

Uz zināmā un nezināmā robežas: Kants un Rāners

Atslēgvārdi: izziņa, nezināmais, neizzināmais, izziņas robežas, transcendence

Rietumu filosofijas aizsākumus lielā mērā iezīmē Parmenīda (6. gs. p. m. ē.) izbrīna un bijības pilnais jautājums: “Kāpēc ir esamība un nevis nekas?” Parmenīds nezina atbildi uz šo jautājumu. Pieņemamu atbildi nesniedz arī mūsdienu filosofija. Taču pats jautājums joprojām ir dzīvs, vedinot domāt par esamības un neesamības, zināmā un nezināmā, izzināmā un neizzināmā (arī domājamā un nedomājamā) robežām.

Rietumu filosofijas un kultūras vēsturē zināmā un nezināmā robežas problēma laika gaitā guvusi izpausmi specifisku kultūras (filosofijas) arhetipu veidolā: ģeniālais franču matemātiķis, fiziķis un reliģiskais filozofs B. Paskāls jebkurā lietā un parādībā savā priekšā redz biedējošu “bezdibeni”; M. Heidegers, skaidrojot F. Helderlīna dzeju, runā par cilvēka “eksistenci uz nogāzes” – mītot “svētīgā ēnā”, cilvēkam brīžiem paveras skats uz noslēpumainām un neaizsniedzamām virsotnēm¹. K. Jaspersa filosofijā viena no pamatkategorijām ir racionāli netematizējams “aptverošais”. Piemēru virkni, protams, varētu būtiski papildināt. Tēma faktiski ir klātesoša visā Rietumu kultūrā. Ar minēto robežas problēmu saistās arī tādu jēdzienu izpratne un interpretācija kā “Kosmos”, “Visums”, “mūsu visums” un “pasaule kopumā”. Šādu arhetipisko formu un jēdzienu izpēte

varētu iedzīvināties ne tikai virknē rakstu, bet arī apjomīgu monogrāfiju kopumā.

Cilvēka esamību uz zināmā un nezināmā robežas var aplūkot visdažādākajos rakursos un sakarībās: pamatoti var runāt par zināmā un nezināmā attiecībām izziņas procesā, pasaules apguves ikdienas praksē un sociālajās norisēs; galu galā uz šās robežas norisinās visa cilvēciskā eksistence, sākot no bērna centieniem apgūt pasauli un beidzot ar kodolfiziķa jautājumiem par elementārdaļiņu iedabu vai teologa jautājumiem par Dievu. Gribētos apgalvot, ka izteikumu **“esamība uz zināmā un nezināmā robežas”** pamatoti varētu traktēt kā fundamentālu eksistenciālu kategoriju.

Tieši šādā un vienīgi šādā izpratnē cilvēka eksistenciālo situāciju “uz zināmā un nezināmā robežas” aplūkoju savā rakstā. Turklāt to daru Kanta klasiskā jautājuma kontekstā: **“Ko es varu zināt?”**

Imanuels Kants ¹ atbildi uz šo jautājumu cer rast, veicot grandiozu cilvēka izzinātspēju izpēti, kas īstenojas viņa lielākajā darbā “Tīrā prāta kritika”. Tāpēc pievērsīsimies Kantam. Mūsu pārdomās par ekspertu un sarunas partneri pieaicināsim 20. gs. filosofu un teologu Karlu Rāneru.

Kants savulaik mēģināja strikti noteikt zinātniskās izpētes robežas. Tā nepieciešams priekšnosacījums, pēc viņa domām, ir saistība ar juteklisko pieredzi, kuras elements nekādā ziņā nevar būt pārpasaulīgais, transcendentais vai, izsakoties ierastāk, Dievs. Kants savā teorētiskajā darbībā ir iezīmējis robežu, kuru neviens kā zinātnieks – Kanta izpratnē – nedrīkst pārkāpt. Tomēr tas nenozīmē Dieva noliegumu. Kants Dievu glabā dziļi paslēptu sirdī, un kā tāds tas viņam ir neapšaubāma realitāte.

¹ Sk. Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966, S. 596.

Pārspriedumi par Dievu, pēc Kanta domām, nevar pretendēt uz dabaszinātnei līdzīgu atziņu statusu, taču tie var būt zinātniski, t. i., balstīti noteiktās apriorās struktūrās, kas arī teoloģiskām atziņām piešķir jēgu un vispārnozīmību.

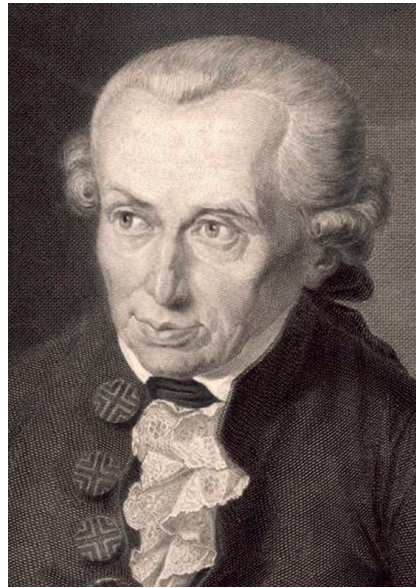
Pēc **I. Kanta** domām, pasauli var izziņāt bezgalīgi, taču jāpatur prātā viens nosacījums: šī procesa rezultātam nepiemīt absolūtu un pabeigtu atziņu raksturs. Tas būtu iespējams tikai dievišķajam intelektam, nevis cilvēka sapratnei. Kants ierobežo zināšanas vai, precīzāk izsakoties, cilvēka ilūzijas par savu izziņāspēju neierobežotību. Viņš nealkst līdzīgi spekulatīvajam metafizikim ielauzties pārpasaulīgā noslēpumos. Filozofs vēlas rast ticībai cieņpilnu vietu, reizē paaugstinot zinātni un ierādot tai (dabaszinātniskās izpētes aspektā) nepārkāpjamas robežas. Tur, kur zinātnei jāapstājas, ja tā vēlas palikt zinātne, vietu varam dot ticībai, kas, pēc filozofa domām, ir cilvēciskās eksistenču neatņemams elements.

Cilvēks, atzīst Kants, ir dabas daļa un kā tāds pakļauts fiziskām likumsakarībām. Taču cilvēks ir arī brīvība. Cilvēks savā būtībā ir esamība starp brīvību un nepieciešamību. Tieši šī situācija un pretrunas, ko tā producē, padara “Tīrā prāta kritiku” par **cilvēcisku drāmu**, kuras izvērsumu raksturo eksistenciāla spriedze un metafizisku atskaites punktu meklējumi. Šo spriedzi, kurai līdzvērtīgu varam ieraudzīt Šekspīra drāmās, būtiski nemazina tas, ka Kanta darbi uzrakstīti sausā un formalizētā valodā.

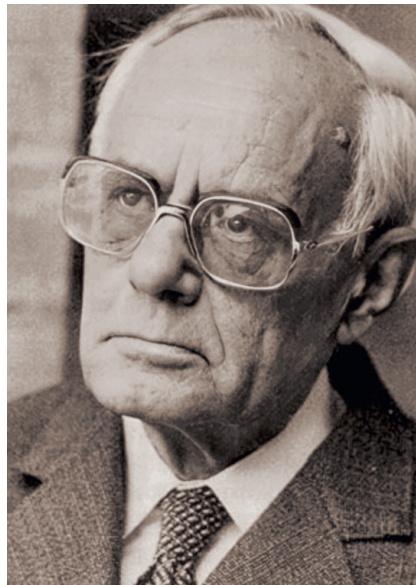
I. Kanta filosofiju varētu raksturot kā vienu no spilgtākajām Rietumu racionālistiskās kultūras izpausmēm. Veicot “Kopernikam līdzīgo” apvērsumu filosofijā, tā stingri iezīmē zinātniskās izpētes robežas. Kanta filosofijā teorētisko pamatojumu gūst apgaismības laikmeta kultūrai adekvāta cilvēka izpratne, kas, **apliecinot universālismu, reizē paver ceļu cilvēka radošā gara un individualitātes realizācijai.**

Viens no Kanta filosofijas mezglpunktiem, kas konkretizē dabaszinātniskās izziņas robežas, ir mācība par “**lietu par sevi**”.

“Lieta par sevi” ir izziņas situācija, kas atdala laicīgo no mūžīgā, zināmo un izziņāmo no




1 Imanuels Kants (1724–1804)



2 Karls Rāners (1904–1984)

principiāli neizzināmā, cilvēcisko intelektu no dievišķā intelekta. “Lieta par sevi” nav objektu vai personu raksturojums, bet gan apzīmējums cilvēciskās izziņas robežai. Būtu pat absurdi jautāt, vai galds, krēsls, kāda persona ir “lieta par sevi”. Pēc Kanta domām, **izziņas procesu var turpināt bezgalīgi**, taču jāpatur prātā viens nosacījums: šī procesa rezultātam nepieņemt absolūtu un pabeigtu atziņu raksturs. Tas būtu iespējams tikai dievišķajam intelektam, nevis cilvēka sapratnei. Tieši šī principiālā nepabeigtība nosaka cilvēka izziņas un eksistences traģiku.

Šī traģika savukārt principiāli iezīmē filozofijas specifiku: esmu dziļi pārliecināts – **filosofija var notikt, tikai domājot un interpretējot cilvēku un pasauli attiecībās ar transcendenci (kādu vienotu jēgu)**. Cilvēks mīt transcendences horizontā. Transcendence ir neaizsniedzama, un tas cilvēkā raisa **metafiziskas skumjas**; gribētos teikt: cilvēku raksturo **alkas pēc transcendences**, kuru dabisks pavadonis ir skumjas transcendences netveramības priekšā. Taču šīs skumjas var pārāugt liksmībā brīžos, kad cilvēku pārņem izjūta, ka viņā nececerēti un neizskaidrojami iestrāvo transcendence. **Metafiziskās skumjas un transcendences raisīta liksmība** ir divas vienotas cilvēka eksistenciālās situācijas puses. Šādas izjūtas bieži vien raisa reliģiskā atklāsme, mūzika, dzeja un estētisks skaistuma pārdzīvojums.

Vai jautājums par pārpasaulisko (transcendenci, Dievu) var būt nozīmīgs arī 21. gs. cilvēkam, īpaši zinātniekam. Šajā sakarībā mēs varētu aptaujāt daudzus 20. un 21. gs. filosofus un dabaszinātniekus, kuru interešu lokā atrodas arī Dievs un neizzināmais, neizsakāmais. Taču šoreiz to jautāsim **Karlam Rāneram**, kura uzskatos atklājas būtiski saskares punkti ar Kanta atziņām. Karls Rāners  ir viens no izcilākajiem 20. gs. domātājiem – teologs un reliģiskais filozofs. Balstoties uz Akvīnas Toma un neosholastu atziņām, Rāners no jauna fundamentāli pārdomā katolisko teoloģiju. Būtiski viņa koncepcijas veidošanos ietekmē I. Kanta, M. Blondela, Ž. Marešāla un M. Heidegera atziņas. Vērienīguma ziņā Rānera zīmēto

cilvēciskā un dievišķā attiecību ainu var pielīdzināt grandiozajam Akvīnas Toma veikumam. Cilvēciskā Kosmosa centrā kā ideālais cilvēks likts Kristus, viņa tēls ir pamatā visaptverošu cilvēcisko, Dieva un cilvēka attiecību atvasinājumam.

K. Rāneram ir milzīga loma Vatikāna Otrā Koncila idejiskās platformas sagatavošanā, kas iezīmē nozīmīgas izmaiņas arī katolicisma reliģiskajā praksē. Rāners cenšas iedibināt dialektiskas attiecības ar citu reliģiju pārstāvjiem, pirmām kārtām ar jūdaismu.

Rānera uzskati nav zaudējuši nozīmīgumu arī mūsdienās, viņa darbi tiek izdoti aizvien no jauna, kā arī tulkoti daudzās valodās.

Divdesmitā gadsimta teologam un filosofam Karlam Rāneram Dieva esamība ir pati neapšaubāmākā realitāte, kuru, sekojot tūkstošgadiem kristīgās teoloģijas tradīcijai, pēc viņa domām, iespējams eksplicēt arī teorētiskās kategorijās. Teorētisko uzdevumu vadīts, Rāners cenšas izveidot arī adekvātu izziņas metodi, kuras pamatā lielā mērā ir Kanta transcendentālisma princips, kā arī daži būtiski M. Heidegera fundamentālās ontoloģijas elementi.

Rāners modificē transcendentālo metodi tieši tādēļ, lai Kanta iezīmēto zinātniskās izziņas robežu pārķāptu kā zinātnieks. Šajā ziņā svarīga loma Rānera skatījumā ir tādiem izziņas elementiem kā “iepriekšējais tvērums” (*Vorgriff*), “cilvēka principiāla atvērtība” (*grundsätzliche Offenheit des Menschen*), “horizonts” (*Horizont*) u. c., kuri, pēc Rānera domām, būtiski paplašina izziņas iespējas, ļaujot tematizēt arī dievišķo noslēpumu. Pašā cilvēkā, uzskata Rāners, fikšējamas aprioras struktūras, kas neapšaubāmi sniedz norādes par Dieva esamību.

Taču būtu jāņem vērā, ka arī Rāneram, tāpat kā Kantam, Dievs visupirms ir **absolūts un neizsakāms noslēpums**, kura priekšā vajadzētu bijīgi klusēt. Dievs ir ““Nepasakāmais”, “Bezvārda”, kas neielaužas nosauktajā pasaulē kā kāds tās moments pie tās; “Klusējošais”, kas allaž ir te un tomēr allaž var palikt nepamanīts, nesadzirdēts un – tāpēc ka tas visu izteic vienotībā un veselumā – noraidīts kā bezjēdzīgs, tāds, kam īsti vairs nav nekāda vārda,

jo jebkurš vārds gūst robežas, saskaņu un tādējādi saprotamu jēgu tikai kāda vārdu lauka ietvaros.”²

Savulaik Niče pasludināja “Dieva nāvi”. Ar to tika domāts ne tikai konkrēts Dievs – Kristus. Pēc filosofa domām, ir sagrūvusi ticība absolūtajam kā tādām: universālām vērtībām, par absolūtām uzskatītām ētiskām normām, vispārīgiem principiem un Rietumu civilizācijas pamatorientācijām. Nav šaubu, ka Ničes vārdi ataino būtiskas izmaiņas Rietumu cilvēka pasaules skatījumā, kas aizsākas 19. gs. un savas spilgtākās izpausmes gūst 20. gs., īpaši postmodernisma filosofijā.

Cik lielā mērā šīs izmaiņas skar zinātnei? Nepārprotami arī pasaules izziņas jomā 20. gs. ielaužas relativisma un konvencionālisma vēsmas. Šajā kontekstā, protams, izvirzās jautājums, cik tālu zinātne var iet, atsakoties no vispārnozīmības, kurā momentā tā, ejot šādu ceļu, varētu pārstāt būt zinātne klasiskā izpratnē? Un vēl – kāds ir zinātniskās izziņas galamērķis: vai tikai iespējami adekvāts fragmentāru naturālo procesu atainojums, vai arī centieni izlauzties līdz esamības uzbūves pamatiem, kas ļautu atbildēt arī uz jautājumu, kas ir cilvēks un kāda ir viņa vieta Kosmosā. Kā zinām, Ņūtons – viens no zinātniekiem, ko varētu uztvert kā pašas zinātniskās izziņas simbolu, – savu darbību dabas izpētē uzskatīja tikai par līdzekli, lai, viņaprāt, risinātu nozīmīgākas problēmas – interpretētu evaņģēlista Jāņa Atklāsmes grāmatas mīklas.

Lai atbildētu uz šiem jautājumiem, nedaudz jāatskatās vēsturē. Kādi ir tie pamatjautājumi, kurus gadsimtu gaitā risina Rietumu filosofija, teoloģija un, iekļaujoties vispārējā racionālistiskajā Rietumu kultūras orientācijā, arī zinātne?

Viena no noteicošajām problēmām Rietumu filosofijā kopš tās rašanās sengrieķu kultūras augsnē ir jautājums – kas ir pasaule veselumā, kāds ir esamības avots? Mēs redzam nebeidzamo lietu un parādību daudzveidību, taču, kas

ir tas gaismas avots, kurš mums šo daudzveidību liek ieraudzīt? Kāpēc ir esamība un nevis nekas? Filosofiskā risinājumā šie jautājumi koncentrējas veseluma, vienības, pirmsākuma problēmā, turklāt filosofs cer gūt absolūtu atbildi uz tiem. Teoloģijā tie lielā mērā apvienojas vienā tēmā, rod iemiesojumu vienā kategorijā – Dievs. Turklāt – un tas ir ļoti svarīgi – filosofijā šo jautājumu risinājums būtiski saistās ar kādu pirmajā brīdī dīvainu atziņu (to visspilgtāk formulē Aristotelis): mēs varam interpretēt tikai to, ko mēs jau zinām, jau saprotam³. Patiešām, mēs vienmēr jau zinām, turklāt tas, ko mēs zinām, mums dots veseluma veidā. Tieši šis veselums sniedz iespēju saprast atsevišķo, ierādīt tam vietu bezgalīgajā lietu un parādību plūdumā.

Klasiskajā kultūrā veselā jeb kopuma apziņšanās un izpratne gūst absolūtu, pat dievišķu zināšanu raksturu. Un šajā ziņā nav būtiskas atšķirības starp filosofiju un teoloģiju. Turklāt jāpiebilst, ka Dieva kā pirmsākuma, veseluma vietu var ieņemt paškustīga matērija, dievišķo-ta substance vai dialektikas likums.

Kā tas ir mūsdienu zinātnē? Jākonstatē, ka principiāli nekas īpaši nav mainījies. Joprojām mēs izzinām to, ko, runājot Aristoteļa vārdiem, “jau zinām”, jeb, izsakoties citādi, nepieciešams izziņas procesa aizsākuma priekšnosacījums ir kaut kādas pamatatziņas, kas lielākoties mums ir dotas (zinātnes paradigmas veidā) un nosaka turpmākās izpētes virzību, raksturu un iespējas (te neiztīrāsīm jautājumu, vai šīs atziņas tiek uzskatītas tikai par relatīvu konvenciju, objektīvu pasaules atspoguļojumu vai vēl par kaut ko citu).

Šī situācija daudzkārt ir apcerēta arī mūsdienu filosofijā. Sevišķi interesanti meklējumi centienos izprast zinātnes būtību un izziņas procesa specifiku saistās ar fenomenoloģiskās

² Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976, S. 56.

³ Sk. Aristotelis. Otrā analītika. Pirmā grāmata. Vācu val.: Aristoteles. Zweite Analytiken oder Lehre vom Erkenntnis. 1. Buch, 1. Kapitel. In: *Organon*, 4. Aufl. Berlin: (o. N.), 2016, S. 225. ISBN 978-1484030530.

filosofijas pamatlicēja Edmunda Huserla vārdu, kurš savu zinātnieka karjeru aizsāka kā daudzsološs matemātiķis. Pēc viņa domām, Rietumu zinātnes (tāpat varētu aplūkot citiem reģioniem raksturīgās pasaules izziņas formas) specifiskais raksturs slēpjas sākotnējās, primārajās un netematizētajās pasaules skatījuma formās, kuras izauklē jau agrīnā grieķu kultūra. Huserls šo pirmfomu pasauli dēvē par “dzīvespasauli” (*Lebenswelt*). Tā, viņaprāt, nosaka specifisko veidu, kā uz pasauli raugās Rietumu cilvēks un kā to interpretē zinātnieks. Šis pirmformas orientē uz pasaules skatījumu veselumā un sniedz iespēju to veselumā ieraudzīt, dodot iespēju to kontekstā interpretēt atsevišķas parādības.

Nav pārsteidzoši, ka, meklējot Rietumu zinātnes un cilvēcības dziļākās saknes, jautājot par to sākotni, cenšoties izprast to kopumā, arī Huserls nonāk pie, runājot Rānera vārdiem, “neizsakāmā noslēpuma” – Dieva.⁴

“Pasaule .. šajā īstajā patiesībā sevi visu pirms saprot tikai tur, kur tā sevi radikāli nodod šim bezgalīgajam Noslēpumam,” saka Rāners.⁵ “Vai arī pārprot,” – mēs varētu piebilst. Taču grūti būtu iebilst tam, ka “pirms visa atsevišķā un klasificējamā un līdzās tam, ar kuru saistoties zinātnes veic savu darbību, vienmēr jau pastāv nebeidzamais Noslēpums un ka šajā bezdibeni rodama sākotne un gals, svētlaimīgais mērķis.”⁶

Zaudējot pasaules skatījumu veselumā, pārstājot jautāt par esamības pamatu, cilvēka apziņa kļūst fragmentāra, tiek zaudēts arī personības kodols, kas nosaka vērtību orientācijas un cilvēciskās eksistences realizācijas virzību. Jāteic, ka fragmentārā apziņa ir viena

no mūsdienu Rietumu sabiedrības realitātēm. Tā, apliecinot vienotas esamības jēgas zudumu, ārkārtīgi saasina cilvēka eksistences problēmas, to bieži pavada skaudra vientulības un atsvešinātības izjūta, savienota ar hipertrofizētu egoismu un varasgribu.

Zinātne, šķiet, glabā sevī potences, kuras savā būtībā vērstas pret pasaules skatījuma fragmentārismu, tā nebeidz raudzīties uz pasauli veselumā, jautāt par tās pamatiem, un ļoti bieži tas noved pie jautājuma, kas paver cilvēciskās esības “sākuma un beigu bezdibeni”. “Absolūtais jautājums virza cilvēku. Ja viņš ļaunas šai kustībai, kas ir pasaules un gara kustība, tikai tad īsti viņš nonāk pie sevis, pie Dieva un sava mērķa, kurā absolūtais sākums pats mums nepastarpinātībā ir mērķis,” saka Rāners.⁷

Pēc K. Rānera pārliecības, cilvēks mīt noslēpuma priekšā, kura vārds ir Dievs. Dievs nav izzināms tādā pašā veidā, kā izzināts tiek objekts. Tomēr, domā Rāners, noslēpumam var tuvoties, ejot īpašu izziņas ceļu. Tas ir mistiķa ceļš. Jāatzīst, ka Rāners šo ceļu norobežo no, viņaprāt, subjektīvām un tukšām fantāzijām. Filozofs, sekojot Rietumu kultūras tradīcijai, ir pārliecināts, ka arī mistiķa praksei ir jāpakļaujas racionālai kontrolei.

Neraugoties uz principiālām atšķirībām, domājot par izzināmā un neizzināmā robežām, Kanta un Rānera uzskatos vērojami radniecīgi elementi. Pieļaujot misticisma klātbūtni pasaules izziņā un apgūvē, tas tiek ierobežots, saglabājot Rietumu racionālistiskās tradīcijas pamatorientācijas.

Sekojot šīm tradīcijām, ne Kants, ne Rāners nenoliedz zinātnes varenību un neizmērojamās iespējas, tomēr, pēc abu domātāju pārliecības, tā nekādi nedrīkstētu aprobežoties ar materiālās pasaules parādību un kopsakaru izpēti, ignorējot cilvēku kā garīgu būtņu un līdz ar to arī Noslēpumu. Zinātne sevi adekvāti realizē tikai tad, ja dabas procesu izziņa tiek sakausēta ar transcendentu jēgu.

⁴ Sk., piemēram, grām.: *Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. F. Mattens, H. Jacobs, C. Ierna (eds). London, New York: Springer, 2010; arī Strasser, S. Das Gottesproblem in der *Spätphilosophie Edmund Husserls*. *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 1959, S. 130–142.

⁵ Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*, S. 192.

⁶ Turpat, 192. lpp.

⁷ Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*, S. 193.

“Dabaszinātne kā moments atsevišķās un kopējās zināšanās par cilvēku zina ļoti daudz “par” matēriju, t. i., tā aizvien precīzāk nosaka “funkcionāla” veida kopsakarus starp dabas parādībām. Taču tāpēc, ka tā – metodiski attaisnojami – abstrahējas no cilvēka, tā var daudz zināt “par” matēriju, bet nevis zināt “matēriju”, kaut arī tās matērijas zināšana atkal *aposteriori* noved pie paša cilvēka,” raksta Rāners.⁸

Pēc Rānera un arī Kanta domām, jebkuram cilvēkam būtiski piemīt kaut kāda transcendences izjūta. Šajā sakarībā Rāners apgalvo, ka patiesībā ir vienalga, vai mēs šo transcendenci saucam par *Sein*, par Dievu vai arī vēl kādā citā vārdā. Transcendenci var apzīmēt dažādi. Šādā gadījumā ir vienalga, vai saka ģermāņu *Gott*, latīnisko *deus*, senbreju *El* vai senmeksikāņu *teotl*. Kristietiskās kultūras ietvaros to pieņemts dēvēt par Dievu. Tas ir visdziļākais, visbaisākais un arī cerību viesošais noslēpums, bezdibenis, ar kuru un par kuru principiāli runāt nav iespējams un kura esamību principiāli nav iespējams pierādīt.⁹

Tomēr, konstatē Rāners, mēs vēlamies par šo noslēpumu runāt, runājam ar to. Visā garajā kristietības vēsturē cilvēks runā ar absolūto. Kā būtu jārunā šodien? Šķiet, šis jautājums ļoti aktuāls ir arī jebkuram domājošam mūsdienu kristietim.

Rietumu cilvēkam, ja vēlamies saglabāt transcendenci kā būtisku esamības elementu un dziļu cilvēka eksistenciālo attiecību noslēpumu, jāatrod šim noslēpumam un tā teikšanai adekvāti paņēmieni un vārdi.

Rāners, manuprāt, meklē jaunus vārdus un iespējas mūsdienu sabiedrībā, apstākļos, situācijā izteikt kaut ko tādu, ko izteikt ir ārkārtīgi grūti. Šad tad nākas uzklaut stāstus par visai reālistiski iztēlotu paradīzi, šķīstītavu vai elli, kas mūsdienu cilvēkā labākajā gadījumā raisa vien atturīgu smaidu.

Tajā pašā laikā, sekojot Rāneram, esmu dziļi pārliecināts, ka arī “paradīze”, “elle”,

“šķīstītava”, “iedzimtais grēks” vai, piemēram, “eņģelis” ir vārdi ar dziļu piesātinājumu, kurus šobrīd ir jāsaprot citādi nekā, teiksim, pirms tūkstoš gadiem. Kaut vai eņģeļa tēls, kas tik būtiski un dziļi piestrāvo Rietumu kultūru un kam ir nozīmīga vieta Reinera Marijas Rilkes poēzijā. Kā to izteikt? Kā runāt mūsdienīgā valodā? Rāneru šie jautājumi nodarbina visu mūžu.

Vēl viens svarīgs Rānera izteikums, runājot par kristietības nākotni: “Rītdienas ticīgais būs vai nu “mistiķis” .. vai arī viņa nebūs vispār.”¹⁰ Ko varētu nozīmēt šis izteikums. Kā zināms, Rāners visai kategoriski noraidīja savu laikabiedru Hansa Ursa fon Baltazara un Adriēnas fon Špeiras misticisma un vīziju piestrāvotās atziņas. Lidzīga ir Kanta attieksme pret sava laikabiedra Emanuēla Svēdenborga fantāzijām un centieniem uzņemt Dieva vēstneša lomu.¹¹

Ko šādā gadījumā izteic Rānera aicinājums uz misticismu? Varētu domāt, ka pirmām kārtām tas izpaužas kā aicinājums dziļā apbrīnā un cieņā nostāties absolūtā noslēpuma priekšā, pakļauties tā varai, reizē saglabājot tā dāvāto sapratni, spēju to likt lietā. Aicinājums uz misticismu nozīmē prasību risināt cilvēka būtības jautājumu noslēpuma horizontā, reizē neļaujot ieslīgt ne pārspilētā racionālismā, ne vīzionārismā.

Pārsteidzoši, bet misticisms nav svešs arī Kantam, filosofam, kurš strikti centās iezīmēt zinātniskās izpētes robežas. Taču bieži mēdz piemirst, ka centieni iezīmēt šīs robežas, parādīt cilvēciskās izziņas specifiku nepavisam nav Kanta pašmērķis. Īstenais viņa darbības stimulē ir sliekšņa uz nenosacīto. Zvaigžņotā debess un morālais likums raisa filosofā dziļu cieņu un apbrīnu. Bet ar tādu pašu cieņu un apbrīnu Kants savā sirdī glabā Dieva ideju

⁸ Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*, S. 184

⁹ Sk. turpat, 55. lpp.

¹⁰ Rahner, K. *Schriften zur Theologie*. Bd. VII. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2013, S. 22.

¹¹ Par šo jautājumu sīkāk sk.: Kūlis, R. Kants un Rāners. No: Kants, Heidegers un dzīvespasaule. Sast. R. Bičevskis. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2015.

un nevar iedomāties, ka varētu to zaudēt. Kants meklē iespējas, kā bez pretrunām varētu domāt absolūto. Kantam bezgalības mistiskais aicinājums reizē ir arī aicinājums iedziļināties lietu kopuma neizsmeļamajā galīgumā. Kants meklē iespējas, kā racionālistiski pamatot reliģiju, lai tādējādi to nošķirtu no sekla vizionārisma un māņticības.

Pārdomājot misticisma un racionalitātes attiecības (šajā gadījumā Kanta un Rānera redzējumā), var konstatēt kaut ko tādu, kas dziļi piederīgs Rietumu kultūrai – mums ir ne tikai jātic, jājūt, jāpārdzīvo, bet arī jādomā, jāpakļauj pasaules redzējums racionālistiskai prāta kontrolei. Tikai šāda elementu kombinācija veido to kultūras kodolu, kas ir tās pamats. Ticības, cerības, prāta apliecinājums, veidojot tiltu starp tagadni un pagātņi, varētu būt stimuls arī mūsdienu Rietumu sabiedrības eksistenciālo problēmu risinājumā.

“Vai cilvēks var aizmirst noslēpumu, neizzināmo, veselumu un savus pamatus un reizē aizmirst – ja tā vēl drīkstētu teikt –, ka viņš ir aizmirsis,” jautā Rāners. “Kas gan tad būtu? Mēs varam vien teikt: viņš vairs nebūtu cilvēks. Viņš būtu sevi pārvērtis atpakaļ (*zurückgekreuzt*) par izmanīgu dzīvnieku. Šodien mēs nevaram vairs tik viegli teikt, ka tur, kur kāda šīs zemes būtne staigā vertikāli, iegūst uguni un izgatavo no akmens ķīli, jau ir cilvēks. **Varam vien sacīt, ka cilvēks ir tad, kad šī dzīvā būtne domājoši, vārdiski un brīvi pasaules un šeitesamības veselumu nostāda savā priekšā un padara to par jautājumu, kaut arī šī vienotā un totālā jautājuma priekšā vajadzētu bezpalīdzīgi aplūst** [izcēlums mans – R. K.]”

Avoti un literatūra

Aristoteles. Zweite Analytiken oder Lehre vom Erkenntnis. 1. Buch 1. Kapitel. In: *Organon*, 4. Aufl. Berlin: (o. N.), 2016.

ISBN 978-1484030530.

Heidegers, M. *Malkasēji*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: biedrība “Intelekts”, 2022.

Heidegers, M. *Pieci raksti par patiesību un humānismu*. Sast. A. Zunde. Tulk. R. Bičevskis, L. Gediņa, R. Kūlis. Rīga: biedrība “Intelekts”, 2023.

Heidegger, M. *Gesamtausgabe*. Bd. 6.1. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1966.

Varbūt varētu arī iedomāties – kas gan to precīzi varētu zināt –, ka cilvēce, bioloģiski un tehniski racionāli turpinot pastāvēt, kolektīvi mirst un pārvēršas par nedzirdēti attapīgu dzīvnieku termītu valstībā.”¹²

Laikmetīgā filosofija, literatūra un māksla liecina, ka arī mūsdienu cilvēkam nav svešas pārdomas par *pasauli kā veselumu, tās adekvātu un fundamentālu izziņu, par cilvēka būtību un viņa vietu Kosmosā. Reizē jāatzīst*, ka tā pasaule, kura gadsimtu gaitā tika būvēta, pamatojoties uz jūdaisma, antikās kultūras un kristietības vērtībām, kas piedāvāja pabeigtu pasaules redzējumu tās veselumā, piedzīvo būtisku eroziju un fragmentāciju. Mēs esam nonākuši savdabīgā, brīžiem biedējošā starptelpā, kuras robežas iezīmē Ničes vārdi “Dievs ir miris” un Heidegera vēstījums intervijā žurnālam “Spiegel” – “tikai **kāds** dievs vēl var mūs glābt” (1974. g.). Taču, kā pasen jau sacījis romantiķis Novaliss, “kur vairs nav dievu, valda rēgi”.¹³ Mūsdienu pasaule ir rēgu pārpilna, pēc tiem ir liels pieprasījums, taču lielākoties tie liek vilties, tie atsvešina jau tā no sabiedrības atsvešināto un fragmentēto cilvēku. Kāds dievs varētu stāties šo rēgu vietā. Dievs ir jēga, **pasaule tās veselumā**, kurā jēgpilna vieta būtu ierādīta arī cilvēkam. Pagaidām šāda Eiropas sabiedrībai pieņemama vieta nav pat iezīmēta.

¹² Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*, S. 58.

¹³ Novalis: *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960–1977, S. 520.

- Hesle, V. *Tagadnes krīze un filosofijas atbildība: transcendentālpragmatika, galējais pamatojums, ētika*. Tulk. L. Vuss-Mundeciema, zina. red. R. Kūlis. [Rīga]: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, c2011.
- Husserl, E. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transcendentale Phänomenologie*. Haag: Martinus Nijhoff, 1962.
- Kants, I. *Tikumu metafizikas pamatojums*. Tulk. R. Kūlis. Rīga: Zinātne, [2020].
- Kants, I. *Tirā prāta kritika*. Tulk. R. Kūlis. [Rīga]: Zinātne, 2011.
- Kūlis, R. Kants un Rāners. No: *Kants, Heidegers un dzīvespasaule*. Sast. R. Bičevskis. Rīga: LU Filozofijas un socioloģijas institūts, 2015.
- Novalis. *Schriften. Die Werke Friedrich von Hardenbergs*. Bd. 3. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1960–1977.
- Philosophy, Phenomenology, Sciences. Essays in Commemoration of Edmund Husserl*. F. Mattens, H. Jacobs, C. Ierna (eds). London, New York: Springer, 2010.
- Rahner, K. *Grundkurs des Glaubens*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 1976.
- Rahner, K. *Schriften zur Theologie*. Bd. VII. Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2013.
- Strasser, S. Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. *Philosophisches Jahrbuch*, 67, 1959, S. 130–142. http://philosophisches-jahrbuch.de/wp-content/uploads/2019/01/PJ67_S130-142_Strasser_Das-Gottesproblem-in-der-Sp%C3%A4tphilosophie-Edmund-Husserls.pdf.