sabiedrībā prasa stipras kopības saiknes, kas dod cilvēkam līdzekļus reālai vides pārveidošanai. Demokrātija prasa ko vairāk par patīga indivīda īpašuma aizstāvēšanu - prasa sadarbības, atbildības tikumu un to tikumu, ko Aristotelis sauc par draudzīgumu”. Pāvests Jānis Pāvils II papildina, ka cilvēku savstarpējā atkarība ir jāpieņem kā ētiska kategorija, un pareizā nostāja, kas no tās izriet, ir solidaritāte, kas nav nenoteikta līdzjutība vai pavisam aizkustinājums, sastopoties ar ļaunumu, kas skar daudzas personas, tuvas vai tālas, bet gan stipra un pastāvīga griba iesaistīties darbībā kopējā labuma dēļ. Tas ir, visu un katra labuma dēļ, jo “mēs visi tiešām esam atbildīgi par visiem”.

Akvīnas Toma filozofijā šī prasība tiek pamatota šādi: “Tas, kurš meklē daudz labumu, secīgi meklē savu paša labumu divu iemeslu dēļ. Pirmkārt, tāpēc, ka individuālais labums nav iespējams bez ģimenes, valsts vai karalistes kopējā labuma .. Otrkārt, tāpēc, ka cilvēks ir mājas un valsts daļa, viņam vajag saprast, kas ir tam labs, pieņemoties gudrībā par to, kas ir labs citiem. Tā daļu labā dispozīcija atkarīga no to attiecībām ar kopveselumu.” Draudzīguma tikums ir vajadzīgs savstarpējai sadarbībai un labuma pārvaldīšanai: “Ja runājam par šās dzīves laimi, laimīgam cilvēkam ir vajadzīgi draugi .. ne jau, lai tos izmantotu ... ne tajos gūtu patiktu .. bet labā īstenošanas mērķim, lai varētu tiem darīt labu, rast patiktu, tiem darot labu un lai viņi tam palīdzētu šajā labajā darbā”. Draudzīguma prasība gan ir akcidentāla, jo ir nepieciešama šīs zemes dzīves laimei, un pārveido vienkāršu kopdzīvošanu par labu dzīvi, kas ir saskaņā ar tikumu.

Persona tādējādi transcendentē temporālo kopējo labumu lielākas mīlestības dēļ uz *Summum bonum*, kurā ir patiesā laime. Tādējādi “Akvīnieša transcendentais vai teoloģiskais fokusējums savieno personisko un politisko līmeni, padarot tos par savstarpējās attiecībās esošiem .. Transcendentā kopējā labuma prioritāte pār temporālo kopējo labumu atrisina pretrunas.” Tāpēc



cilvēka personiskā atbildība ir nevis “politiskā ķermeņa priekšā”, bet gan viss, ko tas dara, ir jāsamēro ar Dieva skatījumu.

Viduslaiku autori sintezē erosa, agapes un karitatīvās mīlestības izpratnes, lai vienota mīlestība kā labuma būtiskākais veids piepildītu visu, būdama *magnitudo animi* vai dvēseles spēks, kas cilvēku dara par “dīzenās dvēseles” cilvēku jeb *megalopsychos*, kā Aristotelis ir nosaucis Sokratu.

Mīlestība kā Labā būtiskākais veids, ir metafizisks objekts, kas atrodas dialektiskā kustībā kā mīlestība, kas nāk no Dieva un kā mīlestība, kas ir uz Dievu. Mīlestība kā esamība ir saistīta ar labo, un pati ir esamības īpašība (*proprietas*), jo viss dabiski tiecas uz labo: *omnia naturaliter bonum appetunt*, un mīlestība pasaulē manifestē Dieva mīlestību. modernās tomistikas domugaitā mīlestības interpretācijas atšķiras, galvenokārt atbalstot vai nu Ruselo vai Nigrēna pētniecisko līniju. Ruselo dod priekšroku nedaudz platoniski iekrāsotai pieejai, Akvīnas Toma teksta interpretāciju ierobežojot ar nošķirumu starp fizisko un ekstātisko mīlestību. Šāds iedalījums paralēli atveido nodalījumu starp vajadzībās un vēlmēs bāzētu egocentrisku mīlestību erosu iepretim teocentriskai, spontānai, pašaiizliedzīgai, uzpurīgai un beznosacījumu mīlestībai – agapei. Nigrēns savukārt aplūko vienotas mīlestības koncepcijas izveidošanos viduslaiku domāšanā, un norāda, ka jau Aristoteļa filozofijā platoniskais eross kļūst universāls, jo vēlme iedarbojas uz kustības rašanos, un tā skaidrojama kā tīrās formas iedarbība uz matēriju, kas ir visa esošā tapšanas pamatā.

Augustīns lieto pilnīgi jauno žēlsirdīgās un tuvākā mīlestības jēdzienu *caritas*, ko pārņēma Dionīsijs Areopagīts. Šo tradīciju uz XII gadsimtu viduslaiku autori attīsta kā neieinteresētās mīlestības problemātiku. Aereopagītam mīlestības *ekstātiskums* (*ex status*, ārpus ierastā stāvokļa izejošs) ir mīlētāja dvēseles stāvoklis, kad tas ar grūtībām apzinās pats sevi, jo visa uzmanība ir vērsta uz Cito, uz to, kuru mīl, tā kā tas dvēseliski ir nevis sevī, bet Citajā: “Mīlestība ir ekstatiska, neatļaujot mīlētājam piederēt sev, bet padarot viņu piederīgu mīļotajam” Savukārt Akvīnas Toms, zināmā mērā pārņemot Dionīsija izstrādāto mīlestības teoriju, to papildina ar ierasto participācijas pieeju vērtību metafizikas kontekstā: “Mīlētājs ir mīlamajā tiktāl, ciktāl atzīst tā vērtības un nevērtības kā savas paša, un mīlamā gribu kā savu paša gribu, un cik ļoti mīlamajā [raugoties], pats ir afektēts no labā un ļaunā, kas piekrīt mīlamā daļai”. Tādējādi var teikt, ka ekstātiskā mīlestība ir altruistiska.

*Mīlestība attīstās pēc dzīves likumiem, uzsver Akvīnas Toms, un dzīves kustība, piemēram augšana, nenotiek nemitīgi un vienādi. Viss dzīvais it kā veido uzkrājumu, gatavojoties pieaugmei, un tad itin kā pēkšņi, pateicoties uzkrājumam, pieaug.*

Mīlestība pieaug it sevišķi intensīvākās, cēlākās un dedzīgākās dzīvesdarbībās nekā parasti. Tās paplašina dvēseli kā garīgu substanci, kurai nepastāv fiziskajiem ķermeņiem raksturīgie ierobežojumi. Tā arī kļūst skaidrs, kā intelektam kā dvēseles spējai iespējams tvert transcendentu.

Tādējādi mīlestība ir *virtus essendi* jeb esības spēks, esamības intensitātes pamatspēks jeb, burtiski tulkojot, veids, kādā kaut kas sevi iestata realitātes kartībā.

Tātad, sholastikas filozofijā esamība ir laba, un tāpēc ir vērtība. Patiesība, labais un skaistais kā esamības īpašības jeb transcendentālās tāpat ir nosaucamas par vērtībām. Tāpēc Augstākā labuma jēdziens I. Kanta filozofijā atgādina par viduslaiku transcendentālfilozofijas ieguldījumu, un rosina meklēt veidu, lai aprakstītu Kanta filozofijas vērtībuzlādētību.

### **1.2.2. Patiesības problēma Kanta transcendentālajā vērtīfilozofijā un kriticisma atjaunotnes filozofijā**

Kanta filozofijā vērtībmācība nav atrodama “aksioloģiski strukturētā formātā”, t.i. kā patstāvīga filozofiska disciplīna ar speciālu kategoriālo aparātu un mūsdienu aksioloģiskajām teorijām raksturīgu arhitektoniku. Kants nelieto specifiskus aksioloģijas jēdzienus, taču vērtīborientācija ir implicīti klātesoša, nosakot noumenālo pasauli kā fenomenālās pasaules pamatu. No tā izriet pasauluzskatiskais imperatīvs, ka dzīvesdarbībā cilvēkam ir jāorientējas uz noumenālo sākumu. Ir jāvadās nevis no empīriskā, bet no morālā pienākuma motivācijas, tādējādi atdodot priekšroku noumenālajam. Vienlaikus Kanta filozofijā tēze par cilvēka dabas divējādību ir tās centrs, kas, raksta L. Čuhina, funkcionē kā galvenā teorētiskā ass, kuras koordinātēs attīstās sīzētiski tematiskie posmi, kas veido aksioloģiski uzlādētu cilvēka problēmas risinājuma lauku. Cilvēka vienlaikus atrašanos fenomenālajā un noumenālajā pasaulē un to vērtējumu demonstrē Kanta nošķīrumi, kas, ja tā varētu teikt, izmanto tirgus ekonomikas agrīnā posma terminoloģiju: “cena” (*Preis*), “afekta noteiktā cena” (*Affectionspreis*) un “iekšējā vērtība vai cieņa” (*Würde*). Pēc L. Čuhinas domām, kaismīgie cilvēka garīgi tikumiskās enerģijas, labā radošā spēka avota meklējumi nosaka Kanta izvirzītās “cilvēka idejas būtību, tās humānistisko patosu”. Augstākā Labuma vai latīniski sakot *Summa Bonum*

jēdziens, kas sholastikā ir personālā Dieva cits vārds, signalizē par Kanta sistēmu kā metafizisku vērtībfilozofiju.

Spriedumi par vācu ideālisma, jo īpaši Kanta filozofijas attiecībām ar metafiziku pētnieku vidē ir atšķirīgi. Vieni uzskata, ka vācu ideālisms nebija metafiziski orientēts. Citi nepiekrīt šim uzstādījumam, atsaucoties uz sapratnes jēdzienu (*Vernunftbegriff*) kā metafiziskās domāšanas rīku, kas sakārto bezjēdzīgo pasauli un padara to par inteligibli tveramu reālītāti. Vēl citi Kanta attieksmi pret metafiziku nosauc par divdomīgu, jo viņš pēc to domām ir vairījies saraut sakarus ar tradicionālo, tātad sholastikā sakņoto ontoloģiju vai metafiziku. Kanta metafizikas sistēmas kopveseluma struktūra pamatos atbilst tolaik valdošajam K. Volfā izstrādātajam modelim. Kanta attiecības ar metafiziku, šķiet, labāk izskaidro precizējums, ka drīzāk jau Kants bija kritisks pret metafizisko dogmatismu, kas ļāvās ilūzijai, ka prāta reprezentācijas pilnīgi atbilst lietām, kas tiek reprezentētas. Par tradicionāli ontoloģisku jeb metafizisku Kanta sistēmu ļauj nosaukt tas, ka viņa kritiku triloģija vēlas pilnībā pārklāt visu inteligiblo reālītāti, pētot Patiesību izziņas teorijā, Labo praktiskajā filozofijā un Skaisto estētikā. Taču I. Kantu sakarā ar dabaszinātņu straujo attīstību Jaunlaikos daudz lielākā mērā, atšķirībā no sholastikas metafizikas, interesē jautājums par *pieredzes iespējamību intelektā*. Precīzāk sakot, par intelekta neatsaucamo spēju apgūt visu pasaules pieredzi, tomēr tajā neizšķīdinoties. Šajā kontekstā uzmanību Kanta filozofijai savos pirmajos rakstos pievērs M. Heidegers, kurš filozofijā izvirza fundamentālajautājumu par *pieredzē ietvertu metafiziku – par pieredzes iespējamības ontoloģiskajiem nosacījumiem*.

Kants raksta, augstākais punkts, kādu vien var skart transcendentālā filozofija, un pie kura tai jānonāk kā pie savas robežas un piepildījuma, ir jautājums: “Kā iespējama pati daba?”, tātad pieredze. Dabu zinām kā priekšstatu kopumu, bet to saistījuma likumu iegūstam no nepieciešamā savienojuma nosacījumiem apziņā, proti, *a priori* savienojuma, kurš rada pieredzes iespēju.

Tādēļ kriticisms “trešajā Kritikā” ir ārēja forma. “Reālfilozofijas” centrālais jautājums ir par to, kā daba iegūst patstāvīgas esamības statusu. Tiklīdz noskaidrojas, ka intelekts dabu “redz” teleoloģiski, pateicoties dvēseles spējām, ir jāatzīst, ka teleoloģija ontoloģizē domāšanu. Intelekta mērķtiecības dēļ visa iespējamā pieredze ir esamības pieredze. Lai tā būtu patiesi cilvēkesamības pieredze, Kants intelektu caurstrāvo ar moralitāti praktiskā prāta kritikas sfērā. Taču vienlaikus Augstākais Labums Kanta sistēmā izrādās esam visas cilvēka dzīvesdarbības teleoloģiskais mērķis. I.Kants kā morālreālists labi saredz plaismošanos starp praktiskā prāta likumdevēja darbību morāles jautājumos un praktisko rīcību, ko aplūko antropoloģija kā zinātne par faktisko uzvedību.

Abu stratēģiju saistīšanās risinājums ir dziļa, “dabiska” un racionāli spontāna morāliskuma izkopšana. Tādēļ, runājot par “brīvo spēli”, Kants vairs neskata sapratnisko darbību precīzā nozīmē, bet kā intuīcijas mehānismu, dvēseles ieradumu aktivitāti, kas kā cilvēka “otrā daba” jeb “jūtu kultūra” ir stājusies loģiski kontrolējamas darbības vietā. Tad cilvēkam ir tik pilnvērtīga izjūta, intuīcija, “ka šādu priekšmetu jomā viņš varētu atbrīvoties no sapratniskas darbības pūlīņiem un mierīgu sirdi ļauties intuitīvai orientācijai (tai skaitā arī savām patikām un nepatikām)”. Par būtiskāko šādi saprastas intuitīvās vērtīborientācijas vingrinājumu Kēnigsbergas profesors atzīst *patiesumu*.

Kants veido nošķirumu starp izteikuma patiesumu jeb loģisko pareizību, kurā cilvēks savu izteikumu salīdzina ar objektu, un – izteikuma patiesumu, kurā tiek izvētīta izteikuma atbilstība sirdsapziņas priekšā. Neviens nevar katreiz galvot par tā patiesību, ko saka sev vai citiem, taču noteikti var galvot par teiktā patiesumu, kas piešķir iekšējo vērtību visām citām īpašībām. Teodicejas ietvaros Kants iezīmē atbildi uz jautājumu, kā savienot jēdzienu par cilvēku kā brīvu un par savu rīcību pilnīgi pašatbildīgu būtni un vienlaikus – jēdzienu par cilvēku kā radītu būtni, kas savu rīcību redz kā augstākās būtnes darbību. Tāpēc patiesums kā sirdsapziņas likums ir pamatā arī nošķirumam starp autentisko eklesiālo kopību un “statūtisko reliģiju”, ko Kants nesaudzīgi kritizē. Augstākais Labums praktiski ir sasniedzams ētiskajā kopībā, kas ir Baznīca kā autentiska eklesiāla kopība. Tādējādi Kants vienlaikus filozofiski apoloģētiski ir iztirzājis *anakefaloaisis* ideju. Taču, Kants, itin kā sekojot sholastikas principiem, savā filozofijas sistēmā atrod *vietu mīlestībai kā labuma augstākajam veidam*. Kanta filozofijā autentiska reliģija ir morāliskuma izpildnosacījums, jo tā piedāvā mīlestību, kas ļauj brīvi iekļaut Citā gribu savas gribas maksimās, papildinot paša cilvēciskās dabas nepilnību, un sniedzot motivāciju prāta noteiktā likuma ieīstenošanai dzīvē. Kristietības mērķis Kanta traktējumā ir pienākuma apziņas mīlestības pilna veicināšana, kas izdodas tāpēc, ka kristietības dibinātājs uzstājas kā draugs, nevis kā pavēles izpildītprasīgs komandieris. Kā draugs, kurš sev līdzīgo sirdīs iekļāj viņu pašu gribu rīkoties tā, it kā viņi paši sevi pakļautu dzīves pārbaudījumiem. Tikai tad, raksta Kants, ja kristietība zaudētu mīlestības kodolu, pienāktu morālā ziņā pretdabisks visa esošā gals, kāds faktiski nav iespējams.

Prāta principiālā atvērtība pasaulei, pateicoties reflektīvajai spriestspējai, ļauj cilvēkam tvert dzīves bagātību un iesaistīt personiskā pārdzīvojuma lokā visu cilvēci, jo “transcendentālais katrā cilvēkā ir tas, kas saista katru atsevišķo individualitāti ar visu cilvēci”. Līdz ar to transcendentālais spriestspējā ieņem to vietu intelektā un izziņas teorijā, kas sholastikā bija piederējusi *sensus*

*communis* konceptam. Tieši tādēļ, salīdzinot ar sholastiku, Kanta sistēmā ir redzamas būtiskas patiesības jautājuma nostādnes izmaiņas.

*Sensus communis* jēdziens, kas XVIII gadsimta vācu filozofijā tiek attīstīts kā spriestspējas jēdziens, sholastikā pēc būtības ir pirmsreflektīvās un spontānās domāšanas apzīmējums, un tieši šā jēdziena pārstrādes dēļ XVII un XVIII gadsimta filozofijā tālāk notiek arī izmaiņas patiesības jautājuma traktējumā.

Kants norāda, ka neatsakās no patiesības tradicionālā koncepta: "Patiesības nōminālo izskaidrojumu, proti, ka tā ir atziņas saskaņa ar savu priekšmetu, mēs šeit pielaižam un pieņemam..". Vēlāk Heidegers darba "*Sein und Zeit*" 41.- 44. paragrāfos, kas veltīti patiesības problēmas apskatam, pievēršs uzmanību neokantisma kritikai par Akvīnas Toma izstrādāto patiesības tradicionālo definīciju, aizrādot, ka pats Kants ir pieņēmis šo patiesības koncepciju. Kas tad mainās patiesības statusā transcendentāfilozofijā?

Pēc Gadamera atzinuma Kanta filozofijā spriestspējas koncepts kā *sensus communis* jēdziena tālākattīstījums vismaz vienā ziņā turpina sholastisko tradīciju. Vācu apgaismības filozofija *sensus communis* jeb spriestspēju pieskaita "nevis pie gara augstākajām spējām, bet gan pie izziņas zemākajām spējām", tāpēc tajā var tikai ievingrināties, turklāt tai vēl ir nepieciešams princips, kas varētu vadīt tās izmantošanu. Gadamers raksta, ka Gotšeda ietekmes dēļ uz estētiku, Kants savā spriestspējas analītikā bija atteicies no Viko un Šefstsbērija skatījuma, kas vēl saglabā sholastikas uzstādījumu, saskaņā ar kuru spriestspēja jau ietver sevī spriešanu, kas to saturiski nosaka. Kants, izvēršot savu morālfilozofiju pretstatā angļu sentimentālismā attīstītajai mācībai par "morālo izjūtu", pilnībā izslēdz no morālfilozofijas *sensus communis* jēdzienu, tādējādi anihilējot kopīgas morāliskas izjūtas konceptualizāciju un nojaucot tikumiskās esamības saiknes ar tradējumu. Pēc Gadamera domām, *sensus communis* jēdzienam nav nekādas loģiskās nozīmes Kanta filozofijā, jo "runa ir par jēdzieniem, kurus *a priori* jāsaista ar to priekšmetiem, nevis par atsevišķā pakārtošanu vispārējam."

Spriestspējas kā dabiskai normativitātei pakļāvīgas kopīgas izjūtas apzīmējumu nomaina estētiski reducētais gaumes jēdziens. Tā iznākumā, kā uzskata Gadamers, "Kanta transcendentālās problēmas nostādnes dēļ – ceļš uz to, lai atzītu tradējumu .. tā savpatējā pretenzijā uz patiesību, bija nojaukts. Līdz ar to principā izzuda garazinātņu metodiskās savdabības leģitīmācija". Citiem vārdiem sakot, līdz ar sākotnēji morāliskā gaumes jēdziena estetizāciju un gaumes sprieduma kā jutekliska un atsevišķa sprieduma pozicionējumu izzūd patiesības vispārnozīmības aspekta pamatojums cilvēkam raksturīgajā un līdz ar to cilvēku kopību zināmā mērā konstituējošajā kopīgajā izjūtā vai spriestspējā.

Spriestspējas pārrāvuma ar intelektualitāti dēļ un tā iznākumā notikušā morāliski iekrāsotā gaumes koncepta estetizācijas, jutekliskošanas dēļ mainās pieredzes jēdziena izpratne. Uz to norāda iztēles statusa maiņa, salīdzinot ar sholastiku, kur tā nodrošināja lietas virzību uz sastapšanos ar intelektu fantasmā. Kantam iztēle ir transcendentāla sintēze, kas ir pieredzes nosacījums. Iztēle ir apriora pret sapratni; ir jāatiecina uz fakultāti starp sapratni un sajūtām; un ir spontāna aktivitāte. Heidegers darbā “Kants un metafizikas problēma” iztirzā Kanta iztēles konceptu jeb facultas imaginandi kā formveidojošu. Tas ir kā uzskates spēju un kā spontānu, tēlu radošu aktivitāti. Sekojot Kanta skaidrojumam, Heidegers iztēli skata kā “priekšstatīšanās lauku visplašākajā nozīmē, izņemot uztveri”. Tātad, var teikt, tās reālijas, kas veido iekšsajūtas lietas pakāpeniskās fenomenalizācijas ceļā uz sastapšanos ar intelektu Akvīnas Toma izziņas teorijā, Kants ieraksta transcendentālās jeb pieredzes iespējamības jomā.

Tālab savukārt pieredzi Kanta sistēmā komentētāji raksturo kā saistītu tikai ar empīriju, bet intuīciju, kas viduslaiku filozofijā ir esamības tiešskate, attiecina tikai uz fenomena tvēruma sfēru.

Pieredzes jaunās izpratnes dēļ patiesības tomiskā definīcija gūst jaunu jēgu. Patiesība, tāpat kā pieredze, ir atkarīga no to iespējamības apstākļiem. Pieredzes iespējamības apstākļus veido ārējās (jutekliskums) un iekšējās (saprates spontanitāte) pieredzes savstarpējība, savstarpējā pielāgotība. Jautājums par to, kā ir iespējama priekšmetu izziņa, kļūst par nākamo jautājumu: “Kā vispār var iedomāties patiesību kā vispārnozīmīgu, no pretrunām un aporijām brīvu priekšmetu izziņu?” Tāpēc Kants “nemeklē nedz “patiesību” semantiskā nozīmē, nedz arī tās kritērijus, kas varētu izšķirt izteikumu patiesumu, - Kants meklē patiesības iespējamību”. Tādējādi, tomisko intelekta un lietas relācijas kā patiesības konstituēšanās pamatproblemātiku Kants nomaina ar jautājumu par apriorajiem principiem, kas ir pamatā jebkurai izziņai.

*Līdz ar to patiesības jautājuma risinājumā, salīdzinot ar sholastiku, otrajā plānā paliek intelekta un lietas mediācijas problēma, kas pieprasa valodiskuma kā nepieciešamās starppasaules problēmas integrāciju.*

Valodzinība pašos tās teorētiskajos aizsākumos, tā piemēram, V. Humbolta izstrādātnēs bija atvērusi ceļu valodas kā filozofijai risināma uzdevuma izpratnei. Kants to ievēro tik lielā mērā, cik ir uzrādāma radniecība starp valodas kārtulu un izziņas jēdzienu sakārtojošo funkciju. Pēc Lonergena domām, Kanta kritiskā filozofija gribot negribot svītro Akvīnas Toma iekšējā vārda mācību tāpēc, ka I. Kants balstās Duna Skota ontoloģijā. Skots polemizē ar Akvīnieti par analogijas iespējām un intelekta teorijā skaidro, ka vispirms ir koncepts, otrkārt aprehensija un tad *species intelligibilis* kā

tiešskates apjēgums, kas sakrīt ar ārējo vārdu. Iznākumā Kants aplūko intelektu kā pilnībā diskursīvu, tas ir intelekts kā sapratne ir skatīts kā sakrītīgs ar tā izteiksmi runā, ar ārējā vārda jomu, kas izsaka sapratnes rezultātu. Tādējādi filozofijā aizmūšojas valodas ontoloģisms tā darbīgumā. Gadamers komentē: “Kants rokoko stilā vāciskoja sholastiskās metafizikas terminoloģiju .. un fenomenoloģija atkārtoja transcendentālajam ideālismam raksturīgo valodas aizmūšanu.” Gadamers piebilst, ka vācu ideālisms ir sniedzis ieguldījumu valodas sapratnē ar brāļiem Grimmjiem, Aleksandru fon Humboltu, Šleiermaheru, brāļiem Šlēgeļiem un beidzot Dilteju, tomēr aizvien valodas problemātikai paliekot apziņas identitātes filozofijas rāmjos. No šīs piezīmes noprotams, ka Gadamers valodas problēmas aizmūšošanas saista ar filozofijas iecentrēšanos pašapziņas tāpatībā.

Arī neokantismā nav valodas tēmas, turpina Gadamers, tā parādās tikai neokantiešu otrajā paaudzē, Ernsta Kasīrera un Martina Heidegera filozofijā. Gadamers uzsver, ka jautājums par *Grammatica speculativa* vai valodu kā pielādes pasaulei shēmu nav jautājums par kādu vienu valodas filozofiju, kas būtu konstruēta uz salīdzinošās lingvistikas bāzes, vai par valodas ideāla konstruēšanu universālā zīmju teorijā, bet “par enigmatisko attiecību starp domāšanu un runāšanu”. Galvenokārt tas ir jautājums par valodas vidutājas lomu, par valodu kā starppasauli (*Zwischenwelt*) visās pieejās pasaulei.

***Taču, par spīti valodas aizmūstībai, tieši no Kanta kriticisma izrietinātās aksioloģiskās studijas bija pieturzīme XIX gadsimta beigu filozofijai, meklējot garazinātņu metodes ceļus.***

Raksturojot Kanta mācības jaunuzplaukumu XIX gadsimta nogalē, neokantietis V. Vindelbands norāda uz jautājumu par dzīves vērtību kā tālāka filozofiskās intereses centru. Tādēļ principiāli varēja tikt izvirzīts jautājums par vērtībām, un filozofija - aplinkus ceļiem, taču atgriezies pie “kantiskās vispārnozīmīgo vērtību pamatproblēmas”. Ar kriticisma filozofiju šajā laikā tiek saistīta pasauluzskatiska cerība savīt kopveselumā zināšanas, kas aizvien vairāk specializējās, pat visu “dzīves bagātību”.

Pēc Heidegera uzskata paša V. Vindelbanda filozofijā visspilgtāk atklājas transcendentālās vērtībfilozofijas kļūšana par “mūsu laikmeta tipisku kultūrfilozofiju” jeb – saskaņā ar Heidegera iepriekšteikto – par dzīves filozofiju, sintezējot Kohena, Dilteja un Brentano ietekmes sfēras. Heidegers uzsver, ka Vindelbanda mācība par praktiskā prāta primārumu, teorētisko zināšanu pamatojums praktiskajā ticībā un gribā uz patiesību kļūst par vērtībfilozofijas pamatīgāko filozofisko pārliecību, ***tādējādi uzsverot teorētiskās patiesības vērtībbraksturu.*** Uzskatot par filozofijas

uzdevumu cilvēka dzīves augstāko vērtību vispārējo apziņu, Vindelbands norāda, ka līdzās normatīvajam prāta likumam pastāv arī normatīvā griba un normatīvās jūtas kā cilvēka gara darbības citi veidi. Tas nozīmē mēģinājumu aptvert visu dzīves bagātību vērtībkontekstā. Heidegers secina: “Vērtībfilozofija ir Kanta kritiskajā filozofijā balstīta kultūras filozofija”. Heidegers arī pievērš uzmanību atšķirībai starp spriedumu un vērtējumu, kurā Vindelbands balsta dabaszinātņu un garazinātņu metožu nošķirumu. Dabaszinātņu priekšmets ir noteikt visa apgalvojamā saturisko apjomu, bet filozofijas - paši vērtējumi, kas ir absolūti nozīmīgi izteikumi.

Tādējādi, Heidegers uzsver, patiesību nosaka absolūtais mērogs, kas nozīmīgs visiem, un kas ir ideāls, un kam ir jābūt, lai cik daudz vai maz cilvēku to arī atzītu. Līdztekus garazinātnes iegūst patstāvību saskaņā ar Vindelbanda izvirzīto formālo metodoloģisko principu. Vai nu skatīt lietas kopsakarībās kā zinātniskajā domāšanā, vai to vienīgumā un unikalitātē kā garazinātnēs, ko neokantietis Vindelbands apzīmē atbilstīgi kā nomotētiskās vai ideogrāfiskās zinātnes.

Patiesības kā vērtības problēmas risinājumam, kas atbilstu garazinātņu patiesības ideālam, Heidegers piešķir pilnīgi jaunu pavērsumu fundamentālo ontoloģijā. Šā pagrieziena ģenēzes izpratnē svarīgs ir Heinriha Rikerta nelielais apcerējums par patiesas dzīves filozofijas metiem.

### **1.2.3. Esamība un patiesība kā vērtība H. Rikerta dzīves filozofijas kritikā jeb *Seinsprobleme als Wertprobleme***

H. Rikerts pēti dzīves jēdziena un tā tīklojumu ietekmi uz sabiedrību kā filozofijas ietekmi uz visu tālaika sabiedrību. Tās cilvēkiem “pārdzīvojums” un “dzīvais” ir iecienītākie vārdi visdažādākajās pētījumu jomās. Tiesa, par “dzīvo matemātiku” vēl gan netiek runāts, raksta Rikerts, tāpēc tā ir mazākā cieņā nekā bioloģija ar tās vitālisma teorijām vai psiholoģija, kas pamanījusies iesaistīt “dzīvo”. Bet, Rikerts piebilst, ir jau pieteikušies daži virzieni, kas matemātikas pasauli skata kā kustīgāku par citām, tātad dzīvāku. H. Rikerta izsmalcinātā ironija vērsta pret “dzīves” sajūgtību ar “pārdzīvojumu” tā jutekliskajā dimensijā, kas ļauj tvērt tikai pasaules daļas, nevis pasauli kopveselumā, tādējādi ierobežojot pasaulzskata veidošanās nosacījumus.

Gadamers, atskatoties uz vārda “pārdzīvojums” vēsturi, norāda ka Dilteja pārdzīvojuma jēdziens ietver sevī panteisma un pozitīvisma aspektus. Savukārt Huserla fenomenoloģijā, Piektā loģiskā pētījumā otrajā nodaļā, pārdzīvojuma vienība tiek jau saprasta kā intencionāla attieksme, to strikti



nošķirot no pārdzīvojuma populārā skaidrojuma. Taču, gan dzīves filozofijā, gan fenomenoloģijā pārdzīvojuma jēdziens ir epistemoloģisks jēdziens. Gadamers piedāvā pārdzīvojuma jēgveseluma vienību skatīt kā pieredzes, tātad kā esamības pieaugsmes konstituenti: “Tas, ko var dēvēt par pārdzīvojumu, konstituējas atmiņā. Ar to mēs domājam nozīmes saturu, kas ir paliekošs tā pieredzē, kuram bijis pārdzīvojums. .. Tas gandrīz vai ir pārdzīvojuma būtmes raksturojums – būt tik noteicošam, ka šī nosacīšana nekad nemitējas”.

H. Rikerta dzīves filozofijas kritikai veltītā darba aplūkojums ļauj ieraudzīt filozofijas vēstures pagrieziena punktu uz šādu pārdzīvojuma jēdziena eksplikāciju Gadamera hermeneitikā, kur tas veidojas jau pēc Heidegera fundamentālonoloģijas veiktajām pārmaiņām filozofiski teorētiskajā domāšanā.

Rikerts asi kritizē uz jutekliskota pārdzīvojuma jēdziena dzīves ētikai izvirzīto prasību, ka cilvēkam ir pēc iespējas vairāk jāpārdzīvo, un, cik vien iespējams, dzīvīgi jāattīsta dzīve visos virzienos: “Neizdzīvot savu plauksmi, nepieņemt katru pārdzīvojumu ar plaši atplestām rokām, to nenovērtēt, nozīmē nogalēt sevi. Dzīvo! - raugi, tas arī ir jaunā kategoriskā imperatīva sauklis”. Tā Rikerts rūgti pārfrazē Kanta kategorisko imperatīvu.

Saspringtajā pārdzīvojuma jutekliskuma dominantes situācijā Rikerts izvirza uzdevumu ar mūsdienīga dzīves jēdziena palīdzību radīt filozofiju, kas vismaz formāli atbilstu prasībām, ko parasti izvirza filozofiskajai domāšanai. ***Teorētiskās domāšanas vērtība saistās ar patiesību kā galveno vērtību, kas nepieciešama, lai varētu izskaidrot dzīves jēgu.***

H. Rikerts salīdzinoši nelielajā darbā “Dzīves filozofija” koncentrē dzīves un vērtību filozofijas metodoloģisko problemātiku, to iesaistot filozofijas pašapjēgsmes kontekstā, un fokusējot uz jaunas, teorētiski fundamentālas dzīves filozofijas izveides iespējamību. H. Rikerta darbā parādās tēmas, kuras pavisam citā tonkārtā, tomēr dzirdam atbalsojamies Heidegera fundamentālonoloģijā.

Tā Rikerts uzsver, ka *pasaule* kopveselumā ir filozofijas priekšmets - filozofijai ir jaattīsta jēdzieni pasaules kopveseluma tvērumam, lai tajos pasaule tiktu priekšstatīta kā vienība. Savukārt dzīve tad ir skatāma kā pasaules *būtība*.

*Pasauluzskata* veidošanā svarīgs ir *skaidrojums* par cilvēka dzīves jēgu, kas var izdoties tikai tad, ja zinām vērtības, kas dzīvei piešķir jēgu. Tātad, Rikerts uzsver, ***līdzās Seinsprobleme pastāv Wertprobleme.***

Taču, filozofija ir ne tikai zinātne par pasauli kopveselumā, bet arī par *cilvēku* kopveselumā un viņa attieksmē pret pasauli. Reālā pasaule *noris laikā*. To varam domāt kopveselumā kā tādu, kas

aptver pasaules visas laiciskās daļas. Tātad, kā pašu *laiku*, kas ieslēgts pasaulveselumā, kaut arī filozofija nevar palikt pie laika vērojuma (*Zeitsanschauung*). Tai, pēc Rikerta domām, ir jāpētī, kā laiciskais ieaug mūžīgajā.

Šādai dzīves konceptualizācijas filozofijai ir jābūt sistemātiskai, atsevišķos jēdzienus un spriedumus saslēdzot kā vienota *domāšanas* veseluma posmus. Pati “pasaule” drīzāk vēl ir šķembu kaudze vai haoss, no kura kosmoss rodas, pasaules daļas sakārtojot teorētiskā sistēmā. Tādējādi, filozofija meklē “sistēmas formā ietērtu pasauluzskatu, kas aptvertu laiciskā vērojumu un dzīves vērojumu, un tā mācītu saprast dzīvi laikā, saistībā ar pasaulveseluma pārļaicisko būtību”.

Pasaule ir “visa dzīve” - *All-Leben*. Rikerts uzsver, ka *Nīče* bija piešķīris vārdam “dzīve” to spozmi, kas tagad pievelk tik daudzus, jo Zaratustra dod jaunas domas par dzīvi, bet galvenais - jaunas izjūtas, kas ietekmē laikmeta filozofisko noskaņojumu.

Šajā kontekstā Rikerts piedāvā dzīves filozofijas formulu, kurā no skatījuma uz dzīvi izriet pasauluzskats, no vērtējuma - *esamības atzīšana*, no aksioloģijas - metafizika.

Rikerta patiesās dzīves filozofijas programmas smagumcentrs ir teorētiskā domāšana, kas vienīgā spējīga tvert un dāvēt cilvēkam patiesību, lai tajā dzīvotu, un tā piešķirtu vērtību vitālajai dzīvei. Pateicoties patiesībai, dzīve ieguva vērtību senajā Grieķijā, kur pirmoreiz patiesību iecienīja tās pašas dēļ, meklējot ar to saistīto labumu - zinātni. Šis vēsturiskais moments izskaidro, kas ir “dzīve” nemirstības nozīmē, t.i. vairāk nekā vitālā dzīve.

Rikerts nošķir vitālo un teorētisko dzīvi, kas ir kultūras ekvivalents, un ir vairāk nekā laikā norisošā dzīve. Rikerts uzsver, ka **patiesības būtība ir vērtība**. Patiesība jāraksturo tās savdabīgumā, lai apziņai priekšstatītu “pasauli” tās formu daudzveidībā kā teorētisko jēgveidojumu un vērtībveidojumu pasauli. Rikerts uzsver: “*Esamības* universālās problēmas pārvēršas par *vērtību* teorētiskajiem jautājumiem .. ja izdotos no dzīves filozofijas un vērtībfilozofijas izstrādāt visaptverošu vērtējošās dzīves teoriju ..”. Tādā gadījumā jutekliskajai vitalitātei pretstatītā teorija kļūst dzīves pilnvērtības un pārļaiciskuma piepildītāja, par ko varētu teikt ar Helderlīna vārdiem par Sokratu: “*Wer das Tielste gedacht, liebt das Lebendigste*”. Rikerts pievērš uzmanību dzejai kā pasaules uzskatāmības īstenojumam, kaut arī tā, pēc viņa domām, tver tikai pasaules

daļas nevis pasauli kopveselumā. Heidegers norāda uz poētisko intuīciju kā pasaulveseluma, esamības tīru tvērumu.

Domātāju savstarpējās atkarības un ietekmes izsekošana Heidegera uzskatā gan ir domāšanas pārpratums, jo ikviens domātājs ir atkarīgs no esamības aicinājuma, tomēr esamības aicinājums piepildās kādas noteiktas filozofiskās situācijas apstākļos. Patiesības uzticēšana "trauslajai niedrei", cilvēkam kā klāt-esamībai, Heidegera jaunradē notiek, ontoloģiski atrisinot esamības-patiesības kā vērtības problēmu. Šajā atrisinājumā Heidegers integrē neokantisko patiesības kā vērtības uzstādījumu un - nīčeāniskās patiesības gribas jaunradīgi enerģētisko potenciālu. Tāpēc fundamentālontoloģija ņem vērā dogmatiskajai metafizikai mulsinošo Nekas domāšanas problēmu, un tādējādi "patiesais priekštecis Heidegera būtmes jautājuma nostādņē .. drīzāk jau varēja būt *Nīče*". Gadamers gan tūdaļ piebilst: "To Heidegers laikam apzinājās vēlāk".

Taču jau darbā "Esamība un laiks" Heidegers ir ietvēris uzdevumu pacelt Nīces radikālo "platonisma" analītiku viņa kritizētās metafizikas tradīcijas augstumos. Gadamers nosauc Heidegera veikumu par esamības pieredzes atklāšanu viņpus metafizikai, izmantojot Nīces vērtību konceptu, lai pārvērtētu visas vērtības. Gadamers uzskata, ka Nīces filozofijā esamība kļūst par vērtībjēdzienu, kas kalpo varasgribai. Turpretim Heidegera mēģinājums domāt Esamību tālu pārsniedz šādu metafizikas izšķīdināšanu vērtībdomāšanā.

Tādējādi, refleksija par Nīces dzīves filozofiju ļauj Todtnaubergas domātājam izveidot esamības-patiesības vērtībiekrāsotas metafizikas ietvarus, kas filozofijas skatījumam ļauj pārsniegties pāri tāpatīgās pašapziņas robežām.

### 1.3. Pasaules pieredzes valodiskuma atklāšanās iepretim pašapziņas ilūzijām

Tātad, kā jau iepriekš minēts, valodas ontoloģisma *atslēptība* XX gadsimta filozofijā vislielākajā mērā ir saistāma ar XIX gadsimta nogales domāšanas centieniem izrauties ārpus transcendentālās apziņas tāpatības ietvariem.

Tāpēc Gadamers pauž pārliecību, ka no Nīčes esam mācījušies apšaubīt patiesības pamatojumu pašapziņas pašdrošībā. No Freida esam pieredzējuši pārsteidzošus rezultātus, kas izrietēja no attieksmes, kas ņēma šīs šaubas nopietni. Savukārt Heidegera fundamentālajā apziņas koncepta kritikā ieraudzījām konceptuālo aizspriedumu, kas nācis no grieķu Logosa filozofijas un modernajā pagriezienā nostādīja centrā subjektu.

*Tas viss ir licis uzsvērt mūsu pasaules pieredzes valodiskumu*, raksta Gadamers, iepretim pašapziņas ilūzijām, tāpat kā faktu pozitīvā koncepta naivitātei. Gadamers turpina: “Valodas viduspasaule ir sevi parādījusi kā visa dotā patiesā dimensija”.

Gadamers raksta, ka jaunā filozofiskā antropoloģija, kā viņš to nosauc, konfrontācijā ar Nīči ir izstrādājusi “cilvēka īpašo stāvokli”, parādot brīvību no appasaules kā heidegeriski izprastās pasaules iegūšanu. Līdz ar to arī pasaules valodisko tvertību, kas ļauj pacelties pāri pasaulē sastopamajam uzmācīgumam.

### 1.3.1. Retorika un diskurss kā patiesības gribas valodiskās vidutājības dēļ notikušais pašapziņas tāpatības pārvarējums Nīčes filozofijā un tās recepcijā

Nīčes aprakstītā patiesības griba liek dzīvot, un nevis vienkārši dzīvot, bet - dzīvot vērtībrādē, brīvi un atraisīti uzlaužot, uzspridzinot iestāvējušās dzīves formas un radot jaunas formas. Patiesības griba kā grūti konceptualizējama dziņa nosaka Nīčes filozofijas totalitāti, un līdztekus tai - uzlauzumveidīgo domāšanu, kas atveras pie mazākā domāšanas par patiesību pieskāriena. Tādēļ līdz ar Gadameru var apgalvot, ka Nīčes filozofija rosina Heidegera piedāvāto patiesības kā atvērtības, atklātības skatījumu fundamentālonoloģijā, kurā savienojas metafizikas sākums un beigas.

Nīčes domāšana virzās uz neidentitāti, lai pārvarētu filozofijas dogmatismu un, lai domājamība ietīktu esamībā, un esamība kļūtu domājamība. Tādēļ arī interpretācijas jēdziena karjera, kas rodas no domāšanas un esamības vidutājības attiecībām, uzskata Gadamers, sākusies ar Nīči, un tālāk sasniegusi galveno pozīciju filozofijā. Pēc tam Heidegeram interpretācija parādās kā nebeidzama vidutājība starp cilvēku un pasauli, kas nav izziņu papildinošs process, bet tieši konstituē *Sein-in-der-Welt* struktūru, jo fakts kļūst fakts tikai interpretācijā. Tikai uz interpretācijas koncepta pamata var tikt konstituēts teksta koncepts kā “centrālais koncepts valodiskuma struktūrā”. Tādējādi Gadamers norāda uz Nīčes valodfilozofisko ieguldījumu, kuru visizteiktāk raksturo Nīčes tekstos atrodamās piezīmes par valodas retorisko iedabu, ar retoriku saprotot valodas radīšanas darbu, ko veic pati valoda.

Nīče dzīvo laikmetā, kad uzskatāma kļūst Eiropas dzīvesspēka krīze, un filozofija tiecas aizpildīt sekularizācijas radīto tukšumu, spēlējot parareliģijas lomu, un atgrūžoties no kristīgās reliģijas. Nīčes filozofijā spilgti atklājas spriedze starp kristietību un kultūru. Vai nav zīmīgi, ka Nīčes patiesības gribas patoss rod izteiksmi Bībelei tradicionālajā pravietiskajā izteiksmes žanrā?

Vācu eksistences filozofs K. Jasperss darbā “Nīče un kristietība” atgādina, ar kādu asumu Nīče vērsas pret dažiem kristietības elementiem, taču vienlaikus norāda, ka uzmanīgam lasītājam nepaslīd garām pilnīgi pretējas Nīčes domas. Jasperss šo paradoksu skaidro ar to, ka Nīčes jaunradē neiecietība pret XIX gadsimta otrās puses sabiedrībā sastopamo reliģiski aizmaskoto liekulību iet rokrokā ar kristietības spēka izjūtu. K. Jasperss raksta, ka Nīčes skatījumā zinātgrība un patiesības griba izcēlušas no tās uguns, kas pirmoreiz iedegusies kristietībā. No tās īpašās moralitātes, kas pieprasa patiesību, lai ko tā maksātu.

Jaspersa uzskatā Nīces tekstos atrodamas norādes uz kristietības moralitāti kā avotu patiesības gribai, uz kuras turas arī zinātne. Jaspers komentē, ka grieķi, kas iedibināja zinātņi, tomēr neradīja universālu zinātņi. Tā kļuva iespējama tikai tās garīgās motivācijas un to morālo impulsu dēļ, kas pirmoreiz parādās tad, kad pasaule tiek saprasta kā Dieva radīta - *omne ens est bonum* (viss esošais ir labs). Tagad viss, ar ko nākas saskarties pieredzē, ir ar mīlestību jāpētī. Pasaules kā otrās pakāpes esamība ir bezdibenīga, jo tās mēraukla ir bezgalīgi labais Radītājs. Līdz ar to patiesība ir bezgalīga, un patiesība nevar pastāvēt sastingusi, "patiesam ir jābūt tam, kas notiek mūsos". Tādēļ kristietība rada tādu patiesības gribas impulsu, "ka pat mēs, bezdievji un antimetafiziski, aizdedzam savas lāpas no tā senā ugunsgrēka, ko iedegusi tūkstošgadīgā ticība".

Pēc Jaspersa domām, Nīce skaidri apzinās, ka kristietības morālais impulss ir īstenojis dzīvē neierobežojamu gribu pēc patiesības: "Tātad, Nīce sevi saprot tā, ka viņa doma ir izaugusi no kristietības un kristietības impulsu ietekmē. Viņa cīņa ar kristietību nebūt nenozīmē vēlmi to izmest mēsainē, atcelt vai atgriezties pirmskristietības laikos; tieši otrādi - Nīce grib kristietību pārspēt.". Kristietības kritikā Nīce drīzāk uzbrūk tām ērtībām, ko cilvēks pārlietu bieži sev izkārtu, izmantojot ticību Dievam. Tā savukārt kļūst saprotamas Nīces tekstos atrodamās neslēptās simpātijas pret patiesa reliģiskā askētisma cilvēkiem, piemēram, svēto Asīzes Francisku.

Tādējādi, Nīces nihilismu varētu traktēt kā metodi, kas pati prasās būt anihilējama dzīves perspektīvu labad: "Un ārpriekšējā vīram, kurš Nīces tēlojumā nepārstāj saukt: "Es meklēju Dievu! Es meklēju Dievu!" - nav nekā kopīga ar publisko novērotāju tipu, kas netic nekam. Jo viņi ir neticīgi ne tāpēc, ka tiem būtu apšaubāms Dievs kā Dievs, viņi ir atteikušies no ticības, jo vairs neprot to meklēt. Tie vairs nevar meklēt Dievu, jo viņi ir pārstājuši domāt". Tātad, domājoša patiesības griba, ko Nīce redz apdzisušu pastāvošajā reliģiskajā praksē un pārlicība par patiesības bezgalīgu, liek viņam meklēt tādu intelektuālos risinājumus antropoloģijas sfērā, kas cilvēkam dotu iespēju pašam palikt uzticīgam un nerimtīgam patiesības meklētājam. Nīce raksta: "Ja mēs nepārvērtīsim Dieva nāvi grandiozā atklājumā priekš mums pašiem un nemītīgā uzvarā pār sevi, pār mums pašiem, tad mums nāksies samaksāt par šo zaudējumu".

Nīces uzmanības lokā, pēc viņa skolotāju un draugu - Šopenhauera, budisma vēsturniekam Kepeņa un jo sevišķi Vāgnera ieteikuma, bija nonācis Feierbaha pretenciozais projekts par teoloģijas noslēpumu atvedināšanu no antropoloģijas. Pats Nīce neizjūt īpašu cieņu pret Feierbaha

mācību, tomēr varētu runāt par Nīces meklējumu sabalsošanos ar Feiebaha programatisko uzstādījumu par nākotnes filozofiju, kurā izceļami divi momenti.

Pirmkārt, *cilvēka vienība ar citu cilvēku* kā filozofijas augstākais princips. Otrs moments - Feiebaha kritika attiecībā uz visas iepriekšējās filozofijas piekrišanu patiesības divejādībai: patiesībai *pašai par sevi*, kas nerūpējas par cilvēku filozofijā; un patiesībai *cilvēkam* - reliģijā. Turpretim tagad ir jāsintezē *filozofija cilvēkam*, kas būtu augstākajā mērā praktiska un *pati ir reliģija*.

Nīči tomēr pāri visam interesē patiesības griba kā brīvas vērtībrades dziņa, kuras konceptualizācija organiski izsauc dzīvē *filozofiju cilvēkam* un vienlaikus - jauna tipa antropoloģijas metus. Tātad, Nīces parezioloģijas paradokss ir tur, ka sirds asinīm rakstošais filozofs ar visu spēku tiecas pēc patiesības, atgrūžoties no kristietības un vienlaikus tajā balstoties.

Patiesības gribu Nīče filozofijā izbrīvē ar valodas koncepcijas starpniecību, kas ir drīzāk jārestaurē nekā tā ir skaidri teorētiski eksplīcēta. Tā saistās ar patiesības vērtības noteikšanu pasaules sapratnes valodiskajā kontekstā. Nīče īpaši kritiski attiecas pret tādām iluzoru pasaulīnu pamatojošām metafizikas kategorijām kā "identitāte", "būtība" un "esamība", kas valodas līdzekļiem nostiprina garīgu sastingumu iepretim dzīves dzīvīgumam. Pēc Nīces pārlicības, kas izteikta, piemēram, "Morāles dzimtsarakstu" iesākumā, valodas vārdi iegūst jēgu un pielietojumu kā stipro un priecīgo izsaucējvārdi, kas referē nevis uz objektiem, ar ko būtu jāsalīdzina, bet uz dzīves spēka iekšējiem avotiem. Tieši šajā situācijā valoda korespondē esamībai, jo atdarina lietas to iekšējā ritmiskumā un visu dionīsiskā dejojumā mutuļojošo pasauli tās nemērķtiecīgumā.

**Tādējādi, Nīces valodas koncepcija uzstāj nevis uz terminoloģisku kristalizāciju un precīzām iekšējo stāvokļu ārējām noplicinātām izpausmēm konvencionālās valodas dzirdamajās skaņās, bet gan uz valodas kustīguma atraisīšanos kā dzīves izteiksmes spēku:** "Nīčem būtisks ir aforistiskais stils, kas izmanto kustības samilzuma efektus, pārsteiguma, ironijas, sarkasma, inversijas, sinkopes un abrevācijas elementus. Turklāt viņš dod priekšroku .. universa nesubstancionālai relacionālai reprezentācijai dionīsiskā ontoloģijā." Tādējādi, Nīče izmanto valodas iespējas, lai atraisītu patiesības gribas vitālo potenciālu cilvēka sevis radīšanai kā augstākajai patiesībai. Tas pamato Gadamera apgalvojumu par valodas vidutājības izpratnes iezīmēšanos Nīces filozofijā.

Patiesības griba Nīčem ir absolūts, kas līdzīgi viņa norvēģu laikabiedra Ibsena sakāpināti maksimālistiskajiem tēliem nepazīst žēluma, tai skaitā un pirmkārt Nīces attieksmē pašam pret sevi. Nīčem kā mūzikas pazinējam valodiskajā filozofiskās refleksijas un dzīves satikšanās procesā ļoti

svarīgs ir temps. Cilvēka pašradīšana var notikt *tempā*, un nezaudējot tempu, kas visu laiku liek sevi “izmest” ārpus sevis paša robežām un tapt par to, kas esi.

K. Jaspers, mēģinot atbildēt uz jautājumu par Nīčes interpretācijas robežām, raksta, ka Nīči var saprast, ja vien šāda sapratne principā ir iespējama, tikai viņa visu un katras domas kopveselumā. Tā parasti ir tad, ja “pats domātājs .. nav “tips”, bet ir **“izņēmums”**, kas sevi uzpurē laikmetam, tā labā paveicot to, kas pārvērstos katastrofā visiem, ja daudzi nolemtu atkārtot to pašu.” Jaspers uzsver Nīčes nemitīgo divdomīgumu, neiespējamību gūt patiesības mieru, mērķsasniegšanas atvieglojumu un piepildījumu. Karla Jaspersa trapīgi ieturīgais formulējums sniedz atslēgu Nīčes patiesības izpratnei - patiesības griba viņam ir viss, kādēļ viņš dzīvo un rada. Patiesības griba pārspēj patiesības mieru un pārkāpinātā tempa dēļ rezultējas ārprātā. Taču, līdz ar Nīčes patiesības gribas koncepta parādīšanos uz filozofijas vēstures skatuves, vairs nav iespējama patiesības atrautība no cilvēka. Tā Nīče atmasko tāpatīgās domāšanas vājinieciskumu patiesības kā dzīves vērtības īstenojumā.

Vēl jo spilgtāk Nīčes uzlauzumveida domāšanas nozīmi patiesības problēmas risinājumā demonstrē XX gadsimta franču domātāju nīčēaniski fonētā patiesības tēmas aktualizācija.

Tā Ž. Delēzs, sekojot Nīčes patiesības gribas aicinājumam, pēti iespējamību domāšanai kļūt pat dzīves vērtības avotu. Delēzs ir pārliecināts, ka vērtību sākotne ir meklējama *atšķirībā*. Delēzs Eiropas domāšanas pētījumos virzās no atpazīšanas modeļa uz atšķirīgumu kā vērtības modeli. Līdz ar Nīči Delēzs raksturo Kanta *darbu*, it īpaši “Tīrā prāta kritikā”, kā ikdienišķajai apziņai raksturīgā atpazīšanas modeļa nostiprināšanu. Delēza jaunās vērtībradīgās domāšanas programma ir tāda, ka filozofijai ir jāsteno tas pats, kas jau ir noticis mākslā. Tā ir revolucionārā pāreja no reprezentācijas uz abstrakto mākslu, jo “tāds ir domāšanas priekšmets ārpus tēlainības”. Tad vērtībradīgā pašapziņa vairs nepieļauj *Citā* aizvietošanu ar paša *Es*, bet uzrāda *Cito* kā pārindividuālu *Es* konstituenti. Tas ir kritērijs sevis *ek-statiskai* transcendēšanai, jo pašapziņa jau gādā par *Es* attīrīšanos no svešiem uzslāņojumiem, tādējādi atbrīvojot spontanitāti. Patiesības griba pieprasa nemitīgu domāšanas *atšķirību*, lai eksistenciālajā praksē cilvēks pārspētu pats sevi.

Šajā aspektā domāšanas atšķirības jeb pašapziņas tāpatības problēmu patiesības kontekstā ārkārtīgi saasina M. Fuko. Viņš sarunā ar antīkas vēsturnieku P. Veinu saka: “Heidegeram galvenais jautājums bija zināt, kas ir patiesības apslēptība, Vitgenšteinam - zināt, ko saka, kad saka “patiesi”, man - kā tā ir noticis, ka patiesība tik mazā mērā ir patiesa?”. Atbildi uz šo jautājumu Fuko meklē, ieviešot diskursīvo prakšu jēdzienu, kas ne tikai nozīmē, ka ārpus diskursa nav patiesības, bet pat to,



ka diskurss ir pati patiesība. Var konstatēt, ka diskursa konceptā Fuko iesaista patiesības valodiskuma izpratni, kas sintezē gan nīčeānisko retorikas pieeju, gan postheidegerisko nepašaubāmību par valodas esamīgo raksturu. Turklāt pats diskursa jēdziens atgādina par latīņu vārdu *discursus*, no kā cēlies, un kas nozīmē “šurpu turpu” kustību, kāda sholastikas uzskatā raksturo intelekta darbību diskursa modā, kad tas valodiski virzās uz patiesības iegūšanu sapratnē.

Fuko ieskatā itin viss var pieņemt diskursa formu un diskurss var būt par visu. Vienlaikus, pārfrazējot heidegerisko esamības-patiesības tēmu, diskurss ir ontoloģisks, jo “logoss ir jau (pa)teikts diskurss, vai drīzāk pašas lietas un notikumi nemanāmi kļūst par diskursu, atklājot savas būtības noslēpumus”. **Tādējādi diskurss Fuko konceptualizācijā ir valodas ontoloģijas vidē notiekoša lietu būtības atklāšanās, tāpēc var teikt, ka “diskurss ir patiesība”.**

Fuko filozofēšanas pamatā ir izbrīns par to, ka vēsturiskajā esamībā Nīces iezīmētā patiesības griba nepārtraukti pastiprinās, padziļinās, un to ir aizvien grūtāk nepamanīt. Taču tieši par to runā vismazāk, itin kā patiesība tās nepieciešamajā izvērsumā pati aizsegtu patiesības gribu un tās peripētijas. Izmantojot paša tālākattīstīto Nīces ģenealoģiju metodi, Fuko parāda, kā Rietumu zinātniecībai piemītošais kontrolējamas, izmērāmas, likumiem pakļautas patiesības noteikšanas veids izcēlies Senās Grieķijas rituālajā un tiesvedības praksē VI gs. pr. Kr. Tā, Nīces lasījuma iespaidā, Fuko seko aizdomām, vai tikai zinātniecības normativitāte un pretenzijas uz objektivitāti nav pašaisardzība pret patiesību? Fuko dzīves noslēguma darba “Seksualitātes vēsture” otrs nosaukums “Zinātgriba” norāda uz Nīces patiesības gribas nojēgumu, un arī atklāj Fuko veikto zināšanu gribas un patiesības gribas konversiju, kur zinātgriba ir patiesības gribas īstenojums zināšanās.

To Fuko paveic, risinot jautājumu par patiesības un patiesības gribas attiecību vēsturi kopā ar jautājumu par subjekta vēsturi un sapratnes formām, ar kurām subjekts pats sevi padara par pieredzes subjektu. Tā, piemēram, ārpūtības pētījumos pats Fuko cenšas ietikt īpaša veida pieredzē - sevis kā ārpūtīgā pieredzē, un “aptvert arī sevis kā ārpūtīgā pieredzes konstituēšanos garīgās slimības, psihiatriskās prakses un psihiatrisko institūciju ietvaros”. Fuko aplūko sapratnes formas, kādas subjekts rada par sevi. Taču, tas nozīmē, ka pieredzes subjekta paškonstituēšanās sapratnē vienlaikus norisinās arī valodiskumā, jo “pasaules pieredzes valodiskums ir iepriekšējs attiecībā pret visu, kas tiek iepazīts un uzrunāts kā esošs”. Taču, Fuko tiecas parādīt, kā, izmantojot pasaules pieredzes valodiskuma noteiksmi, var modelēt pašu pasauli ar diskursīvās prakses starpniecību. Šajā gadījumā diskursīvā prakse ir jāsaprot kā subjekta nemitīga izlaušanās ārpus subjekta tāpatības, bet

diskurss – kā šis izlaušanās iznākums. Tāpēc domāšana ir pieredze, jo **“pieredze ir kaut kas tāds, no kā izklūsti izmainījies”**. (Atkal jāpiebilst – M. Heidegers referāta “Par patiesības būtību” piebildē, runājot par jautājošo domāšanu kā piedzīvojumu, to praktiski atklāj kā pieredzi, jo tā ir izmainījusi esamību.)

M. Fuko raksta, ka Nīčes, Bataija un Blanšo lasīšanā viņam ir bijusi svarīga ideja par *pieredzi - robežu*, kuras funkcija ir subjekta izraušana no sevis paša: “Tieši tā mani veda uz to, ka savas grāmatas, lai cik akadēmiskas, zinātniskas un garlaicīgas, vienmēr esmu rakstījis kā īpašas *nepastarpinātās pieredzes*, pieredzes, kuru funkcija ir bijusi manis paša izraušana no manis paša, un neļaušana man būt tam pašam, kas esmu”. Fuko pārliecībā intelektuāļa ētikas pamats ir šī nemitīgā šķiršanās no sevis paša, sevis neatlaidīga pārveide pastāvīgās rūpēs par patiesību. Cilvēka vēsturiskās eksistences dēļ vēsture ir ievērsta tagadnē notiekošajā, un tās tvērums un atbilde uz to tagadnīgajā tuvina “nepārdzīvojamā punktam” kā pieredzes robežai. Tā Fuko uzskatā īstenojas Nīčes aprakstītā patiesības griba, kas pieprasa patiesības vērtības apliecināšanu *patiesības teicēja* praksē.

M. Fuko raksta par parēzisko praksi, kas radusies IV gs. pr. Kr., Grieķijā, kur dzimst Rietumu kritiskās domāšanas jeb patiesības teicēja, *parrhesiastes* tradīcija kā patiesības problematizācijas vienas puses atklāšanās. Parēziskā prakse izraisa saikņu tīklojumu starp pašu patiesības teicēju un patiesību, veidojoties riņķim, kas paredz patiesības zināšanu par sevi, lai zinātu patiesību.

Fuko ir pārliecināts, ka gan pirmsokratiskās filozofijas noslēgumā, gan tās filozofijas iesākumā, kas joprojām ir mūsējā, patiesības problematizācijai ir divas puses. Pirmkārt, pārliecība par domāšanas procesa pareizību, nosakot sprieduma pareizību. Otrkārt, pārliecība par to, kāda nozīme individualitātes un sabiedrības dzīvē ir patiesības teikšanai. Manuprāt, Fuko raksta, patiesības teicējs saka to, kas ir patiesība, jo “viņš *zina*, kas ir patiesība; un viņš *zina*, ka tā ir patiesība, jo tā patiesi ir patiesība”. Patiesības teikšanu kā verbālās aktivitātes veidu, kurā runātājam ir specifiskas attiecības ar patiesību, var uzskatīt par gudrības formu kultūrā, kas sakārto cilvēka attiecības ar zināšanām. Tāpēc patiesības problēmas izpēte aizvien lielākā mērā kļūst par paša Fuko kā *parrhesiastes* pašsapratnes tapšanas diskursu. Viņš saasina politisko situāciju Francijā ar cietumu problemātikas iztirzājumu. Vācijā iesaistās ielu protestā, par ko tiek piekauts. Traucas uz Irānu, kad tur sākas revolūcija. Kritizē savu valdību par klusējošo atbalstu Jaruzeļska diktatūrai XX gadsimta 80. gadu sākumā Polijā.

Tādējādi kopsavilkumā var teikt, ka Nīces aprakstītā un retoriski izbrīvētā patiesības griba vada uz pašapziņas tāpatības pārvarējumu, pēc būtības iesaistot valodas vidutājības aktivitāti domāšanas un esamības attiecībās. Tā Nīces filozofijā valodstihijas izraisītais dionīsiskais ekstātiskums pārplēš tāpatīgās apziņas lodveidīgo noslēgtību, kas pārtiek no pašapziņas lūkošanās vienīgi to ieskaujošajos spoguļattēlos, un atraisa dziļu enerģiju, kas producē patiesības gribu. Savukārt franču nīceāniskajā recepcijā, sevišķi Fuko domugaitā, diskursīvā prakse, kurā notiek lietas būtības atklāšanās, veidojas kā patiesības dzimšana, subjektam patiesības gribas dēļ nemitīgi veicot sevis paša pārvarēšanu. Diskurss, kas ir ir valodiska instance, un kas ir patiesība, top tad, kad notiek izlaušanās ārpus subjekta apziņas tāpatības rāmjiem.

Tagad jāpievēršas Gadamera norādei, ka pasaules pieredzes valodiskuma izpratnē “no Freida esam pieredzējuši pārsteidzošus rezultātus”, kas izrietēja no attieksmes, kas ņēma nopietni Nīces šaubas par patiesības pamatojumu pašapziņas pašdrošībā.

### 1.3.2 Patiesības valodiska nevilšus uzrašanās ikdienas dzīves psihopatoloģijā

No dziļu psiholoģijas skatpunkta varētu teikt, ka modernā cilvēkā lielākā ilūzija ir viltus cerība par to, ka, novēršoties no patiesības, būtu iespējams izvairīties no personu traumējošām pieredzēm. Tomēr, aizmirstā patiesība neatkāpjās – tā manifestējas nevilšus.

Šī atziņa varētu tikt raksturota kā psihoanalīzes filozofiskā aspekta kodols [patiesības jautājumā]. Darbā “Ikdienas dzīves psihopatoloģija” Z. Freids norāda, ka iespaidu amnēzijas vai aizmirstāšanas ir bezapziņas, taču nav nejaušas. Tā ir izvairīšanās no smagu eksistenciālu tematu risinājuma. Tad *patiesība uzrodas it kā nevilšus*, piemēram, pārteikšanās vai runas izlaidumu gadījumos. Tādējādi no psihoanalīzes studijām var izrietināt šādu jautājumu attiecībā uz šaubām par patiesības pamatojumu pašapziņas pašdrošībā. Kāpēc patiesība nevilšus manifestējas ikdienas dzīves psihopatoloģijā?

Patiesa dzīve Freida mācībā ir dzīve bez ilūzijām, ar kurām barojas pašapziņa. Psihoanalīzes sākumos Freidu ietekmē Džona Stjuarta Milla, Nīces un Šopenhauera teksti. Taču iluzorisma kritikas jomā Freidu vislielākajā mērā ietekmē Feiebaha ateistiskās cilvēkmācība, kas vērsas pret “šķietamu un iluzoru” - reliģiozu mīlestību. Tāda mīlestība cilvēku mīl vienīgi Dieva dēļ, tātad šķietami, vienlaikus atņemot īstenās dzīves spēkus.

Ilūzija nav meli vai epistemoloģiska, vai loģiska aplamība, bet gan savdabīga ticība, kuras motivācijā izceļas vēlnju piepildījums, turklāt neņemot vērā šās ticības attiecības ar īstenību". Iluzorismam pretišķīgā pašizziņas un pašizlūkošanas nepieciešamība tik stipri ir uzsvērtā un atklāta Freida teorijā, ka Freidu drīkstētu salīdzināt ar seno atēniešu nenogurdināmo tirdītāju uz patiesības izziņu Sokratu. Tādēļ psihoanalīze ir uzskatāma nevis par medicīnisku disciplīnu, bet par psiholoģiju vārda plašākajā nozīmē, tas ir - mācību par dvēseli. Šajā kontekstā patiesības nevilšanās uzrašanās problemātiku Freids atklāj kā dvēseles darba vai funkcionēšanas mehānismus, kuru produkcija nav nejauša. Ikkatram psihiskam aktam ir jēga, ko iespējams interpretēt. Runas izlaidumos, pārteikšanās gadījumos, ikdienas psihopatoloģijā caurcaurēm *nevilšus tiek pateikta patiesība*, jo dvēseles darbs jau ir transformējis atbildi. Dvēseles darba izskaidrošanai Z. Freids veido pats savu antropoloģisko koncepciju, aizņemoties cilvēktēla elementus no plaukstošajām ekonomiskajām teorijām. Freids izveido saviem pētnieciskajiem mērķiem piemērotu darba instrumentu – ekonomiski izprastu cilvēka dvēseles uzbūves teoriju. Fromms raksta, ka *libido* pēc sava rakstura ir ekonomikas jēdziens, jo var tikt izprasts kā noteikts enerģijas daudzums. Tas jātaupa tāpat kā finanšu līdzekļi, lai sasniegtu iecerētos sabiedriskos ideālus. Tas pakļaujas materiālistiskā pasauleskatējuma likumiem gan tajā ziņā, ka ir fizioloģisks substrāts kā materiālais saslimšanu cēlonis, gan arī tajā ziņā, ka iztērēts vairs neatjaunojas, tāpat kā, piemēram, mantojums. Fromma vērtējumā Freids par mīlestību spriež līdzīgā manierē kā viņa laikabiedri par īpašumu vai kapitālu, cenšoties aprēķināt, kam un cik lielā mērā veltīt mīlestību, lai neizšķiestos nelietderīgi. Tādējādi Freida teorijas antropoloģisko aspektu Fromms uzskata par tā laika ekonomisko teoriju paplašinājumu attiecībā uz cilvēka skaidrojumu.

Izmantojot dvēseles ekonomijas nojēgumu, Freids apraksta dvēseles atvairšanas mehānismu pārspriegotu lietojumu, kas notiek, cilvēkam ar jebkuriem līdzekļiem cenšoties saglabāt pašizziņas tāpatību par spīti dvēseles producētajai patiesībai. Tātad, faktiski cilvēkam cenšoties pretoties patiesībai, kas dvēselē atklājas iekšējā vārda norisē, ja lietotu sholastikas terminoloģiju. Freids raksta: "Dinamiskais patēriņš, kas nepieciešams to [atvairšanas mehānismu – aut. piez.] uzturēšanai, kā arī Es ierobežojumi, ko tie izraisa, ir smaga slodze psihiskajai ekonomijai. .. Katra persona, protams, izmanto nevis visus iespējamus atvairšanas mehānismus, bet gan tikai zināmu daļu, taču tie fiksējas Es [veidojumā], tie kļūst par regulāra rakstura reakcijas veidiem, kas atkārtojas visu dzīvi, ja vien atkārtojas kaut kas līdzīgs sākotnējai situācijai". Tā, protams, ir nebrīvība, kad eksistence nonāk pati savā cietumā. No cilvēka hilemorfiskās saliktības tomiskā skatpunkta raugoties, dvēselē notiekošais izraisa atbilstīgu materiālo, ķermenisko izpausmi – psihisko slimību, kurai atrodama arī

organiska cēlonība. Savukārt dvēseles ekonomijas jēdziens izskaidro saslimstības rašanos ar dvēseles spēku pārtēriņu un atbilstīgām materiāli fiksējamām ķermeniskām izmaiņām, kas rodas, cenšoties esamību-patiesību izslēgt no klātesamības. Valodiski šis process parādās nāves semantikā. Psihisku slimību, piemēram, depresiju pacients apraksta kā eksistences ziemu, kad dzīvība cilvēkā ir izbeigusies, kad pārņem sastingums, sirds aukstums, un apdzies emocijas.

Dvēseles ekonomijas stabilitātes atjaunošana prasa patiesības aktualizāciju klātesamībā, prasa Esamības-patiesības aktualizāciju klātesamībā. Cilvēks piedzīvo slimības radītu ielauzumu klātesamībā, kas sašķaida pašidentās apziņas iluzoro vienību, taču tieši tādēļ var sākties dzīves atjaunošana.

Tā Ludvigs Binsvangers, balstoties uz Heidegera fundamentālo ontoloģiju, piedāvā atgriezties pie esamības kā pie vienojoša skatpunkta. Heidegera filozofijā balstītais uzstādījums nozīmē, ka dziedināšanā ir jāņem vērā pacienta individualitāte viņa kopesamībā ar citiem (*In-der-Welt-mit-dasein*), ļaujot tam pieredzēt savas esamības atklāšanos virzībā uz komunikāciju ar Cito. Cilvēka dziedināšanā iegrīstot patības dziļēs, kurās sāk atmirdzēt esamība-patiesība, un sāk plūst aizbirusie dzīvības avoti, cilvēks izvērtē individuālo vēsturi tādā gaismā, kurā pagātnes un tagadnes tēli maina veidolu. Šajā pieredzē cilvēks sāk veidot apjēdzīgu naratīvu, kas ir ontoloģiska saruna ar sevi par sevi un savējiem, lai varētu atklāties patiesība - patiesība manifestējas valodā. Situācija, ko varētu aprakstīt ar vārdiem: “Es neuzdrīkstos būt, neuzdrīkstos eksistēt”, kļūst valodiskojama heidegeriski saprasto eksistenciālo baiļu ietekmē. Eksistenciālo baiļu pārņemtie pacienti lūdz palīdzību pret bailēm, gaidot maģisku palīdzību no psihoterapeita. Taču, lai cilvēks atkal spētu eksistēt kā viņš pats, lai tiktu izmantoti paša resursi atveseļošanā un lai “sāktu skanēt mūsu katra paša mūzika”, aprūpei sarunu terapijā jāveicina patstāvība, tai skaitā ļaujot pacientam nodoties eksistenciālajām bailēm. Esamību atklāj tās klātbūtne, tai skaitā ārkārtīgi spēcīgajā eksistenciālo baiļu izjūtā. Tas ir sākums tam, lai persona atklātu savu intencionālo *būt te* dažādos izpausmes veidos. Līdz ar esamības pieredzi var sākt darboties patiesības dziedinātājas spēks, kas sakņojas eksistējošajā, būtaktā: “Mēs atklājam patiesību, kad atklājam eksistējošās esamības un būtības aktivitātes avotu”. Savam Es, ja tas reiz atmodināts, jāgrib uzticēties, jo tas ir dots, lai cilvēks būtu. Klātesamība spēj saprast un producēt dziedinošu jēgu, kas ir tās patiesība, kas manifestējas valodā.

**Tādējādi, dvēseles darba jēdziens psihoanalīzē norāda uz patiesības norises valodisko raksturu, kas nevilšus manifestējas ikdienas dzīves psihopatoloģijās.** Pasaules pieredzes valodiskums, par ko runā Gadamers, savukārt paver iespēju cilvēka dziedināšanai, ļaujot tam

pieredzēt esamību un patiesību, kas manifestējas valodā. Taču *galvenais valodiskuma raksturojums psihoanalīzes aspektā ir tā brīvā un patiesību manifestējošā vidutājība cilvēka un pasaules attiecībās. Tā pamato patiesību kā cilvēka dziļāko eksistenciālo norisi iepretim uzskatam, ka patiesības drošība meklējama pašapziņas pašdrošībā.*

Šajā kontekstā R. Rortijs atsaucas uz Ž. Deridā tekstu, kurā tas apvieno Freidu un Heidegeru kā divus “izcila laikmeta” izcilus garus, kas nekad nav satikušies, bet kas skatās vienā un tajā pašā virzienā. Rortijs jautā, kas gan ir tas, ko saka gan Heidegers, gan Freids – “speciālists Esamībā un mazo netīro noslēpumu atklājējs”? Pēc Rortija domām tā ir nozīmes piešķiršana fonēmām un grafēmām – vārdu formām un skaņām: “Freida skaidrojumā par joku neapzināto izcelsmi un Heidegera (lielākoties sadomātājās) etimoloģijās mēs ieraugām, ka tāda pati uzmanība pievērsta tam, ko izcilā laikmeta grāmatas atzina par nebūtisku, proti “materiālajiem” un “nejaušajiem” to zīmju un skaņu raksturojumiem, kuras rada cilvēki, lai dabūtu, ko viņi vēlas”. Kaut arī ironiskā skatījumā, tomēr Rortijs uzsver valodiskuma tematizāciju abu autoru jaunradē. Tādēļ Gadamers atgādina, ka viens no būtiskākajiem ceļiem uz valodiskuma kā filozofijas problēmas atklāšanos ir Heidegera veiktā apziņas koncepta kritika, kas ļāva ieraudzīt konceptuālo aizspriedumu, kas nācis no grieķu Logosa filozofijas, un modernajā pagriezienā nostāda centrā subjektu.

Martina Heidegera fundamentālontoloģija atklāj valodas ontoloģijas laikmetu modernajā filozofijā. Tas ir M. Heidegera piedāvātais teorētiskās patiesības kā vērtības risinājums, kas atbilst H. Rikerta dzīves filozofijas kritikā pamatotajai prasībai spēt skatīt patiesību kā dzīves jēgu noteicošu vērtību, iesaistot dzīves kopveseluma tvērumu.

M. Heidegera dzīves atjaunotenes plāns ir saistīts ar patiesības kā vērtības filozofiski teorētisku pamatojumu. Tā pārdomās par dāņu rakstnieka Jergensena darbu “Dzīves meli un patiesība” Heidegers jautā, kā gan ir noticis, ka “dzīve” tikusi pretnostatīta patiesībai. Tādēļ dzīve ir zaudējusi savdabību, no dzīves pārvērtusies melos par dzīvi. Tagad dzīves patiesība ir jāatgūst no patiesības, nevis patiesība – no apmelotās dzīves. Jo dzīve bez patiesības ir apmelota dzīve: “Lai me esot iespējama tikai caur dzīves meliem. Vai Ibsenam šajā apgalvojumā ir taisnība? Nē! Tas ir pretrunā bioloģiskajam pamatlikumam. Patiesībai *naturaliter* jāved pie laimes, meliem – pie iznīcības. Tas ir auglīgais augstnolikums.” Tie, kas apjūsmo “dzīvi” tik bieži atsaucas uz bioloģisko pamatlikumu – tad lai arī tiek teikta patiesība par to! Augstākā dzīve ir noteikta ar zemāko formu izzušanu. Augam augšanai ir nepieciešamas neorganiskas vielas. Dzīvnieks var dzīvot tikai caur auga nāvi – un tā hierarhiski augšup. Ja gribi šajā dzīvē dzīvot garīgi, sasniegt svētlaimi, Heidegers rezumē, tad mirsti,

nogalini zemāko sevī, sadarbojies ar pārdabisko žēlastību, un tu atdzimsi. Te Heidegers atsaucas uz Akvīnas Toma atziņu “*Gratia non destruit, sed supponit et perfecit naturam*” – “Žēlastība neposta dabu, bet to pieņem un pilnveido”. Tādējādi pēc Heidegera pārlicības ir izklīdināti meli par dabu, tai atgūstot patiesību, un, atbrīvojoties no uzspiestās elka lomas. Tā šis uzstādījums sagatavo esamības-patiesības kā vērtības problēmas fundamentālonoloģijas risinājumu - cilvēka ceļš uz patiesību ir domājošās jautāšanas ceļš.

## 2. Patiesības hermeneitiskums valodas ontoloģijā Martina Heidegera domājošās jautāšanas filozofijā

Martina Heidegera filozofija var tikt nosaukta par domājošās jautāšanas filozofiju, kurā virzība no vaicājuma pie vaicājuma, ko var aprakstīt arī kā diskursīvu kustību, vada uz patiesības atklāšanos.

Heidegers filozofijā norobežojas no Nīces uzstādījuma par patiesības pakārtošanu varasgribai: “Attiecībā uz kādreiz sasniegtu varas pakāpi patiesība ir nepieciešamā vērtība, taču ar to nepietiek, lai sasniegtu jaunu varas pakāpi, jo pastāvīgais pats par sevi nekad nav spējīgs dot to, kas gribai visupirms vajadzīgs, lai tā kā griba paceltos sev pāri un līdz ar to visupirms sasniegtu iespējas pavēlēt”. H. Ārentes interpretācijā Heidegers vērsas pret nīceānisko varasgribas destruktivitāti, un izdara patiesības vērtībrades pārnesumu uz jautājošo domāšanu.

Jautāšana ir īpaša aktivitāte, tādēļ ka cilvēks it kā nav apmierināts ar to, kas ir klātesošs, ir *priekš(ā)me(s)ts*. Jautāšana norāda uz neatbilstību starp mūsu zināšanām un vajadzību zināt vēl kaut ko vairāk. Tāpat - uz distanci starp mums un notikumu, par kuru iesaistāmies jautāšanā, un ko vēl neredzam kā realitātes pilnu ainu.

Heidegera skolnieks un jaunrades pētnieks V. Bīmelis raksturo Heidegera jautāšanas veidu kā divdabīgu – vienmēr kā jautājumu par esamību un par patiesību. Pats Bīmelis šīs saiknes analītiku veido uz septiņu Heidegera darbu pamata, lai izsekotu patiesības aizvien lielākas iedziļinātības klāt-esamībā attīstībai. Tomēr, var teikt, ka pieminētais jautāšanas divdabīgums iezīmē visu Martina Heidegera filozofisko jaunradi.

Pēc H. Ārentes domām Heidegeram šāda jautāšanas prakse ir gribas kā mērķtiecīgas aktivitātes pretmets: “Noskaņojums, kas caurauž domāšanas *būtļāvību*, ir pretējs noskaņojumam, kas saistās ar gribēšanas mērķtiecību .. Heidegers to dēvē par *Gellassenheit*, rāmumu, kas atbilst *būtļaušanai* un “sagatavo tādai domāšanai, kas nav gribēšana”. Tādējādi filozofiskās vaicāšanas ceļš ir ceļš uz patiesību.

Patiesība prasa domāšanu, bet “nedomāšana ir ļauns viesis, ko sastapsim itin visur mūsdienu pasaulē, jo tagad zināšanas par visu ir tik ātri un lēti pieejamas, ka jau nākamajā mirklī iegūtais tikpat ātri aizmirstas”. Taču, nedomāšana iespējama tikai tāpēc, ka savas esamības pamatos cilvēks ir apveltīts ar domāšanas spēju, ar spēju *skatīties būtībā*. Mūsdienu cilvēks glābjas, “bēgot no



domāšanas” un jaudīgi darbinot kalkulējošo domāšanu, kas neapstādamās dzen prātam cauri vienu iespēju pēc otras, novēršoties no apcerīgas domāšanas uzdevuma. Meskirhē, 10 gadus pēc pašai Vācijai tik postošā kara, Todtnaubergas domātājs aicina domāt apjēdzīgi - domāt par mums tuvāko. Daudzi vācieši karā ir zaudējuši dzimteni, padzīti no dzimtajām vietām, bet daudzi no tiem, kas palikuši dzimtenē, arī ir zaudējuši *tuvāko*. Plašsaziņas līdzekļi uzmācīgi stimulē kalkulējošo domāšanu, visu citu cilvēkam pasniedzot kā tuvāku nekā ir *tuvākais* - uzartie tūrumi, debesis pār zemi, dienas un nakts maiņa... Pastāvot draudiem kalkulējošai domāšanai kļūt par kultūrā valdošo domāšanas veidu, cilvēka pasauluzskatiskā programma varētu būt apjēdzīgā domāšana - par tuvāko. Kaut arī “ceļš uz to, kas ir tuvu, mums, cilvēkiem, vienmēr ir pats tālākais un tāpēc grūtākais. Tas ir domāšanas ceļš”. Tas ir arī ceļš uz patiesību, saskaņā ar kuru dzīvot, lai nepazustu.

**Heidegera risinājumā patiesības kā laikā atklājošamies atvērtības pastāvīgais klātbūtīgums tiek uzturēts ar vēsturiskumā gremdētās esamības konceptu.** Vēsturiskums dara iespējamu iedziļināšanos pasaules iekšējā telpā, kas pārvēršas par intelekta kustību uz atvērtību. To publiskajā telpā sekmē tie, kas ir “dažreiz arī drosmīgāki .. par kādu dvesmu drosmīgāki”, un kas uzdrīkstas cilvēka vēsturisko eksistenci aktualizējošu *teici*. Tad *mijēju tirgū* notiekošās dzīves noplicinātībā paveras jēgas perspektīvs, ko Heidegera pieminētais Rilke dzejolī izsaka ar metaforu, ka notiek “svaru pāriešana no tirgotāja pie eņģeļa”.

## 2.1. Vēsturiskās sapratnes valodiski ontoloģiskā atvērtība

H.G. Gadamers parāda, ka valodas kā refleksijas aktu priekšnoteicoša pasauleskaidrojuma apzināšanās bija Heidegera īstenots pagrieziena punkts fenomenoloģiskās domāšanas attīstībā, kas izraisīja arī vēsturiskuma problēmas jaunu filozofisko apjēgumu. Tātad, Gadamera skatījumā drīzāk valodas nozīmes izcēlums Heidegera filozofijā ierosina jaunu vēsturiskuma konceptualizāciju, ko Heidegers piesaista valodiskumam. Šo nostādni vairāk paskaidro Gadamera atsauce uz fenomenoloģiju. Lai gan fenomenoloģijā bija notikusi “valodas aizmiršana”, kā to nosauc Gadamers, tomēr, var teikt, fenomenoloģija vienlaikus savdabīgi paver ceļu valodas atcerei: “Fenomenoloģijā ienāk ne tikai tās konceptualitātes tematizācija, kurā domāšana sevi izsaka, bet arī attiecības starp konceptiem un konceptuālo izteiksmi, tādējādi starp domāšanu un valodu”. Attiecība starp domāšanu un valodu ir tā enigma, kas veido hermenitikas priekšmetisko loku.

**Hermeneitiskā skatījumā valoda jau ir vēstures norises veidotājspēks, kas ceļas no aristoteliski izprastās *energeia*, kas piemīt vārdam.** Tādējādi filozofijas vēsturē izveidojas it kā inversīva situācija, kad var teikt, ka “vēsturiskums izvirza centrā valodu kā *energeia* vai spēku, kas var attīstīt jau Hēgeļa vēstures filozofijā izvirzīto jautājumu risinājumus”. Tas nozīmē, ka valodiskuma dēļ patiesību var konceptuāli pārvietot no mūžīgās būtības statusa uz vēsturiski eksistentās klātesamības pozīcijām.

Šādas uzstādījuma maiņas filozofiskās sekas ir tas, ka principiāli tiek atcelta pirmsheidegeriskā vēsturiskuma izpratne, kas paredz cilvēka mentālu pārcelšanos uz kādu vēsturisko situāciju iejušanās veidā. Šajā gadījumā “tekstam, kas tiek saprasts vēsturiski, formāli tiek liegtas pretenzijas pateikt ko patiesu”. Patiesais var notikt un notiek, pārsniedzoties pāri subjekta tāpatīgās pašapziņas rāmjiem, tātad patiesais ir transsubjektīvs. Iespējams, ka tieši šajā punktā kļuva iespējama sholastikas un XX gadsimta satikšanās. Kā sholastika bija Absolūtās esamības un tās īpašību – transcendentāliju domāšanas veida attiecināšana uz dzīves norišu konceptualizāciju, tā heidegeriskā un tai sekojošā filozofija tiecas domāt dzīves esamību transsubjektīvajā dimensijā, pārvarot subjekta ierobežotību.

Domājams, tieši tāpēc XX gadsimta hermeneitikā tik stipri ir uzsvērtā spriedze starp cilvēka galīgumu un bezgalību – tāpēc, lai atklātu ceļus virzienā uz bezgalīgo.

Hermenitikas eksperti uzskata, ka Heidegera izstrādāto un Gadamera tālākattīstīto sapratnes konceptu ir neiespējami apjēgt no subjektivitātes filozofiskās pozīcijas: “Tas, kas parādās sapratnē, -

un tas ir patiesības notikums – nevar vairs tikt pierakstīts egoloģiskas apziņas autonimitātei .. sapratnes subjekts, ja tā to nosauktu, jau tā paša faktiskitātē ir cilvēkpasauls vēsturisko jēgu noteikts .. un cilvēks eksistē, ja saprot šīs jēgas”. Valodas enerģija ļauj cilvēkam esamībai transcendēt tās galīgumu, brīvi izsviežot sevi pāri sev jaunos vēsturiskās eksistences projektos, kādēļ sapratne ir jāatklāj kā visas cilvēka vēsturiskās esamības uzturētāja. Tādēļ Heidegera izstrādnes vēsturiskās hermeneitikas un kritikas problēmas jomā, kā norāda Gadamers, ir bijušas pakārtotas uzdevumam izvērst “saprāšanas priekšstruktūras ontoloģisko nolūku”.<sup>155</sup> *Šī priekšstruktūra ir cilvēka vēsturiskās eksistences uzturētāja, jo glabā esamības pieredzi. Vai, pat varētu teikt, izmantojot Heidegera pieeju – Esamības pieredzi, kas ir pārindividuāla un apgūstama jēgas tradējumā, un nosaka cilvēka vērtējošo pasaulskatījumu uz lietām.*

M. Heidegers filozofiskajā jaunradē kā atbildi uz esamības aicinājumu izvēlas hermeneitisko pētījumu ceļu līdz ar “programatisko pirmsteorētiskās dzīves kā filozofijas priekšmeta lauka ieguvumu” lekcijā “Filozofijas ideja un pasauluzskata problēma” 1919. gada kara laika ārpuskārtas semestrī. Tas nozīmē, ka Heidegeram izejas punkts patiesības hermeneitiskuma atrisinājumam, kurā patiesība ir sastatāma ar vērtīborientētas esamības prasību, ir esamības vēsturiskuma iestrādājums valodiskumā kā esamības-patiesības sapratnes norisē.

### 2.1.1. Cilvēka vēsturiskas eksistences vienības uzturēšana valodiskumā

Huserla fenomenoloģijas intencionalitātes koncepts, kas raksturo cilvēkam piemītošo dvēseles savdabību, kas cilvēkam esošo un lietderīgo atklāj apziņas dzīvē, un ir appasaules ar atvērtu horizontu konstituente, ir M. Heidegera patiesības ka atklātības jēdzieniskais pirmtēls. Tam galējo patiesības koncepta formu Heidegers piešķir ar sengrieķu *alētheia* jēdziena iestrādi, patiesību izbrīvējot no appasaules šaurības. Heidegera filozofijas gaismā var saredzēt, kā “cilvēka pasaules attieksmi atšķirībā no visa dzīvā raksturo *brīvība no appasaules*. Un šī brīvība no appasaules ietver sevī pasaules valodisko tvertību”.

Domāšana valodiskumā atklāj sevi sākotnīgajā dzejas veidā, *dictare*, kurā domāšana nonāk pie valodas, un teic “esamības patiesības diktātu”, jo **esamība jau ir patiesība**. Domāšanas dzejojošā būtība glabā esamības patiesības spēku. Tomēr, domāšanas poētika Heidegeram ir ievadījums metafizikā kā domāšanā, kas domā to, *kas ir*, kā kopveselumu attiecībā pret esamību, un norobežojas no ieskata, ka viss, kas ir, manifestē kādu kopīgu esamības veidu.

Heidegers ir pārliecināts, ka grieķu *on* tiecas domāt to, kas ir, kā kopveselumu, kas manifestējas noteiktā esamībā. Līdz ar pirmo jautājumu par esamību sākas cilvēciskās esamības kā vēsturiskās esamības eksistence *Dasein*, jo *on* satur ontoloģisko diferenci starp to, kā mēs sevi saprotam esamībā un to, kā refleksiīvi saprotam lietas kā to, kas ir. Attiecībā uz patiesības jautājumu, pēc *Dasein* vai klāt-esamības konceptualizācijas fundamentālontoloģijā kļūst redzams, kā iespējams kaut ko tik nopietnu un mūžīgu kā patiesība uzticēt *trauslajai niedrei* cilvēkam - tā Heidegers raksturo problēmu referātā “Par patiesības būtību”.

Kā jau minēts, Heidegera risinājumā patiesības kā laikā atklājoties atvērtības pastāvīgo klātbūtīgumu uztur vēsturiskumā iegremdētās esamības koncepts. Vienlaikus Heidegers ir vēsturiskumu no metodoloģiska principa pārdarinājis par *Dasein* pašsaprātnes elementu tik lielā mērā, ka tas nav pamanāms ārpus īpaša filozofiskās refleksijas izgaismojuma.

Gadamers raksta, ka Heidegers nevis tikai atjauno jautājumu par esamību kā sevi noteicošu laika horizontā, bet “Heidegera tēze bija šāda: būtne pati ir laiks”. Laika modu sapulcinātāja Heidegera filozofijā ir **valoda**.

Darbā “Anaksimandra izteikums” Heidegers skata valodiskumu kā cilvēka vēsturiskās eksistences vienības uzturētāju. Vēsturiskās norises pagātnes, tagadnes un nākotnes laiks valodā var

tikt *sapulcināts* tagadnīgumā – *eonta*, tādējādi nodrošinot vēsturiski esamīgas patiesības klātbūtnību, *einai* domāšanā. Tā jautāšanā iet patiesības ceļā, virzoties valodiskuma izbrīvētajā telpā, ļaujoties izteikumu uzrunas uzklaušīšanai, un atmetot ierasto priekšstatu pretenzijas.

Domāšana valodiskumā var atļaut patiesības atklāšanos, jo padodas valodiski norisošās patiesības diktātam, un neļaujas sagūstīties, kā saka Gadamers, jau iepriekš iedomātas jēgas gaidām. Heidegers hermeneitiskajā skaidrojumā par Anaksimandra filozofiju veic logosa kā domāšanas un valodiskā izklāsta sintēzi. Heidegers raksta, ka Anaksimandra *to hreon* kā “lietojuma” un “domājoša izklāsta” tulkojums savijas ar logosa nozīmi, atklājot esamības “lietošanu” domāšanā kā ***valodiskumu. Tas, būdams esamības vēsturiskās norises laika modu sapulcinātājs tagadnīgumā jeb klātbūtnībā, sapratnei paver universālas patiesības pieredzes iespējamību.***

Tā atjaunotā esamības jautājuma gaismā Heidegera veiktais radikālais pagrieziens ir saprašanas kā “sākotnīga paša cilvēka dzīves būtmes rakstura” noteikšana, saprašanas projektīvā rakstura atsegšana un domāšana par saprašanu kā transcendences kustību, pacelšanos pāri esošajam.

Pēc tam, kad Heidegers ir parādījis cilvēka eksistences vēsturiskumu un saprašanu kā cilvēkesamības būtvarēšanas modu, ir skaidrs, kā saprašana vienmēr ir vēsturiska saprašana. Vai – vēsturiskā saprašana ir saprašanas kā tādas pastāvēšanas veids. Gadamers paskaidro: “Saprašanas vispārīgā struktūra vēsturiskajā saprašanā iegūst konkrētumu, jo paša saprašanā sāk darboties konkrētās tikumu un tradējuma saistības un tām atbilstošās nākotnes iespējas”. Tādējādi, Heidegera veiktā saprašanas kā vēsturiskas saprašanas konceptualizācija paver eksistences *citesamības iespējamību* projektīvo uzmetumu īstenojumā. Tas, saskaņā ar Gadamera uzstādījumu, ir valodiskuma tā potencialitātē uz citesamību raksturojums. Tātad, vēsturiskās saprašanas valodiskums nodrošina cilvēka eksistenci.

Līdz ar sapratnes vēsturiskuma valodiskās ontoloģijas ievadumu Heidegers izvirza iespējamību skatīt esamību-patiesību, ņemot vērā tās laikā daudzējādos atvērtības veidus, kas, šķiet, veido filozofisku fundāciju kultūrfilozofiskiem, vēsturiskiem un pat sociālpolitiskiem pētījumiem.

Taču, patiesības ieraudzīšana sapratnē var notikt uz esamības atklātības jeb *alētheia* pamata.

### **2.1.2. *Alētheia* atklāšanās klāt-esamībā ar hermeneia starpniecību**

Heidegera fundamentālontoloģija veidojas kā hermeneitika tāpēc, ka attiecībā uz klāt-esamību ontoloģija parāda sevi kā hermeneitika, kas tulko klāt-esamībā notiekošo, un tādējādi ir filozofisko jautāšanas ceļu virzīgā eksistences analitika.

Taču, skaidrojuma jeb *hermeneia* pamats ir *alētheia* jeb atklātība.

M. Heidegers pēti sengrieķu jēdzienu *alētheia* kā *alētheia* nevis kā patiesību. Tādā skatījumā *alētheia* būtība ir atklātība, kas izgaismojas attiecībās ar brīvību, un atklājas spēles telpā (*Spielraum*), kad notiek gaismošanās, skaidrināšanās. Šo *alētheia* dimensiju Heidegers izsaka ar meža klajuma iztīrīšanas metaforu (*Waldlichtung*).

Spoguļošanai līdzīgs process notiek tā, ka cilvēks skatās (*blickt*) Esamības atvērtībā, un esamība pati atbrīvo būtības; to, "kas ir". Šajā atbrīvojumā esamība savukārt raugās uz cilvēku, kurš glabā esamības atklātību. Tātad, cilvēks, raugoties uz esamību, ļauj tai skatīties uz sevi. Esamības un *Dasein* savstarpējā lūkošanās ir participācija, kurā parādās esamība. Esamībai patiesības skaidrināšanas dēļ ir nepieciešamība pēc *Dasein*, vai kā Heidegers raksta darbā "*Gelassenheit*": "Patiesībai vajag cilvēku".

Tātad, esamības patiesība vai *alētheia* var atklāties *Dasein* jeb klāt-esamībai, ja tas atveras valodai, ļaujot jājauj valodai runāt uz mums tās esamībā. Heidegers analizē logosu pirmssokratiskā filozofijā, kur logosu skata gan kā esamību, gan kā teici saistībā ar grieķu *legein* un vēlāko latīņu *legere*, kas nozīmē sapulcināšanu. Tātad, valodas būtība, kā jau tas bija parādīts iepriekš, ir sapulcināšana. Te ***sapulcināšanas nojēgums vada uz valodas kā esamības mājas ontoloģisko metaforu***. Valoda ir māja, kur viss esošais ir kopveselumā, kur gūst būtību, vārdiskumu un esamību. Valodā kā esamības mājā pasaule pasauliskojas jeb ir esamība, ko nedrīkst domāt kā visa esošā kopsummu. Valoda pati runā, un cilvēks tikai tiktāl, ciktāl atbilst valodai. Tāpēc var teikt, cilvēks runā nevis daudzās valodās, bet it kā primordiālā valodā, kas ir cilvēka runas bāze, kurā rod skanīgumu valodas klusā balss. Tātad, cilvēkam ir jāatbilst valodai. Cilvēks tajā ieklausoties ir vienībā ar esamību, ko var skaidrot, vienlaikus veicot pašskaidrošanās darbu. Šajā sakarā Gadamers uzsver, ka "pašsaprātne palabo nemitīgi praktizēto saprašānu".

Antīkā *hermeneia* ir skatīta kā spriešanas procesa un tajā sasniegtā izteikuma daļu saistījuma īstenojums; kā jau domās esošā, bet neskaidrā producēšanas nosacījumi. Aristotelis par spriešanas procesu "Organona" korpusa darbā "Par skaidrojumu" raksta, ka doma dvēselē parādās, nebūdamā nedz patiesa, nedz aplama. Patiesais un aplamais parādās saistījumā vai nošķīrumā, kad vārdam, kas pats par sevi kaut ko nozīmē, tiek piesaistītas "būt" vai "nebūt" noteiksmes. Bet, *hermeneia* nav

patiesības iegūsmes rīks un rada pat aizdomas par attiecībām ar patiesību. Tā piemēram, platonīku tekstu fragmentā *Epinomis*, 975c 6 *hermeneia* tiek salīdzināta ar *manteia* jeb “pareģošanu”, un tās abas neved pie *sofia*, gudrības, kas nepieciešami saistīta ar patiesību. Tulkotājs, skaidrotājs saprot tikai pateikto (*to legomenon*), nezinot, vai tas ir patiess. Savukārt, *manteia* etimoloģiski saistīta ar *mania* jeb ār-prātu, kas veido sasauci ar Platona uzstādījumu, piemēram, dialogā “Tīmajis”, 71a-72b, ka ār-prātā esošais nespēj iztulkot pats savus redzējumus un pārdzīvojumus. Platona ironiskā attieksme pret poētiem kā dievu gribas hermeneitiem vai pat hermeneitu hermeneitiem dialogā “Īons”, 534e-535a protams ir mājiens uz dievu gribas tulkotāja, mitoloģiskās dievības Hermeja funkciju.

Heidegers *hermeneia* un *alētheia* kopsaistību fundamentālontoloģijā iedibina, īstenojot “teleoloģijas pretenzijas ar pretējo zīmi”. Gadamera komentārā tas nozīmē, ka Heidegers atgriežas pie Vakarzemes filozofijas sākuma un reizē iziet ārpus laikmetīgās, t.i. jaunlaiku filozofijas pozīcijām, kurās bija palikusi un sevi kā tādu arī sapratusi Huserla veiktā filozofijas objektivisma kritika.

Spilgtākā, *hermeneia* un *alētheia* savstarpējības ilustrācija Heidegera darbos ir atrodama hermeneitikas koncepcijas kopsavilkumā “Anaksimandra izteikums”. Heidegers, itin kā izaicinot Platonu, klāt-esamību kā patiesības “nesēju” raksturo ar gaišreģa tēlu. Gaišreģis ir ār-prātīgais, satrakotais, *mainomenos*, kas “no esamības gaismotības nākošā visības redzētībā” sapulcina vēstures laikus tagadnīgā klātbūtnīgumā, kas, jāatgādina, notiek valodiskumā, un dara iespējamu universālās patiesības atvēršanos.

**Tādējādi, *hermeneia* pamats ir *alētheia* vai, varētu teikt, *alētheia* klāt-esamībai atklājas nevis kaut kā “vispār”, bet *skaidrojumā, kas vienlaikus ir pašskaidrojums, un nosaka patiesības principiālo hermeneitiskumu.***

Patiesības kā valodiskas norises pamatojumu Heidegers veic, izpētot patiesības virzību no lietām uz tās vietu izteikumā.

## **2.2. Patiesības virzība uz vietu izteikumā kā valodiska ontoloģiska norise**

Martins Heidegers kritizē tradicionālo pašsaprotamību, it kā patiesības būtība ir dota *tikai* izteikumā, un aizrāda, ka “sākotnēji patiesības mājvieta nav izteikums”.

Patiesības kustība uz tās vietu teikumā sākas no lietām, un Heidegera pieeja “No lietām!” attīstās Aristoteļa, plašākā aspektā - sengrieķu filozofijā izlolotās lietu interpretācijas kontekstā. No vienas puses, ir pasaules pašatklājošamies esamība - fenomēns; no otras puses - dzīve kā esamība pasaulē, pateicoties runai (*logos*) spēj atklāt pasaules esamību, tādējādi - arī patiesību. Tādējādi Heidegers sniedz arī savu fenomēno-loģijas skaidrojumu.

Heidegers izmanto *alētheia* jēdzienu atbilstīgi sengrieķu filozofijas esamības tvērumam, lai uzsvērtu, ka apiešanās ar esošo ir iespējama, kad tas jau ir kļuvis neapslēpts. Tikai tad ir iespējams spriedums, bet “neapslēptību nekādā ziņā nepiešķir ar spriešanu”.

Kopumā esamības-patiesības jautājums ir *visas* Heidegera jaunrades kodols, un paliek saistīts ar **patiesības *teici* izteikumā**. Kā gan citādi varētu tikt nodrošināta fenomena un logosa vienība? Lai izskaidrotu patiesības virzību no lietām uz izteikumu, Heidegers izmanto Akvīnas Toma izstrādāto patiesības tradicionālo konceptu, kas patiesību nosaka kā intelekta un lietas atbilstību.

### 2.2.1. Esamības apofantiskums izteikumā

Jāteic, zināmā filozofijas vēstures segmentā ir iestāvējies uzskats, ka Heidegers ir veicis patiesības tradicionālā koncepta destrukciju, ar to saprotot patiesības kā intelekta un lietas atbilstības principa - *adaequatio intellectus et rei* destrukciju. Taču, Heidegers darba “Esamība un laiks” tekstā pauž norūpētību par tradicionālā patiesības koncepta heuristisko noplicinātību pastāvošajā filozofijas situācijā.

Heidegera jaunradē runa ir par patiesības “sākumvietas” pārnēsumu no izteikuma uz ontoloģiju, ko ierosina jautājums, kur tad balstās patiesības kā intelekta un lietas “saskaņotība”? Kas neizteikti tiek sastatīts *adaequatio intellectus et rei* attiecībā, un kāds ir sastatāmā ontoloģiskais raksturs? Tādējādi, jautājums par patiesības konceptu Heidegera jaunradē var tikt pārvaicāts kā jautājums - kā fundamentālo ontoloģijā tās autors attīstīta patiesības tradicionālā koncepta ontoloģisko pamatojumu ar fenomenoloģijas kritikas izvērsumu.

M. Heidegera skatījumā fenomenoloģiskais princips “Pie lietām!” Huserla interpretācijā zaudē radikālismu, nevis atbrīvojot, bet noslēdzot ceļu pie lietām. Gadamers par Heidegera ieceri vēlāk rakstīs, ka par fenomenoloģiskās problemātikas ontoloģisko bāzi bija jāklūst eksistences



nepamatojamajai un neatvedināmajai fakticitātei, un nevis tūrajam *cogito* kā tipisko vispārību būtības satversmei.

Ne tik daudz spriedums kā aizspriedums, kas nav ticis pamanīts, traucē filozofijai veikt dzīves atbrīvošanu tās pirmsteorētiskajā raksturā. Tāpēc dvēseles, dzīves vai gara filozofiskās iestrādes nekad vēl nav nonākušas līdz filozofiskai konceptualizācijai. Tādēļ, filozofijai apzinoties teorētisko kā aizspriedumu, dzīve iegūst iespēju parādīt sevi savā esamīgajā raksturā. Te “atklājas iepriekš slēptā priekšmetiskā dimensija, kurā filozofija gūst jaunu pamatojumu”.

Heidegera kritiskajā vērtējumā fenomenoloģiju, tāpat kā visas Jaunlaiku filozofijas pētniecisko orientāciju virza “tukšā un turklāt fantastiskā drošības un acīmredzamības ideja”. Heidegers ir pārliecināts, ka Huserls strādā Dekarta *cogito* kā *certum* (drošā) tradīcijas gultnē, un rūpēs par izziņas drošību pieļauj metodoloģiskas kļūdas acīmredzamības fenomenoloģiskās tematizācijas aspektā. Huserlam acīmredzamība ir domājamā sakrišana ar tajā pašā tveramo.

Bet, Heidegeram jautājums par acīmredzamību fundamentālā nozīmē sākas tikai ar jautājumu par pieklūšanas esamībai un esošā atvēršanās specifisko acīmredzamību, kas ir izteikuma ontoloģiskais pamats. Tas patiesības konceptā nomaina saskaņu starp izziņu un tās priekšmetu kā viena esošā - subjekta pielīdzināšanu otram esošajam - objektam. Darbā “*Sein und Zeit*” lietotajā piemērā par izteikumu attiecībā uz gleznu pie sienas, ko “izzinošais cilvēks” neredz, ar konkrētās gleznas uztvērumu tikai tiek apstiprināts, ka izteicošā esamība attiecībā pret izteicamo ir esošā atklāšana, jo esošais *atveras*. ***Esošais pats sevi parāda tā, kā ir, un - tā tas sevi rāda arī izteikumā.*** Uztvērumā sevi apliecina paša esošā atvērtība, esošā pašparāde, uz kuras pamata notiek izteikuma apstiprinājums. Šo saistījumu Heidegers, atsaucoties uz antīko filozofiju, pamato ar filozofijas praksi, kas ir saistījusi kopā patiesību un Esamību.

Sevi izsakošā izziņa ontoloģiskās jēgas ziņā ir *atverošā esamība* attiecībā pret esošo. Izteikums “patiesi” nozīmē, ka tas atver esošo tajā pašā, “ļaujot ieraudzīt” (*apofansis*) esošo tā atvērtībā. Tāpēc Heidegers secina: ***“Izteikuma esamība - patiesība (patiesums) ir jāsaprot kā esamība - atvērtība”***.

Izteikums un tā struktūra, apofantiskais *kā*, ir fundēti skaidrojumā un tā struktūrā - hermeneitiskajā *kā*, tātad sapratnē kā klāt-esamības atvērtībā.

Tādējādi Heidegers līdz ar patiesības kā atvērtības konceptu pārvirza acīmredzamību uz valodā atveramo un saklausāmo esamības-patiesības pašparādi, atklājot tradicionālā patiesības koncepta iespējamības pamatu cilvēka esamībā, klāt-esamībā.

### 2.2.2. Izteikums kā pasaules kopveseluma pieredzes iespējamība

Valodisko izteikumu Heidegers aplūko kā skaidrojuma modu sapratnes runā, kas virzās hermeneitiskajā riņķī kā “pašas klāt-esamības eksistenciālas *priekš-struktūras* izpaušmīgumā”.

Heidegera hermeneitikā sapratni par sapratni padara tajā eksistenciāli pamatotais skaidrojums, kas nevis rodas no sapratnes, bet ļauj sapratnei kļūt par sapratni. Izteikums savukārt ir skaidrojuma atvasinātais mods. Tātad, “vietu” izteikumā patiesība iegūst, virzībai “no lietām” notiekot (paš)sapratnē kā klāt-esamības atvērtībā kā jēgu artikulējošajā sapratnīgajā atsegtībā.

Izteikumu Heidegers raksturo kā paziņojumu, stāstījumu, nosakošu parādīšanu, kas gan izjauc, sadala pasaules kopveselumu. Taču tāpēc, lai, nošķiroties redzošā esamībai no pasaulē parādošamies esamības, izteikuma veidotajā “kopredzes sašaurinājumā” varētu ieraudzīt acīmredzamo, pašatklājošamies; *lai varētu notikt pasaules kopveseluma pieredze*. Te izteikumam tiek pielāgots tas pats apofantiskuma apraksts, kas iepriekš bija izmantots, lai skaidrotu esamības pašatklāšanos piemērā par lūkošanos uz gleznu. Valodiskā izteikuma kā pasaules kopveseluma pieredzes raksturojums ir sakritīgs ar pasaules pieredzes valodiskuma atziņu. Tādēļ var teikt, ka izteikuma kā pašsapratnīgās klāt-esamības eksistenciāla raksturojuma iesaistīšana ontoloģijā, nozīmē valodas ontoloģijas nostiprināšanu Heidegera filozofijā.

Esamības-patiesības atklāšanos klāt-esamībā garantē klāt-esamības iekārtojuma raksturs:

*atvērtība* kā tāda;

atvērtību konstituējošā *iemestība*;

esamību uz tās būšanu, uz esamības iespējām atverošais *uzmetums*, kas ļauj klāt-esamībai sevi saprast no “pasaules”, un ir sapratnes apraksts;

un *kritums*, pakļaušanās publiskajam skaidrojumam situācijā, kad esošais zaudē vēl atveramo neapslēptību un rāda sevi kā šķietamību.

Tā Heidegera skatījumā ir patiesības pretstats, nevis nepatiesība kā klāt-esamībai uz atvērtību vēl uzlaužama apslēptība, un tātad maldu pastāvēšanas izskaidrojums.

No patiesības kā atvērtības izrietināms arī nojēgums par zināšanām, kas nav izziņas produkts, bet spēja stāvēt patiesībā kā esošā atklātībā: “Zināt, tāpat, nozīmē spēku stāvēt esošā atklātībā, nostāvēt tajā”.

Pasaules kopveseluma pieredzes iegūšanas ceļojums noris valodiskumā, jo atvērtības eksistenciāls veidojums ir runa, kas konstituē klāt-esamību, tāpēc ka “cilvēks rāda sevi kā esošo, kas runā”.

Taču, runai pieder arī dzirdēšana un klausīšanās, un tieši šajā momentā ir fiksējama arī pārvirze no optiskās uz audiālo uztveres sakārtu, pārstrādājot patiesības acīmredzamības jēdzienu, un sagrodojot valodā skanošo atvērto esamību ar valodiskuma plastiskumam atbilstīgāko *klausīšanos*, proti - esamības klausīšanos.

Hermeneitikā ar valodas plastikai atbilstīgākās skaniskās semantikas izmantojumu tiek nodrošināta antropoloģiskā pārvirze no Rietumu filozofijai raksturīgās optiskās uz audiālo percepcijas matrici. *Klausīšanās* paredz pilnīgu antropoloģisko iesaistītību, jo hermeneitiskajā uzrunātības situācijā cilvēkam nav iespējams *novērst skatu*, t.i. neklausīties. Var iztēloties, kā antropoloģiski atšķiras skatīšanās un klausīšanās procesi: skatoties cilvēks ir vērstībā uz kaut ko ar savu redzes lauku, klausoties - *ar visu būtni*, piemēram, ar aiztaisītām acīm klausoties mūziku, klausoties nolaistu galvu, kā tas notiek strostēšanas, skumjas vēsts vai dziļu pārdomu gadījumos, tomēr paturot uzmanību pret dzirdamo.

Klausīšanās var pat tikt raksturota kā *apziņas šauruma* pārvarēšana. Par visu cilvēka būtni iesaistošo klausīšanos varētu teikt, ka tā ļauj “mūsu īpatnējai garīgajai gaismai - apziņai, kas brīžiem uzliesmo, brīžiem nodziest, visu atkal atstādama neizšķiramības tumsā”, pārņemt visu uzmanības lauku, notiekot intelekta iekšējam apgaismojumam audiālās un gaismas semantikas sakrišanas situācijā.

Heidegers uzsver, ka patiesība ir esošā atvērtībā, jo esošā esamība pati gaismojas, ienāk sava starojuma pastāvīgumā kā Van Goga gleznā zemnieku zābaku pāris parāda sevi, kas tas ir, un kā tas ir.

***Taču, nonākšanu patiesībā, tas ir Heidegera daudzkārt aprakstītajā izgaismotajā klajumā var traktēt kā divu - klāt-esamības intelekta sapratnes un lietas - gaismojumu pārklāšanos.***

Tādējādi, *esamības klausīšanās* kā minēto gaismojumu pārklāšanās noris tā, ka sapratnē notiekošajā *esamības* (jaun)uzmešanā secīgi mijiedarbojas priekšjēdzieni, jēgas uzmetums, tam sāncensīgie jēgu uzmetumi, piemērotāku jēdzienu atrašana, veidojot “saprāšanas un izklāstīšanas jēgas kustību”. Tādējādi, *saprāšanā* ir jārēķinās ar aizspriedumiem priekšviedokļu veidā, taču vēl jo vairāk jā rūpējas par priekšviedokļu atzīšanu. Par to “izcelsmes un nozīmības pārbaudi”, jo *saprāšanas* pastāvīgs uzdevums ir pareizu, lietām atbilstīgu uzmetumu izstrāde, kas “kā uzmetumi ir priekšnojautas, kuras “lietām” vēl jāapstiprina”. Varētu teikt, tas ir cilvēka eksistences kā hermeneitiska darinājuma procesa apraksts, kurā centrālais orientieris paliek patiesība. Tātad, no iepriekšteiktā ir skaidrs, ka patiesību var aprakstīt kā *esamības apofantiskumu* kā ontoloģijā, tā izteikumā, atsaucoties uz patiesības tradicionālo konceptu.

Darba “*Sein und Zeit*” 44. paragrāfā Heidegers iztirzā jautājumu par patiesības tradicionālā koncepta ontoloģisko pamatojumu. Filozofs uzsver, ka patiesības koncepta vēsture var tikt aplūkota tikai un vienīgi uz ontoloģijas vēstures pamata, kaut arī Heidegera nolūks nav šāda filozofijas vēstures pētījuma izvērsums. Pēc Heidegera domām tradicionālā patiesības koncepta aizmetņi ir Aristoteļa pārliecībā, ka dvēseles pieredzējumi ir lietu līdzības. Uz šā formulējuma pamata vēlāk veidojas Akvīnas Toma definīcija, ka patiesība ir intelekta un lietas atbilstība. Heidegers oponentē neokantisma vērtējumam, ka patiesības tradicionālā definīcija ir naiva. Protams, filozofs raksta, patiesības kā *adaequatio* raksturojums ir pārāk vispārīgs un tukšs, taču tādēļ ir jāpievēršas intelekta un lietas attiecības ontoloģiskā pamatojuma jautājumam. Tas ir, jāatrisina vaicājums par to, kā ideālā entitāte jeb būtība atrodas ontoloģiskās attiecībās ar Realitāti?

Lai skaidrāk parādītu savu domugaitu, Heidegers iepriekš, 43. paragrāfā, ir aplūkojis realitāti kā ontoloģisku problēmu, tas ir, realitāti ir skatījis kā *Esamības* modu. Tādējādi realitāte ir it kā *esamības* “saturs”, kā to bija skatījusi arī sholastikas filozofija. Tas nozīmē, ka realitāte atklājas kā ideālā būtība, izteikumam padarot šo būtību redzamu jeb apofantisku tās neapslēptībā. Tādējādi izteikuma *esamība-patiesība* ir jāsaprot kā *esamība-neapslēptība*. Ontoloģiski šāds skatījums ir iespējams tikai uz *esamības-pasaulē (In-Der-Welt-Sein)* pamata, kas ir *Dasein* jeb klāt-*esamības* raksturojums, un ir patiesības primordiālā fenomena pamats. Līdz ar to Heidegers interpretē ideālās būtības, kas apofantiski parādās izteikumā, plašāk sakot valodā, kā lietu (*res*) būtības.

Šī teksta vieta ir būtiska patiesības pieredzes problemātikas ģeoloģijā. Heidegera veiktais Aristoteļa izteikuma pieminējums par dvēseles pieredzējumiem jeb “reprezentācijām” kā lietu līdzībām, atklāj pieredzes saistību ar patiesību. Uz šā pamata, un ņemot vērā pasāžu par

esamību-patiesību izteikumā kā esamību-atklātību, var loģiski izvirzīt jautājumu par patiesības pieredzi. Tas ir par esamību-patiesību kā par klāt-esamības eksistences nozīmīgāko modu.

Tādējādi, Heidegers XX gadsimta filozofijas skatījumā atklāj patiesības tradicionālās definīcijas ontoloģisko pamatu, un vēlāk referātā “Par patiesības būtību” pētī patiesības problēmu kā intelekta un lietas ontoloģiskas saskaņošanās problēmu, lai atklātu patiesības būtību kā vērtību – kā brīvību.

### 2.2.3. Intelekta un lietas divkāršās saskaņošanās valodiskā ontoloģija

Referātā “Par patiesības būtību” Heidegers pievēršas intelekta un lietas saskaņošanās detalizētākam skaidrojumam, par izklāsta pamatu izmantojot tomisko patiesības definīciju, un sniedzot tās jaunu interpretāciju. Lielā mērā tieši šajā Heidegera tekstā var redzēt atspulgojam H. Rikerta dzīves filozofijas kritikas un problēmas vērtībrisinājuma programatisko uzstādījumu.

Visupirms tas ir vērojams paša jautājuma nostādņē, jo Heidegers uzsver, ka “runa ir par patiesības **būtību**”. Tātad, tas ir teorētiskās, filozofiski tvertās patiesības apraksts. Jautājums par patiesības būtību izriet no jautājuma par būtības patiesību: “Šāds jautājums būtību vispirms saprot kasības (*quidditas*) vai lietiskuma (*realitas*) nozīmē, bet patiesību – kā izziņas īpašību. Jautājums par būtības patiesību būtību saprot verbāli un šajā vārdā, vēl paliekot metafizikas priekšstats, domā esamy’bu (*Seyn*) kā valdošo atšķirību starp esošo un esamību. Patiesība nozīmē gaismojošo slēpšanu kā esamy’bas pamatiezīmi”. Tādējādi, M. Heidegers, balstoties uz fēnomenoloģijas ievirzi vērot un pētīt būtības, atklāj būtības patiesību kā patiesības būtību. M. Heidegers uzsver, ka teikuma priekšmets, “ja vēl drīkst lietot šo fātālo teikuma konstrukciju”, ir būtības patiesība. Tas nozīmē, ka būtība pati atklāj sevi, tādējādi ļaujot arī patiesības pašparādi, kas tālāk tiek izteikta teikumā. Heidegers raksta: “Gaismojošā slēpšana ir, tas nozīmē, ļauj pastāvēt saskanīgumam starp izziņu un esošo”. Turklāt, jāievēro, ka Heidegers norāda – būtību izsaka verbāli, tas ir valodiski.

Tādējādi Heidegers uzsver, ka jautājums par patiesības būtību ir filozofijai risināms jautājums, un praktiski ir patiesības kā teorētiskās patiesības, tas ir esamību iekļaujošās patiesības risinājums. Filozofija, atšķirībā no šķietamības pārņemtā “veselā saprāta”, atver skatu uz patiesības būtību. Heidegera vārdiem sakot, “nostāda būtības skatiena priekšā” ikdienības saprātu kairinošo jautājumu par cilvēka un vēstures mērķi. Šajā kontekstā Heidegers izvirza jautājumu par to, kas ir īstenā

patiesība? – “Šis augstais, bet tomēr reizē arī tik novazātais un gandrīz mēmais vārds “patiesība” nozīmē to, kas kādu patieso padara par patieso”. Heidegers izsaka novērtējumu, ka līdz ar teoloģiskā radīšanas akta priekšstata atmešanu jaunlaiku kultūrā, visu priekšmetu sakārtotību nosaka pasaules prāts. Tas pats ir sev likumdevējs un pretendē uz savu panākumu vispārpieejamību, uz “loģiskumu”, kas pareizību nosaka par patiesības būtības nosacījumu. Tad priekšmeta patiesība nozīmē lietas sakrišanu ar tās būtības jēdzienu prātā. Taču, Heidegers provokatīvi jautā, kas tad nosaka intelekta un lietas saskaņošanas izteikumā? **Kas ir izteikuma patiesības ontoloģiskais pamats?**

M. Heidegers lieto patiesības tradicionālajam konceptam raksturīgo adekvācijas jeb saskaņošanās jēdzienu, skaidrojot, ka patiesais ir “saskanošais”. Taču tā ir divkārša saskaņa: vienreiz lietas vienbalsīgums ar to, kas par šo lietu iepriekšpieņemts, bet otrreiz kā izteikumā pieņemtā saskanīgums ar lietu. Tātad, Heidegera skatījumā komunikācijā ar lietu pasauli cilvēks iesaistās, izmantojot priekšsaprātnes struktūru, ko izsaka nojēgums: “vienbalsīgums, kas par šo lietu iepriekšpieņemts”. Uz šādi noteikta lietas patiesības vienbalsīguma pamata var notikt teikuma patiesība.

Tātad, patiesais un patiesība paredz divkāršu saskaņu - lietas sakrišanu ar to, kas bija ticis par to domāts iepriekš, un domājamā sakrišanu ar lietu izteikumā. Domugaitas skaidrojuma nolūkā Heidegers uzsver, ka tradicionālā patiesības definīcija ir izteikta ar formulu: “*Veritas est adaequatio intellectus ad rem*”, kurā izziņu pielīdzina lietai, un tas nodrošina teikuma pareizību. Taču - šī kustība ir iespējama tikai uz lietas patiesuma pamata: “*Veritas est adaequatio rei et intellectus*”. Tādējādi, runa patiesi ir par divkāršu saskaņošanu, jo nenotiek vienkārši viena pāreja otrajā, “viens nav vienīgi apvērsts otrs”. M. Heidegers uzsver, ka tomēr katrā no *veritas* formulējumu veidiem – vai nu virzoties no lietas uz saskaņotību ar intelektu, vai intelektam saskaņojoties ar lietu, intelekts un lieta tiek domāti atšķirīgi.

Parādot šo atšķirību, Heidegers samēro patiesības tradicionālo konceptu ar tā viduslaiku avotu, un atzīst, ka var pārliecināties par Akvīnieša formulas izcelsmi teoloģiski pamatotā ontoloģijā. Tā skata lietas kā radītas, *ens creatum* un atbilstīgas *intellectus divinus* idejai. Tad lietas kā atbilstīgas Dieva Garā iepriekšdomāto ideju prasībām, ir pareizas un patiesas. *Intellectus humanus* kā radītais intelekts arī atbilst idejai, kad teikumos pielīdzina domu lietai, kas ir saskaņota ar *idea*. Visam

esošajam esot radītam, patiesības iespējamība cilvēciskajā izziņā balstās uz to, ka lieta un teikums vienādā mērā atbilst idejas prasībām un ir savstarpēji sastatāmi radītības vienībā.

Līdz ar to tradicionālā patiesības formula kļūst šādi tulkojama: *Veritas* kā *adaequatio rei (creandae) ad intellectum (divinum)* dod brīvību *veritas* kā *adaequatio intellectus (humani) ad rem (creatam)*. *Veritas* būtībā vienmēr paredz *convenientia*, esošā kā radītā saskaņotību ar Radītāju, “”saskaņu” pēc radīšanas kārtības noteiksmes”. Tad, ja šo kārtību nošķir no radīšanas realitātes, tā var tikt neskaidri un neapzināti domāta kā pasaules kārtība, kurā kā likumdevējs, kā jau minēts, darbojas prāts, kas “pretendē uz nepastarpinātu savu norišu saprotamību”. Heidegera vietā Bīmelis pauž izbrīnu par to, kāpēc šī patiesības kā saskaņotības nozīme ir saglabājusies vēl tad, kad jau ir beigušies viduslaiki, un tagad Radītāja vietu šajā shēmā ieņem Pasaules prāts, pasaules kārtība? Domājams, Heidegeram tomēr daudz svarīgāka ir jaunlaiku filozofijas orientācija uz patiesības filozofiskās problēmas aizvietošanu ar loģicismu. M. Heidegera skatījumā Jaunlaiku filozofijā patiesības būtība galu galā ir skatīta neatkarīgi no esamības būtības izklāsta, kas “vienmēr ietver attiecīgu cilvēka kā *intellectus* nesēja un īstenotāja būtības izklāstu”. Tādēļ pēc adekvācijas jeb saskaņas jaunās ontoloģiskās interpretācijas izstrādes, Heidegera filozofijā kļūst iespējama atbilde uz jautājumu, kā var uzticēt patiesību cilvēkam.

Klāt-esamība kā “esamība-pasaule” (*In-der-Welt-Sein*) ir patiesībā nevis tāpēc, ka patiesība klāt-esamībai kaut kādā veidā tiktu “piešķirta”, bet klāt-esamības atvērtības pasaulei dēļ: “Kad vien cilvēks atver acis un ausis, savu sirdi, kad vien nododas iecerēm un cerībai, mākslai un darbam, lūgšanai un pateicībai, tūlīt atklāj sevi atrodamiem atsegtībā. Šī atsegtība jau notikusi tur, kur izsaukusi cilvēku uz tam piemērotu atsegtības veidu. Kad cilvēks savā stilā neatsegtībā atklāj klātesošo, tad ir tikai atbildējis neatsegtības teiktajam”. Atsegtība jeb atvērtība ir patiesības iespējamība, turklāt var teikt – valodiska iespējamība, jo šī atvērtība nodrošina patiesības teici izteikumā.

### **2.3. Valodiskums kā patiesības pieredzes iespējamība izturēšanās atvērtības kontekstā**

Izšķirīgais intelekta un lietas saskaņotības kā patiesības pamats Heidegera skatījumā ir klāt-esamības *alētiskā jeb atklātā, atvērtā uzvedība jeb izturēšanās*. Latviešu tulkojumā runa ir

par “izturēšanās atvērtību” (*Offenständigkeit*) un “atklātu (*offenständig*) izturēšanos”. Tā ir pamats esamības apofantiskumam izteikumā, kas vienlaikus nozīmē patiesības pašparādi izteikumā.

Davosā, 1929. gada septembra seminārā, ko Heidegers vada kopā ar Kasīreru, Heidegers uzsver, ka darbā “Esamība un laiks” veiktās laika interpretācijas uzdevums ir iesaistīts cilvēka eksistences problēmmezglā, kura risinājumam filozofiskās antropoloģijas ietvari ir pārāk šauri. Heidegers precizē, ka, runājot par patiesības attiecību ar esamību, tiek izdarīts metafizisks spriedums, ka “patiesība var notikt” tikai tad, ja ir esamība. Semināra protokols liecina, ka jau pēc dažiem teikumiem Heidegers vēlreiz ir uzsvēris patiesības attiecību ar esamību. Šoreiz tādā aspektā, ka patiesības transsubjektivitāte jeb pārsniegšanās pāri individa robežām tikai apliecina, ka “būšana patiesībā” nozīmē atvērtību visam esošajam. Heidegers piebilst, ka teiktais nebūtu pareizi saprasts, ja uzskatītu, ka “līdztekus dzīvās pieredzes plūsmai ir kaut kas nemainīgs un mūžīgs, un konkrēti - nozīmes un jēgas”. Kā garāmejojot Heidegers uzrāda no patiesības klāt-esamīguma izrietošos radikāli jaunus secinājumus - nepatiesība nav patiesības pretstats, bet gan esamības dziļpašība cilvēciskās “esamības patiesībā” galīguma dēļ. No šādas dziļpašības kā patiesības pretstats var izaugt Kanta apskatītā metafiziskā ilūzija (*metaphysischer Schein*).

Tādējādi, no Heidegera uzstāšanās, kas ir darba “Esamība un laiks” komentārs, ir skaidri izsecināms, ka par esamības-patiesības notikšanu ir atbildīga pati klāt-esamība, pats cilvēks.

Atklātās izturēšanās izklāsts Heidegera domugaitā izaug no skaidrojuma par to, kā izteikums spēj piedzīvināt lietai.

Heidegers uzsver, ka pirms spriedums paziņo vēstījumu par lietu, iepriekš ir bijis jāpieļauj lietas *priekš-me(s)tiskums*. Lietai ir jāvirzās cauri visam, kas tai atveras. Lietas kustība uz izteikumu notiek atklātības jomā, kas parasti tiek uztverta kā sastatījuma sfēra. Izteikums lietu “priekšā statot”, sevi katreiz attiecina uz priekšmetu jeb *priek(š)me(s)tu* lietu. Heidegers atklāj patiesības valodisko teici kā esošā pastāvēšanas veidu, norādot, ka jebkuras izturēšanās, t.i. attieksmes, kurā priekšstatošo izteikumu attiecina uz lietu, iezīme ir tāda, ka “stāvot atklātajā, tā ikreiz turas pie kāda acīmredzamā (*Offenbares*) **kā tāda**”. Tādējādi, izteikuma patiesība kļūst iespējama tāpēc, ka izturēšanās ir atvērta esošajam, kas “var pats sevi uzstatīt un var kļūt izsakāms”. Tālāk Heidegers, atsaucoties uz sākotnējo tiesību prioritāti, secina, ka tieši izturēšanās atvērtība ir jāuzskata par patiesības būtību. Savukārt tā, tas ir patiesības būtība, ir brīvība, jo priekšstatošā izteikšana piekārtojas priekšmetiem brīvā būtļāvuma dēļ.



Šajā kontekstā Heidegers raksturo brīvību kā patiesības iekšējās iespējamības pamatu, un norobežo brīvības izpratni no nepareiziem iepriekšpieņēmumiem. Brīvība nav tikai nepiespiesta darbība, kas iezīmē izteikuma izdarīšanu; un brīvība nenozīmē patiesības pazemināšanu tikai līdz cilvēciskā subjekta subjektivitātei. Brīvība ir būtļāvums, kas ir atvērtā izturēšanās veidā atklāts esošais, kam pielīdzinās priekšstatošā izteikšana. Heidegers raksta: “Brīvība tagad atsedzas kā ļaušana būt esošajam. .. Būtļaušana ir ielaišanās uz esošo”. Precīzāk sakot, Heidegers skaidro, ka šī ielaišanās uz esošo ir ielaišanās uz esošā atslēptību, kuras notikumā esošajam tiek ļauts “acīmredzami” (*sich offenbaren*), un priekšstatošā pielīdzināšana to ņem par savu mērauklu.

Citiem vārdiem sakot, Heidegers kā dotību apraksta cilvēciskās izturēšanās uzstādītību atvērtībai, un kā dotību raksturo arī cilvēka spēju brīvi paklausīt patiesības diktātam. Heidegers raksta, ka “būtļaušanas izturētība, tas nozīmē, brīvība, tam [cilvēkam] pūrā ir piešķīrusi iekšēju norādījumu pielīdzināt priekšstatīšanos ikreizējam esošajam” Brīvības dēļ ir saprotams, ka vēsturiskais cilvēks var neļaut esošajam būt tam esošajam, kas tas ir, to pārveidojot un aizklājot, un pie varas nonākot šķītamam. Itin kā vēlēdamies pastiprināt brīvības jeb izturētības atklātībā vērtīborientētību uz patiesību, Heidegers iesaista *noskaņotības* jēdzienu.

**Noskaņotība**, šķiet, ir jēdziens, kas iezīmē Gadamera hermeneitikas jēgas tradējuma problemātikas aprises. Pirmkārt, “negatīvajā” ziņā tādējādi, ka Heidegers referātā “Par patiesības būtību” apzināti neizvērs izšķirīgo jautājumu par jēgu saistībā ar atklātību. Otrkārt, “pozitīvajā” ziņā tādējādi, ka noskaņotība saista cilvēka galīgumu ar transsubjektīvo vai pārindividuālo vēsturiskās eksistences kopveselumu. Par to Heidegers raksta: “Cilvēks eksistē, tādējādi vēsturiskas cilvēces būtības iespēju vēsture tam ir paglabāta esošā tā veselumā atslēpšanā.. Noskaņojošā ļaušana būt no esošā izplešas caur tajā svārstošos atvērto izturēšanos un apsteidz to.”. Tā kā atvērtā izturēšanās aizvien ir pievērsta esošajam kā ikreiz acīmredzamajam, “ļaušana būt reizē ir arī apslēpšana”, jo tā vienlaikus aizsedz esošo tā kopveselumā. Varētu teikt, izmantojot hermeneitikas vārdnīcu, ka runa ir par jēgas atklāšanu vienībā ar jēgas neizsmeļamību.

Atklāto izturēšanos katreiz ierosina priekš-statu saturošā izteikuma saikne ar lietu kā intelekta un lietas *sastatījuma* īstenojums. Klāt-esamībai raksturīgā izturēšanās ir turēšanās pie atvērtības, tātad, būšana patiesībā kā pastāvīgā pieejamībā esošajam.

Tādējādi, patiesības daudzējādība ir izskaidrojama ar atvērtības jeb *alētheia* formu dažādību, kas izgaismojas kā atsevišķā strēle esamības atvērtības kopveselumā. Tāpat jebkurā dzīvesdarbības izpausmē esošais var sevi priekšmetiskot savā būtībā kā pasakāmais, ko nosaka fenomena un no

pasakamības (*to legomenon*) izrietošā *logos* saikne. Taču, tas notiek, izteikumam pakļaujoties norādei paklausības dēļ sniegt izteikumā esošo tādu, kāds tas ir: "Izteikumam pareizība jāpieņem no atvērtības".

***Priekšstatīšanās procesa vadību uzņemas klāt-esamības atvērtā, alētiskā izturēšanās.*** Heidegers precizē, ka runa nav par atvērtību kā subjekta konstruktū, nedz par atvērtības vienkāršību, kas līdzinātos no dzelmes ūdens virspusē uzniestošajam, kas būtu tikai jānosmeļ. Runa ir par to, ka izteikums tver atvērto esamību, "sevi noliekot pakļautības stāvoklī attiecībā pret to vai tajā izspēlējoties".

Tādējādi, M. Heidegers veic patiesības un brīvības sasaistījumu iepretim jau antīkas filozofijā apzinātajai patiesības piespiedu jeb anagkētiskās iedabas nojēgumam.

M. Heidegers uzsver, ka izteikuma pareizību dara iespējamu izturēšanās atvērtība kā pareizības iekšējā iespējamība, kas pamatojas brīvībā - "***patiesības būtība ir brīvība***". Tādējādi Heidegers atrisina patiesības kā vērtības problēmu fundamentālontoloģijā, nevis aksioloģiskā formātā.

Martina Heidegera patiesības kā ontoloģiskas vērtības atrisinājumu paspīlgtina XX gadsimta pirmās trešdaļas filozofa Ļeva Šestova pārdomas par patiesības, brīvības un piespiešanas attiecībām. Filozofs raksta, ka ar prāta palīdzību cilvēce rada zinātņi, kam jāsniedz pasaules ainas apraksts un jāatbild uz visiem "sasodītajiem esamības jautājumiem", taču zināšanas nespēj kļiedēt aizvien pastāvošā noslēpuma miglu, kas uztur dramatisko izjūtu par atrautību no dzīves avotiem un vedina uz domu, ka "vai nu pašā pasauleskā kaut kas nav kārtībā, vai arī mūsu pieeja patiesībai un tai izvīzāmās prasības pašā saknē ir samaitātas". Šajā kontekstā ir runa par *spiedīgās* patiesības un brīvības attiecību raksturu. Zināšanu iegūsmes dēļ cilvēki ir *patiesības spiesti (anagkē)* šo patiesību meklēt. Taču bez zināšanām pastāv arī kaut kas cits, kādēļ domāšanā notiek apvērsums, un atmosfoties gatavībai uz bezgalīgo, cilvēks, aizmirst par zināšanu nepieciešamības varu.

Tas spēj mesties brīvā eksistenciālā izrāvienā patiesības dēļ, un tikai tad Parmenida un Aristoteļa ieteiktā paklausība patiesībai, kas vēl atklājama, vēl piedzīvojama, kļūst par visu tikumu avotu. Tādējādi Šestova pārdomas palīdz labāk saprast Heidegera veikto patiesības un brīvības sasaistījumu.

Bet, M. Heidegers uzsver, ka brīvība cilvēkam nav dota kā īpašība, bet kā esamību atverošais eksistenciālis, kam cilvēks pats pieder. Cilvēks ir spējīgs uz vēsturi, eksistējot kā patiesības būtības - brīvības īpašums. Tāpēc un tikai tāpēc tiek saglabāta iespējamība cilvēcei vēstures norisē atklāt

kopveselumā esošo, kura dažādo un vēsturiski norītošo atvēršanos dzīvē izsauc filozofiskā jautāšana kā ceļš uz patiesību. Tādēļ Heidegers raksta, ka esošā sākotnējā atvēršanās, jautājums par esošo kā tādu un Rietumeiropas vēstures sākums ir viens un tas pats.

Atklātā jeb atvērtā izturēšanās norisinās kā jau pieminētā ieklausīšanās valodā, kas ir esamības māja, jo sapulcina vienkopus visu esošo. Heidegers raksta: “Kad runāšana kā ieklausīšanās valodā ļauj tai teikties, tas iz-dodas vienīgi tiktāl, ciktāl mūsu pašu būtība ļaujas teikai”. Taču, jautāšanas ceļš nekad nevar beigties, tāpēc ir aizvien jauni jautājumi un aizvien jauna pasaules jeb esamības-patiesības pieredze, jo pieredze nozīmē atvēršanas un atvēršanās atkārtotamību. Tādējādi atklājas *esamības pieredzes, kas vienlaikus ir patiesības pieredze*, absolūtuma dimensija.

Apzinoties sevi kā piederīgu esamības patiesībai, nevis patiesību uzskatot par savu īpašumu, cilvēks ir patiesības spēkā, dzīvo patiesībā, un viņam ir spēks izturēt patiesībā kā (savas) pasaules sakārtošanas centrā. Tāpēc, ka *esamības-patiesības neuzmācīgā spēka tuvums pastāv kā valoda, esamības īstenota un tās caurausta esamības māja*.

Tātad, var teikt, ka Heidegera fundamentālontoloģijā esamības-patiesības pieredzes iespējamību nodrošina valodiskums. Taču **klāt-esamībai ar savu alētisko izturēšanos ir jāaktualizē valodas piedāvātā iespējamība**.

Esamības-patiesības dzirdējuma traucējumu dēļ izteikumu var padarīt par subjektīvās, “manas” patiesības, bet drīzāk jau par ikdienišķās apziņas līmeņa “taisnības” izteikumu. Tāpēc Heidegers nepatiesību skata kā klāt-esamības dziļīpašību, kas arī ir ceļš, kaut arī apkārtceļš, uz patiesību.

Heidegera jaunradē atklājas patiesības transsubjektivitātes aspekts saistībā ar pieredzi kā “ievīngrināšanos” patiesības dzirdēšanā, jo izrunāts izteikums sevī satur esošā atvērtību, kas saglabājas izteiktajā, tādējādi izteiktajam kļūstot iekšpasaulīgi ierīkotam, ko vienmēr var atkal “paņemt” un no jauna izrunāt, pateicoties valodai.

***Tādējādi esamības sapratnes ieguvuma atkārtotamības iespējamība valodā ļauj runāt par patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā.*** Te jāatceras Gadamera norāde, ka “visa pieredze ir nozīmīga tikai tik lielā mērā, cik tā apstiprinās. Līdz ar to tās dignitāte sakņojas principiālajā atkārtotamībā. .. Līdz ar to pieredzes teorijas visnotaļ teleoloģiskā saistība ar tajā sasniedzamo patiesības iegūšanu nav nejauša modernās zinātnes teorijas vienpusība.” Tādējādi patiesības pieredze kā cilvēkam vadāma un ģenerējama alētiskā aktivitāte valodas vidutājības dēļ ir esamības glabāšana, kas ir jādodomā kā “izgaismojoši savācoša paslēpšana”. Demonstrējot šo

jēgveidojumu uz vācu valodas bāzes, Heidegers patiesības jēdzienu iesaista patvēruma konotācijās: *Warheit*, patiesība - ir jādoma no *Wahr*, patvērums. Tādējādi, atvērtā izturēšanās ir ieguvusi ilgstamības, pat dzīves garuma ilgstamības raksturu, un ir raksturojama kā patiesības pieredze, kas ir iespējama, pateicoties valodiskumam – valodas īpatnībai nodrošināt iegūtās sapratnes atkārtojamību un pasakāmību.

Valodiskumā iespējamā patiesības atkārtojamība kā patiesības pieredzes konstituente nevar būt un nav klāt-esamības aktivitātes galapunkts. Cilvēks ir esamības gans, kas sevi atverot esamībai un valodai kā esamības mājai, redz patiesību. Patiesība, precīzāk sakot, teorētiskā patiesība, kas ir ar vērtībraksturu un var tikt apjēgta filozofiski, iegūst pieredzes dimensiju filozofijas kā domājošās jautāšanas dimensijas dēļ: “Jautāšanas soļu secība sevī ir domāšanas ceļš, kurš, tā vietā, lai piegādātu priekšstatus un jēdzienus, sevi piedzīvo un izmēģina kā izmaiņu attiecībā uz esamību”. Tātad, kā pieredzi, kas norisinās domāšanas valodiskumā.

Patiesības valodiskajā atkārtojamībā kā patiesības pieredzes noteiksmē cilvēks attīsta un izstrādā visu būtīgi iesaistošo patiesības pazišanas spēju. Tas atgādina par S. Ladusāna veikto patiesības problēmas iztirzājumu: cilvēks var sasniegt saskaņu ar patiesību tādā pakāpē, ka “rodas afektīvā harmonija ar visu to, kas ir patiess”.

*Tādējādi pati patiesības problēma XX gadsimta filozofijā pēc Heidegera fundamentālonoloģiskā atrisinājuma ir pārveidojusies par patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā problēmu.* Esamība, patiesība, pieredze un valodiskums ir iesaistīti vienotā filozofiski ontoloģiskā tvēruma sistēmā, kas paver ceļu tālākai hermeneitikas attīstībai Hansa Georga Gadamera filozofijā, kas parāda patiesības notikumu, atklājot, kā notiek pastāvīgais atvērtās izturēšanās process.

### 3. Patiesības pieredzes valodiskā norise Hansa Georga Gadamera hermeneitikā

Pēc tam, kad M. Heidegers ir konceptualizējis vēsturiskās saprašanas valodiskumu, var teikt, *valodiskums ir cilvēka vēsturiskās eksistences atklāšanās veids*. Tātad, hermeneitikā vēsturiskuma koncepts norāda uz cilvēka eksistences laiciskumu un dzīves pieredzes kontinuitāti. Otrkārt, sapratnes vēsturiskums attiecas uz objektu kā vēsturisku objektu konstituēšanu vēsturiskos pētījumos. Vēsturiskiem notikumiem un vēsturiskām jēgām ir sava struktūra, ar kurām tie ielaužas dzīves laika kontinuitātē: “Vēsture ir process, ko veido neilgstošu momentu kontinuitāte, kas vienoti esamībā ir domāti tagadnē kā pagātnes atmiņas un nākotnes projekcijas.” Tādēļ valodiskums principiāli ir iespējamības joma, kas sapulcina tagadnīgumā visus laikus, un tāpēc ir cītesamības, *Anderssein* iespējamība. Tādējādi valodiskuma konceptualizācija atrisina galveno problēmu par potenciālo pasaules pieredžu bezgalīguma un cilvēka sapratnes galīguma attiecībām.

*Pieredzes jēdziens* hermeneitikā ir meklētais stabils faktors, lai nodrošinātu patiesības atkārtojamību klātesamībā un līdz ar to garazinātņu zinātniskumu.

Gadamers uzsver, ka Heidegers saprašanas vēsturiskuma analītikā bija veicis saprašanas transcendentālo interpretāciju, kas jāsaprot Kanta transcendentalitātes nozīmē. Tātad, hermeneitikā saprašana parādās kā visu, ja tā varētu teikt, “[tīrā prāta] aprioro principu” vai, izsakoties modernākā terminoloģijā, visas domājošās eksistences jeb “dzīves esamības” iespējamības konceptualizācija. Tādējādi Heidegera un Gadamera hermeneitiskais uzstādījums ļauj patiesības problemātiku modernajā filozofijā pārvaicāt kā jautājumu par *patiesības pieredzes iespējamību valodiskajā klātesamībā*.

Taču, H.G. Gadammers atceras par Heidegera iecerī, kas atspoguļo Rietumu racionalitātes fundamentālu pārliecību, dzīves atjaunoti veikt ar patiesības atjaunošanu, un tādēļ patiesības kā ceļu uz labu dzīvi koncepcijas izstrādei iesaista jēdzienu “dzīves esamība”. Tādējādi Gadammers apvieno gan klātesamības, gan Esamības dimensiju. Tas ir, Gadammers iestrādā filozofiskajā refleksijā heidegerisko izvērsumu par to, ka klātesamība pasaulē vienmēr ir kopesamība ar citiem (*Mitsein*), un pat vientulība un “atšķirtība” ir tikai *Mitsein* modi. *Dasein* ir *Mitsein* rūpju fenomena kontekstā, kad rūpes ir aizgādņīgas par Cito eksistenciālajā mākā būt, palīdzot Citajam kļūt brīvam. Tāpēc valoda Gadamera hermeneitikā par spīti pastāvošajiem varas manipulācijas ar valodu mēģinājumiem,

ir brīvības garants. *Dasein* kā *Mitsein* tipa atvērtībā ir ielikta citu saprašanas iespēja, paverot iespējamību komunikācijai. Tā Gadamera hermeneitikā ir notikums, kas ir visu citu notikumu sākums. Tā, kā jau iepriekšminēts var tikt tekstualizēta un interpretēta, atklājoties neizsmeļamo jēgu klāstam, kas ir pieejami valodiskuma vidutājības dēļ. Vienlaikus tas nozīmē vaicājumu par pašas klātesamības noteicošo lomu un atbildību esamības atklātības pašparādē dzīves tekstā.

XX gadsimtu atcerēsies arī kā gadsimtu, kas bijis pārņemts ar komunikācijas problēmu, meklējot aizvien jaunus ceļus personu attiecību padziļināšanai, lai tās būtu jēgpilnas tikšanās – te ir atpazīstams fenomenoloģijas filozofijas uzstādījums. Komunikācijas problemātika bijusi tik aktuāla varbūt tieši tādēļ, ka XX gadsimts tiek raksturots arī kā nebijuši stipri izjustas vientulības gadsimts. Tā XX gadsimta filozofija arī ieraudzījusi, kā vientulība var tikt ģenerēta sabiedrībā, lai atsevišķas varas grupas sasniegtu ideoloģiskus mērķus. Heidegera skolniece H. Ārente spožajā totalitārisma analītikā norāda, ka nacisma un boļševisma iekārtas bija iespējamās cilvēku izolētības un vientulības dēļ, kas tika panākta, pārvēršot pasauli par tādu, kurā galvenās vērtības diktē darbs. Visas cilvēka darbības pārvēršas par strādāšanu, un izdzīvošanas pūliņi iznīcina saskarsmi ar pasauli kā cilvēku radīto pasauli. Izolētais cilvēks vairs nav *homo faber*, cilvēks – lietu izgatavotājs, kas īslaicīgi izolē sevi darbā no citām jomām, lai pēc tam atkal pārveidots un pārveidojis priekšmetisko pasauli komunicētu ar citiem, bet tiek uzskatīts par *animal laborans*, kam izolācija kļūst par vientulību. H. Ārente raksta: “Totalitārisms balstās uz vientulību, uz galēju nepiederību pie pārējās pasaules, un tā ir viena no radikālākajām un bezcerīgākajām cilvēka pieredzēm.” Atsaucoties uz hermeneitikas atklājumiem, XX gadsimta cilvēknaidīgās ideoloģijas varētu interpretēt kā mākslīgu un viltus tradējumu iestrādi sabiedrībā, pirmkārt jau ar valodas palīdzību, lai radītu kopības ilūziju, kuras iespaidā individualitāte jau pati virzās ideoloģiski nospraustajā virzienā. Iespējams tādēļ H.G. Gadamera hermeneitikas ietvaros uzsver gadsimtiem koptu tradīciju kā tādas autoritātes nozīmi, kas arī var būt patiesības avots pretēji Apgaismības aizspriedumiem.

Taču, modernās filozofijas autori tomēr vēlas pārbaudīt hermeneitikas pamatu stiprību – vai pats ceļš uz patiesību kā domājošās jautāšanās ceļš tiešām var vest pie patiesības?

### **3.1. Ontohermeneitiskā jautāšanas veida stiprības pārbaude Gadamera un Deridā diskusijā**

Ž. Deridā kā postheidegerisks Nīčes lasītājs kritiski izvēti hermeneitiskās pieejas iespējas teksta patiesās jēgas noteikšanā, jo, kā Deridā to nosauc, ontohermeneitiskais jautāšanas veids - “Kas tas ir?” - uzrāda ierobežotību ikreiz, kad rodas jautājums par kaut kā īpašībām. Tai skaitā ir jāizskata šaubas par patiesības sasniegšanas iespēju ontohermeneitiskās jautāšanas ceļā, jo patiesības galvenā īpašība ir tās bezdibenīgums.

Ž. Deridā savu pētījumu balsta Nīčes patiesības problēmas lasījumā, norādot uz ontoloģijā apslēpto neatrisināmību, kādēļ esamības patiesība parādās katalogizācijas, piesavināšanās, tāpatīgošanas un verifikācijas efekta izskatā. Tādēļ Deridā pievērš uzmanību raibajai sievietu tēlu galerijai Nīčes darbos, un it sevišķi sievietes un patiesības salīdzinājumam - Nīčem nav nekādas patiesības par sevi attiecībā uz sievieti par sevi, jo ir daudzas reālas sievietes. Gluži tāpat “nav arī nekādas patiesības par sevi, vēl vairāk, nav pat man, jo mana patiesība ir daudzējāda”. Tātad, jautājums ir par to, vai patiesības īpašīgums atceļ hermeneitikas iespējas patiesības problēmas risināšanā?

Patiesības problēmas neatrisināmība ontohermeneitiskajā jautāšanas ceļā Deridā skatījumā ir saistīta ar teksta pastāvīgu atvērtību un neiespējamību izsmelt vai pat tikai pasmelt tā jēgu, jo tekstā var būt jēdzieni, kuru tradējums un kods zināms tikai tā autoram. Deridā raksta, pat ja nevarētu apgāzt iebildumu, ka kods ir kopīgs daudziem, var būt, ka atslēgu šim kodam es nododu tikai sev, un, man nomirstot, atklājas teksta interpretācijas nepabeidzamība, kā, piemēram, Nīčes npublicēto fragmentu korpusā atrastajā, pilnīgi ne ar ko nesaistāmajā piezīmē “Esmu aizmirsis lietussargu”. Deridā uzskata, ka konfrontācijā ar Nīčes filozofiju esamības patiesība atsedz īpašības struktūras jeb īpašīgumu, un līdz ar to patiesības bezdibenīgumu. Tāpēc “patiesības vēsture (patiesība) (ir) apbūtmes process, un īpašības nepakļaujas ontofenomenoloģiskai vai semantiski hermeneitiskai izvaicāšanai”. Teksts var arī nebūt ar noteiktu jēgu, nebūt ar noteiktu kodu. Bet, tikpat labi var būt parodiska jēgas izspēle vai palikt noslēpums, sevī neglabājot nekādu noslēpumu, bet izliekoties, ka tā dzīlēs apslēpta patiesība. Tāpēc, uzskata Deridā, “tekstuālā struktūra ar savu spēlību sviestīn izsviež hermeneitīki no segliem”.

Tomēr, teksta paralelizēts lasījums - vienlaikus kā par sievieti un par patiesību pats sevī neiztur šo ievirzi - tieši patiesības īpašīguma dēļ, jo tās daudzējādība ir unikāla tieši kā patiesības daudzējādība. Taču Deridā mērķis ir tikai kādas citas teksta “organizācijas formas” uzrādīšana jautājumā par esamības patiesību, – tādas formas, kas būtu pilnīgāka, salīdzinot ar viņa vērtējumā nepietiekamo

jautājuma par patiesību (esamību) heidegerisko noenkurotību ontohermeneitiskās vaicāšanas laukā. Drīzāk jau Nīces izspēlētais sievietes un patiesības salīdzinājums ir patiesības gribas rosināta izaicinoša vēlme pasargāt patiesības dzīvīgumu, unikalitāti un tiesības uz atklāšanos dzīves norises procesā. Tā piemēram, darba “Viņpus labā un ļaunā. Nākotnes filozofijas prelūdija” ievadā Nīce raksta: “Pieņemsim, ka patiesība ir sieviete..”, un līdzekļi ar kādiem dogmatiskie filozofi attiekušies pret patiesību, nav izrādījušies derīgi, lai iemantotu sievietes uzmanību. Nīce te ieraugāms kā rembrantiski gleznots naktssargs, kuram jābūt modram, kad cīņa ar platonismu Eiropā radījusi uz zemes vēl nepieredzētu gara spriedzi, kad “no tik saspriegota loka var šaut uz vistālākajiem mērķiem”. Nīces mērķis ir perspektivitātes - ar miesu un asinīm - piešķiršana dzīvei, kuras dzinējspēks ir patiesības griba. Patiesības griba te ir arī varasgriba, kas brīvi rada dzīvi bez pašinscinējumiem un dzīves vērtības.

*Taču, Deridā nīceāniski fonētajā ontohermeneitiskās vaicāšanas robežu kritiskajā pārbaudē atklājas jauns vaicājums – par iespējamību piekļūt esamībai-patiesībai tās galējā atvērsumā. To varētu nosaukt par transcendences pieredzes pirmsreflektīvās spontanitātes atraisīšanas mēģinājumu.* Drīzāk jau Deridā lasījums ir atgādinājums par patiesības gribas dinamisko raksturu, kam ir jāatbrīvojas valodā, kas pati ir jāatrasa no to sašķeļošās analītiskas skavām. Tāpēc Deridā rūp, piemēram, Dieva un cilvēka esamības valodas suverenitātes aizsardzība pret tiem valodas instrumentalizācijas paņēmieniem, kas to padara par ne-valodu, tādējāi liedzot pieeju esamībai-patiesībai tās galējā atvērsumā: “Tie ir līdzekļi, būtiski līdzekļi, lai reducētu uz klusēšanu Dieva runu [uz mums] un mūsu runu uz Dievu. Tie apkurlina, tie mūs padara kurlus attiecībā uz sakrālo vārdu vai, kas ir gluži tas pats, reducē Dievu uz mēmumu.” Tātad, Deridā grib apstādināt valodu interpretējošās domāšanas kustību, lai domāšanu atbrīvotu esamības-patiesības domāšanai.

Ar to sasauca Gadamera piekodinājums par sapratnes valodiskumā, kas ved uz patiesību, spekulatīvo būtību: “Neierastā aizture, ko piedzīvo domāšana, kad teikums ar savu saturu liek atteikties no ierastās zināšanu attieksmes, īstenībā veido visas filozofijas spekulatīvo būtību”. Tādējādi, patiesības vērtības kavēkļi dzīvē ir: nedomāšana, nevaicāšana, kas noslēdz atvērtību un līdz ar to patiesības pieredzes iespējamību. Vai arī, atsaucoties uz Deridā – šāds traucēklis esamības-patiesības ceļā ir valodas lingvistiski analītiska instrumentalizācija, kuras viens aspekts varētu būt noslēgšanās ontohermeneitiskajā jautāšanas veidā, ja teiksim hermeneitika nevirzītos tālāk



pa tās pašas atklāto iespēju ceļu. R. Rortijs raksturo Deridā filozofēšanu kā iespējamā robežu paplašināšanu, jo rekontekstualizācijas ceļā “viņš izspēlēja visas autoritātes, visus sevis paša aprakstus, kuri, kā varētu iedomāties, būtu sniegti par viņu, citu pret citu tādējādi, ka, runājot par šo darbu, nozīmi zaudē pats jēdziens “autoritāte””. *Tāpēc Deridā postheidegeriskās un bezapziņas konceptualizāciju ievērojušās domāšanas vārdā izsaka šaubas par ontohermeneitiskā jautāšanas veida, ko izsaka jautājums: “Kas tas ir?”, heiristiskajām iespējām.*

Filozofijas vēstures notikumā, kas pazīstams kā Gadamera un Deridā diskusija, hermeneitikas piedāvājumu franču filozofs konfrontē ar šaubām par bezapzinātā aizsniedzamību hermeneitikai.

Plašāk raugoties, tas ir jautājums par hermeneitikas pretenzijas uz universālismu pārbaudi. Vai hermeneitika tiešām varētu būt modernās filozofijas veids, kā atklāt patiesību? Vai patiesi patiesības izpratne hermeneitikā ir pietiekami hermeneitiska, tas ir, esamību aptveroša?

Deridā un Gadamera diskusijas publikācija ir papildināta ar dažādu autoru komentāriem, kas tiecas pastiprināt vai nu viena, vai otra diskutanta pozīciju. Taču vistrāpīgāk diskusijas būtību atspoguļo skatījums uz to kā sokrātisku dialogu, kurā sastapušies divi patiesības problēmas risinātāji, kas ir kā “Sokrata divas sejas” to ironiski distancētā pievērstībā patiesības iespējamības jautājumam.

Gadamera pamatziņojumā uzsvērtā sapratnes problēmas iecentrēšanās filozofijas uzmanības laukā sakarā ar tās būtisko nozīmi cilvēku kopesamībā, hermeneitikai izejot ārpus jurisprudences, teoloģijas un vēstures disciplīnu jomām, un, gūstot plašāku pielietojumu jau vācu romantismā. Tomēr, tā kā hermeneitiskās pieredzes iespējas netika pilnā mērā izvērstas nedz Dilteja, nedz Šleiermahera, nedz neokantisma darbos, Gadamers par sākumpunktu izvēlējies “ideālisma un metodoloģisma kritiku mūsu laikmetā, kurā dominē epistemoloģija”. Te svarīgs ir bijis Heidegera veikums, kurš tika paplašinājis sapratnes jēdzienu līdz eksistenciāla statusam, aplūkojot sapratni kā rīku, un neviens taču nepadara rīku par objektu, bet ar to strādā.

Tā arī sapratne, kurā *Dasein* saprot pati sevi savā esamībā un pasaulē, nav veids, kā būt līdzdalīgam noteiktos zināšanu objektos, bet drīzāk gan rūpes par *Dasein-in-der-Welt*, esamību pasaulē par sevi.

Attīstot Heidegera kritiku par subjekta konceptu, kas bija atklājis substanci kā tā slēpto pamatu, Gadamers bija tiecies “satvert valodas oriģinālo fenomenu dialogā”. Šajā nolūkā Gadameram nācās hermeneitiski pārstrādāt vācu ideālismā kā spekulatīvo metodi pastāvējušo dialektiku par dzīvā dialoga mākslu, kas raksturīga Sokrata un Platona domāšanas kustībai.

Šajā kontekstā Gadamers iepretim Deridā pārmetumiem norāda, ka Heidegers tomēr ir tiecies izbīvēties no metafizikas žņaugiem, lietojot kvazipoētisku valodu. Katrā Heidegera darbā ir jauna valoda, kas būtu jāņem vērā katram Heidegera tulkotājam. Jāpiebilst, ka heidegeriskās pieejas iznākumā mūsdienu filozofijā neraisa šaubas piemēram patiesības atklāšanās metaforā, jo ir skaidrs, ka dzejnieku logoss atšķiras no zinātnieciskā logosa, un mimēze var tikt pārvēsta katarsē kā patiesības pārdzīvojumā. Tai pat laikā, atsaucoties uz Deridā kritiku, autori ir pakļāvuši Heidegera filozofiju šaubām par tās vērtībrādīgo jaudu valodas atraisītības aspektā.

Tā piemēram Dž. Kaputo salīdzina Deridā un Heidegera veiktos sv. Augustīna *Confessiones* lasījumus. Heidegers komentē Augustīna tekstu lekciju kursā reliģiskās dzīves fenomenoloģijā, ko lasa 1920./21. akadēmiskajā gadā. Augustīns darbu raksta atzīšanās, *confiteri* žanrā, kad esamība ir kļuvusi par jautājumu: *questio mihi factus sum, Conf., X, 33*. Kad dzīves struktūra ir *terra difficultatis*, ciešanu un satricinājumu zeme, ko caurstrāvo *tentatio* – pārbaude, tiesa, satricinājumi, kuros var vai nu uzvarēt vai zaudēt. Grūtības, *molestia* ir ikdienas norise, kad dzīves turpināmību, *continentia* jauztur ar paša spēkiem. Uz šā dramatiskā fona Kaputo pretstata Deridā un Heidegera veiktos Augustīna lasījumus. Ž. Deridā *Confessiones* lasījumā galvenā nozīme ir Augustīna mātes Monikas nāvei, tāpēc Deridā skata “Atzīšanos” nevis kā kara lauka reportāžu par ikdienišķo karu, *bellum quotidianum*, bet kā mirstošās Monikas nāves vērojuma aprakstu. Iepretim tam Heidegera *Dasein* ir kā labs kareivis, kas nebaidās raudzīties acīs nāvei. Kaputo šķiet, ka Deridā asaras un asinis ir svarīgas, bet Heidegers nedzird skanam Monikas raudas cauri Augustīna atzīšanās tekstam. Tādēļ Kaputo rezumē, ka Heidegera lasījumā Monikas un raudošo sieviešu nav krusta pakājē, lai tās reprezentētu ticības pilnu piekrišanu, caur kuru varētu tvert daudzas destrūkcijas formas mūsu pasaulē, un kas ļautu radīt jaunu poētiku.

Savukārt Deridā, turpinot Gadamera sokratisko tirdīšanu, jautā, vai hermeneitika ir tik vienkārši pielietojama psihoanalīzē, tikai paplašinot interpretācijas robežas?

Gadamera atbilde veidojas ar teksta opozīciju klasifikācijas starpniecību, norādot uz diskursa formām, kas nepakļaujas teksteidei jeb veidošanai par tekstu, jeb **tekstualizācijai**.

Pirmkārt, šādām formām ir pieskaitāmi “pretteksti” (*Antitexte*) vai diskursa formas, kas pretojas tekstualizācijai, jo to jēga ir saprotams tikai situatīvi. Tā piemēram, joks, ko pavada žesti, kurus vairs nevar atkārtot; arī ironija, kas paredz kopīgu kultūrvēsturisko priekšsaprātņi. Šādu diskursa formu uzdevums ir *savstarpējās sapratnes uzturēšana*.

Otrkārt, pseidoteksti (*Pseudotexte*), kas ir teksta pārraides pludeniskuma nodrošināšanai nepieciešamā valodas deva sarunā vai rakstītā tekstā, un veido retoriskus tiltus pār sarunas plūdiem, un kam ir operacionāla, rituāla funkcija bez jēgas.

Treškārt, “priekšteksti” (*Prätex*te), kas ir komunikatīvās izteiksmes, kuru saprašanu nevar izsmelt, iegūstot tajā ielikto jēgu. Priekšteksti ir interpretējami tieši uz tā bāzes, ko šie teksti nemaz nav domājuši vēstīt, uzsver Gadamers. Tā piemēram ideoloģisko tekstu kritika pieprasa noskaidrot, kādas intereses patiesībā ir maskētas aiz šiem it kā tekstiem. Tāpat priekštekstiem pieskaitāma sapņu analītika modernajā dziļu psiholoģijā, jo sapņos nedarbojas parastās pieredzes loģika, un lai atklātu sapņu patieso jēgu, tie jāatkodē. Tādā gadījumā hermeneitīķim jāvirzas uz to, kas ir viņpus priekštekstam, un atklājams piemēram ikdienas dzīves psihopatoloģijā.

Piezīmes, kā piemēram Deridā pieminētā Nīčes remarka uz manuskripta malas: “Esmu aizmirsis lietussargu” no hermeneitikas skatpunkta nemaz nav teksts, jo atklājas tikai kā atmiņas pēdas, kas zaudē jēgu, atgriežoties pie komunikatīvās situācijas sākumpunkta

Tātad, komunikācijas procesā kaut kas konstituējas kā teksts, bet interpretācija ir pakļauta tam, lai sasniegtu saprašanos. To nozīmē latīņu vārds *interpret*, ko attiecina uz kādu, kas runā pa vidu dažādu valodu runātājiem, un ar savu vidutājību nodrošina atsevišķo personu kopību. Tādējādi, interpreta runa nav teksts, tā drīzāk kalpo tekstam, turklāt interpreta stāvēšanai pa vidu un runāšanai (*Dazwischenreden*) pašai par sevi ir dialogiska struktūra.

Tātad, **tekstualizācijas jēdziens novelk demarkācijas līniju starp jēgu un bezjēdzīgo**, un arī starp esamīgās patiesības atklāšanas iespējamību ar valodas vidutājību un to, kas atrodas pārāk tālu no iekļaušanās propozīcijā.

Tādējādi, Gadamera un Deridā diskusija, lielā mērā izraisoties bezapziņas konceptualizācijas ierosināto jautājumu gultnē, galu galā ved pie hermeneitikas pieejas stabilizācijas modernās filozofijas patiesības meklējumos, kas XX gadsimtā, var teikt, pilnīgi pārvirzījušies valodfilozofijas pētījumu jomā. Kā jau Gadamers pats bija norādījis, valodiskuma atklāšanos vislielākajā mērā ir veicinājušas Nīčes, Freida un Heidegera izstrādnes, kas bijušas vērstas uz patiesības pamatojuma pašapziņas pašdrošībā pārvarējumu.

Heidegera filozofijas ietekmē filozofiskās refleksijas jēdziens kļūst saattiecināms ar dzīves veikumu, jo refleksija atgūst vārda “*re-flectare*” sholastisko nozīmi – “atgriezies atpakaļ”, “atnest atpakaļ”. Tātad, spogulim metot atpakaļ gaismu, viduslaiku fotonoloģijas jeb gaismas metafizikas kontekstā refleksija tiek nodibināta starp objekta figūru un tēlu uz virsmas. Prāts, apzinoties savas

darbības un operācijas, iznākumā “redz” gaismas straumi, kas plūst pēc atstarošanas un ir pašgaismojoša gaisma, kas sevi “redz” objekta atspoguļošanas procesā, un ir analogiska ar netiešo Dieva zināšanu. Citiem vārdiem sakot, prāta operāciju refleksija ļauj ieraudzīt intencionalitātes gaismā pašu dzīves esamību. Tikai līdz ar vācu ideālismu refleksija iegūst apmaiņas starp spoguļi un spoguļa attēlu raksturu. Savukārt E. Višogroda, atsaucoties uz Gašē veikto atspoguļošanās analītiķi, uzstāj, ka mūsdienu filozofijā refleksija tiek sašaurināti pielietota minētajā pašspoguļošanās aspektā tad, kad subjektu skata kā tā galīguma noteiksmju summu. Pretēji šādai atspoguļotībai piemēram svēto dzīves pieredze sniedz pāri klātbūtnes loģikai un izstāda, eksponē *nākošā* (angl. *becoming*) struktūru, kas ir atvērta līdzjutības Citajam dēļ.

Atbilstīgi Gadamera uzstādījumam *teorētiskās refleksijas un dzīves sastapšanās var tikt definēta kā vēsturiski iedarbīgās apziņas un dzīves sastapšanās process valodas vidutājībā*. Vēsturiski iedarbīgā apziņa ir Gadamera veikta konceptualizācija, kas balstās uz M. Heidegera hermeneitiskajām izstrādņēm un ņem vērā filozofijas postheidegerisko fakticitāti, kas ir atcēlusi filozofijas aizspriedumu par subjekta subsatncionalitāti. Apziņa ir tagad jāsaprot kā atvērta apziņa, ko nodrošina tās saikne ar visu cilvēka vēsturiski eksistentās esamības kopveseluma pieredzi saprašanas priekšstruktūrā. Tātad, Gadamers skaidri norāda, vēsturiski iedarbīgajai apziņai ir pieredzes struktūra, un tagad esamības-patiesības problemātika vēl jo klajā un noteiktāk nekā Heidegera fundamentāloģijā atklājas kā patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā problēma.

### **3.2. Vēsturiski iedarbīgās apziņas transsubjektivitāte valodas vidutājībā kā saprašanās brīnuma avots**

Acīmredzams, ka apziņai attiecību ar pasauli tīrā veidā nav, bet valoda ir šo attiecību viduspasaule, kā, piemēram, ir vidusauss. Gadamers pat tālāk paspilgtina šo domu un uzsver valodas vidutājības nozīmi tādā tās izpausmē, kad *intentio auctoris* vai autora nodoms mākslas darbā, kas tiek izlikts publikas apskatei kā skaistais, var tikt tik ļoti atrauts no savas izcelsmes, ka pat pārsteidz autoru.

Tādējādi, no valodas vidutājības atklāšanas intelekta un lietas attiecībās Gadamers virzās uz vēsturiski iedarbīgās apziņas koncepta izstrādi, lai uzsvērtu no cilvēka eksistences vēsturiskuma izrietošo eksistences pārindividuālisma aspektu. Vēsturiski iedarbīgā apziņa, atsaucoties uz

Hēgeļa ieguldījumu, jādomā kā "īstenība, kur refleksijas visvarenībai ir robežas", un kas tāpēc ir spējīga pievērsties lietišķuma patiesībai. Tādējādi vēsturiski iedarbīgās apziņas koncepta ievadums hermeneitikā respektē cilvēka vēsturisko eksistenci un izbrīvē šo eksistenci no iedarbības vēstures kā interpretācijas vai recepcijas vēstures skavām.

Vēsturiski iedarbīgās apziņas koncepts ir atvedināms no vēsturiskuma ieslāņotības sapratnē jeb, precīzāk sakot, sapratnes priekšstruktūrā, kas ietekmē sapratni: "Vēsturiskā apziņa nepavisam nav kaut kāda īpaši iemācīta vai pasauluzskatiski noteikta metodiska pozīcija, tā ir mūsu maņu garīguma sava veida instrumentācija, kas jau no sākta gala nosaka mūsu redzēšanu un mūsu mākslas pieredzēšanu". Tādējādi, vēsturiskā "eksistence saskaņā ar savas būtmes īstenojumu ir saprašana".

Pētnieki norāda, ka **Gadamer ar *Wirkungsgeschichte*, ar vēsturiski iedarbīgās apziņas konceptu (angl. *effective-history*) norāda uz vēstures aktuālu darbību sapratnes procesā, jo arī pats saprastgribētājs ir vēsturiskā situācijā.** Tāpēc piemēram vēsturnieks un vēstures filozofs Dž. Kolingvuds, atsaucoties uz hermeneitiku, ir kritizējis britu universitātes par nevērību pret to, ka vēsturiskums ir daļa no sapratnes. Vēsturiski iedarbīgās apziņas koncepta dēļ hermeneitika kļūst praktiskā filozofija. Gadamera būtiskais ieguldījums hermeneitikas pavērsumā no pēcreformācijas laikmeta atsevišķas zinātņu nozares uz filozofiskās hermeneitikas statusu ir augstākminētais sapratnes jeb, uzsverot procesa dinamiskumu, saprašanas (*intelligere*), izklāstīšanas (*explicare*) un aplikācijas (*applicare*) vienotības atkalatjaunošana. Tādējādi Gadamera veiktā aplikācijas iekļaušana hermeneitikas mākslas sapratnes procesā iesaista saprotamā teksta pielietojumu interpretētāja tagadnes situācijā, līdz ar to "saprašana .. iekļaujas dzīves praksē, t.i. hermeneitiskā filosofija ir praktiska filosofija". Interpretētāja vēsturiskā distancētība hermeneitikā ir neizbēgami nepieciešama, un varbūt tādēļ tā kļūst par hermeneitikas priekšrocību. Bet, šī distancētība ir nepieciešama taisni tādēļ, lai, skaidri ieraugot laiku nesakrītību, varētu rasties interpretācija, kas skaidro lietas būtību.

Tas nozīmē, ka respektējot Heidegera uzstādījumu par esamību kā laiku, ir jāatzīst klātesamības patiesības nesakrītība, jo klātesamības attiecības ar otru klātesamību un tās patiesību ir diahroniskas. Tādējādi hermeneitika "liek saprast, ka ikkatrā laiks rit atšķirīgi, un tā patiesību nevar sasniegt ar adekvācijas principa piemērošanu, bet ar interpretāciju, ar esamības interpretāciju". Tajā pašā laikā Gadamer norāda, ka vēsturiskā izziņa saglabājas kā tagadnīga piemērošanās lietai, samērošanās ar lietu vai realitāti, *mensuratio ad rem*. Tātad, tomēr lieta paliek adekvācijas mērs, un līdz ar to arī esamības interpretācijas mērs.

Teorētiskā tilta izveidošanā no indivīda pieredzes uz vēsturisko pieredzi Gadamers atkārti Hēgeļa dialektiski loģisko figūru par dzīves fenomena izšķirīgo pāreju no apziņas uz pašapziņu. Komentējot Hēgeļa estētiku, Gadamers atklāj paralēlo sapratnes kā pašsapratnes aspektu cilvēka esamības pieaugsmē, kas pati notiek kā saprašana. Gadamers neizslēdz no saprašanas procesa Hēgeļa piešķirto nozīmi, ka saprast ir *sadarināt* - “iegūstot “prasmī”, izveicību, cilvēks iegūst savu pašizjūtu”. Pēc līdzības ar praktisko varēšanu tas, kurš saprot, projicē pats sevi uz savām iespējām.

Tādējādi, kā uzsver Gadamers, saprašana nav gala iznākums, sirmā vecumā piedzīvojams sasniegums, bet ir rīks aizvien smalkākai un dziļākai šīs pašizjūtas izstrādei sevī. Protams te “pašizjūta” nav jāsaprot kā psiholoģiska parādība, bet gan kā vēsturiski eksistentā cilvēka pašapziņas izpausme, kas pati pieaug, cilvēkam aizvien lielākā mērā atklājot pašapziņas vēsturiskās dzīles: “Ja mūsu vēsturiskā apziņa paceļas vēsturiskos horizontos, tas nenozīmē attālināšanos svešās pasaulēs, kuras nekas nesaista ar mūsu pašu pasauli, - tas viss kopā veido lielu, iekšēji kustīgu horizontu, kas, izejot ārpus tagadējā robežām, aptver mūsu pašapziņas vēstures dzīles .. Patiesībā tā tad ir tikai viens vienīgs horizonts, kas aptver visu to, ko satur vēsturiskā apziņa. .. tā vienmēr ir pacelšanās augstākā kopībā, kas pārvar ne tikai paša, bet arī cita partikularitāti”. Tādējādi Gadamers iesaista patiesības problēmas risinājumā izšķirīgo jēgas jautājumu, ko Heidegers, kā pats norāda referāta “Par patiesības būtību” piebildē, apzināti netika izvērsis.

Gadamera hermeneitikā valodiskums veido kopīgas jēgas horizontu kā vēsturiski eksistentās esamības horizontu. ***Dialogā notiek horizontu sajaukšanās*** Gadamers uzsver cilvēka eksistences vēsturisko kustīgumu, kādēļ tā nekad nav saistīta ar noteiktu vietu, un tai nekad nav arī noslēgta horizonta. Proti, nav nedz īpaši iegūstamu vēsturisku horizontu, nedz tagadnes horizonta par sevi. Gluži pretēji, “saprašana vienmēr ir šādu iedomātu par sevi pastāvošu horizontu sajaukšanās”. Šis lasījums attiecībā uz eksistenciālo hermeneitisko praksi nozīmē pašpārcelšanos uz perspektīvu, kuras ietvaros pastāv Citā teiktā lietšķās tiesības vai pretenzija uz patiesības lietšķumu.

Tādējādi **Gadamera hermeneitikā saprašanas priekšnosacījumi ir pārindividuali, jo mēs stāvam tradējumā.** Jēgas tradējums, kas nodrošina individualitātes iekļautību absolūtajā un līdz ar to “saprašanas brīnumu”, pastāv valodiskumā.

Bet, saprašana ir jēgas pieredze, kas norisinās valodā, nevis pārcelšanās cita subjektivitātē: “Valoda ir vidus, kur īstenojas partneru saprašānās un (tiek iegūta) vienprātība par lietu”. Tā kā saprašanas galvenais hermeneitiskais priekšnosacījums ir tas, ka mūs kāds uzrunā, tad

“hermeneitiskā problēma ir nevis valodas pareizas pārvaldīšanas problēma, bet gan pareiza saprašanās par lietu, kas norisinās valodas medijā”. Kopīgi izstrādātā valoda nav instruments saprašanās panākšanai, it kā tā būtu iesavināms priekšmets.

Kopīgās valodas izstrāde sakrīt ar saprašanas un saprašanās īstenošanu, jo lieta izsakās sarunā, kuras partneri ir līdzdalīgi patiesības lietišķuma notikšanā. Tādējādi Gadamers hermeneitikā no jēgas jautājuma risinājuma ar valodiskā tradējuma kā saprašanās pamata atklāšanu ir pietuvojies patiesības hermeneitiskam risinājumam. (Cītviet Gadamers paskaidro, “kad “Patiesībā un metodē” runāju par tradīciju, nebiju domājis nekādu kolektīvo subjektu, drīzāk vārds “tradīcija” ir kolektīvs vārds ikkatram individuālam tekstam”.) **Kopīgās valodas izstrāde, kas sapulcina tagadnīgumā visus laikus, un kas atklāj visas vienotās esamības kopīgo un kustīgo jēgas horizontu, ļauj īstenoties saprašanai un saprašanās. Šis process kļūst par pamatu esamības-patiesības atklātībai, kas norisinās lietišķuma vadījuma dēļ sarunā.**

Lietišķās patiesības koncepts ir jaunievedums hermeneitikā. Gadamers, salīdzinot ar Heidegeru, uzsvērti attīsta patiesības dinamisko aspektu, aktivizējot vaicāšanas un lietu gaismojošas atvēršanās mijiedarbības notikumu.

To pastiprina Gadamera hermeneitikas dialogisma princips, kas paredz, ka sarunā ar Cito jāļaujas lietišķās patiesības vadījumam. Tikai tad Cītais, tai skaitā teksts, var atklāties tā pretenzijā uz patiesību. Tādējādi, “filozofiskā hermenitika transcendē vēsturiskā veicēja vai teksta autora subjektīvo intenču radīto problēmu tīklojumu, eksplicējot jēgas tajos terminos, kas attiecas uz teksta kā tā priekšmeta (lietišķuma) prezentāciju caur valodu kā autonomu jēgas mediju”.

Lietu virzība notiek valodiskumā, kuras ontoloģisms atklājas divējādi. No vienas puses, valoda pati virza lietu kārtībā, un tādā ziņā cilvēks ir tajā iekļautais. No otras puses, valoda ir cilvēku kopīgi runāta valoda, un tādējādi esamība, kurā cilvēks ir savas esamības jeb klātesamības iekļāvējs.

Šo savstarpējību Gadamers spilgti ilustrē priekšvārdā M. Heidegera darbam “Mākslasdarba sākotne”. Mākslasdarba būtība ir tā, ka tajā notiek esamības-patiesības atvēršanās. Tāpēc par poētisku varētu tikt nosaukts jebkurš patiess mākslasdarbs, tomēr dzejā visskaidrāk parādās patiesības hermeneitiskuma raksturs. Poēzijā jaunuzmetumi atkarīgi no jau iestaigātajiem valodas ceļiem, taču valodas iekšienē dzimst jaunais poētiskais darinājums. Valoda ir priekšnosacījusi šo jauno, un tā tas notiek ne tikai dzejā, ne tikai jebkurā darinājumā. Tāda ir jebkuras lietas lietišķā esamība: “..valodas jaunrade ir sākotnējā poētiskā esamibrade”. Tātad, patiesības jautājumu

Gadameris risina kā ļaušanās brīvību valodā izgaismojošamies patiesības lietišķumam, jo “patiešām jāpasaka, ka šī norise ir nevis mūsu darbība ar lietu, bet gan pašas lietas darbība”.

Tomēr, intelekta un lietas sastapšanās kā gaismojumu pārklāšanās ir iespējama, pateicoties vārda gaismai, tādējādi valodas vidutājībai jeb valodiskumam parādoties kā patiesības pieredzes iespējamībai.

### 3.2.1. Esamības-patiesības klajuma veidošanās vārda gaismā

Vārdam piemīt izšķirīgā valodas vidutājību īstenojošā nozīme. Ar **vārda** izpratni hermeneitikā patiesi tiek atbildēts uz jautājumu par gaismojošamies atklātības norisi, kurā lietu būtības var sevi parādīt, kā tās ir, un kurā tādādam esamība-patiesība var atklāties tās acīmredzamībā: “Bet mirdzēt nozīmē: atmirdzēt un tajā, uz ko krīt mirga, pašam izpausties. .. Gaisma jau nav tā gaišums, ko tā apgaismo; ļaujot citam kļūt skatāmam, tā pati kļūst skatāma, un tā ir skatāma tikai tādā veidā, ka padara skatāmu visu pārējo. ” Tādējādi Gadameris sasaista mākslas ontoloģijā aplūkoto pieredzi kā patiesības pieredzes pirmparaugu ar patiesības pieredzi valodiskumā. Gadameris to izdara, savijot kopā skaistā izpratni, kas pats izpauž sevi, *artikulējot* skatāmās lietas par veidoliem, ar mācību par Vārdu, par *verbum creans*. Abu reāliju jēgas vienību Gadameris izveido ar gaismas kā skaistajam un kā vārdam piemītošā konceptualizāciju hermeneitikas kontekstā.

Valodisko universu aplūkojot gaismas metafizikas kontekstā, Gadameris raksta: “Gaisma, kas itin visam ļauj parādīties tā, ka tas kļūst sevī atjaušams un saprotams, ir vārda gaisma. Tātad, gaismas metafizikā balstās ciešā saistība starp skaistā izpaušanos un saprotamā atjaušamību”. Skaistā izpaušmei un saprotamā atjaušamībai ir kopējas divas iezīmes. Pirmkārt, notikuma raksturs un otrkārt, nepastarpinātība skaistā pieredzē, kas atbilst patiesības acīmredzamībai jeb evidencei.

Šis atzinums sabalsojas ar sv. Toma mācību par skaisto intelekta diskursivitātes kontekstā. Skaistais pārsteidz prātu tāpēc, ka ir lietu visaugstākās atbilstības prāta kritērijiem pakāpe. *Summa Theologie*, I.39. a.8 sv. Toms norāda uz skaistā trīs aspektiem. Pirmkārt, uz kopveselumu, jo prāts mīl esamību. Otrkārt, uz samērību, jo prāts mīl kārtību un harmoniju. Treškārt - un tas ir galvenais - uz gaismojumu vai skaidrību, jo prāts mīl gaismu un caurskatāmību. Galu galā sv. Toms skata



skaistajam piemītošo starojumu kā domāšanas skaidrību - *claritas est de ratione pulchritudinis*. Starojums ir jēgas starojums - *lux pulchrificat, quia sine luce omnia sunt turpia*. **Kā jēgas starojums skaistais ir *splendor formae* vai formas starojums**, jo forma ir pirmsākums, kas nosaka visa esošā pilnības pakāpi, un veido lietas kvalitāti, un ir lietās ietvertais ontoloģiskais noslēpums. Tas apslēptais lietu virzītājspēks, kas nosaka katras lietas iekšējo *skaidrību*.

Tāpat Gadamera uzskatā teksti ir autentiski tikai, ja tie ir vērsti paši uz sevi, ja tie runā un paši piepilda jēgu, kā tas ir literārā tekstā, kur valoda sevi manifestē īpašā veidā, jo te ir vārda pilna klātesamība. Literārajos tekstos vārds gaismojas tā pilnā jēgā (*in seiner Bedeutung erscheint*). Tādējādi vārdā esošais starojums ir ne tikai saprotams, bet radiē visu parādīšanos. Kā iekšējā auss dzird, kā iekšējā acs klusumā redz pašlīstošas gaismas plūsmu, tā arī sapratne ne tikai saprot to, kas ir teikts par skaisto, bet literārā tekstā kā īpašā teksta veidā arī satver skaistā starojumu kā mākslas darba patieso dabu, un interprets, t.i. poēmas autors pazūd un teksts runā.

Tā XX gadsimta hermeneitikā patiesības acīmredzamība jeb evidence ir notikums saprašanas procesā, kurā nevar “jau iepriekš izšķirties par patiesības jautājumu no pārāku lietišķo zināšanu pozīcijām un saprašanā baudīt tikai savas pārākās lietišķās zināšanas”. Valodas ontoloģijas dēļ esamība valodā izpaužas apofantiski, ko Gadamers apraksta kā esamības pašparādi, un tāpēc var teikt, ka ***saprašanas un saprašanās procesā valodā notiek patiesības pašparāde***. Gluži tāpat mākslas ontoloģija domā mākslasdarbu nevis tikai kā norādi uz kaut ko, bet tā, ka tajā patiesi ir tas, uz ko norādīts.

Tādējādi patiesības pieredze hermeneitikā var tikt definēta kā saprašanas mākas pieredze, tas ir saprašanas un saprašanās atkārtotības ģenerēšana, kas iespējama valodiskuma dēļ. Tas nozīmē, ka ***valodiskums ir patiesības pieredzes iespējamība***. Tomēr, vēl jo precīzāk patiesības pieredzi raksturo definējums, ka tā nozīmē esamības pieaugsmi.

Gadamers parāda, ka “mākslasdarbs nozīmē būtmes pieaugsmi”.<sup>377</sup> Balstoties uz Gadamers pieeju, pilnīgi pamatoti var atvedināt secinājumu, ka gan mākslasdarbā, gan arī visplašākajā nozīmē ***patiesības pieredze ir esamības pieaugsmē***, kas notiek saprašanas rīka darbināšanas ceļā. Kā pieredze tā atbilst pieredzes pamatraksturojumam - neko neatstāj nemainītu. Šajā izmaiņā iekļaujas visa cilvēka būtne tās pastāvīgajā brīvības jaunuzmetumā, kas nozīmē, ka patiesības pieredze ir pašam cilvēkam, klātesamībai vadāms dzinējais spēks uz iespējami augstāko sasniedzamo esamības pakāpi.

**Patiesības pieredze kā *esamības pieaugums* apzīmē domājošās jautāšanas *dialogiskajā* ceļā iegūtās saprašanas relatīvu pabeigtību, kas nes sev līdzī piepildījuma gandarījumu, patiesības mieru.** Vismaz uz kādu laiku. Tātad, hermeneitikā vārda gaismotība valodas vidutājībā starp apziņu un pasauli, ir patiesības atvēršanas veids. Tā, gluži tāpat kā skaistais mākslas ontoloģijā, gandra alkām pēc patiesības: “Skaists ir tas, kura skatījumā rimst alkas”. Taču, Gadamers norāda, ka darinājuma jēgu nekad nevar izsmelt. Tas nekad nenoslēdzas, ir bezgalīgs process, jo aizvien rodas jauni sapratnes avoti, kas atklāj nenojaustas jēgsaistības. Tas paralēli nozīmē patiesības bezgalīgumu, kas nekad nevar tikt aptverts pilnesībā, tādējādi aktualizējoties cilvēka galīguma un bezgalības attiecību spraugumam. Gadamers norāda, ka *cilvēcisko* veido cilvēka eksistenciālā dziļpašība instinktu noplicinātības un dziņisko funkciju pārvarēšanas spējas dēļ saprast sevi esam brīvībā un vienlaikus zināt sevi brīvības apdraudētībā. Šajā spriedzē patiesības pieredzes kā *esamības* pieaugsmes perspektīva iezīmē cilvēka kā cilvēka sevis īstenošanas apvārsni. Gluži tāpat kā attiecībā uz Akvīnieša filozofiju, arī par hermeneitikas piedāvāto patiesības problēmas risinājumu var teikt: “Patiesība mūs atver kontemplācijai par bezgalīgo, un tā sagatavo mūs harmoniskākai nākotnei.”

Šajā ziņā patiesības pieredzes iegūsmē pēc līdzības ar mākslasdarba izpratni viduslaikos nozīmē Skaistā jauna *analogā* darināšanu. Patiesības pieredze kā skaists valodisks darinājums vienmēr ir kaut kas jauns, un šis dzīvesdarbības veids atspoguļo darītāja eksistenciālo stāvokli, tādējādi cilvēkam ir jāiesavina zināmi priekšnoteikumi, lai patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā īstenotos uz aktualitāti.

Kā jau teikts, audiālajai sakārtai piederīgā klausīšanās ir daudz vairāk atbilstīgāka valodas plastiskumam, un ietver cilvēka būtnes pilnīgu iesaistību. Tāpēc klausīšanās māka Gadameram ir sarunas mākas sastāvdaļa, jo tad, kad cilvēka dzirde ir piepildīta ar paša monologu, diez vai var cerēt uz *esamības* saklausīšanu. Par jaunu ieņemšanos patiesībā jeb patiesības pieredzi var runāt tad, kad dialogiskas domājošās jautāšanas ceļā uz patiesību tiek piedzīvota jautājuma jēgas izsmeltība kādā laika momentā vai “iegūta pieredze”. Vai, ņemot vērā dzīves pieredzes kopveseluma nepārtrauktību - vēl viena pieredzes vienība.

Tādējādi Gadamers piešķir Heidegera fundamentālo ontoloģiskās patiesības atvērības rāmumam cilvēka galīguma un tā pārsniegšanas projektu spriedzes dinamismu saprašanā kā valodiskā norisē. Paralēli Gadamera hermeneitiskās izstrādnes ir sastatāmas ar Heidegera fundamentālo ontoloģijas noteiksmēm *esamības-patiesības* aspektā. Vārda gaismošanās valodā nodrošina tā gaismotā klājuma

atklāšanos, intelektam sastopoties ar lietu, kas ļauj esamībai apofantiski parādīties izteikumā kā patiesībai.

Gadamera mākslas ontoloģijā izstrādātais, bet daudz plašāku izmantojumu pieļaujošais esamības pieaugsmes kā patiesības pieredzes apraksts virza uz saprašanas valodiskās norises jeb sarunas konceptu. Saruna - tas vēlreiz jāuzsver – hermeneitikā ir ontoloģiska norise.

### 3.2.2. Griba saprast kā atvērta izturēšanās dialogiski ontoloģiskajā sarunā

Gadamers savā galvenajā darbā dažviet izmanto gandrīz vai nīčeāniski iekrāsoto vārdsavienojumu “griba saprast”. Šķiet Gadamers ar to vēlas uzsvērt cilvēka pūliņu nepieciešamību sapratnes meklējumos, tādējādi savukārt papildinot Heidegera atvērtās izturēšanās konceptu ar detalizētāku raksturojumu, tam, salīdzinot ar heidegerisko rāmumu, daudz lielākā mērā piešķirot gribas dimensiju – gribu saprast.

Patiesība kā ikvienam pašam ejams ceļš noris cilvēku kopībā, kas arī nosaka tās atklāšanās dialogisko raksturu. Tādējādi *hermeneitiskās problēmas kā saprašanās par lietu, kas norisinās valodas medijā*, risinājums ir sarunas mākā, kas vienmēr ir saruna starp personām: “.. Tu *pieredzei* jābūt specifiskai .... pieredzes priekšmetam piemīt personas raksturs, tad šāda pieredze ir morāls fenomens..”. Tādējādi *patiesības pieredzes iespējamība ir skatāma hermeneitiskas sarunas kontekstā*. Pat var piebilst, norādot uz “morālā fenomena” jēdzienu, vērtīborientētas, un tieši tāpēc gribu iesaistošas sarunas kontekstā. Jāpiebilst, ka piemēram Višogroda kultūras morālās atjaunotnes projektu saista ar hermeneitikas perspektīvu tāpēc, ka tā atsaucas uz morālo autoritāti.

Sapratnes process saskaņā ar jau Heidegera atklāto hermeneitiskā riņķa ontoloģiski pozitīvo nozīmi, ir nemitīga jēgas jaunuzmešana. Gadamers precīzē: “Tiklīdz tekstā parādās jēga, viņš uzmet veseluma jēgu”. Jaunuzmešana veido saprašanas un izklāstīšanas jēgas kustību, taču jēgas izstrāde notiek uz priekšviedokļa bāzes. Gadamera hermeneitiskā prasība ir skaidri apzināties nepatvaļīgo un jēgas gaidas veidojošo priekšviedokļu pastāvēšanu, kā arī pārbaudīt to izcelsmi un nozīmību.

Teksta pretestība, citādība rada aizturi, kas liek kritiski aplūkot priekšviedokli, un šajā kontekstā principiāli var runāt par dialogisma veidošanos, pastāvot *Citā pretestībai saprastgribā*. Jūtīgums pret citādību ir priekšnosacījums hermeneitiskajam uzdevumam pāriet uz lietišķo jautājuma nostādni, “saprast saskaņā ar lietas būtību”, un tādējādi ļaut patiesības pašparādi.

Priekšviedokļa noskaidrošana paredz aizsprieduma apzināšanos - "aizspriedums ir spriedums, kas tiek noteikts pirms lietišķas visu noteicošo momentu galīgās pārbaudes". Tādējādi, patiesības hermeneitiskums vai universālums attiecībā uz vēsturisko eksistenci nozīmē, ka dialoga iespējamības labad ir jāizpētī veselu laikmetu aizspriedumi. Tā hermeneitikas universāluma dēļ Gadamers tālāk attīsta Heidegera referātā "Par patiesības būtību" risināto problēmu par to, kā cilvēcei kopumā un paralēli arī garzinātņu zinātniskumam principiāli ir pieejami visi esamības atvērtības veidi, visa vēsturiski eksistentā patiesība. Uz šā fona skaidrs arī, kā tipoloģisko - dažādos kultūrlaikmetus, dažādās zinātniecības formas var skaidrot ar dažādo atvērtības veidu pastāvēšanu, kas saistīti ar patiesības transsubjektivitāti uz esamības-pasaulē pamata. Tādēļ, valodas ontoloģijā iespējamā laiku sapulcinājuma dēļ Gadamers izvirza jautājumu, kāpēc no jēgas tradējuma ir izslēgti daži patiesības avoti, tādējādi izraisot patiesības universālisma apdraudējumu.

Šajā ziņā Gadamera kritika, sekojot valodas lietišķumam, ir vērsta pret Apgaismības īstenoto aizsprieduma diskreditāciju. Apgaismība vēlas bezaizspriedumaini saprast tradējumu, taču neatzīst autoritātes nozīmību, un aplūko tradējuma iespējamo patiesību tikai no prāta drošticamības skatpunkta. Galu galā Apgaismības bezaizspriedumainība izrādās tās lielākais aizspriedums, kas atklājas romantisma laikmeta rosinātās vēstures izpētes iznākumā. Taču, arī romantisma izlolotā un Dilteja vēsturiskuma koncepcijā iestrādātā subjektivitātes pašpietiekamība nespēj aiztiekties līdz vēsturiskajai realitātei: "Patiesībā vēsture mums nepieder, mēs paši piederam vēsturei. Individīda pašapjēgsme ir tikai uzliesmojums noslēgtajā vēsturiskās dzīves strāvā. *Tāpēc atsevišķā cilvēka aizspriedumi daudz vairāk par spriedumiem ir viņa būtmes vēsturiskā īstenība* " Vēsturiski eksistentā cilvēka esamības sapratne ietver viņa kā klātesamības, tas ir kā *Dasein* pašsapratni, no kuras nevar vienkārši tikt izslēgts priekšviedokļa lauks, kurā veidojas aizspriedumi. Tie ir tradējuma apguves iznākums, tāpēc pārindividuālā aizsprieduma apzināšanās ir saprašanas priekšnosacījums, kas ļauj dzirdēt jaunu jēgas tradējuma uzrunu.

*Līdz ar autoritātes jēdziena deformācijas kritiku Gadamers Rietumu filozofijā atjauno autoritātes un tradīcijas nozīmību, un tādējādi arī patiesības universālu pieejamību kā visas vēsturiski eksistentās esamības patiesības pieejamību, kas bija noslēgta tradējumu aizspriedumainas šķirošanas iznākumā. Gadamers uzrāda aizspriedumu priekšsapratnē, un demonstrē eksistenciālas hermeneitikas praksi aizspriedumu apzināšanā. Šāda pieeja vēl varētu tikt raksturota kā esamības atvēršana Heidegera izstrādātajā nozīmē.*

Gadamer uzsver, ka autoritātes cēlonis ir brīvības un prāta akts, kurā tiek pieņemta iesakņojamos aizspriedumus pārstāvošās personas, autoritātes teiktais. Tā aizspriedumi iegūst lietšķūmu, jo autoritātes dēļ pievēršas lietai. Tradīcija kā autoritātes forma, kuras būtība ir “būt nozīmīgam bez pamatojuma”, ir visās vēsturiskajās pārmaiņās paliekoša saglabāšana. *Esamības glabāšana, kas iespējama valodā*. Taču, tradīcijas galvenais jautājums, kā norāda pazīstamais hermeneitikas pētnieks Vahterhauzers, ir par individualitātes autonomijas iespējamību iepretim tradīcijai, un tāpēc Gadamer vēlas pasargāt no nostāšanās kādā mākslotā pozīcijā. Cilvēkam nav jāiedomājas sevi esam par tradīcijas autoru, nedz arī jāpārzina tradīcijas normu pamatojums vai jāapsteidz to eksplikācija: “Gadamer ierosina, ka autonomija var pastāvēt kopā ar *de facto* balstību tradīcijā. Ir pietiekami, ja ar zināmu brīvību varam virzīties kādas vēsturiskas tradīcijas ietvaros, pat ja nevaram visos aspektos skaidri izprast tās pamatus vai loģiskās trajektorijas.” Tātad, cilvēka galīgums paredz zināmu neartikulētību jautājumā par tradīciju, kas izraisa patiesības gribas nemieru, neierobežojot brīvību, bet rosinot uz dialogu. Teksta šā vārda visplašākajā nozīmē, tiklab varētu teikt, Citā pretestība, ir tā, kas iedarbina patiesības saprastgribu.

Ontoloģiskās sarunas laiks ir pašlaiks, kad notiek patiesība. Tādējādi, sarunu kā ontoloģisku norisi raksturo *patiesības pašlaiks*.

Raugoties uz patiesību kā valodisku darinājumu, kas salīdzināms ar mākslasdarbu, Gadamer paskaidro arī ontoloģiskās sarunas būtību. Tā sasaucas ar sholastikas izpratni par mākslu: “Nav tik svarīgi, lai mākslasdarbs precīzi atveidotu to vai citu realitāti. Svarīgs ir kas cits - lai mākslasdarba skaistuma materiālie elementi radītu spēcīgu formas gaismas plūsmu, tātad patiesības gaismas plūsmu”. Tāpēc, lai pārvarētu nejaušības momentu, un patiesības pieredzi valodiskumā nostiprinātu kā atkārtojamu un vadāmu pieredzi, Gadamer iesaista patiesības *pašlaika* jēdzienu.

Gadamer nošķir divas laika pieredzējuma formas. Pirmkārt, pragmatisko laiku, kura galējās izpausmes ir garlaicības moks pilns tagadnīgums un nodarbinātības tukšums, kad nav laika, kad vienmēr ir kaut kas darāms. Pragmatiskā laika pieredzē laiks netiek piedzīvots kā laiks. Atšķirībā no tā pastāv “piepildītais” pašlaiks, kura spilgtākā pieredze ir svētki, kad laiks kļūst svinīgs. Cilvēka dzīves pašlaika pamatformas - bērība, jaunība, briedums, vecums un nāve atšķiras no laika vienmērīgās, ar pulksteni mērāmās laika plūsmas. Kad kļūst iespējams fiksēt jau notikušu cilvēka atbilstību kādai no šīm dzīves pamatformām, “tas, kas tad kļūst paties, ir viņa laiks, pašlaiks”.

Saprašanās valodiskā virzība uz patiesību nozīmē, ka arī saruna notiek pašlaikā, sarunas laiks ir pašlaiks. Tas ir patiesības piepildīts laiks. Tāpēc, lai patiesības pieredzes jautājumu saspīlētu līdz

maksimālai teorētiskās refleksijas pakāpei, kur tā jau kļūst atpakaļpavērsta dzīvei, Gadamers hermeneitikā patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā konceptualizē kā *patiesības pieredzes iespējamību spēles situācijas pašlaikā*.

Patiesības dialogiskā iedaba prasa svešatnības pieņemšanu kā priekšnosacījumu patiesības lietišķuma būtļāvumam, kas ir Heidegera apskatītās izturēšanās atvērtības kritērijs. Gadamers to pastiprina ar Cītā klātesamības ievadumu, kad teksts, bet tiklab varētu teikt - komunikācijas partneris “nevēlas, lai to saprastu kā dzīves izpausmi, tas grib, lai to saprot tajā, ko tas saka”. Tādējādi hermeneitiskas sarunas dialogālās norises un, var teikt, arī atvērtās izturēšanās sākumpunkts ir savu jēgas gaidu aizture.

Gadamers izmanto atsauci uz psiholoģiskajiem pētījumiem par to, ka ritmizēšana ir mūsu dzirdēšanas un aptveršanas forma, kā piemēru, lai uzsvētu atvērtās izturēšanās aktivitātes vai pat līdzdalīguma nozīmi. Gadamers raksta, ka “mēs arī veidojumā ietverto ritmu dzirdam tikai tad, ja arī paši ritmizējam, t.i. patiešām paši esam darbīgi, lai to izdzirdētu”. Taču, ritmizēšanā var arī iestāties pārrāvums.

Gadamers izmanto sengrieķu vārdu *atopon*, kas burtiski nozīmē “nav vietas”, un grieķu kultūrā ir ticis lietots, lai apzīmētu spēju sarunas norises apstāšanos. Parastais *atopon* izraisītājiemesls ir monologa pārsvara iestāšanās pār dialogismu, kas sarunu uztur patiesības lietišķumā. Skaņas semantikā *atopon* situāciju izsaka *nedzirdēšana* un *melīga dzirdēšana*, kad dzird saskaņā ar savām jēgas gaidām. Esamības dzirdējuma defektu pamatā ir cilvēka monoloģiskā pašizolētība kā izturēšanās atvērtības pretstats: “Gar ausīm laiž tas un nepreizi sadzird tas, kura ausis mūždien piepildītas ar tām runām, ko viņš nepārtraukti vērš pats uz sevi, sekojot savām vēlmēm un interesēm tik lielā mērā, ka nav spējīgs sadzirdēt cito”. Galējā izpausmē pašizolētība kļūst par psihoterapeitiskās prakses objektu, kad slimnieks ir tik pārņemts ar saviem priekšstatiem, ka nav spējīgs dzirdēt cito un nav spējīgs iekļauties sarunājošamies cilvēku kopībā. Protams, kā raksta Gadamers, sarunas māku degradē arī objektīvi, kultūrvides iemesli.

Tomēr, *atopon* situācija var kļūt saprašanās priekšnosacījums nosacījums, ja dialoga partneri veic pašu uzņemstās jēgas gaidu aizturi. Tādējādi, cilvēka eksistences kopesamīgais raksturs prasa *atvērtību kā sarunas pamatu*.

Cilvēka brīvā valodspēja ar kādu “civēciskā runāšana izturas pret kādu pasauli” ļauj cilvēkam atbrīvoties no ār pasaules uzmācīguma, un ir valodiski īstenota nostāja pret appasauli Tāpēc, raksta Gadamers, par dzīvnieku valodu var runāt tikai ekvivokāli, jo **cilvēkam valoda ir izmantojumā**

**brīva un variabla iespēja.** Zvēru saprašanās ontoloģiskā nozīmē ir saprašanās, taču ne jau par lietu saturu kā tādu, kuru kopums ir pasaule. Gadamers raksta: “Valodiskā saprašanās nostāda to, par ko tā notiek, saprašanās dalībnieku priekšā kā strīda priekšmetu, kas tiek nolikts pa vidu strīda dalībniekiem. Tādējādi pasaule ir kopīgs, neviena neskarts un visu atzīts pamats, kas saista visus tos, kuri savstarpēji sarunājas.”.

**Brīvā valodspēja kā eksistenciālis** sasaucas ar *spēles* jēdzienu. Hermeneitiskajā riņķī notiekošajai veseluma un daļu šurpu turpu kustībai atbilstīgo spēles jēdzienu Gadamers bija iztirzājis kā mākslasdarba ontoloģiskās eksplikācijas vadulu. Spēles esamības veids ir pašparāde, kurā spēlējošais atbrīvojas no mērķu noteiktā sasprindzinājuma un ļaujas pašizspēles brīvībai. Proti, patiesības lietišķumam sarunā ir vajadzīga nesavtīguma nozīmē bezmērķīga atvērtība.

Par to runā arī sv. Toms, salīdzinot gudrību ar spēli: “Gudrā vērojums ir salīdzināms ar spēli, jo tam piemīt divas spēlei raksturīgas īpašības. Pirmkārt, spēle sagādā baudu, un prāta vērojums ir visaugstākā bauda, jo ne velti Sīraha dēla gudrības grāmatā Gudrība par sevi saka: “esmu saldāka par medus kāri”. Otrkārt, spēli nekas nenosaka, un tajā viss notiek bez kāda ārēja mērķa. Tā arī gudrībā .. Tāpēc tā sevi salīdzina ar aizrautīgu spēli: “es .. it kā rotaļādamās nemitīgi darbojos Viņa priekšā un es piekopu savas rotaļas Viņa zemes virsū” Tātad, var teikt, spēliskums atbrīvo klātesamību patiesības pieredzes iespējamībai dialogālajā valodiskumā, tādējādi nodrošinot brīvu esamības-patiesības atklāšanās iespējamību.

Kā vēsturiskais iekļaujas tagadnes situācijā, tā arī dialogā atvērtībai ir jāņem vērā *situācija*, lai padarītu iespējamu patiesības pieredzi. Uz situācijas nozīmību norāda t.s. okazionālie (no lat. *occasio*, konkrētais gadījums) izteikumi, kuru jēga nav pilnībā tajos pašos, bet ir jāpapildina ar situācijas zināšanu, kurā kaut kas tiek izteikts. Okazionalitātes gadījumā patiesība atrodas it kā pati savā hermeneitiskajā tīklojumā, pati savā tekstā. Šo domu var paskaidrot piemēram ar problēmu, kas atklājas tajā, kā Mirča Eliade lieto vērtējumu “paties” vai ”aplams” attiecībā uz reliģijas izpausmēm. Pētnieki norāda, ka Eliades hermeneitiskais ietvars ir universālu, strukturētu un simbolisku struktūru tīklojums, kurā iekļaujas reliģiskās manifestācijas. Tās Eliade izvērtē kā patiesu reliģisku manifestāciju, ja to var iekļaut, vai arī kā maldinošu fenomenu, ja to nevar iekļaut atbilstīgajā strukturālajā sistēmā. Tātad, šajā gadījumā okazionalitāte pat ir patiesības kritērijs, taču svarīgi ir ievērot, ka tas nav pašapziņas pašdrošības, bet tomēr ir hermeneitiska kopveseluma uzturēts kritērijs, respektējot patiesības hermeneitiskuma iedabu.

**Tādējādi kopsavilkumā patiesības pieredzes iespējamība Gadamera hermeneitikā var tikt aprakstīta kā iespējamība spēles situācijas pašlaikā. Tā tik tiešām ir iespējamība, kas jāizveido ar sarunas māku, kuras svarīga sastāvdaļa ir klausīšanās un dzirdēšana, kas neatstāj cilvēku neizmainītu, un ir esamības pieaugums.**

Šajā aspektā R. Rortijs izceļ Gadamera hermeneitikas ieguldījumu, kas izraujas gan no kartēziskā duālisma, gan no vācu ideālisma apziņas “transcendentālās konstitūcijas” skavām. Rortijs uzskata, ka ar *Bildung* jēdziena iesaistīšanu hermeneitikā, Gadamers ir palīdzējis salabt dabaszinātniskajam un garazinātņu skatījumam, jo “no izglītojošā kā epistemoloģiskajam vai tehnoloģiskajam pretstatīgā skatpunkta, veids, kā lietas tiek pateiktas, ir daudz svarīgākas nekā patiesību piesavināšanās.” Rortijs, uzskatot ka angļu valodā *education* skanētu “pārāk novalkāti, bet *Bildung* – svešatnīgi”, kā abu aizvietotāju un izteicēju jēdzienu izvēlas lietot *redaktīvās filozofijas* jēdzienu (*edification philosophy*). Ar cilvēka sevis *rediģēšanu* Rortijs saprot hermeneitisku aktivitāti, veidojot saiknes ar citādāko, pat varētu teikt ar cīņām, un atzīstot patiesību par vienu no pašredakcijas ceļiem. Rortijs uzskata par vajadzīgu pasvītrot piekrišanu Gadamera sarunas lietiskuma nojēgumam, kas paredz objektīvās patiesības iestāšanos kā “pieņemama diskursa pieņemamu iznākumu”. Rortija uzskatā hermeneitiskās pieejas lielākā vērtība ir piedāvājumā uzturēt sarunu, jo *re(d)aktīvā* filozofija var iegūt reaktīvu, protestējošu raksturu, sastopoties ar sarunas slēgšanas mēģinājumiem, kas vērojami centienos ieviest universālu mērīšanas sistēmu un pārspīlēt dažu privilģētu aprakstu tīklojumu nozīmi. Tāpēc, ka cilvēks vienmēr meklē pēc jauniem sevis apraksta veidiem, un, Rortijs uzsver, tā ir visinteresantākā hermeneitiski izprastas sarunas piedāvātā iespējamība.

Saruna kā visplašākajā nozīmē eksistenciāla hermeneitiskā prakse ir iespējamība *pieaugsmi esamībā*, kā varbūt piebilstu svētais Akvīnas Toms - līdz katras esamības līdz ar būtaktu noteiktajai robežai.

Taču, spēliskuma jēdziena iesaistīšana atgādina par pareizu hermeneitisku skatījumu uz pilnesības sasniegšanas ceļu, kas nav jāveic mokošā saspriegotībā, bet kurā ir iespējama laime, *eudaimonia*, kā arī patiesa bauda. Tādējādi hermenetika vērtīborientētā redzējumā tver visu dzīves pilnesību jeb **dzīves ontoloģisko sakārtu, ko Gadamers apzīmē ar jēdzienu “dzīves esamība”, tādējādi atrisinot dzīves filozofijas un vācu transcendentālās vērtīborientētās savdabīgas sintēzes uzdevumu.**



### 3.3. Dzīves esamības *eudeimonia* baudas sakļāvumā ar patiesīgu izturēšanās atvērtību

Cilvēka esamība Gadamera izklāstā patiesi atklājas kā valodas *universs*: “Gadameris parāda transcendences eksistenci dzīves temporalitātē, noturot hermenitiskās pieredzes universalitāti, kas konstituējas valodā. Transcendentālais skatījums ir izšķīdināts arī vēsturiskā procesā atklātumā .. Gadameris atzīst, ka mūsu domāšanas process nerodas no paš-apziņas noteikta skatpunkta, bet drīzāk tādā veidā, ko nosaka vēsturiska objekta citādība dialogiskā situācijā. Gadameris uzsver sapratnes universalitāti cilvēka eksistences laiciskuma priekšā.” Darba “Patiesība un metode” noslēgumā, valodas ontoloģijā filozofs sasaista vienotā veselumā metafizikas trīs tradicionālos esamību aptverošos pamatjēdzienus: patiesību, *Veritas*; labo, *Bonum* un skaisto, *Pulchrum*.

Labais, vadoties no sengrieķu daiļlabā koncepta, atrodas savstarpējībā ar skaisto, jo skaistajā rod atbilstību labā netveramība. Bet, patiesība pašparādās skaistajā.

Taču, vēl jo spēcīgāk patiesības, labā un skaistā nesaurajamu savstarpējo saistību Gadameris atklāj vēlākajos darbos, īpaši tajos, kas veltīti Platona dialogu hermeneitiskai analītikai. Šie pētījumi Gadameram ir svarīgi Rietumu kultūrai raksturīgās, taču XX gadsimtā aizmūsojušās sapratnīgas racionalitātes atjaunošanas nolūkā, jo Gadameris risina jautājumu par to, kāda ir ***zināšanu vieta labas dzīves veidošanā***.

Tāpēc, *pirmkārt*, Gadameris atklāj, ka Platons labā zināšanas aprakstā lieto daudzus vārdus, kas pietiekami daudzos gadījumos sakrīt ar epistemoloģiski nozīmīgas zināšanas apzīmējumiem, piemēram *dynamis tou dialegesthikai* kā spēja izšķirt dialektiski (Valsts, 532d). Bet arī - *a methodos* (turpat: 532d); *epistēmē* (turpat: 333c). Tādējādi Gadameris uzsver, ka valodas ontoloģijas dēļ ***vārdi paši uzrāda tādu klātesamības domāšanu, kurā zināšanas un labais nav nošķirami***.

*Otrkārt*, Gadameris atklāj labā un skaistā saikni, izmantojot vārdam raksturīgās gaismošanās un starojuma semantikas sastatīšanu. Gadamera skatījumā dialogā “Filēbs” labā un skaistā saikne tiek uzrādīta tādējādi, ka labais vienlaikus ir arī skaistais, jo “pastāv it visā, ko atzīstam par skaistu”. Labais ir redzamajā: “Būt skaistam (*kalos*) nozīmē būt prezentējamam (klātesošam), un attiecas uz to, kas var tikt redzēts publiski”. Savukārt neglītāis (*aischron*), ja atsaucas uz dialogu “Filēbs”, 65e, ir slēpjams no skata. Tātad, būt skaistam nozīmē būt redzamam, kamēr neglītāis ir turams apslēptībā no skata (*aphanizontes kryptomen*).

Pēc Gadamera domām, sākot ar dialogu “Faidrs”, Platons risina jautājumu par to, kā labā kapacitāte būt (*dynamis*), kā tā potencialitāte ir ielikta skaistajā. Ja labais ir parādīšanās (*erscheinen*), starojums (*aufscheinen; ekphainesthai*), un ir noglabāts skaistajā, tad labā spēks (*dynamis*) izpaužas skaistā dabā (*physis*). No tā var secināt, ka skaistais ir labais, kas ir runājams un redzams.

Skaistā būtība ir būt klāt katrā būtībā nevis kā tās papildus raksturojumam līdzās specifiskām tās noteiksmēm, bet kā kopveseluma un tā daļu attiecībai. Labā kapacitāte būt, tā potencialitāte (*dynamis*) ir izklāta skaistajā, jo labais ir parādīšanās (*erscheinen*), gaismošanās (*aufscheinen*), un starojums (*herausscheinen* vai gr. *ekphainesthai*).

*Treškārt*, Gadamer saattiecina labo un skaisto no vienas puses un - patiesību no otras puses. Gadamer skaidro, ka saskaņā ar Platona lasījumu, no starojuma bezgalīgas plūsmas rodas *ousia*, esamība, un spēja atraisīties uz *ousia* konstituē inteligibilitāti (*nous*) jeb neizklātību (*alētheia*), kas ir kosmiskajai kārtībai. Šis process ir salīdzināms ar to, kā no audīblas skaņu plūsmas izdalās tīro toņu attiecības mūzikā, un no visa dzirdamā – fonēmas, kur katra piedalās jēgas artikulācijā. Gadamer raksta: “Tas, ka labais ir sevi noglabājis skaistajā, nenozīmē neko mazāk par to, ka tas atrodams tikai skaistajā. Skaisto raksturo mērs, simetrija un atklātība skatienam (*alētheia*). To paplašinot, skaistais ir tajā pašā laikā labais, kas ir it visā, kam ir patiesā esamība”. Atsaucoties uz Platona dialogu “Faidrs”, 250c Gadamer turpina attīstīt labā kā skaistā koncepciju, kas gaismojas pasaulē un norāda, ka “labais staro pasaulē”, un rosina mūsos mīlestību (*ekphanestaton [esti] kai enasmiōtaton*), atmodina mīlētājā ilgas un vēlmi pēc augstākā. Gadamer piebilst, ka līdz ar šo pasāžu netiek atbildēts uz jautājumu par individuālā participācijas veidu universālajā, bet gan tā nozīmē, ka skaistais ir redzamajā.

*Ceturtkārt*, Gadamer, skatot skaisto vienlaikus kā labo, kas it visam piešķir tā patieso esamību, ko var nosaukt par eidētisko ideālu saattiecina labo ar *alētheia*, un tāvad ar patiesību kā atklātību. Šajā teksta daļā Gadamer lieto vārdu virknējumus **esamība-labais** un **esamība-skaistais**, tā aktualizējot esamības kā patiesības, labā un skaistā izpratni.

Visbeidzot, *piektkārt*, Gadamer norāda, ka praktiskā filozofija Platonam ir attiecību veidošana ar dievišķo, kas nozīmē galīgā un bezgalīgā sastapšanās iespēju.

Tāvad, Gadamer pārvaicā klasisko jautājumu par labā un zināšanu attiecībām esamības pieaugsmes jeb patiesības pieredzes perspektīvā, ko veicina sapratnes kā rīka darbināšana. Patiesības pieredzes vērtīguma pārbaude ir tās saistības ar labas dzīves veidošanu apstiprinājums.

Tāpēc Gadamers tālāk risina jautājumu par patiesības loģisko primaritāti un iekļaušanās veidu labā struktūrā, lai tālāk labo atklātu kā esamības struktūru.

Šajā ziņā Gadamers atkārtoti Akvīnas Toms loģisko figūru: “Mēs varam uztvert atsevišķas labas lietas ar sajūtām, bet ne labumu kā tādu; vienīgi mūsu prāts to spēj tvert. Labais kā tāds virza gribu. Tādējādi labais gribai, kas ir tās objekts, ir atkarīgs no prāta. Labais kā labais, kā pievilcīgais, pievelk mūsu gribu vairāk nekā prātu, taču tikai tāpēc, ka pirmkārt parādās mūsu prātam kā patiesais.” Tātad, šajā citātā ir ietverta visai Rietumu filozofijas domāšanai raksturīgā pārliecība par racionālu dzīves vadību kā ceļu uz labo un galu galā uz laimi.

Balstoties uz šo stabilo pārliecību, Gadamers risina jautājumu par to, kā ir iespējams pirmais solis ceļā uz labo, un – kā tas ir iespējams klātesamības pašsaprātņē, kas būtiski ir līdzdalīga hermeneitiskajā esamības saprašanas procesā. Tādēļ Gadamers parāda sāpes, *lupē* kā tādas, kas “atved *Dasein* atpakaļ pie sevis”, sabrucinot *Dasein* pašsaprātņi kā sevis saprašanu baudāmu lietu jēdzienos.

Gadamers raksta, klātesamība, vēloties sāpju cēloņa izgaišanu, tiecas pēc aizmīšanās baudās, galvenokārt visintensīvākajās, t.i. miesas baudās, lai tās izmantotu kā anestēziju. Tādējādi, jau Heidegera pieminētā esamības aizmīšana var notikt tā, ka *Dasein* aizmirst sevi esamībā. Savukārt, esamības atcerēšanās var notikt sāpju dēļ. Sāpes ir *Dasein* sevis aizmīšanas jauku lietu esamībā sagrāve, un atklāj klātesamībai tās racionalitāti, kad *Dasein* saprot savu apziņas stāvokli par to, par ko ir sāpes.

Jāpiebilst, kā iesākumā baudas jēdziens Gadamera domugaitā parādās kā pretstats patiesīgumam. Kā viens un varbūt vispēcīgākais no klātesamības ne-patiesības veidiem, kā tas saprotams no sniegtā baudas raksturojuma: bauda satur tendenci prezentēt iztēlotajā to, kas ir, kā kaut ko vairāk nekā ir. Tiecība uz šada tipa meliem, piemēram, mīlestībā ir iekšēja, ieslēgta šajā afektā (*alazonistaton*), jo afekta būtība ir tā, ka *Dasein* nevar atzīt to, ko redz, izņemot, ja skatās uz afektu ar paša afekta acīm. Tādēļ bauda nav mērāma, tātad te nevar būt ne runa par intelekta un lietas samērošanos, tas ir patiesību, jo baudas raksturā ir pazaudēt sevi, pārsniedzot visas robežas (*hōs pleiston epirreien: Gorgias, 494b*). Taču, pamazām Gadamers vedina uz to, lai baudu patiesības izziņā atklātu kā augstāko dzīves baudu.

Šajā kontekstā Gadamers labā starojošās redzamības skaistajā konceptu papildina ar labā atklāšanās nosacījumu izklāstu.

Gadamers norāda, ka cilvēka dzīvē labais konfrontē ar cilvēcesamību nevis kā viņpus tās pastāvoša norma, bet kā cilvēka esamības skaistais, mērs un patiesība. Labā būtību saredzamu padara *trīsvienīgais mēra, skaistā un patiesā sajaukums – pareizās proporcijās* sajauktā esamības slāņojumu *mikstūra*. Te runa ir ne mazāk ne vairāk kā par visa dzīves esamības orientāciju uz labo. Korektas proporcijas dzīves ontoloģisko struktūru *Dasein* eksistenciālajā konstitūcijā nosaka secība. Pirmkārt, mērs nosaka proporciju, kas konstituējas *vienībā*. Otrkārt, ir jāpastāv visu daļu saskaņas vienībai, tātad skaistajam. Visbeidzot, patiesība iesaistās, kad intelekts nosaka proporcijas atbilstību sev, tas ir proporcijas izteicamību un pieejamību intelektam. Tādējādi visu trīs elementu sadarbībā īstenojas labā redzamība dzīves esamībā. Labā minētā struktūra veido dzīves *eudaimonia*.

Patiesības loģiski primārā un īpašā nozīme cilvēka dzīves esamībā ir tās saistībā ar intelektualitāti. Gadamers atgādina, ka dzīvi konstituējošās daļas nesavienojas spontāni, *apotuchēs*, kaut arī tā reizēm mēdz notikt, bet - racionāli noteiktās proporcijās. Tās nosaka dzīves esamības kārtības struktūru, kas veidojas izziņas un baudas mijiedarbībā, un kas ir tādu dzīves atvērtības izturēšanos *patiesīguma* iznākums, kuras sākumā prezentē sevi, kādas tās ir, un tāpēc var ļaut cita citai *būt*. Ja cilvēks no savas eksistences dažādām iespējamībām sevi veido (“miksē”), projektē uz vienotu un ilgstošu izturēšanās modu, tad atvērtā izturēšanās ir patiesa un prezentē sevi kā tas, kas reāli ir. Tādējādi Gadamers atsaucas uz alētikās jeb atvērtās izturēšanās principu. Tas nozīmē dažādo cilvēcesamību dažādo atvērtības veidu - *tā, kā tie ir* - kongrētu līdzaspastāvēšanu kā komunikācijas iespējamības nodrošinājumu. Bet, komunikācija, kā jau iepriekšminēts, ir pamats, lai rastos jauni jēgpilni teksti visplašākajā nozīmē un to interpretācijas.

Tātad, Gadamers **patiesību atklāj kā labā, pat kā “būt labam” konstituitīvo elementu**, jo patiesība ir atklātība, un tāpēc arī – domājamība, kas noris valodiski, vārdiem gaismojoties un valodas ontoloģijas dēļ pašiem norādot virzienu no patiesā uz labo.

Tā kā laime dzīvē nav domājama bez baudām, *Dasein* sevi saprotot kā iesaistītu izziņā, izjūt patiesību kā baudu.

***Tādējādi, patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā hermeneitikas galējā, vērtīborientētā dzīves esamības sakāpinājumā parādās kā patiesas un vienlaikus labas, un skaistas dzīves esamības aizvien no jauna veikta atkārtotamība, kas iespējama valodiskuma dēļ.***

Tādējādi Gadamers atklāj esamību kā esamību-patiesību, kā esamību-labo un esamību-skaisto. Patiesība, tāpat kā sholastikas transcendentāliju mācībā, ir loģiski primāra, un nosaka dzīves esamības racionālu virzību uz labā eidētisko ideālu. Attiecībā uz patiesības pieredzi tas nozīmē, ka valodiskums nodrošina filozofiskās refleksijas atpakaļsaistījumu ar dzīvi vērtīborientētā jeb uz labā eidētisko ideālu virzītā veidā. To papildus paskaidro Akvīnas Toma teorija par intelekta un lietas satikšanos, kurā intelekts aizvien ar atmiņas starpniecību atgriežas pie lietas fantasmā, no jauna veicot koncepta abstrakciju un ar iekšējā vārda palīdzību rodot lietai pieskaņotu apzīmējumu. Tātad, arī norisinoties valodai kā valodiskuma redzamajai daļai, patiesībā cilvēks aizvien no jauna aktualizē tēlus un to seriālus, kas ir pašas dzīves formu atspoguļošanās. Bet, vienlaikus cilvēks var valodiski modelēt pasauli no jauna patiesības, labā un skaistā tvērumā, un valodiski producēt tādas “attēlu sērijas”, kas ļauj pasauli pārveidot virzībā uz labā eidētisko ideālu.

Cilvēks intelektā saprotot jeb/un “sadarot” pastāvošās dzīves formas, praktiski veicina esamības pieaugsmi. Tad var runāt par patiesības pieredzi kā jēgpilnu pieredzi, kad cilvēks nav orientēts uz sevi, bet uz Cito. Tādā gadījumā patiesības pieredze atklāj sevi kā transcendentā pieredze, kas pārvar “transcendentālās konstitūcijas” ietvarus, jo “transcendences pieredze ir tad, ja domāšana iziet ārpus sevis pašas robežām”. Tādu patiesības pieredzes raksturojumu var uzskatīt par hermeneitikas privilēģiju. Tā atklājas jau Heidegera hermeneitiskajā fundamentāloģijā kā klātesamības nepieciešamība pēc samērošanās ar transcendenci, kas izriet no Heidegera striktā cilvēkesamības galīguma uzstādījuma. Heidegera filozofijā *Dasein* saprot sevi attiecībās ar transcendenci tādēļ, ka saprot sevi kā galīgumu attiecībās ar esamības iespējamībām vai projektiem. Šāda esamības-patiesības pieredze transcendē laiktelpas kontinuumu, un to var raksturot kā intuīciju vai tiešskati, un tai “nevar pielietot kategorijas, ko nemaz nepamana Kants”.

Tādējādi valodiskuma kā viduspasaules starp apziņu un pasauli atklājums hermeneitikā ir ierosinājis nopietnas sekas modernās filozofijas attīstībā, ko varētu nosaukt par apziņai pieejamā transcendentuma meklējumiem. Valodiskums, no vienas puses, kā intelekta aktivitāte atrodas apziņas sfērā. No otras puses, kā pielāide pasaulei, tas ietiecas ārpus apziņas jomā. Tāpēc valoda, kā valodiskuma, ja tā varētu teikt, redzamā daļa savukārt ir gan nemitīgā radošas tapšanas norisē, gan tomēr nes sevī dzīves struktūras, kas veido klātesamību. Protams tādēļ valoda aizvien pievilina ideoloģiju veidotājus, kas manipulācijās ar valodu redz iespēju manipulācijai ar cilvēku. Taču, XX gadsimta hermeneitikas iedibinātāju Gadameru vairāk par visu bija interesējusi tieši klātesamības spēja uz brīvību, ko tā var īstenot ar valodas starpniecību. Acīmredzot, tādēļ valodiskumā kā pielāide

visam universam, visai iespējamajai realitātei, ir atklājusies arī iespējamība daudz plašākai, varētu teikt, maksimāli plašai un vispatverošai patiesības izpratnei. Tādējādi izvirzās jautājums par patiesības pieredzi kā pieredzi, kas ir valodiskumā iespējama cilvēka pieredze par piedzīvotās galīgās patiesības sastatīšanu ar patiesību, kas pārsniedz tikai individualitātes ietvarus, un ko var nosaukt par patiesību kā transcendentu. Tiklab to var nosaukt arī par patiesības daudzpusības problēmu, kas XXI gadsimta filozofijai neatlaidīgi jautā par tās iespējām vienotā pasaulainā tvert patlabanējo daudzo un dažādo kultūru, dzīvesveidu, vērtīborientāciju, sabiedrisko startu, ideju utt. realitāti. No hermeneitikas skatpunkta jautājums ir par esamības-patiesības norisi dažādo un ļoti atšķirīgo jēgas tradējumu polifonajā pasaulē, vienlaikus respektējot savu eksistenciālo un priekšsaprātņē nostiprināto izcelsmi savā jēgas tradējumā.

Tānad, ņemot vērā esamības polifonismu, jautājums par patiesības pieredzi var tikt pārvaicāts kā jautājums par daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā.

#### 4. Daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā

Daudzpusīgās patiesības jēdziens ir izmantots, lai izteiktu to, ka metafiziskā skatījumā patiesība ir viena, taču tā prasa tādu filozofijas skatījumu uz sevi, kas būtu līdzsvarots, kas ņemtu vērā patiesības hermeneitiskumu un vienās esamības sinhrono daudzējādību. Tānad, valodiskumā tagad ir jāsapulcina tagadnīgumā ne tikai dažādie laiki, bet, varbūt drīkstētu teikt, ir jāsapulcina vienotā universā dažādās, vienlaicīgi pastāvošās eksistences telpas.

Citiem vārdiem sakot, patiesība kā metafiziski vienā esamības patiesība nemaina savu raksturu. Taču, tas esamības atvērtības veids, ko patlaban pieredzam ir pavisam citādāks nekā visi līdz šim pieredzētie esamības atvērtības veidi. Tas vislielākajā mērā atklājas valodas norisēs, līdz ar to valodiskumā kā esamības-patiesības pieredzes iespējamībai mainot pieredzes raksturu. Tas nozīmē, ka esamības-patiesības pieredzē ir jāattīsta tādas iemaņas, kādas līdz šim nebija tik izteikti vajadzīgas. Tādējādi mūsdienu filozofijā ir vērojama dažādāko novirzienu pārstāvju centieni apjēgt pieredzes līdz šim neierastākās dimensijas pieredzes elastīguma palielināšanai. Līdz ar to patiesības iegūsmes iespējamības palielināšanai dzīves esamībā mūsdienu filozofija pieredzē izceļ *citādību, negaidītību un neiespējamību*. Domāšana par šīm reālījām tāpat ir patiesības pieredze, jo šajā

domājošās jautāšanas ceļā sapratne iemācās tikt galā ar to, kas var likt nobīties un apstāties ceļā uz patiesību.

Vispirms, tāpat, neiespējamības pieredzes problemātikā nozīmīgs ievadījums ir Ž.L. Mariona paradoksālā jautājuma nostādne par iespējamību. Marions jautājumu nostāda tā, ka iespējamība Kantam izriet no apstākļiem, kas ir pirms visiem fenomeniem, taču mūsdienu fenomenoloģijas “pēdējā iespēja” ir spēt runāt par iespējamības fenomenu, ko var konceptualizēt kā “piesātinošo fenomenu”. Marions iespējamības fenomenam piešķir raksturojumus, kas grūti savienojami ar ierastajiem priekšstatiem par fenomenu: neredzamību, nekā nenešanu, acīmredzot jēgas nenešanu, beznosacītību kā brīvēstību no jebkāda horizonta, un nereducējamību uz transcendentālo Es. Taču, pēc Mariona domām, šāda iespējamības kā pirmsreflektīvo apziņu piesātinošā fenomena konceptualizācija var fenomenoloģijai iezīmēt izeju ārpus transcendentālfilozofijas ierobežojumiem apziņai. Tādējādi jautājums par to, kā domāt transcendentu, patiesībā var tikt interpretēts kā mūsdienu filozofijas jautājums par to, kā veidot intelekta komunikāciju ar lietu, kas patlabanējā vēsturiskās esamības atvērtībā vairs nav ierastā lieta, bet drīzāk gan vienmēr ir jauna, satraucoša, nesaprotama lieta. Tātad, pastarpināti tas ir arī vaicājums par patiesības pieredzes raksturu mūsdienu realitātē. Acīmredzot tādēļ tik jaudīgi filozofiskās domāšanas uzmanības lokā ielaužas iespējamības problemātika, jo domāt iespējamo nozīmē domāt visu esamību, it īpaši to, kas nav vēl pat domājama. Savā ziņā iespējamības problemātika ir heidgeriskā domāšanas būtļāvuma konsekvence.

Pēc E. Levina, kurš transcendences filozofiskā risinājumā nolūkos bija iesaistījis reliģisko valodu, transcendentā domājamību tiekušies atklāt Žans Fransuā Kurtēns (*Courtine*), Žans Luijs Kretjēns, Mišels Anrī un Žans Luks Marions, kuru veikumu vērtē kā franču fenomenoloģijas teoloģizāciju, kaut arī minētie autori atsakās pieņemt šādu vērtējumu, kā arī Dominiks Žaniko (*Janicaud*), un varbūt Pols Rikērs. Taču, jautājums paliek – kā šo tematu izstrādāt specifiski filozofiski? Viens no piedāvājumiem, tai skaitā arī reliģiskajā filozofijā, un varbūt sevišķi tajā, ir atgriezties pie filozofiskās domāšanas pirmsreflektīvajiem avotiem.

Klātesamības galīgums jeb, Ž.P. Sartra terminoloģijā sakot, eksistenciālais iztrūkums ir jāuzskata par domājošās jautāšanas un tāpat arī par patiesības valodiskā ceļa sākumu. Tā Ž. L. Kretjēns valodas ontoloģijā kā eksistences iztrūkuma ekvivalentu iesaista ievainotības jēdzienu, jo vārds, kas atver cilvēciskās iespējamības, ir ievainotas klātesamības valodiskuma vārds. Piemēram, “lūgšana vienmēr ceļas no ievainojuma”, kas var būt gan prieks, gan traumatiska pieredze. Un, dzirdot lūgšanu, arī citi kļūst ievainoti, un vēlas būt par balsi tam, kam jācieš klusu, tādējādi īstenojoties

dziedinājuma hermeneitiskajai praksei. Tātad, Kretjēns izmanto hermeneitikas iestrādes kopīgās jēgas konstituēšanas perspektīvā, parādot eksistenciālo nepaspīetiekamību kā esamības pieaugsmes iespējamību.

Taču, gluži likumsakarīgi iespējamības, kas aplūkota kā neiespējamā domāšanas iespējamība, izraisa pašas neiespējamības domāšanas centienus. Tā Dž. Kaputo runā par *neiespējamā pieredzes* vērtību, piedāvājot “riskantu hipotēzi”, ka pati “pieredzes” ideja vada uz ideju par Dievu. Kaputo grib parādīt, ka neiespējamā pieredze dara iespējamu Dieva pieredzi jeb, citādāk sakot, patiesības pieredzi tās pilnā izvērsumā. Tāpēc Kaputo atsaucas uz “dāņu fēnomenologa *Johannes Climacus*” uzskatu, ka domas augstākā kaislība ir domāt kaut ko, kas nav domājams, prātam pārspēt sevi un nonākt līdz punktam, un pretstāvēt tam punktam, kas ir ārpus prāta spējām.

Neiespējamības skaidrojumā Kaputo pieturas pie klasiskās Aristoteļa potencialitātes koncepcijas, to paplašinot: “Nespēja un neiespējamība nodrošina iespējamības apstākļus.” Piemēram, vēlmē mums ir jāvēlas daudz vairāk par to, kas ir reāli iespējams, jo citādi vēlme nenonāk pie sevis pašas izplatībai līdz piepildījuma iespējai; tad tā ir vēlējusies mazāk nekā to, uz ko būtu spējīga.

Tādējādi neiespējamības pieredze paradoksālā kārtā var atvērt jebkura veida iespējamību. Ikdienišķībā pieredze pastāv tikai tās minimālajā un loģiski negatīvajā nozīmē, ka neesam sastinguši akmeņi, neesam aizmigušie, piedzērušies vai pilnīgas bezapziņas būtnes, kaut reizēm liekas, ka tieši tā arī ir. Pieredze patiesi ir pieredze, kad iekļūstam tur, kur nevaram būt vai kur mums nebūtu bijis jābūt. Tātad, pieredze notiek tikai tad, ja izmantojam iespēju, un riskējam doties turp, kur nevaram būt, kur nonākam, ja mums ir pietiekami stipri nervi, lai spertu soli tur, kur vēl vienu soli veikt būtu neiespējami. Tādējādi, cilvēks veic intelektuālu dubultoperāciju: pirmkārt, ļoti labi saprot, ka ir neiespējami iet uz priekšu, jo ir sasniegta robeža, un, otrkārt, tieši tad iet tālāk. Tātad, izziņas sfērai pieder nekustīgums, jo sapratne vēstī par iespējamā robežām. Bet, gājuma turpināšana ir pagrieziena uz prakses jomu, veicot eksistenciālu lēcieni, kas pārspēj sapratnes norādes. To Augustīns sauc par patiesības darīšanu – *facere veritatem*, uzsver Kaputo.

Pieredzes būtība ir tajā, lai būtu pieredze augstākajā nozīmē, *in sensu eminentiore*, tas ir, neiespējams: “Pieredze ir tieši tas, kas nav iespējams, kas salauž iespējamības apstākļus, kādi tie bijuši priekšmesti sapratnei”. Pieredze nevar būt droša kustība norādīto robežu ietvaros un priekšrakstīto pieredzes apstākļu robežās, nevar būt spēle ar jau pastāvošiem noteikumiem. Savukārt cilvēkiem neiespējams (*para anthropois*) ir Dieva kompetences sfērā, kuram nekas nav



neiespējams. Neiespējamais (*adynaton*) tādējādi ir zīme par Dievu, ceļarādītājs, ka jāizdara pagrieziens no mūsu spējām un potencēm uz Dieva iespējām, tādējādi pārejot no cilvēcisko likumu darbības sfēras uz dievišķo likumu darbības sfēru, ko Raksti sauc par Dieva valstību (*basileia tou theou*). *Te imposse* kļūst *posse*, *adynaton* – *dynaton*, kas ir zīme par Dieva valstības darbību. Šajā augstākā domas sakāpinājuma kontekstā Kaputo atgādina, ka mīlestība ir neiespējamā iespējamības pieredze. Vai kādu mīl tāpēc, ka ir pelnījis, vai mīlestība ir dāvana? Kā tad ir ar Kristus aicinājumu mīlēt ienaidniekus? Tādējādi kopumā var teikt, ka izmantojot Dž. Kaputo izklāstu, *patiesības pieredzi ir jāaplūko kā patiesības darīšanas pieredzi*. Te Kaputo paliek uzticīgs Gadamera hermeneitikas nostādnēm par patiesības, labā un skaistā vienību, jo patiesības darīšanas pieredzi saista ar labā eidētisko ideālu, norādot uz tikumisko praksi. To viduslaikos īsteno “iespējamības mākslas meistari”, praktizējot kardinālos tikumus, *cardo*, ap ko risinās visa cilvēka dzīve. Tātad, Kaputo ļoti cieši pietuvinās sholastiskajai tradīcijai, kas piekristu, ka cilvēka esamības iespējamības pieaug atkarībā no tikumiskās prakses un tai sekojošās prāta atvērtības palielināšanās.

Jēgas ziņā neiespējamā pieredze kā patiesības pieredzes dimensija izrādās cieši saistīta ar Citā pieredzi, kas Gadamera hermeneitikā, veidojot pretestību saprastgribai un izraisot jēgas gaidu aizturi, kļūst par dialogiskas ontoloģiskas sarunas sākumu. Tāpat kā neiespējamības pieredzes domāšanā, arī Citā pieredzes jauni apjēgumi ir saistīti ar Dieva pieredzes skaidrojumu. Tas ir likumsakarīgi, jo acīmredzot nekas cits tik ļoti spilgti neatklāj cilvēkam piedzīvojamo neiespējamību, jauno, Cito, negaidītību, patiesību kā Dieva pieredze. Tā ir galēja kāpinājuma pieredze, bet acīmredzot vienīgi tās sapratne izrādās derīga mūsdienu realitātē kā esamības-patiesības jauna skaidrojuma bāze.

Fenomenoloģijas terminoloģijā izsakoties, Dieva pieredze ir ārpus patības sfēras, tā apmeklē mūs. Tā Edītes Šteinas filozofijā empātija tāpat kā Dieva pieredze lauž izziņas likumus, jo modificē intencionalitātes avotu, nevis tās virzienu. Pieredzēt Dievu nozīmē aizmirst par Dieva jēdzienu, jo šī pieredze nozīmē atbildi uz aicinājumu, kas nāk no avota, kas ir svešatnīgs, citāds un nezināms klātesamībai. Šteina tādējādi “pastāv, salīdzinot ar Huserlu, uz konstituējošu pieredzi par citādību, kurā subjekts pilnīgi ir ārpus prāta ierobežojumiem, un kas pati ir klusuma veids, meditātīva atbilde, kas tomēr paradoksālā kārtā nav bezvalodiska”. Dieva runas priekšā cilvēka runai nav iespējas rast nedz izteiksmi vārdos, nedz tēlu valodā. Dievs prasa pašāvēību kā Viņa klausīšanās priekšnoteikumu, kur šī klausīšanās ir jau Rakstos izteikta ar aicinājumu: “*Shema Israel, adonai elohanu, donai ehad*”. Tātad, Dieva pieredzi nekonstituē izziņas attiecībās ar Dievu, bet tā emanē no cilvēka atbildes tam aicinājumam, kas nāk no ārpusē, kas ir *citādības primordiālā pieredze*. Sevis aizmirstāna ir

nepieciešams priekšnoteikums Citā pieredzei, kuras dēļ var veidoties dialogs starp redzamo un neredzamo, starp *ego* un *alter ego*, starp totalitāti un bezgalību.

Tāpat kā neiespējamība un citādība patiesības pieredzes jaunatklājamo raksturu iezīmē tās kā ***negaidītības*** pieredze.

Tāpēc Pīters Bergers, atgādinot, ka Rietumu filozofijas vēsture sākas ar Laērtas Diogēna aprakstīto joku par Talesu, negaidītības pieredzes meklējumus attīsta cilvēka kā smējīgā cilvēka, *Homo Ridens* pētījumu gultnē. Tiesa, Bergers rūgti ironizē, ka modernā cilvēka stāvoklis tā iespēstībā starp zvaigznēm un mikrobiem jau tāpat ir gana smieklīgs.

Komiskuma efektu izraisa negaidīta atskārsme, ka lietas nav tādas, kā tās izskatās, kā piemēram notiek teātrī, *Doppelboedigkeit*, kur ir skatuve ar vairākiem dibeniem, un negaidītais izlec no apakšstāva. Tādējādi komiskais signalizē par prātu, kas iemests šķietami ārprātīgā pasaulē, bet varbūt arī, ka pasaule nav pavisam bezprātīga, un tā ir – negaidītības pieredze. Gluži tāpat komiskais var atklāt dziļu antropoloģisku paradigmu, piemēram kā vienmēr no piespiedu stāvokļa atpakaļ atlecošā lellīte, ko vācu valodā dēvē par *Stehaufmaennchen*. Tā tiklab var būt neparasta veidola Augšamcelšanās simbolika, kas ir arī cilvēka nemītīgās atjaunotnes un pēcnāves dzīves patiesības atklāšanās. Tātad, negaidītības pieredze ļauj uztvert ierasto un dabisko kā neparastu un pār-dabisku. Tāpēc Bergers runā pat par smieklu teoloģiju, kas balstās I Kor 4,10 tekstā: “Mēs neprātīgi Kristus dēļ”, un kas iegulst “svētās muļķības” garīgās prakses pamatos, kas Baznīcas tradīcijā aizsākas VI gadsimtā. Piemēram Antiohijas Teofilis un Marija bija nolēmuši “būt muļķi Kristus dēļ”, un kopā kļīda pa Sīrijas metropoli. Viņa apgērbusies kā prostitūta, viņš – kā pusjucis nabags, ar šādu nemītīgas pazemības vingrinājumu uzvedību simbolizējot lielus reliģiskos noslēpumus, līdz apkārtējie pamazām saprata, ka tā ir līdz šim neredzēta askētisma izpausme. “Svētās muļķības” tradīciju ļoti spilgti turpina krievu *jurodivije*, kas atspulgo krievu reliģiozitātes īpašo uzmanību pret pazemotā Kristus tēlu, un kuru XIV-XVI gadsimta Krievzemē ir daudzkārt vairāk nekā jebkurā citā zemē. *Jurodstvo* tipa svētuma būtība ir tajā, ka šā ceļa gājēji atteicās ne tikai no visiem zemes dzīves labumiem un ērtībām, no visām sabiedriskās dzīves priekšrocībām, bet “atteicās no pašas galvenās īpašības, kas cilvēku izceļ citu radību vidū – no prāta lietojuma, labprātīgi pieņemdami ārprātīgā izskatu, bet reizēm arī ļaudami citiem uzskatīt sevi par zemu kritušiem ļaudīm, itin kā nepazītu nedz pieklājību, nedz kaunu .. tā zem neprātības maskas paslēpušies viņi nereti paveica tādus pilsoniskos varoņdarbus, kādus neiedrošinātos veikt cilvēki, kas sevi *uzskata* par *gudriem* – vai nu baiļu dēļ pasaules vareno priekšā vai arī sadzīvīsku aprēķinu vadīti, vai arī - varoņdarbus, kādus vienkāršie cilvēki nespētu veikt ar

tādiem panākumiem." P. Bergers, atsaucoties uz svētā Pāvila tekstu par tagadējo redzēšanu mīklaini, kā spoguļi (I Kor. 13,12) pēc būtības komentē "svētās muļķības" praksi kā patiesības (darīšanas) pieredzi: "Toviet, lai neprāta pasaule saprastu kā šīs pasaules izkropļotu atspulgu, tā pati tagad var tikt aplūkota kā  *citas*  pasaules izkropļoti vaibsti". Tādējādi, mūsdienu filozofijas autori pieredzes konceptu pēti citādības, neiespējamības un negaidītības pieredzes kontekstā, lai paplašinātu patiesības pieredzes robežas sapratnē, lai saglabātu klātesamības izturēšanās atvērtību attiecībā pret esamību-patiesību tādās situācijās, ko nepavisam nevar raksturot ar rāmumu.

Izskatās, ka šo patiesības moderno īpatnību ir ievērojis un centies apzināt Ričards Rortijs, kura filozofiskā interese ir saistīta ar cilvēka pašradīšanas uzdevumu, tai skaitā patiesību traktējot kā cilvēka radīto, nevis atklājamo patiesību. Tādēļ Rortijs pievērš uzmanību iespējamībai, īpašā uzsverot atsauci uz hermeneitikas atklājumiem, tas ir uz valodas viduspasaules konceptu, lai novērstu to, ko viņš iepriekš bija nosaucis par sarunas slēgšanas mēģinājumiem. Rortija skatījumā ir jāatbrīvojas no aizsprieduma, ka pastāvētu kādas ideālas būtības un tātad atklājama, nevis cilvēkam radāma patiesība. Citiem vārdiem sakot, Rortijs aicina uz to, ka **domāšanā vairs nekad viduspasaule starp patību un realitāti nedrīkstētu izprast tā, it kā būtu atrodams kāds viens, nemainīgs un neapšaubāms vārdu krājums, kas vislabāk atbilstu ideālajām būtībām, un tātad aizvietotu patiesību.** Nojēgumu *vārdu krājums* R. Rortijs iesaista, lai uzsvērtu dialogiskas sarunas iespējamību, tāpēc vārdu krājumu filozofs raksturo kā to, kas maina cilvēku, un kā nejausību iepretim gandrīz vai valodiski deterministiski saprotamajai ideālo būtību pasaulei. Atsaucoties uz XIX gadsimta beigās iedibināto attieksmi pret lietu apraksta veidošanu, Rortijs norāda, ka "līdz ar to kļuva iespējams skatīt jauno vārdu krājumu nevis kā kaut ko, kam būtu jāstājas visu iepriekšējo vārdu krājuma vietā un jāaptver realitāte, bet gan kā vēl vienu vārdu krājumu, vēl vienu cilvēcisku projektu, cilvēka radītu metaforu sistēmu". Meklējot atvērtas sabiedrības jaunus apraksta veidus, Rortijs konfrontē tā saucamo ironistu un metafiziķu pozīciju, kas atšķiras jautājumā par to, vai ir iespējams izveidot galīgu vārdu krājumu patiesības galīgai sasniegšanai vai ne.

Pie ironiskās filozofijas tradīcijas veidotājiem Rortijs pieskaita Hēgeli, Nīči, Heidegeru un Deridā. Rortijs uzsver: "Tā kā aiz vārdu krājumiem nav nekā, kas varētu kalpot par kritēriju izvēlē starp tiem, tad kritika ir viena vai otra atainojuma aplūkošana un nevis salīdzināšana ar oriģinālu". Tāpēc ironisti ir baidījušies iestrēgt vārdu krājumā, kurā paši ir tikuši uzaudzīnāti, un tāpēc ir centušies iepazīties ar svešiniekiem un citām sabiedrībām nepastarpināti vai ar literatūras, vēstures vai citāda veida starpniecību. Šajā kontekstā Rortijs ironiskās filozofijas tradīciju salīdzina ar jauna veida

literatūrkritiku. Rortija vērtējumā iespējamības lauks paplašinās ar katru jauna vārda krājuma atklāšanas reizi, taču nav tāda metavārdu krājuma, ar kura palīdzību varētu atklāt jauno vārdu krājumu iespējamības nosacījumus, tas ir paredzēt visus jaunus vārdu krājumus pirms to aktualizācijas. Rortija galvenā interese ir hermeneitiski saprastas sarunas kā ontoloģiskās norises, kā saprašanās par lietu iespējamība, lai nodrošinātu principiālu sabiedrības publisku un atvērtu izturēšanos. Filozofs izvirza cilvēciskās solidaritātes jēdzienu, "mūsu kopīgā cilvēciskuma atzišanu" kā to pārvēsturisko un pāri institūcijām esošo vērtību, kas nodrošina publisko atvērtu izturēšanos. Rortijs raksta, ka "tādos laikos kā Oqvcencimas laiks, kad vēsture pārdzīvo pārmaiņas un tradicionālās institūcijas un uzvedības modeļi grūst, mēs vēlamies rast kaut ko, kas būtu ārpus vēstures, ārpus institūcijām". Šajā kontekstā filozofija ir viena no tehnikām mūsu morālo apsvērumu vārdu krājuma pārskatīšanai, raksta R. Rortijs, kas ļautu tajā iekļaut jaunus uzskatus. Tādējādi, patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā Rortija filozofijas kontekstā nozīmē jauna vārdu krājuma atvērtību kā publiskās atvērtās izturēšanās iespējamību. Tādā gadījumā patiesība, kā jau Rortija bija teicis, nozīmē dabisku diskursa iznākumu. Galvenā ironijas, nejausības un solidaritātes sintēzes koncepcijas, ja tā varētu teikt, hermeneitiskā prasība ir iespējamības atklātības nodrošināšana. Tātad, Rortija filozofijā iezīmējas patiesības negaidītības un pārsteiguma dimensijas, kas atspoguļo XXI gadsimta filozofijas uzstādījumu uz gatavību nostāvēt patiesības gaismotajā klajumā.

Valodiskumam kā pasaules, kā dzīves esamības-patiesības pieredzes iespējamībai atklājas vēl nebijušas *atvēr(s)tības* aspekts, ko var ieraudzīt, aktuāli piesaistot hermeneitikas uzstādījumiem sholastikas valodiskuma filozofijas atklājumus.

Atceroties Gadamera uzstādījumu par pieredzes satura sastatīšanu ar vārdiem kā spoguļi, kā arī pārdomājot filozofijas grūtības mūsdienu pasaules daudzšķautņainās realitātes tvērumā, rodas jautājums par tāda intelektuālā dzīves esamības spoguļa izbūves iespējām, kurā tiešām modernās un neapbrēķināmās, un neparedzamās lietas varētu tikt ievērtas kā jau agrāk pieminētā *forma excogitata* vārdā.

Šajā kontekstā iekļaujas jaunākais un akadēmiskajās datu bāzēs par iespaidīgāko nosauktais O. Blanšetes pētījums. Autore darba sākumā piesaka patiesības problēmas pamatnozīmīgumu, balstoties uzskatā, ka fenomenoloģija ar eidētiskās redukcijas palīdzību galu galā grib ekvivalizēt refleksiju un pirmsrefleksīvo apziņas dzīvi: "Šajā dzīvajā pieredzē tā raujas pēc patiesības kritērija un nonāk pati pie sava sprieduma par esamību, kāda tā ir dota dzīvespasaule". Patiesības atklāšanos

autore skaidro, izmantojot divkāršā sapratnes akta jēdzienu. Pieredzē notiekot esamības prezentācijai, pirmkārt ir sapratnes akts, otrkārt kritiskā refleksija. Pirmajā aktā saprot, kas tas ir, kas ir uztverts. Otrajā aktā ir kritiska refleksija par to, kas aprehendēts pirmajā aktā, un vai tas, kas ir saprasts, ir paties. Blanšete piesaista atsauci uz Akvīnas Toma patiesības definējumu, kurā atbilstība par ko ir runa, ir atbilstība starp izziņas aktu un to, kas izzināts šajā aktā. Tā ir adekvācijas būtība, kas ir patiesības koncepcijas kodols, un ko nodrošina abu sapratnes aktu kopsalikums izziņas spriedumā. Taču, Blanšetes jaunievedums patiesības pieredzes paplašināšanā cilvēka galīguma situācijā iepretim patiesības bezgalīgam, ir universa kā transcendentāljas konceptualizācija.

Universu veido daudzu un dažādu esamību mijiedarbība, universam esot noteiktam kā transcendentāljai. ***Tātad, universa transcendentāljas jēdziens paredz komunikāciju starp esamībām, jo tās nav tikai atsevišķas esamības, bet tās atrodas mijiedarbībā.*** Tādēļ Blanšete filozofijā uzstāj uz sapratnes totālās transcendences nepieciešamību, kas būtu ārpus laika un telpas sapratnes apriorajām formām. Autore pamatojums ir vienkāršs un neapgāzams: ja pirmcēlonis ir transcendent, tad esamības akts var nodrošināt klātesamības transcendences iespējamību. Tādējādi, filozofes koncepcijā ir ņemta vērā hermeneitikas pamatprasība pēc neapprakstāmi daudzveidīgo esamību komunikācijas nodibināšanas, tātad kopējas valodas un saprašanās iespējamības prasība.

Universa kā transcendentāljas noteiksme nozīmē klātesamības galīguma sastatījumu, pat samērojamību ar mūsdienu sarežģīto cilvēkesamību aptverošo Esamību kā universu, kas kā transcendentālja ir konvertējama ar esamību-patiesību. Tas nozīmē, ka cilvēkam joprojām ir iespējama patiesības pieredze valodiskumā, pat ja tagad patiesības iegūšanas mācai būtu nepieciešama papildus vingrināšanās negaidītības, citādības un neiespējamības pieredzes prasmēs, un pavisam jaunu vārdu krājumu radīšana.

Tādējādi patiesības pieredze kā pieaugme esamībā pieprasa sapratni un patiesības atklāšanu par lietām, kas tālu pārsniedz katra individuālo ikdienišķīgo dzīves pieredzi. Tāpat pārsniedz ikkatra cilvēka *savējo* jeēgas tradējumu un līdz ar to iestrādāto sapratnes formu ietvarus. Tās netiek atceltas, bet drīzāk gan komunikācijā ar Cito papildinātas ar jaunu daudzpusīgās patiesības aspektu atklāšanos.

Taču, svarīga ir un paliek universa un esamības-patiesības vienība, kas nozīmē arī universa iekļautību patiesības pieredzē. Citiem vārdiem sakot, universa kā transcendentāljas jēdzienu Blanšete ievieš, lai modernās filozofijas situācijā uzsvērtu gan realitātes visaptveramības iespējamību

prātam, gan arī, atgādinot par universa vārda latīnisko nozīmi, lai aktualizētu labā teleoloģiju kā visas esamības vērstību uz Vieno, kas ir aktuāla ikvienā patiesības meklējumā.

Tādējādi XX gadsimta hermeneitika ir pavērusi durvis jaunam humānismam mūsdienu pasaulē, parādot daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā. Hermeneitikas nostādnes jauni filozofiskie autori papildina ar jauniem domugaitas pavērsumiem, aizvien lielākā mērā paplašinot klātesamības atvērtību jeb atverot jaunas transcendentālā prāta robežas. Tomēr, lai cik tālu sev pāri pārsniegtos cilvēciski galīgā klātesamība, tā nekad nespēs izsmelt Esamību. Tāpēc var piekrist atzinumam: “Ja mūsu laiku pasaule atrodas šausmīgā krīzē dažādu saspīlētā subjektīvisma fōrmu dēļ, tad patiesība, absolūta savā autentiskumā, ir spējīga to atbrīvot no maldiem, māņiem un varmācības: Patiesība darīs jūs brīvus”(Jņ 8,32)”. Kā redzējām, patiesība hermeneitiskās filozofijas kontekstā kā esamība-patiesība valodiskumā ir tā patiesības filozofiskā konceptualizācija, kas atklāj ontoloģiski transcendentāli eksistenciālās patiesības kā klātesamības atbrīvojošā un dziedinošā spēka jaudīgumu. Šo hermeneitiskās filozofijas atklājumu XXI gadsimta sākuma pasaulē ir grūti novērtēt par augstu.

## NOBEIGUMS

Promocijas darbā pētījuma gaita ir norisinājusies kā ceļš, atklājot patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā. Tāda jautājuma nostādne ir patlaban aktuālākais patiesības problēmas risinājums mūsdienu filozofijā un veidojas Rietumu kultūrai raksturīgās hermeneitiskās tradīcijas kontekstā.

XX gadsimta hermeneitika, atklājot valodas ontoloģijas nozīmi patiesības problemātikas risinājumā, ļauj ieraudzīt, ka Akvīnieša filozofijas *esamības valoda* tver universu kopveselumā, un balstoties *valodas esamības* implikācijā. Tā nav konceptualizēta tādā refleksīvajā skaidrībā kā XX gadsimtā, jo, kā norāda Gadamers, valodas esamībai piemīt apslēptība un tās pastāvēšanu nenosaka tikai ar tās apzināšanās brīdi. Šajā teorētiskajā kontekstā promocijas darbā ir pētīta patiesības problēma Rietumu filozofijā, sākot ar patiesības tradicionālā koncepta ģenēzi svētā Akvīnas Toma filozofijā.

**Patiesības tradicionālā koncepta galvenais jēdziens ir adekvācijas jēdziens**, kas paredz intelekta un lietas saskaņotību, turklāt ņemot vērā, ka intelektam ir piemītoša spēja *mērīt* realitāti, kas īstenojas lietu savstarpējās samērojamības dēļ Pirmcēloņa kauzētajā universā. Promocijas darbā, atsaucoties uz akadēmisko diskusiju filozofijas medievistikā, ir parādīts, kāpēc patiesības tradicionālā koncepta autors ir Akvīnas Toms, kurš, iesaistot adekvācijas nojēgumu patiesības izpratnē, izstrādā oriģinālu patiesības definīciju. Var teikt, **adekvācijas princips ir hermeneitisks princips**, jo paredz iespējamību intelektam tvert aizvien augstākas, dziļākas un garīgākas lietas, arvien vairāk atvērties *Esamībai*. Taču, lai cik plaši izplestos intelekta aptvertās *Esamības* hermeneitiskā riņķa apjoms, adekvācijas prasība aizvien paliek spēkā. (Te nevar neievērot principiālu filozofisku problēmu, – cilvēks nevar uzreiz aptvert visu *Esamību*, kaut arī tver *esamību* jeb, kā teica sholasti, pirmais, ko tver prāts, ir *esamība*. Cilvēka intelektualitātei raksturīgo *Esamības* aptveršanas pakāpeniskuma problēmu M. Heidegers atrisina ar hermeneitiskā riņķa ieviesumu.)

Tomisko filozofiju kā patiesības definīcijas rašanās un skaidrojuma kontekstu ir iespējams pētīt kā viduslaiku hermeneitiski orientētās kultūras sastāvdaļu, un šī pieeja promocijas darbā ir ļāvusi ieraudzīt patiesības tradicionālās definīcijas izcelsmi viduslaiku filozofijas pūlīšos atrast Atklāsmes interpretācijas patiesuma drošības kritēriju. Akvīnas Toma filozofijā šā kritērija meklējumu joma

pārvirzās no tekstu interpretācijas hermeneitiskā aprīkojuma izpētes uz jautājumu par šā aprīkojuma lietotāja cilvēka prāta spēju kritiku. Tāpēc šajā promocijas darbā ir parādīts, ka **viduslaiku kultūru pilntiesīgi var raksturot kā hermeneitiski orientētu kultūru**, kuras avots ir Vārda/vārda paralēlisms, kas izaug no Dieva un cilvēka komunikācijas notikuma, ierosinot aktīvu ekseģētisko jeb hermeneitisko praksi. Viduslaiku kultūras un filozofijas hermeneitiskumu darbā pamatoju, izmantojot H.G. Gadamera darbā “Teksts un interpretācija” uzrādīto hermeneitisko struktūru “komunikācija-teksts-interpretācija”. Tās pielietojums attiecībā uz viduslaiku kultūras un filozofijas pētniecību nozīmē teorētiskā pamatojuma atrašanu viduslaiku kultūras hermeneitiskajai ievirzei, kas izriet no Dieva un cilvēka komunikācijas notikuma, kad “Vārds ir kļuvis miesa”, kad tālāk veidojas Vecās un Jaunās Derības kā Atklāsmes teksta pilns korpuss, un tas kļūst par patiesības interpretācijas avotu.

Promocijas darbā ir secināts, ka viduslaiku filozofijai risinot jautājumu par Bībeles teksta interpretācijas patiesuma nosacījumiem, veidojas sazarota hermeneitiskās racionalitātes sistēma, kuras ietvaros tiek izstrādāti jauni jēdzieni un skaidrotas to attiecības, veidojoties konceptuālās sistēmas tīklojumam, kas rosina viduslaiku filozofisko meklējumu attīstību. Tādējādi, **Bībeles hermeneitikas attīstība saistībā ar universitāšu mācību uzdevumiem izraisa par noslēpumainu uzskatīto dučento laikmeta kultūruzplauksmi.**

Tomēr, promocijas darba temata atklāšanas nolūkā ir bijusi jāpētī problēma, vai patiesi viduslaiku filozofijā, sevišķi Akvīnas Toma sholastikā, var runāt par valodas ontoloģiju vismaz impliciti, tomēr atbilstīgi XX gadsimta hermeneitikas priekšstatiem par valodas esamību. Tādēļ promocijas darbā ir iekļauts apakšpētījums par to, kā vārda spekulatīvās etimoloģijas pavērsiens uz Dieva vārdu izziņas problēmu Dionisija Areopagita filozofiskajā jaunradē ieskiecē **valodiskuma atklāšanos viduslaiku Vārda/vārda kultūrā**. Pārlicība par realitātes izpētes iespējām, balstoties uz realitāti apzīmējošo vārdu izpēti, kļūst arī par Akvīnas Toma akadēmisko pētījumu vadlīniju, parādoties valodas ontoloģijas implikācijai Akvīnas Toma sistēmā.

Lai valodiskuma kā valodas ontoloģijas izpausmi raksturojošu konceptu sinhroni iesaistītu kā sholastikas filozofijas, tā XX gadsimta hermeneitikas pieeju izpētē patiesības jautājumam, promocijas darbā ir izmantota H.G. Gadamera darba “Patiesība un metode” analītika. Saprāšana kā izklāsts ir valodiska, tāpēc, vadoties no hermeneitikas nolikuma par valodu kā hermeneitiskās pieredzes mediju jeb pastarpinātāju jeb intelekta un lietas komunikācijas viduspasauli, bija iespējams noteikt **valodiskumu kā valodas esamības pamatstruktūru saprašanā**. Tādējādi, attiecinot Gadamera



hermeneitikā balstītā valodiskuma izpratni uz Akvīnieša filozofiju, var apgalvot, ka patiesības tradicionālajā konceptā ir definēta **valodiskā intelekta** un inteligiblās jeb intelekta ietvertās un vārdā atspoguļotās **lietas** adekvācijas princips.

Promocijas darbā ir parādīts, ka cilvēka pieaugsmes Esamības patiesībā un tās saprašanā eksistenciālā motivācija ir apslēpta komunikācijā. Promocijas darbā ir aplūkota komunikācijas jēdziena viduslaikos īpašā nozīme, kas izriet no viduslaiku kristocentriskā pasauleskatījuma: Dievs lolo noslēpumaino vēlmi brīvi dalīties mīlestībā ar citām esamībām, kas no Tā atšķirīgas. Augstākajam Labumam un līdz ar to visam labajam ir raksturīga līdzdalīgā izplatība jeb *communicatio*, kurā viena esamība bagātina, papildina citu esamību, daloties aktualitātē. Tas izskaidro, kādēļ **Akvīnas Toma pieeja jautājumā par intelekta robežām un iespējām ir atšķirīga no arābu un ebreju domātāju risinājumiem**. Akvīnas Toma konceptuālajā uzstādījumā ikvienam ir jābūt pieejamam augstākajam labumam un patiesībai. Tāpēc komunikācijas kontekstā Akvīnietis risina intelekta atvērtības pieaugsmes jautājumu pretstatā gan arābu, gan ebreju filozofu raksturīgajai intelekta līmeņu diferenciacijas tehnikai.

Akvīnieša “cilvēka-interpreta prāta kritika” norāda uz prāta radītību un galīgumu, taču vienlaikus parāda prāta dabisko transcendentālo atvērtību kā iespējamību tam pārspēt sevi pašu hermeneitikas prakses vingrinājumu ceļā.

Akvīnas Toms konstituē **patiesības kā esamības konceptu**, iesaistoties diskusijā par to, kā cilvēka intelekts var būt vienās patiesības avots un polemizējot ar Parīzes averroistiem, lai teorētiski pamatotu individuālās dvēseles nemirstību un līdz ar to pilnīgās laimes sasniegšanas iespējamību. Akvīnas Toms filozofijā sistēmas tiecas atbildēt uz jautājumu par visas iespējamās pieredzes iespējamību, kas identificē Akvīnieša sistēmu kā transcendentālfilozofiju. Akvīnietis konceptualizē esamību kā vienotu esamību, ieskaitot cilvēkesamību. Akvīnas Toms uzsver cilvēka kopsalikties vienību, ka dvēsele dabiski saistās ar ķermeni kā daļa ar daļu, lai izveidotos cilvēka daba. Esamības pieredzes vienības iespējamību nosaka tas, ka hierarhiski sakārtotais universs ir individuālo substanču - matērijas un formas vienību - kopums, un esamība, kādu to sastop intelekts, ir intelektuāla esamība, kuras saturs ir realitāte. Akvīnieša sholastiskās sistēmas aplūkojums promocijas darbā atklāj neierastu un izsmalcinātu intelekta darbības ainu, kuras pārzināšana ir svarīga gan filozofijas vēstures studijās un intelekta darbības heuristisko iespēju izpratnē.

Vārdi parādās kā inteligiblā koncepta zīmes, kas diskursā ved uz spriedumu un tālāk uz zināšanām, un vārdi pieder aktīvā intelekta operācijām, tādējādi **iekšējā vārda problemātikas**

**atklāšana nepastarpināti uzrāda valodiskuma kā valodas ontoloģijas klātesamībā izpausmi.**

Sholastikas skatījumā izzīņas patiesības drošību garantē cilvēka rūpes par savu tikumību. Tā cilvēkā atver iespējamību darboties prāta dabiskajai gaismai – *lumen animae nostrae*. Dievs ar šo gaismu uz mums runā, un tieši tāpēc arī vārds intelektā gaismojas. Kā pētījuma princips intelektuālā gaisma ir cēlonības meklējumu avots, un atklāj cilvēka dabisko vēlmi pēc *beatitudo visio*. Tātad, pretēji ierastajam skatījumam par juteklisko kā izzīņas cēlonību Toma filozofijā, **ir jāatzīst, ka Akvīnieša skatījumā izzīnai ir divi avoti – ārsajūtas un iekšējā izcelsme intelekta gaismā.** Var uzskatīt, ka pēc būtības patiesības pieredzes problēmu Akvīnietis risina, aprakstot patiesības izzīņu kā intelekta gaismas aktualizācijas vingrinājumu, tātad atkārtojamu pasākumu, kas līdz ar to iegūst pieredzes statusu.

Tādējādi, **patiesības pieredze tomisma kontekstā ir vingrināšanās intelekta gaismas aktualizācijā,** nodrošinot patiesības pieredzes atkārtojamību kā patiesas dzīves esamības pamatu. Koncepts “dzīves esamība” XX gadsimta hermeneitikā sintezē hēgelisma, dzīves filozofijas un Heidegera fundamentālonoloģijas risinājumus. Tomēr, pieņemot Gadamera uzstādījumu, ka valodas norises studijas nozīmē dzīves pētīšanu un apjēgumu, ir iespējams izmantot dzīves esamības jēdzienu attiecībā uz sholastisko filozofijas vēstures posmu. Tas nozīmētu, ka valodiski notiekošās patiesības pieredzes mērķis ir dzīves patiesības jeb ilgalaicīgā skatījumā - patiesas dzīves nodrošināšana.

Patiesības tradicionālais koncepts *veritas est adaequatio intellectus et rei* kļūst par vadošo patiesības definējumu sholastikas filozofijā transcendentāliju mācības kontekstā. Tā konceptualizē patiesību tās bezgalīguma aspektā. Patiesība kā transcendentālija, ko var raksturot kā īpašu, esamīgas domāšanas modu, ir jāsastata ar intelekta izzīnā iegūto patiesību. Tāda ir viduslaiku sholastiskās filozofijas prasība, kas tiecas saistīt galīgo un bezgalīgo – Dievu kā patiesību un cilvēka patiesību.

Analoģiskais vārds jeb analoģiskā nosaukšana, *analogia dicuntur* jeb analoģijas prakse parāda, kā iespējams racionāls diskurss par Dieva un cilvēka realitāti. Taču, **esamības valodas pētījumi vēl nav bijuši ievietoti - kā to var spriest no bibliografijas sarakstiem - valodiskuma kā mūsdienu filozofijas priekšmeta kontekstā, kā tas ir izdarīts šajā promocijas darbā.**

Intelekta valodiskuma dēļ patiesības pieredzes kā īpašas vingrināšanās intelekta gaismas aktualizācijā pilnesību nodibina patiesības kā sapratnes zīmes - vārda, kas vienāds ar lietu,

spoguļošanās patiesībā kā transcendentālajā, kas ir bezgalīgā vārds. **Izmantojot spoguļa jēdzienu, ir iespējams skaidrot patiesības pieredzes pilnesību kā cilvēka prāta salīdzinošo darbību, kas paralēla *analogatus* funkcionēšanai esamības valodā.** Patiesībā kā mūžības vai bezgalības spoguļi – transcendentālajā raugoties ar valodiski iegūto galīguma patiesību, kas pieņem ārēji komunicējama iekšējā vārda formu, prātam ir iespējams salīdzināties un atvērties sevi pārspējošā virzībā.

Tālāk Rietumeiropas filozofija neatsakās no patiesības kā tradicionālās filozofiskās problēmas risinājuma. Filozofija respektē to, ka cilvēks vienmēr vērtē realitāti. Tāds uzstādījums Jaunlaiku filozofijā saasina jautājumu par patiesības kā vērtības konceptualizāciju iepretim dabaszinātniskajai, šķietami objektīvajai fakta pasaulei.

XX gadsimta filozofija tiecas atbrīvoties no tai svešatnīgā un dabaszinātņu iespaidā empirizētā metodoloģisma. Jau no XIX gadsimta otrās puses Eiropas filozofija kaislīgi tiecas pēc dzīves tvēruma, tomēr hermeneitikai tas izdodas vispārliciecināšāk.

H. G. Gadamer, veicot hermeneitikas tradīcijas atjaunošanu, filozofijas vēstures vienotībā uzrāda jaunu saikni, kas līdz tam nebijušā veidā savieno viduslaiku skolastiku un XX gadsimta filozofiju. H.G. Gadamer attīsta hermeneitiku kā esamības saprašanas un skaidrojuma, un praktiska pielietojuma filozofiju, kāda tā bija viduslaiku tradīcijā, atklājot patiesības problēmas specifiku garazinātnēs. Stingri sakot, **garazinātņu patiesībai ir jātop iegūtai atkārtojamā pieredzē**, kaut arī pats pieredzes traktējums atšķiras no dabaszinātņu eksperimentāli atkārtojamās pieredzes nojēguma. *Pieredzes jēdziens* hermeneitikā ir meklētais stabils faktors, lai nodrošinātu patiesības atkārtojamību klātesamībā un līdz ar to garazinātņu zinātniskumu.

Gadamer pierāda pieredzes valodiskumu, kas XX gadsimta totalitāros režīmus piedzīvojušajam filozofam ļauj aizstāvēt indivīda brīvību. Valoda ļauj būt brīvam, jo nevar tikt totāli kontrolēta no runātāja puses, nedz arī kāds indivīds vai grupa varētu sev pilnībā pakļaut valodas lietojumu. Valoda ir ieņēmusi centrālo lomu filozofiskajā domāšanā XX gadsimta vidus desmitgadēs, un valodas problemātikas risinājums ir ietekmējis skatījumu uz patiesības statusu filozofijā. **XX gadsimta hermeneitiskā filozofija patiesības vaicājuma atrisinājumā tiecas integrēt vērtībfilozofijas tradīciju.** Hermeneitika ir pats esamības atvērtības process, - tas, kā šis process notiek. Tātad, arī tas, kā notiek patiesība. Gadamera vērtējumā Heidegers darba “Esamība un laiks” 31.-33. paragrafā ir piedāvājis tradicionālo garazinātņu sapratnes jēdzienu jaunā gaismā, nostiprinot to kā *Dasein* pašskaidrojumu. Citiem vārdiem sakot, patiesības pieredze var tikt uzskatīta par cilvēka

pamatpiederzi, kuru tam ir jāiemācas pārvaldīt, lai integrētu jebkuru citu pieredzi klātesamībā. Patiesības un labā ciešā sasaistīšana hermeneitikā atgādina par sholastikas transcendentāliju mācību, kurā pastāv labā un patiesā savstarpēja konvertējamība. Vienlaikus patiesības un labā saikne hermeneitikā nozīmē, ka patiesība kā atklātība nepieciešami pieprasa labā vērtīborientējošo klātbūtni.

Par spīti “valodas aizmirstībai”, no Kanta kriticisma izrietinātās aksioloģiskās studijas bija pieturzīme XIX gadsimta beigu filozofijai, meklējot garazinātņu metodes ceļus. Patiesības kā vērtības problēmas risinājumam, kas atbilstu garazinātņu patiesības ideālam, Heidegers piešķir pilnīgi jaunu pavērsumu fundamentālonoloģijā. Šā pagrieziena ģenēzes izpratnē svarīgs ir Heinriha Rikerta nelielais apcerējums par patiesas dzīves filozofijas metiem. Rikerts uzsver, ka *līdzās Seinsprobleme pastāv Wertprobleme, un patiesības būtība ir vērtība*. M. Heidegers integrē neokantisko patiesības kā vērtības uzstādījumu un - nīčeāniskās patiesības gribas jaunrodīgi enerģētisko potenciālu. Sekojot Gadamera norādei par Ničes filozofijas un Freida koncepcijas iespaidu uz pasaules pieredzes valodiskuma atklāšanos XX gadsimta filozofijā, **promocijas darbā ir veikta abu pieminēto autoru veikuma analītika valodas filozofijas aspektā.**

Savukārt M. Heidegera risinājumā patiesības kā laikā atklājošamies atvērtības pastāvīgais klātbūtīgums tiek uzturēts ar vēsturiskumā gremdētās esamības konceptu. Šādas uzstādījuma maiņas filozofiskās sekas ir tās, ka principiāli tiek atcelta pirmsheidegeriskā vēsturiskuma izpratne, kas paredz cilvēka mentālu pārceļšanos uz kādu vēsturisko situāciju teiksim iejušanās veidā. Patiesais var notikt un notiek, pārsniedzoties pāri subjekta tāpatīgās pašapziņas rāmjiem, tātad **patiesais ir transsubjektīvs**. Iespējams, ka tieši šajā punktā kļuva iespējama sholastikas un XX gadsimta satikšanās. Kā sholastika bija Absolūtās esamības un tās īpašību – transcendentāliju domāšanas veida attiecināšana uz dzīves norišu konceptualizāciju, tā savukārt heidegeriskā un tai sekojošā filozofija tiecas domāt dzīves esamību transsubjektīvajā dimensijā, pārvarot subjekta ierobežotību. Valodas enerģija ļauj cilvēka esamībai transcendēt tās galīgumu, brīvi izsviežot sevi pāri sev jaunos vēsturiskās eksistences projektos, kādēļ sapratne ir visas cilvēka vēsturiskas esamības uzturētāja. Vēsturiskās norises pagātnes, tagadnes un nākotnes laiks valodā var tikt *sapulcināts* tagadnīgumā –

*eonta*, tādējādi nodrošinot vēsturiski esamīgas patiesības klātbūtnību, *einai* domāšanā. Tādējādi Heidegera filozofijā **atsegtība jeb atvērtība ir patiesības iespējamība**, turklāt var teikt – **valodiska iespējamība**, jo šī atvērtība nodrošina patiesības teici izteikumā. Heidegera veiktā saprašanas kā vēsturiskas saprašanas conceptualizācija paver *citesamības iespējamību* eksistences projektīvo uzmetumu ieīstenojumā. Tas, saskaņā ar Gadamera uzstādījumu, ir arī valodiskuma tā potencialitātē uz citesamību raksturojums. Heidegera jaunradē patiesības transsubjektivitātes aspekts atklājas saistībā ar pieredzi kā “ievingrināšanos” patiesības dzirdēšanā, jo izrunāts izteikums sevī satur esošā atvērtību, kas saglabājas izteiktajā, tādējādi izteiktajam kļūstot iekšpasaulīgi ierīkotam, ko vienmēr var atkal “paņemt” un no jauna izrunāt, pateicoties valodai. **Tādējādi esamības sapratnes ieguvuma atkārtotības iespējamība valodā ļauj runāt par patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā.** Tajā cilvēks attīsta un izstrādā visu būtnei iesaistošo patiesības pazīšanas spēju.

M. Heidegers uzsver, ka izteikuma pareizību dara iespējamu izturēšanās atvērtība kā pareizības iekšējā iespējamība, kas pamatojas brīvībā - “*patiesības būtība ir brīvība*”. Tādējādi Heidegers atrisina **patiesības kā vērtības problēmu fundamentālonoloģijā, izvairoties no aksioloģiskā formāta ierobežojumiem.** Apzinoties sevi kā piederīgu esamības patiesībai, nevis patiesību uzskatot par savu īpašumu, cilvēks ir patiesības spēkā, dzīvo patiesībā, un viņam ir spēks izturēt patiesībā kā (savas) pasaules sakārtošanas centrā: *esamības-patiesības neuzmācīgā spēka tuvums pastāv kā valoda.*

**Tādējādi pati patiesības problēma XX gadsimta filozofijā pēc Heidegera fundamentālonoloģiskā risinājuma ir pārveidojusies par patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā problēmu.**

Var teikt, *valodiskums ir cilvēka vēsturiskās eksistences atklāšanās veids.* Hermeneitiskā vēsturiskuma koncepts norāda, pirmkārt, uz cilvēka eksistences laiciskumu un dzīves pieredzes kontinuitāti; un, otrkārt, sapratnes vēsturiskums attiecas uz objektu kā vēsturisku objektu konstituēšanu vēsturiskos pētījumos. Vēsturiskiem notikumiem un vēsturiskām jēgām ir sava struktūra, ar kurām tie ielaužas dzīves laika kontinuitātē, tādēļ valodiskums principiāli ir iespējamības joma, kas sapulcina tagadnīgumā visus laikus, un tāpēc vienmēr ir citesamības, *Anderssein* iespējamība. Tādējādi valodiskuma conceptualizācija atrisina galveno problēmu par potenciālo pasaules pieredžu bezgalīguma un cilvēka sapratnes galīguma attiecībām. Diskusijā ar Deridā par

ontohermeneitiskā jautāšanas veida iespējām Gadamers ar tekstualizācijas jēdzienu novelk demarkācijas līniju starp jēgu un bezjēdzīgo: starp esamīgās patiesības atklāšanas iespējamību ar valodas vidutājību un to, kas atrodas pārāk tālu no iekļaušanās propozīcijā.

Atbilstīgi Gadamera uzstādījumam **teorētiskās refleksijas un dzīves sastapšanās var tikt definēta kā vēsturiski iedarbīgās apziņas un dzīves sastapšanās process valodas vidutājībā.** Vēsturiski iedarbīgā apziņa ir Gadamera veikta konceptualizācija balstās uz M. Heidegera hermeneitiskajām izstrādņēm, kurās ir atcelts filozofijas aizspriedums par subjekta substancionalitāti. Apziņa ir jāsaprot kā atvērta apziņa: cilvēka vēsturiski eksistentās esamības kopveseluma pieredze pastāv saprašanas priekšstruktūrā. Pētnieki norāda, ka Gadamers ar *Wirkungsgeschichte*, ar vēsturiski iedarbīgās apziņas konceptu (angl. *effective-history*) norāda uz vēstures aktuālu darbību sapratnes procesā, jo arī pats saprastgribētājs ir vēsturiskā situācijā. Gadamers norāda, ka vēsturiskā izziņa saglabājas kā tagadnīga piemērošanās lietai, samērošanās ar lietu vai realitāti, *mensuratio ad rem*. **Tātad, lieta paliek adekvācijas mērs, un līdz ar to arī esamības interpretācijas mērs jeb patiesības kritērijs realitātes interpretācijā, kas atklājas dialogā, kad notiek jēgas horizontu sajaukšanās** Kopīgās valodas izstrāde, kas sapulcina tagadnīgumā visus laikus, un kas atklāj visas vienotās esamības kopīgo un kustīgo jēgas horizontu, ļauj īstenoties saprašanai un saprašanās. Šis process kļūst par pamatu esamības-patiesības atklātībai, kas norisinās lietīšķuma vadījuma dēļ sarunā.

Ar **vārda** izpratni hermeneitika patiesi atbild uz jautājumu par gaismojošamies atklātības norisi, kurā lietu būtības var sevi parādīt, kā tās ir, un kurā esamība-patiesība var atklāties tās acīmredzamībā. Tā XX gadsimta hermeneitikā patiesības acīmredzamība jeb evidence ir notikums saprašanas procesā.

Valodas ontoloģijas dēļ esamība valodā izpaužas apofantiski, ko Gadamers apraksta kā esamības pašparādi, un tāpēc var teikt, ka **saprašanas un saprašanās procesā valodā notiek patiesības pašparāde.** Tas nozīmē, ka **valodiskums ir patiesības pieredzes iespējamība.**

**Patiesības pieredze kā esamības pieaugums** apzīmē domājošās jautāšanas dialogiskajā ceļā iegūtās saprašanas relatīvu pabeigtību, kas nes sev līdzī piepildījuma gandarījumu, patiesības mieru. Šajā ziņā patiesības pieredzes iegūsme pēc līdzības ar mākslasdarba izpratni viduslaikos nozīmē Skaistā jauna *analogā* darināšanu. Patiesības pieredze kā skaists valodisks darinājums vienmēr ir kaut kas jauns, un šis dzīvesdarbības veids atspoguļo darītāja eksistenciālo stāvokli, tādējādi

cilvēkam ir jāiesavina tikumiskie priekšnoteikumi, lai patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā īstenotos uz aktualitāti.

Gadamerš patiesību atklāj kā labā, pat kā “būt labam” *konstituitīvo elementu*, jo patiesība ir atklātība, un tāpēc arī – domājamība, kas noris valodiski, vārdiem gaismojoties un valodas ontoloģijas dēļ pašiem norādot virzienu no patiesā uz labo. Tā kā laime dzīvē nav domājama bez baudām, *Dasein* sevi saprotot kā iesaistītu izziņā, izjūt patiesību kā baudu. **Tādējādi, patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā hermeneitikas galējā, vērtīborientētā dzīves esamības sakāpinājumā parādās kā patiesas un vienlaikus labas, un skaistas dzīves esamības aizvien no jauna veikta atkārtotamība, kas iespējama valodiskuma dēļ.**

Valodiskuma kā viduspasaules starp apziņu un pasauli atklājums hermeneitikā ir ierosinājis nopietnas sekas modernās filozofijas attīstībā, ko varētu nosaukt par apziņas pieejas transcendentumam meklējumiem. *Valodiskums, no vienas puses, kā intelekta aktivitāte atrodas apziņas sfērā. No otras puses, kā pielaipe pasaulei, tas ietiecas ārpus apziņas jomā.* Tāpēc valoda, kā valodiskuma, ja tā varētu teikt, redzamā daļa savukārt ir gan nemitīgā radošas tapšanas norisē, gan tomēr nes sevī dzīves struktūras, kas veido klātesamību. Acīmredzot, tādēļ valodiskumā kā pielaidē visam universam, visai iespējamajai realitātei, ir atklājusies iespējamība daudz plašākai, varētu teikt, maksimāli plašai un vispatverošai patiesības izpratnei. Tādējādi atklājas jautājums par patiesības pieredzi kā pieredzi, kas ir valodiskumā iespējama cilvēka pieredze par piedzīvotās galīgās patiesības sastatīšanu ar patiesību, kas pārsniedz tikai individualitātes ietvarus, un ko var nosaukt par patiesību kā transcendentu. Tiklab to var nosaukt arī par **patiesības daudzpusības** problēmu, kas XXI gadsimta filozofijai neatlaidīgi jautā par tās iespējam vienotā pasaulainā tvert patlabanējo daudzo un dažādo kultūru, dzīvesveidu, vērtīborientāciju, sabiedrisko startu, ideju utt. realitāti.

No hermeneitikas skatpunkta jautājums ir par esamības-patiesības norisi dažādo un ļoti atšķirīgo jēgas tradējumu polifonajā pasaulē, vienlaikus respektējot savu eksistenciālo un priekšsaprātņē nostiprināto izcelsmi savā jēgas tradējumā. Tātad, ņemot vērā esamības polifonismu, jautājums par patiesības pieredzi var tikt pārvaicāts kā jautājums par daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā. Patiesība kā metafiziski vienā esamības patiesība nemaina savu raksturu. Taču, mūsdienās esamības-patiesības pieredzē ir jāattīsta tādas iemaņas, kādas līdz šim nebija tik izteikti vajadzīgas. Tādējādi mūsdienu filozofijā ir vērojama dažādāko novirzienu pārstāvju centieni apjēgt pieredzes līdz šim neierastākās dimensijas pieredzes un līdz ar to intelekta elastīguma palielināšanai. Tāpēc mūsdienu filozofija pieredzē izceļ *citādību, negaidītību un neiespējamību.*

Savukārt, universa transcendentālās jēdzienus paredz komunikāciju starp esamībām, jo tās nav tikai atsevišķas esamības, bet tās atrodas mijiedarbībā. Citiem vārdiem sakot, valodiskuma dēļ ir iespējama universālas patiesības pieredze.

Tādējādi XX gadsimta hermeneitika ir pavērusi durvis jaunam humānismam mūsdienu pasaulē, atklājot daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā perspektīvu. Patiesība hermeneitiskās filozofijas kontekstā kā esamība-patiesība valodiskumā ir tā patiesības filozofiskā konceptualizācija, kas atklāj eksistenciālās patiesības kā klātesamību atbrīvojošā un dziedinošā spēka jaudīgumu. Šo hermeneitiskās filozofijas atklājumu XXI gadsimta sākuma pasaulē ir grūti novērtēt par augstu.

Pēc promocijas darbā iegulto rezultātu apraksta ir iespējams piedāvāt summējošus secinājumus:

## SECINĀJUMI

### **1. Patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā konceptualizācija atbilst patiesības problēmas teorētiskajai situācijai mūsdienu filozofijā un paver jaunus realitātes filozofiskās apjēgsmes ceļus.**

Šajā kontekstā svarīgs ir patiesības pieredzes iespējamības valodiskumā traktējums attiecībā uz sholastikas filozofiju, kas pamato hermeneitikas tradīcijas kā valodiskās saprašanas tradīcijas pastāvēšanu viduslaiku, īpaši sv. Toma filozofijā. Te patiesība kā transcendentālā, ko var raksturot kā īpašu, esamīgas domāšanas modu, ir jāsastata ar intelekta izziņā iegūto patiesību. Pretēji ierastajam skatījumam par juteklisko kā izziņas cēlonību Toma filozofijā, ir jāatzīst, ka izziņai ir divi avoti – ārsajūtas un iekšējā izcelsme intelekta gaismā. Patiesība kā transcendentālā nav iekšējais vārds, kas būtu līdzīgs lietas formu pilnībā izsmeļošajam iekšējā vārda spogulim. Šīs galīgās patiesības un patiesības - transcendentālās asimetrijas dēļ konstituējas prāta atvērtība virzienā uz bezgalību, ko prāts var tiekties papildīt ar nemitīgiem jauniem centieniem pēc patiesības. Viduslaiku sholastiskā filozofija tiecas saistīt galīgo un bezgalīgo – Dievu kā patiesību un cilvēka patiesību, un tāds sastatījums Akvīnieša filozofijā ir iespējams, balstoties uz analogijas problēmas risinājumu, kas ir īpaša sapratnīga domāšana par dievišķo un cilvēcisko realitāti, respektējot abu distancētību. Taču, lai arī *analogatus* problēma ir īpašas tomistikas apakšnozares centrā jau no XIV gadsimta klasisko



pētījumu laika, vēl līdz pat šim laikam analogija nav skatīta kā valodiskuma problēmas kontekstā pastāvoša reālija, līdz ar to aiztumsoties esamības valodas un valodas esamības vienības pastāvēšanai Akvīnieša filozofijā.

**2. Patiesības jautājuma teorētisko statusu XXI gadsimta filozofijā ir iespējams noteikt ontoloģiskās patiesības paradigmas filozofiski vēsturiskā pētījumā.**

Šīs paradigmas ietvaros XIII gadsimtā svētais Akvīnas Toms sholastiskajā filozofijā izstrādā patiesības tradicionālo definīciju, kuras reinterpretācija veido patiesības problēmas risinājumus turpmākajā filozofijas attīstības gaitā. Patiesības tradicionālais koncepts veidojas hermeneitiski orientētās viduslaiku kultūras ietvaros, kuras pamatā ir Dieva un cilvēka komunikācijas notikums, kas ierosina hermeneitiskās jeb eksegētiskās prakses attīstību Vārda/vārda paralēlisma kultūras kontekstā, ar laiku veidojoties sazarotai filozofiskās racionalitātes sistēmai, kas hermeneitiskos nolūkos un aicināta izskaidrot konceptus un saiknes starp tiem. Patiesības tradicionālais koncepts Akvīnieša filozofijā atrodas intelekta darbības pētījumu kontekstā, notiekot pārejai no hermeneitisko tehniku pētniecības uz jautājumu par tekstu interpreta intelekta iespējām, kas ir atvērtas, pateicoties patiesības *docibilitas* jeb apguves iespējai.

**3. Valodas ontoloģijas atklājums XX gadsimta hermeneitikā pāri septiņiem filozofijas vēstures gadsimtiem ļauj atjaunot vienotā kopveselumā Rietumeiropas hermeneitisko tradīciju.**

Šās tradīcijas ietvaros ir iespējams izgaismot augstās sholastikas filozofiju - Akvīnas Toma esamības valodas metafiziku kā balstītu valodas esamībā. To pierāda Akvīnieša filozofiskos pētījumus caurstrāvojošā zinātniskā pārliecība par realitātes izziņas iespējamību, izzinot realitāti apzīmējošos vārdus, kas īpaši spilgti atklājas no Dionisija Areopagita filozofijas pārmantotajā un tālākattīstajā Dieva vārdu izziņas problēmā.

**4. Valodas problemātikas iekļaušanās XX gadsimta filozofijā ir mainījusi patiesības problēmas risinājuma kontekstu filozofijā, un patiesība tagad var tikt pētīta kā hermeneitikas problēma, respektējot patiesības kā vērtības statusu.**

Patiesības problēmas pārvirze no gnozeoloģiskās sakārtas uz valodiskumu XX gadsimta filozofijā ir notikusi divos intelektuālajos virzienos: hermeneitikā un analītiskajā tradīcijā.. Taču, hermeneitikas un analītiskās tradīcijas pieeju valodas problemātikai patiesības jautājuma kontekstā atšķir tas, ka XX gadsimta hermeneitiskā filozofija patiesības vaicājuma atrisinājumā tiecas integrēt vērtībfilozofijas tradīciju. M. Heidegera un H.G. Gadamera hermeneitikā patiesības jautājums pēc būtības tiek

risināts kā vērtības jautājums, kaut arī ārpus aksioloģijas ietvariem, jo tie ir par šauriem patiesības ontoloģisma izvērsumam. Šajā kontekstā saikni starp sholastikas un vācu vērtībfilozofiju iedibina I. Kants, kura filozofijā vērtībmacība nav atrodamā kā patstāvīga filozofiska disciplīna ar speciālu kategoriālo aparātu un mūsdienu aksioloģiskajām teorijām raksturīgu arhitektoniku, bet nosakot noumenālo pasauli kā fenomenālās pasaules pamatu.

**5. M. Heidegera filozofijā esamības sapratnes ieguvuma atkārtojamības iespējamība valodā ļauj runāt par patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā.**

Fundamentālontoloģijas risinājumā patiesības kā laikā atklājamos atvērtības pastāvīgais klātbūtīgums ir uzturēts ar vēsturiskumā gremdētās esamības konceptu. Šāda uzstādījuma filozofiskās sekas ir tās, ka principiāli tiek atcelta pirmsheidegeriskā vēsturiskuma izpratne, kas paredz cilvēka mentālu pārcelšanos uz kādu vēsturisko situāciju, teiksim, iejušanās veidā. Patiesais var notikt un notiek, pārsniedzoties pāri subjekta tāpatīgās pašapziņas rāmjiem, tātad patiesais ir transsubjektīvs, un esamības-patiesības neuzmācīgā spēka tuvums pastāv kā valoda, esamības īstenota un tās caurausta esamības māja. Taču, klāt-esamībai ar savu alētisko izturēšanos ir jāaktualizē valodas piedāvātā iespējamība.

**6. H. G. Gadamers hermeneitikā līdz ar tekstualizācijas jēdzienu novelk demarkācijas līniju starp jēgu un bezjēdzīgo, un arī starp esamīgās patiesības atklāšanas iespējamību ar valodas vidutājību un to, kas atrodas pārāk tālu no iekļaušanās propozīcijā.**

Atbilstīgi Gadamera uzstādījumam teorētiskās refleksijas un dzīves sastapšanās var tikt definēta kā vēsturiski iedarbīgās apziņas un dzīves sastapšanās process valodas vidutājībā. Kopīgās valodas izstrāde, kas sapulcina tagadnīgumā visus laikus un kas atklāj visas vienotās esamības kopīgo un kustīgo jēgas horizontu, ļauj īstenoties saprašanai un saprašanās. Šis process kļūst par pamatu esamības-patiesības atklāšanai, kas norisinās lietišķuma vadītāja sarunā. Tādējādi patiesības pieredze hermeneitikā var tikt definēta kā saprašanas mākas pieredze, tas ir saprašanas un saprašanās atkārtojamības ģenerēšana, kas iespējama valodiskuma dēļ. Tas nozīmē, ka valodiskums ir patiesības pieredzes iespējamība. Patiesības pieredzes iespējamība valodiskumā hermeneitikas galējā, vērtīborientētā dzīves esamības sakāpinājumā parādās kā patiesas un vienlaikus labas, un skaistas dzīves esamības aizvien no jauna veikta atkārtojamība, kas iespējama valodiskuma dēļ.

**7. Valodiskuma dēļ metafiziski vienā patiesība iegūst papildraksturojumu kā daudzpusīgā patiesība, izvirzot jautājumu par valodiskumā iespējamo cilvēka piedzīvotās**

**galīgās patiesības pieredzes sastatīšanu ar patiesību, kas pārsniedz individualitātes ietvarus, un ko var nosaukt par patiesību kā transcendentu.**

Patiesības daudzpusības problēma XXI gadsimta filozofijā iezīmē jautājumu par tās iespējam vienotā pasaulainā tvert daudzo un dažādo kultūru, dzīvesveidu, vērtīborientāciju, sabiedrisko stratu, ideju utt. realitāti. No hermeneitikas skatpunkta, ņemot vērā esamības polifonismu, jautājums par patiesības pieredzi var tikt pārvaicāts kā jautājums par daudzpusīgās patiesības pieredzes iespējamību valodiskumā. Tomēr arī tagad spēkā paliek patiesības tradicionālā koncepta prasība intelektam saskaņoties ar lietu, veidojot patiesības pamatu izteikumā, un daudzpusīgā patiesība ir hierarhiski vērtīborientēta.

# IZMANTOTĀ LITERATŪRA

## AVOTI

1. BĪBELE – Latvijas Bībeles Biedrība
2. *Jaunā Derība* – Latvijas Bībeles biedrība, [Rīga, 2007]
3. *VECĀS DERĪBAS SVĒTIE RAKSTI. PSALMI* – Dzimtenes Balss apgāds, Čikāga, 1961

## Svētais AKVĪNAS TOMS

Filozofiski teoloģiskās sintēzes ❀

### *Scriptum super libros Sententiarum (1252-1254)*

4. *AQUINAS ON CREATION*. Writings on the “Sentences” of Peter Lombard. Book 2, Distinction 1, Question 1. Medieval Sources in Translation 35. Transl. and introd. by S.E. Baldner, W.E. Carol. – Pontifical Institute of Medieval Studies,
5. MACIEROWSKI E.M. Thomas Aquinas Earliest Treatment of the Divine Essence: *Scriptum super libros Sententiarum*, Book I, Distinction 8. – Center for Medieval and Renaissance Studies and Institute for Global Cultural Studies, Binghamton University (state Univ. of N.Y.), 1998
- 6.

### *Summa contra Gentiles (1259 – 1265)*

7. *LIBER DE VERITATE CATHOLICAE FIDEI CONTRA ERRORES INFIDELIUM* qui dicitur Summa Contra Gentiles – Augustae Taurinorum MARIETTI, Lutetiae Parisiorum, [1967], Vol. 1-3
8. S. TOMMASO D'AQUINO. *La Somma contro I Gentili*. I. Libro primo e secundo. . – Edizioni Studio Domenicano, [Bologna, 2000]
9. *The Summa Contra Gentiles of Saint Thomas Aquinas*. Vol. 1-3, Literally translated by The English Dominican fathers from the last Leonine edition . – NY. Cincinnati, Chic., Benziger Brothers, 1923
10. SAINT THOMAS AQUINAS. *On the Truth of the Catholic Faith. Summa Contra gentiles*. Book One: God. Transl. with an Introduction and Notes by A. Pegis. . – Image Books, Garden City, New York, [1952-54]
11. Фома Аквинский. *Сумма против язычников*. Книга первая. – Долгопрудный, Вестком, 2000
12. Фома Аквинский. *Сумма против язычников*. Книга I – II. – Институт Философии, Теологии и истории св. Фомы, М., 2004

### *Summa Theologiae (1268-)*

13. ST. THOMAS AQUINAS. *Summa Theologica* . Complete English Edition in five volumes. Transl. by Fathers of the English Dominican Province. – Christian Classics, Westm., Maryland, 1948
14. St. Thomas Aquinas. *Summa Theologiae*. Latin text and English translation, Introductions, Notes and Appendices and Glossaries. – Blackfriars, Lnd., N.Y., [1963] in 61 Volume.
15. THOMAS AQUINAS. *Treatise on Law*. Summa Theologiae, Questions 90-97 – A Gateway Edition, 1967.
16. St THOMAS AQUINAS. *Summa Theologiae*. A concise translation. Ed. by T. McDermott. – Christian Classics, Allen, Texas/ Chicago, Illinois, [1991]
17. KREEFT P. *A Summa of the Summa*. The Essential Philosophical Passages of St. Thomas Aquinas' *Summa Theologica* . – Ignatius Press, San Francisco, 1990

## Disputu jautājumi

### *Quaestiones Disputatae de Veritate (1256 - 1259)*

18. Fragments publicēts ar kļūdainu virsrakstu: AKVĪNAS TOMS. Teoloģijas summa (1. nod.) // Kulturoloģisks žurnāls KENTAURS XXI, Nr. 37, 2005. gada augusts, 47. – 56. lpp.

19. *THE TEACHER AND THE MIND. TRUTH.*, Questions X, XI – A Gateway Edition, Henry Regnery Company, Ch., 1959

### *Quaestiones disputatae De virtutibus (1271-1272)*

20. AQUINAS. *Disputed Questions on the Virtues*. Ed. by E.M. Atkins and Thomas Williams. – Cambridge University Press, 2005

## Bībeles eksegēze

### *Glossa continua super Evangelia Catena Aurea (1262-1263)*

21. S. THOMAE AQUINATIS. *Catena Aurea in Quator Evangelia*. I. Expositio in Matthaeum et Marcum – Marietti, Romae, 1953

22. S. THOMAE AQUINATIS. *Catena Aurea in Quator Evangelia*. II. Expositium in Lucam et Joannem – Marietti, Romae, 1953

### *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli, ad Gal (1265-1268)*

23. St. THOMAS AQUINAS. Commentary on Saint Paul's Epistle to the Galatians (transl. LARCHER F.R., introd. by MURPHY R.T.A..) – Magi Books, Albany, N.Y., 1966

### *Expositio et lectura super Epistolas Pauli Apostoli, ad Eph (1265-1268)*

24. St. THOMAS AQUINAS. *Commentary on Saint Paul's Epistle to the Ephesians* (transl., introd. by LAMB M.L.) – Magi Books, Albany, N.Y., 1966.

### *In Psalmos Davidis lectura*

25. THOMAS AQUINAS. "Psalm 50." // [http://www4.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/Psalm\\_50.html](http://www4.desales.edu/~philtheo/loughlin/ATP/Psalm_50.html) (pēdējoreiz skatīts 2005. gada 31. janvārī)

## Aristoteļa darbu komentāri

### *Sententia libri de Anima (1268)*

26. ARISTOTLE'S *De Anima*. In the version of William Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas – New Haven, Yale UP, 1951

### *In libros Peri Hermeneias expositio (1270-1271)*

27. ARISTOTLE: *On Interpretation*. Commentary by St. Thomas and Cajetan. (*Peri hermeneias*), (transl., introd. by OESTERLE J.T.) – Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1962

### *Sententia libri Ethicorum (1271-1272)*

28. ST. THOMAS AQUINAS. *On Aristotle's Love and Friendship*. Ethics – Books VIII-IX (transl. CONWAY P.) – The Providence College Press, R.I., 1951

## Citi komentāri

### *Expositio super librum Boethii de Trinitate (1257)*

29. “Proportion and Analogy”//BOURKE W.(ed.) *The Pocket Aquinas* – Washington Square Press, 1960, Pp. 165-167

### Polemiskie darbi

#### *De unitate intellectus contra Averroistes (1270)*

30. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сочинения* – УРСС, М., 2002, Сс. 2-118

#### *De aeternitate mundi (1271)*

31. St. THOMAS Aquinas, Siger of Brabant, St. Bonaventure. *On the Eterenity of the World. (De Aetarnitate Mundi)*. Second edition. – Marquette University Press, Milwaukee, WI, U.S.A., [1957, reprod. 2000]  
32. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сочинения* – УРСС, М., 2002, Сс. 118-134

### Apcerējumi

#### *De ente et essentia (1252 - 1256)*

33. ST. THOMAS AQUINAS. *On Being and Essence* – The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1949  
34. THOMAS VON AQUIN. *Über das Sein un Das Wesen*. Deutsch-Lateinische Ausgabe (von R. Allers) – Fischer Bücherei, 1969  
35. БОБИК J. (transl. interpr.) *Aquinas on Being and Essence* – Univ. of Notre Dame Press, 1965  
36. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Сочинения* – УРСС, М., 2002, Сс. 134-192

#### *Compendium theologiae ad fratrem Reginaldum socium suum carissimum*

37. ST. THOMAS AQUINAS. *Light of Faith* The Compendium of Theology – Sophia Institue Press. Manchester, New Hampshire, 1993

#### *De Regimine Principum (1265-1267)*

38. ST. THOMAS AQUINAS. *On Politics and ethics*. A new translation. Backgrounds. Interpretations. SIGMUND P. (transl., ed.) – W.W. Norton&Company, NY, Ld, 1988, Pp. 14-30.

### Vēstules un eksperta vērtējumi

#### *De Motu Cordis ad magistrum Philippum de Castro Caeli*

39. “De Motu Cordis”// S. THOMAE AQUINATIS, *Doctoris Communis Ecclesiae. Opuscula Omnia necnon Opera minora*. Tomus primus. Opuscula Philosophica – Paris, P. Lethielleux, 1949, P. 62-69  
40. THOMAS AQUINAS. *De Motu Cordis* // [http://www4.desales.edu/~philtheo/loghlin/ATP/De\\_Motu\\_Cordis?De\\_Motu\\_Cordis.html](http://www4.desales.edu/~philtheo/loghlin/ATP/De_Motu_Cordis?De_Motu_Cordis.html).

### Liturģiskas darbi, sprediķi un lūgšanas

#### *De decem praeceptis*

41. “The Commandments” // ST. THOMAS AQUINAS. *God's Greatest Gifts* . Commentaries on the Commandments and the Sacraments Foreword by Ralph McNemey – Sophia Institute Press, Manchester, New Hampshire, 1992, Pp. 3-83

*De sacramentis ecclesiae*

42. “The Sacraments” // ST. THOMAS AQUINAS. *God’s Greatest Gifts*. Commentaries on the Commandments and the Sacraments Foreword by Ralph McInerney – Sophia Institute Press, Manchester, New Hampshire, 1992, pp.83-101.

## Neautentiskie darbi

*De natura verbi intellectus*

43. “*De natura verbi intellectus*” // S. THOMAE AQUINATIS, *Doctoris Communis Ecclesiae. Opuscula Omnia* necnon Opera minora. Tomus primus. Opuscula Philosophica – Paris, P. Lethielleux, 1949, P. 578-586

44. «О природе слова, [рождаемого] интеллектом»// *КОСМОС И ДУША*. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (Исследования и переводы). Редакторы П.П. Гайденко и В.В. Петров. – Прогресс-Традиция, М., 2005, Сс. 762-771

*De differentia verbi divini et humani*

45. “*De differentia verbi divini et humani*” // S. THOMAE AQUINATIS, *Doctoris Communis Ecclesiae. Opuscula Omnia* necnon Opera minora. Tomus primus. Opuscula Philosophica – Paris, P. Lethielleux, 1949, P. 587- 590

## Tekstu izlases

46. *AN AQUINAS READER* – N.Y., Fordham UP, 2001

47. BOURKE W.(ed.) *The Pocket Aquinas* – Washington Square Press, 1960

48. THOMAS AQUINAS. *Selected Philosophical Writings* (transl. McDERMOTT T.) – Oxford, NY, Oxford UP, 1993

49. THOMAS AQUINAS. *Selected Writings* (ed., transl. MCINNERNEY R.) – Penguin Books, 1998

50. ФОМА АКВИНСКИЙ. *Учение о душе* – С.-Пб., Изд. «Азбука-Классика», 2004

## Citi filozofiskās medievistikas avoti

51. *Catena Graecae in Genesim et in Exodum*. I Catena Sinaica. Corpus Christianorum. Series Graeca 2. Edita a F. Petit. Expositio super Cantica Cantorum. Cura et studio P. Verdeyen, S.J. – Leuven University Press, 1977

52. *CORPUS LATINUM COMMENTARIORUM IN ARISTOTELEM GRAECORUM* – Publications Universitaires De Louvain, 1957

*DYON. De Div. Nom.*

53. PSEUDO-Dionysius. “The Divine Names” // PSEUDO-Dionysius. *The Complete Works*. Translated by Colm Luibheid – Paulist Press, New York, Mahwah, [1987], Pp. 47-132

54. JONES J.D. *Pseudo-Dionysius Areopagite. The Divine Names and The Mystical Theology*. Translation from the Greek with an Introductory Study – Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, [1999]

55. EIXIMENIS F. *Estetica Mediavele Dell’Eros, della Mensa, Della Citta’*. A Cura di G. Zanoletti. – Jaca Book, [Milano, 1985]

56. ERIUGENA J.S. *Commentary on the Celestial Hierarchy of Saint Dyonisius*, Chapter VII // ANGELIC SPIRITUALITY. Medieval Perspectives on the Ways of Angels – Paulist Press, New York, Mahwah, [2002], Pp. 166-186

57. GERTRUDE OF HEFTA. *The Herald of Divine Love*. – Paulist Press, N.Y., Mahwah, [1993]

58. HILDEGARD OF BINGEN. *Scivias* – Paulist Press, N.Y., Mahwah, [1990]

59. JoACHIM of FIORE. *The Book of Concordance*. Book 2, Part 1, Chapters 2-12 // *APOCALYPTIC SPIRITUALITY*. Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-der Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, Savonarola – Paulist Press, New York, Mahwah, [1979], Pp. 120-135

60. *Guillelmi a Sancto Theodorico Opera Omnia*. Pars II. Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis LXXXVII – Typographia Brepols Ediotres Pontificii, MCMXCVII [1997]

61. *Mirror of Perfection*. Sources for the Life of st. Francis. Ed. by M.A. Habig – Franciscan Herald Press, Chicago, [1973]

62. MOSES MAIMONID. *The Guide for the Perplexed*. Translation from the original arabic text by Friedlander M. Second Edition – Dover Publications, Inc., [1956]
63. MOSES MAIMONIDES. *The Guide of the Perplexed*. Transl with Introduction and Notes by Shlomo Pines. With an Introductory Essay by Leo Strauss. – The University of Chicago Press, [1963]
64. PORETE M. *The Mirror of Simple Souls* – Paulist Press, N.Y., Mahwah, [1993]
65. Alfred of RIEVAULX. *The Mirror of Charity* – Cistercian Publications, Kalamazoo, Michigan, 1990
66. WILLIAM OF SAINT THIERRY. *The Mirror of Faith* – Cistercian Publications, Inc., Kalamazoo, Michigan, [1979], Pp. XI-XXXI
67. SUAREZ F. *On Formal and Universal Unity (De Unitate Formali et Universali)*. Transl. From Latin. By Ross J.F., PhD – Marquette University Press, Milwaukee, Wis., 1964
68. БОЭЦИЙ ДАКИЙСКИЙ. «О высшнем благе, или О жизни философа» // *АНТОЛОГИЯ СРЕДНЕВЕКОВОЙ МЫСЛИ*. Теология и философия Европейского средневековья. Том 2 – Институт философии РАН, Изд. РХГИ, С-Пб., 2002, Сс.255-262

## HANSS GEORGS GADAMERS

69. GADAMERS H.-G. *Patiesība un metode*. Filosofiskas hermeneitikas pamatiezīmes. – [R.], JUMAVA, 1999
70. GADAMERS H.-G. *Skaistā aktualitāte*. Mākla kā spēle, simbols un svētki. – R., Zvaigzne ABC, 2002
71. GADAMER H. G. “The Ontological Problem of Value” // GADAMER H.G. *Hermeneutics, Religion and Ethics* – Yale UP, New Haven and London, 1999, Pp. 58-76
72. GADAMER H. G. *Hegels Dialektik*. Fünf hermeneutische Studien. – J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1971
73. GADAMER H.G. “I Presocratici” // *Questioni di Storiografia Filosofica*. Dalla origini all’ Ottocento. (A cura di V. Matthieu), I. Dai Presocratici a Occam – Editrice la Scuola, [1975], p. 13-86
74. GADAMER H. G. “Einleitung” // *SEMINAR: PHILOSOPHISCHE HERMENEUTIK*. Herausgaben von Hans-Georg Gadamer und Gotfrid Boehm – Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1976, S. 7-43.
75. GADAMER H. G. *Hermeneutics, religion and ethics* – Lnd., 1999.
76. GADAMER H.-G. *Gesammelte Werke* – J.C.B. Mohr/Paul Siebeck, Tübingen, 1990 (10 sējums)
77. GADAMER H.-G. *Dialogue and Dialectic: Eight Hermeneutical Studies on Plato*. – Yale University Press, New Haven and London, [1980]
78. GADAMER H. G. *Plato’s Dialectical Ethics*. Phenomenological Interpretations Relating to Philebus. – Yale University Press, New Haven and London, [1983]
79. GADAMER H.-G. “Destruction and deconstruction” (1985) // *DIALOGUE AND DECONSTRUCTION*. The Gadamer-Derrida Encounter. Ed. By D.P. Michelfelder and R.E. Palmer – State University of NY Press, (1989), Pp. 102-113
80. GADAMER H.G. *The Idea of the Good in Platonic-Aristotelian Philosophy* – Yale UP, new Haven and London, [1986]
81. GADAMER H.-G. “Hermeneutics and Logocentrism” (1987) // *DIALOGUE AND DECONSTRUCTION*. The Gadamer-Derrida Encounter. Ed. By D.P. Michelfelder and R.E. Palmer – State University of NY Press, (1989), Pp. 114-128
82. GADAMER H.G. “Text and Interpretation” // *DIALOGUE AND DECONSTRUCTION*. The Gadamer-Derrida Encounter. Ed. By D.P. Michelfelder and R.E. Palmer – State University of NY Press, [1989], Pp. 21-51
83. ГАДАМЕР Г.Г. «Философские основания XX века» // ГАДАМЕР Г.Г. *Актуальность прекрасного* – М., Искусство, 1991, Сс. 16-26
84. ГАДАМЕР Г.Г. «Введение к работе Мартина Хайдеггера «Исток художественного творения»» // ГАДАМЕР Г.Г. *Актуальность прекрасного* – М., Искусство, 1991, Сс. 100-116
85. ГАДАМЕР Г.Г. «Неспособность к разговору» // ГАДАМЕР Г.Г. *Актуальность прекрасного* – М., Искусство, 1991, Сс. 82-92
86. ГАДАМЕР Г.Г. «Язык и понимание» // ГАДАМЕР Г.Г. *Актуальность прекрасного* – М., Искусство, 1991, Сс. 43-60



## MARTINS HEIDEGERS

87. HEIDEGERS M. "Anaksimandra izteikums" // HEIDEGERS M. *Malkasceļi* – R., Intelekts, 1998, 217.-252. lpp.
88. HEIDEGERS M. "Mākslasdarba sākotne" // HEIDEGERS M. *Malkasceļi* – R., Intelekts, 1998, 9.-58. lpp.
89. HEIDEGERS M. "Hēgeļa pieredzes jēdziens" // HEIDEGERS M. *Malkasceļi* – R., Intelekts, 1998, 83.-142. lpp.
90. HEIDEGERS M. "Nīčes vārdi "Dievs ir miris"" // M. HEIDEGERS M. *Malkasceļi* – R., Intelekts, 1998, 142.-181. lpp.
91. HEIDEGERS M. "Vēstule par humānismu" // *GRĀMATA*, nr. 10, 1991, 18.-41. lpp.
92. HEIDEGERS M. "Ceļš uz valodu" // *GRĀMATA*, 1990, nr. 7, 27.-30. lpp.
93. HEIDEGERS M. "Par patiesības būtību" // Kulturoloģisks žurnāls KENTAURS XXI, Nr. 37, 2005. gada augusts, 133.-148. lpp. Tulkojusi L. Gediņa.
94. HEIDEGERS M. *Ievads metafizikā*: HEIDEGGER M. *Einführung in die Metaphysic*. Freiburger Vorlesung Sommersemester 1935, herausgegeben von Petra Jaeger – Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main
95. HEIDEGGER M. *Sein und Zeit*. Siebzehnte Auflage. – Max Niemeyer Verlag TüBINGEN, 1993
96. ХАЙДЕГГЕР М. *Бытие и время* – М., Ad marginem, 1997
97. ХАЙДЕГГЕР М. «О сущности истины» // ХАЙДЕГГЕР М. *Разговор на просклонной дороге*. Избранные статьи позднего периода творчества. – М., ВШ, 1991, Сс. 8-28
98. ХАЙДЕГГЕР М. *Феноменология и трансцендентальная философия ценности* – Киев, 1996
99. ХАЙДЕГГЕР М. «Отрешенность» // ХАЙДЕГГЕР М. *Разговор на просклонной дороге*. Избранные статьи позднего периода творчества. – М., ВШ, 1991, Сс. 102-112
100. «Мартин Хайдеггер – Эрнст Кассирер. Семинар.» // *Фауст и Заратустра* – Спб., «Азбука», 2001

## KATOLISKĀS BAZNĪCAS MAĢISTĒRIJA avoti

101. BENEDIKTS XVI. Enciklika *Deus caritas est* (Dievs ir mīlestība) bīskapiem, priesteriem un diakoniem, konsekrētajām personām un visiem ticīgajiem lajiem par kristīgo mīlestību – Rēzeknes-Aglonas diecēzes kūrīja, 2006
102. JĀNIS PĀVILS II. Enciklika *Sollicitudo Rei Socialis*
103. JĀNIS PĀVILS II. Enciklika *Veritatis Splendor*
104. JĀNIS PĀVILS II. Enciklika par ticības un prāta attiecībām *Fides et Ratio*
105. *KATOLISKĀS BAZNĪCAS KATEHISMS* – R., RMK, 2000
106. VATIKĀNA II KONCILS. Dogmatiskā konstitūcija *Dei Verbum*
107. VATIKĀNA II KONCILS. Pastorālā konstitūcija par Baznīcu mūsdienu pasaulē *Gaudium et Spes*

## LITERATŪRA

108. "Anaksimandrs. Piezīmes" // *PIRMSSOKRATISKO DOMĀTĀJU DARBU FRAGMENT* , I DAĻA – R., VAGA, 1994., 37.-51. lpp.
109. APINIS R. "Sintēze? Tilts? Samierināšanās?" // Teleoloģija un estētika. *Imanuēla Kanta "Spriestspējas kritikas" 200. gadadienā* – R., LPSR ZA Filozofijas un tiesību institūta Filozofiskās antropoloģijas nodaļa, 1990, 128.-144. lpp.
110. AUNS M. "Ikšķiles vārds viduslaikos" // *IKŠĶILES ALMANAHS*. Veltījums Ikšķiles 820. gadadienai – Ikšķile, 2005, 89-92. lpp.
111. AVERINCEVS S. *Cilvēks un vārds* – R., Intelekts, 1998
112. AVERINCEVS S. "Kristīgā filosofija kā problēma sev pašai" // *Kristietība pasaules kultūrā*. Zinātniska konference. 2000. gada 12.-13. maijs, Rīga. – Izdevniecība "Vārds", 10.–17. lpp.
113. ĀRENTE H. *Totalitārisma izcelsme*. Jauns izdevums ar priekšvārdiem. – Elpa, 2000
114. ĀRENTE H. *Prāta dzīve*. Domāšana. – Intelekts, 2000
115. ĀRENTE H. *Prāta dzīve*. II, Gribēšana – Intelekts, 2001
116. BERGNERS M. *Mīlestības sakārtošana*. Kā izprast jūtu dabu un sakārtot mīlestību. – [R.], Dzīvības Straumes, 2005

117. BIČEVSKIS R. "Imanuela Kanta filosofija Martīna Heidegera pirmajos rakstos: ontoloģija un transcendentālfilosofija" // *Filosofs starp tradīciju un pieredzi*. Veltījums profesoram Pēterim Laizānam. – Latvijas Universitāte, Rīga, Zinātne, 2004, 248.-278. lpp
118. BIČEVSKIS R. *Patiesība un fakticitāte*: M. Heidegera agrīnie filosofiskie meklējumi. Promocijas darbs. – Rīga, Latvijas Universitāte, 2004
119. CELMS T. "Cilvēka uzmanības spēja" // CELMS T. *Tagadnes problēmas* - R., Valtera un Rapas a/s, 1935, 155.-170. lpp.
120. CIRSIS P, SJ. *Dziļāk domāta doma* – Stokholma, 1974.
121. ČESTERTONS G. "Svētais Akvīnas Toms" // *SVĒTAIS AKVĪNAS TOMS* – R., LZA FSI, 1993, 17.-137. lpp.
122. ČUHINA L "Stoicisma filozofiskais mantojums" // *DOMAS PAR ANTĪKO FILOZOFIJU* – R., 1990, 157.-74. lpp.
123. ČUHINA L. "Svētā Akvīnas Toma filozofiski teoloģiskā sistēma" // *SVĒTAIS AKVĪNAS TOMS* – R., LZA FSI, 1993, 194.-209. lpp.
124. DĀLE P. *Imanuels Kants* – R., A. Raņča izdevn., 1930
125. FEIERBAHS L. *Kristietības būtība* // FEIERBAHS L. Kristietības būtība. Nākotnes filozofijas pamati – R., Zvaigzne, 1983, 21-157 lpp.
126. FEIERBAHS L. *Nākotnes filozofijas pamati* // FEIERBAHS L. Kristietības būtība. Nākotnes filozofijas pamati – R., Zvaigzne, 1983, 157.-212. lpp
127. FREIDS Z. *Kādas ilūzijas nākotne*. Igora Šuvajeva pēcvārds – LZA FSI, Rīga, Inteleks, 1996
128. FUKO M. "Rūpes par patiesību" // *PARĪZES INTERVIJAS* – R., Minerva, 1993, 14-26. lpp
129. FUKO M. *Seksualitātes vēsture*. I, Zinātgriba. – R., Zvaigzne, 2000
130. HUMBOLTS V. "Par cilvēku valodas uzbūves dažādību" // *HUMBOLTS V. Izlase* – R., Zvaigzne, 1985, 80-91. lpp.
131. HUSERLS E. "Garīgās pasaules konstitūcija" // *HUSERLS E. Fenomenoloģija* – R., FSI, 2002, 62.-160. lpp.
132. HUSERLS E. "Parīzes priekšlasījumi" // *HUSERLS E. Fenomenoloģija* – R., FSI, 2002, 336.-366. lpp.
133. *INDRIĶA LIVONIJAS HRONIKA* – R., SIA "KOPA", 1993
134. JĀNIS PĀVILS II. *Pārkāpjot cerības sliekšni* – R, RMK, 1996
135. KANTS I. *Tīrā prāta kritika* – R., 1931
136. KANTS I. *Praktiskā prāta kritika* – R., 1988
137. KANTS I. *Prolegomeni* – R., Zvaigzne, 1990
138. KASĪRERS E. *Apcerējums par cilvēku*. Ievads kultūras filozofijā – R., Inteleks, 1997
139. KĪSLINGS K. *Jūs sveicina mīlestība*. Raksti par diakonisku kultūru – Latvijas Kristīgā akadēmija, apgāds "Izgūtība", 2004
140. KLEMPERERS V. *LTI*. Trešā reiha valoda. Filologa piezīmes. – Izdevniecība AGB, 2004
141. KOVAĻČUKA S. "Epikūra dārzā" // *DOMAS PAR ANTĪKO FILOZOFIJU* – R., 1990, 130.- 140. lpp.
142. KRŪMIŅA S. *Ļaunums un cilvēka brīvā griba* – LZA FSI, R., Zinātne, 1992
143. KRŪMIŅA S. "Kā dai būt kristīgajai filosofijai: Alvina Plantingas programma" // *MŪŽĪGAIS UN LAICĪGAIS* – LZA FSI, "Lielvārds", Lielvārde, 1995, 70-76. lpp.
144. KUČINSKIS S., SJ. *Svētais Meinards Latvijas apustulis* – RGS, 1993
145. KŪLE M. *Ceļš saprašanas labirintos* – Rīga, "Zinātne", 1989
146. KŪLE M. "Kā iespējama subjektīva vispārība? (jautājuma nostādne I. Kanta darbā "Spriestspējas kritika")" // *Teleoloģija un estētika*. Imanuēla Kanta "Spriestspējas kritikas" 200. gadadienā – R., LPSR ZA Filozofijas un tiesību institūta Filozofiskās antropoloģijas nodaļa, 1990, 145.-160. lpp.
147. KŪLE M., KŪLIS R. *Filosofija* – R., "Burtnieks", 1997
148. ĶENIŅŠ KINGS G. *Amerikas pieredze uzņēmumu vadībai*. Izlase lietiskām pārrunām. – Apgāds Biznesa Partneri, R., 2002
149. LADUSĀNS S. "Kristīgā filozofija" // *SVĒTAIS AKVĪNAS TOMS* – LZA FSI, R., 1993, 209.-223. lpp.
150. LADUSĀNS S. *Daudzpusīgā gnozeoloģija*. Izziņas fenomenoloģija un vispārējā kritiskā gnozeoloģija. – R., RGS, 1994
151. LADUSĀNS S. *Reliģijas filozofija*. Otrās gnozeoloģiskās triloģijas sējums. – Rīgas metropolijas Romas katoļu Garīgais seminārs, 1996
152. PENTJUŠS V. (MIC). *Morāloteoloģijas pamatprincipi*. (Piezīmes) – Romas Katoļu Rīgas metropolijas Garīgā semināra Katehētikas institūts, 1998
153. PLOSTNIEKS J. "Zinātne, tehnoloģija un kristietība" // *Kristietība pasaules kultūrā*. Zinātniska konference. 2000. gada 12.-13. maijs Rīga – Izdevniecība "Vārds", 53.-57. lpp.
154. RAČEVSKIS K. *Mišels Fuko, apziņa un valodas esamība* – R., Zinātne, 2003
155. *RIETUMEIROPAS FILOZOFIJA* 14.-18. gs. – R., Zvaigzne ABC, 2000

156. RORTIJS R. *Nejaušība, ironija un solidaritāte* – Pētergailis, 1999
157. RUBENE M. *No TAGADNES uz tagadni* Mūsdienu filozofija ētiskā taisnīguma meklējumos – R., Minerva, 1995
158. RUBENIS A. *Ētika*. Kristīgās antropoloģijas un ētikas veidošanās. – Zvaigzne ABC
159. RUBENIS A. *Ētika*. Viduslaiku izglītība, antropoloģija un ētika. Abelārs. Akvīnas Toms. Dunss Skots. Viljams Okams. – Zvaigzne ABC
160. RUBENIS A. *Imanuels Kants*. Ķerras stūmēja mēģinājums tuvoties karalim. – Izdevniecība “Minerva”, 2006
161. RUBENIS A. *Ētika*. Rietumu baznīcēvu antropoloģija un ētika. Augustīns. Boēcījs. Mūku garīgums. – Zvaigzne ABC, [2007]
162. OSIPOVA S. *Viduslaiku tiesību spogulis*. – Tiesu Namu Aģentūra, 2004
163. SEMANE T. *Gudrību meklējot* – R., Zinātne, 2003
164. STRODS P. “Sv. Akvīnas Toms” // *SVĒTAIS AKVĪNAS TOMS* – R., LZA FSI, 1993, 137.-179. lpp.
165. ŠEKSPĪRS V. *Makbets*. Traģēdija piecos cēlenos – R., Liesma, 1981
166. ŠMIDS V. “Fuko eksistences estētika” // FUKO M. *Patiesība. Vara. Patība* – LZA FSI, R., Spektrs, 1995., 105-129. lpp
167. ŠUVAJEVS I. *Psihoanalīze un dzīves maksla* – Rīga, Latvijas Zinātņu Akadēmijas Filozofijas un socioloģijas institūts, 1996
168. ŠUVAJEVS I. *Prelūdijs*. Kultūrvēsturiskas un filosofiskas studijas. – R., Intelekts, 1998
169. ŠUVAJEVS I. “Hansa-Georga Gadamera hermeneitiskā filozofija” // GADAMERS H.G. *Patiesība un metode*. Hermeneitiskās filozofijas pamatiezīmes. – (R.), Jumava, 1999, 477.-478. lpp.
170. ŠUVAJEVS I. “Gadamera atgādinājums” // GADAMERS H.-G. *Skaistā aktualitāte*. Māksla kā spēle, simbols un svētki. – R., Zvaigzne ABC, 2002
171. ŠUVAJEVS I. *Freida lieta*. Psihoanalītiskā kultūra, valoda un teksti. – Rīga, Intelekts, 2003
172. TĒLEMANIS G. M. “Par vecākās vācu pils Vidzemē – Ikeskolas – nosaukumu” // *IKŠĶILES ALMANAHS*. Veltījums Ikšķiles 820. gadadienai – Ikšķile, 2005, 87-88. lpp.
173. VĒJŠ J. N. “Labvēlīgais sekulārisms: L. Vitgenšteins par ētiku un reliģiju kā “mistisko”” // *MŪŽĪGAIS UN LAICĪGAIS* – LZA FSI, “Lielvārds”, Lielvārde, 1995, 122.-134. lpp.
174. VĒJŠ J.N. *Versija par Vitgenšteinu* – R., Pētergailis, 1997
175. VĒJŠ J. N. “Darbdienas filozofija” // VĒJŠ J.N. *Darbdienas filozofija*. Ieskats analītiskajā domāšanā. Eseju krājums. – Zinātne, [2005], 11.-32. lpp
176. VIPERS R. *Vēstures lielās problēmas* – R., 1990
177. VITGENŠTEINS L. *Filosofiskie pētījumi* – R., Minerva, 1997
178. ŽILSONS E. *Kristīgās filozofijas vēsture viduslaikos*. I daļa. – R., Filozofijas un socioloģijas institūts, 1997
179. ADAMS E.M. *Philosophy and the modern Mind*. A Philosophical Critique of Modern Western Civilization – The University of North Carolina Press Chapel Hill, [1975]
180. AERTSEN J.A. “The eternity of the world: the believing and the philosophical Thomas. Some comments” // *THE ETERNITY OF THE WORLD*. In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries – E.J. Brill, Leiden, NY, København, Köln, 1990, Pp. 9-20
181. AERTSEN J.A. *Medieval Philosophy and the Transcendentals*. The case of Thomas Aquinas – E.J. Brill, Leiden, N.Y., Köln, 1996
182. ALLEN D. *Structure and creativity in religion hermeneutics in Mircea Eliade's phenomenology and new directions* – The Hague Mouton, 1978
183. ALLERS R. “Nachwort” // THOMAS VON AQUIN. *Über das Sein und Das Wesen*. Deutsch-Lateinische Ausgabe – Fischer Bücherei, S. 69-109
184. AMERIKS K. ““The critique of metaphysics”. Kant and traditional ontology.” // *The Cambridge Companion to Kant* (ed. By P. Guyer) – Cambridge University Press, Pp. 249-279.
185. ANDREWS M.F. “Faith seeking Understanding: The Impossible Intentions of Edith Stein” // *The Experience of God*. A Postmodern Response – Fordham University Press, New York, 2005. Pp. 136-155
186. ARCHER M.S. “Faith and the Conception of Humanity in Social Science” // *The Human Search for Truth: Philosophy, Science, Theology*. The Outlook for the third millenium. International Conference on Science and Faith, 23-25 may, 2000 – Saint Joseph's University Press, Philadelphia, [2002], Pp. 192-209
187. ARRAJ J. *The mystery of Matter*. Nonlocality morphic resonanse synchronicity and the Philosophy of Nature of Thomas Aquinas – Inner Growt Books, Chilloquin, OR, 1996
188. ASPELL P. *Medieval Western Philosophy: The European emergence* – Washington Council for research in values and philosophy, 1999

189. BAGCHI K. "What is Truth?", *Analecta Huserliana*, Vol. LXXIX, *DOES THE WORLD EXIST? Plurisignificant CIPHERING OF REALITY*. – [Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/ London, 2004], Pp. 389-395
190. BAIER K. "Heidegger un das Mittelalter"// VETTER H. *Heidegger un das Mittelalter* Wiener Tagungen zur Phänomenologie, 1997 – Peter Lang, Fr. am Main, 1999, S.13-41
191. BARRAL M.R. "The Truth and Identity of a Person and of a People"// *THE MORAL SENSE AND ITS FOUNDATIONAL SIGNIFICANCE: SELF, PERSON, HISTORICITY, COMMUNITY*. Phenomenological Praxeology and Psychiatry. Ed. by A-T Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], Pp. 93-106
192. BARRAL M.R. "The Phenomenologico-Sociological Conception of the "Human Being-on-the-Brink-of-Existence": A New Approach to Socio-Communal Psychiatry"// *THE MORAL SENSE AND ITS FOUNDATIONAL SIGNIFICANCE: SELF, PERSON, HISTORICITY, COMMUNITY*. Phenomenological Praxeology and Psychiatry. Ed. by A-T Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], Pp. 29-48
193. BASTI G. "A Cybernetical, operational re-proposal of the Aristotelian- Thomistic Theory of Intentionality" // *ENERGEIA* études Aristotéliennes. Offertes a Mgr Antonio Jannone. – Paris, Libraire Philosophique J. Vrin, 1986, Pp. 322.-350
194. BEISER F.C. *German Idealism. The Struggle against Subjectivism. 1781- 1801*. – Harward University Press, 2002
195. BENIGNUS. *Nature knowledge and God. An Introduction to Thomistic philosophy* – The Bruce Publish. Comp., Milwaukee, 1947
196. BERGER P. *Redeeming Laughter. The Comic Dimension of Human Experience*. – Walter De Gruyter, Berlin, NY, [1997]
197. BILEN O. *The Historicity of Understanding and The Problem of relativism in Gadamer's Philosophical Hermeneutics*. Cultural heritage and Contemporary Change. Series IIA, Islam, Volume 27. – [The Council for research in Values and Philosophy, Washington, 1999]
198. BLACK C. *Pico's Heptaplus and Biblical Hermenutics* – Brill. Leiden, Boston, 2006
199. BLANCHETTE O. *Philosophy of Being. A Reconstructive Essay in Metaphysics*. – The Catholic University of America Press, Washington D.C., [2003]
200. BOURKE W. "General introduction" // BOURKE W.(ed.) *The Pocket Aquinas* – Washington Square Press, 1960, Pp. XV-XXV, P. XVI
201. BRENNAN R.E. *Thomistic psychology*. A Philosopfic Analysis of the Nature of Man – N.Y., McMillan, 1941
202. BROWN O. *Natural Recititude and divine Law in Aquinas* – Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, 1981
203. BRUNS G.L. *Hermeneutics Ancient and Modern* – Yale UP, New Haven and Lnd., 1992
204. BURKE E. *A Philosophical Enquiry into the Origin of Our Ideas of the Sublime and Beautiful* – Lnd., Routledge and Kegan paul N.y., Columbia UP, 1958
205. BURELL D. *Analogy and Philosophical Language* – New Haven and London, Yale UP, 1973
206. CALLIERI B. "Some Epistemological Aspects of Present-Day Psychopatlogy"// *THE MORAL SENSE ANDS ITS FOUNDATIONAL SIGNIFICANCE: SELF, PERSON, HISTORICITY, COMMUNITY*. Phenomenological Praxeology and Psychiatry. Ed. by A-T Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], Pp. 209-218
207. CARLYLE R.W. and CARLYLE A.J. *A History of Medieval Political Theory in the West*. Vol. II. The Political Theory of the Roman Lawyers and the Canonists, from the tenth century to the thirteenth century – William Blackwood and Sons, Edinburgh and London, MCMIX
208. CAZZULLO A. *La Verita' Della Parola*. Ricerca sui fondamenti filosofici della metafora in Aristotele e nei contemporanei – Joca Book, [1987]
209. CAPUTTO J.D. "The Absence of Monica: Heidegger, Derrida, and Augustine's Confessions"// *Feminist Interpretations of Martin Heidegger*. Ed. by N.J. Holland and P. Huntington – The Pensilvannya State university Press, [2001], Pp. 149-164
210. CAPUTTO J.D. "The Experience of God and the Axiology of the Impossible"// *The Experience of God. A Postmodern Response* – Fordham University Press, New York, 2005. Pp. 20-41
211. CEGLIE R., Di. "Introduzione. Realismo e Senso Comune Per un Recupero Critico Della verita' " // *SENSO COMUNE E VERITA'*. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni della Verita'. (a cura di Roberto Di Ceglie) – EDIVI, (Roma, 2004), p. 5- 12
212. CEGLIE R., Di. "La Formulazione Tommasiana Della Verita' come "Adequatio rei et intellectus" " // *SENSO COMUNE E VERITA'*. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni della Verita'. (a cura di Roberto Di Ceglie) – EDIVI, (Roma, 2004), p. 13- 26

213. Censo J., Di. *Hermeneutics and Disclosure of Truth*. A Study in the Work of Heidegger, Gadamer and Ricoeur. – University Press of Virginia, Charlottesville, [1990]
214. CESSARIO R. *Christian Satisfaction in Aquinas*. Towards a Personalist Understanding - UP of America, 1982
215. CHRËTIEN J.-L. “The Wounded Word: Phenomenology of Prayer.” // *Phenomenology and the “Theological Turn”*. The French Debate. Dominique Janicaud, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion and Paul Ricœur – Fordham University Press, N.Y., 2000, Pp. 147-175
216. *The CLassic Midrash*. Tannaitic Commentaries on the Bible. Translation, introduction, commentaries by Reuven Hammer. – Paulist Press, New York, Mahwah, [1995]
217. CLEMENT A. *La sagesse de Thomas D’Aquin* - Paris, Nouvelles editions latines, 1983
218. COLISH M.L. *Medieval Foundations of the Western Intellectual Tradition*. 400-1400. – Yale University Press, New Haven and Ld., 2002
219. COLLINS J “Introduction” // THOMAS AQUINAS. *The Teacher and The Mind* . Truth. Questions X, XI - A Gateway Edition, Henry Regnery Company, Ch., 1959, Pp. VII-XXIII
220. COPELAND R. *Rhetoric, Hermeneutics and translation in the Middle Ages*. Academic traditions and vernacular texts. – Cambridge University Press, [1991]
221. COPLESTON F., *SJ. A History of Philosophy*. Vol. II. Medieval Philosophy. Augustine to Scotus. The Bellarmine Series XII – Lnd., Burn Oates & Washbourne Ltd., 1950
222. COPLESTON F., *SJ. A History of Philosophy*. Vol. IX. Maine De Biran to Sartre – Search Press Lnd., [1975]
223. COWBURN J., *SJ. Love* – Marquette University Press, [2003]
224. CROCE B. *Teoria e storia della storiografia*. Settima Edizione – Bari Gius, Laterza & Figli, 1954
225. DASTUR F. “Man and History” // *The Phenomenology of Man and of the Human condition*. II The Meeting Point Between Occidental and Oriental Philosophies. Ed. by A-T Tymieniecka. *Analecta Husserliana*, The Yearbook of Phenomenological Research. Vol. XXI – D. Reidel Publishing Company, A Member of the Kluwer Academic Publishers Group, Dordrecht/Boston/Lancaster/Tokyo, Pp.235-246.
226. DERRIDA J. “Interpreting Signatures (Nietzsche/ Heidegger): Two Questions” // *DIALOGUE AND DECONSTRUCTION*. The Gadamer-Derrida Encounter. Ed. By D.P. Michelfelder and R.E. Palmer – State University of NY Press, (1989), Pp. 58-76
227. DERRIDA J. “The Eyes of Language: The Abyss and the Volcano” // DERRIDA J. *Acts of Religion*. Ed. and with an Introduction by Gil Anidjar – Routledge, New York and London, [2002], Pp. 189- 227
228. DIGGS B.J. *Love and Being*. An Investigation into the metaphysics of st. Thomas Aquinas – S.F. Vanni Publishers and Booksellers, N.Y., [1947]
229. DOBBS-WEINSTEIN I. *Maimonides and St. Thomas on the Limits of Reason* – State University of New York Press, [1995]
230. DOLIS J. “Narrating the Self ” // *THE MORAL SENSE ANDS ITS FOUNDATIONAL SIGNIFICANCE: SELF, PERSON, HISTORICITY, COMMUNITY*. Phenomenological Praxeology and Psychiatry. Ed. by A-T Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Husserliana, vol. XXXI, 1990], Pp. 65-76
231. DOUCET D. *Augustin*. L’Experience du Verbe – Paris, Librairie Philosophique, J. Vrin, 2004
232. DUMONT C. “Alfred of Rievaulx: His Life and Works” // Alfred of RIEVAULX. *The Mirror of Charity* – Cistercian Publications, Kalamazoo. Michigan, 1990, Pp. 11- 67
233. DUZY E.S. *Philosophy of social change according to the principles of Saint Thomas* – Washington, Catholic University of America Press, 1944
234. EDWARDS S. “The Realism of Aquinas” // *THOMAS AQUINAS*. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, Pp. 97-116
235. ELDER E.R. “Introduction” // WILLIAM OF SAINT THIERRY. *The Mirror of Faith* – Cistercian Publications, Inc., Kalamazoo, Michigan, [1979], Pp. XI-XXXI
236. ELDERS L. *The Philosophical Theology of ST. Thomas Aquinas* – E.J. BRILL, Leiden, NY, København, Köln, 1990
237. ELDERS L.J. *The metaphysics of Being of St. Thomas Aquinas in a Historical Perspective* – E.J. Brill, Leiden, N.Y., Köln, 1993
238. ELDERS L.J. *La metafisica Dell’Essere di San Tommaso D’Aquino in una prospettiva storica*. I L’Essere Comune – Librerie Editrice Vaticana, 00120 Citta’ del Vaticano, [1995]
239. ELIOT T.S. *Knowledge and experience in the philosophy of F.H. Bradley* – Faber and Faber, 24 Russel Square, Lnd., (1964)
240. EVANS D. “Beyond reality”: Plato’s Good revisited” // *Philosophy, the Good, The True and the Beautiful*. Royal Institute of Philosophy Supplement: 47. Ed. By Anthony O’Hear 0 Cabridge University Press, [2000], Pp. 105-118

241. EVANS G.R. *The Medieval Theologians* – University of Cambridge, Blackwell Publishers, [2001]
242. *THE EXPERIENCE OF GOD. A Postmodern Response*. Ed. by Kevin Hart and Barbara Wall. – Fordham University Press, New York, 2005
243. FARELL W. *A Companion to Summa*. Volume II. The pursuit of Happiness – N.Y. Sheed and Ward, 1930
244. FARELL W. *A Companion to Summa*. Volume IV The way of Life – N.Y. Sheed and Ward, 1951.
245. FAULCONER J.E. “Introduction: Thinking Transcendence” // *Transcendence in Philosophy and Religion*. Ed. By James E. Falcouner – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [2003], Pp. 1-12
246. FOCAULT M. *Fearless speech* – Semiotext(e), Los Angeles, 2001
247. FREEDBERG D. *The Power of Images*. Studies in the History and Theory of Response – The University of Chicago Press, Chicago and London, [1989]
248. FRIEL G.Q. *Punishment in the Philosophy of Saint Thomas Aquinas and among some primitive peoples* – Washington, Catholic University of America Press, 1939
249. FROGET B. *The Indwelling of the Holy Spirit in the Souls of the Just* . According to the teaching of St. Thomas Aquinas – The Newman Press, Westminster, Maryland, 1955
250. FURLONG E.I. *Imagination* – Routledge, [ (1<sup>st</sup> published in 1961) reprod. in 2002]
251. GARRIGOU-LAGRANGE R. *The One God*. A Commentary on the first part of St. Thomas Theological Summa – B. Herder Book Co, St. Louis, Ld., 1944
252. GARRIGOU-LAGRANGE R. *Reality*. A Synthesis of Thomistic Thought – B. Heider Book Co., St. Louis, Ld., 1950
253. GARRIGOU-LAGRANGE R. *The Trinity and the God the Creator*. A Commentary on St. Thomas Theological Summa 1a, q. 27-119 – B. Heider Book Co., St. Louis, Ld., 1952
254. GASCHE R. *The Tain of the Mirror*. Derrida and the Philosophy of Reflection – Harward University Press, Cambridge, Massachussets and London, England, [1986]
255. GEACH P. *Truth and Hope* – University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, [2001]
256. GELPI D. *The Turn to Experience in Contemporary Theology* – Paulist Press, New York/Mahwoh, N.J., [1994]
257. GILSON E. *Moral values and the Moral Life*. The system of St. Thomas Aquinas – B. Herder Book Co., St. Louis, Lnd., 1931
258. GILSON E. *The Unity of Philosophical Experience*. – N.Y., 1931
259. GILSON E. *The Elements of Christian Philosophy* – A Mentor-Omega Book, N.Y., 1960
260. GLENN P.J. *A Tour of the Summa* – Tan Books and Publishers Inc., Rockford, Illinois 61105, 1978
261. GOLDBRUNNER J. *Cure of Mind and Cure of Soul*. Depth psychology and pastoral care – The University of Notre Dame Press, 1962
262. *The Gnostic Scriptures*. A New Translation with annotations and introductions by Bentley Layton – SCM Press LTD, [1987]
263. GRIJS DE, F.J.A. “The theological character of Aquinas’ *De Aetarnitate Mundi*” // *THE ETERNITY OF THE WORLD* . In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries – E.J. Brill, Leiden, NY, København, Köln, 1990, Pp. 1-9
264. HALL M.P. *Narrative and the Natural Law*. An Interpretation of Thomistic Ethics – University of Notre Dame Press, [1994]
265. HANNAY A. *Mental Images*. A Defence – Routledge, [reprod. in 2002, 1<sup>st</sup> published in 1971]
266. HENRICH D. *Between Kant and Hegel* (ed. By D.S. Pacini) – Harward University Press, Cambr., Massach., Lnd., England, 2003
267. HINNEBUSCH W.A. *The History of the Dominican Order*. Intellectual and cultural life to 1500. Vol. II. – Alba House, New York, [1975]
268. HINTIKKA M.B. and HINTIKKA J. *Investigating Wittgenstein* – Basil Blackwell, [1986]
269. HITTI P.K. *History of the Arabs* – McMillan and Co., Ltd., 1937
270. HOENEN M.J.F.M. “The literary reception of Thomas Aquinas’ view on the provability of the eternity of the world” // *THE ETERNITY OF THE WORLD* . In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries – E.J. Brill, Leiden, NY, København, Köln, 1990, Pp. 39-69
271. HOLLENBACH D., SJ “Virtue, the Common Good and Democracy” // *New Communitarian Thinking*. Persons, Virtues, Institutions and Communities. – UP of Virginia, 1995, Pp.110-126
272. HUGHES C. “Matter and Actuality in Aquinas” // *THOMAS AQUINAS*. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, Pp. 61-76
273. HUSIK I. *A History of Medieval Jewish Philosophy* – Philadelphia, The Jewish Publication Society of America, 5706 – 1946
274. INGARDEN R. “Aesthetic experience and Aesthetic Object” // LIPMAN M. *Contemporary Aesthetics* – Albyn and Bacon, Inc., Boston, 1973., pp. 274-298

275. JAFFA H. "Thomism and Aristotelianism"//ST.THOMAS AQUINAS. *On politics and ethics* . A new translation. Backgrounds. Interpretations. (SIGMUND P., transl., ed.) – W.W. Norton&Company, NY, Ld, 1988, Pp.120-124
276. JONES W.T. *The Medieval Mind* A History of Western Philosophy – Harcourt, Brace&World Inc., NY, Ch, Sfr., Atl., 1952
277. KAAM A. van, Croonenburg B. van, MUTO S. *The Participant Self*– Denville, New Jersey, 1969
278. KAIS P. *Punishment and the Common Good according to Saint Thomas Aquinas*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita. – Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae, 2002
279. KANNENGIESER C. *Handbook of Patristic Exegesis*. The Bible in Ancient Christianity. Vol. I – Brill, Leiden, Bostons, 2004
280. KANNENGIESER C. *Handbook of Patristic Exegesis*. The Bible in Ancient Chruistianity. Vol. II – Brill, Leiden, Bostons, 2004
281. KENNY A. *The Anatomy of the Soul*. Historical Essays in the Philosophy of Mind. – Basil Blackwell, [Bristol, 1973]
282. KENNY A. *Aquinas on Mind*. – Routledge, [1993]
283. KENNY A. "Intentionality: Aquinas and Wittgenstein" // *THOMAS AQUINAS*. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, Pp. 243-256
284. KENNY J. *Christian-Islamic Preambles of Faith*. An Exercise in Philosophy of Religion or Kalām for Our day. Modeled after Thomas Aquinas *Summa Contra Gentiles*, Books I-III. Cultural heritage and Contemporary Change. Series IIA, Islam, Volume 10. – [The Council for research in Values and Philosophy, Washington, [1999]
285. KIENINGER J. *Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin* – Romae, 1991
286. KILLEEN S.M. *The Philosophy of Labour* According to Thomas Aquinas A Study in Social Philosophy. A Dissertation – The Catholic University of America Press, Washington D.C., 1939
287. KOWALCZYK S. *An Outline of the Philosophical Anthropology* – Peter Lang, Fr. am M., 1991
288. KNASAS J.F.X. "Fides et Ratio and the Twentieth Century Thomistic Revival"//*TOMIZMOS IR FILOSOFIJOS ATEITIS* . *THOMISM AND THE FUTURE OF PHILOSOPHY* – LOGOS, Vilnius, 2002, Pp. 12 –22
289. KRISTELLER P.O. "The Thomist Tradition" // ST.THOMAS AQUINAS. *On politics and ethics*. A new translation. Backgrounds. Interpretations. (SIGMUND P., transl., ed.) – W.W. Norton&Company, NY, Ld, 1988, Pp. 142-145
290. LAZZERINI L. "Il platonismo del XII secolo e le origini della lirica trobadorica." // *Aristotelismo e Platonismo*. Nella Cultura del Medioevo – Pavia, Collegio Ghislieri, 1996. p. 53-62
291. LEITER B. "Inroduction" // *The Future for Philosophy*. Ed. by Brian Leiter – Clarendon Press, oxford, [2004], Pp. 1-24
292. LINGIS A. "The Language of the *Gay Science*" // *ANALECTA HUSSERLIANA*. The Yearbook of Phenomenological Research. Vol. XII. The Philosophical Reflection of Man in Literature. Ed. by A.-T. Tymieniecka. – D. Reidel Publishing Company, Dordrecht: Holland/ Boston: U.S.A./ London: England, Pp. 313 – 319
293. LISSKA A.J. *Aquinas's Theory of Natural Law*. An Analytic Reconstruction – Clarendon Press, Oxford, [1996]
294. LIVI A. *Verita' del pensiero*. Fondamenti di Logica Aletica – Lateran University Press, [2002]
295. LIVI A. "Per un bilancio critico: il senso commune e le teorie sulla verita' „// *SENSO COMUNE E VERITA'*. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni della Verita'. (a cura di Roberto Di Ceglie) – EDIVI, (Roma, 2004)), p. 99-116
296. LONERGAN B.J., *SJ Verbum*. Word and Idea in Aquinas. (Ed. By D.B. Burrell, C.S.C.) - University of Notre Dame Press, Notre Dame, [1967]
297. LUIJPEN W.A. *Existential Phenomenology* - Duquesne Studies, Philosophical Series 12, Duquesne University Press, Pittsburgh, 1963
298. MAGSINO C. *The Intentionality theories of St. Thomas Aquinas and of contemporary philosophy: a comparative study*. Thesis ad Doctoratum in Philosophia totaliter edita – Pontificia Universitas Sanctae Crucis, Facultas Philosophiae, Romae, 2001
299. *The Mirror of the New Christians (Espello De Christāos Novos)* of FRANCISCO MACHADO – Pontifical Institute of medieval Studies, Toronto, 1977.
300. MANGANARO P. *L'esperienza della verita' nella parola*. Filosofia. Linguaggio. Rivelazione. – Lateran University Press, [2005]
301. MARION J. L. *God without Being* . Hors-Texte – The University of Chicago Press, 1991
302. MARION J. L. "The Idea of God" // *The Cambridge history of seventeenth-century philosophy*. Vol. I – Cambridge University Press, [1998], Pp. 265-304

303. MARION J.-L. "The Saturated Phenomenon" // *Phenomenology and the "Theological Turn"*. The French Debate. Dominique Janicaud, Jean-Francois Courtine, Jean-Louis Chrétien, Michel Henry, Jean-Luc Marion and Paul Ricœur – Fordham University Press, N.Y., 2000, Pp. 176-216
304. MARION J. L. "The Event, the Phenomenon, and the Revealed" // *Transcendence in Philosophy and Religion*. Ed. By James E. Falcouner – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [2003], Pp. 87-105
305. MARITAIN J. *A preface to Metaphysics. Seven Lectures on BEING*. – Ld., Sheed&Ward, 1945
306. MARITAIN J. *Existence and the Existent. An Essay on Christian Existentialism*. – Image Books, N.Y., 1956
307. MAURER A. "Translators Introduction" // ST. THOMAS AQUINAS. *On Being and Essence* – The Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1949.
308. McCAFFERTY J. F. *On the Phenomenological-Humanistic Concept of Man in E. Husserl Compared with the Realistic Concept of Man in St. Thomas Aquinas*. Tesi di dottorato. – Roma, Pontificia Universitas Lateranensis, Faculta di Filosofia, 2002
309. McINNERNY R.M. *The Logic of Analogy On Interpretation of Analogy*. – The Hague, Martinus Nijhoff, 1961
310. McInNerney R. *Aquinas against the Averroists. On There Being Only One Intellect* – Purdue University Press, Indiana, 1993
311. McInnerney R. *Ethica Thomistica. The Moral Philosophy of Thomas Aquinas* – The Catholic University of America Press, Washington D.C., [1997]
312. McSWEENEY A.J. *The Social role of truth avcording to st. Thomas Aquinas: A Study in thomistic social philosophy* – Washington, Catholic University of America Press, 1943
313. *MEETING OF THE MINDS. The Relation Between Medieval and Classical Modern European Philosophy. Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14-16, 1996* – Brepols, 1998
314. MEYER H. *The Philosophy of St. Thomas Aquinas* – B. Herder Books, St. Louis, 1946
315. MILBANK J., PICKSTOCK K. *Truth in Aquinas* – Routledge, Lnd. And N.Y., [2001]
316. MISHARA A. L. "The Problem of the Unconscious in the Later Thought of L. Binswanger: A Phenomenological Approach to Delusion in Perception and Communication" // *THE MORAL SENSE ANDS ITS FOUNDATIONAL SIGNIFICANCE: SELF, PERSON, HISTORICITY, COMMUNITY. Phenomenological Praxeology and Psychiatry*. Ed. by A-T Tymieniecka – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London [Analecta Huserliana, vol. XXXI, 1990], Pp.247-278
317. MONTAGNES B. *The Doctrine of the Analogy of Being According to Thomas Aquinas* – Marquette University Press, [2004]
318. MORRALL J. B. *Political Thought in Medieval Times* – Hutchinson University Library, London, [1971]
319. MOSTERT W "Glaube und Trauer. Zur Frage der Wahrheitserkenntnis bei Thomas von Aquin und Martin Luter"// MOSTERT W. *Glaube und Hermeneutik. Gessamelte Aufsätze*. – Mahrs Siebeck, [1998], S. 69-79
320. MURA G. "La verita' nella scuola ermeneutica e il relativismo" // *SENSO COMUNE E VERITA'*. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni della Verita'. (a cura di Roberto Di Ceglie) – EDIVI, (Roma, 2004)), p. 41-62
321. MTEGA N. *Analogy and Theological Language in the Summa Contra Gentiles*. A Textual Survey of the Concept of Analogy and its Theological Application by St. Thomas Aquinas – Peter Lang, Frankfurt am Main. Bern, NY, Nancy, 1984
322. MURDOCH I. *The Sovereignty of Good* – Ark Paperbacks, Lnd. and N.Y., [1989]
323. NEEROLICKAL T. *Gadamer's Philosophical Hermeneutics: The Search for Truth in Hermeneutic Ontology and Dialectics from Gadamer to Plato*. Excerpta ex dissertatione ad Doctoratum in Facultate Philosophiae – Pontificiae Universitatis Gregoriana, Roma, 1997
324. NILSON H. *Michael Foucault and the Games of Truth* – St. Martins Press, N.Y., 1998
325. NYGREN A. *Erös et Agapè. La notion Chrétienne De L'Amour et ses transformations* – Aubier, Paris, [1943], trīs sējumos.
326. OBERMAN H.A. *The Harvest of Medieval Theology. Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* – Harvard University Press, Cambridge, Massachusetts, 1963
327. O'CONNOR W. *The Eternal Quest. The Teaching of St. Thomas Aquinas on the Natural Desire for God* – Longmans, Green and Co., Ny, Ld, Toronto, 1947
328. O'ROURKE. *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas* – E.J. Brill, Leiden, New York, Köln, 1992
329. OSLER M.J. *Divine will and the mechanical philosophy. Gassendi and Descartes on contingency and necessity in the created world*. – Cambridge University Press, [1994]
330. PARR P. ROGER. "Introduction" // MATTHEW OF VENDOME. *Ars Versificator* – Marquette University Press, Milwaukee, Wisconsin, 1981, Pp. 1-16



331. PARRY S. "Aquinas Philosophy of Law"// THOMAS AQUINAS. *Tratise on Law* . Summa Theologica, Questions 90-97 – A Gateway Edition, Ch., Ill., 1967
332. PASSNAUR R. *Thomas Aquinas on Human Nature*. A philosophical study of Summa theologiae I a 75-89 – Cambridge UP, [2002]
333. PEGIS A. *St. Thomas and the problem of the Soul in the Thirteenth Century* – Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1934 [repr.: Universa Press, Weitteren, Belgium, 1976]
334. PEGIS A. "Introduction" //PEGIS A. *Introduction to Saint Thomas Aquinas* – The Modern Library, NY, 1948, Pp. Xi-XXX
335. PEGIS A. C. "General Introduction" // SAINT THOMAS AQUINAS. *On the Truth of the Catholic Faith. Summa Contra gentiles*. Book One: God. Transl, with an Introduction and Notes by A. Pegis. – Image Books, Garden City, New York, [1952-54 ], pp. 15-56
336. PESCHKE K.H. *Christian ethics* . Moral theology in the Light of Vatican II. Vol. I: General Moral Theology – C. Goodlife Neale, Alcester, 1997
337. *Philosophy, the Good, The True and the Beautiful*. Royal Institute of Philosophy Supplement: 47. Ed. By Anthony O'Hear – Cabridge University Press, [2000]
338. PIETERSMA H. *Phenomenological Epistemology* – Oxford, Oxford University Press, 2000
339. POJMAN L.P. *Philosophy*. The Quest for Truth – Wadsworth Publishing Company, Belmont, California, [1989]
340. QUACQUARELLI A. *Retorica Patristica e sue istituzioni interdisciplinari* – Citta' Nuova Editrice, [1995]
341. RASHDALL H. *The Universities of Europe in the Middle Ages*. A New Edition in Three volumes., Vol. I. Salerno-Bologna-Paris. – Oxford, At the Clarendon Press, 1936.
342. RINTELEN von, F.J. *Values in European Thought*, I – Ediciones Universidad de Navarra, S.A., Pamplona-Spain, [1972]
343. RISSER J. "The Two Faces of Socrates: Gadamer/Derrida"// *DIALOGUE AND DECONSTRUCTION*. The Gadamer-Derrida Encounter. Ed. By D.P. Michelfelder and R.E. Palmer – State University of NY Press, (1989), Pp. 176-185
344. RORTY R. *Philosophy and The Mirror of Nature* – Princeton University Press, Princeton, New Jersey, [1980]
345. ROUSSELLOT P. *The intellectualism of Saint Thomas* – N.Y., Sheed and Ward, MCMXXXV
346. ROUSSELLOT P. *The Problem of Love in the Middle Ages*. A Historical Contribution. – Marquette University Press, 2001
347. RUSH O. *The Perception of Doctrine. An appropriation of Hans Robert Jauss' Reception Aesthetics and Literary Hermeneutics* – Editrice PUG, Roma, 1997
348. SABRA G. *Thomas Aquinas vision of the Church*. Fundamentals of an Ecumenical Ecclesiology – Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz, 1987
349. SACCHI D., Di. "Genesi e transfigurazione della nozione moderna di verita'. Razionalismo e idealismo di fronte al realismo antico-medioevale"// *SENSO COMMUNE E VERITA'*. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni della Verità. (A cura di Roberto Di Ceglie) – EDIVI, [Roma, 2004], p. 27-40
350. SACCHI M.E. *The Apocalypse of Being*. The Esotericism of Martin Heidegger. Foreword by Ralph McInnemy – St. Augustine's Press, South Bend, Indiana, 2002
351. SEIDL H. *Storia della Filosofia E Verita'*. Studi teoretici e storici ispirati dalla Filosofia Antica – 1999, Pontificia Universita lateranense, MURSIA, 1999
352. SEIDL H. "La concezione platonica della verita' nell'interpretazione di Heidegger" // *SENSO COMMUNE E VERITA'*. Verso un fondamento comune alle diverse formulazioni della Verità. (a cura di Roberto Di Ceglie) – EDIVI, (Roma, 2004), p. 63-80
353. SHANLEY B. J. *The Thomist Tradition* – Kluwer Academic Publishers, Dodrecht/Boston/London, [2002]
354. SIGMUND P. "Introduction"//ST.THOMAS AQUINAS. *On politics and ethics* . A new translation. Backgrounds. Interpretations. (SIGMUND P., transl., ed.) – W.W. Norton&Company, NY, Ld, 1988, Pp. XIII-XXVII
355. SIEGMUND P.E. "Law and Politics" // *THOMAS AQUINAS*. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, pp. 325-338
356. SIKKA S. *Forms of Transcendence*. Heidegger and Medieval Mystical Theology – State University of New Yourk Press, [1997]
357. SKIRBEKK G., GILJE N. *A History of Western Thought From Ancient Greece to the twentieth century* – Routledge, Lnd. and N.Y., [2001]
358. SOAMES S. *Understanding Truth* – Oxford UP, 1999.

359. STANČIENE D.M. "Man in the Hierarchy of Being. An Anthropological Reading of *On Being and Essence* by Thomas Aquinas"//*TOMIZMOS IR FILOSOFIJOS ATEITIS . THOMISM AND THE FUTURE OF PHILOSOPHY* – LOGOS, Vilnius, 2002, Pp. 168 –179
360. *St. Thomas Aquinas 1274-1974. Commemorative Studies. Foreword by E. Gilson* – Pontifical Institute of Medieval Studies, Toronto, Canada, 1974. Vol. I and II
361. STEENBERGHEN van, F. "Thomism as a New Philosophy"//*ST.THOMAS AQUINAS. On politics and ethics . A new translation. Backgrounds. Interpretations.* (SIGMUND P., transl., ed.) – W.W. Norton&Company, NY, Ld, 1988, Pp. 124-126
362. STUMP E. "Biblical commentary and philosophy" // *The Cambridge Companion to AQUINAS.* Ed. by N. Kretzmann and E. Stump – Cambridge University Press, [1993], Pp. 252-268
363. STUMP E. and KRETZMANN N. "Being and Goodness" // *THOMAS AQUINAS. Contemporary Philosophical Perspectives.* Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, Pp. 295-324
364. TAYLOR H.O. *The Medieval Mind. A history of the Development of Thought and Emotion in the Middle Ages.* In two volumes, Vol. I – Cambr, Massach., Harvard UP, 1959
365. TESSITORE F. *Introduzione a La Storicismo* – Editori Laterza, [1991]
366. *Time, reality & Experience.* Royal Institute of Philosophy. Supplement: 50. Ed. by C. Callender – Cambridge UP, [2002]
367. THIJSEN J.M.M.H. "The response to Thomas Aquinas in the early fourteenth century: eternity and infinity in the works of Henry of Harclay, Thomas of Wilton and William of Alnwick O.F.M." //*THE ETERNITY OF THE WORLD . In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries* – E.J. Brill, Leiden, NY, København, Köln, 1990, Pp. 82- 95
368. THISELTON A.C. *The Two Horizons. New Testament Hermeneutics and Philosophical Description with Special Reference to Heidegger, Bultmann, Gadamer, and Wittgenstein.* – Exeter, The Paternoster Press, [1980]
369. *Thomas Aquinas: Approaches to Truth .* – Dbl, 2001
370. *THOMAS AQUINAS. Contemporary Philosophical Perspectives.* Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002
371. THOMAS I. "Introduction"// *ARISTOTLE'S DE ANIMA* In the version of William Moerbeke and the Commentary of St. Thomas Aquinas – New Haven, Yale UP, 1951, Pp. 13-37
372. TORJESEN K.J. "Social and historical setting: Christianity as culture critique"// *The Cambridge History of Early Christian Literature* – Cambridge University Press, [2004], Pp. 181-199
373. TORRELL J.-P., *OP. Saint Thomas Aquinas. Vol. I. The Person and His Work* – The Catholic University of America Press, Washington D.C. [1996]
374. *Transcendence in Philosophy and Religion.* Ed. By James E. Falcouner – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [2003]
375. ULMANN W. "The New Orientation"//*ST.THOMAS AQUINAS. On politics and ethics . A new translation. Backgrounds. Interpretations.* (SIGMUND P., transl., ed.) – W.W. Norton&Company, NY, Ld, 1988, pp. 115-120
376. URBAN W.M. *Language and Reality.* The Philosophy of Language and the Principles of Symbolism – Routledge, [reprod. 2002, 1<sup>st</sup> published in 1939]
377. URBAN W.M. *The Intelligible World.* Metaphysics and Value-Knowledge. – Routledge, [repr. 2002, 1<sup>st</sup> published in 1929]
378. VALKENBERG W.G.B.M. "Did not our Heart Burn?" Place and function of Holy Scripture in the theology of St. Thomas Aquinas – Utrecht, 1990
379. VEDDER B. "The Question into Meaning and the Questions of God: A Hermeneutic Approach" // *Transcendence in Philosophy and Religion.* Ed. By James E. Falcouner – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [2003], Pp. 35-52
380. La VEGE F.J. *Social progress and happiness in the philosophy of st. Thomas Aquinas and contemporary American sociology* – Washington, Catholic University of America Press, 1949
381. VELDE te, Rudi A. *Participation and Substantiality in Thomas Aquinas* – W.J. Brill, Leiden, N.Y., Köln, 1995
382. VELDHUIJSEN VAN, P. "The question on the possibility of an eternally created world: Bonaventura and Thomas Aquinas"//*THE ETERNITY OF THE WORLD . In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries* – E.J. Brill, Leiden, NY, København, Köln, 1990, Pp. 20-39
383. VELDHUIJSEN P. van "Richard of Middleton contra Thomas Aquinas on the question whether the created world could have been eternally produced by God" // *THE ETERNITY OF THE WORLD . In the Thought of Thomas Aquinas and his Contemporaries* – E.J. Brill, Leiden, NY, København, Köln, 1990, Pp. 69-82
384. VENSUS G. *The Experience of Being as Goal of Human Existence.* The Heideggerian Approach – The Council for Research in values and philosophy, [Washington, 2000]
385. VISKER R. *Truth and Singularity.* Taking Foucault into Phenomenology – Kluwer, [1990]

386. VOLLERT C “Translators Preface” // ST. THOMAS AQUINAS *Light of Faith*. The Compendium of Theology – Sophia Institute Press, Manchester, New Hampshire, 1993
387. ZIMMERMANN A. “Practical Reason and Moral Law: *Sittengesetz* According to Thomas Aquinas and Immanuel Kant” // *MEETING OF THE MINDS*. The Relation Between Medieval and Classical Modern European Philosophy. Acts of the International Colloquium held at Boston College June 14-16, 1996 – Brepols, 1998, pp. 391-401
388. WACHTERHAUSER B. “Getting it Right: Relativism, Realism and Truth” // *The Cambridge Companion to GADAMER*. Ed. by R. Dostal. – Cambridge UP, [2002], Pp. 52-78
389. Weidemann H. “The Logic of Being in Thomas Aquinas” // *THOMAS AQUINAS*. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, Pp. 77-96
390. WEINGARTNER P. *Basic Questions on Truth* — Kluwer Academic Publishers, Dordrecht/ Boston / London, 2000.
391. WEISHEIPL J.A. “The Commentary of st. Thomas on the *De caelo* of Aristotle”// *THOMAS AQUINAS*. Contemporary Philosophical Perspectives. Ed. by Brian Davies – Oxford University Press, 2002, Pp. 37-60
392. WESTPHAL M. „Whose Philosophy? Which Religion? Reflection on Reason as Faith” // *Transcendence in Philosophy and Religion*. Ed. By James E. Falcouner – Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, [2003], Pp. 13-34
393. WIPPEL J.F. *The Metaphysical Thought of Thomas Aquinas*. From finite Being to Uncreated Being – The Catholic University of America Press, Washington DC, 2000, p.188
394. WUNDT M. *Kant als metaphysiker*. Ein Beitrag zur Geschichte der Deutschen Philosophie im 18. Jahrhundert – Verlag von Ferdinand Enke, Stuttgart, 1924
395. АНТИСЕРИ Д., РЕАЛЕ Дж. *Западная философия от истоков до наших дней*. Античность. Средневековье – Спб., Пневма, 2001
396. АППОЛОНОВ А.В. «Фома Аквинский и антиаверроистическая полемика 70-х годов XIII столетия» // Фома Аквинский. *Сочинения* – УРСС, М., 2002, Сс. V-XXX
397. БАЛЪТАЗАР Х. У. фон. *Целое во фрагменте*. Некоторые аспекты теологии истории. – «Истина и жизнь», М., [2001]
398. БИМЕЛЬ В. *Мартин Хайдеггер* сам свидетельствующий о себе и о своей жизни – Урал, 1998
399. *БЫТИЕ В МИРЕ*. Избранные статьи. – М., Спб., 1999.
400. БОРОДАЙ Т. Ю. «Фома Аквинский и его «Сумма против язычников»» // Фома Аквинский. *Сумма против язычников*. Книга первая. – Долгопрудный, Вестком, 2000, Сс. 9-33
401. БЫЧКОВ В.В. *Эстетика отцов Церкви*. Апологеты. Блаженный Августин. – Научно-издательский центр «Ладомир», М., 1995
402. БУБЕР М. «Затмение Бога» // БУБЕР М. *Два образа веры* – М., 1995, Сс. 368-376
403. ВИНДЕЛЬБАНД В. «Философия XIX века» // *Фауст и Заратустра*, Спб., «Азбука», 200, Сс. 31-71
404. ГАЙДЕНКО В. П. «О двух трактатах, относящиеся к кругу Фомы Аквинского» // *КОСМОС И ДУША*. Учения о вселенной и человеке в античности и в средние века (Исследования и переводы). Редакторы П.П. Гайдено и В.В. Петров. – Прогресс-Традиция, М., 2005, Сс. 757-761
405. ГВАРДИНИ Р. *О Церкви* – М., Христианская Россия, 1995
406. ГИЛЬДЕБРАНД Д., фон. *Этика*. – Спб., «Алетейя», 2001
407. ДЕЛЕЗ Ж. «Критическая философия Канта: учение о способностях» // ДЕЛЕЗ Ж. *Эмпиризм и субъективность: Опыт о человеческой природе по Юму/ Критическая философия Канта: учение о способностях./ Бергсонизм / Спиноза* – М., Per se, 2001, Сс. 145-228
408. ДЕЛЕЗ Ж. *Различие и повторение* – Спб., Петрополис, 1998
409. ЖИЛЬСОН Э. *Избранное*. Т.1. Томизм. Введение в философию св. Фомы Аквинского. – М.-Спб., 2000
410. ЖИЛЬСОН Э. *Философия в средние века* – М., Изд. «Республика», 2004
411. ЖИЛЬСОН Э. *Философия и теология*. – М., «Гнозис», 1995
412. ЖУРНЕ Ш. *Беседы о любви* – Изд. Св. Петра, С.-Пб., 2000
413. «Исповедь больного» // ПИРОГОВ Н.И., МЕЛЕХОВ Д.Е. *Душа моя – храм разоренный*. Что разделяет человека и Бога. – М., Русский Хронограф, 2005, Сс. 119-166
414. КАНТ И. «О неудаче всех философских попыток теодицеи» // КАНТ И. *Трактаты и письма*. – М., Наука, 1980, Сс. 60-78
415. КАНТ И. «Конец всего сущего» // КАНТ И. *Трактаты и письма*. – М., Наука, 1980, Сс. 279-292
416. КАРТАШЕВ А. В. *Вселенские соборы* – М., «Республика», 1994
417. КОЛЛИНГВУД Р. Дж. «Идея истории» // КОЛЛИНГВУД Р. Дж. *Идея истории. Автобиография*. – М., Наука, 1980, Сс. 5-320
418. КОРЕТ Э. *Основы метафизики* – Киев, «Тандем», 1998
419. КУЮНЖИЧ Д. *Воспаление языка* – Ad Marginem, [2003]

420. ЛЮБАК А., Де. *Драма атеистического гуманизма* – Христианская Россия, Милан-Москва, 1997
421. ЛЮСТИЖЕ Ж.М. «Человек без цели» // *СИМВОЛ*, 11, 1984, Сс. 109-119
422. МАРИТЕН Ж. «Святой Фома, апостол современности» // МАРИТЕН Ж. *Знание и мудрость* – Москва, Научный мир, 1999, Сс.211-237
423. МАРИТЕН Ж. «Искусство и схоластика» // МАРИТЕН Ж *Избранное: Величие и нищета метафизики.* – М., РОССПЭН, 2004, Сс. 445 – 551
424. МАРИТЕН Ж. «Об истине» // МАРИТЕН Ж *Избранное: Величие и нищета метафизики.* – М., РОССПЭН, 2004, Сс. 130-145
425. Маритен Ж. «Философ во граде» // Маритен Ж. *Философ в мире* – М., ВШ, 1994, Сс. 17-24
426. МЕЛЬШИОР-БОННЕ С. *История зеркала.* – Новое Литературное Обозрение, [2005]
427. НЕРЕТИНА С.С. *Слово и текст в средневековой культуре.* Концептуализм Абельяра. – М., Гнозис, 1994
428. НИЦШЕ Ф. *По ту сторону добра и зла.* Прелюдия к философии будущего. // НИЦШЕ Ф. *Сочинения в двух томах.* т. 2. – М., 1997, Сс. 241-409
429. ОМЭНН Дж. *Христианская духовность в католической традиции* – Рим-Люблин, Изд. Св. Креста, 1994, Сс. 46-47
430. ПОСНОВ Э. *Гностицизм 2 века и победа христианской Церкви над ним* – Киев, 1917, изд. 2-е – Брюссель, 1991
431. ПУПАР П. *Церковь и культура.* Заметки о папстве разума. – М., 1993
432. РАТЦИНГЕР Й. *Введение в христианство.* Лекции об апостольском символе веры. – М., [Культурный центр «Духовная библиотека», 2006]
433. РИКЕР П. «Религия и вера» // РИКЕР П. *Герменевтика и психоанализ. Религия и вера* – М., Искусство, 1996, Сс. 116-231
434. РИКЕРТ Г. «Философия жизни» // РИКЕРТ Г. *Философия жизни* – Киев, «Наука». 1988, Сс. 269-448
435. САРНОВ Б. *Наш советский новояз.* Маленькая энциклопедия реального социализма – М., «ЭКМО», 2005
436. СИРАТ К. *История средневековой философии.* Bibliotheca Judaica. – Гешарим Иерасулим 5763 / Мосты культуры, Москва 2003
437. СЛЕСИНСКИЙ Р. *Поиски в понимании.* Введение в философскую герменевтику. – СЦДБ, Гатчина, 2001
438. СОБОЛЕВА М.Е. *Философия как «критика языка» в Германии* – Изд. С.-Петербургского Университета, 2005
439. СУИНИ М. *Лекции по средневековой философии.* Вып. 1. Средневековая христианская философия. – Греко-латинский кабинет, М., 2001
440. ТАБАЧНИКОВА С. В. «Мишель Фуко: историк настоящего» // Фуко М. *Воля к истине.* По ту сторону знания, власти и сексуальности. – Магистериум/Касталь, М., 1996, сс. 396-444
441. ФЕДОТОВ Г. *Святые древней Руси.* – М., Изд. Акт, 2003
442. ФЛОРЕНСКИЙ П. «Общечеловеческие корни идеализма» // *Символ*, 11, 1984 – Париж; Сс. 166-197
443. ФЛОРЕНСКИЙ П. *Столп и утверждение истины.* Опыт православной теодицеи. – Изд. акт, М., 2005
444. ФРЕЙД З. *Психопатология обыденной жизни* – Спб., Изд. «Азбука-Классика», 2005
445. ФРОММ Э. *Здоровое общество* – М., Изд. ХРАНИТЕЛЬ, 2006
446. ФРОММ Э. *Фрейд* – М., Изд. «Весь Мир», 2002
447. ФУКО М. «Порядок дискурса». Инаугурационная лекция в Коллеж де Франс, прочитанная 2 декабря 1970 года. // ФУКО М. *Воля к истине.* По ту сторону знания власти и сексуальности. – Магистериум/ Касталь, М., 1996, Сс. 47-97
448. ХЕЙЗИНГА Й. *Осень средневековья.* Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. – М., АЙРИС ПРЕСС, 2004
449. ХЕРМАНН фон, Ф.В. *Понятие феноменологии у Хайдеггера и Гуссерля* – Минск, «Прометей», 2000
450. *ХРИСТА РАДИ ЮРОДИВЫЕ ВОСТОЧНОЙ И РУССКОЙ ЦЕРКВИ.* Исторический очерк и жития сихь подвижников благочестия. Сост. св. И. Ковалевский. – М., 1902 [Донской монастырь, М., 1992]
451. ЧУХИНА Л. «Аксиологические начала философии И. Канта в ретроспективе современности» // *Teleoloģija un estētika.* Imanuēla Kanta "Spriestspējas kritikas" 200. gadadienā \_ R., LPSR ZA Filozofijas un tiesību institūta Filozofiskās antropoloģijas nodaļa, 1990, 57.-81. lpp.

452. ШЕСТОВ Л. *Афины и Иерусалим* – Спб., «Азбука», 2001  
 453. ШПЕМАН Р. *Основные понятия морали*. – МФФ, М., 1993  
 454. ЭЙКЕН Т. *История и система средневекового мирозерцания* – Спб., 1907  
 455. ЭКО У. *Эволюция средневековой эстетики* – С.-Пб., «Азбука-классика»б 2004  
 456. ЭЛИАДЕ М. «Опыты мистического света» // ЭЛИАДЕ М. Мефистофель и Андрогин – Спб., «Алетейя», Сс. 18-123  
 457. ЮНГ К. Г. «Об отношении психотерапии к спасению души» (1932) // ЮНГ К. Г. *Бог и бессознательное* – М., Олимп, 1998, Сс. 48-75  
 458. ЯСПЕРС К. *Нищие и христианство* – «МЕДИУМ», М., 1994

## ENCIKLOPĒDISKĀ UN UZZIŅU LITERATŪRA

459. KUNCMANIS P., BURKARTS F.P. u.c. *Filozofijas atlants*. Attēli un teksti. – R., Zvaigzne ABC  
 460. *Latviešu Literārās valodas vārdnīca*. 8. sējums. – Izdevniecība “Zinātne”, Rīgā, 1980  
 461. *AUCTARIUM CHARTULARII UNIVERSITATIS PARISIENSIS* sub auspiciis ejusdem studii generalis (Ediderunt C. Samaram, A.A. Van Moe’) 0 Parisiis, Apud Henricum Didier, Anno MCMXLII.  
 462. CAYGILL H. *A Kant Dictionary*. The Blackwell Philosopher Dictionaries – Blackwell Publishers, [1995]  
 463. *Dictionary of The Middle Ages*. Vol. 8. Mackbeth-Mystery Plays. – Charles Scribner’s Sons, N.Y., [1987]  
 464. DIDIER J *Dictionnaire de la Philosophie*. Repérences Larousse, Paris, [1992]  
 465. “Ethics”// HARDON J.A., *SJ .Pocket Catholic Dictionary* – Image Books, N.Y., 1985  
 466. GILSON E. *Index Scolastico Cartesién*. – Paris, Librairie Philosophique J.Vrin, 1979  
 467. HERION G. “Covenant”// *EERDMANS DICTIONARY OF THE BIBLE* – Grand Rapids, Michigan, 2000, pp. 288-291  
 468. *NEW WEBSTERS’ DICTIONARY AND THESAURUS* – World Publications, 1992  
 469. *A Patristic Greek Lexicon*. Ed. by Lampe G.W.H., D.D. – Oxford, At the Clarendon Press, 1961  
 470. *SANCTI THOMAE AQUINATIS OPERUM OMNIUM INDICES ET CONCORDANTIE* – Auspice Paulo VI Summo Pontifice, 1946  
 471. “Wert” // *NEUES LEXIKON DER CHRISTLICHEN MORAL*. Hrsg. von H. Rotter und G. Virt – Tyrolia-Verlag, Innsbruck-Wien, 1990, S 857-860  
 472. WUELLNER B., *SJ. Dictionary of Scholastic Philosophy* – The Bruce Publishing Company, Milwaukee, [1956]  
 473. *ИСТОРИЯ ФИЛОСОФИИ*. Энциклопедия – Минск, 2002,  
 474. *НОВАЯ ФИЛОСОФСКАЯ ЭНЦИКЛОПЕДИЯ*, Т.2 – М., Мысль, 2001

## MĀSĪBU LITERATŪRA

475. BRŪDERE B. “Antropoloģija Bībelē”// BRŪDERE B. *Teoloģālā antropoloģija* – Skripti LPU filiāles RARZI studentiem  
 476. JERUMANIS P.M. *Gudrības, Dzeju un Praviešu grāmatas* – Skripti LPU filiāles RARZI studentiem  
 477. Misāns I, Šnē A. *Klosteris, pils un pilsēta*. Materiāli semināriem Rietumeiropas viduslaiku vēsturē. – Latvijas Universitāte, [2004]  
 478. COTTER A.C., S.J. *The ABC of Scholastic Philosophy* – The Westons College Press, Weston, Massachusetts, 1947

## PERIODIKA

- akadēmiskā

479. HANSONE L. “Svētā Augustīna mācība par zīmēm. Sakraments kā mūžīgās “lietas” laicīga “zīme”. // *CELŠ*, LU teoloģisks un kultūrvēsturisks izdevums, Nr. 56, 2005, 88.-108. lpp.  
 480. NARKĒVIČA Ž. “Iztēle un valoda: no Kanta un Heidegera uz Rikēra iztēles hermeneitiku” // *LATVIJAS UNIVERSITĀTES RAKSTI*, 713. sējums. Filosofija, 107.–120. lpp.  
 481. RUBENE M. “Tagadnības apoloģētika. Nihilisms”// *GRĀMATA*, 1990., Nr. 10, 6-10 lpp.

482. RUBENE M. "Jautājums par estētisko pieredzi mūsdienu mākslā" // *Latvijas universitātes Raksti*, 687. sējums, *Filosofija – Latvijas Universitāte* [2005], 101.- 109. lpp.
483. TŪGENHATS E. "Patiesība, ko pieņem, vienmēr ir patiesība, kas skar pašu" // *FILOSOFIJA*, Almanahs, Nr. 1 – FSI, Rīga, 1998, 118.- 123. lpp.
484. BERNET R. "Gadamer on the Subject's participation in the game of Truth" // *The Review of Metaphysics*. A Philosophical Quarterly. – June 2005, Vol. LVIII, No 4, - [The Catholic University of America], Pp.785-814
485. CIFUENTES C.Llano. "The Origin of the idea of nothing in Thomas Aquinas" // *ANNUARIO FILOSOFICO*. Estudios. Volumen XXXVIII/3.2005, Pp. 771-800
486. COURTINE J.-F. (Paris IV – Sorbonne). "Heidegger et Thomas d'Aquin" // *QUAESTIO*, 1/ 2001. *Heidegger e medievali*. Atti del Colloquio Internazionale Cassino 10/13 maggio, 2000 – Brepol Pagina, [Bari, 2001], p. 213-234
487. FLORES D. "Thomas on the Problem of Theodore of Mopsuestia Exegete" // *The THOMIST*. A Speculative Quarterly Review. Edited by Dominican Fathers. Vol. 69, nmb. 2, April 2005 – The Thomist Press Publishers, Washingtons, D.C., 20017, pp. 254-370
488. *INTERNATIONAL PHILOSOPHICAL BIBLIOGRAPHY*. Repertoire bibliographique de la philosophie. bibliografisch repertorium van de wijsbegeerte. lvii, 3-4, 2005 – Leuven, Uitgave van het Hoger Instituut
489. LIVI A. "Critica del criticismo dal punto di vista della coerenza materiale" // *ACQUINAS*. 04/XL VII/ 3 Facolta' di Filosofia – Lateran University Press, Pp. 653-670
490. MILBANK J. "The Thomistic Telescope: Truth and Identity" // *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 80, Spring 2006, Issue No 2, Pp. 193-226
491. MORROW D. "Aquinas, Marion, Analogy and Esse: A Phenomenology of the Divine Names?" // *International Philosophical Quarterly*, Vol. 46, No 1, March 2006, Pp. 25-42
492. MOUKANOS D.D. "Time and Kairos in the Philosophy of Evangelos Moutsopoulos" // *PHENOMENOLOGICAL INQUIRY*. A Review of Philosophical Ideas and Trends, vol. XVII, October, 1993 – The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, Belmont, Massachusetts, Pp.51-57
493. MOUTSOPOULOS E. A. "Method and "kairic" intentionality" // *PHENOMENOLOGICAL INQUIRY*. A Review of Philosophical Ideas and Trends, vol. XVII, October, 1993 – The World Institute for Advanced Phenomenological Research and Learning, Belmont, Massachusetts, Pp.58-61
494. PERONE U. "Sogetto, temporalita' e verita' dell'altro." // *Giornale di Metafisica* fondata di Michele Federico – Tilgher, Genova, Anno XXVI (2005), N 2, Maggio/Agosto, p. 437-452
495. *RASSEGNA DI Letteratura Tomistica*. Thomistic Bulletin. Vol. XXVIII. Letteratura Dell'Anno 1992. – Editrice Domenicana Italiano, Napoli, 1995
496. ROGERS E. F., Jr. "How the Virtues of an Interpreter Presuppose and Perfect Hermeneutics: The Case of Thomas Aquinas" // *The Journal of Religion*, Vol. 76, nmb.1 – Univ. of Chicago, 1996, Pp. 64-81
497. SCMITZ K. "Transcendentalism or transcendentals? A Critical Reflection on the Transcendental Turn" // *The Review of Metaphysics*. A Philosophical Quarterly. – March 2005, Vol. LVIII, No 3, – [The Catholic University of America], Pp. 537-560
498. SWEENEY E. C. "Thomas Aquinas' Double Metaphysics of Simplicity and Infinity" // *International Philosophy Quarterly*, vol. XXXIII, nmb. 3 – 1999, Fordham UP, Pp. 297-311
499. *VIVARIUM*. An International Journal for the Philosophy and Intellectual Life of the Middle Ages and Renaissance. Vol. XLIX, No 1, 2006 – Brill
500. ДЕРРИДА Ж. «Шпоры: стили Ницше» // *Философские Науки*, 1991, 3, Сс. 114-130

• *publicistiskā*

501. GRASIS A. "Vai turpināsim valodu kropļot un vēsturi viltot?" // *Kultūras Diena*. Laikraksta Diena pielikums Nr. 14 (49), piektdiena, 7. aprīlis, 2006, 16–17. lpp.
502. KURSĪTE J. "Valodas vārdene" // *Kultūras Diena*. Laikraksta Diena pielikums Nr. 21 (108), piektdiena, 26. maijs, 2007, 16-17. lpp.
503. ŠUVAJEVS I. "Intelekta klusā bals" // *Kultūras Diena*. Laikraksta Diena pielikums Nr. 21 (50), piektdiena, 26. maijs, 2006, 16-17. lpp.
504. VEISBERGS A. "Naida vārdi". // *Kultūras Diena*. Laikraksta Diena pielikums Nr. 16 (103), 2007. gada 27. aprīlis, 16.- 17. lpp.

## IT RESURSI

505. ABBARNO J. "Recasting Value Theories"// [www.value-net.org/Publications/4thI-SVI/Abbarno.doc](http://www.value-net.org/Publications/4thI-SVI/Abbarno.doc) (pēdējoreiz skatīts 2007. gada 3. martā)
506. ARTHOS J. "To Be Alive When Something Happens": Retrieving Dilthey's Erlebnis"//*JANUS HEAD* - <http://WWW.janushead.org/3-1/jarthos.cf> (pēdējoreiz skatīts 2004. gada 5. martā)
507. EBERL J. *The Beginning of Personhood: a Thomistic Biological Analysis – Bioethics*. April 2000, Vol. 14, Issue 2, in: Academic Search Premier Database: [ephost@epnet.com](mailto:ephost@epnet.com) (pēdējoreiz skatīts 2007. gada 8. septembrī)
508. THOMAS AQUINAS. // The Internet Encyclopedia of Philosophy - <http://www.lep.utm.edu/a/aquinas.htm#top> (pēdējoreiz skatīts 2006. gada 22. septembrī)
509. THOMAS AQUINAS IN ENGLISH: A Bibliography <http://www.home.duq.edu/~bonin/thomasbibliography.html#interpretation> (pēdējoreiz skatīts 2005. gada 4. aprīlī)
510. VLČEK M. *Aletheia kai prote filosofia – E-Logos, Electronic Journal for Philosophy/2002*, ISSN 1211-0442 (pēdējoreiz skatīts 2004. gada 6. aprīlī)

## KONFERENČU MATERIĀLI

511. BELLO A.A. "*Intersubjectivity and Social Life*", referāts – Starptautiska konference "Vērotājs un sabiedrība. Sociālā dimensija Baltijas jūras reģiona valstu fenomenoloģiskajā domā", 2005. gada 29. septembris – 1. oktobris, Rīga, Latvijas Universitāte

## PIEZĪMES