

levads

Grūti iedomāties, ka jel kāds noliedzoši atbildētu uz jautājumu, vai viņam ir valoda, jo ikkatrs, kas uztvertu jautājumu, būtu jau iesaistījies valodā. Taču tikpat grūti ir atrast kādu, kurš spētu pilnīgi izsmeloši atbildēt uz jautājumu, kas ir valoda. Vēsturē gan netrūkst dažādu mēģinājumu risināt šo jautājumu, bet netrūkst arī neskaidrību. Dažādo atbilžu iespējamība uzrāda drīzāk atšķirīgas perspektīvas, kā var aplūkot šo jautājumu, un dažādas motivācijas, kādēļ uz šo jautājumu būtu jāatbild.

Sākot domāt par valodu, droši vien ir nepieciešams saprast, kādēļ par valodu būtu jādomā, kādēļ tā parādās kā problēma, apspriežot teorētiskus vai praktiskus jautājumus, jo ikdienas dzīvē daudz vieglāk nepamanīt valodu vai uzskatīt to par pašsaprotamu, nekā padarīt valodu par problēmu.

Jebkas, kas tiek uztverts šķietami neatkarīgi no valodas (lai gan arī to var apšaubīt – vai šādi nevalodiski uztveres akti vispār pastāv), nonākot mūsu apziņā, tiek izteikts un raksturots valodā. Valodā tas tiek ne vien raksturots, bet arī šī raksturojuma skaidrojums, definīcija un argumentācija ir valodiska. Tādēļ varētu sacīt, ka valoda ir nepieciešams un neizbēgams pastarpinājums cilvēkam uz esamību. Un kā pastarpinājums valoda ietekmē esamības uztveri. Vai šī ietekme uzskatāma par traucējošu vai vērtībneitrālu, atkarīgs no spriedēja uztveres struktūrām – no viņa aizspriedumiem un priekšspriedumiem. Cits jautājums būtu, vai šis pastarpinājums ir cilvēka radīts vai dabisks cilvēka iestatījums, lai uztvertu pasauli (tāpat kā acs ābols vai nervu tīklojums).

Aplūkosim divus jautājumu lokus: pirmkārt, vai valoda skatāma kā dabisks iestatījums vai arī cilvēka radītu zīmju sistēma, kura kalpo izziņai (kaut gan, iespējams, tie nemaz nav viens otru noliedzoši priekšstati), un, otrkārt, kāds ir valodas lomas raksturojums cilvēka uztverē. Sākumā tiks ieskicēts pirmais jautājumu loks un pēc tam uzmanība

pievērsta trīs dažādiem valodas lomas raksturojumiem. Lai izvērstu jautājumu par valodas dabiskumu, tiks izmantots klasisks piemērs – Vecā Derība –, kā arī aplūkota kāda koncepcija par mītu radīšanu un dievu vārdu došanu. Savukārt valodas nozīmes raksturošana tiks veikta no Hēgeļa dialektikas prizmas, kas ir izvērsta minētā autora darbā “Gara fenomenoloģija”. Mērķis gan nebūs uzrādīt kādus Hēgeļa filosofijas pamatkonceptus, bet izmantot hēgelisku pieeju, lai izceltu dažādu skatījumu iespējas un to iespējamo kritiku, tādējādi padziļinot izpratni par valodas jautājumu, nevis sniedzot vienu dogmatisku atbildi uz jautājumu, kas ir valoda. Dogmatiskas atbildes varbūt var palīdzēt izgaismot kādu aspektu, ko tās raksturo, bet nekad nespēj izsmelt dažādos raksturojumus un potenciālos kontekstus.

Valoda kā dabiski dota vai cilvēku radīta

Dabiskais pretstatā cilvēka radītajam šķiet kā nošķīrums – nerada problēmas naivai domāšanai: augi, dzīvnieki, dabas objekti ir dabiski, bet pilsētas, mašīnas un internets ir cilvēka radīti jeb mākslīgi. Taču šāds nošķīrums kļūst neskaidrāks, ja tiek apskatītas robežsituācijas vai aplūkoti gadījumi, kur mākslīgais ar dabisko saplūst. Piemēram, bebru dambis, kas aizsprosto upi, ir dabisks, bet tajā pašā laikā ir mākslīgi radīts šķērslis upes plūsmi. Ja izrādītos, ka bebru dambi tomēr ir radījis cilvēks, tad neviens vairs netiektos piedēvēt dabiskuma aspektu šim šķērslim. Šāda veida spriešana drīzāk rod nevis kādu skaidru argumentu, kas nošķirtu dabisko no mākslīgā, bet gan aizspriedumu par cilvēka ārpus-dabisko stāvokli, kurš ir privilģēts ar iespēju radīt ko mākslīgu. Lai nenonāktu šādā neskaidrību gūzmā, šķiet, prātīgāk būtu runāt par nosacījumiem, kas ir nepieciešami, lai kaut kas eksistētu, un kāds ir šo nosacījumu pamats. Par dabiskiem nosacījumiem var saukt tos, kuri ir no cilvēka neatkarīgi, cilvēka paša neradīti un, iespējams, to eksistences motīvi cilvēkam līdz galam nav izprotami, turpretī par mākslīgiem var saukt cilvēka aktivitātes dēļ radušos nosacījumus, kuri ir pietiekami, lai cilvēks censtos tos līdz galam izprast, jo to cēlonība slēpjas viņa paša motīvos vai rīcības sekās. No tā varētu secināt, ka viss mākslīgi radītais ir pietiekams nosacījums, lai secinātu par cilvēka klātbūtnes nepieciešamību, savukārt visi dabiskie nosacījumi (attiecībā uz cilvēku) ir jāuztver kā nepieciešami, bet ne pietiekami, lai cilvēks varētu izteikt spriedumu par to pamatu.

Ja valoda ir nosacījums, kas cilvēkam ir dabas dots un nepieciešams un nav cilvēka radīts, tad tās eksistences motīvs nav cilvēka prātam zināms, bet, ja cilvēks to ir radījis, tad arī nolūku, kādēļ valoda eksistē, cilvēks varētu mēģināt izzināt. Un, ja valoda ir dabiski dota, tad vai nu tā pati par sevi nav vērtību piesātināta, vai arī tā glabā kādas pārcilvēciskas vērtības, ko tajā ir ielikusi pati daba vai kāds cits

pārcilvēcisks radītājs. Šie abi priekšspriedumi ir atrodamī daudāos valodas pētījumos vai filosofijas teorijās. Bet pilnīgu atbildi uz tiem rast nav iespējams, jo abi raksturojumi ir vienlīdz labi pamatojami, pārdomājot valodu. Lai ilustrētu šos valodas eksistences nosacījumus (jeb raksturojumus), aplūkosim valodas raksturojumu Vecajā Derībā.

Valodas raksturojums Vecajā Derībā

Aplūkojot Veco Derību, mērķis nav to postulēt kā valodas nozīmes galveno nesēju, bet gan izmantot to kā vēsturisku ilustrāciju, kas ļauj saskatīt daudā veida priekšstatus par to, kāpēc dota valoda, un ieskicēt aizspriedumus, kas ir nozīmīgi mūsdienās, runājot par valodu. Vēsturiskā perspektīva ļauj analizēt mūsdienu valodas izpratni kā vēsturē iesaistītu. Šīs ilustrācijas analīzei tiks izmantots galvenokārt Volfganga Šenka (*Wolfgang Schenk*) pētījums, kurš publicēts viņa rakstā “Seno izraēliešu valodas raksturojums ebreju Bībelē” (*Schenk, 1996*). Šajā rakstā var izdalīt četrus problēmpunktus, kas saistīti ar valodu. Pirmais ir par vārda “valoda” atveidi senebreju tekstā, otrais – par valodas pieraksta formu, trešais – par valodas radīšanu no Vecās Derības naratīva perspektīvas, savukārt ceturtais – par valodu un valodām jeb vienai vai daudādām valodām kopīgo un atšķirīgo.

Lašon miesiskums

Senebreju valodā valoda ir *Lašon*, kas vienlaikus nozīmē arī mēli – “sveša mēle ir smaga mēle”, “vienā mēlē runāt”, u. tml. Līdzīgi ir arī daudzās citās valodās, arī latviešu valodā, kur sacīt “viņš runā svešā mēlē” nozīmē, ka kāds runā svešā valodā. Bet jautājums ir, kādus aizspriedumus vai priekšspriedumus uzrāda šī nozīmju sasaiste: pirmkārt, valoda ir dota cilvēkam kā miesa, otrkārt, var gadīties, ka kādam mēles nav, tā tad viņš nav ar valodu apveltīts, treškārt, valodu var raksturot līdzīgi kā jebkuru citu ķermeņa daļu. Valodas salīdzinājums ar miesisku mēli liek domāt par to kā doto, determinējošo nosacījumu, kurš nosaka valodas iespējamību konkrētam indivīdam. Ja mēle ir neveikla un nav vingrināta, tad cilvēks, lai kā arī censtos, to garāku nepastieps. Tāpat ir ar valodu – ja valoda kādam ir dota neizteismīga, neskanīga, tad šim indivīdam ar to būtu vien jāsamierinās, jo tāda tā viņam ir dota. Otrkārt, mēles var būt līdzīgas un atšķirīgas, vieni runā vienā mēlē, citi atšķirīgā. Un šie dabas dotie nosacījumi atšķir daudādās valodās runājošos cilvēkus – piederēt vienai valodai ir tikpat dabīgi kā būt kādu īpašību dēļ līdzīgam saviem radiniekiem. No tā izriet, ka piedzimt ar vienu mēli nav cilvēku izvēle, bet tas ir sniegts kā viņa esamības nosacījums, kurš viņam ir dots tāpat kā viss, kas viņam kā miesa pieder. Ja kāds apgūst citu mēli, viņš iemācās miesu lietot līdzīgi citiem, tomēr tā viņam nav dabīgi dota. Šis aizspriedums var kalpot par pamatu nacionālisma idejai, kurā tiek izteikta doma par dabīgi dotu lietu kārtību, kura nosaka katras nācijas eksistenci neatkarīgi no cilvēku vēlmēm,

centieniem vai uzskatiem. Cits aizspriedums, ko slēpj mēles un valodas priekšstatu sasaiste, ir miesas kā dzīva organisma interpretācija – valoda var atmirt, var tikt atņemta vai, gluži pretēji, var attīstīties un augt, un to var raksturot ar laiciskiem rādītājiem kā vecu vai jaunu. Miesa noveco, un valoda var būt novecojusi, par to var rūpēties, lai tā neslimotu un nenomirtu.

Valodas miesiskuma priekšstata raksturojums ļauj secināt, ka tā drīzāk ir cilvēkam dota, nevis viņa radīta. Cilvēks var to attīstīt, bet tās pamats jau ir dots.

No valodas attēla pie valodas skaņas

Analizējot senebreju tekstu, V. Šenks norāda uz būtiskām valodas nozīmes izmaiņām saistībā ar tās pieraksta formām. Senebreju Svētie Raksti ir pierakstīti alfabētiskā sistēmā. Pētnieks norāda, ka tas, protams, nav pirmais teksts, kurš būtu rakstīts, izmantojot alfabētisko sistēmu, bet šajā tekstā alfabētiskais pieraksts saskan ar teksta izklāstu: attēls iegūst negatīvu nokrāsu, tas drīzāk ir maldinošs, salīdzinot ar izteikto vārdu. Vārds izsaka nozīmi, kura nav ietērpta cilvēciskā attēlojumā. Piktogrammas pieraksts reprezentē nozīmi, savukārt alfabētiskā pierakstā nozīme ir aiz skaņu virknējuma – tā ir aiz paša teksta. Teksts kā skaņu vienība norāda uz kādu jēgu, kura netiek prezentēta tekstā. Šeit var ievērot divas izmaiņas teksta nozīmē: viena saistās ar valodtēlu, otra – ar valodas nozīmju pieejamību.

Par valodtēlu šajā kontekstā tiek saukts tēls, kas veido izteiktā nozīmi, citiem vārdiem sakot, tas ir nozīmes tēls, kas tiek prezentēts valodā. Piktogrammas kā simboli vai ikonas informāciju nodod vienkāršā attēlojumā, kurā valoda parādās kā tēlu veidojošs elements. Šāds pieraksts veido nozīmi no nozīmes tēla, t. i., valoda ir īpašs nozīmju attēlojums, bet valodas skaniskums nav nozīmīgs jēgas veidošanā. Savukārt alfabētiskais pieraksts parāda valodas skaniskumu un, noteiktā veidā izceļot skaniskumu, nozīmi vai jēgu atstāj ārpus skaniskās formas – jēga nav attēlojama. V. Šenks norāda uz alfabētiskā pieraksta dubulto iedarbi, respektīvi, “dubultu raksta artikulāciju – jēgas determinācijā un zīmes funkcijas jēgas diskriminācijā”¹ (Schenk, 1996, 5). Alfabētiskajā pierakstā zīme nefunkcionē kā jēgas atveids. Zīme ir nebūtiska, tā sastāv no dažādām skaņas vienībām, kuras pašas par sevi neveido nozīmi. Jēga ir tā, kas nosaka, kā šīm zīmēm ir jāsakārtojas, lai tās varētu tikt izprastas. Turpretī piktogramma ir zīme, kuru nevar sagrozīt, tā pati nosaka, kādu jēgu tā nes. Piemēram, burts *K* ir tikai zīme, kurš nerepresentē nekādu nozīmi, savukārt hieroglifs [𐀀] kā zīme uzrāda tās jēgu un nozīmi – vīrietis, cilvēks, un šī nozīme ir tiešā veidā sasaistīta ar valodtēlu.

¹ No vācu val. *mit der doppelten Artikulation der Schrift in sinndeterminierender und sinndiskriminierenden Zeichenfunktion.*

Otra teksta nozīmes izmaiņa ir saistīta ar nozīmes un valodas skaniskuma pārnesi citās valodās. Ja piktogrammās vārda nozīme kā valodtēls ir pieejama ikvienam, kuram ir noteikta veida pieredzējumi, lai šādu tēlu izveidotu, tad alfabētiskā sistēmā konkrētais skaniskums ir kā kods, kuram ir jābūt pieejamam, lai uztvertu raksta jēgu. Vienā gadījumā pieraksts prasa konteksta izpratni, otrā gadījumā pieraksts ir kā kods, kas ir pieejams konkrētās valodas zinātājiem, konkrēto skanisko vienību lietotājiem. Tādējādi alfabētiskā sistēma paredz valodu un valodas nošķirumu – piktogrammas it kā pieļauj vienas valodas valodtēlus, kur to skaniskais atveids ir sekundārs, otrā gadījumā skaniskais atveids primāri nosaka koda zināšanu, kas ved pie teiktā jēgas.

Sasaistot valodas pieraksta formu ar minētajiem dabiskuma vai mākslīguma aspektiem, var ievērot, ka piktogrammās valoda (šajā gadījumā vairāk tiek domāts par valodas pieraksta formu, kas sevī slēpj priekšstatus un aizspriedumus par valodu) parādās drīzāk, nekā tā ir dabiski valodtēlu dota, kas ir izteiktā pamatā, savukārt alfabētiskajā sistēmā valoda ir vairāk nekā zīmēs pierakstītās skaņu vienības, kuras ir nepieciešamas, lai atklātu valodā slēpto jēgu – skaņu vienības ir cilvēku radītas, bet to “sasaiste” ar noteiktiem jēgveidojumiem līdz galam nav izprotama.

Dievs rada cilvēku, un cilvēks rada valodu

Ja pirms tam tika aplūkots valodas jēdziens un teksta formas ietekme uz aizspriedumiem, kas saistās ar valodu, nepievēršot uzmanību Vecās Derības naratīvam jeb izklāstam, tad šis piemērs ir saistīts ar valodas radīšanas stāstu.

Valodas radīšanas stāsts ir rodams Mozus pirmās grāmatas otrajā nodaļā, un tajā ir teikts:

“Tad, Dievs – Tas Kungs veidoja no zemes ikvienu lauka zvēru un ikvienu putnu gaisā un pieveda tos pie cilvēka, lai redzētu, kādā vārdā viņš tos nosauks, un, kā cilvēks nosauktu ikvienu dzīvu radījumu, tāds lai būtu tā vārds. Un cilvēks nosauca vārdā visus lopus, visus putnus gaisā un visus lauka zvērus, bet viņš neatrada palīga, kas viņam atbilstu.” (Mozus 1. grāmata, 2. nodaļa, 19–20)

Šajā stāstā parādās divi radīšanas aspekti. No vienas puses, cilvēks rada valodu, dodot visam vārdus. Šis radīšanas akts izriet no paša cilvēka iekšējās potencialitātes. Bet, no otras puses, Dievs “pieved tos pie cilvēka”, lai tiek doti vārdi – Dievs priekšstata cilvēkam, kam ir jādod vārdi, un šo priekšstatīto nosaukšana ir vairāk nekā nejaušība, kas nāk no cilvēka “mēles”. Valoda tiek radīta ar Dieva gribu un cilvēka iesaisti. Dievs ir kā nepieciešams nosacījums divās nozīmēs: no vienas puses, lai, radot cilvēku, būtu ielikta spēja (jeb potencialitāte) piešķirt vārdus jeb radīt valodu un, no otras puses, lai cilvēka nosauktie vārdi būtu priekšstatīti lietās. Šie divi nepieciešamie nosacījumi ir rodami arī

mūsdienu zinātniskajā diskursā, kas saistās ar valodas aprakstiem. Viens bieži sastopams priekšstats ir anatomiskais apraksts, kas mēģina noteikt nepieciešamos bioloģiskos nosacījumus, lai cilvēkam būtu iespēja radīt valodu un to atstāt, otrs var tikt apzīmēts kā neironu limenī esošu nosacījumu aprakstīšana, kas valodu neapskata tikai no nosaukšanas aspekta, bet iesaista plašākā kognitīvā kontekstā, meklējot nosacījumus, kas nepieciešami, lai veidotos sociālā inteliģence, būtu iespējams acu kontakts, juteklība, domāšana, kas visi tiek izprasti kā valodas nosacījumi.

Vienlaikus valodas radīšana ir cilvēka veikums – cilvēks dod vārdus un nosauc lietas. Cilvēka valodas radīšana var slēpt vairākus aizspriedumus, pirmkārt, ka valodas skaniskais ietērps, vārdu skaniskās vienības nav būtiskas, jo tās rodas no dabiskas spējas, kas cilvēkā ir ielikta, otrkārt, ka nosaukšana ir dabisks akts, kas tiek pausts ar cilvēka mēli – anatomiskiem dotumiem, treškārt, nosaukums reprezentē kādas ārpus valodiskas lietas, kas eksistēja, pirms cilvēks deva tām vārdus. Šis trešais aspekts gan rada jautājumu, kā izprast cilvēka nosaukšanu un Dieva teikšanu radīšanas procesā.

Mozus pirmās grāmatas pirmajā nodaļā ir teikts:

“Un Dievs sacīja: “Lai top gaisma.” Un gaisma tapa.

Un Dievs redzēja gaismu labu esam, un Dievs šķīra gaismu no tumsas.

Un Dievs nosauca gaismu: diena, – un tumsu nosauca: nakts.

Un tapa vakars un tapa rīts – viena diena.” (Mozus 1. grāmata, 1. nodaļa, 3–5)

Protams, tas ir teoloģisks jautājums, bet, aplūkojot to valodu problematizējošā kontekstā, var secināt, ka ir divas valodas: radīšanas valoda un nosaukšanas valoda. Radīšanas valodā nosaukums saskan ar eksistenci – tapt nosauktam nozīmē radīt eksistenci, bet nosaukšanas valodā eksistence no vārda ir nošķirta – eksistējošam tiek piešķirta zīme, kura to apzīmē. Radīšanas valoda ir gan pietiekams, gan nepieciešams nosacījums, lai kaut kas eksistētu. Savukārt cilvēka nosaukšanas valoda ir cilvēka radīta zīmju sistēma, kas apzīmē Dieva radīto. Apskatītā valodas dubultnozīme vārdu jēgu parāda kā Dieva teiktā nozīmi, bet cilvēka nosaukumi ir tikai zīmes, kas palīdz cilvēkam tuvoties Dieva ieliktajai jēgai.

Valoda un valodas

Valodas radīšanas stāstā ir arī cits aspekts, t. i., valoda tiek radīta no vienas sākotnējās nosaukšanas, kas paredz vienu valodu visiem cilvēkiem, bet valoda tiek atkārtoti radīta dažādās valodās. Tas Svētajos Rakstos parādās kā Dieva sods, kas pazīstams ar “Bābeles torņa” stāstu, kur parādās mēles un valodas saistība:

“Visai pasaulei toreiz bija viena mēle un vienāda valoda.”

(Mozus 1. grāmata, 11. nodaļa, 1)

Mēle ir viena, bet valoda vienāda – viens ir kvantitatīvs apzīmējums, bet vienādība ir raksturojums uz līdzības pamata. Valoda ir kā dabas (Dieva) dota, un uz šīs valodas potencialitātes bāzes cilvēks ar nosaukšanas palīdzību rada vienu valodu, kurā ir sākotnējā saskanība starp radošo vārdu un nosauktā vārdu. Mēle izskan vienādās skaniskuma vienībās. Bet šī skaniskā vienība tiek sajaukta par sodu cilvēka spējai radīt Bābeles torni. Turpat tālāk ir rakstīts:

“Un Tas Kungs sacīja: “Lūk, tā ir viena tauta, un tiem visiem ir viena valoda. Tas ir tikai sākums viņu rīcībai, un turpmāk nekā, ko tie nodomājuši, vairs nebūs tiem neiespējams. Iesim, nolaidīsimies un sajauksim viņu valodu, ka tie vairs nesaprot cits cita valodu.”” (Mozus 1. grāmata, 11. nodaļa, 6–7)

Šajā tekstā izceļas priekšstats par sākotnēji esošo pamatvalodu, kura tiek sajaukta, lai cilvēki zaudētu saprašanās iespējamību. Tas ieskicē vēl vienu valodas aspektu, kas vairs nav radošā potencialitāte vai nosauktā apzīmēšana, bet gan saprašanās nosacījums. Valoda ir saprašanās pamats, kas pulcina cilvēkus vienībā, un ar šo vienību tie kļūst par radošu spēku, ko sauc par tautu. Šeit gan rodas neskaidrības par valodas eksistences nosacījumiem vai cēloņiem – vai tie ir dabīgi vai cilvēka radīti. Ja sākotnējai pamatvalodai var piedēvēt dabisko potencialitāti, kas realizējas cilvēka nejaušās aktivitātes dēļ, tad valodu sajaukšana rada jautājumu, kā veidojas dažādās valodas, kad notiek šī sajaukšana.

Ir iedomājami vismaz divi ceļi. Viens būtu, ka Dievs vairs nesasaista sākotnēji Ādama dotos vārdus ar lietām, tādējādi atņemot dabisko vienprātību starp vārdu kā zīmi (apzīmējumu) un apzīmēto, atstājot iespēju katram indivīdam lietas atkārtoti nosaukt pēc saviem ieskatiem. Vai arī otrs variants – Dievs rada dažādas valodas kā dažādu potencialitāšu principu kopumus, kas tiek piešķirti konkrētam cilvēkam vai cilvēku grupai uz līdzības pamata. Par labu pirmajai iespējai liecina saprašanās zaudēšana – cilvēki vairs nesaprata cits citu, tāpēc var iedomāties, ka viņi centās radīt kādu jaunu saprašanās instrumentu, bet, tā kā vienprātība tobrīd nepastāvēja, radās dažādi “instrumenti” kā dažādas valodas, no kurām katrai ir tieksme atgriezties pie sākotnējās saprašanās.

V. Šenks norāda, ka Dāvida-Salamona lielvaras ideja² Vecajā Derībā tiek pamatota kā leģitīma, balstoties uz sākotnējās valodas priekšstatu – tās veidošana ir iespēja atgriezties visiem cilvēkiem sākotnēji vienotā radīšanas valodā (Schenk, 1996, 8). Ja visi tiktu apvienoti zem vienas varas, tad cilvēki atkal runātu vienā valodā – tie visi spētu saprasties. Sākotnējā valoda ir izraēļu valoda, jo tajā ir runājuši sentēvi, tāpat pakļaut apkārtējās ciltis nozīmē atgriezt tās sākotnējā

² Bībelē minēts, ka otrais jūdu ķēniņš Dāvids un viņa dēls Salamons apvienoja jūdu ciltis un, iekarojot apkārtējās zemes, izveidoja lielvaru. Tas Bībelē minēts aptuveni 10. gs. p. m. ē. Vēsturiski gan nav daudz liecību par šādas lielvaras izveidi.

radīšanas valodā, kas ir visu saprašanās pamats. Svēto Rakstu apokrifiskajās grāmatās ir rakstīts:

“Atver viņu mutes un ausis: viņam ir jādzird un jārunā ar viņu mēli valodā, kura ir atklāta. Jo viņa ir no visu cilvēk bērnu mutes dota no to pamata.” (12, 25)

“Un es atvēru viņu mutes un ausis, un viņu lūpas, un es sāku ar viņiem runāt ebreju valodā, radīšanas valodā.” (12, 26)

“Un viņš ņēma savu tēvu grāmatas, un tās bija sarakstītas ebreju valodā. Un viņš tās norakstīja un sāka no tām mācīties.” (12, 27)⁴

Priekšstats par sākotnējo saprašanos kā lietu kārtību saistās ar aizspriedumu par nepieciešamību atgriezties pie valodas sākotnējās skaidrības – saprast nozīmē atgriezties sākotnē. Un šī sākotne ir viena konkrēta, viena vienota, viendabīga valoda, kura ir atjaunojama un nosauicama, – radīšanas valoda.

Mītu radīšana vai rašanās

Ja iepriekšējos piemēros ir aplūkots jautājums par valodas rašanos un rašanās pietiekamiem un nepieciešamiem nosacījumiem, tad, aplūkojot mītus, tiek izvirzīts jautājums par valodas jēgu (šajā gadījumā tas saskan ar vārdu “nozīmi”) rašanos un valodas kā apzīmējošā, nosaucošā pamatu. Mīti un valoda ļauj aplūkot jautājumu no citas puses: kā ir iespējams, ka mītos aprakstītie dievi un dievības iegūst vārdu. Ja visiem, šķiet, ir skaidrs, ka mītus ir rakstījuši, sacerējuši un izdomājuši cilvēki, lai skaidrotu pasauli cilvēka prātam pieejamā veidā, tad nav skaidrs, kā apziņā realitāti iegūst dievu vārdi. Pārformulējot jautājumu – kā ir iespējams izdomāt dievu, ko cilvēks atzīst par savai apziņai un pieredzei pārāku būtnei, tā, lai dieva dotais vārds ir realitātes atspulgs? Ja varētu skaidri atbildēt uz šo jautājumu, varētu labāk izprast, kā valoda kā pieredzi aprakstošs instruments spēj nosaukt sākotnēji vēl neesošo kā tādu, kas jau eksistē. Kā ir iespējams atrast vārdu tam, kas nespēja eksistēt pirms vārda?

³ Apokrifiskās grāmatas ir Svētie Raksti, kas nav iekļauti Bībeles kanonā vai nu to satura dēļ, kas kanona veidošanas laikā nebija zināms, vai arī politiski reliģisku iemeslu dēļ, kas nesaskanēja ar reliģijā veidoto kanonu, vai arī to autori nebija pietiekami nozīmīgi vai pazīstami.

⁴ Autora tulkojums no vācu val.: *Öffne seinen Mund und seine Ohren: Er soll hören und sprechen mit seiner Zunge in der Sprache, welche offenbart worden ist. Denn sie ist gewichen aus dem Mund aller Menschenkinder vom Tag des Falles an. (12, 25) Und ich öffnete seinen Mund und Ohren und seine Lippen, und ich begann mit ihm Hebräisch zu reden, in der Sprache der Schöpfung. (12, 26) Und er nahm die Bücher seiner Väter. Und sie waren hebr. Geschrieben. Und er schrieb sie ab und begann zu lernen von da ab. (12, 27)* Teksti ņemti no Jubilejas grāmatām, kas ir pieskaitāmas pie apokrifiskajām grāmatām, kuras nav iekļautas Vecajā Derībā, bet ir senebreju Svēto Rakstu daļa.

Mītu radīšana vai, precīzāk, dievu vārdu došana sevī ietver jautājumu par ticību tam, ka vārds kaut ko nosauc un, ja šī nosaukšana ir iespējama, tam ir jāatrod kāds eksistences mods. Piemēram, kā var iedomāties situāciju, ka pirmais cilvēks, kas izdomā dieva vārdu, pats dieviem nav ticējis, un, ja nav ticējis, kā var iedomāties to, kas nav dots pieredzē.

Antīkās filosofijas pētniece Donatella Di Cezāre (*Donatella Di Cesare*) rakstā "Heraklīts un valoda" (*Heraklit und die Sprache*) ir uzsvērusi:

"Grieķu valodā īstenais un patiesais tiek izteikts ar vienu un to pašu adjektīvu *on* (ον) vai *alēthes* (αληθεῖς); jo tas, kas kā patiesi tiek domāts, tam neizbēgami arī jāeksistē, un pretēji; tāpat arī tam, kas ir domājams, ir jāatrod sava valodiskā izteiksme, citādi tas nebūtu ne patiesi, ne īstens." (*Di Cesare*, 1986, 1)⁵

Ja īstenība un patiesība kā domājama tiek sasaistīts ar vārdu, tad vārdam ar esošo laiciskā nozīmē būtu jāsaskan. Tas, protams, ir pretrunā ar iepriekš aplūkoto valodas radīšanas mītu, bet šajā gadījumā tiek akcentēts kāds cits nepieciešams priekšspriedums, kurš varētu teorētiski pamatot iespējamību cilvēkiem pašradītos mītos nosaukt dievus vārdā, kurus tie pieņem kā subjektus, kas eksistē vēl pirms pieredzes. Ja mīta radīšanas procesā tiktu pieņemts, ka dievi sāk eksistēt tikai pēc to nosaukšanas, tad rastos disharmonija ar mītā pausto naratīvu. (Cits ceļš, protams, būtu pieņemt, ka paši dievi sevi nosaukuši un savus vārdus atklājuši cilvēkiem tiešā pieredzes aktā.)

Volfs Lūders Lībermans (*Wolf-Lüder Liebermann*) rakstā par valodas izpratni sengrieķu eposos un grieķu mitoloģijā (*Liebermann*, 1996) apskata divas populāras izpratnes par mītu rašanās iespējamību. Vienu no skaidrojumiem piedāvā Frīdrihs Makss Millers (*Friedrich Max Müller*), vācu un angļu filologs un viens no salīdzinošās reliģijas pētniecības pamatlicējiem, kurš uzskata, ka mitoloģija rodas no valodā ieliktas nepieciešamības:

"Mitoloģija ir nenovēršama; tā ir valodai nepieciešams raksturojums, ja mēs atzīstam domas ārējo formu valodā: tā ir, vienu vārdu sakot, tumšā ēna, kuru valoda uzmet pārdomām un kura nepazudīs tik ilgi, kamēr valoda un doma pilnībā nepārklāsies, kas nekad nenotiks." (*Müller*, 1874, 316)⁶

⁵ Vācu val.: *Das Wirkliche und das Wahre werden im Griechischen durch dasselbe Adjektiv (ον) oder (αληθεῖς) ausgedrückt; denn das, was als wahr gedacht wird, muß unausweichlich auch existieren und umgekehrt; ebenso muß das, was denkbar ist, auch seinen sprachlichen Ausdruck finden, sonst wäre es nicht einmal wahr und wirklich.*

⁶ Vācu val.: *Die Mythologie ist unvermeidlich; sie ist eine inherente Notwendigkeit der Sprache, wenn wir in der Sprache die äussere Form des Gedankens erkennen: sie ist, einem Wort, der dunkle Schatten, welchen die Sprache auf Gedanken wirft, und der nie verschwinden wird, so lange sich Sprache und Gedanke nicht vollständig decken, was nie der Fall sein kann.*

Valodā ielikta nepieciešamība nepārklāt domāto, pēc F. M. Millera uzskata, nozīmē valodas trūkumu domu satura izteikšanā. Teiktais vienmēr atstāj kāda pārpratuma (mūsdienās varētu sacīt – interpretācijas) iespēju. Sakot vienu, tiek pateikts kas vairāk, un tas ir kā sēkla, lai attīstītu kādu mītisku priekšstatu. Pieredzot kādu dabas parādību, spilgtu pārdzīvojumu un cenšoties to izteikt, rodas pieredzētā paplašinājums valodas neprecizitātes dēļ. No šī paplašinājuma veidojas mistisks priekšstats, kas ir mīta pamatā. Dievu vārdu došana varētu būt radusies uz šīs valodas neskaidrās paplašināšanas bāzes. Vārds veidojas pārpratumu dēļ, līdz vienubrīd tas ir kļuvis par pieredzes objektu, kas tiek apzināts kā dievs vai dievība. Varētu rasties jautājums – kāds ir iemesls tam, ka mūsdienu pieredzē neienāk jauni dievi, kādēļ netop jauni dievu vārdi un mīti mūsdienu kontekstā? Atbilde varētu būt divējāda: no vienas puses, varētu apgalvot, ka mūsdienās dievi jau ir ieguvuši savus vārdus no vēstures mantojuma un valodai vairs nav nepieciešamības tos radīt no jauna, no otras puses, varētu teikt, ka dievi un mīti mūsdienās tomēr rodas, bet mēs tos nemanām, jo nespējam atpazīt tos kā pašu radītus, – tāpat kā Senajā Grieķijā būtu grūti atrast kādu, kas dieviem būtu devis vārdus.

F. M. Millers sliecas piekrist otrajai atbildei:

“Nav šaubu, ka arī tagad eksistē mitoloģija, kā Homēra laikos, tikai mēs to nepamanām, jo mēs dzīvojam tās ēnā un mēs visi no pilnas patiesības gaismas pusdienlaikā nobīstamies.”⁷ (Müller, 1874, 316)

Šādā skatījumā valoda kļūst par autonomu, pašradošu sistēmu, kurā cilvēks drīzāk ir nepieciešamais pārpratējs, nevis radītājs. Valodas neizbēgamā neskaidrība cilvēkam rada nosacījumu (un šajā gadījumā cilvēks ir pasīvs, nevis aktīvs subjekts kā radītājs), lai tam veidotos mītisks priekšstats par pasauli un savu pieredzi – līdzīgi kā bērns, kurš neapzinās sevis sacīto, respektīvi, izsaka kādu lietu stāvokli, kuru līdz galam pat var neapzināties. Mīti rodas no šādas primitīvas uztveres vai apziņas. M. Krauss to izsaka savā pētījumā par valodu, rakstot:

“Millers izvedina mītus no kādas naivi konkrētas, ilustratīvi primitīvas valodas pārpratuma un pamato to ar slaveno izteikumu par bērnišķīgu “valodas slimību”.”⁸ (Kraus, 1987, 17)

Un var piekrist, ka F. M. Millera koncepts slēpj aizspriedumus, kuri ir kritizējami. Pirmkārt, valoda un domāšana ir divas nošķiramas vienības, otrkārt,

⁷ Vācu val.: *Kein Zweifel, es gibt jetzt ebenso gut Mythologie, wie zu den Zeiten des Homer, nur bemerken wir sie nicht, weil wir in ihrem eigenen Schatten leben, und weil wir Alle vor dem vollen Mittagslicht der Wahrheit zurückschrecken.*

⁸ Vācu val.: *Müller leitete die Mythen aus einem naiv-konkretisierenden Mißverständnis der Bildhaftigkeit urtümlicher Sprache her und deutete sie so mit einem berühmt gewordenen Wort als kindliche “Krankheit der Sprache”.*

valoda ir nepilnīgs instruments cilvēka domas (kas Millera gadījumā ir nevalodiska) izteikšanā. Treškārt, valoda tiek raksturota ar skaidriem vērtību spriedumiem, kuri netiek problematizēti izteiktās domas kontekstā.

Var piekrist V. L. Lībermana teiktajam, ka mītiskā valoda nerodas no valodas trūkuma, kā tas ir Millera skatījumā, bet gan līdzās ikdienas valodai. Mītiskā valodā notiek tāda kā valodas spēle ar cilvēka pieredzi: cilvēks nosauc dievu vai dēmonu vārdā, bet vienlaikus cilvēks to izjūt kā ne paša radītu, kā patstāvīgu, klātesošu objektu vai subjektu, kurš ir primārāks par pašu cilvēku. Nosaukšanas mirklī dievs vairs nav cilvēka domu radīts, bet gan ir domu subjekts. Kā norāda minētais autors, šo domu var pamatot ar Ernsta Kasīrera (*Ernst Cassirer*) filosofijas palīdzību:

“Tad bezspēcīgi ir tam jāpiekrīt: maģiskām valodizteiksmēm, “vārda kosmoloģiskām nozīmēm”, “vārda visspēcībai”, vārda realitātei: “kas vienreiz notverts vārdā vai nosaukumā, tas no tā mirkļa parādās ne tikai kā īstenais, bet gan tieši īsts.”⁹ (*Cassirer*, 1925, 48).

Vārdi un priekšmeti kļūst identī (Liebermann, 1996, 29). Un nav nepieciešams pieņemt, ka valodai piemīt kāds trūkums attiecībā uz cilvēkam pieejamo īstenību, drīzāk ir novērojams, ka šī īstenība un nosauktais vārds saskan brīdī, kad tas tiek izsacīts. E. Kasīrers uzskata, ka mīti rodas no valodas potencialitātes sevī iekļaut arī kādu mītisku dimensiju, kura veidojas mijiedarbībā ar cilvēka ikdienas dzīves valodu. Balstoties uz savu simbolisko formu teoriju, viņš norāda uz mītu kā strukturāli esošu pasaules pieredzi, kas nevis rodas valodas potences trūkuma dēļ, bet gan primitīvas pasaules ainas dēļ, kas sakārtojas struktūrā: “Simbols Kasīreram nav valodas instruments: tas ir medijs, ar kura palīdzību visas domas parādās.”¹⁰ (*Verene*, 1996, 553)

Un tādā ziņā mīts ir jāizprot kā strukturāls veidojums, kurā nevar vienu atsevišķu punktu pasludināt par autonomu, neatkarīgu vienību, kas rodas valodas pārpratuma potencialitātes dēļ. Bet arī šādam skatījumam ir savi trūkumi – pieņemot kritisku īstenības izvērtējumu, rodas jautājums par kritikas pieņemto pozīciju pamatu, kas šajā gadījumā būtu kā simbolu daudzpusīgā struktūra. E. Kasīrera argumenti balstīti uz apriori pieņemto skatījumu uz visu kā uz simbolisku formu mijiedarbību. Šis skaidrojums darbojas tik ilgi, kamēr tiek pieņemts konkrēts metafizisks aizspriedums, bet, to apšaubot, skaidrojums sabrūk.

⁹ Vācu val.: *Nahtlos läßt sich daran dann anschließen: die magische Sprachauffassung, die “kosmologische Bedeutung des Wortes”, die “Allmacht des Namens”, die Realität des Wortes: “Was einmal im Wort oder Namen festgehalten ist, das erscheint nunmehr nicht nur als ein Wirkliches, sondern geradezu als das Wirkliche.*

¹⁰ Angļu val.: *The symbol, Cassirer maintains, is not an accidental instrument of thought: it is the medium through which all thought occurs.*

Valodas raksturojums cilvēka uztverē

Iepriekš valoda tika aplūkota kā dabiska vai cilvēku radīta, savukārt tagad ir nepieciešams saprast, kā valoda tiek raksturota cilvēka uztverē. Valodas raksturojumi cilvēka uztverē jau tika aplūkoti iepriekšējā nodaļā, bet tagad uzsvars tiek likts uz jautājumu, kāda loma ir valodai. Filosofijas vēsturē var rast dažāda veida valodas raksturojumus, bet šajā tekstā tiks pievērsta uzmanība tieši 20. gadsimtā izteiktajiem spriedumiem, kas saistās ar valodu. Divdesmitā gadsimta filosofijas galvenos virzienus var apvienot zem lingvistiskā pavērsiena jēdziena – tas ir gadsimts, kad valoda ieņem galveno lomu filosofijas problēmu risināšanā. Valoda šo statusu iegūst, ja tiek ievērots, ka it visi spriedumi, darbības un uztvērumi ir valodiski noformēti jeb tikai valodiski. Tātad, lai arī kādu domas priekšmetu vēlētos izziņāt, tie visi ir valodiski raksturojumi. Šis valodiskais raksturojums nav tikai pasīvs (fona) līdzeklis, bet gan aktīvs jēgas veidotājs un noteicējs.

Lai dažādos raksturojumus strukturētu, var izmantot 19. gadsimta filosofa Hēgeļa dialektisko metodi, precīzāk, veikt analogiskas paralēles ar Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā” aplūkoto lietu identitātes problēmu. Pozitīvais aspekts no šāda veida analogiska salīdzinājuma ir tāds, ka neviens no raksturojumiem netiek izslēgts kā aplams vai nepatiess, bet gan tiek uztverts kā tikai viens no fenomena raksturojumiem, kas pasaka, kādā veidā ir iespējams šo fenomenu uztvert, – nav viena autoritatīva patiesā fenomena parādīšanās forma, bet gan ir dažādi parādīšanās aspekti, kas izsaka vienu un to pašu fenomenu. Valodas dažādie raksturojumi akcentē kādu valodas aspektu cilvēka uztverē, bet neviens nespēj izsmelt valodas nozīmi kā veselumu.

Hēgelis, aplūkojot juteklisko pieredzi, izvirza vairākas pakāpes, kā lieta var tikt sniegta cilvēkam. Pirmajā pakāpē jutekliski sniegtā lieta parādās, pateicoties tās raksturojumam, – raksturojums ir kā instruments, kas ļauj notvert lietu, lai to pieredzētu. Otrajā pakāpē tiek ievērots, ka lieta vienmēr parādās kā dažādu īpašību kopums un, pateicoties šīm īpašībām, tā tiek pieredzēta. Īpašības pašas par sevi ir universāli raksturojamas, tādēļ tās nav kaut kas unikāls pašas par sevi, bet drīzāk to kopums veido it kā mediju, ar kura starpniecību lieta iegūst pieredzamā konkrētības aprises, jeb lieta pieredzē nonāk caur īpašību mediju, bet tas nav instruments, kas rada konkrēto jēgu. Trešajā pakāpē tiek sintezētas pirmās divas, saglabājot to raksturojošo iedabu, bet akcentējot lietas pieredzējumu daudzpusīgumu – lieta tiek pieredzēta kā daudzveidīgā vienība, kura ir gan īpašību kopums, gan individualitāte, kas nošķiras no citām atsevišķām lietām, jeb katra lieta parādās kā konkrētā un atsevišķā, bet vienlaikus kā iesaistīta kontekstā, kas veido tās unikālo jēgu. Līdzīgi var klasificēt valodas raksturojumus: pirmais valodas raksturojums būtu valoda kā instruments, kas sniedz cilvēkam

ārējās pasaules fenomenus; otrais raksturojums ļautu apgalvot, ka valoda ir kā medijs, kas veido pasauli, kurā cilvēks atrod sevi kā esošo; trešais raksturojums būtu valoda kā pasaule, kur viss esošais savā būtībā ir valodiski iekodēts un dots.

Valoda kā instruments

Valoda bieži tiek raksturota kā instruments, kas ir pamatojams jautājumā, kurš saistās ar valodas lietojumu. Valoda tiek lietota kā instruments, lai kaut ko izteiktu, raksturotu, aprakstītu, un šī instrumenta lietojums nosaka lietu pieejamību cilvēka pieredzē. Taču šāds skatījums slēpj vairākas problēmas, kuras var raksturot kā aizspriedumus. Pirmkārt, ja valoda ir instruments, tad ir paredzams, ka ir arī instrumenta lietotājs jeb subjekts un ir instrumenta pielietojama objekts jeb priekšmets. Tātad ir trīsdalīga realitāte – subjekts, instruments un objekts, uz ko tas attiecas. Valoda šādā gadījumā ir tikai pastarpinājums starp realitāti un cilvēku. Otrkārt, ja valoda ir tikai instruments, tad subjekts un vēl jo vairāk objekts ir nevalodiskas vienības, kas eksistē atšķirti no valodas noteiksmēm. Tātad ir nevalodiska realitāte, kuru cilvēks apstrādā ar valodas palīdzību. Ja valoda ir labi iestāta, tad tā spēj precīzi norādīt uz šo nevalodisko realitāti. Treškārt, ja valodas instruments cenšas izteikt nevalodisko realitāti – objektivitāti, tad visi vērtības spriedumi vai nu attiecas tikai uz subjekta ietverto relatīvo skatījumu, vai arī tie ir tikai tukši izteikumi, kuri nevar atrast nekādus atbilstošus realitātes faktus ārpus izteikumiem.

Galvenā problēma valodas kā instrumenta izpratnē ir trīsdalīgas realitātes – cilvēka, instrumenta un kādas nevalodiskās objektivitātes – atveidošana. Šādā skatījumā jautājums par jēgu ir viena no galvenajām problēmām, jo, ja valodai kā instrumentam ir jāatspoguļo objektivā realitāte vai jānorāda uz to, tad ir iespējams nošķirt tādus izteikumus, kuri pilda savu nolūku jeb ir jēgpilni, un tādus, kuri šo funkciju nepilda. Citiem vārdiem sakot, ja valoda atspoguļo noteikta veida nevalodisku realitāti, tad tā ir jēgpilna, bet, ja šādu saikni nevar rast, tad šāda veida izteikumi vai nu ir bezjēdzīgi, vai arī labākajā gadījumā ir tikai valodas dekorācija, kurai nav zinātniskas vērtības.

Šo skatījumu labi ilustrē Frīdriha Ludviga Gotloba Frēges (*Friedrich Ludwig Gottlob Frege*) darbi, piemēram, viņa raksts “Jēga un nozīme” (*Über Sinn und Bedeutung*, 1892). Frēge ievieš nošķirumu starp jēgu un nozīmi, izmantojot Rīta zvaigznes, Vakara zvaigznes un Veneras piemēru. Vārda nozīme ir konkrēts priekšmets, uz ko tas norāda, bet jēga veido noteikta veida attiecību modeli, kas ir novērojams. Veneras nozīme ir konkrētais debesu ķermenis jeb planēta, uz ko tā norāda, un teorētiski visiem trijiem vārdiem varētu būt viena un tā pati nozīme, bet Rīta zvaigznes un Vakara zvaigznes jēga ir atšķirīga – Rīta zvaigzne ir pēdējais redzamais debesu ķermenis, savukārt Vakara zvaigzne – pirmais redzamais

debesu ķermenis pie debesjuma pirms nakts iestāšanās. Tātad katrs no tiem liecina par noteikta veida attiecībām, kaut gan to norādītais priekšmets var būt viens un tas pats. Jēga kā attiecību forma ir domājama, bet patiesības kritērijs ir spēja apliecināt tās saistību ar nozīmi jeb priekšmetu attiecībām. Priekšmeti kā esošie, uz ko valodas vienības norāda, kalpo par paties / nepaties iespējamības nosacījumiem. Domājamā jēga tiecas apstiprināt priekšmetisko realitāti kā esošo. Tātad valoda kā instruments cenšas atspoguļot to, kas ir.

Problēmas rodas, ja parādās spriedumi par vērtību – labs, slikts, skaists, neglīts utt., jo šāda veida izteikumiem nav iespējams rast priekšmetisko realitāti. Ieliekot šo apgalvojumu pasaules kontekstā, skatījums ir sadalīts starp valodisko jēgu un vārdu nozīmi kā priekšmetisku elementu, un var ievērot, ka cilvēciskā (jēgu piesātinātā) realitāte tiek diskreditēta priekšmetiskās realitātes priekšā. Tai nevar piešķirt objektīvu patiesību, kuru varētu uzrādīt priekšmetiskā realitātē. Vienīgais, ko var censties izdarīt, ir saskaņot izteikumus un šai saskaņotībā panākt vismaz daļēju pareizību to formā.

Otra problēma parādās, uzdodot jautājumu, kā ir iespējams valodā konstatēt kādu priekšmetisku, nevalodisku pasauli, jo brīdī, kad tiek atklāta kāda priekšmeta saistība ar nosaukumu, saistības kritēriji ir komunicējamība, nevis objektīvs, vērtībneitrāls novērojums – kritēriji parādās tikai jēgas līmenī, nevis priekšmetu tiešumā. Ilustrācijai var ņemt par piemēru cirvi – cirvis ir instruments, ar kura palīdzību cilvēks var mijiedarboties ar pasauli, un tieši cilvēka roka piešķir tam vērtību. Tik tālu šis piemērs varētu kalpot kā atbalsta punkts valodas kā instrumenta priekšstatam, bet jautājums par cirvja kā instrumenta īstumu un saistību ar priekšmetu, uz ko tas iedarbojas vai uz ko tas norāda, lai iegūtu kādu nozīmību, padara šo skaidrojumu problemātiskāku. Nevis koks, akmens vai zeme padara to par instrumentu, bet gan cilvēka roka. Pat ne cirvja materiāls un forma to padara par pielietojamu instrumentu, bet gan cilvēks – ja malkas cirtējs izmantos akmens šķembu, lai skaldītu malku, tas būs cirvis, t. i., cilvēka skatījums būs tas, kas novērtē tā atbilstību “cirviskumam”, nevis kāda ārpus cilvēka valodiskā tvēruma eksistējoša realitāte.

Valoda kā medijs

Cits skatījums uz valodu būtu to aplūkot nevis kā cilvēkam sniegtu pasīvu instrumentu, ar kura palīdzību tas var tvert un mijiedarboties ar pasauli, bet gan kā mediju, caur kuru pasaule parādās tieši tādā tvērumā, kā cilvēks to redz, – valoda ir kā stikls, kas ar savu faktūru, gaismas caurlaidību un plaisām nosaka ainavu, kas ir redzama caur to, un pati ainava ir cilvēkam dota tikai caur šo mediju – nav iespējams kāds ārpus ainavas esošs kritērijs.

Šādā skatījumā valoda ir jāanalizē kā struktūra, kura cilvēkam realitāti piesātina ar dažādām vērtībām. Šo struktūru dekonstruējot, var atklāt vērtību tīklojuma iestatījumu valodiskos izteikumos. Ilustrācijai noder Mišela Fuko (*Michel*

Foucault) aprakstītās varas struktūras un panoptiskais skatījums. Panoptika ir izplatīta cietumu veidošanas prakse, kas radās 19. gadsimtā. Jau nosaukumā ietvertie sengrieķu vārdi atklāj tās pamatprincipu (Fuko, 2001, 177). Šis vārds ir veidots no sengrieķu *pān* (παν), kas nozīmē “viss”, un *optikó* (οπτικó) – redzamībai piederošais. Panoptiskā sistēmā ikviens, kurš tajā ir nonācis, ir pakļauts nepārtrauktai redzamībai – viņa darbības tiek uzraudzītas. Šāda tipa ēkas tiek veidotas tā, lai indivīds nepārtraukti justu, ka viņu aplūko (jo viņš atrodas gaismas caurstrāvotā telpā), bet neredzētu to, kas redz viņu. No tā izriet šādas konsekvences: pirmkārt, šādā skatījumā nav nepieciešams kāds ārpus redzamības esošs subjekts, kas redzētu, – pietiek ar apziņu, ka tu esi redzams, otrkārt, redzamība nosaka, kā indivīds sevi apzinās, jo viņa uzvedība ir pašregulējoša tāpēc, ka viņš ir redzams. Valodas kontekstā tas būtu – valoda caurstrāvo it visu, kas cilvēkam ir dots, bet vienlaikus tai nav nepieciešams norādīt uz kādu ārpus esošu realitāti, kuru tā reprezentē. Tā pati par sevi ir realitāte, bet šī realitāte nav vērtībneitrāla, tā ir cilvēka realitāte, kas viņam ir vienīgā dotā un īstenā.

Dažāda veida valodas struktūras rada dažāda veida realitātes atveidus. Šos dažādos realitātes atveidus var saukt par diskursiem. Diskursi var tikt uztverti gan kā dažādas uztveres formas, gan kā patiesības vienīgais konteksts, kas aktīvā formā izpaužas kā patiesības kritērijs. Diskurss ir sistēma, kurā pamatojas racionalitāte kā valodiska skaidrība un kalpo par definīcijas pamatnoteicēju.

Atšķirībā no iepriekš aplūkotās valodas kā instrumenta perspektīvas šajā valodas izpratnē netiek postulētas nošķirtas realitātes – subjekta un priekšmetiskā, valodneitrāla realitāte, bet gan ir teikts, ka valoda sevi postulē kā realitāti un ir arī vienīgais kritērijs tās pārbaudei. Tomēr šeit var ievērot arī divdaļīgu priekšstatu – ir subjekts, kurš tiek pakļauts vai determinēts no valodas diskursīvām formām, un ir valodas diskursi, kuri nav tverami ar kādas ārpus viņiem esošas formas palīdzību, bet kurus indivīds var censties dekonstruēt, lai tos labāk izprastu. Lai labāk akcentētu šo divdaļīgo struktūru, var izmantot aktivitātes un pasivitātes jēdzienisko nošķirumu. Valoda aktīvi iesaistās realitātes radīšanā vai, precīzāk, ir tā, kas nosaka, kādā formā realitāte var tikt tverta, un ir indivīds, kuram tiek atstāta vairāk pasīvā, determinētā loma.

Valoda kā esamība

Ja abos iepriekšējos skatījumos uz valodas lomu cilvēka uztverē valoda tiek izcelta ārpus subjekta, tad trešajā gadījumā valodas apraksts nepieļauj realitātes nošķirumu valodiskā vai nevalodiskā, bet gan pasaka, ka viss esošais ir valodiski dots, tāpat kā cilvēks pats sevi atrod tikai valodā. Esamība ir saprašanas piesātināta – jebkas, kas parādās, parādās kā saprotams, un, ja kaut kas tiek saprasts, tam ir jābūt valodā. Pat nesaprotamais, kas ienāk esamībā, tiek apzināts kā “nesaprotamais”, tātad saprasts tā, kā tas ir esamībā. Var teikt, ka visa esamība ir

jēgpilna un šis jēgpilnums nav atvedināms no nošķiramām lietām, bet gan no pašas esamības.

Hanss Georgs Gadamers (*Hans-Georg Gadamer*) ir teicis: “Valoda nav tikai viens no ekipējumiem, ko saņem pasaulē esošs cilvēks, tajā priekšstatā, ka cilvēkiem vispār ir pasaule.” Pasaule ir valodiska, un valodiskums paredz saprašanu, kas ir paša cilvēka sevis atrašana valodā. Nav iespējams pieredzē atrast kādu nevalodisku Es, kurš meklētu rīku, ar kuru iedarboties uz pasauli, tāpat kā nav iespējams atrast kādu Es, kuram acīmredzami kāds medijs priekšstatītu pasauli kā tādu un ne citādāku. Tas, kas atrodas ārpus valodas, nav atrodams kā esošais, jo, ja teorētiski tiktu izdalīts kāds ārpus pieredzes esošs punkts, kurš nav nosaucams vārdā, tas tiktu aprakstīts valodā un nošķirts tā aktualitātē, nevis esamībā. Neesamība ienāk valodiskā pieredzē kā saprašanas dinamika jeb mainība. Saprašana, pasaule nav statistiska struktūra, bet gan laikā iegremdēta – tā ir laiciska, tātad mainīga. Neesamība parādās tikai kā esamības mainības mods, nevis kā nevalodiska realitāte. Bet var rasties neskaidrība, ja valoda tiek aplūkota caur saprašanas un dotības perspektīvu, tad ir iespējams, ka ikviens no mums dzīvo savā pasaulē un nekad sev neatrod līdzās citu kā sev līdzīgo un saprotamo kopējā pasaulē. Jo saprašana šķietami piemīt konkrētam indivīdam, cilvēkam. Ja esamība ir valodas caurstrāvota jeb tā ir valodiska, tad cilvēks sevi atrod valodā. Ja cilvēks ir valodā nepārtraukti, jo nekad nav pieredzējis sevi kā ārpus valodas esošu, tad viņš nevar būt tās radītājs. Ja cilvēks nav radītājs, tad viņš atrodas valodā un laikā, kurā notiek saprašanās, un šajā saprašanās momentā viņam jau valodiski ir dots kāds cits, kurš saprot esošo. Būt valodā nozīmē būt kopā ar kādu citu vienā valodas horizontā. Lai izvērstu šo argumentu, var izmantot dažādus 20. gs. filosofu argumentus, piemēram, M. Heidegera un H. G. Gadamera hermeneitiskās filosofijas horizonta skaidrojumu un Ludviga Vitgenšteina (*Ludwig Wittgenstein*) privātās valodas argumentu.

Valoda nav statistiska savā būtībā, tā parādās tikai caur nosaukšanu. Domātais, nosauktais, esošais parādās kā tāds, kas ir pienācis klāt, tas nav no neesamības nākušais, tas ir esošais – klātesošais. Un tas, ka ir iespējams kaut kam būt klāt un būt tādām kā “esošs”, ir klātesamības būtība. Un parādīšanās klātesamībā ir parādīties horizontā, kurā notiek valodas nosaukšana. Tātad horizonts veido valodisko jēgu, kas parādās kā esošais un vienmēr kā klātesamība.

M. Heidegers darbā “Kas ir metafizika?” apgalvo, ka klātesamība bieži tiek saprasta kā tāda, kura aizstāj apziņas jēdzienu. Ja klātesamība būtu kā apziņa, tad, pirmkārt, mēs varētu domāt par to, uzdodot jautājumu “kam?”, tādējādi šis jautājums novestu pie hēgeliskās apziņas un pašapziņas attiecībām, otrkārt, viss, kas parādītos kā horizontā atnākošs, būtu kā apziņai esošais jeb apziņas pakļautais. Tādēļ Heidegers darbā “Kas ir metafizika?” atkārtoti jau “Esamībā un laikā” teikto: “Klātesamības būtība slēpjas tās eksistencē.” (*Heidegger, 1943*)

Esošs ir eksistējošs, un klātesamībā esošs ir eksistējošs tā vai citādi. Ir vārds “eņģelis”, kas kā nosauktais ir klātesošs, un no iepriekš apgalvotā izriet, ka eņģelis eksistē. Varētu teikt, ka nav nekā tāda kā eņģelis, kas eksistētu, jo eņģelis ir tikai iztēles auglis. Bet, ieklausoties teiktajā, var ievērot, ka eksistē kaut kas tāds, ko mēs saprotam ar vārdu “eņģelis”. Kaut kas kā esošs nepieprasa references uzrādīšanu, bet gan saprašanu. Un caur šo saprašanu tas parādās kā kopējais jēgas horizonts. Tādējādi klātesamība vienmēr parādās kā kopesamība kopējā horizontā. Cilvēks nav vientuļa apziņa, kura meklē citu savā jēgas horizontā, bet atrodas (ir klātesošs) kopējā horizontā.

M. Heidegers darbā “Vēstules par humānismu” raksta: “Valoda ir esamības māja. Un šajā mājoklī dzīvo cilvēks.”¹¹ (*Heidegger, 1974*)

Šajā frāzē ieskanas cilvēka jēdziens, ne subjektivizētas “Es apziņas” konstatācija. Cilvēka jēdziens paredz nosaukšanu, tātad sapratni, kura caur valodiski vēsturisku esamību parādās ikvienam, kam ir esamība.

Otrs arguments pret vientuļo esamību viena indivīda sapratnei ir L. Vitgenšteina privātās valodas arguments. Vitgenšteins uzsver, ka valoda nav privāta un tāda tā pat nevar būt: ja arī kāds nolemtu sasaistīt savus unikālos pieredzējumus ar sevis izvēlētiem apzīmējumiem vai simboliem, tad viņš nespētu tos atkārtot, jo viņam nebūtu pietiekamu kritēriju, lai atpazītu unikālo pieredzi kā tādu, kas uz līdzības pamata atkārtotos. Vienīgā iespēja būtu izmantot ikdienas valodas aprakstus, lai tos iekodētu jaunos simbolos, tomēr šie simboli paliktu ikdienas valodas skaidrojumā un sapratnē, nevis atspoguļotu unikālo pieredzi kā neatkārtojumu un vienam indivīdam tikai piemītošu.

Valoda ir cilvēkam piemītošā esamība, kas nav atvedināma uz kādu ārpusvalodisku realitāti. Kā teicis Vitgenšteins: “Manas valodas robežas nozīmē manas pasaules robežas.” Un par to, kas atrodas ārpus šīm robežām, nav iespējams neko zināt, vēl jo vairāk – tas nevar kalpot par kritēriju valodā izteiktā adekvātumam.

Nobeigums

Priekšstati par valodu un aizspriedumi, kas saistīti ar to, ir dažādi un bieži vien cits citu noliedz, tādēļ var rasties jautājums, kuru no tiem izvēlēties. Bet šāda prasība izvēlēties vienu priekšstatu būtu pakļauta lielam riskam kļūdīties un izvēlēties nepareizo. Tādēļ, lai šāda izvēle nebūtu jāveic, var izmantot Hēgeļa pieeju – nevis tiek uzdots jautājums, kur slēpjas patiesība, bet gan tiek veicināta apziņa, ka ikviens izteikums, spriedums un priekšstats pieder vienam patiesam priekšmetam, kas ir jau sākotnēji dots kā esošais.

¹¹ Vācu val.: *Die Sprache ist das Haus des Seins. In ihrer Behausung wohnt der Mensch.*

Tas ir tāpat, ja, piemēram, kāds gribētu zināt, kas ir eņģelis, un būtu nolēmis atrast vienu patieso atbildi. Viņš apmaldītos dažādos fenomenos, kā šis eņģelis tiek aprakstīts – kā neeksistējošs iztēles auglis, kā reliģisks vai mitoloģisks ticības objekts, kā estētisks atveids mākslas vēsturē, kā ezotēriskā būtība, kas iesaistās ikdienas dzīvē, kā simbols vai kā tukšs mierinājums tiem, kam “objektīvā realitāte” ir par šauru. Visi šie apraksti ir leģitīmi savā iekšējā loģikā vai skatījuma perspektīvā, bet neviena neizsmel eņģeļa iespējamo fenomenu. Eņģelim piemīt visi minētie un vēl citi fenomeni, un katrs no tiem izgaismo tā jēgu (vai nozīmi), bet nesniedz galīgo atbildi.

Tāpat arī valodas dažādie aspekti izgaismo to, kas ir valoda, un ļauj labāk saprast, kādā aspektā par to var runāt, bet neviena no tām nesniedz galējo atbildi. Var izprast, kādā aspektā valoda ir cilvēkam dota kā ķermenis, un vienlaikus to, kādā nozīmē tā ir cilvēka radīta. Var saprast, kādēļ ir viena valoda, kura raksturo cilvēku spēju būt valodā, un vienlaikus var pamatot, ka nav viena valoda, bet ir daudzas. Var pamatot valodas mītu rašanos no tās nepietiekamības jeb pārprasšanas iespējas, tāpat kā simbolu nozīmi pasaules uztverē, kas ir nevis trūkums, bet drīzāk valodas pozitīvā spēja. Valoda kalpo kā pasīvs instruments, ar kuru mēs mainām realitāti, bet vienlaikus tā ir mūsu realitātes spogulis, kas veido to, kā mēs realitāti uztveram, nevis mainām. Tie visi ir dažādi aspekti, kas parādās, izvaicājot, kas ir valoda. Ikviens no tiem uzrāda kādu cilvēka pieredzes daļu, bet neizsmel jautājumu, kas ir valoda.

LANGUAGE

Summary

Language pervades the entire human reality, either through statements and judgments, or through explanations and definitions. The history of philosophy (and not only) provides a variety of explanations and justifications about the language, each presenting different aspects of it. This text does not give an answer to the question about what language is, but it discloses the structure of two different aspects that determine our understanding of language.

The first issue is the conditions of language phenomenon: whether the language is naturally given, and thus it is the concept that determines human existence, or it is man-made and therefore its purpose and goal is to be characterised by the intentions of human consciousness. Language conditions can be viewed from a historical perspective, for example, through analysis of the Old Testament in which four aspects can be distinguished that determine the language understanding. The first aspect relates to the language identification with the tongue. The tongue is given to man and needed to be able to talk, it is not man-made. Language is seen as a body

that determines human existence. The second aspect is related to forms how a text can be recorded. By replacing pictograms with alphabet, the attitude towards the language changes – pictograms seek to reproduce the meaning of the language, while the alphabet puts emphasis on the reproduction of the sound language. Therefore, language no longer directly expresses the meaning, but it is an instrument with which to express the meaning. The third aspect is the emergence of language described in the Old Testament. On the one hand, God brings the entire creation to Adam, who names them, which indicates that people could be viewed as creators of language; on the other hand, it is God who has given the potency of naming and has defined the meanings, which indicates that the language is given to humans. The fourth aspect is related to the myth of the destruction of the Tower of Babel, where the language is disorganised – the original common language collapses, letting people no longer understand each other, so the question arises how it is possible to create new language and new words.

The second issue discussed in the article is devoted to the role of the language in human relations with the world. First, the language can be viewed as a tool, which can be used to act upon reality, which is non-linguistic. In this case, any ambiguity arises due to the inaccuracies of the instrument. The other option is to perceive language as a medium through which the world derives its reality. Medium is the power structure, which defines the way things in the world can be seen. The third approach would be to view language not as something that is placed outside reality or as a world-determining structure, but rather to perceive the world as a language (and *vice versa*) and to see human as being in the language.

Izmantotā literatūra

1. Cassirer, E. *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*. Leipzig / Berlin: Teubner, 1925.
2. Di Cesare, D. Heraklit und die Sprache. *Sprachphilosophie in Antike und Mittelalter*. Hrsg von B. Mojsisch. Amsterdam: B. R. Grüner, 1986.
3. Frēge, G. Jēga un nozīme. *Kentaurs XXI*. 1999, Nr. 20.
4. Fuko, M. *Uzraudzīt un sodīt: cietuma rašanās*. Tulk. I. Geile-Sīpolniece. Rīga: Omnia mea, 2001.
5. Gadamer, H.-G. *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke*. Bd. 10. Tübingen: W. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1986.
6. Gadamer, H. G. *Patiesība un metode*. Tulk. I. Šuvajevs. Rīga: Jumava, 1999.
7. Hegel, G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.
8. Heidegger, M. *Brief über den Humanismus*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1947.
9. Heidegger, M. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag, 2006.
10. Heidegger, M. *Was ist Metaphysik?* Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1943.

11. Kraus, M. *Name und Sache: ein Problem im frühgriechischen Denken*. Amsterdam: B. R. Grüner, 1987.
12. Liebermann, W-L. Sprachauffassungen im frühgriechischen Epos und in der griechischen Mythologie. *Geschichte der Sprachtheorie. 2. Sprachtheorie der abendländischen Antike*. Hrsg. von Peter Schmitter. Tübingen: Narr. 1996.
13. Müller, F. M. *Einleitung in Die Vergleichende Religionswissenschaft*. Strassburg: Verlag von Karl J. Trübner, 1874.
14. Schenk, W. Altisraelitische Sprachauffassungen in der Hebräischen Bibel. *Geschichte der Sprachtheorie. 2. Sprachtheorie der abendländischen Antike*. Hrsg. von Peter Schmitter. Tübingen: Narr, 1996.
15. Verene. Cassirer's view of myth and symbol. *The Monist*. 1966, 50.
16. Vitgenšteins, L. *Filosofiskie pētījumi*. Tulk. J. Vējš un J. Taurens. Rīga: Minerva, 1997.
17. Vitgenšteins, L. *Loģiski filozofisks traktāts*. Tulk. J. Vējš un J. Taurens. Rīga: Liepnieks & Rītups, 2006.