

PATIESĪBA UN FAKTICITĀTE
MARTĪNA HEIDEGERA AGRĪNIE
FILOSOFSKIE MEKLĒJUMI

Latvijas Universitāte
Vēstures un filozofijas fakultāte

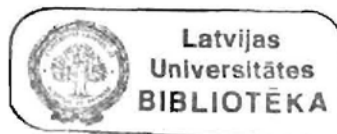
Raivis Bīčovskis

Promocijas darbs

PATIESĪBA UN FAKTICITĀTE
MARTĪNA HEIDEGERA AGRĪNIE FILOSOFIŠKIE MEKLĒJUMI (1909–1923)

Zinātniskais vadītājs Dr. phil. prof. Rihards Kūlis

Ērgļi, 2004



SATURS

IEVADS.....	VII
I.....	VIII
II.....	X
III.....	XIX

I MARTĪNS HEIDEGERS CEĻĀ NO MĒSKIRHES UZ FREIBURGU BREISGAVĀ

(A)

I. A. 1. NODAĻA. MARTĪNA HEIDEGERA FILOSOFISKO MEKLĒJUMU AVOTI..... 2

1. §. IZCELSME UN FILOSOFISKO MEKLĒJUMU CEĻA SĀKUMS	2
---	---

I. A. 2. NODAĻA. HEIDEGERS UN KATOLISKĀ TRADĪCIJA..... 8

2. §. MARTĪNS HEIDEGERS – FREIBURGAS UNIVERSITĀTES TEOĻĪJAS STUDENTS	8
a) Heidegers Freiburgas Universitātes Teoloģijas fakultātē	9
b) Heidegers un reformkatoļisms	11
c) Sv. Akvīnas Toms un sv. Bonaventūra	13
d) Fenomenoloģija.....	15
3. §. AGRĪNĀ HEIDEGERA PIRMO IESKATU IEVIRZE SHOLASTIKAS MANTOJUMA NEOSHOLASTISKĀ IZKLĀSTA GULTNĒ	16
a) Heidegers un neosholastika	16
b) Neosholastikas vēsturiskā situētība katoļu Baznīcā un teoloģijas vēsturē un tās ietekme uz Heidegera patstāvīgā meklējumu ceļa sākumiem	21
1. Neosholastiski tomistiskās tradīcijas izvirzīšanās	21
2. Heidegers un neosholastika Vācijā.....	27

(B)

I. B. 1. NODAĻA. PATIESĪBAS UN JĒGAS PROBLĒMAS MARTĪNA HEIDEGERA PIRMAJOS RAKSTOS 31

4. §. ANTIMODERNISMA UN TĪBINGENES KATOĻU TEOĻĪJAS SKOLAS IETEKME HEIDEGERA IESKATU VEIDOŠANĀS NORISĒ	31
5. §. DZĪVES VIŅPUSĒJĀ VĒRTĪBA	36
a) Dzīves atjaunotnes avoti.....	36
b) Patiesība, brīvība, persona	40
c) Fundamentālzinātne	47
d) Heidegers fundamentālzinātnes izstrādes priekšvakarā	48
6. §. REALITĀTES UN JĒGAS PROBLĒMAS STARP ONTOĻĪJU UN IZZIŅAS TEORIJU	50

a) Realitātes problēma starp konscientālismu un fenomenālismu	52
b) Psiholoģisma pārvarēšana un jēgas problēma	58
c) Transcendentālfilosofijas teorētiski metodoloģisko un loģisko pētījumu rezultātu integrēšana aristoteliski sholastiskās tradīcijas gultnē	62
1. Ontoloģija un transcendentālfilosofija Heidegera 1913./1914. gada rakstos	62
2. Neokantisma Bādenes skola un Emīla Laska filosofiskie pētījumi	65

I. B. 2. NODAĻA. JĒGAS ESAMĪBAS VEIDS 69

7. §. MĀCĪBA PAR SPRIEDUMU PSIHOLOĢISMĀ UN TĪRĀS LOĢIKAS PRIEKŠMETS	69
8. §. PRIEKŠMETISKO REĢIONU ONTOLOĢISKI KATEGORIĀLO METU, JĒGAS REĢIONĀLĀ APVIDUS UN UNIVERSĀLONTOLOĢISKĀ JAUTĀJUMA PAR ESAMĪBU VISPĀR PROBLEMĀTIKA "DUNSA SKOTA MĀCĪBĀ PAR KATEGORIĀM UN NOZĪMI"	74
a) Sistemātiskā pieeja sholastikas un fenomenoloģijas satuvinājumā	74
b) Jēgas esamības veida kategoriālā izbūve un jautājums par esamību vispār	76
9. §. SUBJEKTIVITĀTES UN KATEGORIĀLO PROBLĒMU SĀKUMNOVIETNE ONTISKAJĀ APVIDŪ UN PATIESĪBAS PROBLĒMA HABILITĀCIJAS DARBA "DUNSA SKOTA MĀCĪBA PAR KATEGORIĀM UN NOZĪMI" NOSLĒGUMĀ	79

(C)

I. C. 1. NODAĻA. DIEVU SIRDĪ PAGODINOŠĀ FUNDAMENTĀLZINĀTNE STARP FENOMENOLOĢIJU, NEOKANTISMU UN SHOLASTIKU 86

10. §. MŪŽĪBA, VĒSTURE, LAIKS	86
a) Laika izpratne vēstures zinātnē un tās problemātikas fons Heidegera habilitācijas lekcijā "Laika jēdziens vēstures zinātnē"	86
1. Mūžība un laiks	86
2. Vēsture un laiks	88
3. Laika kvalitāte un kvalitatīvais vēstures kopsakars	90
b) Pierendzē ietvertā metafizika	91
11. §. EDMUNDA HUSERLA FENOMENOLOĢIJAS PAMATIEVIRZES UN PRIEKŠNOTEIKUMI, KAS VEICINĀJA HEIDEGERA PIEVĒRŠANOS FENOMENOLOĢIJAI	94
a) Huserla ceļš uz Freiburgu Breisgavā	94
b) Huserla fenomenoloģijas reliģiski metafiziskie motīvi un to izvērtējums Heidegera filosofijā	98
c) Heidegera un Huserla domu apmaiņas aizsākums	112
d) Heidegers kā Huserla "Loģisko pētījumu" lasītājs: kategoriālais vērojums kā izziņas fenomenoloģiskās skaidrināšanas elements un patiesības problēma	116
12. §. DIEVU SIRDĪ PAGODINOŠĀ FUNDAMENTĀLZINĀTNE	118
a) Heidegera akadēmiskā darba uzsākšana	118
b) Heidegera teorētisko un reliģisko pārdomu loks pēc habilitācijas darba pabeigšanas	119

I. C. 2. NODAĻA. DZĪVI RADIKĀLI PĀRVEIDOJOŠĀ PIEREDZE 123

13. §. FUNDAMENTĀLZINĀTNE UN VIDUSLAIKU MISTIKA	123
14. §. VIDUSLAIKU MISTIKA UN DZĪVI PĀRVEIDOJOŠĀ PIEREDZE HEIDEGERA UZMETUMOS "VIDUSLAIKU MISTIKAS FILOSOFSKIE PAMATI"	129
a) 1918./1919. gada uzmetumu konteksts	129
b) Reliģijas ontoloģija	132

II MARTĪNS HEIDEGERS FREIBURGĀ. 1919–1923

(A)

II. A. 1. NODAĻA. PIRMSTEORĒTISKAS ZINĀTNES PROBLĒMA 137

15. §. HEIDEGERS 1919. GADĀ: KRISTĪGS TEOLOGS UN FILOSOFIJA	137
16. §. PIRMSTEORĒTISKA ZINĀTNE KĀ PIRMSPASAULISKĀ APVIDUS HERMENEITIKA	143
a) Pasauluzskata problēma	143
1. Pasauluzskats un filosofija	143
2. Appasaules pārdzīvojums un vēsturiskais es	147
b) Fenomenoloģija kā pirmsteorētiskā sākotnējā zinātne	149
1. Iepriekšpieņēmumu problēma	149
2. Sākotnējā zinātne kā pirmsteorētiska zinātne	151
c) Hermeneitiskā intuīcija	153
17. §. DOMU APMAIŅA AR MARBURGAS NEOKANTISMU	155
a) Heidegers un Marburgas neokantisma skola	155
b) Paula Nātorpa rekonstruktīvās kritikas iebildes fenomenoloģijai un sākotnējā pirmsteorētiskā apvidus noteiksmes problēma Heidegera domu apmaiņā ar neokantismu un fenomenoloģiju	158
c) Paula Nātorpa vēlīnie filosofiskie meklējumi	161

II. A. 2. NODAĻA. FAKTISKĀ DZĪVE 166

18. §. FAKTISKĀ DZĪVE KĀ FENOMENOLOĢIJAS SĀKOTNĒJĀIS APVIDUS	166
a) Fenomenoloģija kā hermeneitiska sākotnes zinātne par dzīvi	166
1. Fenomenoloģijas faktiskums	166
2. Dzīve kā fenomenoloģijas sākotnējais apvidus	168
b) Faktiskās dzīves meti	172
1. Faktiskās dzīves pieredzes saasinājums pašpasaulē	172
2. Sākotnes zinātnes par dzīvi pieredzes augsnes fenomenoloģiska sagatavošana. Jautājums par pašpasaulē pirmsteorētisko pamatpiederzi	174
α) Pašpasaulē pieredze	174
β) Sarastība un ņemšana vērā	175
c) Ontoloģija	177
19. §. MARTĪNS HEIDEGERS UN KARLS JASPERSS: FAKTISKĀS DZĪVES HERMENEITIKA UN EKSISTENCES FILOSOFIJA	179
a) Heidegera un Jaspersa <i>Kampfsgemeinschaft</i>	179
b) Eksistences problēma Heidegera recenzijā par Jaspersa Pasauluzskatu psiholoģiju	181
20. §. VĒROJUMA UN IZPAUSMES FENOMENOLOĢIJA	188
a) Faktiskās dzīves pieredzes izklāsts starp kultūras filosofiju un dzīves filosofiju. Fenomenoloģiskās destrukcijas uzdevums	188
b) A priori problēmā ietvertās vēstures izpratnes fenomenoloģiska destrukcija	191
c) Pārdzīvojuma problēmas fenomenoloģiska destrukcija	194

II. A. 3. NODAĻA. VĒSTURISKUMS UN DZĪVE 197

21. §. DZĪVES VĒSTURISKUMS STARP VILHELMA DILTEJA DZĪVES FILOSOFIJU UN GRĀFA PAULA JORKA FON VARTENBURGA KRISTĪGĀS TICĪBAS VĒSTURISKUMU	197
a) Martīns Heidegers un dzīves filosofija	197
b) Vilhelma Dilteja dzīves filosofijas fenomenoloģiska destrukcija	199
c) Vēsturiskuma izpratne grāfa Jorka pārdomās	205
d) Dilteja skolnieku un Heidegera domu apmaiņa par "dzīves ontoloģizācijas" problēmu	208

(B)

II. B. NODAĻA. FAKTISKĀ DZĪVE UN LAIKS	210
22. §. HEIDEGERS UN RELIĢISKĀS DZĪVES FENOMENOLOĢIJA.....	210
a) Faktiskās dzīves pieredze un reliģijas fenomenoloģija.....	211
1. Faktiskās dzīves pieredze, reliģijas filosofija, vēsturiskums.....	211
α) Filosofija un faktiskās dzīves pieredze.....	211
β) Reliģijas filosofija un reliģijas faktiskums.....	214
γ) Vēsturiskums.....	219
2. Formālā norāde.....	220
b) Pirmo kristiešu faktiskās dzīves pieredzes izklāsts apustuļa Pāvila evaņģēliskajās vēstulēs.....	223
1. Pāvils galatiešiem.....	223
2. Pāvils tesalonīķiešiem. Pirmo kristiešu faktiskā dzīves pieredze un eshatoloģija.....	225
α) Pāvila 1. vēstule tesalonīķiešiem. Faktiskās dzīves pieredzes laiks.....	225
β) Pāvila 2. vēstule tesalonīķiešiem. Fakticitātes jēga kā laiciskums.....	227
23. §. FAKTICITĀTES JĒGA UN JAUNAS DZĪVES SĀKUMS HEIDEGERA LEKCIJĀS "AUGUSTĪNS UN NEOPLATONISMS".....	228
a) Augustīna fakticitatīva izpratne.....	228
b) Dzīves fakticitātes izklāsts Augustīna "Grēksūdžē".....	229
1. Memoria.....	230
2. Beata vita.....	230
3. Tentatio – kārdinājums un curare – norūpētība kā faktiskās dzīves pamatraksturs.....	231
4. Molestia – dzīves fakticitāte.....	235

(C)

II. C. 1. NODAĻA. FAKTISKĀS DZĪVES PIEREDZES HERMENEITIKAS IEVIRZĪJUMS FAKTICITĀTES ONTOLOĢISKO PAMATMETU IZKLĀSTA GULTNĒ..... **239**

24. §. FAKTICITĀTES HERMENEITISKI FENOMENOLOĢISKA ONTOLOĢIJA UN ARISTOTEĻA FILOSOFIJAS FENOMENOLOĢISKA INTERPRĒTĀCIJA.....	239
a) Saprašanas situācija.....	240
b) Faktiskās dzīves pamatkategorijas.....	242
1. Faktiskās dzīves fenomenoloģiska ontoloģija.....	242
α) No dzīves pie klātesamības.....	242
β) Dzīves saiknes jēgas kategorijas.....	244
γ) Dzīves kustības kategorijas.....	245
δ) Ruinance.....	246
ε) Rūpju kairoloģiskie raksturojumi un faktiskās dzīves parādīšanās veidi.....	247
2. Filosofijas faktiskā jēga.....	249
25. §. "ZINOJUMS NĀTORPAM".....	251
a) "Zinojuma Nātorpam" konteksts.....	252
b) Hermeneitiskās situācijas aprāde.....	259
1. Fakticitāte.....	259
2. Vakarzemes metafizika.....	264
c) Aristoteļa izklāsts.....	267
26. §. PLĀNOTĀ RECENZĪJA PAR VILHELMA DILTEJA UN GRĀFA PAULA JORKA FON VARTENBURGA SARAKSTES IZDEVUMU: DARBS "LAIKA JĒDZIENS".....	269

II. C. 2. NODAĻA. FAKTICITĀTES HERMENEITIKA.....	273
27. §. FAKTICITĀTES HERMENEITISKI FENOMENOĻĪSKA ONTOĻĪJA	274
a) Ontoloģija, fenomenoloģija, hermeneitika	274
b) Hermeneitika kā fakticitātes pašizklāsts	278
1. Fakticitāte un cilvēka izpratne	280
2. Ikdienišķums	282
c) Klātesamība ir esamība pasaulē	284
1. Formāla norāde uz priekšvadni	284
α) Priekšvadņa izveide	284
β) Pasauls sastopamības raksturs.....	285
2. Atvērtība.....	287
3. Klātesamības kā esamības pasaulē laiciskums.....	288
II. C. 3. NODAĻA MARTĪNS HEIDEGERS CEĻĀ NO FREIBURGAS UZ MARBURGU PIE LĀNAS	291
28. §. LAIKS UN ESAMĪBA	291
a) Akadēmiskā darba uzsākšana Marburgas Filipa Universitātē.....	291
b) Pirmie soļi Marburgā	293
1. "Ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā".....	293
2. Fakticitātes hermeneitika, theologia crucis un theologia gloriae.....	296
α) "Lutera izpratne par grēku".....	296
β) Lutera Heidelbergas disputācija.....	303
γ) Lutera Heidelbergas disputācijas filosofiskās tēzes	306
δ) Lutera lekcijas par vēstuli romiešiem.....	307
3. Priekšlasījums Marburgas teologiem "Laika jēdziens"	308
4. Kaseles priekšlasījumi: "Vilhelms Diltejs un tagadnes cīņa par vēsturisku pasauluzskatu"	313
c) Ceļā pie "Esamības un laika"	320
NOSLĒGUMS.....	323
SAĪSINĀJUMI.....	329
LITERATŪRAS SARAKSTS.....	332
1. Martīna Heidegera darbi.....	332
2. Pārējā promocijas darbā izmantotā literatūra.....	346
PERSONU RĀDĪTĀJS.....	380

Ievads

Martīns Heidegers (1889–1976) vienmēr uzsvēris, ka viņa pārdomu centrālais jautājums ir jautājums par esamību.^{1*} Pēc ilgstošiem vācu filosofa meklējumu izpratnes mēģinājumiem un izpratnes priekšnoteikumu sagatavošanas 20. un 21. gadsimta mijā kļuvis skaidrs, ka šis jautājums patiešām veido to būtisko krustpunktu, kurš vieno Heidegera pārdomas dažādos viņa filosofiskā darba posmos.² Tomēr jāteic, ka jautājumam par esamību viņa nerimstošajos meklējumos vairāku gadu desmitu garumā ir *sava vēsture*. Martīna Heidegera pārdomu centrālā jautājuma izpratne lielā mērā atkarīga no šīs vēstures izpratnes un pienācīga izvērtējuma. Aizvien skaidrāk parādīties, ka Heidegera meklējumu *ceļš*, problemātikas vēsturiskā situācija un metafiziskās tradīcijas likteņu sarežģītība būtiski pieder pie vācu filosofa uzdotā jautājuma.³ Ieskats šajā ceļā

¹ Sk., piem., ZSD. – S. 81 f. Sal. ar Frīdriha Vilhelma fon Hermana pētījumu: Friedrich Wilhelm von Herrmann, Die Selbstinterpretation Martin Heideggers. – Meisenheim am Glan, 1964. Sk. arī apjomīgo “Esamības un laika” komentāru: Friedrich Wilhelm von Herrmann, Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von “Sein und Zeit”. Bd. I. – S. IX ff.

* Martīna Heidegera *Gesamtausgabe* izdevums tiek citēts, minot kā sējumu (Bd.), tā nodalījumu (I, II, III, IV), lai tādējādi norādītu uz citāta kontekstu: lekcijas (II), dzīves laikā izdotie darbi (I), semināri, uzmetumi (IV) vai pēc Heidegera vēlēšanās tikai pēc nāves publicēt atļautie manuskripti (III). Par lietotajiem saīsinājumiem sk. š. d. Lietotie saīsinājumi. Par Heidegera darbu citēšanas principiem sk. š. d. Literatūras sarakstu (1). Disertācijā plašāk izmantotā sekundārliteratūra norādīta š. d. Literatūras sarakstā (2). Pārējā zemsvītras piezīmēs minētā literatūra iezīmē ikreizējā jautājuma plašāko kontekstu.

² Sal.: IuD. – S. 13. Otto Pöggeler, Heidegger in seiner Zeit. – S. 17. Ir arī paustas šaubas par šīs interpretācijas pareizumu, tieši norādot uz agrīnā Heidegera pirmajām Freiburgas lekcijām un tajās izvērsto faktiskās dzīves pieredzes un pašpasauls izklāstu, kas šķietami risina citu problemātiku. Sk.: Dieter Thomā, Die Zeit des Selbst und die Zeit danach. Zur Kritik der Textgeschichte Martin Heideggers 1910-1976. – Frankfurt am Main, 1990. Tomēr šāda pieeja nav izrādījusies auglīga. Tā drīzāk aizsedz Heidegera pārdomu virzošos motīvus. Šīs pieejas pamatotu kritiku sk.: István M. Fehér, Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung. – S. 105-119.

³ Priekšlasījuma “Lieta” (1950) sakarā Heidegers raksta: “Tiek jautāts par to, no kurienes mana domāšana saņem savu ierosmi, it kā šis jautājums būtu nepieciešams tikai šīs domāšanas dēļ. Turpretī neviens nejautā, no kurienes Platons saņēmis ierosmi domāt esamību kā *īdeā*, no kurienes Kants saņēmis ierosmi domāt esamību kā priekšmetiskuma transcendentālo.” VA. – S. 178. Sal.: Karl Lehmann, Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Bd. 2. – S. 767-769.

modina izpratni, ka Heidegera apcerētā jautājuma par esamību vēsture *nav tikai* viņa divdesmito gadu lieldarba “Esamība un laiks” (1927) tapšanas vēsture. Skaidri jāapzinās, ka tā ir visa nodoma problematizēt jautājumu *Esamība un laiks* vēsture.⁴ Tādējādi savu nozīmi atgūst agrīnā Martīna Heidegera⁵ pirmie patstāvīgo meklējumu soļi, vācu domātāja ceļa sākums.

I

Vācu Literatūras arhīvā Šillera Nacionālā muzeja paspārnē Mārbahā pie Nekāras – upes, ko savos dzejos vairākkārt pieminējis Frīdrihs Helderlīns, – glabājas Heidegera manuskripti.⁶ Vēlīnajos uzmetumos Helderlīna dzejojumu “Ģermānija” un

⁴ Jautājuma par esamību vēsture Heidegera meklējumos ir gan klātesamības eksistenciāloģiskās problēmas, gan esamības un laika fundamentāloģiskās problēmas, gan esamības pašas universāloģiskās problēmas vēsture. Tā nav reducējama uz vienu problemātikas loku. Sk.: Claudius Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*. – Würzburg, 1993; Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. Agrīnā Heidegera meklējumu atklāšana arī parādīja, ka jāmaina skatījums uz vēlāko vācu filosofo ceļu. Pavērsiens – *Kehre* – nav tikai pāreja no “Esamības un laika” pie vēlīnajām pārdomām, bet gan pastāvīgs visa Heidegera meklējumu ceļa motīvs. Sal.: John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. – P. 127 f.; Alberto Rosales, *Heideggers Kehre im Lichte ihrer Interpretationen*. Izd.: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers*. Bd. 1. – S. 118-140.

⁵ M. Heidegera filosofisko meklējumu interpretācijās kopumā pieņemtais iedalījums (“jaunais Heidegers” – līdz 1919. gadam; “agrīnais Heidegers” – no 1919. gada līdz 1929. gadam; “vēlīnais Heidegers” – 30., 40. un 50. gadu sākums; “sirmgalvis Heidegers” – no 50. gadu beigām līdz nāvei 1976. gadā) ne vienmēr tiek konsekventi ievērots. Sal.: Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger’s Being an Time*. – P. XIII; John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. – P. 3-27; Georg Imdahl, *Das Leben verstehen*. – S. 13 ff. Disertācijā konsekventi lietotais apzīmējums “agrīnais Heidegers” attiecināts uz laiku no pirmajiem Heidegera rakstiem līdz viņa pirmā Freiburgas posma beigām (1923) – uz posmu, kas aptver gan “jaunā Heidegera”, gan Freiburgas pirmo lekciju laika Heidegera (šo laiku skaidri var izdalīt Heidegera fenomenoloģiskajā “gadu desmitā” (1919–1929) un apkopot ar “fakticitātes hermeneitikas” palīdzību) dzīves un pārdomu ceļu. “Fenomenoloģiskās desmitgades” otrā posma – Heidegera Marburgas laika – pamatvārdi ir “klātesamības analītika” un “fundamentāloģija” un šim posmam jāvelta atsevišķs pētījums. Sal. Jean Greisch, *Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte*. – S. 177. Apzīmējums “agrīnās Freiburgas lekcijas” attiecas uz Heidegera lekcijām Freiburgā (1919–1923), bet “Freiburgas lekcijas” – uz viņa lekcijām pēc atgriešanās Freiburgā (1928–1944). “Marburgas lekcijas” aptver laika posmu no 1923. gada līdz 1928. gadam.

⁶ Hanss-Georgs Gādameris atceras: “Reiz es jautāju: “Kāpēc Jūs nolēmāt savus rokrakstus uzticēt Mārbahas Nacionālajam arhīvam? Tur nevar sistemātiski strādāt ar Jūsu atstāto, tur nemaz nav filosofiskas bibliotēkas.” – “Jā, to es, protams, zinu. Es varēju visu atstāt Freiburgas bibliotēkai. [...] Tomēr no sava dēla zināju, ka Mārbahā ir dziļi izbūvētas novietnes, kur glabājas ne viens vien retums.” – “Vai tam tā jābūt?” jautāju. “Nē, bet mani darbi nav tagad tik svarīgi.” – “Domājams, ka tomēr ir gan,” teicu. “Nē, man svarīgs ir tikai tas, ka tikt atgūta orientēšanās, ka cilvēki sasniegtu jauna veida solidaritāti”. Viņš atbildēja.” (Hans-Georg Gadamer, *Lektion des Jahrhunderts*. – S. 150.)

“Reina” interpretācijai Martīns Heidegers, kavējoties pie vācu dzejnieka vārdiem *Wie du anfiengst, wirst du bleiben – Kā tu sāki, tā paliksi*, raksta: “Vai mēs zinām, kā mēs sākam? To mēs uzzinām tikai no tā, kā mēs “paliekam”. Bet paliekošais nav nemainīgas dotības, spējas un ilgstoši paradumi. Tie tikai aizkavē vai veicina mūsu klātesamību, taču to neizsmēļ. Paliekošais mūsu būtībā ir tas, kas mainīgajos, bieži savās attiecībās necaurskatāmajos veidos no kādas slēptas, tikai acumirklīgas pastāvības mūs vienmēr aicina atkal pie tā paša, ko nespējam tvert kādā noturīgā vienveidībā. Šis tas pats mums parādās tieši pārmaiņā un pārvērtībā, līdz mēs kādu dienu mācāmies visas pārvērtības un pārmaiņas iepazīt to vienreizējumā un vienumā no viena noslēpumaina gaišuma, kas tikai tad sāk atgūt savu patiesību; tad arī pašu mācīšanos mācāmies sveikt kā paliekošu, arvien klausīgāku vienīgā saprastā aicinājuma uz klausīšanu. Šajā dienā atpazīstam un no šīs dienas – no mūsu būtības īsteni paliekošā – zinām, kā mēs sākam.”⁷

Piesauktie Martīna Heidegera vārdi liecina, ka, atgriežoties pie viņa ceļa sākumiem, runa nav tikai par “bezpalīdzīgiem agrīniem mēģinājumiem”⁸, vēl “neveikliem” meklējumu ceļiem⁹. Pārdomājot Heidegera agrīnos filosofiskos meklējumus, jāpiekrīt, ka ar vēsturisku faktu, sasauču un toreizējā problēmu apvāršņa atsegšanu vien var izrādīties par maz, lai atklātu nozīmi, kas pienākas viņa izcelsmei tālākajā dzīves un pārdomu ceļā.¹⁰ Viens no svarīgākajiem uzdevumiem agrīno Heidegera meklējumu izpētē tāpēc ir saklausīt tos motīvus, kuri kā “zemestrīce”¹¹ pavadījuši pirmos rakstus un lekcijas un visu tālāko mūžu un likuši uzsākt gan dziļumā, gan jaunu redzējuma iespēju pavēršanas ziņā patiešām unikālu ceļu visas Vakarzemes tradīcijas kopumā pārdomāšanai.

Jāteic, ka joprojām daudz darāms arī Heidegera dzīves gājuma atainojumā.¹² 20.

⁷ HGA III, Bd. 75. – S. 285-286. Sal.: Martin Heidegger, Ein Wort des Dankes. – S. 31 ff.

⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 55.

⁹ Sal.: HGA III, Bd. 66. – S. 411 f.

¹⁰ Sal.: Bernhard Casper, Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – S. 11-12.

¹¹ HGA III, Bd. 66. – S. 415.

¹² Hugo Ota darba nosaukums “Martīns Heidegers. Ceļā pie viņa biogrāfijas” lielā mērā atspoguļo pašreizējo situāciju Heidegera dzīves ceļa atainojumā – tas ir vēl “ceļā”. (Hugo Ott, Martin Heidegger.

gadsimta pēdējās desmitgadēs ir ieguldīts daudz pūļu, lai *sistemātiskā* ceļā izveidotu pienācīgu pieeju vēsturiski biogrāfiskam vācu filosofa dzīves ceļa skatījumam. Šādi būtu jaunā skatījumā atklājami Heidegera meklējumu avoti, izcelsme, nodomi, priekšnoteikumi, motīvi, iesakņotība tradīcijā un nākotnē. Darbs pie tā ir tikai vēl sācies.

II

Martīna Heidegera mūža beigās varēja uzskaitīt jau apmēram četrus tūkstošus viņa pārdomas komentējošu un interpretējošu literatūras vienību.¹³ Pavisam neliela daļa no tām izteikti pauda nepieciešamību iedziļināties vācu filosofa meklējumu sākumos.¹⁴ Uzmanība tika koncentrēta uz darbu “Esamība un laiks”. Tikai mainoties skatījumam uz šajā darbā paustajiem nodomiem, kā arī uz Heidegera pārdomām kopumā, aizvien vairāk uzmanības tika veltīts domātāja izcelsmei, pirmo patstāvīgi risināto problēmu lokam un desmitgadei (1917–1927) pirms “Esamības un laika”. Tiesa, arī tad eksistenciāli

Unterwegs zu seiner Biographie. Durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Neuauflage. – Frankfurt am Main/New York, 1992. Kritiskas piezīmes par Ota darbu sk.: Hermann Heidegger, Der Wirtschaftshistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Otts über Martin Heidegger. – S. 177–192. Sk. arī: Curt Ochwaldt, Verirrungen eines Heidegger-Biographen: bedauerliche Auslassungen des Professors Hugo Ott in den Jahren 1996–1997. Eine Dokumentation. – Hannover, 1997.) Tam ir vairāki objektīvi un subjektīvi iemesli. Tomēr jāteic, ka Heidegera dzīves gājuma izpratne izrādījies būtiski atkarīga no viņa pārdomu sistemātiskā izklāsta apvāršņa. “Ceļā” ir arī Rüdiger Safranska darbs “Meistars no Vācijas. Heidegers un viņa laiks.” (Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. – München/Wien, 1994, 1997. Piezīmes par Safranska darbu sk.: Hermann Heidegger, Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch “Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit”. – S. 227–235.) un Heinriha Vīganda atmiņas par Heidegeru (Heinrich Wiegand Petzet, Auf einen Stern zugehen. – Frankfurt am Main, 1983.). Jāmin arī vācu vēsturnieka Ernsta Noltes darbs (Ernst Nolte, Heidegger, Politik und Geschichte im Leben und Denken. – Berlin/Frankfurt am Main, 1992.) un Viktora Fariasa kritizētā grāmata “Heidegers un nacionālsociālisms” (šī darba izdevums vācu valodā: Victor Farias, Heidegger und der Nationalsozialismus. – Frankfurt am Main, 1988.). Sk. arī Francijā iznākušo biogrāfisko literatūru par Heidegeru: Frédéric de Towarnicki, À la rencontre de Heidegger. Souvenirs d'un messenger de la Forêt Noire. – Paris, 1993. Frédéric de Towarnicki, Martin Heidegger. Souvenirs et chroniques. – Paris, 1999.

Ievērojams panākums Heidegera dzīves gājuma atainojumā, domājams, būs Alfrēda Denkera gatavotā apjomīgā Heidegera biogrāfija. (Sk. š. d. Ievada 42. piez.)

¹³ Jāatzīmē Hansa-Martina Zasa un Hermana Libes pūliņi pirmo bibliogrāfiju izveidošanā. Sk.: Hermann Lübbe, Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917–1955. Izd.: ZfphF 11 (1957). – S. 401–452; Hans-Martin Sass, Heidegger-Bibliographie. – Meisenheim am Glan, 1968. Materialien zur Heidegger-Bibliographie 1917–1972. Hrsg. von H.-M. Sass. – Meisenheim am Glan, 1975. Pašlaik sekundārliteratūras klāsts jau ir kļuvis nepārskatāms. Tiesa, ir iespējams atklāt noteiktas interpretācijas līnijas, kas iezīmējušās 20. gadsimta noslēgumā. Sk.: Heidegger-Handbuch. Leben – Werk – Wirkung. Hrsg. von Dieter Thomä u. a. – Stuttgart, 2003.

¹⁴ Literatūras sarakstu sk.: Winfried Franzen, Martin Heidegger. – S. 37.

antropoloģiskais Heidegera fundamentālonoloģijas interpretējums ilgi noteica agrīnā Heidegera meklējumu izklāstu. Lai arī vēsturiski nozīmīgs, tas lielā mērā aizsedza Heidegera domāšanas un filozofiski teoloģiskās tradīcijas attiecību problēmas patiesos apmērus. Vieni no pirmajiem, kas konsekventi norādīja uz šiem apstākļiem, bija Hanss-Georgs Gādamera¹⁵ un Karls Lēmans¹⁶. Paralēli Heidegera pirmo darbu un agrīno Freiburgas lekciju izdošanai¹⁷ jāmin divi nozīmīgi agrīnā Heidegera meklējumu interpretācijas ceļi, kuru apvienojums pašlaik ir būtisks uzdevums vācu filozofa atstātā mantojuma izvērtēšanai nākotnei.

20. gadsimta. 70. gadu beigās un 80. gadu sākumā Tomass Štāns¹⁸, Deivids Farels Krells¹⁹, Džons Kaputo²⁰ un citi²¹, norādot uz agrīnā Heidegera filozofisko meklējumu

¹⁵ Sk., piem.: Hans-Georg Gadamer, *Heideggers Wege*. Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. Tāpat jāatzīmē Gādamera "Kopoto rakstu" 3. un 10. sējumā ietvertie raksti par Heidegeru. Tie tomēr neaizstāj pastāvīgās norādes uz Heidegera Freiburgas pirmo posmu Gādamera lekcijās un priekšlasījumos. Šīs norādes izrādījās auglīgas ne vienam vien nākošās filozofiskās paaudzes pārstāvim. Sal., piem. Günter Figal, *Gadamer – schriftlich und mündlich*. Izd.: *Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer*. – S. 123-124.

¹⁶ Karls Lēmans (kopš 2001. gada – Karls kardināls Lēmans) 20. gs. 60. gados publicēja divus nozīmīgus rakstus par Heidegera meklējumu sākumiem (Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*; Karl Lehmann, *Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger*). Šie raksti bija ņemti no viņa apjomīgās (LXVIII + 1417 lpp.), 1963. gadā Romā Gregora Universitātē aizstāvētās disertācijas (darba vadītāji: Aloīzs Nābers SJ un Pēters Henrici SJ, koreferents – Johanness Baptists Locs SJ) ekskursiem. Plašākam lasītāju lokam K. Lēmāna disertācija kļuvis pieejama tikai nesen. Sk.: Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. 2 Bde. Arī savā tālākajā ceļā K. Lēmāns paudis interesi un izpratni par Heidegera filozofiju: *Nachwort* (2003). Izd.: Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. – S. 843-849.

¹⁷ 1975. gadā, Martīnam Heidegeram vēl dzīvam esot, tika aizsākta *Gesamtausgabe* izdošana. Pašlaik 102 sējumu apjomā plānotais izdevums nebūtu bijis iespējams bez plaša pētnieku loka līdzdalības. Sk.: *Martin Heidegger Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand*. Verlagsprospekt Vittorio Klostermann Frankfurt am Main. Stand 2003. – S. 7-24. Tomēr jāizceļ Frīdriha Vilhelma fon Hermanna un Hartmūta Tītjena nopelni Heidegera atstātā mantojuma izdošanas darbā.

¹⁸ Sk.: Thomas Sheehan, *Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography*. Izd.: *Heidegger: The Man and the Thinker*. Ed. by Thomas Sheehan. Chicago, 1981. – P. 3-19; Thomas Sheehan, *Heidegger's Introduction to the Phenomenology of Religion 1920-1921*. Izd.: *The Personalist* 55 (1979/1980). – P. 312-324; Thomas Sheehan, *Heidegger's Lehrjahre*. Izd.: *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*. Ed. by J. C. Sallis, G. Moneta and J. Taminioux. – Dordrecht, 1988. – P. 77-137; Thomas Sheehan, *Time and Being, 1925-1927*. Izd.: *Thinking about Being: Aspects of Heidegger's Thought*. Ed. by R. W. Shahan and J. N. Mohanty. – Norman, 1984. – P. 177-219.

¹⁹ Sk.: David Farrell Krell, *Toward Sein und Zeit: Heidegger's Early Review of Jaspers' Psychologie der Weltanschauungen*. Izd.: *Journal of the British Society for Phenomenology* 6 (1975). P. 147-156. David Farrell Krell, *Intimations of Mortality*. – London, 1986.

²⁰ Sk.: John Caputo, *The Mystical Element in Heidegger's Thought*. – Athens, 1978; John Caputo, *Heidegger and Aquinas: an Essay on Overcoming Metaphysics*. – New York, 1982; John Caputo,

vēl joprojām nepilnīgo atspoguļojumu, izvirzīja uzdevumu atklāt darba “Esamība un laiks” rašanās vēsturi un kontekstu, tādējādi veicinot labāku 1927. gada lieldarba, kā arī vācu filosofa vēlīno pārdomu intenču izpratni. Balstoties uz šīm iestrādēm un izvēršot patstāvīgu pētniecisko darbu Vācijas arhīvos, Teodors Kizīls un Džons van Būrens varēja ķerties pie savu apjomīgo un labi pamatoto darbu sarakstīšanas.²² Vācijā (un Eiropā kopumā) šajā laikā vēl tikai brieda mēģinājumi veikt padziļinātu agrīnā Heidegera meklējumu analīzi.²³ Šo mēģinājumu vidū jāizceļ Klaudiusa Štrūbes darbi.²⁴ Kizīls, van

Phenomenology, Mysticism and the Grammatica Speculativa: Heidegger's Habilitationsschrift. Izd.: *Journal of the British Society for Phenomenology* 5 (1974). – P. 101-117; John Caputo, *Demythologizing Heidegger*. – Bloomington/Indianapolis, 1993. J. Caputo ne tikai norādīja uz Heidegera un Akvīnas Toma, kā arī Meistara Ekharta sasaucēm (John Caputo, *Demythologizing Heidegger*. – P. 29, 36, 179, 199-200.), bet arī meklēja citus Heidegera Freiburgas agrīno lekciju avotus, izvēršot vērā ņemamu fakticitātes rūpju kategoriju analīzi un pārdomājot faktiskās dzīves kategoriju problēmu kopumā (John Caputo, *Demythologizing Heidegger*. – P. 44 ff., 60-74.). Kritiskās iebildes sk.: Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 58.

²¹ Sk. autoru loku krājumos: *Radical Phenomenology: Essays in Honor of Martin Heidegger*. Ed. by John Sallis. – Atlantic Highlands/New York, 1978; *Heidegger: The Man and the Thinker*. Ed. by Thomas Sheehan. – Chicago, 1981; *A Companion to Martin Heidegger's Being and Time*. Ed. by J. J. Kockelmans. – Washington, 1986; *Thinking about Being: Aspects of Heidegger's Thought*. Ed. by R. W. Shahan and J. N. Mohanty. – Norman, 1984; *Continental Philosophy in America*. Ed. by H. J. Silverman, J. Sallis and Th. M. Seebohm. – Pittsburgh, 1983; *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. Ed. by Theodore Kisiel and Joh van Buren. Sk. arī: Jeffrey Andrew Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. – Dordrecht/Boston/Lancaster, 1988; Jeffrey Andrew Barash, *Les sciences de l'histoire et le problème de la théologie à partir du cours inédit de Heidegger sur Saint-Augustin*. Izd.: *Histoire et politique: Heidegger dans la perspective du vingtième siècle*. – Paris, 1991; Charles R. Bambach, *Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism*. Daniel O. Dahlstrom, *Das logische Vorurteil. Untersuchungen zur Wahrheitstheorie des frühen Heidegger*. – Wien, 1994.

²² Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time*. John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. Sk. arī Teodora Kizīla un Džona van Būrena sagatavoto rakstu krājumu *Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought*. – P. 159-174, 175-192.

²³ 1985. gadā Bohumā rīkotajos simpozijos “Fakticitāte un vēsturiskums” īpaša uzmanība tika veltīta Martīna Heidegera un Vilhelma Dilteja filosofisko meklējumu attiecībām. Referātus, kas skāra agrīnās Freiburgas lekcijas, nolasīja Hanss Georgs Gādāmers, Karls Frīdrihs Getmans, Frīdrihs Hogemans, Kristofs Jamme, Oto Pēgelers, Fritjofs Rodi. Simpoziju referātus sk. DJb Bd. 4 (1986/1987). – S. 11-177. Dilteja gadagrāmata arī vēlāk kļuva par nozīmīgu agrīnā Heidegera priekšlasījumu un uzmetumu publicēšanas izdevumu. Sk. DJb Bd. 6 (1989). Bd. 8 (1992/1993). Tāpat nepieminēti nevar palikt Manfrēda Rīdela 80. gadu beigu raksti un priekšlasījumi. Tie apkopoti: Manfred Riedel, *Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Sprache*. – Frankfurt am Main, 1990. Savulaik Manfrēda Būra VDR izdotajā sērijā “Pilsoniskās ideoloģijas kritika” 1983. gadā iznāca Volfa-Dītera Gudopa grāmata par Heidegera meklējumu pirmo posmu (Wolf-Dieter Gudopp, *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von “Sein und Zeit”*. – Berlin, 1983.). V.-D. Gudops, iztirzājot M. Heidegera un M. Grabmana domu apmaiņu par Osvalda Kilpes kritisko realismu, atzīmē Heidegera pārdomu neosholastisko kontekstu. Heidegeram un Grabmanam dažādos pārdomu kontekstos īpaši svarīga ir atziņa, ka Akvīnas Toma izziņas un patiesības mācība nevis tikai ved līdz transsubjektīvai realitātei – kā tas vērojams Kilpes darbos – bet atklāj ikvienas loģiskas patiesības pamatu iesakņotību ontoloģiskā patiesībā (Hans-Dieter Gudopp, *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der*

Būrens un Štrūbe uzskatīja, ka pētījumos paralēli skrupulozai vēsturiski filoloģiskai piepūlei jācenšas sistemātiski iezīmēt agrīnā Heidegera filosofisko meklējumu kopainu un to kontinuitāti ar viņa vēlīnajām pārdomām. Tikā uzdoti “skaidri jautājumi par “Esamības un laika” tapšanu. Vai tie ir īstie jautājumi un vai tie ir visi jautājumi, to parādīs domu apmaiņa.”²⁵

Veidojot vēsturiski *sistemātisku* skatījumu Heidegera filosofijas interpretācijās krietnu darbu bija veikušio katoļu teologi un filosofi – Karla Rānera (1904–1984) paaudzes pārstāvji. Karls Rāners²⁶, Johanness Baptists Locs²⁷, Bernhards Velte²⁸,

Vorgeschichte von “Sein und Zeit”. – S. 22.). Interesanta ir Gudopa norāde uz Frīdriha Šlēgeļa romantisma filosofiju kā paraugparadigmu, kurā Heidegers meklē nehēgelisku, vēsturiskumu citādi nopietni ņemošu filosofiju (Hans-Dieter Gudopp, *Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von “Sein und Zeit”*. – S. 89 ff.). Tomēr jāteic, ka ideoloģiskās nostādnes traucēja pienācīgi atsegt Heidegera pārdomas. Daudz klusinātāka ideoloģiskā piesātinājuma ziņā bija Hansa-Martina Gerlaha grāmata (Hans-Martin Gerlach, *Martin Heidegger. Denk- und Irrwege eines spätbürgerlichen Denkers*. – Berlin, 1982), kas tolaik iezīmēja pagriezieni no kritikas uz izpratnes priekšnoteikumu veidošanu. Par grāmatas tapšanas laika situāciju sk.: Hans-Martin Gerlach, *Denk- und Irrwege Martin Heideggers und ihre Reflexion in der DDR-Philosophie der letzten vierzig Jahre*. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposions “Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa”. – Wien, 1991. – S. 35–45.

²⁴ Claudius Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*. – München, 1994; Claudius Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*. – Würzburg, 1993. Sk. arī šajā laikā Francijā iznākušo krājumu: Heidegger 1919-1929. De l’herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein. Hrsg. von Jean-François Courtine. – Paris, 1996.

²⁵ Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 63.

²⁶ Karls Rāners SJ – viens no ievērojamākajiem 20. gs. katoļu teologiem, laikā no 1934. gada līdz 1936. gadam filosofijas promocijas studiju ietvaros Freiburgā, klausījās Heidegera lekcijas. Kā promocijas darbs iecerētais pētījums “Gars pasaulē” (*Geist in Welt*) tapis gan Pjēra Ruslo un Jozefa Marešāla Akvīnas Toma interpretāciju, gan Heidegera ietekmē. Sk.: Martin Heidegger im Gespräch. – S. 48 ff. Vairākus Rānera teoloģisko pārdomu un Heidegera meklējumu attiecību aspektus, domājams, atklās 1995. gadā uzsāktais Rānera darbu *Gesamtausgabe* izdevums.

²⁷ Johanness Baptists Locs SJ (1903–1992) – metafizikas profesors Pullahas jezuītu augstskolā un Gregora Universitātē Romā, kopā ar Rāneru, jezuītu ordeņa sūtijs, klausījās Heidegera lekcijas un piedalījās Heidegera semināros Freiburgā. Loca darbu bibliogrāfiju sk.: Josef de Vries, Markus Nachleba, *Bibliographie P. Johannes B. Lotz SJ (1903-1992)*. Izd.: ThPh 69 (1994). – S. 238-264. Īpaši nozīmīgs vairākos aspektos ir darbs: Johannes Baptist Lotz, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch-Zeit-Sein*. – Pfullingen, 1975.

²⁸ Bernhards Velte (1906–1983) – katoļu teologs un Heidegera novadnieks, savos darbos mēģinājis rast kopsaucēju Akvīnas Toma, Meistara Ekhearta un Heidegera ieskatiem. Sk.: BHW. Arī B. Veltes skolnieki Bernhards Kaspers (dz. 1931), Klauss Hemmerle (1929–1994) un Pēters Hünemanns (dz. 1929) iesaistījās domu apmaiņā par filosofiskas teoloģijas iespējamību, šajā sakarā vēršoties pie Heidegera darbiem. Sk.: Bernhard Casper, Klaus Hemmerle, Peter Hünemann, *Besinnung auf das Heilige*. – Freiburg/Basel/Wien, 1966; Klaus Hemmerle, *Ausgewählte Schriften*. 5 Bde. Hrsg. von Reinhard Feiler. – Freiburg, 1995 ff. Peter Hünemann, *Jesus Christus – Gottes Ort in der Zeit. Eine systematische Christologie*. – Münster,

Gustavs Zīverts²⁹, Makss Millers³⁰ un citi³¹ radīja spēcīgu un auglīgu Heidegera domāšanas rezonanses lauku teoloģijā. Šīs paaudzes darbi joprojām ir nozīmīgs atskaites punkts teoloģijas nākotnes pārdomāšanā. Heidegera meklējumu interpretācijā tiem raksturīga dziļa filosofiski teoloģiskās tradīcijas pārzināšana, taču arī atvērtība iespējami jaunajam, ko sevī nes vācu domātāja veiktais. Tādējādi tika sagatavota pienācīga augsne Heidegera izcelsmes un viņa domāšanas nākotnes redzējumam vienotā veselumā, reizē padziļinot Eiropas metafīzikas (galvenokārt viduslaiku sholastiski mistiskās tradīcijas) vēstures izpratni un atklājot tajā vēl apslēptas iespējas. Šo darbu turpināja un turpina Jozefs Štallmahs, Augustīns Karls Vūherers-Huldenfelds, Bernhards Kaspers, Ginters Peltneris u. c.³²

1994; Bernhard Casper, *Das Ereignis des Betens*. – Freiburg/München, 1998; Bernhard Casper, *Die Herausforderung des Glaubens durch das Denken*. Izd.: *Mut zum Denken, Mut zum Glauben*. Bernhard Welte und seine Bedeutung für eine künftige Theologie. Hrsg. von Ludwig Wenzler. – Freiburg, 1994. – S. 18–35; Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung*. – Paderborn, 2004. B. Veltes bibliogrāfiju sk.: BBKL. – Sp. 727–737.

²⁹ Gustava Zīverta (1903–1963) monumentālais darbs “Metafīzikas liktenis no Akvīnas Toma līdz Heidegeram” (1959) joprojām ir viens no dziļākajiem tā laikposma filosofiski teoloģiskās tradīcijas pētījumiem, ko nepastarpināti rosinājuši Heidegera filosofija. Sk.: Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas zu Heidegger*. – 3. Aufl. – Einsiedeln, 2003. Kopš studiju laika Zīvertu, Locu un Maksu Milleru vienoja kopīgi pārdomu ceļi. Zīverta disertācija saucās “Izziņas metafīziskais raksturs Akvīnas Toma izpratnē, parādīts jutekliskā izziņas akta būtības pētījumā”. (Par ontoloģijas vēsturi kopš augsto viduslaiku beigām sk. arī: Rolf Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses. Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriffes im Mittelalter*. – Berlin, 1986; Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*. – Hamburg, 1990.) Par G. Zīvertu sk.: *Gott für die Welt*. Henri de Lubac, Gustav Siewerth und Hans Urs von Balthasar in ihren Grundanliegen. Hrsg. von P. Reifenberg und A. van Hoof. – Mainz, 2001. – S. 121–288; BBKL. Bd. XV. – Sp. 1281–1297.

³⁰ Makss Millers, (1906–1994) klausījās Heidegera lekcijas. Viņa darbs “Esamība un gars. Viduslaiku ontoloģijas pamatproblēmas un uzbūves sistematiski pētījumi” (1940) ir Heidegera ietekmēts. Vēlāk Millers īpaši pievērsās esamības kā jēgas pieredžu izpētei, attīstot ontoloģisku mācību par transcendentālo pieredzi. Darbā “Pieredze un vēsture” (1971) viņš pamato nepieciešamību pārskatīt pieredzes jēdzienu kopumā. Tieši Millers (līdz ar Žaku Maritēnu un Enriko Kastelli) pēc II pasaules kara iestājās par Heidegera izolācijas pārtraukšanu un palīdzēja Heidegeru ģimenei. Sk.: BHM; Bernhard Casper, Vorwort. – S. 10. M. Millera bibliogrāfiju sk.: BBKL. Bd. VI. – Sp. 301–302.

³¹ Par Heidegera ietekmi uz plašu katoļu teologu loku sk.: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von E. Coreth, A. Neidl und G. Pfligersdorffer. 3 Bde. Īpaši sk. 3. izd. 2. un 3. sējumu (Graz, 1988; Graz, 1990).

³² Sk., piem.: Josef Stallmach, *Seinsdenken bei Thomas von Aquin und Heidegger*. Izd.: Hochland 60 (1967). – S. 1–13; Josef Stallmach, *Der actus essendi bei Thomas von Aquin und das Denken der “ontologischen Differenz”*. Izd.: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 50 (1968). – S. 134–144; Ferdinand Ulrich, *Homo abyssus. Das Wagnis der Seins-Frage*. – Einsiedeln, 1961; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Ursprüngliche Erfahrung und personales Sein. Ausgewählte philosophische Studien*. 2 Bde. – Wien, 1997; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Bemerkungen zur Aufgabe einer Erneuerung*

Var izcelt trīs sistemātiski vēsturiskus aspektus, kas ir nozīmīgi agrīnā Heidegera pārdomu konteksta atklāšanai un ko savos darbos attīstīja un izvērsa Heidegera katoliskie interpreti. Pirmais aspekts: tika pievērsta uzmanību tiem vēsturiskajiem un sistemātiskajiem apstākļiem, kādos Heidegers iepazīnās ar viduslaiku sholastikas un mistikas mantojumu. Kristīgās filosofijas un mistikas profesors Augustīns Karls Vūherers-Huldenfelds OP norāda³³: neosholastikas pastarpinājumā viduslaiku sholastikā risinātā esamības problēma ir būtisks, vēl īsteni savā nozīmībā neatsegts Heidegera domāšanas avots.³⁴ Tomēr jāteic, ka Heidegers (toreizējās neosholastikas vēsturiskās situācijas iespaidā³⁵), uzskatīja Ģunsa Skota un skotisma esamības izpratni (kas palika valdošā arī jaunajos laikos) par viduslaiku metafizikas galveno un vadošo esamības izpratni, no kuras viņš vēlāk kritiski norobežojās.^{36**} Heidegera patstāvīgajām pārdomām jāpateicas, ka kļuvis iespējams citā skatījumā izlasīt viduslaiku ontoloģiskos darbus. Īpaši

der philosophischen Theologie. Izd.: Festschrift für Tamás Nyíri zum 70. Geburtstag. – Budapest, 1990; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, "Fussfassen im anderen Anfang". Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch; Bernhard Casper, Das Versuchtsein des Daseins und das "Freiwerden von den Götzen"; Günther Pöltner, Schönheit. Eine Untersuchung zum Ursprung des Denkens bei Thomas von Aquin. – Wien, 1978; Günther Pöltner, Martin Heideggers Kritik am Begriff der creatio; Günther Pöltner, Zu Heideggers Auslegung der Seinsthese der mittelalterlichen Ontologie. Izd.: Nach Heidegger. Einblicke – Ausblicke. Hrsg. von Helmuth Vetter. – Wien, 2003. Sk. arī: Karl Baier, Heidegger und das Mittelalter.

³³ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. – S. 41.

³⁴ Sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch. – S. 192 ff; Gerd Haeffner, Heidegger über Zeit und Ewigkeit. Izd.: ThPh 64 (1989). – S. 481 ff.; Gerd Haeffner, Das Sein, das Heilige, der Gott. Heidegger und die philosophische Gottesfrage. Izd.: Der Streit um den Gott der Philosophen. Hrsg. von J. Möller. – Düsseldorf, 1985. – S. 140 ff.

³⁵ Jāuzsver tomēr arī jau Heidegera habilitācijas darbā (1916) paustais ieskats par vēl neatklātām viduslaiku filosofijas perspektīvām: "Ja pārdomā cik nozīmīga bija filosofiski teoloģiskā gara dzīve viduslaiku cilvēka dzīves druvā, kuras pamatmets ir dvēseles transcendentā sākotnējā attiecība pret Dievu, tad nebūs par grūtu vienoties par to, ka šī viduslaiku kultūras puses vēsturiskā izpēte ir neatliekamība un fundamentāli nozīmīga. [...] Vēl daudzi nebūt ne vienkāršās viduslaiku filosofijas vēstures lauki ir nepastrādāti." (KBDS. – S. 1.)

³⁶ Sal.: Bernhard Casper, Das theologisch-scholastisches Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – Sk. š. d. I A 2, I C 1, II A 1.

** Norādes I A 2, I C 1 *etc.* attiecas uz š. d. nodaļām.

tas sakāms par Akvīnas Toma ontoloģijas reinterpretāciju viņpus neosholastikas Toma izpratnes, kuras izklāsta gultnē pats Heidegers vēl bija.³⁷

Teiktais norāda uz otro aspektu: Heidegera pārdomas rosināja īpašu interesi par sv. Akvīnas Toma mācību un jaunu tās izpratni. Tiesa, Toma ieskati jau gadsimtiem ilgi bija izvirzīti katoļu teoloģijas un filosofijas uzmanības centrā. Tomēr sarežģītais Akvīnas Toma mācības liktenis kopš viņa nāves (1274) un neotomisma vēsturiskā situācija palika bez pienācīgas ievēribas.³⁸ Heidegers neapšaubāmi bija viens no tiem, kas pavēra ceļu uz jaunu Akvīnas Toma un viduslaiku sholastikas un mistikas atstātā mantojuma redzējumu.³⁹ Tas savukārt aicināja no jauna iedziļināties paša vācu filosofa pārdomu avotos.

Trešais sistemātiskais aspekts ir īpašā veidā saistīts ar iepriekš minētajiem: Heidegera pārdomas veicināja jaunu skatījumu arī uz filosofijas un teoloģijas attiecībām, uz filosofiskas teoloģijas iespējamību.⁴⁰ Šis aspekts aizvien noteiktāk ieņem vietu mūsdienu katoļu pētnieku un Heidegera interpretu teoloģiski filosofiskajos darbos.⁴¹

³⁷ Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.* – S. 41; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch.* – S. 183, 191 f.

³⁸ Sal.: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus.* – S. 459-461.

³⁹ Sk., piem. rakstu krājumu: *Heidegger e i medievali/Heidegger und das Mittelalter. Atti del colloquio internazionale, Cassino 10/13 maggio 2000.* Hrsg. von Costantino Esposito. – Turnhout, 2001.

⁴⁰ Sk., piem. Bernharda Veltes biedrības konferences tēmu “Reliģijas fenomenoloģija: pieejas un pamatjautājumi” (*Phänomenologie der Religion: Zugänge und Grundfragen. Internationale religionsphilosophische Tagung anlässlich des 20. Todestages Bernhard Weltes in Freiburg i. Br.* Veranstaltet von der Bernhard-Welte-Gesellschaft e. V., dem Arbeitsbereich Christliche Religionsphilosophie der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg und der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg vom 14. bis 18. Mai 2003). Vairāki no konferences referātiem pievērsās Heidegera pārdomām: Bernhard Casper, *Möglichkeiten, Grenzen und Chancen einer Philosophie der Religion – heute*; Jean Greisch, *Die hermeneutische Wende der Religionsphilosophie*; Richard Schaeffler, “Das Heilige” und “der Gott” – oder: “Wie kommt Gott in die Religion?”; Günther Figal, *Phänomenologie der Gotteserfahrung. Anmerkungen zu Heidegger*; Alfred Denker, *Martin Heideggers Auseinandersetzung mit der Religion seiner Herkunft*; Virgilio Cesarone, *Heideggers Interpretation der mythischen Existenz zwischen Geschichtlichkeit und Metaphysik des Daseins*; Sean McGrath, *The Hidden Theological Agenda of Sein und Zeit: Heideggers Early Reading of Luther*; Hans-Helmuth Gander, *De memoria. Heidegger und Augustinus*; Pietro De Vitiis, *Die Frage nach dem Nihilismus bei Heidegger und Welte*; Andrew Wiercinski, *Die Heidegger-Rezeption bei Bernhard Welte und Gustav Siewerth. Gemeinsamkeiten und Differenzen.* u. c.

⁴¹ Runa ir par tādas domāšanas un valodas meklējumiem, “kas svētajam ļauj būt svētam”. Sk.: Klaus Hemmerle, *Das Heilige und das Denken. Zur philosophischen Phänomenologie des Heiligen.* Izd.: Klaus Hemmerle. *Ausgewählte Schriften.* Bd. 1. – Freiburg/Basel/Wien, 1996. – S. 111 ff.; Bernhard Casper, *Die*

20. un 21. gs. mijā skatījumu uz Heidegera izcelsmi un pirmajiem patstāvīgajiem meklējumiem noteica vācu domātāja vēsturiski sistemātisko interpretāciju apvienojuma centieni. Balstoties uz 20. gs. pēdējos gadu desmitos gūtajām vēsturiski filoloģiskajām un sistemātiski interpretatīvajām atziņām, tiek meklētas iespējas aptverošam Heidegera filosofisko meklējumu un Eiropas filosofiski teoloģiskā mantojuma attiecību redzējumam. Šīs ievirzes ietvaros Alfrēds Denkers⁴² un Holgers Zaborovskis⁴³ Vācijā⁴⁴

Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis. "Vēstulē par humānismu" Heidegers rakstīja: "Tikai no esamības patiesības domājama svētā būtība, tikai no svētā būtības domājama dievības būtība, tikai dievības būtības gaismā var tikt domāts un teikts, kas jānosauc vārdam "Dievs"". HGA I, Bd. 9. – S. 351. Sal. H. – S. 315. Šie Heidegera vārdi ļauj teikt, ka teoloģijas un Heidegera meklējumu tikšanās "nozīmīgos aspektos ir vēl tikai priekšā." (Richard Schaeffler, Heidegger und die Theologie. – S. 287.) Sal.: Bernhard Casper, Das Versuchtsein des Daseins und das "Freiwerden von den Götzen". – S. 67, 79–81; Bernhard Casper, Das theologisch-scholastisches Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – S. 22; Karl Baier, Heidegger und das Mittelalter. – S. 40; Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege. – S. 14, 16.

⁴² Īpaši jāpievērš uzmanība Alfrēda Denkersa Amsterdamas disertācijai (Alfred Denker, Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers "Sein und Zeit". – Best, 1997.), kas ir nozīmīgs līdzšinējo pētījumu papildinājums un korekcija. Izcils devums ceļā pie Heidegera vācu leksikona ir arī Heidegera filosofijas angļu leksikons (Alfred Denker, Historical Dictionary of Heidegger's Philosophy. – Lanham/Maryland/London, 2000.). Kopā ar H. Zaborovski izdotas grāmatas BHR un BHW. Sk. arī: Heidegger und die Logik. Hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski. – Amsterdam, 2004. (Šim krājumam pamatā ir Freiburgas Katoļu Akadēmijas konferences referāti: Martin Heidegger und die Logik. Katholische Akademie Freiburg: 27. –29. Mai 2002. Konferenz der Martin-Heidegger-Forschungsgruppe organisiert von Alfred Denker und Holger Zaborowski). Vairāki no referātiem skar tieši agrīnā Heidegera ietos ceļus (Peter Trawny, Heideggers Erschütterung der Logik; Theodore Kisiel, Die formale Anzeige als Schlüssel zur Heideggers Logik der Begriffsbildung; Holger Zaborowski, Dasein und das Sein der Logik u. c.) Sk. arī: Alfred Denker, Martin Heidegger: Zwischen Herkunft und Zukunft. Die Anfänge seines Denkweges. Izd.: StPh I (2001). – S. 275-322. Lielu uzmanību Denkers veltījis Heidegera un vācu ideālisma sasaucēm. Sk.: Alfred Denker, Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophischen Anfänge Heideggers. Šajā virzienā strādāts arī pieminētajā Denkersa disertācijā. Sal.: Holger Zaborowski, (Rez.) Alfred Denker, Omdat filosoferen leven is. Een Archeologie van Martin Heideggers "Sein und Zeit". – S. 476–479. Kā jau norādīts, A. Denkersa strādā arī pie apjomīgas Heidegera biogrāfijas, kas, domājams, uz ilgāku laiku klūs par Heidegera meklējumu un dzīves pētījumu standartdarbu.

⁴³ Sk.: Holger Zaborowski, Leben, Tod und Entscheidung. Die Philosophie Martin Heidegger in zeit- und ideengeschichtlicher Perspektive. Izd.: Leben, Tod und Entscheidung. Studien zur Geistesgeschichte der Weimarer Republik. Hrsg. von Stephan Loos und Holger Zaborowski. – Berlin, 2003. Holger Zaborowski, Dasein und das Sein der Logik. Izd.: Heidegger und die Logik. – Amsterdam, 2004. Kopā ar Antonu Bēzlu izdota grāmata BHM. Sk. arī Holger Zaborowski, Bernhard Weltes "Gott und das Nichts". Zur Einführung. Izd.: Bernhard Welte, Gott und das Nichts. Zur Phänomenologie der religiösen Erfahrung. Hrsg. von Holger Zaborowski. – Frankfurt am Main, 2000. – S. 7–25; Wie machbar ist der Mensch? Philosophische und theologische Orientierungen. Mit einem Geleitwort von Karl Kardinal Lehmann. Hrsg. und eingeleitet von Holger Zaborowski. – Mainz, 2003.

⁴⁴ Sk. autoru loku izdevumā: Heidegger-Handbuch. Leben-Werk-Wirkung. Hrsg. von Dieter Thomā u. a. – Stuttgart, 2003. Jāatzīmē arī Francijā iznākušās grāmatas: Philippe Capelle, Philosophie et théologie dans la pensée de Martin Heidegger. – Cerf, 1998; Jean Greisch, L'arbre de vie et l'arbo du savoir. Le chemin phénoménologique de l'hérméneutique heideggerienne (1919–1923). – Paris, 1999. Sk. arī Emilio Brito.

īpašu uzmanību veltījuši agrīnā Heidegera ietajiem ceļiem. “Heidegera gadagrāmatas” I. sējums (2004. gada rudens) “Heidegers un viņa domāšanas sākumi”, sekojot gadagrāmatas nodomam izvērtēt jaunus avotus un kristiski sekot Heidegera filosofijas pētījumiem, būs veltīts vācu domātāja agrīnajiem filosofisko meklējumu un dzīves ceļiem sistemātiskā un vēsturiskā recepcijas, laika un filosofijas kontekstā.⁴⁵

Pētījumos un pārdomās aizvien skaidrāk parādījies, ka Heidegera domāšana ir produktīva, nevis to vēršot pret filosofiski teoloģisko tradīciju, bet tieši “rekursā uz to”.⁴⁶ Tikai no kopīgā apzināšanās var jautāt par to, kas Martīna Heidegera meklējumos var norādīt uz nākotni. Tikai tādējādi viņa uzsvērtais jautājums par esamību var tikt izvirzīts pilnā apmērā kā jautājums, kas ietver problēmķopsakarības un pamatpieredzes, kuras noteikušas Vakarzemes metafizikas un filosofiski teoloģiskās tradīcijas likteņus.⁴⁷

Heidegger et l'hymne du sacré. – Louvain, 1999; Jean Greisch, Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte. – S. 177–198; Jean Greisch, Das grosse Spiel des Lebens und das Übermächtige. Par Heidegera recepciju Francijā kopumā sk. joprojām vērtīgo Bernharda Waldenfelsa darbu: Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Frankreich. – Frankfurt am Main, 1987. Sk. arī: Tom Rockmore, Heidegger und die französische Philosophie. Aus dem Amerikanischen und Französischen von Thomas Laugstein. – Lüneburg, 2000. Pagaidām vienīgais apjomīgākais agrīnajam Heidegeram veltītais pētījums krievu valodā ir: И. А. Михайлов, Ранний Хайдеггер: Между феноменологией и философией жизни. – Москва, 1999.

⁴⁵ Heidegger-Jahrbuch. Hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski. I Band. Hrsg. von Alfred Denker, Holger Zaborowski und Hans-Helmuth Gander (2004). Šajā sējumā iekļautas Heidegera vēstules Heinriham Finkem, Ernstam Laslovskim, Engelbertam Krebsam, Jozefam Zaueram, Romano Gvardini, Martīnam Grabmanam, Ernstam Trelčam, Elfrīdai Petri u. c. dokumenti, kā arī pētījumi (Alfred Denker, Heideggers Lebens- und Denkweg 1909-1919; Holger Zaborowski, Heideggers Verhältnis zum Christentum in seiner Entwicklung bis 1919; Otto Pöggeler, Heideggers frühe Luther-Lektüre; Johannes Schaber, Heideggers früher Denkweg im Kontext der Theologie- und Kirchengeschichte; Günther Neumann, Heideggers Studium der Naturwissenschaften; Franco Volpi, Heideggers Auseinandersetzung mit Braig und Brentano; Sean McGrath, Logische Schriften, Habilitationsschrift, Probevorlesung und “Frage und Urteil”; Michael Steinmann, Heidegger und der Neukantianismus; Hans-Helmuth Gander, Heidegger und Husserl; Rudolf Makkreel, Heidegger und Dilthey; Rainer Thurnher, Vorboten der “Hermeneutik der Faktizität”; Philippe Capelle, Die Bedeutung des Katholizismus und des Christentums im allgemeinen für das Denkweg Heideggers). Pašlaik Vācijā ir izvirzīti vairāki aptveroši Heidegera pētniecības projekti “Heidegers un kristietība”, “Heidegers un sholastika”, “Heidegers un Nīče”. “Heidegera esamības vēstures interpretācija un filosofijas vēsture” u. c.

⁴⁶ Sal.: Günter Figal, Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. – S. 19 f. Karl Lehmann, Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Bd. 1. – S. 62 ff., Bd. 2. – S. 765 ff. Kā tas daudzkārt atzīmēts, Heidegera filosofiski teoloģiskās tradīcijas komentāriem nepieciešams “metakomentārs”. Sk., piem.: Hans Friedrich Fulda, Dieter Henrich, Vorwort. Izd.: Materialien zu Hegels “Phänomenologie des Geistes”. – 8. Aufl., – Frankfurt am Main, 1998. – S. 28.

⁴⁷ Tāds uzdevums jāizprot kā prasība neidentificēt Heidegera paša nodomu ar kādu no viņa ietajiem ceļiem. Drīzāk (jautājot par viņa meklējumus vienojošo motīvu) ir jāatsedz “vadošās iepriekšievirzes” un tās jāredz Heidegera filosofisko jautājumu kontekstā (patiesība, brīvība u. c.). Tādējādi var veidot skatījumu uz esamības problēmas jēgu Heidegera domāšanā. Sal. ar Gintera Figala vārdiem: ““Esamība” nu reiz nav

III

21. gadsimta sākumā ir iespējams izveidot diezgan pārskatāmu un vēsturiski sistemātiski pamatotu agrīnā Heidegera meklējumu skatījumu. Ir paveikts pietiekami daudz, lai apkopotu un izvērtētu šādam skatījumam nepieciešamās liecības.⁴⁸ Tomēr joprojām aktuāls ir uzdevums redzēt Heidegera agrīnos un vēlīnos ceļus vienotā

tikai substantivēta verba forma, kura nozīmi var analizēt, bet gan ietver filosofisku problēmu, kas pārsniedz semantiskas analīzes instrumentārija sniegtspēju.” (Günter Figal, Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit – S. 17.)

⁴⁸ *Gesamtausgabe* ietvaros 2000. gadā tika pārpublicēti Heidegera pirmie raksti (sk. š. d. I B 1). Līdz šim vienīgais plašāk zināmais raksts no pirmajiem darbiem bija Freiburgas teoloģijas studenta Martīna Heidegera iespaidi par Abrahamam no Svētās Klāras veltītā pieminekļa atklāšanu Krēnheinstetenē (1910). Tiesa, pētnieki aizvien varēja atrast citus darbus gadsimta sākuma katoļu laikrakstu un gadagrāmatu numuros. Tomēr uzmanībai ilgu laiku garām bija paslīdējuši “Heibergas tautas lapā” publicētie Mēskirhē rīkoto katoļu biedrību sanāksmju atreferējumi laika posmā no 1910. gada līdz 1913 gadam. Heidegers tajās uzstājies ar referātiem. Tur var rast (diemžēl ne tiešu) papildinājumu pirmajiem Heidegera rakstiem un recenzijām. Agrīnās dzejas daži paraugi (HGA I, Bd. 13, HGA I, Bd. 16) tiks papildināti ar vēl nepublicētajiem dzejoļiem (HGA III, Bd. 81). Otrs pirmo rakstu bloks, disertācija un habilitācijas darbs bija pazīstams no Heidegera “Agrīno rakstu” apkopojuma (1974), kas tagad rodams *Gesamtausgabe* I. sējumā (sk. š. d. I B 1 un I B 2). Tiem tagad var pievienot Heidegera darbus Heinriha Rikerta semināriem un vēstules Rikertam (sk. š. d. I B 1). Liecību par šī posma Heidegera pārdomām sniedz arī saglabājušās vēstules viduslaiku pētniekam Martīnam Grabmanam, Heidegera draugam un kolēģim, katoļu priesterim un teologam Engelbertam Krebsam. Kā jau atzīmēts, daļa no agrīnajām vēstulēm Finkem, Zaueram, Laslovskim, Krebsam u. c. tiks publicēta 2004. gada rudenī “Heidegera gadagrāmatas” I. sējumā.

Heidegera 1916-1917 gadu lekcijas šķiet jāuzskata par zudušām un vairs nerekonstruējamām. Nozīmīgākais “pārejas posma” (1917-1919) dokuments ir uzmetumi “Viduslaiku mistikas filosofiskie pamati” (sk. š. d. I C 2) un vēstules Edmundam Huserlam un Elfrīdas Heidegeras draudzenei Elizabetei Blohmanei. Tālāk seko noslēgts agrīno lekciju bloks 1919-1923 (sk. š. d. II A 1 – II C 3). Tas neapšaubāmi ir nozīmīgākais korpuss, kas, (papildināts ar labojumiem un pielikumiem, kā arī vēstulēm Karlam Jaspersam un Jaspersa “Pasauluzskatu psiholoģijas” nozīmīgo recenziju (1919/1921); sk. š. d. II A 2)), sniedz plašāko ieskatu agrīnā Heidegera meklējumos. Izdošanu vēl gaida daži šī laika teksti (1922. gada VS lekcijas, raksts “Laika jēdziens”). Izdoti ir arī nozīmīgie 20 gadu sākuma “Ziņojums Nātorpam” (1922), “Kaseles priekšlasījumi” (1925), *priekšlasījums* “Laika jēdziens” (1924) (sk. š. d. II C 3), Heidegera referāts Rūdolfa Bultmana seminārā “Grēka problēma Luteram” (1924) (sk. š. d. II C 1-II C 3). Pēdējie no nosauktajiem jau attiecas uz Marburgas gadu sākumu, taču sistemātiski pieder pie Freiburgas pirmā posma pēdējo gadu (1922-1923) laika darbiem. Drīzumā iznāks *Gesamtausgabe* sējums ar Heidegera priekšlasījumiem, kurā ietverti arī priekšlasījumi no 20. gadu sākuma “(piemēram, “Dasein und Wahrheit” (1924)) (HGA III, Bd. 80). Minētajam jāpievieno vairākas līdz šim nezināmas liecības par agrīno posmu, kas tagad pieejamas *Gesamtausgabe* ietvaros (HGA I, Bd. 16). 2005. gada sākumā, kad būs iznākuši darbs “Laika jēdziens” (HGA III, Bd. 64) (sk. š. d. II C 1), lekcijas “Aristoteļa izvēlētu ontoloģisko un loģisko traktātu fenomenoloģiska interpretācija” (HGA II, Bd. 62) un “Heidegera gadagrāmatas” pirmais sējums, kas būs veltīts agrīnajam Heidegeram (tas apkopos līdzšinējos interpretācijas ceļus un, domājams, iezīmēs nākotnes pārdomu perspektīvu), varēs teikt, ka nākotnes uzdevums agrīno Heidegera meklējumu izpētei vairs nav vēsturiski filoloģisks, bet filosofiski sistemātisks darbs.

veselumā, redzēt agrīno liecību vietu un nozīmi viņa vēlāko pārdomu kontekstā.⁴⁹

Šā uzdevuma pamatā ir ieskats, ka "Heidegera pirmā Freiburgas periodā attīstītajā fenomenoloģijas pārveidē par hermeneitisku dzīvespasaules fenomenoloģiju slēpjas vēl atklājams potenciāls"⁵⁰, ka Heidegera agrīnās pārdomas paver vēl neatklātas iespējas "situācijas filosofijas veidošanai, lai cilvēks izprastu sevi īstenības pieredzē"⁵¹. Šīs iespējas tomēr liek jo nepiekāpīgāk jautāt par agrīnos Heidegera meklējumus generējošiem motīviem un par to atsegšanas nepieciešamību, jautājot par esamības problēmas vietu un nozīmi viņa pārdomās.

Promocijas darbs neizvirza tik aptverošu uzdevumu un noslēdzoša skatījuma pretenzijas. Tajā drīzāk (balstoties uz tagad pieejamām Heidegera agrīno filosofisko meklējumu liecībām un tās izvērtējošiem pētījumiem) jā sagatavo izklāsts, kas ne tikai pievērstos padziļināti tvertai agrīnā Heidegera pārdomu problemātikai⁵², bet arī uzsāktu plaša un pienācīga Heidegera ieto ceļu skatījuma veidošanu Eiropas metafizikas vēsturiskā likteņa ietvaros. Lai sasniegtu šādu mērķi, vispirms jā dodas līdz Mēskirhes tautskolas audzēknim un Freiburgas katoļu konvikta ģimnāzistam viņa ceļā no dzimtās Mēskirhes uz Freiburgu Breisgavā un Marburgu pie Lānas, kur Heidegers jau var

⁴⁹ Nozīmīgākie vēlinā Heidegera atskati uz nojeto filosofisko meklējumu ceļu ir viņa runa sakarā ar uzņemšanu Heidelbergas Zinātņu Akadēmijā (1957), atskats "Mans ceļš fenomenoloģijā" (1963) un tikai 1996. gadā publicētais "Atskats uz ceļu" (1937/1938), kas ietver Heidegera nelielo manuskriptu "Mans līdzšinējais ceļš". Salīdzinot tos savā starpā un ar agrīnajiem retrospektīvajiem atskatiem (piemēram, 1915. gadā *curriculum vitae, Vita* (1922)) redzams, kā mainās Heidegera sava ceļa skatījums. Šis apstāklis varētu norādīt, ka ne vienmēr skrupulozi jāseko filosofa pašinterpretācijas norādītajam virzienam. Bet nav arī sasteigti jāatsakās no paša Heidegera iezīmētās perspektīvas. Atskatos tomēr rodami izšķiroši mājiņi, kas jāņem vērā veidojot vēsturiski *sistemātisku* agrīnā Heidegera pārdomu redzējumu. Sal.: Helmuth Vetter, *Aufbrüche*. – S. 29-32.

⁵⁰ Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. – S. XIII. Šajā atzinumā vienojas daudzi interpreti, lai arī viņu pieejas un nodomi ir atšķirīgi. Sal.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug im Denken des jungen Heidegger*. – S. 21-22.

⁵¹ Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. – S. XIV. Sal.: Hans-Helmuth Gander, "...ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität". Heideggers Wende zur philosophischen Hermeneutik. – S. 86 ff.

⁵² Kā, piemēram, pievērstos jautājumiem, kas izkristalizējušies promocijas darba tapšanas laikā: "Heidegers un sholastika", "Heidegers un filosofiski teoloģiskā tradīcija: vēsturiskā situācija un nākotnes perspektīva", "Pieredzē ietvertā metafizika starp Akvīnas Tomu un Heidegeru", "Robežpieredzes, pamatpieredzes, jēgpieredzes: Heidegers un pieredzes jēdziens", "Filosofiskā teoloģija un Heidegers", "Fenomenoloģiskās redukcijas problēma un agrīnais Heidegers", "Heidegers un hermeneitika" *etc.* Sk. š. d. I A 2, I C 1, I C 2, II A 2, II C 2.

atskatīties uz pirmajiem savu meklējumu sasniegumiem. Jā, arī tie ir tikai viens solis tālākajā ceļā, tomēr bez soļiem nav ceļa.

Šī vienkāršā līnija noteica promocijas darba uzbūvi. Darbam ir divas daļas. Nosaukumā ietvertās problēmas “patiesība” un “fakticitāte” iezīmē to pārdomu loku, kuru risinājums noteica Heidegera agrīnos filosofiskos meklējumus un veda pie atkārtoti uzdots jautājuma par esamību. Daļu (I-II) apakšnodaļas sadalītas tematiski hronoloģiskās grupās (I A 1 – I A 2, I B 1 – I B 2 *etc.*). Pirmā daļa iezīmē Martīna Heidegera ceļu no pašiem pirmajiem viņa filosofisko meklējumu soļiem līdz akadēmiskā darba uzsākšanai Freiburgas Universitātē. Otrā daļa pievēršas Heidegera pirmā Freiburgas posma lekcijām (1919–1923) un vācu domātāja pārdomu konstelācijai pirms Freiburgas pirmā posma beigām un ierodoties Marburgā.

Heidegera un Edmunda Huserla (I C 1), Heidegera un Vilhelma Dilteja (II A 3), kā arī Heidegera un neokantisma (I B 1, II A 1) filosofisko meklējumu attiecību skatījums, kas aizvien ir lielas daļas agrīno Heidegera pārdomu interpretu uzmanības centrā, apzināti iekļauts Heidegera un filosofiski teoloģiskās tradīcijas attiecību problēmas risinājumā. Disertācijā izteikta pārliecība, ka tikai šādā ceļā iespējams rast pienācīgu apvārsni jautājumam par Heidegera un 20. gadsimta nozīmīgāko filosofisko strāvojumu attiecībām. Tādējādi arī tiek pausta cerība, ka iespējams pienācīgs Martīna Heidegera meklējumu redzējums laikmeta un filosofiski teoloģiskās tradīcijas vēsturisko likteņu krustcelēs, t. n., *laikā*⁵³, reizē paturot prātā paša vācu domātāja aicinājumu nemeklēt visu būtisko tikai ietekmēs un vēsturiski nosacītos aizguvumos.⁵⁴ Šis aicinājums reizē ietver arī atgādinājumu, ko var izteikt ar Reinzemes mistiķu *discretio* – mēra un atturības prasību⁵⁵, kad jārunā par to, kas aicinājis ceļā.

⁵³ Sal. Otto Pöggeler, *Martin Heidegger in seiner Zeit.* – S. 7 ff.

⁵⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 5.

⁵⁵ Sal. Mehtildes no Magdeburgas (1207/1210–1281/1282) piesaukto *Hehre Mass.* Sk. arī Mehtildes fon Hakebornas (1241/1242–1299) *Liber specialis gratiae* (IV, 33). MMtt. –S. 8–9.

I Martīns Heidegers ceļā no Mēskirhes uz Freiburgu Breisgavā

*..jo mana pārliecība ir, ka arī tādi domātāji kā Akvīnas Toms un Duns Skots ir kaut ko
sapratuši filosofijā – varbūt pat vairāk kā modernie filosofi.*

Martīns Heidegers

I. A. 1. nodaļa Martīna Heidegera filosofisko meklējumu avoti

Kad mīklas drūzmējās cita aiz citas un nebija redzama nekāda izeja, palīdzēja lauku ceļš.

Martīns Heidegers

1. §. Izcelsme un filosofisko meklējumu ceļa sākums

Martīns Heidegers dzimis 1889. gada 26. septembrī Mēskirhē (Bādene). “Katoliskā dzīvespasaule” (kā to nosauc pats vācu filosofs 1919. gada 9. janvāra vēstulē katoļu teologam un priesterim Engelbertam Krebsam)¹ un iesakņotība ilgā tradīcijā noteicoši ietekmēja viņa pirmos patstāvīgos pārdomu soļus un tālāko ceļu. “Un kā gan neatzīt, ka visā līdzšinējā ceļā”² pavadījušas pārdomas par kristīgās ticības un dzīves uzdotu jautājumu, “kas nebija un joprojām nav nejauši atrasta “problēma”, bet gan ir tuvākās izcelsmes – vecāku mājas, dzimtenes und jaunības – saglabāšana un sāpīga šķiršanās no tā visa vienlaikus. Tikai tas, kurš bijis tik iesakņots patiešām dzīvoāt katoliskā pasaulē, var nojaust, kāda “nepieciešamība”³ pavadījusi Heidegeru viņa meklējumu ceļā.

Vecāku – Frīdriha Heidegera, (1851–1924), mucinieka galdnieka un baznīcas kalpotāja Mēskirhes sv. Martīna baznīcā⁴ un Johannas Heidegeres, dz. Kempfas (1858–

¹ Sk.: Bernhard Casper, *Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg (1909–1923)*. – S. 541. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. – S. 106 f. Sal. š. d. I C 1.

² HGA III, Bd. 66. – S. 415.

³ HGA III, Bd. 66. – S. 415.

⁴ Tēva ieņemamais amats (*Mesner*) var tikt tulkots kā “baznīcas kalpotājs”. Sk. *Mesmer, Mesner*. Latīņu val. *Mansio* – patvērums, paliekama vieta. *Manere* – palikt, uzkavēties. *Messner* (vidusaugšvācu *Mesnaere*, vecaugšvācu *Mesināri*) – baznīcas kalpotājs. *Mesnerei*: a) baznīcas kalpotāja mājvieta. b) baznīcas kalpotāja amats (DUw. – S. 1009).

1927) – senči vairākās paaudzēs dzīvojuši Mēskirhes un tuvāko ciemu apvidū.⁵ Pie izcelsmes, dzimtenes un mājīguma būtiski pieder vecāku svētība. Vēlīnais Heidegers savas dzimtās pilsētas svētkos uzsver: mājīgumā jāmācās šaredzēt klusībā un apslēptībā mājīgumu sargājošo. Tālos pārdomu ceļos un ikdienā iepazīstot nemājīgo, mājīgais jāpieredz no mājīgo sargājošā un uzturošā – būtiskās pārdomās jārod ceļš pie tā. Tad nemājīgumā pretī nāk mājīgais. Kā iespēt panākties tam pretī, kā pārdomas pasargāt no nomaldīšanās un neceļiem? Tas iespējams, ja saglabāts ceļš pie tā, no kā esam cēlušies. Nemājīgajam jāiet pretī no savas izcelsmes: atjaušot šajā gājumā klusi valdošos mājīguma spēkus, kas parādās gan atcerē, gan novadnieka dāvinājumā. Atcerē pierasto pārdomājot, atgriežas miers un savāktība. *Tad* var jautāt par īsteni mājīgo, kam panākamies pretī, saglabājot un saucot palīgā to, ko sastopam savā izcelsmē. Izcelsmi, dzimtenes savdabīgo atcerē aicinot, viens sadodas rokā ar otru, ja vien uzmanīgi kopts tas, kas klusībā, neuzkrītoši *ir* dzimtenes ārē pamanāms. To varam atsaukt atcerē un pārdomāt: kas parādās neparādoties pierastajā. Tādējādi atjaušam: nemājīgā vidū varam atgriezties mājīgajā. Tāda mājuppāmākšana – ja vien uzmanīgi un bez steigas paliekam uz šī ceļa – iespēj vienmēr no jauna pārvarēt katru ierautību nemājīgajā.⁶ Dzimtenes mājīgajā, izcelsmes iezīmīgajā Martīns Heidegers mācījies atjaust dzimtenes kā tuvuma svētajam iezīmīgo.

Heidelbergas Zinātņu Akadēmijas uzņemšanas runā vācu filosofs uzsver: katrs atskats uz noieto ceļu un arī katrs skats uz priekšu paveras no ikreiz sasniegtās uz kavēšanās vietas atšķirīgā gaismā. “Tomēr dažas iezīmes, pašam gandrīz nepamanāmas, vienā un tai pašā veidā ved caur domāšanas apvidiem. To redzējums aprādīts nelielajā 1947./1948. rakstītajā darbā “Lauku ceļš”.⁷ “Lauku ceļā”, šķiet, vispilnīgāk apliecināta pierastā, ikdienišķā un svētā, Heidegera piesauktajos Meistara

⁵ Par vecākiem sk. Martīna Heidegera brāļa Frica Heidegera apsveikuma vēstuli: Fritz Heidegger, Ein Geburtstagsbrief. – S. 58 f., 60–63. Sal.: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 48 f. Rüdiger Safranski, Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. – S. 16, 20 f.

⁶ Martin Heidegger, 700 Jahre Messkirch. – S. 36–45.

⁷ HGA I. Bd. 1. – S. 55.

Ekharta vārdos par Dievu ietvertā⁸ kopāsaderība – pārdomu, pieredzes un dzimtā novada saiknes apvidū valdošā sadraudzība.⁹

No 1895. gada līdz 1903. gadam Martīns Heidegērs apmeklēja Mēskirhes pilsētas tautskolu.¹⁰ Ģimnāzijas gadi pavadīti Konstancē, Heinriha Sūzo vārdā nosauktajā ģimnāzijā (1903–1906), Freiburgas Bertolda ģimnāzijā un Freiburgas katoļu konviktā (1906–1909). “No 1903. gada līdz 1909. gadam mācībās un ārpus skolas nemanot nāca tas, kas kļuva vēlāk par paliekošo”, – mantojums un pieredze; Freiburgas ģimnāzijas konviktā Heidegērs pirmoreiz lasa Frīdriha Helderlīna dzeju.¹¹

Ar novadnieka dāvinājuma starpniecību Martīns Heidegērs iepazīst “vienīgo” jautājumu par esamību: “Dzīves gājumā”, kas iesniegts habilitācijas procedūrai (1915), Heidegērs savu skolniecības gadu laika norisēs izceļ “izšķirošo garīgo iespaidu”, par ko viņam jāpateicas “toreizējam zēnu konvikta rektoram, tagadējam pilsētas mācītājam dr. Konrādam Grēberam Konstancē”¹². Konrāds Grēbers (1872–1948), no 1932. gada Freiburgas arhibīskaps, dzimis Mēskirhē, studējis Romā un augstu vērtēts katoliskajās aprindās, “dvēseļu gans ar plašu skatu laika karitatīvajos uzdevumos”¹³, arī vēlāk palika Heidegēra ieto ceļu tuvumā.

Kopā ar Mēskirhes pilsētas mācītāju K. Brandhūberu Konrāds Grēbers ievadīja Martīnu Heidegeru tālāko mācību un studiju ceļā.¹⁴ 1907. gadā nākamais arhibīskaps

⁸ “Visu izaugošo lietu plašums – lietu, kas kavējas ap lauku ceļu, – dāvā pasauli. Tās valodas neizteiktajā, kā sacījis vecais lasīšanas un dzīves Meistars Ekharts, Dievs ir Dievs.” (Martin Heidegger, *Der Feldweg*. – S. 17.)

⁹ Sal. HGA I, Bd. 4. – S. 196.

¹⁰ Tagad tās mantiniece ir Martīna Heidegēra vārdā nosauktā Mēskirhes ģimnāzija.

¹¹ Sk. HGA I, Bd. 1. – S. 55–56.

¹² HGA I, Bd. 16. – S. 37.

¹³ LThK, Bd. IV. – Sp. 1239. Konrāda Grēbera nozīmīgākie darbi: *Handbuch der religiösen Gegenwartsfragen*. – 2. Aufl. – Freiburg, 1937. *Der Mystiker Heinrich Seuse*. – Freiburg, 1941. *Aus meinem römischen Tagebuch*. – Freiburg, 1947. *Hirtenu rufe des Erzbischoffs Gröber in die Zeit*. Hrsg. von K. Hofmann. – Freiburg, 1947. Par Konrādu Grēberu sk.: FDA, Bd. 69 (1949). – S. 15 ff. FDA, Bd. 71 (1951). – S. 216 ff. Hugo Ota biogrāfisko rakstu par Grēberu uzskaitījums atrodams: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. – S. 52.

¹⁴ Sal. Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. – S. 51 f.

ielika Heidegera rokās Franca Brentāno (1838–1917) disertāciju “Par esošā daudzējādo nozīmi Aristoteļa filosofijā” (1862).¹⁵ Heidegers lasīja to ar degsmi, Aristoteļa oriģinālcitāti aizstāja ‘Filosofa’ darbu izdevumu, līdz gažu vēlāk Aristoteļa darbu izdevums jau “atradās uz manas studiju pults”.¹⁶ Toreiz Brentāno disertācija kļuva par pirmo pārdomu “neveiklo” mēģinājumu “vězdu un zizli”.¹⁷ Heidegers šeit runā psalmu vārdiem: “Tas Kungs ir mans gans, man netrūks nenieka [...] Jebšu es staigāju tumšā ielejā, taču ļaunuma nebīstos, jo Tu esi pie manis, Tava gana vězda un Tavs gana zizlis mani iepriecina.”¹⁸ Šādos, klusinātos izteikumos var nojaust Heidegera meklējumu motīvus: vēlēšanos pienācīgi izklātīt jautājuma par esamību un reliģiskās pieredzes saikni.¹⁹

“Diezgan nenoteikti mani toreiz virzīja pārdomas: ja esošo var izteikt ar dažādām nozīmēm, kura tad ir vadošā pamatnozīme? Kas ir esamība?”²⁰ Šis jautājums kļuva par noteicošo. Nedaudz vēlāk, Freiburgas ģimnāzijas gados, Martīns Heidegers lasīja sava skolotāja Freiburgas universitātes teoloģijas fakultātē, katoļu teoloģijas Tībingenes skolas pārstāvja profesora Karla Braiga (1853–1923) darba “Filosofijas pamataprises” otro grāmatu “Par esamību. Ontoloģijas aprises”²¹, ko ievada citāts no sv. Bonaventūras *Itinerarium mentis ad Deum* (1259). Heidegers vēlāk ar pateicību pieminējis Braiga vārdu.²² Sv. Akvīnas Toms un sv. Bonaventūra vairākkārt minēti visvairāk lasīto autoru

¹⁵ Sk.: Martin Heidegger, 700 Jahre Messkirch. – S. 44. Sal.: HGA I, Bd. 1, S. 56. BWR. S. 397 f. Hans-Georg Gadamer, Die Lektion des Jahrhunderts. – S. 134. Par situāciju, no kuras raugoties, šo Konrāda Grēbera dāvājumu atceras un piemin vēlīnais Heidegers: Otto Pöggeler, Martin Heidegger in seiner Zeit. – S. 7. Par Francu Brentāno sk. š. d. I C 1.

¹⁶ HGA I, Bd. 1, S. 56.

¹⁷ ZSD. S. 81.

¹⁸ Ps 23, 4. Par psalma vārdu un jautājuma par esamību saistības interpretāciju sk. Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. S. 43.

¹⁹ Šo Heidegera meklējumu motīvu īpaši izcēlis vācu filosofa novadnieks teologs un priesteris Bernhards Velte. Sal., piem. Bernhard Welte, Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers. S. 136–138. Sk. š. d. I B 2.

²⁰ ZSD. S. 81.

²¹ Carl Braig, Die Grundzüge der Philosophie. Teil II Vom Sein. Abriss der Ontologie.

²² Sk. š. d. I A 2 un I B 1.

vidū laikā no Konstances Heinriha Sūzo ģimnāzijas apmeklējuma līdz darba uzsākšanai Freiburgas universitātē.²³ Sv. Bonaventūras darba (kam Heidegera izaugsmē ir liela nozīme) vārdi skan: "Acs, ja tā vērsta uz krāsu daudzējo dažādību, neredz gaismu, caur ko tā redz visu citu, [...] mūsu sdaprašanas acs gan ievirzīta uz atsevišķo un vispārējo, taču neatjauš esamību [...], lai arī tikai caur to sastopam visu citu, [...] tā neatjauš. ka tumšākā nakts ir mūsu saprašanas spožākais apmirdzējums [Ps 139, 11], tāpat kā mūsu acs domā neko neredzam, ja redz tīru gaismu."²⁴ Esamība pati paliek apslēptībā, darot esošu visu esošo.²⁵

Tur – dzimtā novada, mājīgā un izcelsmes savdabīgajā, neosholastikas ievirzē tapušā pētījuma atnestajā pamatjautājumā un viena no viduslaiku sholastiki mistiskā mantojuma balstiem – *doctor seraphicus* sv. Bonaventūras – darbā *Itinerarium mentis ad Deum* ietvertajā pamatpiedzē, kļūst redzami Heidegera agrīno meklējumu motīvi un to savstarpējā, vēl izklāstāmā saikne. Šo motīvu un saiknes izpratnei tiks veltītas turpmākās pārdomas. Vecāku mājas, Mēskirhes pazīstamā un ierastā pasaule, lauku ceļa apkārtnes aicinājums nemanot ar patiesi dzīvotas reliģiskās pieredzes un tradīcijas starpniecību savienojušies ar lielo teoloģiski filosofisko, katolisko gara mantojumu. Šajā vietā (kur "zemes visas svētās vietas ir vienuviet"²⁶) ir Martīna Heidegera izcelsme un sākumi.

Atskatoties vēsturē, jāteic, ka gan Bādenes apvidu, gan Mēskirhi skārušas pēdējo gadsimtu sabiedriskās dzīves un individuālo likteņu nemieru straumes. Šis apvidus bijis arī viens no Baznīcas atjaunotnes kustību un Baznīcas iekšējo pārmaiņu un pārdomu (veckatolicisms, reformkatolicisms) epicentriem. Mēskirhes novadā spēcīgi izskanēja arī valsts un katoliskās Baznīcas pretrunas *Kulturkampf* laikā.²⁷ Nemājīgums tik tiešām kā

²³ Sk. š. d. I A 2.

²⁴ *Itinerarium mentis ad Deum* (V, 4). Sk.: Hl. Bonaventura, Wanderweg zu Gott. – S. 47 f.

²⁵ Par sv. Bonaventūras citātā pausto esamības izpratni un Heidegera jautājumu par esamību sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. – S. 50–51. Richard Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. – S. 7 f. Richard Schaeffler, Martin Heidegger und die Theologie. – S. 291 f.

²⁶ HGA I, Bd. 4. – S. 158. Heidegers citē Frīdriha Helderlīna vēstuli Ulriham Bēlendorfam.

²⁷ Sk. š. d. I A 2.

ikdienā, tā cilvēka mērķus un būtību skarošās pārdomās agri ielauzās vēlākā domātāja dzīvē. Bērnības un mācību, kā arī jaunības un studiju laika mājīgo apdraudošā nemājīguma pieredze, lai arī nekad ikdienas izpaumēs Heideģera darbos tieši nenosaukta, līdzveidoja viņa (un daudzu Heideģera novadnieku) domas un dzīves ceļus.²⁸

Mājīgais ir bijis jāatstāj un jādodas pašos tālākajos ceļos, kādus vien cilvēks būtiskās pārdomās var izstaigāt. Pārdomās Heideģers ir bijis ceļā pie tā, kas mājīgo atbrīvo savai būtībai.

²⁸ Sk.: Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. – S. 45 ff. Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit*. – S. 15 ff. Sal.: Renitenz und Genie: Messkirch und der badische Seekreis zwischen der Revolution 1848/1949 und dem Kulturkampf (Tagung am 27. Oktober 2001 in Schloss Messkirch). Sk. š. d. I B I, I C I un II A I.

I. A. 2. nodaļa Heidegers un katoliskā tradīcija

2. §. Martīns Heidegers – Freiburgas Universitātes teoloģijas students

Heidegers vairākkārt uzsvēris savu pārdomu iesakņotību izcelsmes noteiktajā augsnē. “Es strādāju konkrēti faktiski no [...] manas garīgās, vispār faktiskās izcelsmes. [...] Es neesmu filosofis, bet gan kristīgs *teologs*.”¹ Šādos vārdos Heidegers 1921. gadā ietver savu izcelsmi un savus mērķus vienlaikus. Lai varētu tos pienācīgi izprast, jāvēršas pie Heidegera izcelsmei piederošās teoloģiskās skolniecības. “Bez šīs teoloģiskās izcelsmes es nekad nebūtu nonācis uz domāšanas ceļa. Bet izcelsme pastāvīgi noteic nākotni.”²

Pēc Freiburgas Bertolda ģimnāzijas pabeigšanas Heidegers iestājas Jēzus Sadraudzības – *Socetas Jesu* – Tisis pie Feldkirhes noviciātā. Pēc divu nedēļu pārbaudes laika viņš veselības dēļ atstāj jezuītu noviciātu.³ Priestera amats tomēr joprojām paliek viņa mērķis. No 1909./1910. gada ZS līdz 1911. gada VS Martīns Heidegers studē Freiburgas Alberta Ludviga Universitātes Teoloģijas fakultātē. “Dzīves gājumā” (1915) viņš raksta: “Pēc ģimnāzijas beigšanas 1909. gada ziemas semestrī iestājos Freiburgas

¹ BKL. – S. 29.

² UzS. – S. 96.

³ Sk.: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 59. Jēzus Sadraudzības nolikumā ir paredzēts šāds neuzņemšanas iemesls – trūkst nepieciešamās garīgās un fiziskās izturības. Sk.: Ignatius von Loyola, Deutsche Werkausgabe. Bd. II Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von Peter Knauer SJ. – Würzburg, 1998. – S. 484 ff., 636 ff. Ignācija Lojolas nostāja “Garīgajos vingrinājumos” un “Garīgajā dienasgrāmatā”, tomēr vairākos būtiskos aspektos saglabājusi savu nozīmi Heidegera pārdomās. Par šo (vēlīnā) Heidegera ceļu aspektu vēl ir maz runāts. Karls Rāners SJ, viens no ievērojamākajiem katoļu teologiem 20. gadsimtā, bija gan Heidegera pārdomu, gan – īpaši – Lojolas atstātā mantojuma ietekmēts. Daudzo 2004. – Karla Rānera – gada referātu un atmiņu klāstā sk., piem.: Karl Kardinal Lehmann, Die Bedeutung Karl Rahners für Theologie und Kirche. Sk. arī: Andreas R. Batlogg, Paul Rulands, Walter Schmolly, Roman A. Siebenrock, Güther Wassilowsky, Arno Zahlauer, Der Denkweg Karl Rahners: Quellen – Entwicklung – Perspektiven. – Mainz, 2003. Herbert Vorgrimler, Karl Rahner. Gotteserfahrung in Leben und Denken. – Darmstadt, 2004.

universitātē, kur paliku nepārtraukti līdz 1913. gadam. Vispirms studēju teoloģiju. Toreiz studiju kursā paredzētās filosofiskās lekcijas mani neapmierināja pilnā mērā, tādēļ pievērsos patstāvīgām sholastisko mācībgrāmatu studijām. Tās deva man formāli loģiskas iemaņas, taču filosofiskajā ziņā nesniedza to, ko es meklēju, bet ko apoloģētiskajā laukā atradu ar Hermana Šella darbu palīdzību. Blakus Akvīnas Toma “mazajai summai” [*Summa contra Gentiles*] un Bonaventūras atsevišķiem darbiem manai zinātniskajai attīstībai izšķiroši bija Edmunda Huserla loģiskie pētījumi.”⁴

Paša Heidegera iezīmētie pieturas punkti īsumā jāraksturo tuvāk, lai ietvertu to jautājumu noskaidrošanā, uz kuriem esamības problēmas risinājums kļūs par atbildi.

a) Heidegers Freiburgas Universitātes Teoloģijas fakultātē

Saglabājušās liecības sniedz pietiekami skaidru ieskatu Martīna Heidegera teoloģijas studiju norisē.⁵ Lekciju sarakstā ir daudz eksegēzes priekšmetu. Pie Vecās Derības un eksegēzes profesora Gotfrīda Hoberga viņš klausās “Hermeneitiku ar eksegēzes vēsturi” (1910, VS). Gotfrīds Hobergs (1857–1924) – no 1903. gada pāvesta Bībeles komisijas loceklis, Vulgātas pēmiēks⁶ – lasa arī vairākus citus lekciju kursus, ko apmeklē teoloģijas students Martīns Heidegers. Pie Sīmona Vēbera topošais domātājs klausās “Ievadu Jaunās Derības Svētajos Rakstos” (1910, VS), ap. Pāvila vēstules romiešiem (1909/1910, ZS) un Jāņa evaņģēlija (1910/1911, ZS) izklāstu. Georgs Pfeilšifters lasa “Vispārējo Baznīcas vēsturi”, Karls Kinstlers – “Patroloģiju”, Heinrihs Štraubingers – “Reliģijas teoriju” (1909/1911, ZS) un “Atklāsmes un Baznīcas teoriju” (1910, VS), Juliuss Maijers pasniedz vispārējo un speciālo morālteoloģiju (1910/1911, ZS; 1911, VS), Johans Ībingers vada metafizikas, filosofijas un loģikas nodarbības.

Līdztekus citām lekcijām Heidegers pie Jozefa Zauera klausās “Viduslaiku mistikas vēsturi” (1910/1911, ZS). Jozefs Zauers (1872–1949) – kristīgās arheoloģijas un patroloģijas profesors, no 1911. gada Kristīgās arheoloģijas un mākslas vēstures institūta

⁴ HGA I, Bd.16. – S. 37–38.

⁵ Sk.: Bernhard Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909–1923. – S. 534 ff.

⁶ LThK, Bd.V. – Sp. 397.

direktors⁷ – bija viens no profesoriem, kas varēja izsekot Martīna Heidegera agrīnajiem meklējumiem.⁸ Viņa rediģētajā “Literārajā apskatā katoliskajai Vācijai” publicēti vairāki no Heidegera pirmajiem rakstiem.⁹ Zauera viduslaiku mistikas atainojums kļūst par vienu no balstiem vēlākajās pārdomās par viduslaiku skolastiskas mistisko darbu nozīmi un būtību, par atcerē saglabātu “vērtīgo mantojumu”¹⁰. 1949. gada 12. augusta vēstulē (to nāksies pieminēt vairākkārt) no Todnaubergas Karlam Jaspersam Heidegers raksta “.. no 1910. gada mani pavada lasīšanas un dzīves Meistars Ekharts.”¹¹

Teoloģijas students Martīns Heidegers apmeklē arī vēstures lekcijas Filozofijas fakultātē pie ievērojamā vācu vēsturnieka Georga fon Belova un profesora Heinriha Finkes. Katoļu vēsturnieks Heinrihs Finke (1855–1938) – viduslaiku koncīlu, vēlīno viduslaiku, Spānijas viduslaiku un jauno laiku literatūras un mākslas pētnieks, katoliskās tradīcijas mentors¹² – pamudina Heidegeru pievērsties viduslaiku filozofijas vēsturei.¹³ Šis ievirzījums īstenojas habilitācijas darbā “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi”.¹⁴

Taču ar īpašu degsmi un aizrautību Heidegers pievēršas Karla Braiga dogmatikas lekcijās iztirzātajam.¹⁵ “Te mani vadīja interese par spekulatīvo teoloģiju.”¹⁶ Tas norāda uz jau agri modušos sistemātisko interesī un izvirzīto jautājumu nopietnību.¹⁷ “Toreiz

⁷ LThK, Bd. IX. – Sp. 347.

⁸ Sal.: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 10 f. Par Jozefu Zaueru un Heidegera studiju laika situāciju katoļu Baznīcā sk. Claus Arnold, “Katholizismus als Kulturmacht”. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus. – Paderborn, 1999.

⁹ Sk. š. d. I B 1.

¹⁰ Sal. BEK 1919. – S. 541.

¹¹ BWHJ. S. 181–182.

¹² LThK, Bd. IV. – Sp. 140.

¹³ Šādu pamudinājumu Heidegers saņēma arī no Heinriha Rikerta puses. Sk.: BHR. – S. 17.

¹⁴ Sk. š. d. I B 2.

¹⁵ Sk. š. d. I B 1.

¹⁶ ZSD. – S. 82.

¹⁷ Sk. š. d. I B 1.

mani īpaši interesēja Svēto Rakstu vārda un teoloģiski spekulatīvās domāšanas attiecības.”¹⁸ Kāda ir šī jautājuma saikne ar bīskapa Grēbera ieteiktās Franca Brentāno disertācijas atmodināto jautājumu par esamības jēgu, uz kuru toreiz konvikta absolvents nerada atbildi?

Pārlūkojot nozīmīgākās pieturvietas Heidegera teoloģiskajās studijās, jārod apstiprinājums viņa nopietnajai ieinteresētībai, centieniem rast atbildi uz dziļo reliģisko uzrunātību. Jāsaskata, ka jau agrī, vēl “katoliskajā dzīvespasaulē” dzīvojot un cenšoties rast piepildījumu reliģiskajam aicinājumam, Heidegers saskārās ar modernās kultūras izpausmēm un nonāca pie nepieciešamības pievērsties fundamentālām problēmām un atziņas, ka, lai izprastu reliģiskos avotus, jāiedziļinās Vakarzemes metafiziski ontoloģiski teoloģiskās satversmes pamatmetos. To apliecina pieminētais jautājums par Svēto Rakstu vārda un spekulatīvās domāšanas attiecībām.

b) Heidegers un reformkatoļisms

Sholastisko mācībgrāmatu studijas “nesniedza meklēto, ko apoloģētiskajā laukā atradu ar Hermana Šella darbu palīdzību.” Heidegera tālākie meklējumi ir arī pārdomas par plaisu starp teoloģiski filosofisko un apoloģētisko sfēru. Jau 1911. gadā Martīns Heidegers šajā jomā saskata vēl veicamu uzdevumu, lai arī vēl nav runa par ceļiem un skaidriem mērķiem: “Par pamatīgas apoloģētiskās izglītošanās nepieciešamību nav nekādu šaubu.”¹⁷ Kāds ceļš tomēr ejams, lai gūtu ieskatu “kristietības pamatpatiesībās to mūžīgajā lielumā” un pieredzē?¹⁹ Sholastiskās mācībgrāmatas – starp tām bija benediktieša Jozefa Gredta darbs²⁰, ko Heidegers recenzēs vēlāk,²¹ – nesniedza gaidīto

¹⁸ HGA I, Bd. 16. – S. 12.

¹⁹ HGA I, Bd. 16. – S. 12.

²⁰ Josef Greth, *Elementa philosophiae aristotelico-thomisticae*. – Rom, 1899–1901. Šo darbu vēl līdz 20. gs. 60. gadiem izmantoja teologu skološanā. Grūti pateikt, kādas vēl sholastiskās mācībgrāmatas – pārsvarā tās nāca no 19. gs. jezuītu neosholastikas – lasīja Heidegers. Sk.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 14 f. Iespējams, ka starp tām bija arī Freiburgā izdotā Sebastiana Reinštadlera *Elementa philosophiae scholasticae*. – Freiburg i. Br., 1904.

²¹ Sk. š. d. I B 1.

palīdzību. Neosholastikas (arī vēsturiskās situācijas noteiktie) trūkumi mudināja meklēt atjaunošanas ceļus. Tādus centās rast reformkatoļisms, kustība, kas tomēr nosodīja modernismu – gadsimtu mijā aptverošu, taču bieži nepārdomātu mēģinājumu saskaņot mantotās kristīgās patiesības ar jauno laiku filosofijas un zinātnes attīstību. Šajā jautājumā reformkatoļisms saglabāja pāvesta stingro nostāju pret modernismu.

Virzburgas teologs, reformkatoļisma pārstāvis Hermans Šells (1850–1906)²², kura darbus Heidegers lasīja studiju laikā teoloģijas fakultātē, aizstāvējis disertāciju pie Franca Brentāno, kad Brentāno vēl bija mācībspēks Virzburgas universitātē. Par Šella pirmo darbu pamatmotīvu kļūst “aristoteliski sholastiskās ontikas”²³ un Augustīna pārdomu par laiku savienojums.²⁴ Kļūstot par apoloģētikas profesoru Virzburgā (1884), Šells savos apoloģētiskajos darbos pievērsies ticības un ilgās tradīcijas patiesību izklāsta problēmām modernā sabiedrībā.²⁵ Atziņas, kas bija radušās, pārdomājot šādus jautājumus, savulaik tika pakļautas asai kritikai katoliskās konfesijas iekšienē, taču vēlāk aizvien spilgtāk parādījās aspekti, kas padarījuši Šella darbus par aktuāliem Vatikāna II koncila gaismā: Šella meklējumi bija ceļā, lai “savienotu eksistences teoloģiju ar objektīvās patiesības .. teoloģiju, personālismu ar universālu Baznīcu, tādējādi ievadot daudzus mūsdienu teoloģijas jautājumus”²⁶. Izklāstīt tādas cilvēka eksistenciālās pamatnoteiksmes, kas radušās pamatu un ietvertas plašākā kopsakarā, kurš izteikts Baznīcas pamatdogmās, bija būtisks Hermana Šella apoloģētisko un dogmatisko darbu ievirzījums. “Sholastikas ontikas” pārveide Augustīna laika tēmas gaismā, cilvēka pamatnoteiksmju iesaiste šādu pārdomu vadītā teoloģijā un apoloģētikā ietvertā uzrunas tiešamība bija tie aspekti, kuru acīmredzot saistīja Heidegeru Šella darbos – tajos viņš

²² Par Hermanu Šellu sk.: LThK, Bd. IX. – Sp. 384–385. P. Wacker, Glaube und Wissen bei Hermann Schell. – Paderborn, 1961. J. Hasenfuss, Hermann Schell als existenzieller Denker und Theologe. – Würzburg, 1956. V. Berning, Das Denken Herman Schells. Die philosophische Systematik seiner Theologie genetisch entfaltet. – Essen, 1964.

²³ LThK, Bd. IX. – Sp. 384.

²⁴ Sk.: Hermann Schell, Wirken des dreieinigen Gottes (1885); Herman Schell, Katholische Dogmatik. Bd. 1–4 (1889–1893).

²⁵ Sk.: Hermann Schell, Apologie des Christentums. Bd. I (1901), Bd. II (1905); Herman Schell, Christus. Das Evangelium und seine weltgeschichtliche Bedeutung (1903).

²⁶ LThK, Bd. IX. – Sp. 393.

rada augsni būtiskām pārdomām par teoloģiski spekulatīvo un apoloģētiski sludinošo aspektu savstarpējo saikni, kā arī par problēmu loku, kas bija parādījies, jautājot par Atklāsmes patiesību un tās izklāstu ikreizējā vēsturiskā laikā, par vēsturiskuma, laiciskuma un patiesības saikni un savienojamību.²⁷

Šella darbība ir zīmīga tam pārmaiņu posmam, kurā katoļu Baznīca iegāja 20. gadsimta sākumā. Modernismā, reformkatoļismā, veckatoļismā izpaužas toreiz valdošā neziņa, apjukums un atjaunotnes meklējumi.²⁸ Heidegers izaug un uzsāk patstāvīgu ceļu šajā laikā. Tas ne tikai atstāja paliekošu iespaidu uz vēlākajiem Heidegera dzīves lēmumiem kopumā, bet arī nemanāmi noteica Vakarzemes filosofiski teoloģiskā mantojuma izklāsta konkrētos jautājumus (metafizikas liktenis, ontoloģijas pārveide u. c.). Tas būs jāuzsver vēl vairākkārt, jo savu neosholastisko skolotāju darbos Heidegers iepazīna sholastiskos pamatdarbus vēsturiski izveidojušās neosholastiskās pieejas gaismā. Vēsturiskās tradīcijas vēl neatšķetināto likteņu iespaidā agri pamodinātais jautājums par esamību atdūrās pret mīklām, ko risināt varēja tikai ārkārtīgi lēni, šķietami ejot pret visām tradīcijas liecībām.²⁹

c) Sv. Akvīnas Toms un sv. Bonaventūra

Sholastiskā metafiziski ontoloģiskās tradīcijas mantojuma un reliģiskās pieredzes saiknes pienācīga izklāsta uzdevums iezīmējas arī spriegumā starp sv. Akvīnas Toma (1224/1225–1274) *Summa contra Gentiles* (1259/1264) un sv. Bonaventūras (1217/1218–1274) augsto viduslaiku sholastiskās mistikas paraugdarbu *Itinerarium mentis in Deum* (1259). Tāpēc tie kļuva par nozīmīgu atskaites punktu Heidegera pārdomās.

Jāpieņem, ka Heidegers ar īpašu rūpību lasījis tieši šo jau kopš viduslaikiem

²⁷ Sal. ar Tībingenes katoliskās teoloģijas skolas aprādītājiem un izstrādātājiem problēmu mezgliem. Sk. š. d. I B 1.

²⁸ Sk.: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt. Hrsg. von Herbert Vorgrimmler und Robert van der Gucht. 3. Bde. – Freiburg i. Br., 1969/1970.

²⁹ Sal. š. d. I B 2.

vīsvairāk lasīto Bonaventūras darbu. (Domājams, arī citus pazīstamākos darbus: *Lignum vitae*, *Vitis mystica*, *Collationes in Hexaëmeron*, *De regimine animae*, *De triplici via*). Visas zinātnes – arī filosofija – ir teoloģijas kalpones, un teoloģijai jābeidzas mistikā³⁰ – tāda ir pāvesta Leona XIII par “mistiķu ķēniņu”³¹ nosauktā franciskāņa Bonaventūras pazīstamākā pamatnostādne, ko spēcīgi ietekmējuši Asīzes Francisks un Bernards no Klervo.³²

Akvīnas Toma “Summa pret pagāniem” (vecākos norakstos dēvēta par *Liber de veritate catholicae fidei contra errores infidelium*) - jēgas interpretācijā visvairāk apspriestais Toma darbs³³ kristīgo pamatpatiesību aizstāvībai (arī pret t. s. Parīzes averoistiem), kļūva par avotu ticības, teoloģijas un filosofijas attiecību risinājumam.

³⁰ LThK, Bd. II. – Sp. 582–584.

³¹ LThK, Bd. II. – Sp. 582.

³² A. K. Vūherers-Huldenfelds uzskata, ka sv. Bonaventūras sacerējumā jāizceļ vairāki Heidegera darbībā nozīmīgi aspekti: jājautā, vai sv. Bonaventūras vārdos *Ipsum esse adeo in se certissimum, quod non potest cogitari non esse* – “patī esamība ir tas pašsaprotamākais, ko nevar nedomāt” – izskan ne tik daudz sv. Kenterberijas Anselma pieredzei tālais esamības jēdziens, cik reliģiskās pieredzes ceļu paverošas esamības izpratne. Tādā sakarā jāpārdomā arī Karla Braiga darbā “Par esamību. Ontoloģijas aprises” citēto sv. Bonaventūras vārdu izklāsta iespējas. Kā jāizprot pati esamība, ko neredz mūsu acs? Braiga (neosholastiskās) ontoloģijas gultnē tā būtu visam esošajam jēdzieniski kopējais, nejutekliskā esamība, kas nav esošais citu esošo vidū, bet dara iespējamu domāšanas saikni ar esošo. Ontoloģijas un transcendentālfilosofijas (kas jautā par esošā atklāšanas iespējamības nosacījumiem) saikne šeit norāda uz Dunska Skota darbos izvērsto transcendentalitātes, aprioritātes un esamības jēdzieniskā vispārīguma (esamība ir visam esošajam kopīgais) identifikāciju. Sk.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verstāndnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.* – S. 50, 42. piez. Šeit vēl daudz kas darāms Heidegera esamības jēdziena vēsturiskās un sistemātiskās situētības atklāšanā.

Sv. Asīzes Francisks minēts Heidegera pirmajos rakstos (sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 6, 10.). Sv. Bernarda no Klervo *Sermones* par *Cantus cantorum* Heidegers pārdomā viduslaiku mistikas filosofisko pamatu izklāsta sakarā. Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 334 f. Sal. š. d. I C 2.

³³ Sk.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 102.

d) Fenomenoloģija

Konrāda Grēbera ieteiktais Brentāno darbs pamodināja arī interesi par Brentāno skolnieka Edmunda Huserla pētījumiem.³⁴ “No pirmā semestra uz manas studiju pults teoloģijas konviktā atradās abi Huserla “Loģisko pētījumu” sējumi.”³³ No Huserla “Loģiskajiem pētījumiem” “es gaidīju izšķirošu atbalstu Brentāno disertācijas pamodināto jautājumu risināšanā. Taču manas pūles bija veltas, jo, kā uzzināju jau daudz vēlāk, es nemeklēju īstajā veidā. Tomēr Huserla darbs iespaidoja pat tik ļoti, ka nākamajos gados aizvien atgriezpos pie šīs grāmatas, tiesa, bez pietiekošas izpratnes par to, kas mani saistīja. Gaidu pilnā noslēpumainība, ko izstaroja šis darbs, sniedzās pat līdz ārējām iezīmēm – burtu drukai un titullapai.”³⁵ Ņemot rokās Huserla pētījumus, Martīns Heidegers ir apsolījuma gaidās. Acīmredzot teoloģijas studiju laikā sāk nobriest jautājumi un pārdomas, kas prasa ne tikai iedziļināties moderno izziņas teorētisko strāvojumu ieskatos, bet arī izprast dziļākos iemeslus ap gadsimtu miju izskanējušajam aicinājumam no pašiem pamatiem atjaunot domāšanu un dzīvi un būtiski pievērsties šādas atjaunotnes priekšnoteikumiem.

Šādas un līdzīgas pārdomas iezīmētas jau pirmajos Heidegera rakstos.³⁶ Tāpēc Huserla “Loģisko pētījumu” parādīšanās Heidegera visvairāk lasīto grāmatu skaitā nebūt nav pārsteidzoša: Edmunda Huserla paša mūža darbs – teorētisko izziņas, patiesības problēmu risinājuma veids: fenomenoloģija – izauga no Eiropas zinātnes un cilvēka būtisko mērķu un dzīves krīzes izjūtas un atjaunotnes nepieciešamības apziņas.

³³ ZSD. – S. 81.

³⁴ ZSD. – S. 82.

³⁵ ZSD. – S. 82.

³⁶ Sk. š. d. I B 1.

3. § Agrīnā Heidegera pirmo ieskatu ievirze sholastikas mantojuma neosholastiskā izklāsta gultnē

a) Heidegers un neosholastika

“Dzīves gājumā” (1915) – pie tās vajadzēs atgriezties arī citviet, lai uzsvērtu nozīmīgus aspektus Martīna Heidegera ceļā, – vācu domātājs, atskatoties uz studiju gadiem, izceļ dziļo neosholastiskā mantojuma iespaidu. Tas jāuzsver, lai gan jāpatur prātā, ka vēl neizteiktas un nenoformulētas jau agrī mostas pārdomas, kurās parādās nojauta par nepieciešamību iedziļināties norisē, kas nosaka arī neosholastikas iestrādņu pamatmetus. Arī tas izskan 1915. gada “Dzīves gājumā”.³⁷ Agrīnā Heidegera uzskatu ievirzīšanās neosholastikas izklāstītā sholastikas mantojuma gultnē aizsākās nevis vēlākajās patsāvīgajās neosholastikas mācību grāmatu studijās, bet gan jau pēc iestāšanās mācības katoliskajās mācību iestādēs. Freiburgas ģimnāzijas pēdējā gadā Martīns Heidegers saskārās ar vēl vienu viņa agrīno un arī vēlīno ceļu ievirzē īpaši nozīmīgu grāmatu – “Par esamību. Ontoloģijas aprises” (1896). Tās autors ir viens no pēdējiem Tībingenes vēsturiskās skolas pārstāvjiem Karls Braigs, tolaik ārpuskārtas filosofijas profesors (propedeutiskās teoloģijas filosofiski teoloģisko disciplīnu honorārprofesors) Freiburgas Universitātes Teoloģijas fakultātē, vēlāk dogmatikas profesors. Grāmatas nodaļu beigās mācību nolūkos bija ievietoti plaši citāti no Aristoteļa, Akvīnas Toma, Fransisko Suaresa un citu autoru darbiem, kā arī ontoloģisko pamatjēdzienu etimoloģijas izklāsts. Vēlāk – esot jau teoloģijas studenta statusā – Heidegeram radās iespēja ar pašu autoru pārrunāt jautājumus, kas bija radušies saspringtās pārdomās, ko bija rosinājis šis

³⁷ Sk. š. d. I B 2 un I C 1.

³⁸ Lit. par Karlu Braigu sk.: BedPh. – S. 48; Johannes Schaber. Carl Braig. Izd.: BBKL. Bd. XIV. – Sp. 820–829; Karl Leidlmair, Carl Braig (1853-1923). Izd.: Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts. Hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfigersdorffer. Bd. 1. – Graz u. a. 1987. – S. 409–419; Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. – S. 44 f.

darbs.

Karls Braigs, (1953–1923)³⁸ dzimis Kancā pie Būhauas (Virtembergā). No 1873. gada viņš Tībingenes universitātē studējis filosofiju un teoloģiju pie ievērojamiem neosholastikas pārstāvjiem – Johanna Evangelista Kūna, Franca Ksavjera Funka un Franca Ksavjera Linzenmana. 1877. gadā Braigs iestājās Rotenburgas priesteru seminārā un 1878. gadā tika ievēlēts par priesteri. Braigs ieviesis vācu teoloģiskajā apritē apzīmējumu “modernisms”³⁹, publicējot vācu valodā Marka Antuāna Marī Fransuā Duijē de Senprožē darbu “Kristietības apoloģija” (1889)⁴⁰, – šajā gadā Braigs kļūst par Freiburgas universitātes teoloģijas doktoru. No 1897. gada viņš ir dogmatikas profesors. 1910. gadā viņš kļūst par pāvesta mājasprelātu (*der Hausprelat*). Braiga galvenais darbs “Filosofijas pamataprises” aptvēra pēc sākotnējā plānā 10 sējumus.⁴¹ Viena no divām

³⁹ Sal. LThK, Bd. II. – Sp. 642. Sk. š. d. I B 1.

⁴⁰ Apoloģētikas profesora un vēlākā *Institut Catholique de Toulouse* rektora M. A. M. F. Duijē de Senprožē (1822–1897) darbs vācu valodā iznāca ar nosaukumu “Apologie des Christentums” (1889). Sk.: BBKL, Bd. XIV. – Sp. 821.

⁴¹ Citi Karla Braiga darbi: *Die Zukunftsreligion des Unbewussten und das Prinzip des Subjektivismus. Ein apologetischer Versuch* (1882); *Philosophisches System von Lotze* (1884); *Enzyklopädie der theoretischen Philosophie* (1883); *Gottesbeweis oder Gottesbeweise? Würdigung neuer und neuester apologetischer Richtungen* (1888); *Das Wesen des Christentums an einem Beispiel erläutert oder Adolf Hamack und die Messiasidee* (1903); *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie* (1907). Tālāko lit. sarakstu sk.: *BedPh.* – S. 48; *BBKL*. Bd. XIV. – Sp. 827 ff. Augustīns Karls Vūherers-Huldenfelds norāda, ka Braiga mācība orientēta vairāk uz vēlīnās sholastikas (Skota un Suaresa) esamības izpratni, nevis uz Akvīnas Toma esamības mācību. Duns Skota mācībā priekšplānā izvirzās esošais kā “kas” noteiksmēs noteicamais (*ens nominaliter sumptum*), esošais kā eksistējošais paliek ēnā. Uzmanība aizvien vairāk koncentrējas uz esamību kā esošā esošumu (*entitas*), uz esošo kā abstraktāko jēdzienu. Šāda ievirze raksturo tālāko domāšanas virzību Suaresa, Leibnica, Volfa, Kanta darbos un jauno laiku filosofijā kopumā. Esamība ir visam esošajam kopējais, pats vispārīgākais un abstraktākais, ko var domāt. Esamība ir pati vispārīgākā noteiksme, kas piemīt esošajam. Esamība tās *jēdzieniskajā abstraktumā* ir metafiziskā joma. Heidegers noraida šo ievirzi. A. K. Vūherers-Huldenfelds norāda: ja Heidegers norobežojas no mantotās (neosholastiskās) ontoloģijas, tad Skota un skotistikā esamības izpratne paliek “nekad nerevidēts konteksts” Heidegera viduslaiku ontoloģijas izvērtējumā. Sk.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.* – S. 52–55.

Mīnētie apstākļi ļauj teikt, ka “Heidegera pieeju viduslaiku ontoloģijai (un metafizikai) paliekoši noteica Skota un Suaresa sholastisko mācību iedibinātā neosholastika” (Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.* – S. 46.). Akvīnas Tomu Heidegers iepazīna šajā neosholastikas interpretācijas horizontā, kas līdzveidoja jauno laiku metafiziku un esamības problēmas nostādni. Šeit meklējami iemesli, kāpēc Heidegers arī Akvīnas Tomu vēlāk redz (pārvaramās) metafizikas perspektīvā. Sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.* – S. 41–47; Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit* (Duns Scotus – Suárez – Leibniz – Wolff – Kant – Peirce). – Hamburg, 1990. Jāņem vērā tomēr arī Karla Lēmana piezīme “esamības aizmiršanas” sakarā: “Ja uzsver,

publicētajām šī darba daļām ir “Par esamību. Ontoloģijas pamataprises”.⁴²

Atskatoties uz savu mācību gadiem, Heidegers uzsvēris, ka ne mācību plāna sastatnes, bet gan skolmeistara piemērs ir izšķirošais skolā.⁴³ Runā sakarā ar uzņemšanu Heidelbergas Zinātņu Akadēmijā Heidegers veltījis atzinīgus vārdus savam skolotājam: “Izšķirošā un tāpēc vārdos netveramā ietekme tālākajam akadēmiskajam darbam nāca no diviem vīriem, kas ar pateicību jāpiemin: viens bija pēdējais no Tībingenes spekulatīvās skolas mantojuma pārstāvjiem – sistemātiskās teoloģijas profesors Karls Braigs, kas pārdomu apmaiņā ar Hēgeli un Šellingu piešķīra katoliskajai teoloģijai mērogu un plašumu; otrs bija mākslas vēsturnieks Vilhelms Fēge⁴⁴. Viņu lekciju ietekme sniedzās tālāk par garajām semestra brīvdienām, kuras es pastāvīgi un nepārtraukti pavadīju darbā vecāku mājās dzimtajā pilsētā Mēskirhē.”⁴⁵ Divi aspekti jāizceļ īpaši. Pirmkārt, pirms šī atskata Heidegers uzskaita laikmeta strāvas, kuras atstājušas iespaidu laikposmā no 1910. gada līdz 1914. gadam. Laikmeta tendenci pārstāv Frīdriha Nīčes “Varasgribas” izdevums, Kirkegora un Dostojevskas darbu tulkojums vācu valodā, kā arī pieaugošā interese par Hēgeli un Šellingu, Rilkes un Trākla dzeja un Dilteja “Kopoto rakstu” pirmie sējumi. Daudzas Heidegeram nozīmīgas un izšķirošu ietekmi atstājušas norises un personas šajā uzskaitījumā paliek nenosauktas. Viena norāde tomēr ir rindkopā par Braigu un Fēgi: “Izšķirošā un tāpēc vārdos netveramā ietekme (*Bestimmung*),” raksta Heidegers. Tālāk teikts: “Kas iesāktajā ceļā izdevās un neizdevās, to pats ceļa gājējs

ka Skota un Suaresa mēģinājumi uzskatāmi par atkrišanu no *actus essendi* metafizikas, tad, pēc manām domām, jārespektē tas, ka arī pašam Tomam *actus essendi* paliek ietverts daudzās aporijās, neskaidrā terminoloģijā, daudzšķautņainos pārdomu un vēsturisko pastarpinājumu līmeņos. Lielā mērā tieši šī apstākļa iznākums ir vēlākās sholastikas “pārpratumi” un citādi virzītie mēģinājumi. Tas, protams, neko nemaina Toma mācības dziļumā. Man šķiet, ka joprojām netiek ņemts vērā Akvīnas Toma nodoma augstais mērogs un šī nodoma izvērtējumam nepieciešamā nobriedusī filosofijas vēsturiskā un hermeneitiskā sagatavotība.” (Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. I. – S. 66. 44. piez.) Heidegera un sholastikas attiecībām neapšaubāmi ir jāvelta atsevišķs pētījums. Sal. ar š. d. leivadu.

⁴² Carl Braig, *Grundriss der Philosophie*. II Buch: *Vom Sein Abriss der Ontologie*; Carl Braig, *Grundriss der Philosophie*. I Buch: *Vom Denken. Abriss der Erkenntnislehre*.

⁴³ Martin Heidegger, *Über Abraham a Sancta Clara*. – S. 46. Sal.: BHR. – S. 59.

⁴⁴ Pie Vilhelma Fēges (*Vöge*) Heidegers Freiburgas Universitātē klausījās lekcijas par Albrehtu Dīreru un vācu mākslu 15. un 16. gadsimtā. (1913/1914. ZS).

⁴⁵ HGA I, Bd. I. – S. 56–57.

nevar ietvert atainojumā. Atainojums varētu nosaukt tikai to, kas kādam nepieder. Bet pie tā jāpieskaīta viss būtiskais.” Nebūt ne vienkāršās Heidegera un “katholicisma *sistēmas*” (par to būs runa vēlāk) attiecības tomēr nekad nav aizsegušas atcerē saglabāto pateicību. Pienācīgs šo attiecību skatījums ir būtisks uzdevums Heidegera pirmo meklējumu un vēlīno darbu izpratnē. Tam jāaptver kā kristīgās ticības, kristietības un teoloģijas “sistēmas” problemātika, tā Baznīcas vēsturisko ceļu un filosofiskās tradīcijas interpretācijas priekšnoteikumu padziļināta analīze.

Otrs aspekts raksturo Heidegera uztveres veidu. Universitātes akadēmiskajā lokā saglabātie un izklāstītie jautājumi viņa izpratnē bija ne tikai teorētiski risināmas problēmas, bet neatliekami visas dzīves atjaunotnes priekšnoteikumi. To var nojaust Braiga “izšķīrošās” ietekmes un dzimtās puses iespaidu satuvinājumā. Šī izpratne un tās avotu atsegšana ir vēl viens no svarīgākajiem agrīno Heidegera ceļu izklāsta uzdevumiem, kas var veicināt arī vēlīnā Heidegera meklējumu atbilstošāku skatījumu.

Atskatā “Mans ceļš fenomenoloģijā” Heidegers uzsver, ka pēc studiju uzsākšanas filosofijas fakultātē viņš nav pārtraucis klausīties Braiga lekcijas dogmatikā. “Te mani vadīja interese par spekulatīvo teoloģiju, visvairāk tas iedziļinātais domāšanas veids, ko minētais skolotājs atklāja katrā lekcijā. Nedaudzajās kopīgajās pastaigās es no viņa pirmoreiz uzzināju par Šellinga un Hēgeļa nozīmi spekulatīvajā teoloģijā, tā ir citāda nekā sholastikas mācībsistēmas [nozīme]. Tā manu meklējumu redzes lokā nonāca spriedze starp ontoloģiju un spekulatīvo teoloģiju kā metafizikas celtnes balstiem.”⁴⁶ Šādā ceļā Heidegers guva pārlicību, ka metafizikas *vēstures* apcere būtiski pieder pie paša jautājuma par esamību.

Sv. Akvīnas Toma *Summa contra gentiles*, sv. Bonaventūras *Itinerarium mentis ad Deum*, Franca Brentāno disertācija “Par esošā daudzējādo nozīmi Aristoteļa filosofijā”, Karla Braiga grāmata “Par esamību. Ontoloģijas pamataprises”, Hermana Šella apoloģētiskie darbi un Edmunda Huserla “Loģiskie pētījumi” – viduslaiku sholastikas un mistikas kalngalī, no neosholastikas iestrādnēm nākošie sacerējumi un moderno filosofisko strāvājumu izziņas teorētisko ieskatu kritika un atjaunotnes

⁴⁶ ZSD. – S. 82.

meklējumi Huserla pētījumos – ir grāmatas, kas lasītas studiju laikā, grāmatas, kas gulēja uz sola lauku ceļa malā skolas un universitātes gadu brīvdienās⁴⁷, darbi, ko lauku ceļš palīdzējis saprast labāk.

Veicot pirmos soļus Martīna Heidegera agrīno meklējumu izklāstā, nav iespējams plašāk pieskarties ilgajai, pilnskanīgajai un vēsturisko likteņu ziņā sarežģītajai tradīcijai, kurā Heidegers uzsāka patstāvīgu pārdomu ceļu. Tomēr nevar iztikt bez ieskata – kaut konspektīva un vienkāršota – sholastiskajā mantojumā, kas iezīmē vēsturisko situāciju Heidegera meklējumu sākumā. Īpaša uzmanība jāvelta veidolam, kādā viņš iepazīna katolisko teoloģiski filosofisko mantojumu ap 19. un 20. gadsimta miju un 20. gadsimta sākumā.⁴⁸ Tad tuvāk jāaplūko jau pieteiktā norise, proti – kā Martīns Heidegers, nākot no sholastiskās tradīcijas un tās neosholastiskās interpretācijas, iepazīst neokantisma, fenomenoloģijas un dzīves filosofijas pārstāvju darbus. Tad jāparāda šīs pievēršanās iemeslu sakņojums viņa “pirmsfenomenoloģiskajā” meklējumu posmā.⁴⁹

b) Neosholastikas vēsturiskā situācija katoļu Baznīcas un teoloģijas vēsturē un tās ietekme uz Heidegera patstāvīgā meklējumu ceļa sākumiem

1. Neosholastiski tomistiskās tradīcijas izvirzīšanās

Viens no Heidegera darbu interpretētāju pūliņu rezultātiem ir ieskats, ka pienācīgam Heidegera pārdomu attīstības redzējumam nepieciešams ne tikai plašs 20. gadsimta sākuma Vācijas akadēmiskās filosofijas konteksts, bet arī katoliskās un protestantiskās teoloģijas attīstības konteksta analīze. Īpaša vieta neapšaubāmi jāierāda sholastikas filosofiski teoloģiskajai tālākvirzīšanai neotomismā. Tā pēdējo gadsimtu attīstība un pārmaiņas ap gadsimtu miju un 20. gadsimta sākumu lielā mērā un

⁴⁷ Sal.: Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976.* – S. 216.

⁴⁸ Ar vārdu “pirmsfenomenoloģiskais” šeit apzīmēts Heidegera patstāvīgo filosofisko meklējumu laiks pirms tiešas domu apmaiņas ar Huserla fenomenoloģiju un fenomenoloģijas kritikas, šajā posmā ietverot gadus līdz Heidegera kļūšanai par Huserla asistentu (1919). Sk. š. d. I C 1.

⁴⁹ Sk. š. d. I B 1 un I B 2.

pārsteidzoši dziļi saskan ar Heidegera patstāvīgo meklējumu pūliņiem. Šim kopsakaram jāpievērš pastiprināta uzmanība, lai saprastu paša Heidegera izteikumus sava filosofiskā darba novērtējuma sakarā un iedziļinātos šo meklējumu aktualitātes noskaidrošanā.

Etjēns Žilsons norādījis uz vērā ņemamu apstākli, kas dziļi ietekmējis tādas izcelsmes un likteņa domātājus kā Heidegers. Nopietnā un savdabīgā pieeja filosofijas problēmu risinājumam daudz guvusi no latīņu valodas skanējuma liturģijā. Prāts nevar iekļūt formulu jēgā, nepieņemot filosofiskās kategorijas, kas šeit parādās (*Non in unius singularitate personae, sed in unius Trinitate substantiae.. et in personis, proprietatis, et in essentia unitas.*). Liturģijā tās attiecas uz reliģiskās dogmas noslēpumu un patiesību. Žilsons uzsver, ka šie nav filosofiski izteikumi, bet, kas tos dzird kopš bērnības, tas nekad nepiekritīs, ka tie nesatur jēgu. Tādējādi pievēršanās filosofijai ar mērķi darīt prātam vieglāk pieņemamu reliģiozo patiesību – un sholastika ir tāda filosofija – nozīmē saglabāt zināmu pamatnoskaņotību attiecībā pret filosofiski teoloģiskajiem jēdzieniem.⁵⁰

Heidegera meklējumi izauga no pārdomām par viduslaiku ontoloģijas un metafizikas mantojumu neosholastikā. Neosholastika (neotomisms) ir 19. gadsimtā Itālijā aizsākusies kristīgās filosofijas atjaunotnes kustība katoļu augstākajās mācību iestādēs. Atjaunotnes iespēja tika saskatīta viduslaiku filosofijas un teoloģijas klasiskās tradīcijas (13. gadsimts) atkalpārdomāšanā.⁵¹ Sv. Akvīnas Toms kļuva par vadošo domātāju, tāpēc šo kustību var saukt par neotomismu. Neotomisms kā tomisma vēstures jaunākais atzars turpina iepriekšējos tomisma vēsturiskos veidolus, kam to sākotnējā fāzē bija raksturīga aizstāvība pret pretiniekiem pašu ordenī vai pret Dunsu Skotu un Viljamu Okamu, bet

⁵⁰ Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*. – Paris, 1960. Par Heidegera domāšanas sakņojumu liturģijas norisē sk.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch*. – S. 196.

⁵¹ Par neosholastiku sk.: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin*. – S. 27 ff.; Otto Hermann Pesch, *Thomismus*. Izd.: LThK, Bd. X. – S. 157 ff.; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin*. – S. 41 f.; Heinrich M. Schmidinger, “Scholastik” und “Neuscholastik” – *Geschichte zweier Begriffe*. Izd.: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer. Bd. 2 *Rückgriff auf scholastisches Erbe*. – Graz u. a., 1988; Emerich Coreth, *Schulrichtungen neuscholastischer Philosophie*. Izd.: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*. Hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer. Bd. 2. *Rückgriff auf scholastisches Erbe*. – Graz u. a., 1988; Wolfgang Kluxen, *Die geschichtliche Erforschung der mittelalterlichen Philosophie und die Neuscholastik*. Izd.: *Christliche Philosophie im katholischen Denken*. Hrsg. von E. Coreth, W. M. Neidl und G. Pfligersdorffer. Bd. 2. Tiesa, norāda O. H. Pešs, visu tomisma vēsturi aptveroša pārskata joprojām trūkst. Sk. Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus*. In: *ThR*. Bd. XXXIII, S. 459 f.

vēlāk – komentāru veidošana Akvīnas Toma pamatdarbiem.

Neotomisms ir savā ziņā maldinošs apzīmējums, jo apvieno daudzus – arī savstarpēji kontroversālus – virzienus, kas orientējas uz Akvīnas Toma darbiem un tomismu šaurākā nozīmē (uz Toma izklāsta tradīciju), taču arī uz Suaresu, kā arī uz Dunsu Skota un Bonaventūras sacerējumiem.

Neotomisms ievērojami veicināja viduslaiku filosofu apcerējumu kritisku izdošanu un pētniecisko darbu gan vēsturiskā, gan sistemātiskā aspektā. Avotu studijas – vēlāk visai lielā mērā Heidegera ieto ceļu veicinātas – izauga par ievērojamu viduslaiku (un arī jauno laiku) filosofijas jauninterpretācijas kustību, kas joprojām nes augļus pienācīgākā sholastikas izpratnē. Neosholastikas nopelns ir tas, ka 19. gadsimtā Eiropas domāšanā gandrīz apklususī metafiziski ontoloģiskā tradīcija netika aizmirsta, bet izklāstīta (lai arī ne pilnīgi atbilstoši) mācību iestādēs un pētījumos. Nav apšaubāms, ka neosholastika ievīrēja Heidegeru ontoloģiskas jautāšanas ceļā.⁵² Īsumā jāieskatās neosholastikas vēsturē.

Līdz 18. gadsimtam tomisms – skola, kurai Akvīnas Toma darbi noteica vadlīnijas, – bija tikai viena no vairākām sholastikas skolām (līdztekus skotistiem, okamistiem u. c.). Tomisma ietekme aprobežojās ar mācību un pētniecisko darbu dominikāņu ordeņu mācību iestādēs un dažās nedominikāņu universitāšu fakultātēs. Vēlīnajos viduslaikos tomisma skola nebija valdošā, par tādu drīzāk kļuva okamistu *Via moderna*.⁵³ Jājautā – un šie jautājumi paliek vēl atklāti – kā gan tomisma tradīcija izturējās pret skotismu un okamismu? Kādas pārveides tika veiktas attiecībā pret Toma sākotnējo mācību, lai pieskaņotos šiem virzieniem? Kādu šajā vēsturiskajā konstelācijā Tomu iepazīna agrīnais Mārtiņš Luters? Pēc Trientas koncila (1545/1565) Akvīnas Toms tika izvirzīts par paraugu, jo kā *Via moderna*, tā Dunsu Skota sekotāju mācības reformācijā bija pakļautas asai kritikai. Toma tuvums Augustīnam, tātad pozīcijai, kas bija tuva Luteram (īpaši Augustīna kritiskā nostāja pret pelagiānismu – mācību, ka

⁵² A. K. Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.* – S. 42. Sal.: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin.* – S. 34 f.

⁵³ Sal.: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin.* – S. 27–28. Turpmākais izklāsts lielākoties balstās uz sistemātiskās teoloģijas profesora Oto Hermana Peša darbos pausto viedokli.

cilvēks var glābties paša spēkiem) turpretī vedināja rast vidusceļu, “trešo ceļu”.⁵⁴ Lutera dziļā un pamatotā vēlinās sholastikas kritika vērsās pret uzskatiem, ko Toms nekad nav pārstāvējis. Trientas koncils vairs neatsaucās uz vēlīno viduslaiku mācībām, bet izcēla Augustīna un Akvīnas Toma ieskatus, kas objektīvi netika skarti Lutera kritikā.⁵⁵ Tādējādi, koncila nostiprināta, Augustīna un Toma mācība par žēlastību un taisnošanu kļuva par noteicošo katoļu teoloģijā. Okama un Dunska Skota mācības zaudēja ietekmi, radās jauni virzieni, kas pakāpeniski saplūda par normatīvu kļuvušajā tomismā. Vienu no tiem pārstāvēja Fransisko Suaresa iestrādņu turpinātāji jezuītu ordenī. Izvērsās domu apmaiņa starp dominikāņiem un jezuītiem par patiesās Toma mācības izpratni. Dažādu virzienu (arī ordeņu iekšienē) domu apmaiņa turpinājās 17. un 18. gadsimtā, tomismam paliekot normatīvam.⁵⁶ Līdz ar Apgaismības izaicinājumu 18. gadsimta otrajā pusē šīs diskusijas vairs nebija uzmanības centrā. 18. gadsimta beigās sākās Toma jauna atklāšana neotomismā. Tā izskanēja arī kā protests pret vētrinajām, antiteoloģiskajām laikmeta tendencēm – pret racionālismu, liberālismu, sociālismu un reliģijas kritiku. Pirmais Vatikāna koncils (1869/1870) nostiprināja pāvesta aizstāvēto un Toma pausto Baznīcas un teoloģiskās tradīcijas normativitātes izpratnes satuvinājumu. Izvērsās plašumā Toma darbu izdošana, tajā skaitā pāvesta Leona XIII uzsāktais *Editio Leonina*. Leona XIII enciklikā *Aeterni Patris* (1879. gada 4. augusts)⁵⁷ Toms tiek skatīts kā izcilākais baznīcas

⁵⁴ Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus. Jzd.: ThR, Bd. XXXIII. – S. 440. Par Lutera un vēlīno viduslaiku sholastiku sk.: Denis R. Janz, Luther and Late Medieval Thomism. A Study in Theological Anthropology. – Ontario, 1983; John L. Farthing, Thomas Aquinas and Gabriel Biel. Interpretation of St. Thomas Aquinas in German Nominalism on the Eve of the Reformation. – London, 1988.

⁵⁵ Par Akvīnas Tomu un Lutera sk.: Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. – Hamburg, 1994; Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther. – 2. Aufl. – Mainz, 1983; Otto Hermann Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. Versuch eines systematisch-theologischen Dialogs. – 2. Aufl. – Mainz, 1985; Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. Sk. arī citu O. H. Peša darbu sarakstu par šo nozīmīgo tēmu grāmatā: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 430 f. Sk. š. d. II C 3.

⁵⁶ Sal.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 29.

⁵⁷ Šeit un tālāk pieminētos Baznīcas dokumentus sk. izd.: Heinrich Denzinger, Kompendium der Glaubensbekenntnisse und Kirchlichen Lehrentscheidungen (*Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*). Deutsch hrsg. von Peter Hünermann. – 37. Aufl. – Freiburg i. Br., 1991.

⁵⁸ Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 30.

skolotājs un sekošanas vērts paraugs teologiem. 1917. gada baznīcas likumu grāmata *Codex Juris Canonici* (*Can.* 1366, § 2) šo aicinājumu padara par priekšrakstu. Neosholastikas “Romas skola” ieņēma vadošo lomu iepretīm, piemēram, “Tībingenes skolai” (pie tās piederēja Heidegera skolotājs Freiburgas universitātē Karls Braigs). Romas skola izvirzīja priekšplānā Toma teoloģijas kā noslēgtas mācības nozīmi Baznīcas ticības mācības noslēgtas sistēmas saglabāšanā.⁵⁸

Pēc modernisma strīda aktuālāka kļuva problēma kā savienot Baznīcas mācības noslēgtību ar atvērtību jaunajām ievirzēm filosofijā un teoloģijā? Dokuments 24 *Theses approbatae philosophiae thomisticae*” (24 Toma filosofijas atzītās tēzes), ko 1914. gadā izdod Romas studiju kongregācija sekojot pāvesta Pija X *motu proprio Doctoris Angelici* (1914. gada 29. jūnijs), priekšrakstīja tēzes, kuru pārkāpšana nozīmētu maldus. Toma filosofija noderēja kā katra laikmetīga filosofiska virziena korekcija, bet Toma teoloģija pārklājās ar Baznīcas mācību.

Tomēr Akvīnas Toma mācības universālā nozīme vēl bija nepārdomāta pieņēmuma ēnā, ka paša Toma un tomistiskās Toma *interpretācijas tradīcijas* ieskatī ir identī. Arī vēsturiskā izpēte no sākuma bija virzīta šī iepriekšpieņēmuma gultnē. Atšķirība starp Tomu un neosholastikas tomismu ilgī netika pienācīgi izvērstā.⁵⁹ Daudzas atziņas, kas tika piedēvētas Tomam, nekad nav paustas viņa darbos. Jāteic, ka tieši tādu Akvīnas Tomu studiju laikā iepazīna Heidegers. Var teikt, ka Vatikāna II koncilam bija uzdevums viest skaidrību arī Toma un tomisma attiecībās.⁶⁰ Zīmīgi, ka šajā koncilā tika nostiprināta virzība Toma mācību un ietos ceļus atzīt par normatīviem ne saturiski (saskaņā ar “burtu”), bet saskaņā ar Toma mācības “garu”. Jāatzīst tomēr tomisma nopelni, aizvien atjaunojot saikni ar Toma mācību arī jauno laiku antiteoloģisko strāvojumu uzplaukuma apstākļos. (Kā atzīst Akvīnas Toma un Lutera teoloģijas pētnieks

⁵⁹ 20. gadsimta 20. gados bija vairāki mēģinājumi iedziļināties šajā apstākļī (sk., piem.: Louis Bertrand Kors, *La justice primitive et le péché originel d'après Saint Thomas* (1922)). Vēlāk Karls Rāners Toma izziņas mācības metafizikas pētījumos (Karl Rahner, *Geist in Welt* (1939)), Jozefa Marešāla un Martīna Heidegera ietekmē, parādīja Tomu kā tomisma robežas pārkāpjošu domātāju. Šāds mēģinājums bija arī: M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas D'Aquin* (1950). Tagad minētie darbi pieder pie atzītākajām studijām par Tomu, kas tapušas 20. gadsimtā. Sal.: Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin.* – S. 32.

⁶⁰ Par II Vatikāna koncilu (1962/1965) sk.: *Das zweite Vatikanische Konzil. Dokumente und Kommentare. Teile I-III.* In: LThK. – 2., völlig neu bearb. Aufl. – Freiburg/Basel/Wien, 1967; Otto Hermann Pesch, *Thomas von Aquin.* – S. 33 f.

profesors Oto Hermans Pešs pašreiz pētniecībā atkal tiek atbilstošāk vērtēta Baznīcas tēvu, īpaši Augustīna ietekme uz Akvīnas Toma mācību. Jo labāk Toms savās pārdomās un studijās iepazīst Aristoteli, jo spēcīgāk viņš pievēršas Augustīnam – īpaši mācībā par žēlastību.⁶¹ Tagad drīzāk nevis tomisma Toms, bet 13. gadsimta kristietis Toms kļūst par pārdomu rosinātāju.⁶²)

No teiktā redzams, cik cieši savijušies vēsturiskās situētības un sistemātiska izklāsta likteņi Toma mācības tomistiskajā izklāsta tradīcijā. Viens no ievērojamākajiem 20. gadsimta katoļu teologiem Karls Rāners uzsver: ņemot vērā vēsturiskos likteņus, jājautā, vai 20. gs. teoloģija var pieņemt “filosofiju”, kas – kā to paredz neosholastiskā teorija un prakse – jau būtu dota un eksistenciāli pārdomāta, un kas tādā gadījumā teoloģijā būtu tikai “jāņem vērā” un “jālieto”, vai arī tas mūsdienās faktiski vairs nav iespējams. Uz šo jautājumu Rāners atbild: faktiski – un tādējādi arī didaktiski – šādas katoļu kristiešiem domātas filosofijas kā gatavas un jau teoloģijas vajadzībām piemērotas mūsdienās vairs nav. “Šādā nozīmē vairs nav tādas neosholastikas filosofijas kā relatīvi noapaļotas “sistēmas”, jo “neosholastika” jau reāli ir sevi izšķīdinājusi daudzās filosofijās, kas vairāk vai mazāk apzinātos un veiksmīgos kontaktos ar viduslaiku un baroka sholastisko filosofiju uzņēmušas tik daudz jauno laiku jautājumu nostādņu un motīvu (lai arī ļoti atšķirīgā pakāpē), ka pašlaik diez vai var runāt par vienu neosholastiku, kas varētu būt iepriekšdots instrumentārijs teoloģijā un īstenais teoloģijas dialogpartneris. [...] Tā kļūst arī skaidrs, ka neosholastika kopš 17. gadsimta (pat neskatoties uz *philosophia perennis* tendenci) nav bijusi imūna pret .. jaunlaiku filosofiskajām ietekmēm un nes sevī daudzas kartēzismu, Kantu un kriticismu atgādinošas pēdas.”⁶³ 19. un 20. gadsimta mijas “katolicisma sistēma” un neosholastikas

⁶¹ Sk.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus. Izd.: ThR, Bd. XXXIII. – S. 439.

⁶² Sal.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin/Thomismus/Neothomismus. Izd.: ThR, Bd. XXXIII. – S. 440, 462, 464.

⁶³ Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. VIII. – S. 68. Rānera jautājums “Vai [dogmatika] [auj – neieslīgstot pamācošā sentimentālismā – vērst uzmanību uz pašreizējo ticības postu? Proti, ne ar vaimanāšanu, bet gan ar saspringtu domāšanu?” (Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. VIII. – S. 72–73.) salīdzināms ar Heidegera izteikumiem šajā sakarā. Izvērsti atbildēt uz šo jautājumu K. Rāners pats centās nemītīgā darbā, pārdomājot ticības pamatpatiesību kopumu no jauna. Sk.: Karl Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung im Begriff des Christentums.

Jāteic, ka šajā laikā izvēršās vairāki mēģinājumi padarīt auglīgu sholastikas un Immanuel Kanta

mācības, norāda Freiburgas sistemātiskās teoloģijas profesors Bernhards Kaspers, lielā mērā ir racionālistiski volfiskas. Neziņā, kā attiekties pret Kanta filosofiju un tai sekojošo virzienu attīstību, tika uzskatīts par labāku pārņemt 18. gadsimta racionālistiskās metafizikas ievirzi. Tādējādi neoscholastiskās mācības ļoti attālinājās kā no ontoloģiski metafiziskajiem, tā no teoloģiskajiem Akvīnas Toma pamatieskatiem. “Katoļcisma sistēma”, no kuras Heidegers atsakās 1919. gada vēstulē E. Krebsam, Heidegera skatījumā, pirmkārt, nav ne kristīgā ticība, ne “katoļiskā dzīvespasaule”, otrkārt, kā tas redzams no vēsturiskā ekskursā, nevar tikt uzskatīta arī par pienācīgu Akvīnas Toma mācību atainojumu, tāpat tā drīzāk nepieļauj nopietnu jautājumu pēc dzīves patiesībā un pēc Dieva.⁶⁴ Otrais aspekts neapšaubāmi ir pamats Heidegera vēlākajam “sistēmas” noraidījumam.⁶⁵

filosofijas tikšanos. Katoļiskajā transcendentālfilosofijā Beļģijā 20. gados jezuīts Jozefs Marešāls (1878–1944) darbā *Le point de départ de la métaphysique* (1923–1947) izteica tēzi, ka tomistiskā izziņas metafizika un transcendentālfilosofiskā izziņas kritika ir savienojamas. Šādu uzskatu pauda arī Pjērs Ruslo (1878–1915). Par to sk. š. d. I B 2. Marešāla skolas ieskati ietekmējuši Karla Rānera, Johanna Baptista Loca (1903–1992), Valtera Brugera (1904–1990), Emeriha Koreta (dz. 1919), Hermana Kringsa (dz. 1913) u. c. darbību.

Neapšaubāmi dziļu ietekmi uz Karla Rānera paaudzi atstāja arī Martīna Heidegera ietie ceļi. Karls Rāners, Johanness Bābtists Locs, Gustavs Ziverts, Hanss Urss fon Baltazars, Makss Millers, Bernhards Velte, Oigens Bizers u. c. pievērsās savdabīgai neoscholastikas pārveidei Heidegera meklējumu iespaidā. Sk.: Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nachchristlichen Welt. Hrsg. von Herbert Vorgrimmler und Robert van der Gucht. 3. Bde. – Freiburg i. Br., 1969/1970. Ergänzungsband: Bahnbrechende Theologen. – Freiburg i. Br., 1970. Sal. š. d. I B 2. 1946. gada 13. oktobra vēstulē Bernhardam Veltem Martīns Heidegers raksta: “Saruna starp teoloģiju un filosofiju tagad lēnām nonāk pienācīgākā dimensijā. Jāvēlas, lai jaunā paaudze mācītos spekulatīvo domāšanu. Salīdzinot ar laiku pirms 40 gadiem tagad daudz kas ir nobriedis un atvērts.” (BHW. – S. 20.) To Heidegers saka, kad ir iepazīties ar Karla Rānera grāmatu *Hörer des Wortes* un Veltes rakstu par Gustava Ziverta filosofiski teoloģisko domāšanu. Sk.: BHW. – S. 12, 19–20.

⁶⁴ HGA III, Bd. 65, *passim*. HGA III, Bd. 66, *passim*. Sk.: Bernhard Casper, Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – S. 14–20; Bernhard Casper. Die theologischen Studienpläne des 19. und 20. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik. Izd.: Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert. Hrsg. von A. Langner. – Paderborn, 1978. – S. 97–142. Par nepieciešamajiem nošķirumiem Heidegera izteikumu un kristietības, kristīgās ticības, ontoteoloģiskā filosofijas Dieva un “dievišķākā”, “pēdējā” Dieva sakarā sk.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch. – S. 189.

⁶⁵ Sal.: BEK1914. – S. 83; BEK1919. – S. 541; HGA I, Bd. 16. – S. 41.

2. Heidegers un neosholastika Vācijā

To Heidegera filosofijas izcelsmes aspektu vidū, kuru ietekmējuši viņa ieskatu, savulaik īpaši izcēla ultrakonservatīvos (ultramontānos) strāvojumus.⁶⁴ Taču pozicionēt kā Heidegera ieskatu priekšnoteikumiem piederоšas tikai tādas “katoliskās dzīvespasaules” parādības kā kristīgi sociālās kustības priekšstāvja Karla Luegera un izdevuma “Grāls” redaktora Riharda fon Kralīka pārstāvēto spārnu nozīmē neņem vērā ievirzi uz fundamentālām teoloģiski filosofiskām problēmām, kura jau agri bija raksturīga Heidegera meklējumiem un kuru aplūkosim turpinājumā. Tas nozīmē novirzīt uzmanību uz sekundāras nozīmes apstākļiem, kam nav izšķirošas ietekmes būtisko vācu domātāja ieskatu izcelsmē. Turpretī nepieciešams šķiet ieskats tajos neosholastikas strāvojumos un domu apmaiņā katoļu akadēmiskajās mācību iestādēs, ko var novērot Vācijā 20. gadsimta sākumā.

Jāpiekrīt, ka Heidegera attīstība nebūt nav – plašākā skatījumā – tikai viņa ietais ceļš, tā jāsaista ar katolisko filosofiski teoloģisko aprindu ievirzēm 20. gs. pirmajā pusē, kuras vainagojās Vatikāna II koncila dokumentos.

Kā norāda Heinrihs Šmidingers, 19. un 20. gadsimta mijas vēsturisko kontekstu vēl nosaka atbalsis no *Kulturkampf* laika valsts un katoļu Baznīcas pretnostatījuma, ko ievadīja Oto fon Bismarka politika. Tā izraisīja pretdarbību un katoļu apvienību aktivizēšanos.⁶⁶ Laika posmā no 1880. gada līdz 1887. gadam Prūsijas valdība atcēla gandrīz visas pretišķības starp katoļu Baznīcu un valsti. Nostiprinājās Katoliskā centra partija. Katoļu uzaicināšana valsts universitāšu katedrās vēl bija apgrūtināta, bet ne vairs neiespējama. 1876. gadā nodibinājās “Geresa biedrība zinātņu kopšanai”. Šī biedrībā 1888. gadā Fuldā aizsāka “Filosofisko gadagrāmatu” (tagad gadagrāmata iznāk

⁶⁴ Tā raksta Viktors Fariass sekundārliteratūrā kritiski novērtētajā darbā. Victor Farias, Heidegger und Nationalsozialismus. – S. 49 ff., 69 ff., 75 ff.

⁶⁶ Heinrich M. Schmidinger, Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum. – S. 108. Turpmākais izklāsts lielākoties balstās uz austriešu katoļu filosofa Heinriha Šmidingera apkopojošajiem rakstiem par 20. gs. neosholastiku vācu valodas telpā. Par šo tēmu sk. arī: Claus Arnold, “Katholizismus als Kulturmacht”. Der Freiburger Theologe Joseph Sauer (1872–1949) und das Erbe des Franz Xaver Kraus. – Paderborn, 1999; Oskar Köhler, Bewusstseinsstörungen im Katholizismus. – Frankfurt am Main, 1972.

Freiburgā). 1913. gadā tika nodibināta “Katoļu akadēmiķu apvienība”. Šajā gadā Heidegers iestājas Geresas biedrībā.

Plaša akadēmiska dzīve izvērtās arī valsts universitātēs, kam konkordāts starp valsti un Baznīcu priekšrakstīja uzturēt katoliski teoloģiskās fakultātes. Iznāca vairāki žurnāli (“Tibingenes teoloģiskie kvartālraksti” (1818 ff.), jezuītu izdevums “Scholastika” (1926–1965, no 1966. gada “Teoloģija un filosofija”), “Mīnhenes teoloģiskais laikraksts” (1950 ff.) u. c.). Akadēmiskā dzīve izvērsās arī diocēžu un ordeņu skolās, semināru mācību iestādēs, bīskapu akadēmijās.⁶⁷

Vācijai bija raksturīgs ne tik daudz nemiers, ko citur izraisīja modernisms, cik diskusijas par “reformkatholicismu”, kas radās pēc pāvesta nemaldīguma pasludināšanas ticības un tikumības jautājumos, ja pāvesta nostāja pausta *ex cathedra*. Reformkatholicisms izvērtās par antiromiski anticentrisku nostāju. Tiesa, tas uzsvērti norobežojās no pāvesta Pija X nosodītā modernisma, saglabājot uzticību Baznīcai. Reformkatholicisma pārstāvju vidū bija Alberts Erhards (1862–1940), Baznīcas vēsturnieks Francs Ks. Krauss (1840–1901), Vircburgas teologs un filozofs Hermans Šells, kura darbus lasīja Heidegers, studējot Freiburgas universitātē. Ar šo kustību saistītais izdevums “Augstkalne” piesaistīja plašu zinātnieku loku un deva iespēju savus uzskatus paust Maksam Šēleram, Teodoram Hekeram, Romano Gvardīni, Jozefam Pīperam un citiem katoliskās izcelsmes domātājiem. H. Šmidingers raksta, ka šis izdevums jāuzskata par “pēdējo katolisko periodikas izdevumu, kam bija kultūrveidojošs spēks”⁶⁸.

Pretstats reformkatholicismam Vācijā bija romiski konservatīvais spārns, kas konsekventi sekoja kūrījas izteiktajam antimodernisma aicinājumam. Pie tā piederēja pāvestības vēsturnieks Ludvigs fon Pastors (1854–1928) un Vīnes universitātes dogmatiķis Emsts Kommers (1847–1928), kas dibināja “Filosofijas un spekulatīvās teoloģijas gadagrāmatu” (1887–1913, no 1914 – *Divus Thomas*). Pījs X tomēr atbrīvoja valsts augstskolu katoliskās izcelsmes docentus Vācijā no pienākuma nodot

⁶⁷ Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum.* – S. 108.

⁶⁸ Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum.* – S. 109. Izdevums *Hochland* iznāca laikā no 1903. gada līdz 1941. gadam un no 1946. gada līdz 1971. gadam.

antimodernisma zvērestu, kas prasīts enciklikā *Editae Saepe* (1910. gada 29. maijs).⁶⁹ Tiesa, daudzi to tomēr deva, arī M. Heidegera draugs un pārdomu biedrs viņa privātdocenta laikā Freiburgā Engelberts Krebs.

Uz 20. gadsimta sliekšņa, uzklausot pāvesta aicinājumus – enciklikas *Aeterni Patris* (1879) un *Studiorum duces* (1923), dokumentus *Codex Juris Canonici* (1917) un *Theses approbatae philosophiae thomisticae* (1914) –, Vācijas katoliskā Baznīca varēja atskatīties uz vērā ņemamu tradīciju, kas bija pacēlusī Baznīcas studiju un viduslaiku skolastikas mantojuma apzināšanos ievērojami augstākā līmenī. “Neoscholastika vēlējās no jauna izvirzīt viduslaiku domāšanas ieskatu mainītā formā.”⁷⁰ Šajā sakarā jāpiemin viens no ievērojamākajiem 19. gadsimta katoļu dogmatiķiem Matias Jozefs Šēbens (1835–1888), Francs Jakobs Klēmens (1815–1862), Hermans Ernsts Plāsmans (1817–1864), Jozefs Kloitgens (1811–1883), Tilmans Pešs (1836–1899), Ludvigs Šics (1838–1901), Jozefs Hontheims (1858–1923), Teodors Meijers (1821–1913), Alfons Lēmens (1847–1910), Viktors Katreins (1845–1931), Jozefs Donāts (1868–1946) u. c. Vēsturiskajā laukā darbojās Alberts Štēkls (1823–1895), Karls Vemers (1821–1888), Ignācijs Jeilers (1823–1904) un Meistara Ekharta latīņu darbu atkalatklājējs Heinrihs S. Denifls (1844–1905). Viņi ir viduslaiku vēstures izpētes aizsācēji. Šo darbu turpināja Klēmens Boimkers (1853–1924), Francs Ērle (1845–1934) un Martīns Grabmans (1875–1949).⁷¹ 1917. gada vēstulē Martīnam Grabmanam Heidegers īpaši izceļ viņa un Boimkera devumu.

Enciklikā *Aeterni Patris* izteiktais uzaicinājums “vetera novis augere” – redzēt ar jaunām acīm mantojumu, bija aicinājums, kas veda gan pie savu sakņu un savu uzskatu vēsturisko priekšnoteikumu apzināšanās, gan pie laikmetīgo filosofisko un teoloģisko

⁶⁹ Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum.* – S. 109.

⁷⁰ Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum.* – S. 117. Sk. arī: *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt.* Hrsg. von Herbert Vorgrimmler und Robert van der Gucht. 3. Bde. – Freiburg i. Br., 1969/1970.

⁷¹ Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum.* – S. 115. Sk. arī: *Ueberweg.* Bd. IV. – S. 629–634; *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert. Perspektiven, Strömungen, Motive in der christlichen und nichtchristlichen Welt.* Hrsg. von Herbert Vorgrimmler und Robert van der Gucht. 3. Bde. – Freiburg i. Br., 1969/1970.

strāvojumu integrēšanas. Tādējādi Heidegera gadī universitātē paiet jauno laiku kritikas, bet arī pieņemšanas gaisotnē. Tā iepretim reformkatoļticisma pārstāvjiem var minēt Heinrihu S. Deniflu, Francu Ērli un citus neosholastus, kam jaunie laiki nebūt nenozīmēja leģitīmu attīstību, kas radusies no viduslaikiem un cilvēku lielā mērā atbrīvojusi viņam pašam, bet gan ileģitīmu norisi, kas cilvēku atsvešinājusi ne tikai no Dieva, bet arī no sevis un tādējādi var būt tikai vienmēr jaunu kompensāciju process, kas cenšas tikt galā ar atsvešinātības radītajām dziļajām problēmām.⁷² Redzams, ka gadsimtu mijā katoļticisms Vācijā nav “viendabīgs”. Saskaroties ar izteiktāku jauno laiku kultūras akceptēšanu, veidojas dažādi to atbalstoši vai noliedzoši virzieni. Gan vieni, gan otri 20. gadsimta sākumā saskārās ar apjukumu un neziņu. Heidegers nebūt nav no tā visa pasargāts: veckatoļu un katoļu konflikti Heidegera bērnībā un jaunībā, Tībingenes teoloģijas skola iepretim Romas skolai, romcentrisms un reformkatoļticisma antiromiskā nostāja, modernisms un “modernisma zvērests”, pāvesta nemaldīgums ticības un tikumības jautājumos un balsis pret to ir notikumi un strāvojumi, kas tieši ietekmē viņa dzīvi un filosofiskos meklējumus. Heidegera pārdomas lielā mērā ir atbilde uz šīm izpausmēm pamatā esošo nepieciešamību jautāt par mantotās ticības un tradīcijas atnesto patiesību pamatiem.⁷³ Heidegers pieņem šo izaicinājumu, lai arī tāds ceļš nesīs daudz grūtību un prasīs visus turpmākos dzīves gadus.⁷⁴ Taču tikai tādā ceļā Heidegers iespējis tik dziļi pārdomāt Vakarzemes filosofiski teoloģisko mantojumu.

⁷² Sal.: Heinrich M. Schmidinger, *Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute*. – S. 101.

⁷³ Sal. ar Alfrēda Denkera disertācijas pamatuzstādījumu. Alfred Denker, *Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heidegers “Sein und Zeit”*. – Best, 1997.

⁷⁴ Sal. ar paša Heidegera izteikumiem dzīves vēlinajā posmā. Sk.: Heinrich Wiegand Petzet, *Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929–1976*.

I. B. 1. nodaļa Patiesības un jēgas problēmas Martīna Heidegera pirmajos rakstos

4. §. Antimodernisma un Tībingenes katoļu teoloģijas skolas ietekme Heidegera ieskatu veidošanās norisē

Karla Braiga vācu teoloģiskajā apritē ieviestais apzīmējums “modernisms” rada vietu teoloģiskajā domu apmaiņā, parādoties subjektīvisma un psiholoģisma akcentiem un tiem līdzīgi nākošā relatīvisma draudiem. Antimodernisms vēršas pret reliģisko patiesību un kristīgās ticības vēsts reducēšanu tikai uz iekšējā pārdzīvojuma norisi, cilvēka subjektivitāti un pret ticības psiholoģizāciju.¹ Tiesa – “modernisma” debates skāra plašāku un būtiskāku lauku. 20. gs. sākumā Francijā, Anglijā un Itālijā bija vērojama Baznīcas krīze filosofijas, teoloģijas un sociālās mācības laukā. Grūti tieši definēt visas modernisma izpausmes. Modernisms pats plašākā nozīmē ir normāla vēsturiska parādība – atvērtība jaunajam. 1907. gadā Pījs X dekrētā *Lamentabili* un enciklikā *Pascendi* nosodīja modernisma izpausmes – agnosticizmu un imanentismu.² Pārdabiskā, ticības, dogmu un Baznīcas būtība šajos virzienos bija reducēta tikai uz cilvēka dabai piemītošu Dieva pieredzi; tajos vērojama subjektivistiska, vēsturiski evolucionistiska dabiskās un pārdabiskās Atklāsmes redukcija. Asi pret modernismu vērās integrālisms, nosodot arī tos, kuri vēlējās kristietības mantojumu izlīdzināt ar moderno pasauli. Integrālismu tomēr neizvirzīja par Baznīcas nostāju, un 1914. gadā

¹ Sk.: Carl Braig, *Rektoratsreden der Universität Freiburg*. – Freiburg, 1910. – S. 27 ff.; Carl Braig, *Modernstes Christentum und moderne Religionspsychologie*. – Freiburg, 1907. – S. 3 ff.

² Sk.: Dekret des Hl. Offiziums *Lamentabili* (1907). Izd.: Heinrich Denzinger, *Kompendium der Glaubensbekenntnisse und Kirchlichen Lehrentscheidungen (Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum)*. Deutsch hrsg. von Peter Hünermann. – 37. Aufl. – Freiburg i. Br., 1991. – Nr. 3401–3466.

Benedikts XV to noraidīja.³

Ar motu proprio *Sacrorum antistitum* (1910) Pījs X visam klēram priekšrakstīja antimodernisma zvērestu – noraidīt modernisma maldus. Vispirms zvērestu nodeva mācību un dvēseļu aprūpes darbā iesaistītie priesteri. Praktisku apsvērumu dēļ vācu universitāšu katoļu docenti sākumā bija izņēmums.⁴ Šie notikumi tieši skāra attiecās uz Heidegera dzīvi un akadēmisko darbību.⁵ Vācijā modernisms nebija izplatīts (reformkatoļismu nevar uzskatīt par modernisma paveidu). Tomēr vispārējās nedrošības un apjukuma tendences skāra gandrīz ikvienu. Joprojām neskaidrās attiecības starp teoloģiju un modernajām zinātnēm mijās ar jautājumu – kā savienot pārdabisko Atklāsmi ar tās vēsturiskajām parādīšanās formām? Tika mēģināts atcelt modernisma konsekvences – pilnīgo pārrāvumu starp Atklāsmi un tās laiciskajām izpausmes formām, taču rezultātā radās draudī, ka, vai nu pārdabiskais tiks reducēts uz laiciskajām izpausmēm, vai, ka izpausmes pārmāks pārdabisko. Jāteic, ka trūka Atklāsmes un vēstures, pārdabisko dotumu un dabisko priekšnoteikumu savstarpējās cauraustības pietiekama izklāsta. Tam tuvojās vēlāk un pamazām – Vatikāna II koncilā.⁶ Šī situācija bija iezīmējusies jau Heidegera mācību laikā. Spriedze starp tolaik uzsvērtu Baznīcas mācību patiesību ārpuslaiciskumu un vēsturi bija viens no pamatjautājumiem toreizējo katoļu filosofiski teoloģisko aprindu meklējumos. Etjēns Žilsons atmiņās par šo laiku⁷

³ Sk.: LThK, Bd. VII. – Sp. 513 ff.

⁴ LThK, Bd. I. – Sp. 640.

⁵ Sal. ar BEK1914 un BEK1919. Sk. š. d. I C I, II A I.

⁶ Sk.: Robert Scherer, *Modernismus*. Izd.: LThK, Bd. VII. – Sp. 513–516.

⁷ Sk.: Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*. – Paris, 1960. Žilsons šajā darbā sniedz lielisku 20. gadsimta pirmās puses katoļu filosofijas un teoloģijas stāvokļa aprakstu. Tas lieti noder, lai raksturotu Heidegera situāciju un izprastu viņa vēlākos izteikumus. Toreiz šķita aizmirsts, raksta Žilsons, ka teoloģija nav viena cilvēka veikums, bet gan Baznīcas mācība, balstīta uz Svētajiem Rakstiem, tradīciju un ticības dogmām, kas Baznīcas koncilu lēmumos un Baznīcas apstiprinātos izklāstos (ko snieguši izcilākie teologi) skaidro Svēto Rakstu tekstus. Baznīca nekanonizē kādu atsevišķu filosofiju, bet gan vēlas pilnīgi atbilstošos jēdzienos noteikt patiesību, ko apliecina, lai novērstu nepareizu izpratni. Kristīgie filosofi, kas iejaucās šajos jautājumos modernisma krīzes laikā, izdarīja “lāča pakalpojumu”. Racionāli Dieva pierādījumi un Dieva Atklāsmes suverenitāte, ticības primārums un prāta sniegtais ticības apliecinājums – šīs problēmas toreiz zaudēja pamatu. Priekšplānā iznāca racionālie argumenti. Bet, tiem zūdot, vairs nebija uz ko balstīt ticību. Jāredz, uzsver E. Žilsons, ka situācija ap gadsimtu miju bija atbilde uz 19. gs. apoloģētiski tradicionālo kustību, kas savukārt bija atbilde uz antirelīģozo 18. gs. filosofēšanu. Maldīgi bija pieņemt prenostatījumu starp prātu un tradīciju, kā sludināja apgaismība. To pieņemot, nācās glābt ticību, atsakoties no prāta, no filosofijas. Pret tiem, kas uzsvēra Atklāsmi un noraidīja jebkādu prāta spēju pazīt

raksta, ka modernisma gadu krīzes iemesls lielā mērā bijis Baznīcas teoloģisko mācību un to filosofiski teoloģisko pamatojumu vēsturisko likteņu neapzināšanās. “Patiesība, ko zaudējuši paši tās sargātāji”, bija jāatklāj no jauna, respektējot jauno laiku filosofijas (Kanta, vācu ideālisma) ieskatus un to kritiku veidojot, nevis novēršoties, bet padziļināti pārdomājot.⁸

Martīnam Heidegeram bija patstāvīgi jāatklāj ne tikai viduslaiku sholastika, bet visa Vakarzemes metafizikas gaita. Katoļu teologu un filosofu paaudze pirms Heidegera izjuta, ka zaudēta orientēšanās spēja teoloģijas un filosofijas, ticības un teoloģijas attiecību problēmās. Jānorāda arī, ka iebildumos pret reliģiskās patiesības atvedināšanu no cilvēka dvēseles reliģiskajām prasībām sevi parāda neizcīnītā un līdz galam nenovestā domu apmaiņa par patiesības, ticības, subjektivitātes attiecībām, par cilvēka būtību un personas avotiem. Šī problēma lika Heidegera skolotājam Braigam vērsties pret Kantu, apsūdzot viņu subjektīvismā: “Kas sāk kā kantietis, beidz kā psihologs.” Redzams, ka Heidegers pārņēmis šo skatījumu.⁹ Lai arī pavisam drīz Marburgas skolas pētījumu

Dievu, vērsās citi, kas priekšplānā izvirzīja prātu, racionālu ceļu pie Dieva atziņas. Šeit valdīja haoss, jo vairāk tāpēc, ka tradīcija pati bija aizsegusi savus avotus. Akvīnas Toma alkalatklāšana sāka viest skaidrību, bet tas bija ilgs, nogurdinošs vēsturisks darbs ar gandrīz zudušiem avotiem. Laikā posmā apmēram no 1905. gada līdz 1939. gadam katoliskam filosofam vajadzēja iziet cauri daudzām šaubām, ziedot daudz laika, bieži ejot nepareizā virzienā, lai no jauna iegūtu tos jēdzienus, kuriem viņam vajadzēja būt skaidriem jau no sāкта gala, atzīst Žilsons. Piemēri redzami toreizējās diskusijās par Akvīnas Toma mācību: Akvīnas Toms tika apvainots, ka viņš līdz ar Aristoteli mācījis, ka Dievs nav izzināts un nevar tikt izzināts (*Deus est ignotus et ignotum*), lai arī tā bija Toma mācība par Dieva nepriekšstatāmību, nelietiskojamību priekšstatā. Teoloģiski jautājumi tika risināti, nemaz nedomājot, ka tam vajadzīga teoloģiska izglītība, ka runa nav par kāda viedokli, bet gan par Baznīcas mācību, kas attiecas uz cilvēka pestīšanu. Filosofija tika atdalīta no teoloģijas, bet pēc tam, *neapzinoties hermeneitisko situāciju*, risināja teoloģijas pamatjautājumus. Žilsona izteikumus interesanti salīdzināt ar Heidegera nostāju “Ziņojumā Nātorpam”. Sk. š. d. II C 1. Katoļu teoloģijas fundamentālhermeneitikas izveidošanas nepieciešamību uztvēra kardināla Karla Lēmana (dz. 1936) paaudze. Sk., piem.: Karl Kardinal Lehmann, Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil. Arī šeit auglīga izrādījās Heidegera meklējumu pārdomāšana.

⁸ Spilgtākais piemērs, šķiet, ir Heidegera vēlākās Frīdriha Nīčes interpretācijas. Heidegera piezīme „Nietzsche hat mich kaputt gemacht“ jāizprot arī kā liecība viņa nostājai, ka mantotās ticības patiesības atgūstamas tikai visnopietnākās iedziļināšanās un maldīgas kritikas pārvarēšanas ceļā, kas nepieļauj nepārdomātus kompromisus (sal.: N I. – S. 9 ff.; N II. – S. 7 ff., 481 ff.). Tāds ir būtisks Heidegera jauno laiku filosofijas (kā arī visas Vakarzemes metafizikas) izklāstu motīvs. Par minēto Heidegera piezīmi sal.: Hans-Georg Gadamer, Die Lektion des Jahrhunderts. – S. 140 f., 146. Sk. arī Helmūta Fetera pētījumu: Helmuth Vetter, Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930. – S. 373 f., 376, 378, 384. Heidegera sniegto Nīčes filosofijas interpretāciju kopumā izvērtēs Alfrēda Denkera uzsāktais apjomīgais pētījums *Er hat mich kaputt gemacht. Heidegger versus Nietzsche*. Sk. arī plānoto Heidegera gadagrāmatas II sējumu *Heidegger und Nietzsche* (2005. g. rudens).

⁹ Sal. ar fenomenālisma kritiku Heidegera agrīnajos rakstos. Sk. š. d. I B 1.

studiju ietekmē viņš izcēla Kanta transcendentālo ievirzi, noraidot Kanta psiholoģisko interpretāciju¹⁰, tomēr Braiga nostāja, kas bija veidojusies Tībingenes katoļu teoloģijas skolā, un problēmu loks, kas radīja šādu nostāju, paliek Heidegera uzmanības centrā arī vēlāk.¹¹ Tībingenes skolai¹² bija raksturīga asa un dziļi pamatota Apgaismības kritika un izšķirošs cilvēka naturalizācijas noraidījums, uzsverot cilvēka būtības teoloģiska izklāsta prioritāti. Šāda uzdevuma risinājumā Tībingenes katoļu teologi nenoraidīja iespēju gūt jēdzienisko aprīkojumu no vācu ideālisma un moderno filosofisko strāvojumu iestrādņēm (gara, vēstures, dzīves jēdziens). Tā Heidegers uzsver, ka tieši Braigs, nākdams no Tībingenes skolas, piesaistījis viņa uzmanību Hēgelim un Šellingam. (1964. gadā, apmeklējot Hēgeļa arhīvu, Heidegers īpaši interesējās, vai tur atrodama Tībingenes skolas pārstāvja, kas strādāja arī Freiburgā, F. A. Štaudenmeiera (1800–1856) grāmata par Hēgeli¹³. Acīmredzot tā pieminēta Braiga un Heidegera pārrunās.) Vēsturiskuma un spekulatīvā momenta savienojums jautājumā par Atklāsmes vēsturiskumu un Atklāsmes paliekošo patiesību bija viens no skolas pētījumu centrālajiem motīviem. Šī spriedze starp Atklāsmi un vēsturi kļuva par auglīgu pārdomu raisītāju Heidegera meklējumos. Tībingenes katoļu teoloģijā izskanējušās spekulatīvās teoloģijas un vēsturiskuma savienojamības problēma, tāpat arī jautājums par katolikajā domāšanas vēsturē tradicionālās ontoloģiskās ievirzes un jauno laiku transcendentālfilosofijas savienojamību, saistījis Heidegeru jau agrīnajos rakstos.

¹⁰ Sal.: Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*. – S. 333 ff.; Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. – S. 782 ff.; Richard Schaeffler, *Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie*. – S. 5 f.

¹¹ Heidegera piezīmes (piem., HGA II, Bd. 63. – S. 22) apliecina, ka viņš lasījis arī šīs skolas pārstāvju pirmo paaudžu (Johann Evangelista Kuhn, *Die christliche Lehre von der göttlichen Gnade*. – Tübingen, 1868.) darbus.

¹² Tībingenes katolikās teoloģijas skola saglabāja kontinuitāti vairākās teologu paaudzēs. Pie ievērojamākajiem skolas pirmo triju paaudžu pārstāvjiem pieder J. S. Drejs (1777–1853), J. B. Hirsers (1788–1865), J. A. Mēlers (1796–1838), J. G. Herbsts (1787–1836), J. E. Kūns (1806–1887), F. A. Štaudenmeiers (1800–1856), K. J. Hēfele (1809–1893), P. Šancs (1841–1905), F. Ks. Linzenmans (1835–1898), F. Ks. Funks (1840–1907). Sk.: LThK, Bd. X. – Sp. 390 ff.; Richard Schaeffler, *Heidegger und die Theologie*. – S. 291 ff. Tībingenē veidojās gan katolikā teoloģijas skola, gan evaņģēliskās teoloģijas skolas – vecākā (“supranaturalistiskā”) un jaunākā (“vēsturiskā”). Sk.: LThK, Bd. X. Sp. 392 f.

¹³ Otto Pöggeler, *Heidegger und Hegel*. – S. 139. Heidegers apmeklēja arī Štaudenmeiera nāves 100. gadadienai veltīto atceres pasākumu Freiburgā. Sk.: Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. – S. 599, 403. piez.

Ginters Figals norāda, ka Heidegeram raksturīga jauno laiku filosofijas kontekstā ierasto terminu lietošana jaunā, grūti kontrolējamā veidā.¹⁴ Tā arī vārdi “transcendentāls” un “transcendentālfilosofija” Heidegera pārdomās izskan veidā, kas liecina par to ilgās vēstures labu pārzināšanu. Viņa neosholastikas ievirzītajā pārdomu gultnē nojaušama ilgā un dziļā ieinteresētība ontoloģisko pamatmetu un patiesu izziņu balstošo pamatu izklāstīšanā. Viduslaiku sholastikas mācības par patiesas izziņas pamatbalstiem (piemēram, mācība par transcendentāļiem)¹⁵ paliek šādu pārdomu fons. Ontoloģisko pamatnostādņu, transcendentālisma izvirzīto problēmu loka skaidrināšanā, kā arī jautājumu par patiesību un izziņas patiesuma dziļākajiem priekšnoteikumiem sadurē Heidegers nojauš būtisku uzdevumu, kas vēl ne tuvu nav izsmelts ne neosholastikā, ne jauno laiku transcendentālfilosofijā,¹⁶ ne moderno transcendentālfilosofisko strāvojumu (neokantisms) pētījumos. Tiesa, pirmajos rakstos šis uzdevums vēl nav konkrēti noformulēts¹⁷, nav izteikti pausta arī nepieciešamība redzēt Vakarzemes metafizikas

¹⁴ Günter Figal, Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. – S. 21.

¹⁵ Par metafiziku kā “transcendentālfilosofiju”, t. n., mācību par transcendentāļiem kā esošā izziņas pēdējām noteiksmēm sholastikā, sk., piem.: Jan A. Aertsen, Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie. – S. 111 ff., 118-120. Sal. š. d. I A 2. Heidegeru grūti interpretēt tikai jauno laiku ieviržu garā, neņemot vērā viņa pārdomu dziļi pamatoto vēsturisko dimensiju, viduslaiku sholastikas mācību par transcendentāļiem un jauno laiku transcendentālfilosofijas saiknes un atšķirību pārzināšanu. Tiesa, jānorāda uz problēmām, kas neapšaubāmi vieno vācu ideālismu un Heidegeru. Valters Šulcs to veica labi pamatotā izklāstā. Sk.: Walther Schulz, Über den philosophiegeschichtlichen Ort Martin Heideggers. – S. 95–139. (Par šīs interpretācijas problēmām sk.: Günter Figal, Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. – S. 16 f.) Alfrēds Denkers Amsterdamas disertācijā (Alfred Denker, Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers “Sein und Zeit”. – Best, 1997) norāda, ka Heidegera filosofija “Esamībā un laikā” var tikt izprasta vācu ideālisma domāšanas ievirzē – kā mēģinājums pārvarēt modernā laika sašķeltību un rast ceļu pie Absolūta. Šis neapšaubāmi auglīgais skatījums saskan ar Žana Grondīna piedāvāto Heidegera metafizikas kritikas idejas izvērtējumu (Jean Grondin, Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität. – S. 89–102.), atklājot tajā hēgeliskus un jaunhēgeliskus motīvus. Vairākus Marksa un Heidegera pārdomās saskatāmus aspektus vada vieni un tie paši jau vācu ideālismā izteiktie motīvi (atsvešināšanās, sašķeltība, cilvēka un lietu attiecību problēma jaunajos laikos). Tiesa, tad Heidegera domāšanai būtu jāpaliek atkarīgai no tā, vai var rast nākotni vācu ideālisma filosofijai. Heidegera un Hēgeļa (arī vēlīnā Fihtes un Šellinga) dziļo tendenci atjaunot pirmsnominālistiskos ieskatus pēcnominālistiskā laikmeta apstākļos uzsver arī Klauss Helds (Klaus Held, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. – S. 126 f.). Taču šeit redzams arī, ka Heidegera meklējumiem jāsiglabā viņa izcelsmes saknes un *tādējādi* arī to nākotnes perspektīva.

¹⁶ Tas pausts Heidegera vēlākajā darba “Kants un metafizikas problēma” pašnovērtējumā (KMP. – S. XIII.).

¹⁷ Nav jāizslēdz iespēja, ka tieši Heidegera paša izceltie sv. Akvīnas Toma un sv. Bonaventūras darbi varēja kalpot par patstāvīga, ar neosholastisko filosofiju nesakrītoša skatījuma veidotājiem. Tiesa, vēlākajos esamības patiesības vēstures ietvaros arī augsto viduslaiku sholastikas pamatdarbi paliek esamības aizmirstības valgos (HGA II, Bd. 23. HGA II, Bd. 24. *passim*). Tas tomēr vēl pilnībā neatīnā Heidegera

likteni kopumā. Tomēr jājautā – ko Heidegers gaidīja no neosholastikas un neokantisma gultnē radušās un ap gadsimtu miju izvirzījušās ontoloģiskās un transcendentālfilosofiskās problemātikas risinājuma? Kādā virzienā viņš vēlējās doties? Kā un vai viņa intence jau pašā sākumā atšķīrās no neosholastiskas un neokantisma? Vai uzdevumi un gaidas, ar ko viņš tuvojās fenomenoloģijai un neokantisma iestrādnēm, atbilda uzdevumiem, ko izvirzīja savām mācībām Huserls un neokantieši? Tie ir būtiski jautājumi. Ar ontoloģisko un transcendentālistisko ieviržu problemātiku, kā arī ar loģiskās jomas patstāvību uzsverošu un psiholoģismu noraidošu nostāju Heidegers ir pazīstams, nākot no sholastiskās tradīcijas ontoloģijas un izziņas mācības studijām, pirms izteiktas pievēršanās Edmunda Huserla fenomenoloģijai un neokantismam (Heinrihs Rikerts, Emīls Lask). Tiesa, šo filosofu personās viņš saskārās ar jauno laiku filosofisko problēmu izraisītiem modernās akadēmiskās filosofijas virzieniem. Tomēr akadēmiskā filosofija – fenomenoloģijas un neokantisma virzienos – norādīja uz iespēju ar pašas jauno laiku filosofijas palīdzību apšaubīt jauno laiku domāšanas relativistiskās un nihilistiskās konsekvences. Filosofiskam izziņas teorētisko un loģisko problēmu risinājumam bija jāsniedz pavediens atceļā pie reiz dzimtās Mēskirhes pasaulē atnākušā un saklausītā aicinājuma.

5. §. Dzīves viņpusējā vērtība

a) Dzīves atjaunotnes avoti

Šo atceļu Heidegers sāka, vēl būdams teoloģijas students Freiburgas universitātē un konsekvents katolisko ticības un dzīves patiesību aizstāvis. To viņš darīja ar degsmi. Gadsimta pirmo gadu desmitu katolicisms pēc politikas un jauno laiku zinātnes un filosofijas nestajiem izaicinājumiem bija no jauna izprasta universāla pamata meklējumos. 19. gs. racionālā apoloģētika ieguva nosaukumu “fundamentālteoloģija” –

nostāju pret Akvīnas Tomu un viduslaiku mistiskajiem darbiem. To apliecina vairākas Heidegera piezīmes. Sal.: HGA II, Bd. 24. – S. 23, 127 f.

Heidegera skolotājs Karls Braigs ontoloģiju dēvēja par “fundamentālfilosofiju”. Bernhards Kaspers norāda, ka Heidegera vēlākā “fundamentālontoloģija” ne tikai nosaukuma pēc ir jāskata tajā pašā pamatu meklējošajā virzībā.¹⁸ Šie pamata meklējumi sakrīt ar Dieva atziņas meklējumiem. Jau pirmajos Heidegera rakstos vērojama abu ciešā saikne. “Filosofiskas pūles kā patiesi pamata meklējumi kļūst par reliģiozu aktu.”¹⁹ Heidegera meklējumi paliek visciešākajā veidā saistīti ar viņa reliģisko uzrunātību. Šī saikne vēlāk veda pie atsacīšanās no “katolicisma *sistēmas*”, bet ne no savas izcelsmes ticības un “katoliskās dzīvespasaules”, ko viņš iepazīna dzimtajā pusē Mēskirhē.

Viens no pirmajiem Martīna Heidegera rakstiem ir “Abrahams no Svētās Klāras. Sakarā ar viņa pieminekļa atklāšanu Krēnheinstetenē 1910. gada 15. augustā”. Tas nodrukāts 1910. gada 27. augustā Minhenē iznākošajā politikas un kultūras nedēļas laikrakstā “Vispārējais apskats”.²⁰ Šī raksta atkārtotā izdevuma pēcvārdā Martīna Heidegera dēls Hermans Heidegers nosauc to par “šķiet, pirmo” sava tēva publikāciju.²¹ Tiesa, daži no pirmajiem rakstiem izdevumā “Akadēmiķis” apsteidz minēto darbu, taču tas – “dzimtenes ārē rakstīts”²² – ļauj nojaust Freiburgas Universitātes teoloģijas studenta pirmo patstāvīgo soļu ievirzi.

Teoloģijas students M. Heidegers piedalās Abrahamam no Svētās Klāras veltītā pieminekļa atklāšanā vienā no Mēskirhes kaimiņciemiem. Ap gadsimta sākumu

¹⁸ Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und das anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 13. B. Kaspers parāda, kā toreizējie vēsturisko situāciju nerespektējošie mēģinājumi rast šādu pamatu Atklāsmes teoloģiju fundējošā dabiskajā teoloģijā un pirmskritiskajā volfiski racionālās metafizikas izziņas mācībā un ontoloģijā veda drīzāk pie atsacīšanās no patiesiem pamata meklējumiem un pie “sistēmas” izveidošanās. Sk. Bernhard Casper, *Die theologischen Studienpläne des späten 18. und frühen 19. Jahrhunderts im Lichte der Säkularisierungsproblematik*. Izd.: *Säkularisation und Säkularisierung im 19. Jahrhundert*. Hrsg. von Albrecht Langner. – München/Paderborn/Wien, 1977. – S. 97–142.

¹⁹ Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und das anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 13. 1911. gadā “Akadēmiskās Bonifācija korespondences” 26. gadagājuma maija numurā publicēta Heidegera recenzija par jezuīta Oto Cimmermana grāmatu „Das Gottesbedürfnis“ (1910). Rakstot par Dieva pierādījumiem, Heidegers pievērš uzmanību apstāklim, ka pierādījuma, kas sākas ar galīguma atzišanu (galīgs un neradīts nav savienojami jēdzieni), vietā stājas citi akcenti: “... šo pierādījumu [Cimmernans] paplašina. .. – [pierādījums] tiek balstīts ne tik daudz mūsu vājumā, kā mūsu Dieva ilgu patiesīgumā.” (HGA I, Bd. 16. – S. 15.)

²⁰ VII gadagājums, 35. nr., 605. lpp. Pāpublicējums HGA I, Bd. 13. – S. 1–3.

²¹ HGA I, Bd. 13. – S. 245.

²² HGA I, Bd. 13. – S. 253.

Abrahama no Svētā Klāras persona bija guvusi lielu ievērību antimodernisma strāvojuma atbalstītāju vidū. Martīns Heidegers 1910. gadā ir uzstājies arī augustīniešu mūkam veltītā svinīgā pasākumā Heibergā.²³ Laikā no 1911. gada līdz 1913. gadam Heidegers katoļu apvienībās Mēskirhē septiņas reizes uzstājies ar runām un priekšlasījumiem katoļu apvienībām Mēskirhē, kas ieturēti stingras katolisko pozīciju aizstāvības garā.²⁴ Viņa referātu atstāsti publicēti “Heuberger Volksblatt” izdevumā laikā no 1909. gada līdz 1913. gadam. Pēc Vatikāna I koncila (1869/1870) lēmumiem (pāvesta nemaldīgums) līdz tam Mēskirhes sabiedriskajā dzīvē visai nozīmīgie liberālie strāvojumi iekļāvās veckatolicismā, kas neatzina pāvesta nemaldīguma dogmu. Tas saasināja attiecības pilsētā. Iepretim liberāļiem un veckatoļiem atradās Mēskirhes iedzīvotāju lielākā, pārsvarā ne tik mantīgā daļa (arī Martīna Heidegera vecāki). Šo šķelšanos savas dzīves pirmajos gados un skolas laikā izjuta arī nākamais domātājs.²⁵ Katoļu izdevums “Heuberger Volksblatt” bija konsekvents pāvesta centriskās līnijas paudējs.

Sakarā ar Abrahamam no Svētās Klāras veltīto pasākumu Heidegers raksta: “Pieticīgais Krēnheinštetenes ciems [...] guļ miegains zemā ielejas muldā. Pat baznīcas tornis ir īpatnis. Tas neskatās brīvi pāri zemei kā citi baznīcu torņi, savā smagnējumā tam jāierokas starp melnsarkanajiem jumtiem. Gandrīz bezveidola apvidus, miglas ietītie, tumšie egļu meži, šur tur pēkšņi pazibošais spilgtais kaļķakmens rada īpašu noskaņu. [...] “Slavējiet debesis” paceļas karstajā, negaisa tuvuma piesātinātajā vasaras gaisā.”²⁶ Acīmredzot nav pamata bažām, ka esi pārkalusījies, ja šķiet, ka šeit ieskanas vēlinā Heidegera balss. Martīna Heidegera pirmos darbus spēcīgi iekrāso patiesa reliģiska pieredze. Vēlīno Frīdriha Helderlīna interpretāciju motīvi (“Negaisa mākoņu līksmais, drošais noskaņojums”, kas apzīmē Dieva klātesamību)²⁷ izskan pārsteidzoši spēcīgi un koncentrēti vienā no pirmajiem Heidegera rakstiem.

²³ Sk.: Victor Farias, Heidegger und Nazionalsozialismus. – S. 76 f.

²⁴ Sk.: Alfred Denker, Herr Studiosus Heidegger und seine Heimatstadt Messkirch. Bausteine zu Heideggers Biographie. Izd.: Messkircher Heimathefte Nr. 7, 2000.

²⁵ Sk.: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 46 ff.

²⁶ HGA I, Bd. 13. – S. 1.

²⁷ Sal., piem., ar: HGA I, Bd. 4. – S. 166.

Abrahamam no Svētās Klāras Heidegers vēlreiz pievērsies 1969. gadā, Mēskirhes skolas svinībās sakot runu “Par Abrahamu no Svētās Klāras”.²⁸ Tajā paustie motīvi ir tie paši, kuri pirmajos rakstos vadīja teoloģijas studentu. “Saucēja balss tuksnesī” motīvs ir viens no tiem. Kur meklējams ceļš prom no “trūcīga laika posta”? Kā atklājas mazliet vēlāk, Heidegeram meklējumu virzienu norādījuši reliģiskās pieredzes avoti un tradīcijā saglabātās reliģiskās patiesības. Dodoties garā pārdomu un meklējumu ceļā, viņš saglabājis uzticību tiem.

Abrahams no Svētās Klāras dzimis Krēnheinštetenē četrus gadus pirms 30 gadu kara beigām. Mēskirhē viņš apmeklējis latīņu skolu. Tālākais ceļš vedis uz Ingolšates jezuītu skolu un Zalcburgu pie benediktīniešiem. Pēc tam viņš Vīnē iestājies augustīniešu baskāju ordenī, kur arī pieņēmis vārdu Abrahams no Svētās Klāras (*Abraham a Sancta Clara*). 1666. gadā iesvētīts par priesteri, augustīnietis sācis sprediķot. Vēlāk viņš kļuvis par teoloģijas doktoru, galma sprediķotāju Vīnē, klostera prioru un augustīniešu ordeņa provinciāli. Abrahams no Svētās Klāras miris 1709. gadā 65 gadu vecumā.²⁹

Heidegers savā runā izceļ divus būtiskākos tā laika motīvus: Abrahama no Svētās Klāras laikmets ir laiks pēc Vestfāles miera (1648), kad spilgtā atmiņā vēl ir postījumi, bads, nabadzība, draudi, neziņa, izmisums, mēris.³⁰ Taču jau sākas baroks – radoša pasaules apliecinājuma un veidošanas laikmets. Šajā laikā veidojas klasiskās jauno laiku fizikas pamatatziņas. Ķeizars Leopolds I atbalsta gan galma sprediķotāju Abrahamu no Svētās Klāras, gan Leibnicu. Vai abi Vīnē tikušies, nav zināms. Taču šie apstākļi ir simboliski. Heidegera iezīmētajā augustīniešu sludinātāja dzīves gājumā zināmā mērā jāsaskata norādes viņa paša ceļa izpratnei. Laikā, kad pēc pārciestajām kara šausmām reliģisko sadursmju pēcperiodā sāk veidoties jauno laiku metafizikas un zinātnes aizmetņi, augustīniešu mūks no provinces ciema un viens no jauno laiku metafizikas un zinātnes pamatlicējiem Leibnics meklē atbildes uz jautājumu par patiesības, pasaules un cilvēka atjaunotnes būtību.³¹ Nav šaubu, kura ieskatiem pievienojas Martīns Heidegers

²⁸ Martin Heidegger, *Über Abraham a Sancta Clara*. – S. 47–56.

²⁹ Abrahama no Svētās Klāras dzīves gājumu sk.: Martin Heidegger, *Über Abraham a Sancta Clara*. – S. 46–47.

³⁰ Martin Heidegger, *Über Abraham a Sancta Clara*. – S. 48.

³¹ Apjukums pēc ticības kariem, reliģijas autoritātes vienojošā rakstura sašķobīšanās, meklējumi pēc

1910. gadā. Kur ir atjaunotnes patiesie avotī? Vai atjaunotni un dzīvi patiesībā cilvēks var sasniegt ar paša spēkiem? Šāds jautājums nerimstoši izskan Heidegera pirmajos rakstos, un augustīnieša Abrahama no Svētās Klāras tēls iemieso šo “saucēja balsi tuksnesī”. Vēlāk pievienojas pārdomas par Vakarzemes metafizikas vēsturisko likteni. Reiz jau cits augustīniešu ordeņa mūks Mārtiņš Luters uzdeva līdzīgus jautājumus savā vēsturiskajā situācijā. *Patiesi* jautāt, būt *patiesi* norūpētam, būt *patiesi* Dieva priekšā – šis Heidegera pirmos nelielos darbus iekrāsojošais tonis vēlāk viņam liks lasīt augustīnieša Lutera – tolaik vēl katoļu teologa – pirmās lekcijas.

b) Patiesība, brīvība, persona

Abrahama no Svētās Klāras pieminekļa atklāšanas svinībām veltītā raksta noslēgumā ieskanas motīvi, kas tiks izvērsti un kam būs pievērsta turpmāko Heidegera rakstu uzmanība: “Kaut mūsu ārišķīgās kultūras un ātrdzīvošanas laiks tomēr vairāk vērtos uz priekšu atskatoties! Pamatus graužošais jauninājumu vājprāts, bezdomu pārlēkšana dzīves .. dziļākajam dvēseliskajam saturam, uz nepārtraukti mainīgiem mirkļa iespaidiem vērsta modernā dzīve, dažbrīd jau spiedīgais smacīgums, kurā šodien apzās katrs novirziens mākslā, – tie ir momenti, kas norāda uz dekadenci, uz bezcerīgu atkrišanu no veselīguma un dzīves viņpusējās vērtības. Mums jā saglabā tādi tēli kā Abrahams no Svētās Klāras, kuri klusi strādā tautas dzīvē. Lai viņa .. gars .. kļūst par varenu fermentu tautas dzīves veselīguma saglabāšanā un – kur posts jau kliez – atjaunojošā dziedēšanā.”³²

Laikrakstā “Akadēmiķis”, kas iznāca kopš 1908. gada, lai būtu “augsto kristīgo ideālu herolds visos studentu dzīves apvidos” un ieturēja reliģiskajā, zinātniskajā un

vispārnozīmīgā, vienojošā, Jauno laiku zinātņu rašanās iezīmē jauno laiku sākumu un tādu tēlu kā Leibnics un Abrahams no Svētās Klāras vēsturisko situāciju. Interesanti ar to salīdzināt Huserla un Heidegera nostājas Eiropas zinātņu un cilvēces krīzes, kā arī atjaunotnes avotu skatījumā. (Sk. Klaus Held, Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger. S. 33–50.) Jauno laiku metafizikas rašanos (Dekarts, Leibnics) Heidegers vairākkārt padziļināti aplūko lekcijās. Sk.: Marburgas posma lekcijas HGA II, Bd. 17. HGA II, Bd. 23. HGA II, Bd. 24. HGA II, Bd. 26.

³² HGA I, Bd. 13. – S. 3.

sociāli karitatīvajā aspektā pāvesta stingro līniju³³, Heidegers laikā no 1910. gada līdz 1915. gadam publicē vairākus rakstus – recenzijas un apskatus. “Akadēmiķis” bija saistīts ar “Vispārējo apskatu”, kur ievietots Heidegera raksts par Abrahama no Svētās Klāras pieminekļa atklāšanu Krēnheinstetenē. “Akadēmiķī” publicēto rakstu autoru vidū ir gan Heidegers, gan jezuīts Osvalds fon Nells-Broinings, kas pēc modernisma krīzes pārvarēšanas izveidoja katolisko sociālo mācību, gan vēlākais katoļu filozofs Romano Gvardīni.³⁴

Martīna Heidegera raksts “*Per mortem ad vitam*. Pārdomas par Jergensena darbu “Dzīves meli un dzīves patiesība”” publicēts “Akadēmiķā” 1910. gada marta numurā.³⁵ Dāņu rakstnieks Johanness Jergensens (1866–1956), kas 1896. gadā pārgāja katoļu ticībā un atteicās no materiālistiskiem uzskatiem, kopš 1913. gada bija estētikas profesors Lēvenes katoļu universitātē.³⁶ Jāieklausās, kā Heidegers runā par patiesību un dzīvi. Kā gan “dzīves patiesība” varējusi tik pretnostatīta ticības patiesībām? “Dzīve” galu galā tādējādi tikusi likta pret “patiesību”. Heidegers vēlas parādīt, ka dzīve līdz ar to zaudējusi savdabību un būtību. Tā neiegūst neko, tikai zaudē, no dzīves pārvēršdamās par meliem par dzīvi. “Dzīves patiesība” tieši jāatgūst no patiesības, nevis patiesība no apmelotas dzīves. Dzīve bez patiesības ir apmelota dzīve. Minētie aspekti vispilnīgāk parādās personas, subjekta, individualitātes izpratnē. Heidegers konstatē situāciju, kas neatbilst ne pilnskanīgai dzīves, ne patiesības izpratnei: “Šodien daudz runā par “personību”. Un filozofi atrod jaunus vērtību jēdzienus. Blakus kritiskajam, morālajam, estētiskajam viņi operē arī ar “personības novērtējumu”³⁷.” Mākslinieks, radoša personība izvirzās priekšplānā (kā piemēru Heidegers min arī Frīdrihu Nīči). “Un, ja tad kāds žēlastības stundā atskārš savas klīstošās dzīves lielos melus, sadragā maldu dievību altārus un kļūst

³³ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 63.

³⁴ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 63. Sk.: Oswald von Nell-Breuning SJ, Einleitung. Izd.: Texte zur katholischen Soziallehre. Die sozialen Rundschreiben der Päpste und andere kirchlichen Dokumente. – KAB, 1977. – S. 9–30. Par Romano Gvardīni (1885–1968) sk.: Igors Šuvajevs. Romano A. Gvardīni “Jauno Laiku pasaules ainas iziršana un nākamība”. Izd.: Reliģiski filozofiski raksti VIII (2003). – 349. –350. lpp.

³⁵ HGA I, Bd. 16. – S. 793.

³⁶ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 64.

³⁷ HGA I, Bd. 16. – S. 3.

kristietis, tad to viņi sauc par “garlaicīgu”, “pliekanu”. Johanness Jergensens ir spēris šo soli. Ne sensācijas kāre dzen viņu uz atgriešanos, nē – dziļa, rūgta nopietnība.”³⁸ Tāds solis Heidegera acīs ir “varenā sevis atbrīvošana no sagrozītas, melu pilnas filosofijas, neremdināmi meklējumi un celtniecība, pēdējais solis pie patiesības smailes”.³⁹ Dāņu rakstnieks “tagad, gribā spēcīnāts, cerību pilns .. atpūšas krusta ēnā: modernais Augustīns.”⁴⁰ Jergensens tagad atklājis *dzīves viņpusējo vērtību (Jenseitswert des Lebens)*. Dzīves viņpusējā vērtība kļūst par pirmo atskaites punktu Heidegera rakstos. Tajā saplūst jautājumi par patiesajiem personas avotiem, par atjaunotnes avotiem, par patiesu tiekšanos pēc pamata, par patiesības un dzīves saikni. Heidegers raksta: “Brīva pētniecība un brīva doma”⁴¹ – tie ir elku tēli⁴², kas mudina cilvēku kļūt par “personību”, kura sevi pilnībā izvērsusi, nometusi no pleciem supranaturālismu. Tāds mudinājums aicina laimi ziedot patiesībai. Heidegers jautā – bet kas tad šeit ir “patiesība”? Kas – “laime”? Viņš tās nosauc par “ārprātīgu skurbumu”.⁴³ “Laime 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.”⁴⁴ “Bioloģiskais pamatlikums” – uz to taču tik bieži atsaucās “dzīves” apjūsmotāji. Tātad arī tam ir jāatdod sava patiesība. “Augstākā dzīve ir noteikta ar zemāko formu izzušanu. Augam augšanai nepieciešamas neorganiskas vielas. Dzīvnieks var dzīvot tikai caur auga nāvi – un tā hierarhiski augšup. Un, ja tu gribi dzīvot garīgi, sasniegt savu svētlaimi, tad mirsti, nogalini zemāko sevi, darbojies ar pārdabisko žēlastību, un tu atdzimsi.”⁴⁵ Šajos Heidegera vārdos izskan sv.

³⁸ HGA I, Bd. 16. – S. 3.

³⁹ HGA I, Bd. 16. – S. 3.

⁴⁰ HGA I, Bd. 16. – S. 6.

⁴¹ HGA I, Bd. 16. – S. 3.

⁴² HGA I, Bd. 16. – S. 4.

⁴³ HGA I, Bd. 16. – S. 4.

⁴⁴ HGA I, Bd. 16. – S. 5.

⁴⁵ HGA I, Bd. 16. – S. 5.

Akvīnas Toma izteikums *Gratia non destruit, sed supponit et perficit naturam* – žēlastība neposta dabu, bet to pieņem un pilnveido.⁴⁶ Tādējādi tiek izklīdināti meli, ar kuriem apmelota daba, un tā atgūst savu patiesību un netiek padarīta par elku.

“Jergensenu raksturo tas, ka viņš .. atklāj dižos, nesaraujamus kopsakarus ar pagātni. Viņš labprāt kavējas pie viduslaiku mistiķiem, Asīzes Franciskam deg viņa mierpiepildītā dzejnieksirds. Cienīsim atklāto dāni, iedziļināsimies viņa grāmatās.”⁴⁷

Heidegera vēl neizteiktais, bet rakstā atjaušamais jautājums ir: no kurienes nācis sašaurinājums skatījumā uz patiesību, personu, dzīvi un dabu?⁴⁸ Atgūt plašumu un dziļumu personas skatījumā, ļaut sevi uzrunāt tradīcijai un patiesības pieredzei – šie motīvi saglabāsies arī vēlāk. Dzīve, patiesība, personība, bioloģiska likumība – šiem vārdiem Heidegera ausīs ir cita skaņa, kas nav savienojama ar to, ko viņš izdzird, iepazīstoties ar modernās kultūras strāvotiem. Vakarzemes sholastiski mistiskajā tradīcijā, ticības pieredzē viņš rod citu – dziļāku personas izpratni, kas centrēta ap patiesību un patiesu dzīvi. Jāatceras: “Ja gribi garīgi dzīvot, sasniegt savu svētlaimību, tad mirsti – iznīcīni zemo sevī – darbojies ar pārdabisko žēlastību un tu atdzimsi.”⁴⁹ Tādas personas avots ir atklājams būtiskās pārdomās par dzīves viņpusējo vērtību.⁵⁰

Martīns Heidegers uzdod jautājumu: kāda izpratne vadījusi Jergensena poēziju? “Padomājiet, saka Jergensens, .. ka mēs, citi, dzīvojam to, ko dzejnieki raksta: mēs esam tādi, kādus jūs mūs veidojat.”⁵¹ Šeit izskan jautājums par patiesu kopību veidojošu

⁴⁶ STh, I, I, 8 ad 2.

⁴⁷ HGA I, Bd. 16. – S. 6, 10. 1911. gadā Jergensenam veltīta vēl viena Heidegera recenzija. “[Jergensens] redz vecajās vācu pilsētās krēslainos erkerus, aizsappojušās madonnas attēlus pie māju stūriem, viņš aizmirsies klausās čalojam akas, ieklausās grūtsirdīgajās tautasdziesmās. Vācu jūnija vakars, kas ietverts sappainā klusēšanā, ir nolaidies pār viņa grāmatām. [...] Dievam pievērsta un piepildītā mājuptiekšanās [...], dažreiz spēcīgi runājošais mistiskais elements, labi uzvertās Franciska noskaņas [...]” raksturo Jergensena darbus. HGA I, Bd. 16, – S. 10.

⁴⁸ Sal. š. d. II C 2.

⁴⁹ HGA I, Bd. 16. – S. 5.

⁵⁰ HGA I, Bd. 13. – S. 3.

⁵¹ HGA I, Bd. 16. – S. 4. 1910. gada decembrī publicētajā atsauksmē par stāstu, kas ataino īru tautas dzīvi 19. gadsimtā, Heidegers raksta: “Modes neietekmēts, sevi maldināt neļaujot, autors iet savas veselīgās un tautu pacilājošās mākslas klusās takas.” Individualitātēm, personībām pretnostatīts “cēlais stiprā, Dievam uzticīgā priesterā tēls”, kas izrādās tik nepieciešams līdzcilvēkiem. (HGA I, Bd. 16. – S. 9.) Kā norāda Karls Baiers, tad joprojām trūkst pienācīga pētījuma par tautas jēdzienu Heidegera izpratnē. (Karl Baier,

pamatu. Tas Heidegeram – Mēskirhes izcelsmes pieredzes vadītam – nebūt nav retorisks jautājums.⁵²

“Akadēmiķa” 1910. gada maija numurā publicēts raksts par Frīdriha Vilhelma Ferstera grāmatu “Autoritāte un brīvība”. Tā ir diezgan nozīmīga grāmata toreizējās katoliskās publicistikas aprītē.⁵³ “Mūsu laika kļedzošie pretstati – naturālistiski sociālistiskās dzīves iekārtas īstenības fanātisms, jaunas domāšanas, pasaules un klātesamības vērtības konstruējoša imanences filosofija – ir bezrobežu autonomisma galaiznākums.”⁵⁴ Heidegera teiktajā izskan vēlēšanās rast dziļākos iemeslus modernās filosofijas sekām, kas izpaužas relatīvismā un naturālismā. Kā pirmo iemeslu viņš nosauc “autonomiju bez robežām”. “Fersters uzdod jautājumu, vai modernais individuālisms ir spējīgs un pilnvarots risināt reliģiski tikumiskās dzīves dziļākās problēmas.”⁵⁵ Ferstera atbilde ir noliedzoša, un tāda ir arī Heidegera atbilde.

Autonomisms tomēr šeit tiek skatīts jau kā dziļākas norises iznākums. Pretstatā jauno laiku autonomijas domāšanai likta bagātā un dziļā dzīves pieredze: “Jau tas .. fakts, ka vairums cilvēku, balstoties tikai uz sevi, nerod patiesību, nevēlas patiesību izcīnīt, bet drīzāk gan sit to krustā, atņem individuālistiskajai ētikai jebkuru fundamentu. Fundamentālās dzīves patiesības nevar *a priori* zinātniski konstruēt. [...] Jāveicina bagāta, dziļa dzīves pieredze, paša garīgā brīvība pretstatā dziņu pasaulei.” Tik daudz cildinātā “personība” varēs rast savu attaisnojumu tikai tad, “ja paliks ciešākā saiknē ar bagātāko un dziļāko reliģiozi tikumiskās autoritātes avotu”, paliks uzticīga “mūžīgās patiesības krātuvei Baznīcā, noraidīs modernisma graužošo ietekmi, kas ir pretstatā kristīgās tradīcijas senajai gudrībai”. Heidegeru šeit virza ieinteresētība, kas ir daudz dziļāka par teorētisku vai pasauluzskata izveides interesi. Heidegers nepiesauc kā pēdējo pamatu pašu autoritāti, bet gan tās *avotu* – to, no kura autoritāte iegūst savu autoritātes zīmogu.

Heidegger und das Mittelalter. – S. 15, 5. piez.) Sal.: Helmuth Vetter, Anmerkungen zum Begriff des Volkes bei Heidegger. Izd.: Heidegger. Technik-Ethik-Politik. Hrsg. von R. Margreiter und K. Leidlmair. – Würzburg, 1991. – S. 239–249.

⁵² Sal. HGA I, Bd. 13. – S. 3.

⁵³ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 63.

⁵⁴ HGA I, Bd. 16. – S. 7.

⁵⁵ HGA I, Bd. 16. – S. 7.

Pieredze un autoritāte – šis savienojums, ko Heidegers vēlas izcelt, – ir tā platforma, no kuras viņš vēršas pret autonomismu. “Lielo dzīves pieredzes domu pārbagātība, skaidra, caurskatāma uzbūve, neatvairāms, visus iebildumus vērā ņemošs pierādījumu izvedums” raksturo priekšnoteikumus, ko Heidegers uzskata par nepieciešamiem savā pārdomu ceļā. Kad jautājam, kāds domātājs tam atbilst vislabāk, tad nav šaubu, ka sv. Akvīnas Toms. “Kas nekad nav licis kāju uz maldu ceļiem un nav ļāvis sevi apžilbināt modernā gara maldinošajam šķītumam, tas var doties caur dzīvi patiesā, dziļā, labi pamatotā patiesības spozmē, kurā pazūd katrs savtīgums.”⁵⁶

Raksta noslēgumā Heidegers citē “lielo Geresu”: “Roc dziļāk, un tu uzdursies katoliskam pamatam.”⁵⁷ Johans Jozefs Geress (1776-1848) – viens no Vācijas 19. gadsimta katoliskās kustības ievērojamākajiem pārstāvjiem – savos darbos pievērsās apgaismības kritikai, Baznīcas un modernās valsts attiecībām. Geresas nozīmīgākais darbs “Kristīgā mistika” atstāja dziļu iespaidu uz 19. gs. katoļu atjaunotnes kustībām.⁵⁸ Viņa pamatnostāja, ka tikai dziļa ticība var izvest no laikmeta pretrunām, neapšaubāmi izskan arī Heidegera pirmajos rakstos. Drosme “rakt dziļāk”, drosme patiesi jautāt – tas Heidegeram jau tolaik nozīmēja uzrakt patiesības *avotus* un no tādiem apūdeņoto autoritātes augšņi, *nevis* “sistēmas” pamatojumu. Šādā gaismā Heidegera 1911. gada rakstos skatīta filosofija: “Filosofija – īstenībā mūžīgā spogulis – šodien reflektē vairs tikai subjektīvus viedokļus, personiskas noskaņas un vēlmes.”⁵⁹ Antiintelektuālisms liek arī filosofijai kļūt par “pārdzīvojumu”, pieķerties “mirkļa vērtībām”, savienot pretrunīgas domas pasauluzskatā, un ... sistēma ir gatava. Pie stingri loģiskas domāšanas, kas hermētiski noslēdzas pret jebkuru afektīvu ietekmi, pie katra patiesi beziepriekšpieņēmumu zinātniska darba pieder zināms ētisks spēks, sevis pakļaušana un sevis noliegums.⁶⁰

Tātad filosofija ir mūžīgā spogulis, bet tajā pašā laikā – patiess

⁵⁶ HGA I, Bd. 16. – S. 8.

⁵⁷ HGA I, Bd. 16. – S. 8.

⁵⁸ Johann Joseph Görres, *Christliche Mystik*. 4 Bde. – 1836–1842.

⁵⁹ HGA I, Bd. 16. – S. 11.

⁶⁰ HGA I, Bd. 16. – S. 11.

beziepriekšpieņēmumu zinātnisks darbs un atsacīšanās no sevis. Šie aspekti ir savstarpēji vienoti. Tajos paustā Heidegera nostāja izmainītā veidā saglabāsies arī vēlāk. Tikai tā var īsteni parādīties “neizbēgamība dot noslēdzošas atbildes uz esamības pēdējiem jautājumiem”.⁶¹ Tie ir jautājumi, kas “dažreiz tik pēkšņi uzzibsnī un tad neatrisināti daždien nospiež izmisušo, mērķos un ceļos nabadzīgo dvēseli”⁶². *Jah aufblitzende Endfragen des Seins* – pēkšņi uzzibošie, pēdējie esamības jautājumi – izklīdina modernās dzīves virspusīgos apgalvojumus. Tiesa, Heidegers uzskata, ka neosholastikas mācībgrāmatas (Braiga, Mersjē, Lēmena, Štoiera, Donāta, Klimkes u. c. darbi) vēl nesniedz atbildes uz pasauluzskata pamatjautājumiem – pietrūkst pašus pamatus skarošas “fundamentālzinātnes” atvērums. “Ja pasauluzskatam jāsniedz pamats mūsu intelektuālajām, tikumiskajām un reliģiozajām vajadzībām, ja tam jāaptver visa dzīve un mūžīgo ideālu gaismā jāsniedz tai virzība, tad tāda pasauluzskata uzbūve nevar tikt īstenota tikai intelektuāli. Ar padziļinātu pasauluzskata būtības un uzdevuma tvērumu un asu norobežojumu jārod sev ceļš samudzinātajos dažādās izcelsmes modernā “pasauluzskata” pavedienos, jāatšķir pelavas no graudiem un izvērtētais jāpadara auglīgs.”⁶³ Kādai jābūt *fundamentālzinātnei*, kurai jātver pasauluzskata būtība un uzdevumi, jāatbild uz galīgajiem esamības jautājumiem? Tādas fundamentālzinātnes meklējumos Heidegers apgūst toreizējās neosholastikas pētījumus izziņas teorijas laukā. Šajā jomā jau kādu laiku notiek Edmunda Huserla “Loģisko pētījumu” (1900/1901) rosināta domu apmaiņa par izziņas fundamentiem.

⁶¹ HGA I, Bd. 16. – S. 11. Kristīgo pamatpatiesību “aktuālā iemantošana to mūžīgajā dižumā [...] tomēr postulē nerimstošu paša nodarbi, ko nekad nevarēs aizstāt priekšlasījumu klausīšanās. Jaunais gars meklē, vadīts no iekšējas, noslēpumainas patiesības dziņas, apgūst tradīcijas mantojumu, lai tad patstāvīgi pievērstos pasauluzskata galvenajām problēmām un tās pārdomātu. Tikai tas, kas minētajā veidā ir apgūts, ir patiesības ieguvums īstenā nozīmē.” (HGA I, Bd. 16. – S. 12.) Šādai apguvei jābūt arī universitārās izglītības stūrakmenim un jānosaka tās vadlīnijas. Tā ir tēma, kas izskan Heidegera agrīnajās Freiburgas lekcijās un arī vēlāk. Sal.: HGA II, Bd. 56/57. HGA II, Bd. 28. Sk. š. d. II A 1.

⁶² HGA I, Bd. 16. – S. 11.

⁶³ HGA I, Bd. 16. – S. 14.

c) „Fundamentālzinātne“

Kad Heidegers jau ir Freiburgas Universitātes filosofijas un dabaszinātņu fakultāšu students, viņš 1912. gada rakstos pievēršas intensīviem šādas fundamentālzinātnes meklējumiem. “Pie zinātnes un tā tapšanas būtības pieder, ka tā *a priori* nenorobežo tai piederošo apstrādes lauku, nefiksē galīgi jēdzienus un neiezīmē nemainīgas metodes, zinātnes materiālie un formālie elementi drīzāk gan parādās pieaugošā noteiktībā tās attīstības gaitā.”⁶⁴

Recenzijā par benedikieša Jozefa Gredta grāmatas *Elementa philosophiae*

⁶⁴ HGA I, Bd. 16. – S. 18. Zinātnes problēmu Heidegers izvērs, recenzijās iztirzājot konkrētas zinātnes – reliģijas psiholoģijas - iespējas. Lai arī Braiga pētījumi joprojām sniedz mērogu Heidegera pārdomām, tomēr redzams, ka viņš iepazīsies ar plašu jaunāko un par klasiskiem kļuvošo pētījumu loku, kurā ietilpst gan Fehnera un Vundta, gan Džcimsa un Veingartnera pētījumi reliģijas psiholoģijas laukā, kā arī modernās protestantiskās teoloģijas (“kas nāk no Kanta, Šleiermahera un Ričla”) darbi. Heidegers iebilst pret tendenci redzēt vienīgo ticības pamatojuma punktu subjektīvajā reliģiskajā pārdzīvojumā. Reliģija kā fundamentālākais dzīves spēks, uz kuru atvedināms katrs dziļāks pasaules un dzīves tvērums, – spēks, kas dvēseles dzīvi nepieciešami savdabīgajā veidā determinē, – Heidegeram šķiet aplami reducēts, ja to izprot subjektīvistiski. Sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 20.

Heidegera aicinājums šeit ir: augstāko piesardzību metodoloģijā un materiāla novērtējumā. Redzama viņa netīksme, vērojot psiholoģijas metožu izmantošanu reliģiskās pieredzes skaidrošanā. Šī netīksme lielā mērā sakņojas Heidegera patiesas teoloģijas kā Atklāsmes teoloģijas izpratnē. Sk.: Mathias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*. – S. 16. Heidegers šajā sakarā citē Hermanu Šellu: “Jūtas pavada Dieva nojēguma rašanos, taču tās nav ne pati doma, ne tās avots.” (Herman Schell, *Religion und Offenbarung*. – 3. Aufl. – Paderborn, 1907. – S. 177.).

Heidegers izvirza jautājumu, vai var pienācīgi aprakstīt lūgšanu un atgriešanos reliģijas psiholoģijas ietvaros. Viņš uzsver, ka reliģijas zinātnei jābūt paša pētnieka sirdsapziņas pārbaudei un izpētei. Reizē tai jābūt arī vēsturiski sistemātiskam pienesumam modernisma filosofisko pamatu padziļinātai izpētē, noskaidrojot, kā reliģiskā pieredze varēja tikt laika gaitā interpretēta kā kaut kas tīri subjektīvs.

“Filosofiskajā Geresā biedrības gadagrāmatā” vēlāk – 1915. gadā – publicēta arī Heidegera recenzija par Vilhelma Vundta grāmatu “Tautu psiholoģijas problēmas” (1911). Tajā Heidegers turpina jau aizsākto reliģijas psiholoģijas problemātiku un vēl skaidrāk uzdod iezīmētos jautājumus. Vundts jau no “Lekcijām par cilvēku un dzīvnieku dvēselēm” (1863) izsacījis domu, ka jāizdala savdabīga fenomenu kopa, kas aptver indivīdu mijiedarbību un savstarpējību. Priekšmets zinātnei, kas to aplūkotu, ir mīts, tikumi un valoda. Tie ir ne tikai vēstures objekti, bet arī tādas zinātnes (tautu psiholoģijas) uzmanības centrā, kura tiecas noskaidrot to galīgo motīvu noteiksmes. Tā, piemēram, valoda jāskata ne tikai tās vēsturē, bet arī saistībā ar psihiskajiem motīviem, kas vēl šodien virza tās dzīvi un izaugsmi. Tāpat garīgās kultūras attīstība nav jāatvedina tikai uz personības veikumu, bet drīzāk jāskata savstarpējības kā radoša faktora gaismā. Sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 25–34.

Vundts, protestantiskā teoloģija un reliģijas zinātne (Trelčs, Vobermīns), pragmatisms sastopas domu apmaiņā par reliģijas psiholoģijas uzdevumu un būtību. Agrīnajās Freiburgas lekcijās (HGA II, Bd. 60.) Heidegers fundamentālzinātnes izstrādē pievēršas reliģiskās dzīves fenomenoloģijas iespējām. Viņš asi kritizē reliģijas psiholoģiju un reliģijas zinātni kopumā par nespēju kaut nelielā mērā rast pienācīgu pieeju reliģiskajai pieredzei. Sk. š. d. I C 2 un II B.

Aristotelico-Thomisticae pirmo sējumu⁶⁵ vērojams, kā fundamentālzinātnes meklējumos Heidegers distancējas no savu mācību gadu neosholastiskās literatūras. Jozefs Augusts Gredts (1863–1940) – Romas *Collegium Anselmianum* filosofijas profesors, kura darbi ilgu laiku piederēja pie katoļu teologu apmācības standartliteratūras – konsekventi aizstāv tradicionālos sholastikas ieskatus izziņas un patiesības mācībās, balstoties uz Akvīnas Toma un viņa komentatoru darbiem.⁶⁶ Heidegers norāda, ka filozofija nebūt nav reizi par visām reizēm nostiprinātu mācības izteikumu summa, ko var reizi par visām reizēm apgūt. “Loģika joprojām ir eminenti svarīgs, bet arī grūts pētniecības priekšmets”⁶⁷, un sholastiskajai loģikai un citām disciplīnām pastāvīgi jāatbrīvojas no sastinguma un šķietamās noslēgtības, uzsver Heidegers. Tomēr, aplūkojot sholastikas mantojuma atjaunotni kopumā, viņš atsaucas uz viduslaiku sholastikas pētnieku M. de Vulfu: “[Neosholastiskās filosofijas problēmas] dzīvos, tāpat kā dzīvos patiesība, bet to attīstība ir aicināta progresēt un mainīties kopā ar cilvēka zināšanām. Pēc šī redzējuma, neosholastika ir kustībā, tāpat kā viss dzīvais; tās attīstības apstāšanās būtu signāls jaunai dekadencei.”⁶⁸ Sholastiskā mantojuma atjaunotnes uzdevums var būt tikai vienlaikus arī patiesa pamata meklēšanas uzdevums, citādi tas iestīgs “*sistēmas*” elkdievībā un būs pelnījis dekadences nosaukumu.⁶⁹ Heidegera meklētā fundamentālzinātne tādējādi ir arī dzīve virzībā uz patiesību un patiesu pamatu.

⁶⁵ Joseph Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*. – Roma, 1889–1901.

⁶⁶ Par Jozefu A. Gredtu OSB sk.: LThK, Bd. IV. – Sp. 1176–1177.; Ueberweg, Bd. IV. – S. 643. Pazīstams bija arī Gredta darbs *De cognitione sensum externorum*. – Roma, 1913.

⁶⁷ HGA I, Bd. 16. S. – 29–30.

⁶⁸ HGA I, Bd. 16. – S. 30.

⁶⁹ Sal. Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und das anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 14.; Bernhard Casper, *Das Versuchtsein des Daseins und das “Freiwerden von den Götzen”*. – S. 67, 79 f. B. Kaspers šajā sakarā norāda uz Heidegera Freiburgas otrā posma ievadlekcijas „Kas ir metafizika?” noslēguma vārdiem par “atraisīšanos uz Neko”, kas vienlaikus ir “atraisīšanos no elkiem, kuri ir katram un pie kuriem katrs mēģina paglābties”. Tādējādi tikai visā savā neapejamībā var parādīties “metafizikas pamatjautājums, uz ko atbildi sniegt spiež pats Nekas: kāpēc vispār ir esošais, bet nevis Nekas?” (HGA I, Bd. 9. – S. 122.) Šie izteikumi sasauca ar Heidegera pirmajos rakstos pausto. Sal.: HGA I, Bd. 16. – S. 11.

d) Heidegers fundamentālzinātnes izstrādes priekšvakarā

Laiks, kad sāk briest pirmie patstāvīgie Martīna Heidegera filosofisko meklējumu soļi, nav viegls. Pēc tālākās darbības *Socetas Jesu* – Jēzus Sadraudzības – noviciātā pārtraukšanas un teoloģijas studiju atstāšanas seko pirmā nozīmīgākā krīze Heidegera dzīvē.⁷⁰

Sestdienā pirms ciešanu nedēļas, 1911. gada aprīlī (pirms vasaras, ko Martīns Heidegers pavada Mēskirhē), atklātībā parādās viņa dzejolis *Ölbergstunden*. Kā atzīst Hugo Ots⁷¹, Heidegera dzeja vēl nav interpretēta saistībā ar viņa 1911. gada smago dvēselisko stāvokli un arī kopumā nav radusi pienācīgu ievēribu. Ap šo laiku „Vispārējā apskatā katoliskajai Vācijai“ un „Akadēmiķī“ publicēti arī dzejoļi *Sterbende Pracht* (1910. gada oktobris), *Ölbergstunden* (1911. gada marts), *Wir wollen warten* (aprīlis), *Auf stillen Pfaden* (jūlijs) un *Julinacht* (visdrīzāk jūlijs). Vairāki no tiem ir ar pseidonīmu (*Martin Heide*), daži anonīmi (*M. H.*).

Šie un vēlāko gadu dzejoļi – otrās agrīnās krīzes laikā (1915/1917) izdevumā „Heliands“ nodrukātie *Trost* (1915) un *Einsamkeit* (1916), *Abendgang auf der Reichenau* (1916) – jāuztver kā būtiska liecība par agrīnā Heidegera ceļu. Martīna Heidegera sievas Elfrīdas un viena no tā laika tuvākajiem draugiem – Heinriha Ohsnera – atmiņās saglabājusies norāde uz Heidegera iedvesmas avotiem: toreiz intensīvi lasīti Meistara Ekharta un citu viduslaiku mistiķu darbi, pārdomāti tālākie dzīves ceļi, atcerē pārdomāts Mēskirhē nodzīvotais laiks.⁷² Heidegeram tas ir ne tikai krīzes, bet arī vēl nenoformulēto

⁷⁰ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 67 f. Pie Heidegera meklējumu pārdomāšanas uzdevumiem jāpieskaita Heidegera un viņa paaudzes katoļu teologu un filosofu ieto ceļu salīdzinājums. M. J. P. Teijārs de Šardēns (1881–1955), kurš 1911. gadā, kad Heidegers pamet Jēzus Sadraudzības noviciātu, kļūst par priesteri (sk. BBKL, Bd. XI. – Sp. 606–621.), A. M. J. de Libaks (1896–1991) (sk. BBKL, Bd. V. – Sp. 282–286.) u. c. gāja savdabīgus teoloģijas un filosofijas atjaunotnes ceļus. Jāuzdod pamatots jautājums par Heidegera dziļāko motīvu saikni ar šiem katoliskās atjaunotnes pārstāvjiem, kuriem savulaik bija jānoiet garš ceļš pie viņu centienu dziļāko intencu novērtēšanas katoļu Baznīcā. Sk.: Thomas Broch, Denker der Krise – Vermittler der Hoffnung. Pierre Teilhard de Chardin. – Würzburg, 2000.; Eugen Maier, Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac. – Einsiedeln, 1983.; Ludwig Ebersberger, Glaubenskrise und Menschheitskrise. – Münster, 2000.

⁷¹ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 71.

⁷² Sk.: Das Mass des Verborgenen. – S. 264. Ar Elfrīdu Leu Petrī Martīns Heidegers iepazīnās savu pirmo Freiburgas Universitātē vadīto semināru laikā (1916). Sk. š. d. I C 1.

intuīciju nostiprināšanās laiks. Kā izvērsts salīdzinājums ar vēlīnajiem dzejotājiem, tā arī agrīno dzejoļu appasaules konkrētāks iezīmējums būs iespējams pēc vēl neizdotās agrīnās dzejas publicēšanas.⁷³

6.§. Realitātes un jēgas problēmas starp ontoloģiju un izziņas teoriju

Pēc 1911. gada vasaras krīzes (sirdskaītes saasinājums; uzklusot vadītāju padomu, Heidegers atstāj priesteru ceļu un teoloģijas studijas) Heidegers atsāk studijas Freiburgas Universitātē, tagad – dabaszinātņu un matemātikas fakultātē, apmeklējot arī filosofijas fakultāti un Braiga lekcijas teoloģijas fakultātē.⁷⁴

Filosofijas fakultātē Martīns Heidegers apmeklēja lekcijas un seminārus pie viena no ievērojamākajiem neokantisma Bādenes (Dienvidrietumvācijas) skolas filosofiem Heinriha Rikerta un sava vēlākā doktortēva – kristīgās filosofijas profesora Artura Šneidera.⁷⁵ “Jaunajā skolā mācījos iepazīt filosofiskās problēmas kā problēmas un saņēmu būtisku ieskatu loģikā, kas paliek joprojām mani visvairāk interesējošā filosofiskā disciplīna. Guvu arī atbilstošu izpratni par filosofijas attīstību kopš Kanta laika, ko sholastiskajā literatūrā ievēroja par maz un bieži izklāstīja neatbilstoši. Mana filosofiskā pamatpārlicība palika aristoteliski sholastiskā filosofija.”⁷⁶ Noslēdzošajā teikumā ietverto apgalvojumu viņš uzsver arī citviet: “[joprojām mans] zinātniskais dzīvesdarbs ir virzīts uz sholastikā ietverto domu bagātības iedzīvināšanu nākotnes garīgajai cīņai par kristīgi katolisko dzīves ideālu.”⁷⁷ Heidegers plānoja savu matemātikas

⁷³ Tas paredzēts HGA III, Bd. 81.

⁷⁴ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 70.

⁷⁵ Sk. lekciju sarakstu, kas publicēts: Bernhard Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg. – S. 538, 9. piez. Sk. arī Heinriha Rikerta lekciju (1912–1916) sarakstu, kas publicēts: BHR. – S. 152 ff. Par Heinriha Rikerta vērtību filosofijas un Martīna Heidegera meklējumu attiecībām sk. arī š. d. I B I un II A 1.

⁷⁶ HGA I, Bd. 16. – S. 38. Sal.: BHR. ~ S. 12.

⁷⁷ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 80.

studiju ietvaros strādāt pie tēmas “Par skaitļa jēdziena loģisko būtību”.⁷⁸ Dažās habilitācijas darba nodaļās var saskatīt šī nodoma tālāko izvērsumu.⁷⁹ Jāpiebilst, ka “Dzīves gājumā” (1915) Heidegers atsaucas uz Edmunda Huserla agrīnajiem matemātiskajiem pētījumiem, kas “turklāt parādīja man matemātiku pavisam citā gaismā”⁸⁰; Huserla habilitācijas darbs saucas “Par skaitļa jēdzienu” (1887). un tā pamatjautājums turpināts “Aritmētikas filosofijā”⁸¹. Kā jau minēts, vēstures profesors Finke vēlāk ievirza šo Heidegera izvēli filosofijas vēstures pētījumu gultnē. Tomēr jāpatur vērā, ka šāds pavērsiens nebija ārēju apstākļu noteikts. Heidegera vispirms izvēlēta tēma bija jau iepriekš noteikta viņa pārdomu sistemātiskajā laukā, kur savu izcelsmi radusi arī pievēršanās Huserla pētījumiem. Heidegers sāk *fundamentālzinātnes* konkretizācijas ceļu. Noteicošos motīvus viņš uzsvēris 1912. gada 17. marta vēstulē Jozefam Zaueram: matemātiskās loģikas pētījumus Heidegers redz ietvertus *fundamentālu* problēmu (laiks un telpa) risinājuma apvārsnī. Tādam risinājumam jārespektē jaunākie pavērsieni matemātiskajā fizikā, loģikā un izziņas teorijā. “Īsi sakot: pētāmais apvidus pats vēl ir pakļauts pārvērtībām, tādējādi kādu pozīciju ieņemt šeit būtu maldinoši ..”⁸²

Šādu pārdomu vadīts, Martīns Heidegers aizvien vairāk spēku velta neokantisma, fenomenoloģijas un citu izziņas teorētisko un loģisko strāvojumu ieskatu dziļām un izvērstām studijām.⁸³

⁷⁸ Sal. 2004. gada rudenī iznākošajā Heidegera gadagrāmatas I sējumā paredzēto Gintera Noimana rakstu Günther Neumann, Heideggers Studium der Naturwissenschaften. Atsākot studijas Freiburgas Universitātē, Heidegers no 1911./1912. ZS līdz 1912./1913. ZS klausās lekcijas: Lotārs Hefters “Telpas analītiskā ģeometrija”, “Algebraiskā analīze”, “Integrālrēķināšana”, “Augstākā algebra”; Alfrēds Loēvijs “Diferenciālrēķināšana”, “Diferenciālvienādojumu teorija”; Francs Himšteds “Eksperimentālfizika”; Ludvīgs Gaiermans “Neorganiskā eksperimentālķīmija”; Frīdrihs Oltmans “Botānikas pamatmeti”; Dofleins “Zooloģija”; Leo Kēnigsbergers “Teorētiskā fizika”.

⁷⁹ KBDS. – S. 24 ff.

⁸⁰ HGA I, Bd. 16. – S. 38.

⁸¹ Sk.: Hua Bd. XII. Sal.: Pier Bierbach, Husserls “Philosophie der Arithmetik”. Eine textanalytische Studie. Izd.: Husserl Halle. Spurensuche im Anfang der Phänomenologie. Hrsg. von Hans-Martin Gerlach und Sepp. – S. 40–62.

⁸² BJS. – S. 73–74.

⁸³ Sal.: BHR. – S. 11 ff., 25 ff.

“Geresa biedrības filosofiskajā gadagrāmatā” 1912. gadā parādās viņa raksts “Realitātes problēma modernajā filosofijā”.⁸⁴ Otrs 1912. gada raksts – “Jaunākie pētījumi loģikā” – publicēts vairākos turpinājumos “Literārajā apskatā katoliskajai Vācijai”, ko izdod Jozefs Zauers.⁸⁵

a) Realitātes problēma starp konšcientālismu un fenomenālismu

Heidegera raksts “Realitātes problēma modernajā filosofijā” radies spriegumā starp moderno filosofiju un sholastikas dziļo ieinteresētību realitātes, izziņas, ontoloģijas problemātikā. Realitātes problēma – akadēmiskajos pētījumos ap gadsimtu miju bieži izvirzīts jautājums⁸⁶ – liecina par 20. gadsimta sākuma teorētiķu uztverto prasību atjaunot fundamentālās saiknes starp cilvēku un pasauli izpratni. Sholastiski ontoloģiskās pozīcijas šeit saskaras ar minēto atjaunotnes prasību. No šīm pozīcijām Heidegers mēģinājis pārņemt tiltus uz zinātnēm un Osvalda Kilpes kritisko reālismu, kas viņam tolaik šķiet viens no pieņemamākajiem (blakus Huserla un Rikerta devumiem) modernās filosofijas strāvojumu vidū.⁸⁷ Jāizceļ Heidegera interese par ārpuskatolisko filosofiju un iespējām rast tajā kādu ceļu to problēmu risinājumā, kuras formulētas aristoteliski sholastiskajā filosofijā. Tajā pašā laikā redzams, ka viņš apzinās daudzviet pastāvošo principiālo (taču arī vēsturisko likteņu noteikto) nesavienojamību. Ārpuslaiciskas filosofiskas doktrīnas pieņemšana (un savu vēsturiski noteikto pozīciju neapzināšanās) sākumā noveda neosholastiku, kas vēlējās turpināt sholastikas iestrādnes, pie norobežošanās no Kanta filosofijas. Kants (kā tas jau bija redzams Braiga darbos) tika neosholastikā uzskatīts par “*adversarius principialis* – visu veidu subjektivisma un

⁸⁴ PhJb 25 (1912). – S. 359–363.

⁸⁵ Literarische Rundschau für katholische Deutschland 38 (1912), Nr. 10–12.

⁸⁶ Sal.: Vilhelma Dilteja darbu: Wilhelm Dilthey, GS. Bd. V. – S. 90–138. Tāpat sk. pieminēto Jozefa Greida OSB darbu *De cognitione sensum externorum*. – Roma, 1913.

⁸⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 15.

autonomisma tēvu".⁸⁸ Dziļi pamatota un izvērsta nodarbošanās ar Kanta filosofiju, arī kā Kanta izvirzīto problēmu risināšana netika īstenota. Šādi neosholastika nonāca t. s. "ār pasaules problēmas" priekšā.⁸⁹ Lai arī pirmo rakstu tonis neliek šaubīties par autora uzticību ilgai tradīcijai, tomēr jāievēro tie rakstu aspekti, kuri liecina par Heidegera centieniem formulēt un skaidrāk atjaust ne tikai atšķirības starp sholastiku un filosofiju pēc Kanta, bet arī pašu sholastisko tradīciju balstošās pamatpiederzes un pamatieskus. Heidegers jau agri cenšas iedziļināties katolisko reālismu balstošās teoloģiskās metafizikas pamatos un rast tiem jaunu izklāsta veidu.⁹⁰

Martīns Heidegers uzsver: realitātes problēmai nepieciešams metodiski zinātnisks aplūkojums. Taču – ko Heidegers ap 1912. gadu ietver apzīmējumā "metodiski zinātnisks"? Vispirms acīmredzot to stingro pieredzes un loģikas pamatu, kuru šī jautājuma risināšanā izmantojusi sholastika. Tajā pašā laikā neokantisma Bādenes skolas transcendentālā vērtību filosofija savos metodoloģiskajos pētījumos kļuvisi par atskaites punktu Heidegera meklējumos, kuru paradoksālā situācija ir centieni ar transcendentālfilosofijas palīdzību atgūt reālistiski ontoloģiskās tradīcijas auglīgumu. Šāds ceļš vēlāk novedīs pie pirmsontoloģiskās esamības izpratnes pamatmetu izklāsta.

Rakstā "Realitātes problēma modernajā filosofijā" kritiskais reālisms – transsubjektīvā pieņemšana – ir iestādne, kas bijusi noteicoša Senās Grieķijas, neoplatonisma un viduslaiku filosofijās. Jauno laiku filosofijā vairāku būtisku iemeslu dēļ parādījušās ievirzes (piemēram, angļu sensuālisms), kas dominē modernajā filosofijā un ko var nodēvēt (atkarībā no to pārstāvētā viedokļa realitātes problēmā) par konscientālismu un fenomenālismu. Šos apzīmējumus var sastapt katoļu filosofa Frīdriha Klimkes darbā „Monisms un tā filosofiskie pamati“ (1911), uz kuru atsaucas Heidegers un kurā Klimke izvērsē principiālu monisma kritiku.⁹¹ Konscientālisms noraida

⁸⁸ Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und das anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 18.

⁸⁹ Neosholastika Kanta laikā turpreti intensīvi iesaistījās domu apmaiņā par Kanta veikumu. Sk.: W. Heinzmann, *Kants Kritik spekulativer Theologie und Begriff moralischen Vernunftglaubens im katholischen Denken der späten Aufklärung*. – Göttingen, 1976. Plašāku šī kopsakara izvērsumu sk.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und das anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 17–19.

⁹⁰ Matthias Jung, *Das Denken des Seins und die Glaube an Gott*. – S. 24.

⁹¹ Sal.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 330 f.

transsubjektīvas realitātes pieņemšanu, fenomenālisms turpretī – tikai tādas noteiksmes iespēju. “Valdošajiem izziņasteorētiskajiem virzieniem [konscientālisms (imanentisms) un fenomenālisms] raksturīgi, [ka tie] grib parādīt reālā noteiksmi vai pat – kā pirmais no minētajiem – kādas no apziņas neatkarīgas ārpusaules pieņemšanu kā nepieļaujamu un neiespējamu.”⁹²

Heidegeru nodarbina jautājums: kas bijis tas neizteiktais pamats, kurš balstījis “realitāti” un tās izpratni, un vai tas ir kaut kādā veidā pārskatāms, lai atkal varētu sniegt pamatu realitātes problēmas risinājumam? Mūsdienu filosofija zinātņu ekspansijas priekšā glābusies “atpakaļ pie Kanta”, vairoties no filosofijas izšķīšanas tajās. Kants un vācu ideālisms (Hēgelis) nevar tomēr būt atskaites punkts, pie kā meklēt glābiņu, jo pašas šīs mācības un ti uzskati paliek jauno laiku ievirzes valgos. Antimodernisma iestrādņu garā Heidegers uzsver: aiz šķietamā glābiņa atgriežoties pie Kanta, slēpjas aptverošākas problēmas, ko varētu saskatīt iedziļinoties jautājumā par realitāti. Vēlīnais Kants gan centies izlauzties pie pārejas no metafizikas uz fiziku, lai atgūtu angļu empīrisma vienpusībā pazaudēto pieredzes vispārīgumu un izsekotu tā iespējamības nosacījumiem, taču šim nodomam nav bijis lemts īstenoties, jo aptverošākas jauno laiku norises iespaidā zuduši priekšnoteikumi izveidot pienācīgu pieeju realitātei. Tādējādi Heidegers nokļūst uz gara un grūta pārbaudījumu ceļa, cenšoties atgūt tradīcijas izteiktos (vai neizteiktos) realitātes un izziņas pamatus. Tas tagad ir *fundamentālzinātnes* uzdevums.

Šādā ceļā nepieciešamo palīdzību Heidegers meklē ne tikai pašā tradīcijā, bet arī ārpus tās. “Realitātes problēmā” tāds palīgs ir Osvalds Kilpe.⁹³ Darbā “Tagadnes filosofija Vācijā”, Kilpe uzsver: “Uz nākotnes filosofijas sliekšņa ir realitātes problēma.”⁹⁴ Jāievēro, ka “pieredze” un “domāšana” vēl nav pietiekams pamats, lai atsegtu realitātes konstituēšanās norisi un būtību: reālie objekti nav ne domāti priekšmeti,

⁹² HGA I, Bd. 1. – S. 3.

⁹³ Osvalds Kilpe (1862–1915) dzimis Kandavā. Pēc studijām Vācijas universitātēs viņš kļuva par Vilhelma Vundta asistentu Vundta dibinātajā eksperimentālās psiholoģijas institūtā Leipcigā. Kļuvis par filosofijas profesoru Vircburgā, Kilpe 1896. gadā nodibina Vircburgas eksperimentālās psiholoģijas institūtu, kas gūst lielu ievērību ar t. s. “Vircburgas skolas” domāšanas psiholoģijas pētījumiem. Vēlāk Osvalds Kilpe attālinās no pozitīvistiskajām ievīzēm un kā savu pētījumu kopsaucējus izceļ kritisko reālismu un induktīvo metafiziku.

⁹⁴ Oswald Külpe, Die Gegenwartsphilosophie in Deutschland. – 5. Aufl. – Leipzig, 1911. – S. 136.

ne priekšmetiskas domas. Jāatklāj “trešā ķēniņvalsts”. Pieredze un domāšana gan ir saistītas ar to, bet šo “ķēniņvalsti” nevar noteikt ne ar vienas pašas pieredzes, ne tīras domāšanas, ne abu kopāsalikšanas jēdzieniem.⁹⁵ Meklējot “trešo ķēniņvalsti” Heidegers iesaistās plaša moderno izziņas teorētisko pētījumu klāsta analīzē un izvērtējumā. “Kā iespējama transsubjektīvu objektu pieņemšana un noteiksme? Pozitīvu ieskicētās problēmas pozitīvu atbildi vajadzētu ievadīt kritiskai pamatu likšanai, kas izšķirs, vai vispār ir pieļaujams doties ārpus – ārpus apziņas realitātes – vai realitātes pieņemšana un noteiksme ir pieļaujama; tas ir pētījums, kas iesaistās pārdomu apmaiņā ar konscientālismu un fenomenālismu.”⁹⁶ Pārņemot no Kīlpes jautājumu nostādni, Heidegers norāda uz nepieciešamību uzsākt filosofijas paškritikas procesu. Osvalda Kīlpes metodiskais ceļš aizsākas realitātes problēmas priekšnoteikumu analīzē. “Vai reālā pieņemšana ir pieļaujama? Vai tāda ir iespējama? Vai ir pieļaujama reālā noteiksme? Vai tāda ir iespējama?”⁹⁷ Heidegera sniegtajā kopsavilkumā⁹⁸ tiek iekļauta domu apmaiņa ar Vilhelma Šupes imanences filosofijas izziņas teorētisko loģiku⁹⁹, Riharda fon Šūberta-Zoldnera imanences filosofijas un empiriokriticisma sintēzi¹⁰⁰, Riharda Avenāriusa un Ernsta Maha uztveres monisma mācībām.¹⁰¹ Heidegers uzsver, ka visos pētījumos fiksēta būtiska domāšanas un esamības saikne. Taču tā tiek skatīta tādā veidā, kādā esamība var parādīties tikai kā esamība apziņā (*Bewusst-sein*). Šī konscientālistiskā ievirze savā

⁹⁵ Oswald Külpe, Realisierung. Ein Beitrag zur Grundlegung der Realwissenschaften. – Leipzig, 1902. – S. 10, 253, 257. Sal.: Wolf-Dieter Godopp, Der junge Heidegger. – S. 15 f.

⁹⁶ HGA I, Bd. 1. – S. 5.

⁹⁷ Oswald Külpe, Erkenntnistheorie und Naturwissenschaft. – Leipzig, 1910. – S. 9 ff.

⁹⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 5 f.

⁹⁹ Sk.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 407 ff.

¹⁰⁰ Sk.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 409 f.

¹⁰¹ Sk.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 388 ff. Pētījumi parāda, ka Avenāriusa un Maha darbi varēja būt auglīgi Heidegera meklējumiem, bet vēsturiski noteiktās situācijas dēļ palika ilgi neievēroti un kā “pozitīvisms” diskreditēti. Sk., piem., Manfrēda Zommēra darbu par Mahu un fenomenoloģiju (Manfred Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. – Frankfurt am Main, 1996.). Tajā Ernsta Maha filosofija parādīta kā hilētiska fenomenoloģija un atsegti Maha pētījumu reliģiskie motīvi. Rūdigerā Veltera pētījumā par dzīvespasaules jēdzienu (Rüdiger Welter, Begriff der Lebenswelt. Theorien der vortheoretischen Erfahrung. – München, 1986) izklāstītas Riharda Avenāriusa “dabiskā pasaules jēdziena” un fenomenoloģijas “dzīvespasaules” sasauces.

būtībā ir imanentisms un galu galā – psiholoģisms. Heidegera kritikā, kurā viņš pastiprina Osvalda Kilpes un Frīdriha Klimkes izteikto nostāju¹⁰², skaidri nojaušama dziļā ieinteresētība reālisma ontoloģiskā jautājuma primaritātes auglīguma atgūšanā.¹⁰³ Turpretī izziņas teorētiskajām un loģiskajām jautājuma nostādnēm piešķirta ontoloģijas primaritāti pamatojoša nozīme.

Zu imanences principu tiek balstīta reālisma apšaubīšana, taču imanence pati sevī slēpj neizjautātus priekšnoteikumus. Heidegers šeit atsauca uz katoļu filosofa Jozefa Geizera (“Loģikas un izziņas mācības pamati”, 1909)¹⁰⁴ un Edmunda Huserla (“Loģiskie pētījumi”, 1900/1901) darbiem. Jēdziena psihiskā (imanentā) eksistence ir kaut kas pilnīgi atšķirīgs no jēdziena satura ideālās esamības. Huserls un Geizers vēršas pret “kļūdaino psihiska akta un loģiskā satura vienādojumu. Loģikas pamatlikumi nav induktīvi pamatoti un nozīmīgi subjektīvas psihiskas norises kauzāli likumi; tajos drīzāk redzam nepastarpināti evidentus, objektīvus, ideālus principus ..”¹⁰⁵ Heidegera acīs šim apstāklim ir izšķiroša nozīmē ar tālejošām būtiskām konsekvencēm. Ontoloģijas primaritāte tiek saistīta (lai arī vēl neizteiktā un līdz galam nenoformulētā veidā) ar šo Edmunda Huserla pētījumu fundamentālo atziņu. Tas ir būtiski. Pirmo reizi Heidegers satuvina loģisko (jēgas) sfēru un ontoloģisko jautājumu par esamību.

Turpinot aizsākto analīzi, Heidegers pievēršas mazāk radikālajam fenomenālismam, kas uzskata realitātes pieņemšanu par iespējamu un nepieciešamu, taču reālā noteiksmi nepieļauj. Realitāte paliek “lieta par sevi”, jutekliskās uztveres dotums. Fenomenālisma klasiskais pārstāvis – Braiga izteiktās kritikas garā raksta Heidegers – ir

¹⁰² Heidegers īsumā izklāsta un paskaidro Kilpes (loģisko, empīrisko, formālo, teleoloģisko, ģenētisko) un Klimkes (aprioristisko, empīrisko, metodoloģisko) sniegto imanentisma argumentu kritiku.

¹⁰³ Sal.: Mathias Jung, *Das Denken des Seins und die Glaube an Gott.* – S. 22–23.

¹⁰⁴ Jozefs Geizers (1869–1948) 1917. gadā ieņēma kristīgās filosofijas profesora vietu Freiburgas Universitātē (kādu laiku pastāvēja iespēja, ka to ieņems Martīns Heidegers), bet 1924. gadā kļuva par Klēmensa Boimkera sekotāju Mīnhenes Universitātes filosofijas katedrā. Savā kritiskajā reālismā Geizers vadījās pēc Aristoteļa un Akvīnas Toma mācību ieskatiem. Ievēribo guva viņa programmātiskais darbs “Eidoloģija jeb filosofija kā formizziņa” (1921). Darbā “Filosofijas jaunie un vecie ceļi. Izziņas pamatu izīrējums, ņemot vērā Edmunda Huserla pētījumus” (1916) Geizers konstatē ievērojamu saskaņu starp fenomenoloģijas pamatlicēja un aristoteliski sholastiskās filosofijas uzskatiem, taču būdams sholastikas pozīcijās, nevar līdz galam pievienoties Huserla sniegtajai apziņas, “es”, būtību vērojuma un loģikas izpratnei. Katoļu filosofs vēlas iezīmēt reālistiskas fenomenoloģijas aprises, atsaucoties uz Aristoteli un Akvīnas Tomu.

¹⁰⁵ HGA I, Bd. 1. – S. 7.

Realitātes noteiksmes uzdevums ievirza uzmanības centrā jautājumu par atbilstošu attiecības starp pieredzi un domāšanu tvērumu. Tās atbilstošam skatījumam ir fundamentāla nozīme, uzsvēr Heidegers. “Domāšana jāraksturo drīzāk caur iespēju domāt kaut ko, kā eksistence un būtība nav atkarīga no domāšanas un domājošā subjekta.”¹⁰⁷ Tādējādi fiksētas vēlāk izvērsumu radušās Heidegera intuīcijas. Ontoloģiskais jautājums par realitāti (esamību) un izziņas teorētiski loģiskais jautājums par loģiskā jomas (jēgas) savdabību satuvināti vēl līdz galam neizvērstā uzdevumā “dotumu, priekšātrasto noteikt tā par-sevi-esamībā, eliminējot izzinošā subjekta modificējošos uztveres veidus un pienesumus”¹⁰⁸. Šeit izskan motīvs, kas vieno sholastisko filozofiju ar modernajiem loģiskajiem pētījumiem (jēga kā loģikas priekšmets): nepastarpinātība, kāda valda *esošā saprašanā*, atbalsojas *jēgas esamības veidā*.

Heidegers rakstā iezīmē vairākus jautājumus, kas ir ciešā saiknē ar “realitātes problēmā” parādījušos iespēju pārveidojot atjaunot ontoloģisko jautājuma nostādni vēl savas aprīses neieguvušā *fundamentālzinātnē*. Dažos aspektos viņš kritizē Osvalda Kilpes kritisko reālismu, jo tas nav savu uzdevumu līdz galam izpildījis.¹⁰⁹ “Ārpasaulei” kā “mūsu jutekliskās uztveres iespaidiem svešuzlikto saikņu nesējai” vēl nav rasta pietiekami atbilstoša pieeja. Vai šo svešuzlikto saikņu “uztīpšanai” (Kilpe) nevar rast pozitīvāku un aptverošāku izklāstu? Kā vēl tuvāk noteikt šeit valdošo kopsakaru starp pieredzi un domāšanu? Vai kritiskais reālisms te var palīdzēt, vai arī tam jāapstājas pie juteklisko kvalitāšu subjektivitātes principa šķēršļa? Heidegers meklē ceļu, lai nostātos pret imanentisma un psiholoģisma nestā relatīvisma draudiem un atklātu “trešās ķēniņvalsts” pamataprīses.

¹⁰⁶ Vērojot pirmo rakstu attīstību, redzams kā mainās Heidegera Kanta novērtējums. Kanta pētījumiem un Kanta personību un filozofiju popularizējošiem izdevumiem veltītas vairākas Heidegera recenzijas un atsauksmes. Sk.: HGA I, Bd. 1. – S. 45, 54.

¹⁰⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 10–11.

¹⁰⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 12.

¹⁰⁹ Lai arī ne visur piekrīdzams tam izziņas teorijas strāvotumam, kuru pārstāv Osvalda Kilpes kritiskais reālisms, raksta noslēgumā Heidegers norāda: “Aristoteliski sholastiskā filozofija, kas vienmēr domājusi reālistiski, šo jauno izziņas teorijas kustību nepazaudēs no acīm; pozitīvi ietekmējošs darbs tai ir vajadzīgs.” (HGA I, Bd. 1. – S. 15.)

b) Psiholoģisma pārvarēšana un jēgas problēma

Ontoloģisku jautājumu virzību ar metafiziski teoloģisku aizmuguri sholastikā Heidegers vēlas saglabāt, taču gados līdz habilitācijas darbam nobriest ieskats, ka tas iespējams, tikai rodot pamatieskatu un pamatpieredžu *atjaunotu* izklāsta ceļu. Vai tas veicams, pārlūkojot modernajā filosofijā izvirzītās izziņas teorētiskās un loģiskās pieejas gultnē radušās iestrādnes? Aiz tām stāv jauno laiku transcendentālā jautājumu nostādne, kas savukārt sakņojas plašākā Eiropas domāšanas pamatmetu pārveidošanās norisē.¹¹⁰ Jau Heidegera pirmo rakstu ievirzē nojaušami centieni rast ontoloģiskās tradīcijas un transcendentālfilosofijas kopsaucējus. Jāpārdomā, kādi dziļāki motīvi pamudinājuši šādam uzdevumam. Neosholastikas skolās jau iepriekš bija radusies tendence integrēt jauno laiku transcendentālfilosofijas ieskatus aristoteliski sholastiskā mantojuma pamatziņū gultnē. Tajā pašā laikā bija vērojams zināms apjukums un neizlēmība, kā un vai vispār tas būtu darāms. Vai tad varētu vairs runāt par ārpuslaicīgu, iepriekšdotu instrumentāriju, ko tālāk varētu lietot teoloģija? Heidegeram nav sveša šī norise. Neosholasta Šarla Senrūla grāmatu par Aristoteļa un Kanta izziņas mācībām Heidegers recenzē Geresā biedrības gadagrāmatā.¹¹¹

Kā Heidegera acīs ontoloģijas un transcendentālfilosofijas tikšanās varēja iegūt tik lielu apsolījuma spēku? Acīmredzot jāizsaka visai pamatots pieņēmums, ka ontoloģiskās un transcendentālās ievirzes kopsaucēja rašana Heidegeram nozīmēja arī atrasties jauna Vakarzemes reliģisko pamatpieredžu un teoloģiski filosofisko pamatieskatu savienojuma priekšvakarā. Akvīnas Toms šeit varēja būt paraugs. Šis aspekts ir būtisks Heidegera “neoneosholastikas” (Dž. van Būrens) izpratnē. Vēlākās Kanta un Hēgeļa interpretācijas tad iegūst citus akcentus. Vācu ideālisms, kura pamatā ir Mārtiņa Lutera aizsāktā un Fīlīpa Melanhtona sistematizētā gara kustība, vēlāk nerimstoši piesaista Heidegera uzmanību.¹¹² Šis Heidegera interesi par modernās filosofijas

¹¹⁰ Sal.: Mathias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott.* – S. 24.

¹¹¹ Sk. š. d. I B I.

¹¹² Sal.: Heideggers *Zwiesgespräch mit dem deutschen Idealismus.* Hrsg. von Harald Seubert. – Würzburg, 2003. (*Collegium Hermeneuticum*, Bd. 7.)

izziņasteorētiskajiem un loģiskajiem pētījumiem ģenerējošais jautājumu centrs paliek neizteikts pirmajos rakstos, taču bez tā grūti izskaidrot nesamierināšanos ar jau šķietami paveikto gadsimtu mijas teorētiskajos darbos.

Ap 19. un 20. gadsimtu miju zinātniskā loģika ir tikusi skaidrībā par saviem principiem, proti, enerģiski nokratījusi psiholoģisma valģus.¹¹³ Tādu pārdomu rezultātā apliecinājumu guvis ieskats, ka loģika nav nepadzīlīnāmu domāšanas formu un likumu nepalielināma summa.¹¹⁴ Heidegeru interesē norādīt un izvērst loģiskās problēmas un problemātiskos jautājumus, par kuriem tolaik notiek domu apmaiņa. “Antagonisms kritiskā ideālisma psiholoģiskajā vai transcendentālajā novērtējumā, Šopenhauera, Frīza, Herbarta ievadītā Kanta psiholoģiskā interpretācija un izvīrzošos dabaszinātņu attīstība – šie faktori psiholoģijā ieguvuši aptverošu nozīmi un radījuši “apziņas naturalizāciju”. Pateicoties Hermanam Kohenam un viņa skolai, Kanta filosofija ieguvusi atbilstošāku transcendentāloģisku izklāstu; šo Kanta izpratni pamatā atbalsta arī Vindelbands un Rikerts. Kants savā kritikā nav jautājis pēc izziņas psiholoģiskās izcelsmes, bet gan pēc tās loģiskās nozīmības. Šī interpretācija ir nozīmīga, jo uzsver loģiskā pašvērtību. Nātorps tāpēc var ne bez pamata teikt, ka Marburgas skola gan apsveica Edmunda Huserla iestrādnes, taču maz ko varēja mācīties no Huserla „Loģisko pētījumu“ pirmā sējuma.¹¹⁵ Heidegers tomēr par izšķiroši nozīmīgiem atzīst Huserla dziļpētījumus, jo tieši tie salauzuši psiholoģisma jūgu un ievadījuši principu skaidrināšanas darbu.¹¹⁶ Psiholoģisma pretrunīguma un teorētiskās neauglības uzrādīšanas pamatā ir nošķīrums starp “psihisko aktu un loģisko saturu, reālā laikā notiekošās domāšanas norisi un ideālo, ārpuslaicisko, idento jēgu, īsi – starp to, kas “ir” (*ist*), un to, kas “nozīmē” (*gilt*). Šī tīrā

¹¹³ HGA I, Bd. I. – S. 18.

¹¹⁴ HGA I, Bd. I. – S. 17.

¹¹⁵ Sk.: Paul Natorp, Kant und die Marburger Schule. – Berlin, 1912. – S. 6.

¹¹⁶ HGA I, Bd. I. – S. 19. Kā būtisku ieguldījumu Heidegers vērtē Bernharda Bolcāno “Zinātnes mācību” (1837) un Gotloba Frēģes loģiski matmātiskos pētījumus, kas, pēc Heidegera domām, nav ieguvuši atbilstošu atzinību, nerunājot nemaz par to, ka šo pētījumu interpretatīvā nozīme būtu jau izsmelta. Noslēgumā kritiski pieminēta arī loģistika – (Heidegers norāda uz Rasela un Vaitheda “Principia Mathematica” pirmo sējumu (Cambridge, 1910.)). HGA I, Bd. I. – S. 42. Jāteic, ka Martīna Heidegera Frēģes un Rasela darbu izvērtējumā ievērojami atšķiras. Heidegers īpaši izceļ Frēģes darbus „Sinn und Bedeutung“ (1892) un „Begriff und Gegenstand“ (1892). Sal.: Thomas M. Seehomb, Perspektiven des Lingualismus: Heidegger und Quine. – S. 9–35.

jēga ir loģikas priekšmets, un tādējādi tai no sāкта gala ir citāds izpētes priekšmets kā empīriskai zinātnei.”¹¹⁷ Huserla pētījumi “skar akta jēgu, nozīmi un tādējādi kļūst par nozīmes mācību, apziņas fenomenoloģiju. Ar psiholoģisma noraidījumu Huserls pozitīvi iedibinājis fenomenoloģiju un panākumiem bagāti darbojies šajā grūtajā laukā.”¹¹⁸ Tikko šie fundamentālie nošķirumi kļuvuši skaidri, tīrās loģikas būtības un uzdevuma noteiksme var ievirzīties drošā gultnē. “Izziņas galamērķis ir noslēgta, objektīva zināšanu saturu vienība.”¹¹⁹ Tāda iegūstama, tikai izvīzot kardinālas problēmas. “Kas ir loģika? Jau te mēs stāvam pie problēmas, kuras risinājumu gaidām nākotnē.”¹²⁰ Loģika pašos pamatos virzīta uz zināšanu nosacījumiem vispār. Tā ir teorijas teorija, zinātnes mācība. Blakus sākotnēji teorētiskajam tā studē fundamentālus jēdzienus (kategorijas), to attiecības un sistemātiku, kas nosaka atsevišķu zinātņu loģisko struktūru, izpēta šo zinātņu atšķirīgās uzbūves momentus un metodes, norobežo tās kā specifiskas jomas vienu no otras un galu galā tiecas atkal pie vienības zinātņu sistēmā.”¹²¹ Loģikas problēmas ir Heidegera meklētās *fundamentālzinātnes* problēmas.

Heidegera interese vairāk un vairāk pievēršas loģikas jomas savdabībai. Kas ir loģikas priekšmets? Heidegers nešaubās, ka “trešā ķēniņvalsts”. “Šī nozīmējošā valstība visā savā apjomā tagad principiāli jānorobežo kā no jutekliski esošā, tā no pārjutekliski metafiziskā un jāizceļ savā tīrajā būtiskumā.”¹²² Tā ir prasība, kas filosofijas vēsturē nav

¹¹⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 22.

¹¹⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 30. Heidegers apsveic Franca Brentāno darba “Psiholoģija no empīriskā skatupunkta” nodaļas un pielikumu atkārtotu izdošanu atsevišķā grāmatā. Daudziem tieši Brentāno darbs bijis patstāvīgu ceļu uzsākšanas veicinātājs. “Loģiķis [...] nevar redzēt psihiskajā atzišanas aktā sprieduma būtību. Loģika darbojas jēgas sfērā. Spriešanas psiholoģija savu mērķtiecīgo izvērsumu var uzsākt tad, kad nodrošināta sprieduma loģika. Tad arī psihisko fenomenu klasifikācija ietu citā virzienā. Vispār šis uzdevums ir sekundārs iepretim iepriekšējai fenomenoloģiskai apziņas izpētei. Bet tieši fenomenoloģija atradis Brentāno darbā spēcīgas, ja arī ne tiešas iestrādnes un vērtīgas norādes īpaši attiecībā uz mazāk pēlīto “emocionālo” pārdzīvojumu psiholoģiju.” (HGA I, Bd. 1. – S. 47–48.)

¹¹⁹ HGA I, Bd. 1. – S. 23.

¹²⁰ HGA I, Bd. 1. – S. 18.

¹²¹ HGA I, Bd. 1. – S. 23. Savdabīgie “neofichteānisma” akcenti, kas izskan šajos vārdos, var tikt uzskatīti par norādi uz E. Laska darbu ietekmi (Lasks izteikti pievērsās J. G. Fihtes zinātnes mācībai). Šie akcenti tomēr norāda arī uz plašāku vācu ideālisma izvīzītās problemātikas kontekstu, kas izrādījās apslēpta neokantisma sistemātiskajos uzstādījumos. Heidegers uz to norādīja savās agrīnajās Freiburgas lekcijās. Sk. š. d. II A 1.

¹²² HGA I, Bd. 1. – S. 24.

konsekventi un pilnā apjomā izvērsta. Neokantisma Bādenes skolas pārstāvis Emīls Lasks “Filosofijas loģikā” ir skaidri šo prasību izteicis¹²³ un vēlējies to īstenot. Prasība pēc nozīmības savdabīguma aprādīšanas būtu neokantisma transcendentālloģiskā kriticisma augsnē izaudzis Kanta transcendentālloģikas turpinājums. Kants ierobežo kategoriju problēmu jutekliski esošā noteiksmē. Lasks iegūst kategoriju problēmai jaunu lietojuma lauku. Viņam padomā ir visa domātiespējamā (tā abās sfērās – esošajā un nozīmējošajā) kategoriju mācība. Kategoriju problēma, kas uzdotu jautājumu par esošā un nozīmējošā jomu aptverošu kategoriju mācības izveidi, ir Heidegera uzmanības centrā.¹²⁴ Viņš pievēršas sprieduma problēmai.¹²⁵ Paties vai aplams var būt sprieduma saturs, jēga, nevis spriedums kā psihiska norise.¹²⁶ Šeit risinājuma pavedienu rod *patiesības* problēma. Patiesa ir jēga. Patiesības problēma ir arī evidences problēma.¹²⁷ “Ja vēlamies nepieņemt antropoloģisma konsekvences, tad evidenci nevaram noteikt un novērtēt tīri psihiski. Evidence nav “akcesoriska sajūta” (Huserls), tā ir ieskats objektīvā lietu stāvoklī. Patiesība tiek ieskatīta, skatot sprieduma domu uztvertajā priekšmetā (Geizers). Tīri psiholoģiska evidences analīze paliek nepilnīga – dzīvestīgākā empīrija vēl nenozīmē nozīmību. Jāmēģina veikt *pārempīrisku* analīzi.¹²⁸ Heidegers iet tālāk un jautā, vai spriedums, kas izteikts gramatiskā teikumā: *S ir* (kopula) *P*, ir drošs vadonis loģiskā sprieduma struktūrā? Heidegers norāda, ka jāatšķir gramatiskais teikums un loģiskais spriedums. Deskriptīvi psiholoģiskie valodas pētījumi var būt noderīgi, bet tie neko nevar dot “loģiskā” savdabības izpētē.

Heidegera domas ar viņa paša vēlāko pārdomu vārdiem var izteikt šādi: Vai

¹²³ HGA I, Bd. 1. – S. 24 f.

¹²⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 38.

¹²⁵ HGA I, Bd. 1. – S. 30.

¹²⁶ HGA I, Bd. 1. – S. 31.

¹²⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 38.

¹²⁸ Šeit Heidegers varēja atskatīties uz evidences problēmas izvērsumu viduslaiku sholastikā, uz dažādo evidences veidu nošķirumiem sholastiskajās mācībās no Akvīnas Toma un Bonaventūras līdz Okamam un Buridanam (*evidentia absoluta simpliciter, evidentia secundum quid, evidentia syllogisticae illationis*). Sk.: HWPPh, Bd. 2. – Sp. 830.

patiesības “vieta” ir izteikums? Ar kopulas problēmu parādās “ir” problēma.¹²⁹ Heidegera piemēros “Uguni!”, “ducina” (*es donnert*) nav ne subjekta, ne kopulas. Vai loģiskā jēga šeit nav bagātāka kā atsevišķs vārds? Un kāda nozīme tad ietverta vārdā “ducina” (*es donnert*)? Negatīvā sprieduma, hipotētiska sprieduma¹³⁰ un jautājuma problēmas nav risināmas ne tīri loģiski, ne psiholoģiski. Vēlāk, 1915. gada 10. jūlija referātā Rikerta semināram “Jautājums un spriedums”, Heidegers savāks savu problēmnostādni tieši no jautājuma problēmas.¹³¹

Kategoriju mācībā “Lasks mēģina savā predikācijas teorijā satuvināt, cik vien iespējams, Kantu un Aristoteli”.¹³² Ko Lasks veic no transcendentālfilosofijas puses, to Geizers – no aristoteliskā pamata.¹³³ Jozefa Geizera darbiem loģikas un izziņas teorijas pamatu aprādīšanā un patiesības problēmas risinājumā jāpiešķir principiāla nozīme, jo tie pirmie no sholastikas puses izlaužas ārpus tradicionālās loģikas uztveres un apskata un izved priekšplānā problēmas.¹³⁴ “Šeit iezīmētais darbs vēl ir jāīsteno, un tas netiks pabeigts tik drīz kā psiholoģisma pārvarēšana.”¹³⁵ Ja, ar šo uzdevumu salīdzinot, psiholoģisma pārvarēšana Heidegera acīs ir mazāks veikums, tad redzams, ka jau šeit viņa pārdomās nobriest pozitīva uzdevuma sākums.

¹²⁹ HGA I, Bd. 1. – S. 33.

¹³⁰ HGA I, Bd. 1. – S. 35–36.

¹³¹ Sk. BHR. – S. 80–90. Sal.: BHR. – S. 19: “Kāda ir jautājuma “jēgas” esamība – ne jau nozīmība, arī ne ārpus nozīmības stāvoša, tālād – aplamais? Arī tomēr ne, kaut kas “pa vidu”? (Sk.: Heidegera gadagrāmatas I sējumā publicēt paredzēto rakstu: Sean McGrath, *Logische Schriften, Habilitationsschrift, Probevorlesung und “Frage und Urteil”*.) Arī jautājums par negāciju, pēc Heidegers domām, liek izdarīt tālejošus secinājumus par loģikas sfēru. Sk. BHR. – S. 25.

¹³² HGA I, Bd. 1. – S. 32.

¹³³ “Objektīvi patiesas izziņas principu un formu pētījums” sniegts Geizera darbā: Josef Geiser, *Die Grundlagen der Logik und Erkenntnislehre*. – Münster, 1909.

¹³⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 34.

¹³⁵ HGA I, Bd. 1. – S. 43.

c) Transcendentālfilosofijas teorētiski metodoloģisko un loģisko pētījumu rezultātu integrēšana aristoteliski sholastiskās tradīcijas gultnē

1. Ontoloģija un transcendentālfilosofija Heidegera 1913./1914. gada rakstos

Jēgas, evidences, patiesības problēmas iezīmē fundamentālzinātnes uzdevumu, kas Heidegera 1912. gada rakstos sāk iegūt aprises. Tas ir uzdevums, kuru veicot, psiholoģisma pārvarēšana ir tikai daļa no darba. Heidegers iesaistās domu apmaiņā ar transcendentālismu (neokantisma veidolā) un no tā cer sagaidīt aptverošākas un atbilstošākas jautājuma nostādnes izveidi. Pirmajos rakstos viņam izdevies, pateicoties laikmeta filosofijas virzienu izpētei, ieezīmēt savu tālāko meklējumu jomu. Vēlāk – habilitācijas darbā – būs runa par neosholastikas uzturētās *philosophia perennis* “zinātniski teorētisko [transcendentāli vērtībteorētisko] skatījumu”, balstoties uz jaunākajiem loģikas un tās priekšmeta pētījumiem.¹³⁶

Kā pārvarēt plaisu starp pārlaiciskas jēgas īstenību un jutekliskā uztvēruma laicisko, subjektīvo īstenību? Šis jautājums, ko uzdod viena no Heidegera recenzētajām grāmatām¹³⁷, saista viņu aizvien lielākā mērā. Vienlaikus nostiprinās virzība uz jēgas problemātiku kā meklētās fundamentālzinātnes kodolu. Transcendentālisms kā jauno laiku filosofijas (kuru paliekoši ietekmēja vēlīno viduslaiku nominālisms) vadošais virziens un pirmsnominālistiskās tradīcijas turpinājums ir ievirzes, kuru savstarpējā dialoga iznākumam Heidegers piešķir lielu nozīmi fundamentālzinātnes būtības un uzdevumu noteiksmē. Kardināla Mersjē skolas¹³⁸ pārstāvja Šarla Senrūla darbs “Aristotelis un Kants” šajā ziņā Heidegera acīs ir ļoti vajadzīgs pētījums. Vācu Kanta biedrības izsludinātais uzdevums bija “Kanta izziņas jēdzienu salīdzinājums ar Aristoteļa izziņas jēdzienu”. Šarls Senlūrs, atsaucoties uz šo problēmnostādni, sava darba

¹³⁶ KBDS. – S. 240, 1. piez. Sal.: Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers.* – S. 335.

¹³⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 46.

¹³⁸ Kardināls Mersjē (1851–1926) aktīvi iesaistījās neosholastikas cīņā pret pozitīvismu un Kanta filosofijas izvērtēšanā, cenšoties veicināt tradicionālās metafizikas atjaunotni. Sk.: LThK, Bd. VII. – Sp. 306.

priekšvārdā tomēr uzsver, ka viņu vadījuši centieni “[a]ut skaidri izstarot Aristoteļa pārākumam pār Kantu”. Heidegers pats nomināli atrodas šādās pozīcijās. “Šī tendence tomēr nav izsekojama bez kritikas un izvērtējuma. Un tieši tie dara grāmatu īsti interesantu.”¹³⁹

Senrūla grāmatas tēmas ir iezīmīgas toreizējā neosholastikas un transcendentālfilosofijas dialoga veidošanā: Aristoteļa reālistiskais dogmatisms, patiesības, jutekliskās īstenības izpratne Kanta darbos, Kanta *a priori* jēdziens un pieredzes sintēzes problēma, metafiziskās idejas un reliģija Kanta filosofijā un metafizikas zinātne Aristoteļa filosofijā. Heidegeram svarīgi, ka Aristotelim pretnostatīta visa Kanta filosofija, ne tikai “Tīrā prāta kritika”. “Bet pirms abu domātāju pretnostatīšanas būtu jājautā, vai tas vispār ir iespējams. Autors maz pievērsies atšķirīgajiem gara vēstures laikmetiem, kuros katrs filozofs atrodas. Sekas ir tādas, ka Kanta problēmuzstādījuma savdabība nav pietiekami asi konturēta.”¹⁴⁰ Aristoteļa un Kanta patiesības izpratne jāiegūst brīvākā viņu mācību lasījumā.¹⁴¹ Tad arī sistemātiskajiem jautājumiem varēs pavērt risinājuma iespējas.

Viens no šiem jautājumiem ir patiesības problēma. *Veritas est adaequatio intellectus ad rem/et rei*. Bet kur ir atbilstības – *adaequatio* – pamats? Vai tam varēs tuvojies, pievērsoties jēgas jomai? Bet vai tas savukārt ir radis pienācīgu skatījumu neosholastikā un transcendentālfilosofijā? Pirmajos rakstos izskanējušo problēmu (*Feuer!*, *es donnert*) gaismā jājautā: kāds vispār ir jēgas esamības veids, “jēga”? Vai jēgas apvidus ir pārļaicisks? Vai to vispār var atklāt ar pārļaicisku ontoloģisku likumību izklāsta vai subjektīvu aprioru formu analīzes palīdzību?

Tikai “skatoties sejā problēmām”, Heidegers redz iespēju jaunam aristoteliski sholastiskās filosofijas izrāvienam.¹⁴² Ap gadsimtu miju Beļģijā un Francijā notikušā Kanta transcendentālā kriticisma uztveršanas kustība jezuītu Jozefa Marešāla un Pjēra

¹³⁹ HGA I, Bd. 1. – S. 49.

¹⁴⁰ HGA I, Bd. 1. – S. 49–50.

¹⁴¹ HGA I, Bd. 1. – S. 51.

¹⁴² Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*. – S. 335.

Ruslo darbos¹⁴³, šķiet, tomēr nevarēja sniegt gaidīto palīdzību ar jēgu saistīto problēmu risinājumā. Palīdzību Heidegers nesagaidīja arī no neokantisma Bādenes skolas puses – Heinriha Rikerta metodoloģiskajiem un izziņas teorētiskajiem pētījumiem transcendentālās vērtību filosofijas ietvaros, lai arī cerēja rast atbalstu transcendentālfilosofijā patstāvīgu ceļu ejošā Emīla Laska darbos.

2. Neokantisma Bādenes skola un Emīla Laska filosofiskie pētījumi

Neokantisma sākumi iesniedzas 19. gadsimta vidū. 1865. gadā Oto Lībmans publicēja grāmatu “Kants un epigoņi”. Tomēr aicinājums “atgriezies pie Kanta” pēc vācu ideālisma spekulatīvās metafizikas lielo sistēmu asas kritikas pozitīvismā un dabaszinātņu uzplaukuma, kā arī “Kanta tālātkomāšanas” uzdevums tika formulēts jau pirms tam un arī vienlaicīgi ar neokantismu (Vilhelms Diltejs). Kā uzsvēris Trīras universitātes profesors Ernsts Volfgangs Orts, kopumā neokantisms (lai arī tā vienotība paliek problēmātiska)¹⁴⁴ parādīja 19. gadsimta panākumiem bagāto dabaszinātņu dezorientāciju fundamentālos un būtiski svarīgos kultūras veseluma jautājumos. Neokantisms atkal izvirzīja aptverošas jautājumu nostādnes izziņas teorijā, kultūrfilosofijā un vērtību filosofijā, tādējādi atverot pieejas ne tikai Kanta filosofijas kopumam, bet visam filosofijas mantojumam – arī Fihtes, Šellinga un Hēgeļa

¹⁴³ Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*. – S. 335–336. Jozefs Marešāls (1878–1944) iesaistīja tomismu konfrontācijā ar fenomenālistiski izprastu Kanta filosofiju un pievērsa tomistiskās izziņas mācības uzmanību dažādiem Kanta transcendentālās metodes aspektiem. Tādējādi viņam izdevās pavērt jaunas perspektīvas diskusijai ar jauno laiku filosofijas virzieniem, īpaši vācu ideālismu. Sk.: LThK, Bd. VII. – Sp. 16–17. Sal.: Gustav Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas von Aquin zu Heidegger*. S. 227–262; Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum*. Pjērs Ruslo (1878–1915) iesaistījās neosholastikas atjaunošanā, pievērstoties Akvīnas Toma darbiem un jauno laiku domāšanas virzieniem, veidojot – blakus citiem pētījumu virzieniem – gara un esamības filosofiju. Sk.: LThK, Bd. IX. – Sp. 76–77. Par Ruslo nozīmi Francijas neosholastikā sk.: Etienne Gilson, *Le philosophe et la théologie*. – Paris, 1960.

¹⁴⁴ Ernst Wolfgang Orth, *Die Einheit des Neukantianismus*. – S. 14 ff. Par neokantismu kopumā sk.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 415 ff. Šeit līdzās pazīstamākajām Bādenes (Vilhelms Vindelbands, Heinrihs Rikerts, Hugo Minsterbergs, Emīls Lasks, Jonass Kons, Bruno Bauhs) un Marburgas (Hermans Kohens, Pauls Nātorps, Karls Forlenders, Francs Štaudingers, Artūrs Līberts, Ernsts Kasīrers) neokantisma skolām uzskaitīti vēl pieci citi neokantisma strāvojumi (sk.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 417.). Par neokantismu kopumā sk. arī: Klaus Christian Köhnke, *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. – Frankfurt am Main, 1986.

filosofiskajām nostādņēm. Tā Martīns Heidegers, uz saviem universitārās skolniecības gadiem atskatoties, uzsver: lai arī daudzos aspektos principiāli kritizējams, neokantisms, "neraugoties uz to, mums bija atbrīvojoša [kustība] laikā ap 1900.–1910. gadu, kad eksperimentālpsiholoģija mēģināja būt *zinātniskā filosofija*. Toreiz vērtību filosofijas skola bija būtisks un izšķirošs tvēriens pie tā, kas bija atzīts lielajā filosofijas mantojumā."¹⁴⁵

Neokantisms uztvēra nozīmīgo uzdevumu vienot zinātnes un filosofijas ievirzēs tapušos pētījumus ar kultūras veselumu un aizsākt kultūras kopējā konteksta izšķiroši fundējošās un nesošās pamata nozīmes aprādīšanas darbu¹⁴⁶, ko līdz ar neokantismu sāka Vilhelms Diltejs un Edmunda Huserla fenomenoloģija, bet turpināja gan neokantisma iestrādņēs tapušie pētījumi (Ernsts Kasīrers), gan Dilteja un Huserla filosofiskā darba ietekmētie meklējumi.

Martīns Heidegers nepastarpināti iepazīna Dienvidrietumvācijas (Bādenes) skolas neokantismu, studiju laikā Freiburgas universitātē piedaloties Heinriha Rikerta lekcijās un semināros. Rikerta loģiski metodoloģisko un izziņas teorētisko pētījumu motīvu pārdomāšana nebija mazsvarīgs apstāklis Heidegera tālāko patstāvīgo meklējumu ievirzījumā.¹⁴⁷ Būtiskas ierosmes viņš varēja gūt arī Emīla Laska darbos.¹⁴⁸ Emīls Lasks

¹⁴⁵ HGA I, Bd. 15. – S. 438–439. Sal. Ar Heidegera izteikumiem 1928. gada 15. februāra vēstulē Heinriham Rikertam: "Ārēji skatoties, esmu no Jums un Huserla attālinājies līdz pat neatpazīstamībai. Tomēr Jūsu darbs man bija priekšzīme ne tikai saturiski. Toreiz svarīgākais man bija atraisīšanās un nobriešana. Tikai šis iespāids – iepretim piederībai un nepiederībai pie skolām un virzieniem – paliek izšķirošais un vērtīgais." (BHR. – S. 59.)

¹⁴⁶ Sal.: Ernst Wolfgang Orth, *Die Einheit des Neukantianismus*. – S. 25, 29 f.

¹⁴⁷ Sk.: BHR. – S. 15, 25, 27, *passim*. HGA II, Bd. 56/57. – S. 129 ff.; KBDS, *Vorwort*. Sal. Ian Lyne, *Rickert and Heidegger: On the Value of Everyday Objects*. Izd: KS 91 (2000) Heft 1–4. – S. 201 ff.; Marion Heinz, *Philosophie und Weltanschauung: Die Formierung von Heideggers Philosophiebegriff in Auseinandersetzung mit der Badischen Schule des Neukantianismus*. Izd.: StPh 1 (2001). – S. 249–273. Rikerta darbs „Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie“ (kā arī raksts „Das Eine, die Einheit und die Eins. Bemerkungen zur Logik des Zahlbegriffs“ (Logos II (1911/1912). S. 50 ff. Tp.: Heinrich Rickert, *Das Eine, die Einheit und die Eins*. – 2. Aufl. – Tübingen, 1924.) piederēja pie Heidegera visvairāk lasītajiem transcendentālfilosofijas pētījumiem. Minētājā rakstā parādīta matemātiska vieninieka atšķirība no viena kā metafiziskā principa un visa esošā vienotības. Uz to Heidegers atsaucas: HGA I, Bd. 1. – S. 28. Bet īpaši nozīmīgs Heidegeram kļuva Rikerta darbs „Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung“. (Sk. BHR. – S. 58. Sal.: Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*. – S. 148.) Vēlākais Rikerta izteiktais Heidegera filosofisko meklējumu novērtējums darbā Heinrich Rickert, *Die Logik des Predikats und das Problem der Ontologie*. – Heidelberg, 1930. (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften. Philosophische-historische Klasse. Jg. 21, 1930/1931. Nr. 1.) un Heidegera atbilde uz to 1930. gada 26. novembra vēstulē (BHR. – S. 69 f.) iezīmē šīs nebūt ne vienkāršās abu filosofu ieskatu attiecību vēstures noslēgumu.

– (1875–1915) sākotnēji Vilhelma Vindelbanda (1848–1915), vēlāk Heinriha Rikerta skolnieks¹⁴⁹ – savos publicētajos pamatdarbos “Filosofijas loģika un kategoriju mācība” (1911) un “Mācība par spriedumu” (1912), ko Heidegers bija iepazinis patstāvīgās un Rikerta semināru pastarpinātās studijās¹⁵⁰, aizsāk neokantisma transcendentālfilosofijai imanentas kritikas ceļu, kura konsekventu turpinājumu vēlāk cenšas izvērst tolaik npublicētos uzmetumos.¹⁵¹

Kā viena no neokantisma būtiskām iezīmēm jāizceļ tā nopūlēšanās ap vispārnozīmības novada sasniegšanu izziņasteorētiskajos un metodoloģiskajos pētījumos. Lasks radikalizē šo ievirzi. Viņa intence ir tematizēt tādu novadu, kas ir gan cieši saistīts ar subjektivitāti, taču paliek būtiski iepriekšdots apziņas imanencei un sprieduma patiesumam.¹⁵² 1910. gada decembrī vēstulē Edmundam Huserlam Lasks raksta: “Es nenoliedzu no priekšmetiem nošķirtu, izteikumu jēgu un nozīmi veidojošu patiesības valstību, .. taču ir arī kāda patiesība, kas sakrīt ar priekšmetiem.”¹⁵³ Heidegeru neapšaubāmi saistīja Laska izziņas un sprieduma mācības “ontoloģiskie pamati”.¹⁵⁴ Georgs Imdāls uzsver, ka izstrādājot tālāk un transformējot Kanta transcendentālās loģikas ievirzi, Lasks vēlas kategorijas aprādīt un fundēt pāri jutekliskajai sfērai metajutekliskā jomā. Laska filosofisko pētījumu pamatā ir ieskats, ka “ikviena pieredze ir

¹⁴⁸ Sal.: BHR. – S. 21, 23, 25, 32, 34, *passim*. Heidegers pat vēlējās rakstīt darbu par Lasku. Šis nodoms netika īstenots. Sk.: BHR. – S. 32.

¹⁴⁹ Par Lasku sal.: Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie.* – 6. Aufl. – Tübingen, 1928. – S. XVI–XIX.

¹⁵⁰ HGA I, Bd. I. – S. 56. “Rikerta semināros iepazinu Emīla Laska darbus”. Sal.: HGA II, Bd. 56/57. – S. 180–181.

¹⁵¹ Tagad sk.: *Zum System der Philosophie.* Izd.: Emil Lask, GS. Bd. III. Sal.: Eugen Herrigel, *Einleitung des Herausgebers.* Izd.: Emil Lask, GS. Bd. I. – S. XIX–XX.; Manfred Brelage, *Studien zur Transzendentalphilosophie.* – S. 192–197.

¹⁵² HGA II, Bd. 56/57. – S. 180.

¹⁵³ Vēstule Edmundam Huserlam (25. 12. 1910.). Cit. no: Konrad Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask.* – S. 371.

¹⁵⁴ Konrad Hobe, *Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask.* – S. 373. Sal.: Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923).* – S. 69 ff., 70, 84 f.; Theodore Kisiel, *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask: Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität.* Izd.: *StPh I* (2001). – S. 221 ff.

pamatota tikai ar metasubjektīvu saturu”¹⁵⁵. Laska “ontoloģiskais pagrieziena” neapšaubāmi ārkārtīgi saistīja Heidegeru.¹⁵⁶

Neizdotajos un vēl tikai savās pamatlīnijās iezīmētajos rokrakstos Lasks vēlējās padziļināt un izvērst minētos ieskatus. “Teorētiskā ievirze savā būtībā ir kaut kas pavisam nepatstāvīgs, sākotnējai pasaulei klātnākošs un tādējādi to iepriekšpieņemošs. Dotums šeit nav vienkārši tikai jutekliskais, bet gan visa sākotnējā pasaule vispār (...). Sākotnēji nemaz nav “priekšmetu” (...) Pasaule kļūst par tikai-objektu pasauli tikai tad, kad tai pievēršas vērojošā subjektivitāte!”¹⁵⁷ Līdz tam esošais un subjektivitāte ir principiāli citās attiecībās: subjektivitāte drīzāk ir jēgas uztvērējvieta. Jaunas filosofiskas orientācijas meklējumos Lasks 1914. gadā plānoja rakstu “Kontemplācija un dzīve”. 1915. gadā viņš kļuva kritiķis. Par līdzīgām transcendentālfilosofijas pārvarēšanas tendencēm neokantismā liecina arī vēlīnie Paula Nātorpa filosofiskie meklējumi.¹⁵⁸

Heidegers vairākkārt vēlākajās Freiburgas lekcijās atzinīgi izsakās par Laska pētījumiem. Vēstulēs Heinriham Rikertam izskan augstais Bādenes skolas neokantisma devuma novērtējums. Taču *jēgas esamības veida* problēmā, kāda ap 1914./1916. gadu iegūst aizvien skaidrākas aprises, Heidegers vairs nevar balstīties arī neokantisma transcendentālfilosofijā.

¹⁵⁵ Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923)*. – S. 70. “Kā īpašs pārdzīvojuma mods izziņa Laskam nav transcendentāla priekšmetkonstitūcija, bet gan – kā nodošanās loģiskajai formnozīmībai – izziņa nozīmē “transcendentajai jēgai piedāvāt imanentklūšanas vietu, būt saņemamai subjektivitātei.” Vienkārša nodošanās raksturo pārdzīvojošās subjektivitātes attiecību pret jēgpilno. Nevis subjektivitāte transcēdē sevi, bet gan pāriešana, pārsniegšana – *transcendere* – nāk no objekta, no nozīmības puses, kas ietiecas subjektā. Nozīmības intencionalitāte ir sākotnējāka. Izziņa ir nevis “formējoša, veidojoša, kategorijas lietojoša darbība, bet gan nodošanās formā esošam materiālam, transcendentās jēgas pārpilnībai ļaujot ienākt redzeslokā.” Kas ir šī „imanentklūšanas” vieta? Pati subjektivitāte. Sk.: Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen (1919–1923)*. – S. 84 ff. Pakāpeniski Heidegers iet tālāk un jautā par šīs subjektivitātes esamības veidu un jēgas esamības veidu kopumā.

¹⁵⁶ Sal.: Heidegera izteikumus par Laska filosofiskajiem pētījumiem: KBDS. – S. 14, 82, 158, 210 f., 235 ff.; ZSD. – S. 82–83.; HGA II, Bd. 56/57. – S. 88, 180.

¹⁵⁷ Emil Lask, GS. – S. 179–180. Heidegers interesējās par Laska atstāto rokrakstu likteni. Sk.: BHR. – S. 25, 32. Sal.: Theodore Kisiel, *Heideggers Dankesschuld an Emil Lask: Sein Weg vom Neufichteanismus zu einer Hermeneutik der Faktizität*. Izd.: StPh I (2001). S. 221–247.

¹⁵⁸ Sk. š. d. II A I.

I. B. 2. nodaļa Jēgas esamības veids

7. §. Mācība par spriedumu psiholoģismā un tīrās loģikas priekšmets

Jēgas esamības veids, jēgas jēga¹ kā iespējamās fundamentālzinātnes priekšmets tātad ir Heidegera uzmanības centrā. Tiesa, šīs pārdomas vēl nav radušas konkrētu izklāsta ceļu. Disertācijā “Mācība par spriedumu psiholoģismā” (1913), ko viņš iesniedz Freiburgas Universitātes Filosofijas fakultātei, vēlreiz skarti visi līdz šim pārdomātie jautājumi (psiholoģisma pārvarēšana, loģiskā satura un psiholoģiskā akta atšķirība, ideālās jēgas, nozīmības (*Geltung*) un esamības – telplaicisko lietu esamības veida – atšķirība). Taču disertācijā atzīmēti arī jautājumi, kas rodas, konsekventi sekojot neokantisma (un Huserla “Loģisko pētījumu”) uzstādījumiem. 1997. gadā pirmoreiz publicētajā atskatā “Mans līdzšinējais ceļš” (1937/1938) Heidegers savu disertāciju novērtē kā radušos “bez jebkādas “skolotāju” palīdzības īstenā nozīmē gan jautājuma izvēlē, gan aplūkošanas veidā”.² Tās pamatjautājums bijis par jēgu kā patiesā patiesumu un patiesību. Tas ticis pārdomāts no jēgas esamības problēmas, lai arī pilnībā risināts tolaik valdošo izziņas teorētisko un loģisko problēmu skatījuma gaismā.³

Patiesām, tajā ceļā, kurā Heidegers sāk tagad risināt jēgas problemātiku, diez vai varēja palīdzēt (sniegt skolotāja “palīdzību īstenā nozīmē”) neokantisma transcendentālfilosofija (lai arī disertācijā izskan pateicība Rikertam un Laskam). Nevarēja vairs tālāk palīdzēt arī Heidegera “doktorētvs” – katoļu filosofs K. A. Arturs Šneiders (1876–1945). Pie Šneidera Heidegers klausījās “Loģiku un izziņas mācību”

¹ HGA I, Bd. 1. – S. 95.

² HGA III, Bd. 66. – S. 411.

³ HGA III, Bd. 66. – S. 411.

(1911/1912, ZS) un “Vispārējo filosofijas vēsturi” (1912/1913, ZS), kā arī piedalījās Šneidera vadītajos filosofijas semināros par Spinozu un Kantu (1911/1912, ZS; 1912/1913, ZS). No neosholastikas tradīcijas nākošais Šneiders savu pētījumu lielāko daļu veltīja viduslaiku sholastikai, īpaši Akvīnas Toma skolotāja Alberta Lielā mācībai (disertācija “Aristoteliskie elementi Alberta Lielā psiholoģijā” (1900), vēlāk darbi “Alberta Lielā psiholoģija” (2 sēj.), “Alberts Lielais. Viņa dzīve un zinātniskā nozīme” (1927)). 1903. gadā Arturs Šneiders Minsterē pārņēma viduslaiku domāšanas pētnieka Georga fon Hertlinga⁵ profesūras pienākumus.⁴ “Dzīves gājumā” (1915) Heidegers uzsver, ka disertācijā vienlaicīgi ņēmis vērā gan modernos loģikas pētījumus, gan aristoteliski sholastisko loģikas kanonu.⁶ Profesoram Finkem savukārt jāpateicas par to, ka viņš modinājis vēstures izpratni.⁷ Kā ~ turpeti – loģika un *patiesība* var jēgas *problēmā* pārklāties un tikt būtiski saistīta ar *vēsturi*, tas Heidegeram tagad jāatbild pašam.

Disertācijas ievadā Heidegers vēršas pret “psiholoģisma laikmetu” un uzsver nepieciešamību pārvarēt “apziņas naturalizāciju”.⁸ Tomēr disertācijas tālākie vārdi liek saasināt uzmanību: Heidegers piebilst, ka psiholoģisma kritika lielā mērā *tagad* jau ir kļuvusi lieka.⁹ Uzmanība būtu jākoncentrē uz *pozitīvo* uzdevumu. Tāpēc galveno vērību

⁴ 1911. gadā Šneiders kļūst par profesoru Freiburgā, 1913. gadā – Heidegera promocijas gadā (“Ar šo darbu [disertāciju] tiku pieņemts pie eksāmena Freiburgas Universitātes Filosofijas fakultātē, ko izturēju 1913. gada 26. jūlijā” – HGA I, Bd. 16. – S. 39.) – Šneiders pārceļas uz Štrāsburgu. 1919. gadā viņš ir profesors Frankfurtē, laikā no 1920. līdz 1942. gadam – Ķelnē, kur 1926. gadā kļūst par rektoru. Citi A. Šneidera darbi: “Vakarzemes spekulācija 12. gs. tās attiecībās ar aristotelisko un jūdaiski arābisko filosofiju” (1915), “Izziņas mācība sholastikas pirmsākumos” (1921). Sk. lit. sarakstu: BWdPh. – S. 375. Šneidera atsaukumi par Heidegera disertāciju sk.: BHR. – S. 93.

⁵ Par Georgu fon Hertlingu (1843–1919), vēlāko Bavārijas ministru prezidentu un Vācijas reihskancleru sk.: Ueberweg, Bd. IV. – S. 636, 638. Pēc G. fon Hertlinga iniciatīvas 1876. gadā tika dibināta “Geresas biedrība zinātņu kopšanai”, kurā iestājās arī Heidegers un kuras “Filosofiskajā gadagrāmatā” viņš publicēja dažus no pirmajiem darbiem. Sk. š. d. I B I.

⁶ HGA I, Bd. 16. – S. 39.

⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 61.

⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 63–64.

⁹ Acīmredzot, ne tikai tāpēc, ka psiholoģisms jau pamatoti kritizēts Huserla un Rikerta darbos, bet arī tāpēc, ka Heidegers aizvien noteiktāk apzinās problēmas, ko paver konsekventa loģiskā apvidus (pārtaiciskas jēgas) un psiholoģiskā apvidus (laicisks akts) nodalīšana. Kā tomēr šie apvidi ir vienoti? Tas ir arī Emīla Laska jautājums. Tiesa, ceļā, kuru jau bija sācis iet Heidegers (*patiesība* un *vēsture*), nevarēja palīdzēt arī karā kritušā Laska publicētie darbi.

viņš veltījis nevis skrupulozai psiholoģisma teoriju analīzei, bet paša pētījuma veidam un problemātiskajiem jautājumiem.¹⁰

Loģikas problemātika centrējas mācībā par spriedumu.¹¹ Taču psiholoģisms ne tikai aplami redz sprieduma problēmu, bet vispār nepazīst loģisko īstenību. Psiholoģisma strupceļš pārvarēts Huserla un Marburgas neokantiešu darbos. Tomēr zīmīgi, ka loģiskā savdabības parādīšanā Heidegers izvēlas tieši problemātiskos jautājumus par negatīvajiem, hipotētiskajiem un eksistenciālajiem spriedumiem. Tajos jāatklāj jēgu konstituējošie momenti.¹² Heidegers vēl tieši neapšaubā neokantisma transcendentālfilosofijas sniegtspēju šo momentu atklāšanā,¹³ lai arī viņa norādēs uz momentānu eksistenci, ilgstamību, acumirkli¹⁴, kas parādās spriedumos “zibeņo” (*es blitzt*), “Uguni!” (*Feuer!*), “Saule!” (*Die Sonne!*)¹⁵ izskan neokantisma mācībā neatrisinātie jautājumi. Tie liecina par Heidegera jauno problēmapziņu.

Disertācijas kā “kritiski pozitīva pienesuma loģikai” (tāds ir Heidegera darba apakšvirsraksts) kritiskajā daļā analizētas dažādas gadsimtu mijas mācības par spriedumu. Tiek apspriestas sprieduma mācības Vilhelma Vundta (spriedums atvasināts no aperceptīvajām gara darbības pamatīpašībām¹⁶), Heinriha Maijera (sprieduma būtība tiek meklēta sprieduma darbības konstitutīvajos aktos¹⁷), Franca Brentāno (kas tomēr paliek psiholoģists, jo spriedums tiek skatīts kā viena psihisko fenomenu pamatklase¹⁸ – šādu uzskatu Heidegers pauž jau pirmajos rakstos¹⁹), Antona Martija un Teodora Lipsa

¹⁰ HGA I, Bd. 1. – S. 61.

¹¹ HGA I, Bd. 1. – S. 87.

¹² HGA I, Bd. 1. – S. 98 f.

¹³ HGA I, Bd. 1. – S. 100.

¹⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 107, 108.

¹⁵ HGA I, Bd. 1. – S. 100, 107.

¹⁶ HGA I, Bd. 1. – S. 67 ff.

¹⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 91 ff.

¹⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 115 ff. Sal.: HGA I, Bd. 1. – S. 48.

¹⁹ HGA I, Bd. 1. – S. 165. Ar psiholoģismu Brentāno izprata mācību, kas noliedz izziņas vispārnozīmību. Heidegers tomēr uzskata, ka Brentāno paša mācības konsekvences ved pie psiholoģisma un ka ar minēto psiholoģisma definīciju visas tā sekas vēl nav aptvertas. Viņš piebilst, ka tas nozīmētu apgāzt psiholoģismu

(sprieduma būtība ir priekšmeta “pieprasītajā” psihiskā subjekta izturēšanās veidā²⁰) teorijās. Visas nosauktās teorijas Heidegers skata kā psiholoģisma savalgotas. (Vienīgi Lipss Huserla “Loģisko pētījumu” iespaidā sācis jaunākajos darbos pārskatīt savu viedokli.²¹) Bet kas tādā gadījumā ir loģiskā sfēra, kas ir tās priekšmets?²² “Loģiskais” ir jēgas sfērā.²³ Pēdējā disertācijas nodaļā “Ieskats tīri loģiskajā mācībā par spriedumu” Heidegers uzsver, ka jēgas problēma ir saistīta ar fundamentāliem izziņas mācības jautājumiem.²⁴ Ar psiholoģisma apgāzumu loģiskā sfēra – jēga – vēl nav *pozitīvi* noteikta. Jēgas noteiksme ir vēl ir risināms uzdevums.²⁵

Kas ir jēga?²⁶ Kas ir “jēgas jēga”?²⁷ Kādā ceļā aprādāmi “jēgas konstitutīvie momenti”?²⁸ “Norāde uz jēgu neatbild uz jautājumu par sprieduma būtību, bet gan to vispirms īsteni pareizi uzdo.”²⁹ Heidegera pārdomas disertācijas pēdējā nodaļā koncentrējas nozīmības un esamības (*Gelten und Sein*) saiknes noteiksmē. Šādas noteiksmes meklējumi vienlaikus ir jautājums par jēgas esamības veidu.³⁰

Jēdziens nozīmība (*Geltung*) domu apmaiņā par izziņas un loģikas problēmām

no tā sekām. Tādējādi tomēr netiktu atklāta pieeja loģiskā apvidus savdabībai. Brentāno psiholoģisma definīcija paliek negatīva, bet šeit var palīdzēt tikai pozitīvs risinājums.

²⁰ HGA I, Bd. 1. – S. 125 ff.

²¹ HGA I, Bd. 1. – S. 126, 159. Sal.: HGA I, Bd. 1. – S. 162–164.

²² HGA I, Bd. 1. – S. 166.

²³ HGA I, Bd. 1. – S. 56, 83, 43, 90.

²⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 3.

²⁵ HGA I, Bd. 1. – S. 95.

²⁶ HGA I, Bd. 1. – S. 93, 92, 94 f., 102. Sal. ar: Heinrich Rickert, *Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie.* – 3. Aufl. – Tübingen, 1915. – S. 257. Sal.: Edgar Morscher, *Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein – der Denkweg des frühen Heidegger.* – S. 381, 23. piez.

²⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 95.

²⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 95.

²⁹ HGA I, Bd. 1. – S. 99.

³⁰ Edgar Morscher, *Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein – der Denkweg des frühen Heidegger.* – S. 382.

parādījās Rūdolfā Hermana Loces (1817–1881) darbos.³¹ Heidegers pozitīvi atsaucas par Loci kā neokantisma vērtībfilosofijas priekšvēstnesi.³² Loģiskā sprieduma būtība un esamība ir nozīmībā.³³ Taču Heidegers uzsver, ka ar to tikai parādīts problēmu loks, kura risinājums jāveic “galīgā veseluma kalpībā”.³⁴ Kas ir *galīgais veselums*, tas paliek disertācijā vairs neizvērst.

Redzams, ka “Mācībā par spriedumu psiholoģismā” Heidegers lielā mērā nodarbināts ar esošā sfēru diferencu noteiksmi. Nozīmības, jēgas esamības veids nav telplaicisko lietu esamības veids. Taču tādējādi patiešām rodas jautājums par *galīgo veselumu*: kas ir (saskaņā ar Aristoteļa “Metafiziku”) esošā kā esošā “vadošā”, “izcilākā” – “arhontiskā” – nozīme? Kā uzdot jautājumu par visus esamības veidus vienojošo noteiksmi?³⁵ Tas ir uzdevums, ko Heidegers varētu apzīmēt par “ontoloģisku”. Heidegers nojauš jomu, kas ved pie ontoloģijas jaunas izbūves nepieciešamības. Kā šāda uzdevuma gaismā parādās sholastikas mantojuma atjaunotne? Vai ar moderno izziņas teorētisko un loģisko pētījumu palīdzību tai paveras jauna, vēl nezināma perspektīva? *Vai šāda perspektīva ir atklājama tieši ar moderno pētījumu ietvaros parādījušos, bet tajos neatrisināmo problēmu radikāla risinājuma palīdzību?*

³¹ HGA I, Bd. 1. – S. 94.

³² Heidegers atsaucas uz Rūdolfā Hermana Loces iedalījumu: īstenība, patiesība, vērtības. Heidegers vēlējās savu privātdocenta gadu laikā izdot (ar apjomīgu priekšvārdu) Loces 1841. gada “Metafiziku” (1879. gadā Loce revidēja pirmo “Metafizikas” izdevumu). Šis nodoms palika nepiepildīts. Sk.: BHR. – S. 34–35. Loce pazīstams ar savu apjomīgo darbu: Rudolf Hermann Lotze. Mikrokosmos. 3 Bde. – 1856–1864.

³³ Veltījums Heinricham Rikertam: KBDS. – S. V.

³⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 108.

³⁵ Sal.: ZSD. – S. 81.

8. §. Priekšmetisko reģionu ontoloģiski kategorīālo metu, jēgas reģionālā apvidus un universālonoloģiskā jautājuma par esamību vispār problemātika “Dunsa Skota mācībā par kategorijām un nozīmi”

a) Sistemātiskā pieeja sholastikas un fenomenoloģijas satuvinājumā

Heidegera habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” uzstādījums ir interpretēt Dunsa Skota mācību ar modernās loģikas līdzekļiem. No iepriekš teiktā redzams, ka šis uzdevums ir sistemātisks mēģinājums precizēt moderno izziņas un teorētisko pētījumu analīzē saskatīto problēmu nozīmi meklētās “fundamentālzinātnes” priekšmeta un metodes noteiksmē.³⁷

Darbs veltīts Heinriham Rikertam³⁸, un tajā vairākkārt sastopamas norādes uz Emīla Laska pētījumiem.³⁹ Taču darba iznākumi, ko Heidegers apkopo svarīgajā “Noslēgumā”, varēja pārsteigt ne tikai neosholastu Jozefu Geizeru⁴⁰, bet arī Rikertu. Neosholastikas *philosophia perennis* kā vēsturei nepakļautas, reiz nostiprinātas filosofiskas zināšanas Heidegers iekļauj vēsturē un laikā. Vēsturei jābeidz būt tikai pagātnei, uzsver Heidegers. To bija sapratuši vairāki ievērojami katoļu zinātnes pārstāvji (piemēram, Heinrihs Finke), un Heidegera darbs ir viens no pirmajiem sistemātiskajiem mēģinājumiem, kas pārsniedz “historiogrāfijas robežas” (Bernhards Kaspers). Heidegers vēlas arī panākt neokantisma un Huserla izvirzīto izziņas teorētisko un loģisko problēmu apspriešanu katoliskā vidē. Pēc izšķirošas psiholoģisma kritikas pavērās jauns *jēgas un nozīmības* problēmu loks. Heidegers uzskata, ka šīs problēmas nav radušas pienācīgu

³⁷ BHR. – S. 17.

³⁸ Rikerta atsaukmi par Heidegera habilitācijas darbu sk.: BHR. – S. 95. Par darba rašanās kontekstu sk. arī: BHR. – S. 17, 28–29. Pamudinājumu pievērsties sholastikai sistemātiskā nolūkā Heidegers guva domu apmaiņā ar Finki, Rikertu un Krebsu.

³⁹ KBDS. – S. 1.

⁴⁰ BHR. – S. 38.

viētu katoļu domāšanā, lai gan tieši tās varētu veicināt sholastikas atjaunotni un galu galā – jaunus ceļus teoloģijas pamatojumam. Franciskāņu skolas pārstāvis Duns Skots (1266–1308), *doctor subtilis et marianus*, pats taču atradās uzdevuma priekšā jaunā skatījumā relativēt Augustīna un Aristoteļa prenostatījumu ticības un zināšanu attiecībās. Duns Skots mirst Ķelnē, un viņa ieskati plaši pazīstami vēlīno viduslaiku Vācijā.⁴¹ Duns Skota mācības liktenis nav vienkāršs, un sarežģītas ir arī tās attiecības ar Akvīnas Toma mācību.⁴² Šie jautājumi paliek Heidegera sistemātisko pārdomu fonā.

Atskatā “Mans līdzšinējais ceļš” (1937/1938)⁴³ Heidegers par Dunsam Skotam veltīto darbu raksta: “Jautājums par kategorijām ir mēģinājums pietert ontoloģijai vēsturiski; vienlaikus arī – jautājums par valodu. Arī šis ir vienpatnīgs mēģinājums.”⁴⁴ Viņš turpina: “Kopumā neizdevies, jo bija iecerēts panākt pārāk daudz – pietiekami nepārvaldot jautājumu. Tomēr tajā ietvertas pārdomas par vācu ideālismu (Hēgelis) nevis hēgelisma virzienā, bet gan skatījumā: Hēgelis–viduslaiki–Aristotelis.”⁴⁵ Heidegers, izmantojot dažus īstus Duns Skota darbus (*Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristotelis, Opus Oxoniense* [tagad saukts par *Ordinatio*], *Reportata Parisiensia, Quaestiones quodlibetales*), Skota komentārus Aristoteļa loģikai un metafizikai (domājams, *Quaestiones subtilissimae in metaphysicam Aristotelis, Quaestiones in libro Praedicamentorum Aristotelis, Quaestiones in I et II Perihermeneias, Quaestiones octo in duos libros Perihermeneias operis secundi, Quaestiones super librum Elechorum Aristotelis*, iespējams, arī citus Dunsam Skotam pierakstītus Aristoteļa komentārus) un dažus par Skota darbiem uzskatītus tekstus, kas attiecas uz skotisma tālāko attīstību (*Quaestiones disputatae de rerum principio* – autors kardināls Vitaliss de Fumo, *De*

⁴¹ Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*. Bd. I. – S. 537 ff.

⁴² Sk.: Ludger Honnefelder, *Scientia transcendens*. Die formale Bestimmung der Seiendheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und Neuzeit. – Hamburg, 1990. Par Heidegera Duns Skota izpratni un Heidegera sholastikas vēlāko izklāstu priekšnoteikumiem sk.: Augustinus Karls Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin*.

⁴³ HGA III, Bd. 66. – S. 411–418.

⁴⁴ HGA III, Bd. 66. – S. 412.

⁴⁵ HGA III, Bd. 66. S. 412.

⁴⁶ Sk.: BHR. – S. 111.

modis significandi sive grammatica speculativa – autors Erfurtes Toms, kā to parādījis Martīns Grabmans⁴⁷), pievēršas sholastikas *doctor subtilis* kategoriju un nozīmes mācībai, lai “vienam no pilnīgākajiem un bagātākajiem viduslaiku sholastiskās domāšanas veidiem veltītu dziļāku izpratni un tādējādi [...] stātos pretī aplamam viduslaiku sholastikas un tās loģikas novērtējumam.”⁴⁸

b) Jēgas esamības veida kategorālā uzbūve un jautājums par esamību vispār

Heidegera nodoms ir atklāt viduslaiku sholastikā vēl nenovērtētu loģikas jomas (jēgas) skatījumu⁴⁹, kas veidots viņpus izziņas psiholoģiskās teorijas robežām.⁵⁰ Līdz šim katoļu filosofijā un teoloģijā nav mēģināts saskatīt neokantisma un fenomenoloģijas auglīgo loģikas problemātikas tvērumu, tāpēc arī trūkst pienācīga sistemātiska viduslaiku sholastikas izklāsta.⁵¹ Habilitācijas darba uzdevums vispirms ir sniegt ieskatu Duns Skota mācībā par kategorijām.⁵² Tai jāveido pamats uz kura varētu balstīties mācības par nozīmi (t. n., jēgas problēmas) interpretācija.⁵³

Redzams, ka kategoriju mācības izklāstam jāatbild uz disertācijas noslēgumā piesaukto jautājumu par *galīgo veselumu*. Jēgas esamības veids tā savdabīgumā jāredz

⁴⁷ Kā Skota darbs tas analizēts arī darbā: K. Werner, *Die Sprachlogik des Johannes Duns Scotus*. – Wien, 1877. Par pieminēto darbu autorību sk.: Martin Grabmann, *De Thoma Erfordiensis auctore grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculative*. Izd.: *Archivum franciscanum historicum* 15 (1922). – S. 173 ff. Sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin*. – S. 48. Traktāts izdots no jauna: Thomas von Erfurt, *Abhandlung über die bedeutsamen Verhaltensweisen / Tractatus de Modis significandi*. Übersetzt und hrsg. von Stephan Grotz. – Amsterdam, 1998.

⁴⁸ HGA I, Bd. I. – S. 412.

⁴⁹ Sal.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 17.

⁵⁰ KBDS. – S. 14. Sal.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 17.

⁵¹ Sal.: KBDS. – S. 1 ff., 6 f., 11 f., 14–15.

⁵² “Kategoriju mācība kā nozīmes mācības sistemātisks pamatojums”. KBDS. – S. 16–121.

⁵³ KBDS. – S. 122 ff.

īstenības totalitātē⁵⁴. Šis uzdevums ietver jēgas esamības veida un dažādu esamības jomu attiecību noteiksmi.⁵⁵ Kāda ir jēgas esamības veida kategoriālā uzbūve (disertācijā jautāts – kādi ir “jēgas konstituējošie elementi”)? Heidegers uzsver, ka Aristoteļa kategorijas nav kategorijas vispār⁵⁶, bet ir *tikai* jutekliski reālās pasaules kategorijas.⁵⁷ Tādējādi jēgas esamības veida kategoriju analīze pati nevar vadīties pēc jau gatavas kategoriju mācības. Jēgas esamības analīze pati ir “pirmskategoriāla”.⁵⁸ Tā darbojas nevis deduktīvi pierādoši, bet gan uzrādoši (*weist auf*).⁵⁹

Atbilstoši Loces dalījumam vispirms jāatklāj īstenības jomas to nesagrozītā esamības veidā: jutekliskā (dabas īstenība – psihiskā un fiziskā), pārjutekliskā (metafiziskā), nejutekliskā (loģiskā) joma. Heidegers norāda, ka izšķiroši ir redzēt atšķirību ne tikai starp loģisko jēgu un psihisko aktu, bet arī starp loģisko jēgu un gramatisko teikumu. Redzams, kā habilitācijas darbā Heidegers Dunsas Skota (Erfurtes Toma) *grammatica speculativa* gultnē satuvina *esse verum* un jēgu, atbrīvojot pēdējo no gramatiska izteikuma.⁶⁰ Vēlāk, Marburgas lekcijās, Heidegers teiks: “Nevis teikums ir patiesības vieta, bet gan drīzāk patiesība ir teikuma vieta.”⁶¹ Habilitācijas darbā viņš īpaši pievēršas Dunsas Skota (Erfurtes Toma) *grammatica speculativa* mācībai par *modus essendi*. *Modus essendi*, pēc Heidegera domām, atbilst Huserla kategoriālā vērojuma mācībai: *dotums jau ir kategoriāls*. “Tikai ja dzīvoju nozīmīgajā (*Geltenden*), zinu par

⁵⁴ KBDS. – S. 20–22.

⁵⁵ KBDS. – S. 85.

⁵⁶ KBDS. – S. 20.

⁵⁷ KBDS. – S. 75, 59, 105.

⁵⁸ Edgar Morscher, *Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein – der Denkweg des frühen Heidegger*. – S. 383.

⁵⁹ KBDS. – S. 22.

⁶⁰ “*Verum* un loģiskā īstenība” – KBDS. – S. 80 ff. “Valodas veidols un valodas saturs” – KBDS. – S. 108 ff. Šajā sakarā sk. Dunsas Skota citātus, uz kuriem Heidegers atsaucas: KBDS. – S. 109, 1-2. piez.

⁶¹ HGA II, 21. – S. 135. Habilitācijas darba noslēgumā Heidegers pauž izšķirošu ieskatu, ka jēgas esamības veids saistīts ar vēsturisku subjektu. Tādējādi parādās habilitācijas darba un vēlāko Heidegera vārdu saikne. Sal.: “Patiesības vieta nav teikums, bet klātesamība (vai pat klātesamība ir patiesības vieta).” – HGA II, Bd. 27. – S. 109. Sal. š. d. Ievadu un I C I.

eksistējošo⁶².

Heidegera pārdomas rehabilitācijas darbā pārvietojas no reģionālās jēgas ontoloģijas pie universālonoloģiskā jautājuma par esamību vispār.⁶³ Šī pārdomu kustība ietverta pašā darba uzbūvē.⁶⁴ Tādējādi var teikt, ka Heidegers ir jau uz ontoloģiskā pamatjautājuma ceļa.⁶⁵ Jēgas esamības veida problēmas risinājumā viņš nonāk pie vēsturiskas fakticitātes esamības veida hermeneitikas.⁶⁶ Nav pamata šaubīties, ka uz šī ceļa Heidegers ir jau “Dunsa Skota mācībā par kategorijām un nozīmi”. Taču no šajā darbā pieteiktajiem nākotnes nodomiem (Dunsa Skota nozīmes mācības padziļināta sistemātiska un vēsturiska izpēte⁶⁷, pētījums par esamību, vērtību un negāciju⁶⁸, Meistara Ekharta mistikas analīze patiesības metafizikas problēmas kontekstā⁶⁹) redzams, ka Heidegera skatījumā šis ceļš ejams, saglabājot virzību uz universālonoloģisko jautājumu par esamību vispār, kurš skāra vēl katoļu konvikta audzēkni.⁷⁰ Tajā pašā laikā (un tas pārsteidz pie ontoloģiskās jautājumu nostādnes un tās saistības ar teoloģiju pieradušo neosholastiku⁷¹) par šiem uzdevumiem Heidegers runā tā, it kā to risinājuma nekad īstēni nebūtu bijis. *Fundamentālzinātnes* vēl nemaz nav.⁷²

⁶² KBDS. – S. 97.

⁶³ Sal.: UzS. – S. 137; Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)*. – S. 346.

⁶⁴ KBDS. – S. 16 ff., 122 ff. Sal.: Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)*. – S. 347–354.

⁶⁵ Sal.: Claudius Strube, *Das Mysterium der Moderne. Heideggers Stellung zur gewandelten Seins- und Gottesfrage*. – München, 1994. – S. 99 ff.; Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)*. – S. 352 f.

⁶⁶ Sk. š. d. II A 2.

⁶⁷ KBDS. – S. 123.

⁶⁸ KBDS. – S. 237.

⁶⁹ KBDS. – S. 232.

⁷⁰ ZSD. – S. 81 f.

⁷¹ Sal.: Mathias Jung, *Das Denken des Seins und der Glaube an Gott*. – S. 28 f.

⁷² Sk. š. d. I C 1.

9. §. Subjektivitātes un kategoriālo problēmu sākumnovietne ontiskajā apvidū un patiesības problēma habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” noslēgumā

Pēc darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” publicēšanas (1916) Heidegers raksta: “Šim problēmvēsturiskajam pētījumam ir sistemātisks nolūks: kategoriju mācība, kuras principiālo pamatojumu un organisku izbūvi filosofija šodien ir padarījusi par vienu no tās skaidri ieskatītajiem pamatuzdevumiem. Kategoriju problemātikas centrā izvirzīts jautājums par priekšmetiskuma dažādo sfēru norobežošanu. Tādējādi radīts pamats nozīmes priekšmetiskās sfēras izklāstīšanai: nozīmes sfēras pamatformu – “nozīmes kategoriju” – izstrādāšanai to kopsakarā.”⁷³ Viņš turpina: “Noslēdzošā nodaļa cenšas sniegt kategoriju problēmas struktūru iepriekšizklāstošu nostiprinājumu un tās iespējamo atrisinājuma ceļu.”⁷⁴ Habilitācijas darba noslēgumu, kas rakstīts vēlāk par pamattektu, ievada Novāliisa citāts: “Mēs visur meklējam beznosacīto (*das Unbedingte*) un visur atrodam tikai [nosacītas] lietas.”⁷⁵ Viens no tā laika Heidegera tuvākajiem draugiem, Heinrihs Ohsners uzsver, ka šajā citātā jāsaklause toreizējo Heidegera lekciju (kuras nav saglabājušās) vārdi par cilvēka transcendēšanu pie beznosacītā – Absolūta un tomēr palikšanu pie “lietām”, esošā. “Filosofijas imanentā struktūra ir “šurpu un turpu” starp jēgu un esamību. Šajā dualitātē ir filosofijas traģika.”⁷⁶

Habilitācijas darba noslēgumā Heidegers vēlas ļaut “izpausties tam filosofa nemieram, kurš pārņem vēsturiskās filosofijas priekšmetiskās sfēras studijās”. Sholastika vispirms bija jāpadara problemātiska, lai varētu to atbrīvot no pagājības zīmoga. Tas iespējams, tikai aptverot viduslaiku sholastiskas jēgu no tās “galīgo mērķieviržu

⁷² ZSD. – S. 86 f.

⁷³ HGA I, Bd. 1. – S. 412.

⁷⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 412.

⁷⁵ KBDS. – S. 221. Novāliiss šeit runā vācu ideālisma un agrīnā romantisma jēdzienos.

⁷⁶ Das Mass des Verborgenen. – S. 269.

izklāsta”⁷⁷. Tomēr runa ir ne tikai par viduslaiku šolastikas interpretāciju ar fenomenoloģijas līdzekļiem, bet par vēstures atbrīvošanu no pagājības zīmoga. “Skatoties uz filozofijas iekšējo būtību, nav nedz priekšgājēju, nedz sekotāju,”⁷⁸ piebilst Heidegers, šajos vārdos ietverot nevis pārlaicīgas domāšanas primaritāti, bet ikreizējo vēsturisko nepieciešamību, no kuras rodas filozofija.

Vispirms bija jāparāda atsevišķu priekšmetisko jomu raksturojošie noteiksmes elementi. Tad varēja pievērsties to vienojošajai kategoriālajai sfērai. Tik tālu pētījums virzījās “stingri jēdzieniski, pagaidām vēl vienpusējā attēlojuma veidā izslēdzot dziļākos metafiziskos problēmmetus”⁷⁹. Tajā varēja saziņēt Huserla fenomenoloģijas iestrādņēm radniecīgu ievirzi. Taču Heidegers tagad grib doties vēl tālāk: “metafiziskos problēmmetus” (“kas kategoriju problēmā ir galu galā noteicošie”) atklāt “kategoriju problēmas satuvināšanā ar sprieduma un subjekta problēmām. Arī šī kategoriju problēmas puse ir vismaz iezīmēta šolastiskajā loģikā.”⁸⁰ Karls Lēmans, komentējot šo Heidegera intenci, raksta: “Ja reiz saprasts, ka filozofija nodarbojas ar jēgas problēmām, tad kategorijas vairs nevar tikt uztvertas tikai kā “domāšanas formas”.”⁸¹ Ir jāatklāj kategoriju, jēgas un subjektivitātes problēmas kopsakars. Tāda uzdevuma svarīgumu apstiprina šolastiskā mācība par nozīmi, paverot pieeju subjektivitātei, ceļu pie “nepastarpinātās subjektivitātes dzīves un tai imanentu jēgas kopsakaru”⁸² aprādīšanas. Tādējādi šolastiskie ieskati kļūst auglīgi tādas subjektivitātes izpratnei, kas nav tikusi atklāta pat modernajos izziņas un loģikas pētījumos.

Vēl vairāk: šolastiskā loģisko problēmu aplūkošanas ievirze paver ceļu pie nosaukto jautājumu un patiesības problēmas saiknes noskaidrošanas. “Loģiku un tās problēmas nav iespējams redzēt īstenajā gaismā, ja kopsakars, no kura tās tiek izklāstītas, nebūs transloģisks. Filozofija nevar ilglaicīgi iztikt bez tās īstenās optikas – metafizikas.

⁷⁷ KBDS. – S. 231.

⁷⁸ KBDS. – S. 1.

⁷⁹ KBDS. – S. 230.

⁸⁰ KBDS. – S. 230.

⁸¹ Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912–1916)*. – S. 348.

⁸² KBDS. – S. 231.

Patiesības teorijai tas nozīmē [uzņemties] noslēdzoša apziņas metafiziski teleoloģiska izklāsta uzdevumu.”⁸³ Šajā sakarā Heidegers piezīmē: “.. ka no šejienes saistībā ar .. patiesības problēmas metafiziku Ekharta mistika iegūst filosofisku izklāstījumu un izvērtējumu, es ceru parādīt citviet.”⁸⁴ (Pārdomas, kas tapušas šajā kontekstā, tika iekļautas 1918./1919. gada uzmetumos un piezīmēs “Viduslaiku mistikas filosofiskie pamati”.⁸⁵)

Tāpat Heidegera uzmanības centrā ir transloģiskais kopsakars, kura gaismā iztirzātās loģikas problēmas tikai iegūst pienācīgu skatījumu. Šeit Heidegers redz principiāla, fundamentāla un grūta uzdevuma aprises. Tāda uzdevuma risinājums skaidrinātu pamatjautājumus, kas raisījuši pārdomas jau filosofijas sākumos: kā sader kopā “transcendentā jēga” un “īstenība, priekšmetiskums”? Šis jautājums Heidegeram tagad risināms “loģiskās jēgas problematizēšanas tās *ontiskajā* nozīmē”, priekšmetiskuma “*ontiska* izklāsta”⁸⁶, “priekšmeta jēdziena transcendentāli *ontiska* tvēruma” ceļā.⁸⁷ Konsekvents šāda ceļa gājums nozīmētu “atkalizlaušanos pie *patiesās īstenības* un *īstenās patiesības*”.⁸⁸ Šie vārdi (tāpat kā Meistara Ekharta patiesības metafizikas izklāsta nodoms) nešauboties jālasa vēlīnā Heidegera vārdu gaismā: “Vienmēr jāuzsver: šeit uzdotajā jautājumā par *patiesību* nav runa tikai par iepriekšējā patiesības jēdziena izmaiņu vai par pierastā priekšstata papildinājumu, bet par paša cilvēka pārmaiņu.”⁸⁹

Habilitācijas darba noslēgumā Heidegers raksta, ka jāpārskata “teorētiskā gara ievirze”⁹⁰, jo “izziņas teorētiskais subjekts nevar ietvert gara nozīmīgāko jēgu, nemaz nerunājot par tās pilnizvērsumu. Un tikai caur iekļaušanu [gara pilnā tvērumā] kategoriju problēma iegūst savu dziļdimensiju un bagātinājumu. *Dzīvestīgais gars* ir būtiski

⁸³ BKDS. – S. 235. Sal.: BHR. – S. 25.

⁸⁴ KBDS. – S. 232, 1. piez.

⁸⁵ Sk. š. d. I C 2.

⁸⁶ KBDS. – S. 236.

⁸⁷ KBDS. – S. 237.

⁸⁸ KBDS. – S. 236.

⁸⁹ W. J. Richardson, Heidegger: Through Phenomenology to Thought. – P. XXI.

⁹⁰ KBDS. – S. 236.

vēsturisks gars vārda plašākajā nozīmē.”⁹¹ Vēsturei un tās filosofiski teleoloģiskajai interpretācijai jāklūst par kategoriju problēmas pamatnostādni. *Vēsturiska subjekta* (gara) izpēte ir Heidegera piesauktā jēgas “ontiskā izklāsta” uzdevums. Šis uzdevums ir “transloģisks”, “metafizisks” uzdevums. Vilhelms Diltejs un sholastika šajos Heidegera vārdos iet roku rokā. “Vēstures”, “vēsturiskuma” un “dzīvestīgā gara” akcentu ieskanēšanās priekšnoteikumi habilitācijas darba noslēgumā redzami no darbu noslēdzošā teikuma: “Dzīvestīgā gara, veiktpilnīgās mīlestības, Dievu sirdī pagodinošā filosofija, kuras vispārējās vadlīnijas varēja tikai iezīmēt, bet īpaši vienas no tās pamattendencēm vadītā kategoriju mācība atrodas lielā uzdevuma priekšā iesaistīties pārdomās par pilnīgumā, dziļumā, pārdzīvojumu bagātībā un jēdzienu veidojumā spēcīgāko vēsturiska pasauluzskata sistēmu, kas atcēlusi sevī visus bijušos fundamentālos filosofiskos problēmu motīvus – par Hēgeli.”⁹²

Fons Hēgeļa pieminēšanai visdrīzāk ir Vilhelma Dilteja pētījumi par agrīno Hēgeli.⁹³ Taču no habilitācijas darba noslēguma konteksta izriet, ka domu apmaiņa ar Dilteja filosofiskajiem meklējumiem⁹⁴, kā arī agrīnās pārdomas par vācu ideālismu⁹⁵ jau ap habilitācijas darba noslēguma sarakstīšanas laiku, lai arī neizteikti, tomēr ir ievirzīta tādu centienu gultnē, kas vēlas ne tikai teorētiski skaidrināt filosofiskās pamatnostādnes spriegumā starp ontoloģiski teoloģiski metafizisko tradīciju un transcendentāli subjektīvo ievirzi, bet arī rast ceļu pienācīgam Vakarzemes reliģisko pamatpatiesību izklāstam.⁹⁶ Šādi motīvi dzirdami vārdos: “Dzīvestīgā gara jēdzienā un tā saiknē ar metafizisko “sākotni” paveras skats uz tā metafizisko pamatstruktūru, kurā aktu vienreizējums, individualitāte dzīvestīgā vienībā vienota ar vispārnozīmību, jēgas par-sevi-esamību. Objektīvi skatoties, šeit ir laika un mūžības, pārmaiņu un absolūtas nozīmības, pasaules

⁹¹ KBDS. – S. 237–238.

⁹² KBDS. – S. 241.

⁹³ Wilhelm Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels*. Izd.: Wilhelm Dilthey, GS. Bd. IV. Par Dilteja pētījumiem kā “dzīvestīgā gara” fonu habilitācijas darba noslēgumā sal.: Gerhard Lehmann, *Die deutsche Philosophie der Gegenwart*. – Stuttgart, 1943. – S. 401 f.

⁹⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 56; HGA I, Bd. 16. – S. 39.

⁹⁵ ZSD. – S. 82; HGA I, Bd. 16. – S. 39.

⁹⁶ Sk. š. d. II A 3.

un Dieva attiecību problēma [..].”⁹⁷

Filosofijas uzdevums, pēc Heidegera domām (kā to vairākkārt uzsvēruši viņa meklējumu interpreti⁹⁸, – “atkalizlaušanās pie īstenās patiesības un patiesās īstenības”⁹⁹ – norāda uz “pavērsienu” (*Kehre*), kas ietver ne tikai fundamentālu filosofiski teorētisko pārdomu pārveidi. *Kehre, kehr* – pavērsiens – ir vārds, kas (blakus vispārējās reliģiskas atgriešanās aicinājumam) atrodams viduslaiku mistikas darbos.¹⁰⁰ Heidegers raksta: “[Viduslaiku pasauluzskatā] subjektivitātei iespējamā pārdzīvojumu bagātība ir dvēseliskās dzīves transcendencē ietiecošās dimensijas, bet ne (kā šodien) saturiski izšķīdinātā plašuma noteikta. Šādā virspusējā dzīves ievirzē daudz lielākas un gandrīz bez robežām ir augošas nedrošības un pilnīgas dezorientācijas iespējas, turpretim viduslaiku cilvēka dzīves formas pamatizveidne jau no paša sākuma nezaudē sevi jutekliskās īstenības saturiskajā plašumā un nenoenkurojas tur, bet to pašu kā noenkurojamu pakļauj transdentātai mērķnepieciešamībai.”¹⁰¹

Jāatzīst, ka ap to laiku tādos vārdos ietverta ievirze nav sveša neosholastikas iestrādņēm. Taču Heidegers runā par iezīmētās pieejas izveidošanu, it kā tādas domāšanas vēl nemaz nebūtu.¹⁰² Nojaušams, ka ap habilitācijas laiku M. Heidegers nonācis pie skaidrāk formulētas nostājas viņu nodarbinošo jautājumu risinājumā: Heidegers gan vēlas rast ceļu ontoloģiski metafiziskās tradīcijas patiesību atjaunotnei, taču tagad skaidrāk redzams, ka to veikt viņš necer, darbojoties neosholastikas gultnē. Habilitācijas darbā daudz skaidrāk izskan šaubas par veidu kā neosholastika “tās metafiziskajā domāšanas virzienā strādā ar metafiziskām realitātēm”¹⁰³. Tajā pašā laikā Heidegers ir skaidri apzinājies arī moderno izziņas un loģikas pētījumu (neokantisms un

⁹⁷ KBDS. – S. 240.

⁹⁸ John van Buren, *The Young Heidegger*. – P. 127; Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 59.

⁹⁹ KBDS. – S. 236.

¹⁰⁰ Sal.: MMtt. – S. 255 ff.

¹⁰¹ KBDS. – S. 240.

¹⁰² Sal.: Mathias Jung, *Denken des Seins und Glaube an Gott*. – S. 28.

¹⁰³ KBDS. – S. 10–11.

Huserls) problēmas.

Loģiskajos rakstos, kas tapuši 1912.–1914. gadā, un disertācijā Heidegera meklētā fundamentālzinātne var balstīties uz stingra psiholoģiska akta un loģiskā satura, reālās domāšanas norises un ideālās ārpuslaiciskās jēgas, esamības un nozīmības (*Geltung*) nošķirumu. Jēgas, nozīmības jomas eksistences veids ir jāredz savā savdabībā, un to nevar vienādot ar lietu esamības veidu. Jēga ir “tīrās loģikas” lauks (kā to Heidegers norāda disertācijas pēdējā nodaļā). Taču – kā gan tīrās loģikas lauks tomēr ir saistīts ar laicisko esamību? Kādā veidā pārilaiciskā jēga un laiciskā esamība ir vienotas, “sader kopā”? Neokantisma transcendentālfilosofijas mācība nevarēja atrisināt Heidegera pārdomās parādījušos problēmu: *nozīmības, jēgas* problemātikā panākt pārilaiciskā un laiciskā sākotnējās kopāsaderības atklāšanos. Ar šādu problēmnostādni Heidegers vēršas pie *Edmunda Huserla* transcendentālās fenomenoloģijas. Fenomenoloģija ir apziņas jomas *apriora* izpēte, kas jautājumu par esošā eksistenci “liek iekavās”, pievēršoties pirmām kārtām apziņas (imanentās) intencionalitātes un priekšmetiskuma konstituēšanās apziņā korelatīvo saišu atklāšanai. Huserla teorētiskais nodoms, attīstot fenomenoloģiju, bija sniegt stingru (transcendentālu) pamatu izziņas teorijai un loģikai tīrās apziņas apriorā būtību vērojumā, apziņas konstituējošas darbības un tās primārā avota izpētē. Šis avots Huserlam atklājās transcendentālajā subjektivitātē. Tā galu galā savieno mūžību un laiku Huserla fenomenoloģijā. Fenomenoloģija tādējādi ir vienlaikus stingra zinātne par transcendentālo subjektivitāti. Habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” noslēgumā Heidegers turpretī uzsver: “Izziņas teorētiskais subjekts nevar ietvert gara nozīmīgāko jēgu, nemaz nerunājot par tā pilnu izvērsumu. [...] Dzīvestīgais gars ir būtiski vēsturisks gars vārda plašākajā nozīmē.”¹⁰⁴ Šeit Heidegers pirmo reiz tik skaidri formulē izšķirošu jautājumu Huserla fenomenoloģijai. Šis jautājums vēlāk skanēs: “Kāds ir transcendentālās subjektivitātes *esamības veids*?” Habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” noslēguma *dzīvestīgais gars* radikalizē neokantisma un Huserla nodomu, izdarot izšķirošu pāreju no transcendentālās subjektivitātes pie vēsturiskas *fakticitātes* un tādējādi radikāli sasaistot jēgu un laiciskumu. Habilitācijas darbā Heidegers vēl nelieto vārdu “fakticitāte”, taču intensīvās

¹⁰⁴ KBDS. – S. 237–238. Par Huserla un Heidegera domu apmaiņas motīviem sk. š. d. II C 1.

pārdomas par Dunsu Skota *haecceitas* (“individuālais”, “neatvedināmais pēdējais” (*unzurückführbares Letztes*)) jēdzienu¹⁰⁵ var kalpot par pirmo drošo norādi, ka izlaušanās pie “īstenās patiesības un patiesās īstenības” ietver sevī izlaušanos pie vēsturiskas fakticitātes.

¹⁰⁵ KBDS. – S. 12, 67 ff. *Haecceitas* jēdziena sakarā Heidegers atsauca uz Dunsu Skota *Quaestiones super libros Metaphysicorum Aristoteli*. Īpaši sk. citātus: KBDS. 67, 3. piez. Sal.: John van Buren, *The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King*. – P. 106–111; Rüdiger Safranski, *Ein Meister aus Deutschland*. – S. 83–85.

I. C. 1. nodaļa Dievu sirdī pagodinoša fundamentālzinātne starp fenomenoloģiju, neokantismu un sholastiku

10. §. Mūžība, vēsture, laiks

a) Laika izpratne vēstures zinātnē un tās problemātikas fons Heidegera habilitācijas lekcijā “Laika jēdziens vēstures zinātnē”

1. Mūžība un laiks

Habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” noslēgums iezīmē vienu no svarīgākajiem agrīnā Heidegera meklējumu atskaites punktiem. Tiesa, darba noslēgums izskanēja kā tālāko pārdomu programma, mazāk bija runa par konkrētiem tās īstenošanas ceļiem. Tagad Heidegers cenšas tādus rast. Ceļa zīme šajā ceļā ir arī habilitācijas lekcija “Laika jēdziens vēstures zinātnē”.

“Ar laiku sapratu, ka tajā [sholastiskajā tradīcijā] ietvertajam mantojumam jārod daudz auglīgāks novērtējums un izmantojums. To meklēju loģikas un izziņas teorijas centrālproblēmā disertācijā “Sprieduma mācību psiholoģismā”, vienlaicīgi orientējoties pēc modernās loģikas un aristoteliski sholastiskās loģikas pamatspriedumiem. [..] Fihtes un Hēgeļa studijās, padziļinātās Rikerta darba “Dabaszinātniskās jēdzienu izveides robežas” un Dilteja pētījumu studijās, Finkes lekcijās un semināru nodarbībās manas ieinteresētības matemātikā radītā netīksme pret vēsturi tika pilnīgi sagrauta. Atzinu, ka filosofija nedrīkst vienpusēji orientēties pēc matemātikas vai dabaszinātnes, vai vēstures, taču pēdējā kā gara vēsture var būt daudz auglīgāka filosofijai. Augošā vēsturiskā ieinteresētība atvieglināja man sholastikas pamatīgai izbūvei par nepieciešamu atzīto darbu ar viduslaiku filosofiju. Tas man nozīmēja [viduslaiku domātāju] filosofijas

teorētiskā satura izklāstošu saprašānu ar modernās filosofijas līdzekļiem. Šādi tapa mans pētījums par Dunsu Skota kategoriju un nozīmes mācību. Šis darbs izvirzīja aptverošas viduslaiku loģikas un psiholoģijas atainošanas uzdevumu, palīgā ņemot fenomenoloģiju. Ja man būs atvēlēts stāties zinātniskas pētniecības dienestā, tad šo plānu īstenojumam būs veltīts mans dzīvesdarbs.”¹ Tādējādi redzams, ka vēl 1915. gadā Heidegers savu uzdevumu saskata sholastikas atjaunotnē. Tiesa, pēc habilitācijas darba noslēguma viņa pieminētā “vēsturiskā ieinteresētība” vairs nevar tikt izprasta tikai kā vēstures (pagājušā) pētniecība. Atskatā “Mans līdzšinējais ceļš” (1937/1938) Heidegers rakstīs: “Jautājums par laiku un vēsturi. Aiz tā (sal. ar darba par Dunsu Skotu noslēgumu) jautājums par “mūžību” un īsteni esošo.”² Habilitācijas darba noslēgumā viens no ieplānotajiem un veicamajiem uzdevumiem ir “pētījums par esamību, vērtību un negāciju.”³ *Negācijas problēma* – pie tam neokantismam un neosholastikai tik nepierastā akcentējumā blakus esamības un vērtību (“mūžības un īsteni esošā”) problēmām – signalizē, ka tajā ietverta vēl izvēršamā *fakticitātes un laika problēma*. Ka Heidegers šajā laikā padziļinātās pārdomās aizvien atgriežas pie laika un esamības problēmas, par to liecina habilitācijas lekcijas ievadā citētie Meistara Ekharta vārdi: “Laiks ir tas, kas mainās, mūžība paliek vienkārša” no Ekharta sprediķiem.⁴ Oto Pēgellers šajā sakarā piebilst: dvēsele starp Dieva mūžību un laika mainību – tas ir Vakarzemes vēstures divarpustūkstoš gadu pamatmets. Tajā izskan “Platona un neoplatonisma mantojums Boēcija filosofiskās prāta ievirzes uz mūžīgo un kristīgās pestīšanas gaidu savienojumā”⁵. Tiesa, habilitācijas lekcijā šis pamatmets izskan neokantisma valodā: vērtību rašanās laikā norise jāsavieno ar mūžīgo

¹ HGA I, Bd. 16. – S. 38–39.

² HGA III, Bd. 66. – S. 412. Heidegers piebilst: “Tāpat svarīgs bija jautājums par par “negāciju” un “ne-”/Nekas izcelsmi.” Šo problēmu Heidegers sāk risināt disertācijā un “Jautājumā un spriedumā” (1915). Tālāko izvērsumu “jautājums par negāciju” rod negatīvajā pašas faktiskās dzīves aspektā (sk. š. d. II C 3) un Freiburgas otrā posma ievadlekcijā “Kas ir metafizika?”. Sal. arī ar 30. gadu Hēgeļa negativitātes jēdziena interpretāciju: HGA III, Bd. 68.

³ KBDS. – S. 237, I. piez.

⁴ “Ein alter meister spricht, daz diu sele ist gemachet, diu sich alle zit aleine heltet und einvar ist. Diu zwei daz ist diu zit, diu sich wandelt und manicvaltiget”. (DW, Bd. 5. S. 185 ff.) Sal.: DW, Bd. 5. S. 400 ff. Par šiem Ekharta vārdiem Heidegera habilitācijas lekcijas sakarā sk.: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 87. Vēlreiz šādā kontekstā Heidegers runās par laiku priekšlasījumā “Laika jēdziens” (1924). Sk. š. d. II C 3.

⁵ Sal.: Otto Pöggeler, *Mystische Elemente im Denken Heideggers und Dichten Celans.* – S. 428–429.

vērtību nozīmību (*Geltung*). Bet jāieklausās, ka šim neokantisma vērtībteorijas uzstādījumam Heidegers saskata būtiska *korektīva* nepieciešamību Ekharta vārdos. Heidegers nebūt nedomā, ka mūžības un laika problēma radusi pienācīgu izklāstu neokantisma filosofijā un jauno laiku filosofijā kopumā.⁶

2. Vēsture un laiks

Habilitācijas lekcijā Heidegers pievēršas ievirzei, kas modusies zinātniskajā filosofijā kā “metafiziska tieksme”. Tā ir liecība, ka palikšana *tikai* pie izziņas teorijas un *kritiskais* darbs vairs nevar palikt filosofijas pēdējais vārds filosofiskajās pamatproblēmās.⁷ Taču tāda uzdevuma sagatavošanā un veikšanā ietilpst vairāku atsevišķu problēmu risinājums. Viena no tādām ir zinātnēm aktuālā savu pamatu noskaidrošanas problēma. To uztvērusi un metodoloģiskos pētījumos risinājusī vērtībteorija. Atsevišķo zinātņu pētniecības metožu loģiskie pamati jāskaidrina, analizējot zinātnēs lietotās pamatkategorijas. Viena no tādām kategorijām neapšaubāmi ir *laika jēdziens*. “Galū galā izrādīsies, ka šeit tiek problematizēts centrālais jēdziens, kura skaidrināšanā parādīsies arī to lietojošo zinātņu loģiskais satvars.”⁸

Vēstures zinātnes laiku izprot kā vēsturisku laiku. Bet iedziļinoties jājautā – norāda Heidegers –, kuri šī jēdziena loģiskās struktūras kategoriālie elementi padara to par lietojamu vēstures zinātnēs. Laika jēdziena struktūru var nolasīt no tā funkcijas garazinātnēs, funkciju savukārt var saprast pēc vēstures zinātņu mērķa un priekšmeta. “Kādaī jābūt laika jēdziena struktūrai, lai tas varētu pildīt savu funkciju atbilstoši šo

⁶ “Mēs visi – Rikerts, fenomenologi, Diltejam piesliecošies virzieni – satiekamies līdzīgā cīņā ap bezlaicīgo vēsturiskajā vai pārvēsturisko, ap jēgas valstību un tās vēsturisko izpausmi topošajā konkrētajā kultūrā. ap vērtību teoriju, kas izved ārpus subjektīvā – pie objektīvā un nozīmīgā (*Geltende*).” Eduard Spranger, Rickerts System. Izd.: Logos 12 (1923/1924). – S. 198. Pie šiem Šprangera vārdiem Heidegers piebilst: “Ja tā, tad pie fenomenologiem lūdzu mani neskaitīt.” (HGA II, Bd. 63. – S. 42. Sal.: HGA II, Bd. 63. – S. 47. Sk. š. d. II C 2.) Tādējādi Heidegers vēlas norādīt uz fundamentālo un nepārdomāto esamības un laika problēmu. Habilitācijas laika pārdomas norāda, ka viņš vēlas atbrīvot šo pamatproblēmu no izziņas teorētisko un zinātņu metodoloģisko jautājumu ierobežotības un pārdomāt to visas Vakarzemes metafizikas apvārsnī.

⁷ HGA I, Bd. 1. – S. 415. Sal. ar Heidegera nostāju jau pirmajos rakstos: HGA II, Bd. 16. – S. 11–14.

⁸ HGA I, Bd. 1. – S. 417.

zinātņu mērķim?”⁹ Vadoties pēc vēstures zinātņu fakta, jāizprot faktiskā laika jēdziena funkcija vēstures zinātnēs un saskaņā ar to jāatklāj laika jēdziena loģiskā struktūra. Piemēram, “750. gada bads Fuldā” ir noteikts individuāls notikums, kura vēsturisko raksturu var analizēt, problematizējot laika jēdzienu vēstures zinātnēs.¹⁰ Savā lekcijas separāteksemlārā Heidegers nedaudz vēlāk¹¹ pievieno piezīmi: “Kādā nozīmē individuāls=vēsturisks?”¹² Heidegeru pirmām kārtām interesē garazinātņu mērķis. No kurienes un kā tas noteicams? Garazinātņu priekšmets ir cilvēks nevis kā bioloģisks objekts, bet kā gara objektīvāciju radītājs. Bet kuras no tām kļūst par vēstures pētīšanas objektu? Ne visas, bet gan *vēsturiski iedarbīgās*. Tajās izpaužas tagadnes vēsturiskā interese, un to redzējuma pamatā ir kāds skatījuma veids, kas normēts vērtībattiecībā. Vēstures zinātņu mērķis ir cilvēka dzīves objektīvāciju iedarbības un attīstības kopsakaru izprast, izprotot dzīves attiecības ar kultūras vērtībām to vienreizējumā un vienpatībā. Taču vēsturisks priekšmets vienmēr ir jau pagātnē. Pagātnes jēga parādās, raugoties no tagadnes. Kur tagadnei uzaust pagātnes atšķirīgums, tur uzaususi vēsturiskā nojēga. Šī atšķirība nav nepārvarama, un priekšmets nav nesalīdzināms, taču pārrāvums starp vēsturnieku un priekšmetu pastāv. Laika pārrāvums jāpārvar.¹³ Līdz tam Heidegera pārdomas habilitācijas lekcijā norisa Bādenes skolas neokantisma un Dilteja garazinātņu pamatojuma gultnē. Tomēr tālāk var saklausīt citus akcētus. Laika pārrāvumu var pārvarēt, saka Heidegers, acīmredzot tā, ka *laiks pats* šajā norisē ir klātesošs.¹⁴

⁹ HGA I, Bd. 1. – S. 417, 425.

¹⁰ HGA I, Bd. 1. – S. 431.

¹¹ Sk.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, Nachwort des Herausgebers. Izd.: HGA I, Bd. 1. – S. 439.

¹² HGA I, Bd. 1. – S. 425. Sal.: Max Frischeisen-Köhler, In welchem Sinne ist individuell=historisch? Izd.: Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik 1916. Sk.: HGA I, Bd. 1. – S. 425.

¹³ HGA I, Bd. 1. – S. 427.

¹⁴ HGA I, Bd. 1. – S. 428. Heidegers atsaucas uz Žanu Bodēnu (1530/1529–1596/1597) un viņa darbu *Methodus ad facilem historiarum cognitionem* (1607) un uz izcilo vācu vēsturnieku Johana Gustava Droizena (1808–1884) (darbs “Grundriss der Historik”), kā arī uz Leopolda fon Rankes (1795–1886) darbiem. Johana Gustava Droizena filoloģijas un filosofijas studijas Berlīnē norit Hēgeļa un Augusta Beka vadībā. Viņa ietekmīgākais darbs nav nedz viņa senās vēstures pētījumi – Droizens ievieš “hellēnisma” laikmeta apzīmējumu –, nedz 14 sējumu “Prūsijas politikas vēsture” (1855–1886), ne “Feldmaršala Jorka fon Vartenburga dzīve” (1851), bet lekcijas “Vēstures enciklopēdija un metodoloģija”, kurās izteiktais koncentrēti tika izklāstīts viņa darbā “Historikas pamataprises” (1858). Pirmais pilna apjoma izdevums – J. G. Droysen, Historik. Vorlesungen über Enzyklopädie und Methodologie der Geschichte. Hrsg. von Rudolf Hübner. – München, 1937. Par Droizena nozīmi vēstures zinātņu uzdevumu izpratnē sk.: Jörn Rüsen,

3. Laika kvalitāte un kvalitatīvais vēstures kopsakars

Heidegers norāda, ka laiki vēsturē atšķiras *kvalitatīvi*. Vēsturisko zinātņu laika jēdziens nav homogēns – kā dabaszinātņu laika jēdzienam. *Katra vēsturiskā laika esamības veidam pieder, ka tā satur katreiz ir citādi strukturēti*, norāda Heidegers un jautā: “Ko šeit nozīmē *ir*? Runa nav par objektīvām kvalitātēm.”¹⁵ Vēsturiskā laika kvalitātīvums nozīmē vēsturiskas dzīves objektivācijas “sabezinājumu”, kristalizāciju. Laika jēdziens parāda, ka runa ir nevis par kvantitāti, bet par kvalitāti. Vārdiem “750. gada bads Fuldā” ir jēga tikai kā saturiski vēsturiski nozīmīgajam, ne kā skaitļu savirknējumam.¹⁶ Jautājumam par “kad” vēsturē un fizikā ir pavisam atšķirīga jēga. Heidegers uzsver *kvalitatīvo vēsturisko kopsakaru*. Tas nosaka arī laika skaitīšanu (kopš Jēzus dzimšanas, kopš Romas dibināšanas). Laika skaitīšanā redzams, ka vēsturisko jēdzienu veidošanos nosaka vērtībattiecība. To parādījis Heinrihs Rikerts darbā “Dabaszinātņu jēdzienu veidošanas robežas”. Taču Heidegeru tagad izšķiroši saista kvalitātīvajā vēsturiskajā kopsakarā atklājošās vēsturiskā laika esamības jēga.¹⁷

Begriffene Geschichte. Genesis und Begründung der Geschichtstheorie Johann Gustav Droysens. – Paderborn, 1969; Christoph Johannes Bauer, “Das Geheimnis aller Bewegung ist ihr Zweck”. Geschichtsphilosophie bei Hegel und Droysen. – Hamburg, 2001; BedPh. – S. 88–89. Droizenam “historika” ir ne tikai metodoloģija, bet arī vēstures zinātnes izziņas teorija. Uzdevums ir izveidot vēsturiskas domāšanas un pētniecības organonu, “vēstures zinātnes mācību”. Vēsturiskās metodes būtība ir pētnieciska *saprašana*. Tā vēl pārmantojusi atskaņas no V. fon Humbolta laika vēstures pētniecības izpratnes, bet veidota arī dabaszinātniskās ievirzes konkurences apstākļos. Saprašānā tiek satuvinātas hermeneitika un vēsture. Vēsture Droizenam drīzāk ir kategorija – kā Kanta transcendentālās kategorijas –, nevis esošā apgabals. Taču tā nav transcendentālās apziņas vispār, bet gan vēsturiskas apziņas kategorija – vēstures problemātika aizsākas mūsu pašu vēsturiskumā –, ka mūsu “es” ir *tapis* rezultāts. Tādējādi atklājas cilvēka būtības un vēstures saikne. Vēsture kā kategorija ir izziņas subjekta būtiska noteiksme un tādējādi var jautāt par transcendentālisma un ontoloģijas saikni. Taču vēsturiskums joprojām draud ar relativismu, jo pietrūkst tāda pārdomu apvāršņa, kurā uzdot fundamentālo jautājumu par esamību un laiku. “Tādējādi Droizena un Dilteja vēsturiskā prāta kritika pieved arī pie savām robežām.” (Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. – S. 58.)

¹⁵ HGA I, Bd. I. – S. 431.

¹⁶ HGA I, Bd. I. – S. 431.

¹⁷ HGA I, Bd. I. – S. 433.

b) Pieredzē ietvertā metafizika

Habilitācijas lekcijas kvalitatīvā laika tēma Heidegera pārdomās savienojas ar citu nozīmīgu problēmu, kas ap 1916.–1917. gadu iegūst *pieredzē ietvertas metafizikas* apzīmējumu.

Ir pazīstamas vienpadsmit Heidegera habilitācijas darba (aizstāvēts 1915. gada vasaras semestrī, publicēts 1916. gadā) recenzijas no 1917. gada līdz 1924. gadam.¹⁸ Vairums recenzentu izsakās atzinīgi par sholastiskā mantojuma un moderno filosofisko problēmu satuvinājumu un Heidegera ievirzi parādīt sholastikas aktualitāti. Tomēr tiek uzsvērtā nepieciešamība pēc vēsturiski kritiska avotu pētniecības darba kā priekšnoteikuma sistemātiski salīdzinošām pārdomām.¹⁹ Recenzijas uzrakstīt plānoja arī viduslaiku sholastikas pētnieki Klēmens Boimkers (1853–1924)²⁰ un Martīns Grabmans.²¹ Apstākļi, ka ievērojamāko sholastikas izpētes pārstāvju recenzijas tomēr neparādījās atklātībā, liecina gan par Heidegera darba toreizējo neparastumu, gan par zināmu neosholastikas un katoļu viduslaiku pētniecības svārstīgumu šī darba izvērtējumā.

Martīns Grabmans (1875–1949)²² bija viens no tā laika ievērojamākajiem viduslaiku sholastikas pētniekiem. 1917. gada 7. janvārī Martīns Heidegers nosūta Grabmanam vēstuli. Tajā skarts Grabmana raksts par Kīlpes kritisko reālismu.²³ Rakstā Grabmans norāda uz Kīlpes kategoriju mācības un sholastikas ieskatu līdzību, īpaši

¹⁸ Sal.: Hermann Köstler, Heidegger schreibt an Grabmann. – S. 96, 3. piez.

¹⁹ Recenziju sarakstu sk. izd.: Hermann Lübbe, Bibliographie der Heidegger-Literatur 1917–1955. Izd.: ZfphF, 11 (1957). – S. 401 ff.; Hans-Martin Sass, Heidegger-Bibliographie. – Meisenheim am Glan, 1968. Dažu recenziju pārskatu sk.: Richard Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. – S. 14 f. Labojumus sk.: Hermann Köstler, Heidegger schreibt an Grabmann. – S. 96, 3. piez. Vairākas recenzijas tika publicētas izdevumā "Franziskanische Studien".

²⁰ BHR. – S. 34. Klēmens Boimkers no 1883. gada bija filosofijas profesors Breslavā, no 1900. gada – Bonnā. Kopš 1912. gada viņš ir profesors Minhenē.

²¹ Hermann Köstler, Heidegger schreibt an Grabmann. – S. 98.

²² Martīns Grabmans 1906. gadā kļuva par dogmatikas profesoru Eihštātē, 1913. gadā – par kristīgās filosofijas profesoru Vīnē, bet no 1918. gada līdz 1939. gadam bija dogmatikas profesors Minhenē.

²³ Martin Grabmann, Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Izd.: PhJb 29 (1916). – S. 333–369.

uzsverot *Akvīnas Toma mācībā par pieredzi iebūvēto metafiziku*.²⁴ Heidegers pievēršas šai Grabmana raksta vietai un piekrīt tur paustajam sholastiskās domāšanas pārākumam pār dabaszinātnisko ievirzi, kas lielā mērā raksturīga Kilpem: "... sholastiskās izziņas teorijas vērtība balstās tieši tajā, ka tā strādā ne dabaszinātniski, bet gan *jēgteorētiski* (*sinntheoretisch*)."²⁵ Heidegers cer sagaidīt vērtīgus sistemātiskus ieskatus no Grabmana "Sholastiskās metodes vēstures" III sējuma.²⁶ Tad Heidegers pieskaras paša plāniem: "Iesāktu darbu – Toma un Skota salīdzinājumu loģisko problēmu sakarā – pārtrauca karš. [Habilitācijas darbā] es principiāli negribēju uzsākt vēsturisku atkarību, pārklājumu un noviržu aprādīšanu. Vienīgais mērķis bija ar piemēru parādīt sholastikas sistemātisko saturu."²⁷ Viņš raksta: "... ka [habilitācijas] darbs atstājis ietekmi uz Huserlu, ar to varu būt apmierināts. Tāpat Rikerts tagad uzlūko sholastiku ar citām acīm. Taču šajās aprindās es diez vai varu sagaidīt veselumu aptverošu kritiku."²⁸

Vēstulē Grabmanam Heidegers uzsver: "Vispirms gan es gribētu tikt pietiekamā skaidrībā par sistemātiskām problēmām, kas mērķē uz pārdomu apmaiņu ar vērtību filosofiju un fenomenoloģiju no iekšienes."²⁹

Grabmans augstu vērtēja Heidegera darbus (tie ir "asredzīgi"). Taču Heidegera

²⁴ Martin Grabmann, *Der kritische Realismus Oswald Külpes und der Standpunkt der aristotelisch-scholastischen Philosophie*. – S. 369. Sk.: Hermann Köstler, *Heidegger schreibt an Grabmann*. – S. 105. Katoļu teologs un priesteris Engelberts Krebs, ar kuru Heidegeru tajos gados vienja draudzība, rakstīja: "Mēs nevaram rast mūsu izziņas norises apmierinošu izskaidrojumu bez norādes uz Dievu. Tādējādi izziņas kritika pati kļūst par ceļu, kas ved pie Dieva." Cit. no: Christoph von Wolzogen, "Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden". Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs. – S. 2. Pieredzē pašā ietvertās metafizikas problēmu Heidegers vēlāk risina, pamatojoties uz Huserla mācību par kategoriālo vērojumu. Vēlāk (Heidegera ietekmēts) taps Karla Rānera darbs "Gars pasaulē" (1939) par Akvīnas Toma izziņas metafiziku. Šis darbs pats vēlāk veidoja skolu. Tāpat Heidegera ietekmēts bija Gustava Ziverta promocijas darbs "Izziņas metafiziskais raksturs Akvīnas Toma izpratnē, parādīts jutekliskā izziņas akta būtības pētījumā", Maksa Millera habilitācijas darbs "Esamība un gars" un Bernharda Veltes darbi. Sk.: Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 1. – S. 55.

²⁵ BMG. – S. 103.

²⁶ Šis sējums, ko daudzi gaidīja, neiznāca. Sk.: Hermann Köstler, *Heidegger schreibt an Grabmann*. – S. 105; Martin Grabmann, *Autobiographische Notizen*. Izd.: Martin Grabmann, *Mittelalterliches Geistesleben. Abhandlungen zur Geschichte der Scholastik und Mystik*. Bd. 3. – München, 1956. – S. 1–9.

²⁷ BMG. – S. 103.

²⁸ BMG. – S. 104. Heidegers raksta: "Jūsu draudzīgā pastkarte un Boimkera vēstule man ir vērtīgākais dzinulis tālākajos darbos viduslaiku sholastikas un mistikas laukā."

²⁹ BMG. – S. 104.

habilitācijas darbs nebija vēsturiski ģenētisks pētījums, pieminētie teksti nebija pilnībā iekļauti vēsturiskajā kontekstā un tādējādi neatbilda Grabmana ietajam pētniecības ceļam.³⁰

Grabmana interese bija virzīta pacietīgā un grūtā viduslaiku sholastikas pētniecības darba gultnē un viduslaiku rokrakstu izpētē. Lielais darbs, ko paveica Klēmens Boimkers, Martīns Grabmans u. c., sekmēja izpratnes un intereses rašanos par viduslaiku sholastiku. Heidegeru, kas tolaik bija pievērsies fundamentālzinātnes uzdevumiem un tās īstenā priekšmeta noteiksme, vairāk saistīja iespēja sistemātiskā ceļā padarīt auglīgu pievēršanos sholastikai. Par to liecina viņa dziļā ieinteresētība pieredzē ietvertajā metafizikā, kam pieskārās Grabmana raksts par kritisko reālismu. Tādējādi redzams, ka viņu saista iespēja atsegt nevis par ārpus katras pieredzes esošu uzskatīto metafiziku, bet *sākotnējāk izprast metafizikas problēmu pieredzē ietvertas metafizikas izpētē*. Pieredzē ietvertās metafizikas problēmu loks Heidegeram bija pazīstams kopš Akvīnas Toma "Summas pret pagāniem" un Bonaventūras sholastiski mistisko darbu studiju laika. Tagad šie darbi varēja parādīties gluži kā no jauna – meklētās fundamentālzinātnes kontekstā. *Laika problēma, kas atklājusies vēsturiskā ("individuāls=vēsturisks"=faktisks³¹) laiciskumā* (šāds uzstādījums mēģināts Heidegera habilitācijas lekcijā), un *jēgas (patiesība un esamība) problēma pieredzē ietvertās metafizikas kontekstā* (par to Heidegers runā vēstulē M. Grabmanam) *tagad virza Heidegera fundamentālzinātnes priekšmeta un uzdevuma noteikmes meklējumus*. Pieminēto problēmu saikni viņš izstrādās, pārdomājot fenomenoloģijas sasniegumus un fenomenoloģijā vēl nepārdomātos sistemātiskos un vēsturiski nosacītos iepriekšpieņēmumus.

³⁰ Vēlāk tieši Grabmans atklāja, ka darbs *Grammatica speculativa* pieder Erfurtes Tomam, nevis Dunsam Skotam. Publikācijā šis atklājums izteikts Martin Grabmann, *De Thoma Erfordiensis auctore grammaticae quae Ioanni Duns Scoto adscribitur speculative*. Izd.: *Archivum franciscanum historicum* 15 (1922). – S. 173–177. Referāts par to nolasīts 1920. gadā Minhenē. M. Grabmans atzina Heidegera piedāvāto *modi significandi* tulkojumu ("nozīmes formas"). Sk.: Hermann Köstler, *Heidegger schreibt an Grabmann*. – S. 107.

³¹ Sal.: *Haecceitas* – individuālais, vairs tālāk nereducējama, neatvedināmais pēdējais, par ko bija runa habilitācijas darbā. Sk.: KBDS. – S. 67 f.

11. § Edmunda Huserla fenomenoloģijas pamatievirzes un priekšnoteikumi, kas veicināja Heidegera pievēršanos fenomenoloģijai

Visa mana dzīve bija virzīta, lai darītu iespējamu philosophia perennis.

Edmunds Huserls³²

*Mani izšķiroši vadījusi apņemšanās ar stingras filosofiskas zinātnes palīdzību rast ceļu
pie Dieva un patiesas dzīves.*

Edmunds Huserls³³

a) Huserla ceļš uz Freiburgu Breisgavā

Pieredzē ietvertās metafizikas un laika problēmas parādīšanās Heidegera pārdomās sakrīt ar citu nozīmīgu notikumu viņa ceļā: personīgu iepazīšanos ar Edmundu Huserlu. Lai redzētu Heidegera un Huserla domu apmaiņas virzošos motīvus, ir pienācīgi jāizceļ daži būtiski E. Huserla fenomenoloģijas aspekti.

Edmunda Huserla (1859–1938) ceļš pie fenomenoloģijas aizsākās Halles Universitātē. Kā norāda Hanss-Martīns Gerlahs, Hallē Huserlam bija iespēja tikties ar domātāju no vācu filosofijas vēstures pētniecības un rakstības paaudzes – Johānu Eduardu Erdmanu (1805–1892), kas, tāpat kā Karls Rozenkrancs (1805–1879), Eduards Cellers (1814–1908) un Frīdrihs Ībervēgs (1826–1871), bija Hēgeļa filosofiskā veikuma iespaidots.³⁴ Taču Huserlu jau agri saistīja sistemātiski uzdevumi loģikas būtības noskaidrošanā. Toreiz tādu iespēju piedāvāja Franca Brentāno pētījumi.

³² Edmunda Huserla 1927. gada 19. novembra vēstule Romānam Ingardenam.

³³ Edmunda Huserla 1919. gada 4. septembra vēstule Arnoldam Mecgeram.

³⁴ Hans-Martin Gerlach, "Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdocent und Tit. 'Prof.' zu sein." Husserls hallesche Jahre 1887–1901. – S. 22. Sk.: J. E. Erdmann, Die deutsche Philosophie seit Hegels Tode. – Stuttgart/Bad Cannstadt, 1964.

No visiem 19. gadsimta beigu loģiķiem Francs Brentāno (1838–1917) atstājis, šķiet, pašu ievērojamāko ietekmi uz gadsimtu mijas un 20. gadsimta sākuma izziņas teorētiskajiem un loģiskajiem pētījumiem.³⁵ Brentāno studējis teoloģiju, filosofiju, matemātiku un dabaszinātnes Minhenē, Vircburgā un Berlīnē, kur viņš mācījies pie Ādolfā Trendelenburga (kas ir arī Vilhelma Dilteja skolotājs). Sākotnēji būdams katoļu teologs, Brentāno bija īpaši iedziļinājies Aristoteļa un sholastikas pārstāvju darbos. Lai arī vēlāk viņš atstāja katoļu teologa ceļu, Aristoteļa un sholastikas darbi tomēr lielā mērā palika pamats viņa tālākajiem pētījumiem jauno laiku filosofijā (Leibnics, Kants) un viņa izvirzītajā loģikas (īpaši mācības par spriedumu) un izziņas teorijas reformas problemātikā, kā arī psiholoģijas pamatjēdzienu skaidrināšanā psiholoģijas kā mācības par psihiskajiem fenomeniem un apziņas intencionālo ievirzi tvērumā. Ilgu laiku nozīmīgākā viņa filosofiskā mantojuma daļa palika nepublicēta un viņa ieskatu ietekme izpaudās akadēmiskajā darbā un lekcijās. O. Krauss, A. Martijs, A. Meinongs, K. Štumpfs, E. Huserls un citi filosofi ir lielākā vai mazākā mērā Brentāno meklējumu ietekmēti.³⁶

Huserls 1901. gadā dodas uz Getingeni, kur nupat iznākušo “Loģisko pētījumu” (1900/1901) iespaidā sāk veidoties “fenomenoloģiskā kustība”.³⁷ 1916. gadā Huserls pārņem Heinriha Rikerta līdz tam vadīto filosofijas katedru Freiburgā. Viņa Freiburgas ievadlekcija “Tīrā fenomenoloģija, tās pētījumu lauks un metode” (1916) parāda, ka Huserla teorētiskie meklējumi bija atbilde uz dziļi uztverto filosofisko zinātņu krīzi un atjaunotnes nepieciešamības atjautu. Šis agri uztvertais motīvs paliek noteicošs tālākajos pētījumos.

Uzdevuma apjoma neaptveramības izjūta un atbildības apziņa pavada filosofu jau no Halles laika, kad iecerēti (un Halles pēdējos gados tapuši) “Loģiskie pētījumi”.

³⁵ Ueberweg. Bd. IV. – S. 497 ff.

³⁶ Franca Brentāno darbu un sekundārliteratūras sarakstu sk.: BWdPh. – S. 50. Par Brentāno kā personību un skolotāju sk.: Oskar Kraus, Franz Brentano: Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre. – München, 1919. (Šajā grāmatā publicētas arī Karla Štumpfa un Edmunda Huserla atmiņas un pārdomas par Brentāno.) Jaunākos ieskatus par Brentāno filosofiju un teoloģiju sk.: E. Tiefensee, Philosophie und Religion bei Franz Brentano (1838–1917). – Tübingen, 1998; Das Erbe Brentanos. Akten der Konferenz “The Legacy of Brentano”. Hrsg. von Wilhelm Baumgartner. – Dettelbach, 2000.

³⁷ Sk.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. – S. 187 ff.; Helmut Plessner, Husserl in Göttingen. – Göttingen, 1959.

Sarežģīto uzdevumu teorētiski – viņpus katras psiholoģijas – pamatot tīro loģiku Huserls jau toreiz redzēja plašāka pienākuma ietvaros. Pa ceļam uz Halles Universitāti redzamais uzraksts uz franciskāņu klostera galvenās ēkas fasādes vienmēr piesaistīja viņa uzmanību: “Kas cer uz Dievu, saņem spēku, ka var pacelties kā ērgļi ar saviem spārnēm.” Tā kļuva par Huserla dzīves devīzi. Atjaunotne Huserlam nozīmēja ne tikai teorētisku filosofijas kā stingras zinātnes jēgas atjaunošanu, bet gan visas dzīves atjaunotni,³⁸ cilvēces “īstenās un patiesās esamības”³⁹ atjaunotni. Teiktais norāda uz Heidegera un Huserla domu apmaiņas dziļākajiem motīviem.

Huserls savās piezīmēs sniedz liecību par aptverošas krīzes izjūtu, kas izpaudās, pārdomājot “neapraktāmās šausmas”, kas pārņēmušas, kāpjot katedrā un klausītājiem sludinot modernās filosofijas atziņas kā pēdējo vārdu, kas jāvēsta par zināšanām un patiesību. “Kā tukšām rokām un dvēseli tad jāstāv,” raksta Huserls.⁴⁰

Šajā 20. gs. sākuma filosofijas pašizpratnes situācijā, filosofijas un zinātnes mērķvirzības atgūšanā un visas dzīves atjaunotnē Huserla pūliņi pamatvilcienos vienojas ar neokantisma un Vilhelma Dilteja nodomiem, taču arī ar gadsimta sākuma neosholastikā (pēc modernisma krīzes) jūtamo atjaunotnes nepieciešamības apziņu.⁴¹

³⁸ Hua, Bd. XXV. – S. 3.

³⁹ Hua, Bd. VI. – S. 15.

⁴⁰ Sal.: Hans-Martin Gerlach, “Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdocent und Tit. ‘Prof.’ zu sein.” Husserls hallesche Jahre 1887–1901. – S. 29.

⁴¹ Par līdzīgiem motīviem arī citos akadēmiskās filosofijas strāvojumos sk.: Manfred Sommer, Husserl und der frühe Positivismus. – Frankfurt am Main, 1985. “Rotācijas ass ap kuru abi [Diltejs un Huserls] rotē, ir īsteni problemātiskais.” (Guy van Kerckhoven, Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse. – S. 139.) Diltejs norāda, ka absolūtas, zinātniskas metafizikas laiks garazinātņu pamatojumā ir pagājis. Huserls uzsver: bet tādas idejas ideāls ir jāuztur. Diltejs domā, ka garazinātņu loģika ir savienojošais elements starp vispārējo izziņas teoriju un konkrētajām garazinātnēm, Huserls turpretī – ka vēsturiskā prāta kritika jābalsta (kā *prāta* kritika) transcendentāli filosofiskā augsnē.

1929. gada 3. augusta vēstulē Georgam Mišam Huserls raksta: “[..] Es pats ieskatīju, ka .. uztvēru fenomenoloģiju kā radikālu un universālu ‘garazinātņi’ – nesalīdzināmi radikālāk kā Diltejs – radikālāk caur fenomenoloģisko redukciju (pirmoreiz eksplīcīti izklāstītu 1907. gada lekcijās), kad Diltejs saistīja sevi ar vēsturiskajām garazinātnēm un līdz ar to ar iepriekšdoto pasauli (*an die vorgegebene Welt*) un antropoloģiju. Man vēl daudz kas būtu sakāms: kurp mērķēja “Idejas” ([pārdomu] fragments, kas tika izvērstis turpmākajos 15 gados), to sāku skaidri tikai tagad un ceru parādīt konstitutīvo fenomenoloģiju kā *unum necessarium*.” Huserls piebilst: “[..] Padziļinātu “Uzbūves” [Dilteja darba “Vēsturiskās pasaules uzbūve garazinātnēs”] studiju laikā Diltejs mūs atstāja. Taču es nebiju ar sevi un Dilteju “galā” un “Ideju” II daļai (kuru pirmais uzmetums sekoja kopā ar I sējumu), kas plaši iesaistījās domu apmaiņā ar ‘dabas un garazinātnēm’, vajadzēja viest skaidrību. Bet...!” Cil. no: Guy van Kerckhoven, Die Grundansätze von Husserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse. – S. 154–155.

Rūdolf Makrēls šādi raksturo zinātņu un filosofijas krīzi: modernās zināmes un filosofija pazaudējušas savus avotus pārdzīvotajā īstenībā (dzīvespasaulē), kā arī zaudējušas metafizisko interesi par aptverošiem kopsakarēm.⁴² Šī diagnoze vadījusi centienus atgūt ceļu *gan pie "pārdzīvotās īstenības", gan pie metafizikas*. Taču kādam jābūt šim ceļam? Vai tas ir transcendentālās apziņas fenomenoloģijas ceļš?

Diltejs "Ievadā garazinātnēs" (IV grāmatā, kuras pamatā ir Dilteja t. s. "Breslauer Ausarbeitung" manuskripts) norāda uz zinātņu iesakņotību pārdzīvotajā īstenībā. Ne tradicionālā metafizika (no apziņas realitātes neatkarīgas inteligibilas pasaules pieņemšana), ne zinātnes (no apziņas neatkarīgas mehāniskas dabas pieņemšana) nav spējušas atbilst sākotnējās īstenības meta-fiziskajai jēgai, kāda tā sakņojas mūsu pārdzīvojumā. Sal.: Rudolf A. Makkreel, *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Husserl und Dilthey.* – S. 385. Daba kā zinātnes priekšmets ir abstrakcija no aptverošākas dzīves īstenības, kas dota dzīves kopsakarā (sal. ar Huserla "dzīvespasauli"). Sk.: Rudolf A. Makkreel, *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Husserl und Dilthey.* – S. 384. Arī Huserls (1929. gada 3. augusta vēstulē Georgam Mišam) raksta, ka fenomenoloģija jāsaprot kā konstitutīva, t. n., virzīta uz apziņas un esamības būtības korelāciju. "Ar dabas relativitāti nav domātas bezgalīgi turpinošās dabas objektu relācijas dabas visatnībā (*Alleinheit*), bet gan – atkal konsitūtīvi – pieredzamās dabas kā tādas relativitāte, vērojamās dabas, bet arī dabaszinātņu dabas (priekš mums un zinātnēm vispār iekreizēji esošās, kā esošās nozīmīgās) relativitāte uz iekreizējo konstitutīvo subjektivitāti (intersubjektivitāti, pētniecības kopību tās vēsturiskajā laikā). Es pats ieskatīju, ka jau tad biju atstājis dabas absolūto esamību (ar absolūti nozīmīgiem dabas likumiem); tālāk – ka, par spīti vienkāršojošajam *Logosa rakstam* [Huserla raksts "Filosofija kā stingra zinātne"], kas bija domāts kā populārs raksts (!), fenomenoloģiju uztvēru kā radikālu un universālu „garazinātņi” ..” Šādi Huserlam parādījusies sākotnējā īstenības metafiziskā jēga. "*Metafizika*" ir iesakņota jau sākotnējās doxas (*Urdoxa*) līmenī. Sk.: Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie.* – S. 328. Sal.: Rudolf A. Makkreel, *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Husserl und Dilthey.* – S. 399. Huserls runā par uzbūves (*Aufbau*) pretkustību – "nobūvi" (*Abbau*), la nonāktu no pozitīvajās zinātnēs uzbūvētās pasaules pie dzīvespasaules. *Abbau* – nobūvēšana – ir metode, kā nojaukt idealizējumus un nonākt līdz apslēptajam jēgfundamentam. "Ideju II" III daļā "Garīgās pasaules konstitūšanās" ne bez pamata Huserls piemin Dilteja vārdu: "Diltejs – vīrs ar ģeniālu intūiciju, bet bez stingras zinātniskas teorijas – gan ieraudzīja mērķi iezīmējošas problēmas, veicamā darba virzienus, taču, lai cik lielu progresu parādīja vecuma gudrības gados, līdz izšķirošiem problēmu formulējumiem un metodiski drošiem risinājumiem vēl nenonāca." (Edmunds Huserls, *Fenomenoloģija.* – 62. –63. lpp.)

Huserlu aizvien vairāk saista pasīvi iepriekšdotais subjektīvās sākotnējās doksas vai "pamatpārlicību par pasauli" lauks. Tur Heidegers varēja, atsakoties no transcendentālās fenomenoloģijas uzstādījuma, rast auglīgu pārdomu aizsākumu. *Pieredzē ietvertā metafizika* norādīja uz jautājuma par esamību izvērsšanas iespējām vēsturiskās fakticitātes pirmsontoloģiskajā esamības izpratnē. Tur (viņpus fenomenoloģijas transcendentālisma) Huserla pārdomas atzinību guva arī sholastikas izziņas metafiziku turpinošo katoļu filosofu vidū.

Sākotnējās doksas līmenī – pamatpārlicību par pasauli līmenī – parādošās metafizikas tēmas risinājumu vācu ideālisma kontekstā sk.: R. P. Horstmann, *Die Grenzen der Vernunft. Eine Untersuchung zu Zielen und Motiven des Deutschen Idealismus.* – 2. Aufl. – Weinheim, 1995; E. Rozsa, "Unser gemeinsames Bewusstsein" und "das einfache Verhalten des unbefangenen Gemuetes" bei Hegel – Randbemerkungen zum Problem des natürlichen Bewusstseins im Deutschen Idealismus. – S. 331–342. Hēgelis raksta par "cilvēka seno ticību (*die alte Glaube des Menschen*)" ierastās dzīves apkārtņē (*Kreis des gewöhnlichen Lebens*) un saista to ar patiesības problēmu. Sk.: G. W. Fr. Hegel, *Werke in 20 Bänden.* Bd. 8. – Frankfurt am Main, 1970. – S. 79. Sal.: Pirmin Stekeler-Weithofer, *Die Eule der Minerva oder: die Macht der Reflexion.* Izd.: *AzPh*, 25/1, (2000). – S. 63–78.

⁴² Sal.: Rudolf A. Makkreel, *Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Husserl und Dilthey.* – S. 398 ff.

Iepazīstoties ar Edmundu Huserlu, Martīnam Heidegeram ir skaidrs, ka virzība jautājumā par “pārdzīvoto īstenību” un metafiziku nav iespējama, ja nepārdomā “pārdzīvoto īstenību” aizsedzošu teorētisku pieņēmumu nojaukšanu un šo pieņēmumu iesakņotību metafizikas vēsturē.

b) Huserla fenomenoloģijas reliģiski metafiziskie motīvi un to izvērtējums Heidegera filosofijā

Edmunda Huserla fenomenoloģiskie pētījumi kopš 19. un 20. gadsimta mijas rosinājuši milzumu auglīgu teorētisku pārdomu. Arī viņa filosofisko meklējumu ietekmē no jauna interpretētais Eiropas domāšanas mantojuma kopums ir ieguvis jaunas dimensijas, kas nebūtu pavērušās bez fenomenoloģiskās filosofijas paliekošā ieguldījuma. Tiesa, paša fenomenoloģiskās filosofijas iedibinātāja iecerētais fenomenoloģiskās filosofijas ievirzījums transcendentālās fenomenoloģijas gultnē, kurā vajadzēja saplūst E. Huserla nodomiem un viņa darbu pamatievirzēm, neskatoties uz daudzajām auglīgajām ierosmēm, laikabiedru vidū vairs neizraisīja tik vispārīgu atbalstu kā “Loģiskie pētījumi”⁴³. Viens no iemesliem acīmredzot slēpjas Huserla neatlaidīgajā “filosofijas kā stingras zinātnes”⁴⁴ uzsvēršanā un nepiekāpīgā šādas filosofijas izpratnes saglabāšanā līdz pat vēlīnajam darba posmam. Arī vēlīnie Huserla uzmetumi fenomenoloģijā drīzāk izklāstāmi kā šīs programmas konsekventas saglabāšanas apliecinājums. Uzmetumos un papildinājumos vēlīnajam darbam “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” atrodams fragments, kas fenomenoloģijas pētniecībā novērtēts diametrāli pretēji: gan kā Huserla vēlīna atteikšanās no “filosofijas kā stingras zinātnes” programmas, gan kā vēlīns tās apstiprinājums: “Filosofijas zinātne kā nopietna, stingra, pat apodiktiski stingra zinātne – šis sapnis ir izsappots.”⁴⁵ No tālākā tomēr izriet, ka šeit Huserls raksturo aizvien vairāk spēku un ietekmi gūstošas laikmeta iezīmes, nevis savu filosofiju.

⁴³ Hua, Bd. XVIII; Hua, Bd. XIX 1, 2.

⁴⁴ Sk.: E. Huserla programmatisko rakstu: Edmund Husserl, Philosophie als strenge Wissenschaft, Izd.: Logos, Bd. 1 (1913). Tagad: Hua, Bd. XXV.

⁴⁵ Sk.: Hua, Bd. VI. – S. 508–513. (XXVIII pielikums, kas rakstīts 1935. gada vasarā.)

Taču, lai izprastu šīs stingrās nostājas cēloņus, jāpievēršas minētās pozīcijas avotiem; jājautā, vai Huserla acīs šim aicinājumam nozīmi nepiešķirā kādas fundamentālas ievirzes un motīvi? Huserlu tradicionāli uztver kā stingru racionālistiskas ievirzes piekritēju. Turpmākā izklāsta mērķis ir viest precizējumus šajā skatījumā, izceļot vācu filosofa meklējumu reliģiski metafiziskos aspektus, kas ir pamatā ne tikai fenomenoloģijas teorētiskajam sniegumam, bet arī fenomenoloģiskās filosofijas ētiskajām nostādnēm. Tādā nolūkā vispirms jāpievēršas dažādiem specifiskiem paša Huserla izteikumiem un komentāriem šajā sakarā. Huserla ievadlekcija, uzsākot akadēmisko darbu Halles Universitātē, bija “Metafizikas mērķi un uzdevumi”.⁴⁶ Vēstulē filosofam Pēteram Vustam E. Huserls raksta: “Mana filosofija no paša sākuma nav bijusi un nav vēlējusies būt nekas cits kā vien radikāli īstena, labi pamatota, stingri zinātniska metafizika.”⁴⁷ Pēc septiņiem gadiem vēstulē Romānam Ingardenam E. Huserls uzsver: “Visa mana dzīve bija virzīta, lai darītu iespējamu *philosophia perennis*.”⁴⁸ Šādi izprasta stingra filosofiska zinātne Huserla acīs bija nesaraujami saistīta ar jau pašas fenomenoloģiskās filosofijas rašanās sākumā skaidri izteikto ievirzi uz reliģiski metafiziskiem aspektiem, kas dziļākā līmenī ir saskatāmi klasiskajā fenomenoloģijā. Par to spilgti liecina šāds Huserla atzinums vēstulē filosofam Arnoldam Mecgeram: “Mani nepiekāpīgi vadījusi apņemšanās ar stingras filosofiskas zinātnes palīdzību rast ceļu pie Dieva un patiesas dzīves.”⁴⁹ Kā redzams, Huserla teorētiskos meklējumus kopš to pirmsākumiem vadījusi apņemšanās filosofiskā darbā parādīt un apliecināt dzīves

⁴⁶ “Ziele und Aufgaben der Metaphysik” (Husserls Antrittsrede Universität Halle 1887. 10. 24.). Sk.: Hans-Martin Gerlach, “Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdozent und Tit. ‘Prof.’ zu sein.” Husserls hallesche Jahre 1887 bis 1901. – S. 27. Sal. ar Huserla lekciju sarakstu Halles universitātē: Hans-Martin Gerlach, “Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdozent und Tit. ‘Prof.’ zu sein.” Husserls hallesche Jahre 1887 bis 1901. – S. 35 ff.

⁴⁷ 1920. gada 30. jūnija vēstule Pēteram Vustam. Cit. no: Eberhard Avé-Lallemant, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion. – S. 87.

⁴⁸ 1927. gada 19. novembra vēstule Romānam Ingardenam. Sal.: Hua, Bd. IX. – S. 301. Par Huserla fenomenoloģijas metafiziskajiem aspektiem skat. arī: Rudolf Bernet, Iso Kern, Eduard Marbach, Edmund Husserl. – Hamburg, 1989. – S. 209 ff.

⁴⁹ Brief Husserls an Arnold Metzger vom 4. September 1919. Izd.: PhJb, 62 (1953). – S. 196. Sk. arī: Arnold Metzger, Phänomenologie und Revolution. Frühe Schriften. – Frankfurt am Main, 1979. – S. 106. Sal.: Eberhard Avé-Lallemant, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion. – S. 85; Manfred Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. – Frankfurt am Main, 1996. – S. 386.

universālās pamatvērtības un, kā tas parādās citētajā vēstulē A. Mecgeram, to augstākajā izpausmē, rodot ceļu pie Dieva.

Šāda veida motīvus var nojaust vēlīnā darba “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” vārdos – tuvojoties jautājumam par fenomenoloģiskās redukcijas problemātikas būtību, E. Huserls raksta: “Varbūt pat parādīsies, ka totālā fenomenoloģiskā ievirze [...] vispirms ir aicināta atmodināt pilnīgu personisku pārmaiņu, ko vispirms varētu salīdzināt ar reliģisku atgriešanos, bet kas vēl plašākā nozīmē slēpj sevī lielākās eksistenciālās pārmaiņas jēgu, kura cilvēcei kā cilvēcei ir uzdots.”⁵⁰ Redzams, ka fenomenoloģija pamatvirzībā nebūt nav tikai atbilstošu teorētisku ieskatu veidošana: fenomenoloģiskajiem risinājumiem pēc to dziļākās jēgas “vajadzētu būt palīdzīgiem [problēmas] izpratnei [...]”, bet tas Huserla skatījumā nozīmē, ka tiem “mūs jāatsvabina”.⁵¹

“Kartēzistiskajās meditācijās” Huserls uzsver: “Stingrākajā nozīmē pamatotas izziņas” jautājums ir ciešā saiknē ar reliģiski ētiskām problēmām, kas filosofiskā, radikālā, eksistenciālā un universālā pašapjautā “radušas savu īsteno fenomenoloģisko augsni”⁵².

Fenomenoloģijai, kā uzskata tās izveidotājs, gan jāveic izziņas pamatojuma un universālas ontoloģijas⁵³ uzdevumi, gan jābūt “atsvabinošai”, “pilnīgai personālai pārmaiņai” un – fenomenoloģiski skaidrinot reliģiski metafiziskas un ētiskas problēmas – Eiropas cilvēces atjaunotnes avotus norādošai filosofijai.

Vieni no pirmajiem, kas norādīja uz reliģiski metafiziskajiem Huserla fenomenoloģijas motīviem, bija H. Leo van Breda⁵⁴ un Alvins Dīmers⁵⁵. Savulaik vācu filozofs un fenomenoloģijas pētnieks Stefans Štrāsers rakstīja: “Arī tam, kas kādu laiku ir

⁵⁰ Hua, Bd. VI. – S. 140. Sal.: Bernhard Waldenfels, Phänomenologie in Deutschland. – S. 143–167, S. 152 f.

⁵¹ Edmunds Huserls, Fenomenoloģija. – 401. lpp.

⁵² Hua, Bd. I. – S. 180. Sal.: Hua, Bd. VI. – S. 485 ff., 489.

⁵³ Sk.: Hua, Bd. I. – S. 181. Sal.: Hua, Bd. V. – S. 76 ff., 128 ff.; Hua, Bd. VI. – S. 176 f., 498.

⁵⁴ H. Leo van Breda, Husserl et le probleme de Dieu. Izd.: Proceedings of the 10th International Congress of Philosophy. Fasc. II. – Amsterdam, 1949. – P. 1210 ff.

⁵⁵ Alwin Diemer, Edmund Husserl. – Meisenheim am Glan, 1956. – S. 313 ff., 375 ff.

nodarbojies ar šī ievērojamā domātāja darbiem, būs pārsteigums, ka Huserls visu savu dzīvi nopūlējies ap Dieva problēmu.”⁵⁶ Štrāsers aicināja ņemt vērā Edmunda Huserla filosofijas reliģiski metafizisko ievirzi, kas gan pat, pēc Huserla sarakstes kopizdevuma publicēšanas un vācu filosofa agrīno Halles gadu apzināšanas fenomenoloģijas pētniecībā šķiet vēl joprojām gaida pienācīgu, paša fenomenoloģijas aizsācēja mācības pamatmetos sakņotu izklāstu. Nozīmīgu soli šajā virzienā spēris Eberhards Avē-Lalmans rakstā “Edmunds Huserls par reliģiju un metafiziku”.⁵⁷

Teiktais gūst apstiprinājumu, ja pievēršas dažādiem Huserla fenomenoloģijas aspektiem, kuros pēc dziļākas analīzes var pamanīt reliģiski metafizisko ievirzi.

“Totālās fenomenoloģiskās ievirzes” īstenojumā, kā to vairākkārt uzsver E. Huserls, būtiska vieta ir fenomenoloģiskajai redukcijai.⁵⁸ Redukcijas problemātika E. Huserla fenomenoloģijā ir svarīgs jautājumu loks, no kura paveras ieskats konkrētajā saiknē starp vācu domātāja pamatdarbu sistemātiskajiem izklāstiem un tiem vēlinajiem vācu filosofa atzinumiem par fenomenoloģijas izveides dziļākajiem reliģiski metafiziskajiem motīviem, kuri var šķist pārsteidzoši.

Fenomenoloģiskā redukcija savā kodolā ir Huserla mēģinājums kopsavilkumā sniegt *pozitīvu* risinājumu pēc spēcīgās psiholoģisma, relatīvisma, naturālisma un vēsturiskuma kritikas. Attaisnojot transcendentālo fenomenoloģiju pret tai vēlāk – arī no paša skolnieku vidus – izteiktajiem pārmetumiem, Huserls vienmēr paudis šaubas par to, vai kritikas pamatā bijusi atbilstoša redukcijas problemātikas izpratne. Tātad redukcijas problēma ir izprotama tieši no galvenajiem fenomenoloģijas virzījumiem, no reliģiski metafiziskajiem fenomenoloģijas uzdevumiem un tādējādi ir saistīta ar problēmloku, kas ne tikai pārsniedz izziņas teorētiskos jautājumus transcendentālā izziņas pamatojumā, bet

⁵⁶ Stefan Strasser, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. – S. 130.

⁵⁷ E. Avé-Lallemant, Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion. – S. 85–108. E. Huserla sarakstē balsītu fenomenoloģijas izveides pamatmotīvu izklāstu skat. arī: F. J. Veca darbā: Franz Josef Wetz. Edmund Husserl. – Frankfurt am Main, 1995. Šajā ziņā vēl daudz nesīs neizdotie, paši vēlinākie Huserla manuskripti, kuru centrālā tēma ir Dievs. Sk.: Bernhard Casper, Bernhard Casper, Was kann “Phänomenologie der Religion” heissen? Versuch einer Klärung. – S. 177.

⁵⁸ Transcendentāli fenomenoloģiskās redukcijas jēgu un norisi koncentrētā veidā E. Huserls izklāsta *Encyclopaedia-Britannica* rakstā “Fenomenoloģija” (1927). Sk.: Hua, Bd. IX. – S. 292 ff. Sal.: Walter Biemel, Husserls *Encyclopaedia-Britannica* Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. – S. 193 f., 205 f. Sal. arī Huserla Berlīnes priekšlasījumu (1931) “Fenomenoloģija un antropoloģija”: Hua, Bd. XXVII. – S. 171, 173 ff.

drīzāk gan atver to sākotnējo perspektīvu. Redukcijas problemātikas izklāsts tādējādi var kalpot par *piemēru* un sniegt apliecinājumu E. Huserla fenomenoloģijas reliģiskajiem motīviem, kas izteikti pausti tikai sarakstē un vēlinajās sarunās un norāda uz Vakarzemes domāšanas vēstures pamatieskatu un pamatpiedzīvu apvidu, kurā ietiekušies fenomenoloģijas izveidotāja filosofiskie meklējumi.

Kā uzsvēris pats Huserls, viens no būtiskākajiem fenomenoloģijas atklājumiem, blakus intencionalitātei ir universāls korelācijas *a priori* starp katra pieredzes dotuma “kas” un tā parādīšanās veidu “kā”. Transcendentāli fenomenoloģiskās redukcijas problemātikai fenomenoloģijas izveidotājs pievēršas šīs korelācijas pavērto bezgalīgo intencionālās pieredzes daudzveidīgumu aptveroša, universāla un tam pamatā esoša avota un kopsaucēja meklējumos. Transcendentāli fenomenoloģiskā redukcija Huserla transcendentālajā fenomenoloģijā ir transcendentāli teorētiska izziņas pamatojuma metode, kurai pēc “dabiskās” ievirzes uz pasauli izslēgšanas (*epoché* principiālais solis), jāparāda apziņas transcendentālais lauks nesagrozītā savdabīgumā, jāved pie pieredzi tās veselumā konstituējošas transcendentālās subjektivitātes.

Taču, kā norāda vācu filosofs Ekards Volcs-Gotvalds, Huserls par transcendentālo fenomenoloģiju un redukciju pārsteidzošā kārtā runā ne tikai kā par transcendentālu izziņas pamatojumu, bet arī kā par “pilnīgu personālu pārmaiņu”, “universālu apvērsumu”,⁵⁹ kas ved pie “pēdēji patiesas dzīves” dimensijas apzināšanās. Transcendentālā fenomenoloģija tādējādi ir vienlaikus transformatīva, no eksistenciāliem pamatiem reflektējoša filosofija un katras izziņas patiesos, konstitutīvos pamatus aprādoša filosofija kā stingra zinātne. Tādējādi parādās redukcijas transformatīvi eksistenciālā un ētiskā dimensija un tās saplūšana ar racionālu izziņas pamatojumu.⁶⁰

⁵⁹ Turpmākajā izklāstā redukcijas problemātika netiek aplūkota tās teorētiskajā izvērsumā (*epoché*, eidētiskās redukcijas un transcendentālās redukcijas savstarpējā pakārtojumā), bet gan kā Huserla fenomenoloģiskās filosofijas pamatievirzi raksturojoša norise. Par redukciju savstarpējo attiecību sk. Walter Biemel, Husserls *Encyclopaedia Britannica* Aritkel und Heideggers Anmerkungen dazu. – S. 193 f. Par fenomenoloģijas (un fenomenoloģiskās redukcijas) ētiskajiem aspektiem skat. piem.: Māra Rubene and Andris Rubenis, *Morals and Ethics in Phenomenology: The Moral of Phenomenological Philosophy*. Izd.: Analecta Husserliana Vol. XXXIX Reason, Life, Culture. Ed. by A.-T. Tymieniecka. – Dordrecht/Boston/London, 1993. – P. 155–169; Hans Reiner Sepp, *Husserl über Erneuerung Ethik im Schnittfeld von Wissenschaft und Sozialität*. Izd.: Husserl in Halle. Hrsg. von Hans-Martin Gerlach und Hans Rainer Sepp. – Frankfurt am Main, 1994. – S. 109–130.

⁶⁰ Hua, Bd. VIII. – S. 68. Cit. no: E. Wolz-Gottwald, *Zur metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*. Izd.: *AzPh*, 20/2 (1995). – S. 122. Fenomenoloģiskās redukcijas norise nav tikai būtiska pieredzes teorijas

“Apodiktiska izziņa”, “apodiktiski pamatota un apodiktiski tālāk ejoša filosofijas patiesā metode”⁶¹ pārklājas ar “dzīvi apodikticitātē”⁶².

Minētie akcenti ieskanas jau Huserla darbā “Idejas par tīro fenomenoloģiju un fenomenoloģisko filosofiju I”⁶³, taču spēcīgāko izpausmi rod vēlīnajā darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”⁶⁴, kam bija jāklūst par visu iepriekšējo viņa centienu kopsavilkumu. Tajā transcendentāli fenomenoloģiskā redukcija tiek uzskatīta par “pilnīgu visas dzīves pārvirzi [...]”, par “dzīves jaunu veidu”⁶⁵. Atsacīšanās no iepriekšējās dzīves pasaulē ievirzes, “pasaules nozīmīguma iepriekšdotumiem”, dzīvošanas “pasaules īstenībās” dabiskās ievirzes, tās motivācijām un tendencēm tomēr nenozīmē atsacīšanos no pasaules, bet gan radikālu pārmaiņu ievirzē uz to. Redukcija tādējādi nozīmē ievirzes uz pasauli pārveidi un atsacīšanos no subjektīvi pasauliskajām motivācijām un tendencēm, pasaules “pazaudēšanu”, lai to atgūtu pēc “totālas”, “pilnīgas personālas pārmaiņas”. “Kartēzistisko meditāciju” noslēgumā Huserls izceļ pasaules zaudējumu un tās atkalatgūšanu kā fenomenoloģiskās redukcijas problemātikai pamatā esošu norisi: “Pasauli vispirms ar universālā *εποχή* nākas zaudēt, lai pēc tam atgūtu to

sastāvdaļa, bet gan pati ir pieredze. Sal.: B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland*. – S. 149–153. “Pie fenomenoloģiskās metodes iezīmēm pieder tas, ka tā nav teorija par pieredzi, kas skaidrina un labo [...] ikdienā vai zinātniskajā pētniecībā norisošo, bet gan drīzāk no pieredzes izaugoša un pieredzi pāri tai pašai vedoša teorija. Refleksija šeit ir nevis vienkārši pieredzes atspoguļojums, bet gan pieredzes struktūru pārmaiņa.” B. Waldenfels, *Phänomenologie in Deutschland*. – S. 152.

Ekards Volcs-Gotvalds vēltījis pētījumus arī fenomenoloģijas un viduslaiku mistikas filosofiskā mantojuma attiecībām. Sk.: E. Wolz-Gottwald, *Die transzendente Phänomenologie und die philosophische Mystik. Zum Durchbruch eines neuen Denkens im Spätwerk Edmund Husserls*. Izd.: PhJb. 101 (1994). – S. 98–115; E. Wolz-Gottwald, *Martin Heidegger und die philosophische Mystik*. – S. 64–79.

⁶¹ Sk.: Ekard Wolz-Gottwald, *Zur metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*. – S. 112, 113. E. Volcs-Gotvalds norāda, ka tāda eksistenciāla pārmaiņa nav metodiski nodrošināma un vienmēr paliek individuāli kontingenta. Huserla vēlīnajā darbā vērojams, kā transcendentālais jēdzieniskums sajaucas ar eksistenciāli transformatīvo pārmaiņu, stingras, izziņu transcendentāli pamatojošas zinātnes konceptu – ar pilnīgu personālu pārmaiņu. Eksistenciāla pārmaiņa izteikti tiek saistīta ar racionālu izziņas pamatojumu. Jājautā, vai Huserlam izdevies pārvarēt pretrunas, kas ietvertas šādā satuvinājumā. Sk.: Wolz-Gottwald, *Zur metabasis im Spätwerk Edmund Husserls*. – S. 127.

⁶² Hua, Bd. VI. – S. 274.

⁶³ Hua, Bd. VI. – S. 275.

⁶⁴ Hua, Bd. III.

⁶⁵ Hua, Bd. VI.

universālajā pašapjēgsmē.”⁶⁶ Redukcija nepārprotami iegūst cilvēka dzīves radikālas atjaunotnes un pārveides akcentējumu. Šajā akcentējumā ieskanas reliģiski metafiziski un ētiski motīvi, jo redukcija maina ne tikai izziņu, bet arī cilvēka dzīvi. Pēdēji patiesā dzīve, pie kuras jāved fenomenoloģiski transcendentālajai redukcijai, ir Edmunda Huserla atbilde relativisma problēmai. *Fenomenoloģiski transcendentālajai redukcijai galu galā jāklūst par ceļu pie Dieva un patiesas dzīves.*

Jāuzsver, ka E. Huserla darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” fenomenoloģijas filosofiski teorētiskais sniegums tiek padziļināts, aplūkojot dzīvespasaules problemātiku.⁶⁷ Kā tas vairākkārt uzsvērts fenomenoloģijas pētniecībā, būtiskais dzīvespasaules problēmloks parādījies, Huserlam pārdomājot ne tikai zinātņu “pamatu un augsni”, bet arī patiesības un dzīves pasaulē jēgpamatojuma kontekstā.⁶⁸

⁶⁶ Hua, Bd. VI. – S. 153. Sal.: Hua, Bd. VI. – S. 470–472. Lai raksturotu redukciju Huserls lieto vārdus, ko parasti var sastapt reliģiskas pieredzes ievirzes aprakstos. Sk., piem.: 1926. gada 21. septembra vēstulī Teodoram Celmam: “.. tikai pavisam nedaudzi no maniem skolniekiem ir ieskatījuši – kā Jūs –, kādu plašumu mums pavērusi transcendentālā redukcija un kādu nodošanos (*Hingabe*) un pašaiizliedzīgu darbu tas no mums prasa.” (Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. IV. – S. 67.)

⁶⁷ Hua, Bd. I. – S. 183. Redzams, ka tieši klasiskās fenomenoloģijas teorētiskie izklāsti liek pievērst lielāku uzmanību biogrāfiskiem faktiem. E. Huserls tika kristīts un uzņemts evaņģēliski luteriskajā konfesijā 1886. gada 26. aprīlī. Citētajā vēstulē A. Meegeram Huserls uzsver, ka pievērsšanās filosofijai bijusi saistīta ar Jaunās Derības iespaidu, dziļiem reliģiskiem pārdzīvojumiem un pilnīgu eksistenciālu pārmaiņu. Sk.: Brief Husserls an Arnold Metzger. – S. 196. Sal.: H.-M. Gerlach, “Es ist keine Seligkeit 13 Jahre lang Privatdozent und Tit. ‘Prof.’ zu sein.” Husserls hallesche Jahre 1887 bis 1901. – S. 29 f.; E. Avé-Lallemant, Edmund Husserl über Religion und Metaphysik. – S. 89, 103. “Kartēzistisko meditāciju” vārdu saistību ar Jauno Derību (*Lk 9, 23-24*) un tās izklāsta teoloģisko tradīciju apliecina arī Augustīna citāts (“*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas* – Patiešām, pašā cilvēkā mīt patiesība”) “Meditāciju” noslēgumā. Sk.: Edmunds Huserls, Fenomenoloģija. – 335. lpp. Sal.: Karl Schuhmann, Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. – Den Haag, 1977. – S. 230.

Par klasiskās fenomenoloģijas sasaucēm ar laikabiedru filosofiskajiem meklējumiem un 19. un 20. gadsimta mijas filosofijas virzienu reliģiski metafiziskajiem aspektiem sk.: Manfred Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. Frankfurt am Main, 1996. – S. 386 ff. Manfreds Zommers parāda vairākas būtiskas sasauces starp Huserla un Ersta Maha ieskatiem. Noraidot tradicionālo Maha kā “pozitīvista” novērtējumu, Zommers atsedz viņa filosofiju kā hilētisku fenomenoloģiju. Tajā pašā laikā Maha fenomenoloģija tās pasīvajā nostājā tiek konfrontēta ar Huserla fenomenoloģijas aktīvo, apziņas transcendentālo konstitūēšanas darbību uzsvērošo ievirzi. M. Zommers norāda uz hilētiskās fenomenoloģijas pasivitātes saistību ar reliģisku pasivitāti. (M. Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. – S. 205 ff., 400 f.). Sal. arī: Manfred Sommer, Lebenswelt und Zeitbewusstsein. – Frankfurt am Main, 1983; M. Sommer, Husserl und der frühe Positivismus. – Frankfurt am Main, 1985.

⁶⁸ Sk., piem.: Iso Kern, Die Lebenswelt als Grundproblem der objektiven Wissenschaften und als universales Wahrheits- und Seinsproblem. Izd.: Lebenswelt und Wissenschaft in der Philosophie Edmund Husserls. Hrsg. von E. Ströcker. – Frankfurt am Main, 1979. – S. 76 f. Skatījumi uz dzīvespasaules problēmu E. Huserla filosofijā koncentrētā veidā pārlūkoti: E. Wolz-Gottwald, Zur *metabasis* im Spätwerk

Vai Huserlam ar dzīvespasaules problemātikas risinājumu izdevies tuvoties pašā izvīrītājiem uzdevumiem un atbilst savas mācības izveides dziļākajiem vadmotīviem, ko viņš pats ietvēris jau piesauktajos vārdos sarakstē un vēlinājās sarunās, tas ir būtisks jautājums. Tas jārisina, padziļinot skatījumu uz metafiziski reliģiskajiem aspektiem. Tē jāņem vērā dzīvespasaules problēmas nostādnes savdabība “Krīzē”, sasauces ar Heidegera filosofiskajiem meklējumiem un tās priekštecība teoloģiski filosofiskajā mantojumā – Akvīnas Toma mācībā par patiesību un izziņu. Tādējādi tieši dzīvespasaule iezīmē problēmloku, kas aicina iedziļināties E. Huserla darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija”, vienlaikus jautājot par fenomenoloģijas reliģiski metafizisko uzdevumu pilniskanīga īstenojuma ceļiem.

Redukcijas un dzīvespasaules problemātikas atbilstošam izklāstam, pēc Huserla domām, jāved pie filosofijas atjaunotnes. Šī atjaunotne, uz ko E. Huserls aicināja “Krīzē”, nozīmēja ne tikai teorētisku filosofijas kā stingras zinātnes jēgas atjaunošanu, bet gan visas dzīves atjaunotni, cilvēces īstēnās un patiesās esamības atgūšanu. “Krīzē” Huserls raksta: “Pilnīgi personiskā atbildība par mūsu kā filosofu patieso esamību mūsu iekšējā aicinājumā vienlaikus ietver sevī atbildību par cilvēces patieso esamību ...”⁶⁹ Šī nostāja rāda vācu filosofa vēlinajā darbā nobriedušo filosofisko uzdevumu izpratni. Huserla ievirze ved pie zinātņu un garīgās dzīves būtības un mērķvirzības atgūšanas un tādējādi arī pie pretrunu pārvarējuma starp teoloģiski filosofiskajām un ticības patiesībām.

Huserls raksta, ka reliģiskās ticības un zinātniskā prāta pilnīgas izlīdzsvarotas saskaņas laiks ir pagājis – tā to pasludinājusi “vispārīgi valdošā pārlicība”. “Spēcīga un pastāvīgi pieaugoša gan reliģiskas neticības, gan no zinātniskuma atsakošās filosofijas straume pārpludina Eiropas cilvēci.”⁷⁰ Uzmanības vērts ir apstākļi, ka Huserls saredz saistību starp reliģisko un metafizisko (“zinātnisko”) motīvu zudumu. “Vēsturiskā

Edmund Husserls. – S. 118 ff. Dzīvespasaules problemātika “Krīzē” izklāstīta: Hua, Bd. VI. – S. 105 ff., 126 ff. Par dzīvespasaules tēmas un metafiziski reliģisko motīvu sasaucēm Huserla vēlinajā filosofijā un vēstures dimensijas starpnieklomu sk.: S. Strasser, Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls. – S. 132 ff. Fenomenoloģiskās redukcijas un dzīvespasaules attiecības iztirzātas: Hua, Bd. VI. – S. 151 f., 155 ff.

⁶⁹ Hua, Bd. VI. – S. 15.

⁷⁰ Hua, Bd. VI. – S. 508.

pašapjauta”, uz kuru aicina Huserls⁷¹ un kurā “cilvēks kā persona tiecas atjaust savas klātesamības visdziļāko jēgu”,⁷² paliek saistīta ar būtiskām pārdomām par to, cik tālu var vest “racionālos, tātad zinātniskos, pamatos” sakņota “Absolūta un tā attiecības pret cilvēku izziņa”.⁷³ Tas neapšaubāmi ir arī jautājums par paša prāta, racionalitātes un izziņas būtību un mērķvirzību.

Savu mūža darbu un teorētisko centieni pūlīgus – parādīt īstenu zināšanu filosofiska pamatojuma un izklāsta ceļu un tādējādi pavērt iespēju vienot filosofisko izziņu ar reliģiskajos pamatieskatos un ticības pamatpiedzē klātesošajām patiesībām – vēlīnais Huserls redzēja sabalsotus ar Eiropas teoloģiski metafizisko mantojumu. Tādēļ nav pārsteidzoši, ka vēlīnajās atziņās vācu filosofis piemin Akvīnas Toma mācību. Tiesa, runa nav pirmām kārtām par konfesionāla apliecinājuma jautājumu, bet gan par Eiropas domāšanas vēstures pamatpiedzē apvidu. Uzturot spēkā savam mūža darbam reiz izvirzītos mērķus, Huserls ir iesaistīts domu apmaiņā, ko izraisījušās problēmas sakņojas šajā apvidū. Pēdējos dzīves gados viņš kādā sarunā atzīst: “Cilvēka dzīve nav nekas cits kā vien *ceļš pie Dieva*. Es mēģinu sasniegt šo mērķi bez teoloģiskiem pierādījumiem, metodēm un atbalsta punktiem, proti, nonākt *pie Dieva bez Dieva*. Man bija tieši jāēlīmīnē Dievs no manas zinātniskās klātesamības, lai iestaigātu cilvēkiem kādu ceļu pie Dieva – cilvēkiem, kuriem nav kā Jums ticības drošuma Baznīcā. Es zinu, ka šis nodoms varēja būt man pašam bīstams, ja es nebūtu dziļi Dievam uzticīgs un Kristum ticošs cilvēks. [...] Tieši mana fenomenoloģija – un tikai tā – ir filosofija, kas Baznīcai var būt nepieciešama, jo tā saved kopā ar tomismu un turpina tomistisko filosofiju.” Tomēr: “.. es neesmu kristīgs filosofis. [...] Esmu Jums jau daudzkārt teicis, ka mana filosofija – fenomenoloģija – vēlas būt nekas cits kā ceļš, metode, lai cilvēkiem, kas tieši tagad ir novērsušies no kristietības un kristīgās baznīcas, atkal atrastu atceļu pie Dieva.”⁷⁴ Turpinot viņš uzsver: “Redziet, baznīcai un zinātnei ir viens mērķis: Dievs. Vieni iet pa

⁷¹ Sk.: Hua, Bd. VI. – S. 510.

⁷² Hua, Bd. VI. – S. 510, 1. piez.

⁷³ Hua, Bd. VI. – S. 509.

⁷⁴ Sr. Adelgundis Jaegerschmid, Gespräche mit Husserl. Izd.: Edith Stein - Wege zur inneren Stille. Hrsg. von Sr. W. Herbrich. – Aschaffenburg, 1987. Cit. no: E. Avé-Lallemant, Edmund Husserl über Religion und Metaphysik. – S. 106–107.

Dieva godināšanas un *caritas* ceļu, otrī – pa garīgas pēniecības un tikumiskas dzīves ceļu. Taču abus viņus apdraud dažnedažādu veidu skepse un sofistika. Baznīca tādējādi kļūst politiska, šaipusīga, zinātne noslīgst līdz materiālismam un bezpamata racionālismam. Sekas šodien ir redzamas ikvienas kārtības sagrozīšanā un maldināšanā.”⁷⁵ Husersls ceļu pie Dieva vēlējās nostaigāt kā filozofs, ejot tik tālu, cik tālu filozofija var vest. “Autonoma filozofija, kāda bija aristoteliskā un kāda tā paliek kā mūžīga prasība, nenovēršami nonāk pie teleoloģijas un filozofiskās teoloģijas – kā nekonfesionāls ceļš pie Dieva,” viņš uzsver vēlīnajos manuskriptos.⁷⁶ Husera Eiropas cilvēces krīzei un atjaunotnei veltītajās pārdomās⁷⁷ izskan centieni atkal vienot metafiziski filozofiskos pamatieskatus un reliģisko pamatpiedzīti atjaunotā saskaņā.⁷⁸

Martīns Heidegers, būdams iesakņots skolastikas filozofiski teoloģiskā mantojuma izklāsta tradīcijā un nākdams no patiesi dzīvotas katoliskas tradīcijas, saskatīja fenomenoloģiskās filozofijas saknes, kas sniedzas dziļi Eiropas domāšanas vēsturē. Heidegers norādīja uz tām Husera fenomenoloģijas ievirzēm, kuras pārmantotas no jauno laiku filozofijas un no Vakarzemes domāšanas vēstures kopumā.

Heidegera dziļā ieinteresētība fenomenoloģiskajā filozofijā neapšaubāmi izauga ne tikai no tās teorētiski metodoloģiskā pārākuma pār citām filozofiski teorētiskajām mācībām, bet arī no Husera vienmēr uzsvērtā fenomenoloģijas uzdevuma Vakarzemes

⁷⁵ Sr. Adelgundis Jaegerschmid, *Gespräche mit Husserl*. Cit. no: E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl über Religion und Metaphysik*. – S. 107.

⁷⁶ Edmund Husserl, *Vorgegebene Welt, Historizität, Trieb, Instinkt*. Ms. 1934, Sign. E III 10. – S. 18. Cit. no: S. Strasser, *Das Gottesproblem in der Spätphilosophie Edmund Husserls*. – S. 142.

⁷⁷ Krīze, no kuras fenomenoloģiskajai filozofijai jāpalīdz rast izeju, ir ne tikai Eiropas zinātņu krīze, bet gan “Eiropas cilvēces krīze”, kā Husersls uzsvēris Vīnes priekšlasījumā (1935). Sk.: Hua, Bd. VI. – S. 314 ff. Par fenomenoloģiskās filozofijas izšķirošo lomu šīs krīzes pārvarēšanā un visas cilvēka esamības atjaunotnē sk.: Hua Bd. VI. – S. 502 f. Krīzes pārvarēšanas un tās cēloņu novērtējuma kopīgās un atšķirīgās iezīmes Husera un Heidegera filozofiskajos meklējumos aplūkojis KJauss Helds rakstā: Klaus Held, *Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger*. – S. 33–50. Līdzīga Husera un Heidegera domu apmaiņas izpratne tiek pausta: Helmut Vetter, *Aufbrüche*. – S. 35 f.

⁷⁸ Šādu skatījumu metafizikas un reliģijas problēmas izpratnē Husera filozofiskajos meklējumos piedāvā Eberhards Avé-Lallemans. Sal.: E. Avé-Lallemant, *Edmund Husserl über Religion und Metaphysik*. – S. 107 f. Sal. ar paša Husera izteikumiem: Hua, Bd. VI. – S. 508. Šis jautājums cieši saistīts ar vācu filozofa novērtējumu kopumā. Vēl vairāk – no pašā jautājumā par Husera filozofisko meklējumu vadošajiem motīviem ietvertā problēmloka redzams, ka tas ievirza pārdomas Eiropas domāšanas vēstures pamatjautājumos par dzīves dziļāko universālo jēgu, patiesību, Absolūta atklāsmes un filozofiski metafiziskās domāšanas attiecībām. Jāieskata, ka šāda perspektīva nepieciešama, mūsdienās apcerot E. Husera atstāto filozofisko mantojumu.

atjaunotnes pamatu likšanā. Šajā būtiskajā laukā Heidegera pamatieskati, lai arī daudzās iezīmēs tie ir ļoti tuvi Huserla intencēm (abu filosofu nozīmīgos filosofiskai mācībai izvirzītos uzdevumus var tvert vienos un tajos pašos problēmlokos – universālo ontoloģijas izveide u. c.), vairākos aspektos tomēr būtiski atšķīrās no Huserla fenomenoloģiskajā filosofijā ietajiem ceļiem.

Jāņem vērā, ka, iepazīstoties ar Huserla fenomenoloģijas pamatnostādņēm un kļūstot par Huserla asistentu un tuvāko līdzstrādnieku, Heidegers centās rast patstāvīgu ceļu to jautājumu risināšanā, kuri saistīja viņu jau “pirmsfenomenoloģiskajā” filosofisko meklējumu posmā. Tādējādi viņa pārdomas par fenomenoloģisko filosofiju jau no pirmās personīgās tikšanās ar Huserlu Freiburgas Universitātē norisa fenomenoloģijas imanentas kritikas gultnē. Tā filosofiskās hermeneitikas izveidotājs M. Heidegera skolnieks Hanss-Georgs Gādamers uzsver, ka ne tikai “fenomenoloģiskās imanences” teorētiskā pārvarēšanā jāskatās Heidegera (ontoloģiskā) intence, bet viņa meklējumi jāaplūko arī “pastāvīgā konfrontācijā ar fenomenoloģiskās pētniecības pamatnoskaņotību”.⁷⁹ Tas ir būtisks akcents. Citviet, raksturodams Heidegera filosofisko meklējumu avotus, H.-G. Gādamers uzsver: Heidegera filosofiskā jautāšana bija izaugusi no prasības noskaidrot to dziļo nemieru, kurā viņu bija ievirzījusi paša reliģiozā uzrunātība.⁸⁰ Jāieskata, ka iemesli, kas lika M. Heidegeram iesaistīties domu apmaiņā ar Huserla fenomenoloģisko filosofiju, ir cieši saistīti ar paša Heidegera meklējumus virzošo reliģiski metafizisko pamatmotīvu.

Kopsavelkot kritiku, ko Heidegers vērsis pret klasisko fenomenoloģiju, to vispirms var nosaukt par fenomenoloģijas “spekulatīvo iepriekšpieņēmumu” kritiku.⁸¹

Piezīmēs E. Huserla uzmetumiem rakstam “Fenomenoloģija” “Encyclopaedia Britannica” izdevumā (1927)⁸² M. Heidegers uzdod jautājumu: “Kāds ir tā esošā, kurā konstituējas “pasaule”, esamības veids? Tā ir “Esamības un laika” centrālā problēma – t.

⁷⁹ Hans-Georg Gadamer, GW, Bd. 3. – S. 139.

⁸⁰ Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. – S. 14. Sal. ar Gādamera izteikumiem citviet, piem.: Hans-Georg Gadamer, Die Lektion des Jahrhunderts. – Münster, 2002. – S. 132, 150, 151; Hans-Georg Gadamer, Heideggers “theologisches” Jugendschrift. – S. 228 ff.

⁸¹ Max Müller, Phänomenologie, Ontologie und Scholastik. – S. 78–93, S. 78.

⁸² Sk.: Hua, Bd. IX. – S. 237–301.

n. klātesamības fundamentālo ontoloģiju.”⁸³ Šis jautājums tāpat ietver sevī šaubas, vai Huserla filosofijas ievirze uz apziņu un tās konstituējošo darbību vispār var pienācīgi atklāt cilvēka esamību tās pamatizpausmēs.

Taču jautājumā par transcendentālās subjektivitātes esamības veidu ieskanas ne tikai cilvēka esamības pienācīga tvēruma problēma, bet gan Heidegera vienmēr no jauna uzdots jautājums par esamību kopumā. “No kurienes un kā tiek noteikts tas, kas pēc fenomenoloģijas principa jāpieredz kā “lieta pati”? Vai tā ir apziņa un tās priekšmetiskums vai esošā esamība tās neapslēptībā un apslēptībā?”⁸⁴ Tādējādi nevis (transcendentālā) apziņa – arī ne tikai klātesamība – bet gan esamība pati ir primārais.

Teiktajā ietvertas fundamentālas šaubas, vai fenomenoloģija šeit nesaskaras ar fenomeniem, kuri nav atvedināmi uz apziņas konstituējošo darbību un kuru “parādīšanās” nav metodiski nodrošināma. Ja tā, tad jāpārskata gan fenomenoloģiskās metodes izpratne, gan to jēdzienu izpratne, kuri likti fenomenoloģijas pamatā: fenomens, evidence, intencionalitāte. Makss Millers norāda, ka fenomenoloģija izšķīrusies par apziņu, nevis esamību un tādējādi evidences problemātikā novērsusies no pienācīga patiesības problēmas izklāsta. “Patiesības kā tīras parādīšanās un esamības pirmfenomens tiek fenomenoloģijā izslēgts.”⁸⁵ Līdz ar to aizsegts fundamentāls ieskaits, ka esamības intencionalitāte ir agrāka un sākotnējāka par apziņas intencionalitāti.⁸⁶

⁸³ M. Heidegera 1927. gada 22. oktobra vēstules E. Huserlam I pielikums. Sk.: Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. VI. – S. 146. Sal. ar tās pašas vēstules II pielikumu: “Kāds ir [...] absolūtā ego esamības veids – kādā nozīmē tāds pats kā ikreizējam faktiskajam es, kādā nozīmē tomēr atšķirīgs?” (Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. VI. – S. 147.). Sal. arī ar Heidegera piezīmi Huserla *Encyclopaedia-Britannica* rakstam: “Vai gan pasaule nepieder tīrā ego būtībai? Sal. mūsu Todnaubergas sarunu <1926> par “pasaulē-esamību” (Esamība un laiks I, 12. §, 69. §) ..” (Hua, Bd. IX. – S. 276, 1. piez.) Sk. arī V. Bimela komentējošo rakstu: Walter Biemel, Husserls *Encyclopaedia-Britannica* Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. – S. 200 ff. Savukārt Huserla piezīmēs par Heidegera darbiem “Esamība un laiks” (1927) un “Kants un metafizikas problēma” (1929) pausto sk.: Edmund Husserl, Randbemerkungen zu Heideggers “Sein und Zeit” und “Kant und das Problem der Metaphysik”. – S. 3–63.

⁸⁴ ZSD. – S. 87.

⁸⁵ Max Müller, *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*. – S. 86.

⁸⁶ Sal.: Max Müller, *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*. – S. 89. Tieši Heidegera iespaidā fenomenoloģijas pētnieki (to skaitā modernās neosholastikas iestrādņu turpinātāji) pievērsušies fenomenoloģijas spekulatīvo iepriekšpieņēmumu analīzei, kam jāskaidrina fenomenoloģiskās filosofijas “spekulatīva izšķīšanās par parādības, šķituma, esamības, objekta, priekšmeta un esošā jēgu”. (Max Müller, *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*. – S. 78.) Sal.: Max Müller, *Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief aus dem Jahr 1947*. – S. 363–370; Karl Lehmann, *Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers*. – S. 331–357.

Jāpauz – vai Huserla vēlinajā filosofijā iezīmētais “dzīvespasaules” problēmloks ir spējis atbilstoši atsegt cilvēka esamību, un vai transcendentālās apziņas problemātika neaizsedz dzīvespasaules, patiesības un esamības sākotnējāko saikni? Šos jautājumus Martīns Heidegers risināja klātesamības fundamentālontoloģijā un savā vēlinajā filosofijā pēc pavērsiena.

Redzams, ka Heidegera izvērstā klasiskās fenomenoloģijas kritika nenozīmē tikai teorētiskas iebildes, bet gan pauž bažas par filosofijas atjaunotnes patieso avotu un tās priekšnoteikumu atbilstošu skatījumu. Pārdomu apmaiņas fons starp Huserlu un Heidegeru ir jautājums par filosofiskā izziņā sasniedzamo un vienlaikus jautājums par atjaunotnes īstenajiem avotiem. Heidegera “vienīgajā jautājumā” – jautājumā par esamību – jāsaklusa šis būtiskais aspekts.

M. Heidegera iebildēm pret E. Huserla transcendentālo fenomenoloģiju pamatā ir ieskats, ka Huserla filosofiskie meklējumi, nākdami no sākotnējiem reliģiskiem motīviem, ietiekušies Vakarzemes cilvēka sevis un pasaules izpratnei ārkārtīgi nozīmīgā

Fenomenoloģijas pētniecībā vairākkārt uzsvēta fenomenoloģijas virzība aizvien pilnīgāk atklāt priekšmetu konstitūciju apziņā. Apziņas absolūtajai dzīvei “jāpadodas” transcendentālās fenomenoloģijas pētniecības metodei. Kā raksta M. Millers, tādējādi parādās bīstama tendence aizmirst nepārvaldāmo, metodiski nenodrošināmo augsni, kas ir pamatā esošajam. Cilvēks turklāt zaudē sākotnējo drošo atrašanās esamībā. (Sk.: Max Müller, Phänomenologie, Ontologie und Scholastik. – S. 87.)

Līdzīgu novērtējumu nozīmīgā rakstā “Huserla fenomenoloģija un sv. Akvīnas Toma filosofija” izteica Huserla skolniece un vēlāk karmelītu klostera mūķene E. Šteina. Sk.: Edith Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. – S. 77 f. Transcendentāli fenomenoloģiskā pētījumā, eksistenci identificējot ar apziņai doto un apziņas aktos parādošos, rodas problēmas atbilstoši atgūt atceļu pie īstenības un patiesības. Huserla “egocentriskā” (E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. – S. 73.) uz transcendentālo subjektivitāti un apziņas intencionālo dzīvi, uz “transcendentāli attīrīto apziņu” (E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. – S. 86.) virzītā filosofija te visvairāk attālinājusies no Akvīnas Toma teocentriskās filosofijas (Sal.: E. Stein, Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin. – S. 73 f., 86.). Jautājums ir, vai Huserlam izdevies saglabāt pienācīgu skatījumu uz reliģiski metafiziskajiem motīvu un racionāla pamatojuma ievirzes attiecībām?

Zīmīgi, ka transcendentālo subjektivitāti Huserls nosauc par “absolūto, galīgā nozīmē esošo” (Hua, Bd. XXVII. – S. 178), “vispār esošo” (Hua, Bd. XXVII. – S. 179), kam vienīgajam var piedēvēt “vispilnīgāko esamību” (*schlechthiniges Sein*) (Hua, Bd. XXVII. – S. 175). Tie ir raksturojumi, kas tuvi metafiziskajā tradīcijā sakņotajiem Dieva apzīmējumiem. Jāpauz, kāds Eiropas domāšanas vēstures liktenis vedis pie transcendentālās subjektivitātes un Dieva satuvinājuma (sal.: M. Sommer, Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. – S. 387). M. Millers uzsver: Huserla fenomenoloģija drīzāk ir gājusi tajā virzienā, kurš sākot ar Dekartu radis savu “konkrētāko un nesalīdzināmi bagātāko noslēgumu lielajā jauno laiku ideālismā”. (Sal. paša Huserla izteikumus: Hua, Bd. IX. – S. 301; Hua, Bd. XXVII. – S. 166, 168, 172 f.) Heidegers turpretī satuvinās ar moderno skolastiku pieredzes *ontoloģijā* (*Erfahrungs-Ontologie*). (Sk.: M. Müller, Phänomenologie, Ontologie und Scholastik. – S. 93.) Šeit Millers izsaka tos Huserla kritikas pamatpunktus, kuri iekļaujas Heidegera “metafizikas pārvarēšanas” ievirzē un kurus uztvēra un savā Eiropas filosofiski teoloģiskās tradīcijas atjaunotnes darbā iesaistīja Karla Rānera katoļu teologu paaudze.

religīzisko pamatpiedzīvojumu un metafizisko pamatieskatu apvidū. Taču pēc īsumā parādītās kritikas viņš secina, ka šis sasniegums palicis neatbilstošu risinājumu valgos un sākotnējie motīvi nav raduši piepildījumu. (No šādas nostājas labāk saprotams, kāpēc Heidegers atšķirībā no Minhenes un Getingenes fenomenologiem nenovērsās no Huserla transcendentālās fenomenoloģijas.) E. Huserls, kā jau tas uzsvērts, atzīst, ka *redukcija* ir “pilnīga visas dzīves pārvirze” un “pilnīga personiska pārmaiņa” kā “jauna veida dzīves” sākums pašam cilvēkam (filosofam, fenomenologam). Heidegers, jautājot par atjaunotnes un pārveides patiesajiem avotiem, noraidīja šādu nostāju. Šī noraidījuma pamatā ir Vakarzemes domāšanas vēsturē – gan Augustīna, gan Akvīnas Toma, gan Lutera (lai arī atšķirīgus akcentus uzsvērošajās) nostādnēs – vienmēr no jauna apliecinātais pamatieskats par Dieva Atklāsmes suverenitāti un cilvēka atjaunotni un pārveidi, balstoties nevis uz cilvēka darbiem, bet gan uz Dieva pestījošo žēlastību.⁸⁷ Frīdriha Helderlīna dzejas vēlinā izklāstā Heidegers saka: “Jo nekādi cilvēka rēķini un varēšana nevar no sevis un tikai caur sevi vien panākt pašreizējā laikmeta maiņu.”⁸⁸ Patiešām, var teikt, ka “Heidegers ar bezcerīgu skaidrumu redzēja sava protestantiskā skolotāja fenomenoloģiskās redukcijas kā tehnikas nespēku”⁸⁹.

Tajā pašā laikā, kā to rāda Heidegera filosofisko meklējumu attīstība pēc pavērsiena, viņš saskatīja arī šīs fundamentālās pieredzes iekļautību plašākā Vakarzemes

⁸⁷ Ka runa pirmām kārtām nav par konfesionālu jautājumu, bet par Eiropas pamatieskatu un pamatpiedzīvojumu apvidu, rāda Akvīnas Toma un Lutera mantojuma pētniecības rezultāti. Sk., piem.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 106 ff., 166 ff.; O. H. Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen; O. H. Pesch, Thomas von Aquin. – Sp. 119–134; O. H. Pesch, Thomas von Aquino (1224–1274)/Thomismus/Neothomismus. – S. 433–474.

⁸⁸ HGA I, Bd. 4. – S. 195; BWHK. – S. 59.

⁸⁹ “Šī fenomenoloģijas ievirze, viņam [Heidegeram] šādi skatoties, nav cilvēkam pārvaldāma, drīzāk tā ir žēlastība, bet nevis tehnika, kas nav saņemama bez cilvēka vitālo vajadzību eksistenciālas nāves un viņa dabiskās appasaules motivāciju atcelšanas.” (Jaromir Brejda, *Philosophia crucis*. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus. – S. 42–43. Sal.: J. Brejda, *Philosophia crucis*. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus. – S. 105 ff.) Šādu nostāju tomēr nevar atvedināt tikai no intensīvajām Lutera studijām, ar ko Heidegers ir nodarbināts 20. gadu sākumā, ir jāredz tās saskaņotība ar pirmsnominālistiskās tradīcijas ontoloģiskajām pamatievirzēm. (Sal.: M. Müller, *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*. – S. 93; Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin*. – S. 41 ff.) Līdzīgi arī Klaus Helds uzsver: Heidegera filosofijā noris “pirmsnominālistiski pirmsvoluntārās tradīcijas transsubjektīvuma iepriekšdotumu” atgūšana, “respektējot jauno laiku jautājumu nostādni”. (Klaus Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. – S. 126–127.) Šāda Heidegera pārdomu izpratne jāskata vienotā veselumā ar jautājumu loku “Heidegers un sholastika”. Tam jāvelta īpašs un padziļināts pētījums.

metafiziski reliģiskā mantojuma pārdomāšanas uzdevumā.⁹⁰ Izvirzot priekšplānā jautājumu par esamību un tās izpratni Eiropas domāšanas vēsturē, M. Heidegers vēlējās norādīt uz vēl neizmantotām Vakarzemes filosofiskās un teoloģiskās domāšanas iespējām, kas jāmeklē tajās pamatatziņās un pamatpieredzēs, kuras ietvertas tradīcijā un parādās vienmēr no jauna uzdotajos jautājumos par patiesības būtību, par filosofiski teoloģiskās domāšanas un Dieva Atklāsmes attiecībām.⁹¹ Tas ir jautājumu loks, kuri risināti metafizikas vēsturē un kurus, pēc Heidegera domām, savā veidā risināja arī Huserls. “Vēstulē par humānismu” Heidegers uzsver: “Tikai no esamības patiesības var domāt svētā būtību. Tikai no svētā būtības ir domājama dievības būtība. Tikai dievības būtības gaismā var tikt domāts un teikts tas, kas jānosauc vārdam “Dievs”. ”⁹²

Martīns Heidegers bija viens no tiem, kas agri saskatīja Edmunda Huserla fenomenoloģiskās filosofijas sākotnējos reliģiski metafiziskos motīvus, taču viņš noraidīja Huserla ieto ceļu kā tiem neatbilstošu. Šādas neatbilstības dziļākos iemeslus Heidegers tiecās atklāt, uzdodot jautājumu par esamību.

⁹⁰ Sal., piem.: “Dievs gaida esamības patiesības iedibinājumu un līdz ar to – cilvēka ieešanu klātesamībā. Tā vietā izskatās, ka cilvēkam būtu jāgaida Dievs. Un varbūt tā ir dziļas bezdievības slēptākā forma.” (HGA III, Bd. 65. – S. 417.)

⁹¹ Sal.: Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart.* – S. 68 f.

⁹² HGA I, Bd. 9. – S. 351.

c) Heidegera un Huserla domu apmaiņas aizsākums

*Jau mazākā acs kustība iesāk intenci un piepildījumu. Bet ko gan aizsāk zibens negaisa
nakī!?*

Edmunds Huserls (1907)

Heidegers ilgi glabāja savā Todnaubergas mājīnā zibens dragāta koka šķēpeli kā zīmi.

Heinrihs Rombahs

Ja šādi var iezīmēt Martīna Heidegera pārdomu un Edmunda Huserla fenomenoloģijas attiecību plašāko kopsakaru, tad rūpīgi jāakcentē arī daži Heidegera un Huserla domu apmaiņas paša agrīnākā posma aspekti.

Martīna Heidegera un Edmunda Huserla vispirms formāli koleģiālo, tad aizvien ciešāko draudzīgo attiecību sākumu atpoguļo 1916.–1918. gada vēstules. Neilgi pēc ierašanās Freiburgā 1916. gadā Huserls iepazīstas ar Heidegera habilitācijas darbu un publicēto habilitācijas lekciju un pirmo reizi personiski satiekas ar toreiz vēl kā stingri konfesionāli piesaistītas filozofijas pārstāvi novērtēto Heidegeru.⁹³ “Ja varu Jums palīdzēt studijās, tad – ja vien vēlaties – neatstāšu to nedarītu.”⁹⁴ 1917. gada gaitā un 1918. gada sākumā saikne nostiprinās un Huserls raksta par “kopēju *συμφιλοσοφείν*”.⁹⁵ 1918. gada vēstules liecina par ciešu sadarbību uzticēšanās un labvēlības garā. Huserla vēstulēs kara darbībā iesaistītajam Heidegeram skarta gan domu apmaiņa ar neokantismu (Pauls Nātorps)⁹⁶, gan nākotnes plāni, gan laika atjaunotnes nepieciešamība. “Katrs darīsim visu sev iespējamo, it kā pasaules pestīšana tieši no tā būtu atkarīga. Un tā es fenomenoloģijā un Jūs kā laikapstākļu noteicējs⁹⁷ un blakusamatā kā reliģijas fenomenologs,”⁹⁸ raksta

⁹³ Sk.: BWHH. – S. 127.

⁹⁴ BWHH. – S. 128.

⁹⁵ BWHH. – S. 129, 130. “*Συμφιλοσοφείν*”: Aristotelis, *Eth Nic* IX, 12. 1172 a 5. Sal.: Karl Schuhmann, *Husserl-Chronik*. – S. 202 ff.

⁹⁶ Sk.: BWHH. – S. 134 f.

⁹⁷ Heidegers 1918. gada rudens mēnešus pavada frontē laikapstākļu novērošanas daļā. Sk. š. d. I C 2.

Huserls. Viņš tātad Heidegerā saskata līdzgaitnieku – kopējā fenomenoloģijas kā universālas ontoloģijas druvā strādājošu un viena īstenības reģiona fenomenoloģiskās pētniecības darbā sevišķus panākumus gūstošu fenomenologu.

Pauls Nātorps 1917. gada 7. oktobrī sakarā ar iespējamo Heidegera uzaicināšanu uz neokantisma un protestantiskās teoloģijas citadeli Marburgu raksta Edmundam Huserlam, ka būtu nepieciešams aizpildīt jūtamo tukšumu viduslaiku filosofijas vēstures laukā, tādēļ: “.. mēs [Nātorps un Ērihs Jenšs] domājam par Heidegeru, kura darbi guvuši ievērību, vēl vairāk sola un mani spēcīgi uzrunā problēmu nostādņu plašumā un brīvībā.”⁹⁹ Nātorps lūdz Huserlam tuvāku Heidegera raksturojumu: “.. vispār – kā Jūs viņu personiski un zinātniski vērtējat.”¹⁰⁰ Par Heidegeru Nātorps acīmredzot rakstījis arī Rikertam, kura skolnieks Heidegers nomināli bija pirms Huserla ierašanās Freiburgā. Huserls tā paša gada 8. oktobrī atbild: Heidegers bijis ļoti aizņemts karaklausībā, un nav radusies iespēja viņu tuvāk iepazīt. Huserls uzsver konfesionālo piesaisti, taču slavē Heidegera habilitācijas darbu. Kā viduslaiku filosofijas vēsturnieks viņš būtu ļoti piemērots. Tiesa: “Par pasniegšanas darbu esmu dzirdējis gan ļoti labas, gan ļoti sliktas atsauksmes – laikam gan tāpēc, ka viņš, lai tiktu uz priekšu sistemātiskajā [darbā], noturējis nevis vēsturiskas, bet sistemātiskas lekcijas un vēl cīnās par drošu pieeju pamatjautājumiem un metodēm.”¹⁰¹ (Zīmīgi, ka Heidegers gan savās, gan citu acīs ilgi ir nevis “filosofs”, bet gan “viduslaiku filosofijas vēsturnieks”, “kristīgs teologs”.¹⁰²) Huserls piebilst, ka diez vai vairs iespējams Heidegeru uzskatīt par Rikerta skolnieku – Heidegers ir nopietni iedziļinājies fenomenoloģijā. Tobrīd Heidegers vēl netiek aicināts uz Marburgu. (Tas notiek tikai 1923. gadā.¹⁰³) Tomēr Heidegers Nātorpa atbildes vēstulē

⁹⁸ BWHH. – S. 136.

⁹⁹ Arī savā ieteikuma uzmetumā filosofijas fakultātei Nātorps uzsver Heidegera dziļās zināšanas par viduslaiku domāšanu. Sk.: Helmut Holzhey, Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs. – S. 97–98.

¹⁰⁰ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 130.

¹⁰¹ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 131.

¹⁰² Sk. š. d. II A 1.

¹⁰³ Sk. š. d. II C 1.

paliek kā "joprojām vēl kāds, kas [filosofijas laukā] dod cerības"¹⁰⁴.

Heidegers šajā laikā ar visnopietnāko rūpību iedziļinās fenomenoloģijas izveidotāja darbos. Huserla atzinība aug, un 1919. gadā Heidegers kļūst par Huserla asistentu. 1920. gadā Huserla skatījums uz Heidegeru ir ievērojami mainījies. Šī gada 11. februārī Huserls vēstulē Nātorpam izsakās jau daudz plašāk: viņu neapmierina Nātorpam 1917. gadā sniegtais Heidegera raksturojums. Vieta Marburgas filosofijas fakultātē tagad atkal atbrīvojusies (to līdz 1919. gadam ieņēmušais Makss Vundts devies uz Jēnu), un Huserls vēlas labot savu iepriekšējo vērtējumu. Heidegeru tagad vairs nevar uzlūkot kā konfesionāli cieši saistītu. "Viņš pēdējos divos gados kļuvis par manu vērtīgāko filosofisko līdzstrādnieku, par viņu kā akadēmisku skolotāju un filosofisku domātāju man ir paši labākie iespaidi, un es lieku uz viņu lielas cerības. Viņa semināri ir tikpat apmeklēti kā mani, un viņš prot tūlīt piesaistīt iesācējus un arī jau tālāk tikušos. Arī viņa stipri slavētās lekcijas ir ļoti apmeklētas (apmēram 100 klausītāju). Ar lielu enerģiju viņš iestrādājies fenomenoloģijā un vispār tiecas pēc droša fundējuma savai filosofiskajai domāšanai. Viņa zināšanas ir plašas. Nobriedusi personība."¹⁰⁵ Nātorps atbild (21.3.1920.), ka Heidegers – arī pateicoties Huserla vēstulei – iekļauts uzaicināmo sarakstā un viņš ieteicis Heidegeru arī Gīsenē. Arī vēlāk (1922. gadā) Heidegers ir Huserla un Nātorpa sarakstes centrā – kad jau ir jākārtos formalitātes, lai Heidegeru varētu uzaicināt uz Marburgu. "Fenomenoloģija šeit [Marburgā] ir .. augstā godā, tāpēc centīgs fenomenologs daudziem – arī filosofiju studējošajiem – šeit būtu tikai vēlams."¹⁰⁶ Nātorps piebilst: "No savas puses es sliecos domāt par Heidegeru. Taču kā fenomenologs viņš vēl līdz šim neko nav publicējis."¹⁰⁷

Huserla un Nātorpa vēstules liecina, ka laikā no 1917. gada līdz 1920. gadam Heidegers iemantojis pilnu Huserla uzticību. Tam par iemeslu ir ne tikai Heidegera dziļā ieinteresētība fenomenoloģijas kā izziņasteorētiska pamatojuma metodes izveidē un neviltotajā gatavībā mācīties un pārbaudīt fenomenoloģiskā jēdzieniskuma sniegtspēju.

¹⁰⁴ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 132.

¹⁰⁵ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 139–140.

¹⁰⁶ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 144.

¹⁰⁷ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 145. Šeit sākas t. s. "Ziņojuma Nātorpam" un Heidegera uzaicināšanas uz Marburgu (1923) vēsture. Sk. š. d. II C 1.

Huserls neapšaubāmi nojauta, ka to virza dziļi izjusta filosofijas un dzīves atjaunotnes nepieciešamība un Heidegera reliģiozā uzrunātība. Par to liecināja veids, kādā Heidegers bija lasījis “Loģiskos pētījumus”, un virziens, kādā ap 1918. gadu koncentrējās viņa pārdomas, – reliģiskās dzīves fenomenoloģijas iespējamības problēmas.¹⁰⁸ Huserla acīs šie Heidegera pētījumi varēja izvērsties par reģionālu fenomenoloģiju transcendentālās fenomenoloģijas ietvaros. Ka Heidegera “reliģiskās dzīves fenomenoloģiju” no paša sākuma vadīja citi nodomi, par to Huserls, neskatoties uz šo gadu ciešo sadarbību, nezināja: Heidegers arī personiskajās sarunās ļoti atturīgi izteicās par saviem nākotnes nodomiem. Tiesa, iemesls tam bija nepārtrauktais un spriegais darbs, meklējot intuīciju *izklāsta* ceļu. Fenomenoloģija šeit šķita sniedzam nozīmīgu palīdzību un Heidegers vēlāk nekad nenoliedza Huserla atbalsta nozīmi, uzsverot, ka fenomenoloģiju vienmēr izpratis kā *iespēju*.¹⁰⁹

d) Heidegers kā Huserla “Loģisko pētījumu” lasītājs: kategoriālais vērojums kā izziņas fenomenoloģiskās skaidrināšanas elements un patiesības problēma

Nevis teikums ir patiesības vieta, bet gan drīzāk patiesība ir teikuma vieta.

Martīns Heidegers¹¹⁰

Edmunda Huserla “Loģiskie pētījumi” (1900/1901) bija viens no darbiem, kas filosofiskās skolniecības gados uz Heidegeru atstāja dziļu un neizdzēšamu iespaidu.¹¹¹ “No Huserla “Loģiskajiem pētījumiem” es gaidīju izšķirošu balstu Brentāno disertācijas pamodinātajos jautājumos.”¹¹² “Gaidu pilnā noslēpumainība, ko izstaroja šis darbs,”¹¹³

¹⁰⁸ Sk. š. d. I C 2.

¹⁰⁹ Sk., piem.: ZSD. – S. 82 f.

¹¹⁰ HGA 21. – S. 135.

¹¹¹ Sk. š. d. I A 2.

¹¹² ZSD. – S. 82.

¹¹³ ZSD. – S. 82.

cieši saistīta ar toreiz vēl līdz galam nenoformulētām fundamentālām problēmām, kas bija ievirzījušas Heidegeru meklējumu ceļā. Tās arī noteica gan viņa pirmos mēģinājumus “Loģisko pētījumu” I sējumā pausto psiholoģisma kritiku aicināt talkā loģikas sfēras savdabības pētījumos, gan arī šī darba II sējuma patstāvīgu apgūšanu.¹¹⁴ Jau agri, kā savās atmiņās uzsvēris Heinrihs Ohsners¹¹⁵, Heidegera īpašu uzmanību piesaistīja “Loģisko pētījumu” II sējuma VI pētījums “Izziņas fenomenoloģiskas skaidrināšanas elementi”. Šo pētījumu Heidegers vēlāk ar Huserla piekrišanu izdod atsevišķā izdevumā (1922), tādējādi izceļot tā nozīmi.¹¹⁶ Izziņas fenomenoloģiskā teorija, kuras pamatmetus iezīmē VI pētījums, pieved pie patiesības problēmas. Huserla mācībā par kategoriālo vērojumu Heidegers saskatīja vēl tikai tāla un iestaigājama ceļa aizsākumu.¹¹⁷ Ap 1915. gadu Heidegers kopā ar Ohsneru lasa Emīla Laska darbu “Mācība par spriedumu” (1912). Abos – Huserla un Laska – darbos Heidegers meklēja norādes jautājuma par esamību pienācīgam izklāstam. Šāda izklāsta aizsākumu viņš saskatīja pieminētajā spriegumā starp patiesības problēmu un fenomenoloģiskajā izziņas mācībā izklāstīto kategoriālā vērojuma problemātiku. “Pirmsontoloģiskās” saprašanas (kā Heidegers to formulēs vēlāk) *ontiskumā ietvertais kategoriālums*¹¹⁸, uz ko norāda Huserla kategoriālā vērojuma izklāsts, atjauno sholastiskā mantojuma ontoloģiskās patiesības

¹¹⁴ Sal.: ZSD. – S. 83–86.

¹¹⁵ Das Mass des Verborgenen. – S. 214 f.

¹¹⁶ ZSD. – S. 86.

¹¹⁷ ZSD. – S. 86.

¹¹⁸ Sk.: WDKW. – S. 158. Apcerē par Huserla “Loģisko pētījumu” nozīmi Heidegera pārdomu attīstībā Fransuā Dasturs norāda, ka “Esamībā un laikā” nav izvērsti atklāts, kā tieši “Loģiskie pētījumi” palīdzējuši jautājumā par esamību. (Sal.: SuZ. – S. 32.) Kā kategoriāla vērojuma problemātika varēja vest pie ieskatiem jautājumā par esamību? Heidegers norāda, ka patiesības jēdziens te pārkāpj ierobežojumu izteikumu, spriedumu patiesības robežās. “Noris atgriešanās .. pie tā patiesības jēdziena plašuma, kurā Aristotelis arī uztvērumu kā tādu un vienkāršu kaut kā uztvērumu varēja saukt par patiesu.” (HGA 20. – S. 73.) “Nevis teikums ir patiesības vieta, bet gan patiesība ir teikuma vieta.” (HGA 21. – S. 135.) Dasturs atzīmē, ka kategoriālās formas, kam neatbilst nekas reāls, kopš Loka ir subjekta iekšējā uztverē. Ideālais sakrīt ar imanento, apziņu, subjektīvo. Šī aizsprieduma pārvarēšanā liela loma ir Huserla intencionalitātes “atkalatklāšanai”, jo tā atsvabina apziņu no apziņas satura imanences. Kategoriālās formas nav nekas psihisks, tās ir objektīvs jauna veida priekšmetiskums, ko nevar uzrādīt jutekliskajā pieredzē, bet kas tomēr ir dots. (Sk.: F. Dastur, Heidegger und die “Logische Untersuchungen”. S. 47 ff., 50.)

mācību (*ens* nepastarpinātā saprotamība).¹¹⁹ Kategoriālā savdabīgais dotuma veids ir jānoteic vispirms. Tur aizsākas atgriešanās ceļš pie jautājuma par esamību. Fenomenoloģijas interprets Fransuā Dasturs uzsver: “Heidegers uzskata, ka nepastāv izolēts, vienpakāpes jutekliskais uztvērums, bet konkrēts, izteikti priekšmetsniedošs vērojums ir vienmēr jau kategoriāli noteikts.”¹²⁰ Ceļš pie ideālā esamības, kas kopš viduslaiku beigām bija aizsprostots, ir atkal brīvs. F. Dasturs norāda, ka ideālais tādējādi vairs nav subjekta radītais – objektivitātes ideja ir paplašināta un savienota ar atbilstoši paplašinātu vērojuma ideju. Tieši to meklēja vecā ontoloģija. Šeit, pēc Heidegera domām, Huserls iet kopsolī ar “esamības zinātni”, ar Vakarzemes tradīciju. “Tādā nozīmē Heidegers var teikt, ka jautājumu par esamību Huserls ir “skāris un iezīmējis”.¹²¹

Pēc H. Ohsnera liecības¹²², Heidegers *jau toreiz* vēlējies rast patiesības problēmā izšķirošu pavērsienu un norādījis uz patiesības neapslēptības būtisko aspektu: patiesība – tā ir apslēptā iznākšana atklātajā norise. Jautājums par patiesību un esamību nav pirmām kārtām teorētisks jautājums. Tas būtiski saistīts ar cilvēka pasaulē esamības pamatmetiem un pirmsteorētisko (pirmsontoloģisko) pasaulē esamības izpratni, bet reizē tas ir jautājums par pamatu, uz ko balstīta esamība pasaulē.

Recenzijā par Karla Jaspersa “Pasauluzskatu psiholoģiju” Heidegers raksta: “Fenomenoloģija pievērsās teorētiskās pieredzēšanas un izziņas fenomeniem (“Loģiskie pētījumi”, t. n., teorētiskā logosa pētījumi) un šādā teorētiskajā pieredzē pieredzētiem priekšmetiem un šīs pieredzes “kā” veidam. Bet fenomenoloģijas tendences radikāla iesavinājuma iespēja ir nevis “analoģiski” pārdzīvojuma sfēru (estētiskais, ētiskais, reliģiskais apvidus *etc.*) pētījumi, bet *faktiskās – vēsturiski eksistējošās faktiskās dzīves – pieredzes pilna pieredzēšana.*”¹²³

¹¹⁹ Sal.: Theodore Kisiel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie.* – S. 109.

¹²⁰ Sk.: F. Dastur, *Heidegger und die “Logische Untersuchungen”.* – S. 47, 49. Sal.: ZSD. – S. 87, 84.

¹²¹ F. Dastur, *Heidegger und die “Logische Untersuchungen”.* – S. 50.

¹²² *Das Mass des Verborgenen.* – S. 215.

¹²³ HGA I, Bd. 9. – S. 35, 36 f. “Fenomenoloģijas būtību vērojums – bet var būt, ka piecīja lietām ir aizsegta un tai nepieciešama atpakaļvedoša nobūve”. Tāda “nobūve” ir īstena tiesāšanās ar vēsturi, kas “mēs paši esam”. (HGA I, Bd. 9. – S. 5.)

12. §. Dievu sirdī pagodinoša fundamentālzinātne

a) Heidegera akadēmiskā darba uzsākšana

1915. gada 27. jūlijā Heidegers saņem Freiburgas Alberta Ludviga Universitātes Filozofijas fakultātes *venia legendi* filozofijā. Trīs semestrus vēlāk – no 1915./1916. gada ZS līdz 1917. gada ZS – viņš lasa lekcijas un vada seminārus, ko apmeklē Freiburgas teologi. Katoļu teologs un priesteris Engelberts Krebs¹²⁴, Arturam Šneideram aizejot uz Štrāsburgu, pārņem filozofiskās lekcijas teologiem, un Heidegers palīdz šajā uzdevumā, lasot 1915./1916. gada ZS “Antīkās un šolastiskās filozofijas vēsturi” un vadot semināru par Kanta “Prolegomeniem” (šajā seminārā Heidegers pirmoreiz iepazīstas ar politekonomijas studentu, savu nākamo sievu Elfrīdu Leu Petri (189–1992)); 1916. gada VS Heidegers lasa lekcijas “Kants un vācu ideālisms” un vada semināru par Aristoteļa loģiskajiem darbiem – kopā ar Engelbertu Krebsu.¹²⁵ 1916. gadā Heidegers oficiāli ieņem Krebsa vietu katoļu teologu programmas filozofisko priekšmetu pasniegšanā. 1916./1917. gada ZS Heidegers lasa lekciju kursu “Loģikas pamatjautājumi” un “Patiesība un īstenība. (Izziņas teorijas pamatproblēmas)”. 1917. gada VS vakanto kristīgās filozofijas profesora vietu pārņem no Minsteres uzaicinātais Jozefs Geizers. Pirms tam bija paredzēts, ka šo vietu ieņems Heidegers. Šis nodoms vairs neīstenojās ne tikai pieredzes un publikāciju trūkuma dēļ, bet lielā mērā arī Heidegera habilitācijas darba atturīgā novērtējuma katoļu teologu un filozofu aprindās dēļ.¹²⁶

Universitātes lekciju sarakstā var atrast arī tālākās pieteiktās Heidegera lekcijas, taču tās nenotika, jo viņš tiek iesaistīts karadarbībā (no sākuma Heidegers kā brīvprātīgais pieteicās vietējā infantērijas pulkā, taču veselības pasliktināšanās dēļ tika

¹²⁴ Sk. š. d. I C I.

¹²⁵ Sal.: Bernhard Casper, Martin Heideger und die Theologische Fakultät Freiburg. – S. 539, 14. piez.

¹²⁶ Sal.: BHR. – S. 30, 116.

atbrīvots no pienākumiem¹²⁷; vēlāk – no 1918. gada janvāra līdz maijam – notika apmācības Heibergā, no jūnija līdz augustam – meteoroloģisko pamatzināšanu apguve Berlīnē-Šarlotenburgā; no augusta līdz novembrim Heidegers bija laikpstaķļu novērošanas daļā frontē pie Verdenas¹²⁸). Lekcijas netika nolasītas arī tāpēc, ka filosofijas otro katedru pārņēma Geizers – ar to beidzās viņa vietas izpildītāja pienākumi. (Pieteiktās, bet nenolasītās lekcijas ir: VS, 1917. g. – “Hēgelis”; ZS, 1917/1918. g. – “Platons”; VS, 1918. g. un ZS, 1918/1919. g. – “Loce un modernās loģikas attīstība”.)

b) Heidegera teorētisko un reliģisko pārdomu loks pēc habilitācijas darba pabeigšanas

1916. gada VS semināru par Aristoteli Heidegers vada kopā ar Engelbertu Krebsu. Katoļu teologs un priesteris Engelberts Krebs (1881–1950), toreiz teoloģijas privātdocents Freiburgas Universitātē, ar Heidegeru iepazīstas 1913. gadā, kad Krebs jau ir ieguvis atzinību kā pasniedzējs, kas spējis izcelt “dogmas dzīves vērtības”.¹²⁹ Draudzībai ar Krebsu ir īpaša vieta Heidegera biogrāfijā.¹³⁰ Krebs 1915. gadā Rikerta uzdevumā lasa Heidegera habilitācijas darbu un sagatavo referātu par to. Abi pārrunā loģikas un viduslaiku mistikas problēmas. Šīs kopīgās pārdomas atstājušas lielu iespaidu uz Heidegera tālākajiem meklējumiem¹³¹: apspriestie jautājumi (par logosa jēdzienu kristīgajā teoloģijā kopš patristikas laika, par mistikas un sholastikas attiecībām)

¹²⁷ HGA I, Bd. 16. – S. 43.

¹²⁸ Sal.: BHR. – S. 113.

¹²⁹ LThK, Bd. VI. – Sp. 600. Engelberta Krebsa darbi veltīti kā viduslaiku domāšanas, tā aktuāliem reliģiski filosofiskiem jautājumiem. (Interesanti atzīmēt, ka īpašu uzmanību Krebs pievērsis Meistara Ekharta laikabiedram Dītriham no Freibergas (1250–1310), izdodot viņa traktātus un pētot uzskatus. Sal.: BBKL. – Sp. 1298.) Sk.: Dietrich von Freiberg, *Tractatus de intellectu et intelligibili, Tractatus de habitibus*. Hrsg. von Engelbert Krebs. Meister Dietrich, sein Leben und seine Werke (1906); Was kein Auge gesehen. Die Ewigkeitshoffnung der Kirche nach ihrer Lehrentscheidungen und Gebeten (1918); Dogma und Leben 2 Bde. (1921–1925); Grundfragen der kirchlichen Mystik (1921).

¹³⁰ 1917. gada martā Krebs pēc katoļu rita prasībām svētīja Martīna Heidegera un Elfrīdas Petri laulību. Pēc dažām nedēļām Martīns un Elfrīda salaulājās pēc protestantiskā rita Vīsbādenē.

¹³¹ Sk.: Christoph von Wolzogen, “Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden”. Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs.

līdzveidoja noteiksmi Heidegera meklētajam fundamentālzinātnes priekšmetam un pieejas veidam šim priekšmetam¹³².

Jāteic, ka Heidegera pārdomas šajā laikā joprojām lielā mērā nosaka teoloģisko studiju gados iepazītā literatūra. Toreizējās akadēmiskās filozofijas aprindās tā nebija pazīstama. Ne Bonaventūras, ne Meistara Ekharta darbus nepārdomāja ārpus filozofijas vēstures viduslaiku perioda ietvariem.¹³³ Daudz kas no Vakarzemes mantojuma paliek nepieejams jauno laiku filozofijā un izglītībā izveidojušos aizspriedumu dēļ. “Es Jūs pat nedaudz apskaužu Jūsu vēsturisko zināšanu dēļ”, Huserls rakstīja Heidegeram. Un tomēr Heidegers uz agrāk iepazīto tagad skatās ar jaunām acīm. Nostiprinās viņa pārliecība, ka “*to pamatjēdzienu spēka zudums, kuri gadsimtiem ilgi nesuši garīgo norisi*”¹³⁴, pārvarams, tikai kardināli pārskatot veidu, kādā “pamatjēdzieni” tika izklāstīti, un no jauna iedziļinoties Vakarzemes metafizikas norisē.

Martīna Heidegera 1919. gada 9. janvāra vēstule Engelbertam Krebsam tādējādi ir vismaz divu gadu ilgu pārdomu iznākums. Šajā vēstulē Heidegers raksta: “Divi pagājušie gadi, kuros nopulējos ap savas filozofiskās pozīcijas principiālo skaidrināšanu un noliku malā visus zinātniskos papilduzdevumus, veduši mani pie rezultātiem, ko paust, atrodoties ārpusfilozofiskās saistībās, man nebija pārliecības un mācības brīvības. Izziņas teorētiskie ieskatī, izvērstī vēsturiskās izziņas teorijā, padarījuši problemātisku un nepieņemamu katolicisma *sistēmu*, taču ne kristietību un metafiziku – tiesa jaunā nozīmē. Es domāju, ka esmu dziļi izjutis – iespējams, dziļāk nekā to oficiālie apstrādātāji – kādas vērtības sevī slēpj katoliskie viduslaiki, un no to patiesa novērtējuma mēs vēl esam ļoti

¹³² Viens no tā laika tuvākajiem Heidegera draugiem Heinrihs Ohsners (1891–1970), norāda, ka Heidegera tā laika pārdomas līdzveidoja nāves problēma. Beironas klosterī pieredzētā Meistara Ekharta vārdu patiesība “Viens, ko es domāju, ir bezvārda” un Asīzes Franciska atgādinājums cilvēka noteiksmē: *tanquam advenas*. Das Mass des Verborgen. – S. 92, 93.

¹³³ Das Mass des Verborgen. – S. 213, 266. Huserls (Paula Nātorpa, bet arī Heidegera un Heinriha Ohsnera iespaidā) sāka lasīt Meistaru Ekhartu. Sk. š. d. II C 2.

¹³⁴ Das Mass des Verborgen. – S. 263. “Visaptverošs orientācijas zudums” (Hans Georg Gadamer, Heideggers Wege. – S. 10.) bija skāris visas Eiropas cilvēka dzīves sfēras. Eiropas literatūras un mākslas “ekspresionistiskā desmitgade” – 1910–1920 atainoja cilvēku kā dzīvojošu pasaules dienas galā – “vakarā, kas kļuvis tik nomācošs, ka tas nav gandrīz vairs izturams”. Nemājīgums, pasaules nakts, Nekas, skumjas, nabadzība, nāve, ciešanas, vientuļība, svešums, bailes, arī neīstums ir tēmas, kas iznāk priekšplānā. (Sk.: Wolfgang Rothe, Der Expressionismus. Theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur. – Frankfurt am Main, 1977.) Heidegeram nebijis svešs pilsoniskās sabiedrības noskaņojums un tā izpausmes literatūrā, mākslā un protestantiskajā teoloģijā. Taču vienlaicīgi viņš mācījās no jauna lasīt tradīcijas pamatdarbus.

tālu. Mani reliģiski fenomenoloģiskie pētījumi, kas ievērojami iedziļināsies viduslaikos, diskusijas vietā sniegs liecību, ka es neesmu ļāvis principiālo pozīciju pārveidē zaudēt objektīvu cieņas pilnu spriedumu un katoliskās dzīves pasaules augsto vērtējumu aizkaitinātā un tuksnešaini apjukušā atkritēja polemikā. Tāpēc arī nākotnē centīšos palikt kopā ar katoļu pētniekiem, kas redz un pieļauj problēmas un ir spējīgi iejusties citādā pārliecībā. Man tāpēc ir īpaši vērtīgi – un par to es gribētu Jums sirsnīgi pateikties – ka nepazaudēju Jūsu draudzību. [...] Ir grūti dzīvot kā filosofam – iekšējā patiesumā pret sevi pašu un attieksmē pret tiem, kuriem būs jābūt par skolotāju. Tas prasa upurus, atsacīšanos un cīņas, kas zinātnes amatniekam paliek svešas. Es domāju, ka man ir aicinājums uz filosofiju, un tā īstenošanā pētniecības un mācību darba gaitā darīšu visu manos spēkos stāvošo iekšējā cilvēka mūžīgās noteiksmes – un tikai tās – labā. Tādējādi ceru attaisnot manu klātesamību un darbu Dieva priekšā.”¹³⁵

Heidegers atsakās no “katolicisma *sistēmas*” tās neosholastiskajā un politiskajā izpausmē, bet ne no kristietības un metafizikas – “tiesa, jaunā nozīmē”. Divi gadi pirms šīs vēstules noritējuši saspringtās pārdomās, kurās sistemātiskie “fundamentālzinātnes” uzdevumi (“izziņas teorētiskie ieskatī, izvērsti vēsturiskās izziņas teorijā”) iet roku rokā ar visas dzīves atjaunotnes avotu atkaltrašanas meklējumiem (“iekšējā cilvēka mūžīgās noteiksmes – un tikai tās – labā”) “Dievu sirdī pagodinošā filosofijā”¹³⁶ (“tādējādi ceru attaisnot manu klātesamību un darbu Dieva priekšā”). Ceļu pie “*Dievu sirdī pagodinošas*” *fundamentālzinātnes* Heidegers tagad izšķiries iet bez drošās “*sistēmas*” balsta. Taču ceļš ejams, apzinoties, kādas “vērtības sevī slēpj katoliskie viduslaiki”, kā arī to, ka “no to patiesa novērtējuma mēs vēl esam ļoti tālu”. Tādējādi nav pārsteidzoši, ka pirmais pavadonis šajā ceļā ir *Meistars Ekharts*.

¹³⁵ BEK1919. – S. 541. Ar Krebsu Heidegers tiekas vēl vairākkārt. Par šīm sarunām var uzzināt no Krebsa dienasgrāmatām, kas ir vienas no retajām liecībām par Heidegeru šajā laikā. 1919. gada 15. septembrī viņi satiekas Mēskirhē, kur Heidegers atbraucis pie vecākiem, bet Krebs – pa ceļam uz Beironas klosteri – iegriezies pie studiju biedra Mēskirhē. Ilgā saruna skar teoloģiskos jautājumus. Rudens skartās ainavas ieskaitī, abi kāpj kalnup un tad šķiras. 1920. gada 16. janvārī kā Freiburgas Universitātes kolēģi tiekas Heidegers, Krebs un Huserls. Saruna ievirzās par filosofiju un teoloģiju. Krebs pievēršas ticībā iemantojamai dziļai dvēseliskai bagātībai, tad – teoloģijas pētniecības un katoliskās tradīcijas ticības mācības aspektiem. Huserls klausās uzmanīgi, kļūst domīgs. Tiek apspriests jautājums – ko nozīmē īsteni zinātnisks darbs un tā autonomijas prasība? Heidegers vairāk klusē. Tā paša gada vasarā Heidegers vēlreiz tiekas ar Krebsu un studiju laika draugu Ernstu Laslovski. Sk.: Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 88 f., 99 f., 106–111.

¹³⁶ KBDS. – S. 241.

I. C. 2. nodaļa Dzīvi radikāli pārveidojoša pieredze

No 1910. gada mani pastāvīgi pavadījis Meistars Ekharts.

Martīns Heidegers

13. §. Fundamentālzinātne un viduslaiku mistika

Habilitācijas darbā Heidegers rakstīja: “Ja pārdomā dziļāko pasauluzskatisko filosofijas būtību, tad maldīgs izrādās uzskats, ka viduslaiku kristīgā filosofija jāuztver kā mistikai pretnostatīta sholastika. Viduslaiku pasauluzskatā sholastika un mistika būtiski sader kopā. Abi “pretnostatījumi” – racionālisms un iracionālisms, sholastika un mistika – nav vienādojami. Un, kur mēģināts tos tomēr vienādot, tur vienādojums balstījies uz filosofijas ekstrēmu racionalizēšanu. Filosofija kā no dzīves atrauts racionāls veidojums ir nespēcīga, mistika kā iracionāls pārdzīvojums – bezmērķīga.”¹

Heidegera vārdi vēršas pret to nesholastikas *sistēmu*, kura “subordinēja filosofiju teoloģijai kā atsevišķās zinātnes subordinētas *prima philosophia*. Taču *prima philosophia* tika izprasta 18. gadsimta *prima scientia* nozīmē. Šāda iepriekšpieņemtā filosofijas kā *scientia* izpratne konsekventi veda pie sholastikas un mistikas pretnostatījuma; līdz ar to neosholastika jūtami zaudēja interesi par mistiku.”² Šie jautājumi acīmredzot bija arī Martīna Heidegera un Engelberta Krebsa kopīgo pārrunu temats. 1919. gada vēstulē Krebsam Heidegers sarauj saites ar gadsimtu mijas neosholastikas “volfiski racionālistisko” (Bernhards Kaspers) un pārvēsturisko zināšanu *sistēmu*. “Dievu sirdī pagodinošai” fundamentālzinātnei izšķiroši jāpievēršas *laika* noteiktai *vēsturiskai*

¹ KBDS. – S. 241.

² Bernhard Casper, Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – S. 17.

(faktiskai) pieredzei un vienlaikus jāatklāj *pašas* vēsturiskums. Lai arī par šo pamatieskatu Heidegers jau habilitācijas darba noslēgumā vairs nešaubās, tomēr viņš joprojām nesaskata konkrētu intuīciju izstrādes ceļu.

Šajā laikā Heidegers pārlasa kopš Freiburgas katoļu ģimnāzijas konvikta un teoloģijas studijām pazīstamos viduslaiku sholastiski mistiskās tradīcijas darbus. Jāteic, ka tikai 19. gadsimta beigās ievērojamais neosholastikas pārstāvis un viduslaiku pētnieks Heinrihs S. Denifls atklāja Meistara Ekharta latīņu valodā rakstītos darbus, kas līdz tam bija nogrimuši aizmirstībā.³ Tie izraisīja lielu interesi un mudināja pāskatīt līdzšinējo mistikas izpratni.⁴ Jau pieminētajā 1949. gada vēstulē Karlam Jaspersam Martīns Heidegers raksta: “Kopš 1910. gada mani pastāvīgi pavadījis lasīšanas un dzīves meistars Ekharts”⁵. Habilitācijas darbā Heidegers pauž nodomu pievērsties Meistaram Ekhartam patiesības metafizikas problēmu sakarā. Taču viņa pārdomas kavējas arī pie “Lekcijām par ap. Pāvila vēstuli romiešiem” (1515/1516), kuras lasījis tolaik vēl augustīniešu mūks un katoļu teologs Lutērs.⁶ Pārdomās par viduslaiku mīstiku un agrīno Luteru veidojas

³ Heinrich Denifle, *Meister Eckharts lateinische Schriften und die Grundanschauungen seiner Lehre. Acten zum Prozesse Meister Eckharts*. Izd.: Archiv für Literatur- und Kulturgeschichte des Mittelalters 2 (1886). – S. 417–687. Sal.: Heinrich M. Schmidinger, *Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum*. – S. 115. Sk. arī š. d. I A 2.

⁴ Heidegers izrādīja dzīvu interesi par Meistara Ekharta *Opus tripartitum* saglabājušos fragmentu izdošanu 20. gadsimta divdesmitajos gados. Martinam Heidegeram tik nozīmīgajā “Lauku ceļā” (1948) Ekharts ir vienīgais no Vakarzemes domāšanas mantojuma pārstāvjiem, kurš nosaukts vārdā.

⁵ BWHJ. – S. 181–182.

⁶ Jāpiebilst, ka uzmetumos par viduslaiku mīstiku iekļauti arī citāti un izvilkumi no Johanna Fikera 1908. gadā pirmo reizi izdoto agrīno Luteru lekciju (lekcijas par apustuļa Pāvila vēstuli romiešiem 1515/1516) ievada. Sk.: *Anfänge reformatorischer Bibelauslegung*. Hrsg. von Johannes Ficker. I. Band. Martin Luther, *Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*. – Strassburg, 1908. Fikera izdevumu Heidegers lasīja jau Freiburgas konvikta laikā ap 1909. gadu. Ar Huserla starpniecību Heidegers vēlāk saņēma līdzekļus Luteru darbu Erlangenes izdevuma iegādei. Karls Jaspers ir liecinieks intensīvam Heidegera Luteru studijām ap 1920. gadu. “Es atceros kā viņš [Heidegers] runāja par Augustīnu, Akvīnas Tomu, Luteru. Viņš redzēja spēkus, kas tur darbojās.” Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. – S. 96. Jāuzsver simboliskā nozīme, ko agrīno Luteru lekciju atkalatklāšana Vatikāna bibliotēkā iegūst Heidegera sakarā. No Mēskirhes nākdams, Martīns Heidegers nokļūst noteicošo Vakarzemes ontoloģiski teoloģiski filosofisko problēmu un reliģiski izšķirošo ieviržu krustcelēs. Tā ir auglīgu teorētisku, taču arī smagu eksistenciālu pārdomu joma.

No piezīmēm, vēstulēm, konspektiem un uzmetumiem redzams, ka Heidegers šajā laikā lasa Augustīnu, Bernardu no Klervo, *Theologia deutsch* (iespējamais autors – Johanness no Frankfortes-Saksenhauzenes), Avilas Terēzi no Jēzus, Asīzes Francisku, Kempenes Tomu, Meistaru Ekhartu, Mārtiņu Luteru. Viens no Heidegeram šajā laikā nozīmīgākajiem darbiem ir Kempenes Toma (1379/1380–1471) *Imitatio Christi* – “Sekošana Kristus” (ap 1427). Kempenes Toms sarakstījis askētiskus, mīstiskus un homilētiskus darbus, kā arī biogrāfijas. “Tev nav jāmeklē, kas rakstījis, bet gan sacītājam jāseko” saka Kempenes Toms. *Imitatio Christi* priekštečos var ierindot Saksijas Ludolfā (ap 1300–1378) darbu *Vita Christi*. Sal.: MMtt. S. 396–397. (Kempenes Toma darbu Heidegers 1920. gada Ziemassvētkos uzdāvina

Heidegera *fundamentālzinātnes* aprises.

Savā “veca ekhartieša valodā”⁷ Heidegers 1918./1919. gada piezīmēs raksta, ka sākotnējai zinātnei (*Urwissenschaft*) nevis jākonstruē pieredze racionalizācijā, bet pieredzei “jāiet līdz”.⁸ “Līdzī iešanu” dzīves pieredzei 1919. gada pēckara semestrī Heidegers nosauks par *hermeneitisku intuīciju*.⁹

Reliģiskās pieredzes fenomenoloģijas¹⁰ iespējas, ko Martīns Heidegers pārdomā

Karlam Levitam. Sk.: Karl Löwith, *Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht.* – Stuttgart, 1986. – S. 29.) Vienkāršība un pazemība, kas rodama Kempenes Toma darbā, neapšaubāmi saistīja Heidegeru un kalpoja par mērāuklu paša meklējumiem. Tur nepārprotami var redzēt dziļākos Heidegera filosofiskā darba motīvus. Sal.: “Bez šīs teoloģiskās izcelsmes es nekad nebūtu nonācis uz domāšanas ceļa. Bet izcelsme paliek pastāvīgi nākotne.” UzS. – S. 96.

Laika posmā no 1917. gada līdz 1919. gadam Heidegers intensīvi lasa arī tos protestantiskās teoloģijas darbus, kuri īpaši pievēršas kristietības sākumiem. No piezīmēm izriet, ka Heidegers iepazinies ar plašu pētījumu loku. (Wilhelm Bousset, *Kyrios Christos. Geschichte des Christusb Glaubens vor den Anfängen des Christentums bis Irenäus.* – Göttingen, 1913; Gustav Adolf Deissmann, *Die neutestamentliche Formel “in Christo Jesu”.* – Marburg, 1892; Gustav Adolf Deissmann, *Paulus. Eine Kultur- und religionsgeschichtliche Skizze.* – Tübingen, 1911; Adolf Jülicher, *Der religiöse Wert der Reformation.* – Marburg, 1913; Hermann Leser, *Das religiöse Wahrheitsproblem im Lichte der deutschen Mystik.* Izd.: *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 160 (1916); Hermann Mulert, *Schleiermachers geschichtsphilosophische Ansichten in ihrer Bedeutung für seine Theologie.* – Giessen, 1907; Eduard Norden, *Agnostos Theos: Untersuchungen zur Formengeschichte religiöser Rede.* – Leipzig/Berlin, 1913; Max Pohlenz, *Vom Zorne Gottes: Eine Studie über den Einfluss der griechischen Philosophie auf das alte Christentum.* – Göttingen, 1909; Richard Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen.* – Leipzig/Berlin, 1910; Adolph Schettler, *Die paulinische Formel “Durch Christus”.* – Tübingen, 1907; Hermann Süsskind, *Christentum und Geschichte bei Schleiermacher. Die geschichtsphilosophischen Grundlagen der Schleiermachers Theologie.* – Tübingen, 1911; Georg Wehrung, *Der geschichtsphilosophische Standpunkt Schleiermachers zur Zeit seiner Freundschaft mit den Romantikern.* – Strassburg, 1907; Heinrich Weinel, *Biblische Theologie des Neuen Testaments: die Religion Jesu und des Urchristentums.* – 2. Aufl. – Tübingen, 1913; Johannes B. Weiss, *Das Urchristentum.* – Göttingen, 1917.) Sk.: HGA II, Bd. 60; BWHB. Sal.: Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's Being and Time.* – P. 69 ff., 525–527.

⁷ Sal.: John van Buren, *The Young Heidegger.* – P. 114–122.

⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 304. Sal.: Meister Eckhart, *Deutsche Predigten und Traktate.* Hrsg. von Josef Quint. – München, 1963. – S. 303 f., 309.

⁹ Sk. š. d. II A 1. Acīmredzot ir jāuzdod jautājums, kādā plašākā kontekstā Heidegera pārdomās parādījās hermeneitika. Tādi izteikumi kā “hermeneitiska intuīcija”, “hermeneitika=analīze” (HGA II, Bd. 60. – S. 336), mistikai piemītošais “totalais un *saprotošais*” skatījums (HGA II, Bd. 60. – S. 337.) varētu kalpot par šīs problēmas pavadīenu.

¹⁰ Šajā laikā Heidegers *Huserla* skatījumā ir drīzāk reliģiskās pieredzes fenomenologs fenomenoloģijas kopprojekta ietvaros. Diez vai Heidegeru pilnībā apmierināja tāda loma. Savus uzmetumus Heidegers vispirms nodēvējis par “reliģiskās *apziņas* fenomenoloģiju”, lai nedaudz vēlāk pārļautu – “reliģiskās *dzīves* fenomenoloģija”. Ja “apziņas” svītrojumu tomēr pieņem tikai kā vēl vienu liecību par Heidegera domu apmaiņu ar Huserlu agrīnajās Freiburgas lekcijās, tad neizcelts paliek kāds cits būtisks apstāklis: “dzīve” Heidegera pārdomās parādās nebūt ne dzīves filosofijas kontekstā, bet gan reliģiskās dzīves savdabības izklāsta meklējumos. Vēl vairāk: uzskatāmāki kļūst Heidegera sākotnējie motīvi, kas vispār veduši pie domu apmaiņas ar fenomenoloģiju un vienlaicīgi ar dzīves filosofiju. Interesi par nosauktajiem

šajā laikā, jāskata meklētās fundamentālzinātnes kopsakarā. Uzmetumos "Viduslaiku mistiķas filosofiskie pamati" Heidegers jau izsaka vairākas agrīno Freiburgas lekciju pamatdomas.¹¹ Heidegers ne tikai nevēlas ieskatīties reliģiskās pieredzes būtībā ar

filosofisko pētījumu virzieniem noteica reliģijas filosofijas problemātika, kam bija savdabīgs "katalītisks efekts dzīves jēdziena pārņemšanā." Sk.: Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 59. Acīmredzot ir jāsaka vēl konsekvētāk: dzīves jēdziens Heidegeram varēja kļūt tik aktuāls tikai uz tā fona, kurš viņam bija pazīstams no sholastikas mistiķo darbu, kā arī no reliģisko atgriešanos sludinošo darbu konteksta.

¹¹ "Viduslaiku mistiķas filosofiskie pamati" – šī tēma var nozīmēt centienus atsegt mistiķas metafiziskos priekšnoteikumus, mācības un psiholoģisko ievirzi, piebilst Heidegers. Filosofiski vēsturiski tas vedu pie Augustīna, neoplatonisma, Platona, Aristoteļa, stoīķu mācību analīzes. Taču Heidegera jautājums uzmetumos ir: "Kā tēma jāizprot sākotnēji zinātniski (*urwissenschaftlich*)? (HGA II, Bd. 60. – S. 303.)

Lai pievērstos Heidegera un viduslaiku mistiķas saiknei, vispirms jāņem vērā, ka šāds izklāsts atkarīgs no tā, ko izprot ar viduslaiku mistiķu. (Sal.: Ekard Wolz-Gottwald, *Martin Heidegger und die philosophische Mystik*. – S. 65 f.) Tādēļ jājautā: kādi priekšnoteikumi varēja vai – gluži otrādi – nevarēja ietekmēt Heidegera mistiķas izpratni ap 1918./1919. gadu? Pietiekami bieži ir atzīmēta ietekme, ko minētajā laikā uz Heidegeru atstājuši dažādi dzīves filosofijas strāvājumi, mākslas virzieni un protestantiskās teoloģijas attīstība – norises, kuru dziļākie iemesli gadsimta pirmajos divos gadu desmitos neapšaubāmi skāra gandrīz ikvienu Vācijā. (Sal., piem.: Wolfgang Rothe, *Der Expressionismus. Theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur*. – Frankfurt am Main, 1977.) Taču pietiekami nopietni jānovērtē tas, ka Heidegera filosofisko meklējumu motīvi izauguši un veidojušies attālu no minētajām laikmeta strāvām. Lai arī bieži vien neizteikti, joprojām valda vairāki priekšstati, kas nav atbilstoši ne pašiem mistiķiem, ne arī objektīvi tai vietai un nozīmei, kuru mistiķa ieņēma Vakarzemes viduslaiku domāšanā. Šie priekšstati lielā mērā ir radušies vēlāku domāšanas vēstures pavērsieni iespaidā. Vairākas ievērojamas nobīdes radušās tieši pirms un ap 19. un 20. gadsimtu miju moderno strāvājumu ietekmē. Skaidrības viešana šeit var izrādīties ļoti auglīga arī to motīvu noskaidrošanā, kuri mudināja Heidegeru ap 1917. – 1919. gadu izteikti pievērsties mistiķas atstātajam mantojumam un arī – nedaudz vēlāk – fakticitātes izklāstam, ko var rast apustuļu vēstulēs un agrīnā Lutera pirmajās Vitenbergas lekcijās. Heidegers iepazīna darbus, ko var apzīmēt par mistiķai piederīgiem, nākot no nobriedušas un vēl pilnskanīgas katoliskas tradīcijas. Tāpēc vairāki no priekšstatiem, kas īsumā jāraksturo tālāk, viņam bija sveši un nenoteica interesi par mistiķu. Tas ir jāuzsver, jo samērā plašā interese, kas tika pievērsta viduslaiku mistiķai gadsimta sākuma un I pasaules kara gadu Vācijā, bija spēcīgi laikmeta tendenču iespaidota un tādējādi nereflektēti zināmu priekšstatu varā. Iekļaujot tēmu "Heidegers un mistiķa" tikai šo laikmetīgo izpausmju kontekstā, var rasties briesmas neatpazīt Martina Heidegera motivāciju un perspektīvu, ko šajā laikā viņš vēlējās piešķirt saviem filosofiskajiem meklējumiem, kā arī zaudēt ceļa zīmes pašas viduslaiku mistiķas izpratnei. Viduslaiku pētniecības Bohumas skolas pārstāvis Kurts Flašs, kas strādājis aptveroša projekta *Corpus Philosophorum Teutonicorum Medii Aevi* ietvaros, kopsavelkot norāda uz vairākiem šādiem priekšstatiem rakstā ar iezīmīgu nosaukumu "Meistars Eckhart – mēģinājums glābt viņu no mistiķas straumes". (Kurt Flasch, *Meister Eckhart – Versuch ihn aus dem mystischen Strom zu retten*. – S. 95 ff.) Šie priekšstati ir: daļījums sholastika – mistiķa, mistiķas pieredzes subjektīvizēšana dzīves filosofijas pārdzīvojumā interpretācijā un šo priekšstatu radītās sekas ar mistiķu apzīmēto autoru nepienācīgā klasifikācijā. Pētījumos kļuvis skaidrs, ka viduslaiku domāšanā nav tādu nošķirtu monolītu bloku kā sholastika un mistiķa, kas turklāt būtu pretstatīti un sveši viens otram. "Akvīnas Toms uzsvēra, ka Jēzus Kristus krusta priekšā mācījies daudz vairāk nekā no mācītāmu grāmatām. Sholastikas darbam bieži pamatā ir mistiķas kontemplācija." (Karl Baier, *Martin Heidegger und das Mittelalter*. – S. 22 ff.) Sholastiku un mistiķu "polarizējošai tipikai" ir sava priekšvēsture, kas iestiepjas piētisko baznīcas vēsturnieku darbos, kuri balstoties uz PseudoDionīsija Areopagīta radīto nosaukumu "mistiķa teoloģija", daļiņa mistiķu teoloģiju un sholastisko teoloģiju. Mistiķajā teoloģijā viņi atrada evaņģēliskās patiesības priekšvēstnesi. Meistara Ekhartha latīņu valodā rakstītie darbi nav zināmi līdz pat 1880. gadam, kad tos atklāj no jauna (H. Denifis). Taču tad jau par noteicošu mistiķas izpratnei bija kļuvis 1831. gadā Hēgeļa skolnieka Karla Rozenkranca acīmredzot pirmoreiz, lietotais apzīmējums "vācu mistiķa". 20. gadsimta

sākumā to pastarpina dzīves filosofijas ievirze, "protests pret dzīves un domāšanas mehanizāciju" un patriotisma vilnis pirms I pasaules kara. Ekharts, Taulers un Sūzo ir "vācu mistika". Kā norāda Flašs, šis apzīmējums ar savām modernajām konotācijām pilnīgi aizsedz tā apmērus, kas patiešām noritēja "Ekharta apsūdzības procesā" (1329) un ap to: liecības drīzāk rāda, ka var runāt par daudz plašāku norisi nekā tikai Ekharta neizpratni un pārpratumiem. Teoloģiski filosofiska virzība, ko aizsāka Alberts Lielais (*Frater Albertus Theutonicus*, kā viņš parakstījies kādā Parīzes Universitātes dokumentā 1248. gadā) un turpināja vācu dominikāņu skola: Ulrihs no Štrāsburgas, Dītrihs no Freibergas, Meistars Ekharts u. c., šeit nonāca konfliktā ar kuriālo institūciju tā laika politikas noteikto viedokli teoloģiski filosofiskos jautājumos. (Sk.: Loris Sturlese, *Die Kölner Eckhartisten. Das Studium generale der deutschen Dominikaner und die Verurteilung der Thesen Meister Eckharts*. Izd.: Die Kölner Universität im Mittelalter, – Berlin/New York, 1989.) K. Flašs (un viduslaiku pētniecības Bohumas skola kopumā), L. Stūrlēze, V. Beiervaltess, R. Imbahs pēdējos gadu desmitos uzsvēruši mistikas reinterpretācijas nepieciešamību, ņemot vērā visu tagad pieejamo materiālu un viduslaiku plašo kontekstu. "Mistika" neder par Ekharta interpretācijas postulātu, šim apzīmējumam no Ekharta, Taulera un Sūzo u. c. atstātā mantojuma atkal jāpieskir pienācīgs skanējums. "Ekharta "mistiskie" interpreti *de facto* vājinājuši vai atstājuši neievērotus daudz centrālos Ekharta izteikumus. Neievērots palicis, ka Ekharts Jāņa komentāra sākumā vēlēties parādīt visu savu darbu īsteno intenci. Šī izteiktā pašinterpretācija precizēja viņa intenci, ka viņš vēlas sniegt kristietības pamatpatiesību filosofisku izklāstu, alegorisku ekseģēzi, ka Vecā Derība ietver sevī dabas filosofiju un Jaunā Derība metafiziku, kurai domājoši jāpārvar aristoteliskais metafizikas jēdziens." (Kurt Flasch, *Meister Eckhart – Versuch ihn aus dem mystischen Strom zu retten*. – S. 105.) Piemērs sagrozītai mistikas izpratnei ir arī Heinriha fon Berga – Heinriha Sūzo atstātā mantojuma izpratne 19. un 20. gadsimta pirmās puses komentējošā literatūrā. Viņa raksturojums iekļaujas vispārējā mistikas novērtējumā. Tā *Das buchli der warheit* – "Patiesības grāmata", darbs, ar ko Sūzo iestājas par Ekharta aizstāvību un kas iezīmē jau paša Sūzo risinājumus domu apmaiņā ar Ekhartu, – tulkota kā "grāmatiņa" ("*Das Büchlein*") un tādējādi izslēgta no viduslaiku spekulatīvās domāšanas meklējumiem. "Historiogrāfiskā cenzūra" (L. Stūrlēze), kas valdīja, bija sekas priekšstatiem par mistiku, līdz ar to trūka kritiska šī darba izdevuma un atbilstošu komentāru. Sūzo interpretācijai nepieciešami jāskar visa mācība par Dievu, metafizika un antropoloģija, kas ietverta Sūzo darbos, bet kas netiek vairs aktualizēta, ja "mistika" tiek skatīta vēlākajā subjektīvizējošajā formā. Aiz tās tad paliek neieraudzīts daudz plašāk izvērstis aicinājums pārskatīt pasaules naturālistiskas interpretācijas universālo pretenziju leģitimitāti. (Sk.: Loris Sturlese, *Einleitung*. – S. XXXV f. Par Sūzo teoloģiski filosofisko sniegumu sk. arī: Heinrich Seuse. *Studien zum 600. Todestag 1366–1966*. Hrsg. von E. M. Filthaut. – Köln, 1966; Heinrich Seuses *philosophia spiritualis*. Quellen, Konzept, Formen und Rezeption. Hrsg. von R. Blumrich und P. Kaiser. – Wiesbaden, 1993.)

Par Meistaru Ekhartu un viduslaiku mistiku jaunāko atklājumu gaismā sk.: Gerhard Faden, *Meister Eckhart und die absolute Nähe*. – S. 113 ff.; *Eckardus Theutonicus, homo doctus et sanctus*: Nachweise und Berichte zum Prozess gegen Meister Eckhart Hrsg. von H. Stimmann und R. Imbach. – Freiburg i. Ue., 1992; *Grundfragen christlicher Mystik*. Hrsg. von M. Schmidt. – Stuttgart/Bad Cannstat, 1987; *Probleme philosophischer Mystik*. Hrsg. von Elenor Jain/Reinhard Margreiter. – St. Augustin, 1991; *Abendländische Mystik im Mittelalter*. Symposium Kloster Engelberg (1984). Hrsg. von Kurt Ruh. – Stuttgart, 1986; *Philosophie im Mittelalter*. Entwicklungslinien und Paradigmen. Hrsg. von Jan P. Beckmann, Ludger Honnefelder, Gangolf Schimpf und Georg Wieland. – Hamburg, 1987; *Grundfragen der Mystik*. Hrsg. von Werner Beiervaltess, Hans Urs von Balthasar, Alois M. Haas. – Einsiedeln, 1974; Bernard McGinn, *Mystik im Abendland*. 3 Bde. – Freiburg/Basel/Wien, 1994–1999; Reiner Manstetten. *Esse est Deus*. Meister Eckharts christologische Versöhnung von Philosophie und Religion und ihre Ursprünge in der Tradition des Abendlandes. – Freiburg/München, 1993. Īpaši sk. viduslaiku pētnieka Kurta Rūa fundamentālo darbu: Kurt Ruh, *Geschichte der abendländischen Mystik*. Bd. 1–4. – München, 1990–1999. Sk. arī: Kurt Ruh, *Kleine Schriften*, Bd. I *Scholastik und Mystik im Spätmittelalter*. – Berlin, 1984; Kurt Ruh, *Meister Eckhart. Theologe – Prediger – Mystiker*. – 2. Aufl. – München, 1984.

Meistars Ekharts vēlāk publicētajos Heidegera darbos un lekcijās pieminēts, piemēram: *Der Feldweg*. – S. 17; *VuA*. – S. 169; *Was heisst Denken*. – 4. Aufl. – Tübingen, 1984. – S. 96; *Der Satz vom Grund*. – 7. Aufl. – Pfullingen, 1992. – S. 71; *Gelassenheit*. – 12. Aufl. – Pfullingen, 2000. – S. 34; *Die Frage nach dem Ding*. – Tübingen, 1962. – S. 76; *Technik und die Kehre*. – 7. Aufl. – Pfullingen, 1988. – S. 39; *Bernhard Welte, Erinnerung an ein spätes Gespräch*. – S. 249–252; *HGA II*, Bd. 39. – S. 133–134; *Europa und die deutsche Philosophie*. – S. 40; *HGA I*, Bd. 15. – S. 325; *HGA III*, Bd. 79. – S. 70. *Sal.*: *Index zu Heideggers "Sein und Zeit"*. – 4. Aufl. – Tübingen, 1991. – S. 124; *Eckard Wolz-Gottwald*,

neatbilstošiem paņēmieniem, bet arī iet šo ceļu ar iracionālisma un dzīves filosofijas deformētas mistikas palīdzību. No Heidegera piezīmēm redzams, ka viņam nav svešs aptverošāks mistikas skatījums. Runa nav tikai par reliģiskas dzīves atjaunotni un savdabības atzīšanu, bet arī par šeit iegūto ieskatu iekļaušanu visaptverošā Vakarzemes domāšanas ontoloģijas, metafizikas un antropoloģijas reinterpretācijā.¹² Tas ir uzdevums, kuru izvirzīja Meistars Ekhart, Freibergas Dītrihs un vācu dominikāņu skola un kuru risina Heidegera uzdotais jautājums par esamību¹³ – tā risinājuma aizmetņus var atrast jau 1918./1919. gada piezīmēs par viduslaiku mistikas filosofiskajiem pamatiem.

Martin Heidegger und die philosophische Mystik. – S. 68–69. Ekhartha vārds vairumā gadījumu piesaukt Heidegera pārdomu būtiskāko mezglpunktu sakarā. Par Heidegeru un Meistaru Ekharu sk. arī: Pero Brčić, Martin Heidegger und die Theologie. Ein Thema in dreifacher Fragestellung. – Mainz, 1994; John D. Caputo, The Mystical Element in Heidegger's Thought. – Athens/Ohio, 1978; Clyde Pax, Companion Thinkers. Martin Heidegger and Saint John of the Cross. Izd.: Philosophy Today 39 (1985). – P. 230–244; Helmuth Vetter, Heideggers Denken im Lichte mystischer Überlieferung – hermeneutische Beobachtungen. Izd.: Probleme philosophischer Mystik. Hrsg. von Elenor Jain und Reinhard Margreiter. – St. Augustin, 1991. – S. 307–321; Otto Pöggeler, Mystische Elemente im Denken Heideggers und Dichten Celans. – S. 426–464; Otto Pöggeler, Der Vorbeigang des letzten Gottes. – S. 465–482; Otto Pöggeler, Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie. – S. 249–264; Otto Pöggeler, Philosophie und Theologie in "Sein und Zeit". – S. 265–276.

¹² Sal.: Bernhard Welte, Meister Eckart. Gedanken zu seinen Gedanken. – Freiburg im Br., 1979; Holger Helting, Heidegger und Meister Eckehart. – Berlin, 1997; Holger Helting, Heidegger und Meister Eckehart. – S. 83 ff.

¹³ Jautājums par Meistera Ekhartha (un vācu dominikāņu skolas) un Akvīnas Toma mācības attiecībām šeit vairs nevar tikt attīstīts. Taču Heidegera pārdomu sakarā tā ir ļoti svarīga un neatliekama problēma, kurai jāvelta atsevišķs pētījums. No tās risinājuma atkarīgs Heidegera meklējumu vieta Vakarzemes filosofiski teoloģiskās domāšanas liktenī. Sal.: Gustav Siewerth, Das Schicksal der Metaphysik von Thomas von Aquin zu Heidegger.

14. §. Viduslaiku mistika un dzīvi pārveidojoša pieredze Heidegera uzmetumos “Viduslaiku mistikas filosofiskie pamati”

a) 1918./1919. gada uzmetumu konteksts

“Viduslaiku mistikas filosofiskie pamati”¹⁴ apkopo uzmetumus un piezīmes, kas liecina ne tikai par Heidegera pārdomu ceļu, bet arī par viņa dzīves ceļu kopumā.¹⁵ Hanss Georgs Gādamers norāda, ka Heidegera pirmajās lekcijās gan bijis saklausāms aicinājums uz eksistences īstumu un liela daļa no lekciju dziļā iespaida uz klausītājiem atvedināma uz šo aicinājumu. Taču Heidegera patiesā intence bija cita: viņa filosofiskā jautāšana bija izaugusi no prasības noskaidrot to dziļo nemieru, kurā viņu bija ievirzījis paša reliģiozā uzrunātība un kurš bija vienādā mērā neapmierinātība kā ar teoloģiju, tā ar toreizējo filosofiju. “Jau agri Heidegers tiecās pēc pavisam citādi radikālas un ar eksistenci saistītas domāšanas.”¹⁶

No skopajām liecībām par Heidegeru 1917. gadā izceļas viņa studiju biedra Heinriha Ohsnera atmiņas un vēstules. No tām izriet, ka Martīns Heidegers 1917. gada vasarā un rudenī intensīvi lasījis un izklāstījis Frīdriha Šleiermahera “Runas par reliģiju”.¹⁷ Šajā darbā Heidegeru saista akcents uz pieredzi, nevis metafiziski teoloģisku

¹⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 301-337. 1918./1919. gada piezīmes norāda uz iepriekšējo gadu meklējumiem, bet tās papildinātas, kā šķiet, arī vēlāk, un Heidegers domājis tās izmantot paralēlam lekciju ciklam 1919./1920. ZS “Tīrās fenomenoloģijas izvēlētas problēmas”. 1919. gada augusta beigās Heidegers ziņo fakultātei: “Pie pašreizējiem apstākļiem stingrām prasībām atbilstoša materiāla izstrāde pieteiktajām lekcijām nav iespējama.” Viņš aizstāj abus lekciju ciklus ar paplašinātu ciklu “Fenomenoloģijas pamatproblēmas.” Sk.: HGA II, Bd. 58.

¹⁵ Sk. š. d. I A 1 un I A 2.

¹⁶ Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. – S. 14.

¹⁷ Uzmetumos “Viduslaiku mistikas filosofiskajiem pamatiem” iekļautas arī piezīmes, kas attiecas uz šo darbu. Frīdriha Šleiermahera darbi “Runas par reliģiju” un “Monologi” tika publicēti vispirms anonīmi 1799. un 1800. gada mijā. Šleiermahers vēlāk atzīst savu autorību un otrajā izdevumā, būdams teoloģijas profesors un sludinātājs Halles pie Zāles Universitātē, pārstrādāja un paplašināja 2. runu. Tā, pēc Ohsnera liecībām, bijusi Heidegera uzmanības centrā. Sk.: Fr. D. E. Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. I Abteilung: Schriften und Entwürfe. Bd. 12. Über die Religion. Monologien. Hrsg. von Günter Meckenstock. – Berlin, 1995.

sistēmu.¹⁸ Tas var izskaidrot Šleiermahera sacerējuma parādīšanos Heidegera uzmanības lokā, ja ņem vērā viņa bijušā skolotāja Karla Braiga noraidošo nostāju pret Kanta, Šleiermahera un Ričla darbiem.¹⁹

Heidegera piezīmēs skats arī Huserla skolnieka Ādolfā Reinaha manuskripts par reliģiski filosofiskām tēmām, kas radies pēc Reinaha reliģiskas atgriešanās un īsi pirms viņa krišanas frontē.²⁰ Tas bija pieejams Heidegeram acīmredzot ar Huserla palīdzību. Tāpat reliģiozās sfēras savdabīguma nereducējamībai pievēršas piezīmes, kurās skats Vilhelma Vindelbanda darbs “Svētais. Uzmetums reliģijas filosofijai” (1902).²¹ Piezīmēs iekļauti arī uzmetumi plānotai recenzijai par teoloģijas profesora Rūdolfa Oto grāmatu “Svētais. Iracionālais dievišķā idejā un tā attiecība pret racionālo” (1917).²² Heidegers noraida iracionālā kategoriju kā neatbilstošu un nepilnīgu reliģiskās pieredzes izklāstā.²³

Vēl piezīmēs atrodama norāde uz Vilhelma Dilteja darbu “Die Jugendgeschichte Hegels” un Hēgeļa agrīno, sākotnējo nostāju reliģijas jautājumā, ko ietekmējis Kants, kā arī uz teologa un reliģijas filosofa Ernsta Trelča darbiem, ar kura pārdomām Heidegers

¹⁸ Sal. HGA II, Bd. 60. – S. 320–322, 330–332.

¹⁹ Sk. š. d. I A 2 un I B 1.

²⁰ Sk.: Adolf Reinach, *Sämtliche Werke. Textkritische Ausgabe in 2 Bänden*. Bd. 1. Hrsg. von K. Schuhmann und B. Smith. – München/Hamden/Wien, 1989. Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 324–327. Pārdomās par Reinaha manuskriptā izteiktajām piezīmēm Heidegers koncentrē uzmanību uz pienācīgu pieeju reliģiozajam. Reinahs raksta: “Nostāja pret Dievu ir virzībnosakoša mūsu pārdzīvojumattieksmei pret Viņu.” Heidegers jautā: “Bet ko nozīmē “nostāja pret Dievu”? Tieši pretēji – mūsu pārdzīvojumattieksme pret Dievu ir primāra, jo ir mūsos žēlastīgi (*gnadenhaft*) avotu atdaroša; tā ir virziennosakoša “Dieva” kā “fenomenoloģiska priekšmeta” specifiskajā reliģiozajā konstitūcijā norisē.” Reinahs to gan ieskata, bet neizdara secinājumus reliģijas fenomenoloģijas metodiskajiem principiem, norāda Heidegers. Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 324–327.

²¹ Sk.: Wilhelm Windelband, *Präludien. Aufsätze und Reden zur Einführung in die Philosophie*. Bd. 2. – 4. Aufl. – Tübingen, 1911. – S. 272–309. Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 312 ff., 323–324, 334 f.

²² Rudolf Otto, *Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. – Gotha, 1917.

²³ HGA II, Bd. 60. – S. 332 ff. Edmunds Huserls 1919. gada 5. marta vēstulē Oto, kas savulaik bija Huserla kolēģis Getingenē, raksta, ka tieši Heidegers un Ohsners pievērsuši viņa uzmanību šai grāmatai. “Tā ir pirmais aizsākums reliģiozā fenomenoloģijai. [...] Man tomēr šķiet, ka fenomenu un to būtības analīzei būtu jāattīstās daudz tālāk, pirms varētu izveidot reliģiozas apziņas teoriju kā filosofisku teoriju. [...] Metafizikis (teologs) Oto kungā, man šķiet, fenomenologu Oto aiznesis uz saviem spārnēm, un te es domāju par līdzību ar eņģeļiem, kas aizsedz acis ar saviem spārnēm. Taču lai arī kā: šī grāmata ieņems īstas reliģijas filosofijas, proti, reliģijas fenomenoloģijas, vēsturē paliekošu vietu.” (Edmund Husserl, *Briefwechsel*. Bd. 7. – S. 207.)

1920./1921. gada ZS konfrontēs savu apustuļa Pāvila vēstuļu interpretāciju.²⁴ Zināma loma acīmredzot bijusi arī Marburgas neokantisma pārstāvja Paula Nātorpa grāmatai “Deutscher Weltberuf” (1918), kuras otrajā daļā aplūkota Meistara Ekharta mācība un Lutera teoloģija.²⁵

Vairumā gadījumu viņa piezīmes pauž kritiskas pārdomas attiecībā par minētajos darbos paustajām pieejām reliģiskās pieredzes būtībai. Izteiktajai kritikai pamatā ir ieskats, ka “jēdzienu materiāls, ņemts no racionālistiskās metafizikas, [...] nav atbilstošs īstenai pārdzīvojum sfērai un tiek tai pievienots “no augšas” – tādējādi tas tikai ievēd konstruktīvā dialektikā; tas ir tik neitrāls, pārdzīvojum sfērai saturā tāls, ka to vairs nevar uzskatīt par jēgkopsakaru, kas sākotnēji izaudzis no kādas pārdzīvojum sfēras. Tas ir vairs tikai jēgelementu konglomerāts.”²⁶ *Tādējādi fundamentālzinātne kā pieredzei līdzīgo ejošo sākotnējo zinātne Heidegera uzmetumos saistīta ar reliģiskās pieredzes būtības un jēgas atgūšanu un “metafizisko pamatjēdzienu kritiku”.*²⁷

²⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 323, 328, 329 f. Par Heidegera Trelča reliģijas filosofijai izteikto kritiku sk. š. d. II B.

²⁵ Paul Natorp, *Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien.* – Jena, 1918. Sal.: Theodore Kisiel, *War der frühe Heidegger tatsächlich ein “christlicher Theologe”?* – S. 71 f. E. Husserla pozitīvo atsauksmi par P. Nātorpa grāmatu sk.: Edmund Husserl, *Briefwechsel.* Bd. 5. – S. 136 f.

²⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 326. Heidegers raksta: “Absolūts – tas noteicams tikai iekreizējā pārdzīvojum sfērā; tikai katras sfēras iekšienē tas iegūst pilnu konkrēciju veidā, kas sevi sniedz *vēsturiskumā.*” (HGA II, Bd. 60. – S. 325.)

²⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 325.

b) Reliģijas ontoloģija

Lielai un īstai mistikai piemīt visasākā un visdziļākā domāšana.

Martīns Heidegers

Jo tas, ko es vēlos stāstīt, ir gana grūts un tumšs, ja nav pieredzes.

Bernards no Klervo

Heidegers atzīst, ka reliģiskās dzīves fenomenoloģija, kam jāpārņem fundamentālzinātnē, nevar būt konstruktīva reliģijas filosofija. “Reliģijas ontoloģija, pamatmērķis – fenomenoloģija. Tikai kāds noteikts stingri metodisks loks. Nekāda augstu lidojoša reliģijas filosofija. Mēs stāvam pie sākuma. Pasaule var mierīgi pagaidīt. Jo mums kā reliģioziem cilvēkiem nav vajadzīga ne miņa no reliģijas filosofijas.”²⁸ Tikai sākot no pašas reliģiskās pieredzes *imanētās jēgvirzības*, sekojot *pieredzei pašai*, var atklāt tās savdabīgo kustību. Heidegers jautā: kā atklāt, piemēram, lūgšanas motivāciju? Kā fenomenoloģija var ar to “apieties”? Vai motivācija pati nemaina fenomenoloģisko pieeju? Pieredzes izklāsts un pati pieredze šeit nonāk īpašās attiecībās.²⁹ Šeit nav runas par izziņas priekšmeta teorētisku konstituēšanu. *Reliģiskajā pieredzē* Heidegeram kļūst redzams *vēsturiskās pieredzes prototips*.³⁰

²⁸ Sal. HGA II, Bd. 60. – S. 302. Oto Pēgelers šajā sakarā raksta: “Reliģijas fenomenoloģija saskaņā ar šī vārda vienkāršo nozīmi meklē filosofiski legītimētu valodu, logosu reliģiozā vai svētā parādīšanās notikumam. Huserls varēja pamatoti jautāt vai šis uzstādījums var saglabāt fenomenoloģijas metodisko reflektētību. Heidegers turpretī no svētā pamatpiederības pārdomāja tradīcijas logosu kopumā.” (Otto Pöggeler, Heidegger in seiner Zeit. – S. 262 f.)

²⁹ “Jautājums, vai arī reliģiozi cilvēki saprot analīzes, jānošķir no [jautājuma], vai tikai reliģioziem cilvēkiem ir īstens “absolūts” dotums (*Gegebenheit*).” (HGA II, Bd. 60. – S. 312.) Sk. š. d. II C 3.

Martīns Heidegers mēdza pastāvīgi apmeklēt Mēskirhei tuvo Beironas benediktiešu klosteri, kur piedalījās dievkalpojumu norisē un kur gūto pieredzi viņš vienmēr uzsvēra kā būtisku norādi pārdomu ceļā. (Nakts dievkalpojums, “kur klāt vēl ir nakts mistiskā un metafiziskā sākotnējā vara”, kas pastāvīgi jāpiedzīvo un jāšķērso, lai “īsteni eksistētu”. – BWHB. – S. 32. Sal.: BHW; Johannes Schaber, *Te lucis ante terminum*. Martin Heidegger und das benediktinische Mönchtum. Izd.: Edith-Stein-Jahrbuch 8 (2002). – S. 281 ff.)

³⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 305–306. “Reliģiskā pārdzīvojuma un tā pasaules patstāvība jāskata kā pavisam oriģināra intencionalitāte ar pavisam oriģināru aicinājumraksturu; tāpat oriģinārs ir tā specifiskais pausauliskums un vērtībattiecinājums.” (HGA II, Bd. 60. – S. 322.) “Reliģijas vēsturiskais bāgātīgums jāmēro ar reliģiskas apziņas jēgas un pārdzīvojumelementu [mērogu], nevis ar ārpusreliģioziem vai pat

“Zināšana” par reliģiskiem pārdzīvojumiem izceļas tikai no īstena pieredzējuma. “Tāds pārdzīvojums ir patiesi darbīgs tikai noslēgtā pārdzīvojumkopsakarā, [...] nepārnesams un neatmodināms aprakstā (*Est fons signatus, cui non communicat alienus*).”³¹

Heidegera piezīmēs aprises iegūst nodoms reliģiskajā pieredzē atklāt primāras pieredzes metus. Tā ir nevis primāra laika izteiksmē, bet gan fundējoši primāra. “Fundēšanas virzienjēga un forma ir būtiski *vēsturiska*”.³² Heidegers vēlas atklāt vēsturiskas pieredzes “specifisko [...] jēgu”.³³ Fundamentālzinātnei (Heidegers uzmetumos runā par sākotnēju zinātnei) tādējādi jāņem vērā, ka reliģiskā dzīve ir jau dota (fakticitātīvi). Runa nav par neitrālas lietapziņas analīzi, bet gan par specifiskas *primārās* jēgvirzības saklausīšanu. Fundamentālzinātne kā *hermeneitiski intuitīva eidētika* nevar būt “neitrāli teorētiska, bet gan tai pašai eidētiski ir īstenas dzīvespasaules ievirzījums”.³⁴ “Apziņas straume” ir jau *religiozi* (t. n., vēsturiski) motivēta un tendēta. “Avilas Terēze no Jēzus kā mistiķe redz fenomenoloģiski, neredzot [vēl] eidētiski.”³⁵ Tādējādi reliģiska pieredze fenomenoloģijai pašai jāizprot “absolūti sākotnēji religiozi”. Jau 1918. gadā³⁶ Heidegers raksta: “Analīze, t. n., hermeneitika, strādā vēsturiskajā es.”³⁷ Šī ir pamatprasība, kas jārsteno “neatkarīgi no ikviena naturālistiski teorētiska esamības nostiprinājuma”.³⁸

“zinātniskiem” mērogiem. Tikai tā reliģiozā dzīve saglabāsies savā dzīvestīgumā un netiks sapostīta tā sauktajā zinātniskajā pasauluzskatā. (HGA II, Bd. 60. – S. 323.) “Nevienu īstenu reliģiju nevar izfilosofēt. Arī īstenu kritikas mērogu filosofija nevar sniegt, ja tā nav sapratusi savu patieso aicinājumu.” (HGA II, Bd. 60. – S. 335.)

³¹ HGA II, Bd. 60. – S. 334. Tā Heidegers raksta 1918. gada septembra nelielajā manuskriptā *Sermones Bernardi in canticum canticorum (Serm. III)*, kurā viņš analizē Bernarda no Klervo mistiku. (Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 334–335.)

³² HGA II, Bd. 60. – S. 335.

³³ HGA II, Bd. 60. – S. 335.

³⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 336.

³⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 336.

³⁶ Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 334.

³⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 336.

³⁸ Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 324 f.

Fundamentālzinātnei jāatsedz primāri, jēgpilni pieredzes meti, tai jāklūst par faktiskās pieredzes fenomenoloģiju kā eidētiski intuitīvu hermeneitiku. Taču tas paredz, ka fundamentālzinātne, ejot līdzī pieredzei, pati izaug no pieredzes un pati ir dzīvi pārveidojoša pieredze.

1918./1919. gada piezīmēs un uzmetumos Heidegers vairs nešaubās, ka fenomenoloģijai, lai tā būtu īstena fundamentālzinātne, jāizvirza sākotnējā izprasti uzdevumi. Reliģiskās dzīves pieredze viņa pārdomās ir atskaites punkts jautājumā par fenomenoloģijas primāro priekšmetu. Viduslaiku mistikas pieredzē un agrīnā Lutera reliģiozitātē³⁹ Heidegers redz atklājamies sākotnēju dvēseles dzīves motivāciju kopsakaru, kas ir primārāks par apziņas problemātiku transcendentālajā fenomenoloģijā. Meistara Ekharta mācība par dvēseli kā “vietu” (*die stat*), “Dieva mājokli”⁴⁰ var būt fundamentālzinātnes paraugs.⁴¹ “Ekharts neiestājas par teorētiskā prāta kā gribai blakuspakārtota apvidus [noteiksmi], bet gan par dvēseles pamata (*Seelengrundes*) primārumu, kas abiem mistiki teorētiski (*mystiktheoretisch*) ir iepriekšdots. Priekšmetiskuma forma pati kļūst par priekšmetu.”⁴² Universāliju problēmā gan nominālismā, gan Dunska Skota nozīmes mācībā vērojama ievirze uz subjektu. Taču

³⁹ Heidegers uzsver, ka Luterā izlaužas “sākotnēja reliģiozitātes forma”. Šis akcents parāda, kāpēc agrīnais Heidegers tik dzīvi interesējas par Luteru. Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 308 f.

⁴⁰ Heidegeru īpaši saista Ekharta mācība par atraisītību (*Abgeschiedenheit*), “tās sākotnējā motivācija reliģiozajā, arī tās izpausmes, pievēršoties pasaulei, arī tas, kā atraisītību redz Lutera.” Kas ir atraisītību “pozitīvi konstituējošais”? Heidegers uzsver emocionālo, sākotnēji reliģiozi “repulsīvo” atraisītības raksturu iepretim negatīvajam aspektam (novēršanās no pasaules). Johannes Fikera ievadvārdu Lutera lekcijām konspektā redzams, ka Heidegers īpaši pievēršas mistikas nozīmei agrīnā Lutera pārdomās. “Caur atraisītību *humilitas* īstenojums.” Mīstika sniedza Luteram “iekšēju pieredžu pasauli un norādīja viņam arī metodisko ceļu tās apgūt un kāpināt. Tāpēc arī *humilitas* motīvs nevarēja uz ilgu laiku būt tikai kā traucēklis *fiducia* līksmajai, drošajai attīstībai. *Humilitas, tribulatio* pašas kļūst par personiskās pestīšanas līcinājumu.” HGA II, Bd. 60. – S. 309. Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 318; Johannes Ficker, Einleitung. – S. XXXIII.

Meistara Ekharta mācība par atraisītību koncentrēti pausta: DW, Bd. 5. – S. 8–61. Sk. arī: DW, Bd. 5. – S. 185 ff. Jautājums par Ekharta un Heidegera sasaucēm prasa atsevišķu padziļinātu pētījumu un pārdomas, kas pārsniedz promocijas darba nospraustos mērķus.

⁴¹ Heidegers atsaucas arī uz Avilas Terēzes no Jēzus darbu *Seelenburg*. (Die sämtlichen Schriften der hl. Theresia von Jesu. Hrsg. von Gallus Schwab. Bd. IV Das Seelen-Burg. – Sulzbach, 1832.) Šajā sakarā Heidegers izceļ mistiķu darbos rodamo totālo skatījumu: “Vienmēr redzēt dvēseles pils veselumu un kodolu, ne tās telpu izkārtojumu. Totāls skatījums un saprotošs”. (HGA II, Bd. 60. – S. 337.)

⁴² HGA II, Bd. 60. – S. 318. “Šeit vairs nav pretīšķību, tāpēc jautājums par *intellectus* vai *voluntas* arhontiskumu te neiederās.” (HGA II, Bd. 60. – S. 316.)

Heidegeru saista “virzība pie subjekta”, kas atklājas “radikālajā Ekharta reālismā”.⁴³ Šī virzība nav teorētiska. “Atgriešanās dvēseles pamatā nav teorētiska norise. Tā paliek ateorētiska. Ekharts mēģina to izklāstīt racionāli un tādējādi ievieto teorētiskos kopsakaros.”⁴⁴ Tomēr mistikas teorētiskā virsbūve ceļas no dzīvestīgas reliģiozitātes, uzsver Heidegers. Reliģiskā pieredze atklāj “eksistencialitātes plastiku”, “esošuma indeksus”⁴⁵, kas parāda noteiktus faktiskās pieredzes “izgaismojumus” (*Erhellungen*). Pieredze nav iracionāla, tā noris noteiktā izgaismojumā. Heidegers norāda: “Katra klātesamība kā gaišums (*Helligkeit*) aug caur noteiktiem izgaismojumiem.”⁴⁶ Tas jāatsedz intuitīvi hermeneitiskai “reliģijas ontoloģijai”⁴⁷, kas Heidegera uzmetumos “Viduslaiku mistikas filosofiskie pamati” iezīmē meklētās fundamentālzinātnes aprises.

Šīs intuīcijas Heidegers izvērsīs agrīnajās Freiburgas lekcijās. Taču lasīšanas un dzīves Meistars Ekharts paliks viņa pārdomu ceļabiedrs līdz pat mūža beigām.⁴⁸

⁴³ HGA II, Bd. 60. – S. 317.

⁴⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 317.

⁴⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 312.

⁴⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 312. Piezīmēs tikai ieskicēts jautājums par primāro gaišumu (*primäre Helle*) – jautājums par esamību. (Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 312.)

⁴⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 302.

⁴⁸ Sk.: BHW. – S. 46, 51 ff.

II Martīns Heidegers Freiburgā. 1919–1923

Statim enim ab utero matris mori incipimus.

Mārtiņš Luters, *In primum librum Mose enarrationes* (1544)

*Tolerare mortem non est laudalibe secundum se, sed solum secundum quod ordinatur ad
aliquod bonum.*

Akvīnas Toms, *STh* II, II, 124, 3

Nullum enim principiorum essentialium hominis per mortem omnino cedit in nihilum.

Akvīnas Toms, *CG* 4, 81***

*** „Jau no mātes miesām nākot, sākam mirt”. Mārtiņš Luters „Komentārs pirmajai Mozus grāmatai”.
„Pieņemt nāvi – to nevar slavēt pieņemšanas pašas dēļ, bet gan vienīgi, ja tā pakārtota labajam” Akvīnas
Toms „Teoloģijas summa”.
„Neviens cilvēka būtības pamats nāvē neiznīkst.” Akvīnas Toms „Summa pret pagāniem”.

II. A. 1. nodaļa Pirmsteorētiskas zinātnes par sākotni problēma

15. §. Heidegers 1919. gadā: kristīgs teologs un filosofija

Vēstulē Engelbertam Krebsam 1919. gadā Martīns Heidegers sarāva saites ar “katoļcisma *sistēmu*”, taču ne ar savas *izcelsmes fakticitāti*¹, ne ar “kristietību un metafiziku – tiesa, jaunā nozīmē”². Makss Millers 1947. gada februāra vēstulē³ filosofijas (izziņas teorijas) profesoram Pāvesta Universitātes *Gregoriana* Romā Aloizam Nāberam (1890–1962), raksturojot Heidegera meklējumu attīstību, raksta: “[Heidegers ir] cilvēks, kurš Dieva āķi, kas mests pēc viņa kristībās un ļoti dievbijīgā audzināšanā, vairs nevar izraut no miesas, lai arī šis āķis bieži sagādā ciešanas [..]”⁴ Millers piebilst: “.. bet viens ir skaidrs – ka reliģiozā problēma, kristīgā problēma ir viena no viņa pamatproblēmām un ka viņš neatlaidīgi riņķo ap Absolūta jautājumu. Viņš ir dziļi reliģiozs cilvēks [..]”⁵ Arhibīskaps Konrāds Grēbers esot pārliecināts, ka Heidegers vēl radīšot pilnskanīgu ceļu

¹ Sal.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 20 f. Sk. š. d. I C 1.

² Sk.: BEK1919. Heidegers tomēr arī vēlāk protestantiskajā Marburgā apmeklēja katoļu baznīcu. Tāpat visus turpmākos gadus viņš paliek saistīts ar katoļciskās Baznīcas dievkalpojumu un svētku norisi.

³ Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947. Sal.: Martin Heidegger, *Briefe an Max Müller*. Hrsg. von Holger Zaborowski und Anton Bösl. – Freiburg i. Br., 2003.

⁴ Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947. – S. 369.

⁵ Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947. – S. 370. Sal.: Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. – S. 13, 52; Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*. – S. 132 f.: “Ar eksistenci Heidegers domāja Dieva meklēšanu. Viņš visu dzīvi bija Dieva meklētājs.” S. 136: “Ka Heidegers bija Dieva meklētājs, tas man kļuvis skaidrs no visa viņa dzīves gājuma.” S. 151: “Man kļuvis skaidrs – Heidegers bija dziļi reliģiozs cilvēks un tādā nozīmē, protams, neveiksmi piedzīvojis domātājs, un viņš pats to par sevi zināja. Taču tas, ko viņš domājis, nav tāpēc aplams. Viņš ir uz pareizā eksistences analīzes ceļa.”

atpakal pie katoliskās Baznīcas.⁶

Nozīmīgajā 1921. gada 19. augusta vēstulē Karlam Levitam Heidegers pats uzsver: “Par “manas filozofijas” “pareizu” interpretāciju – .. primāri un izolēti mani nekas nesaista filozofijas definīcijā, tikai tik daudz, cik tā pieder pie fakticitātes eksistenciālās interpretācijas.” “Jūs [Karls Levits un Oskars Bekers⁷] mērāt mani ar Ničes, Kirkegora, Šēlera – kāda radoša un dziļa filozofa – mērogu. Tas nav aizliegts, taču tad man jāsaprot, ka es neesmu filozofs. Es nebūtu neiedomājies kaut ko tamlīdzīgu darīt; tas nemaz nav mans nodoms. Es daru tikai to, kas man jādara un ko uzskatu par nepieciešamu, un daru to, kā varu; savu filozofisko darbu es neķemmēju “vispārējās šīsdienu” kultūras uzdevumiem. Man nav arī Kirkegora tendences.”⁸ Heidegers turpina: “Es strādāju konkrēti faktiski no mana “es esmu” – no manas garīgās vispār faktiskās izcelsmes – *milieu*, dzīves kopsakariem, no tā, kas man no turienes ir pieejams kā dzīva pieredze, kurā es dzīvoju. Šī fakticitāte kā eksistenciāla nav vienkārši “akla klātesamība”; tā ir eksistencē, bet t. n. – es to dzīvoju, – “man [tā jādzīvo]”, par ko nerunā. Ar šo tā- esamības-fakticitāti – historisko – nopūlas eksistēšana; bet, t. n., es izdzīvoju manas fakticitātes iekšējos pienākumus – un tik radikāli, kā es to izprotu. Pie šīs manas fakticitātes pieder – to es nosaucu īsi –, ka esmu “kristīgs teologs”. Tur ietverta noteikta pašnorūpētība, noteikts radikāls zinātniskums fakticitātē, stingrs priekšmetiskums; tur ir “garavēsturiskā” historiskā apziņa – un tas esmu es universitātes dzīves kopsakarā. “Filozofēšana” ir tikai faktiski eksistenciāli saistīta ar universitāti, t. n., es nedomāju, ka filozofija var būt tikai te, bet gan filozofijai varbūt tieši tās eksistenciālajā pamatjēgā īstenojuma fakticitāte ir universitāte, tādējādi arī tās robežas un aprobežojums. [...] Kas ir filozofija universitātē, to var tad pierādīt tikai caur savu dzīvi.”⁹ Heidegers uzsver: “Būtisks eksistenciāls manas fakticitātes artikulācijas veids ir zinātniskā pētniecība, kā es

⁶ Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947. – S. 370. Heidegera vēstules Milleram un Bernhardam Veltem ievieš skaidrību Heidegera un katoliskās tradīcijas attiecībās, kas ilgi bija dažādu pārpratumu avots. (Sk.: BHM. BHW.)

⁷ Karls Levits (1897–1973) un Oskars Bekers (1889–1964) apmeklēja Heidegera vadītos seminārus un lekcijas 20. gadu sākumā. Vēlāk abi gāja patstāvīgus ceļus, kas tomēr palika Heidegera filozofisko meklējumu iespaidoti. Pēc Heidegera došanās uz Marburgu Bekers kļuva par Huserla asistentu.

⁸ BKL. – S. 28.

⁹ BKL. – S. 29.

to veicu. Turklāt man filozofēšanas motīvs un mērķis nekad nav bijis objektīvu patiesību apjoma vairošana, jo filozofijas objektivitāte – ciktāl es to saprotu un pēc kā es faktiski vados – ir kas savdabīgs. Tas neizslēdz – drīzāk tas ietilpst manas eksistēšanas jēgā – eksplikācijas stingrāko priekšmetiskumu. Priekšmetiskais stingrums attiecas nevis uz kādu lietu, bet gan vēsturisko fakticitāti.”¹⁰ Vēstules noslēgumā teikts: “Arī destrukcijā es nevēlos un nesapņoju par kādu par-sevi-objektivitāti; tā ir paša fakticitāte, kas tiek “likta apakšā”..Šāda nostāja, objektīvi ņemot, ir vienpusēji dogmatiska, bet filozofiski tomēr “absolūti” priekšmetiski stingra.”¹¹ Heidegers piebilst: “Izšķirošais ir viens: ka mēs sevi saprotam tiktāl, ka ikvienam no mums ir skaidrs, ka savu pēdējo radikāli vajag likt lietā tā vārdā, ko katrs un kā katrs saprot kā *unum necessarium*.”¹²

Heidegers sevi raksturo kā “kristīgu teologu”, tātad kā tādu, kurš norūpēts par pienācīgas valodas rašanu ticības pieredzei.¹³ Jāteic, ka Heidegera agrīnās lekcijas lielā mērā ir atbilde uz jautājumu: “Kā iespējama kristīga eksistence šodien?”¹⁴ Bet jau pašā sākumā šis jautājums aizved pie visu Vakarzemes metafiziku aptveroša problēmu loka. Faktiskās dzīves pamatfenomenu fenomenoloģiski ontoloģiskas interpretācijas uzdevums izvirzīts, kā to uzsver pats Heidegers agrīnajās lekcijās, lai uzsāktu ceļu pie kristīgajai ticības pieredzei neatbilstošas ontoloģijas pārvarēšanas.¹⁵ Metafizikas vēsture un tās nojaucošs izklāsts (destrukcija) izkristalizējas kā vēsturiskas fakticitātes izklāsta neatliekama sastāvdaļa.¹⁶

¹⁰ BKL. – S. 29–30.

¹¹ BKL. – S. 30.

¹² BKL. – S. 31.

¹³ Sal.: Otto Pöggeler, Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie. – S. 252 ff.; Theodore Kisiel, War Martin Heidegger tatsächlich ein “christlicher Theologe”? – S. 62 f.; Claudius Strube, Zur Vorgeschichte der phänomenologischen Hermeneutik.

¹⁴ Sal.: Alfred Denker, Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers. – S. 35 ff.; Hans-Georg Gadamer, Auf dem Rückgang zum Anfang. – S. 409.

¹⁵ Sk. š. d. II B 1, II C 1, II C 3.

¹⁶ “Pēc promocijas tuvākais mans nolūks bija vēlīnās sholastikas – pirmām kārtām Okama – izpēte, lai vēlīnās sholastikas loģikas skaidrināšanas ceļā iegūtu konkrētu un plašu pamatu izbūvi protestantiskās teoloģijas rašanās vēstures un līdz ar to vācu ideālisma centrālo problēmopsakaru zinātniskai izpratnei. Okama studijas padarīja neatliekamu atgriešanos pie Dunska Skota – un, proti tā, ka ar modernajā filozofiskajā pētniecībā iegūtā problēmopsakara izklāsta līdzekļiem tika uzirdināts un izvērstas tas, ko varēja rast pie Dunska Skota vispārējās priekšmetiskuma mācības aspektā.” (HGA I, Bd. 16. – S. 42.)

Šos akcentējumus var salīdzināt ar vēlāka laika novērtējumu: atskatā "Mans līdzšinējais ceļš" (1937/1938) Heidegers par savu tālāko ceļu pēc habilitācijas darba saka: "Pēc šiem mēģinājumiem (kas kā publikācijas palika vien pienākuma vadīti darbi un tikai iezīmē to, kas neizrisināts un bez īstenas vadlīnijas tiecas kopā) sākās ilga skaidrināšana divos virzienos: a) vēsturiskajā – radikāls atskats uz grieķu filosofiju tās pirmā būtiskā noslēguma veidolā (Aristotelis); b) īstena iestrādāšanās Huserla "fenomenoloģijas" ievirzē (tiesa, jau no sākuma te ieņemtā filosofiskā pamatnostādne – kartēzisms un neokantisms – bija jānoraida); patstāvīgais ceļš veda pie pārdomām par vēsturi – Dilteja pārdomas un "dzīves" kā pamatīstenības noteiksme. Taču ar "fenomenoloģiju" darbā ienāca risinājuma un jautāšanas drošums, kas kļuva auglīgs arī vēsturiskajos izklāstos. No 1920. gada līdz 1923. gadam visi jautājumi, kuriem līdz tam varēja tikai pieskārties, – par patiesību, par kategorijām, par valodu, par laiku un vēsturi – savācās "cilvēka klātesamības ontoloģijas" plānā. Tā nebija domāta kā "reģionāls" jautājuma par cilvēku aplūkojums, bet gan kā pamatlīkšana jautājumam par esošo kā tādu – kā vienlaikus vakarzemnieciskās metafizikas sākuma pie grieķiem pārdomāšana."¹⁷

Viljama Okama (1285–1349) darbos skaidrāk nekā agrāk parādījās, cik problemātisks ir fundamentālais jautājums par ticības un zināšanu attiecībām vēlinajos viduslaikos. Paša Okama mācību nevar uzlūkot par pilnīgu "nominālismu" (vispārīgos jēdzienos paustā esamības reducēšanu uz domāšanas, valodas struktūru) t. s. "universālīju strīdā" (sk.: Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*. Bd. 1. – S. 563), līdz ar to viņa uzskati nav pilnībā sarāvuši saites ar viduslaiku pirmsnominālistisko ("reālisma") tradīciju. Okama sekotāju – to skaitā "pēdējā sholasta" Gabriēla Bīla (sk.: Johannes Hirschberger, *Geschichte der Philosophie*. Bd. 1. – S. 567.) – mācības valdīja daudzās vēlīno viduslaiku universitātēs, arī Erfurtes universitātē, kur studēja Mārtiņš Luters. Ar to starpniecību Luters iepazīna augstās sholastikas (XII–XIII gs.) mantojumu. Okams un protestantiskās teoloģijas rašanās vēsture 20. gadu sākumā saista Heidegeru divu savstarpēji cieši vienotu uzdevumu dēļ: ontoloģiskās tradīcijas liktens pārdomāšana un agrīnā Lutera reliģiozitātes izpratne.

¹⁷ HGA III, Bd.66. – S. 412–413. Sal.: Maksa Millera vēstuli Aloizam Nāberam: "Pirmajā posmā līdz 1916. gadam viņš vēl saskata savu filosofisko uzdevumu katoliskās kultūrtelpas ietvaros." "Esamība un laiks" sākotnēji bija plānots kā darbs, kam bija jākonfrontē sv. Augustīna jaunievirzes kristīgā antropoloģija ar pašos pamatos citādi ievirzīto pagānisko antīko laiku antropoloģiju, īpaši Aristoteļa [antropoloģiju]. Šis darbs tā arī netika novests līdz galam, jo abu antropoloģiju salīdzinājumā aizvien noteiktāk priekšplānā izvirzījās savas antropoloģijas nepieciešamība. Taču "Esamībai un laikam" nebija tikai jāattīsta šī modernā antropoloģija, bet gan drīzāk – kā tas šajā darbā neskaitāmas reizes uzsvērts – jādod visai ontoloģijai kopumā un antropoloģiskajai metafizikai jauns fundamentis. Ar "Esamību un laiku" saistītie pārpratumi vienmēr atgriežas pie viedokļa, kas šajā darbā redz jau attīstītu patstāvīgu metafizisko antropoloģiju, kaut gan tajā bija jāizvērs tikai tie cilvēka pamatmeti, kuriem būtu nozīme vēl izklāstāmai ontoloģijai." Nesenā sarunā Heidegers izteicies, ka būtu palicis katolicisma iestrādāšanās, ja ar patstāvīgu kristietisma moderno formējumu kritiku nebūtu attālinājies no katoliskās dogmatikas un palicis šaubās par iespēju saklausīt tajā patiesi dogmatiski reliģiozu vārdu." "Aplamas interpretācijas pārsavarā rodas, kad viņa ceļa etapus notur par noslēdzoši sasniegtiem mērķiem." Sk.: Heidegger's philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief Max Müllers aus dem Jahr 1947. – S. 366–370. Sal. ar Georga Miša rezumējumu: Georg Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit*

Pēc tam kad 1919. gadā Heidegers kļuva par E. Huserla asistentu, Huserls raksta Johannesam Daubertam¹⁸: “Lielisks līdzstrādnieks izaudzis mana jaunā kolēģa Heidegera personā.”¹⁹ Sākas laiks, kad Huserls fenomenoloģijas nākotnes vārdā un garā uzliūko Heidegeru kā sava mūža darba īsteno turpinātāju un pilnveidotāju un pilnībā uztic viņam savas cerības un nākotnes redzējumu. Heidegers šajā laikā ir labākais fenomenoloģijas pārzinātājs. Viņš var iepazīties ar visiem – arī vēl tikai uzmetumos esošiem – Huserla manuskriptiem. Pilnīgā uzticēšanās “vienīgajam īstenajam skolniekam”²⁰ izauga no Huserla jau pāri cilvēka spēkiem stāvošās atbildības fenomenoloģiskās filosofijas uzdevuma īstenošanā Vakarzemes cilvēces atjaunotnei²¹, vientulības un pamestības izjūtas tāda pienākuma priekšā.²² “Atvērt manu pētījumu vēl nezināmos plašumus un sagatavot viņu patstāvīgiem atklājumiem – tā bija liela, pacilājoša cerība. Atkal un atkal mēs abi pārrunājām kopīgo darbu, viņa palīdzību manu pētījumu pabeigšanā, to, ka pēc manas nāves viņš pārņems manus manuskriptus, nobriedušāko daļu izdos un vispār manu filosofiju – kā nākotnes darba ietvaru – turpinās.”²³ Huserls šajā laikā uzsver: *Fenomenoloģija esmu es un Heidegers*. Heidegers turpretī tikšanās reizēs vairāk klusē. Līdz ar kļūšanu par Huserla asistentu nobriest viņa pirmais patstāvīgo meklējumu un pārdomu kopsavilkums kara beigu semestra lekcijās 1919. gadā.

1919. gada pavasarī Heidegers raksta: “Tā ir racionālistiska personālā dzīves plūduma nesaprašana, ja domā un prasa, lai tas vienmēr vēžas tādās plašās un pilniskanīgās amplitūdās, kādās tas atdarās svētītos acumirkļos. Tādas pretenzijas ceļas no iekšējas pazemības trūkuma dzīves noslēpuma un piešķirtās žēlastības priekšā. Mums

Heidegger und Husserl. – S. 3–5.

¹⁸ Johannes Dauberts (1877–1947) izveidoja saikni starp Huserlu ar “Minhenes fenomenologiem” un iepazīstināja Minhenes fenomenoloģijas skolas pārstāvjus ar Huserla “Loģiskajiem pētījumiem”. Sk.: Reinhold Nikolaus Smid, “Münchener Phänomenologie” – Zur frühgeschichte des Begriffs. – S. 130 f.

¹⁹ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. II. – S. 77. Cit. no: Renato Cristin, Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger. – S. 9.

²⁰ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. II. – S. 181 f.

²¹ Sal. ar Huserla izteikumiem darbā “Eiropas zinātņu krīze un transcendentālā fenomenoloģija” (Hua VI. Passim.)

²² Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. II. – S. 182.

²³ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. II. – S. 181.

jāiespēj gaidīt jēgpilnas dzīves augsnospriegotas intensitātes, – un mums jāsauglabā kontinuitāte ar šiem brīžiem, tos ne tik daudz izbaudot kā drīzāk dzīvē iekļaujot – dzīves turpinājumā līdzīgi ņemot un ietverot visas turpmākās dzīves rītmikā. Un brīžos, kad sevi un virzienu, pie kura dzīvojot piederam, nepastarpināti piepildām, mēs nedrīkstam apskaidroto tikai konstatēt, vienkārši protokolēt – it kā tas kā priekšmets būtu mums priekšā-mests; saprotošs sevis paša iemantojums ir patiesss tikai tad, ja tas ir patiesi dzīvots, t. n., vienlaicīgi ir esamība. Es nedomāju to trivialitāti, ka atzītajam tad arī jāseko – bet gan intensīvā dzīvē iedziļināšanos savā (ne teorētiskajā), bet gan totāli pārdzīvojamā intencē, vienlaikus ieiešanu tajā – jaunas iekustinātības izplatīšanos visās dzīves kustībās.”²⁴ Reliģiozās dzīvespasaules īsteni personālo raksturu atjausot ne tikai kā vienu no pārdzīvojumu lokiem, paklausot tad radušās intuitīvās “izšķīrēj spējas” aicinājumam, jāatraida daudzas – lai arī vērtīgas – lietas. “Jaunā dzīve, ko mēs vēlamies vai kas mūsos vēlas, necenšas būt universāla, t. n., neīsta un izplūdusi (virspusēja); tās īpašums ir sākotnējība – ne izdomāti konstruktīvais, bet gan totālas intuīcijas evidentais.”²⁵ Tālākos gadus Heidegers nepiekāpīgi sekos savas fakticitātes noteiktajam

²⁴ BWHB. – S. 14.

²⁵ BWHB. – S. 15. Sal.: ANB. – S. 10. 1918. vasarā Heidegers raksta, ka universitātes “garīgajai dzīvei atkal jāklūst patiesi īstenai.” Patiesums, īstums, vienkāršība ir garīgās dzīves prasības, ko var tikai “izdzīvot un veidot, tā, ka tie, kam tajā jāpiedalās, nepastarpināti tiek skarti viņu patiesajā eksistencē.” Heidegers piesauc “iekšēju piederību centrālajam es un šā es uz Dievu vērsto mērķtiecību”, kurai jāvada katrs veikums. Pēc kara “.. skaidrs un nesatricināms ir aicinājums patiesi garīgiem cilvēkiem tieši tagad nebūt vājiem, bet uzņemties vadību un skolot tautu patiesumam un īstenai patieso klātesamības vērtību cieņai.” (Sk.: BWHB. – S. 7, 12.) Universitāte kā faktiskās situācijas elements ir Heidegera lekciju “Par universitātes un akadēmisko studiju būtību” (1919, VS) tēma. Tiesa – un tas nav pārsteidzoši – par lekciju centrālo motīvu klūst faktiskas, vēsturiskas “situācijas” izklāsta problēma. Lekcijas saglabājušās tikai dažās piezīmēs. Sk.: HGA II, Bd. 56/57. – S. 205–214. Sal.: HGA II, Bd. 56/57. – S. 3–7; HGA II, Bd. 61. – S. 62 ff.; HGA I, Bd. 9. – S. 34. Hanss Helmūts Ganders norāda, ka vēsturiskās fakticitātes *situācijas* izklāsts ir joprojām viens no auglīgākajiem Heidegera meklējumu sasniegumiem. Sk.: Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger.* – S. XIII, 317 ff.

“Universitātes ideja” vācu filosofijā vienmēr bijusi aktuāla tēma. Universitātes un akadēmisko studiju būtība vācu ideālismā skatīta *Bildung*, filosofisko universālzināšanu un domāšanas būtības horizontā. Tā Kants “Fakultāšu strīdā” (1798) ievirza filosofijas ne tikai kā propedeutiskas disciplīnas, bet gan kā īstena akadēmisko studiju pamatelementa uzdevumu to dzīves apvidu attiecību noskaidrošanā, ko savās pārdomu sfērās aplūko teoloģija (nāve un nemirstība), jurisprudences (savstarpējība un likumi), dabaszinātnes un medicīna (dzīves fiziskās formas). Sk.: Immanuel Kant, *Der Streit der Fakultäten.* Izd.: Immanuel Kant Werke. Hrsg. von Ernst Cassirer. Bd. VII. – Berlin, 1922. – S. 340 ff.

Fihte savukārt priekšlikumos Erlangenes Universitātes reformai un Berlīnes Universitātes izveidei uzsver visām universitātes nozarēm nepieciešamu priekšdarbu veikšanas uzdevumu to pētījumu telpas nodrošināšanai. Tāda uzdevuma veikšanā izšķiroša nozīme ir filosofiskam darbam. (“Ideen für die innere Organisation der Universität Erlangen”; “Deduzierter Plan einer zu Berlin zu einrichtenden höheren Lehranstalt.”) Sk.: Johann Gottlieb Fichtes nachgelassene Werke. Hrsg. von I. H. Fichte. – Bonn, 1834–

“totālas intuīcijas evidentajam”.

16. §. Pirmsteorētiska zinātne kā pirmspasauliskā apvidus hermeneitika

a) Pasauluzskata problēma

1. Pasauluzskats un filosofija

Pēckara semestrī no 1919. gada februāra līdz aprīlim (*Kriegsnotsemester 1919*) – pirms regulārā mācību darba atsākšanās 1919. gada vasaras semestrī – Martīns Heidegers lasa lekcijas “Filosofijas ideja un pasauluzskata problēma”.²⁶

Jau pēc “Esamības un laika” nākšanas klajā Heidegers raksta: “Pilnīgi vietā ir .. jautājums par pirmfilosofisko esamības izpratnes atbilstību ticībai iepretīm tās

1835.

Hēgelis izceļ domāšanas mantojuma patstāvīgas apgūšanas un iesavināšanas un veselumu aptveroša skatījuma, zināšanu sintēzes nepieciešamību kā universitārās izglītības pamatmetus. Sk.: G. W. Fr. Hegel, *Über den Vortrag der Philosophie auf Universitäten* (1816). Izd.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Sämtliche Werke. Jubiläumsausgabe in 20 Bänden. Hrsg. von H. Glockner. Bd. III.* – Stuttgart, 1927. – S. 317 ff.

Šellings 1802. gadā Jēnā nolasītājās, vairākkārt filosofa dzīves laikā pārstrādātajās un izdotajās (1803/1813/1830) lekcijās par akadēmisko studiju ievirzi un būtību norāda: visas universitātes izglītības sfēras un apgabalī savos specializācijas pētījumos būtiski atgriezeniskā saiknē saistīti ar vispārību, un pētījumu iznākumi un pieeja katram zināšanu novadam jāredz no vispārnozīmības skatpunkta. Katrs atsevišķs zināšanu novads jāredz kopsakarā ar sākotnējo un vienoto visu zināšanu izcelsmes avotu. Tādējādi visas sfēras paliek saistītas ar brīvību un patiesību. Brīvības aspekts norāda uz katra indivīda partikularitātes piesaisti vispārnozīmības idejai, kas atklājas akadēmiskajās studijās, patiesība norāda uz katram nozīmīgo dzīves veseluma un jēgas kopsakaru. Sk.: Fr. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode (Lehrart) des akademischen Studiums. Hrsg. von W. E. Erhardt.* – 2. erw. Aufl. – Hamburg, 1990. – S. 7 f., 9 f., 11.

Tikai 19. gadsimta beigās Vilhelma Dilteja garazinātņu filosofiska pamatojuma ietvaros universitātes izglītības skatījumā filosofijas un atsevišķo zinātņu problemātika atkal tiek saistīta kopsakarā. Sk.: Wilhelm Dilthey, *Das Wesen der Philosophie.* Izd.: Wilhelm Dilthey, *GS. Bd. V; Wilhelm Dilthey, Weltanschauungslehre. Abhandlungen zur Philosophie der Philosophie.* Izd.: Wilhelm Dilthey, *GS. Bd. VIII. Sal.: Reinhard Mehring, Universitätsidee und Philosophiebegriff bei Max Weber, Karl Jaspers und Martin Heidegger.* Izd.: *PhJb 99* (1994). – S. 371 f. Par vācu universitātes ideju kopumā sk.: *Die Idee der deutschen Universität.* Hrsg. von E. Anrich. – Darmstadt, 1964.

Kopš darbības uzsākšanas Heidelbergas universitātē “Universitātes jautājums” vienmēr no jauna saistījies arī Karlu Jaspersu. Par to viņš izsakās 1933. gada projektā (kas vairākos aspektos pārsteidzoši tuvs Heidegera 1933. gada rektora runai (sk.: Martin Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität; Karl Jaspers, Thesen zur Frage der Hochschuleerneuerung.* – S. 5–28.) un vēlākajos darbos. Sk.: Karl Jaspers, *Erneuerung der Universität. Reden und Schriften 1945/1946.* – Heidelberg, 1986.

²⁶ HGA II, Bd. 56/57. Par lekciju tapšanas apstākļiem sk.: BWHB. – S. 12.

eksplikācijai teoloģijā. Un, proti, šī esamības izpratne ir tajā, ko mēs saucam par *metaphysica naturalis* – dabiskais pasauluzskats. Tiesa, kas tas ir, to noskaidrot ir varbūt viena no grūtākajām filosofijas problēmām.”²⁷ 1919. gadā Heidegers ir tikai vēl ceļa sākumā pie šādi izprastas “pasauluzskata un filosofijas” problēmas. Toreiz filosofijas un pasauluzskata attiecību skaidrināšanas kontekstu viņam nosaka dzīves filosofijas un neokantisma izvirzītā problemātika. Filosofijai jāsniedz dzīvei universālās normās un vērtībās balstīts pasauluzskats. Par pasauluzskata veidošanos runā arī dzīves filosofija, lai arī relatīvē universālo, ārpus dzīves plūduma esošo normu un vērtību uzstādījumu. Šajā problēmsituācijā Heidegers jautā: kā saistās filosofija un pasauluzskats? Ja pasauluzskata izveidošana ir filosofijas uzdevums, tad filosofija ir identiska pasauluzskatam. Bet, ja filosofijas uzdevums ir pasauluzskata pamata radīšana un atsegšana, tad pasauluzskats pats nav filosofijai identisks. Kaut kāda saikne tomēr starp tiem pastāv. Vai būtu jāapsver arī iespēja, ka starp tiem nekādas saiknes nav?²⁸ Ja pie filosofijas uzdevumiem nepieder – pat ne kā robežjautājums – pasauluzskata izveidošana, tad kas ir filosofija un kādi tās uzdevumi? Bet pasauluzskats? Vai tas arī nekļūst problemātisks, kad abi atbrīvoti no šķietamas saistības? “Pasauluzskata būtība kļūst par problēmu, un proti – tā izklāsta virzienā no aptverošāka jēgkopsakara.”²⁹

Īstenā nozīmē “ne-filosofiskais pasauluzskata raksturs” parādās, ja tas tiek atbrīvots no filosofijas, bet tieši ar filosofijas līdzekļiem. Bet tad vēlreiz – jau šādā kopsakarā – jājautā: kas tādā gadījumā ir filosofija un tās teorētiskā ievirze? Problēmuzstādījums skan – “filosofija kā sākotnējā zinātne” (*Urwissenschaft*). Heidegers tādējādi aizsāk fenomenoloģijai kā stingrai zinātnei imanentu ceļu, respektējot neokantismā izvērsto sākotnes un teorētiskās pieejas problemātiku (Rikerts, Lasks, Nātorps).³⁰

²⁷ B WHB. – S. 25.

²⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 11. Par filosofiju, pasauluzskatu un zinātņi sk.: HGA II, Bd. 59. – S. 1 ff. Sal.: Thomas Wolf, *Konstitution und Kritik der Wissenschaften bei Heidegger*. Izd.: *ZphF* 57 (2003). – S. 94–110.

²⁹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 12.

³⁰ “Dažādu teoretizēšanas pakāpju un motivāciju kopsakaru pētījumos” neokantisms sniedzis “paliekošu devumu”. (HGA II, Bd. 56/57. – S. 90.)

Filosofijai kā sākotnējai zināmei jāizklāsta pasauluzskata problēma no "aptverošāka jēgkopsakara". "Sākotnējums" izpaužas tādējādi, ka ievirzījumu tāda zinātne saņem no paša priekšmeta. Kā gan tā var izvērsties – vai vispār tikai aizsākties –, ja tās priekšmets ir gan tās noteiksmju avots, gan arī tajā noteicamais? "Galējie aizsākumi būtiski izprotami no sevis un sevī. Sākotnējās zinātnes idejā esošais riņķis bez ierunām jāņem vērā."³¹ Sākotnējā zinātnē esošais sevis pašas iepriekšpieņēmums ir nevis izdomāta problēma, bet gan būtisks tās pašas raksturojums. Šķietami nepārvaramo apliskumu tās pamatojumā redzot, nevis no tā vairoties, var pavērties ceļš tā pārvarēšanai. Šeit jārod izklāsts jautājumam – kā varam sevi "izcelt" no dabiskās dzīves ievirzes? Heidegers uzsver, kā tāds Minhauzena cienīgs darbs nav pašsaprotami skaidrs un nevar tikt izskaidrots, vadoties tikai pēc zinātņu ievirzes. Vai var šeit iet apkārtceļu un smelties filosofijas vēsturē atrodamās ceļa ievirzes? Bet kur ņemt kritēriju, kā novērtēt tajā sastopamās metodes un ieviržu kopsakarus, ja nav kaut pamatos iezīmēta sākotnējās zinātnes ideja un tādējādi rasta pieeja filosofijas vēsturei no "vēsturiskas apziņas, kas pati dzīvo īstenā filosofijā", kura savukārt "konstituējas kādā īpaša veidā dzīvē par sevi un sevī, kas pati ir vēsturiska".³² Arī pieeja, vadoties pēc atsevišķām zinātnēm vai induktīvas šo zinātņu reģionu ieviržu un iestādņu summēšanas, neved pie sākotnējās zinātnes.³³ Upes tālākais tecējums (zinātnes tālākās teorētiskās ievirzes) jāizprot no sākotnes, avota, bet ne otrādi. Taču kāds ceļš tomēr ved no tālākā pie sākotnes (pie sākotnējās zinātnes par avotu, sākotni)? Tas jāatrod. Vai būtu jāvērsas nevis pie izziņas priekšmeta, bet gan pie priekšmeta izziņas, lai to rastu? Neokantisma Bādenes skolas teleoloģiski kritiskā metode tādā problēmas tvērumā attīsta transcendentālo vērtību filosofiju. Skaidrs, ka tā nav Heidegera iecerētā sākotnējā zinātne³⁴, taču tajā skarts būtisku jautājumu loks, kas var vest pie pienācīga parādījušās problemātikas risinājuma. Heidegers uzsver patiesības, vērtības, nozīmības (*Geltung*) problēmu izšķirošo lomu. Kāds ir vērtību iepazīšanas veids? "Vērtība nevis *ir*, bet gan nozīmē (*gilt*). [...] Vērtējumā vērtība "vērtībo" (*es*

³¹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 16.

³² HGA II, Bd. 56/57. – S. 21.

³³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 24, 27.

³⁴ HGA II, Bd. 56/57. – S. 52.

wertel)“³⁵. “Vērtība” tikai teorētiskas formalizēšanas procesā kļūst par priekšmetu. Kā tomēr izklāstīt vērtējumā norisošo un tagad pārdomās parādījušos “pārdzīvojuma pamattipiku”? “Vērtējumā man kaut kas tiek “pienests”, tas pārņem mani. [...] Vērtējumā nav nekā teorētiska; tam ir sava “gaisma”, tas izstaro savu spozmi: “*lumen gloriae*”.”³⁶

Redzams, ka patiesībā, vērtībā, nozīmībā ietvertā problemātika nav pienācīgi izklāstāma bez daudzu filosofiski zinātniskā, teorētiskā ievirzē esošu iepriekšpieņēmumu pārskatīšanas. No šī teorētiskā samezglojuma jāizkļūst, un tā ir Heidegera konsekventi apliecināta nostāja. Heidegers raksta: “Jāsalauž teorētiskuma valdonība, tiesa, ne tādā veidā, ka proklamē praktiskā primaritāti, un arī ne tādēļ, ka tagad “beidzot” jāsniedz kas cits, kas problēmas parādītu no jaunas puses, bet gan tādēļ, ka teorētiskais pats un kā tāds norāda atpakaļ uz pirmsteorētisko.”³⁷ Taču redzams, ka arī pieeja tam ir teorētisko iepriekšpieņēmumu varā. Heidegers kāpina šo atziņu līdz absurdam: teorētiskā vairākpakāpju analizē iegūtie “dati”, “fakti” aizved tik tālu no pirmsteorētiskā apvidus, (kuru taču bija paredzēts sasniegt), ka jāšaubās, vai vispār vairs “ir” kaut kas, ko sasniegt.³⁸

Heidegers uzsver: tagad problemātika nonākusi pie izšķirošām krustcelēm un daudz kas atkarīgs no tā, vai izdosies aptvert radušās situācijas nožēlojamību un, “šīs nožēlojamības jēgai sekojot un pie tās kavējoties, vairs neatminēties ne “teleoloģisko metodi”, ne “ideālpiešķirumu”, ne “materiālpiešķirumu”, ne “psihisko veselumkopsakaru”, ne “lietu apvidu”, jā, pat ne – un to vismazāk – “sākotnējās zinātnes ideju”, “sākotnējās zinātnes metodi”. Mēs stāvam pie metodiskām krustcelēm, kur izšķiras filozofijas dzīve vai nāve.” Vai nu jāatgriežas pie (teorētiskā) “absolūtā lietišķuma”, vai nu “izdosies lēciens kādā citā pasaulē, vai tiešāk – vispār tikai pasaulē”³⁹.

Metodiskās krustcelēs kļuvis labāk redzams, ka aizvien tukšākas un tuksnešainākas kļūst izziņas ceļa malas. “Mēs esam izstaigājuši tuksneša tukšību un tā

³⁵ HGA II, Bd. 56/57. – S. 46.

³⁶ HGA II, Bd. 56/57. – S. 49.

³⁷ HGA II, Bd. 56/57. – S. 59.

³⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 62.

³⁹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 63.

vietā, lai vienmēr izzinātu tikai lietas, ilgojamies raugoties saprast un saprotot redzēt.”⁴⁰ Tādējādi 1919. gada lekcijās izskan aicinājums pie fundamentāla pagrieziena filosofijas un zinātņu teorētiskā pamatojuma un metodes problēmā.

2. Appasaules pārdzīvojums un vēsturiskais es

Turpinot pārdomu gaitu, Heidegers tagad vēlas “raugoties saprast”. Šie vārdi paliek vēl savā divnozīmībā neatsegti. “Raudzīties” vēlas fenomenologs, bet “kurš” vēlas “saprast”? Par appasaules intencionalitātes un pārdzīvojuma paraugu, ko Heidegers nosauc, ņemta amatnieciski zemnieciska un reliģiska nodošanās (*Hingabe*).⁴¹ Jau 1919. gada lekcijās viņš saka, ka pārdzīvojuma savdabībā jāsaskata primārais notikuma (*Ereignis*) raksturs.⁴² Pārdzīvojuma ne-lietiskums jāizceļ, lai saprastu to tā, “kā tas sevi dod”, bet dotums nav nedz “psihiskais”, nedz “fiziskais”, nedz “ārējais”, nedz “iekšējais”. Jāuzklausā pārdzīvojuma motīvi, un pārdzīvojums nav jāiekļauj kādā lietu kopsakarā. “Mums jāsaprot tīrā pārdzīvojuma jēgas tīrie motīvi.”⁴³

Heidegers apraksta situāciju: auditorijā ienākot redzu katedru. Ko “es” redzu? Brūnas virsmas, kas lauztas taisnos leņķos? Nē, es redzu kastes, lielāku uz mazākas? Nebūt ne: es redzu katedru, no kuras man jārūnā. Šeit nav arī nekāda fundējuma kopsakara: it kā vispirms es redzētu brūnu virsmu, pēc tam kasti, tad pulti, tad akadēmisku katedru, no kuras runā, – it kā es līmētu etiķetes vienu uz otras. Tā visa ir maldinoša interpretācija. Es redzu katedru tūlīt un ne jau kā kaut ko izolētu, bet gan uz tās nolikto grāmatu, to, ka tā traucē, apgaismojumu utt. Var jautāt – ko gan redzētu Švarcvaldes zemnieks, ienākot auditorijā? Viņš redzētu “vietu skolotājam”, priekšmetu būtiski tā nozīmē. Bet, piemēram, 20. gadsimta sākuma Āfrikas vidienes iedzīvotājs, nonākot tur redzētu “lietu, ar ko viņš īsti neko nevar iesākt”. Šādas lietas un “katedras”

⁴⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 65.

⁴¹ Sal.: HGA II, Bd. 56/57. – S. 206 (“.. pilnīga nodošanās notikumam”); HGA II, Bd. 56/57. – S. 212 (“nedalīta nodošanās”).

⁴² HGA II, Bd. 56/57. – S. 69, 75.

⁴³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 66.

nozīmējošais savā būtībā ir absolūti identiski.⁴⁴ “Katedras redzējuma pārdzīvojumā man pretī nāk kaut kas no nepastarpinātās appasaules. Šis appasaulīgais (katedra, grāmata, tāfele, pieraksti, pildspalva, students, tramvajs utt.) nav lietas ar noteiktu nozīmes raksturu, priekšmeti – un turklāt uztverti kā kaut ko nozīmējoši –, *nozīmējošais ir primārais*, sniedz sevi man nepastarpināti, bez jebkāda domu apkārtceļa caur lietu tvērumu. Dzīvojot appasaulē, tas man visur un vienmēr nozīmē – viss ir pasaulīgs, pasaulisko (*es weltet*).”⁴⁵

Jāpievērš uzmanība, cik uzsvērti Heidegers lieto *es weltet*⁴⁶, *es gibt*⁴⁷, *es wertet*⁴⁸, *es gilt*⁴⁹, *es ereignet sich*⁵⁰. Ar to viņš acīmredzot vēlas norādīt uz appasaules pārdzīvojumā parādošos būtisko notikuma (*Ereignis*) pamatiezīmi, kas liek atsācīties no subjekta izvirzīšanas centrā. Vēlīnajos darbos šī iezīme izklāstīta tās kopsaistē ar pamatjautājumiem par esamību un patiesību. Taču vairākkārt jau norādīts, ka vēlīnā Heidegera *Kehre* – pavērsiens – iezīmējas jau viņa agrīnajos meklējumos.⁵¹

Atgriežoties pie appasaules pārdzīvojuma, jājautā – vai tajā sastapu kaut ko tādu kā “savu es”? Tas ie pilnīgi ārpus sevis un klātesošs redzējumā. Abstrakcijā, priekšmeta tvērumā nav vairs ne īsti “mana es”, ne pārdzīvojuma. Pārdzīvojuma fiksācijā pārdzīvojumam tiek atņemta dzīvība (*entlebt*)⁵²; manam izzinošajam es ir vairs tikai

⁴⁴ HGA II, Bd. 56/57. – S. 71–72.

⁴⁵ HGA II, Bd. 56/57. – S. 73. *Lumen gloriae* – vārdi, ko Heidegers lieto pasaules problēmas kopsakarā, norāda uz jomu, no kuras domā Heidegers. Sal.: Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Die formalanzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers. 1919–1923.* – S. 87 ff.

⁴⁶ HGA II, Bd. 56/57. – S. 73.

⁴⁷ HGA II, Bd. 56/57. – S. 62.

⁴⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 46.

⁴⁹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 29, 50.

⁵⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 75. Sal.: Theodore Kisiel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie.* – S. 122.

⁵¹ Hans-Georg Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge.* – S. 13 ff.; Theodore Kisiel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie.* – S. 105; Theodore Kisiel, *The Genesis of “Being and Time”.* – P. 44–45.

⁵² HGA II, Bd. 56/57. – S. 74, 84 ff.

blāva, līdz minimumam reducēta es-saikne ar priekšā norisošo, objektivēto, priekšmetisko norisi. Tāda iespējama tikai teorētiskā ievirzē un dota tikai teorētiskam es. Teorētiskā ievirzē esmu ievirzīts uz kaut ko, taču es nedzīvoju (kā vēsturisks es) uz kādu pasaulisko (*Welthafes*). Astronoms pēta saules lēktu – astrofizikas fenomenu kā dabas norisi – indiferenti. Heidegers turpretī norāda uz Tēbu vecajo saullēkta slavinājumu Sofokla “Antigonē” pirmajā rītā pēc sekmīgās Tēbu aizstāvēšanas.⁵³

Šajā kontrastā jautājums par dažādo pārdzīvojuma veidu “kā” parādījies skaidrāk, bet tas nebūt nav atrisināts. Kā mēs redzam pārdzīvojumu? Vai tomēr arī tas nav teorētiski? Bet kā raksturot šo teorētisko, un kāda problemātika šeit paveras? Pārdzīvojums ir nevis norise, bet notikums. Tas nepaslīd man garām kā kāda lieta, es esmu šajā notikumā, un tas notiek savā būtībā. “Pārdzīvojumi ir notikumi .. un dzīve tikai tā dzīvo.”⁵⁴ Taču – kā no pārdzīvojumiem izbūvēt zinātni, turklāt sākotnēju?

b) Fenomenoloģija kā pirmsteorētiskā sākotnējā zinātne

1. Iepriekšpieņemumu problēma

Kā tad var atbildēt uz jautājumu par to, kas īsti ir “nepastarpināti dots”⁵⁵ Vai tie ir “uztveres dati”? Teorētiskajā ievirzē izsvītrojot pasauli, kur ir katedra, izslēdzot vēsturisko es, kas ir pasaulē, patiešām paliek tikai uztveres dati. Teorētiskā ievirze pati ir iespējama, tikai sagraujot sākotnējo appasaules pārdzīvojumu. “Šos jēgpilnos appasaules pārdzīvojumu fenomenus es nevaru skaidrot tādā veidā, ka sagrauju to būtisko raksturu, atceļu tos savā jēgā un uzmetu kādu teoriju.”⁵⁶ Valdošajai dabaszinātniskajai ievirzei pakļautajos filosofiskajos strāvojumos teorētiskais savā patvaldonībā liedz saskatīt problēmas būtību. Karā kritušais Emīls Lasks, uzsver Heidegers, bija viens no retajiem, kas aptvēra jautājuma nozīmi un konsekvences, lai arī viņa pētījumu valoda neļāva tik

⁵³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 74. Heidegers citē Helderlīna tulkoto Sofokla traģēdiju (100 ff.) no Franca Cinkernāgela Helderlīna darbu izdevuma: Friedrich Hölderlin, Sämtliche Werke und Briefe. Hrsg. von F. Zinkernagef. Bd. III. – Leipzig, 1915. – S. 374 f.

⁵⁴ HGA II, Bd. 56/57. – S. 75.

⁵⁵ HGA II, Bd. 56/57. – S. 85.

⁵⁶ HGA II, Bd. 56/57. – S. 86.

viegli atjaust īstenās intences.⁵⁷

Vai appasaules pārdzīvojums man ir “dots”? Nē! “Appasaule kā dotums” jau ir teorētiski nogalināta un no mana vēsturiskā es atsvešināta “pasaule”. Primārais vairs nav pasauliskums, nozīmes pilnais ir reducēts uz atlikumu “reālais”. Vēsturiskais es – atņemot tam vēsturiskumu – tādējādi tiek novests līdz “reālā”, “lietas” korelātam. Tam iepretim “fenomenoloģiski jāredz, jāatver, jāizklāsta!” vairākkārt lekcijās izsaucas Heidegers.⁵⁸ Jāizvērs pārdzīvojuma dzīvestīguma pakāpju, slāņu pētniecība. Teoretizēšanas slāņu, motivāciju kopsakaru pētniecībā labi panākumi ir Marburgas skolai. Jāizceļ arī Loces ontoloģiski relacionālie pētījumi. “Bet pēdējās problēmas paliek apslēptas, ja teorētiskais tiek absolutizēts un tā izcelsme no “dzīves” netiek saprasta. [...] Un viena no grūtākajām problēmām ir robežpāreja no appasaules pārdzīvojuma pie pirmās objektivēšanas, jo tā saprotama tikai no paša appasaules pārdzīvojuma un šī pārdzīvojuma dziļākās problemātikas saprašanas, un tikai tā risinājumu gūst “teorētiskā vispār” problēma.”⁵⁹ Jautājums “Vai katedra, kā es to savā appasaulē pārdzīvoju, ir reāla?” ir bezjēdzīgs jautājums. Sekojot sava skolotāja Huserla fenomenoloģiskajiem ieskatiem, Heidegers uzsver: “Jautāt par appasauli tad, kad visa realitāte jau ir daudzkārt pārveidota un bez jēgas atvasināta, nozīmētu visu problemātiku apgriezt uz galvas. Appasauliskajam ir pašam savs īstens pašapliecināšanās veids.”⁶⁰ Heidegers uzsver: “Ārpassaules realitātes problēmas atrisinājums ir ieskats, ka tā vispār nav problēma. [...] Cik bezjēdzīgs ir jautājums par ārpassaules realitāti, tik nepieciešami un jēgpilni ir atsegt realitātes jēgas (kā teorētiska jēgas momenta) motivācijas dzīvē un vispirms appasaules pārdzīvojumā.”⁶¹ Vispirms nav “realitātes”, no kuras tad jāizskaidro appasaules pārdzīvojums. Bet tieši tā dara teorētiskajā ievirzē. Tikai pieņēmumu sfērā runām par iepriekšpieņēmumiem ir jēga. Appasaules pārdzīvojums ir ārpus iepriekšpieņēmumu sfēras, jo iepriekšpieņēmumu sfērai tikai teorētiskajā laukā ir jēga. Ja teorētiskā joma pati

⁵⁷ HGA II, Bd. 56/57. – S. 88.

⁵⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 88, 89.

⁵⁹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 91.

⁶⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 91.

⁶¹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 92.

kļūst problemātiska, tad arī runa par pieņēmumiem un iepriekšpieņēmumiem kļūst problemātiska.⁶²

2. Sākotnējā zinātne kā pirmsteorētiska zinātne

Sākumā aplūkotā riņķveida pieeja ceļā pie iepriekšpieņēmumu robežām, pie sākotnes izrādījies teorētiski radīta problēma. Kā būt sākotnējai zinātnei, kas tomēr paliek teorētiska zinātne? Ja apliskums jāatceļ, tad jābūt kādai *pirmsteorētiskai* vai *pārteorētiskai* zinātnei – īstenai sākotnējai zinātnei, kuras priekšmetiskajā laukā ir arī teorētiskā izcelsme (*Ursprung des Theoretischen*).⁶³ Šī zinātne par sākotni nav teorija. Tā atrodas pirms vai pāri sfērai, kur runām par iepriekšpieņēmumiem vispār ir jēga. Heidegers ir konsekvents: teorētiskā absolutizācija jānoraida. Tādējādi parādās viens no grūtākajiem uzdevumiem domu apmaiņā ar Hēgeļa filosofisko veikumu – sistēmas (un tādējādi teorētiskā absolutizācijas) vainagojumu.⁶⁴ Heidegers (kā liecina Heinriha Ohsnera atmiņas) jau agri (1915/1916) uzsvēris, ka jauno laiku metafizikas vainagojumā – vācu ideālismā, īpaši Hēgeļa sistēmā – ietvertajai teorētiskās sfēras un metafiziskā uzstādījuma attiecību problēmai vēl jārod valoda.⁶⁵

Fenomenoloģijas mērķis ir dzīves par sevi un priekš sevis izpēte⁶⁶, tātad ne tikai pasaulīguma izveidnes kādā appasaulē, bet arī “augstākās dzīves potencialitātes indekss”, proti: “vēl kādā dzīves pasaulīgā, īstenā raksturojumā neizveidojies, bet tādā izveidnē potenciāli motivējošs, būtiski iepriekšpasaulisks”⁶⁷ “kaut kas”, kam ir tendence “pasauliskoties” (*auszuweltsen*), izvērsties pasaulē, būt “ievirzē uz”⁶⁸ noteiktām

⁶² HGA II, Bd. 56/57. – S. 94.

⁶³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 96.

⁶⁴ HGA II, Bd. 56/57. – S. 97.

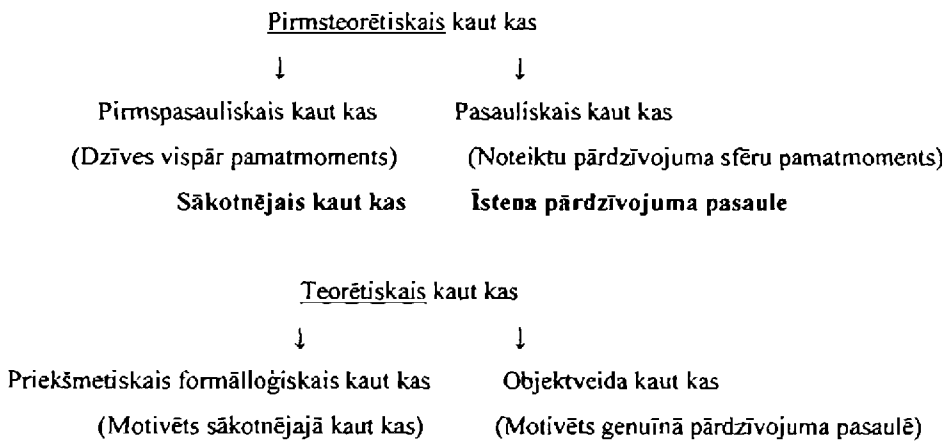
⁶⁵ Das Mass des Verborgenen. – S. 265.

⁶⁶ HGA II, Bd. 56/57. – S. 16; ANB. – S. 12.

⁶⁷ ANB. – S. 11.

⁶⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 115.

pārdzīvojumu pasaulēm.⁶⁹ Fenomenoloģijas uzdevums tādējādi ir dzīvei jau sākotnēji piemītošu pamatieviržu, tendenču un motīvu izklāsts. Pirmspasauliskais “kaut kas” ir “pamatfenomens, ko var saprotoši pārdzīvot, piemēram, [...] īpaši intensīvas dzīves brīžos; taču tādos pārdzīvojuma tipos, kas sasaistīti kādā pasaulē, reti sasniedzot vai nemaz nerasniedzot tajā augstkāpinātu dzīves intensitāti”⁷⁰. Shēmā, ko Heidegers noslēdzošajās lekcijās uzzīmē, atrodams pārskats par viņa sniegto analīzi:⁷¹



Heidegeram acīmredzot šeit svarīgi vairāki būtiski aspekti, pirmām kārtām – fenomenoloģijas kā sākotnējas, pirmsteorētiskas zinātnes mērķu un uzdevumu noteiksmes. Tādas noteikmes skaidrināšanā jārod ceļš “dzīves par sevi un priekš sevis” pamatiezīmju izklāstam “hermeneitiskā intuīcijā”. Jāatsedz šāda izklāsta problemātika un iespējas. Drīz formālloģiskā pieeja tiks ievirzīta formāli norādošajā hermeneitikā. Tāds būs pirmais izšķirošais solis 1920. gada lekcijās “Fenomenoloģijas pamatproblēmas”. 1919. gada pēckara semestra lekciju noslēgumā Heidegers to jau ietver *hermeneitiskās intuīcijas* iezīmējumā.

⁶⁹ ANB. – S. 11; HGA II, Bd. 56/57. – S. 117.

⁷⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 115.

⁷¹ ANB. – S. 11. Saļ.: Theodore Kisiel, *The Genesis of Being and Time*. – P. 38 ff.; Theodore Kisiel, *Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur hermeneutischen Phänomenologie*. – S. 122.

c) Hermeneitiskā intuīcija

Visā dzīvestīgumā veicot appasaules pārdzīvojumu, pēc tam jāatskatās uz pārdzīvojuma “kā” veikumu. Iebildumos fenomenoloģijai tās ceļā pie nepastarpinātības (Heidegers īsumā pievēršas Paula Nātorpa izteiktajām iebildēm recezijā par Huserla “Idejam I” un darbā “Vispārējā psiholoģija”) tomēr nekad nav īsti ņemts vērā pašas fenomenoloģijas vienmēr uzsvērtais princips, kā to Huserls formulē “Idejās I”: “Viss, kas sevi sākotnēji sniedz “intuīcijā” [..], ir vienkārši pieņemams .. tāds, kāds tas sevi sniedz.”⁷² Tas ir principu princips, pirms katra cita principa. 1919. gadā Heidegers šo principu pārformulē šādi: “Tā ir patiesas dzīves vispār sākotnējā intence, dzīves un pārdzīvojuma kā tādu sākotnējā ievirze, absolūta, ar pārdzīvojumu identiska dzīves simpātija, ko var sasniegt fenomenoloģiskajā dzīvē tās intensitātes kāpinājumā, nevis uzbūvētā jēdzienu sistēmā.”⁷³

Heidegers uzsver: “Pārdzīvojuma simpātija ar dzīvi – tā ir fundamentāla fenomenoloģijas dzīvesieturētība. Tā ir sākotnējā intuīcija.”⁷⁴ Šī fenomenoloģiskā intuīcija⁷⁵ prasa absolūtu iedziļināšanos, iegremdēšanos dzīvē.⁷⁶ Dzīvē cīnās īsteni ieskatī un neīsteni ieskatī. Īstens ieskatī ir iegūstams, tikai iegremdējoties “dzīves īstumā”, galu galā – “personiskās dzīves īstumā”.⁷⁷ “Ja fenomenoloģiski intuitīvi ieiet dzīvē, tās motivācijā un tendencē, tad paveras iespēja saprast dzīvi. Tad parādās dzīves absolūtā saprotamība. Dzīve nav iracionāla. (Tam nav nekāda sakara ar racionālismu!!) Fenomenoloģiskā intuīcija kā pārdzīvojuma pārdzīvojums, dzīves saprašana ir hermeneitiska intuīcija (saprotamu darošā, jēgpiešķiroša). Dzīves imanentais vēsturiskums ir hermeneitiskās intuīcijas papildījums. Pirmsteorētiskā zinātne ir

⁷² Hua Bd. III, I. – S. 43; Sal. Hua Bd. III, I. – S. 44, 52, 185.

⁷³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 110.

⁷⁴ ANB. – S. 10.

⁷⁵ ANB. – S. 10.

⁷⁶ ANB. – S. 13.

⁷⁷ ANB. – S. 13. Sal. šo Heidegera citātu komentāru: Alfred Denker, Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers. – S. 38 ff.

intuitīva, induktīva fenomenoloģija. Filosofiska sākotnēja zinātne ir saprotoša zinātne.”⁷⁸ Heidegers raksta: “Pārņemošs, sevi pašu līdzī nemošs pārdzīvojuma pārdzīvojums ir saprotoša hermeneitiska intuīcija, oriģināra fenomenoloģiska “atpakaļ” (motīvi) un “uz priekšu” skata (tendences) veidošana.”⁷⁹ Dzīves ievirzēm līdzī ejot un vienlaicīgi no tām nākot, nesot sevī savu izcelsmi, jāredz šo ieviržu motīvi un tendences, jāredz “dzīves motivētās tendences, t. i., tendētās motivācijas”.⁸⁰

M. Heidegers uzsver, ka te parādās izšķirošs pretstats starp fenomenoloģiskas filosofijas un pasauluzskata ievirzēm. Pasauluzskata “veidošanā” tiek objektivēts un apstādināts kāds noteikts dzīves moments. Katra kultūrfilosofija ir pasauluzskata filosofija – tā “apstādina” zināmas garavēsturiskas situācijas.⁸¹ Marburgas neokantisma pārstāvis Pauls Nātorps norāda, ka tādējādi pārdzīvojumu plūsma tiek apstādināta apraksta tvērumā. Apraksts ir pastarpinājums un tādējādi attālināšanās no pārdzīvojuma tiešuma.⁸² Heidegers ieklausās šajā norādē un uzsver, ka fenomenoloģija turpretī iet kopsolī ar dzīvi, pilnīgi “nododoties” dzīvei, fenomenoloģija redz tālāk par pasauluzskata “veidotājiem”.

Pie fenomenoloģijas kā fundamentālzinātnes (un tagad tā Heidegeram var būt tikai sākotnēja *pirmsteorētiska* zinātne) īstenā darba lauka – dzīvei sākotnēji piemītošo motīvu un tendenču, dzīves sākotnējās kustības atklāšanas Heidegers nonāk 1919. gada lekcijās. Dzīve ir jēgpilna, tai jau ir sākotnējas ievirzes, un tās ir *sākotnējais* dotums. Drīz Heidegers sauks to par vēsturisku fakticitāti.

Taču ceļš līdz tam nav iedomājams bez Heidegera domu apmaiņas ar Marburgas neokantismu un Vilhelma Dilteja garazinātņu pamatojumu.

⁷⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 208.

⁷⁹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 117. Sal.: BHR. S. 47 f.; “.. ka fenomenoloģisks vērojums nav pārdzīvojumu kā lietu uzlūkošana, bet ka pārdzīvojumsaikne starp īstenojumjēgu (*Vollzugs-<Leistungs->sinn*) un saturjēgu (*Gehaltsinn*) prasa atbilstošu vērojuma formu, ko es apzīmēju par saprotošu, hermeneitisku intuīciju”, ir Heidegera problēmas skatījums. No šejienes viņš var pievērsties vērojuma un izpausmes fenomenoloģijas problemātikai.

⁸⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 117.

⁸¹ ANB. – S. 13.

⁸² Sal.: Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie*. – Tübingen, 1912. – S. 190 f.; Paul Natorp, *Husserls Ideen zu einer reinen Phänomenologie*. Izd.: Logos VII (1917/1918). – S. 237 f., 240.

17. §. Domu apmaiņa ar Marburgas neokantismu

a) Heidegers un Marburgas neokantisma skola

Marburgas Filipa Universitātes 400 gadu jubilejai veltītā izdevumā (1927) rakstā “Par filosofijas katedras vēsturi no 1866. gada”⁸³, Heidegers pievēršas Marburgas neokantisma skolas vēsturei. Tajā rodams kopsavilkums viņa attieksmei pret šo filosofijas skolu. Heidegers īpaši uzsver Kohena nozīmi. Hermans Kohens (1842–1918) 37 gadus bija profesors Marburgā, turpinot Frīdriha Alberta Langes (1828–1875)⁸⁴ darbu. Tā arī 1919. gada VS lekcijās “Fenomenoloģija un transcendentālā vērtību filosofija” Kohena darbs “Kanta izziņas teorija” (1871) blakus Dilteja “Šleiermahera dzīvei” (I sēj. 1870) un Brentāno “Psiholoģijai no empīriskā skatpunkta” (1874) pieskaitīts nozīmīgākajiem darbiem, kas ietekmējuši jaunāko filosofijas attīstību pēc tam, kad Marburgas skola orientācijā uz Kanta kritisko darbu bija atjaunojusi filosofijas cieņu pēc Hēgeļa skolas sabrukuma un dabaszinātņu un vēstures zinātņu izvirzīšanās un atbrīvojuši filosofiju no orientācijas uz dabazinātnisko pieeju (filosofija kā psiholoģija).⁸⁵ Kohena grāmatā pieteikti un pamatoti būtiskākie neokantisma kustības motīvi.⁸⁶ Kohens konsekventi aizstāv un aprāda Kanta transcendentālismu. Viņš meklēja Kanta filosofijas problēmu centru sākotnējā, sintētiskā transcendentālās apercepcijas vienībā. Īstenības konstitūcijas problēma viņam bija saistīta ar matemātiski fizikālās izziņas priekšmeta priekšmetiskuma sākotni tīrajā domāšanā. Hermans Kohens “Tīrās izziņas loģikā” uzsver: “Domāšana ir sākotnes domāšana. [...] Tīrā domāšana par patiesību kļūst tikai kā sākotnes domāšana. [...] Loģikai jākļūst sākotnes loģikai. Jo sākotne nav tikai domāšanas

⁸³ HGA I, Bd. 3. – S. 304–311. Ps.: Die Philipps-Universität zu Marburg 1527–1927. – Marburg, 1927. – S. 681–687. Cit. no KPM.

⁸⁴ Frīdrihs Alberts Lange pazīstams ar savu darbu “Materiālisma vēsture”. Sk.: Fr. A. Lange. Die Geschichte des Materialismus. – Iserlohn, 1866. – 9. Aufl. mit biographischen Vorwort, Einleitung und kritischen Nachtrag hrsg. von Hermann Cohen. 2 Bde. – Leipzig, 1908. Sk.: Ueberweg. Bd. IV. – S. 420 f.

⁸⁵ KPM. – S. 304–305.

⁸⁶ HGA II, Bd. 56/57. – S. 150.

nepieciešamais sākums, tai jāpaliek visā turpmākajā kā virzošajam principam. Sākotnes loģika kļūst par tīrās izziņas loģiku. Tas ir jaunais veidols, kādu mēs vēlamies piešķirt loģikai.»⁸⁷

Tādējādi filosofija bija atkal atguvusi patstāvīgu fundamentālu (pozitīvajām zinātnēm nepieejamu) novadu zinātniskās dabas izziņas transcendentāli loģiskajā pamatojumā. Turpmākajos Kanta filosofijai un filosofijas pamatošanai veltītajos darbos (“Kanta ētikas pamatojums” (1877), “Kanta estētikas pamatojums” (1889), “Infinitezimālmērodes princips un tā vēsture” (1883), “Tīrās izziņas loģika” (1902), “Tīrās gribēšanas ētika” (1904), “Tīrās jušanas estētika” (1912), “Reliģijas jēdziens filosofijas sistēmā” (1915)) Kohens izvērta tālāk transcendentālā pamatojuma ideju jautājumā par transcendentālā pamatojuma veseluma sistemātisko vienību. Pauls Nātorps, kas strādāja Marburgas universitātē līdz pat savai nāvei 1924. gadā, turpināja un arī būtiski papildināja un pārveidoja Kohena aizsākto darbu.⁸⁸ Transcendentāls pamatojums var tikt pilnībā izvērsts, ja izvērsta transcendentāla (neempīriskā) apziņas psiholoģija (šādu uzdevumu risina Paula Nātorpa darbs “Ievads psiholoģijā pēc kritiskās metodes” (1888) un tā pārveidojums pēc pārdomu apmaiņas ar Huserlu un Dilteju – “Vispārējā psiholoģija pēc kritiskās metodes” (1912)). Domu apmaiņā ar Dilteju un Huserlu Nātorps noraidīja zinātniskās izziņas primaritāti. Filosofija izkļuva no zinātņu pamatošanas važām. “Loģika” kļuva par vispārēju kategoriju mācību pirms “teorētiskas”, “praktiskas” un “poētiskas”. Tādējādi katrs gara novads bija patstāvīgs, bet arī filosofijas fundamentālie jautājumi bija saglabāti. Šos ieskatus jaunā, sistemātiskā veidā Nātorps sāka izklāstīt “Lekcijās par praktisko filosofiju”, kas iznāca tikai pēc viņa nāves (1925).⁸⁹

No Marburgas skolas nākamās paaudzes (A. Gērlands, V. Kinkels, E. Kasīrers, N. Hartmans, H. Heimzoets) Heidegers īpaši izceļ Ernsta Kasīrera un Nikolaja Hartmana darbus.

Ernsts Kasīrers no neokantisma jautājumnostādnēm izvērš vispārēju

⁸⁷ Hermann Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis*. In: Hermann Cohen, *Werke*. Hrsg. von Helmut Holzhey. Bd. 6 *System der Philosophie*. I. Teil *Logik der reinen Erkenntnis*. – 4. Aufl. – Hildesheim, 1977. – S. 36–37.

⁸⁸ KPM. – S. 307 f.

⁸⁹ KPM. – S. 309.

kultūrfilosofiju. “Simbolisko formu filosofijā” viņš attīsta gara veidojumu sistemātiska izklāsta uzmetumu, vadoties pēc “izpaušmes” idejas. Hartmans turpretī, fenomenoloģijas un priekšmetteorijas iznākumu vadīts, pievēršas ontoloģijas problēmām. Tas ir mēģinājums ne tikai izziņas teorētisko jautājumnostādni, bet visu filosofiju izvest no ideālistiski kritiskā horizonta šauruma, lai arī Hartmana darbos tiek saglabātas filosofiskās disciplīnas un tajās valdošās problēmperspektīvas. Ar Kanta filosofijas ontoloģisko priekšvēsturi īpaši nodarbojas Heincs Heimzoets, tādējādi stiprinot metafizikas attīstības pārzināšanu.⁹⁰

Marburgas skolas raksturojumā, ko sniedz Heidegers, var pamanīt vairākus akcentus, kas jāuztver kā tolaik paša Heidegera pārdomās risināto problēmu atainojums. Heidegeram nav pieņemama Marburgas skolas orientācija uz matemātisko dabaszinātņu metodoloģijas izstrādi un tajā sevi apliecinājošo teorētiskā absolūto primaritāti (Kohens).⁹¹ Tiesa, uzsver Heidegers, tas palīdzējis izveidot jēdzienisko asumu un metodiskās pārmijas. Šajos pētījumos var saklausīt pieredzes un ontoloģiskās izziņas saiknes aktualizēšanu. Tīrās domāšanas transcendentālā izpēte ir tās sākotnes izpēte, kura jāatklāj *aiz* matemātikas un dabaszinātņu principiem. Marburgas skolas neokantisma pētnieks Helmūts Holcejs tomēr uzsver, ka pastāv formālā līdzība starp Kohena–Nātorpa un Heidegera pieejām: balstoties uz faktu (dabaszinātniskās izziņas, faktiskās dzīves tās ikdienišķumā), padarīt pašu faktu par problēmu⁹² un tādējādi iestaigāt ceļu pie sākotnes.

Kohena nāves gadā un gadu pirms Heidegera kļūšanas par Huserla asistentu – 1918. gadā – nebija iespējama nekādu tuvāku saikņu izveidošanās. Kohens kopš emeritēšanas jau bija pārcēlies uz Berlīni. Pavisam citādi veidojās Heidegera attiecības ar Paulu Nātorpu. No Huserla un Nātorpa sarakstes varēja redzēt, kādu interesi Nātorps izrāda par Heidegera pētījumiem. Tā vairojās, iepazīstoties ar Heidegera “Ziņojumu Nātorpam”.⁹³

⁹⁰ KPM. – S. 309–310.

⁹¹ Sal.: HGA II, Bd. 56/57. – S. 83 f., 87, 129 ff.

⁹² Helmut Holzhey, Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs. – S. 105.

⁹³ Sk. š. d. II C 1.

b) Paula Nātorpa rekonstruktīvās kritikas iebildes fenomenoloģijai un sākotnējā pirmsteorētiskā apvidus noteiksmes problēma Heidegera pārdomu apmaiņā ar neokantismu un fenomenoloģiju

Heidegers 1919. gada vasaras semestrī lasa lekcijas “Fenomenoloģija un transcendentālā vērtību filosofija.” Viņš uzsver, ka runa nav par divu sistēmu (fenomenoloģijas un neokantisma transcendentālās vērtību teorijas) vai skatpunktu (Huserla un Rikerta, Huserla un Nātorpa) pretnostatījumu Pozitīvā fenomenoloģiskā transcendentālās vērtību teorijas kritikā Heidegers vēlas rast atbilstošu pieeju “īstenā fenomenoloģiskā sākotnējā slāņa” – “dzīves sevī un priekš sevis” –izklāstam un dzīves pamatmetu aprādīšanai.⁹⁴

Neokantisma Bādenes (Dienvidrietumvācijas) skolā Heinrihs Rikerts, turpinot Vilhelma Vindelbanda pētījumu ievirzi vispārnozīmīgā meklējumos, vērtību un patiesības problēmu risinājumā pietuvojas jēgas problemātikai.⁹⁵ Heidegers citē Rikertu: “Jēga [...] ir pirms katra esošā, un to nevar tvert nevienā ontoloģijā.”⁹⁶ Šeit atklājas būtisku jautājumu mezgls. “Mēs nevaram jēgu ievietot esošā sfērā. Kādā sfērā tad tā jāievieto? Šeit mēs stāvam pie pēdējās principiālās problēmas, kurā izšķiras loģikas (teorētiskās filosofijas) un filosofijas vispār pamatraksturs.”⁹⁷ Jautājums ir par “sākotnējās zinātnes priekšmeta sākotni un tā sākotnējo struktūru”⁹⁸. Tāda jautājuma risinājumā neokantisms nesaskata “[psihisko] aktu fenomenālo pārdzīvojamā raksturu”⁹⁹ un tā fundamentālo saikni ar jēgu un tādējādi, paliekot teorētiskajā, nevar atbilstoši risināt jēgas problēmu.

Šādi teorētiskā kundzības radīti jautājumi sastopami arī Paula Nātorpa

⁹⁴ HGA II, Bd. 56/57. – S. 121, 127.

⁹⁵ Heinrich Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis*. – 3. Aufl. – Tübingen. – S. 259 f., 264 f.; HGA II, Bd. 56/57. – S. 192.

⁹⁶ Heinrich Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis*. – 3. Aufl., Tübingen. – S. 264; HGA II, Bd. 56/57. – S. 199.

⁹⁷ HGA II, Bd. 56/57. – S. 199.

⁹⁸ HGA II, Bd. 56/57. – S. 183.

⁹⁹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 197.

rekonstruktīvajās iebildēs fenomenoloģijai¹⁰⁰, kuras tomēr, pēc Heidegera domām, jāuzlūko par “vienīgajām zinātniski vērtīgajām iebildēm, kas celtas fenomenoloģijai”¹⁰¹. Sekojot fenomenoloģijas pamatprincipam un pieņemot fenomenus tā, kā tie sevi evidenti sniedz pieredzē, fenomenoloģijai jāveic nākamais deskriptīvais solis. Aprakstot pārdzīvojuma plūsmu, pēc Nātorpa domām, “tā tiek apstādināta”.¹⁰² Deskriptīvā refleksija pārveido sākotnējo pārdzīvojumu. Tātad “sākotne” atkal zaudē savu tiešumu un iekļūst teorētiskajā lokā. Apraksts ir jau objektivizējošs, apraksta jēdzieni “ģeneralizē” un “apkopo”. Heidegers, sekojot Paula Nātorpa pārdomu gaitai, saka: “Tātad [pēc Nātorpa domām] ir bezcerīgi izvairīties no teoretizēšanas, ja vēlas pārdzīvojumus padarīt par kādas zinātnes priekšmetu, bet tas vienlaikus nozīmē: nav tieša pārdzīvojumu tvērums.”¹⁰³ Pēc Nātorpa ieskatiem, iespējams tikai pastarpināts tvērums, un svarīgs – lai arī ārkārtīgi sarežģīts uzdevums – ir izstrādāt *pastarpināta pārdzīvojumu tvērumsa metodi*. Kā panākt, lai pārdzīvojuma sagrozīšana tā aprakstā tiktu “atcelta”? Kā iespējams nesagrozīts, lai arī pastarpināts nepastarpinātā tvērums?

Nātorpa pārdomas, pieņemot teorētiskā neizbēgamību, cenšas pašā teorētiskajā rast pieeju pirmsteorētiskajam. Aizvien dziļāk un diferencētāk pārdzīvojuma analīzes ceļā noskaidrojot tā attiecības un elementus, iegūstot aizvien pilnīgāku šo elementu un attiecību ainu, iespējams aizvien vairāk “teorētiski atgūt” no “apziņas sākotnējās dzīves”.¹⁰⁴ Tādējādi izdodas pirms tam analīzē kā iepriekšējā teorētiskā kustībā izjaukto no jauna “rekonstruēt” visā tā pilnībā. Pārdzīvojuma (“subjektīvā”, “nepastarpinātā”) tvērumsa metode ir rekonstruktīvā metode. Teorētiskajā ievirzē tiek konstruēta objektivitāte. Arī pirmszinātniskajā izziņā jau ir ietverta objektivēšanas un “jēdzieniskošanas” ievirze. Nātorps uzsver, ka rekonstruktīvā filozofija kā “filosofiska psiholoģija” vēlas no objektivētā, kas filosofiskajās disciplīnās sasniedz savu augstāko

¹⁰⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 102.

¹⁰¹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 101. Paula Nātorpa pūliņu augsto novērtējumu Heidegers pauž vēlāk: HGA II, Bd. 19. – S. 1–5; HGA I, Bd. 3. – S. 304–311. Līdz pat Nātorpa nāvei (1924), Heidegers un Nātorps uzturēja ļoti draudzīgas attiecības.

¹⁰² Paul Natorp, Allgemeine Psychologie. Bd. I. – S. 190 f.; HGA II, Bd. 56/57. – S. 101.

¹⁰³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 101.

¹⁰⁴ HGA II, Bd. 56/57. – S. 103.

objektivāciju, ejot atpakaļ, rekonstruēt (“subjektīvēt”) objektivāciju subjektīvo pamatu.¹⁰⁵

Atbildē Vilhelma Dilteja 1895. gada 9. marta vēstulei (kur Diltejs izsaka pārliecību par kopējo pamatievirzību saskaņā un cerību vēl ilgajā ceļā pie “cilvēka dabas vēsturiskuma” un “vēsturisko kategoriju” atbilstoša izklāsta¹⁰⁶ rast Nātorpa atbalstu) Pauls Nātorps raksta, ka, lasot Dilteja darbu “Par aprakstošo un sadalošo psiholoģiju”, viņu pārsteidzis, “cik gan tuvu šeit mēs savos ieskatos esam. Ne tikai negācijā – “izskaidrojošās” psiholoģijas noraidījumā –, bet gan pozīcijā. Jūs sakāt – apraksts un analīze; es – analīze un rekonstrukcija.”¹⁰⁷ Uzdevums ir atjaunot sākotnējo (pirmsteorētisko) saikni. “Mēs psiholoģiju tomēr pamatosim ar izziņas teoriju, nevis otrādi, ar izziņas teoriju izprotot lielo kultūras veikumu (zinātnes/tikumības/mākslas) redukciju uz to konstituējošajām funkcijām.”¹⁰⁸ Tādas funkcijas ir “dvēseliskās dzīves pilnā nesagrozītā apsekojumā”¹⁰⁹ parādījušās sākotnējās saiknes.

Heidegers uzsver: jājautā, vai rekonstruktīvā metode tomēr sniedz to, kas tai jāsniedz? Vai rekonstrukcija nav arī konstrukcija? Kur ņemt mēru rekonstrukcijai, lai zinātu, ka sasniegts nepastarpinātais pirms konstrukcijas?¹¹⁰ Rekonstrukcijas beidzamais mērķis Nātorpa transcendentāfilosofijā ir nokļūt *arī vēl “aiz” aposteriorā pie apriorā*. Nātorps ir izšķiroši atsavinājies no psiholoģisma, taču “filosofiskā psiholoģija” viņam kļūst par loģiku, filosofiskās sistēmeides vainagojošo pakāpi, pašu “radikālāko teorētiskā, loģiskā absolutizāciju, kāda kopš Hēgeļa tikusi proklamēta. (Neapšaubāmi: kopsakari ar Hēgeli – viss nepastarpinātais ir pastarpināts.)”¹¹¹ Heidegers norāda uz kopīgajām iezīmēm Nātorpa rekonstruktīvās metodes galamērķa kā universālu konstitutīvo apziņas likumību tvēruma noteiksmē un Huserla formālās ontoloģijas un

¹⁰⁵ Paul Natorp, *Allgemeine Psychologie*. Bd. I. – S. 193; HGA II, Bd. 56/57. – S. 105.

¹⁰⁶ Sk.: Dilteja vēstuli Nātorpam (9. 3. 1895.). Izd.: DJb Bd. 3 (1985). – S. 200.

¹⁰⁷ Sk.: Nātorpa vēstuli Diltejam (9. 3. 1895.). Izd.: DJb Bd. 3 (1985). – S. 201. Sal. Heidegera norādes uz Nātorpa un Dilteja pozīciju sasaucēm lekcijās par “Vērojuma un izpausmes fenomenoloģiju”. Sk. š. d. II A 2.

¹⁰⁸ DJb Bd. 3 (1985). – S. 203.

¹⁰⁹ DJb Bd. 3 (1985). – S. 202.

¹¹⁰ HGA II, Bd. 56/57. – S. 107.

¹¹¹ HGA II, Bd. 56/57. – S. 108.

loģikas un Leibnica iedvesmotās *mathesis universalis* idejās, lai arī pie tām katrs nonācis, ejot citu ceļu. Teorētiskās sfēras primaritātes kritikā, ko šeit Heidegers izsaka, var jau saklausīt arī Huserla fenomenoloģijas transcendentālā ievirzījuma kritiku.¹¹²

Tāpat teorētiskā valdījumam netiek norādītas robežas, bet gan tas tiek vēlreiz un šoreiz radikāli apliecināts. Tādā pieejā pārdzīvojuma sfēra, kā tā parādījās appasaules pārdzīvojumā, paliek vispār neskarta, teorētiskās ievirzes primaritāte – īsteni tā arī neapšaubīta, “fenomenoloģija tās īstenajā problēmsfērā”¹¹³ – vispār neieskatīta. Taču Nātorpa filosofiskie meklējumi raduši dziļu atbalsi Heidegera pārdomās, un to aspekti dažviet tuvu saskaras ar viņa vēl tikai intendētās “sākotnējās zinātnes” – fundamentālzinātnes – intencēm. Heidegers vēlākajās lekcijās aizvien atgriezīsies *pie a priori* problēmas risinājuma neokantismā un tās sākotnējākas izpētes nepieciešamības.¹¹⁴

Martīns Heidegers atzīst, ka Nātorpa pētījumi nebūt vēl nav ieguvuši noslēdzošu formu.¹¹⁵ To tik tiešām apliecina vēlīnie un pēdējie Nātorpa darbi. Tajos līdzība ar Heidegera meklējumiem ir pārsteidzoši spēcīga.

c) Paula Nātorpa vēlīnie filosofiskie meklējumi

Paula Nātorpa 1922. un 1923. gada vasaras semestru lekcijas Marburgā “Filosofiskā sistemātika” ietver vairākus Heidegera meklējumiem pārsteidzoši tuvus motīvus.¹¹⁶ Spraigi pārdomādams neokantisma transcendentāli loģisko pamatievirzību problēmas Nātorps patiesi nonāk pie (neokantisma) transcendentālfilosofijas teorētisko nostādņu robežām.¹¹⁷

Šo gadu lekcijās izteiktās pārdomas “cieši saistītas ar laikmeta ilgām pēc

¹¹² Sk. š. d. II C 3.

¹¹³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 109.

¹¹⁴ Sk. š. d. II A 2.

¹¹⁵ HGA II, Bd. 56/57. – S. 102.

¹¹⁶ Tolaik Heidegers nebija pazīstams ar šo lekciju saturu.

¹¹⁷ Sal.: Jürgen Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorp und beim frühen Heidegger.* – S. 261 f.

trūkstošas, dvēseli no jauna saistošas būtiskuma apziņas”¹¹⁸. Nātorpa vēlinās filosofijas centrā ir *dzīve*.¹¹⁹ “Dzīve kā veselums ir viens vienīgs un vienīgais lielais jautājums.”¹²⁰ Pūloties izklāstīt dzīvi tās “veselumā” un “sākotnē”, Nātorps nonāk pie tiem pašiem formulējumiem kā Heidegers. Tā viņš runā par “sākotnējo faktu”¹²¹, “sākotnējo satiecinātību”¹²², “sākotnēji konkrēto”¹²³ vai tieši par “fakticitāti”¹²⁴, pastāvīgi atgriežoties pie “sākotnējās mīklas”, ka vispār kaut kas “ir” (*es gibt*).¹²⁵

Nātorps meklē ceļus, kā izklāstīt šajos formulējumos ietvertās fundamentālās problēmas. Viņu saista pārsteidzošais apstāklis, ka ar jautājumā par “ir” jautāto jau esam kādā veidā sākotnēji “saraduši”, pazīstami. Konkrētās dzīves pamatraksturojums ir vienmēr jau saprastas, atvērtas jēgas sākotnēja izpratne.¹²⁶ Viņš uzdod jautājumu par “jēgas jēgu”¹²⁷, varētu teikt – “esamības jēgu”.¹²⁸ Šī mīkla “zināmā nozīmē jau nes atbildi

¹¹⁸ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. XX. Šajā laikā Nātorps lasa “Vispārējo loģiku” (1917. gada VS, 1918. gada VS, 1918./1919. gada ZS, 1920. gada VS), “Praktisko filosofiju” (1920./1921. gada ZS, 1923./1924. gada ZS). Viņš plāno darbus, kas pavērtu “pavisam jaunu loģisko dimensiju – “*Robežloģiku*”, kas izklāstītu reliģijas filosofijā aplūkotās pamattēmas. Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. VI, 401.

¹¹⁹ Paul Natorp, *Selbstdarstellung*. – S. 177 f. Sal.: Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 2 ff.

¹²⁰ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 4.

¹²¹ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 46.

¹²² Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 222.

¹²³ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 290.

¹²⁴ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 231, 234.

¹²⁵ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 8, 22, 28, *passim*. Sal.: Christoph von Wolzogen, *Die autonome Relation zum Problem der Beziehung im Spätwerk Paul Natorps*. – S. 107 ff., 150 ff., 164 ff. Par vēlinā Nātorpa un vēlinā Heidegera sasaucēm sal.: Christoph von Wolzogen, “Den Gegner stark machen”. Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps. – S. 414 ff. “Sākotnes” problemātika izteikti risināta H. Kohena, H. Rikerta un E. Laska darbos. Sal.: Helmut Holzhey, Heidegger und Cohen. *Negativität im Denken des Ursprungs*.

¹²⁶ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 26 ff., 287. Par “saprāšanas” jēdziena avotiem Nātorpa lekcijās jāuzskata Dilteja saprāšanas jēdziens, Šleiermahera divinatorā saprāšana un Heidegera izklāstī “Ziņojumā Nātorpam” (1922). Sk.: Jürgen Stolzenberg, *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorp und beim frühen Heidegger*. – S. 265–266, 32. piez.

¹²⁷ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 21.

¹²⁸ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 83, 287.

sevi”¹²⁹. Te Nātorps pienāk vistuvāk Heidegera intencēm. Sākotnējā “ir” saprašanas apvidus ir drīzāk kā notiksmes novads, kuram “ne es, ne subjekta/objekta dalījums .. nevar kalpot par izskaidrojuma pamatu”¹³⁰. Nosauktā apvidus un tā pamatmetu noteiksmi Nātorps uzskata par izšķiroši svarīgu uzdevumu. Taču jāņem vērā, ka meklētās noteiksmes (kategorijas) tad “nav konkrēto jau pametuši domāšanas līdzekļi, ne jau iepriekš izveidojušos gara veidojumu sakārtojuma jēdzieniski instrumenti, ne apkopojums, arī ne vienkārši apraksts vai nosaukumi, tās ir konkrētā konkrētākajā paliekoši, pilnklātesošajā (*im Vollpräsentem*) klātesoši, un tādējādi tikai konkrēti klātesošajā tverami šī pilnklātesošā (*das Vollgegenwärtige*) pēdējie jēgsaturi”.¹³¹ Tie ir “pašas būves nesošie spēki”, ne formas, bet dzīvestīgas formēšanās elementi, “iekšējās, konkrētās esamības uzbūves veidojošās funkcijas.”¹³² “Filosofiskā sistemātika” kā kategoriju mācība tādējādi nav ievirzīta kā izsmeļoša kategoriju sistēma, bet gan kā “sākotnējos jautājumu virzienus norādoša”, tikai pilnkonkrētumā parādošos dzīves “metu” aprādījums.¹³³ Tādas sākotnējās kategorijas ir “esamības un jēgas kategorijas vienlaikus”.¹³⁴

Jāņem vērā, ka minētie motīvi gan vieno, gan šķir Heidegera un neokantisma, un citu tā laika izziņas teorētisko un filosofisko strāvojumu iestrādņēs tapušās pārdomas.¹³⁵ Minētie Paula Nātorpa vēlīnās filosofijas aspekti joprojām tiek iekļauti aptverošu vācu ideālisma un neokantisma gultnē tapušu filosofijas sistēmas ieviržu risinājumā (pēdējā loģiski transcendentālā *a priori* sasniegšana, universālu konstitutīvu apziņas likumību

¹²⁹ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 29.

¹³⁰ Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen 1919–1923*. S. 63. Sk. Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 30.

¹³¹ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 13–14.

¹³² Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 14.

¹³³ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 16, 19.

¹³⁴ Paul Natorp, *Philosophische Systematik*. – S. 88 f. Tādējādi Nātorps uztver Vakarzemes šolastikā risināto jautājumu par transcendentājiem, par pieredzes metafizikas “varavīksnes loku ap dzīvi” (Hildegardes fon Bingenes salīdzinājums).

¹³⁵ Jāpārdomā ne tik daudz pieņēmums, ka Heidegera ieskatī nebūtu iespējami bez (neokantisma) Nātorpa pētījumiem, kā drīzāk iespēja ar Heidegera palīdzību labāk saprast Nātorpu. Sk.: Christoph von Wolzogen. “Den Gegner stark machen”. Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps. – S. 398.

tvērums). Taču, pēc Heidegera domām, pirmsteorētiskā problēmas izvirzītu fundamentālu pārdomu gaismā šāda ievirze ir jānoraida. Pozitīvu pārdomu aizsākumu viņš vēlas rast fenomenoloģijas kā sākotnējas pirmsteorētiskas zinātnes un tās īstenā priekšmeta noteiksmē.

Taču ar jau minētajiem motīviem saistīts vēl kāds ļoti būtisks aspekts, kas satuvina Paula Nātorpa un Martīna Heidegera ieskatus viņu divdesmito gadu sākuma filosofiskajos meklējumos.

Viena no pirmajiem dialektiskās teoloģijas izveidotāja Karla Barta domubiedriem, taču jau tad savu ceļu ejošā teologa Frīdriha Gogārtena raksts uzsaukums “Starp laikiem” (1920)¹³⁶ un viņa tā paša gada priekšlasījums “Mūsu kultūras krīze” atstāja dziļu iespaidu uz laikabiedriem. Gogārtena kvēlā uzstāšanās dziļi skāra arī Nātorpu.¹³⁷ Gogārtena atziņu būtiskākais avots bija patstāvīgi atkalatklātā Lutera teoloģija. Gogārtena sniegtais Lutera izklāsts kopsavilkumā sniegts Lutera *De servo arbitrio* – “Par gribas verdzību” – pēcvārdā šī Lutera darba divdesmito gadu izdevumam. “Pēdējo jautājumu cilvēks neuzdod dzīvei, tas tiek uzdots cilvēkam. [...] Mācība par gribas verdzību .. nenozīmē neko citu kā īstenā, “eksistenciālā” cilvēka saikni ar īsteno, un tas nozīmē – viņa Dievu.”¹³⁸

Nātorpa “Filosofiskajā sistemātikā” izskan būtiski eksistenciālas pārdomas. Jautājums par dzīves veselumu un sākotni vienlaikus ir jautājums par “dzīvi patiesībā un no patiesības (*Leben in und aus der Wahrheit*)”¹³⁹. Savu lekciju noslēgumā Nātorps vēlas rast kopsaucēju ilgajiem Vakarzemes domāšanas meklējumiem un spēcīgi izskanējušajai, Gogārtena piesauktajai Lutera reliģiozitātes pamatpiederzei. Heidegers neapšaubāmi tajā

¹³⁶ Izdevumā: “Christliche Welt” (1920).

¹³⁷ Sk.: Christliche Welt (1921). – S. 141 ff. Par domu apmaiņu ar Gogārtena priekšlasījumu “Atklāsme un laiks” sk.: Paul Natorp, Philosophische Systematik. – S. XXXII f., 396 f., 404–408.

¹³⁸ Friedrich Gogarten, Die Krisis unserer Kultur. Izd.: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. – S. 214, 215. Gogartens turpinot rakstīja: “Mācība par gribas verdzību [...] novērš, ka ticība pestīšanai varētu tikt saknota zināšanās, pieredzē vai darbos. [...] Pārlicēbai par pestīšanu šeit tiek atņemts ikviens pamatojums, kas balstītos uz subjektu, cilvēku.” Friedrich Gogarten, Die Krisis unserer Kultur. Izd.: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II. – S. 215.

¹³⁹ Paul Natorp, Philosophische Systematik. – S. 2. Sal.: Paul Natorp, Philosophische Systematik. – S. XXXII–XL, 173–175, 182–183, 194–195.

varēja atpazīt savas intuīcijas un uzmanīgi ieklausīties Nātorpa pārdomās.¹⁴⁰

¹⁴⁰ Sk. š. d. II C 3.

II. A. 2. nodaļa Faktiskā dzīve

18. §. Faktiskā dzīve kā fenomenoloģijas sākotnējais apvidus

a) Fenomenoloģija kā hermeneitiska sākotnes zinātne par dzīvi

1. Fenomenoloģijas faktiskums

1919. un 1920. gada mijā Heidegera filosofiskie meklējumi noris dramatiskā kāpinājumā.¹ Fenomenoloģija kā sākotnes zinātne par dzīvi sevī un par sevi ir centrālais viņa pārdomu motīvs. “Esamībā un laikā” Heidegers raksta: “.. appasaules analīze un vispār klātesamības “fakticitātes hermeneitika” no 1919./1920. gada ziemas semestra atkārtoti aplūkota lekcijās.”² To var uztvert kā liecību, ka no šī laika viņam ir “ejams ceļš zem kājām”.³

Formulējot hermeneitiskās (fenomenoloģiskās) intuīcijas, kas nāk no dzīves motīviem un iet līdzī tās tendencēm, jau tika iezīmēts problēmu loks, kas lika jautāt arī par pašas fenomenoloģijas (un tas Heidegeram nozīmē filosofiju kopumā) būtību, tai veicamo uzdevumu un tās robežām. Šis jautājums nepārprotami ietverts lekciju nosaukumā “Fenomenoloģijas pamatproblēmas”. Heidegers uzsver: “.. degošākā un nekad neizdeldējamā, sākotnējākā un galīgā fenomenoloģijas pamatproblēma ir tā pati

¹ Šajā laikā Heidegers izklāsta savu pārdomu iznākumus ne tikai lekcijās, bet arī rokrakstos, kas visi diemžēl nav saglabājušies (rokraksts “Par psiholoģiju” tiks publicēts HGA III. Rokraksts “Par eksplikāciju” – Heidegers to piemin HGA II, Bd. 58. – S. 112 – nav atrasts). Jāteic, ka Heidegera ļoti sīkais vācu rokraksts, ko viņš pats dēvēja par *Augenpulver* un ko lietoja lekciju un uzmetumu manuskriptos, patiešām nav viegli atšifrējams. Jāatzīmē Hartmūta Tītjena nopelni Heidegera rokrakstu transkripcijā. Sk.: HGA II, Bd. 58. – S. 265.

² SuZ. – S. 72, I. piez. Sal.: BHR. – S. 48.

³ Sal.: HGA II, Bd. 58. – S. 272.

priekš sevis pašas.”⁴ Pirmais jautājums fenomenoloģijai ir par tās pašas faktiskuma “kā”.⁵ Fenomenoloģija ir sākotnēja zinātne, “zinātne par gara sevī un priekš sevis absolūto sākotni – “dzīvi sevī un priekš sevis””.⁶ Fenomenoloģiskā pieceja priekšmetam (faktiskajai dzīves pieredzei) pati ir problēma, kas nevar tikt risināta bez šī priekšmeta iepriekšēja izklāsta.⁷

Šī problēmsituācija norāda, ka fenomenoloģija kā sākotnēja zinātne tikai sava uzdevuma formulējumā un tā risinājumā nonāk pie sevis pašas izpratnes. “Tādējādi nu reiz ir aprādīts, ka fenomenoloģija pastāvīgi nopūlas ap paradoksu, kas mums jāizprot kā dzīves par sevi un priekš sevis sākotnējais paradokss.”⁸ Tikai konkrēts tās tendenču līdzīstenojums ved pie sākotnes un tādējādi pie fenomenoloģijas īstenā problēmnovada. Metode nedrīkst būt ņemta no atsevišķo zinātņu metodēm *etc.*, no ārienes, bet tai jāizaug no evidentā sākotnes tendenču īstenojuma (*Tendenzerfüllung*).⁹ Heidegers piebilst: vai gan šādi pārspriedumi neatgādina izziņas teorijas problēmas? Sākuma, metodes problēmas, kad tik ilgi trin nazi, nekad tā arī nenonākot līdz griešanai? Metode, kādu to izvērsis Huserls, izaug no noteikta priekšmetiskā apvidus pamatrakstura un tā problemātikas.¹⁰ Bet vai tāds pamatraksturs ir “dots” un jau vienmēr saņemams? Kas ir “dotums”?¹¹ Heidegers norāda, ka fenomenoloģija mācījusi arī izvērtēt gara vēsturi. *Taču arī pret sevi fenomenoloģijai jābūt vēsturiski modrai.*¹²

⁴ HGA II, Bd. 58. – S. 1.

⁵ Sal.: Ben Vedder, *Die Faktizität der Hermeneutik.* – S. 95 ff.

⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 1.

⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 169.

⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 2.

⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 3.

¹⁰ HGA II, Bd. 58. – S. 4.

¹¹ “Iepriekšdots – tas ir fenomenoloģijas burvju vārds un citiem klupšanas akmens.” (HGA II, Bd. 58. – S. 71, 131 f.)

¹² “Īstenas pētniecības paaudzes un paaudzes maiņas būtība nav tajā, ka fenomenoloģija sevi pazaudē speciālajautājumu maldu ceļos, bet gan tajā, ka tā no jauna un īsteni iet pie problēmu sākotnējiem avotiem un uzurbj tos dziļāk.” (HGA II, Bd. 58. – S. 7.) Par fenomenoloģijas iesakņotību metafizikas vēsturē sal.: ZSD. – S. 84–87.

Dzīvei atkal jāsāk runāt no tās “pamatsituācijām”, saka Heidegers, un uzsver: “maldīga dzīve [...] arī filosofijā un zinātnē var tikt atjaunota, tikai sākot no īstenas dzīves un tās radikālas, uzticīgas īstenošanas, nevis ar programmām un sistēmām.”¹³ Fenomenoloģijas pamatizturēšanās tāpēc ir dzīvestīga līdzīešana dzīves īstenajai jēgai, saprotoša sevis iekļaušana pretrunu pārvarēšanā, “to kāpinājumā caur *humilitas animi*”.¹⁴ Nepieciešama sevis ielikšana gara dzīvestīgās motivācijās un tendencēs.¹⁵

2. Dzīve kā fenomenoloģijas sākotnējais apvidus

Dzīve sevī un par sevi – dzīves sākotnējais apvidus – ir fenomenoloģijas problēmsfēra. Bet, jautā Heidegers, vai sākotnes apvidus pašai dzīvei ir pieejams? Vai dzīves pašpietiekamībā tas vispār saskatāms? Tātad ir nepieciešama radikāla metode, kas sākotni atklāj.¹⁶ Turklāt pašā sākotnē ietverts, ka tā jāmeklē aizvien no jauna. Tātad fenomenoloģijas problēmlauks *nav* vienkārši iepriekšdots, tas jāasniedz pašā dzīvē motivētā procesā.¹⁷

Kas ir domāts ar “dzīvi sevī un par sevi”? Kaut kas tāds, kas mums ir tik tuvu, ka visbiežāk mēs par to vispār īpaši neraizējamies; kas tāds, no kā mums nav distances, lai to vispār redzētu, jo tie esam mēs paši un sevi redzam no dzīves, kas esam un *kas mūs ir (das uns ist)*, redzam dzīves pašas ievirzē – dzīvei nav distances pret sevi.¹⁸

Vispirms paskatīsimies apkārt pašas dzīves veidā, saka Heidegers, lai aizvien uzmanīgāk to uzlūkotu un redzētu, kas to virza vispirms un visbiežāk. Vispirms – nav nekā tāda kā sākotnējais apvidus. Dzīve ir pašpietiekama.¹⁹ Tā neiziet no sevis, tās pamatvirzība – kādā pasaulē “iekšā”. Dzīves motivācija izaug no pašas faktiskās norises:

¹³ HGA II, Bd. 58. – S. 22–23.

¹⁴ HGA II, Bd. 58. – S. 23.

¹⁵ Sal.: KBDS. Noslēgums.

¹⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 27, 169, 203.

¹⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 27, 29.

¹⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 29.

¹⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 30, 41 f., 110 f.

pašsaprotamība. Heidegers norāda, ka dzīvi dzīvojam virzīti (lasu lekcijas, eju mājās, apsēžos, jūtu nogurumu, “vienmēr kaut kur” uzturos). Ap mani ir lietas, kas, to lokam paplašinoties vai sašaurinoties, kādu laiku piesaista manu dzīvi. Man ir zināmi uzskati, idejas par to, kas dzīvē “nāk priekšā”. Citreiz intensīvi ar to nodarbojos, tas sagrābj, citreiz dzīvoju indiferenti. Ir prieka brīži, tad atkal nospīdība par dzīvi, par to, ko ikdienā dzīve atnes.²⁰ Dzīvē sadraudzējas, mīl, pārdomā savus darbus, nākotni. Šajā dzīvē dažreiz esam pie sevis. Tā dzīvojam appasaulē, līdzpasaulē, pašpasaulē; šajā ap-līdz-pašpasaulē dzīvojam pavisam neuzkrītoši. Dzīve vienmēr jau ir dzīve pasaulē²¹ – tā ir dzīve sevī un par sevi.

Šīs trivialitātes mums pilnībā jāizbauda, raksta Heidegers, jāieklausās tik pilnīgi, tik intensīvi, ka šīs vistriviālākās trivialitātes kļūst problemātiskas. Bet arī problēmas un jautājumi dzīvē tiek risināti pašpietiekamības virzienā. Dzīves pašsaprotamība ir pirmā problēma sākotnes zinātnē par dzīvi.²² Dzīve tās veselumā tiek tajā pašā un tās pašas ievīzē pārspiesta (religija, filosofija).²³ Nekad nekas nenotiek ārpus dzīves. Tomēr dzīves virzību variāciju bagātībā parādās pilnas dzīves sevī *reljefraksturs*, noteiktas izceltības, reljefveidojumi: 1) tuvākās ap-līdz-pašpasaulē saprotamības, nepastarpinātas pieejamības; 2) ap-līdz-pašpasaulē emocionāls caurvijums – neesmu tajā visā teorētisks skatītājs; 3) dzīves stabilizācija noteiktās, noturīgās tendencēs²⁴; 4) starp šīm, visbiežāk neuzkrītošajām izceltībām, kas nosaka “pelēko ikdienu”, ir arī tādas, kas ir kaut kādā ziņā formulētas, – zinātnes, māksla, reliģija, politiski saimnieciskā dzīve.

Heidegers atsedz faktisko dzīvi kā citcītā ieejošu parādību slāņu daudzveidību. Tipiskās dzīves tendences īstenojumformas jau ietvertas pašā dzīvē – dzīve pati sevī nes nepieciešamās iespējas tendenču piepildījumam.

Tad jājautā: kā gan dzīve var kļūt apšaubāma? Vai sākotnējais apvidus arī ir dots caur dzīves pašas un tās pamatstruktūru prizmu? Viss, kas dzīvē sastopams, parādās

²⁰ HGA II, Bd. 60.

²¹ HGA II, Bd. 58. – S. 34.

²² Sal.: HGA II, Bd. 58. – S. 36, 169.

²³ Sal.: HGA II, Bd. 58. – S. 36, 42.

²⁴ Sal.: HGA II, Bd. 58. – S. 39–40.

kopsakarā. Ap-līdz-pašpasaule ir šāda parādīšanās. Viss kaut kādā veidā izpaužas – arī tādā tendenču formējumā kā zinātne.²⁵ Katrā izpausmē valda tai raksturīgs nozīmību kopsakars (*Bedeutsamkeitssammenhang*). Appasaule ir zinātnes tuvākā augsne un pamats (*Boden*).²⁶ Zinātnes izcelsme jāizseko tās izcelsmē no faktiskās dzīvespasaules²⁷ – no pieredzes augsnes, kurā zinātne atkal kādā veidā pēc tam atgriežas.²⁸ Celtniecības darbos atrod senākas celtnes pamatus – romiešu nocietinājumu paliekas. Kā gan no appasaules atradumiem var rasties uzskatāmi principiāli nesastopama pasaule? Tas nebūt nav atrisināts jautājums.²⁹ Ap-līdz-pašpasaule sniedz pamatu zinātnēm.³⁰ Zinātnes ir tikai viens nozīmju kopsakars citu vidū un nav jāabsolutizē. Taču, virzoties pie sākotnes zinātnes, ir svarīgi to pārdomāt īpaši, piebilst Heidegers. “Zinātne ir no noteiktas pieredzes augsnes noteiktā veidā un pakāpenībā izaugoša lietapvidus konkrētā loģika – loģika kā zinātne par priekšmetiskajām noteiksmēm vispār.”³¹ Appasaules priekšatradumu aprīņķi sniedz augsni zinātnēm, kurās tie parādās jaunos izpausmes kopsakaros. “Dzīves tendences un ar tām saistītās dzīvespasaules iegūst specifisko formējumu zinātniskajā priekšmetiskumā. Īsteniem pasauliskiem izpausmes kopsakariem atbilst piekārtotās (atšķirīgi motivētās) teorētisko zināšanu eksplikācijas formas. Tas, kas sastāps faktiski dzīvotā dzīve (un tās ievirzē), kļūst par zinātnes priekšmetu (vienkārša benediktiešu liturģijas mise Beironas klosterī un teoloģiski zinātnisks traktāts par mīses upuri).”³² Vispirms pieredzes augsnes sagatavošana, tad lietapvidus formulējums, pēc tam konkrētā loģika – šādā ceļā dzīvespasaule ieiet izpētes kopsakarā “zinātne”.³³ Tajā noformētajam ir cita ievirze, cita attiecība pret pašpasauli un tās situāciju. Situācijas

²⁵ HGA II, Bd. 58. – S. 45 f., 49, 54 ff., 65 ff., 170.

²⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 65 ff.

²⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 65, 69.

²⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 46 ff.

²⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 48.

³⁰ HGA II, Bd. 58. – S. 56 f.

³¹ HGA II, Bd. 58. – S. 66, 70, 72, 206 ff.

³² HGA II, Bd. 58. – S. 65.

³³ HGA II, Bd. 58. – S. 75.

maiņa – faktiskā dzīves pieredze –, ieejot zinātnes nozīmjkopsakarā, zaudē iespēju būt pieejamai ap-līdz-pašpasauliski. Dzīvespasaulei tiek atņemta tās dzīve.³⁴ Tādējādi faktiskajai dzīvei atņemta tās faktiskā dzīvestīgā īstenojuma (*Vollzug*) iespēja. Pašpasaule tiek nivelēta līdz lietapvidum.

Kā, ņemot vērā par zinātņi teikto, uzlūkojama zinātniska pieeja dzīves sākotnes apvidum?³⁵ Sākotnes zinātne var būt tikai hermeneitiska, uzsver Heidegers.³⁶ “Kā varam no faktiskās dzīves iegūt pieredzes augsni sākotnes zinātņei? Veids, kā tā jāsatavo, ir zinātnes idejas noteikts, bet tam jābūt motivētām apvidus pamatjēgā.”³⁷ *Sākotnes apvidus ir pieejams pašā faktiskajā dzīvē.*³⁸ Kā tieši šis sākums ir pieejams – un tieši no faktiskās dzīves pašas, kur mēs paši esam un dzīvojam, – no tā atkarīga arī fenomenoloģijas kā sākotnes zinātnes ideja.

Faktiskā dzīve parādās ap-līdz-pašpasaulē. Faktiskā dzīvespasaule ir faktiskajai dzīvei “vienmēr sastopamais fakturns (*Faktum*)”.³⁹ Heidegers norāda uz konfesionālo piederību, kur redzams, kā “es” vēsture savijusies ar ikreizējās izcelsmes dzīvespasauli. Pašpasaulē atainojumā parādās dzīvespasaule un tās specifiskais, no “es” nākošais ritms – un otrādi.⁴⁰ Heidegers uzsver: *faktiskā dzīve centrējas pašpasaulē – faktiskā dzīve var tikt dzīvota savdabīgā sasinājumā uz pašpasauli.*⁴¹ Šis saasinājums nav izteikts. Ko tas nozīmē – “saasinājums”? Dzīvespasaule, ap-līdz-pašpasaule tiek dzīvota “es” situācijā. Dzīvespasaule izpaužas ikreizējā pašpasaulē situācijā. Šī labilā pašpasaulē noturība savā situācijas raksturā vienmēr nosaka dzīvespasauli.⁴² Vēsturiskā paradigma, kurā ietverta faktiskās dzīves centra nostiprināšanās pašpasaulē un iekšējā pieredzē, ir

³⁴ HGA II, Bd. 58. – S. 77.

³⁵ HGA II, Bd. 58. – S. 78 f.

³⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 55.

³⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 80, 210.

³⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 81 f., 173 f.

³⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 62, 173.

⁴⁰ HGA II, Bd. 58. – S. 56.

⁴¹ HGA II, Bd. 58. – S. 59 ff.

⁴² HGA II, Bd. 58. – S. 62.

kristietība.⁴³ Šeit rodas motīvi jauna izpausmes kopsakara veidošanās norisei (vēsture).

Iekšējā pieredze un jauna dzīves nostāja, uzsver Heidegers, kristietības turpmākajā attīstībā tika atkal ievirzīta antīkās zinātnes izpausmes formās. Tā ir norise, kura, pēc Heidegera domām, joprojām dziļi un samezgloti ietekmē filozofiju un teoloģiju un kuras radikāls risinājums ir viena no fenomenoloģijas (fundamentālzinātnes, pirmsteorētiskas zinātnes par dzīvi) dziļākajām tendencēm. Vakarzemes vēsturē aizvien ticis aktualizēts kristīgās pieredzes un grieķu zinātnes savienojuma problemātiskums (Heidegers nosauc Augustīnu⁴⁴ un viduslaiku mistiku, Bernardu no Klervo, Bonaventūru, Ekhartu, Tauleru un Luteru).⁴⁵ Divdesmito gadu sākumā darbalauku saviem meklējumiem Heidegers redz šo domātāju tradīcijā.

b) Faktiskās dzīves meti

1. Faktiskās dzīves pieredzes saasinājums pašpasaulē

“Fenomenoloģijas pamatproblēmās” Heidegeram izdevies, lai arī, pēc paša atzinuma, vēl nedroši jēdzieniskajā ziņā, aprādīt faktiskās dzīves pamatraksturojumus: tai

⁴³ HGA II, Bd. 58. – S. 61.

⁴⁴ Augustīnam veidojas jauns pašpasaulē stāvoklis – *crede, ut intelligas* –, ko Heidegers skaidro kā: “dzīvo savu “es” dzīvestīgi, un uz šī pieredzes – tavas pilnās un pēdējās pašpieredzes pamata – veidojas atziņa. Augustīns redzēja *inquietum cor nostrum* – dzīves lielo nezūdošo nemieru. Tā viņš ieguva sākotnēju aspektu – ne teorētiski, bet tajā dzīvodams un iznesdams izpausmē.” (HGA II, Bd. 58. – S. 62, 205 f.) Sk. š. d. II B.

⁴⁵ HGA II, Bd. 58. – S. 61. Jozefs Kēnigs tā laika Heidegera raksturojumā nosauc viņu par “zelotu”. Sk.: Josef König/Helmuth Plessner, Briefwechsel. – S. 111. Zelots ir “nesamierināms cīnītājs par reliģiskiem ideāliem”. Par zelotiem sauca arī radikālu mūku grupu, kas II Nikejas koncila laikā vērsās pret attēlu pielūgšanu (LThK, Bd. X. – Sp. 1343; RTh, Bd. 12. – S. 655 f.).

Eksistenciāloģijas vadmotīvs, pēc Karla Levita liecības, Heidegeram bijuši Lutera vārdi: *Unus quisque robustus sit in existentia sua* (Karl Löwith, Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. – S. 30). Ja tomēr uzmanību koncentrē uz Heidegera “radikālo reliģiozumu”, var paslīdēt garām ar to saistītā filozofiskā uzdevuma apmēri. Tāpēc sakot, ka “agrīnais Heidegers ap šo laiku [divdesmito gadu sākumā] redzēja sevi kā sava veida Vakarzemes metafizikas filozofisko Luteru.” (John van Buren, Martin Heidegger, Martin Luther. – P. 171 f.) un norādot, ka Lutera Heidegera acīs divdesmito gadu sākumā bija “līdzcīnītājs sholastikas, Pāvila, Augustīna, evaņģēlista Jāņa konfrontācijā ar sākotnējo laika pieredzi un kristīgo pestīšanas gaidu atbrīvošanā no pēcpāvila laika kristietības aristoteliskā un neoplatoniskā jēdzieniskuma” (Martin Gessmann, Die Entdeckung des frühen Heidegger. Izd.: PhR 43 (1996). – S. 221), jāņem vērā padziļināts viduslaiku sholastisko un mistisko sacerējumu konteksts. Sk. š. d. I A 2, II C 3.

piemītošo tendences raksturu, pašprietiekamību, reljefraksturu vispār, stabilizēšanos, appasauli, līdzpasauli, pašpasauli, faktiskās dzīves saasinājumu uz pašpasauli un uz situāciju.⁴⁶ Šo (vēl propedeutiski iepriekšējo) dzīves raksturojumu ieguvi vadīja principiālais jautājums par sākotnes zinātnes (fenomenoloģijas, hermeneitiskas sākotnes zinātnes) apvidus noteiksmes un izklāsta iespējamību.⁴⁷

Saasinājums uz pašpasauli (*Zuspitzung auf die Selbstwelt*) ir nevis saturs – “kas”, bet veids – “kā”: faktiskais veids, kā pieredze faktiski noris, funkcionāla ritmika, kas iezīmē faktisko dzīvi. Saasinājums uz faktisko pašpasauli un tās faktiskajiem metiem ir tas faktiskās dzīves aspekts, kurā jāmeklē izcelsme sākotnes zinātnē par dzīves sākotni un pašā dzīvē esošas pieejas sākotnei.⁴⁸ *Pašpasaule pati ir meklētais sākotnējais apvidus.* Dzīve visā tās fakticitātē jāieņem atpakaļ sākotnē, padziļinot no pašpasaules nākošus pašas faktiskās dzīves motīvus. Heidegers jautā: “Vai pašpasaule ir “zinātniski” pieredzama – ne kā šī vai tā, bet vispārējās noteiksmēs?” Viņš norāda, ka mēģinājums zinātniski skatīt pašpasauli (psiholoģija) izvēršas teorētiskā pieejā.⁴⁹ “Teorētiski zinātniskas pašpasaules izziņas jautājums iezīmē šodien milzīgu neatrisinātu jautājumu klāstu (psiholoģija, vēstures teorija, transcendentālfilosofija, vēstures zinātnes).”⁵⁰ Sekojot jauno laiku dabaszinātniskajiem paraugiem, izveidojas skaidrojošas, hipotētiski substruējošas, eksperimentāli mērījošas, fizioloģiskas psiholoģijas ideja. Metodiku un jautājumvirzienu tajā veido, pirms vispār iegūta sākotnēja pamatpieredze.⁵¹ Ievirze gan ir “pašpasaules zinātniska izziņa”, taču zinātnēs pilnībā trūkst skaidrības par pieejas veidu, uzsver Heidegers.⁵²

⁴⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 64.

⁴⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 64.

⁴⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 85.

⁴⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 87 f.

⁵⁰ HGA II, Bd. 58. – S. 89 ff.

⁵¹ HGA II, Bd. 58. – S. 99.

⁵² HGA II, Bd. 58. – S. 211 f., 216.

2. Sākotnes zinātnes par dzīvi pieredzes augsnes fenomenoloģiska sagatavošana. Jautājums par pašpasaulē pirmsteorētisko pamatpiedzē

α) Pašpasaulē pieredze

Vispirms nepieciešama īstenas pašpasaulē pamatpiedzē iegūšana, lai no tās varētu tikt motivētas teorētiskas izpausmes tendences. Tas nozīmē, norāda Heidegers, pieredzēt un pieredzē izklāstīt, kā pamatpiedzē sastopam pašpasaulē. Jāatklāj pieredzes “jēga”.⁵³ Šeit Heidegers sper izšķirošu soli pāri “trivialitāšu” aprakstam, lai nonāktu pie pasaules pirmsteorētisko metu interpretācijas.

Sevis pieredze faktiskās dzīves virzībā paveras reti, parasti – īslaicīgi. Heidegers nosauc dažus sevis pieredzes piemērus: ejot caur rudenīgu mežu, pēkšņi pārņem prieks – arī prieks, ka var priecāties; palieku stāvēt, skatoties ainavā, tad sāk salt. Tiek labots pilsētas pulkstenis, pulksteņa skaņas traucē lasīt. Esmu draugu pulkā vai lekcijā ko teicis; ejot mājās, to atceros un pārdomāju, vai tā vajadzēja izteikties; kļūst karsti, neērti. Lasu agrāk lasītu grāmatu – kādā vietā atceros, kā to lasīju pirms gada.

Kā izdalīt īpašu pieredzes veidu – pašpasaulē pieredzi? Tad vispirms jālūkojas pēc neizdalītas faktiskas dzīves pieredzes. “Bez bailēm atkal pie trivialitātēm!” aicina Heidegers. Pēc lekcijas izeju no universitātes ēkas, sveicinu pazīstamu cilvēku, dzirdu mūziku, ienāk prātā, ka gribēju iet uz koncertu, tad atceros vietu no lekcijas, ko vajadzēja labāk pasniegt; tālāk ejot, dzīvoju tajā, ko vēl vajadzētu darīt – ieeju veikalā, dzirdu pārdevējus sarunājamies par futbola spēli, tas mani piesaista – ne saruna, bet spēles nianse *etc.* Ko pieredzu, tas ir faktiski īstens, eksistē. Kāda ir šīs “eksistences” jēga? Te ir runa nevis par izziņas teorētisko jautājumnostādni vai eksistences jēdzienu, bet par “īstenā” (faktiskajā dzīves pieredzē) fenomenālo jēgu,⁵⁴ kurā es faktiski dzīvoju, nēko iepriekš teorētiski par to nezinot, – jēgu, kurā faktiskā pieredzēšana pieredzēto pieredzē tā nozīmībā (*Bedeutsamkeit*). Arī pats triviālākais ir nozīmīgs, tam sākotnēji piemīt nozīmības raksturs (*Bedeutsamkeitscharakter*). Faktiski es dzīvoju, nozīmības ietverts.

⁵³ HGA II, Bd. 58. – S. 101, 102, 104.

⁵⁴ HGA II, Bd. 58. – S. 104.

Tase manā priekšā nav kaut kas krāsains, “uztveres dati”, lieta un pēc tam lieta kā krūzīte, kaut kas, kas sniedz sevi uztverē, bet eventuāli arī varētu neeksistēt laikā un telpā, tā *sākotnēji* ir krūze, no kuras dzeru. Nozīmībā piepildās tās īstenums. Katrai nozīmībai ir “nozīmības apkārtne”⁵⁵ – nozīmības horizonts. Faktiskajā dzīvē dzīvoju kā īpašā nozīmību kopsakarā – tās ir savstarpēji saistītas kādā tendences vai gaidu kopsakarā, kas veidojas faktiskajā dzīvē. “Šajā neizceltajā nozīmības raksturā ir faktiskajos dzīves kopsakaros faktiski pieredzētais.”⁵⁶ Ne tā, ka tam visam priekš manis būtu īpaša nozīme, – tieši otrādi, uzsver Heidegers, attiecinātības uz mani faktiskajā dzīvē drīzāk trūkst. “Eksistences jēga faktiskajā dzīvē ietverta aktuāli pieredzētās, atcerētās vai gaidītās nozīmībās – tā, ka noteiktā veidā atcerētais, pieredzētais, gaidītais īstenojas pieredzē vienā konkrētā vienotībā (atvērta situācija).”⁵⁷ Arī to, ko pieredz kā nenosakāmu, pieredz noteikta nozīmības kopsakara nenosakāmībā. Šeit pieredzētais “kaut kas” nav formāloģiskais “kaut kas”, bet “pirmsteorētisks kaut kas – tas nes sevī augstāko potenciālo un pilno dzīves baismu (*Unheimlichkeit*), necaurredzamību, gaidu pilno kopsakaru”.⁵⁸ Tādējādi dzīve “apliecina savu *mysterium tremendum* raksturu”.⁵⁹

β) Sarastība un ņemšana vērā

Pieredzes fakticitātē parādās īpašais faktiskās dzīves faktiskais stils: elektrība fiziku studējošajam tūlīt pāriet faktiskās pieredzes stilā kā kaut kas “eksistējošs”.⁶⁰ Nejaušais, pārsteidzošais, jaunais dažādā veidā tiek uztverts kā “izkrītošs” vai “iekrītošs” attiecīgajā gaidu kopsakarā, ko nes faktiskā dzīve. “Svešajā, nepierastajā tieši spilgtāk redzams aizturētais, nepastarpināti atpakaļatmestais, sarastība (*Vertrautsein*).”⁶¹

⁵⁵ HGA II, Bd. 58. – S. 104, 180.

⁵⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 105.

⁵⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 106.

⁵⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 106.

⁵⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 106, 216 f.

⁶⁰ HGA II, Bd. 58. – S. 217.

⁶¹ Sal. Bernharda Waldenfelsa fenomenoloģiskos pētījumus par pierasto, nepierasto, negaidīto un nepierasto pierastajā. Sk., piem.: Bernhard Waldenfels, *Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem*. Izd.:

Līdzšinējo pārdomu mērķis vispirms bija kādas noteiktas pamatpiederzes izcelšana no faktiskās dzīves pieredzes.⁶² Vai var jau iepriekšēji eksplīcētājā vērot kādu faktiskās pieredzes stila modifikāciju? Varu kļūt domīgs faktiskās dzīves stilā, varu atcerēties vēlreiz, kaut kas var mani nomākt. Varu arī ņemt vērā: varu stāstīt par pieredzēto faktiskās dzīves stilā (pieredzēti nozīmību kopsakari var tikt *faktiski* eksplīcēti savā jēgā, taču atstāti to dzīvestīgajā fakticitātē). “Eksplīkācija šeit ir vērā ņemoši stāstoša, bet paliek faktiskās pieredzētības pamatstilā, pilnā līdzīešanā ar dzīvi”.⁶³

Heidegeru šeit piesaista faktiskajā dzīvē izaugoša un dzīvi nesoša pārlicība – ne teorētiska, bet nozīmības formā.⁶⁴ Arī sevi katrs iepazīst nozīmības “kā” veidā (“*als*” der *Bedeutsamkeit*). Vērā ņemšana ir zināmā mērā faktiskās dzīves modifikācija, taču tā vēl turas faktiskās pieredzes pamatstilā. Tai jau raksturīgi artikulācija, eksplīkācija un izcēlums.⁶⁵

Paliekot nepārtrauktā, nerefleksīvā faktiskās dzīves momentfāzē, horizonti pastāvīgi mainās (un tikai vienam esmu atvērts)⁶⁶, es it kā peldu straumē, viļņi un ūdeņi sakļaujas aiz manis. Bet, ja ņemu vērā, *iegaumēju, atceros* kādu vakaru, notikumu, nav vairs plūstošās gaidu tendences, bet tendence uz pieredzēto kopsakaru – kopsakars nostiprinās. Ņemšana vērā, *iegaumēšana* eksplīcē kopsakaru, ko faktiskā pieredzēšana nepazīst.⁶⁷ Tā faktiskā dzīve veido sev dzīvotu veidolu, stabilizējot gaidu kopsakaru un liekot to kādas noteiktas tendences pamatā.

Phänomenologie im Widerstreit. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. – Frankfurt am Main, 1989; Bernhard Waldenfels, Der Spielraum des Verhaltens. – Frankfurt am Main, 1980; Bernhard Waldenfels, Antwortregister. – Frankfurt am Main, 1994; Bernhard Waldenfels, Der Stachel des Fremden. – Frankfurt am Main, 1990; Bernhard Waldenfels, Topographie des Fremden. – Frankfurt am Main, 1997; Bernhard Waldenfels, Grenzen der Normalisierung. – Frankfurt am Main, 1998; Bernhard Waldenfels, Sinnesschwellen. – Frankfurt am Main, 1999; Bernhard Waldenfels, Vielstimmigkeit der Rede. – Frankfurt am Main, 1999.

⁶² HGA II, Bd. 58. – S. 110.

⁶³ HGA II, Bd. 58. – S. 111.

⁶⁴ HGA II, Bd. 58. – S. 113.

⁶⁵ HGA II, Bd. 58. – S. 221 f.

⁶⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 117, 121.

⁶⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 118, 121.

legaumēšanas radikalizēšana uz teorētisko lietizziņu ir specifiski faktiskā pieredzes kopsakara izdzēšana.⁶⁸ Šeit vairs nav iespējama piekļūšana pamatpieredzei. Heidegers uzsver, ka pati *dotuma problēma* ir jāatbrīvo no izziņas teorētiskās jautājumnostādnes, lai varētu sākt veidot faktiskās dzīves hermeneitikas ceļu.⁶⁹ Dotuma problēmas sakne, pēc Heidegera domām, palikusi neskarta gan Kanta tīrā prāta kritikā, gan neokantisma transcendentālfilosofijā. Transcendentālajā vērtību filosofijā (Rikerts, Lask) faktiskais ir dotums, nepastarpināti pieredzētais. Izziņas teorijai tas jāpieņem kā tāds, kas ir pirms teorētiskās zinātnes. Taču transcendentālās vērtību filosofijas jautājums ir “jābūtība ir pirms esamības”.⁷⁰ Tādējādi jāpieņem, ka arī dotumam kā faktiskumam ir jau noformēts saturs. Katra uztvere sastāv no satura (esošais) un formas (ko nosaka jābūtība). Tā ir loģiska konstrukcija. Faktiski pieredzētais te skatīts kā konkrēti “priekšāatrastais”. Arī Marburgas skola iet tādā pašā virzienā, piebilst Heidegers: pirms dotuma ir domāšana un tās likumības, kurām tikai vispār var būt kaut kas dots. Nav pieredzes bez domāšanas. Priekšplānā izvirzās konstituēšanās problemātika. Heidegers uzsver, ka tādējādi dotuma īstenā problēma pat netiek skarta.

c) Ontoloģija

Heidegera divdesmito gadu lekcijās un piezīmēs jau sāk iezīmēties tādas (vēl neizveidotas) ontoloģijas aprises, kuras centrā būtu “izšķirošā problēma: vēsture un dzīve”.⁷¹ Pavediens tās risinājumā vairs nevar būt ontoloģija kā priekšmetiska apvidus ontoloģija, jo tā – kā formāls kāda apvidus kārtības principu un elementu kopums – ir racionāli radikāli deformēta. Meklētajai ontoloģijai (*fundamentālzinātnei*) drīzāk jāatsedz dzīves pirmvēsture (*Urgeschichte*), dzīves atvērtās jēgsaiknes.⁷² Šī ontoloģija ir

⁶⁸ HGA II, Bd. 58. – S. 120, 126.

⁶⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 131.

⁷⁰ Sk.: Heinrich Rickert, *Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie*. – 3. Aufl. – Tübingen, 1915.

⁷¹ HGA II, Bd. 58. – S. 146.

⁷² HGA II, Bd. 58. – S. 150.

līdzīešana faktiskajai dzīvei tās jēgīstenojumā.⁷³ Tā destruktīvi kritiski – virzoties iepretim faktiskās dzīves sevis aizsegšanas tendencei – izklāstītu faktisko dzīves pieredzi, veidus, kā dzīve tiek pieredzēta, no pašas faktiskās dzīves ar tās faktisko jēgu. Pēc Heidegera domām, hermeneitiska ontoloģija ietu līdzī faktiskās dzīves pieredzei, atklājot tajā kādu sākotnēju dzīves artikulāciju. Tā atklātu dzīves pašpietiekamajos nozīmībū kopsakaros esošā, vienmēr jau kādā veidā pazīstamā, pierastā veida, kā dzīve mūs uzrunā, jēgu – *sarastības ar pasauli jēgu*. Ontoloģija izklāstītu šādā pieredzēšanā esošo sarastības ar “sevi” raksturu.⁷⁴ Tas nenotiktu sākot no “apziņas”. Heidegers radikāli uzsver: apziņa ir teorētisks surogāts, kas nevar pat attāli norādīt uz faktiskās dzīves sākotnējo artikulācijas veidu sarastībā ar dzīvoto pasauli. Ontoloģija pievērštos jautājumam: kāds esmu pats vēsturiski faktiskajā dzīves pieredzē – kāda ir manis paša “manis jēga”? Tādējādi ontoloģija ir reizē *vēsturiska sevis fenomenoloģija*.⁷⁵ Fenomenoloģiskā redukcija nav jāsaprot transcendentāli, izziņas teorētiski, bet gan *faktiski vēsturiski* kā faktiskās dzīves padziļināšana tās eksistenciālajās iespējās.⁷⁶ Tāpēc fenomenoloģiskus izklāstus ir aplami uztvert kā absolūtus formulējumus – tie izaug vienmēr no jauna, ja ejam pie sākotnes, norāda Heidegers un uzsver: “Mīlestībā ir patiesa saprašana un nodošanās (*Hingabe*). Tā ir nodošanās nevis faktiem, bet jēgai kā dzīves saiknēm. Jāmīl tuvums, viss tuvums jāatgūst no tāluma un tā jānonāk īstenā sākotnes tālumā.”⁷⁷

⁷³ HGA II, Bd. 58. – S. 148.

⁷⁴ HGA II, Bd. 58. – S. 157.

⁷⁵ HGA II, Bd. 58. – S. 167.

⁷⁶ HGA II, Bd. 58. – S. 188. Radikāli pārveidota transcendentāli fenomenoloģiskā redukcija ved “tādējādi nevis ārpus faktiskās dzīves, bet gan dziļāk fakticitātē.” (Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. – S. 66–72. Sk. arī: Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. – S. 117 ff., 182 ff.) Redukcijas problēma agrīnā Heidegera filosofisko meklējumu kontekstā (pieredzē ietvertā metafizika, Meistara Ekharta mācība par atraisītību un dvēseles dzirksti) un vēlīno pārdomu sakarā jāpārdomā īpaši atsevišķā pētījumā. Šī jautājuma konteksta problemātiku sk.: Rolf Kühn, *Studien zum Lebens- und Phänomenbegriff*. – Cuxhaven, 1994. – S. 435 ff.; Rolf Kühn, “Mehr Reduktion – Mehr Gebung. Zur Diskussion eines phänomenologischen Prinzips bei J.-L. Marion. Izd.: SJbPh XLIII (1998). – S. 73–114; *Epoché und Reduktion. Formen und Praxis der Reduktion*. Hrsg. von R. Kühn und M. Staudigl. – Freiburg/München, 2000; Rolf Kühn, *Radikalisierte Phänomenologie*. – Wien, 2002; Bernhard Waldenfels, *Phänomenologie in Frankreich*. – Frankfurt am Main, 1987. – S. 349 ff.; Jean-Luc Marion, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*. – Paris, 1989; Michel Henry, “Ich bin die Wahrheit”. Für eine Philosophie des Christentums. – Freiburg/München, 1997.

⁷⁷ HGA II, Bd. 58. – S. 188.

“Iet pie sākotnes un šajā iešanā tomēr netikt no vietas”⁷⁸ – šajā savu 20. gadu sākuma meklējumu pašraksturojumā Heidegers ir vienisprātis ar Karla Jaspersa vārdiem, ka filozofijai nav rezultātu. Iespējamās abu pārdomu vienotības saknes stiepjas dziļāk par šādiem apgalvojumiem. Heidegera un Jaspersa domāšanas ceļu vienotība un atšķirība ir nozīmīga 20. gadsimta filozofijas vēstures un likteņu lappuse.

19. §. Martīns Heidegers un Karls Jasperss: faktiskās dzīves hermeneitika un eksistences filozofija

a) Heidegera un Jaspersa *Kampfgemeinschaft*

Katra īstena filozofija ir izaugusi no dzīves pārpilnuma posta, ne no izziņasteorētiskas šķietamas problēmas vai ētiska jautājuma.

Martīns Heidegers⁷⁹

Kad Heidegers 1913. gadā strādā pie disertācijas, Karls Jasperss (1883–1969) iesniedz Heidelbergas filozofijas fakultātei savu habilitācijas darbu “(Vispārējā psihopatoloģija”⁸⁰) un iziet habilitācijas procedūru Vilhelma Vindelbanda vadībā. 1916. gadā – Heidegera habilitācijas gadā – Jasperss Heidelbergas universitātē lasa “Reliģijas psiholoģiju”. Abi iepazīstas Ēdmonda Huserla dzimšanas dienas svinībās 1920. gada pavasarī.⁸¹ Pēc tam Jasperss apmeklē Heidegeru Freiburgā. “Redzēju viņu Lutera studijās, viņa darba intensitāti, izjutu simpātiju pret viņa runas iedziļinošos, aprauto veidu.”⁸² Sarunā tiek skarti Augustīns, Akvīnas Toms, Luters: “Viņš [Heidegers] redz

⁷⁸ HGA II, Bd. 58. S. 137.

⁷⁹ HGA II, Bd. 58. – S. 150.

⁸⁰ Karl Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*. – Berlin, 1913.

⁸¹ Sal.: Edmund Husserl, *Briefwechsel*. Bd. VI. – S. 199–201.

⁸² Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. – S. 92 f.

spēkus, kas tur darbojas.”⁸³ Pēc tam Heidegers apmeklēja Jaspersu Heidelbergā.⁸⁴

Vēstulē Jaspersam Heidegers 1921. gada pavasara raksta: “Pagājušajā semestrī es sev bieži vaicāju, ko gan mēs īsti darām. Es nebūt netiecos pēc “pasniedzēja panākumiem” un tamlīdzīgi. Ja izsvītro visas aiz tā esošās orientācijas kā beigu galā nenozīmīgas, tad savai darbībai universitātē attaisnojumu var rast, ja pievēršas lietai pavisam nopietni un pieņem ieskatītos uzdevumus un ved tos soli tālāk. Tad riskē tikai ar to, ka netiek līdzī “universitātes uzņēmumam”, bet tā ir arī labākā un pastāvīgākā pārbaude, vai pats esi pie lietas, – ja tā kādu salauž, tad pierādījums ir sniegts. Bet vienmēr sevī var atklāt pietiekami daudz no radības, kas grib ērti izvairīties no grūtībām un būvē kāršu namiņus.”⁸⁵ Jaspers domā par kopēja izdevuma dibināšanu⁸⁶, jo “mūs abus nes kāda kopēja atziņa, kas vēl nav eksplīcīta”⁸⁷. Izdevums sauktos “Laika filosofija”. Šie plāni tomēr neīstenojās.

1922. gada ziemā Heidegers uzdāvina Jaspersam Frīdriha Nīces drauga evaņģēliskā teologa, Jaunās Derības un senās baznīcas vēstures profesora Bāzelē Franca Overbeka (1837–1905) grāmatu “Kristietība un kultūra”.⁸⁸ Jaspers reagē uz Heidegera dāvanas apslēptajiem reliģiskajiem motīviem, sakot: “Priekš manis tur nav impulsu.”⁸⁹ Abu attiecībām tik raksturīgie gaidu un vilšanās akcenti, piedāvājot otram ieskatīties savu pārdomu tapšanā, saglabājas līdz pat Jaspersa nāvei. “Kopīgā, bet neeksplīcītā atziņa” nerod pilnskanīgu izvērsumu, tomēr, neskatoties uz dažādajām izcelsmēm un dzīves ceļu, tā likusi abiem neatlaidīgi aizvien no jauna mēģināt rast meklējumu kopsaucējus. Bet zīmīgi, ka tas darīts piezīmēs un uzmetumos, kas otru tā arī nekad nesasniedz.⁹⁰

⁸³ Karl Jaspers, *Philosophische Autobiographie*. – S. 96.

⁸⁴ BWHJ. – S. 221–222.

⁸⁵ BWHJ. – S. 24.

⁸⁶ BWHJ. – S. 35.

⁸⁷ BWHJ. – S. 35. Jaspers runā par sevi un Heidegeru kā cīņu biedriem – *Kampfgemeinschaft*.

⁸⁸ *Christentum und Kultur. Gedanken und Anmerkungen zur modernen Theologie von Franz Overbeck*. Aus dem Nachlass hrsg. von Carl Albrecht Bernoulli. – Basel, 1919. Par Overbeku un Heidegeru sal.: Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*. – S. 16.

⁸⁹ BWHJ. – S. 37.

⁹⁰ Sk.: Karl Jaspers, *Notizen zu Martin Heidegger*. – München, 1978. Sal.: Walter Biemel, *Bemerkungen*

b) Eksistences problēma Heidegera recenzijā par Jaspersa “Pasauluzskatu psiholoģiju”

Heidegers 1922. gadā sarakstītajā “Dzīves gājumā” Heidegers norāda: “[Manu] pētījumu [...] kopsavilkums sniegts rakstā par Jaspersa “Pasauluzskatu psiholoģiju”.⁹¹ Jaspersam Heidegers raksta: “Kopumā [recenzija] ir ļoti koncentrēta un smagnēja. No dažām vietām tomēr var nojaust, kurp es vēlos doties.”⁹²

Jaspersa vērtējumā Heidegera recenzija ir vienīgā, kas viņu īsteni skārusi, taču viņam šķiet, ka Heidegers gribot vest viņu turp, kur viņš jau ir. Dažās vietās Heidegera kritika neņemot vērā viņa intenci.⁹³ Heidegers atbildē var tikai teikt – tieši to viņš uzlūkojot kā pozitīvo virzību, proti to, ka viņš vismaz mēģinājis īsteni skart būtisko.⁹⁴ 1931. gada decembrī, kad jau bija pabeigts darbs “Filosofija”⁹⁵, Jaspers atskatoties raksta: “Jums pateicos par Jūsu kritisko nostāju [pret “Pasauluzskatu psiholoģiju”]. Jūs bijāt vienīgais kolēģis, kurš zināja, kas man nav izdevies.”⁹⁶ Savā biogrāfijā Jaspers vēlāk piebilda: “Lai arī grāmata rada daudz lasītāju, cunftē tā tika noraidīta, Rikerts to saplosīja no tāda viedokļa, kas manam darbam bija svešs, Heidegers turpretī neparasti pamatīgi to izlasīja, vārdos apsveica kā jaunsākumu, taču npublicētā kritikā nepielūdzamāk kā visi citi apšaubīja.”⁹⁷ Heidegers 1921. gada jūnijā gan nosūta

zum Briefwechsel Heidegger – Jaspers. – S. 163 ff.; Hans-Martin Gerlach, Tod als Daseinerschliessung oder als Grenzsituation? Die Todeserfahrung bei Heidegger und Jaspers. Ein Vergleich; Reinhard Mehring, Philosophisches Scheitern: Martin Heidegger/Karl Jaspers-Briefwechsel 1920–1963. Izd.: ZRG 43 (1991). – S. 370 ff.

⁹¹ HGA I, Bd. 16. – S. 44.

⁹² BWHJ. – S. 20. Sal.: BHR. – S. 56.

⁹³ BWHJ. – S. 23.

⁹⁴ BWHJ. – S. 24.

⁹⁵ Karl Jaspers, Philosophie. 3 Bde. – Berlin, 1932.

⁹⁶ BWHJ. – S. 146.

⁹⁷ Karl Jaspers, Philosophische Autobiographie. – S. 95. Sal.: BHR. – S. 49–50. Rikerta recenziju par Jaspersa grāmatu sk.: Heinrich Rickert, Psychologie der Weltanschauungen und Philosophie der Werte. Izd.: Logos IX (1920/1921).

recenzijas mašīnrakstu Jaspersam⁹⁸, taču īsta domu apmaiņa vairs neizraisās – Jaspers neiedziļinās kritikā, neatbild, Heidegers vairs to nepiemin, abu starpā iestājas zināma distancētība.⁹⁹ Vairākkārt pārlabota¹⁰⁰ recenzija tā arī netika tolaik publicēta.¹⁰¹

“Piezīmes par Karla Jaspersa “Pasauluzskatu psiholoģiju”” (1919/1921) ir pieticīgi nodēvētas par “iepriekšējām pārdomām par [darba] imanentām intencēm piemērojošās un tām līdzīgo kritikas ceļa un pretenziju sniegtspēju”¹⁰². Heidegera interese pievēršas Jaspersa darba principiālajai, t. n., “filosofiskajai” tendencei¹⁰³, atstājot visu citu pie malas. Jaspersa jautājums ir – “kas ir cilvēks?”. Pasauluzskatu psiholoģija ir mēģinājums apstaigāt dvēseles dzīves robežas un iegūt dvēseliskā skatījumam skaidru horizontu. “Šī robežu apstaigāšana ir caurlūkošana, kas sakārto cilvēka garīgās esamības galīgās pozīcijas to substanciālajā totalitātē.”¹⁰⁴ Izveidojas divi pamatvirzieni, kas saista Heidegeru: dvēseliskā veselums un “Pamata iegūšana dvēseliskā veseluma tvērumam” (jautājums par psiholoģiju kā veselumu)¹⁰⁵ – uzdevumi, ko risina Jaspersa darbs. Heidegera filosofiskajai kritikai jāatbrīvo Jaspersa darba īstenā tendence¹⁰⁶, jautājot par iezīmēto problemātiku un pamatmotīviem un noskaidrojot, vai tiem atbilstoši izvēlēti metodiskie līdzekļi un vai pašas tendences ir sākotnēji apgūtas. Kritika ir fenomenoloģiska¹⁰⁷, faktiski vēsturiska sevis kritika.¹⁰⁸ Tās “pozitīvais” ir tikai pievienot

⁹⁸ HGA I, Bd. 9. – S. 481.

⁹⁹ Par šiem apstākļiem sk.: BWHJ. – S. 224–225. Sal.: Karl Jaspers, Vorwort zur dritten Auflage (1925). Izd.: Karl Jaspers, Psychologie der Weltanschauungen. – S. VI.

¹⁰⁰ BWHJ. – S. 19.

¹⁰¹ Recenzijai bija jāiznāk “Göttingischen Gelehrten Anzeigen” izdevumā. Pirmoreiz tā publicēta: Karl Jaspers in der Diskussion. Hrsg. von Hans Saner. – München, 1973. – S. 70–100. Tagad sk.: HGA I, Bd. 9. – S. 1–44.

¹⁰² HGA I, Bd. 9. – S. 1, 2 ff., 26 f., 37 f.

¹⁰³ HGA I, Bd. 9. – S. 2.

¹⁰⁴ HGA I, Bd. 9. – S. 1.

¹⁰⁵ HGA I, Bd. 9. – S. 1.

¹⁰⁶ Sal.: BHR. – S. 51.

¹⁰⁷ HGA I, Bd. 9. – S. 4.

¹⁰⁸ HGA I, Bd. 9. – S. 5.

problēmas (*hinzustellen*), paliekot pie būtiski iepriekšējā.¹⁰⁹ Pēc Heidegera domām, vispirms jāpievēršas filosofisko izziņas ideālu jēgģenēzei – vai tie atbilst filosofēšanas pamatjēgai vai, drīzāk, kādu laiku atkrituši neīstumā un tradīcijā nostiprināti, jau ilgi gaida sākotnēju atkalatgūšanu. Šāds sirdsapziņas asinājums nevar izpausties jaunas filosofiskas sistēmas izgudrošanā, tam vajadzīga konkrēta, noteikti virzīta destrukcija, kas sakrīt ar motīvpiešķirošo sākotnējo situācijas eksplikāciju, kura izaug no filosofiskām pamatpiederzēm, kuru teorētiskais noformējums ir minētie ideāli. Šis uzdevums sakrīt ar radikālu jautājumu: vai tas, kas mēs šķietami esam un kas šķietami mums ir, – “es esmu” jēgas pamatjautājums – mums patiešām rūp?¹¹⁰

Pasauluzskats Jaspersa darbā izprasts no robežsituācijām, robežām, ko “apstaigā” pasauluzskatu psiholoģija, kura pāriet robežsituāciju kritiskā analīzē.¹¹¹ Šī analīze ir Jaspersa darba kodols.¹¹² Heidegers tomēr uzsver, ka problēmnostādne ir kādā noteiktā veidā artikulējošs priekšvadnis (*Vorgriff*).¹¹³ Jautājums, no kura viņš attīsta tālākos pārspriedumus, ir: kāda ir faktiskā dzīves pieredze? Jautājums ir par to, kā īsteni faktiskā dzīves pieredze tiek līdzpiederzēta, tātad par to, kāda pieceja (metode) “pieved” pie faktiskās dzīves, un kādā mērā šī metode ietver sevī kādu “priekšvadni” – neeksplicītu ievirzi. Metode ir kāda priekšvadņa noteikta, tās “jēga” tātad jānoskaidro pēc šī priekšvadņa. Metodes jēgsituācijai jāpaliek atvērtai *formāli norādošā* nozīmē¹¹⁴. Ne pieredzei no ārienes uzlikta metode, bet tikai tai līdzī ejoša “metode” (ceļš) var vest pie faktiskās dzīves pieredzes. Ja tā nenotiek, tad eksplīcētajam priekšmetiskumam var pievienoties neeksplicēti vērojuma un jēdzienu eksplikāti un aizsegt pašu eksplīcējamo. Tie beigās var uzdoties par pašu fenomenu un līdz ar to pazūd arī pati pieredzes iespēja, uzsver Heidegers.

¹⁰⁹ Saļ. “Vēstules par humānismu” noslēgumu: “Domāšana nokāpj sava iepriekšējuma nabadzībā”. (HGA I, Bd. 9. – S. 364.)

¹¹⁰ HGA I, Bd. 9. – S. 5, 28.

¹¹¹ Karl Jaspers. *Psychologie der Weltanschauungen*. – S. 202–247.

¹¹² HGA I, Bd. 9. – S. 11.

¹¹³ HGA I, Bd. 9. – S. 8.

¹¹⁴ Sk. š. d. II B I.

“Eksistenci” jārāda “es esmu” esamības jēga. Bet Jaspersa darbs, pēc Heidegera domām, novirzās uz noteiktu eksistences izpratni, proti, eksistence parādās antinomiskās situācijas struktūrās, kā to izvērsuši Kirkegors un Nīče.¹¹⁵ Ja cilvēks vēlas skatīt savu dzīvi kopumā, ja vēlas redzēt totalitāti, tad piedzīvo gan objektīvo pasauli, gan subjektīvo situāciju sašķeltu antinomijās (nāve, vaina, nejaušība, cīņa).¹¹⁶ Dzīve tādējādi kā Nīčes, tā Jaspersa skatījumā ir pamatīstenība. Pēc Heidegera domām, dzīves jēdziens tur palicis nenoteikts; “dzīves kāpinājums”, “dzīves īstenība”, “pārdzīvojums” – savā būtībā neskaidrināti jēdzieni – nosaka dzīves “jēgu”.¹¹⁷ Jaspersss tomēr spējis koncentrēt skatu uz eksistenci¹¹⁸ un līdz ar to, pēc Heidegera domām, ir izšķirošu soli priekšā dzīves filosofijai. Tomēr Jaspersss maldīgi cer tvert eksistenci ar izteiktu priekšvadni (kas paliek neskaidrināts), proti, ar nenoteiktu dzīves kā pamatīstenības jēdzienu un zinātniski jēdzieniskiem līdzekļiem.¹¹⁹

Heidegers pievēršas dzīves ikreizējā fakticitātē īstenotai savas eksistences *prestrukcijai* (*Prästruktion*), t. n., norūpētai gaidu horizonta atvēršanai un noturēšanai.¹²⁰ Jaspersa pozīciju Heidegers kritizē kā estētisku pieredzi, dzīves vērojumu. Heidegers turpretī jautā: vai savu pārdomu pašā kodolā (robežpieredzes) Jaspersam izdevies iegūt būtiskus dzīves fakticitātes eksplikātus?¹²¹ Antinomiju mācību un Absolūta izpratni, bezgalības jēdzienu antinomiju mācībā Jaspersss ņemis no Kanta un Kirkegora atšķirīgajām ievirzēm. Šie Kanta un Kirkegora mācību aspekti, neskaidrināti savā jēgā, aizsedz pieeju faktiskumam. Vai neeksplīcēts priekšvadnis ļauj intendēt eksistences metus to pilnā īstenojumjēgā?¹²² Vai tas ļauj atklāt īsteni īstenota “es esmu”

¹¹⁵ HGA I, Bd. 9. – S. 11.

¹¹⁶ HGA I, Bd. 9. – S. 25.

¹¹⁷ HGA I, Bd. 9. – S. 14.

¹¹⁸ HGA I, Bd. 9. – S. 15.

¹¹⁹ HGA I, Bd. 9. – S. 15, 18.

¹²⁰ HGA I, Bd. 9. – S. 22.

¹²¹ HGA I, Bd. 9. – S. 26 f.

¹²² HGA I, Bd. 9. – S. 28, 30, 37 ff., 42 f.

amatpiederdes "arhontisko" jēgu? Esamības jēgu kā "ir" jēgu? "Eksistences jēga, izsekota uz tās izcelsmi un īsteno amatpiederzi, ir tieši *esamības jēga*, ko var iegūt nevis no specifiski vērā ņemošas, eksplīcējošas un objektīvējošas "ir" analīzes, bet gan no norūpētas sevis pašas būšanas amatpiederdes, kas veikta pirms iespējami sekojošas, bet īstenojumam liekas "ir" objektīvēšanas."¹²³ Amatpiederde (ko izsaka fakticitātes esamības "jēga") – esamības "kā" – nav vienkārši objektīvēdā sasniedzama (arī ne "psiholoģiski" tverama). "Es esmu" ir vēsturiski "izstiepts" pagātnē un nākotnes gaidās. Heidegers uzsver: izšķiroša ir pieredzes īstenojuma "kā" fenomenoloģiska eksplīkācija tā vēsturiskajā amatjēgā.¹²⁴ *Eksplīkācijas pašas jēga ir interpretācijas īstenojums, eksplīkāti kā hermeneitiski jēdzieni pieejami tikai vienmēr no jauna atjaunojamā interpretācijā. Faktiskā dzīves pieredze ir īstenojumfenomens. Norūpētības jēga, no kuras izaug "es esmu", atklājas pieredzes īstenojuma "kā".* Un tā atklājas nevis objektīvkatījumam, bet pieredzes īstenojumam, *kas pats ir būtiski norūpēts.* Tas iesavināms un noturams atjaunojumā no faktiskās dzīves pieredzes pašas un ne citādi. Šeit Heidegers atgādina par *sirdsapziņas* jēdzienu – tas ir savā amatjēgā vēsturiski raksturojams sevis pieredzēšanas "kā", sevis pieredzēšanas veids. "Šī jēdziena vēsture ir vairāk kā nepieciešams uzdevums."¹²⁵ Vēsturiskais sirdsapziņas fenomens šeit netiek skatīts virspusēji, bet tiek vests uz savu avotu. Vairs īstēnā nozīmē nezinām eksistences fenomenus, saka Heidegers, tāpēc arī sirdsapziņas fenomens nerod dziļu eksplīkāciju.¹²⁶

Konkrētajai faktiskajai dzīves pieredzei pašai ir tendence atkrist pieredzētās appasaules objektīvajās nozīmībās. Tāpēc nepieciešams destrukcijas darbs, kas destruē nozīmības uz sākotnējām motivējošām amatpiederzēm. Šāda destrukcija paliek saistīta

¹²³ HGA I, Bd. 9. – S. 30. Jāteic, ka bieži Heidegera jautājuma par esamību kritikā netiek ņemta vērā pašas Heidegera parādītā šī fundamentālā jautājuma problēmapziņa. Lai pienācīgi izvērtētu Heidegera esamības izpratni lielu darbu savos pētījumos veikuši katoļu teologi un filosofi. Bez t. s. "romistiskās Heidegera skolas" pārstāvjiem (Millera, Loca, Ziverta, Veltes) šajā sakarā jāmin arī Žana Lika Mariona darbi. Sk., piem.: Jean-Luc Marion, *God without Being*. – Chicago, 1990; Jean-Luc Marion, *Die Strenge der Liebe*. Izd.: *Gott nennen. Phänomenologische Zugänge*. Hrsg. von Bernhard Casper. – Freiburg/München, 1981. – S. 165–187; Jean-Luc Marion, *Saint Thomas d'Aquin et l'onto-théologie*. Izd.: *Revue Thomiste* 95 (1995). – P. 31–66.

¹²⁴ HGA I, Bd. 9. – S. 32.

¹²⁵ HGA I, Bd. 9. – S. 33. Sal.: SuZ. § 55–60.

¹²⁶ HGA I, Bd. 9. – S. 33 f.

ar konkrēto pašnorūpētību. Faktiskā, īstenojumvēsturiskā dzīve norūpētā pašiesavinājuma veidā sākotnēji pieder pie faktiskā “es esmu” jēgas.

Bet joprojām nav atrisināts jautājums par *pieeju* faktiskajai dzīvei. Jāatklāj metode (ceļš), kas būtu nevis objektpriekšmetiskojoša, bet īstenojumu vēsturiski interpretējošas eksplikācijas metode, kas eksplicē faktiski norūpētas sevis būšanas konkrēto pamatpiederžu veidus.¹²⁷ *Vēsturisko* Jaspers nav skatījis kā *eksistences pamatjēgas noteiksmi*. Heidegers uzsver: nav nozīmes atkārtot – *individuum est ineffabile* –, “laiks būtu turpretī jautāt, vai šo izteikumu pamatā ir noteikts individuālā izpratnes veids” (dvēseliskā neizsakāmība *etc.*, estētisks no ārienes vērojums – Bergsons, Diltejs, Jaspers).¹²⁸ Par Kirkegoru jānorāda, raksta Heidegers, ka ne visai bieži “.. filosofijā (un teoloģijā – kur, tas šeit nav svarīgi) ir sasniegts tāds stingrs metodes apziņas augstums. Tieši būtiskāko palaiž vājā, ja šo metodes apziņu nemaz neievēro vai uzskata par kaut ko sekundāru”.¹²⁹

Principiālajā 1922. gada 27. jūnija vēstulē Jaspersam par “priekšmeta “dzīve” sākotnējās kategoriju struktūras iegūšanas uzdevumu”¹³⁰ Heidegers raksta: “Kā [kādu] sfēru, apvidu – pēc tās esamības un priekšmetiskuma jēgas vadoties – iebūvēt principiālā vienotā jēdzieniski kategoriālā dzīves caurskatā? [...] Šādi jautājums ir uzdots vēl vecajā veidā. Attiecīgais priekšmetiskais tieši nav jāskata kā “sfēra”, “apvidus” ar nenoteiktu esamības raksturu. Priekšmetiskais un lietiskais raksturs, ko šiem fenomeniem piešķirusi līdzšinējā zinātniskā ievirze, jāatstāj, un jāiegūst tiem tāda jēdzieniski kategoriāla jēga, kas tiem ir, ciktāl tie kaut kas *ir* un kā tādas norises (*Bewegtheiten*) ir dzīves fakticitātes pamatjēgas (formāli: esamības jēgas) “kā”. Ir jābūt skaidrībai, ko nozīmē cilvēciskajā klātesamībā “būt”, piedalīties tajā, t. n., sākotnēji jāiegūst un kategoriāli jānoteic dzīves esamības, cilvēka esamības esamiskā jēga. Psihiskais ir nevis kas tāds, kas cilvēkam apzināti vai neapzināti ir, bet gan kaut kas, kas viņš ir un kas viņu dzīvo (*das er ist und das ihn lebt*). T. n., principiāli: ir priekšmeti, .. kuru “kas” balstās tikai uz to, “ka tie ir”, –

¹²⁷ HGA I, Bd. 9. – S. 36.

¹²⁸ HGA I, Bd. 9. – S. 39–40.

¹²⁹ HGA I, Bd. 9. – S. 41.

¹³⁰ BWHJ. – S. 28.

precīzāk: vecais ontoloģiskais kas-esamības un ka-esamības nošķīrums ne tikai nav saturiski pietiekams, bet gan tam ir izcelsme, kura jēgas apvidū nav ietverta šodien pieejamā (īsi sakot vēsturiskā) dzīves esamības un tās esamības jēgas pieredze. Vecā ontoloģija (un no tās izaugušās kategoriju struktūras) jāpārveido pašos pamatos no jauna – sava tagadnīgā dzīve visā nopietnībā jātver un jāvada tās pamatintencēs.”¹³¹ Grieķi savu padarījuši, raksta Heidegers, tagad *mēs* esam *savu* uzdevumu priekšā: “Nepieciešama līdzšinējās ontoloģijas kritika, kas saskata ontoloģijas saknes grieķu filosofijā, īpaši Aristoteļa filosofijā, kuras ontoloģija (pat šis jēdziens neder) Kantā un Hēgelī ir tikpat dzīva kā kādam viduslaiku sholastam. Šāda kritika prasa grieķu lietisko problēmu izprašanu pēc viņu motīviem un pieejas pasaulei, pēc viņu un nostājas un viņu priekšmetu uzrunāšanas veidiem, turklāt pēc jēdzienu izveides paņēmieniem. Ir grūti veikt šo uzdevumu, .. pat tikai to novest līdz skaidram formulējumam. Un, ja šim uzdevumam pievēršas nopietni, ar pastāvīgu skatu uz dzīvi kā to priekšmetu, kurš mēs esam, un līdz ar to ar skatu uz katru apiešanos un katru norūpētību – ar skatu uz katru virzību kā rūpēm visplašākajā nozīmē, ar skatu uz esamības jēgas eksplikācijas jautājumu, tad, respektējot priekšmetu, ar ko nodarbojas filosofējot, ikviens ir pasargāts no izteikšanās, lai tikai būtu publicēts.”¹³²

Ar publicēšanos Heidegers nesteigsies, taču jau tūlīt pēc Jaspersa darba recenzijas uzsākšanas mēģinās veikt tajā pieteiktos un iezīmētos uzdevumus lekcijās.

¹³¹ BWHJ. – S. 26.

¹³² BWHJ. – S. 27–28.

20. §. Vērojuma un izpausmes fenomenoloģija

Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit.

Kempenes Toms, *De imitatio Christi* (II, 5)

a) Faktiskās dzīves pieredzes izklāsts starp kultūras filosofiju un dzīves filosofiju. Fenomenoloģiskās destrukcijas uzdevums

Fenomenoloģiskās metodes problēma – viens no centrālajiem Jaspersa darba recenzijas jautājumiem – paliek Heidegera uzmanības degpunktā arī 1920. gada VS lekcijās. Viņš izvērš fenomenoloģiskas destrukcijas problemātiku.¹³³ Tajā jāparāda fenomenoloģisko jēdzienu un to veidošanas savdabīgums.¹³⁴

Vai vispār var būt auglīgs jautājums par filosofisko jēdzienu veidošanu? Vai tā nav hiperrefleksīva “pašu lietu” nobīdīšana malā?¹³⁵ Tā ir, ja skatās transcendentāli kritiskā vai transcendentāli dialektiskā gultnē. Bet no šiem rāmjiem ir jāizkāpj, uzsver

¹³³ Heidegera jēdzienisko meklējumu spriedze redzama no jēdzienu jaunveidojumiem agrīnajās lekcijās: permutācija, dilatācija, restrukturācija, destrukcija, ruinance, prejudicēšana, dijudikācija u. c. To var salīdzināt ar grāfa Jorka izteiksmes veidu uzmetumos un vēstulēs Diltejam. Sk. š. d. II A 3.

¹³⁴ Piezīmēs 1920. gada VS lekcijām “Vērojuma un izpausmes fenomenoloģija. Filosofisko jēdzienu veidošanas teorija” Heidegers tās nosaucis arī par “Fenomenoloģiskās filosofijas jēdziena pētījumu”. Asociācija ar Huserla “Loģiskajiem pētījumiem” ir vietā, tomēr no lekcijām redzams, ka tolaik Heidegers jau pārliecināti ir uz patstāvīga ceļa. (Sal.: HGA II, Bd. 59. – S. 185; BHR. – S. 48; HGA II, Bd. 59. – S. 201.) Lekcijas ievada divi iezīmīgi citāti, kas norāda uz aptverošo perspektīvu un problēmām, kuras tagad ir Heidegera priekšā. Pirmais citāts ir no sv. Augustīna *De civitate Dei* (X, 23): “Ja filosofi ir brīvi savā runā un nebaidās (pārspriežot grūti saprotamas lietas) maldināt labticīgo ausis, tad mums mūsu runas veidā jāturas pie cieša līkuma – lai patvaļīgi izvēlēti vārdi neradītu tā maldīgu izpratni, kam ar tiem jātiek izteiktam.” Citāts ņemts no nodaļas, kur runa ir par dvēseles attīrīšanu un par Svēto Garu, kas ir ne Tēva un ne Dēla, bet abu Gars. (Sk.: Hl. Augustinus, *De civitate Dei / Vom Gottesstaat.* – S. 504.) Otrs citāts nāk no Kempenes Toma *De imitatione Christi*: “*Internus homo, sui ipsius curam omnibus curis anteponit* – iekšējs cilvēks par savu galveno pienākumu uzskata rūpīgi uzmanīt sevi”. II 5. nodaļa “Apceri pats sevi” sākas: “Mēs nedrīkstam sev pārāk uzticēties, jo bieži mums pietrūkst Dieva žēlastības un sevis pazīšanas. Mūsos blāvo tik maza gaismiņa, ka tā ļoti drīz var nodzist, ja neveltām vislielākās pūles tās uzturēšanai.” Nodaļa beidzas ar vārdiem: “[...] Ja tu kaut ko laicīgu uzskatīsi par savu rūpju vērtu, tad labajos darbos kļūsi vājš un bezspēcīgs. [...] Vienīgi mūžīgais un bezgalīgais Dievs, kurš visu piepilda un apņem, ir patiesais mierinājums un sirds prieks.” Sk.: Kempenes Toms, *Sekošana Kristum.* – 42–43. lpp.

¹³⁵ HGA II, Bd. 59. – S. 6. Sal.: HGA II, Bd. 17. – S. 275.

Heidegers un norāda, ka pats uzdevums fenomenoloģijā ir citāds nekā refleksīvajā filosofijā. Runa nav par jau gatavai filosofijai pievienotu korelatīvu refleksiju, bet gan par pašu filosofiju.¹³⁶ Filosofijas izpratnē izveidojies pretstats: filosofija kā stingra zinātne un filosofija kā pasauluzskata filosofija. Filosofija kā stingra zinātne vēlas sniegt īstenu garīgās dzīves un esamības pamatojumu.¹³⁷ Taču abas aizsedz pieeju fenomenoloģiskai filosofijai. Tomēr tās izsaka struktūru, kas kopš Platona pārvalda filosofijas izpratni un tās virzību. Šīs struktūras atklāšana *a priori* un pārdzīvojuma problēmās, kas pārvalda pašreizējos filosofijas virzienus, un fenomenoloģijas problemātikas radikāla eksplikācija ir cieši saistīti uzdevumi. Heidegers, iezīmējot savu metodisko pārdomu tālāko apvārsni, norāda: “Eksplikācijas jēga jāiegūst, ņemot vērā grieķu filosofiju (Platons, Aristotelis) un tāpat jauno laiku filosofiju kopš Dekarta destruktīvā aspektā – tā, ka ar to vispirms tiek skaidri sagatavota pozitīvi izšķiroša kristīgās filosofijas un teoloģijas”¹³⁸ līdzšinējā veida pārdomāšana.

Pagājušā gadsimta divdesmito gadu dzīves filosofijas problemātika bija centrēta ap *dzīvi* kā sākotnējo fenomenu. “Dzīve”, “dzīves izjūta”, “pārdzīvojums” – šie vārdi izvirzījās filosofijas uzdevumu priekšplānā. Heidegers raksturojot filosofijas situāciju gadsimta sākumā, atzīst, ka “dzīve”, “vēsturiskā apziņa”, “garazinātnes”, “dzīves veidoli”, “dzīves objektivētie produkti”, “ģenētiskie skaidrojumi” šodien stāv iepretim “*a priori*”, “nozīmības”, “prāta likumību”, “jābūtības” problemātikai. Viss priekšmetiskums tiek skatīts kā dzīves objektivācija un manifestācija (dzīves filosofija), vai turpretī dzīve tiek redzēta kā kultūra – manifestācijas, kas īstenojas saskaņā ar normprincipiem un vērtībām (neokantisms). Raksturīgi, piebilst Heidegers, ka akadēmiskās filosofijas attieksme pret Špenglera grāmatu “Vakarzemes noriets” ir kritiska, taču trūkst pozitīva pamata, no kura varētu šo darbu atzīt par nepietiekamu. Tās ir sekas neskaidrībai pašu principiālāko jautājumu izpratnē. Špenglera darbs izrādījies filosofijas neatrisināto jautājumu spogulis.¹³⁹ Dzīves kā aptverošas īstenības izpratnē sajaukušies bioloģiski (pat

¹³⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 8.

¹³⁷ HGA II, Bd. 59. – S. 9 f.

¹³⁸ HGA II, Bd. 59. – S. 12.

¹³⁹ HGA II, Bd. 59. – S. 16 f., 28.

mehānistiski bioloģiski), psiholoģiski un garazinātņu pastarpināti jēgmomenti. Dzīve tiek uztverta kā: 1) objektivēšana, veidošana, no sevis radīšana (šeit vēl tumši izskan, ka ar to domāts “tādā dzīvē dzīvot un kā tāda dzīve būt, eksistēt”); 2) kā pārdzīvojums, pieredzējums – objektivētā un pašas objektivēšanas pieredze (vēl tumši izskan, ka ar to domāts “tā dzīvot un tāda dzīvē būt, eksistēt”).¹⁴⁰

Tādējādi: 1) dzīve ir objektivēšana un radīšana.¹⁴¹ Izveidojas jautājums par vērtību sistēmu, prāta sistematizāciju, par absolūti nozīmīgo, kam jāvada dzīve un kam iepretim vēsturiskā tapšana paliek relatīva. Vēsturiskā apziņa apšaubā Absolūto. Pret to jāvēršas, atklājot nozīmības *a priori* lauku (relatīvā un absolūtā attiecība, vēstures problēma, kultūras problēma, Absolūta iespējamās izziņas problēma, Absolūts un tā relatīvā tvēruma “kā”).¹⁴² Tādējādi saprotams, kāpēc parādījušies meklējumi pēc tapšanas loģikas, dinamikas, kur šie pretstati rod savu patiesību (dialektika). Bet, jautā Heidegers, vai transcendentālā filosofija, dialektika un to līdzekļi šeit der? Ir izkristalizējusies *a priori* un vēstures problēma. Taču paliek neskaidrs jautājums par tās risinājumu.

Dzīve tiek skatīta arī kā: 2) nepastarpināti iracionāls pārdzīvojums, un tā racionāls tvērums var tikai sagraut dzīves veselumu. Jau izteikts vārdos, pārdzīvojums tiek sagrauts. Atzīt šo spriedzi, bet tomēr tiekties pēc racionālas izziņas nozīmē, ka vienmēr no jauna būs jārisina “racionālā” un “iracionālā” attiecību problēma, atgādina Heidegers. Racionālais un iracionālais tiek ņemti kā gatavi jēdzieni, nejaudājot par to slēptajiem priekšnoteikumiem. Pati konstrukcija nekad netiek īsteni apšaubīta ne dzīves filosofijā, ne neokantismā, ne arī kur citur. Šeit izkristalizējas pārdzīvojuma problēma. Taču, tāpat kā *a priori* un vēstures gadījumā, tās skaidrināšanas ceļi paši ir neskaidri.

Nosaukto problēmu skaidrināšanai nepieciešama īsteni filosofiska metode. To Heidegers nosauc par fenomenoloģisku destrukciju. Filosofija jāatgriež pie saviem uzdevumiem. Runa nav par ko “jaunu”, kas nostātos pret “veco”, bet par *īstenu* faktiskās situācijas aizvien sākotnējāku īstenojumu un īstenu saprašanu.¹⁴³ Tam varētu kalpot

¹⁴⁰ HGA II, Bd. 59. – S. 18.

¹⁴¹ HGA II, Bd. 59. – S. 19.

¹⁴² HGA II, Bd. 59. – S. 23.

¹⁴³ HGA II, Bd. 59. – S. 30.

fenomenoloģija – aplūkota kā jēdzienu atklāšana, jēgas norobežošana un tiktāl kā deskriptīva disciplīna. Bet tas ir tikai fenomenoloģijas negatīvais devums. Kas ir tās *pozitīvais* devums? Draud briesmas to ievirzīt jau izveidotā filosofijas izpratnē. Pavediens tomēr ir ietverts pašā fenomenoloģiskajā destrukcijā: tā pati ir kāda priekšvadņa līdzveidota. Šis priekšvadnis jāatsedz.¹⁴⁴ Heidegers, tagad jau droši būdams uz faktiskās dzīves pieredzes hermeneitikas ceļa, uzsver: fenomenoloģiskās destrukcijas priekšvadni sniedz *faktiskā dzīve*. Faktiskā dzīves pieredze pavisam sākotnējā veidā pieder pie filosofijas problēmām.

Fenomenoloģiskā destrukcijā analizējot *a priori* un vēstures, un pārdzīvojuma problēmas¹⁴⁵, kļūst redzams, ka tajās (vēsturiskā relativitāte un nejaušība, prāta un vērtību *a priori* sfēras absolūtā nozīmība, pārdzīvojums kā ateorētisks un tā izziņa kā teorētisks ateorētiskā tvērumš) nav skarti perifēri jautājumi. Abas izcēlušās no sākotnēja fenomena – dzīves. Pirmā ietver sevī jautājumu par īsteno filosofijas priekšmetu, otra – jautājumu par priekšmeta izziņas teorētiski filosofisko metodi.

b) *A priori* problēmā ietvertās vēstures izpratnes fenomenoloģiska destrukcija

Fenomenoloģiskai destrukcijai jāveic vairāki soļi: 1) daudznozīmības apskats, 2) sākotnējā jēgas izcelšana, 3) izsekošana pirmnorādēm, 4) priekšvadņa saprašana.

Heidegers uzsver: vēsture ir tas fenomēns, kurš apdraud *a priori* absolūto nozīmību. Vēsturi domā dažādās nozīmēs, kas tomēr norāda uz vienotu jēgkopsakaru. Kas ir vēsture? Vēsture tiek skatīta gan kā garazinātne, gan kā atsevišķas jomas, piemēram, filosofijas, vēsture, gan kā tradīcija, gan kā dzīves skolotāja (*historia vitae magistra*), saka arī – “pilsētai ir bagāta vēsture”, vēstures zināma nozīme ietverta arī vārdos “man gan šodien atgadījās piedzīvojums” u. c.

Vispirms jāielūkojas situācijā, pēc kuras tiek izteikta kāda vēstures “jēga”. Jēgas izcēlums (2) vēl paliek faktiskās dzīves pieredzes ievirzē. Vēsture nosauktajos piemēros tiek skatīta kā zinātniska metode (garazinātņu pamatojums), kā lietu joma, faktu sfēra, kā dzīvota pagājība, kā sarastība ar vēsturi, kā pagājušais, kā savdabīguma liecinātāja, kā

¹⁴⁴ HGA II, Bd. 59. – S. 35–36.

¹⁴⁵ HGA II, Bd. 59. – S. 39, 185.

notikums, atgadījums, kur pats cilvēks bijis iesaistīts un kas uz viņu attiecas.¹⁴⁶

Tagad jājautā (3): kas nosaka pieejas veidu (“kā”) katrā gadījumā? Kādā veidā katrreiz mums “ir” vēsture?¹⁴⁷ Heidegers jautā, kas ir paša pagātnes saglabāšana un šajā saglabāšanā klātbūšana (*da sein*).¹⁴⁸ Vēsture nosauktajos piemēros redzēta kā teorētiskas ievirzes kopsakars, lietu apvidus konkretizējoša loģika; kā pagājušais, notikušais tā totalitātē, veselums kā tapušais; veseluma iekšienē vēsture tverta šaurākā nozīmē – vēsture kā cilvēks savā individuālajā un kopīgā esamībā; vēsture, redzēta kā tradīcija, – vēsture ir līdzī nemošas saglabāšanas korelāts; vēsture – ne gluži paša, bet tomēr aktuāla, ne specifiski pašpasaulīgas klātesamības tendenču akcentējums, bet tomēr sarastībā vadlīnijas sniedzēja; vēsture “ir” paša pagātne pašpasaulīgi ievirzītā tendencē – vēsture kā notikums, iesaistītība faktiskās dzīves notikumraksturā faktiskajā pašpasaulē, līdzpasaulē un appasaulē.¹⁴⁹ Uzmanība ikreiz jāvirza uz saiknes jēgu (*Bezugssinn*), kas izteic ikreiz intendētās vēstures jēgas *pieredzēšanas veidu*.¹⁵⁰ Heidegers uzsver: saiknes jēga īstenojas tikai kā īstenojumjēga (*Vollzugssinn*). Saikne norāda uz īstenojumu. Tas var šķist triviāls un nevajadzīgs konstatējums, bet tā ir tikai tad, ja to izprot kā vispārīgā aktualizēšanu faktiskajā īstenojumā. Tad teorētiskā ievirzē īstenojums ir jau izslēgts un noteicošais paliek formālais skatījums. Ar “vēsturi” domātais iegūst savu konkrēto jēgu, ja ņemta vērā saiknes norāde uz konkrēto klātesamību, *un tajā faktiski arī ir tas, kas domāts ar vēsturi*.¹⁵¹ Heidegeru īpaši saista veidi, kuros faktiskā dzīves pieredze “saasinās” uz pašpasauli, jo tur faktiskās dzīves nozīmības iegūst īpašu nozīmības modu. Pēc šī nozīmības moda varēs vadīties uz pašpasauli orientētā destrukcijā. Pašpasauļa un nozīmības veids tajā izvirza vairākus jautājumus. Pirmām kārtām tas ir jautājums par eksistenci. Cilvēks var būt klāt (*da sein*), arī neeksistējot.¹⁵² Šī problemātika veido

¹⁴⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 43 ff.

¹⁴⁷ HGA II, Bd. 59. – S. 60.

¹⁴⁸ HGA II, Bd. 59. – S. 53.

¹⁴⁹ HGA II, Bd. 59. – S. 59, 83.

¹⁵⁰ HGA II, Bd. 59. – S. 60, 62.

¹⁵¹ HGA II, Bd. 59. – S. 65–66.

¹⁵² HGA II, Bd. 59. – S. 82, 84.

priekšvadni (4) *a priori* un vēstures problēmas destrukcijai.

A priori problēmā runa nav tikai par vēsturiskā transcendentēšanu, bet arī par to, ka jāatklāj visam vēsturiskajam un empīriskajam jēgu piešķirošais. Šie divi aspekti – *a priori* pārnozīmība (transcendentēšana) un *a priori* jēgpiešķirošā iedaba – vada un nosaka filosofiju. Vindelbanda, Rikerta, Marburgas skolas, Zimmela, Šēlera pētījumi notiek šo aspektu gultnē.¹⁵³ Heidegers izseko filosofijas uzstādījumu likteni jauno laiku filosofijā. Pēc Heidegera domām, Kanta *a priori* un apziņas savienojums no jauna pavēra plašu aprioru (transcendentālu) apvidu. Lai arī tas veicināja jēgas problemātikas izvēršanos un galu galā noveda pie vēsturiskas apziņas izveidošanās, *a priori* bezlaiciskums joprojām stāv pretim notikumam laiciskumam. Filosofijā joprojām tiek krasi nodalīti divi apvidi: empīriskais, pārejošais, vēsturiskais un ideālais, apriorais. Pretstati ir noteikti formāli un abstrakti (esamība un nozīmība, jutekliskais un pārjutekliskais, transcendentāli skatoties – saturs un forma), tādējādi arī to saikne tiek izprasta tikpat tumši un abstrakti. Heidegers jautā: kā gan šajā problēmā varēja kļūt par vadošu vēstures jēdziens, kas ir maldinošs?¹⁵⁴ Teoretizējoši objektivizējoša pieeja apslēpusi *klātesamības fakticitāti*. Fakticitātes īstenojumjēga jānoteic tās sākotnējā kopsakarā – tas ir *fenomenoloģiskās dijudikācijas* uzdevums, kas seko fenomenoloģiskajai destrukcijai. Dijudikācija ir “atpakaļatiešana pie jēgkopsakariem un tajos ietverto īsteno jēgvirzienu artikulēšana”.¹⁵⁵ Šadu “īsteno jēgvirzienu” īstenojums ir sākotnējs, ja tas kā īsteni pašpasaulīga saikne vienmēr tiek aktuāli atjaunots pašpasaulīgajā klātesamībā tā, ka šī atjaunotnes nepieciešamība līdzveido pašpasaulē eksistenci. *A priori* problēmā ietvertā vēstures jēga nesniedz to, ko tā vēlas sniegt: konkrēto, individuālu vēsturisko klātesamību; tā drīzāk tiek apspiesta, bet līdz ar to ir zaudēta meklētā iespēja pienācīgi runāt par sākotnēju laika un transcendences attiecību.¹⁵⁶ Heidegers radikāli uzsver: par pamatu jāliek sākotnēji faktiskais, fakticitāte kā priekšvadnis, no kā jādestruē *a priori* un vēstures problēma.

Vēlāk, konsekventi sekojot šim nodomam, Heidegers nonāks pie nepieciešamības

¹⁵³ HGA II, Bd. 59. – S. 68–70.

¹⁵⁴ HGA II, Bd. 59. – S. 73 ff.

¹⁵⁵ HGA II, Bd. 59. – S. 70, 190.

¹⁵⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 86.

pārdomāt visu Vakarzemes metafiziku. Tādējādi vēsturiskas fakticitātes hermeneitika un metafizikas pārdomāšana ir būtiski saistīti *fakticitāti* uzdevumi.

c) Pārdzīvojuma problēmas fenomenoloģiska destrukcija

Fakticitāte kļūst par destrukcijas nesošo pamatu, tādējādi arī par priekšvadni pārdzīvojuma problēmas destrukcijā.¹⁵⁷ Pārdzīvojuma problēma (kāda tā gadsimta sākumā risināta dažādu filosofijas virzienu pētījumos, īpaši dzīves filosofijā) it kā uzņemas atklāt tieši konkrēto (psiholoģija, ētika, estētika). Dzīve tiek tvērta kā pārdzīvojumu daudzveidība. Cilvēks tiek aplūkots kā radošs, veicošs, dzīvi pieredzošs. Pārdzīvojums tiek skatīts kā iracionāla totalitāte. Šāda nostādne sakņojas kādā racionalitātes un iracionalitātes izpratnē, ko pieņem kā filosofija, tā zinātnes, nejaudājot par šajā izpratnē ietvertajām problēmām. Heidegers jautā: *kādā* veidā pārdzīvojums *ir*?¹⁵⁸ Kā zinātnes ieguvušas “tiesības” pieejai dvēseliskajam? Zinātnes dvēselisko izprot teorētiskajā ievirzē – tādējādi noris dvēseliskās dzīves priekšmetiskošana arī tad, kad runā par “iracionālu veselumu”, *etc.* Šeit, pēc Heidegera domām, redzams, ka sagrozījumu iemesli pašā saknē ir tie paši, kas *a priori* problēmā. Ir nepieciešama principiāla Aristoteļa un grieķu filosofijas un ar kristīgās eksistences sagrozījumu saistītās vēstures pārdomājoša nojaukšana - destrukcija. Jāizstrādā *patiesa kristīgās filosofijas ideja*, ņemot vērā, ka *kristīgs* nav “etiķete” sliktai un epigonālai grieķiskajai filosofijai, uzsver Heidegers, tādējādi atklājot savu jauna jēdzieniskuma sarežģīto meklējumu mērķi.¹⁵⁹

Kā filosofiski pieiet “es”, “pārdzīvojumam”, “pašpasaulei”, “pārdzīvojošajam subjektam”? Kāds ir priekšvadnis, kas vadīs šādu jautājumu?¹⁶⁰ No filosofijas virzieniem,

¹⁵⁷ HGA II, Bd. 59. – S. 87 ff.

¹⁵⁸ HGA II, Bd. 59. – S. 90.

¹⁵⁹ Heidegera agrīnajām Freiburgas lekcijām ir raksturīgi, ka šādu (centrālo un pārdomas virzošo) mērķu pieminēšana paliek konkrētā jēdzieniskā darba ēnā. Tomēr “patiesi kristīgas filosofijas ideja”, “kristīgas eksistences iespējamība” ir apzīmējumi, kas šajā laikā vada vācu filosofa pārdomas un liecina par viņa nodomiem, kuru dēļ izvērstā faktiskās dzīves fenomenoloģiskā hermeneitika. Sal.: Alfred Denker, *Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers*. – S. 36 ff.

¹⁶⁰ HGA II, Bd. 59. – S. 93 f. No jauno laiku filosofijas norises gaitas redzams, ka Dekarta *cogito, ergo sum* būtu pilnīgi aplami sastatīt ar Augustīna ticības pieredzi. Tāpat, pēc Heidegera domām, joprojām valda aplami priekšstati par vidsuslaikiem. Fihte, Hēgelis (vācu ideālisms) runā par kristietību, taču jauno laiku

kas pievēršas neartikulētām pirmsteorētiskām pamatpiederzēm un meklē pieeju tām (priekšvadņa problēma), Heidegers izceļ Paula Nātorpa, Viljama Džeimsa, Hugo Minsterberga un Vilhelma Dilteja darbus.¹⁶¹

Tāpat kā 1919. gada lekcijās, arī “Vērojuma un izpausmes fenomenoloģijā” Heidegers īpaši analizē Paula Nātorpa ieskatus. Kā jau parādīts, Nātorpa uzmanības centrā ir dzīves pilna konkrētuma, pārdzīvotā pilnas konkrēcijas atkalatgūšana.¹⁶² Viņa problēma ir – kā pārvarēt subjektīvā objektivēšanu.¹⁶³ Šīs problēmas risinājumā Nātorps izvērs objektīvēšanas un rekonstrukcijas (subjektīvēšanas) soļu analīzi.¹⁶⁴ Heidegers uzsver: metodes (teorētiskās sfēras) primaritāte valda arī Nātorpa domāšanā.¹⁶⁵ Viņa galējais mērķis ir pirmloģika (*Ur-Logik*), kas sākotnējāka par analītiski formālo loģiku un pievēršas *a priori* problēmai. Tā ir priekšmetiskuma vispār loģika, kas ir “pirms” objektivitātes un subjektivitātes.¹⁶⁶ Šī pirmloģikas problēma saasinās jautājumā par individuālo, galēji konkrēto, pilnu konkrēciju. Nātorpam šis jautājums ir ietverts problemātikā, kas saistās ar “konstituēšanos apziņā”.¹⁶⁷ “Es” problēma tiek aizsegta ar konstituēšanās ideju.¹⁶⁸ Apziņa tiek tvēta objektivizēšanas un subjektivizēšanas korelatīvajos pretvirzienos.¹⁶⁹ Nātorps tomēr runā par eksistences kārtību¹⁷⁰, kurā

ievirzē vēl vairāk attālinās no kristīgās filosofijas, viduslaiku patristikas un sholastikas (Luteru ieskaitot). Tālāk vērojama kreiso jaunhēgeliešu ietekme uz reliģijas vēstures skolu – protestantisko teoloģiju, zināmā mērā pat arī uz katoļu teoloģiju. Būtu jāveic modernās reliģiskās apziņas destrukcija, uzskata Heidegers.

¹⁶¹ HGA II, Bd. 59. – S. 95, 148, 193 f.

¹⁶² HGA II, Bd. 59. – S. 96 Sk.: Paul Natorp, Philosophie. Ihr Problem und ihre Probleme. Einführung in den kritischen Idealismus. – Göttingen, 1911; Paul Natorp, Einleitung in die Psychologie nach kritischer Methode. – 1888; Paul Natorp, Allgemeine Psychologie nach kritischer Methode. I Buch: Objekt und Methode der Psychologie. – Tübingen, 1912. Sal. 3. d. II A I.

¹⁶³ HGA II, Bd. 59. – S. 98, 111.

¹⁶⁴ HGA II, Bd. 59. – S. 104 f. Sal.: HGA II, Bd. 59. – S. 112, 122 f.

¹⁶⁵ HGA II, Bd. 59. – S. 113, 114.

¹⁶⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 118, 119.

¹⁶⁷ HGA II, Bd. 59. – S. 130.

¹⁶⁸ HGA II, Bd. 59. – S. 131 ff.

¹⁶⁹ HGA II, Bd. 59. – S. 121, 137.

¹⁷⁰ HGA II, Bd. 59. S. 119.

indivīds noteikts savā klātesamībā un kura nav “izrēķināma”, bet ir atvērta. Tādējādi viņš atzīst alogiskā formveidību un noraida tā ārpusloģiskumu. Alogiskajam piemīt loģisks amorfums, “ir” ir kādā veidā jau “noformēts”, tam jau piemīt jēgvirzība. Taču šīs intuīcijas, pēc Heidegera domām, aizsedz teorētiskā absolūtisms, kas saglabājies Nātorpa meklējumos. “Pārdzīvojums” tādējādi Nātorpam gan tiek radikāli atbrīvots no dzīves filosofijas “dzīves” jēdziena nenoteiktuma, no bioloģisma un psiholoģisma, taču ievērojamais Marburgas neokantisma pārstāvis nav pilnā nozīmē respektējis jēgas vēsturiskumā ietverto problēmu. Doma par alogiskā (fakticitātes) jēgpilnumu (ap to koncentrējas Heidegera pārdomas jau kopš disertācijas laika) jāattīsta, un tas veicams radikāli ejot pie *fakticitātes vēsturiskuma*.¹⁷¹

¹⁷¹ HGA II, Bd. 59. – S. 120. Heidegers piebilst, ka par grūtākajām tiek uzskatītas *zinātniskās un teorētiskās* problēmas nevis *pašpasaulīga norūpētība*. Tā tiek atcelta izglītībā kā zināšanās par norūpētību un tādējādi netiek ņemta nopietni. Sal.: HGA II, Bd. 59. – S. 142.

II. A. 3. nodaļa Vēsturiskums un dzīve

21. §. Dzīves vēsturiskums starp Vilhelma Dilteja dzīves filosofiju un grāfa Paula Jorka fon Vartenburga kristīgās ticības vēsturiskumu

a) Martīns Heidegers un dzīves filosofija

Karla Jaspersa grāmatas “Pasauluzskatu psiholoģija” recenzijā Heidegers raksta: aizdomām pret “dzīves filosofiju”, kas tiek paustas (pirmām kārtām neokantismā un Huserla fenomenoloģijā), jātiek pārveidotām tā izklāstā, “ko dzīves filosofija nevar redzēt un ar saviem nepietiekamajiem līdzekļiem atklāt, bet kas tomēr kā filosofisks pamatmotīvs sastopams (lai arī sagrozītā veidā) dzīves filosofijā”.¹

Heidegers samērā agri iepazīst Vilhelma Dilteja (1833–1911) un Georga Zimmela (1858–1918) darbus.² Tiesa, Dilteja akadēmiskie darbi pirms 1914. gada vēl grūti pieejami.³ Sākot iedziļināties šī filosofa darbos, Heidegera attieksmi pret viņu nosaka

¹ HGA I, Bd. 9. – S. 4.

² Sal. BHR. – S. 14, 16. Heidegeram īpaši nozīmīgs kļuva Georga Zimmela darbs “Dzīvesuzskats”. Sk.: Georg Simmel, *Lebensanschauung. Vier metaphysische Kapitel.* – Leipzig, 1918. Par Zimmeli un Heidegeru sk.: Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen.* – S. 145 f.

³ Vilhelma Dilteja akadēmiskos darbus Heidegers vispirms iepazīst Prūsijas Karaliskās Zinātņu Akadēmijas Berlīnē rakstu biezajos sējumos. Dilteja *Kopotos rakstus* sāk izdot Georgs Mišs, Hermans Nōls un citi viņa skolnieki 1914. gadā. (Sk.: Wilhelm Dilthey, *GS. Bd. I–XII, XIV 1–2.* – 5. Aufl. – Stuttgart/Göttingen, 1959/1966.) To izdošanas vēsture sakrīt ar Dilteja darbu recepcijas vēstures aktīvajiem un pasīvajiem posmiem. (Sk.: *Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys.* – S. 7–41; Otto Friedrich Bollnow, *Wilhelm Diltheys Stellung in der deutschen Philosophie. Zur Geschichte der Dilthey-Edition und Dilthey-Rezeption.* Izd.: Otto Friedrich Bollnow, *Studien zur Hermeneutik.* Bd. 1. – Freiburg/München, 1982.) Ja Huserlam (pēc viņa paša atzinuma) šis izdevums “nāca par vēlu”, tad Heidegeram (līdz ar Dilteja un grāfa Jorka saraksti (1923)) tas kļuva par 20. gadu sākuma pārdomu pastāvīgu līdzveidotāju. Lielu ietekmi uz Dilteja centienu izprami atstāja Georga Miša plašais ievads Dilteja “Kopoto rakstu” V sējumam (1924). (Sk.: Wilhelm Dilthey, *GS. Bd. V.* – S. VII–CXVII.)

vēsturiski biogrāfisko Dilteja darbu fons⁴ un Huserla attieksme, kas ir lielā mērā pretrunīga.⁵ Divdesmito gadu sākumā Heidegera pārdomās Dilteja pētījumi izvirzās priekšplānā paralēli agrīnajās lekcijās izvērstajai Huserla fenomenoloģijas imanento spekulatīvo pieņēmumu⁶ kritikai. Jāteic, ka šajā kritikā Vilhelms Diltejs kļūst par vienu no svarīgākajiem atbalsta punktiem.⁷ Tajā pašā laikā Heidegera iedziļināšanos Dilteja darbos pavada pieredze, kas bija gūta, iepazīstoties ar tā laika modernajiem filosofiskajiem strāvojumiem un pilsonisko vidi. Dzīves filosofija lielā mērā bija protests pret “dzīves mehānicismu” – dabaszinātņu attīstības izraisīto dzīves sfēru nivelēšanu, absolutizējot dabaszinātņu metodes. Tika no jauna pārņemts vācu ideālisms, atdzima metafizikas atjaunošanas mēģinājumi. Vienlaikus tika meklēti ceļi jaunai pieejai cilvēka un dabas esamībai.⁸ Šī tendence, ko, varētu nosaukt par “dziļstruktūru atklāšanas darbu” (Heinrihs Rombahs)⁹, bija plašāka par dzīves filosofijas ietvariem. Šolastikas ontoloģijas (īpaši mācības par esošā izpratnes ontoloģiskajiem priekšnoteikumiem, par pieredzē ietvertu metafiziku) pārzināšana Heidegeru ievirzīja uztvert tos Dilteja (un kopumā laikmeta pēc Hēgeļa) meklējumus, kuri pārsniedza dabaszinātnisko metožu, sasteigtu vēsturiski relativistisku secinājumu un “dzīves plūduma” neizteikti panteistisku

⁴ Wilhelm Dilthey, *Das Leben Schleiermachers*. Bd. 1. – Berlin, 1867–1870; Wilhelm Dilthey, *Jugendgeschichte Hegels*. Izd.: *Abhandlungen der Preussischen Akademie der Wissenschaften*. Jg. 1906; Wilhelm Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung*. Lessing–Goethe–Novalis–Hölderlin. – Leipzig, 1906.

⁵ Sk. š. d. I C 1.

⁶ Šādi nešolastikas un Heidegera kritiku par Huserla fenomenoloģiju kopsavelkot raksturo Makss Millers: Max Müller, *Phänomenologie, Ontologie und Scholastik*. – S. 78.

⁷ Sal.: Otto Pöggeler, *Heideggers Begegnung mit Dilthey*. – S. 121 ff.; Christoph Jamme, *Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik*. – S. 72 ff.; Frithjof Rodi, *Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von “Sein und Zeit”*. Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). – S. 161 ff. Sk. Rūdolfa Makrēla rakstu “Heidegers un Diltejs” 2004. gada rudenī iznākošajā Heidegera gadagrāmatā.

⁸ Sal.: HGA I, Bd. 1. – S. 56 f.

⁹ “No 19. gs. vidus cilvēkam ir jauna pamatorientācija. Viņš redz sevi vairs ne kā tikai sevi esošu, bet kā ietvertu dziļstruktūrās, kuras ir fundamentālākas nekā viņa atsevišķā eksistence un kuru izdošanās vai neizdošanās izšķir viņa personisko likteni. Filosofija tagad ir pirmām kārtām šo dziļstruktūru skaidrināšanas darbs; tā attīstas saskaņā ar dziļstruktūrām ļoti dažādos virzienos, ļoti dažādās un šķietami pretnostādītās koncepcijās. Šādā nozīmē jāizprot visi nozīmīgākie aizsākumi kopš Hēgeļa.” (Heinrich Rombach, *Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens*. – S. 15, 167 ff. Sal.: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. – S. 17 ff.

interpretāciju robežas.¹⁰ Taču minēto norisi iezīmēja arī jaunas attieksmes pret nākotni meklējumi. Pēc I pasaules kara Eiropas racionālistisko ideālu un kultūras universālo vērtību sabrukums nozīmēja iepriekšējās Eiropas beigas. Taču vienlaikus ar to nākotne bija atvērta vēl nezināmajam. Kā atzīmē Alfrēds Denkers¹¹, dzīves filosofijā viss esošais un tā veidoli tika skatīti kā dzīves izpausmes. Bet dzīve ir arī kas vairāk par savām izpausmēm. Tā vienmēr no jauna transcendē visus savus veidolus un formas, pati sevi. Dzīve nav tikai universālu normu un vērtību noteikta, bet vienmēr no jauna atjaunojošās un vienmēr no jauna sākotnēji atjaunojama. Dzīve būtiski izpaužas savā ikreizējumā, un šāds ikreizējums nav sekundārs, bet gan dzīves pamatraksturojums.

Martīns Heidegers 20 gadu sākumā ir atvērts šādiem motīviem. Taču arī šeit viņam raksturīgs tas padziļinātais meklējumu mērogs, kas liedza nepārdomāti pārņemt dzīves filosofijas neizteiktos teorētiskos un pirmsteorētiskos pieņēmumus. Tas redzams "Vērojuma un izpausmes fenomenoloģijas" lekcijās, kas vienlaikus ir arī pirmā aptverošākā Heidegera sniegtā Dilteja filosofisko pētījumu analīze.

b) Vilhelma Dilteja dzīves filosofijas fenomenoloģiska destrukcija

Dzīves filosofijas raksturojumā¹² Heidegers uzsver: Vilhelms Diltejs ir tas, "kam visi citi parādā"¹³. Ir jāsaskata viņa meklējumu *pozitīvās* tendences, jāatbrīvo tās no pārpratumiem un šādam uzdevuma apziņas izveidošanai pat ir nepieciešama dzīves filosofijas kritika, kādu to izvērs Heinrihs Rikerts.¹⁴

¹⁰ "Martīna Heidegera fundamentālontoloģija parādās kā paradigmatisks dziļfenomenoloģijas paraugs, turklāt vispār kā pirmreizēja "struktūranalīze" būtības apraksta vietā. Dziļanalīžu metodika ir fenomenoloģija, jo runa ir par cilvēka klātesamības pamatfenomenu imanentu izgaismošanu." (Heinrich Rombach, Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens. – S. 16, 182-189.)

¹¹ Alfred Denker, Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers. – S. 36 f. Sk. arī: Alfred Denker, Martin Heidegger. Von der Bedeutung seines Denkens.

¹² HGA I, Bd. 9. – S. 4, 13–14. Sal.: SuZ. – S. 397 ff.

¹³ Sal.: HGA II, Bd. 17. – S. 320–321.

¹⁴ HGA I, Bd. 9. – S. 13. Sk.: Heinrich Rickert. Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit. – Tübingen, 1920. To lasīja arī Husserls. Sk.: Karl Schuhmann, Husserl-Chronik. – S. 241; BHR. – S. 125.

Dilteja garazinātņu metodoloģiskie uzmetumi lielā mērā virzās laikmeta izziņas teorētiskās problemātikas gultnē. Šie uzmetumi nekad tā arī nav nonākuši pie filosofijas sistēmas.¹⁵ Bet tas, pēc Heidegera domām, ir tieši stipruma, nevis vājuma un robežu rādītājs.¹⁶ Dilteja darbus raksturo uzticība problēmu sarežģītībai un nepalaušanās uz ātriem un virspusējiem risinājumiem.

Heidegers neslēpj to, kāda nozīme viņa paša meklējumos ir Dilteja pētījumiem. Gluži pretēji – viņš norāda uz tiem aspektiem, kuros saskata Dilteja spēku, bet arī redz, ka vēl jāatsedz augsne, kurā tie kļūtu patiesi auglīgi. Kādus aspektus Heidegers akcentē? Īpašu uzmanību viņš velta dzīves un vēstures, dzīves vēsturiskuma uzsvērumam Dilteja darbos. Tomēr šī problemātika vēl nav tikusi pilnībā skaidrināta. Dilteja “vēsturiskā prāta kritikas” nodomu, tāpat kā transcendentālo filosofiju, vada objektivitātes pamatošanas tendence. Filosofija ir pašas dzīves refleksijas tālākatīstīšana, pašā dzīvē jau ieliktas tendences nodrošināties, rast drošu pamatu izvērsums. Filosofija savēl kopā, vispārina pārdomas par dzīves pamatu, mērķi un jēgu. Filsofs tādējādi ir radniecīgs dzejniekam un reliģiskam domātājam. Arī viņi grib sniegt dzīvei balstu. Filosofijā jāatklāj objektivitātes, kas, saglabājot dzīves iedarbību (*Lebenswirkung*), tajā pašā laikā paceļas pāri pārejošajam. Tādas objektivitātes jātver paaudzes, laikmeta, laika kopsakarā, kas nosaka dzīves topošo veselumu, jāatklāj laikmeta iedarbības kopsakars (*Wirkungszusammenhang*). Tas ir garazinātņu pamatjēdziens. Tā pamatelements ir indivīds, dzīves vienība. Dzīves vienības struktūrmācība ir psiholoģija. Aprakstošā un sadalošā psiholoģija – struktūrpsholoģija – uzrāda tipiskās pirmsteorētiskās struktūras un iegūto dvēseles dzīves kopsakaru. Dilteja darbos izvērsta indivīda un *milieu* savstarpējās iedarbības un pirmsteorētiskās vienības pētījumi.¹⁷ Tajos redzams, ka Dilteja dzīves kopsakara formālo struktūru nosaka J. V. Gētes un V. Humbolta humanitātes ideāli (vērtību iegūšana, artikulācija, iegūts dzīves kopsakars, kas kļūst par personas “īpašumu”). Iegūtajā dzīves kopsakarā noris personas pārdzīvojums – pamats individuācijas problēmai. Iekšējā vērojumā ir iespējama pieeja dvēseles dzīves

¹⁵ HGA II, Bd. 59. – S. 149 ff., 152 ff., 155 ff., 197 f.

¹⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 153.

¹⁷ HGA II, Bd. 59. – S. 158 f.

veselumam, un psiholoģija var sniegt pašpasaules pieredzes eksplikāciju.

Heidegers, īsumā raksturodams Vilhelma Dilteja darbos “Idejas par aprakstošo un sadalošo psiholoģiju” (1894), “Studijas par garazinātu pamatošanu” (1905) paustās pārdomas, uzsver to vēl neatklāto iespēju apzināšanas un pārveidošanas uzdevumu. Tas ir svarīgs, arī skaidrinot Dilteja un fenomenoloģijas attiecības. Huserla “Loģiskie pētījumi” (1900/1901) Diltejam kļūst par vienu no nozīmīgākajiem darbiem. Viņš saskata fenomenoloģijas pavērtu iespēju nozīmi paša pētījumos, lai arī vairs neizvērs šīs intuīcijas jaunā jēdzieniskumā. Tāpēc Huserla fenomenoloģijas iesavinājums Diltejam galu galā nebija tik auglīgs. Citādi tas bija ar Huserla pārdomām, ko rosināja Diltejs.¹⁸

Lekcijās par vērojuma un izpausmes fenomenoloģiju Heidegers jautā: cik tālu Diltejs ir nonācis? Cik daudz izdarījis sākotnējai eksplikācijai? *Vai viņa jēdzieniskums atbilst tam, ko viņš tik pārsteidzoši dzīvi redzējis?*¹⁹ Heidegeru īpaši saista šādi problēmu loki. 1. “Iekšējās uztveres intelektualitāte”: pārdzīvojums jau ir saprašana.²⁰ Dzīve ir iedarbības kopsakars, nevis loģiska, dialektiska attiecība; pārdzīvojuma kopsakars ir vēsturisks kopsakars. Tas ir attīstībā, nes sevī artikulāciju un racionalitāti. Dzīvi var interpretēt no tās pašas.²¹ Ar to gan problēma tikai izvirzīta. Dzīvei jau vienmēr ir saprašanas raksturs. Pārdzīvojums kā vēsturiskas saprašanas pirmforma. 2. Sevi pārdzīvoju no *situācijas veseluma*. Bet tas Dilteja darbos vēl nav atklāts pilnībā; tajos nevar rast pietiekami eksplīcētu “situācijas” jēdzienu. 3. Dzīves kopsakara analīze. Bet arī tā vēl jāizvērs, izveidojot jaunu jēdzieniskumu.

Diltejs redz jaunu īstenību, bet redzētā izbūve nenotiek.²² Nātorpam “konkrētais es” pazūd “tīrā es” konstituēšanas kopsakarā. Diltejam tieši “es” ir iedarbības kopsakara pamatsūna. Transcendentālismā tādējādi runa ir tikai ar konstituēšanos. Iedarbības

¹⁸ Sk. š. d. I C 1. Par Huserla attieksmi pret Dilteju Heidegers varēja pārliecināties personiskās sarunās, kur izteiktais ne vienmēr sakrita ar Huserla darbos rodamajām norādēm uz Dilteju. Raksturīga ir pieaugoša Dilteja nopelnu atzīšana, tomēr paliekot transcendentālās fenomenoloģijas pozīcijās. Sk., piem.: Edmund Husserl, *Die Konsitution der geistigen Welt*. – S. 3–4.

¹⁹ HGA II, Bd. 59. – S. 163 f.

²⁰ HGA II, Bd. 59. – S. 163, 166.

²¹ HGA II, Bd. 59. – S. 166.

²² HGA II, Bd. 59. – S. 164. Sal.: HGA II, Bd. 63. – S. 107.

kopsakars turpretī uzdod jautājumu par objektivitāšu un “psihiskā” saikni.²³ Diltejs īsteno uzstādījumu visu pasauli izprast no dzīves, bet arī viņam parādās konstituēšanas problēma. Pārdzīvojuma *kopsakars* tiek skatīts kā dzīves vienības saprašanas iespējamības nosacījums. *Iedarbības kopsakars* ir tas, kas dara iespējamu dzīves vienību. Iedarbības kopsakars kā saprašanas nosacījums ir Dilteja pārdomu centrā. Atsevišķais tiek noteikts no veseluma – konstituēšanās attiecības veseluma (Nātorps) – vai arī no dzīves iedarbības kopsakara (Diltejs). Parādās arī Nātorpa un Dilteja metožu analogums: tā rekonstrukcija, kas ticis konstituēts (Nātorps) atbilst saprašanai dzīves veselumā – saprast var tikai to, ko dzīve izpaudusi, dzīve pieejama tikai objektivizācijās, kuru saprašanā atklājas sākotnējā dzīve; izveidojas riņķveida kustība: pārdzīvojums – izpausme – saprašana, kas ved pie pārdzīvojuma (Diltejs). Tomēr uz jautājumu, “kur ir motivēta Dilteja dzīves pamatizpratne”²⁴, jāatbild, ka tā radusies nevis kritiskās filosofijas studijās (kā neokantiešiem), bet gara vēstures pētījumos. Tur ir Vilhema Dilteja pārdomu spēks, bet arī vājums: dvēselisko Diltejs redz no garazinātnes – kā veidolu, estētiski (harmonijas ideāls).²⁵

Diltejs apzinās, ka tālākvirzīšanās prasa radikālu jēdzienisku pārveidi. Visam jēdzieniskajam materiālam jātiek no jauna izveidotam no sākotnēja tvēruma, un šis uzdevums jāveic fenomenoloģijai, kā to Heidegers redz 20. gadu sākumā.²⁶ Vēsturiski faktiskai dzīvei nepieciešams tai atbilstošs radikāli sākotnējs jēdzieniskums. Ap to Heidegers nopūlas visu agrīno Freiburgas lekciju laiku un savā ziņā līdz pat sākotnējās zinātnes idejas pamešanai 20. gadu beigās.

Aktuālā pašpasaule, *vēsturiski īstenota* klātesamība kā transcendentālfilosofijā, tā dzīves filosofijā tā arī nespēj parādīties – tā ir starp universālu noteiksmju kopsakaru (Nātorps) un harmoniskas dvēseles absolūto veidolu (Diltejs). *A priori* problēma transcendentālajā filosofijā attīstās, tikai aizmirstot “*unum necessarium*” – aktuālo

²³ HGA II, Bd. 59. – S. 165.

²⁴ HGA II, Bd. 59. – S. 166 f.

²⁵ HGA II, Bd. 59. – S. 167. Heidegera kritikā nepārprotami ieskanas grāfa Paula Jorka fon Vartenburga motīvi.

²⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 168.

klātesamību”.²⁷ Bet jauno laiku filosofijas gaitā no Dekarta līdz Diltejam pašpasaule nav centrā arī pārdzīvojuma problēmā. Kā uzskata Heidegers, vēsturiskās fakticitātes pieredze paliek aizklāta.

Taču Heidegers apzinās, ka viņa paša līdzšinējo meklējumu virzība lielā mērā paliek tikai negatīva. Kā iegūt to radikāli pārveidoto jēdzieniskumu (un tādējādi pozitīvo filosofijas devumu), kuru Heidegers meklē Dilteja darbos? Viņš raksta: “Filosofija ir vienas sevi pastāvīgi atjaunojošas pamatpiederdes vadīta.”²⁸ Kas ir šī pamatpiederze? Filosofijas racionalitāte ir imanentā dzīves pieredzes izgaismošanā, – tajā paliekot un nepadarot to par objektivitāti. Sākotnējā īstenība dzīves pieredzes īstenojumā ir pašpasaule sevis pašas pieredzēšanā. Pieredze ir norūpēta esamība, pašpasaule pastāvīgi ir tās noteikta. Pašpasaules norūpētība ir pastāvīgas raizes par novēršanos no sākotnes. Atkristendence ir pašas faktiskās dzīves raksturlielums.²⁹ Filosofijai ir uzdevums *uzturēt dzīves fakticitāti*. Filosofijai kā faktiskās dzīves pieredzei nepieciešams motīvs, kurā saglabājas pastāvīga norūpētība (*Bekümmerng*) par faktisko dzīves pieredzi. Šo motīvu Heidegers sauc par *filosofijas pamatpiederzi*. Tā nav īpaša apgaismība, bet iespējama katrai konkrētai klātesamībai. Tajā norūpētība sevi atmet aktuālajā klātesamībā. *Norūpētam-esamība pastāvīgi jāatjauno aktuālajā klātesamībā, un filosofiska vēsturiski fakticitatīva eksplikācija pati var īstenoties, tikai sekojot pamatpiederdes pavedienam.*³⁰ Tie ir līdzšinējai filosofijai sveši uzdevumi, saka Heidegers. Pēc viņa domām, Karls Jaspers ar savu darbu “Pasaulesuzskatu psiholoģija” (1919)³¹ ir vienīgais, kas sāka iet šādā virzienā, lai arī bez pietiekama jēdzieniski izveidota ceļa. Šāda ceļa izveide vispār kļuvusi iespējama tikai Dilteja intuīciju augsnē, raksta Heidegers. Šī virzība uz aktuālo sākotnējo klātesamību radikāli jāturpina fenomenoloģijā.³²

ledziļināšanās Vilhelma Dilteja dzīves filosofijā neapšaubāmi sniedza

²⁷ HGA II, Bd. 59. – S. 169.

²⁸ HGA II, Bd. 59. – S. 172.

²⁹ HGA II, Bd. 59. – S. 173.

³⁰ HGA II, Bd. 59. – S. 174.

³¹ HGA I, Bd. 9. – S. 10, 11, 28; HGA II, Bd. 59. – S. 174.

³² HGA II, Bd. 59. – S. 30, 174.

Heidegeram iespēju risināt daudzas vēsturiskās fakticitātes hermeneitikas problēmas. Jau 1919. gada lekcijās viņš runāja par “patiesas dzīves pirmintenci”, ar dzīvi identisku “dzīves simpātiju”, ko sasniedz ne teorētiska konstrukcija (vai rekonstrukcija), bet gan “fenomenoloģiska dzīve augošā sevis kāpinājumā”³³. Dzīve pati ir jau motivēta un tendēta, un dzīves motīvi un tendences ir sākotnēji dotumi, kas jāatklāj hermeneitiskai fenomenoloģijai. Dzīve ir jau kaut kā virzīta, un tāpēc hermeneitiska intuīcija var “iet tai līdzī”. Dzīvei ir sākotnējas izpausmes un artikulācijas formas. Dzīve ir bezdibēnīgs faktiskums, kas Heidegeram koncentrējas “ir” (esamības) problēmā, taču dzīve ir arī pašsaprotami “jēgpilna”, tā nav “iracionāla”, bet ir motivēta, tendēta.³⁴ Dilteja intuīcijām sekojot, Heidegers nesaraujami sasaista dzīves faktiskumu un jēgas vēsturiskumu. Dzīve ir *vēsturiska fakticitāte savās eksistenciālajās iespējās, un tā ir sākotnējais dotums*, ko vēlāk Heidegers konsekventi apzīmē ar vārdu *klātesamība (Dasein, Da-sein)*. Taču redzams, ka šāda vēsturiskuma izpratne pārsniedz dzīves filosofijas robežas. “Esamībā un laikā” Heidegers rakstīs, ka sagatavojošā eksistenciāli laiciskā klātesamības analītika sekos grāfa Jorka pārdomu garam, lai tādējādi skaidri atklātos Dilteja darbu īstenais nodoms.³⁵ Ieskatī, ko grāfs Jorks fon Vartenburgs puda vēstulēs Vilhelmam Diltejam, kalpoja kā spēcīgs dzīves filosofijas tendenču korektīvs.³⁶ “Diltejs nekad nav sapratis Luteru.” – šis Heidegera skarbais secinājums atbalsojas grāfa Jorka stingrajā un viņa pārdomas izšķiroši noteicošajā sekošanā Lutera reliģiozitātes pieredzei.

³³ HGA II, Bd. 56/57. – S. 109–110.

³⁴ Sal.: Alfred Denker, Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers. – S. 12.

³⁵ SuZ. – S. 404.

³⁶ Sal.: Hans-Georg Gadamer, Die Hermeneutik und die Diltheyschule. – S. 161 f.

c) Vēsturiskuma izpratne grāfa Jorka pārdomās

“Vēsturiskums ir centrālā tēma, ko pārņemu no Dilteja un Jorka sarakstes,” Heidegers uzsver vēstulē Ēriham Rothakeram.³⁷ Grāfs Jorks tik tiešām raksta: “Mums kopīga ir interese saprast vēsturiskumu (*Geschichtlichkeit*).”³⁸

Grāfu Paulu fon Vartenburgu (1835–1897)³⁹ ar Dilteju vieno sava laika mehānicisma, dabaszinātnisko metožu dominēšanas, abstraktās zinātniskās dogmatikas atrautības no dzīves un pozitīvisma kritika (“loģika un eksperiments nesniedzas tālāk par

³⁷ MHVDjs. – S. 207. Sk. š. d. II C 1.

³⁸ BWDY. – S. 185.

³⁹ Grāfs Pauls Jorks fon Vartenburgs cēlies no dzimtas, kuras locekļi ap 17. gadsimtu dzīvo kā brīvi zemnieki Jarkes un kura 1814. gadā tiek iecelta dižciltīgo kārtā, pievienojot fon Vartenburgu vārdu, (no vietas, kur Hanss Dāvids Ludvigs Jorks fon Vartenburgs, grāfa Paula Jorka vectēvs, Rietumprūsijas un Austrumprūsijas ģenerālgubernators un ģenerālfeldmaršals, uzvarējis kauju). Vecāki ir augstu izglītoti, saistīti ar romantiķiem (ar Ludvigu Tīku). Sk.: BEdPh. – S. 464.

Līdz pat 1923. gadam vienīgais grāfa Paula Jorka fon Vartenburga publicētais darbs bija “Aristoteļa katarse un Sofokla “Oidips Kolonā”” (1866). 1923. gadā publicēta V. Dilteja un grāfa Jorka sarakste, kas pirmoreiz ļauj plašākam lasītāju lokam iepazīties ar “savdabīgo, dziļo un, neskatoties uz draudzību ar V. Dilteju, tomēr vientuļo domātāju” (Īrings Fetšers). 1927. gadā publicēta arī “Itālijas dienasgrāmata” – ceļojuma laika piezīmes. (Graf Paul Yorck von Wartenburg, Italienisches Tagebuch). 1928. gadā Fricis Kaufmans pirmoreiz mēģina sistemātiski rekonstruēt Jorka filosofiju (Fritz Kaufmann, Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. – Halle a. d. Saale, 1928. T. p. izd.: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hrsg. von Edmund Husserl, Bd. IX. – Freiburg i. Br., 1928). 1956. gadā publicēts manuskripts no grāfa muižas Klein-Ēlsas arhīva. Diltejs aizvien mudināja Jorku izteikt savas domas rakstiski un koncentrēti. Šāds mēģinājums ir klajā laistais manuskripts. (Sk.: Graf Paul Yorck von Wartenburg, Bewusstseinstellung und Geschichte.) Trīs gadus vēlāk publicēts arī otrs manuskripts – “Heraklīts” –, konkrēta filosofijas vēstures tēmas izstrāde, vadoties pēc iepriekšējā manuskriptā izklāstītās pamatievirzes (Graf Paul Yorck von Wartenburg, Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass. Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preussen). Nozīmīgs devums ir Joahima Ritera skolnieka Karlfrīda Grindera disertācija “Par grāfa Jorka filosofiju. Aspekti un avoti” (1970), kurā publicētas vēstules, dokumenti un manuskriptu fragmenti. Īrings Fetšers rod iemeslu pievērsties arī vēl līdz šim neizpētītajam Jorka universitātes filosofijas pasniedzēja Kristība J. Branisa (1792–1874) darbam, kur varētu rast Jorka jautājumu nostādnes aizmetņus. Kad 1871. gadā Diltejs pārņēma Branisa vietu Breslavas universitātē, viņš atrod netālu Klein-Ēlsā jau nobriedušu domātāju, ar kuru aizsākas draudzība, balstoties uz radniecīgas intences apziņu. Jorkam veltīts Dilteja darbs “Ievads garazinātnēs”.

Abi apjomīgākie Jorka manuskripti “Heraklīts” un “Vēsture un apziņas ievirze” paliek nepabeigti. Tiem pamatā ir atziņa, ka valdošā “apziņas ievirze”, ko Jorks dēvē par mehānistisku, izsmēlusī savas iespējas adekvāti tvērt īstenību un ka šī ievirze, kas savu pilnīgāko izpausmi rod jauno laiku filosofijā un zinātnē, jāpārvar pašapjēgsmē: “Jānokāpj no jauna līdz pat apziņas dziļajam avotam un jāsmel jauns dzīves ūdens.” (BWDY. – S. 18.) Tāda pašapjēgsmē palīdzēs izprast metafiziku no tās dzīvēstīgajiem motīviem un no tiem to arī pārvarēt.

somatisko [līmeni]”⁴⁰). Šajās Jorka asi kritizētajās tendencēs izpaužas visu laikmetu aptveroša dezorientācija. Jorks raksta, ka “modernais cilvēks jau no renesanses ir gatavs apbedīšanai”⁴¹. Bet kā atkal nokāpt līdz “apziņas dziļajiem avotiem un smelt jaunu dzīves ūdeni”⁴²? Tam var palīdzēt radikāla pašapjēgsme par dzīvi. Tādā pašapjēgsmē kā sākotnējo dzīves dotumu Jorks izvirza *vēsturiskumu kā dzīves pamatkategoriju* (“Dzīve ir vēsturiska, nevis ontiska”⁴³), *kura būtiskākie raksturojumi parādās kristīgās ticības pieredzē*. “Kristīgā reliģija ir augstākais dzīvestīgums.”⁴⁴ *Fides principium vitae* (ticība ir dzīves pamats). Ar lielu interesi Jorks seko Dilteja garazinātņu pamatojuma pētījumiem, lai arī pašos pamatos noraida Dilteja kristietības un kristīgās ticības izpratni. Diltejam kristietības dogmatikas noteiksmes lielā mērā ir drīzāk simboliskas un iekļaujas vispārcilvēciskajā.⁴⁵ Diltejam nav sveši panteistiska redzējuma akcenti, un tie iekrāso viņa dzīves kā vispatveroša un sākotnēja jēdziena izpratni. Tādējādi “dzīves vēsturiskuma” noteiksmē abu ceļi šķiras.

Jāteic, ka arī Jorkam neizdevās apkopot savas pārdomas vienā darbā, lai gan kopš disertācijas par Aristoteļa katarses jēdzienu un Sofokla tragēdijām viņš nemitīgi atgriežas pie jautājuma par dzīves vēsturiskumu un tā pamatmetiem. Disertācijā Jorks parāda būtisku atšķirību starp antīko un moderno laikmetu. Tai jākalpo par aizsākumu antīkās ontoloģijas pārvarēšanai un vēsturiskas ontoloģijas aprišu iezīmēšanai. Šis nodoms vada arī Heidegeru “Ziņojumā Nātorpam” – pirmajā izvērstajā Vakarzemes metafizikas pārdomāšanas uzmetumā.⁴⁶

Pēdējos dzīves gadus Jorks strādā pie manuskripta, kam vajadzēja kļūt par apkopojošu viņa pamatieskatu izklāstu. Tajā viņš uzsver metafizikas (“prezences

⁴⁰ Sal. BWDY. – S. 39.

⁴¹ BWDY. – S. 83. Sal. BWDY. – S. 42–43, 120.

⁴² BWDY. – S. 18.

⁴³ Sal.: BWDY. – S. 71, 191.

⁴⁴ Sal.: BWDY. – S. 143 f.

⁴⁵ Sk.: Fritz Kaufmann, *Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg*. – Halle a. d. Saale, 1928.

⁴⁶ Graf Paul Yorck von Wartenburg, *Die Katharsis des Aristoteles und der Ödipus Coloneus des Sophokles*. – Berlin, 1866. Sal.: BWDY. – S. 39 f.

metafizikas”) tiekšanos ar jēdzienos tvērtā pārlaiciskuma palīdzību noliegt fundamentālo cilvēka esamības laiciskumu un vēsturiskumu. Aiz šīs metafizikas ievirzes Jorks saskata Lutera asi nosodīto cilvēka glābšanos ar darbiem un nesamierināmi tai pretī nostāda glābšanos ticībā Dieva žēlastībai.⁴⁷ Šī ticības pieredze veido Jorka vēsturiskuma izpratnes pamatu.⁴⁸ Lielā mērā tieši Jorka dzīves vēsturiskuma izpratne palīdzēja noteikt faktiskās dzīves norises pamatjēgu kā rūpēšanos (*curare*)⁴⁹ un radikāli uzvert esamības problēmu, balstoties uz vēsturiskas fakticitātes pieredzi. “Fakticitātē centrējas dzīves iespējamā radikālā esamības problemātika.”⁵⁰

Lasot Jorka un Dilteja saraksti, Heidegers atzīmē: “Pārsteidzošs bija Jorka pārsvars visos filosofiskajos pamatjautājumos; savā instinktā viņš bija priekšā savam laikam par pusgadsimtu. Virziens, kurā viņš cenšas ievadīt Dilteju, ir tas pats, kuru es centos parādīt lekcijās, tiesa, piebilstot, ka Diltejs tomēr tajā nekad tā arī nedevas. Taču arī Jorkam trūkst jēdzienisko iespēju un ceļu, lai īstenotu iesākto. Tādas piezīmes kā “Filosofēšana ir vēsturiska domāšana” ir instinktīvas, taču tām nepieciešama atbilstoša caurskatāmība – un te tikai īsteni sākas grūtības.”⁵¹

Šādu grūtību pārvarēšana un vispirms patiesas vērā ņemšanas darbs iezīmē Heidegera agrīnās lekcijas.

⁴⁷ Sal.: BWDY. – S. 15–16, 63, 120, 127 f., 143 f., 159 f. 250. Sk.: Fritz Kaufmann, *Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck*; Hermann Schmitz, *Graf Paul Yorck von Wartenburg: Bewusstseinsstellung und Geschichte*; G. Kühne-Bertram, *Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie*. – S. 181–199; Jürgen Grosse, *Gestalt-Typus-Geschichtlichkeit. Yorck von Wartenburgs Versuch, gegen die präsensmetaphysischen Voraussetzungen des Historismus anzudenken*. – S. 41–63. Lit. sk. arī: BEdPh. – S. 465.

⁴⁸ Grāfa Jorka izšķirošo norādi uz Lutera sākotnējo reliģiozitāti Heidegers patstāvīgi turpina lekcijās “Ievads reliģijas fenomenoloģijā” (1920/1921) un turpmākajās 20. gadu sākuma pārdomās. Sk. š. d. II B 1, II C 3.

⁴⁹ NB. – S. 240. “Dzīves” pamatjēga ir rūpes. Virzītā, rūpestīgā ārūpvērstībā intendētais ir dzīves rūpestu “kurp” – ikreizējā pasaule. Rūpestu kustības raksturs ir faktiskās dzīves apiešanās pasaulē. Rūpestu “kurp” ir apiešanās “ar ko”. Pasaule ir šeit vienmēr kaut kā “ieņemta” rūpēs. Pasaule artikulējās rūpestu virzienos – appasaule, līdzpasaule un pašpasaule.

⁵⁰ NB. – S. 247. Sal.: BWDY. – S. 203.

⁵¹ HADVjs. – S. 203.

d) Dilteja skolnieku un Heidegera domu apmaiņa par “dzīves ontoloģizācijas” problēmu

Šajās pārdomās radās ieskats, ko vēlāk (ap 1922. un 1923. gadu) Heidegers uzlūkoja par sava īstenā darba sākumu un pašu agrīnāko savu meklējumu motīvu atgūšanu vienlaikus: dzīves filosofijas (tāpat arī eksistences filosofijas) vēršanās pret ontoloģisko tradīciju (jo tā paejot garām, neņemdamā vērā faktisko dzīvi vai vēsturisko eksistenci) ir noraidāma.⁵² Ja paliek pie ontoloģiskās tradīcijas kritikas, tad nemaz nerodas jautājums, vai dzīves un eksistences analīzēs iekļaujas neizteikti priekšnoteikumi, kuru implikācijas paliek nepārdomātas. Ja dzīvi un eksistenci būtiski nosaka laiks un laiciskums, tad vēl nemaz nav pārdomāts, no kādas laika izpratnes šis apgalvojums pats saņem pamatu. Jautājums par *esamību* ir jāuzdod no jauna, un proti, radikāli jautājot par *laika sākotnēju izpratni*. Vai gan dzīves filosofija (ar tās panteistisko ievirzi) pati var īsteni nonākt pie laika problēmas? Heidegera atbilde šeit ir noliedzoša: dzīves filosofija nevar atklāt laiku tā pilnā un piepildītā jēgā.⁵³

Dilteja skolnieks Georgs Mišs⁵⁴ izteikti nostājās pret Heidegera pagriezieni uz ontoloģiju: dzīves dinamika tādējādi tiek upurēta statiskām formācijām.⁵⁵ Lai arī Heidegera jautājums par *esamību* ir virzīts jauna *esamības jēdziena* izpratnes virzienā, cenšoties vēsturisko klātesamību atgriezt tās savdabībā, ontoloģiskā jautājuma nostādne tomēr iesaistot šādu jautāšanu tai neatbilstošā kontekstā, atzīst Mišs. No predikatīvās domāšanas izteikumu sfēras nākusī “ir” problemātika (*esamības jautājums*) ir sekundārs, dzīvi jau sistematizējošs “vēlākas” izcelsmes jautāšanas veids.⁵⁶

⁵² Sal.: Otto Pöggeler/Friedrich Hogemann, Martin Heidegger. Zeit und Sein. – S. 56.

⁵³ Sal.: Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. – S. 53 ff., 75 f.

⁵⁴ Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. – S. 10–30.

⁵⁵ Šis iebildes Heidegera ontoloģiskajam nodomam izskanējušas aizvieni no jauna. Jājautā, vai Heidegera atbilde ir tikusi pienācīgi izvērtēta.

⁵⁶ Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. – S. 12 ff.; Claudius Strube, Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger. – S. 160. Sk. arī: Claudius Strube, Heideggers erste Entgegnung auf die Kritik von Georg Misch. Einige Textpassagen aus der Freiburger Vorlesung vom

Heidegera pirmā atbilde uz G. Miša izteikto kritiku bija: “ir” varam lietot izteikumos tikai tāpēc, ka vienmēr jau neizteikti saprotam esamību.⁵⁷ Tālākais viņa uzdevums bija aprādīt pirmsontoloģiskas esamības izpratnes pamatmetus. Vēlāk viņš uzsvēra: “Problēmu palaiž vējā, to vispār neizprot, ja ņem ontoloģiju vecā nozīmē un secina: tā tad tas, ko mēs domājam ar “dzīvi”, ir izslēgts no jebkādas ontoloģijas. Tieši pretēji: ja šeit ir īpašs esamības veids, tad visa ontoloģijas problēma jāizvirza no jauna.”⁵⁸

Sommersemester 1929, versehen mit einem Kommentar. – S. 173–200.

⁵⁷ HGA II, Bd. 28. – S. 133.

⁵⁸ HGA II, Bd. 28. S. 109. Sal. Claudius Strube, Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger. S. 167.

II. B. nodaļa Faktiskā dzīve un laiks

22. §. Heidegers un reliģiskās dzīves fenomenoloģija

Edmunda Huserla aptverošajā fenomenoloģijas izvērsuma uzmetumā, kas – viņa paša izpratnē – nav īstenojams vienam cilvēkam, jāiekļaujas reģionālajām fenomenoloģijām. Tās, balstoties uz transcendentālās fenomenoloģijas pamatiem, jāattīsta Huserla fenomenoloģijas līdzgaitniekiem un līdzveidotājiem. Kā jau norādīts, Heidegers (ņemot vērā viņa studiju un interešu loku) 20. gadu sākumā Huserla fenomenoloģijas redzējumā ieņem reliģiskās pieredzes fenomenologa vietu. Heidegera pārdomu loks no 1918. gada līdz 1921. gadam patiešām lielā mērā atbilst raksturojumam “reliģiskās pieredzes fenomenoloģija”. Taču Heidegera patstāvīgajā ceļā šo gadu pārdomas iezīmē konkrētas viņa iepriekšējo intuīciju izstrādes meklējumus – no konkrēta pētījumu lauka jāiegūst “fundamentālzinātnes sākotnējā dotuma” – faktiskās dzīves – pamatraksturojumu pirmās norādes. Šo darbu Heidegers aizsāk jau 1918./1919. gada uzmetumos par viduslaiku mistikas interpretāciju. Tas tiek turpināts 1920./1921. gada lekcijās.

Jautājums, kā vispār var atsegt faktisko dzīves pieredzi tās vēsturiskumā, paliek Heidegera uzmanības centrā. 1920./1921. gada lekciju “Ievads reliģijas fenomenoloģijā” metodiskajā ievaddaļā viņš skrupulozi analizē iespējamās pieejas faktiskajai dzīves pieredzei (formalizēšana, ģeneralizēšana, formālā norāde). Formālā norāde (*formale Anzeige*) kā pieeja faktiskās dzīves vēsturiskumam pēc tam tiek parādīta pirmo kristiešu liecību izklāstā kā “fenomenoloģiskas saprašanas īstenojums” (fenomenoloģiska hermeneitika). Formālajā norādē īstenojumvēsturiski izklāstot (*vollzugsgeschichtliche Auslegung*) kristiešu sākotnējo reliģiozitāti, Heidegers vēlas atklāt faktiskās dzīves īstenojumraksturu (*Vollzugscharakter*) – to, kā faktiskā dzīve “ir”. Divdesmito gadu sākuma lekciju pavadīens ved no dzīves īstenojumrakstura interpretācijas pie faktiskās

dzīves pamatmetu (*eksistenciālu*) izklāsta.

a) Faktiskās dzīves pieredze un reliģijas fenomenoloģija

I. Faktiskās dzīves pieredze, reliģijas filosofija, vēsturiskums

α) Filosofija un faktiskās dzīves pieredze

Filosofija vienmēr griežas iepriekšēju un pašu īsteno filosofisko darbu sagatavojošu jautājumu ritenī, “Ievadā reliģijas fenomenoloģijā” norāda Heidegers un uzsver: šis filosofijas posts jāpadara par tikumu.¹ Heidegers sāk ar principiālu filosofijas un zinātnes atšķirību.² Filosofijā nav iepriekš noformēta lietu kopsakara, kurā tā varētu attīstīt savus jēdzienus. Tad kā gan jāizprot filosofijas kā fenomenoloģijas uzdevums un vispār tās saikne ar reliģiju, kas pieteikta virsrakstā “Reliģijas fenomenoloģija”? Kādas ir attiecības starp reliģiju, zinātni un filosofiju? Filosofija ir fenomenoloģija.³ “Filosofijas pašizpratnes uzdevums ņemts vienmēr par vieglu. Ja tomēr ņem problēmu radikāli, tad redzams, ka filosofija rodas no faktiskās dzīves pieredzes. Un tā ieiet atpakaļ faktiskajā dzīves pieredzē. Faktiskās dzīves pieredzes jēdziens ir fundamentāls. Ar filosofijas kā izzinošas, racionālas izturēšanās apzīmējumu nekas netiek pateikts, tā nokļūst zinātnes ideāla [varā]. Ar to tikai tiek aizsegta pamatgrūtība.”⁴

Faktiskās dzīves pieredzes jēdzienā jāizceļ pieredzošās norises un pieredzētā vienotība, pasīvās un aktīvās jēgas aspekti. Jēdziens “faktisks” nav veidots pēc dabas īstenības parauga, tajā nav ietverts kauzāli nosacītā moments. Faktisks nav jāinterpretē no izzināstēoriētiskiem iepriekšpieņēmumiem. “Faktisks” drīzāk kļūst pienācīgi saprotams no

¹ HGA II, Bd. 60. – S. 7.

² HGA II, Bd. 60. – S. 3, 9. Lekcijas ievadā Heidegers nosauc pamatjautājumus, ko izvirza uz faktiskās dzīves izklāstu balstīta pieeja filosofijas vēsturei. Tie ir šādi. 1. Kur ir attiecīgās filosofijas sākotnējais motīvs? 2. Kādi ir šī motīva realizēšanas jēdzieniskie, izzinošie līdzekļi? 3. Vai tie sākotnēji nākuši no attiecīgās filosofijas motīva, tātad nav pārņemti no citiem – zinātniskiem – ideāliem? 4. Vai parādās plaisas, pa kurām filosofija ieplūst zinātnes straumē? 5. Vai pats motīvs ir sākotnējs vai ņemts no citiem dzīves motīviem un ideāliem?

³ HGA II, Bd. 60. – S. 4, 5, 22.

⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 8.

jēdziena “vēsturisks”.⁵

Filosofija izceļas no faktiskās dzīves pieredzes un ieiet tajā atpakaļ. Bet vai tad filosofijas uzdevums nav vest ārpus faktiskās dzīves pieredzes?⁶ Sākums ir faktiskā dzīves pieredze – filosofija ir tikai pieredzes pārveide. Filosofija kļūst iespējama *faktiskajā dzīves pieredzē*, kur noris arī pārmaiņa, kas ved pie filosofijas izcelšanās.⁷ Heidegers sniedz iepriekšēju faktiskās dzīves pieredzes iepriekšēju raksturojumu (te viņš var jau balstīties uz “Fenomenoloģijas pamatproblēmu” un “Vērojuma un izpausmes fenomenoloģijas” lekcijās sasniegto): faktiskajā dzīves pieredzē pierdzam pasauli – ne objektu pasauli, bet gan pasauli, kurā *dzīvo*, – appasaule (*milieu*), ko sastopam (tajā ietilpst ne tikai lietas, bet arī ideāli priekšmetiskumi, zinātnes, mākslas *etc.*). Appasaule ir arī līdzpasaule (radī, studenti, kolēģi – līdzcilvēki, nevis “cilvēki” dabaszinātniskā izpratnē) un “es pats” – pašpasaule. Tās nav jāatšķir cita no citas – ap/līdz/pašpasaule veido kopsakaru, kurā dzīvojam dzīvespasaule.⁸ Kā iepazīstam šo pasauli? Var jautāt par faktiskās dzīves pieredzes saiknes un ievirzes jēgu (*Bezugssinn*), vai arī par to, kā tas, “kas tiek pieredzēts” nosaka to, “kā tiek pieredzēts”, – par saturisko jēgu (*Gehaltssinn*). Izzinošais zinātņu pieredzēšanas veids ir atvasinājums. Faktiskās dzīves pieredzes “kā” pašā dzīves pieredzē paslīd garām, un “kas” izvirzās priekšplānā. Faktiskā dzīves pieredze ir indifferenta pret pieredzes “kā”. Pašpietiekamība ikdienā, kas visu pieredz no šīs pašpietiekamības un indifferences, ir viens no primārajiem faktiskās dzīves raksturojumiem. Visam faktiskajā dzīves pieredzē ir nozīmības (*Bedeutsamkeit*) raksturs. Visiem faktiskās dzīves saturiem ir nozīme, jēga. Nozīmībā pierdzam visas faktiskās dzīves situācijas. Kā pierdzam sevi faktiskajā dzīves pieredzē? Vienmēr kā appasaulei piederošu, tajā iesaistītu, nevis kā aktu un norīšu konglomerātu, pieredzes kopsakaru, ne kā es-objektu, ne pat kā nošķirtu es. Sevi pierdzam vispirms appasaules noteiktā pašpasaules pieredzē, ne refleksijā, ne iekšējā uztverē.

Heidegera uzmanības centrā ir faktiskās dzīves slānis, kurā gan runājam no

⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 9.

⁶ Sal.: Günter Figal, Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. – S. 325 ff., 335.

⁷ Sal. ar līdzīgām Georga Miša pārdomām: Georg Misch, Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. – S. 15 ff.

⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 11.

katedras, gan dzīvojam ikdienā, kur pasaules pašpietiekamībā faktiskā dzīves pieredze aizvien atgriežas, “atkrīt” nozīmībās. Šis slānis ir jāzirtzā tā pamatmetos. Heidegera teiktais par faktisko dzīvi un filosofiju tā iegūst papildu dimensiju: “Filosofijas izejas punkts un mērķis ir faktiskā dzīves pieredze,” – taču tā reizē arī “bloķē” filosofiju.⁹ Faktiskā dzīves pieredze ir “ievirzes veida, atkrītoša, saikņveida, indierenta. pašpietiekama nozīmības norūpētība”¹⁰.

Faktiskā dzīve neiederas kādā reģionā, nav arī pati kāds reģions, nav pretstats reģionālajam: ir jābūt piepūlei, kas nosacīti veido priekšmetu sevī un paceļ eksplīcētā fenomenoloģiskā izpratnē.¹¹ Pieredzes iepazīšanas veids ir nozīmības kopsakars, nevis objekti, – vēl neokantisma jēdzienskumu izmantojot, saka Heidegers. Viņš uzsver, ka šiem kopsakariem ir tendence kļūt patstāvīgiem. Zinātnes veido no tiem lietu loģiku, priekšmetnovadus un to ontoloģijas. Taču, jau pilnībā attālinoties no neokantisma, Heidegers norāda, ka šī zinātnes veikuma pamatā ir faktiskās dzīves pieredzes pašpietiekami indierentais raksturs. Kanta un Fihtes filosofijā priekšplānā izvirzās apziņa, taču tā tverta kā jauns priekšmetiskuma novads – *pati pieeja*, pēc Heidegera domām, radikāli nemainās. Jauno laiku filosofijā izvērsās pēc iespējas stingrāka objektu kopsakara formēšana, lai arī, pēc Heidegera domām, vācu ideālisms redzēja subjekta izziņas grūtības.¹²

Faktiskās dzīves pieredzei ir tendence ieiet un palikt faktiskās pieredzes pasaules nozīmības kopsakaros. Bet kur slēpjas motīvs pārejai? Kas izmet faktisko dzīvi no tās pašpietiekamības?¹³ Ar šo jautājumu Heidegers pāriet pie reliģijas fenomenoloģijas

⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 15.

¹⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 16.

¹¹ HGA II, Bd. 60. – S. 130.

¹² Sal. ar Heidegera vēlākajām vācu ideālisma interpretācijām: HGA II, Bd. 28; HGA II, Bd. 32; HGA II, Bd. 42; HGA II, Bd. 49; HGA III, Bd. 68. Par Heidegeru un vācu ideālismu sk. arī: Heideggers Zwiesgespräch mit dem deutschen Idealismus. Hrsg. von Harald Seubert. – Böhlau, 2003; Alfred Denker, Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers “Sein und Zeit”. – Best, 1997; Holger Zaborowski, Alfred Denkers Buch Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers “Sein und Zeit”. – S. 476 ff.

¹³ Tā Heidegers vēlākajās lekcijās citē Šellinga darbu “Filosofiski pētījumi par cilvēka brīvības būtību un ar to saistītajiem priekšmetiem” (1809): “Dzīves bailes izdzen radību un centra” (“Die Angst des Lebens treibt die Kreatur aus dem Zentrum”). Sk.: Hans-Georg Gadamer, Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. – S. 138.

problēmas.

β) Reliģijas filosofija un reliģijas faktiskums

Kas ir reliģijas fenomenoloģija? Kā norāda Freiburgas sistemātiskās teoloģijas un kristīgās reliģijas filosofijas profesors Bernhards Kaspers, šis jautājums, ko Heidegers uzdod 20. gadsimta 20. gadu sākumā, arī vēl arvien palicis lielā mērā neatbildēts. Reliģijas zinātnes šķiet pārvietojamies vēl 19. gs. nospraustajos metodiskajos ietvaros. Tās nošķir sevi no reliģijas filosofijas.¹⁴ Reliģijas fenomenoloģija tad ir pētniecība, kas analizē reliģiskos fenomenus kā cilvēka fenomenus un atturas no reliģiskās pieredzes un dzīves patiesuma, "liekot iekavās" pašu pētnieku. Tā lielāko uzmanību velta vēsturiskajai reliģisko fenomenu pārbagātībai.¹⁵ Tādējādi reliģijas fenomenoloģija draud kļūt par metodi bez sevis īstenas teorētiskas pamatošanas. Fenomenoloģija, kādu to izveidoja Huserls, "reliģijas fenomenoloģijā" nav ņemta vērā, tāpat vēlākās filosofiskās fenomenoloģijas transformācijas palikušas bez īstas atbalss.¹⁶ Tādēļ jāuzdod jautājumi: vai tādā gadījumā var atklāt faktiski vēsturiskās reliģiskās pieredzes būtību, ja no sākta gala par reliģiskajiem fenomeniem ir runa tikai kā par cilvēka izpausmēm, patiesības jautājumu atstājot malā? Vai reliģija var tikt atklāta kā reliģija, ja nav runas par pašu jautājošo un viņa attiecībām ar patiesību un reliģiskajās attiecībās dibinātu patiesību par pasauli? Vai tad var vairs būt runa par reliģiozu pieeju reliģiskai īstenībai?¹⁷

Interesanti pārdomāt kādā gaismā parādās Heidegera un vācu ideālisma pārdomas uz Meistara Ekharta darbu fona. Nozīmīgas piezīmes šajā sakarā sk.: F. W. J. Schelling: *Über das Wesen der menschlichen Freiheit*. Hrsg. von Otfried Höffe und Annemarie Pieper. – Berlin, 1995. S. 245–252; Matthias Scherbaum, Fichte und Meister Eckhart. Fichtes "Anweisung zum seligen Leben" und Meister Eckharts "Deutsche Werke". Eine vergleichende Studie. – S. 1–27; Heinz Finke, Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte verglichen in ihren religiösen Vorstellungen. – Greifswald, 1943.

¹⁴ Sk.: Bernhard Casper, Was kann "Phänomenologie der Religion" heissen? Versuch einer Klärung. – S. 171–175.

¹⁵ Pamatota šādas nostājas kritika pausta: Gerd Haeffner, Sinn und Problematik eines philosophischen Verstehens von Religion. Izd.: Religion als Gegenstand der Philosophie. Hrsg. von Georg Wieland. – Paderborn, 1997. – S. 175–196.

¹⁶ Sk.: Bernhard Casper, Was kann "Phänomenologie der Religion" heissen? Versuch einer Klärung. – S. 171–194.

¹⁷ Sal.: Bernhard Casper, Was kann "Phänomenologie der Religion" heissen? Versuch einer Klärung. – S. 174.

Pieeja reliģiskajai pieredzei īsteni iespējama tikai kā reliģioza pieeja – šis ir Heidegera *dictum* jau 1918./1919. gada piezīmēs. Kā saprast “reliģijas fenomenoloģiju” un tās uzdevumus? Kāda ir tās attiecība pret reliģiju? Vai reliģija tiek izprasta no reliģijas jēgas? Vai reliģija aplūkota tikai kā objekts?¹⁸ Kas ir *reliģija tās faktiskumā*?¹⁹

Kā toreizējās reliģijas filosofijas nozīmīgāko pārstāvi Heidegers izceļ Ernstu Trelču (1865–1923). Evangēliskais teologs un filosofs, historisma problēmas teorētiķis, kopš 1915. gada profesors Berlīnē²⁰ – Trelčs nāk no Albrehta Ričla (1822–1889) teoloģijas skolas, tādējādi nesot līdzī Kanta, Šleiermahera un Loces ietekmi. Izmantojot filosofisko strāvojumu (vācu ideālisms, neokantisms, Diltejs, Zimmels) iestrādnes, Trelčs vēlas reliģijas filosofijā sniegt zinātnisku reliģijas būtības izklāstu.²¹ Reliģijas psiholoģijas pētījumu apraksti (Viljams Džeimss) tiktu izmantoti par pamatu šādam izklāstam. Tam sekotu vispārnozīmīgā *reliģiskā a priori* atsegšana reliģijas izziņas teorijā. Reliģijas vēstures izpētē tiktu aplūkota šī *a priori* īstenošanās gara vēsturē (te būtu jāatzīst Hēgeļa vēstures filosofijas sasniegumi). Reliģiskā *a priori* un reliģiskā subjektīvā (dvēseliskā) pārdzīvojuma savienojums jāsniedz reliģijas metafizikā. Reliģiskais *a priori* Trelčam ir pamats, no kura savu nozīmību saņem loģiskais, ētiskais un estētiskais *a priori*.²²

Heidegers, īsumā raksturojot šo aptverošo Trelča nodomu, parāda, cik viegli reliģijas filosofija tiek galā ar teoloģijas problēmu. Protestantiskā teoloģija (no kuras nāk Trelčs) aizvien pieslēžusies kādam filosofiskam novirzienam, to neatzīstot un īsteni

¹⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 27.

¹⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 30.

²⁰ Heidegers un Trelčs 1918. gadā apmainījās ar dažām vēstulēm un rakstiem. (Sk.: BHR. – S. 121.)

²¹ HGA II, Bd. 60. – S. 20.

²² HGA II, Bd. 60. – S. 21, 24, 27. Trelča darbos izdalīti: 1) reliģijas fenomenu apraksts; 2) reliģijas izziņas teorija (tai, nošķirot faktiski psiholoģisko no apriori nozīmīgā, jāatklāj aprioras likumsakarības reliģisko ideju veidošanās procesā; reliģiskā *a priori* (kā loģiskā, ētiskā, estētiskā *a priori* Vindelbanda un Rikerta izziņas un vērtību teorijā) aprāde; reliģiskais *a priori* pamalā citiem *a priori*; 3) vēstures filosofija izseko *a priori* īstenošanos faktiskajā vēstures gaitā, pēta ne faktus, bet likumus, pēc kuriem reliģijas vēsture attīstas; 4) metafizika, kas ir īstenā reliģijas filosofija: Dieva ideju metafizika (reliģijas induktīva metafizika, ne konstruējoši dialektiska (Hēgeļa) metafizika). Paliek jautājums: kas var reliģijas laukā parādīties nākotnē – sinkrētisms, viena no reliģijām, “evangēliskais katolicisms” (Nātans Sederblūms)? Pēc Heidegera domām, Ernsts Trelčs aizvien vairāk tuvojas Diltejam – Trelča uzmanības centrā ienāk individuālā totalitāte, tapšanas kontinuitāte, laikmetu pašpietiekamība.

neapzinoties.²³ Jājautā, saka Heidegers, kāda ir reliģijas *filosofijas* saikne ar *reliģiju* minētajās disciplīnās – reliģijas psiholoģijā, reliģijas izziņas teorijā, reliģijas vēsturē un savā vainagojumā reliģijas metafizikā. Vai tā izaug no reliģijas jēgas, vai reliģija tūlīt netiek tverta priekšmetiski un ieslodzīta filosofiskās disciplīnās? Pašas reliģijas filosofijas disciplīnas nerodas reliģijā. Reliģiskais jau no sākta gala tajās ir objekts.²⁴ Reliģijas filosofija ir reliģijas zinātne. Tādējādi pats reliģijas jēdziens paliek sekundārs. “Es redzu problēmas kopsaistē ar filosofisko, īpaši reliģijas filosofisko jēdzienveidošanu. Lai šeit tiktu uz priekšu, var palīdzēt tikai pašu fenomenu pazīšana un īstena sarašana ar tiem, un katru es dienu pārliecinos, kādas nevēdības ir rakstītas filosofijas vēstures grāmatās.”²⁵ Šeit parādās izšķiroši akcenti: Trelča reformācijas izpratne Heidegeram šķiet nepieņemama. Viņš Trelčam un Diltejam (tāpat kā visai filosofiski teoloģiskajai tradīcijai, sākot ar Šleiermaheru) pārmet totālu Lutera neizprašanu. Dieva pierādījumu (un līdz ar to visas teoloģijas) savazotība grieķu filosofijas (ontoloģijas) ievirzē nav tikusi īsti atsegta.²⁶ “Relatīvā absolūtā” meklējumos Trelčs, tāpat kā Diltejs, cenšas laiciskajā parādīt paliekošo, noturīgo. Esamība kā nemainīga būtības kārtība jāpārveido vēsturiskas būtības kārtībā, vēsturi un laiciskumu būtiski iebūvējot pārilaiciskajā, tādējādi pārvarot “ontiskās vēstures un ontoloģiskās nevēsturiskās mūžības” pretnostatījumu. Makss Millers šajā sakarā raksta: “Ka tas vispār varētu notikt vien jaunā ontoloģijā vai pat drīzāk jaunā ontoloģijas pamatojumā, nevis vienkāršā iebūvē vai tikai papildinājumā, [...] ir īstenās Heidegera .. darbu pūles. [...] Minēto Trelča, Dilteja, Ničes mēģinājumu (kam nav nekāda sakara ar relatīvismu) nepietiekamība ir tur, ka viņi nemēģina rast jaunu ontoloģijas pamatojumu, drīzāk tver jaunieskatīto ar līdzšinējām kategorijām un idejām .. un pašu jautājumu par esamību galu galā neuzdod no jauna.”²⁷

Heidegers, rezumējot izteikto kritiku, uzsver, ka reliģijas izpratnē Trelčs vadās no

²³ HGA II, Bd. 60. – S. 22 f.

²⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 27.

²⁵ BHR. – S. 64.

²⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 28.

²⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 28 f. Sal.: Max Müller, Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. – S. 40–41.

filosofisko disciplīnu uzdevumiem, nevis pašas reliģijas. Kopsakars starp reliģiju un zinātni Trelčam nav problemātisks. Vai reliģiskā pieredze var tikt aplūkota kā priekšmets, objekts? Ticības objekts – tāpat kā jebkurš lietu kopsakars? Reliģija vispirms jāredz tās faktiskumā, lai pēc tam spriestu par filosofiska vērojuma iespējām. Objektizzinoša pieeja šeit radikāli jānoraida.²⁸ Ja filosofijai jāiet pie reliģijas, tad jājautā, kā gan tas notiks, jājautā par pašas filosofijas statusu. Tikai tur, kā raksta Heidegers, paveras “reliģijas fenomenoloģijas” problēmloks.

Ernsts Trelčs, ieņemot bijušo Hēgeļa katedru Berlīnē, nopūlējās ap problēmu, kā savienot teoloģijas reliģiski vēsturiskās skolas ieviržu un reliģijas filosofijas pētījumu rezultātus ar kristīgās vēsts pārtaicību. Kādreizējais Trelča skolnieks Frīdrihs Gogārtens rakstā “Starp laikiem” norobežojas no tādas problēmnostādnes.²⁹ To dara arī Heidegers.

²⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 30.

²⁹ Friedrich Gogarten, *Zwischen den Zeiten*. Izd.: *Christliche Welt* (1920). Vēršoties pie saviem teoloģiskajiem skolotājiem un iepriekšējās teologu paaudzes, kā arī pie 19. gadsimta zinātnes kopumā, Gogārtens saka: “Tas ir mūsu paaudzes liktenis, ka mēs stāvam starp laikiem. Mēs nekad neesam piederējuši laikam, kam tagad pienācis gals. Vai mēs piederēsim laikam, kas nāks? [...] Mēs nepiederam pie tiem, kas bija pirms mums un kas vēlas mūs padarīt saviem pēctečiem un savas domas un pārliecības atstāt mums kā mantojumu. Mēs nevaram viņiem sekot. .. Kad mēs domājam un lietojam viņu domas, bija tā, it kā iekšienē mūs žņaugtu kāds tukšums. [...] Nekad mūs neatstāja mokošais jautājums, vai mums, kam ar vārdu jāsniedz viss, vispār jebkad kaut kas bijis, ko dot. Mēs nesaņēmām neko. Daudz pamācoša, daudz interesanta – jā, bet ne to, kas būtu šī vārda cienīgs.” Gogārtens turpina: “Ja mēs varētu mūsu jautājumu jums paskaidrot, tad mums būtu jau jāzin atbilde uz to. Bet pagaidām mums ir tikai atbildes neskaidra nojauta un mēs esam līksmi, ka lēnām, lēnām kļūst gaišāks. .. Šodien mēs redzam jūsu pasauli tuvojamies galam. Uz šo bojāeju mēs raugāties dvēseles pilnmiērā – kā redzot beidzamies kaut ko, kam nav ar mums nekāda sakara. [...] Tā bojāeja vienmēr bijusi mūsos kā dziļa pieredze. .. Jūs nevarat pieprasīt, lai mēs vērsāties pret šo bojāeju. Jo jūs esat mācījuši mums to saprast. Tagad mēs esam tikai priecīgi, jo neviens labprāt nedzīvo starp līkiem. .. Mēs neredzam uz visas pasaules kaut vienu dzīves veidojumu, kas nebūtu sapostīts. Vai tad jūs mūs nemācījāt visā un visur redzēt [tikai] cilvēka darbu? .. Mēs esam tik dziļi iegrīmuši cilvēka esamībā, ka esam pazaudējuši Dievu pār to. .. Jā, patiešām pazaudējuši; mums nav vairs nevienas domas, kas sniegtos līdz Viņam. Tās nesniedzas pāri cilvēkam. Neviena pati. To mēs tagad zinām. Un šo zināšanu priekšā mums ir tā, it kā pirms tam mēs neko nebūtu zinājuši.” .. Vai tad ir brīnums, ka mēs līdz pat pirkstu galiem esam kļuvuši aizdomīgi pret visu, kas kaut nedaudz ir cilvēka darbs? [...] Vēl mēs nespējam domāt Dievu. Bet aizvien skaidrāk saprotam, kas Viņš nav, kas Viņš nevar būt. Mūs vairs nevar maldināt, un mēs sevi nevaram vairs maldināt un cilvēcisko uzskatīt par dievišķo. Mums daudz ar to atņemts, taču nekas tāds, par ko mums būtu jāšēro. Nāk arī citi, kas “redz cauri” šim garajam, svētajam maldam. Taču viņi nav caurskatījuši to līdz galam. Citādi tiem nešķistu, ka viņu darbs (nezinot neko Citu) apzināti sasniegs to, ko neapzināti viņi veikuši un pret ko viņu darbs tika satriekts: celt pasauli ar cilvēku gribu un gudrību. [...] Ir atbrīvojušies vieta jautāšanai pēc Dieva. .. Tāpēc mēs nevaram, mēs nedrīkstam ieiet no viena laika otrā. Lai arī kā mēs to vēlētos. Vispirms jānāk lēmumam. .. Tiktāl mēs stāvam starp laikiem. Tas ir briesmīgs cilvēciskais posts. .. Bet tāpēc mēs varam, ja aptveram postu līdz galam, jautāt pēc Dieva. Tad jautājums nesapīties cilvēciskajā un nesniegs maldīgu atbildi – maldīgu, jo cilvēcisku, ne Dieva atbildi, lai arī būtu jautāts ar vislabāko gribu. [...] Mums nav tāpēc nekādu priekšlikumu, kā izkļūt no apjukuma. .. Mūsu vienīgais praktiskais priekšlikums, ko varam sniegt, ir (un tas nav praktisks, jo to nevar īstenot tikai ar labo gribu): ar šausmām ieskatīt, ka situācijā, kurā mēs visi esam, lai arī līdz šim brīdim tikai nedaudzi to atzinuši, labi padomi un priekšlikumi nevarēs palīdzēt. Vai vēl neviens nesaprot, ka mūsu

Heidegera vēlākajā "Ziņojumā Nātorpam" Aristoteļa filosofu Dievs noraidīts tikpat konsekventi kā Lutera t. s. Heidelbergas disputācijas tēzēs.³⁰ *Un tomēr Martina Heidegera pārdomās saglabājas jautājums par "dievišķo Dievu"*³¹ *ne aizsedzošu domāšanu.*³² Faktiskās dzīves pieredzes hermeneitika ir šāda jautājuma izvērsuma mēģinājums.

1920. gadā Heidegers jautā: kas ir reliģijas faktiskums?³³ Pie šī jautājuma viņš atgriežas aizvien no jauna.

stunda .. ir grēknožēlas stunda? Vai var vienā un tai pašā elpas vilcienā nožēlot grēkus un attīstīt savu programmu nākošajam? Šajā stundā visvairāk sargāsimies no pārliekšanas, kas mums būtu jādara. Šajā stundā mēs esam nevis mūsu gudrības priekšā, bet Dieva priekšā. Šī stunda nav mūsu stunda. Mums tagad nav laika. Mēs stāvam starp laikiem." (Friedrich Gogarten. *Zwischen den Zeiten*. Izd.: *Christliche Welt* (1920). – S. 375 ff.) Sal.: Friedrich Gogarten, *Protestantismus und Wirklichkeit*. Nachwort zu *Luthers Vom unfreien Willen*. Izd.: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. – München, 1977; Friedrich Gogarten, *Offenbarung und Zeit*; Friedrich Gogarten, *Der Zerfall des Humanismus und die Gottesfrage*. Izd.: *Anfänge der dialektischen Theologie*. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. – München, 1977.

³⁰ Sk. š. d. II C 1.

³¹ Sk. HGA III, – Bd. 65. Sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott*. Unterwegs zu einem Gespräch. – S. 185 ff., 193 ff.

³² Sal. šķietami pretrunīgos Heidegera izteikumus: "Jo nekādi cilvēka rēķini un varēšana nevar no sevis un tikai saviem spēkiem vien panākt pašreizējā laikmeta maiņu." (HGA I, Bd. 4. – S. 195; BWHK. – S. 59.) "Dievs gaīda esamības patiesības iedibinājumu un līdz ar to – cilvēka ieiešanu klātesamībā. Tā vietā izskatās, ka cilvēkam būtu jāgaida Dievs. Un varbūt tā ir dziļas bezdievības slēptākā forma." (HGA III, Bd. 65. – S. 417.) Un: "Vai gan īstens metafiziskis nav reliģiozāks kā citi ticīgie, kādas baznīcas piederīgie vai pat katras konfesijas teologi?" (HGA II, Bd. 26. – S. 211.) "Esamība metafiziskā tiek domāta kā esošā esošums un arvedināta no augstākā un pēdējā esošā. Šis esošais ir Dievs kā *causa sui*. Tam nevar ne ziedot, to nevar lūgt, ne godbijībā krist ceļos Viņa priekšā, ne viņa priekšā muzicēt un diēt." (IuD. – S. 70.)

Šie izteikumi liecina par spriedzi dievišķā Dieva pieredzi vērā ņemošas domāšanas meklējumos. *Fakticitātes hermeneitika* ir šāds mēģinājums. Vēlīnais Heidegers veltījis milzīgas pūles, lai padarītu skaidrāku jautājumu par dievišķo Dievu un domāšanu. Šo viņa pārdomu aspektu attīstīja Bernhards Veltes skolnieki Klauss Hemmerle un Benhards Kaspers, bet turpina izvērst Bernhards Kaspers, Augustīns Karls Vūherers-Huldenfelds u. c. (Sk. š. d. Ievadu.)

Par Dievu kā *causa sui* sk.: Bernhard Casper, *Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger*. – S. 16–17. B. Kaspers norāda, ka šāds apzīmējums nav sastopams viduslaiku sholastikas darbos. Tas nav atrodams arī neosholastikas sacerējumos. Šo apzīmējumu drīzāk ieviesuši J. E. Kūns (Tībingenes skolas pārstāvis un Karla Braiga skolotājs) un Hermans Šells vācu ideālisma filosofijas ietekmē. Šeit redzams, cik lielā mērā Braiga (un Šella) pārstāvētā sholastikas izprame ietekmējusi Heidegera neosholastikas un sholastikas izvērtējumu. Vēlīnās sholastikas un jauno laiku filosofijas apzinātā vai neapzinātā ietekmē tapušos pētījumus Heidegers identificēja ar sholastikas mantojumu kopumā. Uz to viņu mudināja toreizējā neosholastikas vēsturiskā situācija. Sk. š. d. Ievadu.

³³ Sal.: Otto Pöggeler, *Philosophie und Theologie in "Sein und Zeit"*. – S. 268 f.

Atbilde uz šo jautājumu meklējama jēdzienā *vēsturisks (historisch)*. Vēsturiskā problēma jātver principiāli, uzsver Heidegers. Viņš norāda, ka vārda “vēsturisks” jēga 20. gadsimta sākuma filosofijā joprojām tiek izprasta tādējādi, ka kāds objekts ir vēsturisks, ja tam ir īpašība ilgt laikā, mainīties.³⁴ Tāpat kā Lutera pamatpiederze, arī vārda “vēsturisks” jēga palikusi līdz galam neatklāta kā Dilteja, tā Trelča darbos. Vēsturiskajai apziņai (kultūras tipoloģiju izvērsšana, kultūru veidolu saprašana, dzīves formu, kultūru laikmetu tipizēšana) nav izšķirošas pieejas vēsturiskā fenomenam.³⁵

Heidegera nodoms no faktiskās dzīves pieredzes iegūt motīvu filosofijas pašizpratnes veidošanai redzams 1920./1921. gada lekciju ievaddaļā. No faktiskās dzīves pieredzē fundētas filosofijas tikai var sākt reliģijas fenomenoloģijas uzdevumu risināšanu. Tie ir caurausti ar vēsturiskā fenomenu. Svarīgi ir atrast atbilstošu pieeju. Fenomenoloģiskās metodes jautājumi ir caur faktisko dzīves pieredzi vedošas pieejas jautājumi. Vēsturiskais jāņem ne no vēstures filosofijas *etc.*, bet gan no *faktiskās dzīves*.³⁶

Īsi rezumējot, Heidegers parāda, ka attieksmē pret vēsturisko joprojām valda dažādas nostājas: novēršanās no pārejošā (platonisma tendences); radikāla padošanās pārejošā plūdumam (Špenglers); apvienojoša ievirze (Diltejs, Zimmels, Vindelbands, Rikerts).³⁷ Tās atspoguļo neizpratni – ko iesākt, ko darīt ar vēsturisko, kā tam pieiet. Platona idejas (neokantisma vērtības) tiek “ievietotas” vēsturē, lai arī tad rodas šaubas par vēstures un universālo vērtību patieso attiecību. Gan jautājumnostādne “vēsture un absolūti nozīmīga ideju pasaule”, gan jautājumnostādne “vēsture kā pēdējā īstenība”, gan jautājumnostādne “esmu vēsturē, bet vienlaikus vērsts uz idejām” (iepriekšējās apvienojoša tendence) nav skaidrinātas un nevar tikt līdz galam parādītas savos motīvos, ja trūkst sākotnējās vēsturiskā izpratnes. Jājautā, vai šī dažādā attieksme (kā sava veida

³⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 32, 35; Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 135, 136.

³⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 33.

³⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 34.

³⁷ 1920. gada aprīlī Heidegers Vīsbādenē lasa priekšlasījumu “Osvalds Špenglers un viņa darbs “Vakarzemes noriets””. (BWHJ. – S. 15.)

nodrošināšanās pret vēsturisko) vispār skar to, kas būtiski attiecas uz mums vēsturiskajā? Laiciskā un pārilaiciskā sfēra tiek skatīta objektīvi un tādējādi jau noteiktā virzienā izklāstīta. Platons izvērsis laiciskā un pārilaiciskā problēmu vairākos jautājumos: laiciskā esamība ir pārilaiciskās esamības atdarinājums (μίμησις); pārilaiciskais ir sākotnējais paraugs (παραδειγμα), laiciskais – tā notēls (είδωλον); laiciskais piedalās (μετεχίς) pārilaiciskajā; pārilaiciskā klātbūtne (παρουσια) laiciski esošajā. Šie problēmu loki nosaka līdzšinējo vēstures jautājuma risinājumu – arī platonisma pretmetus (Špenglers).

Minētajos jautājumnostādņu piemēros dzīve pati tendēta sevi nodrošināt vai nu pret vēsturi, vai ar vēsturi, vai no vēstures. Tādējādi pirmais un neatliekamais uzdevums ir sākotnēji (pozitīvi) izklāstīt *dzīves* jēdzienu. Tas, pēc Heidegera domām, nav pietiekami veikts dzīves filozofijā.³⁸

Sākotnējs pozitīvs dzīves jēdziena tvērums tagad ir Heidegera uzdevums. Cilvēka klātesamība tās norūpētībā tiek teorētiskā pieejā objektivēta. Objektivēšanas dziļākie iemesli slēpjas pašas faktiskās dzīves tendencē.³⁹ Heidegers jautā: vai tagadējie filosofiskie līdzekļi vispār ir pietiekami, lai tvertu faktiskās klātesamības “jēgu”? Kā sākotnēji eksplicējama faktiskā klātesamība tās jēgā? Ar šo eksplikāciju – faktiskās klātesamības kategoriju interpretāciju – pienācis laiks pārskatīt visu tradicionālo kategoriju sistēmu.⁴⁰

2. Formālā norāde

Aristoteļa “Metafizikā” redzams, ka esošais var tikt izteikts daudzējādi.⁴¹ Heidegers jautā: vai šeit vēl slēpjas meklējamas atbildes?⁴² Ontoloģijā esošais tika iedalīts reģionos. Jauno laiku filozofija izvirzīja ontoloģijai jaunu problēmu loku: esošais ir esošs apziņai – ontoloģijai atbilst apziņas veidi, kuros esošais konstituējas, t. n., tiek

³⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 50.

³⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 52.

⁴⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 54.

⁴¹ Aristotelis, Metafizika Γ 2, 1003 a 33.

⁴² HGA II, Bd. 60. – S. 56.

apzināts. Kants veica šo uzstādījumu, bet tikai Huserlam bija līdzekļi to izvērst. Taču apziņa pati ir reģions, un izvirzījās jautājums par tās reģionālajām noteiksmēm. Apziņa parādījās kā darbīgs, konstituējošs veselums, un tādējādi filosofija (fenomenoloģija, neokantisms) pievērsās konstituēšanas izpētei kā filosofijas uzdevumam. Bet vai šī problemātika ir sākotnēja? Šis ir Heidegera pastāvīgais jautājums, runājot par fenomenoloģiju. Vai apziņas un tās reģionālo noteiksmju problēma pašā savā uzstādījumā jau ir teorētisku iepriekšpieņēmumu varā? Vai iepriekšpieņēmumu varā ir ikviena teorētiska pieceja “vēsturiskajam”, ja tā nerespektē vēsturiskā sākotnējo jēgu? Bet kāda tad būtu pienācīga *pieeja vēsturiskajam*?

“Loģiskajos pētījumos” Huserls nošķirta divus filosofiska vispārinājuma veidus: formalizēšanu un ģeneralizēšanu.⁴³ Sarkans ir krāsa, krāsa ir jutekliska kvalitāte. Šāds vispārinājuma veids ir ģeneralizācija (pārvietošanās no viena lietu reģiona pie cita). Turpretī, vispārinot, piemēram, “jutekliskā kvalitāte → būtība → priekšmets”, noris formalizēšana (mainās ievirzes saikne). Ar ievirzes formalizēšanu nodarbojas formālā ontoloģija (*mathesis universalis*). Heidegers jautā: bet vai ir kāds piecejas veids, kas nav saistīts ar vispārinājumu? Vai ir rodama *sākotnējāka* “formālā” nozīme nekā formalizēšana? Vai pastāv “*pirmsteorētiska*” *formālā norāde*?⁴⁴ Ģeneralizēšanas, formalizēšanas un formālās norādes problemātiku Heidegers aizsāk jau “Fenomenoloģijas pamatproblēmās” (1919/1920 ZS).⁴⁵ Tagad viņš iedala: 1) formalizēšana, kuras mērķis ir formāli ontoloģiska, formāli loģiska teorija; ievirzes jēgas formalizēšanā iegūst domāšanas iespēju formālās kategorijas; 2) *mathesis universalis* – formāli ontoloģiskā teorētiskais reģions; 3) formālā fenomenoloģija – ievirzes jēgas īstenojuma (*Vollzug*) eksplikācija.

Jautājums par formālo fenomenoloģiju (3) ir arī jautājums par to, kas ir fenomēns (kas ir fenomenoloģija). Var jautāt pēc sākotnējā “kas” (saturs – *Gehalt*), pēc tā, *kas* tiek

⁴³ Sk.: “Loģisko pētījumu” I sējuma noslēguma nodaļu un “Ideju par fenomenoloģisko filosofiju un tīro fenomenoloģiju” 13. §.

⁴⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 63. Sal.: Georg Imdahl, “Formale Anzeige” bei Heidegger. – S. 306 ff.; Angel Xolocotzi, Der Umgang als “Zugang”. Der hermeneutisch-phänomenologische “Zugang” zum faktischen Leben in den frühen Freiburger Vorlesungen Martin Heideggers im Hinblick auf seine Absetzung von der transzendentalen Phänomenologie Edmund Husserls. – Berlin, 2003. – S. 56 ff.

⁴⁵ GA II, Bd. 58. – S. 217, 221.

pieredzēts. Var jautāt pēc sākotnējā “kā” (*Bezug*) – *saiķnes*, kurā tiek pieredzēts. Bet var jautāt pēc sākotnējā “kā”, kurā ievirzes jēga tiek īstenota (jēgas īstenojums – *Vollzug*). Šie trīs jēgvirzieni nav blakussakārtoti. Fenomens ir jēgveselums šajos virzienos. Fenomenoloģija ir šī jēgas veseluma eksplikācija. Fenomenoloģija sniedz fenomena *logos internum* eksplikāciju. Formālā norāde ir uzmanīgu daroša sākotnes saprašana, kas motivēta īsteni konkrētajā, faktiskajā. Tā ir nevis izšķiroši sniedoša, bet tikai iezīmējoša faktiskā aizskaršana.⁴⁶ Ja ievirze ir uz fenomena saturu, tad priekšplānā izvirzās formāla priekšmetiskuma noteiksme. Īstenojumjēga (*Vollzugssinn*) tiek aizsegta. Formālajai norādei jāatsedz tieši īstenojumjēga. Formālā norāde patur īstenojumu un ievirzi vēl kā nenoteiktus un norāda tikai virzienu. Tādējādi formālā norāde virzās pretēji pašā faktiskajā dzīvē ietvertai “atkrišanai” uz objektievirzi, no kuras jāizceļ fenomeni. Formalizēšana un ģeneralizēšana ir teorētiski motivētas. Formālā norāde turpretī jāizprot kā *pirmsteorētiski motivēta* fenomenoloģiska eksplikācija.

Pievērsties laikam (vēsturiskumam), balstoties uz priekšmetiskuma konstituēšanos apziņas laiciskumā, būtu aplami. Tādējādi laika un vēsturiskuma problēma tiktu atkal sagrozīta ar teorētiskiem iepriekšpieņēmumiem. Drīzāk gan laika problēma jāšāk risināt no tā, kā mēs sākotnēji faktiskajā pieredzē pieredzam laiciskumu.⁴⁷ Tātad jāiet teorētiskajai ievirzei pretējs ceļš – jājautā: kas ir laiciskums sākotnēji faktiskajā pieredzē? Ko faktiskajai pieredzei nozīmē pagātne, tagadne, nākotne? Šis ceļš aizsākas *faktiskajā dzīvē*, no kuras jānoskaidrojas laika jēgai.

⁴⁶ HGA II, Bd. 59. – S. 85; HGA I, Bd. 9. – S. 27–28, 29. Sal.: HGA II, Bd. 63. – S. 86; HGA II, Bd. 61. – S. 19–20, 32 f., 113, 141 f.

⁴⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 65.

b) Pirmo kristiešu faktiskās dzīves pieredzes izklāsts apustuļa Pāvila evaņģēliskajās vēstulēs

Heidegers uzsver, ka reliģijas fenomenoloģijas uzdevums nav ne dogmatiska vai teoloģiski eksegētiska interpretācija, ne arī vēsturnieka skatījums vai reliģiska meditācija.⁴⁸ Lekcijām jāparāda *īstenota* fenomenoloģiska izpratne.⁴⁹ Tās uzdevums ir iegūt iepriekšizpratni sākotnējam pieejas ceļam faktiskajai dzīves pieredzei. Runa tādējādi vēl nav par secinājumiem teoloģijai, ne arī par reliģiskā pieredzē gūtu pēdējo skaidrību, bet par iepriekšēju eksplikatīvu uzdevumu. Tikai tāds iepriekšējs uzdevums ir reliģijas fenomenoloģijas spēkos.

I. Pāvils galatiešiem

Apustuļa Pāvila vēstule galatiešiem savulaik bija nozīmīga liecība Luteram, lai arī Lutera un Pāvils drīzāk ir pretstati.⁵⁰ Heidegers īpaši izceļ pazemības teoloģiju agrīnā Lutera lekcijās.⁵¹ Tās lielā mērā vadījušas Heidegeru Pāvila vēstuļu interpretācijā.

Ar Pāvila vēstules galatiešiem izklāstu jānokļūst pie pirmo kristiešu dzīves pamatfenomeniem. Nevis kristietības padziļināšana, nevis īpaša piepūle, bet dzīves nespēka aspekta saglabāšana ir akcents, kas jāliek šīs interpretācijas pamatā.

Vēstulē Pāvils stāsta par savu atgriešanos kā apustulis, kas atrodas starp baušļiem un ticību.⁵² Viņš runā par pestīšanas, svētuma ceļiem. Mērķis ir pestīšana. Tā izprotama

⁴⁸ Pēc Heidegera lekciju plašās ievaddaļas klausītāji sāka žēloties, ka lekcijās nav runas par to, kas lasāms to nosaukumā. Nākamajā reizē Heidegers tūlīt sāka izklāstīt Pāvila vēstuli galatiešiem.

⁴⁹ Sal.: "hermeneitiskā intuīcija" (HGA II, Bd. 56/57. – S. 117.) Sk. š. d. II A 1.

⁵⁰ Sal.: W. Heitmüller, *Luthers Stellung in der Religionsgeschichte des Christentums*. – Marburg, 1917. Heidegers lasīja Heitmüllera pētījumus par Pāvila un Lutera teoloģijas atšķirībām. Jautājumā "Kā es iemantoju žēlastīgu Dievu?" Lutera izceļ personīgu vēsts pieņemšanu, Pāvils prasa tikai paklausību. Heitmüllers piederēja pie Marburgas teoloģijas skolas (Jilihers, Hermans, Heitmüllers), kurā izauga arī Rūdolfa Bultmana teoloģiskie meklējumi. Sk.: Hans-Georg Gadamer, *Rudolf Bultmann*. – S. 387 ff.

⁵¹ Heidegers lasīja Lutera komentāru Pāvila vēstulei galatiešiem – vienu no nozīmīgākajām agrīnā Lutera lekcijām. Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 100. Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 97.

⁵² HGA II, Bd 60. – S. 76 ff., 129 f., 131–132.

kristīga pamatizturēšanās. “Baušļi iemieso glābšanas ceļu, .. visas bauslības jēgu: vērst cilvēku uz rīcību – bauslībai atbilstošie darbi tiks atalgoti. Pāvilam tikai Dievs veic visu! Tātad ne cilvēka darbi, bet Dieva žēlastība.”⁵³

Heidegers uzsver: šeit svarīga ir atgriešanās pie sākotnējās pieredzes un reliģiska (ne teorētiska) eksplikācija. Jāatklāj reliģiskā pamatpieredze un, tajā paliekot, jāizsaprot visu sākotnējo reliģisko formu kopsakars ar to.⁵⁴ Pāvila vēstulēs atrodama sākotnēja vēsturiska sava es un klātesamības izpratne. Pāvils apraksta dzīves pārmaiņu – pārrāvumu viņa eksistencē. Ticība viņam nav stāvoklis un galīga svētlaimība, bet gan ceļš norūpētas ieiešanas nākotnē īstenošanai.⁵⁵ Pāvils stāsta par eshatoloģisku dzīves pavērsienu.⁵⁶ Tajā parādās reliģiskā pieredze – tās jēga un konkrētās formas, tās eksplikācijas veids.⁵⁷ Heidegers uzsver: 1) pirmo kristiešu reliģiozitāte ir viņu dzīves pieredze; 2) faktiskā dzīves pieredze ir vēsturiska. Pirmkristiešu reliģiozitāte dzīvo laiciskumu pašu, laiku pašu.⁵⁸ “Dzīvo” šeit ir *verbum transitivum*. Jāatklāj kristīgās reliģiozitātes pamatjēga (virziens), atklājot Pāvila sludināšanas “kā”. Heidegers vienmēr no jauna atgādina, ka, tikai atklājot īstenojumjēgu (*Vollzugssinn*), fenomens var tikt pienācīgi eksplicēts.⁵⁹

⁵³ HGA II, Bd. 60. – S. 127.

⁵⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 73.

⁵⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 128, 149 ff.

⁵⁶ Heidegers šeit atsaucas uz Bultmana, Reicenšteina, Vendlanda, Veisa, Oto pētījumiem. Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 70–71, 79, 133–134, 145.

⁵⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 128.

⁵⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 80, 82.

⁵⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 128.

2. Pāvils tesalonīķiešiem. Pirmo kristiešu faktiskā dzīves pieredze un eshatoloģija

α) Pāvila 1. vēstule tesalonīķiešiem. Faktiskās dzīves pieredzes laiks

Kāds ir faktiskās dzīves laiciskums Pāvila vēstulēs?⁶⁰ Kāda ir viņa līdzpasaule? Kāda dzīves ievirzes “jēga”?⁶¹ Heidegers aicina kopā ar Pāvilu rakstīt vēstuli un tādējādi rast ceļu laiciskuma, pasaules un dzīves ievirzes imanentai eksplikācijai ar sākotnēju jēdzieniskumu.⁶² Katrs eksplikāts (jēdziens) jāredz īstenojumjēgā, citādi tas var tikt lietiskots. Pagrieziens no objektīvvēsturiska kopsakara uz *īstenojumvēsturisku situāciju* vadās pēc kopsakariem, ko piedāvā faktiskā dzīves pieredze.⁶³ Heidegers uzsver: iešana pie sākotnēji vēsturiskā ir filozofija, tai nav vēl kādas citas “dimensijas”.

Problēma, kas neizbēgami agrāk vai vēlāk parādās, risinot faktiskas dzīves pieredzes eksplikācijas jautājumu, ir esamības jēdziena izcelsme. Teorētiskas eksplikācijas predikatīvais “ir” rodas no “es esmu” esamības jēgas, nevis otrādi. Šeit var aizsākties situācijas eksplikācija. Situācija jāskata ārpus alternatīvas “statisks/dinamisks”. Faktiskās dzīves laika “jēga” jāiegūst no faktiskās dzīves īstenojumkopsakara, un no tā jānoteic situācijas raksturs.⁶⁴ Pāvila gadījumā jājautā: kas viņam ir tesalonīķiešu draudze, kā tā viņam “ir”? Tā, ka viņi ir tapuši (γενέσται) ticīgi, ka to apzinās. Pāvils un tesalonīķieši kā tapuši savā ticībā – tas atbalsojas visā dzīvē. “Tapuši” ir viņu tagadējā esamība. Vēsts pieņemšana lielā skumībā (*1. Tes 1, 6*). Bet to pavada arī Svētā Gara dāvāts prieks (χαρά).⁶⁵ Pāvila uzmanības centrā ir absolūts pagrieziens, pavēršanās uz

⁶⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 137 f.

⁶¹ HGA II, Bd. 60. – S. 140.

⁶² HGA II, Bd. 60. – S. 80.

⁶³ HGA II, Bd. 60. – S. 90 ff., 147 ff. Sal.: Hans-Helmuth Gander, *Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger*. – S. XIII.

⁶⁴ Sal. š. d. II A 3.

⁶⁵ Prieka – χαρά – fenomenoloģisku atsegšanu ar Heidegera “Esamības un laika” eksistenciāloģiskās analītikas palīdzību mēģināja veikt Bultmana vadītajos semināros (1929). Sal.: Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951. – S. 63.

Dievu, novēršanās no elku tēliem – kā pārmaiņa Dieva priekšā un gaidas.⁶⁶ “Pieņemšana skumtībā” ir dzīvestīga iedarbības kopsakara ar Dievu iegūšana – Svētā Gara dāvāts prieks, kas dzīvei pasaulē paliek nesaprotams. Šis prieks reizē ir Kunga atnākšanas gaidas (παρουσια). Norūpētība Tā Kunga atnākšanas horizontā, atnākšana laika beigās nosaka katru kristiešu dzīves mirkli (1. Tes 4, 13–18; 5, 1–12).⁶⁷ Pievēršanās Dievam šeit ir primārais. Atkrišana būtu tad, ja Dievs tiktu ņemts kā spekulācijas priekšmets. Tāpēc Lutera asi vērsās pret kristietības un grieķu filosofijas sajaukšanu, un tā saprotams Lutera naids pret Aristoteli.

Heidegers uzsver: Pāvila problēma nav parūsijas “kad”. Pāvils nesaka – “kad”. Viņš arī nesaka – “es nezinu, kad”. Viņš saka – “jūs paši labi zināt”. Tas izriet no tapšanas ticībā faktiskuma. Atnākšana nāks negaidot. Kas paļaujas uz pasauli, to var pārņemt pēkšņs posts, gaidīšana tiek pilnīgi izsmelta tajā, ko dzīve pienes. Tad nevar ne izbēgt (1. Tes 5, 3), ne glābties, jo sevi jau pirms tam ir pazaudējis tumsā (1. Tes 5, 4). “Esiet modri”: “kad” nosaka visu dzīvi, īstenojumjēgu, un tas nav objektīvi nosakāms “kad”.⁶⁸ “*Bet par laiku un stundu, brāļi, man jums nav jāraksta. Jo jūs paši labi zināt, ka tā Kunga diena nāk tāpat kā zaglis naktī. Kad sacīs: nu ir miers un drošība, tad pēkšņi pār viņiem nāks posts, kā dzemdību sāpes pār grūtnieci, un viņi nevarēs izbēgt. Bet jūs, brāļi, nedzīvojat tumsībā, ka šī diena jūs varētu pārsteigt kā kāds zaglis. Jo jūs visi esat gaismas bērni un dienas bērni. Mēs nepiederam ne naktij, ne tumsai. Tāpēc negulēsim kā pārējie, bet būsim nomodā un skaidrā prātā.*” (1. Tes 5. 1–6).⁶⁹

Heidegers uzsver: kristīgās dzīves centrā ir eshatoloģijas problēma. Pāvila atbilde uz jautājumu par “kad” ir aicinājums būt nomodā, būt modriem. Ja kāds pētī pēc “kad”,

⁶⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 95.

⁶⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 98 ff.

⁶⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 104.

⁶⁹ “Fakticitātes hermeneitikas” (1923, VS) piezīmēs Heidegers raksta: “Fakticitātes eksplikācija – grēkā, neatpestītam un atpestītam būt (Rom 8, 14). Nāve – dzīve; grēks – taisnots; verdzība – Dievbērība: pamatpieredzes! Kas izšķiroši virzošais? Kristus – pagnieziens.” (HGA II, Bd. 63. – S. 111.) Šeit redzams, cik lielā mērā fakticitātes hermeneitika rod faktiskās pieredzes konkrētumu kristīgajā pieredzē. Tikpat skaidri tas redzams Heidegera Lutera interpretācijās. Šī “pieredzes augsne” pienācīgi jāpārdomā, sekojot paša Heidegera vārdiem “iet līdz pieredzē” un viņa vēlākajos manuskriptos (HGA III, Bd. 65; HGA III, Bd. 66) paustajam.

tas nepētī pēc “kā” – tas nav atstājis pasaulīgo.⁷⁰

β) Pāvila 2. vēstule tesalonīkiešiem. Fakticitātes jēga kā laiciskums

Kristiešu dzīvē būtisks aspekts ir gaidas (ilgas). Kas sapratuši, tie ir izmisuši, jo posts aug un katrs viens pats stāvēs Dieva priekšā.⁷¹ Eshatoloģija jāizprot ne kā dogmatiska mācība par notikumiem laiku beigās, bet uz ilgu, gaidu “kā” ievirzīta dzīve, un tādējādi redzams, ka dogmas izcelsme ir kristiešu dzīves pieredze, nevis otrādi. Pāvils runā pirmām kārtām nevis par specifisku mācību, bet par dzīves “kā”. Pirmkristiešu dzīves pieredze kā vēsturiska. Fakticitātes jēga tādējādi atklājas kā laiciskums.⁷² Laiciskuma jēga ir noteikta pamatattiecībā pret Dievu: mūžību saprot tas, kurš laiciskumu dzīvo īstenojumjēgā. Appasaules ievirzes jēga izprotama nevis no saturiskajām nozīmībām, bet no sākotnējās īstenojuma noteiktas ievirzes un dzīvotas nozīmības jēgas. Kristietis nebūt neatstāj pasauli.⁷³ Pasaules veidols paiet (*Praeterit figura huius mundi*, τὸ σῆμα τοῦ κόσμου). Visām pasaulīgajām ievirzēm ir jāiziet caur “ticībā tapušā” esamību, citādi paliekot tām pašām. Pārmaiņa ir īstenojumā (*Vollzug*). Kristietim ir apziņa, ka arī šī fakticitāte (“tapuši ticībā”) nepastāv kā paša spēkiem iegūta, bet ir no Dieva žēlastības nākoša.⁷⁴

Heidegers uzsver: īstena reliģijas filosofija nerodas no iepriekšdotiem filosofijas un reliģijas jēdzieniem – no noteiktas reliģiozitātes var rasties tās filosofisks tvērums.⁷⁵

⁷⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 105, 107 ff.

⁷¹ HGA II, Bd. 60. – S. 112.

⁷² HGA II, Bd. 60. – S. 118.

⁷³ Heidegers asi kritizē Ničes darbos pausto izpratni par Pāvila izteikumiem. Pāvils nemaz nerunā par ētisko momentu un tālād arī ne par *ressentiment*, uzsver Heidegers.

⁷⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 122.

⁷⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 125.

23. §. Fakticitātes jēga un jaunas dzīves sākums Heidegera lekcijās *Augustīns un neoplatonisms*

a) Augustīna fakticitatīva izpratne

Curiosum genus ad cognoscendam vitam alienam, desidiosum ad corrigendam suam – cilvēku suga ziņkāra citu dzīvē, bet savu dzīvi slinka labot, sv. Augustīns raksta “Grēksūdze”.⁷⁶ Heidegers uztver šos vārdus radikāli nopietni – kā faktiskās dzīves tendences raksturojumu. Viņš savu uzdevumu redz pirmām kārtām nevis Augustīna *doctrina christiana* atklāšanā, bet “Grēksūdzes” interpretācijā par eksistencialitātes “iezīmējumu” (*Vorzeichnung*) faktiskās dzīves atklāšanai⁷⁷, fakticitātes pilnas jēgas izklāstam.⁷⁸

Tomēr lekciju nosaukumā ietvertā problēma “Augustīns un neoplatonisms” nav nejauši izvēlēta tēma. Heidegera acīs šī tēma būtiski skar objektivētā grieķu metafizikas un kosmoloģijas veidolā ietverto objektteorētiskās lietzinātnes jēgas un izcelsmes problēmu un jautājumā par iekšējo pieredzi ietverto radikālāko “faktiskās dzīves” problēmu. Viņš uzsver, ka mēs pastāvam šo problēmu vēsturiskās iedarbības dimensijā. Vēsture attiecas uz šodienu daudz būtiskāk. “Nopūloties ap objektīva vēsturiska skatījuma iegūšanu un tās priekšnoteikumiem, būvējot kultūras un filosofijas sistēmas, šī aklība katru brīdi sit mūs pašus.”⁷⁹

⁷⁶ Conf. X, 3, 3.

⁷⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 261; HGA II, Bd. 17. – S. 276. Sal.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*. – Frankfurt am Main, 1992; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Gottsuche und Selbstausslegung: Das 10. Buch der Confessiones des heiligen Augustinus im Horizont von Heideggers hermeneutischer Phänomenologie des faktischen Lebens*. Izd.: StPh I (2001). – S. 201–219.

⁷⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 231. Jāpiebilst, ka jau 1913. gadā Heidegers strādāja pie darba par Augustīnu Rikerta semināram (BHR – S. 13). Tas nav atrasts ne Heidegera, ne Rikerta arhīvos.

⁷⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 173. Vienmēr tiek izcelta Augustīna nozīme visā kristīgajā kultūrā. Taču Heidegers jautā, kāda ir mūsdienu pieeja Augustīnam. Viņš īsumā pievēršas kultūrfilosofiski kultūrvēsturiski ētiskajai

b) Dzīves fakticitātes izklāsts Augustīna “Confessiones” (Liber X)

Ontiski tuvākais un pazīstamākais paliek ontoloģiski tālākais, neatzītākais un savā ontoloģiskajā nozīmē pastāvīgi neievērotais.

Martīns Heidegers⁸⁰

Sv. Augustīns “Retractationes” (426/427) – atskatā uz darbiem, vēstulēm, traktātiem, kā arī “Confessiones” X grāmatā stāsta, kas viņš ir *tagad*, nevis par savu pagātni: *in ipso tempore confessionum mearum, quod sim.*⁸¹

Viņš uzdod jautājumu: ko nozīmē atzīties Dieva priekšā – Dieva, Kam viss jau ir zināms, – un līdzcilvēku priekšā? Ko nozīmē atzīties tajā, ko par sevi zinu, atzīt arī to, ka par sevi daudz ko nezinu? Zinu, ka mīlu Dievu. Bet kur sākt Dievu meklēt? Lietu pasaules izpētīšanā? Augustīns šajā ceļā vēršas pie sevis un jautā: kas ir cilvēks? *Corpus et anima in me mihi praesto sunt.*⁸² *Deus autem tuus etiam tibi vitae vita est*⁸³ – taču Dievs pārsniedz dvēseli.⁸⁴

(Ersta Trelča pārstāvētajai) ievirzei, ievirzei uz dogmu vēsturi (Ādolfs Harnaks) un zinātniski vēsturiskajai izziņas teorētiskā pamatojuma (Vilhelms Diltejs) ievirzei. Diltejs skatās uz Augustīnu caur Kanta un Šleiermahera skatījumu. Kristietībā dvēseles dzīve pievēršas sev pašai. Diltejs uzdod jautājumu: kāda tam nozīme garazinātņu pamatojumā? Heidegers turpretī jautā: kādi motīvi vada tādu pieeju? Trelčam – kultūrfilosofija, universālvēsturiska kultūrsistemātika tās pūlēs palīdzēt šodien (īpaši reliģiskajā dzīvē) rast orientierus un nākotnes perspektīvu. Harnakam – kristietības dogmu vēsture palīdzēs izklīt no svešām formām. Diltejam – vēsturisko zinātņu uzbūve, vēršoties pret dabaszinātņu vienpusējumu ir mūsdienu uzdevums. Taču visas ievirzes ir līdzīgas savā objektvēsturiskajā skatījumā (antīkās un kristīgās kultūras pārmijas laiks, ētisks un kultūrfilosofisks skatījums, dogmu rašanās un attīstība, garazinātņu attīstība un pamatojums). Heidegers vēršas pret to. Pieteiktā tēma “Augustīns un neoplatonisms” vedina pētīt neoplatonisma filosofijas ietekmi uz Augustīna filosofiski teoloģiski dogmatisko darbu. (Harnaka un Dilteja pētījumi Ričla un Šleiermahera ietekmē – kristietības hellēnizēšana, grieķu metafizikas un kosmoloģijas ienākšana iekšējās pieredzes atainojumā kristietībā.) Pēc Heidegera domām, jāiet pavisam cits ceļš: Augustīna veikums jāatklāj īstenojumvēsturiski (*vollzugsgeschichtlich*) – saskatot viņa darbā faktiskās dzīves pieredzes pamatmetu analīzi. (Sk.: HGA II, Bd. 60. – S. 160–172.)

⁸⁰ SuZ. – S. 43.

⁸¹ Conf. X 3, 4.

⁸² Conf. X 6, 9.

⁸³ Conf. X 6, 10.

⁸⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 180.

1. Memoria

Kur gan ir tas, ko gars pats nevar tvert? Atmiņā (*memoria*)⁸⁵ ir ne tikai jutekliski tveramie priekšmeti, bet arī teikumi, likumi, jautājumi. Kur bija “jēga”, kad tā nebija atmiņā? *Oblivio* – aizmiršana⁸⁶ – arī tiek atcerēta. Atceros, ka esmu aizmirsis. *Tanta vitae vis* ir atmiņa⁸⁷ – es pats tā esmu.⁸⁸

Kur lai meklēju Dievu? Ārpus atmiņas? Bet kā gan tad zinātu meklēt? Kur tad meklējamais “ir”? Kādā veidā tas man “ir”?⁸⁹ Šis jautājums Heidegeram ir svarīgs. Dieva meklēšanā parādās mana fakticitāte un norūpētība. Esmu ne tas, no kura sākas meklējumi vai kurā tie noris, bet pati *esmu meklēšana*.⁹⁰ No šiem Augustīna vārdiem jāizklāsta “es esmu” jēga faktiskajā dzīvē (cilvēka esamībā).⁹¹

2. Beata vita

Augustīns jautā: ko mīlu, ja mīlu Dievu? Viņš ir pāri atmiņai, un tomēr tam, ko meklēju, ko mīlu, kādā veidā ir jābūt atmiņā, lai to meklētu.

*Cum enim te Deum meum quaro, vitam beatam quaero. Quaeram te ut vivat anima mea. Vivit enim corpus meum de anima mea, et vivit anima mea de te [vita vitae meae].*⁹² *Beata vita = vera beata vita = veritas = Dievs. Priekpilna, svētlaimīga dzīve, – omnes volunt, et omnino qui nolit nemo est* – visi to meklē, bet neviens nezina, kas tā

⁸⁵ Conf. X 8–19.

⁸⁶ Conf. X 16, 24.

⁸⁷ Conf. X 17, 26.

⁸⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 189.

⁸⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 191 f.

⁹⁰ Sal.: Hans-Georg Gadamer, *Die Lektion des Jahrhunderts*. – S. 132: “Ar eksistenci Heidegers domāja Dieva meklējumus. Viņš visu dzīvi bija Dieva meklētājs.” Kirkegora eksistences izpratni pieminēt šeit nav aplami, taču tas var arī vest prom no Heidegera pārdomām. Sal.: BKL. – S. 28.

⁹¹ HGA II, Bd. 60. – S. 190.

⁹² Conf. X 20, 29.

īsteni ir.⁹³ Ne katrs prieks ir īsts – svētlaimīga dzīve, *beata vita*. Tad arī vēl nav zināms, vai visi īsteni tiecas pēc tās. Paliek pie pārvaldāmā, appasaulīgā un citām pasaulīgām nozīmībām, kas labi aizsniedzamas.⁹⁴ Trūkst norūpētības. Augustīns paskaidro tālāk: kādā nozīmē visi grib patiesību? Cilvēki dod priekšroku *veritas* iepretim *falsitas* – tikpat viegli, kā grib *vita beata*. Negrib, ka tiktu piemānīti, bet tomēr vēlas paši visu zināt. Savās ikdienas nodarbēs cilvēks rod to vēl mazāk, kļūst vēl nožēlojamāks.⁹⁵ Kāpēc mīl patiesību tā – bez pūlēm –, bet īsteno patiesību par sevi nemīl, negrib pat dzirdēt, drīzāk nīst? Īsteni un radikāli neuztverta piepūle uz patiesību tur cieši savos maldos. Cilvēks vēlas, lai patiesība atklātos, bet pastāvīgi no tās novēršas (Heidegers papildina: novēršas no savas fakticitātes). Cilvēks gan grib nolikt savā priekšā patiesību, bet ne – nostāties patiesības priekšā pats. *Beata vita* ir tas, ko mīl patiesi. Heidegers uzsver: Augustīna jautājums “Kur atradīšu Dievu?” ir novedis pie jautājuma par Dieva pieredzēšanas nosacījumiem un saasinās problēmā, “Kas esmu pats?”. Ar jautāšanu un klausīšanos vēl nekas nav panākts, ja to “kā” nav patiesi īstenots.⁹⁶

3. *Tentatio* – kārdinājums un *curare* – norūpētība kā faktiskās dzīves pamatraksturs

Et in ista formosa quae fecisti, deformis irruebam – es uzduros pasaulei un lietām kā jau izveidotām. Tās modina iespaidus un vēsta ko nozīmīgu, tomēr palīku saistīts, un mana izziņas griba nopūlējas te, bet pats nebiju paša īstenā esamībā. *Tegisti me, et exarsi in pacem tuam.*⁹⁷ Izsēts daudzajā (pasaulē un lietās), dzīvoju šajā dzīvē, mana dzīve ir dzīves krišana uz visām pusēm. Un tomēr iespējama pretkustība dzīves izsētībai un krišanai – *per continentiam guippe colligimur et redigimur in unum [necessarium – Deum].*⁹⁸ Šajā izšķirošajā cerībā ir dzīva īstenā nopūlēšanās ap *continentia*. Saturēt kopā.

⁹³ Conf. X 20, 29.

⁹⁴ Conf. X 22, 32–33.

⁹⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 199.

⁹⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 104.

⁹⁷ Conf. X 27, 38.

⁹⁸ Conf. X 29, 40.

atgriezties no *defluxio*. Jo dzīve ir nepārtraukts kārdinājums – *numquid non tentatio est vita humana super terram sine ullo interstitio?*⁹⁹ *Tentatio* (pastāvīgs kārdinājums) – šis ir faktiskās dzīves pamatraksturojums, kādā to iepazīst Augustīns, uzsver Heidegers un pievēršas tā eksplikācijai.¹⁰⁰ *Vēsturiskais* ir *cura* – rūpes – pašas. “Vēsturisks” = “rūpes”.¹⁰¹ Tāpat kā Pāvila vēstuļu izklāstā kristīgā reliģiozitāte ir faktiskās dzīves pieredzē, ir šī pieredze pati.¹⁰² Lekcijās par Augustīnu iezīmējas jau precīzāki, noteiktāki faktiskās dzīves pieredzes pamatmeti un to izklāsta ceļš.

Continentia – savāktību – veikt saviem spēkiem ir bezcerīgi, kā tas redzams no faktiskās dzīves norūpētības “kā” (nav nekāda *medius locus* pieredzes kopainā). Augustīns neslēpj savas brūces – *ecce vulnera mea non abscondo*.¹⁰³ Taču tieši šis faktiskās dzīves pieredzes aspekts jāredz saistībā ar Dieva meklējumiem, piebilst Heidegers.¹⁰⁴ Tāds esmu: raudiet ar un par mani visi, kas pie kaut kā laba savā sirdī strādā, no tā nāk rīcība. Tos, kas nestrādā, – tos viss šis neskars. *Ecce uti sum: flete mecum, et pro me flete, qui aliquid boni vobiscum intus agitis unde facta procedunt. Nam qui non agitis, non vos haec movent*. Ja paši pie sevis neesat par labo norūpēti un nenopūlaties, tad tas, ko saku jūs neskars. Runa šajos Augustīna vārdos ir par *sevi pilnas fakticitātes pieredzēšanā*.¹⁰⁵

Ievirzei uz objektpasaulīgo sekojot, pats tieku ievilkts pasaulē. Ikdienas grūtumi – ēšana, atpūta, nedrošība izšķirties, tas, ka esmu sev aizklāts, tumsā, bet pat tumsa nav manā priekšā nepārprotami, – kāds mērķis gan tam visam? Fakticitāte, kurā uzturos, ir tā, kas nostājas starp mani un īsteno eksistēšanu.¹⁰⁶ *Esmu sev aizklāts, pazudis, ja vien*

⁹⁹ Conf. X 28, 39.

¹⁰⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 206, 241–242, 248–249, 273 f., 275 ff.

¹⁰¹ HGA II, Bd. 60. – S. 108.

¹⁰² HGA II, Bd. 60. – S. 132. Sal.: Costantino Esposito. Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage. – S. 207 ff.

¹⁰³ Conf. X 28, 39.

¹⁰⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 210.

¹⁰⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 217.

¹⁰⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 215.

vēsturiska pieredzēšana, eksistenciālu pieredze (norūpētība, rūpes) nedara ko skaidru.¹⁰⁷ Nozīmīgais (*Bedeutsame*) tiek iepazīts kā pašpietiekams un pietiekams (jaunumi, jaunas objektpasaules jēgas, bet *ievirze* nemainās). Nozīmīgais pārņem jēgpiešķirošo lomu fakticitātē.¹⁰⁸ Šīs ievirzes kāpinājums – kultūras ideja, cilvēka gara progress *etc.*¹⁰⁹ Visur un vienmēr sapinos šajās lietās, kur faktiskā dzīve kā iespēja nogrimst tālākiešanā. Objektpasaules nozīmības uzmācas, un nožēlojami, nepielūdzami tieku tajās ierauts un pazaudēju sevi un skaidrību par *lux vera, eni suspirat anima mea die ac nocte.*¹¹⁰ *Ipsa est lux, cura est, et unum omnes qui vident et amant eam.*¹¹¹

Augustīns atklāj dažādus *tentatio* veidus kā faktiskās dzīves noteiktus atkrišanas virzienus (*concupiscentia carnis* – uz appasauli, objektīvajām nozīmībām, arī uz līdzpasauli virzītie¹¹², *concupiscentia oculorum* – arī uz appasauli virzīta apskatīšanās faktiskajā dzīvē (*sich umsehen*)¹¹³, *ambitio caeculi* – uz līdzpasauli virzīta atkrišana).¹¹⁴ Šie faktiskās dzīves atkrišanas (*Abfallen*) virzieni nav blakussakārtoti, bet gan saprotami no fakticitātes virzieniem faktiskās dzīves kopsakarā.¹¹⁵ Tie izpaužas ziņkārē, kurā viss ir pieejams, bez šķēršļiem sasniedzams.¹¹⁶ *Cum enim hujuscemodi rerum concetaculum fit cor nostrum, et portat copiosae vanitatis catervas.*¹¹⁷ Pilns slēptas bezdievīgas iedomības

¹⁰⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 217.

¹⁰⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 220.

¹⁰⁹ Sal. ar vēlāko Heidegera nostāju t. s. “Davosas disputā” (1929) ar Ernstu Kasīrenu. Sk.: KPM. – S. 274 ff. Sal.: Reinhard Margreiter, Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse. – S. 113 ff., 125 ff. Cassirer – Heidegger: Jahre Davoser Disputation. Hrsg. von Dominic Kaegi. – Hamburg, 2002.

¹¹⁰ Conf. X 34, 53.

¹¹¹ Conf. X 34, 52.

¹¹² HGA II, Bd. 60. – S. 210 ff.

¹¹³ HGA II, Bd. 60. – S. 222 ff.

¹¹⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 227 ff. Heidegers piebilst, ka Augustīna izklāstītie *tentationes* uzverami kā fakticitātes izklāsta pieturas punkti – dažādi *tentationes* virzieni šeit nav dvēseles spējas *etc.*, bet gan parādījušies kristīgas dzīves faktiskā īstenojumā. HGA II, Bd. 60. – S. 293.

¹¹⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 231, 252, 258 f.

¹¹⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 226.

¹¹⁷ Conf. X 35, 57.

un paštaisnuma ir cilvēks. Kas gan nenotiek cilvēku attieksmē pret Dievu! – izsaucas Augustīns. Cilvēka “es” tiek dzīvots no pasaules. Līdzpasaulē vados pēc tā, kā pie citiem tieku mīlēts vai nīsts, vēlos citu acīs izvirzīties, būt līdzpasaules aprītē,¹¹⁸ ņemu sevi ļoti svarīgi.¹¹⁹ Šeit parādās līdzpasaules īstenojumjēgas “kā”: visā *instat adversarius verae beatitudinis nostrae falsa beatitudo*¹²⁰ – visā samanāma *tentatio* ievirze, visu pārņēmušas rūpes pasaulīgajā pieredzē.¹²¹ Augustīns saka – mums patīk, ka mūs mīl Dieva vietā. Slavīnāšana ved pie tā, ka cilvēks sāk sevi uzskatīt par nozīmīgu sevis priekšā, sāk sev pierakstīt visu labo.¹²² Pat nopūloties virzībā uz *beata vita*, pats sevi uzskatu par ļoti svarīgu. Cilvēks iet pat tik tālu, ka par labu uzskata to, ko var, savas spējas *etc.*, tātad par labu uzskata to, kas nav labs. Es esmu “kā” tiek uztverts kā pašam sev sniegts, no sevis ņemts – tas, kas var būt tikai no Dieva. Ja arī cilvēks to nesaka tik tieši, tad tomēr uzlūko sevi kā Dieva dāvanas cienīgu, to “nopelnījušu” *etc.* Pašpasaule šeit ir pilnībā līdzpasaules noteikta. Tātad arī norūpētībā par sevi vēl slēpjas krišana, sevis zaudēšanas draudi (un pat īpašā formā).¹²³

Heidegera pārdomu centrā izvirzās *continentia* – *tentatio* pārvarēšana, krišanas apturēšana. Šeit Heidegers atsaucas uz Lutera izšķirošo Dieva taisnības pamatpiederzi: *in iustitia tua libera me* – glāb mani savā taisnībā un atsvabini mani. Īstenas norūpētības pamošanās ir taisnošanas ceļa sākums. Lutera *iustitia* izpratnē dziļi ieskatījies faktiskās dzīves pieredzē, faktiskās dzīves īstenojumjēgā¹²⁴, un Heidelbergas disputācijas tēzēs un pirmajos darbos viņš paver jaunu pirmo kristiešu faktiskās pieredzes izpratni.¹²⁵ Eksistenciālās norūpētības īstenojums (īpaši agrīnā Lutera pazemības teoloģijā) iznāk

¹¹⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 229.

¹¹⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 232 ff.

¹²⁰ Conf. X 36, 59.

¹²¹ HGA II, Bd. 60. – S. 234, 261 f.

¹²² HGA II, Bd. 60. – S. 237.

¹²³ HGA II, Bd. 60. – S. 239–241.

¹²⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 237.

¹²⁵ Lutera pieminēts: HGA II, Bd. 60. – S. 266, 265, 259, 282, 284, 288. Sk. š. d. II C 3.

Heidegera pārdomu priekšplānā.¹²⁶

Augustīna “Grēksūdzes” X grāmatas kursorā izklāstā Heidegers pūlas atsegt faktiskās pieredzes kopsaisti ar faktiskās eksistences īsteno sākotnējo jēgu un īstenojumjēgu. Tā ir būtiski īstenojumvēsturiska un atsedzama tikai formālā norādē. Heidegers uzsver: jēgeksplikāti šeit ir eksistenciāļi, formāli skatoties – kategorijas, īstenojumvēsturiski skatoties – hermeneitiskas kategorijas.¹²⁷ *Tentatio* ir īstens eksistenciāļis.¹²⁸ Vēļāk “Esamībā un laikā” izvērstajā klātesamības eksistenciāļontoloģiskajā analītikā Heidegers var, balstoties uz agrīnajām lekcijām, izmantot Augustīna “Grēksūdzes” X grāmatu klātesamības ikdienišķuma ontisko metu atklāšanā.¹²⁹

4. *Molestia* – dzīves fakticitāte

Tagad, pēc pirmajām norādēm uz fakticitātei piemītošajām ievirzēm, formāli norādošo, hermeneitisko kategoriju gaismā ir jāatsedz pati fakticitāte savā “jēgā”.¹³⁰ Jāveic dzīves esamības “kā”, “dzīves” esamības veida (“jēgas”) eksplikācija.¹³¹ Heidegera pārdomas šeit virzās, atkārtojot jau noieto ceļu.¹³²

Problēma, ko tagad redz Heidegers, ir fakticitātes veseluma (cilvēka esamības) kategoriālā jēgstruktūra. “*Konkrētā sākotnējā pieredzes īstenojumā ir krišanas iespēja, bet vienlaikus īstenā radikālā pašnorūpētībā – pilna konkrēta faktiska iespēja nākt pie īstenas dzīves esamības.*”¹³³ Heidegers, piesaucot Augustīna vārdus, uzsver: mana dzīve

¹²⁶ Sk. š. d. II C 3.

¹²⁷ HGA II, Bd. 60. – S. 232, 247.

¹²⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 256.

¹²⁹ Sk.: SuZ. – S. 43, 44, 139, 171, 190, 199, 427.

¹³⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 201, 213, 230, 254 f., 263.

¹³¹ HGA II, Bd. 60. – S. 242, 263, 265, 283-284.

¹³² HGA II, Bd. 60. – S. 241.

¹³³ HGA II, Bd. 60. – S. 244. Kirkegora darbi “Baiļu jēdziens” un “Slīmība uz nāvi” pieminēti: HGA II, Bd. 60. – S. 268, 265, 248, 257.

ir īstena dzīve, es eksistēju, ja *Tev* pievēršos no patiesības par mani, ja visu un radikāli lieku uz Tevi, ja visas dzīves saiknes, visa fakticitāte *Tevis* caurvaldīta un īstenota tā, ka viss īstenojums īstenojas *Tevis* priekšā.¹³⁴

Jaunas dzīves sākums un iespējamība ir stiprāka par nozīmībām, kas iepretim bailēm kļūst niecīgas. “Eksistenci saņemt!” uzsver Heidegers un piebilst: tā ir iemestība, kas savas fakticitātes uzmetumā jāuzmet.¹³⁵ Ir prieki, kas man būtu jāapraud, un bēdas, kas man būtu jāapsveic, – izsaucas Augustīns.

Heidegers uzsver: tieši tas, ka grēks ir Dieva priekšā, ir pozitīvais grēka moments.¹³⁶ Šī Mārtiņa Lutera izteiktā virzība grēka izpratnē Heidegera lekcijās izskan kā faktiskās dzīves iespēja radikāli būt ar faktisko, nebēgt no faktiskuma. *Jābūt faktiskumā*, lai nāktu pie eksistences iespējas. No faktiskās dzīves pieredzes jāiegūst tā fakticitāte, kas veido eksistenci. Augustīna *molestia* kļūst par šādi izklāstītas fakticitātes eksistenciālo “jēgu”. *Molestia* nav smagme – nav jāizprot askētiski grieķiski, bet gan kā nopietnība, kas vispirms jāveido, nevis maldīgi jāpārvar. Luters raksta, ka radikāli jāatzīst grēks.¹³⁷ Tas nozīmē kāpināt dzīvei doto eksistences fakticitāti un gaišumu, t. n., nopietnību.

Heidegers uzsver: tāda nopietnība nav nekāds paliekošs *habitus*, objektīvi piesaistīta īpašība, tā tikai bailēs, (nāves) iespējamību “nesot sev pa priekšu” aizvien atgūstama no jauna.¹³⁸ Baiļošanās (*Fürchten*) no pasaulīgajām nozīmībām tiek izdzīta ar bailēm (*Angst*).¹³⁹ Patiesas bailes ir patiesa bijība. *Timor servilis* – baiļošanās no pasaules – jāpārvar *timor castus* – nāves bailēs – un tieši tajās var paturēt labo.¹⁴⁰

Atskatoties uz Augustīna jautājumiem, jāpārdomā: kāda ir Dieva meklēšanas norise? Svarīga norāde ir Dieva pieredzēšanas īstenojumps priekšnoteikumu atklāšana.

¹³⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 249.

¹³⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 250, 251.

¹³⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 265, 284.

¹³⁷ Sk. š. d. II C 3.

¹³⁸ HGA II, Bd. 60. – S. 267.

¹³⁹ HGA II, Bd. 60. – S. 268.

¹⁴⁰ HGA II, Bd. 60. – S. 296–297.

Vispirms notiek radikāla attālināšanās no Dieva. Ar *questio mihi factus sum* tikai īsteni parādās attālums no Dieva.¹⁴¹ Heidegers uzsver: šeit jāredz grēka jēdziens tā īstenojumjēgā – kā Augustīns saka, Tevi zaudē tikai, kas Tevi atstāj; kas Tevi atstāj – kurp bēgt tam, ja ne no Tevis kā žēlsirdīgā pie Tevis kā dusmības pilnā. Šis ir izšķirošais tvēriens iepretim teorētiskam, estētiskam, piebilst Heidegers.

Heidegers vēlreiz izceļ dažus jau kristiešu fakticitātes izklāstā ietvertos aspektus. Ko nozīmē redzēt Dieva gaismu – *videre lucem Deum*? Tas jāredz kopsaistē ar Dieva pieredzēšanas jautājumu.¹⁴² *Lux* – kā tā objektīvo jēgu, kas ir dots kā redzēšanas priekšmets (*regina colorum*), – Augustīns ievirza uz *lumen* – dvēseles gaišumu.¹⁴³ Dievs ir te, bet ne kā jutekļu priekšmets – lai neredzam un nekrītam. *Dieva pieredzei sākotnējais ir dzīves vēsturiskās fakticitātes pieredze kopumā*. Tas ir sākotnējais, no kā tad var atdalīties izolēti izturēšanās veidi – arī tādi, kas ved pie tukšas reliģiozitātes un teoloģijas neizpratnes.¹⁴⁴

Heidegers atzīst, ka interpretācija vēl joprojām ir iepriekšēja – vēl nav īstenu fenomenoloģisku jēdzienu. “Dzīvei” kā struktūrķopsakaram vēl nav nepieciešamā jēdzieniskā asuma. Tiesa, tam ir vairāki iemesli – arī tas, ka filosofijas jēdzieniskais arsenāls jauno laiku filosofijā veidots uz objektpasaules kategorijās izklāstītās un tādējādi “kritušas” faktiskās dzīves pamatiem. Augustīna sevis drošticamība ir pavisam kas cits nekā Dekarta *cogito* evidence. *Cogito* evidence ir vēl nenosauktā veidā fundēta faktiskajā, bet faktiskā izklāsts vēl nav veikts, tāpat kā nav veikts *sum* pienācīgs izklāsts.¹⁴⁵ Tādējādi par Heidegera fakticitātes hermeneitikas uzdevumu aizvien noteiktāk kļūst mēroga iegūšana kristīgās teoloģijas un Vakarzemes filosofijas destrukcijai.¹⁴⁶

Šāda uzdevuma aizmetņus Heidegers 20. gadu sākumā un vidū saskatīja agrīnā Lutera pazemības teoloģijā. Jāteic, ka jau 1918./1919. gada uzmetumos agrīnais Luters

¹⁴¹ HGA II, Bd. 60. – S. 283. Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 178.

¹⁴² HGA II, Bd. 60. – S. 286. Sal.: Conf. X 34, 52–53.

¹⁴³ *Quaestionum Evangelorum libri duo* II, 15; *Tractatus in Joannis Evangelium* I 18.

¹⁴⁴ HGA II, Bd. 60. – S. 294.

¹⁴⁵ HGA II, Bd. 60. – S. 299.

¹⁴⁶ HGA II, Bd. 60. – S. 135.

(līdzās Meistara Ekharta mācībai par *Seelenfunklein* – par dvēseles dzirksts atbrīvošanās ceļu) ieņem nozīmīgu vietu Heidegera pārdomās.¹⁴⁷ Vēlāk Marburgā Rūdolfa Bultmana semināra priekšlasījumā par grēka izpratni Lutera agrīnajos darbos¹⁴⁸ Heidegers iesaistās domu apmaiņā par kritietības kristietiskumu, kristīgo ticību, teoloģiju un filosofiju, par to vai iespējama neobjektivējoša domāšana teoloģijā un filosofiska teoloģija. Darbs “Fenomenoloģija un teoloģija”¹⁴⁹ ir šo 20. gadu beigu pārdomu kopsavilkums. Taču no tās vietas, kur Heidegera pārdomās parādās Lutera vārds, ceļš vedīs arī tālāk līdz pat pavērsienam un vēlinajiem darbiem. Tādējādi kļūst skaidrs, ka Lutera vārda pieminēšana skatāma plašākā kopsakarā kā tikai Heidegera un protestantiskās teoloģijas attiecību noskaidrošana.¹⁵⁰

¹⁴⁷ Sk. HGA II, Bd. 60. – S. 315 f., 335–336.

¹⁴⁸ Sk. š. d. II C 3.

¹⁴⁹ HGA I, Bd. 9. – S. 45–78.

¹⁵⁰ Sk. š. d. II C 3. “Martīns Heidegers un protestantiskā teoloģija” ir tēma, kam jāvelta atsevišķs pētījums. Zīmīgi, ka, turpinoties Heidegera pārdomu *sistemātiskam* interpretācijas darbam, citā gaismā var redzēt arī šķietami tikai biogrāfiskus notikumus vācu filosofa dzīves ceļā. Tas lielā mērā sakāms, raugoties uz sarežģītajām Heidegera un viņas katoliskās izcelsmes, moderno filosofisko strāvojumu un 20. gadsimta protestantiskās teoloģijas virzienu attiecībām. Pamatoti var teikt, ka Heidegera pārdomu nozīme tagadnes protestantiskajai teoloģijai var atklāties tikai, saskatot viņa meklējumu saikni ar katolisko tradīciju un Eiropas metafizikas likteni kopumā. Sal.: Hans Hübner, “Vom Ereignis” und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”. – S. 135–158. Tad arī varēs jautāt par Heidegera no jauna uzdotā jautājuma par esamību nozīmi dialogā par jaunas teoloģiskas domāšanas iespējamību. Protestantismā joprojām vēl ir saglabāties tas Heidegera tēls, kuru radīja Rūdolfa Bultmana teoloģijā izmantotais eksistenciālās interpretācijas jēdziens. Bulmanam “izdevās ar eksistenciālās interpretācijas metodi interpretēt Bībeles tekstus tagadnei un tādējādi padarīt tos atkal nozīmīgus ticīgajiem. [...] Tomēr Bultmana vājšais punkts bija tas, ka ar eksistenciālajā interpretācijā parādījušos vēsturiskuma eksistenciāli viņš gan tuvojās vēsturei, taču *de facto* teoloģiski relevanto vēsturi tikai daļēji iekļāva teoloģiskās domāšanas uzdevumos. Jautājums tādējādi ir .. vai Heidegera esamības kā notikuma filosofija paver iespēju to, ko mēs teoloģiski sakām par Dievu kā notikumu, domāt un izprast jaunā veidā. [...] No Bultmana skolniekiem tikai Heinrihs Šlīrs mēģināja neapstāties pie “Esamības un laika” fundamentālontoloģijas un padarīt esamības domāšanu auglīgu teoloģijai. Taču tieši šī vēlinā Heidegera domāšana veda pie Šlīra pāriešanas romiski katoliskajā Baznīcā. Šlīra konversija evaņģēliskajiem teologiem jārespektē, tomēr jājautā, vai Heidegera pavērsiens uz esamības vēstures domāšanu var vest tālāk arī evaņģēlisko domāšanu.” (Hans Hübner, “Vom Ereignis” und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers “Beiträgen zur Philosophie”. – S. 157–158.) Par Heinrihu Šlīru sk.: Hans Hübner, *Der Walfisch – der Elephant – und Heinrich Schlier*. Izd.: Herausgeforderte Kirche. Anstösse – Wege – Perspektiven. Hrsg. von Ch. Dahling-Sander, M. Ernst, G. Plasger. – Wuppertal, 1997. – S. 293–303. Sal. arī š. d. II C 3.

Par protestantiskās teoloģijas pašreizējo nostāju sk., piem.: Falk Wagner, *Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus*. – Gütersloh, 1995; Dietz Lange, *Systematische Theologie*. Bd. I. – Tübingen, 2001; Wolfhart Pannenberg, *Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor der Fragen der Gegenwart*. – 6. überarbeitete Aufl. – Gütersloh, 1995.

II. C. 1. nodaļa Faktiskās dzīves pieredzes hermeneitikas ievirzījums fakticitātes ontoloģisko pamatmetu izklāsta gultnē

24. §. Fakticitātes hermeneitiski fenomenoloģiska ontoloģija un Aristoteļa filosofijas fenomenoloģiska interpretācija

Kopš 1921./1922. gada ZS lekcijām “Aristoteļa fenomenoloģiskas interpretācijas. Ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā” Heidegera pārdomās vērojama koncentrēšanās uz faktiskās dzīves ontoloģisko pamatmetu un to “jēgas” interpretāciju.¹ Tas norāda, ka viņš pēc ilgām pārdomām saskatījis iespēju atgriezties² pie pirmā savos meklējumos izteiktā jautājuma turpināšanas.³ *Eksistenciālo ontoloģiskais jautājums tagad iegūst noteiktas aprises, turklāt no šī brīža aizvien noteiktāk tiek saistīts ar fundamentālo ontoloģisko jautājumu par faktiskās dzīves* (Heidegers šajā laikā sāk konsekventi lietot vārdu “klātesamība”) *laiciskumu un universālo ontoloģisko jautājumu par esamību vispār.*

¹ Sākot ar 1921./1922. gada lekcijām, Heidegers runā pārliecinātāk, koncentrētāk, jēdzieniskāk. Lekcijas ievada (“kā ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā un kā pateicīgs avotu pieminējums”) Kierkegora vārdi no darba “Ievingrināšanās kristietībā”: “Visa modernā filosofija ir kā ētiski, tā kristīgi dibināta uz vieglprātību. Tā vietā, lai atbaidītu no izmisuma un dūsmām un sauktu pie kārtības, daži filosofi aicinājuši cilvēku iedomāties, ka viņš ir izmisis. Citi filosofi paceļas abstraktā metafizikas nenoteiktībā. Tā vietā, lai to atzītu un tādējādi atsevišķam cilvēkam norādītu uz ētisko, reliģisko un eksistenciālo, filosofija modinājusi šķitumu, ka cilvēki var, prozaiski sakot, no savas ādas izspekulēties tīrā šķitumā.”

² Tā acīmredzot jāsaprot Lutera vārdi no komentāra Pāvila vēstulei romiešiem, kas arī likti 1921./1922. gada ZS lekciju sākumā: “Tāpēc pielūko, ka nedzer vīnu, ja esi vēl zīdains. Katrai mācībai ir tās mēri, laiks un vecums.”

³ Šajā laikā Heidegeri uzbūvē mājiņu Todnaubergā Augstšvarcvaldē (1922). Tur Martīns Heidegers pavada visus universitāros brīvlaikus, tur viņš arī strādā pie manuskriptiem un lekcijām. Sal.: BWHB: HGA I, Bd. 13.

a) Saprašanas situācija

“Aristoteļa fenomenoloģiskajās interpretācijās”⁴ Heidegera uzmanības centrā ir “faktiskās dzīves vēsturiska (t. n., īstenojumvēsturiski saprotoša) izziņa. Tai jānonāk līdz kategoriālai (eksistenciālai) dzīves saprašanai un artikulēšanai (īstenojošai zināšanai)”.⁵

Aristoteļa interpretācijā nav runa par Aristoteļa apoloģiju *etc.*⁶, šādi interpretācijai jāizaug no konkrētas filosofiskas problemātikas. Taču Aristoteļa filosofijas izpēte nav arī tikai papildinājums, tā ir viens no šīs problemātikas stūrakmeņiem.⁷

Kas ir filosofijas pamatlīnija, un kas ir uz to virzīta sākotnējā jautājumnostādne? Ja filosofija to īstēni izprot, tad tai savā būtiskajā iepriekšējumā jāvirzās uz sevis izbeigšanu, uz savām beigām.⁸ No šī specifiskā filosofijas stāvokļa izriet tās maldīga pārvērtēšana, bet vienlaikus – arī filosofijas nenovērtēšana.⁹

⁴ Lekciju analizē ņemti vērā Teodora Kizīla piedāvātie lekciju teksta labojumi. Sk.: Theodore Kisiel, *Edition und Übersetzung*. – S. 107. Jāteic tomēr, ka darbs pie Heidegera manuskriptu atšifrēšanas nebūt nav noslēdzies. Sk.: Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 62. Jāņem vērā, ka vēl nav laistas klajā VS 1922. gada lekcijas “Fenomenoloģiskās Aristoteļa interpretācijas. Ontoloģija un loģika”, kas ir 1921/1922. gada ZS lekciju turpinājums. Sk.: HGA II, Bd. 62. (2004).

⁵ HGA II, Bd. 61. – S. 2, 39.

⁶ HGA II, Bd. 61. – S. 8–9. Aristotelis pēc Kanta kritiskā veikuma tika pieskaitīts pie nekritiskās filosofijas. Tiesa, ap gadsimtu miju vērojama atdzimusi interese par Aristoteli, piebilst Heidegers. Viņš tomēr vairāk izceļ filoloģiski vēsturiskās pētniecības panākumus un patstāvīgu Aristoteļa interpretāciju mēģinājumus (Ādolfs Trendelenburgs un viņa skolnieks Francs Brentāno).

⁷ HGA II, Bd. 61. – S. 11, 110, 111. 20. gadu sākumā (1923) tika publicēta ievērojamā vācu filologa Vernera Jēgera grāmata par Aristoteli. Šis darbs apkopoja vairāku gadu pārdomas par Aristoteļa “Metafizikas” jauna, kritiska izdevuma problēmām. Jēgera pētījumi rit vienlaikus ar Heidegera Freiburgas pirmā posma noslēdzošo lekciju izstrādi (1920–1923). Jēgers izvirza uzdevumu parādīt Aristoteļa darbiem pamatā esošo Aristoteļa ieskatu attīstību. Šāda filoloģiska kritika tomēr jāizvērs filosofiskas jautājumu nostādnes labad, lai aiz Aristoteļa atstātajiem traktātiem parādītos viņa domāšanu virzošais pamatspēks. (Sk.: Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. – S. 5.) Jēgera uzmanības centrā ir attīstības un formas jēdziens Aristoteļa mācībā. “Ieveidota forma, kas dzīvojot attīstās, ir Aristoteļa filosofijas pamatdoma. Viņa mērķis ir iepazīt šīs kustības formu un entelehiju augsmes stadijās. Tikai tā nepastarpinātā uzskatāmībā parādās garīgas “struktūras” likumības.” (Werner Jaeger, *Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung*. – S. 2.) “Dzīves kustība” Aristoteļa izklāstā īpaši saista arī Heidegeru.

⁸ Otrs Kirkegora citāts, kas ievada lekcijas, skan: “Kas turpretī filosofijai un filosofiem nākas grūti, ir – beigt.” Heidegers pie šiem Kirkegora vārdiem piebilst: “Beigt pie īsta sākuma!” HGA II, Bd. 61. – S. 12.

⁹ HGA II, Bd. 61. – S. 13 ff.

Fenomenoloģiskās definīcijas ir specifiski eksistenciālas laiciskošanas definīcijas, un eksistenciālās pamatpieredzes savā faktiskajā īstenojumā (norūpētībā) ir faktiski izšķirošais kategoriju pētniecībā, uzsver Heidegers.¹⁰ Priekšmeta noteiksme jāsmēļ no veida, kā priekšmets sākotnēji ir pieejams. Pilnas pamatpieredzes trūkums (tādas pieredzes, kas līdzveido imanentas eksplikācijas uzdevumu) ir pamatā radikālas problemātikas trūkumam loģikā.¹¹ “Kopš Aristoteļa vairs nav loģikas radikālas izpratnes. Šajā ziņā tieši Kants šeit ir iestidzis pseidoaristoteliskā loģikā”.¹² Īstenais filosofijas fundamenta ir dzīves radikāli eksistenciālas nedrošības uztveršana un laiciskošana. “Dzīves nedrošībā jāiegremdē dzīves īstenojums, lai reiz varētu nonākt pie radikāla dzīves izgaismojuma. Tas ir filosofijas sākums un arī – beigas.”¹³ Iet līdz dzīvei pieredzē – un te, uzsver Heidegers, sākas grūtības. Filosofija ir principiāli izzinoša attieksme pret esošo.¹⁴ “Esamības jēga” ir filosofijas principiālais uzdevums. Filosofija ir izzinoša attiecība pret esošo kā esamību.¹⁵ Tā ir principiāli formāli norādoša filosofijas definīcija. Filosofija ir radikāla ontoloģija un kā tāda – eksistenciāli vēsturiska fenomenoloģija. Filosofija ir ontoloģiska fenomenoloģija¹⁶ – fenomenoloģija, kas sāk īsteni “no apakšas”.¹⁷ *Filosofija ir ontoloģija kā fenomenoloģiska hermeneitika.*¹⁸

¹⁰ HGA II, Bd. 61. – S. 20, 161.

¹¹ Sal. ar Heidegera 1912.1914. gada rakstos pausto problēmapziņu. Sk. š. d. I B 1.

¹² HGA II, Bd. 61. – S. 21.

¹³ HGA II, Bd. 61. – S. 35.

¹⁴ Par filosofijas statusa problemātiskumu Heidegera agrīnajās pārdomās sal.: Günter Figal, Heidegger zur Einführung. – S. 45–49, 50 f.

¹⁵ HGA II, Bd. 61. – S. 58.

¹⁶ HGA II, Bd. 61. – S. 60.

¹⁷ HGA II, Bd. 61. – S. 195.

¹⁸ HGA II, Bd. 61. – S. 187.

b) Faktiskās dzīves pamatkategorijas

1. Faktiskās dzīves fenomenoloģiska ontoloģija

α) No dzīves pie klātesamības

Heidegers uzsver, ka pati fenomenoloģija “jāieved sākotnējas izšķiršanās situācijā”¹⁹. Tikai tā paveras iespēja eksplikācijai, kuras jēgnorādes (vēl ne galīgas) ir norādes uz fenomenoloģiskām pamatkategorijām. Īstenā jēgnorāžu interpretācija varēs sekot tikai kopā ar paša “kategoriālā” jēgas interpretāciju, piebilst Heidegers, tādējādi norādot uz plašāko apvāršni, kas tagad aizvien noteiktāk parādās aiz faktiskās dzīves pieredzes fenomenoloģijas.²⁰

Heidegers norāda, ka pašreizējās filosofijas strāvojumos (Diltejs, Zimmels, Nīče, Šēlers, Rikerta dzīves filosofijas kritika) “dzīve” nav tikusi līdz galam skaidrināta, palikuši nezināmi šī jēdziena avoti, lai arī dzīve tikusi uzlūkota par primāro, aptverošo īstenību. Heidegers uzsver: *cilvēka klātesamība savā fakticitātē* ir sākotnējāks un senāks skatījuma veids par “dzīvi”. Dzīves jēdzienisko lauku, neskatoties uz ilgo jēdziena vēsturi, lielā mērā nosaka modernā bioloģija²¹, kā arī neskaidrināti panteistiskie blakustoni, ko dzīves filosofija nav spējusi skaidrināt. Dzīve kā secības un laiciskošanās vienība, dzīve savās faktiskajās iespējas – faktiskā dzīves īstenība tās specifiskajā necaurredzamībā kā liktenis – var gūt pienācīgu skatījumu tikai no *esamības problemātikas*. Tāpēc Heidegers tagad konsekventi dzīvi sauc par *klātesamību (Dasein)*, un, kur viņa pārdomās pēc 1921. gada tas vēl nav darīts, tur dzīve tomēr tiek izprasta kā klātesamība.²² Vācu filosofš vēlas atklāt noturīgo faktiskās dzīves jēgu. “Dzīve =

¹⁹ HGA II, Bd. 61. – S. 79.

²⁰ HGA II, Bd. 61. – S. 79.

²¹ Sal. HGA II, Bd. 29/30, – S. 277–283.

²² HGA II, Bd. 61. – S. 187. Sal.: HGA II, Bd. 29/30. – S. 89 ff., 261 ff., 277 ff. Freiburgas otrā posma sākuma lekcijās “Metafizikas pamatjēdzieni” (1929./1930, VS) Heidegers vēlas attīstīt “dzīves metafizisku

klātesamība, dzīvē un caur dzīvi “esamība”.”²³ Šī jēga jāatklāj, un atklāšana noris ejot līdzī fenomenu pamatartikulācijām, atklājot to, kas jēgpilni ir līdzietverts “dzīves” fenomenā.²⁴ Tas ir jautājums par dzīves priekšmetisko un esamības raksturu, dzīves esamību kā tās fakticitāti. *Fakticitāte ir dzīves esamības jēga*. Tālāk jāseko kategoriālai fakticitātes, faktiskās dzīves kustības eksplikācijai.²⁵

Dzīvot nozīmē dzīvot “kaut kur”, “ar kaut ko”, “līdz kaut kam”, “pirms kaut kā” *etc.* – dzīvot pasaulē. “Dzīvot pasaulē” nav atraujams no paša “dzīvot” fenomena. “Pasaule” netiek sekundāri pievienota pie “dzīves”. *Pasaule ir fakticitātes pamatkategorija*.²⁶ Kategorija šeit jāsaprot kā kāda fenomena interpretācija uz tā jēgvirzību. Heidegers uzsver, ka faktisko dzīvi interpretējoša kategorija tiek apgūta eksistenciālā norūpētībā.

Pamatkategorija “pasaule” tuvāk noteicama citās kategorijās – tās var saprast tikai tad, ja faktiskā dzīve pati ir spiesta sevi interpretēt (nevis par dzīvi reflektēt *etc.*), piezīmē Heidegers²⁷ un uzsver, ka “piespiešana” šeit nav patvaļīga uzspiešana, to pašā dzīvē pieprasa dzīves posts²⁸, pati faktiskā dzīve. “Kategorijas nav izgudrotas, bet ir sākotnējā veidā pašā dzīvē dzīvas (*im Leben selbst am Leben*).”²⁹ Tās ietver faktiskas fakticitātes iespējas un nevar tikt no šī apstākļa atsvabinātas, abstrahētas. Filosofija un tās eksplikācijas tādējādi pašas ir faktiskas. Aprādīt fakticitātes iespējas filosofija var tikai no klātesamības.³⁰ Faktiskajās klātesamības iespējās “dzīve nāk pie sevis pašas. Iespējas ir

interpretāciju” (HGA II, Bd. 29/30. – S. 278). Pieskaroties modernās bioloģijas problēmai, Heidegers nebūt nevēlas “vārst metafiziku pret pozitīvu pētniecību” (HGA II, Bd. 29/30. – S. 279). Abu vienotība var tikt ieskatīta tikai no pētnieka “sākotnējās saaugšanas ar sava pētījumu lauka elementārāko lietsaturu (*Sachgehalt*)” (HGA II, Bd. 29/30. – S. 279).

²³ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 85.

²⁴ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 85.

²⁵ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 114.

²⁶ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 129 ff.

²⁷ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 87.

²⁸ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 155.

²⁹ HGA II, Bd. 61. – S. 88.

³⁰ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 99.

jāveido, jo dzīve ir miglaina, neskaidra (*diesig*). Kategoriālā interpretācija tādējādi ir atkārtojama tikai eksistenciāli.”³¹

Rūpes ir dzīves saikņjēga (*Besugssinn*) un tādējādi – konkrēts aizsākums kategoriālai eksplikācijai. Vispirms jāatsedz pasaules raksturs rūpēs (rūpes nenozīmē tikai dzīvot ar nopietnu seju, tās izpaužas arī vienaldzībā, ikdienā, priekos *etc.*). Nozīmība (*Bedeutsamkeit*) ie pasaules kategoriālā determinācija – pasaule, pasauliskie priekšmeti tiek dzīvoti nozīmības raksturā. Ietvertība nozīmībās (*privatio, carentia*) ir dzīves esamības jēgas “kā”. Pasaule, pasaulīgie priekšmeti ir dzīves pamat-“kā” veidā – rūpēs. Tās nosaka klātesamības jēgraksturu.³² Dzīve rūpēs iepazīst pasauli, un šīs pieredzēšanas pamatjēga veido katru faktisko priekšmetiskumu.³³ No rūpēm veidojas rūpju pasaules – tajās faktiskā dzīve ir rūpēs (appasaule, līdzpasaule, pašpasaule). Tās nav īpaši nošķirtas, tās nav norobežotas sfēras.³⁴ Dzīvespasaule vienmēr tiek pieredzēta rūpju pasaulēs. Pašpasaule nebūt nav izteikti “es” pasaule (tas jau ir komplicēts izformējums), tai nebūt nav īpaši, izteikti jābūt sastopamai manā faktiskajā pašpasaulē, tā tiek iepazīta noteiktā nozīmībā, kas saistīta ar pilnu dzīvespasauli appasaulē, līdzpasaulē un pašpasaulē.³⁵ Tāda ir pašpasaule, kurā sevi sastopu – esmu “kaut kur tur”, kur ar mani kaut kas notiek, tas ir parastais un pierastais pasaules pieredzēšanas veids.

β) Dzīves saikņjēgas kategorijas

Heidegers vēlas vēl asāk izcelt un konturēt rūpju saikņjēgu (*Bezugssinn*), lai varētu parādīties norāde uz dzīves kustību (tās “kā” vēl paliek tuvāk nenoteikts).³⁶ Rūpes īstenojas sliekšmē uz pasauli. Tuvākā raksturojumā rūpju īstenojumjēga (*Vollzugssinn*) ir

³¹ HGA II, Bd. 61. – S. 89.

³² Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 90, 93.

³³ Heidegers atzīmē, ka šeit noder Blēza Paskāla “Pārdomu” deskripcijas (*Pensees I–VII*), lai arī tās, pēc Heidegera domām, nevar kalpot par interpretācijas priekšvadni.

³⁴ Appasaule, līdzpasaule, pašpasaule nav īpaši reģioni, bet noteikti pasaules sastopamības veidi. Sk.: HGA II, Bd. 63. – S. 102.

³⁵ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 94, 96 f.

³⁶ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 100 ff.

sliekšanās pasaulē, noturot un nostiprinot dzīves virzību tajā. Dzīve sevi iepazīst no pasaules – dzīve priekšstata sevi no pasaules. To pārņem pašprietiekamība pasaulē. Sliexsme, sliexšanās, līdzpaņemoša pašprietiekamība – tie ir fenomeni, kuru interpretācijā var tikt izveidots priekšvādnis radikālam faktiskās dzīves “kustības” pamatjēgas tvērumam.

Norūpējies dzīvoju ar to, kas man ir “priekšā”, “apkārt”. “Pasauliskajā nozīmīgumā līdzpaņemta faktiskā dzīve pastāvīgi izvairās no sevis.”³⁷ Pašprietiekamība bezgalīgi izvairās no sevis. Šo aspektu, pēc Heidegera domām, dzīves filosofija pieņem, neskaidrinot tā jēgu.³⁸ Ar šo bezgalību (izvairīšanās bezgalību) dzīve sevi aklina. Tā sevi “sapin” (*Darbung*), virzoties pie vieglākā, “dzēšot” jebkuru atstatumu no sevis. Dzīve pūlas sevi nodrošināt, skatoties no sevis prom un tieši tāpēc neļaujot parādīties atstatumam no sevis. Filosofija tādējādi nav nekas cits kā “radikāls dzīves fakticitātes vēsturiskuma īstenojums”.³⁹ Heidegers šajā laikā filosofijas virzību raksturo ar vārdu salikumu – “filosofiski faktiski” (*philosophisch-faktisch*), lai norādītu uz filosofijas pašas nepārkāpjamo faktiskumu.⁴⁰

γ) Dzīves kustības kategorijas

Dzīves saikņjēgu raksturojošajām kategorijām – sliexsmei, atstatuma dzēšanai, sapītībai – jāieziēmē dzīves kustību. Dzīves kustība pati jāeksplīcē vēl spilgtāk, lai to izklāstītu tās pamatjēgā, no kuras savu jēgu savukārt ņem eksistencialitātes, visas dzīves pamatkategorijas. Jāeksplīcē kustība, kas ir dzīves īstena kustīgums, caur ko un kurā tā ir. Dzīve rūpējoties atgriežas pie sevis, ikreizējiem rūpju kopsakariem tā veido apkārtnes izgaisojumu. Šo dzīves kustības aspektu var nosaukt par *relucenci* (*Reluzenz*). Relucencē dzīve ir sastopoši vērsta uz sevi. Dzīve ir savā pasaulē relucenta – relucenta kā

³⁷ HGA II, Bd. 61. – S. 107.

³⁸ Heidegers vērsas pret Nīces “dzīves filosofiju”. Aptverošam Nīces izvērtējumam Vakarzemes metafizikas kontekstā un Nīces filosofijas kritikai viņš pievērsas 30. gados. Par Heidegera Nīces interpretāciju sk. Hans-Georg Gadamer, *Lektion des Jahrhunderts*. – S. 145–146. Sal. š. d. I B 1, 8. piez.

³⁹ HGA II, Bd. 61. – S. 111.

⁴⁰ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 99.

norūpēta dzīve pasaulē. Rūpējoties dzīve savā relucencē ir vienlaikus pastāvīgi arī *prestrukturīva* (*prästrukturiv*) – veido sev nodrošinājumu. Relucenti augošas prestrukcijas (nodrošinājuma) tendence var zust, bet līdz ar to zūd arī tas, pret ko tā nodrošinās, nedrošība. No šejienes redzama zinātnes pasaulīga, imanenta, objektīva ģenēze, bet zinātnes (= filosofijas) izcelsme “var būt arī eksistenciāli faktiska!”, uzsver Heidegers, proti, eksistenciāli faktiska fenomenoloģiskas hermeneitikas (= filosofijas = fundamentālzinātnes) izcelsme faktiskajā dzīvē.⁴¹ Faktiskajā dzīvē savā pasaulē dzīve skatās no sevis prom, tieši tādā kustībā tā sevi sastop. Tieši bēgšanā no sevis dzīve iekārtojas un ar sevi sadzīvo. Dzīve tūlīt pāriet pasaulīgā “lietu nokārtošanā”, skatoties no sevis prom. Tai raksturīgs eliptisks, specifiski prestrukturīvs kustības veids. Šādi sāk atklāties faktiskās dzīves īstenojumjēga.⁴² Dzīves kā rūpju interpretācija virzās uz kategoriāli faktiski eksplikatīvu šo kustību jēgas interpretāciju, uz fakticitātes kategoriālo jēginterpretāciju.⁴³

Dzīve savā pasaulē nosauktajās kustībās (relucence, prestrukcija) iedzīvojas, iegrimst, “ierūpējas” (*festsorgt*).⁴⁴ Šī kustība ir tāda, ka faktiskā dzīve, dzīvojot pasaulē, to neveic pati, bet *dzīvo pasaule* kā dzīves “kur”, “kāpēc”, “kā” – pasaule, kura mēs esam un kura reizē “mūs ir”.

δ) Ruinance

Šī kustība – krišana – ir kustība, kas sevi veido un tomēr neveido. Tādējādi eksplīcēta faktiskās dzīves kustības pamatjēga: *ruinance* (*ruina* – krišana, *Sturz*).⁴⁵ Tā ir faktiskās dzīves kustība, kas faktiskajā dzīvē pati priekš tās pašas un no tās pašas, un visā tajā pret sevi pašu “īstenojas”, t. n., *ir*.

Ruinance ir faktiskās dzīves intencionalitāte. Prestrukcija un relucence ir šīs

⁴¹ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 122.

⁴² Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 125.

⁴³ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 124.

⁴⁴ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 127, 130.

⁴⁵ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 131 ff.

fakticitātes – dzīves esamības intencionalitātes – jēgas formālās pamatstruktūras. Heidegers saka: mani vienmēr darījis nemierīgu (un šeit redzams domu apmaiņas ar Huserlu principiālums) jautājums: vai intencionalitāte ir “nokritusi no debesīm”? Ja tā ir “pēdējais”, tad kādā “pēdējībā” tā jāpieņem? *Taču ne nodrošināti teorētiskā pieredzamībā* – ka man intencionāli “jābūt”. Cik tālu fenomenoloģija ir ieskatījusies intencionalitātes būtībā? Kā to izklāstījusi? Kā tas noticis, fenomenoloģijai nākot no apziņas problemātikas?

Heidegers uz šiem jautājumiem atbild ar ruinares kā faktiskās dzīves intencionalitātes izklāstu un fenomenoloģiskas interpretācijas kā *eksistenciālas pretkustības ruinares* noteiksmi. Bet ruinares un pretruinanta kustība sastopamas faktiskās dzīves pieredzes ceļos.⁴⁶

ε) Rūpju kairoloģiskie raksturojumi un faktiskās dzīves parādīšanās veidi

Heidegers pāriet pie nākamā izklāsta soļa: iegūtās norādes tagad jāinterpretē uz to vēl atklājamo “jēgu”. Rūpes ir norūpētas, pašas pārņemtas ar rūpēm. Rūpes kā norūpētam-esamība ir vienlaikus rūpju kāpinājums. Rūpju īstenojumā dzīve, lai arī visbiežāk pasauliskā ievirzē, tomēr atklāj savu esamības jēgu. Šis aspekts pieder pie paša rūpju īstenojuma “kā”. Dzīvei ikreiz ir noteikts “kairoloģiskais” raksturs (*kairos* – laiks). Kā gan dzīve savā norūpētībā parādās *kairoloģiski*? Heidegers uzsver, ka šāda parādīšanās ir tikai īsos kairoloģiskos mirkļos, jo faktiskajai dzīvei “vairs nav tam laika”. Laiks šeit ir kustības “kā”. Faktiskajai, ruinantajai dzīvei nav laika, jo tās pamatkustība – ruinares – atņem laiku.⁴⁷ *Ruinares izdzēs vēsturisko*. “Faktiskās dzīves ruinares ir laika dzēšanas īstenojumjēga.”⁴⁸ *Kairoloģiskie raksturojumi ir ruinares krišanas rakstura kategoriālie interpretāti*. Norūpētība tādējādi no ruinares kategoriālās kairoloģijas iegūst formāli norādošus raksturojumus: 1) kārdinājuma (*tentatīvais*) raksturs⁴⁹; 2)

⁴⁶ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 132–133, 134, 184. Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 39.

⁴⁷ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 139 f.

⁴⁸ HGA II, Bd. 61. – S. 140. Sal.: HGA II, Bd. 63, – S. 101.

⁴⁹ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 140, 154. Sk. arī: HGA II, Bd. 60. – S. 210 ff. 222 ff.

nomierinošais (*kvietīvais*) raksturs; 3) atsvešinošais (*alienatīvais*) raksturs; 4) iznīcinošais (*negatīvais*) raksturs.⁵⁰ Formālā norāde šeit nepieciešama, jo ruinares raksturojumi var kļūt par nostiprinātām kāda esošā pamatīpašībām un tādējādi – par dzīves klātesamības fundamentālām noteiksmēm, veidojot šķietamu ontoloģisku dzīves metafiziku (kā tas redzams, piemēram, Bergsona vai Šēlera darbībā). Pēc Heidegera domām, šāds ceļš būtu aplams. Viņš uzsver, ka radikāli jādara gals interpretācijas laika, iepriekšnoteiksmju un priekšvadņu neievērošanai, kas raksturīga šādiem mēģinājumiem. Norobežota no sava laiciskuma, interpretācija veido dogmatisku kategoriālu fiksāciju, kas neņem vērā pašu priekšmetiskuma esamības jēgu. Ruinares nav jāuztver ētiskā nozīmē. Ruinares ir dzīves fakticitātē un veido fakticitāti – faktiskās dzīves esamības jēga ir tāda, ka krišanās faktiskā dzīves esamība ikreiz tiek “izdota” tās pasaulei, pasauliskajām nozīmībām. Ar ruinares “uz kurieni”, “kurp” saistīta arī filosofijas īstenojumjēgas eksplikācija. Heidegers pastāvīgi līdz ar faktiskās dzīves esamības atsegšanu pūlas atsegt filosofijas faktiskumu un filosofiski faktisko “jēgu”. Tā nav kaut kas krītošajai faktiskajai dzīvei svešs, bet gan pati nāk no faktiskās dzīves rakstura. Kādā nozīmē filosofijas faktiskums ir saistīts ar ruinares un tās virzību? Šis jautājums izvirza priekšplānā akcentus, ko Heidegers izvērsis savā pirmajā priekšlasījumā (atgriežoties no Marburgas Freiburgā) “Kas ir metafizika?”⁵¹. Tagad viņš jautā: kas ir *Nekas* faktiskajā dzīvē, faktiskās dzīves *Nekas*? Ne katrs *Nekas* ir identisks ar katru *Neko*, piezīmē Heidegers. *Nekas* jāizklāsta no faktiskās dzīves esamības jēgas (saka – šis laiks ir “bez vēsturiskiem notikumiem”, šim nodomam “nav izredžu” tikt piepildītam, šo cilvēku “pārņēmusi bezcerība” *etc.*). Bet ar to vēl nebūs nekā pateikts par *Nekas* esamības jēgu.⁵² Faktiskās dzīves *Nekas* laicisko krišanu. Viens no krišanas kairoloģiskajiem raksturojumiem bija negatīvais iznīcināšanas raksturojums (*Vernichtung*).⁵³ Faktiskās dzīves *Nekas* ir tās pašas laiciskots – appasaulīgi ruinantās klātesamības (fakticitātes) neparādīšanās raksturā (jo vairāk redzīvojas savā rūpju pasaulē, jo vairāk rūpējas arī par sevis neparādīšanos). Šī neparādīšanās ir

⁵⁰ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 140.

⁵¹ HGA I, Bd. 9. – S. 103–122.

⁵² Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 146 f.

⁵³ Sal.: HGA I, Bd. 9. – S. 114–116.

appasaulīgas dzīves klātesamības kustības “kā” izpausme. Rūpes sastop sevi savā neizceltībā kopā ar visu pasauli. Šajā “sastapašanās veidā” valda mīklainība, necaurredzamība, neizdibināmība. Necaurredzamībā parādās dzīves nedrošums (*Fraglichkeit*) – plaisa, kas pati ir faktiskajā dzīvē. Faktiskā dzīve ir nedroša. Heidegers uzsver: *pretruinanta kustība* ir tādas interpretācijas īstenošana, kas ieiet faktiskās dzīves nedrošumā.⁵⁴ Dzīvē tādējādi izvēršas faktiska cīņa pret dzīves pašas faktisko ruinanci. Šāda pretruinanta kustība nevirzās patvaļīgi vai mehāniski, bet aizsākas no ikreiz faktiski situatīvi “izgaismotiem”, uz faktisko dzīvi “direktīviem” motīviem. “Pamatpiederze paildzinās, sarod ar faktisko dzīvi un tās esamības jēgu faktiski vēsturiskā dzīvestīgumā.”⁵⁵ Tādējādi parādās filosofiski faktiskā darba faktiskums, saka Heidegers. Tieši šajos pašas dzīves parādīšanās veidos savā fakticitātē (Nekas, nedrošums) meklējama faktiska pieeja faktiskās dzīves kustībām. To interpretācijā jāparāda fakticitātes vēsturiskās pamatjēgas un iedzīvošanās pasaulē vienlaicīgums. To nošķirums ir “eksistenciāli jādestruē”.⁵⁶

2. Filosofijas faktiskā jēga

Pēc teiktā Heidegers nostāda filosofiju “vai nu, vai arī” priekšā. Filosofisks (faktisks) darbs var virzīties: 1) vai nu uz cilvēku veidojumiem (kultūra un dzīves kopsakarī) un to ziņkārīgu aplūkošanu un izpēti, 2) vai uz pašu cilvēku viņa esamības “kā” (kā šo veidojumu sākotni). Šajā izvēlē Heidegera paraugs ir agrīnais Lutera komentāros Pāvila vēstulei romiešiem. Lutera radikāli pievēršas cilvēkam viņa dzīves pasaulē “kā”. Ja tiek izvēlēta otra iespēja, tad jāizvēlas, vai, pievēršoties cilvēkam viņa esamības”kā”, šis “kā” tiks redzēts: 1) kā pasaulisks, ziņkāres objekts, psiholoģiska un vēsturiska izklāsta objekts, vai 2) notiks radikāla iešana uz cilvēka esamības jēgu. Ja arī šoreiz tiks izvēlēta otra iespēja, tad jāizšķiras, vai sekos: 1) izklāstoša attēlošana,

⁵⁴ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 153, 178.

⁵⁵ HGA II, Bd. 61. – S. 153–155, 166 f., 180 f.

⁵⁶ HGA II, Bd. 61. – S. 184. Sal. ar Lutera vārdiem darbā par “Kristīga cilvēka brīvību” (1520), ka kristīgs cilvēks vienlaikus ir laisnots un grēcinieks.

iespējami aptveroša korelāciju atklāšana, dzīves iespēju atklāšana, kas pati ir neziņā par saviem priekšnoteikumiem un esamības jēgu, vai 2) filosofija, kas ir faktiskā, *jo pati ir* specifiska eksistences īstenojuma esamība, esamības jēgas ievērošana. Tas būs saprasts, piebilst Heidegers, ja tiks iets pie katra paša konkrētās dzīves fakticitātes saknēm.⁵⁷ Šādā radikālā problemātikā pārveidotām pārdomām no jauna jāiedziļinās kristīgās tradīcijas pamatieskos un pamatpieredzēs.

Teiktais nav jāizprot kā “norēķināšanās” ar Aristoteli un grieķu filosofiju. Jāredz, ka šeit runa vispār nav par “kritizēšanu”, bet gan par radikālu tendenci saprast, kā tajā, kas kļuva par grieķu filosofiju, tika sākts un tika likti priekšvadņi un kas (dažādās pārveidēs un aizklātībās) izteikti vai slēpti darbojas šodienas klātesamībā, norāda Heidegers. Tas iespējams, jautājot par “es esmu” jēgu⁵⁸ – to, ko nevar atklāt šķietama “es” metafizika un “es” ideālisms. *Sum* jēga Dekarta izteikumā jādestruē sākotnējākā problemātikā (tas jauno laiku filosofijai vispār nebija problemātisks jautājums, atgādina Heidegers⁵⁹). Jāatsedz *sum* esamība un kategoriālums. “Esmu” jēga jāatklāj konkrētā faktiskā jautājuma īstenojuma (“esmu”?) pieredzē. Taču ne tā, ka tas tiek veikts “vienreiz par visām reizēm”. Formāli norādošais jautājums “esmu?” ir tikai faktiski īstenojams, t. n., laiciskojams.⁶⁰ Faktiskās dzīves sākotnējais laiciskums atklājams faktiskā īstenojumā. “Tieši faktiskās dzīves faktiskā noturēšana tās konkrētajā laiciskumā pieder pie tās kategoriālo struktūru priekštvēruma un interpretācijas pamatpūlēm,” uzsver Heidegers⁶¹ un piebilst vārdus, kas norāda uz viņa pārdomu īsteno intenci: pie ticības ceļš ir daudz tālāks, nekā to iedomājas “modernie apustuļi”. Bailes (*Angst*), vēsturiskās gaidas un atstātība “kurp un no kurienes” neizdibināmībā, faktiski un radikāli laiciskotas⁶², nav reliģiozas, bet tikai spēj ievest reliģiskas izšķiršanās situācijā. Neesmu reliģiozs filosofijā,

⁵⁷ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 169.

⁵⁸ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 172.

⁵⁹ Vēlākajās vācu ideālisma interpretācijās Heidegers sniedz daudz diferencētāku skatījumu uz jauno laiku filosofijas norisi. Īpaši jāizceļ Šellinga vēlinās filosofijas izklāsti: HGA II, Bd. 42; HGA II, Bd. 49.

⁶⁰ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 175 ff.

⁶¹ Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 178.

⁶² Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 194–195.

bet kā filosofs varu būt arī reliģiozs cilvēks. “Visa māksla ir tur” – filosofēt un tajā būt īsteni *reliģiozam*, t. n., faktiski ņemt savus pasauliskos, vēsturiskos filosofiski *faktiskos* uzdevumus, nevis turpināt reliģiozu ideoloģiju un fantastiku, saka Heidegers. Filosofija savā pamattendencē nevar pieprasīt, lai tai būtu Dievs un tā varētu Dievu noteikt. “Jo radikālāka tā ir, jo noteiktāk tā ir prom no Dieva un tieši radikālā “prom” īstenojumā *grūta “pie” Dieva būšana*. Citādi par to nav jāspekulē, bet jādara savs darbs.”⁶³ Šādi 1921. gadā Heidegers formulē habilitācijas laika “Dievu sirdī pagodinošas fundamentālzinātnes” nostāju un uzdevumu. Katoļu teologs un augstīniešu mūks Luters, kas tiecās pēc Baznīcas atjaunotnes, pazina šo kustību, Dieva priekšā bailēs savu grēcīgumu atzīstot, no sevis atsakoties. Meistars Ekharts mācībā par *scintilla animae* ir tās liecinieks.

25. §. “Ziņojums Nātorpam”

Fakticitātes fenomenoloģiskās hermeneitikas jautājumnostādnes pavērtais problēmu loks un Vakarzemes ontoloģijas un antropoloģijas pārlūkošanas sistemātiskais uzdevums satuvināti t. s. “Ziņojuma Nātorpam” ievaddaļā “Hermeneitiskās situācijas aprāde”.

“Ziņojums Nātorpam” ir Heidegera plānotās grāmatas par Aristoteli kopsavilkums, ko viņš, akadēmiskā darba apstākļu pamudināts, uzraksta dažu nedēļu laikā. Un tomēr jāteic, ka 1922./1923. gads iezīmē posmu, kad Heidegers pēc vairāku gadu saspringtām pārdomām ir gatavs atgriezties sākumpunktā – pie jautājuma par esamību. Šis laiks aicina sniegt agrīno Freiburgas lekciju atziņu kopsavilkumu. Tomēr visi mēģinājumi no 1922. gada “Ziņojuma Nātorpam” līdz 1927. gada darbam “Esamība un laiks” paliek fragmenti. Šie gadi pāiet *pavērsiena* nepieciešamības nojautas spriedzē. Lielā mērā tieši tā noteic Heidegera uzmetumu fragmentārismu.⁶⁴

⁶³ HGA II, Bd. 61. – S. 197, 199.

⁶⁴ Jāņem vērā, ka Heidegers nebūt necentās ielikt pamatakmeni iespējamam sistemātiskam lieldarbam. Viņa uzmetumi nav rakstīti ar šādu nodomu. “Šeit izpaužas viņa attīstības vēstures “individuālais likums”.”

a) “Ziņojuma Nātorpam” konteksts

Marburgas un Getingenes universitāšu filosofijas fakultātēs 1922. gadā atbrīvojās ekstraordinariāta vietas. 1922. gada janvāra vēstulē Nātorps raksta Huserlam: “Es pats sliecos nopietni domāt par Heidegeru. Taču kā fenomenologs viņš neko līdz šim nav publicējis.”⁶⁵ Huserla un Leo Štrausa⁶⁶ atsauksmes par Heidegera darbību Freiburgā šo noskaņojumu pastiprina. Šajā laikā Heidegers uzraksta “Dzīves gājumu”, ko līdz ar recenziju par Jaspersa “Pasauluzskatu psiholoģiju” nosūta Georgam Mišam uz Getingeni.⁶⁷ Heidegera 1922. gada “Dzīves gājums” ir pārskats par noieto ceļu un vienlaikus noietā ceļa atziņu interpretācija. Heidegers šajā atskatā par savu teoloģijas fakultātes laiku raksta, ka tur nodarbojies ar filosofiju no avotiem: Aristotelis, Augustīns, Bonaventūra, Akvīnas Toms. Karls Braigs norādījis uz nepieciešamību sistemātisko uzdevumu apgūšanā un risināšanā studēt Loci un Huserlu. Teoloģiskais darbs koncentrējies Jaunās Derības ekseģēzē un patristikas studijās. Heidegers jau toreiz sācis lasīt Franca Overbeka kritiskos pētījumus un iepazīties ar protestantisko dogmu vēstures pētniecību vispār. “Man bija izšķiroši, ka iepazīnos ar Gunkela, Busē, Vendlanda un Reichensteina modernajiem reliģijas vēstures pētījumiem un Alberta Šveicera kritiskajiem darbiem.”⁶⁸ Heidegera pieminētie teoloģijas reliģiju vēstures skolas (jeb salīdzinošo reliģiju skolas) pārstāvji veica lielu vēsturiskās pētniecības darbu, kas palīdzēja vēlāk pārvarēt liberālās teoloģijas ievirzi, lai arī paši reliģiju vēstures skolas pārstāvji palika

(Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 65.) Sal. š. d. II C 3. un Noslēgumu.

⁶⁵ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Bd. V. – S. 145. Sal. ar Heidegera vārdiem: “Huserls, kam ik pa laikam stāstu par maniem darbiem par pirmo kristiešu reliģiozitātes fenomenoloģiju, neoplatonismu un Augustīnu. arī sāk mani steidzināt. Viņš domā – es varētu sākt vienkārši publicēties. Bet vienmēr beigu galā es nonāku pie tā, ka saku – ja es pats nevaru pilnībā piekrist, tad nedrīkstu, tur neko nemaina arī klausītāju aplamā “sajūsma”. [...] Gluži pretēji!” (BHR. – S. 55.) Nātorps, iepazīties ar Heidegera “Ziņojumu”, ir kļuvis par Heidegera apbrīnotāju – “neikdieniķā oriģinalitāte, dziļums un ieturētība”. (Hua. *Briefwechsel*, Bd. V. – S. 161, 163.)

⁶⁶ Sk.: Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. – S. 50.

⁶⁷ Sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 784.

⁶⁸ HGA I, Bd. 16. – S. 41.

liberālās teoloģijas gultnē. Alberta Šveicera darbs par Jēzus dzīves pētniecības vēsturi, Hermana Gunkela Vecās Derības komentāri, Vilhelma Busē pētījumi par Kristus izpratni kristietības sākumos reizē sniedza teoloģisko problēmu paplašinātu horizontu un saasināja tos jautājumus, kuri bija palikuši neatbildēti liberālajā teoloģijā.⁶⁹ Jāizceļ divi aspekti. Pirmais – reliģiju vēstures skolas pētījumos parādījās ieskats par eshatoloģiju kā būtisku Jēzus sludinātā iezīmi. To uzsvēra arī Francs Overbeks. Vēlāk Marburgā domu apmaiņā pēc priekšlasījuma par Jaunās Derības interpretāciju Heidegers Franca Overbeka nāves 20. gadadienā (1925. gada 26. jūnijs) atgādina teologiem par Overbeka izteikto principiālo kristīgās teoloģijas kritiku un viņa jautājumu, cik daudz tajā vairs ir no kristīguma un kristīgās ticības pieredzes. Overbeka radikālā liberālās teoloģijas kritika un eshatoloģijas uzsvēršana bija nozīmīga Heidegera ap. Pāvila vēstuļu izklāstam. Otrs aspekts ir konsekventi vēsturiskas kristietības interpretācijas un kristietības faktiskās vēsts savienojamības problēma. Izvirzītie aspekti nav mazsvarīgi Heidegera tā laika pārdomām.

Tālāk, raksturojot savas filosofijas studijas, Heidegers raksta, ka apmeklējis Rikerta, Reicenšteina un Švarca (Jāņa evaņģēlijs) lekcijas; Arturs Šneiders – viņa nākamais ‘doktortēvs’ – ievadījis agrīnās un augstās sholastikas izpratnē; Heinriha Finkes viduslaiku un renesanses vēstures lekcijas pievedušas pie vēsturiskajiem Dilteja pētījumiem.⁷⁰ Viduslaiku garavēstures vēsturiskajā pētniecībā viņš, pēc paša atzinuma, vēl līdz galam nenovērtēja “to principiālo jautājumu nepieciešamo pārdomāšanu”, kura piešķir skatījumam vajadzīgo asumu. “Pēc promocijas mans tuvākais nolūks bija vēlīnās

⁶⁹ 1921. gadā tika publicēts Bultmana lieldarbs “Sinoptiskās tradīcijas vēsture”. Arī Bultmana meklējumi (viņš nāk no Marburgas teoloģijas skolas – tāpat kā Jilihers, Hermans, Heitmillers) laikā pēc I pasaules kara, “kad gaisā bija jūtama vēsturisma krīze”, mēģināja rast atbildi uz “vēsturiskā universa” (ko savos darbos pavēra Diltejs, Vēbers, Viļamovics-Mellendorfs, Trelčs, Momzens, Ādolfs fon Hamaks, E. Meijers) atnestajām fundamentālajām problēmām. Tādā pašā situācijā bija arī Karls Barts, Frīdrihs Gogārtens, Verners Jēgers, Karls Reinharde. Sal. Hans Georg Gadamer, Rudolf Bultmann. – S. 389. Novēršanās no reliģijas kā kultūras sastāvdaļas, sludinātā vārda eksistenciālā patiesība, atteikšanās no dabiskās un filosofiskās teoloģijas pretenzijām un “kristīgās pasaules” sociālpolitisko aktivitāšu pretenzijām bija raksturīga tā laika teologu paaudzei. Uzmanības centrā tika izvirzīta Vēsts un iespējas to darīt sadzirdamu. Tika meklēti ceļi viņpus vēsturisma rast tagad uzrunājošā vārda pilnskanīgumu. Šādi centieni atkal aizsedza vēstures dimensiju, ko vēlāk uzsvēra Bultmana skolnieki un kritiķi. Zīmīgi, ka Bultmans augstu vērtēja “Esamības un laika” eksistenciālo teoloģiju, taču nesekoja vairs vēlīnā Heidegera esamības patiesības vēstures epohalitātei un tās pamatā liktās vēstures izpratnei. Šajā aspektā Bultmana skolnieki vairs nesekoja savam skolotājam. Sk.: Hans-Georg Gadamer, Rudolf Bultmann. – S. 390.

⁷⁰ HGA I. Bd. 16. – S. 42.

sholastikas – pirmām kārtām Okama – izpēte, lai vēlinās sholastikas loģikas skadrināšanas ceļā iegūtu konkrētu un plašu pamatu izbūvi protestantiskās teoloģijas rašanās vēstures un līdz ar to vācu ideālisma centrālo problēmķopsakaru zinātniskai izpratnei. Okama studijas darīja neatliekamu atgriešanos pie Dunska Skota – un, proti, tā, ka ar modernajā filosofiskajā pētniecībā iegūtā problēmķopsakara izklāsta līdzekļiem tika uzirdināts un atseģts tas, ko varēja rast pie Dunska Skota vispārējās priekšmetiskuma mācības aspektā.”⁷¹ “Sistemātiskas fenomenoloģiski ontoloģiskas faktiskās dzīves pamatfenomenu interpretācijas” uzdevums izvirzīts, kā to Heideģers pats lekcijās vairākkārt uzsver, lai uzsāktu ceļu pie kristīģajai pieredzei neatbilstošas ontoloģijas noraidīšanas.

Heideģers piemin arī toreizēģo vēlēšanos doties pie Huserla uz Getingeni.⁷² Par fenomenoloģiju viņš raksta: “Manas attiecības ar fenomenoloģiju toreiz vēl nebija stabīlas.”⁷³ Pēc Heideģera habilitācijas Huserls bija ieradies Freiburgā, un Heideģers varēja īstenot “ģau no pirmajiem semestriem ilgoto iespēju sistemātiski strādāt fenomenoloģiskās pētniecības gultnē”⁷⁴. Šis darbs turpinājās ar pārtraukumiem kara noslēģuma posmā (Heideģera iesauķums armijā) un pilnā mērā – pēc kara beigām. No 1919. ģada pavasara līdz pat 1922. ģada vasaras semestrim Heideģers regulāri apmeklē Huserla nodarbības.

Savus meklēģumus Ģeorgam Mišam 1922. ģadā Heideģers īsumā raksturo šādi: “Pētģjumu, uz kuriem balstās pilnģģi izstrādātās lekcijas, mērķis ir faktiskās dzīves pamatfenomenu sistemātiska fenomenoloģiski ontoloģiska interpretāģija, kurā [faktiskā dzīve] tās esamības ģģģā tiek izprasta kā “vēsturiska” un novesta līdz kategoriālai noteiksmei savos pasaulē [esamības] pamatizturēšanās veidos (appasaule, līdzpasaule, pašpasaule).”⁷⁵

⁷¹ HGA I, Bd. 16. – S. 41. Sal. ar Heideģera un Dunska Skota ieskatu attiecģbu (ģāpat skotģisma, okamģisma un to ietekmes uz jauno laiku filosofģģu) interpretāģģģu Karla Augustģna Vūherera-Huldenfelda darģos. Sk., piem.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideģgers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin.

⁷² HGA I, Bd. 16. – S. 41.

⁷³ HGA I, Bd. 16. – S. 42.

⁷⁴ HGA I, Bd. 16. – S. 43.

⁷⁵ HGA I, Bd. 16. – S. 44. Ģeorgam Mišam Heideģers sniedz šādu pārskatu par savu akadēmģsko darģu no

1922. gada “Dzīves gājumā” atspoguļojas pilnībā sakausējušies Vakarzemes ontoloģijas (metafizikas) pārdomāšanas un fakticitātes hermeneitikas uzdevumi.

Šis akcents vēl skaidrāk parādās “Ziņojumā Nātorpam”.⁷⁶ “Ziņojumu Nātorpam” – sākotnēji kā ievadu plānotai (apjomīgai) grāmatai par Aristoteli (“Fenomenoloģiskas Aristoteļa interpretācijas”) – ilgu laiku uzskatīja par zudušu. Hansa Georga Gādamera atmiņās var lasīt, kā viņš iepazinies ar šī manuskripta nozīmīgo ievaddaļu Marburgā 1922. gadā, kad saņēmis to no Paula Nātorpa.⁷⁷ Tieši “Ziņojums Nātorpam” pamudināja viņu doties vienu semestri no Marburgas uz Freiburgu pie Heidegera, lai tad, sekojot Heidegeram, atgrieztos Marburgā. “Ziņojums Nātorpam no jauna tika atrasts tikai 20. gs. 80. gados.”⁷⁸

Manuskripts radies saistībā ar Heidegera toreizējo iespējamo uzaicināšanu uz Marburgu – Nikolaja Hartmana vietā. Vienlaikus pastāvēja iespēja, ka viņu varētu uzaicināt uz Getingeni – Hermana Nola vietā. Kā Pauls Nātorps, tā Georgs Mišs vērsās pie Edmunda Huserla, jautājot par viņa asistenta Heidegera pašreizējiem un nākotnes plāniem. Publikāciju trūkums tika atzīts par vienu no sāpīgākajiem punktiem. Trīs nedēļu

kara beigām. 1. Lekcijas: 1919 KNS: Fenomenoloģijas pamatjautājumi; 1919. gada VS: Transcendentālā vērtību filosofija un fenomenoloģija; 1919./1920. gada ZS: Ievads fenomenoloģijā; 1920. gada VS: Vērojuma un izpausmes fenomenoloģija. Filosofisko jēdzienu veidošanas problēma; 1920./1921. gada ZS: Ievads reliģijas fenomenoloģijā (Pāvila pamatjēdzienu fenomenoloģiska analīze to kopsakarā ar hellēnismu); 1921. gada VS: Plotīns un Augustīns (grieķu ontoloģijas un loģikas zinātnes ietekme uz teoloģisko jēdzienu veidošanos; atbilstošais iedarbības kopsakars ar reformāciju un vācu ideālismu); 1921./1922. gada ZS: Izvēlētu Aristoteļa ontoloģisko un loģisko traktātu fenomenoloģiska interpretācija (fenomenoloģisks sistemātisks ievads un hermeneitika); 1922. gada VS: Aristoteļa fenomenoloģiska interpretācija (iepriekšējo izklāstu turpinājums). 2. Semināru nodarbības: par Huserla “Loģiskajiem pētījumiem” (pētījumi II, V, VI); par Loces “Loģiku”; par Aristoteļa *De anima*; par Dekarta “Meditācijām”; par Nātorpa “Vispārējo psiholoģiju”; par Bergsona “Matēriju un atmiņu”; par Dilteja “Aprakstošas un sadalošās psiholoģijas idejām”. Sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 43–44. Jāievēro atšķirības no universitātes lekciju saraksta un Heidegera paša īsie lekciju raksturojumi. Sal.: lekciju sarakstus: William J. Richardson, *Heidegger's Thought Phenomenology to Thought*. – P. 663–665; Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's “Being and Time”*. Appendix B. – P. 461–463. Sal. arī ar vēstuli Heinricham Rikertam (27. I. 1920.), kurā Heidegers atskatās uz paveikto un runā par veicamo. – BHR. – S. 46–49.

⁷⁶ “Ziņojums Nātorpam” izdots Heidegera 100. dzimšanas dienas gadā (1989). Sk.: DJb, Bd. 6 (1989). – S. 237–274.

⁷⁷ Hans-Georg Gadamer, *Heidegger's theologische Jugendschrift*. – S. 228, 229.

⁷⁸ Par atkalatklāšanu sk.: Thomas Sheehan, *Heidegger's Early Years: Fragments for a Philosophical Biography*. Izd.: Heidegger. *The Man and The Thinker*. Ed. by Th. Sheehan. – Chicago, 1981. – P. 3–19; Theodore Kisiel, *The Missing Link in the Early Heidegger*. Izd.: *Hermeneutic Phenomenology: Lectures and Essays*. Ed. by J. J. Kockelmans. – Washington, 1988. – P. 1–40; Hans-Ulrich Lessing, *Nachwort des Herausgebers*. – S. 270–274; Hugo Ott, *Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie*. – S. 120–125.

laikā 1922. gada rudenī Heidegers uzmet aprises un kopsavilkumu plānotajam lielapjoma darbam par Aristoteli. Pēc visa spriežot, kā atzīmē Hanss Ulrihs Lesings, Heidegers laikā ap 1922. gadu plānojis arī piedalīšanos Marburgas kolēģa Jonasa Kona sagatavotajā “Filosofijas vēstures” izdevumā (darbs pie sējumiem par hellēnistiski kristīgā posma filosofiju un viduslaiku un renesanses filosofiju).⁷⁹ Aristoteļa pētījumiem turpretī vajadzēja iznākt Huserla “Filosofijas un fenomenoloģisko pētījumu gadagrāmātā”. Šai publikācijai pamatā būtu iepriekšējā semestra lekcijas.⁸⁰ Uz Getingeni šo kopsavilkumu Heidegers nosūta (kā jau minēts) kopā ar recenziju par Jaspersa darbu un savu “Dzīves gājumu”. Georga Miša atsauksmē par iesūtītajiem darbiem⁸¹ uzsvērts, ka tajos vērojams Huserla un Dilteja tendenču apvienojums. Mišs norāda, ka Heidegers “ienes sākotnēju, no savas paša attīstības izaugušu cilvēciskās dzīves vēsturiskuma nozīmes apziņu”⁸². Tomēr dažādu apstākļu dēļ Heidegers uz Getingeni galu galā netiek aicināts. Turpretī Marburgā Pauls Nātorps un Nikolajs Hartmans ļoti augstu novērtē Heidegera “Ziņojumu”. Nātorpu dziļi skāruši Heidegera “Ziņojumā” attīstītie ieskati Vakarzemes metafizikas grieķiskajā satversmē un Lutera sākotnēji reliģiozā protesta pret kristietības pamatpiedzēm neatbilstošu teoloģiju, metafiziku un ontoloģiju būtībā. Nātorps uzsver: “No šāda ieskata nokļūt pie metodes drošuma – patiešām prasa daudz.”⁸³ Heidegers tiek uzaicināts uz Marburgu 1923. gada vasarā un 1923./1924. gada ZS uzsāk darbu Marburgas Filīpa Universitātē.⁸⁴

Marburgā “Ziņojuma” eksemplārs nesaglabājās. Getingenes “Ziņojuma” manuskripts vēlāk no Miša nonāca viņa skolnieks Jozefa Kēniga rokās. Kēniga arhīvā Getingenē tas tika atrasts.

H. G. Gādamers, kura atmiņas par Heidegeru viņa agrīnajā posmā lielā mērā ir papildinājums publicētajām agrīnā Heidegera lekcijām, rakstā “Heidegera “teoloģiskais”

⁷⁹ Hans-Ulrich Lessing, Nachwort des Herausgebers. – S. 271, 3. piez.

⁸⁰ BWHJ. – S. 33–35.

⁸¹ Sk.: Hans-Ulrich Lessing, Nachwort des Herausgebers. – S. 272.

⁸² Cit. no: Hans-Ulrich Lessing, Nachwort des Herausgebers. – S. 272.

⁸³ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. V. – S. 163.

⁸⁴ Hugo Ott, Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. – S. 122.

agrīndarbs” norāda⁸⁵, ka tas nebūt nav kļuvis lieks pēc jau iesāktā agrīno lekciju izdošanas darba un vēlākajām Heidegera grieķu filosofijas interpretācijām. Par “teoloģisku” “Ziņojums” ir nosaucams tikpat neatbilstoši un tomēr atbilstoši kā Hermana Nola 1907. gadā izdotie “Hēgeļa teoloģiskie agrīndarbi”. “Šis manuskripts mums šodien ir nozīmīgs, jo Heidegers toreiz bija vēl meklējumos.”⁸⁶ Gādamers uzsver, ka viņa nākamais skolotājs toreiz bijis ceļā uz pienācīgu kristīgās klātesamības izklāstu. Heidegera ceļu lielā mērā noteica apgaismības un zinātnes laikmeta un mantoto katoliskās Baznīcas mācības dogmu attiecības. Aristotelis kā neosholastikas skolotājs nevarēja apmierināt Heidegera reliģiskos jautājumus. Pēc 1921. gada Heidegers atklāj Aristoteli no jauna. Kāds ir šis Aristotelis?

Toreizējam lasītājam, raksta Gādamers, “Ziņojums” bija kā īstens pavērsiens. Aristotelis tajā tiek saistīts ar dzīves problemātiku, fakticitātes hermeneitikas jeb dzīves pašizklāsta fons rāda Aristoteli kā filosofiski fenomenoloģiski izklāstītas antropoloģijas līdzzinātāju. *Jātgriežas pie Aristoteļa, norādījis Heidegers, lai atbilstoši saprastu Vakarzemes kristīgo mantojumu un mūsu tagadnes situāciju.* Aristoteļa antropoloģija jāizklāsta, vadoties pēc viņa laika tagadnes dzīves – faktiski dzīvotās dzīves, lai tad, Lutera pamudināti, ar neoplatonisma, Augustīna, Pāvila, Jāņa Evangēlija, viduslaiku dogmu vēstures palīdzību skaidrinātu tagadnes dzīves jautājumus. Šo Heidegera pārdomu ietekmē Gādamers vēlāk nonāca uz patstāvīga filosofijas ceļa, atklājot praktisko zināšanu (*phronesis*) nozīmi, atceļot moderno zinātņu metodes jēdziena vienvaldību un norādot tā robežas. Heidegeru turpretī vairāk saistīja *phronesis* un ontoloģijas saikne.⁸⁷ Heidegera faktiskās dzīves izklāsts un viņa atainotā zinātņu izcelšanās faktiskajā dzīvē vedinājusi daudzus (kā minēto Leo Štrausu) kaismīgi paziņot ka salīdzinājumā ar Heidegera uzstāšanos Verners Jēgers (atzīts Aristoteļa speciālists) un Makss Vēbers (ar savu zinātnieka nevaldāmo temperamentu) ir tīrie “zalknābji”⁸⁸. Heidegers vēlas aprādīt, ka

⁸⁵ DJb, Bd. 6 (1989). – S. 228 ff.

⁸⁶ Hans-Georg Gadamer, *Heideggers theologische Jugendschrift.* – S. 228.

⁸⁷ Hans-Georg Gadamer, *Heideggers theologische Jugendschrift.* – S. 231. Gādamers pats vēlāk izvērta *phronesis* tēmu. Par to viņš pats vairākkārt runājis dažādos kopsakaros. Sk. piem.: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode.* – S. 17 ff., 297 ff., 392 ff.

⁸⁸ Hans-Georg Gadamer, *Heideggers theologische Jugendschrift.* – S. 232.

faktiski dzīvotā dzīve savā norūpētībā ir pamatā Aristoteļa “Metafizikas” ontoloģiskajam jautājumam par esamību un ka kristīgā teoloģija un modernā filosofija izmanto līdzekļus, kas cēlušies grieķu izpratnē. Šie līdzekļi neatbilst kristīgās un tagadnes klātesamības reliģiozās dzīves un dzīves kopumā izpratnes metiem. “Nav šaubu, ka šajā secinājumā izpaužas agrīnā Heidegera aristotelisko studiju īstenais mērķis.”⁸⁹ Aristotelis skatīts drīzāk kā aizklājošs tēls, kura nekritiska pieņemšana neļauj parādīties Vakarzemes kristīgās ticības savdabīgumam. Gādamers izceļ divus pamatmotīvus, kas nosaka Heidegera attieksmi pret Aristoteli: 1) asa nostāja pret tādu esamības un dievišķā jēdzienu, kas kā esošais ir vienmēr klātesošs; 2) klātesamības īstums, patiesums. Aristotelis jāatvedina uz tām fakticitātes (neizteiktajām) izpratnēm, kas ietvertas “Metafizikas”, “Fizikas”, “Nikomaha ētikas” un “Retorikas” jēdzieniskajā materiālā. Kustības (*energeia*), esamība īstenojumā, laiknoteiksmes, kas tur ietvertas, ir aizsākums un centrālais punkts tādā ceļā. Aristotelis ir fenomenologs, kas skatās uz pašām lietām. Atšķirībā no tā laika katoļu teoloģijas Heidegers mēģina rast distanci no Aristoteļa. “Tā parādās viņa paša nodoms un tieksme skaidrināt dzīvi domu apmaiņā ar laika biedru neosholastiku un drīz arī ar protestantisko teoloģiju. Iepretim neosholastikai un protestantiskajai teoloģijai viņš runāja par esamības jautājuma sagatavošanu. Heidegera kritiskais motīvs tādējādi sniedzas dziļāk par relatīvisma un vēsturisma aporiju pārvarēšanu, kurā bija iesaistījusies toreizējā akadēmiskā filosofija. [...] Aiz Aristoteļa izklāsta stāv kristīgās vēsts eshatoloģiskais aspekts un acumirkļa īpašais laikraksturs. Norūpētība, kas nāca no paša Heidegera klātesamības fakticitātes un virzīja viņa meklējumus kopš jaunības gadiem,”⁹⁰ izpaužas “Ziņojumā Nātorpam”.

⁸⁹ Hans-Georg Gadamer, *Heideggers theologische Jugendschrift*. – S. 232.

⁹⁰ Hans-Georg Gadamer, *Heideggers theologische Jugendschrift*. – S. 234. Sal.: Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. – S. 212 f.

b) Hermeneitiskās situācijas aprāde

1. Fakticitāte

“Ziņojuma” (“Aristoteļa fenomenoloģiskas interpretācijas”) nozīmīgā un apjomīgā ievaddaļa “Hermeneitiskās situācijas aprāde” (*Anzeige der hermeneutischen Situation*) 20. gadu sākumā iezīmē Heidegera pozīciju, kas nobriedusi iepriekšējo gadu pārdomās kopš habilitācijas darba.⁹¹ Nākamie kopsavilkumi seko rakstā “Laika jēdziens” un Freiburgas pirmā posma pēdējā lekciju kursā “Fakticitātes hermeneitika” (1923).⁹² “Turpmākās pārdomas skar ontoloģijas un loģikas vēsturi. Kā interpretācija tās pakļautas noteiktiem izklāsta un saprašanas nosacījumiem. Katras interpretācijas jēgsaturs, t. n., tematiskais priekšmets sava izklāstījuma “kā”, var tikai tad runāt par sevi, kad pietiekami skaidri iezīmēta katra izklāsta ikreizējā hermeneitiskā situācija.”⁹³ Heidegers ievirza pārdomas vispirms uz *pašu izklāsta hermeneitiskās situācijas izklāstu*. Katram izklāstam (atbilstoši ikreizējam lietiskam apvidum un izziņas ievirzei) piemīt vairāk vai mazāk nostiprināts skatpunkts. No tā ir motivēts skatvirziens (*Blickrichtung*) – kā priekšmets tiek uzlūkots un virzībā uz ko izklāstīts – un redzes sniedzamība, kas ierobežota ar skatpunktu un skatvirzienu.

Katrai situācijas hermeneitikai situācija jāskaidrina un kā *hermeneitiska situācija* jāuzņem interpretācijas uzsākšanā. Pagājušā “saprotoša apgūšana”, izklāsts nenovēršami ietver sevī tagadnes izklāstu.⁹⁴ Pagātne “pieaug” savā tveramībā atbilstoši tagadnes *sākotnējākai* hermeneitikai un tās problēmizpratnei. Tās problēmlauks nosaka skatvirzienu, kurā pagātne var tikt saprasta. Saprast nenožīmē konstatējoši tagad “reiz par

⁹¹ Sal.: Günter Figal, Heidegger zur Einführung. – S. 24.

⁹² Sk. š. d. II C 2.

⁹³ NB. – S. 237.

⁹⁴ NB. – S. 237. Sal.: Georg Imdahl, Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen 1919–1923. – S. 198.

visām reizēm zināt”, bet gan saprasto sākotnēji atkārtot savas situācijas nozīmē.⁹⁵ Heidegers uzsver: filosofiskas darbs nekad nedrīkst un nevar nākošajam laikam noņemt radikālas norūpētības slogu.

Filosofiska darba priekšmets ir *cilvēka klātesamība kā izjautāta par tās esamības jēgu*. Šī izpētes pamatvirzība nav faktiskajai dzīvei no ārienes uzspiesta *etc.*, tā ir eksplīcīta pašas faktiskās dzīves pamatkustību izklāstīšana.⁹⁶ No filosofiskā darba priekšmeta izaug interpretācijas vēsturiskā pamatnostāja. Priekšmets tika (norādoši) noteikts kā cilvēka faktiskā klātesamība. Lai pēc tās aprādītu filosofisko problemātiku, klātesamība vispirms iepriekšēji jāizklāsta tālāko jēgas interpretāciju sagatavojošos faktiskās dzīves raksturojumos. Taču ne tikai tāpēc, ka tie būtu filosofiska pētījuma priekšmets, bet gan tāpēc, ka tie paši ir faktiskās dzīves noteikts “kā” un nav pēc tam “izmantojami” tās izpratnei. To izklāsts iespējams no filosofiska darba kā eksplīcīta faktiskās dzīves vienas pamatkustības līdzīstenojuma, līdzdzīvojuma. Šī ir hermeneitiskās situācijas aprāde, kam vispirms jānorāda konkrētā pētījuma loks.

Pēc Heidegera domām, viens no svarīgākajiem uzdevumiem ir rast ceļu “vārda “dzīve” maldinošajā daudznozīmībā”.⁹⁷ Viņš uzsver: “Izšķiroši jāpatur acīs, ka termins ζωή, *vita*, nozīmē pamafenomenu, kurā centrējas grieķu, Vecās Derības un Jaunās Derības kristietības un kristīgi grieķiskā cilvēka klātesamības interpretācija.”⁹⁸

Faktiskās dzīves kustības pamatjēga ir rūpēšanās (*curare, das Sorgen*).⁹⁹ *Dzīves pamatjēga atklājama saskaņā ar ontoloģisku rūpēšanās interpretāciju*. Virzītā, rūpestīgā ārupvērstībā ir dzīves rūpestu “kurp” – ikreizējā pasaule. Faktisko dzīvi pasaulē pamatos raksturo rūpestu kustības raksturs. Rūpestu “kurp” ir apiešanās “ar kaut ko”. “Pasaule šeit ir vienmēr jau kaut kā ieņemta rūpēs.”¹⁰⁰ Pasaule artikulējas rūpestu virzienos – appasaule, līdzpasaule un pašpasaule. Pasaules iekšpriekšmetiskums jau vienmēr

⁹⁵ NB. – S. 239.

⁹⁶ NB. – S. 238.

⁹⁷ NB. – S. 240.

⁹⁸ NB. – S. 240.

⁹⁹ Sal.: SuZ. – S. 191 ff.

¹⁰⁰ NB. – S. 240.

sastopams savā nozīmībā un tādējādi jau vienmēr kādā “sākotnējā” (pirmsontoloģiskā) veidā izklāstīts pēc rūpestu kustības pasaulē. Pasaules izklāsts faktiski ir tas, kurā dzīve pati ir. Tādā pirmsontoloģiskā pasaules izklāstā – pirmsontoloģiskā izpratnē – redzams, kā dzīve pati sevi izklāsta rūpestos un tādējādi noteiktā dzīves klātesamības jēgvirzienā.¹⁰¹

Rūpestu kustībai ir rūpestu sliksme uz pasauli – sliksme tajā “izšķīst”, ļaut sevi pasaulei “pāņemt”. Šī rūpestu sliksme (*Hang des Besorgnis*) ir faktiskās dzīves pamattendence atkrišanās no sevis un iekrišanās pasaulē un tādējādi sevis pazudināšana. “Šo rūpestu kustības pamatpraksturu terminoloģiski var fiksēt kā faktiskās dzīves ruinanto¹⁰² krišanas sliecību (*Verfallensgeneigtheit*) – vai īsi kā *krišanu* (*Verfallen an*-). Tādējādi vienlaicīgi ir aprādīts rūpestu tendences “kurp”.¹⁰³ Krišana nav kaut kas, kas ik pa reizei notiek *etc.*, tā ir *rūpestu intencionālais “kā”*. “Šī sliecība ir dziļākais posts, kāds faktiski jānes dzīvei.”¹⁰⁴ Faktiskā dzīve savā krišanas tendencē izklāsta sevi pasauliski un tādējādi ir atsveišinoša.¹⁰⁵ Tā aizvien vairāk aizsedz faktisko iespēju norūpētībā (*Bekümmerng*) sevi ieraudzīt. Rūpestos, kas ir ap mums, mēs visbiežāk uzturamies. Visbiežāk esam nenoteikts kāds (*das Man*). Heidegers norāda, ka tas visspilgtāk parādās attieksmē pret nāvi. Izvairīšanās nāves priekšā ir konstitutīvs fakticitātes esamības raksturojums. Heidegers uzsver: nāves priekšā kļūst redzama dzīve. Tādējādi nāve sniedz dzīvei redzi un nostāda dzīvi sevis pašas priekšā. *Nāve kā fakticitātes konstitutīvs ir arī tas fenomens, no kura eksplicējams cilvēka klātesamības laiciskums. Pēc šī “laiciskuma” noteicama “vēsturiskā” pamatjēga.*¹⁰⁶

Izvairīšanās un bēgšana ir bēgšana no pašas faktiskās dzīves. Tomēr pašā fakticitātē var rasties pretkustība pasaules noteiktiem rūpestiem. Šī norūpētības

¹⁰¹ NB. – S. 241.

¹⁰² Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 131 ff.

¹⁰³ NB. – S. 243.

¹⁰⁴ NB. – S. 243.

¹⁰⁵ NB. – S. 242.

¹⁰⁶ NB. – S. 244.

pretkustība ir *eksistence*.¹⁰⁷ Pretkustība nav bēgšana no pasaules, uz kuru un no kuras faktiskā dzīve sevi visbiežāk izklāsta. Dzīves tās eksistenciālajās iespējās izklāsts *reizē* ir norūpēts dzīves izklāsts, kas vērsts uz tās esamības jēgu. Tāds ir paša Heidegera sava darba raksturojums.

Fakticitāte un eksistence nenozīmē vienu un to pašu, un dzīves esamības raksturs nav eksistences noteikts, tā ir tikai viena laiciskošanās iespēja dzīves esamībā. To var nosaukt par faktisku. Fakticitāte ir dzīves “kā” – dzīves esamība. 1919. gada pēckara semestrī Heidegers to sauca par sākotnējo “pirmspasaulisko kaut ko”.¹⁰⁸ Pēc viņa domām, pieejā fakticitātei caur eksistences problēmu centrējas dzīves iespējamā radikālā esamības problemātika. Tā jāatklāj faktiskās dzīves pamatmetu interpretācijā to faktiskajā vienotībā dzīves laiciskošanās (*Zeitigung*). Šī interpretācija vadās pēc esamības pamatjēgas, kurā dzīve pati sevi ievirza, un pēc faktiskās dzīves sevis uzrunājuma un apskata veidiem.¹⁰⁹

Ja filosofisks darbs ir genuīns, eksplicīts tādas dzīves pamatkustību izklāsta īstenojums, kura šajā darbā atklāj sevi pašu un savu esamību. Ja filosofisks darbs ir nobriedis aprādīt faktisko dzīvi tās izšķirošās esamības iespējās, aprādīt faktisko dzīvi un tās pašas faktiskās iespējas, tikai *tad* tas ir “saņēmis” kā savu “priekšmetu” faktisko dzīvi tās fakticitātē. Heidegers šeit uzskata par nepieciešamu piebilst: “.. filosofiskam darbam, ja tas izklāsta dzīvi tās faktiskajā “kā”, tieši tad, ja tam ir kāda “nojauta” par Dievu, jāzina, ka iesāktais savā iepriekšējumā izskatās, reliģiski runājot, pēc sacelšanās pret Dievu.”¹¹⁰ Tikai tādējādi tas pienācīgi, t. n., atbilstoši savām iespējām, stāv Dieva priekšā, atbrīvojoties no runām, kas tikai spriedelē par reliģiozitāti. Vai gan pati reliģijas filosofijas ideja – ja tā savus rēķinus ved bez cilvēka fakticitātes – nav tīra pretruna? Tā jautā Heidegers.¹¹¹

¹⁰⁷ NB. – S. 245.

¹⁰⁸ Sk. š. d. II A I.

¹⁰⁹ NB. – S. 247.

¹¹⁰ NB. – S. 247.

¹¹¹ NB. – S. 246. Sal.: Bernhard Casper, Was kann “Phänomenologie der Religion” heissen? Versuch einer Klärung. – S. 182 ff.; Bernhard Casper, Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis.

Pētījuma “kā” ir dzīves tās fakticitātē esamības jēgas interpretācija, vērsta uz tās kategoriālajiem pamatmetiem, t. n., veidiem, kuros faktiskā dzīve sevi laicisko un laicisvojot ar sevi runā. Filosofiskajam darbam nav vajadzīgs pasauluzskatīgs gērbis, norāda Heidegers un uzsver: katra pasaules uzskata sākotnējie esamības nosacījumi ir nevis “loģiskas formas”, bet gan kategoriāli izprastas eksistences faktiskās laiciskošanas iespējas.

Filosofiska darba problemātika skar faktiskās dzīves esamību. *Filosofija šādā aspektā ir principiāla ontoloģija, tādējādi pasauliskās reģionāloņtoloģijas saņem no fakticitātes problēmu pamatu un jēgu.* “Filosofijas problemātika skar faktiskās dzīves esamību ikreizējā izrunātības un izklāsta “kā”. Tas nozīmē – filosofija kā fakticitātes ontoloģija ir vienlaikus uzrunas un izklāsta kategoriāla interpretācija, tātad loģika.”¹¹² Ontoloģija un loģika jāatgriež fakticitātes problemātikas sākotnējā vienībā un jāizprot kā “izlāde tādām principiālam pētījumam, ko var apzīmēt par *fakticitātes fenomenoloģisku hermeneitiku*”.¹¹³ Šis apzīmējums vēl ir pienācīgi jāizvērs un jāskaidrina, raugoties, kurp tas var iesniegties. Uz to norāda pats Heidegers: “Fakticitātes fenomenoloģiskas hermeneitikas ideja ietver sevī formālās un materiālās priekšmetiskuma mācības un loģikas, zinātnes mācības, “filosofijas loģikas”, “sirds loģikas”, “pirmsteorētiskās un praktiskās” domāšanas uzdevumus, nevis kā kopsaucējs, bet gan, pateicoties tās kā filosofiskās problemātikas principiālas pieejas iedarbības spēkam.”¹¹⁴ Hermeneitika ir fenomenoloģiska, jo ņem savu priekšmetisko lauku – faktisko dzīvi – pēc tās esamības un runas “kā” tematiski un pētījummētodiski kā fenomenu. Kā fenomenu – Heidegers uzsver – *pilnā* intencionalitātē.¹¹⁵

Tādējādi Heidegers raksturojis skatpunktu, kuru ieņem turpmākās interpretācijas kā fenomenoloģiskas un kā ontoloģijas un loģikas vēstures interpretācijas. Fenomenoloģiska fakticitātes interpretācija aizsākas nepieciešami faktiskajā situācijā, faktiskās dzīves noteiktā iepriekšdotā un hermeneitiku pašu iesākumā nesošā

¹¹² NB. – S. 247.

¹¹³ NB. – S. 247.

¹¹⁴ NB. – S. 247.

¹¹⁵ NB. – S. 247. Sal.: HGA II, Bd. 61. – S. 39, 132 ff., 184.

izklāstījumā. Fenomenoloģiskai fakticitātes interpretācijai jāreķinās ar to, ka dzīves izklāsts var izpausties “tādas priekšmetiskās pieredzes pamatjēdzienos, jautājumu nostādnēs un eksplikācijas tendencēs, kas vairs šodien nemaz nav pieejamas”.¹¹⁶ Ar šo piezīmi Heidegers uzsāk faktiskās dzīves pieredzes problemātikas un metafizikas vēstures problēmas nesaraucjamās saiknes analīzi.

“Ziņojums” sākās ar vārdiem: “Turpmākās pārdomas skar ontoloģijas un loģikas vēsturi.”¹¹⁷ Loģika un ontoloģija, norāda Heidegers, jāatgriež fakticitātes problemātikas sākotnējā vienībā.¹¹⁸

2. Vakarzemes metafizika

Heidegers tagad ir uz faktiskās dzīves eksplikācijas kā faktiskās dzīves fenomenoloģiskas ontoloģijas ceļa.¹¹⁹ Taču šādas ontoloģijas īstenojums prasa pārdomāt faktisko situāciju, kas pati ir vēsturisku metafizikas likteņu līdzveidota. “Mūsdienu filosofija rosās lielākoties maldīgi uztvertā grieķu jēdzieniskumā, proti, tādā, kas gājis caur dažāda veida interpretāciju ķēdi.”¹²⁰ Pamatjēdzieni ir atrauti no to sākotnējās, noteikti pieredzētām priekšmetiskām apvidum paredzētās izteiksmes funkcijas, lai arī vēl saglabā kādu savas sākotnējās jēgas aspektu. Tagadējā filosofija lielā mērā darbojas cilvēka izpratnē, dzīves ideālu un cilvēka dzīves esamības priekšstatos, kas nobrieduši grieķu ētikā un kristīgajās pamatpieredzēs. “Fenomenoloģiskā fakticitātes hermeneitika, ciktāl tā ar savu izklāstu var palīdzēt tagadnes situācijai radikālā sevis atgūšanā, vērsta uz pārmantoto un valdošo izklāstījumu izjautāšanu par slēptajiem motīviem, neizteiktajām tendencēm un izklāsta ceļiem un nojaucošā atpakaļgājumā tīko izlauzties līdz sākotnējiem eksplikācijas motīvu avotiem. Hermeneitika īsteno savu uzdevumu tikai

¹¹⁶ NB. – S. 249.

¹¹⁷ NB. – S. 237.

¹¹⁸ NB. – S. 247.

¹¹⁹ HGA II, Bd. 61. – S. 115, 116, 183.

¹²⁰ NB. – S. 249.

[vēsturiskas] destrukcijas ceļā.”¹²¹ Metafizikas vēstures pārdomāšana nav sekundāra. Tikai šādā ceļā (ciktāl tagadne ir norūpēta par pamatpiederžu un to izklāstu iespējām) tagadne var sastapt sevi savās pamatkustībās. Tādējādi dzīves fakticitātes izklāsts savā paša vēsturiskumā norāda uz plašāku problēmu loku. Skaidrināšanai nav jākritizē tas, ka mēs esam kādā tradīcijā, bet gan jāparāda un jāpārdomā tādas būšanas “kā”, raksta Heidegers un sniedz savu pirmo aptverošo Vakarzemes metafizikas (ontoloģijas un antropoloģijas) pārskatu.

Viņš norāda, ka grieķiski kristīgais dzīves un cilvēka izklāsts būtiski nosaka Kanta un vācu ideālisma antropoloģiju. Hēgelis, Fihte un Šellings nāk no teoloģijas, kas sakņojas Reformācijas teoloģijā, kura savukārt “tikai pavisam niecīgā mērā nokļuvusi pie Lutera jaunās reliģiozās pamatnostājas un genuīnas tās imanento iespēju eksplikācijas.”¹²² Lutera pamatnostāja izaugusi no “sākotnēji izprasta Pāvila un Augustīna izklāsta un vienlaicīgas domu apmaiņas ar vēlīnās sholastikas teoloģiju (Dunss Skots, Okams, Gabriels Bīls, Gregors no Rimini)”.¹²³

Vēlīnā sholastika mācībā par Dievu, Trīsvienību, sākotnējo stāvokli, grēku un zēlastību lieto jēdzieniskos līdzekļus, ko teoloģijai snieguši Akvīnas Toms un Bonaventūra. “Tas nozīmē, ka visos nosauktajos problēmlokos neizteikti ietverta tāda ideja par cilvēku un tāda dzīves klātesamības atveide, kāda rodama Aristoteļa fizikā, psiholoģijā, ētikā un ontoloģijā. Turklāt īpaša ietekme bija Augustīnam un caur viņu neoplatonismam, bet caur to savukārt daudz lielākā mērā, nekā uzskatīja agrāk, – atkal Aristotelim. Šie kopsakari ir vairāk vai mazāk pazīstami, taču pilnīgi trūkst īstenas interpretācijas ar centrālu pamatotību eksponētajā fakticitātes filosofiskajā pamatproblemātikā”¹²⁴. Viduslaiku pētniecība vadošajās līnijās ir neosholastiskās teoloģijas un neosholastiski izprasta aristotelisma ievirzīta.¹²⁵ Jāredz, cik daudz vēl paliek neieskatīts viduslaiku teoloģijas būtībā, tās eksegēzes un komentāru kā “noteikti

¹²¹ NB. – S. 249.

¹²² NB. – S. 250.

¹²³ Sal.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 28.

¹²⁴ NB. – S. 250.

¹²⁵ Sk. š. d. I B 2, II C 3.

pastarpinātu dzīves izklāstu”¹²⁶ būtībā. Teoloģiskā antropoloģija jāizseko līdz tās pamatpiederzēm un motīviem, lai redzētu, kā spēj ietekmēt ikreizējā reliģiskā un dogmatiskā pamatnostāja. “Pētera Lombardieša sentenču komentēšanas hermeneitiskā struktūra, kas veido īsteno teoloģijas attīstību līdz Luteram, ne tikai nav skaidrināta, trūkst vispār jautājumu un pieejas iespēju. Jau tas, kas un kādā veidā un izlasē Lombardieša sentencēs ieplūda no Augustīna, Hieronīma, Damaskas Jāņa, ir nozīmīgs viduslaiku antropoloģijas attīstībai.”¹²⁷ Lai gūtu priekšstatu par to, kāds mērogs bija šīm pārveidēm, nepieciešama “Augustīna antropoloģijas interpretācija, kas būtu vērsta tieši uz ontoloģiski loģiskajiem dzīves mācības pamatmetiem Augustīna darbos, nevis uz Augustīna morāloteoloģijas un psiholoģijas. Augustīna antropoloģija jāmeklē strīdā ap pelagismu un mācībā par Baznīcu. Klātesamības un cilvēka ideja, kas tajā rodama, norāda uz grieķu filosofiju, grieķiski fundēto patristisko teoloģiju, Pāvila antropoloģiju un Jāņa evaņģēliju. Fenomenoloģiskās nojaukšanas uzdevums ir nevis tikai aprādīt atkarības *etc.*, bet gan redzēt Vakarzemes antropoloģijas izšķirošos pagrieziena punktus; radikāli ejot pie avotiem, fenomenoloģiskajai destrukcijai jāaprāda metafizikas centrālās ontoloģiskās un loģiskās struktūras. Tas īstenojams, ja uz fakticitātes problēmu – un tādā nozīmē uz radikālu fenomenoloģisku antropoloģiju – “ievirza Aristoteļa filosofijas konkrētu izklāstījumu”.¹²⁸

Aristotelis jāskata iepriekšējās grieķu filosofijas kopsaistē, taču, kā norāda Heidegers, “Fizikā”¹²⁹ Aristotelis nonāk pie principiāla pamatnostādījuma, no kura izaug viņa ontoloģija un loģika un kurš ietekmē iezīmēto antropoloģijas vēsturi.¹³⁰ “Fizikas”

¹²⁶ NB. – S. 250.

¹²⁷ NB. – S. 250.

¹²⁸ NB. – S. 251. “Aristoteļa fenomenoloģiskajās interpretācijās” (1921/1922. ZS) Heidegers uzsver, ka fenomenoloģiskai Aristoteļa interpretācijai jāseko Jaunās Derības, patristikas, Augustīna, Lutera interpretācijai. Šāds nodoms saskatāms “Esamības un laika” (1927) I sējumā kā ievadā (nepabeigtā) metafizikas pārdomāšanai, kas bija paredzēta darba II sējumā.

¹²⁹ Ap 1517. gadu arī Lutera strādā pie Aristoteļa “Fizikas” komentāra. Tas nav saglabājies. Sk.: Martin Brecht, Martin Luther. Bd. I Sein Weg zur Reformation 1483–1521. – S. 166. Heidegeru vada tas pats motīvs, kas savulaik vēl katoļu teologu Luteru: faktiskajā pieredzē rast pienācīgu skatījumu uz cilvēka esamību Dieva priekšā. Kā agrīno Luteru, tā agrīno Heidegeru saista viduslaiku mistikas uzsvars faktiskajā pieredzē.

¹³⁰ NB. – S. 251, 252, 264 ff.

centrālā tēma ir esošais tā kustības “kā” izpausmēs. Aristoteļa “Fizikas” izklāstā redzamas Parmenīda esamības mācības noteiksmes un izšķirošais solis, kas noteica Vakarzemes ontoloģijas un loģikas jēgu un likteni. “Pētījumi fenomenoloģiskās destrukcijas uzdevuma īstenošanā par mērķi ņem veltīno sholastiku un Lutera teoloģisko agrīnlaiku. Arī tā šis loks aptver uzdevumus, kuru grūtības nevar pārvērtēt. Fakticitātes problēmas ekspozīcija ir noteikusi pamatattieksmi pret vēsturi, skatpunktu un virzienu uz Aristoteli vērstam redzējumam.”¹³¹

c) Aristoteļa izklāsts

“Ziņojumā Nātorpam” ir tikai ieskicētas Aristoteļa interpretāciju pamatlīnijas¹³², konkrētie soļi Aristoteļa izklāstā veikti lekcijās “Izvēlētu Aristoteļa ontoloģisko un loģisko traktātu fenomenoloģiska interpretācija” (1922 VS).¹³³

Tomēr “Ziņojums” sniedz Heidegera plānotās interpretācijas centrālos krustpunktus. Vispirms Aristoteļa (grieķu) ontoloģija jāreducē uz tai pamatā esošām dzīves kustībām un dzīves tendencēm. Tikai tad redzama tās pilnīgā neatbilstība kristīgi vakarzemnieciski ievirzītajai klātesamībai.¹³⁴ Hanss Georgs Gādamers atceras: “Mēs toreiz uzskatījām Aristoteļa konkretizējumu par Heidegera filosofiju, mēs neredzējām, ka Aristotelis bija pirmais lielais nocietinājums, kurā Heidegers iebruka ar pavisam citu mūsu pašu tagadnes, kristīgi audzinātas domāšanas faktisko dzīves pieredzi. Viņš pats nekad neaizmirs, kas bija Lutera *dictum* Heidelbergā, – ka kristietim Aristotelis

¹³¹ NB. – S. 252. Sal.: NB. – S. 250.

¹³² Sk.: HGA II. Bd. 61.

¹³³ HGA II, Bd. 62. (2004).

¹³⁴ Hans-Georg Gadamer, Europa und Oikoumene. – S. 68. Redzams, cik tuvu šādu uzdevumu izvirzīšanā Heidegers ir Meistaram Ekhartam, Heinriham Sūzo un agrīnajam Luteram. Jāteic, ka doma par Aristoteļa ontoloģijas, antropoloģijas un metafizikas pārveidi kopumā bija nobriedusi Meistara Ekharta un viņa laikabiedru pārdomās (Dītrihs no Freibergas). Vēlīnā Heidegera patiesības kā neapslēptības (*Unverborgenheit*) un notikuma (*Ereignis*) domāšana lielā mērā notiek šāda uzdevuma izvirzītās problemātikas pārdomāšanā no jauna, padziļināta esamības patiesības skatījuma. Te vairāki interpreti savukārt redz Heidegera un Akvīnas Toma esamības izpratnes sasauces. Skaidrināt šos jautājumus ir vēl veicams uzdevums.

jānoraida.”¹³⁵ Tomēr jāņem vērā, cik liela nozīme Aristoteļa interpretācijām bija Heidegera fakticitātes hermeneitikas jēdzieniskuma veidošanai.¹³⁶ Heidegera Aristoteļa citātu tulkojums (it sevišķi pamatjēdzienu tulkojums un arī pats citējums pats) jāizprot kā “no konkrētās interpretācijas izaudzis un to reizē *in nuce* ietverošs.”¹³⁷

Kāda esamības rakstura priekšmetiskums ir cilvēka esamība, kā tiek izklāstīta “esamība dzīvē”? Kāda ir klātesamības jēga, kurā noris cilvēka dzīves izklāstījums? “Īsi – kādā esamības izpratnē redzēts šis priekšmetiskums? Tālāk: kā cilvēka esamība ir jēdzieniski eksplīcēta, kas ir eksplīkācijas fenomenālā augsne un kādas esamības kategorijas izaug kā eksplīkāti no redzētā? Vai esamības jēga, kas pēdīgi raksturo cilvēciskās dzīves esamību, ir genuīni smelta tieši no šī priekšmeta un tā esamības tīras pamatpiederdes, vai cilvēciskā dzīve ir ņemta kā esošais aptverošākā esamības laukā un pakļauta kādai tajā arhontiski ievirzītai esamības jēgai? Ko vispār Aristotelim nozīmē esamība, kā tā ir pieejama, tverama un noteicama?”¹³⁸ Kas tad ir *priekšmetiskais lauks, no kura izceļas arhontiskā esamības jēga*? Heidegers uzsver, ka šis lauks ir ikdienišķā lietošanā esošie priekšmeti sastopamajā pasaulē: nevis teorētiski tverto priekšmetveida lietu esamības lauks, bet gan “sastopamā pasaule veidojošā, ierīkojošā un lietojošā apiešanās veidā ir tas “kurp”, uz kuru mērķē sākotnējā esamības pieredze. Apiešanās kustībā veidotais (*Hergestelltsein, poiesis*), gatavs kļuvušais, savas lietošanas tendencē pārvaldītais un tikai klātesošumā (*Vorhandensein*) nonākušais ir tas, kas *ir*. Esamība ir izgatavotībā (*Hergestelltsein*) un tādējādi apiešanās tendencē relatīvi nozīmīgais, lietošanai rīcībā esošais (*Verfügbarsein*). No turienes arī *cilvēka esamība* saņem savas pamatkategorijas, un no šī esamības lauka tā tiek izklāstīta. Heidegers norāda, ka esošais

¹³⁵ Hans-Georg Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*. – S. 21 f.

¹³⁶ Sal.: Georg Imdahl, *Das Leben verstehen. Heideggers formal anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen 1919–1923*. – S. 176; Franco Volpi, *Heidegger in Marburg. Auseinandersetzung mit Aristoteles*; Franco Volpi, *Heidegger et Aristotele*, – Padova, 1986; Rafael Capurro, *Heidegger und Aristoteles. Izd.: Schopenhauers Aktualität. Ein Philosoph wird neu gelesen*. Hrsg. von W. Schirmacher. – Wien, 1988. – S. 331–334. Sk. arī: Horst Seidl, *Zur Seinsfrage bei Heidegger und Aristoteles*. Izd.: ZfphF 30 (1976). – S. 203–227; Brian Elliott, *Anfang und Ende in der Philosophie. Eine Untersuchung zu Heideggers Aneignung der aristotelischen Philosophie und der Dynamik des hermeneutischen Denkens*. – Berlin, 2002. – S. 44 ff., 128 ff.

¹³⁷ NB. – S. 252.

¹³⁸ NB. – S. 252–253.

tā esamības raksturā (būtība – *ousia*) kā Aristoteļa uzskatos, tā vēlākajā metafizikā saglabā appasaulīgi rīcībā esošā, izgatavotā ikdienas priekšmeta, mājturības un īpašuma (*Habe*) nozīmi. Apiešanās tendencē tvertie priekšmeti un tiem atbilstošais uzrunas un runas veids, noteikti raksturots logoss, ikdienas apiešanās priekšmets savas izrunātības “kā” iezīmē “iepriekšizpratni”, no kuras izklāstīta arī paša cilvēka dzīves pamatmeti un noteiksmes. Uz šo iepriekšizpratni balstītie Aristoteļa ontoloģiskajos izklāstos ietvertie eksplīkāti jāatgriež to augsnē, uzsver Heidegers.¹³⁹

Aristoteļa izklāsts iezīmē tikai pirmo soli tālā metafizikas pārdomāšanas ceļā. Arī šis pārdomāšanas ceļš nav pašpietiekams, tas ir būtiski iepriekšējs solis. 1922. gadā Heidegers skaidrāk nekā vēl jebkad agrāk redz veicamo uzdevumu pamataprises, tomēr tikpat skaidri – šo uzdevumu iepriekšējumu.¹⁴⁰

26. §. Plānotā recenzija par Vilhelma Dilteja un grāfa Paula Jorka fon Vartenburga sarakstes izdevumu: darbs “Laika jēdziens”

Laikā ap 1921./1922. gadu Heidegers pēc vairāku gadu akadēmiskā darba nopietni apsvēra iespēju publicēt tā rezultātus. Šī publikācija būtu bijusi pirmā kopš habilitācijas darba (1916), lai gan jau no 1919. gada pēckara semestra Vācijas universitātēs vairojās baumas par filosofijas “slepeno ķēniņu”.¹⁴¹ Ēriha Rothakera (1886–1965), toreiz Heidelbergas Universitātes filosofijas docenta, vēlāk filosofijas profesora Heidelbergā un Bonnā, un Paula Klukhona (1886–1957) – filologa un literatūras vēsturnieka – pirmoreiz

¹³⁹ Heidegers norāda, ka Aristoteļa prātniecība kā uzlūkojoša apiešanās (*episteme*) pati cēlusies no appasaulīgas norūpētības. (Pētniecības ģenēzi no norūpēti ievirzītas apiešanās jāataino no “Metafizikas” A 1 un A 2 nodaļām.) *Episteme* ir tikai viens veids, kā tiek tverts esošais. Aptveroši jāatsedz pieejas veidi esošajam un jāizklāsta teorētiskā pētniecība un izziņa kā viens no esošā atsegšanas veidiem. Tas jāskaidrina no “Nīkomaha ētikas” Z grāmatas. Sk.: NB. – S. 254. *Phronesis* Heidegeram izcelts iepretim *episteme*, jo *phronesis* saistās ar dzīves pieredzi un iekreizējo situāciju un tajā parādās laika aspekts – *kaïros*, īstais brīdis. (Sk.: NB. – S. 255.) Teorētiskā skatījuma ģenēzi Heidegers vēlāk izvērsti aprāda Marburgas lekcijās “Aristoteļa filosofijas pamatjēdzieni”. Sk.: HGA II, Bd. 18. Marburgas lekcijās Heidegers *phronesis* satuvinās ar *sirdsapziņu*. Sk.: Hans-Georg Gadamer, *Erinnerungen an Heideggers Anfänge*. – S. 23.

¹⁴⁰ HGA I, Bd. 9. – S. 364.

¹⁴¹ Hannah Arendt, *Martin Heidegger ist achtzig Jahre alt. Martin Heidegger zum 80. Geburtstag*. Izd.: Merkur XXXIII, 10 (1969). – S. 893.

1923. gadā klajā laistais izdevums "Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte" varēja kļūt par izdevumu, kas pēc ilgā pārtraukuma publicētu Heidegera samērā liela apjoma (apmēram 70 lappuses) darbu.¹⁴² Šī izdevuma III gadagājumā viņš sliecās publicēt apjomīgu manuskriptu "Laika jēdziens".¹⁴³ Heidegera attieksmi pret publikācijām laikā pēc habilitācijas darba raksturo izteikta netīksme. Tā arī "Ziņojums Nātorpam" top, tikai ārēju apstākļu pamudināts (arī darbs "Esamība un laiks" daļēji jāuzskata par "piespiesti" sarakstītu darbu¹⁴⁴). Tas izskaidrojams ar Heidegera neapmierinātību ar jau sasniegtajiem rezultātiem, taču lielā mērā sakņojas arī pašu Heidegera meklējumu savdabīgumā – apzīmējums "malksasceļi" ir attiecināms arī uz viņa agrīno pārdomu ceļiem.¹⁴⁵

Teiktā gaismā tomēr jājautā, kā Heidegers izķīrās par "Laika jēdziena" laišanu klajā. Jāpieņem, ka viens no būtiskākajiem iemesliem bija nevis akadēmiskā darba noteiktā nepieciešamība publicēties, bet gan nepieciešamība sniegt lekcijās un piezīmēs jau vairākkārt izklāstīto tēmu aptverošā perspektīvā. *Šajā laikā Heidegers ir gatavs atgriezties pie jautājuma par esamību kā fundamentālajautājuma, balstoties uz vairāku gadu garumā izvērstām pārdomām.* Fakticitatīvi hermeneitisks Aristoteļa filosofijas izklāsts, plānotā recenzija par Dilteja un grāfa Jorka saraksti¹⁴⁶, viduslaiku skolastiski mistiskā mantojuma, vēlīno viduslaiku antropoloģijas ontoloģisko pamatu¹⁴⁷ un Lutera agrīnā teoloģiskā veikuma interpretācijas – tie ir motīvi, "kas gan atsevišķi saprotami",

¹⁴² HADVjs. – S. 181–225.

¹⁴³ Sal.: HADVjs. – S. 207.

¹⁴⁴ Sal.: ZSD. – S. 87–88.

¹⁴⁵ Karls Frīdrihs fon Veiczekers raksta: "Reiz viņš [Heidegers] aizveda pa kādu meža ceļu, kas beidzās meža vidū, kur no biezu sūnu apakšas plūda ūdens. Es teicu: "Ceļš beidzies." Viņš mani viltīgi uzlūkoja un atbildēja: "Šis ir malkasceļš. Tas ved pie avotiem. Tiesa, to es grāmatā neuzrakstīju." (Carl Friedrich von Weizsäcker, *Begegnungen in vier Jahrzehnten.* – S. 242.)

¹⁴⁶ Ērihs Rothakers kopā ar citiem pētniekiem (H. Meijeru, G. Mišu, E. Šprangeru, E. Volfu) izdod darbu sēriju "Filosofija un garazinātnes", kuras I. sējums ir Dilteja un Jorka sarakste. 1923. gada Ziemassvētkos Heidegers saņēma šīs sarakstes izdevuma eksemplāru un vienā paņēmienā to izlasīja.

¹⁴⁷ Raksts "Laika jēdziens" kā "Piezīmes par Dilteja un Jorka saraksti" atklāj tās centrālo tēmu "vēsturiskums" un mēģina rast tai "sistemātiski vēsturisku" izklāstu. Papildinot Heidegers raksta: "Ar [šo izklāstu] es vēlētos vienlaicīgi sagatavot augsni darbam par viduslaiku ontoloģiju un antropoloģiju .." Tātad vēsturiskuma izklāsts ir plašāka uzdevuma ietvaros. (Sk.: HADVjs. – S. 207.)

taču iederas vēl pienācīgi izvēršamā “*plašākā kopsakarā*”.¹⁴⁸ 1922./1923. gadā Heidegers ir gatavs uzņemties šāda “plašāka kopsakara” sniegšanas pienākumu. Uzskaitītie un paša Heidegera minētie viņa pārdomu pavedieni turpināti 1924. gada VS un 1924./1925. gada ZS semināros par Akvīnas Toma darbiem *De ente et essentia*, *Summa contra gentiles* un Kajetāna *De nominum analogia*. Jautājums par esamību ir to uzmanības centrā.¹⁴⁹ Tas neapšaubāmi ir piesauktais plašākā kopsakara “veselums”.

“Laika jēdziens”¹⁵⁰ ir saistīts ar *priekšlasījumu* “Laika jēdziens” Marburgas teologiem. *Raksts* ietver šādas daļas: 1) “Dilteja jautājumu nostādne un Jorka pamattendence” (šī daļa kalpoja vēlāk par pamatu “Esamības un laika” 77. § “Dilteja jautājumu nostādne un Jorka pamattendence”); 2) “Klātesamības sākotnējie esamības raksturojumi”; 3) “Klātesamība un laiciskums”; 4) “Laiciskums un vēsturiskums”.¹⁵¹ Redzams, cik šie formulējumi jau ir tuvu “Esamības un laika” valodai un problemātikai.¹⁵² Heidegers skaidri redz visu iepriekšējo pārdomu pūliņus koncentrējamies jautājumā par *esamības jēgu un laiku*. Spilgti tas parādās viņa Marburgas posma pirmajos pārdomu soļos.¹⁵³ Esamības jēga grieķu ievidotajā ontoloģijā noteikta no *laika*. “Laika fenomena interpretācija tādējādi kļūst par to vietu, kur sevi parāda katras ontoloģijas esamības jēga.”¹⁵⁴ Ja ar klātesamības laiciskuma izklāstu izdotos rast kādu sākotnējāku laika izpratni, tad būtu rasts pavediens jautājumam par esamības jēgu un tā līdzšinējam izvērsumam ontoloģijā. Tādējādi klātesamības

¹⁴⁸ Heidegera 1922. gada 20. oktobra vēstule Rothakeram. (HADVjs. – S. 192, 201, 203.)

¹⁴⁹ Sk. š. d. II C 3.

¹⁵⁰ Rakstu “Laika jēdziens” Heidegers pats raksturo šādi: “No terminoloģiskās puses kopumā daudz kas ir “piedauzīgs”. Galvenais, ka fenomenāli top redzami – iespējams, ka visu var pateikt arī daudz “skaistāk”. [..] Ņemot vērā, ka ap šīm lietām nopūlos jau ilgi, es nespēju [vairs] saskatīt, kas teikts pavisam nesaprotami vai pārprotami.” (HADjs. – S. 215.) Sal.: Mark Michalski, Terminologische Neubildungen beim frühen Heidegger. Izd.: HS 18 (2002). – S. 181–191.

¹⁵¹ Prospekt des Verlags Vittorio Klostermann in Frankfurt am Main. Martin Heidegger Gesamtausgabe. Ausgabe letzter Hand. Stand November 1991. – S. 15; HADVjs. – S. 207.

¹⁵² Sal.: Theodore Kisiel, The Genesis of “Being and Time”. – P. 248 ff.; Theodore Kisiel, A Philosophical Postscript: On the Genesis of “Sein und Zeit”. – S. 226 ff.

¹⁵³ Sk. š. d. II C 3.

¹⁵⁴ Hartmut Tietjen, Nachwort des Herausgebers. – S. 32.

pamatmetu interpretācijas būtiskais uzdevums ir *klātesamības laiciskuma* izklāsts. Tas nav *pēdējais* uzdevums, tomēr bez tā nav pieejas jautājumam par esamību.¹⁵⁵

Pats “Laika jēdziena” manuskripts tiks drīzumā publicēts.¹⁵⁶ Tajā acīmredzot varēs rast 20. gadu sākuma lekciju tēmu kopsavilkumu – *ne tikai* vienu no pirmajiem 1927. gada darba “Esamība un laiks” uzmetumiem, bet arī Heidegera aptverošā pārdomu apvāršņa *esamība un laiks* liecību.

¹⁵⁵ Sal.: SuZ. – S. VII.

¹⁵⁶ Raksts un priekšlasījums – priekšlasījums jau publicēts atsevišķi (1989. Hrsg. von Hartmut Tietjen) – tiks publicēti kopā: HGA III, Bd. 64. (2004).

II. C. 2. nodaļa Fakticitātes hermeneitika

27. §. Fakticitātes hermeneitiski fenomenoloģiska ontoloģija

“Ontoloģija. Fakticitātes hermeneitika” ir pēdējās Martīna Heidegera Freiburgas pirmā posma lekcijas.¹ 1923. gada vasarā Heidegers ir jau Marburgā un nākamā gada ziemā uzsāk darbu Marburgas Filipa Universitātes filosofijas katedrā.

Sākotnēji Heidegera nodoms bija lasīt “Loģiku” kā ievadu filosofisko tekstu interpretācijā.² Vēlāk viņš maina lekciju nosaukumu (“Ontoloģija”)³, lai pirmajā lekcijā precizētu galīgo virsrakstu “Fakticitātes hermeneitika”⁴, kam lielā mērā jāapkopo Freiburgas gados paveiktais darbs.⁵

¹ 1922./1923. gada ZS Heidegers vada tikai seminārus par Aristoteļa “Nikomaha ētiku” (VI), “Par dvēseli”, “Metafiziku” (VII) un Huserla “Idejām I”.

² Sal. HGA II, Bd. 61. – S. 183.

³ HGA II, Bd. 63. – S. 113.

⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 3.

⁵ Kopā ar Rikerta seminārā 1914. gadā iepazīto Juliusu Ebinghauzu (1885–1981) Heidegers 1923. gada VS vadīja kolokviju par Kanta darba “Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft” teoloģiskajiem pamatiem. Juliuss Ebinghauzs bija eksperimentālpsiholoģijas profesora Hermana Ebinghauza dēls. H. Ebinghauzs asi kritizēja Dilteja darbu “Idejas par aprakstošo un sadalošo psiholoģiju” (1894) no tā laika psiholoģijas pozīcijām. Sk.: Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. – S. 11 ff. J. Ebinghauzs turpretī bija pazīstams ar savām vācu ideālisma studijām. Vēlāk viņš bija profesors Freiburgā, Rostokā un Marburgā. Pazīstamākie J. Ebinghauza darbi ir veltīti Kanta filosofijai: “Kantkritik und Kantinterpretation” (1924), “Luther und Kant” (1927), “Kant und das 20. Jahrhundert” (1954).

a) Ontoloģija, fenomenoloģija, hermeneitika

Ontoloģija ir mācība par esamību. Ja ontoloģiju grib redzēt kā filosofisku disciplīnu, tad šāds priekšstats maldinās jau pašā sākumā par turpmāko pārdomu būtību, piebilst Heidegers.⁶ Sākot pārdomu risinājumu 1923. gada lekcijās, “ontoloģija” Heidegeram ir vēl tikai uz esamību kā tādu virzītas pārdomas un noteiksmes. Uz kādu esamību un kā tieši ontoloģija ir virzīta – tas paliek nenoteikts.

M. Heidegers norāda, ka *fenomenoloģija* lielā mērā uztvērusi ontoloģijas uzdevumus. Dabas, kultūras materiālās ontoloģijas – šo reģionu priekšmetiskumu kategoriāls raksturojums – ieplūst priekšmetiskuma konstituēšanās, apziņas struktūru un ģenēzes problemātikā. Fenomenoloģija kā apziņas fenomenoloģija ir arī uz ikreizējā esamības apvidus priekšmetrakstura noteiksmi virzīta ontoloģija.⁷ Fenomenoloģija šaurākā nozīmē ir konstituēšanās fenomenoloģija, plašākā – universālonotoloģija. Fenomenoloģija savu vārdu guvusi no *φαίνεσθαι* – parādīties. Fenomens ir tas, kas parādās kā sevi rādošais, kā pats, nevis kā cita pārstāvēts.⁸ Fenomenoloģija tātad ir pētniecības veids, kas pievēršas kaut kam, kas sevi rāda un ciktāl tas sevi rāda. Tā ir “trivialitāte, kas kopš Aristoteļa aizvien gājusi zudumā”.⁹ Heidegers, balstoties uz iepriekšējo lekciju pārdomās nostiprināto, lai arī vēl nepausto fenomenoloģijas kritiku, norāda uz apstākli, ka Huserlam bija savs zinātnes ideāls (matemātika un matemātiskās dabaszinātnes). Šādi zinātnes ideāli *noteikusi, kas ir fenomens un kā tas ir*. Zinātnes ideāli

⁶ Uz klasiskās grieķu filosofijas augsnes turpināts jautājums par esamību nodarbojas ar vispārīgām esamības noteiksmēm. Pēc Heidegera domām, šī ontoloģijas izpratne nav skaidrināta savos pamatos. Jaunā ontoloģija (Nikolajs Hartmans) ir formālā priekšmetteorija. Tādējādi tā nav tālu no vecās ontoloģijas (metafizikas).

⁷ HGA II, Bd. 63. – S. 1.

⁸ HGA II, Bd. 63. – S. 43 f., 65, 67–77, 106–107. Par “fenomenoloģijas” un “fenomena” apzīmējumu vēsturi un sistemātisko vietu filosofijā līdz Hēgeļa laikam sk. Wolfganga Bonsiepena izmēlošo un koncentrēto ievadu Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” izdevumam: Wolfgang Bonsiepen, Einleitung. Izd.: G. W. F. Hegel, Phänomenologie des Geistes. – Hamburg, 1988. – S. IX–XVI. Sal. arī ar: Werner Marx, Hegels Phänomenologie des Geistes. – 2. Aufl. – Frankfurt am Main, 1981. – S. 14–20; Ludwig Siep, Der Weg der Phänomenologie des Geistes. – Frankfurt am Main, 2000; Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes. Hrsg. von Hans Friedrich Fulda und Dieter Henrich. – 8. Aufl. – Frankfurt am Main, 1998.

⁹ HGA II, Bd. 63. – S. 71.

kopš jauno laiku zinātnēm, kam pamatā grieķu zinātnes augsne, veidojuši ceļu pie vispārnozīmīgā. Bet pilnībā palicis neizjautāts metafizikas un zinātnes vēsturiskais liktenis, galu galā – vēsture pati, atzīst Heidegers.¹⁰ Fenomenoloģija vēlas ņemt fenomenus, kādi tie sevi rāda. Taču, uzsver Heidegers, pašiem fenomeniem būtiski līdzināks faktiska un vēsturiska *aizsegtība*. Tādējādi draud briesmas naivi uzlūkot par evidentu arī to, kas tāds nav. Mūsdienu filosofija jānobūvē līdz pat Aristoteļa metafizikai, lai redzētu, ka esam vēsturiskā atkarībā no faktiskās vēstures. “Fakticitātes hermeneitika redz šos apstākļus eksistenciāli: ja pie esamības veida pieder apslēptība, tad kategoriju [ontoloģiskā] problēma no jauna kļūst par jautājumu.”¹¹

Heidegers noraida dzīves filosofijas negatīvo attieksmi pret ontoloģiju¹², uzsverot, ka tādējādi vispār netiek jautāts, no kurienes smelta izšķirošā un visu problemātiku vedošā esamības jēga. Tā paliek nezināma, tāpat tās jēggēnētiskā izcelsme.¹³ Pārmantotā un modernā ontoloģija ir nepietiekam, jo tās pamatā no paša sākuma ir priekšmetesamība, priekšmetiskums, priekšmets indiferentai teorētiskai pieņemšanai un pasauli tā redz caur priekšmetiskuma laukiem – *nevis caur klātesamību un esamības iespējām*. Tādējādi šī ontoloģija aizbūvē pieejas tādām esošajam kā klātesamība. Ar fundamentālproblēmu “ontoloģija un laiks” (tā Heidegers tagad nosauc “esamības un laika” problēmu) jāparāda, ka ontoloģijai arī šodien ir fundamentāli uzdevumi. Ārpus šiem uzdevumiem ontoloģijas kritika ir maldī, viņš piebilst.¹⁴ Šīs fundamentālproblēmas pārdomāšanā “pavadonis bija jaunais Luters un paraugs – Aristotelis, kuru Luters ienīda. Ierosmes sniedza Kirkegors,

¹⁰ HGA II, Bd. 63. – S. 71. Heidegera acīs fenomenoloģija ir pētniecības veida iespēja. Par fenomenoloģijas “rezultātu pielietojumu” citās filosofijas sfērās un priekšmetisko un vēsturisko reģionu “fenomenoloģisku apstrādi” viņš izsakās ļoti kritiski. Par fenomenoloģijas “pielietojumu” viduslaiku mistikas izpētē – Gerda Wather, *Zur Phänomenologie der Mystik* (Halle, 1923) – Heidegers izsaucas: “No tā jābīrdina!” (HGA II, Bd. 63. – S. 74.) Viņš arī raksta: “Getingene 1913: veselu semestri Huserla skolnieki strīdas, kāda izskatās pastkastīte; šādi pieiet tad arī reliģiskam pārdzīvojumam. Ja tā ir filosofija, tad arī es esmu par dialektiku.” (HGA II, Bd. 63. – S. 110.)

¹¹ HGA II, Bd. 63. – S. 76.

¹² HGA II, Bd. 63. – S. 69, 107.

¹³ HGA II, Bd. 63. – S. 2.

¹⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 3.

bet acis atvēra Huserls.”¹⁵

Fakticitāte ir mūsu pašu klātesamības esamības rakstura apzīmējums. Tā ir ikreiz-
šī-klātesamība. “Esamības raksturs” nozīmē nevis vērojuma priekšmetu, bet esamības
“kā” veidu. Esamības “kā” “apņem” un reizē “atver” ikreizēji iespējamo klātesamību –
faktisko dzīvi.¹⁶ “*Klātesamība kā sava*” nenozīmē relativismu vai vienpatību (*solus ipse*),
bet ir norāde iespējamās modrības ceļam. “*Faktisks*” –, dzīve kā esamības veids, tad
nozīmē mūsu pašu klātesamību kā “klāt” kādā sava esamības rakstura esamības
izpaušanās veidā.¹⁷ “*Hermeneitika*” apzīmē vienotu veidu fakticitātes pieejai,
iztaujāšanai, eksplikācijai.¹⁸ Heidegers īsumā iezīmē hermeneitikas vēsturi, izceļot tos
aspektus, kuri tuvi fakticitātes hermeneitikas nodomam. *Ἑρμηνεία* saistās ar dzejnieku kā
dievu runasvīru apzīmējumu Senajā Grieķijā.¹⁹ Aristoteļa darbā *De interpretatione* (*περί
ἑρμηνείας*) parādīts logosa aleteioloģiskais raksturs – tas aizklāto dara atklātu. Kritīgajā
Baznīcā šo uzdevumu lielā mērā pilda komentārs (*enarratio*) – tam jāizseko, kas kādā
Svēto Rakstu vai cita teksta vietā patiešām domāts, jāpalīdz tam atklāties. *Ἑρμηνεία* ir
ekseģēze. Sv. Augustīna mācībā ietverta pirmā liela stila hermeneitika. Sacerējuma *De
doctrina christiana* Augustīns jautā²⁰ – kādā stāvoklī un aprīkojumā cilvēkam jāpieiet
Rakstu neskaidro vietu izklāstam? “Homo timens Deum, voluntatem ejus in Scripturis
sanctis diligenter inquirat. Et ne amit certamina, pietate mansuetus... – Dievbijībā,
vienīgās rūpes lai ir meklēt Rakstos Dieva gribu; audzinātam dievbijībā, lai nav vēlmes
vārdu cīņām ...”

17. gadsimtā pazīstama *Hermeneitica sacra, Clavis Scripturae sacrae, Isagoge ad
sacras literas, Philologia sacra*. Hermeneitika tur nav pats izklāsts, bet mācība par tā

¹⁵ HGA II, Bd. 63. – S. 5. Var salīdzināt agrīnā Lutera un agrīnā Heidegera pašizpratnes. Sk.: Martin
Brecht, Martin Luther. Bd. I Sein weg zur Reformation 1483–1521. – S. 59 ff., 215 ff. Sal.: John van
Buren, Martin Heidegger, Martin Luther. – P. 171 f.; Martin Gessmann, Die Entdeckung des frühen
Heidegger. – S. 221. Sk. š. d. II C 3.

¹⁶ HGA II, Bd. 63. – S. 102, 103 f.

¹⁷ HGA II, Bd. 63. – S. 7.

¹⁸ HGA II, Bd. 63. – S. 9.

¹⁹ Sk. Platona dialogus “Ions” (534e), “Sofists” (248a5, 246e3), “Teaitēts” (209a5, 163c).

²⁰ *De doctrina christiana*. – Liber III, cap. 1, 1.

priekšnoteikumiem, līdzekļiem, priekšmetu un lietojumu. Šleiermahers hermeneitikas ideju (Augustīna reliģiozo plašo un aptverošo hermeneitikas ideju) ierobežo saprašanas mākslā (mākslas mācībā), kas gramatikas un retorikas disciplīnās saistīta ar dialektiku. A. Beks un V. Diltejs pārņem Šleiermahera hermeneitikas ideju kā saprašanas likumību aprādīšanu un analizē saprašanu kā nozīmīgu garazinātņu pamatojumam un vēsturisko kopsakaru redzējumam. Taču tieši šeit redzams, cik lielā mērā hermeneitikas izpratne ir sašaurinājusies, norāda Heidegers. “Diltejam vairs nav piejami izšķirošie hermeneitikas periodi (patristika un Lutera), jo hermeneitika viņam bijusi tikai temats vēsturisko garazinātņu hermeneitiskās metodoloģijas pētniecībā. Bet tagad pat šī Dilteja pozīcija tiek sagrozīta.”²¹ Redzams, cik dažādi Heidegers un Diltejs liek akcentus hermeneitikas vēsturē.²² Tas norāda, ka runāt par dzīves filosofiju un Heidegeru ir problemātiskāk, nekā ierasts. Šeit jāsaprata liecība, ka Heidegera tiešā intence nebūt nav “hermeneitiskais” (vēsturiskas saprašanas problēma), lai arī viņš vēlas atklāt fakticitātes vēsturisko situāciju. Vācu filozofs Heinrihs Rombahs “Esamībā un laikā” apcerētās “sapršanas” kā klātesamības pirmsontoloģiskās pamatkustības²³ sakarā norāda, ka Heidegera hermeneitika: 1) kā pasaulē esamības hermeneitika drīzāk nosauicama par “hermētiskas pieredzes” aprakstu²⁴, 2) hermeneitika kā eksistenciāloģija savā pamatā drīzāk orientējas uz tādu notikumu kā Svētā Gara ienākšana, nevis jēgas saprašanu.²⁵ Šīs norādes jāņem vērā, pievēršoties Heidegera meklējumu dziļāko motīvu noteikšanai.

²¹ Sal. HGA II, Bd. 63. – S. 9–14.

²² Sal. arī ar Hansa-Georga Gādamera hermeneitikas vēstures akcentiem. Sk.: Hans-Georg Gadamer, *Wahrheit und Methode*. – S. 162 ff.

²³ Sk.: SuZ. – S. 148 f.

²⁴ Heinrich Rombach, *Der kommende Gott*. – S. 93 ff.

²⁵ Sal. Heinriha Rombaha dziļās pārdomas: Heinrich Rombach, *Der kommende Gott*. – S. 96 ff.; Heinrich Rombach, *Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins*. – S. 73 ff.

b) Hermeneitika kā fakticitātes pašizklāsts

Hermeneitika turpmākajās Heidegera pārdomās netiek izprasta kā mācība par izklāstu. Hermeneitika ir fakticitātes izklāsts (*Auslegen der Faktizität*).²⁶ Hermeneitika ir pieejas veids, kas pats sakņojas fakticitātē: šim esamības veidam – fakticitātei – piemīt izklāstīt-vajadzība, pie esamības pieder izklāsts. Hermeneitikas uzdevums ir ikkatra klātesamībai pašai darīt pieejamu savu klātesamību tās esamības raksturā, “pavēstīt” par to. “Hermeneitikai [reizē] jāizseko atsvešinātībai no sevis, kas pieder pie klātesamības. Hermeneitikā ir klātesamības iespēja būt sev *saprotosi*.”²⁷ Šī izprašana, kas izklāstā atmosfērā, nav salīdzināma ar to saprašanu, kas tiek saukta – izziņošana izturēšanās pret citu dzīvi. Hermeneitiska saprašana vispār nav izturēšanās pret kaut ko (intencionalitāte), bet pašas klātesamības “kā” veids. Šo saprašanu iepriekšēji var fiksēt kā klātesamības nomodā būšanu. Heidegers uzsver, ka hermeneitika nav klātesamībai uzspiesta ziņkāre, tā izaug no pašas fakticitātes, ir tās esamības rakstura iespējama “kā”, kas sakņojas fakticitātes pētīšanas vēsturiskajā nepieciešamībā.²⁸ Fakticitātes izšķirošais esamības raksturs izaug no pamatpieredzes – hermeneitikā fakticitāte kļūst modra sev. Šajā līmenī nav runas par “diskusijām”, bet izvairīšanos, bēgšanu, izklāstīšanu, piebilst Heidegers.²⁹ “Fakticitāte” nav “hermeneitikas” “priekšmets”. Hermeneitika ir pirms (faktiski laiciski) visu zinātņu nodarbēm.³⁰ Tās neizdošanās eventualitāte pieder pie tās būtības. Šeit

²⁶ HGA II, Bd. 63. – S. 14 ff., 47 ff.

²⁷ Heidegera “saprast”, “saprāšanas” izpratne vairāk saistīta ar Akvīnas Toma *ens* nepastarpinātu saprotamību, nevis tikai nozīmības kopsakaru saprašanu. Heinrihs Rombahts atklāj šo kontekstu ar hermētiskās pieredzes konceptu (zemnieka vai amatnieka pieredze). Tajā pašā laikā Rombahts atklāj arī otru Heidegera fakticitātes hermeneitikas avotu, ko iezīmē Augustīna “*ictus trepidantis aspectus*” (*Confessiones*, Liber VII) un Atklāsmes (plašā nozīmē) problēma. (Sal. ar “saprāšanas” jēdziena vēstures pārskatu: Karl-Otto Apel, *Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte*. – S. 142–199.) Heidegera vēsturiskās fakticitātes hermeneitika virzās šo divu pamatpriedžu un to satikšanās fakticitātē kontekstā. Šeit paveras nozīmīgs pārdomu lauks. Iezīmētā problemātika nevar tikt tālāk izvērsta promocijas darba ietvaros, tai jāvelta atsevišķs pētījums.

²⁸ HGA II, Bd. 63. – S. 105.

²⁹ HGA II, Bd. 63. – S. 110.

³⁰ HGA II, Bd. 63. – S. 17.

principiāli jāmaina evidences izpratne, uzsver Heidegers. Evidence nav “būtību ieskatīšana” *etc.* Drīzāk gan evidence jāredz no fakticitātes radikālās problemātikas skatpunkta: faktiskās dzīves esamība ir savā iespējā, un tās pašas īstenākā iespēja, kas klātesamība (fakticitāte) pati ir, ir *eksistence*. Uz to kā sevis īsteno esamību klātesamība tiek ievirzīta (formāli norādoši) hermeneitikā, no turienes un uz turieni tā tiek izklāstīta, un no šejienes izaugošie jēdzieniskie eksplikāti ir eksistenciāli. Jēdziens šeit ir nevis shēma, bet esamības laiciska iespēja – laiciskota iespēja, uz kuru kā pamatpiederzi norāda eksistenciāli.

Hermeneitikā – jo klātesamība “ir” “ceļā pie sevis” – tiek radikāli, bez mantotām cilvēka idejām aprādīta klātesamība. Izklāsts sākas no šodienas, no noteiktas caurmēra izpratnes, no kuras filosofija dzīvo un kurā tā ieslīgst atpakaļ. Hermeneitikas sākums nav izgudrots, bet tas nav arī gatavs īpašums. Sākums izaug no pamatpiederzes, no filosofiski faktiskas modrības, kurā klātesamība sevi sastop. Modrība ir dzīva sākotnējā pašizklāstā. Vienlaikus tā ir filosofiski faktiskā darba pašizpratne.³¹ Filosofiski faktiskais darbs ir pašā faktiskajā klātesamībā esošs esamības veids, kur faktiskā klātesamība tiek radikāli atmesta pie sevis. Filosofiski faktiskajam darbam nav uzdevuma rūpēties par cilvēci un kultūru un pat vēl nākamajām paaudzēm noņemt rūpes par sevi. Kas klātesamības modrībā tiek saprasts – esamības raksturs –, ir konkrētas fakticitātes iespēja. *Eksistence ir*, ciktāl kāda dzīve to *ir*, nekad tā nav “priekšmets”. Tikai tādā veidā eksistence ir “klāt”, tā nav pārspridumu un diskusiju objekts.³² Bez modrības fakticitātei, kas jālaicisko hermeneitikai, hermeneitika ir lieka. Tādējādi hermeneitika kā filosofiski faktiskais darbs paliek būtiski *iepriekšēja*. Heidegers norāda: iepriekšējumā nav runas par to, lai šo darbu ātrāk paveiktu, bet gan drīzāk par to, lai iespējami ilgi šajā jomā uzkavētos. “Hermeneitika nav filosofija, tā tikai gribētu likt priekšā kādu sen aizmirstībā nonākušu apstākli.”³³

³¹ Sal.: HGA II, Bd. 61.

³² HGA II, Bd. 63. – S. 19.

³³ HGA II, Bd. 63. – S. 20.

I. Fakticitāte un cilvēka izpratne

Formāli norādošā noteiksmē fakticitāte ir ikreizēja mūsu pašu klātesamība. Heidegers izturas noraidoši pret apzīmējumu “cilvēciskā” klātesamība kā “cilvēka esamība”,³⁴ jo tas nozīmētu atteikties no *interpretācijas sākuma faktiskajā klātesamībā*. “Cilvēka jēdziens (tas ietver, pirmkārt, ar prātu apveltītu dzīvu būtņi – grieķu filosofija; otrkārt, personu, personību – Vecās Derības Atklāsmes kristīgs izklāsts, cilvēks kā Dieva radība) ir izaudzis no pieredzē un skatījumā noteikti iepriekšdota pasaules priekšmetkopsakara.”³⁵ Visi citi Eiropas vēsturē parādījušies cilvēka jēdzieni atvedināti no minētajiem aspektiem.³⁶ Cilvēka kā personas eksplikācija uzņem sevī grieķu *ζωον λόγον έχον*³⁷, *Radīšanu Svētajos Rakstos*,³⁸ Pāvila vēstules³⁹, Augustīna un Taciāna darbos pausto. Atsaucoties uz Akvīnas Tomu, Heidegers uzsver vairākus sholastikas sacerējumos atrodamus cilvēka raksturojumus: cilvēku raksturo *similitudo quam habemus ad Deum* (mūsu līdzība ar Dievu)⁴⁰, tas, ka *ratio hominis est natura, unde quidquid est contra rationem, est contra hominis naturam* (prāts ir cilvēka daba; tādējādi, kas ir pret prātu, tas ir pret cilvēka dabu)⁴¹ un *ubicumque est intellectus, est liberum arbitrium* (kur ir [garīga] izziņa, tur ir arī brīva griba)⁴². Vēlāk Kalvins darbā *Institutio christiana* raksta:

³⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 21 ff., 108.

³⁵ HGA II, Bd. 63. – S. 19, 24.

³⁶ Maksa Šēlera pārdomas šajā sakarā sk.: Max Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* Sal.: Richard Wisser, *Fundamental-Anthropologie (Max Scheler) oder Fundamental-Ontologie (Martin Heidegger)? Umriss einer entscheidenden Kontroverse an einem Scheideweg.* – S. 211 ff.

³⁷ *Eth. Nic.* A 6.

³⁸ *Gen* 1, 26.

³⁹ *I Kor*, 11, 7. *II Kor* 3, 18. *Rom* 8, 29.

⁴⁰ *STh*, II, II, 26, 2 ad 2.

⁴¹ *Quaestiones disputatae de malo* 14, 2 ad 8. Sal.: *Homo proprie est id quod est secundum rationem* – Cilvēka esamība īstenā nozīmē ir būt, vadoties no prāta (*STh*, II, II, 155, 1 ad 2).

⁴² *STh*, I, 59, 3. Jāuzsver, ka Heidegers šeit nerunā par minēto cilvēka noteiksmju apšaubīšanu. Viņš tikai norāda uz nepieciešamību *sākt ceļu no klātesamības fakticitātes pieredzes*. Tās īstenojumā atsedzot

“Ar šīm lieliskajām dāvanām (*preclaris dotibus*) cilvēku sākotnējais stāvoklis (*prima hominis conditio*) bija greznots: prāts, sapratne, gudrība, un spriestspēja (*ratio, intelligentia, prudentia, iudicium*).⁴³ To pietika ne tikai pasaulīgās dzīves vešanai, tās arī pacēla viņu pie Dieva un mūžīgās svētlaimības.”⁴⁴ Šis izteikums sniedz augšni vācu ideālismam un modernajai filosofiskajai antropoloģijai Maksa Šēlera darbos. Pēc Heidegera domām, filosofiskā antropoloģija (Šēlers) nesaskata fakticitāti: Šēlers vēlas atklāt cilvēka metafizisko vietu esamības, pasaules un Dieva veselumā: cilvēks ir robeža, mūžīgs “ārup”. Heidegers gan ieklausās M. Šēlera pārdomās, tomēr tās viņam pašreiz šķiet pārāk “romantiskas”.⁴⁵ Fakticitatīvus akcentus cilvēka izpratnē izteica arī reformācijas pārstāvji, vērsoties pret virspusējo vēlinās sholastikas aristotelismu. Bet tad jāzina, piebilst Heidegers (fakticitāti atkal redzot vienotā problēmu laukā ar pirmsreformācijas laika tradīciju), ka ir dažādi cilvēka esamības veidi – *status integritatis, status corruptionis, status gratiae, status gloriae* – un tos nevar patvaļīgi saplūdināt un mainīt. Lutera izšķiroši koncentrējās uz cilvēka *status corruptionis* – *ignorantia Dei, scuritas, incredulitas, odium ergo Deum* – pret Dievu savā grēcīgumā kumošu cilvēku. Tomēr šī attiecība ir pret *Dievu*.⁴⁶ Kristīgajā ticībā cilvēks ir tāds, kāds *tagad* ir, – kritis, caur Kristu atpestīts. Tāds stāvoklis motivēts grēcinieka esamības pieredzē un tā savukārt attiecības pret Dievu patiesumā vai nepatiesumā.⁴⁷ *Cilvēka ideja atkarīga no Dieva idejas, un animal rationale* apzīmējums šeit drīzāk *aizklāj* vērojuma augšni, no kā cilvēka noteikums ir izaugusi, uzsver Heidegers.⁴⁸ *Filosofiski faktiski ir*

klātesamības metus, varēs vēlāk jautāt par “personas” u. c. jēdzienos ievērtot pieredzi, tās izklāsta ceļu atbilstību vai neatbilstību, par vēl neizmantotām vai vēstures gaitā zaudētām iespējām.

⁴³ *Institutio christiana* I, 15, 8. Sal.: SuZ. – S. 49, 249.

⁴⁴ Tā Kalvins raksta apakšnodalā par brīvo gribu (*Doctrina christiana*, I, 15, 8; sal.: 15, 4–8). *Johannes Calvin, Institutio christianae religionis / Unterricht in der christlichen Religion*. – S. 99–103.

⁴⁵ HGA II, Bd. 63. – S. 24 f., 26 ff. Sal. ar vēlāko Šēlera filosofisko meklējumu izvērtējumu. 1929. gada darbu par Kantu Heidegers velta Šēlera piemiņai. Sk. arī: Martin Heidegger, *Nachruf an Max Scheler*.

⁴⁶ HGA II, Bd. 63. – S. 27, 111.

⁴⁷ HGA II, Bd. 63. – S. 28.

⁴⁸ HGA II, Bd. 63. – S. 28. Sal.: HGA II, Bd. 27. Heidegers šeit domā Akvīnas Toma darba *Summa contra Gentiles* pārdomu gultnē. Toms raksta: “*Sic ergo patet falsam esse quorundam sententiam, qui dicebant nihil interesse ad fidei veritatem quid de creaturis quisque sentiret, dummodo circa Deum recte sentiantur. [...] Nam error circa creaturas redundat in falsam de Deo scientiam.*” – Acīmredzami maldīgs ir to uzskats, kas saka, ka attiecībā uz ticības patiesību ir vienalga, ko katrs domā par radīto, ja vien ir pareizs uzskats par

*jāatbrīvojas no neizteiktas orientācijas uz noteiktu cilvēka esamības ideju. Cilvēka idejas destrukcija kā klātesamības interpretācijas ceļš (kopsaistē ar metafizikas kritiku) ir faktiskitātes izklāsta sastāvdaļa.*⁴⁹

Dzīves faktiskums jāatklāj faktiskitātes ikreizējā katra paša klātesamībā – tas vēl nenozīmē ne “es”, ne personas, ne “es-pola”, ne “aktu centra” *etc.* idejas. Klātesamības faktiskums ir pašā klātesamībā pasaulē dzīvojošs, no pasaules izklāstīts, tāpēc sākums tā atsegšanai ir ikdiena, noteikta šodiena. Šeit jāiegūst specifiskās klātesamības kategorijas. Šodiena šeit jāredz ontoloģiski (runa nav par laikmeta tendencēm *etc.*, bet arī ne par “pašpasaules subjektivismu”), norāda Heidegers.⁵⁰ Iegūtā ontoloģiskā noteiksme vēlāk būs jāredz pilnā faktiskitātes noteiksmē (laiciskums).

2. Ikdienišķums

Ikdienišķumā parādās klātesamības raksturs.⁵¹ Klātesamībai ir savs skatījums un tā rosās noteiktā veidā – runāšanā par sevi pašu. Šo veidu Heidegers apzīmē ar vārdu “runas” (*Gerede*). Tas ir caurmēra veids, kurā klātesamība sevi ņem un patur. Tajā ir noteikta priekšizpratne par sevi: vadošais “kā kas”, kurā tā sevi uzrunā. Šeit klātesamībai pašai “pie rokas” ir noteikts izklāsts. Tas nav pievienots no ārienes, bet nāk no pašas klātesamības, no veida, kā tā dzīvo (tās esamības “kā”). Izklāsts netiek izteikti iepazīts. Tas valda caurmērā, kas katram uztverams, kur katrs var viegli “tikt līdzī”, šim izklāstam nekas nepaliek apslēpts. *Runas* aprunā visu savdabīgā atšķirību neuztvēribā (*Unterschiedsunempfindlichkeit*), parasti vispirms “kā visbiežāk” veidā. Tas ir *ikviena*

Dievu. [...] Jo maldi par radību veido maldīgas zināšanas par Dievu.” (CG 2, 3.)

⁴⁹ HGA II, Bd. 17. – S. 117 f.

⁵⁰ HGA II, Bd. 63. – S. 30, 31. Eksplikācijai var palīdzēt Kirkegors, tomēr izšķirošais uzdevums atklāt esamības veida “jēgu” ar to vēl netiek atrisināts, uzsver Heidegers. (HGA II, Bd. 63. – S. 30, 41 f.) Heidegers norāda, ka Kirkegors lielā mērā atkarīgs no Hēgeļa. Vēlāk viņš Hēgeļa kritikā piesienas Ādolfam Trendelenburgam, bet neredz, ka Trendelenburgs nekritiski pārņem Aristoteļa izpratni Hēgeļa darbos. Paradoksu ieviešana Jaunajā Derībā un kristietībā ir tikai negatīvs hēgelisms. Taču, uzsver Heidegers, tas, ko Kirkegors fēnomenāli vēlējas, ir kas cits.

⁵¹ HGA II, Bd. 63. – S. 95 f., 111, 112. Tajā pašā laikā Heidegers pilnībā norobežojas no pragmatisma, pat vārda “prakse” lietošanas. (Sk. HGA II, Bd. 61. – S. 135.)

(*das Man*) esamības veids: tiek runāts, stāstīts, ir viedoklis. Heidegers norāda: “Katra faktiskā dzīve maksā šim esamības veidam meslus.”⁵² *Ikviens* esamības veids ir klātesamības veids, kādā tā sev visbiežāk un vispirms *ir*. Heidegers jautā, “kāds klātesamības esamības raksturs paradās šādā veidā?”⁵³ *Ikviens* esamības veids ieloko jautājumus, ko klātesamība jautā. *Runas* sniedz orientāciju faktiskajai klātesamībai, ieloko iespējamus esamības veidus un redzes tālumu.⁵⁴ Heidegers vairākkārt uzsver, ka runas un ikviens šeit netiek ņemti negatīvā nozīmē, bet *ontoloģiski* pozitīvi.

Kā klātesamība sevi ņem un “ir” savā izklāstījumā (*Ausgelegtheit*)? Kas ir klātesamības šeit būšana kā esamība, fakticitātes “kā”, eksistenciālis? Heidegers uzsver: ne dabas lietu, ne kultūras priekšmetu ontoloģijas šeit nevar kalpot par paraugiem (“dabas” un “garalietu” ontoloģijas) – tām nevar tikt piešķirts “prototipiskas ontoloģijas”⁵⁵ statuss. Heidegeru pārsteidz, cik aptuvenā un patvaļīgā veidā (“nerēķinoties ar disparātāko izcelsmju un augšņu priekšnoteikumiem”) lieto vārdus “laicisks”, “mainīgs”, “pārilaicisks”, “pārempīrisks”, “ideālais”, “objektīvais”, cik vienkārši tiek pieņemta principiālas visur un nekur izzinošas attieksmes iespējamība.⁵⁶ Lielā mērā tam pamatā ir veids, kā klātesamība sevi objektīvi piesavina, sevi “ir”, – ziņkāre (*Neugier*)⁵⁷. Jāatklāj klātesamības savdabīgā kustība, ceļi, kuros klātesamība sevi

⁵² HGA II, Bd. 63. – S. 32.

⁵³ HGA II, Bd. 63. – S. 48–49.

⁵⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 33, 35 ff., 40, 48 f., 52 f., 58 ff. *Runu* atvasinājumi redzami katra laikmeta izglītības apziņā, modernajā garīgumā, vēsturiskajā apziņā, kultūras apziņā, filosofijā, caurmēra sabiedriskajā runas veidā. “Špenglers pārstāv šodienas neīsto vēsturiskuma apziņu, – to, kādai tai sevi pēc savām iespējām būtu jāapzinās,” raksta Heidegers. (HGA II, Bd. 63. – S. 56. Par Špengleru sk. arī: HGA II, Bd. 63. – S. 36 ff., 55 ff.) Filosofijas toreizējo pašizpratni Heidegers raksturo ar vācu filosofa un kulturologa Eduarda Šprangera vārdiem: “Mēs visi – Rikerts, fenomenologi, virzieni, kas piesliecas Diltejam – satiekamies līdzīgā cīņā ap bezlaicīgo vēsturiskajā vai pārvēsturisko, ap jēgas valstību un tās vēsturisko izpausmi topošajā konkrētajā kultūrā, ap vērtību teoriju, kas izved ārpus tīri subjektīvā pie objektīvā un nozīmīgā (*Geltende*).” (Eduard Spranger, *Rickerts System*. Izd.: Logos 12 (1923/1924). – S. 198.) Heidegers piebilst: “...ja tā, tad pie fenomenologiem lūdzu mani nepieskaitīt.” (HGA II, Bd. 63. – S. 42.) Viņš jautā – kā gan izpratisim “jēgas valstību”? Kur ir tās pamati? Vai “vēsturiskais” šajos vārdos ir pienācīgi tverts? Vai “ārpuslaiciskais” nav noteikts tāpat kā kāds lietapvidus un tādējādi aizbūvēts ceļš sākotnējai pieejai tam? (HGA II, Bd. 63. – S. 47.)

⁵⁵ HGA II, Bd. 63. – S. 51.

⁵⁶ HGA II, Bd. 63. – S. 58 ff.

⁵⁷ HGA II, Bd. 63. – S. 62, 64 ff. “Rūpes – ziņkāre (*cura – curiositas!*)”. HGA II, Bd. 61. – S. 63–64, 103.

atrod, iemanto un sevi nodrošina sevi pret šeit būšanas bailēm.

c) Klātesamība ir esamība pasaulē

1. Formāla norāde uz priekšvadni

Tomēr, lai atklātu ziņkāri kā klātesamības esamības veidu, pati klātesamība kaut kā jāsaprot. Kas ir klātesamības saprašanas priekšvadnis (*Vorgriff*)?⁵⁸ Kas ir jau katrā pasauliskā apiešanās veidā un pieejā līdzietverts? No priekšvadņa īstuma atkarīgs klātesamības fenomenoloģiski hermeneitiskās deskripcijas liktenis. Heidegera pārdomās priekšvadnis jau ir sācis iegūt aprises: “*Klātesamība (faktiskā dzīve) ir esamība pasaulē.*” Priekšvadņa izveidē jāatmet subjekta un objekta attiecības, apziņas un dabas, dabas lietu un “es pats”, “aktu centra”, personas pretnostatījumi (kā viens no otra atkarīgi, korelējoši *etc.*). “Tas uz visiem laikiem aizbūvētu pieeju faktiskajai dzīvei (klātesamībai).”⁵⁹ Šeit nav runas arī par no skatpunkta brīvu ar to nesaistītu vērotāja pozīciju. Šāda nostāja būtu zinātniskuma aklināta. Runa drīzāk ir par apzinātu skaidra skatpunkta iesavināšanu, uzsver Heidegers.⁶⁰

a) Priekšvadņa izveide

Klātesamība jāredz tās ikdienā. Ikdienu raksturo klātesamības laiciskums. Ikdienai pieder zināms klātesamības caurmērs, kurā sevi apslēpis klātesamības savdabīgums un iespējas. Heidegers atzīst, ka “pasaule” un esamība pasaulē nav jāuztver tā, ka no tām klātesamība tiek uzbūvēta, bet gan tās ikreiz izteic vēsela fenomena ikreizēju kopskatījumu.

⁵⁸ HGA II, Bd. 63. – S. 80.

⁵⁹ HGA II, Bd. 63. – S. 81, 83.

⁶⁰ HGA II, Bd. 63. – S. 83.

Pasaule *ir* tas, ko sastop. *Kā* un *kā ko* sastop? Visu sastopam nozīmīgumā. Nozīmīgums (*Bedeutsamkeit*) sniedz pasauli kā sarūpēto, aprūpēto – pasaule ir “klāt” norūpētības esamības “kā” veidā. Kā sarūpētais pasaule ir appasaule, aptverošais (*das Umhafte*). Norūpētais ir tas, no kā faktiskā dzīve dzīvo. Norūpētība var kalpot par fenomenoloģisku pamatu pasaulē esamības izpratnei. Esamība pasaulē (kā dzīve no pasaules kā sarūpētajā sastopamā) parādās kā rūpesti (*Sorgen*). Šī norūpēti-pasaule-būšana – klātesamības esamība – ir faktiskās dzīves klātesamības veids. Tas ir esamības veids, kurā pati klātesamība pasauli “*ir*”. Klātesamība ir esamība pasaulē⁶¹ un vienlaikus – esamība no pasaules. Heidegers uzsver, ka iezīmētais kategoriālais kopsakars vienmēr no jauna jāatjauno ontoloģiskā uzdevuma noturēšanā.⁶²

β) Pasaules sastopamības raksturs

Pasaule sastopama vispirms – un visbiežāk – caurmēra ikdienišķuma ikreizējumā. Ikdienā uzskatītos kādā lietu ielokā. Tai ir savs laiciskums. Uzskatīšanās nav vispirms vērojosa, tā ir tieši nodarbināta (pat stāvēšana ceļa malā nozīmē vērot kokus, garāmgājējus, gaidīšanu, uzskatīšanos norūpētības “ceļā” norūpētības “kāpēc” pavadā, gaidot kaut ko, *etc.*).

Heidegers noraida visas runas par pārdzīvojumu kā izolētu aktu, kā “mākslīgu ekstraktu, kas jāņem no dzīves”, lai iegūtu t. s. “vienkāršo pieredzi”, kura sniegs lietu esamības un īstenības vispār jēgu.⁶³ Jānoraida arī maldinoša ikdienas pasaules deskripcija, ko uzskata par nepastarpinātu, tieša dotuma nepastarpinātu, tiešu aprakstu. Heidegers to raksturo šādi: galds – kā to “sastopam”? Kā priekšmetu telpā, tas ir garš, ir kādā krāsā, to var izjaukt *etc.*, to redzam kādā noteiktā aspektā, var mainīties dažādi skatleņķi. Šādi ir noteikta galda tā-esamība (*Sosein*). Galds tiek redzēts kā dabas lieta. Bet tam ir arī vērtības predikāti – tas ir iekārtas priekšmets, mēbele. Dabas lietas un vērtīblietas – tā var iedalīt visu īstenības veselumu, un tā var noskaidrot galda esamības

⁶¹ HGA II, Bd. 63. – S. 85.

⁶² Sk. š. d. II A 2.

⁶³ HGA II, Bd. 63. – S. 87 ff.

jēgu un īstenības jēgu kopumā. Esamības pamatslānis ir dabas lietu esamība. Galda īstenā esamība ir materiāla telplieta.

Heidegers norāda: šī deskripcija ir konstruktīva, bet galvenais – to vada gandrīz neizdzēšami aizspriedumi. Kā sastopam “nozīmības pilnas” lietas? Ko nozīmē – *ka nozīmība ir nevis liettraksturs, bet esamības raksturs*? Paveras daudzi kāpēc: kāpēc nozīmība netiek skatīta no sevis? Kāpēc to uzskata par skaidrošanai pakļaujamu? Kāpēc to izšķīdina, izskaidrojot ar “sākotnējāku īstenību”? Kāpēc šī fundējošā, īstā īstenība ir dabas lietu esamība? Vienmēresamība, likumība, glābšanās izzinātā esošā noturīgumā, piebilst Heidegers.⁶⁴ Šeit paveras daudzi jautājumi, uz kuriem atbildēt var, tikai iedziļinoties Vakarzemes metafizikas liktenī. Tas Heidegeram tagad ir skaidrs un jau pirmo formulējumu guvis uzdevums.

Kā “sastopam” galdu? Istabā ir šis galds (ne “viens” galds *etc.*), pie kura sēžas rakstīt, ēst *etc.* Šis raksturs nav galdam pēc tam “pielikts”⁶⁵, bet tas *ir* ēdamgalds, rakstāmgalds *etc.* Tas var būt neērti novietots, par daudz kaktā, neapgaismots. Dažviet ir skrambas – tur bijuši bērni. Šī mala nav vērsta uz rietumiem, nav tik un tik *cm* gara, tā ir mala, pie kuras sieva vakaros mēdz lasīt vai adīt; toreiz pie šī galda runājām par to un to. Galds ir ikdienas laiciskumā – arī tad, kad pagrabā atrodam vecu galdu, apgāztu ar kājām gaisā uz grīdas, – tā ir mana jaunība. Vecas slēpes ar nolauztiem galiem nav materiālas lietas – katra tik un tik gara, – bet ir slēpes no tā pārgalvīgā nobrauciena pagājušajiem *etc.*⁶⁶ Šie ir sastopamraksturi. Tagad jājautā, kā tie izveido pasaules klātesamību. Tiešais klātesošā “vispirms” (*Zunächst*) tagad jāskata ontoloģiski kategoriāli. Iepriekšējais apraksts (galds kā objekts) var būt pareizs noteiktā priekšmeteteorētiskā vērojumā, kas pats ir ģenētisks derivāts.⁶⁷ Šī deskripcija, pēc Heidegera domām, tāpat kā visa mantotā ontoloģija un loģika, ir tā likteņa iznākums, kurš klātesamības vēsturei un interpretācijas tendencei kļuvis izšķirošs līdz ar Parmenīdu: “*Τό γάρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι – tas pats ir uztveroša domāšana un esamība*”. Šis izteikums jāinterpretē uz hermeneitiski

⁶⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 89.

⁶⁵ HGA II, Bd. 63. – S. 96.

⁶⁶ HGA II, Bd. 63. – S. 91–92.

⁶⁷ HGA II, Bd. 63. – S. 95, 111, 112. Sal. ar Heidegera faktiski pieredzamās dzīvespasaules lietu analīzi 1919. gada KNS un 1920. gada lekcijās “Fenomenoloģijas pamatproblēmas”. Sk. š. d. II A 1, II A 2.

pamatotas augsnes, nevis ideālistiski (“viss esošais ir, kas tas ir, konstituēts domāšanā, apziņā”, “objektīvais subjektā” *etc.*). Uztverošā domāšanā uztvertais nav nekas cits kā īsteni klātesošais, t. n., īstenai esamībai atbilstoša tvērumpieeja ir uztveroša domāšana, teorētisks tvērums, zinātne.⁶⁸ Visa turpmākā ontoloģija ir šīs ievirzes noteikta, un šeit ir tās pavediens. Sākotnējas situācijas iegūšanai ir nepieciešama ontoloģijas un loģikas (“gara vēstures ievirzes”) kritika.”⁶⁹

2. Atvērtība

Lietu sastopamības “kā” – nozīmīgums kā esamības kategorija – norāda uz ikreizējo nozīmīgā atvērtību (*Erschlossenheit*). Atvērtības (*Erschlossenheit*) fenomenālais veselums, no kura faktiski sastopamais ir “klāt” (*Da*), ir norāžkopsakars (*Verweisungszusammenhang*). Norādošā nozīmīguma “kā” sastopams ikreizējā sarastībā (ikdienišķumā). Šī līdzpasaulīgā pazīstamība ir caurmēra ikdienišķumā izaugoša un tam augoša, raksta Heidegers un norāda, ka sarastība šeit ir nevis uztveres raksturojums, bet *pats klātesošā sastopamības veids*.

Tikai uz šīs sarastības pamata var tikt pieredzēts kaut kas kā “svešs”, “nepierasts”, “traucējošs”, “uzmācīgs” savā kāpinātajā klātesošumā. Sarastībā traucējošais ir neaprēķināms: sastopamajam te līdzī nāk savdabīgs pasaules komparatīvisms – visbiežāk-vienmēr-citādi-kā domāts, paredzēts *etc.*⁷⁰

⁶⁸ Nav nejauši, piezīmē Heidegers, ka Huserls runā par intencionālo kā noētisko. Tādējādi fenomenoloģija jau Heidegera agrīnajās pārdomās tiek skatīta metafizikas vēstures likteņa kontekstā.

⁶⁹ HGA II, Bd. 63. – S. 92. Sal.: HGA II, Bd. 63. – S. 106: “Vakarzemes metafizika”.

⁷⁰ HGA II, Bd. 63. – S. 100.

3. Klātesamības kā esamības pasaulē laiciskums

Klātesošā sastopamības “kā” ir norūpētības “kā”. Pie tā pieder klātesamības laiciskums. Sarūpētais ir kā “vēl ne”, “gandrīz”, “līdz šim”, “beidzot”, “jau” *etc.* (klātesamības kairolōģiskie momenti). “Pēc šī laiciskuma ir saprotami visi laika pamatmomenti.”⁷¹

Klātesamības atvērtība esošajam ir rūpēs. Rūpju norāžu kopsakars ir klātesamību aptverošais nozīmību kopsakars. Nozīmība ontolōģiski noteicama pēc norūpētas apiešanās “ar ko”. Tajā jau ietverts rūpju aptverošais (*umhafte*) raksturs, kas faktiski nes telpisko appasauli tās esamībā, veido rūpju telpiskumu – “par tālu”, “par tuvu”, “pa šo ceļu”, “caur virtuvi”, “aiz katedrāles” *etc.* Telpiskā sarastība izceļas no ikreizēji norūpētā. Būt-pasaulē (*In-der-Welt-sein*) nenozīmē būt starp citām lietām, bet norūpēti uzkavēties pie sastopamās pasaules “ap” (*um*). Esamības pasaulē īstenais veids ir rūpesti. Rūpesti ir esamība pasaulē, nevis akts apziņā, uzsver Heidegers un, teikto kopsavelkot, atzīst: “..rūpes ir klātesamības esamības veids.”⁷²

Jāteic, ka šeit Heidegers lielā mērā jau atvadījies no dzīves filosofijas jēdzieniskuma.⁷³ Dzīve ir ikdienišķumā sastopamā pasaule – sarūpēta un pasaule rūpēs. Rūpes pazūd savā laiciskumā. Ikdienā to “nav”. Rūpju bezrūpības aspekts – sastopamā pasaule parādās kā vienmēr “klāt” (*da*). Rūpes “gul” šajā pašsaprotamībā. Tādējādi var nākt pēkšņs satricinājums. Tikai no nozīmības pasaule var pamosties kā posts (*Bedrängnis*).

Rūpju fenomens jāredz kā klātesamības pamatfenomens. To nevar salikt no teorētiskām, praktiskām un emocionālām sastāvdaļām. Fakticitātes hermeneitikai jāvieš skaidrība, kā “rūpes sakņojas cilvēka eksistences esamībā”.⁷⁴

⁷¹ HGA II, Bd. 63. – S. 101.

⁷² Sal. HGA II, Bd. 17. – S. 277 ff.

⁷³ HGA II, Bd. 63. – S. 101, 102 f.

⁷⁴ HGA II, Bd. 63. – S. 103–104.

Ja fakticitātes hermeneitika ir veikusi šo uzdevumu, tad tā pati pāriet ontoloģijā. Hermeneitika sāka fakticitātē, sāka no klātesamības “vispirms un visbiežāk”. Tomēr tā nesāka būvēt sistēmu, bet sāka fakticitātes izpēti no faktiski vēsturiskas nepieciešamības. Tā aicināja pārdomāt mantoto ontoloģiju. No radikālas fakticitātes izpētes iznākumiem tagad fakticitātes hermeneitikai jāved atpakaļ pie ontoloģijas – jautājuma par esamību. Kurp īsteni šis ceļš vedīs, tas Heidegera 1923. gada lekcijās paliek neizvērstš.⁷⁵ Šī ceļā “kurp” meklējumos paiet Marburgas gadi (1923–1928). Atgriešanās Freiburgā nes pavērsieni (*Kehre*), kam jāatbilst esamības jautājuma aicinājumam.

Šajā pašā gadā Žaks Maritēns (1882–1973)⁷⁶ jauna, integratīva neotomisma skatījuma meklējumos darbā “Akvīnas Toms – mūsdienu apustulis”⁷⁷ raksta par esamības filosofijas reintegrāciju Rietumu kultūrā.⁷⁸ Arī Maritēna protests pret cilvēka būtības un prāta izpratni jaunajos laikos sasaucas ar Heidegera fakticitātes hermeneitikas pamatmotīviem. *Veritas liberavit vos* – patiesība mūs atbrīvos, šie vārdi aicina *atdot cilvēkam viņa esamību*. Tas ir arī tālākejošs jautājums par pienācīgu *dabiskā un pārdabiskā saiknes* redzējumu. Šie paši motīvi nepašaubāmi lielā mērā vada Heidegera meklējumus. Arī Maritēna pārdomās izskanējušais aicinājums atjaunot prāta cieņu caur pazemību un krusta ceļu, tādējādi atjaunojot saikni starp prāta dzīvi un garīgo dzīvi, ir saklausāms Heidegera fakticitātes hermeneitikas kā filosofijas *iepriekšējumā*. *Gara nabadzība māca saskatīt prāta patieso aicinājumu*. Akvīnas Toms, pēc Maritēna domām no jauna piešķir prātam divas savstarpēji saistītas īpašības, kas bija zaudētas: cēlumu un pazemību. Heidegers, runājot par domāšanu, jau agrīnajās lekcijās norāda uz tās iepriekšējuma nabadzību.⁷⁹

⁷⁵ HGA II, Bd. 63. – S. 105.

⁷⁶ Par Žaku Maritēnu un Heidegeru sk.: *Erinnerungen an Martin Heidegger*; BHM; Bernhard Casper, Vorwort. Izd: BHW. – S. 10.

⁷⁷ Thomas D’Aquin, *l’apôtre des temps modernes* (1923).

⁷⁸ Sk.: Jacques Maritain, *Oeuvres* (1912–1929). – Paris, 1975. – P. 197–225.

⁷⁹ Sal.: HGA I, Bd. 9. – S. 364. Iepriekšējuma nabadzībai atbilst jauna veida domāšana, kurai jānāk metafizikas vietā, nevis jāatmet metafizika – *sāda* ir Heidegera “metafizikas pārvarēšanas” būtība. Maritēna piesauktie “pazemība un cēlums”, kas raksturo Akvīnas Toma domāšanas izpratni, tādējādi nav sveši Heidegera meklējumiem (tā izpaužas arī Heidegera attieksmē pret sasniegto – sal.: HGA I, Bd. 13. –

II. C. 3. nodaļa Martīns Heidegers ceļā no Freiburgas uz Marburgu pie Lānas

28. §. Laiks un esamība

a) Akadēmiskā darba uzsākšana Marburgas Filipa Universitātē

Atstājis dzimto pusi¹ un no katoliskās Freiburgas nonācis protestantiskajā Marburgā, Heidegers 1923./1924. ZS Marburgas Filipa Universitātē sāk darbu ar lekcijām “Ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā” un semināriem par Aristoteli (“Fizika” B) un Huserlu (“Loģiskie pētījumi” II).² Šī laika piezīmēs pirmo Marburgas semestri Heidegers novērtē kā vēl neizdevušos.³ Tomēr pirmie Marburgas gadi nes arī jaunus atklājumus sadarbībā ar Rūdolfu Bultmanu un metafizikas vēstures pārdomāšanā.

1924. gada VS seminārā “Augstā sholastika un Aristotelis” Heidegers, strādājot pie Akvīnas Toma *De ente et essentia* interpretācijas, Toma darba publikācijas pielikumā uzduras kardināla Kajetāna darbam *De nominem analogia* un izklāsta to Tomam veltītajā seminārā.⁴ Tā paša gada jūlijā Heidegers notur priekšlasījumu Marburgas teologiem

¹ Hanss-Georgs Gādamers atceras: “1923. gada rudenī Heidegers kā jaunais profesors devās uz Marburgu. Atvadoties no dzimtās Freiburgas, viņš ielūdza lielu pulku draugu, kolēģu un studentu augšā Švarevaldē uz vasarassvētku vakarēšanu. Augšā, Štūbenvāzē, tika iedegts miltzīgs ugunskurs, un Heidegers noturēja mūs visus iespaidojošu runu, kas sākās ar vārdiem: “Būt nomodā pie nakts ugunscura,” – un viņa nākošie vārdi bija: “Grieķi...” Protams, tā bija jauniešu kustības romantika, kas te parādījās. Taču tas bija arī kas vairāk: domātāja izšķiršanās, kurš “šodien” un “toreiz”, nākotni un grieķu filosofiju redzēja vienā veselumā. (Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. – S. 213–214.)

² 1923. gadā Heidegers Hamburgas Kanta biedrības locekļiem nolasa arī priekšlasījumu “Fenomenoloģiskās pētniecības uzdevumi un ceļi”.

³ HGA II, Bd. 63. – S. 106.

⁴ Par Kajetāna darbu Heidegers izsaucies: “Tas gan ir rieksts!” Sk.: Hans-Georg Gadamer, *Erinnerungen an Heidegger Anfänge*. – S. 26. Semināru Heidegers noslēdza ar jautājumu “Kas ir esamība?”. Kardināls Kajetāns (1469–1534) bija viens no sava laika izcilākajiem tomistiem, kurš pāvesta kūrijas uzdevumā

“Laika jēdziens”. 1924./1925. gada ZS viņš vada semināru par viduslaiku ontoloģiju (Akvīnas Toma *De ente et essentia* un *Summa contra gentiles* – darbiem, kas Heidegeram pazīstami kopš pirmajiem studiju gadiem). 1924. gada decembrī pēc priekšlasījuma “Klātesamība un patiesības esamība Aristotelim” Ķelnē Heidegers pirmoreiz personīgi iepazīstas ar Maksu Šēleru. Tas ir aizsākums abu draudzībai līdz pat Šēlera nāvei 1928. gadā. 1925. gada aprīļa priekšlasījumi “Vilhelma Dilteja pētnieciskais darbs un tagadnes cīņa par vēsturisku pasauluzskatu” noslēdz pirmo Marburgas gadu pārdomas. 1926. gadā Heidegers jau strādā pie “Esamības un laika” korektūrām, un tā laika lekcijas jāskata kopsakarā ar šo darbu.

Edmunds Huserls par Heidegera Marburgas laiku raksta: “Kad [Heidegers] devās uz Marburgu, viņa izcilos pasniedzēja panākumus uztvēru kā savus panākumus. Viņa brīvdienų apmeklējumi bija priecīgi notikumi, ilgoti brīži, kad izrunāties, pastāstīt viņam par manu progresu [pētījumos] – tiesa, viņš, tāpat kā Freiburgā, par saviem pārdomu ceļiem bija visai nenoteikts un kluss.”⁵ 1923. gada vasarā, Heidegeram dodoties uz Marburgu pie Lānas, Huserls uzdāvina viņam “Loģisko pētījumu” II sējuma izdevumu.⁶ Lai arī darbs “Esamība un laiks” veltīts Huserlam⁷, Heidegera došanās uz Marburgu prom no Huserla vadītās Freiburgas filosofijas katedras tikai simboliski apstiprina jau sen notikušu pagriezienu prom no Huserla fenomenoloģijas izpratnes un pie fenomenoloģiskās skolniecības gadu iznākumu pārveidotā jautājuma par esamību.

runāja ar Luteru Augsburgā un kura Akvīnas Toma “Teoloģijas summas” komentārs (1507–1520) uzņēmis Toma darbu *Editio Leonina* (pāvesta Leona XIII aizsāktajā izdevumā). Sal.: SuZ. – S. 93. Kajetāna ieskatiem līdzīgs tomisma izstrādātais Akvīnas Toma mācības traktējums Heidegeram bija pazīstams no studiju laika Freiburgas katoļu konviktā un Freiburgas Universitātes Katoļu teoloģijas fakultātē. Kajetāna darbi lielā mērā varēja tikt uzskatīti par tomisma summu. Ka tomisms ievērojami attālinājies no Akvīnas Toma mācības (ieskaitot Toma mācību par esamību), varēja atklāt tikai pakāpeniski. Vairāki tās katoļu teologu paaudzes pārstāvji, kas norādīja uz šo apstākli, bija Heidegera meklējumu ietekmēti. (Sk.: Otto Hermann Pesch, Thomas von Aquin. – S. 29–38.) Par Heidegera jautājumu par esamību un tā priekšnoteikumiem šajā kontekstā sk.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verstandnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. – S. 41–59.

⁵ Edmund Husserl, Briefwechsel. Bd. II. – S. 181–182.

⁶ Sk.: HGA II, Bd. 17. – S. 328.

⁷ Sk.: SuZ. – S. V, 38.

b) Pirmie soļi Marburgā

I. "Ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā"

Pirmie Heidegera soļi Marburgas posmā jāraksturo, pievēršoties viņa pirmajām lekcijām un priekšlasījumiem, kas tieši saistīti ar pirmo Marburgas gadu pārdomām. Vienlaikus tā ir iespēja vērot, kā Heidegers dažādos izklāsta ceļos atklāj Freiburgas lekciju iznākumus.

Pirmās Heidegera lekcijas Marburgas Universitātē tika pieteiktas kā "Jauno laiku filosofijas sākums".⁸ Tajā pirmoreiz tik izvērsti un nešaubīgi Huserla fenomenoloģija tiek saistīta ar visu metafizikas likteni.⁹ Vakarzemes metafizikas vēsture pati iegūst noteiktākas aprises. Dekarts (jauno laiku filosofija)¹⁰ un viņu motivējošā skolastiskā ontoloģija¹¹ (*verum* un *ens* problēma: kādā nozīmē *verum in intellectum est?* *Verum* esamība Dieva patiesībā – Dieva esamības noteiksme un Aristoteļa ontoloģija) tiek skatīta metafizikas pārdomājošas nojaukšanas – "destrukcijas" (pārvarēšanas) – aspektā. Heidegers pirmajās Marburgas lekcijās jautā: kā rūpes kļūst par apziņu?¹² Pieeja *falsum/verum* problēmai¹³ un *res cogitans* (apziņas) *esamības* veidam Dekarta filosofijā aizspostota ar drošticamības problēmu. Līdz ar to aizbūvēta pieeja patiesības

⁸ HGA II, Bd. 17. – S. 322. Vēlāk Heidegers to nosauc par "Ievadu fenomenoloģiskajā pētniecībā". No lekciju satura redzams, kā viņš vienlaikus vēlas risināt vairākus (gan savstarpēji saistītus) uzdevumus. Marburgā – Marburgas neokantisma skolas citadelē – Heidegers nevar apiet jauno laiku zinātniskā ideāla veidošanās norisi (Dekarts), kas ieņēma nozīmīgu vietu Marburgas neokantisma pētījumos. Tajā pašā laikā Heidegers Marburgā pārstāv Huserla fenomenoloģiju un tādējādi nevar apiet fenomenoloģijas būtības jautājumus. Tomēr Heidegers nevēlas vairs pārtraukt (kaut uz semestri) aizsākto ceļu. Sk.: Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zu frühen Heidegger*. – S. 65; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Nachwort des Herausgebers*. Izd.: HGA II, Bd. 17.

⁹ HGA II, Bd. 17. – S. 6 ff., 42–107, 254–275.

¹⁰ HGA II, Bd. 17. – S. 109 ff., 304 ff.

¹¹ HGA II, Bd. 17. – S. 162 ff.

¹² HGA II, Bd. 17. – S. 106 f.

¹³ HGA II, Bd. 17. – S. 130 f.

problēmai.¹⁴ Tādējādi Heidegers norāda uz ceļiem, kādos Huserla fenomenoloģija pārņem jauno laiku filosofijas ievirzes.¹⁵

Tagad Heidegers uzsvērti pievēršas jautājuma par esamību aizmiršanai, neievērošanai. Tas redzams, viņš norāda, ja pienācīgi izklāstām klātesamību. Klātesamība ir izcils piemērs, ka jautājums par esamību jāuzdod no jauna.¹⁶ Marburgas posma sākumā vēl vairāk tiek izvērsti ieskats, ka mantoto kategoriju fenomenoloģiska destrukcija ir klātesamības hermeneitikas priekšnoteikums. Aristoteļa ontoloģija ir veidota, balstoties uz pasaules esamību un dzīvi kā esamību pasaulē. Tā lielā mērā noteic viduslaiku sholastiku un teoloģiju. Redzams, ka *intellectum* un *res* saderība (ar to abu kopējo *ens creatum* reģionu) ir nodrošināta Dieva patiesībā, tātad ontoloģiskā patiesībā. No šejienes saprotama sholastikā sakņotās izziņas teorijas un mācības par patiesību lielās priekšrocības, piebilst Heidegers un tomēr jautā: no kurienes tiek noteikts *esse creatum* apvidus? Tas tiek noteikts, liekot to saiknē ar *esse Dei*.¹⁷ Bet no kādas augsnes tiek noteikta Dieva esamība?¹⁸ *Kas ir tas esamības pamats, kurš ontoloģiski nes Dieva esamību, pasaules esamību un Dieva esamību uz pasauli?*¹⁹ Heidegers izvirza jautājumu: cik lielā mērā grieķu ontoloģija (ontoloģija ar kategorijām, kuras nolasītas no tuvākajām appasaules lietām, kas ir “pie rokas”) sniedz augsni Dieva esamības noteiksmei?²⁰ Dieva esamības pierādījumi orientējas uz pasaules esamības augsni. Dievs tiek redzēts virzienā, kuru sniedz grieķu ontoloģija, kāda tā savukārt sniegta noteiktā pasaules esamības interpretācijā. *No tās* tiek redzēts *ens creatum* – arī cilvēks un *natura hominis*.²¹ Ne tikai cilvēka, bet arī Dieva esamība tādējādi ir aizsegta.

Tāpēc, uzsver Heidegers, no jauna jāuzdod jautājums par faktiskās dzīves

¹⁴ HGA II, Bd. 17. – S. 247 ff.

¹⁵ HGA II, Bd. 17. – S. 109, 254 ff., 266 ff., 270 ff.

¹⁶ HGA II, Bd. 17. – S. 247 ff.

¹⁷ HGA II, Bd. 17. – S. 187–188, 194.

¹⁸ HGA II, Bd. 17. – S. 189.

¹⁹ HGA II, Bd. 17. – S. 190.

²⁰ HGA II, Bd. 17. – S. 192 f.

²¹ HGA II, Bd. 17. – S. 194.

pieredzes esamības veidu²² un no šī jautājuma jāiet atpakaļ uz ontoloģiju – pie jautājumiem par esamību vispār un Dieva esamību.²³

Nākamo plašāko izvērsumu šie jautājumi gūst 1927. gada lekcijās “Fenomenoloģijas pamatproblēmas”, apcerot Vakarzemes metafizikas izteikumus par esamību.²⁴ Heidegers min četrus izteikumus, kas ataino metafizikas gaitu: 1) Kanta tēze: “Esamība nav reāls predikāts.”; 2) no Aristoteļa metafizikas atvedināmā viduslaiku šolastiskās ontoloģijas tēze, ka pie kāda esošā esamības pieder kas-esamība (*essentia*) un klātbūtne (*existentia*) (šeit gan jāteic, ka šādā formā tā parādās tikai pie Akvīnas Toma sekotājiem un šeit daudz kas precizējams²⁵); 3) jauno laiku ontoloģijas tēze, ka esamības pamatveidī ir dabas esamība (*res extensa*) un gara esamība (*res cogitans*); 4) loģikas tēze, ka visu esošo (neatkarīgi no tā esamības veida) var izteikt ar kopulā “ir” ietvertās

²² HGA II, Bd. 17. – S. 289. “Klātesamība savā ikreizējumā ir faktiska. Fakticitāte ir nevis vispārējā konkrēcija (*Konkretion des Allgemeinen*), bet klātesamības esamības specifiskā un sākotnējā noteiksmē.”

²³ Makss Millers norāda, ka “Esamības un laika” 1 daļas 3. sadaļas sākotnējais plāns ietvera (pēc paša Heidegera teiktā) trīskāršas atšķirības izklāstu: 1) atšķirību starp esošo un esamīgu (*Seiendheit*) (transcendentālā jeb ontoloģiskā diference šaurā nozīmē), 2) atšķirību starp esošo, esamīgu un esamību (ontoloģiskā diference plāšākā nozīmē) un 3) atšķirību starp esošo, esamīgu, esamību un Dievu (transcendentā vai teoloģiskā diference). Sk.: Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. – S. 75–76.

²⁴ Runa ir par vēsturiski sistemātisku “Esamības un laika” pirmās daļas pēdējās sadaļas un otrā sējuma iezīmējumu. Sk.: Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “Grundprobleme der Phänomenologie”: zur zweiten Hälfte von “Sein und Zeit”.

²⁵ Heidegers norāda, ka Fransisko Suaress vistiešāk ietekmējis jaunos laikus. Dekarts ir pilnībā atkarīgs no viņa terminoloģijas. Suaress pirmais sistematizēja viduslaiku ontoloģiju. Šī sistemātika noteica metafizikas iedalījumu līdz pat Hēgelim. *Metaphysica generalis* (vispārējā ontoloģija), *metaphysica specialis*, kas savukārt iedalās *cosmologia rationalis* (dabas ontoloģijā), *psychologia rationalis* (gara ontoloģijā) un *theologia rationalis* (Dieva ontoloģijā). Kanta transcendentālā loģika atbilst vispārējai ontoloģijai, bet transcendentālā dialektika atbilst *ontologia specialis* (kosmoloģija, psiholoģija, teoloģija). Suaresa *Disputationes metaphysicae* (1597) ietekmēja ne tikai katoļu teoloģiju, bet (caur jezuītu Fonseku) arī Melanhtonu. (HGA II, Bd. 24. savukārt – S. 21; HGA II, Bd. 24. – S. 108 ff., 111–113.) Jezuīti, pie kuru ordeņa piederēja arī Suaress, centās savienot Suaresa un Akvīnas Toma mācības. *Essentia* un *existentia* problēma tādējādi ir sarežģīta un vēl tagad neatrisināta, piebilst Heidegers. *Liber de causis* – viduslaikos pazīstama grāmata –, neoplatonisms. PseudoDionīsijs Areopagīts ietekmēja domu apmaiņu par šo esamības noteiksmes problēmu. Heidegers pievēršas Suaresa *Disputationes metaphysicae*, Toma “Teoloģijas summai” (HGA II, Bd. 24. – S. 114 ff.), Meistara Ekharta, Dunska Skota (*Reportata Parisiensis*) darbiem (HGA II, Bd. 24. – S. 127) u. c. viduslaiku šolastikas pārstāvju sacerējumiem (HGA II, Bd. 24. – S. 131 ff.).

Existentia / essentia problēmas precizējumu pašreizējā Akvīnas Toma mācības redzējuma gaismā parāda Ginters Peltner. Sk.: Günther Pöltner, Martin Heideggers Kritik am Begriff der *creatio*. – S. 61 ff. Sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Johannes Duns Scotus und im Skotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. – S. 41 ff.

esamības palīdzību.²⁶ Šie izteikumi ir cieši saistīti un savā būtībā nav risināmi bez fundamentālajautājuma par esamības vispār jēgu. “Pamatjautājums par esamības vispār jēgu un problēmas, kas no tā rodas, veido fenomenoloģijas pamatproblēmu kopumu tā sistemātiskā un pamatojumā.”²⁷

2. Fakticitātes hermeneitika, *theologia crucis* un *theologia gloriae*

Mēs esam ubagi. *Hoc est verum.*

Mārtiņš Luters²⁸

α) “Lutera izpratne par grēku”

Koleģiālās un sadraudzīgās attiecības, kas izveidojās Marburgā starp Martīnu Heidegeru un Rūdolfu Bultmanu (1884–1976), un Heidegera saikne ar Marburgas teoloģisko fakultāti vairs neietilpst agrīnā Heidegera pirmā Freiburgas posma izklāstā. Īsumā var pieskarties tikai šīs sadarbības sākumam. R. Bultmans 1923. gada vēstulē evaņģēliskās teoloģijas profesoram Hansam fon Zodenam raksta: “Šoreiz seminārs [“Ap. Pāvila ētika” ZS 1923./1924.] ir īpaši izdevies, jo tajā piedalās mūsu jaunais filozofs Heidegers, Huserla skolnieks. [..] Viņš lieliski pārzina ne tikai sholastiku, bet arī Luteru. [..] Man bija interesanti uzzināt, ka arī citādi Heidegers ir labi pazīstams ar moderno teoloģiju un .. pazīst arī Gogārtenu un Bartu un īpaši pirmo vērtē tāpat kā es [pozitīvi].”²⁹

Savulaik Heinriha Finkes lekcijas par “Reformācijas laiku” (1914) dzirdējušais un Freiburgas katoļu konviktā Luteru lasījušais (1908) Heidegers Marburgā apmeklēja katoļu baznīcu un nav pieņēmis savas sievas konfesijas ticību, taču sadarbība ar Bultmanu izvērsās aizvien plašāka. 1924. gada rudenī Bultmans raksta Frīdriham Gogārtenam, ka

²⁶ HGA II, Bd. 24. – S. 20.

²⁷ HGA II, Bd. 17. – S. 293.

²⁸ WA TR, Bd. 5. – S. 318.

²⁹ Rudolf Bultmans *Werk und Wirkung*. Hrsg. von Berndt Jaspert. – Darmstadt, 1984. – S. 202. Cit. no: Otto Pöggeler, *Der Vorbeigang des letzten Gottes*. – S. 466.

reizi nedēļā kopā ar Heidegeru lasot Jāņa evaņģēliju.³⁰ Tajā pašā laikā Bultmans piedalās arī Heidegera semināros.³¹ Uzstājoties Marburgas teologu diskusijās, Heidegers saka: “Teoloģijai atkal jāmeklē vārds, kas aicinātu ticībā un saglabātu ticībā.” Hanss-Georgs Gādamers, toreiz students Marburgā, piebilst: tas skanējis kā fundamentāla teoloģijas kritika un teoloģijas uzdevumu noteiksme vienlaicīgi.³²

Par Heidegera piedalīšanos Bultmana semināros bija zināms jau iepriekš.³³ Par to liecību tagad sniedz arī R. Bultmana semināru (1921–1951) protokolu izdevums.³⁴ Bultmana 1932./1924. ZS seminārā “Par Pāvila ētiku” Heidegers 1924. gada 14. un 21.

³⁰ Sk.: J. A. Barash, *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning*. – Dordrecht, 1988. – P. 190; Otto Pöggeler, *Der Vorbeigang des letzten Gottes*. – S. 467.

³¹ Otto Pöggeler, *Der Vorbeigang des letzten Gottes*. – S. 468.

³² Sal.: Hans-Georg Gadamer, *Philosophische Lehrjahre*. – S. 37. Heidegera un 20. gs. pirmās puses protestantiskās teoloģijas attiecību analīze iederas izvērsta Heidegera Marburgas posma pārdomu izklāstā. Šķiet, īsāko un precīzāko šo attiecību kopsavilkumu sniedzis kardināls Karls Lēmans: “Heidegers pats jau bija “teologs”, pirms parādījās “dialektiskā teoloģija””. (Karl Lehmann, *Vom Sinn und Ursprung der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. – S. 600, 406. piez.) Tā izskaidrojams, ka no 1929. līdz 1943. gadam Heidegers bija izdevuma “Theologische Rundschau” līdzizdevējs (kopā ar Valteru Baumgartneru, Hermanu Fāberu, Frīdrihu Gogārtenu, Frīdrihu Karlu Šūmanu, Rūdolfu Bultmanu un Hansu fon Zodenu), taču *pats* nēko tur nublicēja. (Sk.: Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage bei Martin Heidegger*. Bd. 1. – S. 53.) Jāpiezīmē tomēr, ka zināmos fakticitātes hermeneitikas motīvos Heidegeram vistuvākais tā laika Vācijā bija nevis Karls Jaspers, bet Frīdrihs Gogārtens, kas līdzīgi Heidegeram patstāvīgi no jauna atklāja Luteru. (Sal.: SuZ. – S. 10. Sk. arī š. d. II B.)

Interesanti atzīmēt dialektiskās teoloģijas izveidotāja Karla Barta brāļa Heinriha Barta (1890–1965) filosofijas domu (diemžēl līdz galam nenovest) apmaiņu ar Martina Heidegera meklējumiem. Sasauces meklējamais Heinriha Barta “kritiskajā eksistences filosofijā”, proti, eksistences izpētē un Heidegera fakticitātes hermeneitikā, neokantisma motīvu pārveidē, taču arī viņu patstāvīgajās Kanta interpretācijās un vēlinajās abu domātāju pārdomās – H. Barta t. s. “Erscheinungsphilosophie” un Heidegera domāšanā pēc pavērsiena (*Ereignis, Lichtung*). “Barta parādīšanās filosofijas attiecības pret Heidegera vēliņo filosofiju izpēte vēl ir veicams uzdevums.” Sk.: Günther Hauff, *Ursprung und Erscheinung. Zu Heinrich Barths Vermächtnis*. Izd.: In *Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Hrsg. von Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth. – Basel, 1990. – S. 52. Heinriha Barta nozīmīgākie darbi, kuros var saskatīt sasauces ar Heidegera pārdomām, ir: *Philosophie der praktischen Vernunft*. – Tübingen, 1927; *Die Freiheit der Entscheidung im Denken Augustins*. – Basel, 1935; *Philosophie der Erscheinung. Erster Teil*. – Basel, 1946; *Philosophie der Erscheinung. Zweiter Teil*. – Basel, 1959; *Erkenntnis der Existenz. Philosophie der Erscheinung*. – Basel, 1965. Sk. literatūras sarakstu: Günther Hauff, *Ursprung und Erscheinung. Zu Heinrich Barths Vermächtnis*. Izd.: In *Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen*. Hrsg. von Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth. – Basel, 1990. – S. 95.

³³ Sk.: Rudolf Bultmann, *Glauben und Verstehen*. Bd. 1. – 3. Aufl. – Tübingen, 1958. – S. 27 f.; Hermann Mörchen, *Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung*. – S. 557 f. Vilhelma fon Rodena stenogrāfisks Heidegera referāta (nepilnīgs) pieraksts publicēts izdevumā: *Protokoll der Tagungen Alter Marburger* (2.–4. 1992/4. –6.1993). – S. 118 ff.

³⁴ *Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921–1951*. Hrsg. von Bernd Jaspert. – Marburg, 1996. – S. 28 ff. (Marburger Theologische Studien, Bd. 43.)

februārī nolasīja referātu “Grēka problēma Lutera izpratnē”.³⁵

Zīmīgi, ka Heidegeru piesaista tieši paši agrīnākie Lutera darbības gadi, kad Luters vēl ir katoļu teologs, kas meklē Baznīcas atjaunotni.³⁶ 1909. gadā iestājoties Freiburgas universitātes teoloģijas fakultātē, Heidegers katoļu teoloģiskajā konviktā lasa pirms gada (1908) pirmoreiz izdotās Lutera lekcijas par apustuļa Pāvila vēstuli romiešiem (1515/1516).³⁷

³⁵ 1924. gada 10. janvārī protokolēta arī domu apmaiņa par dzīvi ticībā (pēc *Rom 6*), kurā piedalās Heidegers. Vēlāk, 1927. gadā Heidegers piedalās Bultmana seminārā ar pārdomām par Lutera sniegto apustuļa Pāvila vēstules galatiešiem izklāstu.

³⁶ Heinrihs Šlirs (1900–1978) – protestantiskais teologs, kas pārgāja katoļticībā, kopā ar Karlu Rāneru izveidoja pētījumu sēriju *Quaestiones disputatae* (1958 ff.) un vēlāk bija Pāvesta Bībeles Komisijas loceklis – atmiņās raksta: “Arī Heidegers labprāt apmeklēja Ziemassvētku svinēšanu. Vienu reizi es atceros [oti labi. Bultmans tēloja vecu jūmiēku, Krīgers [Gerhards Krīgers] bija Kants, es – “Lokarno gars”, par kuru šajā laikā tik daudz runāja. Heidegers sēdēja vienacains, aizsedzis vienu aci ar melnu pārsēju kā tas senģermāņu dievs, kurš zināja, ka var redzēt tieši ar vienu aci. Viņa attieksmē pret mums, studentiem, raksturīgi bija, ka viņš bieži nelielu pulciņu ielūda uz slēpošanu Todnaubergā pie savas mājas vai ar kādu kopā labprāt pastaigājās līdz Šlosbergai. Lieli svētki bija dāvanu izdalīšana viņa mājā, kur viņš kā sv. Nikolauss dalīja dāvanas. Es dāvanā saņēmu jaunā Lutera attēlu. Tas viss bija pretrunā visam, ko par Heidegeru stāstīja kā par nepieejamu, pat drūmu un – es gribētu teikt – skarbu un cietu skolotāju. Manā atmiņā viņš bija domātājs, kas pateicīgi lūkojās uz mērķi un ceļu pie tā nekad vairs neizlaida no acīm, negribēja vairs izlaist no acīm.” (Heinrich Schlier, *Der Geist und die Kirche*. – Freiburg i. Br., 1980. Par Heinrihu Šliru un Martinu Heidegeru sk.: Karl Lehmann, Heinrich Schliers *Begegnung mit Martin Heidegger: Ein lehrreiches Kapitel im Verhältnis Philosophie-Theologie*. Izd.: Gottes Ort ist Licht und Wahrheit. Hrsg. von Werner Löser. – Würzburg, 2003. – S. 22–46.

³⁷ Par Heidegera Lutera studiju sākumu sk.: Otto Pöggeler, *Heidegger in seiner Zeit*. – S. 270 f. Sk. arī 2004. gada rudenī iznākošo Heidegera gadagrāmatu.

Heidegera Lutera interpretāciju sakarā jāņem vērā spēcīgais viduslaiku mistikas iespaids uz Luteru (*Theologia deutsch*, Taulers, Bernards no Klervo). Luters lasīja mistiķus iestājies klosterī. Taču lielāku nozīmi viņa meklējumos viduslaiku mistiskie darbi ieguva nedaudz vēlāk – viņa agrīnās t. s. pazemības teoloģijas laikā. (Martin Brecht, *Martin Luther, Bd. 1 Sein Weg zur Reformation 1483–1521*. – S. 137–144.) Tajā pārveidoti ieklūst daudzi viduslaiku mistikas pamatvārdi. Piezīmēs par Taulera sprediķiem (1516) Lutera pārdomās izpaužas ieskats pieredzē smelto patiesību pārākumā pār vēlinās sholastikas spekulatīvo ievirzi un humānismu. Ciešanas, galēja pazemība, savas gribas un augstprātības pārvarēšana, pasivitāte Dieva priekšā un Dieva apslēptība (*Deus absconditus*) ir Lutera uzmanības centrā. 1516. gadā Luters izdod grāmatu *Eyn deutsch Theologia*, ko uzskatīja par Taulera būtisko ieskatu kopšavilkumu. Divus gadus vēlāk viņš izdod tās pilnīgāku izdevumu un priekšvārdā raksta: “Šī grāmatīņa gan ir nabaga un negreznota vārdos un cilvēku gudrībā, taču tikpat bagāta un dārga [...] dievišķajā gudrībā. [...] Pēc Bībeles un Augustīna man nav gadījusies tāda grāmata, no kuras es būtu vairāk mācījies un vēlos mācīties, kas ir Dievs, Kristus, cilvēks un visas lietas.” (WA, Bd. 1, – S. 378.) Lutera interesē par mistiku parādās viņa fundamentālais ieskats, ka uzmanība jāpievērš “elementārai teoloģiskai dziļdimensijai” (Martin Brecht, *Martin Luther, Bd. 1 Sein Weg zur Reformation 1483–1521*. – S. 142), ko viņa laika sholastika un humānisms drīzāk aizsedza un sagrozīja. Kopš Vilhelma Prēgera mistiķu un Lutera satuvinājuma (Wilhelm Preger, *Geschichte der deutschen Mystik des Mittelalters*. 3 Bde. – Leipzig, 1874–1893.) šī tēma nav zaudējusi savu nozīmīgumu. Par Luteru un viduslaiku mistiku sk. piem.: Franz Posset, *Bernhard von Clairvaux Meditation zu Psalm 31, 2 bei Martin Luther*. – S. 71–78.

Vēlīnā atskatā Heidegers saka: “Nonākt jaunā pamatsaattiecinātībā ar to, kas ir, [t. n., ka] jārūpē jaunā saattiecinātībā ar esamību. Un pārmaiņu šajā saattiecinātībā domājoši sagatavot (nevis saattiecinātību sludināt) – tā ir neizteiktā visas manas domāšanas jēga.” (HGA I, Bd. 15. – S. 429.) “Esamība un Dievs nav

Grēka problēmu 1924. gada referātā Heidegers vispirms vēlas aplūkot kā teoloģisku problēmu. Teoloģijas priekšmets ir Dievs, tēma – cilvēks savas esamības Dieva priekšā “kā”. Cilvēka esamība ir arī esamība pasaulē, un tādējādi tiek skarta pasaules problemātika. Heidegers uzsver: Luteram bija īpašs teoloģiskās jautāšanas pamatvirziens – no grēka. “Tātad jautājums skan – ko nozīmē grēks, ja cilvēka attiecība uz Dievu tiek iztirzāta kā teoloģiska problēma?”³⁸ Jo vairāk tiek mīkstināta grēkākrišanas radikalitāte, jo mazināta tiek pestīšanas nozīme.³⁹ Lutera pamattendence ir redzēt cilvēka esamības *corruptio* visradikālākajā veidā. Šolastika vienmēr mīkstinājusi *corruptio* izklāstu.⁴⁰

Luters neredz grēkā kļūdu virkni, bet gan vērš skatu uz *affectus* – cilvēka iestādni pret lietām, izmisumu, kas ceļas no pieķeršanās tām. “Cilvēku skar *horror*, kura pamats ir *quaerere iustitiam suam* – paštaisnums. Tā rodas *desperatio spiritualis* – izmisums Dieva priekšā nevis aiz grēku daudzuma, bet aiz *affectus horrens peccatum* – aiz grēka nereducējamā fakta. Grēka noteiksme redzama kādā pavisam noteiktā iestādnē pret pasauli. Katras teoloģijas pamatprasība tādējādi ir cilvēka esamību pasaulē interpretēt tā, ka viņš no šīs esamības var nākt pie Dieva. [...] Dievs savā želsirdībā satricinājis *quaerere suam iustitiam*, tā ka cilvēks tagad zina, ka no pasaules viņš neko nevar sagaidīt. Luters uzsver *affectus subtilissime carnalis* un (pavisam pretēji šolastikai) nāk pie tās pašas atziņas: *corruptio amplificanda est.*”⁴¹ Heidegers uzsver Lutera darba *Disputatio contra*

identiski, un es nekad nemēģināšu domāt Dieva būtību caur esamību. Daži varbūt zina, ka es nāku no teoloģijas un vēl esmu saglabājis bijušas saites, un kaut ko no tās saprotu. Ja es vēl rakstītu teoloģiju – un dažreiz par to domāju –, tad tajā vārds “esamība” nedrīkstētu parādīties. Ticībai nav nepieciešama esamības domāšana. Ja tai tā nepieciešama, tad tā vairs nav ticība. To saprata Luters. Pat viņa paša baznīcā šķiet to aizmirstam. Par esamības jēdziena noderību teoloģiskā Dieva būtības domāšanā es esmu peticīgās domās. Ar esamību šeit nekas nav panākams. Domāju, ka esamība nekad nevar tikt domāta kā Dieva pamats un būtība, taču Dieva pieredze un Viņa atklāšanās (ciktāl cilvēks to sastop) tomēr notiek esamības dimensijā, kas gan nenozīmē, ka esamība ir iespējams predikāts Dievam. *Šeit nepieciešami pavisam jauni nošķirumi un norobežojumi* [izcēlums mans – R. B.]” (HGA I, Bd. 15. – S. 436–437.) Sal.: Karl Lehmann, *Vom Ursprung und Sinn der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. – S. 598–606.

³⁸ PSL. – S. 28.

³⁹ HGA II, Bd. 63. – S. 27, 111.

⁴⁰ PSL. – S. 29.

⁴¹ PSL. – S. 29.

scholasticam theologiam (1517)⁴² 25. tēzi: “Cerība nāk nevis no darbiem, bet no ciešanām,” – 30. tēzi: “No cilvēka puses var nākt tikai sacelšanās pret Dieva žēlastību. Cilvēka eksistences iespējamība nav cilvēkā,” – 37. tēzi: “Visa cilvēka rīcība ir kļūdaina un grēka pilna.” Heidegers piebilst: “Šis izteikums šķir Luteru no Aristoteļa un visas grieķu ontoloģijas, tā ka viņš var 50. tēzē teikt: *Totus Aristoteles ad theologiam est tenebrae ad lucem* (Aristotelis pret teoloģiju ir kā tumsa pret gaismu).”⁴³

Heidelbergas disputācijā (1518) Lutera skaidri norāda uz teoloģijas uzdevumu, nodalot divus teoloģiskus skatījuma veidus: viens ir *theologia gloriae, que invisibilia Dei ex operibus intellecta conspicit* (22. tēze), par ko Lutera piezīmē: *et dicti malum bonum et bonum malum* – tā uzdod slikto par labu un labo par sliktu (21. tēze). Šādā salikumā (*invisibilia Dei un operibus intellecta savienojumā*) arī Heidegeru *theologia gloriae* nevar apmierināt. Tas redzams no šādi izprastai *theologia gloriae* Lutera pārdomās pretnostatītās *theologia crucis*, kas runā no “Istenās lietu attiecības” (*dicit id quod res est*) – runā no fakticitātes, norāda Heidegers.⁴⁴ Lekcijās par vēstuli romiešiem Lutera uzsver: “Tikai tas, kurš sevi noliedz un labprāt ieiet nebūtībā un sevi brīvprātīgi nolemj nāvei un

⁴² WA, Bd. 1. – S. 221–228.

⁴³ PSL. – S. 29.

⁴⁴ Heidegera Lutera izpratnes sakarā sal. Lutera interpreta Rūdolfa Maltera vārdus: “Lutera izteiktā filosofijas kritika vērsas pret katru domāšanu, kas grib tikai no prāta sniegt atbildi uz jautājumu par cilvēka noteiksmi.” (Rudolf Malter, *Luther und die Geschichte der Metaphysik*. – S. 39, 52.) “Tas skaidri izriet no viņa domāšanas pamatiem, no fundamentālmācības par taisnošanu tikai caur ticību bez baušļu darbiem.” (Rudolf Malter, *Luther und die Geschichte der Metaphysik*. – S. 41, 52.) “Lutera vārds ir kā tīrākais viena tipa īstenojums Vakarzemes domāšanas vēsturē parādījušos cilvēka pamatpiederzes veidu izpratnē. Šī fundamentālmācība saka, ka pestīšanas jautājums, kas parādās katra cilvēka sākotnējā pieredzē, ir atbildams tikai no Dieva, ne no autonoma prāta.” (Rudolf Malter, *Luther und die Geschichte der Metaphysik*. – S. 42.) “Šī [piederze] ir jau notikušais, tā netiek aktīvā prāta darbā radīta. Cilvēka pasivitātē norisoša saprašana, kas pārņem, saņemoša saprašana, sākotnēja ticībā-saprašanas pasivitātē ir *theologia crucis*.” (Rudolf Malter, *Luther und die Geschichte der Metaphysik*. – S. 41.) “Ja uzskata, ka jauno laiku filosofijā ir arī Lutera nopelns, tad tāds viedoklis principiāli nerespektē Lutera mācības pašu centrālo punktu.” (Rudolf Malter, *Luther und die Geschichte der Metaphysik*. – S. 52.) “Subjekta vērsšanās pie sevis paša taisnošanas mācībā tiek [jauno laiku filosofijā] izrauta no sava patiesā konteksta un vairs nav no ārienes pamodināta pasīvās saprašanas vērsšanās pie sevis. Tādējādi parādās jauno laiku transcendentālisma pamatos esošs problemātiskums. [...] Vai iespējama domāšana, kas nepamet sevi kā domāšanu un tomēr nedomā autonomiski?” (Rudolf Malter, *Luther und die Geschichte der Metaphysik*. – S. 47.) Par šādas domāšanas iespējām filosofiskā teoloģijā sal. ar Bernharda Kaspera un Karla Augustīna Vūherera-Huldenfelda darbos pausto. “Tikai kad autonoma domāšana atklāj savu principiālo defektu cilvēka noteiksmē un atbildē uz nāves pamatpiederzi, atbrīvojas skats uz Luteru”, norāda Malter. Sal.: “Pretinieks, pret ko vērsas *theologia crucis*, ir nevis viduslaiku un katoliskā teoloģija [...], bet necilvēciskā cilvēka ieinteresētība sevis dievišķošanā ar zināšanām un darbiem..” (Jaromír Brejčák, *Philosophia crucis*. – S. 107 ff.) Šis aspekts ir nozīmīgs Heidegeram, lasot Luteru.

sodam, – tikai tas darījis pēc Dieva prāta un radībai īsteni kalpojis, jo tas neko sev nav vairs paturējis: ticībā sevi noliedzot un no visa atsakoties – arī no sevis –, un tādējādi sev un visam citam ir miris.”⁴⁵ Tādējādi krusta teoloģija aizšķērso ceļu izsīkšanai pasaulē un tās lietās, bet tam, kas visu gatavs atstāt, piešķir jaunu dzīvi no Nekā. Tādas dzīves iespējamība nav atvedināma no pasaules. Tā nav iespēja Aristoteļa īstenības un iespējamības ontoloģiskās mācības ietvaros.⁴⁶ Daudzi tikai pēc tam, kad noteikuši Dieva un pasaules esamību, pievēršas Kristum. Šis grieķiskais skatījuma veids dara cilvēku lepnu. Cilvēkam vispirms jānonāk pie krusta, līdz viņš sauc lietas īstajā vārdā – *id quod res est*, uzsver Lutera. Heidelbergas disputācijā atrodams, šķiet, visasākais Lutera grēka problēmas formulējums, un tam pievēršas arī Heidegers.⁴⁷

Vēlīnās skolastikas sacerējumos bieži tika akcentēts, ka cilvēks grēkā krišānā zaudē augstāko Dievatziņu, taču nezaudē dabisko Dievatziņu. Lutera sacēļas pret to un uzsver: cilvēka daba ir *corrupta*. Cilvēka esamība kā tāda ir grēks. Grēks nav nekas cits kā pretstats ticībai, kur ticība nozīmē – stāvēt Dieva priekšā. Ar to nav pausts cilvēka morālās izveidnes nosodījums, bet gan parādīts cilvēka īstenais kodols. Grēks Luteram ir eksistences jēdziens, uz ko norāda jau *affectus* uzsvēršana, piezīmē Heidegers.”⁴⁸ “Tā apmērus redzam tikai tad, ja korelatīvā skatījumā uzlūkojam Dievu kā Dievu. Jo tikai tad saprotam, ko nozīmē *aversio Dei* – novēršanās no Dieva.”⁴⁹

Vienlaikus ar šo pamatnoteiksmi Lutera pievēršas virzībai, ko sevī nes *grēks kā*

⁴⁵ “Vai, kā tas varētu šķist – mums tik pazīstamā žēlastības un taisnošanas teoloģija, kas reizē pieļauj tik mulsinoši dažādas interpretācijas, ka pat speciālisti apmuls, ir izvērsama tās votumā fundamentālos ontoloģiskos jautājumos?” (Jörg Baur, Luther und die Philosophie. – S. 15.) Jāatklāj “īstenā, pareizā loģika”: jaunā dzīve pēc sevis nolieguma caur ciešanām un krustu nav iespēja, kas Aristoteļa loģikā rastu pamatu (sal. ar Heidelbergas disputācijas XXV tēzi). “Gara loģika” – “tā gara, kas lietas .. pārveido, bet ne pēc mūsu iegribām, bet gan sevi dodošas mīlestības kustībā ..” (Jörg Baur, Luther und die Philosophie. – S. 28.) Habilitācijas darba “Dunsa Skota mācība par kategorijām un nozīmi” noslēgumā Heidegers nosauc tādu loģikas un ontoloģijas izvērsumu par “Dzīvestīgā gara, veiktpilnīgās mīlestības, Dievu sirdī pagodinošu filosofiju”. (KBDS. – S. 241.) Šādu ontoloģijas pavērsienu Heidegers vēlas saklausīt Lutera darbā. Sal.: Andreas Grossmann, Heidegger und Luther. Izd.: Quaestio I (2001). – S. 193–209.

⁴⁶ Sal.: BZ. – S. 18.

⁴⁷ PSL. – S. 30.

⁴⁸ PSL. – S. 31.

⁴⁹ PSL. – S. 31.

cilvēka esamības veids: viens grēks rada citu un ierauj cilvēku aizvien dziļāk.⁵⁰ “Grēks ir tas, ka Ādams un Ieva vispār pievērsa uzmanību kādam vārdam, kas nebija Dieva vārds, ka viņi vispār iesaistījās *disputatio*. Ar to viņi zaudēja sākotnējo esamību Dieva priekšā.”⁵¹ “Vārdu “ticēt” var saprast tikai, ja saprot grēku, un grēku var saprast, ja ir atbilstoši pareiza pašas cilvēka esamības izpratne.”⁵² Heidegers piebilst: “Šo grēka un līdz ar to Dieva un cilvēka attiecību izpratni mūsdienu protestantiskā teoloģija lielā mērā zaudējusi.”⁵³ Kā papildinājumu un paskaidrojumu teiktajam viņš uzsver Kirkegora 1852. gada “Dienasgrāmatas” ierakstā par katolicismu un protestantismu teikto: “.. protestantisms ir tikai korektīvs katolicismam un nevar pastāvēt tikai kā regulatīvs – kā Lutera tikai uz katoliskā gara pamatiem ir Lutera.” Tas raksturo arī Heidegera paša nostāju, Freiburgas konviktā (un vēlāk protestantiskajā Marburgā) lasot Lutera.⁵⁴

⁵⁰ PSL. – S. 31.

⁵¹ PSL. – S. 32. “Nodevība pret transcendenci, neturēšanās pie Dieva ir grēka būtība. Dieva žēlastība izpaužas tajā, ka Viņš pēc tam nav klusējis, bet tomēr runājis uz cilvēku, kad bailēs sabrucis cilvēka radītais Dieva un sevis veidols. Dieva vārda uzklauššana nozīmē noraidīt Dieva tēlu veidošanu. Tāds aizliegums norāda uz veidu, kādā Dievs atklājas.” (Hermann Mörchen, Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. – S. 557 f.)

⁵² PSL. – S. 33.

⁵³ PSL. – S. 33.

⁵⁴ Heidegera Lutera izpratnes sakarā nepieciešams norādīt uz vairākiem Lutera un sholastikas attiecību aspektiem. Lutera samērā maz lasījis Akvīnas Tomu. Toma mācība arī nebija pirmais Lutera sholastikas kritikas objekts – tā vērsās pirmām kārtām pret *via moderna*: skotīstiem un Lutera skolniecības gadu okamīstiem. Svarīgus Toma mācības ieskatus Lutera iepazīst ar Tībingenes okamīsta Gabriēla Bīla sentenču komentāru starpniecību. Kā norāda Oto Hermans Pešs, Bīls savos darbos (kurus Lutera lasīja, gatavojoties priesteru kārtai) sniedz plašu ieskatu Toma galvenajos sacerējumos. Bīla izklāsts (arī tur, kur viņa viedoklis atšķiras) ir pienācīgs, *izņemot* Toma žēlastības un taisnošanas mācību. Bīls (vēlīnās sholastikas garā) piedēvē Tomam uzskatu, ka arī grēcinieks, pateicoties saviem dabiskajiem spēkiem, var veikt Dieva mīlestības aktu, tātad mācību, ko Lutera izšķiroši noraidījis kā pelagismu. (Sk.: Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. – S. 24. Sal. S. 27, 28, 36.) “Ja Lutera būtu iepazīsies ar paša Toma ieskatu, tad atrastu, ka Toms komentārā vēstulei romiešiem vārdam *fides* pievieno *sola* un uzsver, ka grēcinieks saņem taisnošanu no Dieva tikai caur ticību, bez darbiem, un uzsver šo ieskatu kā Pāvila izteikumiem atbilstošu izklāstu. Turklāt šo komentāru Toms ir pats pārskatījis un apstiprinājis.” (Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. – S. 28, 78. piez.) Vēlīno viduslaiku tomisms šeit nevarēja palīdzēt Lutera Toma izpratnē, jo pats bija attālinājies no Toma mācības. Sal.: Denis R. Janz, Luther and Late Medieval Thomism: A Study in Theological Anthropology. – Ontario, 1983; Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. – S. 22 ff.

Oto Hermans Pešs norāda, ka Lutera un Toma attīstības ceļi ir līdzīgi: abi sākuši no “semipelagismam” tuvām pozīcijām, kas pieļauj cilvēka paša līdzdalību savā pestīšanās. Taču vēlāk abi

β) Lutera Heidelbergas disputācija

Augustīniešu kongregācijas sapulcē Heidelbergā, kurā Mārtiņš Luters tiek aicināts izteikties par saviem uzskatiem – t. s. Heidelbergas disputācijā (1518) – Luters izšķiroši uzsver: ne baušļi, ne cilvēka darbi neved pie pestīšanas.⁵⁵ “Cilvēks, kas cer iemantot žēlastību ar to, ka dara, kas stāv viņa spēkos, tikai pievieno vecajiem grēkiem jaunus un kļūst tikai divkārtīgi vainīgs.”⁵⁶ Viņš turpina: “Bet kas tad mums atliek – vai palikt bezdarbībā, ja darām tikai grēkus? [...] Nē, bet gan meties ceļos, ja tu to esi dzirdējis un lūdz žēlastību, un liec savas cerības tikai uz Kristu, kurā ir mūsu svētdarīšana, mūsu dzīve un mūsu augšāmcelšanās.”⁵⁷ Kā uzsver Heidegers “Lutera izpratnē par grēku”, vispirms jāizklāsta cilvēka situācija tās grēcīgumā un pazušanā, lai īsteni atzītu pestīšanas nepieciešamību.⁵⁸ Tā Luters saka: “Grēcīguma sprediķis vai labāk – grēkatziņa un ticība tādām sprediķim ir sagatavošanās žēlastībai. Tikai tad rodas žēlastības vēlēšanās, ja radusies grēka atziņa. Slimais tad meklē ārstniecību, ja aptvēris savas kaites ļaunumu. Tāpēc jau tas nenozīmē dot pamatu nāvei un bezcerībai, ja slimajam apskaidro viņa

uzsvēruši, ka savā pestīšanā cilvēks Dieva priekšā ir radikāli pasīvs, bet var kļūt aktīvs – un viņam tādām jākļūst – tādā mērā, kādā viņš tieši to pieņem. (Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. – S. 21 f.) Luters domā no cilvēka esamības Dieva priekšā. Cilvēks nekad nevar teikt, ka viņam nav grēka, ka viņš ir taisns, – arī ne, norādot uz Dieva žēlastību, kas viņu sasniedz. Cilvēks paliek grēcinieks, viņš nevar būt “nedaudz vēl” grēka varā. Ja viņš nav pilnīgi uzticīgs Dievam, tad paliek pilnā mērā grēcīgs. Tikai pajautoties uz Dieva vārdu, ka mans paliekošais grēks nav šķērslis Viņa žēlastībai, varu uzskatīt sevi par taisnotu. Toms turpretī vienmēr domā no Dieva perspektīvas. Te grēka vara un spēks nav pirmais vārds, bet pirmais ir – grēka *nespēks*. Grēks nevar kavēt Dievu Viņa nodomā. Ka cilvēks atkal un atkal izvairās no Dieva žēlastības, nav izšķirošais, jo Dieva darbs un nodoms paliek. (Otto Hermann Pesch, Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. – S. 71. Sal.: Otto Hermann Pesch, Hinführung zu Luther. – Mainz, 1982: Otto Hermann Pesch, Theologie der Rechtfertigung bei Martin Luther und Thomas von Aquin. – 2. Aufl. – Mainz, 1985. Sal. §. d. I A 2.)

⁵⁵ Heidelbergas disputācijas I, II tēze un *passim*.

⁵⁶ Heidelbergas disputācijas XVI tēze.

⁵⁷ WA, Bd. I. – S. 360; Martin Luther, Heidelberger Disputation. – S. 387.

⁵⁸ PSL. – S. 29.

slimības bīstamību, gluži pretēji – ar to viņu steidzina rast ārstniecību.”⁵⁹ Heidegers vēlāk izceļ grēka dinamikas savdabīgo kustību jeb virzību.⁶⁰ Grēka (jeb cilvēka esamības kopumā) izklāsts ir nepieciešams, lai rastos apjauta par pestīšanas nepieciešamību un avotiem. Arī Frīdrihs Gogārtens, raksturojot “teoloģijas starp laikiem” ievirzi, uzsver, ka cilvēka būtība nav redzama bez Dieva, bet ceļš pie Dieva izpratnes aizsākas cilvēka pienācīgā izpratnē.⁶¹ Šo aspektu var saskatīt arī Heidegera fakticitātes hermeneitikā.

Heidelbergas disputācijas XIX tēzē Lutērs saka: tas, kurš Dieva “neredzamo būtību izzin un ieskata caur radīto [Rom. 1, 20]”⁶², nav cienīgs saukties par teologu. Tātad Lutērs noraida *theologia gloriae* bez *theologia crucis*. XX tēzē viņš uzsver: “Bet gan tikai tas [ir īstens teologs], kurš Dieva redzamo un (cilvēkiem) pievērsto būtību ierauga un atzīst caur ciešanām un krustu.”⁶³ XXI tēzē teikts: “Teologs, kas meklē Dieva neapslēpto varenību [*theologia gloriae*], sauc sliktu par labu un labu par sliktu; krusta teologs sauc lietas īstajā vārdā.”⁶⁴ “Bet ir jau teikts, ka Dievs atrodams tikai ciešanās un krustā [*theologia crucis*], [..] jo ir neiespējami caur saviem labajiem darbiem nezust, ja vispirms caur ciešanām un postu nav kļuvis pilnīgi nabags un iztukšots, līdz zina, ka pats nav nekas un ka darbi cēlušies ne no paša, bet Dieva.” Lutērs gan pilnībā atzīst, ka “..vīsa Dieva radība ir ļoti laba”.⁶⁵ Tomēr viņš vēlreiz uzsver: “Bet, kā jau iepriekš teikts, kas nav ar krustu un ciešanām satriekts un iznīcis, pieraksta sev, ne Dievam darbus un gudrību un tādā veidā nelietīgi izmanto Dieva dāvanas un apraipa tās. Kas caur ciešanām iznīcis, pats vairs nerīkojas, bet gan zina, ka Dievs dara viņā savus darbus un visu veic. Tāpēc viņš gan var rīkoties vai nē, tas viņam vienalga: viņš neslavē vairs sevi, jo Dievs viņā dara, un arī nekaunējas vairs, ja viņš pats nav vairs veicējs; viņš zina, ka priekš viņa

⁵⁹ WA, Bd. 1. – S. 361; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 387–388.

⁶⁰ Heidelbergas disputācijas XVI tēze.

⁶¹ Friedrich Gogarten, Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Luthers “Vom unfreien Willen”; Friedrich Gogarten, Offenbarung und Zeit. – S. 14–20.

⁶² Sal. Heidelbergas disputācijas XXII tēzi. (WA, Bd. 1. – S. 362; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 390.

⁶³ WA, Bd. 1. – S. 361–362; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 388.

⁶⁴ WA, Bd. 1. – S. 362; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 389.

⁶⁵ *1. Tim 4, 4. 1 Moz 1, 31.*

pietiek, ka viņš cieš krustā un iet bojā, kļūstot aizvien vairāk par neko. To domā Kristus: *Jums jābūt kā no jauna piedzimušiem.*⁶⁶ Lai no jauna piedzimtu, vispirms jāmirst un ar Cilvēka dēlu jātop paaugstinātam: jāmirst, es saku, t. n., jājūt pastāvīgā nāves klātbūtne.⁶⁷ Tātad ceļš pie *theologia gloriae* neved citādi kā caur *theologia crucis*. Lutera uzskata, ka *theologia gloriae* tikai caur *theologia crucis* pilnā mērā var atgūt savu būtību.

XXV tēzē Luters saka: “Nevis tas, kurš dara daudzus darbus, ir taisns, bet gan tas, kurš bez darbiem cieši tic Kristum.” Paskaidrojot viņš piebilst: “Jo Dieva priekšā derīgo taisnumu neiegūst atsevišķu rīcību pastāvīgā atkārtotā, kā to māca Aristotelis, bet gan tā tiek ielietā caur ticību. *Taisnais no ticības dzīvos.*”⁶⁸ “Ja no sirds tic, kļūs taisns.”⁶⁹ Vārdi “bez darbiem” jāsaprot ne tā, ka taisnais neko nedarīs, bet gan – “viņa darbi nenesīs viņa taisnošanu, taisnošana darīs darbus. Jo bez mūsu darba ticība un žēlastība tiks ielietā, un tad drīz sekos darbi. .. un ja tagad viņš zina, ka darbi, kas veikti ticībā, nav viņa, bet Dieva darbi, tad viņš vairs nemeklē caur tiem tapt taisnots, bet meklē Dievu: savu taisnošanu, kas nāk no ticības Kristum ..”⁷⁰ XXVI tēzē teikts: “Bauslis saka: dari to,” – bet tas nekad nenotiks. Žēlastība saka: “tici tam.” Un jau viss ir padarīts.”⁷¹

Heidelbergas disputācijā Luters uzsver: “Kas grib būt patiesi gudrs, lai nemeklē gudrību, pastāvīgi ejot uz priekšu, bet gan lai kļūst ģeķis un meklē ģeķību pastāvīgā atpakaļiešanā. [...] Tā ir gudrība, kas pasaulei ir ģeķība.”⁷² Heidegera faktiskās dzīves

⁶⁶ Jņ 3, 7

⁶⁷ WA, Bd. 1. – S. 363; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 391. Šie vārdi skaidri atbalsoja Heidegera pirmo Marburgas priekšlasījumu pārdomās. Sk. š. d. II C 3.

⁶⁸ Rom 1, 17 un 10, 19.

⁶⁹ WA, Bd. 1. – S. 364; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 391–392.

⁷⁰ WA, Bd. 1. – S. 362; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 388–389. Kā raksta Vilfrīds Jēsts nozīmīgajā darbā par Lutera teoloģijas un ontoloģijas pārveides krustpunktiem, tad tur, kur Luters runā par cilvēka izturēšanos Dieva un svētdarīšanas priekšā, viņa valodā parādās “paradoksālā domāšanas figūra” – pasivitātes un aktivitātes “apgriešanas motīvs” (*Umkehrsmotiv*). Svētdarīšana vienmēr ir Dieva darbs pie cilvēka, ne cilvēka darbs. Cilvēka Dievatziņai vienmēr jau iepriekšdota ir Dieva cilvēka atzīšana, pievēršanās cilvēkam. Cilvēka totālā pasivitāte un Dieva pievēršanās ir *theologia crucis* raksturojumi. (Wilfried Joest, *Ontologie der Person bei Luther*. – S. 106–107.)

⁷¹ WA, Bd. 1. – S. 364; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 392.

⁷² WA, Bd. 1. – S. 363; Martin Luther, Heidelberg Disputation. – S. 390.

pieredzes hermeneitika seko šiem vārdiem.

γ) Lutera Heidelbergas disputācijas filosofiskās tēzes

1979. gadā pirmoreiz tika publicētas Lutera “Heidelbergas disputācijas filosofisko tēžu *probationes*”.⁷³ Heidelbergas filosofiskajās tēzēs Luters vēlas parādīt, ka visu skolu mācītie dziļi maldās Aristoteļa mācības izpratnē un, pat pienācīgi izprasts, Aristotelis nepalīdzēs ne teoloģijai, ne filosofijai. 1979. gada publikācijā redzams šī nodoma izvērsuma mēģinājums filosofisko tēžu paskaidrojumos.⁷⁴ Bija redzams, ka “Ziņojumā Nātorpam” izpaužas līdzīgs Heidegera nodoms – vispirms atvedināt Aristoteļa mācību uz pamatpieņēmumiem ontiskajā esošā un pasaules izpratnē un tad parādīt to nesavienojamību ar kristīgo faktisko dzīves pieredzi.

Heidelbergas disputācijas filosofiskajās tēzēs Luters raksta: “Kas grib bez briesmām filosofēt ar Aristoteli, tam nepieciešams, ka tas iepriekš Kristū kārtīgi ir padarīts par ģeķi.” Viņš turpina: “Tikai tas filosofē labi, kurš .. ir ģeķis, t. n., kristietis.”⁷⁵ Vilfrīds Jēsts norāda, ka tā Luters pauž nepieciešamību no kristīgās pieredzes pārskatīt Aristoteļa ontoloģiju. To Luters nav veicis izteiktā “ontoloģiskā mācībā”, bet caur *theologia crucis* novedis pie šādas fundamentālas iespējas.⁷⁶ Pie tās Luters nonācis, tieši savu centrālo ieskatu (*theologia crucis*) vadīts.⁷⁷

⁷³ Die *probationes* zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. Lateinisch/deutsch hrsg. von Helmar Junghans. Izd.: Ljb 46 (1979). – S. 10–59.

⁷⁴ Sal. Helmar Junghans, Die *probationes* zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. – S. 29. Kurts Flašs norāda, ka, neraugoties uz Lutera pārdomu atkarību no vēltīno viduslaiku realitātes jēdziena izpratnes, kas pārvarēta jau Freibergas Dītriha darbos, un Aristoteļa izpratnes, kas bija izplatījusies ap 1300. gadu, Lutera Heidelbergas filosofiskajās tēzēs ieskicēta aptveroša filosofijas revīzijas iespēja. (Kurt Flasch, Das philosophische Denken im Mittelalter. – Stuttgart, 1987. – S. 589–592.)

⁷⁵ Helmar Junghans, Die *probationes* zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. – S. 34–35.

⁷⁶ Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther. – S. 16.

⁷⁷ Sal.: Wilfried Joest, Ontologie der Person bei Luther. – S. 18 f.; Edmund Schlink, Weisheit und Torheit. Izd.: Kerygma und Dogma 1 (1955). – S. 20 f.

δ) Lutera lekcijas par apustuļa Pāvila vēstuli romiešiem

Theologia gloriae un *theologia crucis* kontekstā var lasīt arī Lutera vārdus “Lekcijās par vēstuli romiešiem” (1515/1516), kas saistīja Heidegera uzmanību: “Apustulis filosofē un domā par lietām citādi nekā filosofi un metafiziķi. Jo filosofi tā iegremdē savu skatu (tikai) lietu Tagad, ka redz tikai to Kas un Kā; apustulis turpretī virza mūsu skatu prom no lietām, prom no jautājuma par to būtisko un akcidentālo izbūvi un pievērš to lietām, kādas tās ir nākotnīgi. Jo viņš nerunā par “būtību” .., bet gan lieto jaunu, lielisku un īsteni teoloģisku vokābulu: “radības ilgas.” Ja gars dzird, ka radība vēl ilgojas, tad tas taču pats vairs nepētīs un neizjautās ilgāk pašu radību, bet gan to, pēc kā radība ilgojas. Bet, ak vai – cik gan dziļi un postīgi esam iegrimuši jautājumā par lietu būtību, cik gan dumjos viedokļos esam sapinušies metafizikā? Kad gan pamanīsim un aptversim, ka tik daudz vērtīga laika pazaudējam nederīgās studijās un labākas par tām atstājam novārtā?”⁷⁸ Viņš turpina: “Ir laiks, kad tiekam pievērsti cita veida studijām un iepazīstam Jēzu Kristu, un proti, kā “Krustāsisto”.”⁷⁹ Lutens uzsver, ka būt labākajiem filosofiem nozīmē mācīties redzēt, kā “daba ilgojas, vaimanā un sten, t. n., kā tā neieredz visu, kas ir, un ilgojas pēc tā, kas būs nākotnē, t. n., vēl nav”⁸⁰. Citādi filosofu ģeķība ir kā tā vīra ģeķība, kurš palīdz namdarim būvmateriālu sagatavošanā un būvdarbos, bet nedomā par namdara nodomu un mērķi. “Tāpat ģeķi uzlūko Dieva radību, kas nepārtraukti gatavojas savai nākotnīgai paaugstināšanai, tikai šajā sagatavošanā, bet nekad tās pilnīstenojumā.”⁸¹ “Mēs priecājamies un lepojamies ar zinātni, kas nodarbojas ar to, kas par sevi skumst un ir ar sevi nemierā. Vai tas nav ārpātīgs, es jautāju, kurš smejas, ja redz citu raudam un žēlojamies, un sevi slavē, jo redzot to jautru un smejošu?”⁸² Lutens norāda, ka apustulis saka: “Uzmanait, ka neviens jūs nesavaldzina ar

⁷⁸ WA, Bd. 56. – S. 371; Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief. – S. 197.

⁷⁹ 1. Kor 2, 2.

⁸⁰ WA, Bd. 56. – S. 371–372; Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief. – S. 197–198.

⁸¹ WA, Bd. 56. – S. 371–372; Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief. – S. 197–198.

⁸² WA, Bd. 56. – S. 371–372; Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief. – S. 197–198.

savu prātniecību un tukšu maldināšanu, kas balstās uz cilvēku mācībām.”⁸³ “No tā secināsim, ka tas, kurš radības esamības un darbības cēloņus pēta labprātāk nekā tās nopūtas un ilgas, bez šaubām ir muļķis un aklināts, jo nesaprot, ka radība ir radība.”⁸⁴ Šie Lutera vārdi raduši atbalsi Heidegera fakticitātes laiciskuma analīzē.⁸⁵

3. Priekšlasījums Marburgas teologiem “Laika jēdziens”

Priekšlasījums “Laika jēdziens”, kā tas izriet no Heidegera piezīmēm *rakstā* “Laika jēdziens”, nebūt neataino viņa dziļākos nodomus laika problemātikā.⁸⁶ Priekšlasījuma uzdevums ir aprādīt *klātesamības laiciskumu* tās pamatkustībā un tajā rastu klātesamības būtisku iespēju izklāstu. Toreiz Heidegera pārdomās jau nobriedušais uzdevums no klātesamības laiciskuma rast ceļu pie universālonoloģiskā jautājuma par esamību priekšlasījumā nav iezīmēts.⁸⁷ Tomēr ir vairāki būtiski aspekti, kas liek tam pievērsties.

Priekšlasījuma sākumā Heidegers jautā: no kurienes mūžība saņem savu noteiksmi? Ja mūžība nav tukša vienmēr-esamība, bet būtiski saistīta ar Dieva pilnestību un pieeja tai ir tikai ticībā, tad filosofiskas pārdomas nekad nespēs atcelt to apjukumu, kurš ceļas no mūžības kā atskaites punkta pārdomās par laiku. Heidegers norāda uz mūžības izpratnē koncentrējušos apjukumu laika problēmas priekšā: “Šo apjukumu filosofija nekad nevarēs atcelt.”⁸⁸ Tad teologs ir īstens laikreģis un teoloģijai vienmēr ir bijušas īpašas attiecības ar laiku: teoloģija runā par cilvēka klātesamību Dieva priekšā un Dieva darbu laikā.⁸⁹ Heidegers norāda, ka tāpēc turpmāk pārdomās par laiku virzība var

⁸³ Kol 2, 8.

⁸⁴ WA, Bd. 56. – S. 372; Martin Luther, Vorlesung über den Römerbrief. – S. 198–199.

⁸⁵ Sk. š. d. II C 3.

⁸⁶ Sal.: Hartmut Tietjen, Nachwort des Herausgebers. Izd.: BZ. – S. 30 f.

⁸⁷ To nevar teikt par *rakstu* “Laika jēdziens”.

⁸⁸ BZ. – S. 5.

⁸⁹ Sal.: “Bet kad laiks bija piepildījies...”; “.. laikiem piepildoties ..” (*Gal 4, 4. Ef 1, 10.*)

būt tikai iepriekšēja, proti, “jautājumu par mūžību padarīt grūtāku, to īstā veidā sagatavot un atbilstoši uzdot”⁹⁰. Uzmanīgi jāieklausās Heidegera vārdos, ka pārdomas, ko viņš paredzējis turpmāk izklāstīt, nav ne teoloģiskas (tām jārisina savi – jau pieminētie – uzdevumi), ne filosofiskas (laika vispārnozīmīga, sistemātiska noteiksme). Tās drīzāk iederas kādā pirms-zinātnē (*Vorwissenschaft*). Šī būtiski iepriekšējā⁹¹ zinātne reizē ir “pētniecība par to, kas īsteni ar filosofiju un zinātņi [teoloģiju], t. n., ar klātesamības izklāstošu runu par sevi pašu un pasauli, galu galā varētu būt domāts”⁹². Filosofija un teoloģija rosās jēdzienos. Pirms-zinātnei jālūkojas, vai filosofija un teoloģija savā jēdzieniskajā ceļā nezaudē savu lietu. Pirms-zinātnes darbs ir pakārtots, taču arī neapejams. Tātad Heidegera nodoms nav nedz teoloģisks, ne filosofisks, bet gan pirms-zinātnisks, un tam atbilstoši pirms-zinātne vērsas vispirms pie ikdienišķumā sastopamā laika (*begegnende Zeit in der Alltäglichkeit*).

Heidegers iezīmē Aristoteļa “Fizikas” laika jēdzienu⁹³, kas palicis valdošs arī jauno laiku fizikā.⁹⁴ Katrs *Tagad-punkts* ne ar ko neatšķiras no iepriekšējā. Tas ir tikpat labi iespējamais kāda *Vēlāk-punkta Agrāk* kā kāda *Agrāk-punkta Vēlāk*. Laiks ir viendabīgs. Pārmaiņa, kustība laikā ir mērāma.⁹⁵

Bet kas ir šis *Tagad*, kad skatos pulkstenī? Es pats? Kad, *Tagad*? Šo brīdi, šo dienu, šo nakti. Heidegers pamazām virza pārdomas uz “pulksteni”, kas vienmēr jau ir ielikts cilvēka klātesamības raksturojumā: nakts un diena, gaisma un tumsa.⁹⁶ Ja laiks ir

⁹⁰ BZ. – S. 6.

⁹¹ Ar “iepriekšējumu” Heidegers šeit izprot pirmām kārtām pirms-zinātnes konstitutīvo momentu: iepriekšējums tad ir: 1) kā “priekšskrējienis” (*Vorlaufen*) uz klātesamības faktiskajām iespējām un tādējādi – tās laiciskojošs. Tādā nozīmē “iepriekšējums” ir: 2) “preliminārs”, sagatavojošs kaut kam, ko pati pirms-zinātne nevar vairs nodrošināt vai “pārvaldīt”. Sk.: Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 60.

⁹² BZ. – S. 6.

⁹³ Aristotelis, *Fizika* IV. 11. 219 a ff.

⁹⁴ Redzams, kā Heidegers ievirza pārsteidzīgu Alberta Einšteina relativitātes teorijas izpratni pozitīvā jautājumu gultnē: “Šīs teorijas destruktīvā [momenta] dēļ viegli neierauga pozitīvo – ka tā tieši parāda dabas norišu aprakstošo vienādojumu invariantumu iepretim patvaļīgām transformācijām.” (BZ. – S. 8.) Par relativitātes teoriju un laika izpratni sk. arī: WDKW. – S. 171–172.

⁹⁵ BZ. – S. 8, 23.

⁹⁶ BZ. – S. 10.

mērāms, vai tad cilvēks ir noteicējs pār to? Kā gan tas noticis, ka cilvēks mēra laiku, ka viņam vajadzīgs saules pulkstenis un kabatas pulkstenis? Vai laiks pats, nevis cilvēks rada pulksteņus? Vai savā klātesamībā cilvēks ir laiks? Tā jautājis Augustīns (*Confessiones XI*): vai gars ir laiks? “Jautājums par to, kas ir laiks, tādējādi ievirzījis mūsu skatu uz klātesamību, ja ar klātesamību tiek izprasts esošais savā esamībā, ko mēs pazīstam kā cilvēka dzīvi, esošais savas esamības ikreizējumā (*Jeweiligkeit*), esošais, kas mēs katrs paši esam, ko katrs no mums skar sakot “es esmu”.”⁹⁷ Ja cilvēka esamība ir tas, no kā jānolasa atbilde uz jautājumu “Kas ir laiks?”, tad vispirms jāskaidrina (formāli norādoši) šīs esamības pamatnoteiksmes.

Klātesamība ir esamība pasaulē kā norūpētība. Kā norūpēta būšana pasaulē tā ir līdzesamība ar citiem. Līdzesamība ietver iezīmīgu veidu, kādā klātesamība sevi izklāsta, kā tā sevi “saprot”. Mana klātesamība kā ikreizējība visbiežāk un caurmērā (ikdienišķumā) ir *ikviens (das Man)*: ir dzirdēts, tā runā, tā visi domā. Tas ir neizteiktais pamats, no kura var izvērsties “es esmu” iespēja. Šis mēmais pamats ir nevis negatīvs raksturojums, bet ontoloģiski pozitīvi neitrāla noteiksme.

Šādi raksturotam esošajam savā esamībā runa ir par viņu pašu. Tas, ar ko es nodarbojos, esmu pārņemts, esmu zināmā nozīmē es pats. “Rūpes par klātesamību ievirza esamību ikreizēji valdošā rūpju izpratnes pazīstamībā.”⁹⁸ Klātesamība sastop sevi vispirms – un visbiežāk – neizteikti ikdienišķumā. Klātesamības sevis izklāstu visbiežāk nosaka no ikdienišķuma parastības mantotais cilvēka dzīves izpratnes veids.

Heidegers norāda: minētās iezīmes īsumā izklāstītas, pieņemot, ka klātesamība ir izklāstāma, ir pieejama izklāstam. Šāds pieņēmums slēpj sevī daudz nopietnākas grūtības nekā cilvēka izziņas ierobežotība. Tas ir jautājums par klātesamību tās esamības *īstumā (Eigentlichkeit)*. Klātesamības īstums ir tās galējā esamības iespēja. Vienlaikus tā ir klātesamības primārā noteiksme. Apjukums klātesamības izklāstāmības problēmas priekšā izceļas no paša esošā, no tā pamatiespējas. Kā varu iepazīt klātesamību (vienmēr būtiski savu), ja esmu vēl ceļā, ja tā nav galā? Bet, kad tā ir galā, tad tās vairs nav. Manas klātesamības gals ir iespēja, kas jāredz tās “priekšā stāvēšanā”. Nāves zināmība ir reizē

⁹⁷ BZ. – S. 11.

⁹⁸ BZ. – S. 13, 22.

pilnīgā tās nenoteicamība.⁹⁹ “Klātesamības pašizklāsts, kas pārsniedz jebkuru citu izteikumu drošticamībā un īstenumā, ir uz nāvi vērsts izklāsts.¹⁰⁰ Nāvi pazīstu, visbiežāk *izvairoties* zināt par nāvi. Šāds zināšanu veids par nāvi pieder pie klātesamības noteiksmēm. Nāve kā uz nāvi vērsts sevis izklāsts ļauj izdarīt atklājumu: uz nāvi vērsta esamība izklīdzina visu mājīgumu un ikdienišķo nodarbošanos, to visu paņemot sev līdzī. Manas klātesamības pagājība (*das Vorbei meines Daseins*) nav nekas no klātesamības “kas”, bet ir izšķiroši tās “kā”, manas esamības īstenais “kā”.¹⁰¹ “Ciktāl iešana uz šo pagājību notur to ikreizējuma “kā”, tiktāl arī top redzams klātesamības “kā” veids. Un, ciktāl šī tuvošanās ir nopietna, savā virzībā tā tiek atgriezta savas pašas vēl-esamībā.”¹⁰² Tā reizē ir atgriešanās savā ikdienišķumā un tā “kā” atklāšana. Klātesamība sava ikdienišķuma kundzības dienvidū tiek pārceļta nemājīgumā. Klātesamība patiesi ir pie sevis un ir īsteni eksistenta, ja uzturas šajā virzībā. Tā ir klātesamības patiesā nākotne. Virzībā klātesamība ir sava nākotne tādējādi, ka tajā nāk pie savas tagadnes un pagātnes. “Klātesamība, *saprasta savā beidzamajā esamības iespējā, ir laiks pats, nevis tā ir laiks.*”¹⁰³ Šī nākotnība ir klātesamības laiciskuma īstenais “kā”, no kura un kurā tai ir laiks. Tajā uzturoties, *man ir laiks*. Laika nav ikvienam (*das Man*). *Nākotnīgi-esamība sniedz laiku*, veido tagadni un ļauj atkārtot pagājušo tā izdzīvotības “kā”. Heidegers tādējādi var uzsvērt: laika pamatfenomens ir *nākotne*. Sākotnēja apiešanās ar laiku nav mērīšana. Laiks nav “garš”, jo tam sākotnēji nav “garuma”. Atgrieztība pie savas klātesamības no izklāsta uz nāvi būtu kardināli pārprasta, ja jautātu tajā par “cik ilgi vēl” un “kad”.¹⁰⁴

Bet jāatgriežas pie mēmās ikdienišķuma augsnes – *ikviens*. Ikviens izšķīst tagadnes rūpēs par dienišķo. Nākotne ir tagadnes nākotne, ne esamība-nākotnīgi. Laika

⁹⁹ BZ. – S. 18, 20.

¹⁰⁰ BZ. – S. 16, 18. Sal.: HGA II, Bd. 63. – S. 17. Heidegers citē Kirkegora “Dienasgrāmatu” (15. VI. 1838.): “Dzīvi var izskaidrot tikai tad, kad tā ir izdzīvota, kā Kristus sāka izskaidrot rakstus un rādīt, ka tie runā par viņu, kad viņš bija augšāmcēlies.” Sal.: HGA II, Bd. 63. – S. 111.

¹⁰¹ BZ. – S. 17, 18.

¹⁰² BZ. – S. 18.

¹⁰³ BZ. – S. 19.

¹⁰⁴ Sal.: HGA II, Bd. 60. – S. 104; BZ. – S. 20.

nav, bet tad tas pēkšņi var kļūt garlaicīgs. Tāds ir *ikviena* laiks (*Man-Zeit*).¹⁰⁵ Laiks, saprasts no tagadnes, ir viendabīgs, pagātne ir vairs-ne-tagadne, bet nākotne – vēl-ne-tagadne. Klātesamība ir savā īstumā tikai kā iespēja, visbiežāk – ikdienišķumā noteiktā laiciskumā, kas izvairās no nākotnīgi-esamības un var tikt pienācīgi izprasts, tikai saduroties ar pagājības nākotnīgi-esamības īsteno laiku.¹⁰⁶

Pagātne paliek neatgriezeniska, kamēr klātesamība nekļūst īsteni vēsturiska savā iespējā būt nākotnīgi. Nākotnīgi klātesamība ir sava pagātne. Atgriešanās pagājušajā ir *sirdsapziņa*.¹⁰⁷

Heidegers asi noraida runas par pārvēsturisko, ko cer atrast “aiz” vēsturiskā un tādējādi iegūt pasauluzskatu, – tas nozīmētu principā zaudēt pieejas iespēju laikam. Tur – no nokļūšanas “aiz vēstures” – paceļas relativisma rēģis. *Bet vai tas netiek barots ar kādu noteiktu laika izpratni? “Pieejas iespēja vēsturei pamatojas iespējā, kādā katra tagadne saprot, kā tā var būt nākotnīgi. Tas ir katras hermeneitikas pirmais postulāts. Filosofija nekad nenonāks pie tā, kas ir vēsture, ja vēsturi sadalīs kā metodes vērojuma priekšmetu. Vēstures mīkla apslēpta jautājumā, ko nozīmē būt vēsturiskam.”*¹⁰⁸

Laiks ir laicisks. Tā ir nevis tautoloģija, bet īstena laika noteiksme, piebilst Heidegers. Nākotnīgi esmu īsteni laiks – tad man ir laiks. Tad saprotami kļūst vārdi, ka laiks ir *principium individuationis*. Tas ir *pretstats* individuālistam, īpašai izceltībai. *Šī individuācija satriec jebkuru individuālismu*. Tā individuē, visus padarot līdzīgus, ievēd iespējā, “kur putekļos pārvēršas jebkurš “kas””.¹⁰⁹ “Tagad vairs nejaudāsīm, kas ir laiks, bet gan: “Kurš ir laiks?” jeb: “Vai esmu savs laiks?” Un, ja es jautājumu patiesi saprotu, tad man kļūst nopietni ap sirdi.”¹¹⁰

¹⁰⁵ BZ. – S. 22.

¹⁰⁶ BZ. – S. 24.

¹⁰⁷ Sal. š. d. 11 A 2.

¹⁰⁸ BZ. – S. 26.

¹⁰⁹ Šajos vārdos izskan kā agrīnā Lutera radikālās pazemības teoloģija, tā Meistara Ekharta mācība par sevis zaudēšanu un *scintilla animae* – dzirksti, kas uzdzirkstī, ja atstāta pasaule un savs es.

¹¹⁰ BZ. – S. 28. Tādējādi Heidegers radis valodu savu pirmo rakstu intūcijām. Sk. š. d. I B 1.

4. Kaseles priekšlasījumi: "Vilhelms Diltejs un tagadnes cīņa par vēsturisku pasauluzskatu"

Vēl vienu liecību par Heidegeru pirmajos Marburgas gados sniedz t. s. "Kaseles priekšlasījumi" (1925. gada aprīlis).¹¹¹

Vilhelms Diltejs ir viena no personām, kam jāpārstāv Heidegera agrīno meklējumu vēl neatrisināto problēmu un lēnām topošā jēdzieniskuma mezglu punkts.¹¹² Citādi grūti saprast atzinību un kritiku vienlaikus, ko Heidegers velta Dilteja pētījumiem. Savās agrīnajās Freiburgas lekcijās Heidegers norādīja, ka Diltejam un grāfam Jorkam trūkst pienācīga jēdzieniskuma. Šajās lekcijās viņam pašam izdodas uzsākt vēsturiskas fakticitātes hermeneitikas jēdzieniskuma veidošanas ceļu. Taču *pavērsiens* pēc "Esamības un laika" norāda, ka īstenā Heidegera intence nav spējusi līdz galam parādīties arī šādā veidā. Var jautāt, cik lielā mērā tam par iemeslu bija jēdzieniskuma veidošanas ceļā pārņemtās, varbūt pašam Heidegeram aplēpti palikušās dzīves filosofijas un citas ievirzes jēgas, pasaules, nozīmības *etc.* problemātikas risinājumā. Vai "hermeneitika" (arī ņemot vērā visus pārveidojošos Heidegera akcentus, ko viņš piešķir šī vārda skanējumam) bija atbilstošs apzīmējums Heidegera agrīnajiem nodomiem?¹¹³ Heidegera vēlākais šī vārda noraidījums var kalpot par šādas šaubas pastiprinošu apstākli. Kaseles priekšlasījumos redzama Dilteja lielā nozīme Heidegera meklējumos, taču arī tas, cik patstāvīgs ir Heidegera ceļš līdz pārdomām par Dilteja (un grāfa Jorka) vēsturiskuma motīviem ontoloģiskā jautājuma par esamību kontekstā.

"Kaseles priekšlasījumu" sakarā Heidegers raksta, ka tajos izvirzītais uzdevums ir

¹¹¹ Tagad publicēti DJb 8 (1992–1993). – S. 143–177. "Kaseles priekšlasījumi" tiks iekļauti HGA, Bd. 80. Par atkalatrasāšanas vēsturi sk.: Frithjof Rodi, Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). – S. 161–177. Sk. arī: Frithjof Rodi, Erkenntnis des Erkannten. Zur Hermeneutik des 19. und 20. Jahrhunderts. – Frankfurt am Main, 1990. – S. 102–122; Frithjof Rodi, Nachwort des Herausgebers. – S. 178–180. "Kaseles priekšlasījumi", nepublicētais raksts "Laika jēdziens" un 1925. gada VS lekcijas "Prolegomeni laika jēdziena vēsturei" iezīmē kopēju izklāsta fāzi Heidegera ceļā pie "Esamības un laika" Sal.: Frithjof Rodi, Die Bedeutung Diltheys für die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). – S. 166f.; Frithjof Rodi, Nachwort des Herausgebers. – S. 179.

¹¹² Sk. š. d. II A 3.

¹¹³ Sal.: Heinrich Rombach, Der kommende Gott. – S. 95 ff.

skaidrināt tagadnes klātesamības pamatjautājumu par vēsturisku cilvēka esamību. Jauno laiku filosofijas attīstība vedusi pie vēsturiskās apziņas rašanās. Vēsturiskās zināšanas un vēstures iedarbības kopsakars tagad nosaka cilvēka esamību. Jautājums par cilvēku kļuvis nesaraujami saistīts ar jautājumu par vēsturi,¹¹⁴ lai arī ne vienmēr tiek jautāts par vēstures un vēsturiskuma būtību.¹¹⁵ Savulaik dabaszinātņu metožu universāluma noraidījumā vārds “vēsture” patiešām bija īsteni “atbrīvojošs vārds”. Tika izcelta vēstures nozīme cilvēka pašizpratnei. Taču tūlīt sekoja relatīvisma draudi – katras kultūras normas un vērtības ir relatīvi nozīmīgas un pakļautas laika ritumam. Patiesība ir principiāli laika noteikta. Rezultāts bija pagurums, šaubas izziņas un patiesības mācībās un izmisums kā vēsturē pilnībā iekļautās “dzīves apslēptais pamatvaibsts”.¹¹⁶ Tika meklētas dogmas, patvērums pagājušu laiku slavinājumā, glābiņš citu kultūrloku (piemēram, indiešu gudrības) izpētē. Šie dažādie mēģinājumi ir drošas zīmes laika bezpalīdzībai. “Tās ir negatīvās parādības cīņā par vēsturiskas klātesamības jēgu.”¹¹⁷ Izeju Heidegers redz tikai pienācīgi sagatavotā jautājumā par vēstures būtības skaidrināšanas iespējām. Pēc Hēgeļa tieši *Diltejs* mēģināja vēsturisko garazinātņu kontekstā uzdot jautājumu par vēsturi. Tādējādi pievēršanās viņa pētījumiem kļūst par nepieciešamību.

Diltejs dziļi ietekmējis vēstures izpratnes problemātiku. Jājautā: cik radikāli viņš uzdevis jautājumu par vēsturi?¹¹⁸ Jāspers solis pāri vēsturiskam izklāstam pie pašas vēstures problēmas, balstoties uz fenomenoloģiju, no kuras Diltejs pats gaidīja palīdzību savu jautājumu risinājumam.¹¹⁹

Vēstures būtība (jo šajā jautājumā izskan norūpētība par cilvēka *dzīves* jēgu) ir izšķiroši saistīta ar jautājumu par *laika* būtību, uzsver Heidegers. Kāda veida realitāte ir dzīve?¹²⁰ Tas būtu jāatklāj pasauluzskatam – dzīves uzskatam.¹²¹ Tas, kā to māca dzīves

¹¹⁴ HGA I, Bd. 16. – S. 49–51. Sal.: HGA I, Bd. 16. – S. 784–785.

¹¹⁵ WDKW. – S. 175.

¹¹⁶ HGA I, Bd. 16. – S. 50.

¹¹⁷ HGA I, Bd. 16. – S. 50.

¹¹⁸ HGA I, Bd. 16. – S. 51.

¹¹⁹ Sal. HGA II, Bd. 17. – S. 320–321.

¹²⁰ WDKW. – S. 144.

filosofija, ir ne tikai teorētiskas zināšanas, bet arī praktiska noturīga nostāja. Tiesa, pati pasauluzskata veidošanas problēma pazīstama tikai kopš renesanses laika. Tai blakus parādās pirmszinātniskā pasauluzskata problēma: ko nesam sev līdzī, nākot no *milieu*, dotumiem, audzināšanas? Šeit jāapstājas neatrisinātu jautājumu priekšā.

Vēsturisks pasauluzskats ir tāds, kurā zināšana par vēsturi nosaka klātesamības un pasaules izpratni. *Cīņa* šeit nozīmē nopulēšanos ap tādu pasauluzskatu, atzīstot pasaules un klātesamības vēsturiskumu. Lai skaidrinātu teikto, jāņem vērā, ka *vēstures* kā fenomena parādīšanās nav pašsaprotama. Tagad vēsturiskās zināšanas kļūst par cilvēcisko lietu skatījuma principu. Vēsture kļūst par universālvēsturi.¹²² Taču pēc Hēgeļa sistēmas sabrukuma dabaszinātnes bija tās, kur pārņēma pasauluzskata veidošanas grožus. Vēstures zinātnes nepameta pozitīvi sistemātisku darbu, taču trūka aptverošas perspektīvas par vēstures “jēgu”. Filosofija neokantismā kļūst pat izziņas teoriju, par zinātnes teoriju. Balstoties uz Kanta “Tīrā prāta kritiku”, jāsniedz pamatojums dabaszinātnēm, bet vēsturei (garazinātnēm) pamatu izbūvei vēl trūkst kāda iestaigāta ceļa. Tas jāiestaigā *vēsturiskā prāta kritikā*.¹²³ Šāda uzdevuma kontekstā atkal parādās jautājums par vēsturiskās esamības jēgu. Vilhelms Diltejs bija tas, kurš redzēja milzīgo problēmu lauku un viens no pirmajiem mēģināja tās risināt. Viņš saskatīja, ka *cīņa par vēsturisko pasauluzskatu ir cīņa nevis par vēsturisku pasaules ainu, bet par vēsturiskas esamības pašas jēgu*. Ko nozīmē – *vēsturisks*? Diltejam (un grāfam Jorkam) piemita izšķiroši radikāla problēmapziņa, lai arī nebija līdzekļu tās izvēršanai, piebilst Heidegers, sniedzams kopsavelkošu ieskatu Dilteja pētījumos. Šo kopsavilkumu var uzlūkot par Heidegera *vēsturisku ievadu paša jautājumu situētībā jauno laiku filosofijas gaitā*.

Vilhelma Dilteja teoloģiskās studijas noteica viņa skatījumu uz jautājumu par cilvēka dzīvi un vēsturi. Lai arī Diltejs saprata nepieciešamību atteikties no pozitīvisma naturalizējošās pieejas vēsturiskajai pasaulei, viņš (pozitīvisma un vēsturiskās skolas ietekmē) saskata empīrisku zināšanu uzkrāšanas nepieciešamību sistemātisku uzdevumu risināšanai. No Kanta filosofijas Diltejs pārņem izziņas būtības problēmu, taču redz to

¹²¹ Sal.: HGA II, Bd. 56/57. *Passim*.

¹²² WDKW. – S. 146.

¹²³ Sal.: Herbert Schnädelbach, *Philosophie in Deutschland 1831–1933*. – S. 67 f.

(Šleiermahera pastarpinājumā) *visas dzīves* kopsakarā. 19. gadsimta 60. gadu pagrieziens filosofijā (neokantisms, Diltejs) jāuzlūko kā mēģinājums izprast cilvēka situāciju no *cilvēka veseluma* tvēruma. No šīm nostādnēm Diltejs var patstāvīgi no jauna atklāt Hēgeli, piebilst Heidegers.¹²⁴

Kas vieno daudzos sistemātiskus jautājumus un vēsturiskus pētījumus aptverošos Dilteja darbus? Heidegers uzsver: tos vieno “jautājums pēc vēstures un cilvēka esamības jēgas”¹²⁵. Katrā jautājumā kaut kas tiek apjautāts un kādā noteiktā aspektā apjautātajam kaut kas tiek izjautāts. Tātad jautāšanai nepieciešams apjautātā iepriekšējs skatījums. Kā tuvoties *vēsturei*, lai izjautātu to par tās esamības jēgu? Vai to var veikt zinātniski vēsturisku, vai izziņasteorētisku, vai psiholoģisku pētījumu ceļā? Pirmie divi virzieni pamato dzīves jēdziena izpratni cilvēka dzīves vēsturisko izpratnes formu attīstībā un vēsturiskās esamības vēsturiskās izziņas un cilvēka pašizziņas problemātikas risinājumā. *Reālpsiholoģijā* (kā antropoloģijā), kas (iepretim uz dabaszinātņu metodēm orientētajai izskaidrojošai un eksperimentālai psiholoģijai) vēlas redzēt dzīves savdabīgo esamību, Diltejs cenšas rast pieeju dzīvei. Šādā psiholoģijā runa nav par psihisku norišu (blakus, piemēram, fizioloģiskām norisēm) pētīšanu, bet gan par cilvēka dzīves struktūru izklāstījumu. Tā arī Brentāno darbā “Psiholoģija no empīriskā skatpunkta” (1874) jautāja par dvēseliskajām primārajām struktūrām, kas jāizklāsta, pirms jautā par dvēselisko norišu likumību tvērumu. Brentāno vadījās pēc Aristoteļa un viduslaiku filosofijas. Aristoteļa psiholoģija ir mācība par cilvēka esamību. Brentāno psiholoģija, kas vēlas nevis izskaidrot norises, bet gan aprakstīt primāras konstituentes, ietekmēja gan Dilteju, gan Huserlu. Psihiskās struktūras ir nevis dzīves tvēruma shēmas, bet gan pašas dzīves vienības – tas ir fundamentāls Dilteja atzinums.¹²⁶ Psiholoģija, kas balstās uz dabaszinātnisko pieeju, izskaidro, novērojot likumības, bet tādējādi dvēseliskā esamība tās savdabībā paliek neizjautāta. To nedarot, jāizvirza hipotēzes, ko nevar pierādīt. Dilteja psiholoģija ir aprakstoša, nevis izskaidrojoša, sadaloša, nevis konstruējoša, tātad nepūlas atvedināt dvēselisko dzīvi uz pēdējiem elementiem. Izskaidrojoši konstruktīvajā

¹²⁴ WDKW. – S. 151.

¹²⁵ WDKW. – S. 152.

¹²⁶ WDKW. – S. 155.

psiholoģijā jutekļu dati (*Sinnesdaten*), uztveres (*Empfindung*) dotumi bija pēdējie elementi, no kuriem tad atkal jākonstruē uztveres kompleksi. Diltejs turpretī sāk ar dvēseliskā kopsakara savdabību. “Šis kopsakars viņam ir primārais, dzīves veselums vispār.”¹²⁷ No tā tālāk var nolasīt primāros struktūrelementus.

Heidegers jautā: cik tālu Diltejs nonāca?¹²⁸ Pamatgrūtība, bet arī svarīgākais uzdevums ir atklāt vēsturiskuma esamību, nevis tikai vēsturisko kā esošo. Diltejs neapšaubāmi izlauzās līdz realitātei, kas saucama īstenā nozīmē par esamību-vēsturiski, – līdz cilvēka klātesamības esamībai. Taču šeit redzams, kā Heidegers izšķiroši seko ontoloģiskajam jautājumam. Diltejs “neuzdod jautājumu par pašu vēsturiskumu, jautājumu par esamības jēgu, par esošā esamību”¹²⁹. To nejauda arī *fenomenoloģija*¹³⁰, paliekot pie cilvēka noteiksmēm (prāts, sapratne, jutekliskums *etc.*). Fenomenoloģijā cilvēks lielā mērā ir pārdzīvojumu kopsakars, ko kopā satur aktu centrs es-vienotībā. Bet kāds ir tā *esamības raksturs*?¹³¹

Pirms nonākt pie cilvēka esamības jēgas, jāsniedz cilvēka esamības izklāsts. “Tas ir fundamentāluzdevums, kas šķietami pārvietojas vispašsaprotamākajā.”¹³² Mēs redzam, ka tuvākā novads ir faktiski vismazāk atklāts, ka tas teorētiski aizmirsts un pat aizklāts. Tā ār pasaule nav kas tāds, kas subjekta apziņai vēl būtu jāaizsniedz, pasaule vienmēr jau ir atvērta klātesamībā. Klātesamība primāri ir pasaulē esamība. Primārais pasaulē

¹²⁷ WDKW. – S. 156.

¹²⁸ WDKW. – S. 158.

¹²⁹ WDKW. – S. 158.

¹³⁰ Heidegers arī “Kaseles priekšlašījumos” uzsver, ka divi būtiskākie Huserla “Loģisko pētījumu” panākumi ir intencionalitāte un kategoriālā vairojums. Heidegers norāda: “Intencionalitāte – *intentio* – viduslaikos nozīmēja dvēseles izturēšanās noteiksmi, tās “virzītību uz-”, kur oriģināri parādās “virzītības uz-” un “virzītības-uz ko” būtiskā kopsaiste. Tādējādi paveras ceļš jautājuma par esošā esamību skaidrināšanai. Kategoriālais vairojums turklāt ir apzīmējums, kas norāda uz tāda vairojuma pastāvēšanu, kas nav juteklisks. “Ir” saprotamību (kas vienmēr jau mums ir piešķirta) var apzīmēt par kategoriālo vairojumu.” (WDKW. – S. 158.) Sal.: Jean Grondin, *Die hermeneutische Intuition zwischen Husserl und Heidegger*. – S. 271 ff.; Grondin, Jean, *Die hermeneutische Intuition und Intention zwischen Husserl und Heidegger*. Izd.: *Fremdheit und Vertrautheit: Hermeneutik im europäischen Kontext*. Hrsg. von Henrik J. Adriaanse. – Leuven, 2000. – S. 57–63. Sk. arī š. d. I C 1.

¹³¹ WDKW. – S. 162.

¹³² WDKW. – S. 162.

esamības raksturs nav ne teorētiska ievirze, ne teorētiskas izziņas priekšmeti, bet gan ikdienišķums un tā lietas – ne materiāli fizikas priekšmeti, bet gan appasaules lietas. Appasaules telpa nav ģeometriskā telpa. Jānoiet garš zinātnes ģenēzes ceļš, lai vispār varētu aplūkot ikdienas lietas kā fizikas vai ģeometrijas priekšmetus. Dzīves klātesamība būtiski ir līdzesamība pasaulē. Visbiežāk nevaram atbildēt, “*kurš* ir mūsu pašu klātesamība”. Vispirms un visbiežāk nevis mēs paši tā esam, bet dzīve no tā, kā runā, kā dara. Šis nenoteiktums valda klātesamībā, tai izšķīstot pasaules rūpestos. Savā ikdienā cilvēks nav īstens, un tas ir primārais raksturojums. Tādējādi klātesamības esamības pamatraksturojums ir rūpes. Tās izsenis pazīstamas, to pieredze ir veca, bet vēl nekad īsteni sākotnēji tās nav tikušas izceltas savā esamības raksturā.

Kā var tvērt cilvēka klātesamību tās veselumā, pie tam tās ikreizējumā? Jājautā nevis pēc “elementiem” (tad paliks nejaucāts, kā gan tie sader kopā), bet pēc veseluma jēgas, pēc klātesamības esamības jēgas, kas nosaka klātesamību katru mirkli.¹³³

Veselums var tikt noteikts no pabeigtības. Bet klātesamības pabeigtība nāvē? Vai tad, ja nāve vienmēr ir manējā, var būt runa par kaut kā tāda pabeigtību, kā vairs nav? Bet nāve nav arī kaut kas, kas ir beigās. Klātesamība zina par to jau tagad. Tā arī fundamentāli atšķiras no visa cita, kas vēl sagaida, jo tās iespēja vairs nav viena no pasaulē notiekošajām un sagaidošajām iespējām, bet ir manis paša pēdējā iespēja. “Mēs negribam veidot nāves metafiziku, bet gan saprast tās esamības metus dzīvē.”¹³⁴ Kā ikdienā izturamies pret nāvi? Par to zinām, to pieredzam zināmā vienaldzībā. Tā ir izvairīšanās liecība. Nāvi pavada “kad” nenoteiktība un “ka” evidentums. “Nāve parādās kā galēja, nenoteikta, tomēr droša klātesamības iespēja.”¹³⁵ Heidegers turpina: “Šie nāves meti ir nevis patvaļīgi, bet tādi, kas ir pamatā katram nāves izklāstam, pret ko jārod attieksme arī ticībai. Šai noteiksmi jābūt līdzdomātai arī kristietībā. Nāves problēma kopsaistē ar dzīves jēgu ir parādījusies kristīgo teologu darbos.”¹³⁶

¹³³ WDKW. – S. 166.

¹³⁴ WDKW. – S. 166.

¹³⁵ WDKW. – S. 167.

¹³⁶ WDKW. – S. 167–168. Sal. ar “dzīves jēgas” problēmas vēsturiski sistemātisku skatījumu: Uwe Kühnweg, *Sinnfrage und Glaubenswagnis. Religionsphilosophische Erwägungen zur Frage nach dem Sinn des Lebens*; Hans Michael Baumgartner, *Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung*. – S. 287–298.

Neīsta stāvēšana nāves priekšā ir izvairīšanās. Kāda tad ir īstena stāvēšana nāves priekšā? Nāve nozīmē, ka reiz no pasaules jāšķiras, ka tā vairs neko nevarēs palīdzēt. Pasaule tad vairs nebūs tas, no kā un kurā dzīvoju. Klātesamībā ir ielikts, ka ik katru brīdī tā var izvēlēties starp pasauli un sevi. *Izvēlēties* nozīmē būt izšķirušamies (*entschlossen sein*). Izvēlēties nozīmē izvēlēties sirdsapziņu un tādējādi arī vainu. Caur virzību uz nāvi cilvēks ir *nākotnīgi*. Pagātne parādās vainā, un *tādējādi* tikai cilvēks ir savā tagadnē. “Klātesamība nav nekas cits kā laika-esamība (*Zeit-Sein*),” uzsver Heidegers.¹³⁷ Laiks nosaka klātesamības veselumu katrā tā brīdī. Cilvēka dzīve nevis norit laikā, bet *ir laiks pats*. Ikdienišķuma laiks parādās rūpestos par nākotni, pagātnes aizmiršanā un tagadnē dzīvošanā un noteikšanā pār laiku, kas izpaužas laika mērīšanā. Svarīga šķiet *Tagad* brīža pārvaldīšana. Tādējādi tiek zaudēta laika jēga.¹³⁸

No teiktā jāvērsas pie jautājuma par esošā esamību. Šis jautājums, reiz uzdots, tagad šķiet tukšākais jautājums. Taču – kā jautājums par esamību varēja kļūt par tukšāko, abstraktāko jautājumu? Kā par abstraktāko jēdzienu varēja kļūt esamība pati? “Šādā jautājumu nostādņē citādi tik neskaidrais filosofijas vēstures aspekts kļūst vienkāršs.”¹³⁹ Grieķi esamību izprata no laika: *ousia* nozīmē klātbūtni, tagadni. Tādējādi īstenā esamība ir vienmēr šeit. Jauno laiku filosofija pārņēmusi grieķu izpratni. Dekarts nejautā par “es esmu” esamības jēgu, jo jau iepriekš neizteikti to kāda noteiktā veidā saprot: tā ir vienmēr esoša klātbūtne. Arī Huserls nejautā par apziņas esamību. “Tādējādi redzams, ka noteikta esamības izpratne ilgst filosofijas vēsturē un nosaka visu filosofijas jēdzieniskumu.”¹⁴⁰ Turpretī jautājums par esamību pašu netiek uzdots. Tas jāuzdod, uzsver Heidegers, pārdomājot grieķu esamības izpratni, lai izpētītu tās sniegtspēju un fundamentālās robežas. Viņš jautā, vai gan nav visā nopietnībā jāieklausās grāfa Jorka vārdos: “Viļņu augstums, ekscentriskā principa radīts, kas pirms vairāk nekā četriem gadu simtiem atnesa jaunu laiku, man šķiet, kļuvis līdz pēdējam laidens un piezemēts. Izziņa nonākusi

¹³⁷ WDKW. – S. 169.

¹³⁸ Heidegers šeit uzdod jautājumu, ko neizvērš: “..laika neīstā esamība ir pierastā laika izpratne. Īstenais laiks esam katrs pats. Bet, ja katra klātesamība pati ir laiks, kā var pastāvēt mēģinātais laiks? Tas ir jautājums, kā atsevišķas klātesamības specifiskais raksturs jāsaprot koposamībā laikā.” (WDKW. – S. 173.)

¹³⁹ WDKW. – S. 176.

¹⁴⁰ WDKW. – S. 177.

līdz pat sevis atcēlumam, cilvēks ir tik attālināts no sevis, ka vairs nevar sevi pat saskaņāt. “Modernais cilvēks”, t. n., cilvēks kopš renesanses, ir gatavs apglabāšanai.”¹⁴¹ Zinātnei tagad būtu jāīsteno vēsturiska pārmaiņa, piebilst Jorks, taču, “ja arī zinātnei ir kāds pamats, tad tas ir no pagājušās pasaules, antīkais”¹⁴². No kurienes tādā gadījumā var nākt “vēsturiskā pārmaiņa”? *Kā* tā var nākt? Šie jautājumi izskan Martīna Heidegera “Kaseles priekšlasījumu” noslēgumā. Tie ir jautājumi, ko viņš pūlējies risināt paralēli fakticitātes hermeneitikas uzdevumiem. Taču šie jautājumi ir arī Heidegera tālāko meklējumu pamatjautājumu skaitā.

c) Ceļā pie “Esamības un laika”

“Lutera izpratne par grēku”, priekšlasījumi “Laika jēdziens” un “Vilhelms Diltejs un cīņa par vēsturisku pasauluzskatu” liecina par Heidegera ieskatiem viņa Marburgas posma sākumā. Tur redzams jēdzieniskums, pie kura viņš strādā visu agrīno Freiburgas posmu. Tajā pašā laikā no dažādajiem izklāsta ceļiem noprotams, ka Heidegers nebūt nav apstājies savos filosofiskajos meklējumos.¹⁴³

Pirmajām Marburgas lekcijām “Ievads fenomenoloģiskajā pētniecībā” (ZS 1923/1924)¹⁴⁴ seko “Aristoteļa filosofijas pamatjēdzieni” (VS 1924)¹⁴⁵, “Platona Sofists” (ZS 1924/1925)¹⁴⁶, “Prolegomeni laika jēdziena vēsturei” (VS 1925)¹⁴⁷, “Loģika.

¹⁴¹ BWDY. – S. 83.

¹⁴² BWDY. – S. 251.

¹⁴³ Sal. ar Teodora Kizīla piedāvāto Heidegera dažādo ceļu ap 1923./1924. g. rekonstrukciju: Theodore Kisiel, *The Genesis of Heidegger's "Being and Time"*. – P. 274 ff., 315 ff. Sk. arī pamatotās Klaudiusa Štrūbes iebildes Kizīla interpretācijām: Claudius Strube, *Neuere amerikanische Literatur zum frühen Heidegger*. – S. 64 f. Sal.: Claudius Strube, *Zur Vorgeschichte der hermeneutischen Phänomenologie*. – Würzburg, 1993.

¹⁴⁴ HGA II, Bd. 17.

¹⁴⁵ HGA II, Bd. 18.

¹⁴⁶ HGA II, Bd. 19.

¹⁴⁷ HGA II, Bd. 20.

Jautājums par patiesību” (ZS 1925/1926)¹⁴⁸, “Antīkās filosofijas pamatjēdzieni” (VS 1926)¹⁴⁹, “Filosofijas vēsture no Akvīnas Toma līdz Kantam” (ZS 1926/1927)¹⁵⁰. Heidegera lekcijas kopš “Esamības un laika” (1927) nākšanas klajā – “Fenomenoloģijas pamatproblēmas” (VS 1927)¹⁵¹, “Kanta tīrā prāta kritikas fenomenoloģiska interpretācija” (ZS 1927/1928)¹⁵², “Loģikas metafiziskie sākumpamati, sākot ar Leibnicu” (VS 1928)¹⁵³ – jau analizējamās šī darba sistemātiskās un konceptuālās uzbūves kontekstā.¹⁵⁴

¹⁴⁸ HGA II, Bd. 21.

¹⁴⁹ HGA II, Bd. 22.

¹⁵⁰ HGA II, Bd. 23.

¹⁵¹ HGA II, Bd. 24.

¹⁵² HGA II, Bd. 25.

¹⁵³ HGA II, Bd. 26.

¹⁵⁴ Ir jāpiekrīt Klausā Heldā un Valtera Šulca izteiktajām domām (sk.: Klaus Held, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie; Walther Schulz, Der philosophieggeschichtliche Ort von Martin Heideggers Philosophie), ka sekojot zināmiem agrīno pārdomu motīviem (pirmāmkārtām fakticitātes ruinantās atkrišanas kategorijai un fakticitātes hermeneitikas kā klātesamības eksistenciālo iespēju īstēnai uztveršanai) Heidegera darbā “Esamība un laiks” izklāstītos klātesamības eksistenciālos pamatmetus var interpretēt voluntāristiski: klātesamība savā transcendencē uz pasauli izrauj noslēgtajam, apslēptajam esošajam parādīšanās dimensiju, pasaules horizontu, kurā esošais var parādīties. Klātesamības eksistences brīvībā valda cīņošās griba, kas veido pasauli kā universālu klātesamības brīvības norises telpu. “Ar šo domu Heidegers vispirms ekstremāli saasina gribas principa kundzības un jauno laiku voluntāristisko attieksmi pret pasauli” (Klaus Held, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. – S. 124. Sal.: Walther Schulz, Der philosophieggeschichtliche Ort von Martin Heideggers Philosophie. S. 100 ff.). Ja turpretī esošā parādīšanās dimensijai, “pasaules horizontam” jātiek domātam konsekventi antivoluntāri, tad tas nevar būt pakļauts gribai; klātesamība nevar to sastapt kā tādu, kas principiāli ir tās pašas brīvības radītā, bet gan klātesamībai tas jāstāp drīzāk kā tādu, no kura tā vispirms tikai saņem savu brīvību. Aizvien konsekventāk pārdomājot esošā parādīšanās dimensiju, aizvien vairāk atsedzot tās antivoluntāri antinominālistiskās implikācijas, Heidegers nonāk pie ieskats, ka esošā parādīšanās dimensijā (“pasaule”) ir arī apslēptība kā pretkusība iznākšanai neapslēptībā. Var teikt, ka šo paslēptību “Esamībā un laikā” Heidegers, sekojot pieminētajiem agrīnajiem motīviem, vēl redz kā iesaknotu klātesamības krišanās (*Verfallenheit*). “Tikai pavērsienā Heidegers redz, ka apslēptība pieder “pašām lietām”; tagad tā noteic atklāšanās, parādīšanās dimensiju” (Klaus Held, Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. – S. 125). Pēc “Esamības un laika” Heidegers pieņēma, ka apslēptība sakņojas klātesamības brīvajā gribā, kas jaunajos laikos ar spēku izcīna savu vietu esošajā. Vēlāk viņš ieskats, ka esošā atklātības parādīšanās dimensija (pasaule) notiek no iepriekšējās apslēptības, kas savā sākotnējā brīvībā neliedz cilvēkam pasaules gaismu un palaiž klātesamībā. “Šajā domā beidzot ir saglabāta atklāšanās dimensijas transsubjektīvais iepriekšdotums un proti veidā, kas nebija pazīstams pirmsnominālistiskajai domāšanai; jo ideju vai formu gaisma netika domāta kā dāvana, sniegtais no sākotnējās tumsas; šīs gaismas parādīšanos neapēnoja ne mazākā ēna. Tāpēc šo pasaules brīvlaišanu no apslēptības Heidegers nelietojot tradīcijas gaismas metaforu sauc par *Lichtung* – izcirtumu. Vienlaikus viņš [...] bezdibenīgas apslēptības pieņemumā saglabā voluntārisma patiesības graudu. Heidegers pilnībā neatsakās no jauno laiku subjektivitātes – subjekts vairs nav apziņa, bet klātesamība kā esamība pasaulē un jauno laiku gribas brīvībam ar kuras palīdzību subjekts

Lai arī katra no minētajām lekcijām ir savas iekšējās spriedzes laukā¹⁵⁵, tomēr virzošā pamatspriedze, kas valda Heidegera pārdomās kopš habilitācijas darba noslēguma¹⁵⁶, joprojām pilnībā saglabājusies. Šī spriedze noteic gan Heidegera uzmetumu fragmentārismu, gan arī viņa gatavību atteikties no sasniegtā jēdzieniskuma un uzsākt jaunu ceļu.¹⁵⁷ Heidegera pārdomas par esamību pastāvīgi ir *pavērsiena – Kehre* – nepieciešamības spriedzē.¹⁵⁸ Šī *nepieciešamība* liek Heidegera filosofiskajiem meklējumiem neaprimt, bet reizē padara tos par “malkasceļiem”, kas, “pēkšņi beidzoties neapstaigātajā”¹⁵⁹, ved pie avotiem.

centās noturēties pret voluntāri nominālistisko pamata zudumu, esošā parādīšanās dimensijā, kas sniegta no apslēptības, tikai īsteni kļūst iespējama. Bet – un par to ir runa – neapslēptības dāvana no izcirtuma ir adresēta cilvēkam kā saņēmējam. Izcirtumam vajadzīga klātesamība kā vieta, kur tikai notiek pasaules uzausums. Taču tas nekādā gadījumā nenozīmē, ka izcirtums būtu klātesamības konstitūcijas produkts.

Tādējādi Heidegers līdzīgi Hēgelim, taču pavisam citā veidā, izvirza uzdevumu, no jauno laiku subjektivitātes domāšanas atkalatgūt pirmsvoluntāri pirmsnominālistiskās tradīcijas pamatieskus. Radikāli atzīstot pasaules iepriekšdotumu kā esošā parādīšanās, atklāšanās dimensiju, paveras iespēja atcelt jauno laiku pasaules zaudējumu. Cilvēks dēļ pasaules iepriekšdotuma, no kura viņš tikai saņem sevi kā klātesamību, ir ar lietām kopā pasaulē. Viņš eksistē pasaulē kā būtne, kuras klātesamībā pasaule parādās kā pasaule, t. n., pasaule tās iznākšanā no bezdibēnīgas apslēptības. Šī izcelsme no apslēptības caurauž arī pašu cilvēka eksistenci neatceļamajā nāves noslēpumā” (Klaus Held, *Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie*. – S. 126–127).

Jāteic, ka šī problēma aplūkojama atsevišķi. Arī šajā promocijas darbā piedāvātais izklāsts norāda uz agrīnā Heidegera meklējumu aspektiem, kas nav reducējams uz noteiktu “Esamības un laika” interpretāciju: drīzāk norāda uz aptverošu Heidegera meklējumu gultni, kas ietver sevī arī vēlinos akcentus.

¹⁵⁵ Marburgas posma lekcijās redzams, cik dažādos ceļos Heidegers pārdomā laika un laiciskuma problēmu. Lielā mērā Marburgas posma noslēgumu ietekmē pievēršanās Kanta kritiskajai filosofijai. Heidegers pārdomā laika ekstātiski horizontālā izklāsta iespējas, kas balstītos uz Kanta “Tīrā prāta kritikas” transcendentālā shematisma mācības ideju. Sk.: HGA II, Bd. 25; KPM. (Vēlāk Heidegers noraidīs šo nodomu kā maldinošu, tajā pašā laikā uzsverot, ka viņa Kanta interpretācijas ir vēl viens mēģinājums tuvojoties jautājumam par esamību. Sk.: KPM. – S. XV. Taču arī šeit Heidegers kritiski izturas pret saviem iespējamajiem panākumiem.)

¹⁵⁶ Sal. ar “Izlausānos pie patiesās īstenības un īstenās patiesības.” (KBDS. – S. 236.)

¹⁵⁷ “Wege – nicht Werke” ir vārdi, ko Heidegers pats licis *Gesamtausgabe* sākumā. Sk.: HGA I, Bd. 1. – S. VI. Sal. ar Heidegera norādījumiem *Gesamtausgabe* veidošanai: HGA I, Bd. 1. – S. 437–438.

¹⁵⁸ Sal.: John van Buren. *The Young Heidegger: Rumor of the Hidden King*. – P. 127.

¹⁵⁹ Martīns Heidegers, *Malkasceļi*. Tulk. Rihards Kūlis. – 5. lpp. Rihards Visers par šiem Heidegera vārdiem, kas ievada “Malkasceļus”, raksta: “Malkasceļi ved arī neapstaigājamajā, un tomēr tie jāiet, lai parādītos meža plašums.” (Richard Wisser, *Martin Heidegger im Gespräch*. – S. 10.)

Noslēgums

Marburgā pie Lānas pavadītajos gados spraigās apcerēs nobrieda nodoma *Esamība un laiks* pirmā daļa – darbs “Esamība un laiks” (1927). Bieži norādīts, ka šajā darbā koncentrēti izklāstīti Martīna Heidegera agrīno meklējumu gadu iznākumi. 1927. gada lieldarbs tomēr palika nenoslēgts fragments.¹³ Tas patiešām ietver daudzus agrīno pārdomu rezultātus. Taču paša Heidegera “Esamības un laika” atturīgais izvērtējums¹⁴ liek neaizmirst spriedzi starp izklāstu un nodomu. Bez šīs spriedzes nav saprotams, kāpēc darbs palika nepabeigts. Tās iemesli dziļi sakņojas Heidegera pārdomu sākumos un nav atklājami bez agrīno meklējumu analīzes. Šādā analīzē atklājas, ka vācu domātāja “vienīgais jautājums” – jautājums par esamību – vispirms jau pats ir atbilde uz milzīgu problēmu loku, kas tikai zināmā mērā bija risināms teorētiski. Heidegers nāca no ikdienā vēl pilnskanīgi un patiesi dzīvotas katoliskas dzīvespasaules. Taču drīz viņš iepazīna tos domāšanas un dzīves ceļus, kurus kopš jauno laiku sākuma bija gājusi Eiropas filosofija, zinātne un eiropēiskā cilvēka pašizpratne kopumā. Heidegera pirmajos rakstos skaidri redzama griba atgūt dzīvotās un pieredzētās kristīgās ticības un Vakarzemes filosofiski

¹³ 1927. gadā tika publicētas tikai “Esamības un laika” pirmās daļas “Klātesamības interpretācija uz laiciskumu un laika kā jautājuma par esamību transcendentālā horizonta eksplikācija” pirmās divas nodaļas (“Sagatavojoša klātesamības fundamentālanalīze” un “Klātesamība un laiciskums”), bet ne pēdējā – Heidegera acīs izšķirošā – pirmās daļas nodaļa “Laiks un esamība” un otrā daļa “Ontoloģijas vēstures fenomenoloģiska destrukcija pa temporalitātes pavedienu”. Sk.: SuZ. – S. 39 f. Sal.: HGA III, Bd. 66. – S. 413 f.

¹⁴ “Kopumā tas ir pārejas darbs”. (BWHJ. – S. 64.) “Es pat vairs nedomāju par to, ka pirms laika esmu publicējis tā saucamo grāmatu.” (BWHJ. – S. 103.) Tiesa, nav jāaizmirst arī Heidegera vārdi “Esamības un laika” 7. izdevuma (1953) piezīmē: “Līdzšinējos izdevumos pievienotais apzīmējums *Pirmā daļa* ir svītrots. Pēc ceturtdaļgadsimta otrā daļa vairs nevar tikt pievienota, no jauna neizklāstot pirmo. Taču tās ceļš joprojām paliek nepieciešams, ja jautājumam par esamību jāvirza mūsu klātesamība.” (SuZ. – S. VII.) Šie vārdi lielā mērā attiecas uz visu agrīno meklējumu posmu. Sal.: Karl Lehmann, *Vom Sinn und Ursprung der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers*. Bd. 2. – S. 765 ff.; Max Müller, *Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart*. – S. 52 ff., 75 ff.; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, “Grundprobleme der Phänomenologie”: zur “zweiten Hälfte von ‘Sein und Zeit’”; Friedrich-Wilhelm von Herrmann, *Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von ‘Sein und Zeit’*. Bd. I “Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein”. – S. IX ff., 21 ff.

teoloģiskā mantojuma patiesības modernā laikmeta apstākļos. Vēlāk šie centieni aizvien noteiktāk sāk sekot ieskatam, ka dzīves un domāšanas atjaunotne nav iespējama bez fundamentālām, pašus Vakarzemes–Eiropas filosofiski teoloģiskos pamatus skarošām pārdomām. Šādu uzdevumu priekšā runa nevar būt par “sistemātiska lieldarba” uzrakstīšanu, bet gan drīzāk par aizvien no jauna atjaunojamu problēmizpratni. Heidegera pirmās Freiburgas lekcijas ir tam liecība.¹⁵ Viņa agrīnie meklējumi, pakāpeniski, ar grūtībām veidotais jēdzieniskums (ko Heidegers bija gatavs tūlīt atmet, ja to prasīja pārdomu iznākumi¹⁶) Freiburgas pirmā posma (1919–1923) lekcijās rāda, ka jāmainās skatam arī uz visu nodomu *Esamība un laiks*. Pēc darba gadiem Marburgā (1923–1928) nāks atgriešanās Freiburgā, kur taps nozīmīgi darbi, tiks lasītas lekcijas un vadīti semināri. Atgriežoties Freiburgā, ir nobriedusi “[..] dziļāka uzdevumu izpratne”, “nesteidzīgāka uzdrošināšanās, kuras man pietrūka pirmajā Freiburgas laikā”¹⁷. Gatavība jautāšanai nāk zināmā eksistences briedumā – Heidegers uzsvēra, sākot darbu Marburgā.¹⁸ Agrīnā Heidegera ceļu (“eksistences brieduma” *ceļu*)¹⁹ mēģināts atklāt šajā promocijas darbā.

Tajā pašā laikā pie nozīmīgākajiem promocijas darba rezultātiem pieder atziņa, ka Heidegera pārdomu attīstība – plašākā skatījumā – nebūt nav tikai *viņa* noietais ceļš. Tas jāaplūko 20. gadsimta pirmās puses katolisko filosofiski teoloģisko aprindu tradīcijas atjaunošanas un nākotnes iezīmēšanas centienu kopainā. Šie centieni vēlāk vainagojās Vatikāna II koncilā dokumentos. Tomēr, kā norāda Bernhards Kaspers, Heidegera meklējumi joprojām paliek neizsmelts avots teoloģiski filosofisku pārdomu nākotnei.²⁰

¹⁵ Sal. ar vēlāko vēstuli no Freiburgas Heinricham Rikertam (7. II. 1932.): “Es dzīvoju šeit ļoti noslēgti darbam un pasniedzēja pienākumiem, būdams zināmā smagnējuma un vienaldzības stadijā iepretim līdzšinējām publikācijām, kas var būt ceļa gājumi tikai tad, ja netraucē īstenu augšanu, kas nekad nav nodrošināta.” (BHR. – S. 73.)

¹⁶ Sal., piem.: HGA III, Bd. 66. – S. 426.

¹⁷ BWHB. – S. 24.

¹⁸ HGA II, Bd. 17. – S. 3.

¹⁹ Neilgi pirms nāves plānotā priekšvārda *Gesamtausgabe* izdevumam vietā Heidegers atstāja vienkāršos vārdus “Wege – nicht Werke (Ceļi – ne darbi)”. Sk.: HGA I Bd. 1. Sal.: Otto Pöggeler, Heidegger in seiner Zeit. – S. 17; Franz Josef Wetz, Wege – nicht Werke. – S. 443 ff.

²⁰ Bernhard Casper, Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – S. 11 f.

Taču šādām pārdomām nepieciešams laiks. Par to var liecināt arī Heidegera ceļš no pirmajiem patstāvīgajiem filosofisko meklējumu soļiem līdz vēlīnajiem darbiem. Pirmie darbi un lekcijas rāda, cik lielā mērā viņš bija saistīts ar izcelsmes fakticitāti – ticības pieredzi un tradīcijas mantojumu. Bez tā “es nebūtu nonācis uz domāšanas ceļa. Bet izcelsme pastāvīgi paliek nākotne.”²¹ Agrīnā Freiburgas posma lekcijās un uzmetumos vienmēr no jauna izskanošais jautājums – kā iespējama kristīga eksistence šodien – veda pie atbildes meklējumiem, kas joprojām var rosināt būtiskas pārdomas.²² Tādējādi Heidegera meklējumi iekļaujas Eiropas 20. gs. domāšanas vēstures liktenī.

Martīns Heidegers (pretēji zināmai vēlīnā Heidegera izteikumu un darbu izpratnei) nebūt nav klusējis par Dievu.²³ Tikai pēc domātāja nāves izdošanai paredzētie manuskripti to pierāda.²⁴ Tie lielā mērā turpina *agrīnās* pārdomas (fakticitātes hermeneitiku) kā mēģinājumu rast jaunu veidu, kā runāt par Dievu. Šis mēģinājums ietver tādas būtiskas domāšanas veidošanu, kas spētu atbilst “dievišķajam Dievam”. *Metafizikas* problēma netiek atmesta, bet gan no *jauna atklāta*. Vēlīnā Heidegera “metafizikas pārvarēšanā” lielā mērā jāsaklausa šis būtiskais akcents, un to saklausīt palīdz agrīnā Heidegera attieksmes pret Vakarzemes metafiziku atainojums un “metafizikas destrukcijas”²⁵ nodoma izcelsmes analīze. Šādā atainojumā kļūst redzams, cik liela loma paša Heidegera pārdomās bijusi Vakarzemes mantojumā jau ietvertajām iespējām. Jāuzsver, ka Heidegers pats to nekad nav noliedzis. Viņa pārdomu sasauces ar filosofiski teoloģisko mantojumu jāatklāj, lai redzētu Heidegera pārdomu devumu šī

²¹ UzS. – S. 96.

²² Vēsturiskās fakticitātes hermeneitika ir iespēja ar jaunu nopietnību parādīties Atklāsmes problēmai. Sal.: Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung*. – Paderborn, 2004. – S. 296 f.; Bernhard Casper, *Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis*. Izd.: *Vom Rätsel des Begriffs*. Festschrift für Friedrich Wilhelm von Hermann. – Berlin, 1999.

²³ “Kas no dzīvotas izcelsmes pieredzējis kā kristīgās ticības teoloģiju, tā filosofisko teoloģiju, tas domāšanas laukā šodien dod priekšroku klusēšanai par Dievu.” (IuD. – S. 51.) Šis Heidegera izteikums jāredz saiknē ar viņa citviet pausto. Sk.: HGA I, Bd. 4. – S. 195; BWHK. – S. 59; HGA III, Bd. 65. – S. 417; HGA II, Bd. 26. – S. 211. Sal.: Augustinus Karl Wucherer-Huldenfeld, *Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch*. – S. 196–197.

²⁴ HGA III, Bd. 65; HGA III, Bd. 66; HGA III, Bd. 70; HGA III, Bd. 71; HGA III, Bd. 72; HGA III, Bd. 73.

²⁵ Sal.: SuZ. – S. 19 ff. Sk. š. d. I C 1, II C 1, II C 2.

mantojuma nākotnei.²⁶

1969. gada atceres runā “Par Abrahamu no Svētās Klāras”, Heidegers saka: Abrahama no Svētās Klāras ceļš ir liecība “uzticībai un nelokāmībai ar kādu Mēskirhes skolas skolnieks sekojis sev nolemtajam no Krēnheinstetenes uz Vīni.”²⁷ Šie vārdi ir arī atskats uz Heidegera paša ceļu no Mēskirhes uz Freiburgu. 1922. gadā Heidegers rakstīja: “Es dzīvoju manas fakticitātes iekšējos pienākumus.”²⁸ Tie aicinājuši tālā ceļā. Vācu domātājs tomēr vienmēr atkal no jauna atgriezies pie sākuma: ikdienišķajā un pierastajā par sevi liecinošās svētā pamatpiederzes. Pārdomas par Martīna Heidegera agrīno meklējumu sākumiem dara saprotamākus un savā teiktspējā pilnskanīgākus viņa pēdējās vēlēšanās vārdus, kas “lēni un vienkārši” jāizrunā pie kapa kā pēdējais sveiciens.²⁹ Šie vārdi ir Frīdriha Helderlīna dzejas rindas, kurā Martīns Heidegers saklausījis izcelsmes, atjaunošas un nākotnes būtisko saikni.

“Maize un vīns” 4, 56:

Tātad patiess ir, ko mēs kādreiz jaunībā dzirdējuši?

un

²⁶ Sal.: Günther Pöltner, Martin Heideggers Kritik am Begriff der *creatio*. – S. 61 ff.; Augustin Karl Wucherer-Huldenfeld, “Fussfassen im anderen Anfang”. Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie. – S. 159 ff., 166 ff.; Bernhard Casper, Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. – S. 20 ff.; Karl Lehmann, Vom Sinn und Ursprung der Seinsfrage im Denken Martin Heideggers. Bd. 2. – S. 768–778.

²⁷ Martin Heidegger, Über Abraham a Santa Clara. – S. 57.

²⁸ Sk.: BKL. – S. 28 f.

²⁹ Sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 747–751. Hermana Heidegera paskaidrojumu tēva pēdējās vēlēšanās sakarā sk.: HGA I, Bd. 16. – S. 822–823. Bernharda Veltes svarīgās pārdomas Heidegera izvēlēto Helderlīna dzejas rindu sakarā sk.: BHW. – S. 128–136, 147–150. Par izvēlēto Helderlīna dzejas rindu tapšanu un interpretāciju sk.: Adolf Beck, Hölderlins Weg zu Deutschland. – Stuttgart, 1982. Visu Heidegera pēdējās vēlēšanās vārdos minēto Helderlīna dzejas rindu pilnu tekstu sk.: HGA I, Bd. 16. S. 747 ff. Piesaukto Helderlīna dzejojumu interpretāciju Heidegera pārdomās sk.: HGA I, Bd. 4. – S. 183 ff.; HGA II, Bd. 39. – S. 101 ff., 219 ff.; HGA II, Bd. 52. – S. 76 ff.; Aufenthalte. – S. 31 f.

“Tagad esi klāt, kā draugs tu nāc” 1–13:

*Tagad esi klāt, kā draugs tu nāc –
Miers ar jums, kaut arī es tam nekad tā īsti neticējis,
Mūžīgais, nu labi redzu augstībā es tevi,
Kā priekšā nolocās man ceļi,
Un turpat kā aklam nākas man
Tev, debešķīgais, prasīt, kālab tu ņem pie sevis mani
No kurienes tu pats, miers mūžīgais un brīve!
Kādēļ un kurp nav zināms man, bet tikai viena lieta –
Tu esi kā neviens – nekas no mirstības nav tevī,
Ir bijuši gan viedie,
Gan to starpā pat kāds no draugiem, par uzticamiem sauktiem,
Kas spējuši ir šo to gaismā celt.
Bet ja Dievs ir klāt, tad atspīd debess un zeme un jūra
Skaidrībā, kas visu piepilda un dara jaunu.*****

**** Helderlīna dzejas rindas atdzejojis Aigars Dāboliņš.

Saīsinājumi

Literatūras saraksts

Personu rādītājs

Saīsinājumi

I. Vispārīgie saīsinājumi

- a. a. O. (*an angegebenen Ort*) – norādītajā vietā
Anm. (*Anmerkung*) – piezīme
app. (*apendix*) – pielikums
Aufl. (*Auflage*) – izdevums
Bd. (*Band*) – sējums
Diss. (*Dissertation*) – disertācija
ed. (*edidit*) – izdevis
etc. (*et cetera*) – un tā tālāk
f. (*folgende [Seite]*) – sekojošā lapaspuse
ff. (*folgende [Seiten]*) – sekojošās lapaspuses
GS (*Gesammelte Schriften*) – kopoti raksti
GW (*Gesammelte Werke*) – kopoti darbi
ibid. (*ibidem*) – turpat
Izd. – izdevumā
KNS (*Kriegsnotsemester*) – pirmais (saīsinātais) semestris Vācijas universitātēs pēc I pasaules kara
loc. cit. (*loco citato*) – citētajā vietā
Mss. (*Manuskripti*) – manuskripts
oJ. (*ohne Jahresangabe*) – bez izdošanas gada norādes
P. (*pagina*) – lappuse
piez. – piezīme
Ps. – pirmizdevums
sal. – salīdzinājumam
skat. – skatīt
Sp. (*Spalte*) – sleja
SW (*Sämtliche Werke*) – kopoti darbi
š. d. – šī darba
T. p. – tas pats
VS – vasaras semestris
ZS – ziemas semestris

II. Avoti

- CG – Thomas von Aquin, *Summa contra Gentiles*. Lateinisch / deutsch. Hrsg. und übersetzt von Karl Albert und Paulus Engelhardt. 5 Bde. – 2. Aufl. – Darmstadt, 1987.
Conf. – Augustinus, Aurelius Hl.: Bekenntnisse / *Confessiones*. Eingeleitet, übersetzt und erläutert von Josef Bernhart. – 2. Aufl. – 1960.
DW – Meister Eckhart, Die deutschen und lateinischen Werke. Hrsg. im Auftrag der

Deutschen Forschungsgemeinschaft. – Stuttgart, 1936 ff. Abt. I Die deutschen Werke. Hrsg. und übersetzt von Josef Quint.
HGA – Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Hrsg. von Wilhelm-Friedrich von Herrmann u. a. – Frankfurt am Main, 1975 ff. (Sk. *Literatūras sarakstu*, 1).
Hua (*Husserliana*) – Edmund Husserl, Gesammelte Werke. – Den Haag (Dordrecht), 1955 ff.
MMtt – Mystische Texte des Mittelalters. Hrsg. von J. Lanczkowski. – Stuttgart, 1999.
STh – Die Deutsche Thomas-Ausgabe. Vollständige, ungekürzte deutsch-lateinische Ausgabe der *Summa theologica*. – Graz/Wien/Köln, 1933 ff.
WA – Martin Luthers Werke. Kritische Gesamtausgabe. – Weimar, 1883 ff.

III. Laikraksti, žurnāli, leksikoni, krājumi, gadagrāmatas

AfB – Archiv für Begriffsgeschichte.
AzfPh – Allgemeine Zeitschrift für Philosophie.
BKKL – Biographisch-Bibliographisches Kirchenlexikon.
BEdPh – Biographische Enzyklopädie deutschsprachiger Philosophen.
DJb – Dilthey-Jahrbuch für Philosophie und Geschichte der Geisteswissenschaften.
DtUw – Deutsches Universalwörterbuch. 3. Aufl.
EWD – Etymologisches Wörterbuch des Deutschen. 2. Aufl.
FAZ – Frankfurter Allgemeine Zeitung.
FDA – Freiburger Diözesan-Archiv.
FS – Fichte-Studien.
GgPh – Grundprobleme der grossen Philosophen.
HgS – Hegel-Studien.
HS – Heidegger-Studien.
HuS – Husserl-Studies.
HWPh – Historisches Wörterbuch der Philosophie.
JbKJG – Jahrbuch der Österreichischen Karl-Jaspers-Gesellschaft.
JbR – Jahrbuch für Religionsphilosophie.
JRK – Journal für Religionskultur.
KS – Kant-Studien.
Kt – Kentaurs XXI.
LJb – Luther-Jahrbuch. Organ der internationalen Lutherforschung.
LThK – Lexikon für Theologie und Kirche. 2. Aufl.
MH – Messkircher Heimathefte.
NZZ – Neue Züricher Zeitung.
PfS – Pfänder-Studien.
PhF – Phänomenologische Forschungen.
PhJb – Philosophisches Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.
PhL – Philosophischer Literaturanzeiger.
PhR – Philosophische Rundschau.
Quaestio – Quaestio. Annuario di storia della metafisica.
SJbPh – Salzburger Jahrbuch für Philosophie.
Skr – Südkurier.

StPh – *Studia Phaenomenologica*.

SyPh – *Synthesis Philosophica*.

ThPh – Theologie und Philosophie [sākotnēji: Scholastik].

ThR – Theologische Realenzyklopädie.

ThWNT – Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament.

Ueberweg – Friedrich Überwegs Grundriss der Geschichte der Philosophie. 24. Aufl.

ZfphF – Zeitschrift für philosophische Forschung.

ZRG – Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte

Literatūras saraksts

1. Martīna Heidegera darbi

Martīna Heidegera darbi tiek citēti, ja nav īpaši norādīts citādi, no izdevuma:

HGA – *Martin Heidegger, Gesamtausgabe. Hrsg. von Wilhelm-Friedrich von Herrmann u. a. – Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1975 ff.*

I Abteilung: *Veröffentlichte Schriften 1910–1976.*

II Abteilung: *Vorlesungen 1919–1944.*

III Abteilung: *Unveröffentlichte Abhandlungen – Vorträge – Gedachtes.*

IV Abteilung: *Hinweise und Aufzeichnungen.*

Šis izdevums tiek citēts: HGA I (I *Abteilung*), Bd. (*Band*) 4. – S. (*Seite*) 1; HGA II (II *Abteilung*), Bd. (*Band*) 31. – S. (*Seite*) 36 f. *etc.* Citur publicētie Martīna Heidegera darbi citēti, atsaucēs lietojot saīsinājumus, kas atzīmēti literatūras sarakstā.

Promocojas darbā izmantotie Martīna Heidegera darbi līdz 1927. gadam tiek uzskaitīti hronoloģiskā secībā [a], vēlāku gadu darbi [b] un vēstules [c] – alfabētiskā secībā.

[a]:

1910

Per mortem ad vitam. Gedanken über Jörgensens “Lebenslüge und Lebenswahrheit”.
Izd.: HGA I, Bd. 16 (Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976).
Frankfurt am Main, 2000. S. 3–6.

Förster, Fr. W., *Autorität und Freiheit. Betrachtungen zum Kulturproblem der Kirche.* Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 7–8.

Abraham a Sancta Clara. *Zur Enthüllung seines Denkmals in Kreenheinstetten am 15. August 1910.* Izd.: HGA I, Bd. 13 (*Aus der Erfahrung des Denkens*). Frankfurt am Main, 1983. S. 1–3.

Sterbende Pracht. Izd.: HGA I, Bd. 13. Frankfurt am Main, 1983. S. 5.

Cüppers, Ad. Jos., *Versiegelte Lippen. Erzählung aus dem irischen Volksleben des 19. Jahrhunderts.* Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 9.

1911

Jörgensen Joh., *Das Reisebuch. Licht und Dunkel in Natur und Geist.* Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 10.

Zur philosophischen Orientierung für Akademiker. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 11–14.

Ölbergstunden. Izd.: HGA I, Bd. 13. Frankfurt am Main, 1983. S. 6.

Wir wollen warten. Izd.: HGA I, Bd. 13. Frankfurt am Main, 1983. S. 6.

Zimmermann O., SJ., *Das Gottesbedürfnis.* Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 15.

Auf stillen Pfaden. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 16.

Julinacht. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 17.

1912

Religionspsychologie und Unterbewusstsein. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 18-28.

Gredt Jos., OSB., *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae. Vol. I.* Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 29-30.

Das Realitätsproblem in der modernen Philosophie. Izd.: HGA I, Bd. 1 (Frühe Schriften). Frankfurt am Main, 1978. S. 1-15.

Neuere Forschungen über Logik. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 16-43.

1913

Bibliothek wertvoller Novellen und Erzählungen. Hg. von Prof. Dr. D. Hellinghaus. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 31.

Kants Briefe in Auswahl. Hg. von F. Ohmann. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 45.

N. von Bubnoff, Zeitlichkeit und Zeitlosigkeit. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 46.

Gesuch und Zulassung zur Promotion vom 30. Juni 1913. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 91.

Lebenslauf und Erklärung vom 30. Juni 1913. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von

Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 92.

1913/1914

Zur versuchten Aufhebung der Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung. Disposition im Rickert-Seminar Wintersemester 1913/1914. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 77–79.

1914

Franz Brentano, Von der Klassifikation der psychischen Phänomene. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 47-48.

Charles Sentroul, Kant und Aristoteles. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 49-53.

Kant-Laienbrevier. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 54.

Die Lehre vom Urteil im Psychologismus. Ein kritisch-positiver Beitrag zur Logik. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 59-188.

Lebenslauf (Zur Promotion 1913). Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 32.

1915

Probleme der Völkerpsychologie. Von Wilhelm Wundt. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 33–35.

Frage und Urteil. Vortrag im Rickert-Seminar am 10. Juli 1915. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen

herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 80–90.

Bewerbung um die Habilitation vom 2. Juni 1915. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 93.

Trost. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 36.

1916

[KBDS] Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 189-411. Cit. no: Martin Heidegger, Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Tübingen, 1916.

Lebenslauf (Zur Habilitation 1915). Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 37-39.

Der Zeitbegriff in der Geschichtswissenschaften (Probevorlesung 27. 07. 1915). Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 415-433.

Einsamkeit. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 40.

Abendgang auf der Reichenau. Izd.: HGA I, Bd. 13. Frankfurt am Main, 1983. S. 7.

1917

Selbstanzeige: Die Kategorien- und Bedeutungslehre des Duns Scotus. Izd.: HGA I, Bd. 1. Frankfurt am Main, 1978. S. 412.

1918/1919

Die philosophischen Grundlagen der mittelalterlichen Mystik. Ausarbeitungen und Entwürfe zu einer nicht gehaltenen Vorlesung 1918/1919. Izd.: HGA II, Bd. 60 (Phänomenologie des religiösen Lebens). Frankfurt am Main, 1995. S. 303-337.

1919

Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. KNS 1919. Izd.: HGA II, Bd. 56/57. Frankfurt am Main, 1987. S. 3-117.

[ANB] Die Idee der Philosophie und das Weltanschauungsproblem. Auszug aus dem Nachschrift Brecht. Izd.: HS. Bd. 12 (1996), S. 9-13.

Phänomenologie und transzendente Wertphilosophie. SS 1919. Izd.: HGA II, Bd. 56/57. Frankfurt am Main, 1987. S. 121-203.

Über das Wesen der Universität und des akademischen Studiums. SS 1919. Izd.: HGA II, Bd. 56/57. Frankfurt am Main, 1987. S. 205-214.

1919/1920

Grundprobleme der Phänomenologie WS 1919/1920. Izd.: HGA II, Bd. 58. Frankfurt am Main, 1993. S. 1-263.

1920

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung SS 1920. Izd.: HGA II, Bd. 59. Frankfurt am Main, 1993. S. 1-198.

1920/1921

Einleitung in die Phänomenologie der Religion WS 1920/1921. Izd.: HGA II, Bd. 60. Frankfurt am Main, 1995. S. 3-156.

1921

Augustinus und der Neuplatonismus SS 1921. Izd.: HGA II, Bd. 60. Frankfurt am Main, 1995. S. 159-299.

Anmerkungen zu Karl Jaspers "Psychologie der Weltanschauungen". Izd.: HGA I, Bd. 9 (Wegmarken). Frankfurt am Main, 1976. S. 1-44.

1921/1922

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles. Einführung in die phänomenologische Forschung WS 1921/1922. Izd.: HGA II, Bd. 61. Frankfurt am Main, 1985. S. 1-199.

1922

[NB] Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation) ["Natorp-Bericht"]. Izd.: Dilthey-Jb 6 (1989). S. 235-274.

Vita 1922. Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 41-45.

1923

Ontologie (Hermeneutik der Faktizität) SS 1923. Izd.: HGA II, Bd. 63. 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1995.

1923/1924

Einführung in die phänomenologische Forschung WS 1923/1924. Izd.: HGA II, Bd. 17. Frankfurt am Main, 1994.

1924

[PSL] Das Problem der Sünde bei Luther. Izd.: Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951. Hrsg. von Bernd Jaspert. Marburg, 1996. (Marburger Theologische Studien, Bd. 43). S. 28 ff.

[BZ] Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Hrsg. von Hartmut Tietjen. Tuebingen, 1989.

1925

[WDKW] Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. Izd.: Dilthey-Jb 8 (1993). S. 143-177.

Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs SS 1925. Izd.: HGA II, Bd. 20. Frankfurt am Main, 1979.

Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung. (April 1925). Izd.: HGA I, Bd. 16. Frankfurt am Main, 2000. S. 49-51.

1925/1926

Logik. Die Frage nach der Wahrheit WS 1925/1926. Izd.: HGA II, Bd. 21. Frankfurt am Main, 1976.

1927

[SuZ] Sein und Zeit. 17. Aufl., Tübingen, 1997.

Die Grundprobleme der Phänomenologie. Marburger Vorlesung SS 1927. Izd.: HGA II, Bd. 24. 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1989.

Zur Geschichte des philosophischen Lehrstuhles seit 1866. Izd.: HGA I, Bd. 3, S. 304-311. Cit. no: Martin Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik. 5. Aufl., Frankfurt am Main, 1991. S. 304-311.

[b]:

700 Jahre Messkirch. Izd.: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt am Main, 1969. S. 36-45.

Andenken an Max Scheler (1928). Izd.: Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie. Hrsg. von Paul Good. Bern/München, 1975. S. 77-78.

Aufenthalte. Frankfurt am Main, oJ.

Aufzeichnungen zur Temporalität (Aus den Jahren 1925-1927). Izd.: HS 14 (1998). S. 11-23.

Deutsche Philosophie und Europa. Izd.: Europa und die Philosophie. Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 2. Hrsg. von Manfred Riedel, Friedrich W. von Herrmann, Hans-Helmuth Gander und Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, 1993. S. 31-41.

Die Frage nach dem Ding, Tübingen, 1962.

Die Selbstbehauptung der deutschen Universität (Die Rektoratsrede 1933). Izd.:
Tatsachen und Gedanken zu Rektorat 1933/1934. Hrsg. von Hermann Heidegger.
Frankfurt am Main, 1983.

Ein Wort des Dankes. Izd.: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt
Messkirch. Frankfurt am Main, 1969.

Gelassenheit. 12. Aufl., Pfullingen, 2000.

[H] Holzwege. 6. Aufl., Frankfurt am Main, 1980. S. 205-264.

[HGA I, Bd. 13] (Aus der Erfahrung des Denkens). Frankfurt am Main, 1983.

[HGA I, Bd. 15] (Seminare). Frankfurt am Main, 1986.

[HGA I, Bd. 16] (Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges 1910-1976). Frankfurt
am Main, 2000.

[HGA I, Bd. 4] (Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung). Frankfurt am Main, 1981.

[HGA I, Bd. 9] (Wegmarken). Frankfurt am Main, 1976.

[HGA II, Bd. 27] (Einleitung in die Philosophie). Frankfurt am Main, 1996.

[HGA II, Bd. 28] (Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die
philosophische Problemlage der Gegenwart SS 1929). Frankfurt am Main, 1997.

[HGA II, Bd. 29/30] (Die Grundbegriffe der Metaphysik: Welt – Endlichkeit -
Einsamkeit WS 1929/1930). Frankfurt am Main, 1983.

[HGA II, Bd. 31] (Vom Wesen der menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie). Frankfurt am Main, 1982.

[HGA II, Bd. 32] (Hegels Phänomenologie des Geistes). Frankfurt am Main, 1980.

[HGA II, Bd. 39] (Hölderlins Hymnen "Germanien" und "Rhein"). Frankfurt am Main, 1980.

[HGA II, Bd. 42] (Schelling: Vom Wesen der menschlichen Freiheit (1809) SS 1936). Frankfurt am Main, 1988.

[HGA II, Bd. 49] (Die Metaphysik des deutschen Idealismus. Zur erneuten Auslegung von Schelling "Philosophische Untersuchungen über der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (1809)). Frankfurt am Main, 1991.

[HGA II, Bd. 52] (Hölderlins Hymne "Andenken"). Frankfurt am Main, 1982.

[HGA II, Bd. 53] (Hölderlins Hymne "Der Ister"). Frankfurt am Main, 1984.

[HGA III, Bd. 65] (Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)). 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1994.

[HGA III, Bd. 66] (Besinnung). Frankfurt am Main, 1999.

[HGA III, Bd. 67] (Metaphysik und Nihilismus). Frankfurt am Main, 1999.

[HGA III, Bd. 68] (Hegel). Frankfurt am Main, 1993.

[HGA III, Bd. 69] (Die Geschichte des Seyns). Frankfurt am Main, 1998.

[HGA III, Bd. 75] (Giechenlandreisen. Zu Hölderlin). Frankfurt am Main, 2000.

[HGA III, Bd. 77] (Feldweg-Gespräche (1944/1945)). Frankfurt am Main, 1995.

[HGA III, Bd. 79] (Bremer und Freiburger Vorträge). Frankfurt am Main, 1994.

[IuD] Identität und Differenz. 9. Aufl., Pfullingen, 1990.

[KPM] Kant und das Problem der Metaphysik. 5. vermehrte Aufl., Frankfurt am Main, 1991.

[N I] Nietzsche. Bd. 1. 4. Aufl., Pfullingen, 1961.

[N II] Nietzsche. Bd. 2. 5. Aufl., Pfullingen, 1989.

[SG] Der Satz vom Grund. 7. Aufl., Pfullingen, 1992.

Technik und die Kehre, 7. Aufl., Pfullingen, 1988.

Über Abraham a Santa Clara. Izd.: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt am Main, 1969. S. 46-57.

[UzS] Unterwegs zur Sprache. 9. Aufl., Pfullingen, 1990.

[VuA] Vorträge und Aufsätze, 6. Aufl., 1990.

Was heisst Denken. 4. Aufl., Tuebingen, 1984.

[ZSD] Zur Sache des Denkens. Tübingen, 1969.

[c]:

[BBW] Brief an Bernhard Welte. Izd.: *Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages.* Hrsg. von Klaus Hemmerle. München/Zürich, 1987. S. 124.

[BEK1914] Brief an Engelbert Krebs 19. 7. 1914. Cit. no: Hugo Ott, Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie.* S. 83.

[BEK1919] Brief an Engelbert Krebs 9. 1. 1919. Cit. no: Bernhard Casper, Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923. Izd.: *Freiburger Diözesan-Archiv* 100 (1980). S. 541. T. p.: Hugo Ott, Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie.* S. 106-107.

[BHR] Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von *Alfred Denker*. Frankfurt am Main, 2002.

[BHW] Martin Heidegger / Bernhard Welte, Briefe und Begegnungen. Mit einer Einleitung von Bernhard Casper. Hrsg. von Alfred Denker und Holger Zaborowski. Stuttgart, 2003.

[BJ] Brief an Josef Sauer. Cit. no: Hugo Ott, Martin Heidegger. *Unterwegs zu seiner Biographie.* S. 73-74.

[BKL] Drei Briefe an Karl Löwith. Hrsg. von Hartmut Tietjen. Izd.: *Zur philosophischen Aktualität Heideggers.* Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1990. S. 27-39.

[BMG] Brief an Martin Grabmann. Cit. no: Hermann Köstler, *Heidegger schreibt an*

Grabmann. Izd.: PhJb 87 (1980). S. 98-104.

[BWHA] Briefwechsel Martin Heidegger/Hannah Arendt 1925-1975. Hrsg. von U. Ludr. Frankfurt am Main, 1998.

[BWHB] Briefwechsel Martin Heidegger/Elisabeth Blochmann 1919-1969. Hrsg. von Joachim W. Storck. Marbach am Neckar, 1990.

[BWHH] Briefwechsel Martin Heidegger/Edmund Husserl. Izd.: Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil VI. Hrsg. von Karl Schuhmann. Dordrecht, 1994. S. 127-161.

[BWHJ] Briefwechsel Martin Heidegger/Karl Jaspers 1920-1963. Hrsg. von Walter Biemel und Hans Saner. Frankfurt am Main/München, 1992.

[BWHK] Briefwechsel Martin Heidegger/Erhardt Kästner. Frankfurt am Main, 1986.

[BWHM] Martin Heidegger/Max Müller, Briefe. Hrsg. von Anton Bösl und Holger Zaborowski, 2003.

[BWHR] Martin Heidegger/Erich Rothacker, Briefe. Cit. no: Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation. Hrsg. von Joachim W. Storck und Theodore Kisiel. Izd.: DJb 8 (1992-1993). S. 189-225.

[BWR] Brief an P. William J. Richardson. Izd.: PhJb 72 (1964/1965). S. 397-402.

2. Pārējā promocijas darbā izmantotā literatūra

[a] Rakstu krājumi, jubilejas izdevumi

Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. München, 1977.

Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Hrsg. von Günter Neske und Emil Kettering. Pfullingen, 1988.

Begegnungen mit Hans-Georg Gadamer. Hrsg. von Günter Figal. Stuttgart, 2000.

Das Mass des Verborgenen. Heinrich Ochsner (1891-1970) zum Gedächtnis. Hrsg. von Curd Ochwadt und Erwin Tecklenborg. Hannover, 1981.

Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx. Hamburg, 1976.

Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger. Hrsg. von Thomas Buchheim. Weinheim, 1989.

Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Hrsg. von Raymund Schmidt. 2. Aufl., Leipzig, 1923.

Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1984.

Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1985.

Metamorphose der Phänomenologie. Hrsg. von Hans Rainer Sepp. Freiburg/München, 1999.

Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg/München, 1988.

Erinnerungen an Martin Heidegger. Hrsg. von Günter Neske. Pfullingen, 1977.

Europa und die Philosophie. Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 2. Hrsg. von Manfred Riedel, Friedrich W. von Herrmann, Hans-Helmuth Gander und Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, 1993.

Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich

seines 80. Geburtstages hrsg. von Klaus Hemmerle. München/Zürich, 1987.

Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Peter Koslowski. Zürich/München, 1988.

Martin Heidegger weiterdenken. Hrsg. von Albert Raffelt. München/Zürich, 1990.

Heidegger und das Mittelalter. Hrsg. von Helmuth Vetter. Frankfurt am Main, 1999.

Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. von O. Pöggler und A. Gethmann-Siefert. Frankfurt am Main, 1988.

Herkunft bleibt stets Zukunft. Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998.

Hermeneutische Philosophie. Hrsg. von Otto Pöggeler. München, 1972.

Hermeneutische Positionen. Schleiermacher-Dilthey-Heidegger-Gadamer. Hrsg. von Hendrik Birus. Göttingen, 1982.

Husserl in Halle. Hrsg. von Hans-Martin Gerlach und Hans Reiner Sepp. Frankfurt am Main, 1994.

Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Bd. XL). Darmstadt, 1973.

Husserl-Symposion Mainz 27. 06. / 04. 07. 1988. Hrsg. von Gerhard Funke. Mainz/Wiesbaden/Stuttgart, 1989.

In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen. Hrsg. von Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth. Basel, 1990.

Inmitten der Zeit. Festschrift für Manfred Riedel. Hrsg. von Th. Greithlein und H. Leitner. Würzburg, 1996.

Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX Internationalen Kant-Kongresses. 5 Bde. Berlin, 2001.

Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt am Main, 1969.

Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Hrsg. von M. Theunissen und W. Greve. Frankfurt am Main, 1979.

Materialien zur Philosophie Wilhelm Diltheys. Hrsg. von Frithjof Rodi und Hans-Ulrich Lessing. Frankfurt am Main, 1984.

Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposions "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30.

- November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel und H. Vetter. Wien, 1991.
- Mūžīgais un laicīgais. Lielvārde, 1995.
- Nachdenken über Heidegger. Hrsg. von U. Gozzoni. Hildesheim, 1980.
- Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Hrsg. von E. W. Orth und H. Holzhey. Würzburg, 1994. (Studien und Materialien zu Neukantianismus, Bd. 1).
- Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main, 1989.
- Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. 2 Bde. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1989.
- Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought. Ed. by Theodore Kisiel and John van Buren. Albany, 1994.
- Sachgemässe Exegese. Die Protokolle aus Rudolf Bultmanns Neutestamentlichen Seminaren 1921-1951. Hrsg. von Bernd Jaspert. Marburg, 1996.
- Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmut Vetter. Frankfurt am Main, 1999.
- Thesaurus Lutheri*. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Luther-Symposium Finnland 11.-12. November, 1986. Hrsg. von Tuomo Mannerman, Anja Ghiselli und Simon Peura. Helsinki, 1987.
- Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1983.
- Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. 3 Bde. Frankfurt am Main, 1991-1992.

[b] Raksti, monogrāfijas, dokumenti, pārējā disertācijā izmantotā literatūra

- Aertsen, Jan A.: Albertus Magnus und die mittelalterliche Philosophie. Izd.: AZfPh 21, 2 (1996). S. 111-128.
- Apel, Karl-Otto: Das Verstehen. Eine Problemgeschichte als Begriffsgeschichte. Izd.: AfB Bd. 1 (1955). S. 142-199.

- Augustinus, Aurelius Hl.: Vom Gottesstaat / *De Civitate Dei*. Übersetzt von Wilhelm Thimme, eingeleitet und kommentiert von Carl Andresen. Bd. 1-2. Vollständige Ausgabe. 4. Aufl., 1997.
- Avé-Lalemant, Eberhard: Die Phänomenologische Bewegung: Ursprung, Anfänge und Ausblick. Izd.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg/München, 1988. S. 61-75
- Avé-Lalemant, Eberhard: Edmund Husserl zu Metaphysik und Religion. Izd.: Husserl in Halle. Hrsg. von Hans-Martin Gerlach und Hans Reiner Sepp. Frankfurt am Main, 1994. S. 85-108.
- Baier, Karl: Heidegger und das Mittelalter. Izd.: Heidegger und Mittelalter. Wiener Tagung zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmuth Vetter. Frankfurt am Main, 1999. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 2). S. 13 ff.
- Bambach, Charles R.: Heidegger, Dilthey and the Crisis of Historicism. Ithaca and London, 1995.
- Barth, Karl: Der Römerbrief. Zweite Fassung 1922. Zürich, 1989.
- Basta, Danilo N.: Heidegger un die Frage nach der Freiheit. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposions "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 81-91.
- Baumgartner, Hans Michael: Zeit und Sinn. Grundzüge menschlicher Zeiterfahrung und Zeitdeutung. Izd.: PhJb 106 (1999). S. 287-298.
- Baur, Jörg: Luther und die Philosophie. Izd.: Jörg Baur, Luther und seine klassischen Erben. Tübingen, 1993. S. 13-28.
- Becker, Oskar: Die Philosophie Edmund Husserls. Izd.: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Bd. XL). Darmstadt, 1973. S. 129-167.
- Beierwaltes, Werner: Platonismus im Christentum. Frankfurt am Main, 1998.
- Bernet, Rudolf: Die Frage nach dem Ursprung der Zeit bei Husserl und Heidegger. Izd.: HS 3/4 (1987/1988). S. 89-104.
- Bernet, Rudolf: Einleitung. Izd.: Edmund Husserl Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hamburg, 1985. S. XI-LXVIII.

- Bertram, Georg W.: Das Denken der Sprache in Heideggers "Sein und Zeit". Izd.: AZfPh 26 (2001). S. 177-198.
- Biemel, Walter: Heidegger als Lehrer. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposions "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 9-21.
- Biemel, Walter: Husserls *Encyclopaedia-Britannica* Artikel und Heideggers Anmerkungen dazu. Izd.: Walter Biemel, GS. Bd. 1 Schriften zur Philosophie. Stuttgart/Bad-Cannstatt, 1996. S. 173-207.
- Biemel, Walter: Martin Heidegger. Reinbek bei Hamburg, 1996.
- Biemel, Walter: Zum Briefwechsel Heidegger/Jaspers. Izd.: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1990. S. 71-86.
- Boeder, Heribert: Dilthey "und" Heidegger. Zur Geschichtlichkeit des Menschen. Izd.: Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1984. S. 161-177.
- Bonaventura Hl.: Am Steuer der Seele / *De Regimine Animae*. Izd.: Hl. Bonaventura, Wanderweg zu Gott. Übersetzt von Wilhelm Hohn. Olten und Freiburg i. Br., 1954.
- Bonaventura Hl.: Der Dreistieg oder die Feuersbrunst der Liebe / *De Triplici Via, alias Incendium Amoris*. Izd.: Hl. Bonaventura, Wanderweg zu Gott. Übersetzt von Wilhelm Hohn. Olten und Freiburg i. Br., 1954.
- Bonaventura Hl.: Wanderbuch für den Besinn zu Gott / *Itinerarium Mentis ad Deum*. Izd.: Hl. Bonaventura, Wanderweg zu Gott. Übersetzt von Wilhelm Hohn. Olten und Freiburg i. Br., 1954.
- Bornkamm, Heinrich: Martin Luther in der Mitte seines Lebens. Göttingen, 1979.
- Braig, Carl: Vom Sein. Abriss der Ontologie. Freiburg i. Br., 1896.
- Brecht, Martin: Martin Luther. Bd. 1: Sein Weg zur Reformation 1483-1521. 2. Aufl., Stuttgart, 1983.
- Brecht, Martin: Martin Luther. Bd. 3: Die Erhaltung der Kirche 1532-1546. Stuttgart, 1987.
- Breda, Herman-Leo van: Husserl und das Problem der Freiheit. Izd.: Husserl. Hrsg. von

- Hermann Noack (Wege der Forschung, Band XL). Darmstadt, 1973. S. 277-281.
- Brejidak, Jaromir: *Philosophia crucis*. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus. Frankfurt am Main, 1996.
- Brejidak, Jaromir: *Philosophia crucis*. Heideggers Beschäftigung mit dem Apostel Paulus. Izd.: PhJb 105 (1998). S. 21-44.
- Brelage, Manfred: Studien zur Transzendentalphilosophie. Berlin, 1965.
- Briefwechsel zwischen Wilhelm Dilthey und dem Grafen Paul Yorck von Wartenburg 1877-1897. Hrsg. von S. von Schulenburg. Halle (Saale), 1923.
- Brujić, Branka: Der Weltbegriff im Denken Heideggers. "Walten" der Welt und menschliche Freiheit. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposions "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 74-80.
- Buchner, Hartmut: Fragmentarisches. Izd.: Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen, 1977. S. 47-51.
- Buggenhagen, Arnold von: Philosophische Autobiographie. Meisenheim am Glan, 1975.
- Buhr, Heinrich: Der weltliche Theolog. Izd.: Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen, 1977. S. 53-59.
- Bultmann, Rudolf: Der urchristliche Sprachgebrauch von $\alpha\lambda\eta\tau\epsilon\iota\alpha$. Izd.: ThWNT. S. 239-251.
- Buren, John van: Martin Heidegger, Martin Luther. Izd.: Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought. Ed. by Theodore Kisiel and John van Buren. Albany, 1994. S. 159-174
- Buren, John van: The Young Heidegger. Rumor of the Hidden King. Bloomington and Indianapolis, 1994.
- Calvin, Johannes: *Institutio christianae religionis* / Unterricht in der christlichen Religion. Übersetzt von Otto Weber. Neukirchen Kreis Moers, 1955. (I, 15, 4-8).
- Caputo, John: Demithologizing Heidegger. Bloomington/Indianapolis, 1993.
- Casper, Bernhard: Bernhard Welte und Martin Heidegger. Zur Stellung Bernhard Weltes im christlichen Denken des 20. Jahrhunderts. Izd.: Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages hrsg. von Klaus

Hemmerle. München/Zürich, 1987. S. 12-28.

Casper, Bernhard: Das theologisch-scholastische Umfeld und der anti-idolische Grundzug des Denkens des jungen Heidegger. Izd.: *Quaestio*. 1 (2001) Heidegger e i medievali. S. 11–22.

Casper, Bernhard: Das Versuchtsein des Daseins und das “Freiwerden von den Götzen”. Izd.: “Herkunft bleibt stets Zukunft.” Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 67-82.

Casper, Bernhard: Die Gründung einer philosophischen Theologie im Ereignis. Izd.: *Dialegesthai*. Rivista tematica di filosofia 5 (2003). S. 1-13.

Casper, Bernhard: Martin Heidegger und die Theologische Fakultät Freiburg 1909-1923. Izd.: *FDA* 100 (1980). S. 534-541.

Casper, Bernhard: Transzendente Phänomenalität und ereignetes Ereignis. Der Sprung in ein hermeneutisches Denken im Leben und Werk Franz Rosenzweigs. Izd.: Bernhard Casper, *Religion der Erfahrung*. Paderborn, 2004. S. 270 –299.

Casper, Bernhard: Vorwort. Izd.: *BHW*. S. 7-10.

Casper, Bernhard: Was kann “Phänomenologie der Religion” heissen? Versuch einer Klärung. Izd.: *JbRph*, Bd. 1 (2002). S. 171 - 194.

Cassirer, Ernst: Kant und das Problem der Metaphysik. Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-Interpretation. Izd.: *KS XXXVI*, 1 (1931). S. 1-26.

Chenu, Dominique-Marie: Thomas von Aquin. Übersetzt von P. Otto M. Pesch OP, Reinbek bei Hamburg. 2001.

Cohen, Hermann: Logik der reinen Erkenntnis. Izd.: Hermann Cohen, *Werke*. Hrsg. Hermann-Cohen-Archiv am philosophischen Seminar der Universität Zürich unter der Leitung von Helmut Holzhey. Bd. 6 System der Philosophie. 1. Teil Logik der reinen Erkenntnis. 4. Aufl., Hildesheim, 1977.

Cristin, Renato: Die Phänomenologie zwischen Husserl und Heidegger. Izd.: Edmund Husserl/Martin Heidegger: *Phänomenologie (1927)*. Hrsg. von Renato Cristin. Berlin, 1999. S. 7-32.

Dāboliņš, Aigars: Intersubjektivitātes problēma un transcendentālā fenomenoloģija. Atziņas par vienotu pasauli visiem metodoloģiskā nozīme patības konstitūšanā caur

mēsību. [Diss.], Rīga, 1999 [Mss.].

Dahlstrom, Daniel O.: Heideggers Kant-Kommentar 1925-1936. Izd.: PhJb 96 (1989). S. 343-366.

Dastur, Françoise: Heidegger und die "Logischen Untersuchungen". Izd.: HS 7 (1991). S. 37-51.

Dempf, Alois: Meister Eckhart. Freiburg/Basel/Wien. 1960.

Denker, Alfred, Fichtes Wissenschaftslehre und die philosophische Anfänge Heideggers. Izd.: FS 13 (1997). S. 35-49.

Denker, Alfred, Herr Studiosus Heidegger und seine Heimatstadt Messkirch. Bausteine für eine Biographie. Izd.: MH Nr. 7 (2000).

Denker, Alfred: Kant und Fichte: Kann die Religion vernünftig sein? Izd.: FS 8 (1995).

Denker, Alfred: Von der Bedeutsamkeit seines Denkens. Vor 25 Jahren starb Martin Heidegger. Izd.: Skr 57. Jhr., Nr. 120 (26./27. Mai 2001).

Der Frankfurter: Eine deutsche Theologie. Übersetzt und eingeleitet von Joseph Bernhart. München, 1947.

Derrida, Jacques: Heideggers Hand. Izd.: Postmoderne und Dekonstruktion. Texte französischen Philosophen der Gegenwart. Hrsg. von Peter Engelmann. Stuttgart, 1999. S. 165-223.

Derrida, Jacques: Heideggers Schweigen. Izd.: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Hrsg. von Günther Neske und Emil Kettering. Pfullingen, 1988. S. 157-161.

Dienst, Karl: Mystik im Protestantismus. Izd.: JRK 37 (2000). S. 1-13.

Dilthey, Wilhelm / Natorp, Paul: Briefe. Hrsg. von Hans-Ulrich Lessing. Izd.: DJb 3 (1985). S. 200 ff.

Dilthey, Wilhelm: Das Wesen der Philosophie. Izd.: Wilhelm Dilthey Das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel. Stuttgart, 1984. S. 25-131.

Dilthey, Wilhelm: Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt am Main, 1993.

Dilthey, Wilhelm: Der Fortgang über Kant. Izd.: Wilhelm Dilthey Das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel. Stuttgart, 1984. S. 167-168.

Dilthey, Wilhelm: Grundgedanke meiner Philosophie. Izd.: Wilhelm Dilthey Das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel. Stuttgart, 1984. S. 161-166.

- Dilthey, Wilhelm: GS. Bd. V Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. 3. Aufl., Stuttgart/Goettingen, 1957.
- Dilthey, Wilhelm: Leben und Erkennen. Izd.: Wilhelm Dilthey Das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel. Stuttgart, 1984. S. 169-212.
- Dilthey, Wilhelm: Schlussbetrachtung über die Unmöglichkeit der metaphysischen Stellung des Erkennens. Izd.: Wilhelm Dilthey Das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel. Stuttgart, 1984. S. 132-162.
- Duque, Félix: Gegenbewegung der Zeit: Die hermeneutische Verschiebung der Religion in der Phänomenologie des jungen Heidegger. Izd.: HS 15 (1999). S. 97-116.
- Edmund Husserl/Martin Heidegger: Phänomenologie (1927). Hrsg. von Renato Cristin, Berlin, 1999.
- Erasmus von Rotterdam: Vom freien Willen / *De libero arbitrio*. Izd.: Erasmus von Rotterdam, Ausgewählte Schriften. Lateinisch/deutsch. Hrsg. von Werner Welzig,. Bd. 4. Darmstadt, 1969.
- Esposito, Constantino: Die Gnade und das Nichts. Zu Heideggers Gottesfrage. Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 199-223.
- Esterbauer, Reinhard: Zu einer Phänomenologie des Gebens. Izd.: SJbPh XXXVII (1992). S. 89-112.
- Fariás, Victor: Heidegger und Nazionalsozialismus. Frankfurt am Main, 1989.
- Fehér, István M.: Die Hermeneutik der Faktizität als Destruktion der Philosophiegeschichte als Problemgeschichte. Izd.: HS 13 (1997).
- Fehér, István M.: Identität und Wandlung der Seinsfrage. Eine hermeneutische Annäherung. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposiums "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 105-119.
- Ferge, Gábor: Über den Ursprung der "eigentlichen Zeitlichkeit" beim frühen Heidegger. Izd.: Existenz X, fasc. 1-4 (2000).
- Ficker, Johannes: Einleitung. Izd.: Anfänge reformatorischer Bibelauslegung. Hrsg. von

- Johannes Ficker. I Band: Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516. 4.Aufl., Leipzig, 1930.
- Figal, Günter: Heidegger zur Einführung. Hamburg, 1992.
- Figal, Günter: Martin Heidegger: Phänomenologie der Freiheit. Frankfurt am Main, 1991.
- Figal, Günter: Philologische Lektüre und philosophische Rekonstruktion. Griechische Philosophie im Schatten Heideggers. Izd.: PhR 38 (1991). S. 201-208.
- Figal, Günter: Wie philosophisch zu verstehen ist. Zur Konzeption des Hermeneutischen bei Heidegger. Izd.: Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmut Vetter. Frankfurt am Main, 1999. S. 135-143.
- Flasch, Kurt: Das philosophische Denken im Mittelalter. Stuttgart, 1987.
- Flasch, Kurt: Meister Eckhart - Versuch, ihn aus dem mystischen Strom zu retten. Izd.: Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie. Hrsg. von Peter Koslowski. Zürich/München, 1988. S. 95-110.
- Franzen, Winfried: Martin Heidegger. Stuttgart, 1976.
- Franzen, Winfried: Von der Existenzialontologie zur Seinsgeschichte. Eine Untersuchung über die Entwicklung der Philosophie Martin Heideggers. Meisenheim am Glan, 1975.
- Fulda, Hans Friedrich/Henrich, Dieter: Vorwort. Izd.: Materialien zu Hegels "Phänomenologie des Geistes". 8. Aufl., Frankfurt am Main, 1998. S. 7-41.
- Gadamer Hans-Georg: Europa und Oikoumene. Izd.: Europa und die Philosophie. Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe. Bd. 2. Hrsg. von Manfred Riedel, Friedrich W. von Herrmann, H.-H. Gander und Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, 1993. S. 67-86.
- Gadamer, Hans-Georg: [Erinnerungen]. Izd.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg/München, 1988. S. 13-16.
- Gadamer, Hans-Georg: Auf dem Rückgang zum Anfang. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 3. Tübingen, 1987. S. 394-416.
- Gadamer, Hans-Georg: Das Problem Diltheys. Zwischen Romantik und Positivismus. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 4. Tübingen, 1987. S. 406-428.
- Gadamer, Hans-Georg: Der eine Weg Martin Heideggers. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 3. Tübingen, 1987. S. 417-430.

- Gadamer, Hans-Georg: Der Unvollendete und das Unvollendbare. Zum 150. Geburtstag von Wilhelm Dilthey. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 4. Tübingen, 1987. S. 429-435.
- Gadamer, Hans-Georg: Destruktion und Dekonstruktion. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW, Bd. 2. Tübingen, 1993. S. 361-372.
- Gadamer, Hans-Georg: Dichten und Denken bei Heidegger und Hölderlin. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 76-83.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Aufgabe der Philosophie. Izd.: Hans-Georg Gadamer, Die Erbe Europas. 2. Aufl., Frankfurt am Main, 1990. S. 166-173.
- Gadamer, Hans-Georg: Die deutsche Philosophie zwischen den beiden Weltkriegen. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 356-372.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Hermeneutik und die Diltheyschule. Izd.: PhR 38 (1991), S. 161-177.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Kehre des Weges. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 71-75.
- Gadamer, Hans-Georg: Die Lektion des Jahrhunderts. Münster, 2002.
- Gadamer, Hans-Georg: Erinnerungen an Heideggers Anfänge. Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 13-26.
- Gadamer, Hans-Georg: Gibt es auf Erden ein Mass? Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 3. Tübingen, 1987. S. 333-349.
- Gadamer, Hans-Georg: Hegel und Heidegger. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 3. Tübingen, 1987. S. 87-101.
- Gadamer, Hans-Georg: Heidegger und die Griechen. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 31-45.
- Gadamer, Hans-Georg: Heidegger und die Sprache. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 14-30.
- Gadamer, Hans-Georg: Heideggers "theologische" Jugendschrift. Izd.: Dilthey-Jb 6 (1989). S. 228-234.
- Gadamer, Hans-Georg: Heideggers Wege. Studien zum Spätwerk. Tübingen, 1983.
- Gadamer, Hans-Georg: Hermeneutik und ontologische Differenz. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 58-70.

- Gadamer, Hans-Georg: Oberflächlichkeit und Unkenntnis. Zur Veröffentlichung von Victor Fariás. Izd.: Antwort. Martin Heidegger im Gespräch. Hrsg. von G. Neske und E. Kettering. Pfullingen, 1988. S. 152-156.
- Gadamer, Hans-Georg: Philosophische Lehrjahre. Eine Rückschau. Frankfurt am Main, 1977.
- Gadamer, Hans-Georg: Praktisches Wissen. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 5. Tübingen, 1985. S. 230-248.
- Gadamer, Hans-Georg: Rudolf Bultmann. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 10. Tübingen, 1995. S. 387-392.
- Gadamer, Hans-Georg: Vom Anfang des Denkens. Izd.: Hans-Georg Gadamer, GW. Bd. 3. Tübingen, 1987. S. 375-393.
- Gander, Hans-Helmuth: "...ich lebe die inneren Verpflichtungen meiner Faktizität". Heideggers Wende zur philosophischen Hermeneutik. Izd.: Metamorphose der Phänomenologie. Hrsg. von Hans Rainer Sepp. Freiburg/München, 1999. S. 86 – 110.
- Gander, Hans-Helmuth: Selbstverständnis und Lebenswelt. Grundzüge einer phänomenologischen Hermeneutik im Ausgang von Husserl und Heidegger. Frankfurt am Main, 2001.
- Gerlach, Hans-Martin: "Es ist keine Seligkeit 13 lang Privatdocent und Tit, 'Prof.' Zu sein". Husserls halleische Jahre 1887 bis 1901. Izd.: Husserl in Halle. Hrsg. von Hans-Martin Gerlach und Hans Reiner Sepp. Frankfurt am Main, 1994. S. 15-39.
- Gerlach, Hans-Martin: Tod als Daseinerschliessung oder als Grenzsituation? Die Todeserfahrung bei Heidegger und Jaspers. Ein Vergleich // JbKJG 8 (1993).
- Gessmann, Martin: Die Entdeckung des frühen Heidegger. Neuere Literatur zur Dezennie vor "Sein und Zeit". Izd.: PhR 44, 3 (1996). S. 215-232.
- Gethmann, Carl Friedrich: Philosophie als Vollzug und als Begriff. Heideggers Identitätsphilosophie des Lebens in der Vorlesung vom Wintersemester 1921/22 und ihr Verhältnis zu "Sein und Zeit". Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 27-53.
- Gogarten, Friedrich: Die Krisis unserer Kultur. Izd.: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. München, 1977.
- Gogarten, Friedrich: Offenbarung und Zeit. Jena, 1924.

Gogarten, Friedrich: Protestantismus und Wirklichkeit. Nachwort zu Martin Luthers "Vom unfreien Willen". Izd.: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. München, 1977.

Gogarten, Friedrich: Zwischen den Zeiten. Izd.: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. München, 1977. S. 95-101.

Greisch, Jean: Das grosse Spiel des Lebens und das Übermächtige. Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 45-66.

Greisch, Jean: Hermeneutik und Metaphysik. Eine Problemgeschichte. München, 1993. S. 177-198.

Greve, Jens: Heideggers Wahrheitskonzeption in Sein und Zeit. Izd.: ZfphF 54, 2 (2000). S. 256-273.

Grondin, Jean: Das junghegelianische und ethische Motiv in Heideggers Hermeneutik der Faktizität. Izd.: Jean Grondin Der Sinn für Hermeneutik. Darmstadt, 1994. S. 89-102.

Grondin, Jean: Die Hermeneutik der Faktizität als ontologische Destruktion und Ideologiekritik. Zur Aktualität der Hermeneutik Heideggers. Izd.: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. Bd. 2. Frankfurt am Main, 1990. S. 163-178.

Grondin, Jean: Die hermeneutische Intuition zwischen Husserl und Heidegger. Izd.: Inmitten der Zeit. Festschrift für Manfred Riedel. Hrsg. von Th. Greithlein und H. Leitner. Würzburg, 1996. S. 271-276.

Grondin, Jean: Einführung in die philosophische Hermeneutik. Darmstadt, 1991.

Grosse, Jürgen: Gestalt-Typus-Geschichtlichkeit. Yorck von Wartenburgs Versuch, gegen die präsenzmetaphysischen Voraussetzungen des Historismus anzudenken. Izd.: PhJb 106 (1999). S. 41-63.

Grossmann, Andreas: Spur zum Heiligen. Kunst und Geschichte im Widerstreit zwischen Hegel und Heidegger. Bonn, 1996. (HgS, Beiheft 36.)

Gudopp, Wolf-Dieter: Der junge Heidegger. Realität und Wahrheit in der Vorgeschichte von "Sein und Zeit". Frankfurt am Main, 1983.

- Hauff, Günther: Ursprung und Erscheinung. Zu Heinrich Barths Vermächtnis. Izd.: In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen. Hrsg. von Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth. Basel, 1990. S. 21-95.
- Heidegger, Fritz: Ein Geburtstagsbrief des Bruders. Izd.: Martin Heidegger zum 80. Geburtstag von seiner Heimatstadt Messkirch. Frankfurt am Main, 1969. S. 58-63.
- Heidegger, Hermann: "Auch mein Vater hat Widerstand geleistet." Hermann Heidegger im Gespräch über seinen Vater. Pieejams internetā: <http://www.information-philosophie.de/philosophie/heideggergespraech.html> [atsauce: 28.05.2004.]
- Heidegger, Hermann: Bemerkungen zu Rüdiger Safranskis Buch "Ein Meister aus Deutschland – Heidegger und seine Zeit". Izd.: HS 11 (1995). S. 227-235.
- Heidegger, Hermann: Der Wirtschaftshistoriker und die Wahrheit. Notwendige Bemerkungen zu den Veröffentlichungen Hugo Otts über Martin Heidegger. Izd.: HS 13 (1997). S. 177-192.
- Held, Klaus: Einleitung. Izd.: Edmund Husserl Phänomenologie der Lebenswelt. Stuttgart, 1986. S. 5-53.
- Held, Klaus: Grundbestimmung und Zeitkritik bei Heidegger. Izd.: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von Dietrich Papenfuss und Otto Pöggeler. Bd. 1. Frankfurt am Main, 1991. S. 31-5.
- Held, Klaus: Heidegger und das Prinzip der Phänomenologie. Izd.: Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. von O. Pöggeler und A. Gethmann-Siefert. Frankfurt am Main, 1988. S. 111-139.
- Held, Klaus: Husserls phänomenologische Gegenwartsdiagnose im Vergleich mit Heidegger. Izd.: Husserl-Symposion Mainz 27. 06. / 04. 07. 1988. Hrsg. von Gerhard Funke. Mainz/Wiesbaden/Stuttgart, 1989. S. 33-50.
- Helting, Holger: Heidegger und Meister Eckehart. Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 83-100.
- Hennigfeld, Jochem: Denken der Existenz. Einübungen in Kierkegaard. Izd.: PhR 40, 4 (1993). S. 310-319.
- Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Der Zeitbegriff Heideggers. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposions "Tendenzen und

Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 22-34.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Fichte und Heidegger. Izd.: Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift für Werner Marx. Hamburg, 1976. S. 231-256.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Heideggers "Grundprobleme der Phänomenologie Zur "zweiten Hälfte" von "Sein und Zeit". Frankfurt am Main, 1991.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Hermeneutische Phänomenologie des Daseins. Eine Erläuterung von "Sein und Zeit". Bd. I "Einleitung: Die Exposition der Frage nach dem Sinn von Sein". Frankfurt am Main, 1987.

Herrmann, Friedrich-Wilhelm von: Husserl-Heidegger und "die Sachen selbst". Izd.: Inmitten der Zeit. Festschrift für Manfred Riedel. Hrsg. von Th. Greithlein und H. Leitner. Würzburg, 1996. S. 277-289.

Hirschberger, Johannes: Geschichte der Philosophie, Bd. 1-2. Freiburg, o.J.

Hobe, Konrad: Zwischen Rickert und Heidegger. Versuch über eine Perspektive des Denkens von Emil Lask. Izd.: PhJb 78 (1971). S. 360-375.

Hoffmann, Thomas. S.: Was ist philosophische Theologie? Der "Gott der Philosophen" und das Geschick der Säkularität. Izd.: AZfPh, 25, 3 (2000). S. 293-311.

Hogemann, Friedrich: Heideggers Konzeption der Phänomenologie in den Vorlesungen aus dem Wintersemester 1919/20 und dem Sommersemester 1920. Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 54-71.

Hogemann, Friedrich: Wozu Heidegger? Izd.: AZfPh 18, 1 (1993). S. 89-100.

Hölderlin, Friedrich: Werke. Briefe. Dokumente. 4. Aufl., München, 1990.

Holzhey, Helmut: Heidegger und Cohen. Negativität im Denken des Ursprungs. Izd.: In Erscheinung treten. Heinrich Barths Philosophie des Ästhetischen. Hrsg. von Günther Hauff, Hans Rudolf Schweizer und Armin Wildermuth. Basel, 1990. S. 97-114.

Hübner, Hans: "Vom Ereignis" und vom Ereignis Gott. Ein theologischer Beitrag zu Martin Heideggers "Beiträgen zur Philosophie". Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 135-158.

Hübner, Kurt: Religiöse Aspekte von Heideggers Existentialanalyse. Izd.: AZfPh 25, 1

(2000). S. 153-165.

Hufnagel, Erwin: Einführung in die Hermeneutik. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz, 1976.

Husserls, Edmunds: Fenomenoloģija. Tulk. Rihards Kūlis und Aigars Dāboliņš. Rīga, 2002.

Husserl, Edmund / Celms, Theodor: Briefe. Izd.: Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil IV Freiburger Schüler. Dordrecht, 1994. S. 65-68.

Husserl, Edmund / Natorp, Paul: Briefwechsel. Izd.: Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil V. Dordrecht, 1994. S. 130-163.

Husserl, Edmund / Pfänder, Alexander: Briefwechsel. Izd.: Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil II. Dordrecht, 1994. S. 180-185.

Husserl, Edmund/Mahnke, Dietrich: Briefwechsel. Izd.: Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil II. Dordrecht, 1994. S. 424-477.

Husserl, Edmund: Brief an Rudolf Otto 5. III. 1919. Izd.: Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil VII Wissenschaftlerkorrespondenz. Dordrecht, 1994. S. 205-208.

Husserl, Edmund: Briefe an Karl Jaspers. Husserliana. Dokumente. Bd. III Briefwechsel. Teil VI. Dordrecht, 1994. S. 199-201.

Husserl, Edmund: Der *Encyklopaedia Britannica* Artikel. Izd.: Husserliana. Bd. IX Phänomenologische Psychologie. Hrsg. von Walter Biemel. Den Haag, 1962. S. 237-301.

Husserl, Edmund: Die Idee der Phänomenologie. Hamburg, 1986.

Husserl, Edmund: Die Konstitution der geistigen Welt. Hrsg. von Manfred Sommer. Hamburg, 1984.

Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass (1934-1937). Izd.: Husserliana. Bd. XXIX. Den Haag, 1993.

Husserl, Edmund: Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Izd.: Husserliana. Bd. VI. 2. Aufl., Den Haag, 1962.

Husserl, Edmund: Ding und Raum. Hamburg, 1991.

Husserl, Edmund: Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. III Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften. Izd.: Husserliana. Bd. V. Den Haag, 1952.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Teil I: Prolegomena zur reinen Logik. Izd.:

Husserliana. Bd. XVIII. Den Haag, 1975.

Husserl, Edmund: Logische Untersuchungen, Teil II: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Izd.: Husserliana. Bd. XIX/1; Bd. XIX/2. Dordrecht/Boston/London, 1984.

Husserl, Edmund: Phänomenologie der Lebenswelt. Hrsg. von Klaus Held. Stuttgart, 1986.

Husserl, Edmund: Phänomenologie und Anthropologie. Izd.: Husserliana. Bd. XXVII Aufsätze und Vorträge (1922-1937). Den Haag, 1989. S. 164-181.

Husserl, Edmund: Randbemerkungen zu Heideggers *Sein und Zeit* und *Kant und das Problem der Metaphysik*. Izd.: HuS 11 (1994). S. 3-63.

Husserl, Edmund: Texte zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917). Hrsg. von Rudolf Bernet. Hamburg, 1985.

Ignācijs Lojola: Svētceļnieka piezīmes. Rīga, 2002.

Ignatius von Loyola: Deutsche Werkausgabe, Bd. II: Gründungstexte der Gesellschaft Jesu. Übersetzt von Peter Knauer SJ. Würzburg, 1998.

Imdahl, Georg: "Formale Anzeige" bei Heidegger. Izd.: AfB XXXVII (1994). S. 306-332.

Imdahl, Georg: Das Leben verstehen. Heideggers formal Anzeigende Hermeneutik in den frühen Freiburger Vorlesungen 1919-1923. Würzburg, 1997.

Index zu Heideggers "Sein und Zeit". Zusammengestellt von Hildegard Feick. 4. neubearb. Aufl., Tübingen, 1991.

Jaeger, Werner: Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung. 3. Aufl., Dublin/Zürich, 1967.

Jamme, Christoph: Heideggers frühe Begründung der Hermeneutik. Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 72-90.

Jaspers, Karl: Existenzphilosophie. Berlin, 1956.

Jaspers, Karl: Notizen zu Martin Heidegger. München, 1978.

Jaspers, Karl: Philosophische Autobiographie. Erweiterte Neuauflage. München, 1977.

Jaspers, Karl: Psychologie der Weltanschauungen. 3. Aufl., Berlin, 1925.

Jaspers, Karl: Thesen zur Frage der Hochschulerneuerung. Izd.: JbKJG 2 (1989). S. 5-28.

Joest, Wilfried: Ontologie der Person bei Luther. Göttingen, 1967.

- Jung, Matthias: Das Denken des Seins und der Glaube an Gott. Zum Verhältnis von Philosophie und Theologie bei Martin Heidegger. Würzburg, 1990.
- Jung, Matthias: Neue Literatur zu Martin Heidegger. Izd.: AZfPh 19, 3 (1993). S. 39-51.
- Jüngel, Eberhard: Gott entsprechendes Schweigen? Theologie in der Nachbarschaft des Denkens von Martin Heidegger. Izd.: FAZ 25. Mai 1977.
- Junghans, Helmar: Die Probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation Luthers im Jahre 1518. Izd.: LJB 46 (1979). S. 10-33.
- Katoliskās baznīcas katehisms. Rīgas Metropolijas kūrījas izdevums, 2000.
- Kaufmann, Fritz: Die Philosophie des Grafen Paul Yorck von Wartenburg. Halle a. d. Saale, 1928. T.p. izd.: Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung. Hrsg. von E. Husserl. Bd. IX. Freiburg i. Br., 1928.
- Kaufmann, Fritz: Wiederbegegnung mit dem Grafen Yorck. Izd.: AfB 9 (1959).
- Kaufmann, Matthias: Zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Izd.: PhR 40. S. 222-236.
- Kempenes Toms: Sekošana Kristum. Rīgas Metropolijas kūrījas izdevums, 1999.
- Kerckhoven, Guy van: Die Grundansätze von Huserls Konfrontation mit Dilthey im Lichte der geschichtlichen Selbstzeugnisse. Izd.: Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit 19. Jahrhundert. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1984. (PhF Bd. 16). S. 134 ff.
- Kerckhoven, Guy van: Die Konstruktion der Phänomene des absoluten Bewusstseins. Martin Heideggers Auseinandersetzung mit dem Denken Edmund Husserls. Izd.: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. Bd. 2, Frankfurt am Main, 1990. S. 54-70.
- Kierkegaard, Søren: Entweder- Oder. Unter Mitwirkung von Niels Thulstrup und der Kopenhagener Kierkegaard-Gesellschaft hrsg. von Hermann Diem und Walter Rest. Übersetzt von Heinrich Fauteck, 5. Aufl., München, 1998.
- Kisiel, Theodore: A Philosophical Postscript: On the Genesis of "Sein und Zeit". Izd.: DJb 8 (1992-1993). S. 226-232.
- Kisiel, Theodore: Das Entstehen des Begriffsfeldes "Faktizität" im Frühwerk Heideggers. Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 91-120.
- Kisiel, Theodore: Das Kriegsnotsemester 1919: Heideggers Durchbruch zur

- hermeneutischen Phänomenologie. Izd.: PhJb 99 (1992). S. 105-122.
- Kisiel, Theodore: Der Zeitbegriff beim frühen Heidegger (um 1925). Izd.: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1983. S. 192-212.
- Kisiel, Theodore: Edition und Übersetzung. Izd.: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler. Bd. 3. Frankfurt am Main, 1992. S. 89-107.
- Kisiel, Theodore: Heidegger (1920-1921) on Becoming a Christian. Izd.: Reading Heidegger from the Start. Essays in His Earliest Thought. Ed. by Theodore Kisiel and John van Buren. Albany, 1994. S. 175-192.
- Kisiel, Theodore: The Genesis of Heidegger's "Being and Time". London, 1993.
- Kisiel, Theodore: War der frühe Heidegger tatsächlich ein "christlicher Theologe"? Izd.: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag. Hrsg. von A. Gethmann-Siefert. Bd. 2. Stuttgart/Bad Cannstatt, 1989. S. 59-75.
- König, Josef/Plessner, Helmut: Briefwechsel 1923-1933. Hrsg. von Hans-Ulrich Lessing und A. Mutzenbecker. Freiburg/München, 1994.
- König, Josef: Die offene Unbestimmtheit des Heideggerschen Existenzbegriffs (1935). Izd.: DJb 7 (1990-1991). S. 279-287.
- Köstler, Hermann: Heidegger schreibt an Grabmann. Izd.: PhJb 87 (1980). S. 96-109.
- Kouba, Pavel: Der Sinn der Anwesenheit. Izd.: AzfPh 25, 3 (2000). S. 313-322.
- Krings, Hermann: *Ordo*. Philosophisch-historische Grundlegung einer abendländischen Idee. 2. durchges. Aufl., Hamburg, 1982.
- Kühn, Rolf: Das Nächste als das Fernstes? Zu Heideggers Metaphysikdestruktion. Izd.: SZfPh XXXVIII (1993). S. 7-24.
- Kühn, Rolf: Zum transzendenten Status von Leiblichkeit und Befindlichkeit bei Heidegger. Izd.: SJBPh XXXVI (1991). S. 91-97.
- Kühne-Bertram, Gudrun: Paul Yorck von Wartenburgs Interpretation der Heraklit-Fragmente als Konkretisierung seiner historisch-psychologischen Lebensphilosophie. Izd.: DJb Bd. 5 (1988). S. 181-199.
- Kūlis, Richard: Fundamentale Ontologie und existenzielle Archäologie [Mss.]
- Kūlis, Rihards: Heidegera lauku ceļš. Izd.: Kentauris XXI, Nr. 21 (2000). 4.-5. lpp.

- Kūlis, Rihards: Pārdomas par mūžīgo un laicīgo jeb ceļš uz "atbrīvoto gaismas lauku". Izd.: Mūžīgais un laicīgais. Lielvārde, 1995. 76-88. lpp.
- Kūlis, Rihards: Pasaule un lieta Martīna Heidegera filosofijā. Izd.: Kentauris XXI, 14 (1997). 97.-100. lpp.
- Ladusāns, P. Staņislavs SJ: Daudzpusīgā gnozeoloģija. Izziņas fenomenoloģija un vispārējā kritiskā gnozeoloģija. I sēj. Rīga, 1994.
- Landgrebe, Ludwig: Ist Husserls Phänomenologie eine Transzendentalphilosophie? Izd.: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Band XL). Darmstadt, 1973. S. 316-324.
- Lange, Dietz: Glaubenslehre. Bd. I. Tübingen, 2001. S. 482-486.
- Lask, Emil: GS. Bd. III Zum System der Philosophie. Hrsg. von Eugen Herrigel. Tübingen, 1924.
- Lehmann, Gerhard: Die deutsche Philosophie der Gegenwart. Stuttgart, 1943.
- Lehmann, Karl: Christliche Geschichtserfahrung und ontologische Frage beim jungen Heidegger. Izd.: PhJb 74 (1966). S. 126-153.
- Lehmann, Karl: Das Christentum – eine Religion unter Anderen? Zum interreligiösen Dialog aus katholischer Perspektive. Eröffnungsreferat des Vorsitzenden bei Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 23. September 2002 in Fulda. Pieejams internetā: <http://dbk.de/presse/pm2002/pm200209231.html> [atsauce: 15. 03. 2004.]
- Lehmann, Karl: Die Bedeutung Karl Rahners für Theologie und Kirche. Pieejams internetā: http://www.kath.de/bistum/mainz/bischof/Lehmann/rahner_310104.htm [atsauce: 15. 03. 2004.]
- Lehmann, Karl: Hermeneutik für einen künftigen Umgang mit dem Konzil. Pieejams internetā: http://www.kath.de/bistum/mainz/bischof/Lehmann/bamberg_220104.htm [atsauce: 15.03.2004.]
- Lehmann, Karl: Metaphysik, Transzendentalphilosophie und Phänomenologie in den ersten Schriften Martin Heideggers (1912-1916). Izd.: PhJb 71 (1963/1964). S. 331-357.
- Lehmann, Karl: Vom Ursprung und Sinn der Deinsfrage im Denken Martin Heideggers. Bd. 1-2. Freiburg, 2000.
- Lessing, Hans-Ulrich: Nachwort des Herausgebers zu Heideggers *Phänomenologischen Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)*. Izd.: DJb 6

(1989). S. 270-274.

Levinas, Emmanuel: Husserl-Heidegger. Izd.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg/München, 1988. S. 27-32.

Lotz, Johannes Baptist: Was von Heideggers Denken ins künftige Philosophieren einzubringen ist. Izd.: FAZ 20. Mai 1977.

Löwith, Karl: Heidegger. Denker in dürftiger Zeit. 2. erw. Aufl., Göttingen, 1960.

Löwith, Karl: Mein Leben in Deutschland vor und nach 1933. Ein Bericht. Stuttgart, 1986.

Lübbe, Hermann: Martin Heidegger. Izd.: LThK, Bd. V. Sp. 63-65.

Luckner, Andreas: Martin Heidegger "Sein und Zeit". Ein einführender Kommentar. 2. korr. Aufl., Paderborn, 2001.

Luther, Martin: Die Heidelberger Disputation. Izd.: Martin Luther, Werke. Bd. 1. Hrsg. von K. Aland. 2. Aufl., Göttingen, 1991. S. 379-394.

Luther, Martin: Die Probationes zu den philosophischen Thesen der Heidelberger Disputation im Jahre 1518. Izd.: LuJb 46 (1979). S. 34-59.

Luther, Martin: Vom unfreien Willen / *De servo arbitrio* (1525). Izd.: Martin Luther, Werke. Hrsg. von K. Aland. 3. erw. und neuberab. Aufl., Bd. 3. Stuttgart/Göttingen, 1961. S. 151-334.

Luther, Martin: Vorlesung über den Römerbrief (1515/1516). Izd.: Martin Luther, Werke. Bd. 1. Hrsg. von K. Aland. 2. Aufl., Göttingen, 1991.

Lütkehaus, Ludger: Der Messnersohn aus Messkirch. Heidegger und der Katholizismus – neue Publikationen. Izd.: NZZ 10. Juli 2003.

Makkreel Rudolf Adam: Heideggers ursprüngliche Auslegung der Faktizität des Lebens: Diahermeneutik als Aufbau und Abbau der geschichtlichen Welt. Izd.: Zur philosophischen Aktualität Heideggers. Hrsg. von D. Papenfuss und O. Pöggeler, Bd. 2. Frankfurt am Main, 1990. S. 179-188.

Makkreel, Rudolf A.: Lebenswelt und Lebenszusammenhang. Das Verhältnis von vorwissenschaftlichem und wissenschaftlichem Bewusstsein bei Husserl und Dilthey. Izd.: Dilthey und die Philosophie der Gegenwart. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1985. S. 381-413.

- Malter, Rudolf: Luther und die Geschichte der Metaphysik. Izd.: *Thesaurus Lutheri*. Auf der Suche nach neuen Paradigmen der Luther-Forschung. Luther-Symposium Finnland 11.-12. November, 1986. Helsinki, 1987. S. 37-52.
- Margreiter, Reinhard: Aspekte der Heidegger-Cassirer-Kontroverse. Izd.: *Siebzig Jahre Sein und Zeit*. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmut Vetter. Frankfurt am Main, 1999. S. 109-134.
- Martin Heidegger und die Anfänge der "Deutschen Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte. Eine Dokumentation. Hrsg. von Joachim W. Storck und Theodore Kisiel. Izd.: *DJb 8* (1992-1993). S. 180-225.
- Marx, Werner: Heidegger und die Tradition. Eine problemgeschichtliche Einführung in die Grundbestimmungen des Seins. Hamburg, 1980.
- Mathesius, Johann: Martin Luthers Leben. Hrsg. von Georg Buchwald. Leipzig, o.J.
- Mehring, Reinhard: Universitätsidee und Philosophiebegriff bei Max Weber, Karl Jaspers und Martin Heidegger. Izd.: *PhJb 99* (1992). S. 371-381.
- Metzger, Arnold: Phänomenologie und Metaphysik. Das Problem des Relativismus und seiner Überwindung. Pfullingen, 1966.
- Misch, Georg: Lebensphilosophie und Phänomenologie. Eine Auseinandersetzung der Diltheyschen Richtung mit Heidegger und Husserl. Mit einem Nachwort zur 3. Aufl., Darmstadt, 1967.
- Misch, Georg: Vorbericht des Herausgebers. Izd.: Wilhelm Dilthey, *GS*. Bd. V. S. VII-CXVII.
- Mörchen, Herrmann: Adorno und Heidegger. Untersuchung einer philosophischen Kommunikationsverweigerung. Stuttgart, 1981.
- Morscher, Edgar: Von der Frage nach dem Sein von Sinn zur Frage nach dem Sinn von Sein - der Denkweg des frühen Heidegger. Izd.: *PhJb 80* (1973). S. 379-385.
- Müller, Max: [Erinnerungen]. Izd.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg/München, 1988. S. 33-39.
- Müller, Max: Existenzphilosophie im geistigen Leben der Gegenwart. Heidelberg, 1949.
- Müller, Max: Heideggers philosophische Entwicklung der letzten Jahre. Ein Brief aus dem Jahr 1947. Hrsg. von Anton Bösl. Izd.: *PhJb 99* (1992). S. 363-370.
- Müller, Max: Phänomenologie, Ontologie und Scholastik. Izd.: Martin Heidegger.

- Perspektiven zur Deutung seines Werks. Hrsg. von O. Pöggeler. Köln/Berlin, 1969. S. 78-93.
- Nachtsheim, Stephan: Zum Begründungsprogramm bei Emil Lask. Izd.: Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Hrsg. von E. W. Orth und H. Holzhey. Würzburg, 1994. S. 501-518.
- Natorp, Paul: Deutscher Weltberuf. Geschichtsphilosophische Richtlinien. Bd. 1: Die Weltalter des Geistes. Bd. 2: Die Seele des Deutschen. Jena, 1918.
- Natorp, Paul: Husserls "Ideen zu einer reinen Phänomenologie". Izd.: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Band XL). Darmstadt, 1973. S. 36-60.
- Natorp, Paul: Philosophische Systematik. Aus der Nachlass hrsg. von Hans Natorp, mit der Gedenkrede zum 100. Geburtstag von Hans-Georg Gadamer und Einleitung und textkritischen Anmerkungen von Hinrich Knittermeyer. Hamburg, 1958.
- Natorp, Paul: Selbstdarstellung. Izd.: Die Philosophie der Gegenwart in Selbstdarstellungen. Bd. I. Hrsg. von Raymund Schmidt. 2. Aufl., Leipzig, 1923. S. 161-190.
- Natorp, Paul: Zur Frage der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserls "Prolegomena zur reinen Logik". Izd.: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Band XL). Darmstadt, 1973. S. 1-15.
- Oening-Hanhoff, Ludger: Zur thomistischen Freiheitslehre. Izd.: Ludger Oening-Hanhoff, Metaphysik und Freiheit. Ausgewählte Abhandlungen. Hrsg. von Th. Kobusch und W. Jaeschke. München, 1988. S. 262-283.
- Oening-Hannhof, Ludger: Sein. Izd.: LThK, Bd. IX. Sp. 601-610.
- Orth, Ernst Wolfgang: Die Einheit des Neukantianismus. Izd.: Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Hrsg. von E. W. Orth und H. Holzhey. Würzburg, 1994. (Studien und Materialien zu Neukantianismus, Bd. 1). S. 13-30.
- Orth, Ernst Wolfgang: Zum Begriff der Technik bei Ernst Cassirer und Martin Heidegger. Izd.: Ernst Wolfgang Orth, Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zur Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen. Würzburg, 1996. S. 278-300.
- Ott, Hugo: Edmund Husserl und die Universität Freiburg. Izd.: Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Hrsg. von Hans Reiner Sepp. Freiburg/München, 1988.

S. 95-102.

Ott, Hugo: Martin Heidegger. Unterwegs zu seiner Biographie. 2. durchgesehene und mit einem Nachwort versehene Neuauflage. Frankfurt am Main, 1992.

Otto, Rudolf: Das Heilige. Über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen. 17. Aufl., Gotha, 1929.

Oudemans, Th. C. W.: Heideggers "logische Untersuchungen". Izd.: HS 5 (1999). S. 85-105.

Oudemans, Th. C. W.: Untergehen im Angesichts des anwesenden Gottes. Die Nüchternheit im Denken Heideggers. Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 115-133.

Pannenberg, Wolfhart: Christentum in einer säkularisierten Welt. Freiburg, 1988.

Pannenberg, Wolfhart: Das Glaubensbekenntnis ausgelegt und verantwortet vor den Fragen der Gegenwart. 6. überarbeitete Aufl., Gütersloh, 1995.

Pannenberg, Wolfhart: Grundfragen Systematischer Theologie. 3. Aufl., Göttingen, 1979.

Pannenberg, Wolfhart: Theologie und Philosophie. Ihr Verhältnis im Lichte ihrer gemeinsamen Geschichte. Göttingen, 1996.

Penzo, Giorgio: Unzeitgemässe Betrachtungen zur Säkularisierung im Denken Martin Heideggers. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposiums "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 154-165.

Perler, Dominik: Was ist Philosophie im Mittelalter? Izd.: ZfphF 54 (2000). S. 95-107.

Pesch, Hermann Otto: Thomas von Aquin. Grenze und Grösse mittelalterlicher Theologie. 3. erg. Aufl., Mainz, 1995.

Pesch, Otto Hermann: Martin Luther, Thomas von Aquin und die reformatorische Kritik an der Scholastik. Zur Geschichte und Wirkungsgeschichte eines Missverständnisses mit weltgeschichtlichen Folgen. Hamburg, 1994.

Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquin. Izd.: LThK, Bd. X. Sp. 119-134.

Pesch, Otto Hermann: Thomas von Aquino (1224-1274)/Thomismus/Neothomismus. Izd.: ThR Bd. XXXIII. S. 433-474.

- Peters, F. Andreas: Reflexiver Selbstaufklärungsanspruch und intentionale Praxis in Husserls Logischen Untersuchungen. Izd.: AZfPh 24, 3 (1999). S. 295-302.
- Petzet, Heinrich Wiegand: Auf einen Stern zugehen. Begegnungen und Gespräche mit Martin Heidegger 1929-1976. Frankfurt am Main, 1983.
- Pöggeler, Otto/Hogemann, Friedrich: Martin Heidegger, Zeit und Sein. Izd.: Grundprobleme der grossen Philosophen. Hrsg. von Josef Speck. Philosophie der Gegenwart V. Göttingen, 1982.
- Pöggeler, Otto: Ansatz und Aufbau von "Sein und Zeit". Izd.: Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmut Vetter. Frankfurt am Main, 1999. S. 13-84.
- Pöggeler, Otto: Der Denkweg Martin Heideggers. Pfullingen, 1963.
- Pöggeler, Otto: Der Vorbeigang des letzten Gottes. Izd.: Otto Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München, 1992. S. 465-482.
- Pöggeler, Otto: Destruktion und Augenblick. Izd.: Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger. Hrsg. von Thomas Buchheim. Weinheim, 1989. S. 9-29.
- Pöggeler, Otto: Gibt es auf Erden ein Mass? Izd.: Otto Pöggeler, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg/München, 1994. S. 356-388.
- Pöggeler, Otto: Heidegger und Hegel. Izd.: HgS 25 (1990). S. 139-160.
- Pöggeler, Otto: Heideggers Begegnung mit Dilthey. Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 121-160.
- Pöggeler, Otto: Heideggers Neubestimmung des Phänomenbegriffs. Izd.: PhF Bd. 9. Freiburg/München, 1980.
- Pöggeler, Otto: Hölderlin, Schelling und Hegel bei Heidegger. Izd.: HgS 28 (1993). S. 327-372.
- Pöggeler, Otto: Martin Heidegger und die Religionsphänomenologie. Izd.: Otto Pöggeler, Heidegger in seiner Zeit. München, 1999. S. 249-264.
- Pöggeler, Otto: Mystische Elemente im Denken Heideggers und Dichten Celans. Izd.: Otto Pöggeler, Neue Wege mit Heidegger. Freiburg/München, 1992. S. 426-464.
- Pöggeler, Otto: Neue Wege mit Heidegger? Izd.: PhR 29, 1-2 (1982). S. 39-71.
- Pöggeler, Otto: Philosophie im Schatten Hölderlins. Izd.: Der Idealismus und seine Gegenwart. Festschrift fuer Werner Marx. Hamburg, 1976. S. 361-377.

- Pöggeler, Otto: Philosophie und Theologie in "Sein und Zeit". Izd.: Otto Pöggeler, Heidegger in seiner Zeit. München, 1999. S. 265-276.
- Pöggeler, Otto: Selbstbewusstsein und Identität. Izd.: Otto Pöggeler, Schritte zu einer hermeneutischen Philosophie. Freiburg/München, 1994. S. 389-437.
- Pöggeler, Otto: Zeit und Sein bei Heidegger. Izd.: Zeit und Zeitlichkeit bei Husserl und Heidegger. Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1983. S. 152-191.
- Pöltner, Günther: Martin Heideggers Kritik am Begriff der *creatio*. Izd.: Heidegger und Mittelalter. Wiener Tagung zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmuth Vetter. Wien, 1999. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 2). S. 61 ff.
- Posset, Franz: Bernhard von Clairvauxs Meditation zu Psalm 31, 2 bei Martin Luter. Izd.: LJb 69 (2002). S. 71-78.
- Rahner, Karl: Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums. Sonderausgabe. Freiburg i. Br., 1984.
- Rahner, Karl: Philosophie und Philosophieren in der Theologie. Izd.: Karl Rahner, Schriften zur Theologie. Bd. VIII. Einsiedeln/Zürich/Köln, 1967. S. 66-87.
- Reinach, Adolf: Aufzeichnungen. Izd.: Adolf Reinach, SW. Bd. 1. München, 1989. S. 589-611.
- Reinhard, Heinrich: Hoffnung in der Tragödie. Izd.: Existenz X (2000), fasc. 1-4.
- Rentsch, Thomas: Das Sein und der Tod. München, 1990.
- Richardson, P. William J. SJ: Heideggers Weg durch die Phänomenologie zum Seinsdenken. Izd.: PhJb 72 (1964/1965). S. 385-396.
- Rickert, Heinrich: Der Gegenstand der Erkenntnis. Einführung in die Transzendentalphilosophie. 6. Aufl., Tübingen, 1928.
- Rickert, Heinrich: Die Logik des Prädikats und das Problem der Ontologie. Heidelberg, 1930.
- Rickert, Heinrich: Gutachten über die Habilitationsschrift des Herrn Dr. Heidegger vom 19. Juli 1915. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 95.
- Ricoeur, Paul: Auf dem Weg zu welcher Ontologie? Izd.: Paul Ricoeur, Das Selbst als ein Anderer. Übersetzt von Jean Greisch. München, 1996. S. 359-426.

Ricoeur, Paul: Philosophieren nach Kierkegaard. Izd.: Materialien zur Philosophie Søren Kierkegaards. Hrsg. von M. Theunissen und W. Greve. Frankfurt am Main, 1979. S. 579-596.

Riedel, Manfred: Die Urstiftung der hermeneutischen Phänomenologie. Heideggers Auseinandersetzung mit Husserl. Izd.: Manfred Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1990. S. 70-95.

Riedel, Manfred: Einleitung. Izd.: Wilhelm Dilthey Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften. Frankfurt am Main, 1993. S. 9-80.

Riedel, Manfred: Einleitung. Izd.: Wilhelm Dilthey, Das Wesen der Philosophie. Hrsg. von Manfred Riedel. Stuttgart, 1984. S. 3-24.

Riedel, Manfred: Frömmigkeit im Denken. Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 17-44.

Riedel, Manfred: Grund und Abgrund der Subjektivität. Nachcartesianische Meditationen. Izd.: Manfred Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1990. S. 17-49.

Riedel, Manfred: Heideggers europäische Wendung. Izd.: Europa und die Philosophie. Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 2. Hrsg. von Manfred Riedel, Friedrich W. von Herrmann, H.-H. Gander und Hartmut Tietjen. Frankfurt am Main, 1993. S. 43-66.

Riedel, Manfred: Hermeneutik und Gesprächsdiagnostik. Gadammers Auseinandersetzung mit Heidegger. Izd.: Manfred Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1990. S. 96-130.

Riedel, Manfred: Naturhermeneutik und Ethik im Denken Heideggers. Izd.: Manfred Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1990. S. 230-258.

Riedel, Manfred: Seinsverständnis und Sinn für das Tünliche. Der hermeneutische Weg zur praktischen Philosophie. Izd.: Manfred Riedel, Hören auf die Sprache. Die akroamatische Dimension der Hermeneutik. Frankfurt am Main, 1990. S. 131-162.

Rodi, Frithjof: Die Bedeutung Diltheys fuer die Konzeption von "Sein und Zeit". Zum Umfeld von Heideggers Kasseler Vorträgen (1925). Izd.: DJb 4 (1986-1987). S. 161-177.

- Rodi, Frithjof: Hermeneutische Philosophie im Spätwerk von Otto Friedrich Bollnow. Izd.: DJb 8 (1992-1993). S. 235-250.
- Rombach, Heinrich: Der kommende Gott. Freiburg i. Br., 1991.
- Rombach, Heinrich: Die Gegenwart der Philosophie. Die Grundprobleme der abendländischen Philosophie und der gegenwärtige Stand des philosophischen Fragens. 3. Aufl., Freiburg/München, 1988.
- Rombach, Heinrich: Phänomenologie des gegenwärtigen Bewusstseins. Freiburg/München, 1980.
- Rothe, Wolfgang: Der Expressionismus. Theologische, soziologische und anthropologische Aspekte einer Literatur. Frankfurt am Main, 1977.
- Rózsa, Erzsébet: "Unser gemeinsames Bewusstsein" und "das einfache Verhalten unbefangenen Gemütes" bei Hegel. Randbemerkungen zum Problem des natürlichen Bewusstseins im deutschen Idealismus. Izd.: Kant und die Berliner Aufklärung. Akten des IX. Internationalen Kant-Kongresses. Bd. V. Berlin, 2001. S. 331-342.
- Rühle, Volker: Das schwierige Gespräch mit Heidegger. Izd.: PhR, 40, 4 (1993). S. 265-273.
- Safranski, Rüdiger: Ein Meister aus Deutschland. Heidegger und seine Zeit. Frankfurt am Main, 1998.
- Saner, Hans: Karl Jaspers. Reinbek bei Hamburg, 1999.
- Schaeffler, Richard: Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie. Darmstadt, 1978.
- Schaeffler, Richard: Heidegger und die Theologie. Izd.: Heidegger und die praktische Philosophie. Hrsg. von O. Pöggeler und A. Gethmann-Siefert. Frankfurt am Main, 1988.
- Schaeffler, Richard: Religiöse Erfahrung - Ausdruck reiner Subjektivität oder Fundstelle objektiv gültiger Wahrheit? Izd.: PhJb 107 (2000). S. 61-73.
- Scheler, Max: Aus kleineren Manuskripten zu Sein und Zeit (1927). Izd.: Max Scheler, GS. Bd. 9. Hrsg. von M. Frings. Bern/München, 1976. S. 294-303.
- Scheler, Max: Das emotionale Realitätsproblem. Izd.: Max Scheler, GS. Bd. 9. Hrsg. von M. Frings. Bern/München, 1976. S. 254-293.
- Scheler, Max: Rand- und Textbemerkungen in "Sein und Zeit" (1927). Izd.: Max Scheler, GS. Bd. 9. Hrsg. von M. Frings. Bern/München, 1976. S. 305-340.

- Scherbaum, Matthias: Fichte und Meister Eckhart. Fichtes "Anweisung zum seligen Leben" und Meister Eckharts "Deutsche Werke". Pieejams internetā: <http://www.sicetnon.cogito.de/artikel/historie/eckhart.htm> [atsauce: 28. 05. 2004.]
- Schlegel, Frank: "Subiectität" bei Heidegger. Izd.: AfB Bd. LX (1997/1998). S. 160-175.
- Schleiermacher Fr. Daniel Ernst: Über die Religion. Monologen. Izd.: Fr. Daniel Ernst Schleiermacher, Kritische Gesamtausgabe. Bd. 12. Hrsg. von Günter Meckenstock. Berlin, 1995.
- Schmidinger, Heinrich M.: Die christliche Philosophie des 20. Jahrhunderts im deutschen Sprachraum. Izd.: SJbPh XXXV (1990). S. 105-123.
- Schmidinger, Heinrich M.: Die Sinnfrage als möglicher Ausgangspunkt der Metaphysik heute. Izd.: SJbPh XXXVIII (1993). S. 93-106.
- Schmitz, Hermann: Graf Paul Yorck von Wartenburg: Bewusstseinsstellung und Geschichte. Izd.: PhR 7 (1959).
- Schmitz, Hermann: Husserl und Heidegger. Bonn, 1996.
- Schnädelbach, Herbert: Philosophie in Deutschland 1831-1933. Frankfurt am Main, 1983.
- Schneider, Arthur Carl August: Gutachten über die Habilitation vom 2. Juli 1915. Izd.: Martin Heidegger / Heinrich Rickert, Briefe 1912 bis 1933 und andere Dokumente. Aus den Nachlässen herausgegeben von Alfred Denker. Frankfurt am Main, 2002. S. 93.
- Schuhmann, Karl: Husserl-Chronik. Denk- und Lebensweg Edmund Husserls. (Husserliana. Dokumente, Bd. I). Den Haag, 1977.
- Schuhmann, Karl: Zu Heideggers Spiegel-Gespräch ueber Husserl. Izd.: ZfphF 32 (1978). S. 591-612.
- Schulz, Walter: "...als ob Heraklit daneben steht." Izd.: Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen, 1977. S. 223-228.
- Schuppe, Wilhelm: Zum Psychologismus und zum Normcharakter der Logik. Izd.: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Band XL). Darmstadt, 1973. S. 16-35.
- Schüssler, Ingeborg: Phänomenologie der Zeit. Izd.: HS II (1995). S. 205-225.
- Seebohm, Thomas M.: Die Begründung der Hermeneutik Diltheys in Husserls transzendentaler Phänomenologie. Izd.: Dilthey und die Philosophie der Gegenwart.

Hrsg. von E. W. Orth. Freiburg/München, 1985. S. 97-124.

Seidl, Horst: Hermeneutik und Metaphysik. Izd.: SZfPh XXXVII (1992). S. 7-19.

Seubold, Günter: Bemerkungen zu "Destruktion und Augenblick". Izd.: Destruktion und Übersetzung. Zu den Aufgaben von Philosophiegeschichte nach Martin Heidegger. Hrsg. von Thomas Buchheim. Weinheim, 1989. S. 31-38.

Seuse, Heinrich: Das Buch der Wahrheit / *Daz buchli der warheit*. Mittelhochdeutsch/deutsch. Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993.

Siewerth, Gustav: Das Schicksal der Metaphysik von Thomas von Aquin zu Heidegger. – Einsiedeln, 1959.

Smid, Reinhold Nikolaus: "Münchener Phänomenologie"- Zur Frühgeschichte des Beriffs. Izd.: PfS (1982). S. 109-153.

Sommer, Manfred: Evidenz im Augenblick. Eine Phänomenologie der reinen Empfindung. Frankfurt am Main, 1996.

Sommer, Manfred: Husserls Göttinger Lebenswelt. Izd.: Edmund Husserl, Die Konstitution der geistigen Welt. Hrsg. von Manfred Sommer. Hamburg, 1984. S. IX-XLII.

Steckeler-Weithofer, Pirmin: Die Eule der Minerva oder: der Macht der Reflexion. Izd.: AZfPh, 25, 1 (2000). S. 63-78.

Stein, Edith: Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas von Aquino. Izd.: Husserl. Hrsg. von Hermann Noack (Wege der Forschung, Band. XL). Darmstadt, 1973. S. 61-86.

Stolzenberg, Jürgen: Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger. Göttingen, 1995.

Strasser, Stephan: Das Gottesproblem in der Spätwerk Edmund Husserls. Izd.: PhJb 67 (1959). S. 130-142.

Ströcker, Elisabeth: Einleitung. Izd.: Edmund Husserl, Cartesianische Meditationen. 3. Aufl., Hamburg, 1995. S. X-XXIX.

Strube, Claudius: Die existenzial-ontologische Bestimmung des *lumen naturale*. Izd.: HS 12 (1996). S. 109-119.

Strube, Claudius: Heideggers erste Entgegnung auf die Kritik von Georg Misch. Einige

Textpassagen aus der Freiburger Vorlesung vom Sommersemester 1929, versehen mit einem Kommentar. Izd.: DJb 11 (1997-1998). S. 173-200.

Strube, Claudius: Vergleichende Bemerkungen über die Auseinandersetzung zwischen Misch und Heidegger. Izd.: DJb 11 (1997-1998).

Sturlese, Loris: Einleitung. Izd.: Heinrich Seuse, *Das Buch der Wahrheit / Daz buchli der warheit*. Mittelhochdeutsch-deutsch. Hrsg. von L. Sturlese und R. Blumrich. Hamburg, 1993. S. IX-LXIII.

Tauler, Johannes: Predigten. Auswahl und Einleitung von Leopold Naumann. Leipzig, 1923.

Theunissen, Michael: Der Gebetsglaube Jesu und die Zeitlichkeit des Christseins. Izd.: Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. 3. Aufl., Frankfurt am Main, 1997. S. 321-377.

Theunissen, Michael: Die Gegenwart des Todes im Leben. Izd.: Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. 3. Aufl., Frankfurt am Main, 1997. S. 197-217.

Theunissen, Michael: Zeit des Lebens, Izd.: Michael Theunissen, *Negative Theologie der Zeit*. 3. Aufl., Frankfurt am Main, 1997. S. 299-317.

Thomas von Aquin Hl.: Sentenzen über Gott und die Welt. Lateinisch-deutsch. Hrsg. von Josef Pieper. 3. Aufl., Einsiedeln, 2000.

Thurneysen, Eduard: Schrift und Offenbarung. Izd.: Anfänge der dialektischen Theologie. Teil II: Rudolf Bultmann, Friedrich Gogarten, Eduard Thurneysen. Hrsg. von Jürgen Moltmann. München, 1977.

Thurnher, Rainer: Bemerkungen zu Heideggers theologischer Absistenz vor der "Kehre". Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft." Martin Heidegger und die Gottesfrage. (Martin-Heidegger-Gesellschaft Schriftenreihe, Bd. 5). Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. S. 183-197.

Thurnher, Rainer: Weltbegriff und Topologie des Seins beim frühen Heidegger. Izd.: Mesotes. Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposiums "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 92-104.

Tietjen, Hartmut: Nachwort des Herausgebers. Izd.: Martin Heidegger, *Der Begriff der*

- Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft Juli 1924. Hrsg. von Hartmut Tietjen. Tübingen, 1989. S. 29-32.
- Trawny, Peter: Die Armut der Geschichte. Zur Frage nach der Vollendung und Verwandlung der Philosophie bei Heidegger. Izd.: ZfphF 53 (1999). S. 407-427.
- Vedder, Ben: Die Faktizität der Hermeneutik: Ein Vorschlag. Izd.: HS 12 (1996). S. 95-107.
- Vetter, Helmuth: Aufbrüche. Izd.: Siebzig Jahre Sein und Zeit. Wiener Tagungen zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von Helmut Vetter. Frankfurt am Main, 1989. S. 29-43.
- Vetter, Helmuth: Grundbewegtheit des faktischen Lebens und Theoria. Zu Heideggers frühen Freiburger Vorlesungen und zur "theologischen Jugendschrift". Izd.: Heidegger und das Mittelalter. Hrsg. von Helmuth Vetter. Frankfurt am Main, 1999. S. 81-99.
- Vetter, Helmuth: Heideggers Annäherung an Nietzsche bis 1930. Izd.: SPh 26, vol. 13, fasc. 2 (1998). S. 373-385.
- Volpi, Franco: Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Aristoteles. Izd.: PhL 38 (1985). S. 172-188.
- Volpi, Franco: Heidegger in Marburg: Die Auseinandersetzung mit Husserl. Izd.: PhL 37 (1984). S. 48-69.
- Wagner, Falk: Zur gegenwärtigen Lage des Protestantismus. Gütersloh, 1995. S. 22-28.
- Waldenfels, Bernhard: Lebenswelt zwischen Alltäglichem und Unalltäglichem. Izd.: Phänomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls. Hrsg. von Christoph Jamme und Otto Pöggeler. Frankfurt am Main, 1989. S. 106-118.
- Waldenfels, Bernhard: Phänomenologie in Deutschland: Geschichte und Aktualität. Izd.: HuS 5, 1 (1988). S. 143-167.
- Weizsäcker, Carl Friedrich von: Begegnungen in vier Jahrzehnten. Izd.: Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen, 1977. S. 239-247.
- Welte, Bernhard: Bemerkungen zum Seinsbegriff Heideggers. Izd.: Fragend und lehrend den Glauben weit machen. Zum Werk Bernhard Weltes anlässlich seines 80. Geburtstages hrsg. von Klaus Hemmerle. München/Zürich, 1987. S. 133-138.
- Welte, Bernhard: Erinnerungen an ein spätes Gespräch. Izd.: Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen, 1977. S. 249-252.
- Welte, Bernhard: Suchen und Finden. Ansprache zur Beisetzung am 28. Mai 1976. Izd.:

- Erinnerungen an Martin Heidegger. Pfullingen, 1977. S. 253-256.
- Welter, Richard: Der Begriff der Lebenswelt. Theorien vortheoretischer Erfahrungswelt. München, 1986.
- Wetz, Franz Josef: Wege - nicht Werke. Zur Gesamtausgabe Martin Heideggers. Izd.: ZfphF 41 (1987). S. 444-455.
- Wiehl, Reiner: Die Frage nach dem Menschen. Zur Auseinandersetzung zwischen Jaspers und Heidegger. Izd.: Inmitten der Zeit. Festschrift für Manfred Riedel. Hrsg. von Th. Greithlein und H. Leitner. Würzburg, 1996. S. 335-353.
- Windelband, Wilhelm: Das Heilige. Skizze zur Religionsphilosophie. (1902). Izd.: Wilhelm Windelband, Präludien. Bd. 2. 4. Aufl., Tübingen, 1911. S. 272-309.
- Windelband, Wilhelm: Lehrbuch der Geschichte der Philosophie. 8. Aufl., Tübingen, 1919.
- Wisser, Richard: Fundamental-Anthropologie (Max Scheler) oder Fundamental-Ontologie (Martin Heidegger)? Umriss einer entscheidenden Kontroverse an einem Scheideweg. Izd.: Richard Wisser, Vom Weg-Charakter philosophischen Denkens. Würzburg, 1998. S. 211-239.
- Wolandt, Gerd: Idealismus und Faktizität. Berlin, 1971.
- Wolz-Gottwald, Eckard: Martin Heidegger und die philosophische Mystik. Izd.: PhJb 104 (1997). S. 64-79.
- Wolz-Gottwald, Eckard: Zur *metábasis* im Spätwerk Edmund Husserls. Izd.: AZfPh 20, 2 (1995). S. 111-130.
- Wolzogen Christoph von: "Weltanschauung". Heidegger und die Begriffsgeschichte eines fragwürdigen Begriffs. Izd.: HS 13 (1997). 123-142.
- Wolzogen, Christoph von: "Den Gegner stark machen". Heidegger und der Ausgang des Neukantianismus am Beispiel Paul Natorps. Izd.: Neukantianismus. Perspektiven und Probleme. Hrsg. von E. W. Orth und H. Holzhey. Würzburg, 1994. (Studien und Materialien zum Neukantianismus, Bd. 1).
- Wolzogen, Christoph von: "Gottes Geheimnisse verkosten, bevor sie geschaut werden". Martin Heidegger und der Theologe Engelbert Krebs. Pieejams internetä: <http://www.sicetnon.cogito.de/artikel/historie/heidegger.htm> [atsauce: 01.03.2004.]
- Wolzogen, Christoph von: Die autonome Relation. Zum Problem der Beziehung im

Spätwerk Paul Natorps. Würzburg/Amsterdam, 1984.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: "Fussfassen im anderen Anfang". Gedanken zur Wiederholung der denkgeschichtlichen Überlieferung philosophischer Theologie. Izd.: "Herkunft bleibt stets Zukunft". Martin Heidegger und die Gottesfrage. Hrsg. von P.-L. Coriando. Frankfurt am Main, 1998. (Martin-Heidegger-Gesellschaft, Bd. 5). S. 159 ff.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Heideggers letzter Gott gegen den christlichen Gott. Unterwegs zu einem Gespräch. Izd.: Mesotes Supplementband Martin Heidegger. Beiträge des Symposiums "Tendenzen und Ergebnisse der Heidegger-Forschung in Ost- und Mitteleuropa" vom 24. bis 30. November 1990 in Otterthal (Niederösterreich). Hrsg. von M. Fürst, N. Halmer, Th. Hübel, H. Vetter. Wien, 1991. S. 183 ff.

Wucherer-Huldenfeld, Augustinus Karl: Zu Heideggers Verständnis des Seins bei Duns Scotus und im Scotismus sowie im Thomismus und bei Thomas von Aquin. Izd.: Heidegger und Mittelalter. Wiener Tagung zur Phänomenologie 1997. Hrsg. von H. Vetter. Wien, 1999. (Reihe der Österreichischen Gesellschaft für Phänomenologie, Bd. 2.) S. 41 ff.

Yorck von Wartenburg, Paul: Bewusstseinsstellung und Geschichte. Hrsg. von Iring Fetscher. 2. Aufl., Hamburg, 1991.

Yorck von Wartenburg, Paul: Die Katharsis des Aristoteles und der Ödipus Coloneus des Sophokles. Berlin, 1866.

Yorck von Wartenburg, Paul: Heraklit. Ein Fragment aus dem philosophischen Nachlass. Gedanken über eine Reform des Gymnasialunterrichts in Preussen. Izd.: AfPh Bd. 9 (1959).

Yorck von Wartenburg, Paul: Italienisches Tagebuch. Neue Ausgabe. Leipzig, 1939.

Zaborowski, Holger: Rezension Alfred Denker Omdat filosoferen leven is. Een archeologie van Martin Heideggers "Sein und Zeit" (1997). Izd.: StPh I (2001). S. 476-479.

Personu rādītājs

A

Abrahams no Svētās Klāras (*Abraham a Sancta Clara*) XIX, 36 ff., 320

Akvīnas Toms XII, XIV, XVI, 1, 5, 8, 13 f., 16, 19, 21 f., 23 f., 25, 34, 41, 44, 46, 54, 57, 59, 68, 72, 89, 90, 91, 103, 104, 109, 124, 133, 175, 249, 260, 264, 272, 281, 283, 286, 292 f., 310, 311

Alberts Lielais (*Albertus Magnus*) 68, 124

Aristotelis XIX, 5, 16, 19, 60, 61, 62, 71, 72, 75, 116, 137, 183, 201, 201, 202, 214, 219, 236 ff., 243, 246, 346, 248 f., 250, 251 f., 258, 259, 260-262, 266, 267, 268, 269, 274, 282, 283, 284, 285, 291, 296, 299, 306, 310

Asīzes Francisks 14, 42, 122

Augustīns 13, 22, 41, 72, 102, 103, 122, 168, 175, 221-230, 245, 246, 248, 251, 258, 259, 269, 270, 272, 300

Avē-Lalmans, Eberhards (*Avé-Lallemant*) 99, 105

Avenāriuss, Rihards (*Avenarius*) 54

Avilas Terēze no Jēzus (*Theresa de Avila*) 122, 130

B

Baltazars, Hanss Urss fon (*von Balthasar*) 25

Barts, Karls (*Barth*) 158, 249, 287

Bauhs, Bruno (*Bauch*) 63

Baumgartners, Valters (*Baumgartner*) 288

Beiervaltess, Verners (*Beierwaltes*) 125

Bekers, Oskars (*Becker*) 135

Beks, Augusts (*Böckh*) 87, 264

Belovs Georgs fon (*von Below*) 10

Benedikts XV 31

Bergsons, Anrī (*Bergson*) 182, 244, 248

Bernards no Klervo (*Bernard de Clairvaux*) 14, 122, 129, 130, 168, 289

Bēlendorfs, Ulrihs Kazimirs (*Böhlendorff*) 6

Bēzls, Antons, (*Bösl*) XVII

Bīls, Gabriēls (*Biel*) 136, 258, 292

Bīmels, Valters (*Biemel*) 107

Bismarks, Oto fon (*von Bismarck*) 26

Bizers, Oigens (*Biser*) 25

Blohmane, Elizabete (*Blochmann*) XIX

Bodēns, Žans (*Bodin*) 87

Boēcijss 87

Boimkers, Klēmenss (*Baeumker*) 28, 54, 89, 91

Bolcāno, Bernhards (*Bolzano*) 58

Bonaventūra (*Bonaventura*) 5, 6, 8, 14, 19, 21, 34, 59, 91, 118, 249, 313

Bonzīpens, Volfgangs (*Bonsiepen*) 270

Braigs, Karls (*Braig*) 5, 10, 14, 16 f., 19, 30 ff., 44, 46, 49, 51, 127, 212, 249

Brandhūbers, Kamillo (*Brandhuber*) 4

Braniss, Kristlībs J. (*Braniss*) 201

Breda, H. Leo van (*van Breda*) 98

Brentāno, Francs (*Brentano*) 5, 11, 15, 19, 58, 69, 92 f., 151, 234, 306

Brugers, Valters (*Bruger*) 25

Bultmans Rūdolfs (*Bultmann*) XIX, 217, 219, 235, 237, 249, 282, 286 f.

Būrens, Džons van (*van Buren*) XIII, 57

Buridans, Johanness (*Buridanus*) 60

Busē, Vilhelms (*Bousuet*) 249

C

Cellers, Eduards (*Zeller*) 92

Celms, Teodors 101

Cimmermans, Oto (*Zimmermann*) 36

Cinkernāgels, Francs (*Zinkernagel*) 146

D

Damaskas Jānis 259
 Dasturs, Fransuā (*Dastur*) 115
 Dauberts, Johanness (*Daubert*) 137
 Dekarts, Renē (*Descartes*) 39, 247 288, 309
 Denifls, Heinrihs Sūzo (*Denifle*) 28, 29, 122
 Denkers, Alfrēds (*Denker*) XI, XVII f., 29, 34, 195
 Diltejs, Vilhelms (*Dilthey*) XIII, XXI, 18, 50, 63, 64, 80, 84, 88, 93, 94 f., 127, 139, 150, 151, 152, 155, 157, 182, 193-200, 210, 211, 213, 222, 238, 249, 247, 248, 249, 262 f., 266, 269, 275, 303-310
 Dīmers, Alvīns (*Diemer*) 98
 Dofleins (*Doflein*) 49
 Donāts, Jozefs (*Donat*) 28, 45
 Dostojevskis, Fjodors 18
 Drejs, J. (*Drey*) S. 33
 Droizens, Johans Gustavs (*Droysen*) 87
 Dunss Skots (*Duns Scotus*) XVI, 1, 10, 17, 21, 22, 72, 73 ff., 77 f., 82, 84 f., 90, 136, 250, 258, 286
 Džeimss, Viljams (*James*) 46, 210

E

Ebinghauzs, Hermans (*Ebbinghaus*) 266
 Ebinghauzs, Juliuss (*Ebbinghaus*) 266
 Einšteins, Alberts (*Einstein*) 299
 Erdmans, Johans Eduards (*Erdmann*) 92
 Erfurtes Toms (*Thomas von Erfurt*) 73, 75, 90
 Erhards, Alberts (*Erhardi*) 27
 Ērle, Francs (*Ehrle*) 28, 29

F

Fābers, Hermans (*Faber*) 288
 Fariass, Viktors (*Varias*) XI, 26
 Fēge, Vilhelms (*Vöge*) 18
 Fehners, Gustavs Teodors (*Fechner*) 46
 Fersters, Frīdrihs Vilhelms (*Förster*) 43
 Fetšers, Īrings (*Fetscher*) 201
 Figals, Ginters (*Figal*) XIX, 33
 Fihte, Johans Gotlībs (*Fichte*) 34, 63, 84, 139, 258

Fikers, Johaness (*Ficker*) 122, 131
 Finke, Heinrihs (*Finke*) XVIII, XIX, 10, 50, 68, 72, 90, 247
 Flašs, Kurts (*Flasch*) 124, 125, 296
 Fonseka (*Fonseca*) 286
 Forlenders, Karls (*Vorländer*) 63
 Frankfurtes-Saksenhauzenes Johanness (*Johannes von Frankfurt-Sachsenhausen*) 122
 Frēge, Gotlobs (*Frege*) 58
 Freibergas Dītrihs (Meistars Dītrihs) (*Dietrich von Freiberg*) 120, 125, 296
 Frīzs, Jakobs Frīdrihs (*Fries*) 57
 Funks, Francs Ksavjers (*Funk*) 17, 33

G

Gādammers, Hanss-Georgs (*Gadamer*) IX, XII, XIII, 106, 126, 248, 249, 250, 270, 288
 Ganders, Hanns-Helmūts (*Gander*) 139
 Gatermans, Ludvigs (*Gatermann*) 49
 Geizers, Jozefs (*Geyser*) 54 f., 59, 60, 72, 116, 117
 Geress, Johans Jozefs (*Görries*) 27, 44
 Gerlahs, Hanss-Martīns (*Gerlach*) XII, 94
 Gērlands, A. (*Görland*) 152
 Getmans, Karls Frīdrihs (*Gethamnn*) XIII
 Gēte, Johans Volfgangs 196
 Gogārtens, Frīdrihs (*Gogarten*) 158 f., 249, 287, 288
 Grabmans, Martīns (*Grabmann*) XVIII, 28, 73, 89 ff.
 Grēbers, Konrāds (*Gröber*) 4, 11, 15, 134
 Gredts, Jozefs (*Gredt*) 11, 45 f., 50
 Gregors no Rimini (*Gregor de Rimini*) 258
 Grinders, Karlfrīds (*Gründer*) 201
 Grondīns, Žans (*Grondin*) 34
 Gudops, Volfs-Dīters (*Gudopp*) XII
 Gunkels, Hermans (*Gunckel*) 249
 Gvardīni, Romano (*Guardini*) XVIII, 27, 40

H

Harnaks, Ādolfs fon (*von Harnack*) 221 f., 246
Hartmans, Nikolajs (*Hartmann*) 152, 249, 267
Hēfele K. J. (*Hefele*) 33
Hefters, Lotārs (*Hefter*) 49
Hēgelis, Georgs Vilhelms Frīdrihs (*Hegel*) 18, 19, 33, 34, 52, 57, 63, 72, 80, 84, 87, 127, 139, 147, 151, 155, 183, 194, 210, 250, 258, 270, 274, 286, 304, 305, 306
Heidegera, (dz. Kempfa) Johanna (*Heidegger*) 2, 37
Heidegera, (dz. Petri) Elfrīda Lea (*Heidegger*) XVIII, XIX, 116, 117, 236
Heidegers, (*Heidegger*) Fricis 2
Heidegers, Frīdrihs (*Heidegger*) 2, 37
Heidegers, Hermans (*Heidegger*) 36, 320
Heidegers, Martīns (*Heidegger*) *passim*
Heimsoets, H. (*Heimsoeth*) 152
Heitmillers, V. (*Heitmüller*) 217, 249
Hekers, Teodors (*Haecker*) 27
Hemmerle, Klauss (*Hemmerle*) XIV, 212
Henrici, Pēters (*Henrici*) XII
Helderlīns, Frīdrihs (*Hölderlin*) IX, 4, 109, 320
Helds, Klauss (*Held*) 34, 109, 316
Herbarts, Johans Frīdrihs (*Herbart*) 57
Herbsts J. G. (*Herbst*) 33
Hermanns, Frīdrihs Vilhelms fon (*von Herrmann*) VIII, XII
Hermans, Vilhelms (*Hermann*) 217, 249
Hertlings, Georgs fon (*von Härtling*) 68
Hieronīms 259
Himšteds, Francs (*Himsted*) 49
Hiršers J. B. (*Hirscher*) 33
Hīnermans, Pēters (*Hünermann*) XIV
Hobergs, Gotfrīds (*Hoberg*) 9
Hogemans, Frīdrihs (*Hogemann*) XIII
Holcejs, Helmūts (*Holzhey*) 152
Hontheims, Jozefs (*Hontheim*) 28

Humboļts, Vilhelms fon (*von Humboldt*) 88, 196
Huserls, Edmunds (*Husserl*) XIX, XXI, 9, 15, 19, 35, 38, 45, 49 f., 51, 54, 55, 57 f., 59, 64, 65, 67, 69, 70, 75, 82, 92, 95, 96-105, 106 f., 110, 111 ff., 114 ff., 119, 123, 127, 135, 137, 138, 148, 152, 153, 155, 156, 175, 194, 197, 205, 209, 214 f., 245, 246, 248 f., 266, 267, 268, 279, 282, 283, 287, 306, 307, 309

I

Ibsens, Henriks (*Ibsen*)
Imbahs, R. (*Imbach*) 125
Imdāls, Georgs (*Imdahl*) 65
Ingardens, Romāns (*Ingarden*) 92, 97

Ī

Ībervēgs, Frīdrihs (*Ueberweg*) 92
Ībingers, Johans (*Übinger*) 9

J

Jamme, Kristofs (*Jamme*) XIII
Jānis (Evaņģēlists) (*Johannes*) 251
Jasperss, Karls (*Jaspers*) XIX, 10, 139, 115, 122, 174, 175-176, 177-192, 193-195, 199, 249, 250, 288
Jēgers, Verners (*Jaeger*) 237, 249, 252
Jeilers, Ignācijs (*Jeiler*) 28
Jenšs, Ērihs (*Jaensch*) 111
Jergensens, Johaness (*Jørgensen*) 40 ff.
Jēsts, Vilfrīds (*Joest*) 295
Jēzus Kristus 88, 124, 274, 289, 291, 295, 297, 301
Jilihers, Ādolfs (*Jülicher*) 217, 246
Jorks fon Vartenburgs, grāfs Pauls (*York von Wartenburg*) 198, 200-203, 262 ff., 303, 305, 309 f.
Jorks fon Vartenburgs, Hanss Dāvids Ludvigs (*York von Wartenburg*) 87, 200

K

Kajetāns, Tomass de Vio (*Thomas de Vio Gaetano*) 264, 282 f.
Kalvins, Žans (*Calvin*) 273

Kants, Imanuels (*Kant*) VIII, 32, 34, 51, 52, 57, 59, 60, 61, 62, 63, 68, 88, 93, 116, 127, 138, 150, 151, 152, 183, 209, 215, 236, 237, 258, 266, 282, 288, 305, 310, 311
 Kaputo, Džons (*Caputo*) XII
 Kasīrers, Ernsts (*Casirer*) 63, 64, 152, 226
 Kaspers, Bernhards (*Casper*) XIV, XV, 25, 35, 36, 46, 47, 208, 212, 318
 Kastelli, Enriko (*Castelli*) XIV
 Katreins, Viktors (*Katrein*) 28
 Kaufmans, Fricis (*Kaufmann*) 210
 Kempenes Toms (*Thomas a Kempis*) 122 f.
 Kēnigs, Jozefs (*König*) 168, 250
 Kēnigsbergers, Leo (*Königsberger*) 49
 Kenterberijas Anselms (*Anselm Chanterbury*) 14
 Kīlpe, Osvalds (*Külpe*) 51 f., 53 f., 56, 89, 90
 Kinstlers, Karls (*Künstler*) 9
 Kirkegors, Sērens (*Kierkegaard*) 18, 135, 180, 182, 224, 229, 233, 236, 244, 268, 274, 292, 301
 Kizīls, Teodors (*Kisiel*) XIII, 234, 310
 Klēmēss, Francs Jakobs (*Clemens*) 28
 Klimke, Frīdrihs (*Klimke*) 45, 52, 54
 Kloitgens, Jozefs (*Kleutgen*) 28
 Klukhōns, Pauls (*Kluckhohn*) 262
 Kohens, Hermans (*Cohen*) 63, 150 f., 152
 Kommers, Ernsts (*Kommer*) 27
 Kōns, Jonass (*Kohn*) 63, 249
 Korets, Emerihs (*Coreth*) 25
 Kralīks, Rihards fon (*von Kralik*) 26
 Krauss, Francs Ksavjers (*Kraus*) 27
 Krauss, O. (*Kraus*) 93
 Kress, Engelberts (*Krebs*) XVIII, XIX, 2, 25, 28, 121, 134
 Krells, Deīvids Farels (*Krell*) XII
 Krīgers, Gerhards (*Krüger*) 288
 Kringss, Hermans (*Krings*) 25
 Kūns Johanness Evangelista (*Kuhn*) 17, 212

L

Lange, Frīdrihs Alberts (*Lange*) 150
 Lasks, Emīls (*Lask*) 35, 49, 60, 63, 64 f., 67, 72, 115, 141, 145, 172
 Laslovskis, Ernsts (*Lasłowski*) XVIII, XIX, 119
 Leibnics, Gotfrīds Vilhelms (*Leibnitz*) 38, 39, 93, 155, 311
 Lēmans, Karls (*Lehmann*) XII, 17, 78, 288
 Lēmēns, Alfons (*Lehmen*) 28, 45
 Leons XIII 14, 23
 Leopolds I 38
 Lesings Hanss-Ulrihs (*Lessing*) 252
 Levits, Karls (*Löwith*) 122, 135, 170
 Libaks, A. M. J. de (*de Lubac*) 47
 Libe, Hermans (*Lübbe*) XI
 Līberts, Arturs (*Liebert*) 63
 Lībmans, Oto (*Liebmann*) 63
 Linzenmans, Francs Ksavjers (*Linsenmann*) 17, 33
 Lipss, Teodors (*Lipps*) 69 f.
 Loce, Hermans (*Lotze*) 71, 75, 146, 209, 249, 251
 Locs, Johaness Baptists (*Lotz*) XII, XIV, 25
 Loēvijs, Alfrēds (*Loevy*) 49
 Lojola, Ignācijs 8
 Loks, Džons 117
 Luegers, Karls (*Lueger*) 26
 Luters, Mārtiņš XIX, 22, 39, 57, 109, 122, 124, 128, 131, 133, 136, 159, 168, 170, 175, 202, 211, 212, 216 f., 219, 220, 227 f., 229, 231 f., 236, 247, 258, 259 f., 263, 268, 269, 273, 283, 287, 288-292, 293-296, 297-298, 302, 310

M

Mahs, Ernsts (*Mach*) 54, 102
 Maijers, Juliuss (*Mayer*) 9
 Makrēls, Rūdolfis (*Makkreef*) 97
 Malters, Rūdolfis (*Malter*) 290 f.
 Marešāls, Jozefs (*Marechal*) XIV, 25, 62, 63
 Marions, Žans-Līks (*Marion*) 181
 Maritēns, Žaks (*Maritain*) XIV, 283

Markss, Karls (*Marx*) 34
 Martijs, Antons (*Marty*) 69, 93
 Mecgers, Arnolds (*Metzger*) 92, 97, 102
 Mehtilde fon Hakeborna (*Mechtild von Hackeborn*) XXI
 Mehtilde no Magdeburgas (*Mechtild von Magdeburg*) XXI
 Meijers, E. (*Meier*) 249
 Meijers, Heinrihs (*Meier*) 69, 263
 Meijers, Teodors (*Meier*) 28
 Meinongs, Aleksius (*Meinong*) 93
 Meistars Ekharts (*Meister Eckhart*) XIII, XIV, 4, 10, 48, 76, 79, 85 f., 118, 120, 121 f., 125, 128, 131, 132, 168, 231, 247, 260, 286, 302
 Melanhtons, Filips (Filips Švarcerds) (*Melanchton*) 57, 290
 Mēlers, J. A. (*Möller*) 33
 Mersjē (*Mercier*) 61
 Millers, Makss (*Müller*) XIV, 25, 90, 107, 134, 137, 194, 211, 286
 Minsterbergs, Hugo (*Münsterberg*) 63
 Mišs, Georgs (*Misch*) 94, 139, 193, 203 f., 248, 249 f., 263
 Momzens, Teodors (*Mommsen*) 249

N

Nābers, Aloizs (*Naber*) XII, 134, 137
 Nātorps, Pauls (*Natorp*) 57, 63, 111 f., 118, 128, 141, 148, 151, 152, 154 ff., 156 ff., 197, 198, 245 f., 248 f., 296
 Nells-Broinings, Osvalds fon (*von Nell-Breuning*) 40
 Nīče, Frīdrihs (*Nietzsche*) 18, 32, 40, 135, 176, 180, 238, 242
 Nōls, Hermans (*Nohl*) 249, 250
 Nolte, Ernsts (*Nolte*) XI
 Novāliss (Georgs Filips Frīdrihs fon Hardenbergs) (*Novalis*) 77

O

Ohsners, Heinrihs (*Ochsner*) 48, 77, 114, 115, 118, 126, 147
 Okams, Viljams (*Ockam*) 21, 22, 59, 136, 250, 258
 Oltmanss, Frīdrihs (*Oltmanns*) 49

Orts, Ernsts Volfgangs (*Orth*) 63
 Oto, Rūdolfs (*Otto*) 127, 217
 Ots, Hugo (*Ott*) X, 48
 Overbeks, Francs (*Overbeck*) 176, 249 f.

P

Paskāls, Blēzs (*Pascal*) 241
 Pastors, Ludvigs fon (*Pastor*) 27
 Pāvils, apustulis (*Paulus*) 216-221, 233, 251, 258, 272, 288
 Peltners, Ginters (*Pöltner*) XV
 Pešs, Hermans Otto (*Pesch*) 24, 292 f.
 Pešs, Tilmans (*Pesch*) 28
 Pēgelers, Oto (*Pöggeler*) XIII
 Pēteris Lombardietis (*Petrus Lombardus*) 259
 Pfeilšifters, Georgs (*Pfeilschifter*) 9
 Pijs X 30, 31
 Pīpers, Jozefs (*Pieper*) 27
 Plāsmans, Hermans Ernsts (*Plassmann*) 28
 Platons VIII, 213, 269, 310
 Plotīns 250
 PseidoDionīsijs Areopagīts 286

R

Rāners, Karls (*Rahner*) XIV, 8, 24, 25, 90
 Ranke, Leopolds fon (*von Ranke*) 87
 Rasels, Bertrands (*Russel*) 58
 Reicenšteins, Hanss (*Reitzenstein*) 217, 246, 249
 Reinahs, Ādolfs (*Reinach*) 127
 Reinhards, Karls (*Reinhard*) 246
 Reinštadlers, Sebastiāns (*ReinStadtler*) 12
 Ričls, Albrehts (*Ritschl*) 46, 127, 209, 222
 Rikerts, Heinrihs (*Rickert*) X, XIX, 10, 35, 49, 51, 57, 60, 63, 64 f., 66, 67, 71, 72, 88, 93, 111, 112, 117, 141, 153, 172, 177, 195, 210, 213, 221, 238, 249, 250, 266, 275, 318
 Rilke, Rainers Marija (*Rilke*) 18
 Ritors, Joahims (*Ritter*) 201
 Rōdens, Vilhelms fon (*von Roden*) 288

Rodi, Fritjofs (*Rodi*) XIII
Rombahs, Heinrihs (*Rombach*) 110, 194, 270
Rōthakers, Ērihs (*Rothacker*) 200, 262, 263
Rozenkrancs, Karls (*Rosenkranz*) 92
Rū, Kurts (*Ruh*) 125
Ruslo, Pjērs (*Rousselot*) XIV, 25, 63

S

Safranskis, Ridigers (*Safranski*) XI
Saksijas Lūdofs (*Ludolphus de Saxonia*) 122
Sederblūms, Nātans (*Sederblum*) 210
Senprožē M. A. M. F. Duijē de (*Duilhé de Saint-Projet*) 17
Senrūls, Šarls (*Santroul*) 56, 61 f.
Sofokls 145, 201, 202
Spinoza 68
Stūrlēze, L. (*Sturlese*) 125
Suaress, Fransisko de (*Suarec*) 16, 17, 21, 23, 286
Sūzo, Heinrihs (*Heinrihs fon Bergs*) (Seuse) 4, 5, 125, 260

Š

Šancs, Pauls fon (*Schanz*) 33
Šēbens, Matiass Jozefs (*Scheeben*) 28
Šēlers, Makss (*Scheler*) 27, 238, 244, 272, 273, 287
Šellinga, Jozefs Vilhelms Frīdrihs (*Schelling*) 18, 19, 33, 34, 63, 139, 208, 258
Šells, Hermans (*Schell*) 9, 11 f., 19, 26, 46, 212
Šics, Ludvigs (*Schütz*) 28
Šians, Tomass (*Sheehan*) XII
Šleiermahers, Daniels Frīdrihs (*Schleiermacher*) 46, 126 f., 151, 157, 209, 211, 222, 269, 305
Šlēgelis, Frīfrihs (*Schlegel*) XII
Šlīrs, Heinrihs (*Schlier*) 235, 289
Šneiders, Arturs (*Schneider*) 49, 67 f., 116, 250
Šopenhauers, Arturs (*Schopenhauer*) 57

Špenglers, Osvalds (*Spengler*) 212, 213, 275
Šprangers, Eduards (*Spranger*) 263, 275
Štallmahs, Jozefs (*Stallmach*) XV
Štaudenmeiers F. A. (*Staudenmeier*) 33
Štaudingers, Francs (*Staudinger*) 63
Šteina, Edīte (*Stein*) 108
Štēkls, Alberts (*Stöckl*) 28
Štoiers (*Steuer*) 45
Štrāsburgas Ulrihs (*Ulrich von Strassburg*) 124
Štrasers, Stefans (*Strasser*) 98
Štraubingers, Heinrihs (*Straubinger*) 9
Štrauss, Leo (*Strauss*) 245, 251
Štrūbe, Klaudiuss (*Strube*) XIII, 310
Štumpfs, Karls (*Stumpf*) 93
Šūberts-Zoldners, Rihars fon (*Schubert-Soldner*) 54
Šulcs, Valters (*Schultz*) 34, 316
Šūmans, Frīdrihs Karls (*Schuhmann*) 288
Šupe, Vilhelms (*Schuppe*) 54
Švarcs, Eduards (*Schwarz*) 250
Šveicers, Alberts (*Schweitzer*) 249

T

Taciāns 272
Taulers, Johanness (*Tauler*) 125, 168, 289
Teijārs de Šardēns, M. J. P. (*Theilard de Chardin*) 47
Tītjens, Hartmūts (*Tietjen*) XII, 162
Trākls, Georgs (*Trackl*) 18
Trelčs, Ernsts (*Troeltsch*) XVIII, 46, 128, 209-211, 213, 221, 222 f., 249
Trendelenburgs, Ādolfs (*Trendelenburg*) 93, 237, 274

V

Vaitheds, Alfrēds N. (*Whitehead*) 58
Valdenfelss, Bernhards (*Waldenfels*) XVIII, 171
Vēbers, Makss (*Weber*) 249, 251
Vēbers, Sīmons (*Weber*) 9
Veiczekers, Karls Frīdrihs fon (*von Weitzsäcker*) 263

Veingartners (*Weingartner*) 46
Veiss, Johaness B. (*Weiss*) 217
Velte, Bernhards (*Welte*) XIV, XVI, 25,
90, 212, 327
Velters, Ridigers (*Welter*) 54
Vendlands, Johans Teodors Pauls
(*Wendland*) 217, 246
Verners, Karls (*Werner*) 28
Vilamovics-Mellendorfs, U. fon (*von
Wilamovitz-Möllendorff*) 249
Vindelbands, Vilhelms (*Windelband*) 57,
63, 64, 175, 210, 213
Vitalis de Furno (*Vitalis de Furno*) 72
Visers, Rihards (*Wisser*) 317
Vīgands, Heinrihs (*Wiegand-Petzet*) XI
Voermīns (*Wobermin*) 46
Volcs-Gotvalds, Ekards (*Wolz-
Gottwald*) 100, 101
Volfs, Ērihs (*Wolff*) 263
Vūherers-Huldenfelds, Augustīns Karls
(*Wucherer-Huldenfeld*) XV, 17, 212
Vulfs, M. de (*de Wulf*) 47
Vundts, Vilhelms (*Wundt*) 46, 53, 69,
112
Vusts, Pēters (*Wust*) 97

Z

Zaborovskis, Holgers (*Zaborowski*)
XVII
Zass, Hanss-Martīns (*Sass*) XI
Zauers, Jozefs (*Sauer*) XVIII, XIX, 9 f.,
50
Zimmels, Georgs (*Simmel*) 193, 238
Zīverts, Gustavs (*Siewerth*) XIV, 25
Zōdens, Hanss fon (*von Soden*) 287, 288
Zommers, Manfrēds (*Sommer*) 54, 102,
210, 213

Ž

Žilsons, Etjēns (*Gilson*) 20, 31