

Latvijas Universitāte  
Vēstures un Filozofijas fakultāte

Ģirts Jankovskis:

*Zināšanas izpratne Hēgeļa gara fenomenoloģijā.  
Hermeneitiskā dialektika*

Promocijas darbs,

Izstrādāts filozofijas nozarē, filozofijas vēstures apakšnozarē

Darba vadītāja:

Dr. Habil. Phil., Prof. Maija Kūle



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

RĪGA 2013

## Satura rādītājs

Ievads .....	4
Situācijas raksturojums un problēmjasautājumu izvirzīšana.....	4
Darba mērķis un uzdevumi .....	14
Darba struktūra.....	17
Pētījuma metodes .....	19
Sagaidāmie rezultāti .....	21
Zinātniskā novitāte .....	23
Literatūras apraksts .....	24
1. Hēgeļa filozofijas pētniecības principi filozofijas vēstures nozarē.....	30
1.1. Hēgeļa filozofijas pētniecību pieeju izvērtējums .....	31
1.1.1. Jautājums par Hēgeļa filozofijas izpētes iespējām .....	32
Kopsavilkums .....	43
1.1.2. Jautājums par vēstures filozofiju un filozofijas vēsturi .....	45
Kopsavilkums .....	51
1.1.3. Hēgeļa filozofijas vēsture .....	52
Kopsavilkums .....	61
1.1.4. Vēstures filozofija kā filozofiskā vēsture .....	62
Kopsavilkums .....	66
1.2. Sākums kā dotās zināšanas.....	67
1.2.1. Hēgeļa laika koncepcijas un Heidegera interpretācija.....	68
1.2.2. Hēgeļa laika jēdziena kritika Heidegera darbā „Esamība un Laiks” .....	71
Kopsavilkums .....	81
1.2.3. Heidegera jautājuma par laiku pamatnostādnes. ....	82
Kopsavilkums .....	85
1.2.4. Klātesamība kā vieta.....	86
Kopsavilkums .....	90
1.3. Absolūtās zināšanas un dialektikas izpratne: Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” ..	91
1.3.1. Absolūtā formas nosacījumi .....	93
Kopsavilkums .....	97
1.3.2. Absolūtais kā nemainīgais mainīgums un tā klātesamība, nevis abstrakcija .....	98

Kopsavilkums .....	101
1.3.3. Dialektika un absolūtais kā veselais un vienotais.....	102
Kopsavilkums .....	104
1.3.4. Heidegera un Finka dialektikas interpretāciju atšķirīgās konsekvences. .	105
Kopsavilkums .....	109
1.3.5. Hēgeļa filozofija par filozofijas kā zinātnes sistēmu un tās iespējamais modelis.....	110
Kopsavilkums .....	114
2. Hēgeļa Gara fenomenoloģija un zināšana.....	115
2.1. Vācu ideālisms un Hēgeļa sistēmfilozofijas priekšspriedumu analīze.....	116
Kopsavilkums .....	121
2.1.1. „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma” kā norāde uz priekšspriedumiem vācu ideālismā kā filozofijas situācijā .....	122
2.1.1.1. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” vēsturiskās neskaidrības .....	124
Kopsavilkums .....	129
2.1.1.2. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” autorības neskaidrības..	130
Kopsavilkums .....	137
2.1.1.3. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” mezglpunkti .....	138
Kopsavilkums .....	145
2.1.2. Ticības un zināšanas nošķiruma atcēlums Hēgeļa filozofijā. ....	147
Kopsavilkums .....	161
2.2. Gara fenomenoloģijas novietojums un loma Hēgeļa sistēmā. ....	162
Kopsavilkums .....	174
2.3. Gara fenomenoloģijas satura struktūras raksturojums .....	175
Kopsavilkums .....	190
3. Aizmiršanas kā hermeneitiskās dialektikas izgaismojums .....	191
Secinājumi.....	195
Literatūras saraksts.....	197

## Ievads

### Situācijas raksturojums un problēmjauditājumu izvirzīšana

Pētījuma virzību raksturo divi principi — pētāmais priekšmets un pētāmā priekšmeta aplūkojamās robežas, kuras nosaka skatījuma modalitāti un izejas punktus, no kuriem pētījums centīsies atgriezties pirmā principa vispārējās pamatnoteiksmēs. Pētījuma priekšmets ir zināšana, bet pētāmā priekšmeta aplūkojamās robežas ir Hēgeļa filozofijas lauks, precīzāk, Hēgeļa gara fenomenoloģijas apskatītās zināšanas noteiksmes. Lai gan pētījuma priekšmets pirmajā mirklī var šķist neskaidrs jeb pārāk nekonkrēts, nosakot pētījuma robežas, tas kļūst saprotamāks — vismaz tiktāl, ciktāl tas ir ielikts konkrētās robežās. Ja tika apgalvots, ka pētījuma robežas ir Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā” sniegtā zināšanas nozīme, tad var prognozēt, ka pētījuma nozīmes sašaurinājums ļautu labāk orientēties gaidāmajos risinājumos. Šādas gaidas būtu tikai maldīgs šķitums un nesniegtu lasītājam papildu skaidrību par pētāmā priekšmeta konkrētajām aprisēm.

Tam ir trīs iemesli. Pirmkārt, ja ir norādīts, ka pētījums tiek ierobežots Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” problemātikā, tad tas tiek uztverts kā pētījums filozofijas vēsturē. Filozofijas vēsture šai gadījumā tiek saprasta kā pagājība, vai, citiem vārdiem sakot, filozofijas vēsture tiek uztverta kā skaidrojošā arheoloģija — process, kad bijušais tiek atsegts un labāk izskaidrots mūsdienu saprašanas noteiksmē, nevis skatīts kas tāds, kā šobrīd eksistējošais.

Otrkārt, priekšstati (šai gadījumā) jeb zināšanas par Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju” laika gaitā ir veidojušās ar ļoti dažādiem jēgas uzslāņojumiem, kas nozīmē — arī ar dažādiem nozīmju laukiem, kur katrs no tiem norāda uz atšķirīgām sagaidāmā pētījuma priekšmeta nozīmēm. Piemēram, Hēgeļa filozofiju izprotot marksistiskā lasījumā, pētījuma priekšmets iegūst sociālu raksturu, bet, ja to lasītu heidegeriskā nozīmē, kur uzsvars tiek likts uz ontoloģiju, tad pētījuma priekšmets iegūst pilnīgi citu nokrāsu. Dažādo priekšstatu atšķirīgie lauki nevis rada iespaidu par pētījuma priekšmeta konkretizēšanu, bet gan, gluži pretēji, var novest daudz plašākā problēmu aplūkojumā nekā sākotnēji varēja šķist.

Treškārt, ja arī tiek pieņemts, ka Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” ir pietiekami skaidrs pētījuma priekšmeta ierobežojums, tad tomēr vēl aizvien saglabājas neskaidrība saistībā ar zināšanas nozīmi. Jānorāda, ka darba nosaukumā tiek apzināti

lietots zināšana vienskaitlī, lai uzsvērtu refleksivitāti šajā jēdzienā. Zināšana vienskaitlī apzīmē zināt substancialitāti. Ja tiek lietots zināšanas daudzskaitlī, tad tiek norādīts uz to, kas tiek zināts, savukārt vienskaitlī tiek uzsvērtā zināšanas ontoloģiskā dimensija. Zināšana var tikt apskatīta vismaz divos skatījumos. Filozofijā zināšana kā pētījuma priekšmets parādās gnozeoloģijā vai/jeb epistemoloģijā un ontoloģijā. Pirmajā mirklī, lai gan ir dažādi skatījumi, pētījuma priekšmets saglabājas kopējs visām šīm nozarēm, bet, apskatot katrā no tām uzdotos jautājumus, var rasties šaubas par kopējā priekšmeta eksistenci. Ja epistemoloģijā un gnozeoloģijā kopējais pētījuma priekšmets ir nojaušams jeb ir skaidrs kopējais izvaicājamais, tad ontoloģijā tiek taujāts pēc kā cita, tās vairs nav izziņā iegūtās zināšanas, bet gan zināšana kā dotā. Arī izvaicājamais vairs neatklāj sevi kā līdzīgo gnozeoloģijas un epistemoloģijas apskatītajam. Epistemoloģijā un gnozeoloģijā tiek vaicāts par zināšanām, tās ir mērķis. Mērķis ir iegūt zināšanas, uz kurām var paļauties, un, ja tiek apgalvots, ka kādam ir zināšanas, tad jautājums būs vērsts uz šo zināšanu pārbaudi. No tā izriet, ka zināšanas ir kas tāds, kas ir ārpus pētījuma, bet pats pētījums iegūst zināšanas par zināšanām (var saskatīt regresa vai iespējams tautoloģijas iezīmes). Būtiskākais, kas ir jāievēro, ka šajos jautājumos pētāmais priekšmets atrodas ārpus paša pētījuma.

Ontoloģija, kas pamatā savu pētāmo priekšmetu ir iekļāvusi (tiešā nozīmē) savā nosaukumā: no sengrieķu vārdiem *εἶναι* — ir jeb esošais un *λόγος* — vārds, likums, izvaicā to, kas jau ir. Tās kritērijs ir esošais, kurā tiek meklētas jau esošas likumsakarības. Tās nav zināšanas, kuras ir jāiegūst vai jāpārbauda, bet gan likumsakarības, kuras sevi parāda kā esošās esošajā. Ontoloģijā pētāmais priekšmets ir jau dotais, nevis mērķis.

Šīs dažādās zināšanas nozīmes un tam pakļautās pētījuma gaidas var radīt jautājumus par pētījuma robežu (Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas”) atkārtotu interpretāciju. Tas noved pie tik plaša pētāmā lauka tāpat kā paplašinot Hēgeļa interpretatīvo nozīmi, kas sadūrās ar dažādiem Hēgeļa interpretāciju uzslāņojumiem.

Pašlaik Hēgelim Latvijas pētījumu laukā nav pievērsta liela uzmanība. Jau laikā, kad veidojās Latvijas akadēmiskā izglītība, t. i., 19. gs. beigu periodā, latviešiem studējot cariskās Krievijas augstākās mācību iestādēs un vecās Eiropas skolās, kā arī 20. gs. divdesmitajos gados, veidojot nacionālu akadēmisko vidi, Hēgelis ir atstāts novārtā. Par Hēgeļa nozīmību Latvijā varētu teikt, ka viņš ir svarīga persona, kura atrodas

kantiskās filozofijas pētniecības nozīmju perifērijā. Padziļināti pētījumi par Hēgeļa filozofiju nav atrodami Latvijas kultūras telpā, bet ir atrodamas neskaitāmas norādes par Hēgeļa filozofijas nozīmi filozofijas vēsturē. Hēgelis parādās lielākoties divos kontekstos, kas raksturo viņa nozīmību, — kā vācu ideālisma spilgtākais pārstāvis un kā marksistiskās teorijas izejas punkts. Tātad Hēgelis tiek aplūkots galvenokārt šo skatījumu iespaidā, bet atsevišķi izvērsti pētījumi Hēgeļa filozofijā nav veikti. Viens no iemesliem varētu būt Hēgeļa darbu tulkojumu trūkums latviešu valodā. Šobrīd ir pieejams tikai viena darba tulkojums. (Jānorāda, ka šis darbs tulkojumā nav sniegts pilnā apmērā, bet drīzāk atspoguļo Hēgeļa lekciju piezīmes par šo tēmu.) Tulkojums „Filozofijas zinātņu enciklopēdija” ir tapis 1981. gadā<sup>1</sup> un sniedz vienīgo Hēgeļa sistemātiskā darba ieskatu latviešu valodā. Ir pieejami arī Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” divu daļu tulkojumi — Skaidrītes Lasmanes sastādītajā „Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija”<sup>2</sup>, savukārt otrs fragments ir atrodams Riharda Kūļa tulkotā Martina Heidegera „Malkasceļu” daļā „Hēgeļa pieredzes jēdziens”<sup>3</sup>, un ar šo tulkojumu Hēgeļa tekstu pieejamība latviešu valodā arī aprobežojas.

Latvijā, kā jau minēts, ir pieejami vairāki darbi, kas apskata Hēgeļa ideju iesaisti problēmu vai ideju aplūkojumos, piemēram, estētikā<sup>4</sup>, sociālajā filozofijā, ētikā. Hēgeļa filozofija bieži tiek iesaistīta dažādos diskursos, bet par pētniecības virzienu Latvijā nevar runāt. Var minēt Maiju Kūli kā hēgelisma ideju interpretētāju. Vairākos viņas darbos var saskatīt Hēgeļa filozofijas ideju interpretāciju,<sup>5</sup> kā arī ir atrodami pētījumi, kuri veltīti Hēgeļa filozofijas salīdzinājumam ar citām filozofijas vēstures figūrām, piemēram, ar Kirkegoru, Heidegeru, Gadameru u.c.<sup>6</sup>

---

<sup>1</sup> Hēgelis, *Filozofijas zinātņu enciklopēdija*. Rīga: Zvaigzne, 1981. No vācu valodas tulkojusi I. Andersone, rediģējusi un terminu atveidi pārbaudījusi V. Zariņš. Tulkojums ir 90 lpp. garš, kaut gan Hēgeļa viens no trijiem lielajiem darbiem *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1830)* pilnā apjomā ir aptuveni (tas atkarīgs no dažādajiem izdevumiem) 500 lpp. garš.

<sup>2</sup> *Rietumeiropas morāles filozofija. Antoloģija*. Skaidrītes Lasmanes sakārtotā. - LU akadēmiskais apgāds, Rīga - 2006. Tulkotāji B. Cīrule, D. Dimiņš, Ā. Feldhūns. Šai izdevumā ir sastopas Hēgeļa *Gara fenomenoloģijas* daļa *Kungs un kalps*.

<sup>3</sup> Heidegers M. *Malkasceļi* [no vācu val. tulk. Rihards Kūlis]. Intelekts. Rīga, 1998.

<sup>4</sup> Piemēram, Rubene M. *Modernisma/postmodernisma kontraversijas. //Aisthēsis.Mimēsis. Theōria*. Rīga, 2010

<sup>5</sup> Piemēram, M. Kūles darbs *Eirodzīve: formas, principi, izjūtas* (Rīga: FSI, 2006) akcentē hēgelisko pasaules interpretāciju. Ir jānorāda, ka Kūles pētniecībā uzsvērtās Hēgeļa idejas ir ciešā saistībā ar H.-G. Gadamera hermeneitiskās filozofijas interpretāciju.

<sup>6</sup> Kūle M. *Doma un esamība: tēmas risinājums Hēgeļa un Kirkegora filozofijā. // Eksistence un komunikācija*. Rīga: FSI, 2006

Kopumā, apskatot šos dažādos pētījumus, kuros atrodamas Hēgeļa idejas, var secināt, kā jau iepriekš minēts, ka Latvijā Kants ieņem daudz būtiskāku lomu filozofijā veiktajos pētījumos nekā Hēgelis, kurš, lai gan ir atzīts kā būtisks domātājs, vienmēr atrodas perifērijā. Šāda situācija nav novērojama, apskatot mūsdienās aktuālos Hēgeļa pētījumus plašākā — Eiropas un pasaules kontekstā.

Plašu Hēgeļa filozofijas pētniecības atspoguļojumu piedāvā katru gadu izdotie „Hegel-Studien” (Felix Meiner Verlag) rakstu krājumi, kuros atrodami dažādām problēmām veltīti pētījumi Hēgeļa filozofijā. Sadrumstalošanās interesē par Hēgeļa interpretācijām visdažādākajās jomās aizsākas pēc viņa nāves. Dzīvam esot, Hēgelis aizrāva Vācijas jaunos intelektuāļus ar savām lekcijām, kuras ļāva pārvērtēt filozofiju kā vienotu sistēmu, pakļaujot šai sistēmai ne vien metafiziku un loģiku (kas bija viens no Hēgeļa izejas punktiem, veidojot savu sistēmu), bet it visus procesus, kuros iekļaujas cilvēks (tiesību zinātne, estētika, ētika utt.). Pēc filozofa nāves izveidojās divi hēgeliešu virzieni — vechēgelieši un jaunhēgelieši.

Starp zināmākajiem vechēgeliešiem jeb labējiem hēgeliešiem minami P. K. Marhaineks (Philipp Konrad Marheineke), J. Šulcs (Johannes Schulze), G. A. Gablers (Georg Andreas Gabler), E. Ganss (Eduard Gans). Gansa vadībā tika arī sagatavoti Hēgeļa darbi „Tiesību filozofijas pamatlīnijas” (Grundlinien der Philosophie des Rechts, 1833) un „Lekcijas par vēstures filozofiju” (Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte), kas Hēgeļa dzīves laikā netika izdoti. L. fon Henings (Leopold von Henning) strādāja pie Hēgeļa kopoto rakstu trīs sējumiem, kas veltīti loģikai. K. Šnāze (Karl Schnaase) ir viens no pamatlicējiem zinātniskās mākslas studijām Vācijā. K. L. Mihelets (Karl Ludwig Michelet) no piezīmēm un lekciju pierakstiem rekonstruēja Hēgeļa lekcijas filozofijas vēsturē. G. H. Hotho (Heinrich Gustav Hotho) ir Hēgeļa estētikas izdevējs, K. Rozenkrancs (**Karl Rosenkranz**) ir arī Hēgeļa laika biedrs un autors viņa biogrāfijai „Georga Frīdriha Hēgeļa Dzīve” (Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben. Berlin, 1844), kas izdota īsi pēc Hēgeļa nāves 1844. gadā. A. Lasons (Adolf Lasson) un G. Dulkaits (Gerhard Dulckeit) ir nozīmīgākie Hēgeļa tiesību filozofijas atjaunotāji.

---

Kūle M. *The Role of Historicity in Man's Creative Experience: a Comparative Analysis of the Ideas of Kant, Hegel, Husserl, Heidegger, and the Hermeneutical School.* // *Analecta Husserliana*, vol. XXXI, Kluwer Acad. Publishers, 1990

Var teikt, ka lielā mērā pateicoties vechēgeliešu darbam, sastādot paša Hēgeļa neizdotos darbus, tie ir pieejami interpretācijai. Citiem vārdiem sakot, vechēgeliešu rūpes par Hēgeļa atstātajiem pierakstiem, manuskriptiem veido interpretāciju avotu plašākam interešu laukam, piemēram, estētikai, tiesību filozofijai, vēstures filozofijai u.c.

Vechēgelieši, kuru sākotnējo kodolu lielākoties veidoja Hēgeļa studenti un draugi, saskatīja Hēgeļa mācībā iespēju pārvērtēt esošo situāciju un nonākt pie jaunās kristietības<sup>7</sup>. Viņu konservatīvismu var raksturot piekrišana Hēgeļa izteikumam:

„Kas ir saprātīgs, tas ir īstens;

un kas ir īstens, tas ir saprātīgs.”<sup>8</sup>

Konservatīvisms izpaužas tajā, ka, pieņemot šo apgalvojumu vechēgeliešu interpretācijā, nav nepieciešama kāda fundamentāla nomaiņa, lai realizētu saprātīgāko no sistēmām. Turpretī jaunhēgelieši pieņēma Hēgeļa dialektiku, bet nespēja pieņemt šī izteikuma konservatīvo raksturu.

Jaunhēgeliešu pazīstamākie pārstāvji ir D. F. Strauss (David Friedrich Strauß), L. A. Feijerbahs (Ludwig Andreas Feuerbach), brāļi Bruno un Edgars Baueri (Bruno Bauer, Edgar Bauer), M. Štirners (Max Stirner), K. Markss un F. Engels (Karl Marx, Fridrich Engels).

Jaunhēgelieši, pieņemot Hēgeļa dialektiku kā pamatprincipu un noraidot konservatīvismu, uzsvāru liek uz revolucionārismu. Jaunhēgelieši aktīvi darbojās jau 19.gs. otrajā pusē un 20.gs. viņu idejas izplatījās caur revolūciju ideālu. Jaunhēgelieši Hēgeļa dialektikā saskata iespēju pamatot mainību kā nepieciešami esošo. Ja viss mainās, tad arī katram atsevišķam subjektam ir jābūt līdzdalīgam visā, kas ir jāmaina.

Promocijas darba pētījumā nav nozīmīga vieta jaunhēgeliešu vai vechēgeliešu Hēgeļa filozofijas interpretācijām un šo abu virzienu atstātajām pēdām pašlaik pastāvošo

---

<sup>7</sup> *Jaunā kristietība* ir uzskats, ka kristietībai ir jāiegūst jauna nozīme, t. i., aktualitāte esošā situācijā.

<sup>8</sup> [Was vernünftig ist, das ist wirklich; und was wirklich ist, das ist vernünftig.]

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971. S.11



aizspriedumu vai priekšspriedumu<sup>9</sup> veidošanā, bet gan priekšspriedumu uzslāņojumam pētījuma priekšmetam un pētījuma priekšmeta ierobežojošajam (konkretizējošajam) laukam. Jaunhēgeliešu atstātā interpretācija ir salīdzinoši viegli atpazīstama kā interpretācija par Hēgeli, taču vechēgeliešu gadījumā tas ir sarežģītāk. Kā jau norādīts, viņi lielā mērā veido būtisku daļu Hēgeļa tekstu korpusu, tātad arī savā veidā sniedz izejas punktus Hēgeļa filozofijas sistēmas izziņai.

Hēgeļa atstātos tekstus var sadalīt trijās daļās:

Hēgeļa sarakstīti un viņa laikā izdoti darbi („Nošķīruma raksti. Fihtes un Šellinga filozofiju sistēmu atšķirība.” (Differenzschrift. Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie); kopā ar Šellingu izdotais „Filozofijas kritiskais žurnāls” (Kritisches Journal der Philosophie); „Gara fenomenoloģija” (Phänomenologie des Geistes); „Loģikas zinātne” (Die Wissenschaft der Logik); „Filozofijas zinātņu enciklopēdija” (Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften); „Tiesību filozofijas pamatlīnijas” (Grundlinien der Philosophie des Rechts) un vēl salīdzinoši nedaudz raksti akadēmiskās darbības nepieciešamībai un „Zinātniskās kritikas gada grāmatas” (Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik));

Hēgeļa sarakstīti darbi, kas izdošanai sagatavoti pēc viņa nāves (šai grupā ietilpst Tībingenas un Jēnas manuskripti, „Jēnas sistēmuzmetums” (Jenaer Systementwürfe); Nirnbergas laika darbi; manuskripti un uzmetumi no Heidelbergas un Berlīnes laika). Šie teksti galvenokārt tika izdoti jau 20.gs.;

darbi, kas ir sagatavoti pēc Hēgeļa nāves, izmantojot viņa pierakstus, piezīmes un studentu lekciju pierakstus. Šis tekstu korpus veido aptuveni pusi no Hēgeļa filozofijas tekstiem. Šai daļā ietilpst galvenokārt tematiskie teksti, piemēram, lekcijas estētikā, vēstures filozofija, reliģijas filozofija, filozofijas vēsture, filozofijas pasaules vēsture. Tieši šī korpusa sagatavošanā būtisku lomu ieņēma vechēgeliešu darbība.

Līdz 19.-20.gs mijai var runāt par šiem diviem virzieniem (vechēgelieši un jaunhēgelieši) kā noteicošiem Hēgeļa filozofijas interpretētājiem un priekšspriedumu veidotājiem, kaut gan Hēgelis ar savu darbību ietekmēja arī plašāku auditoriju, kura

---

<sup>9</sup> Aizsprieduma un priekšsprieduma nošķīrums palīdz izprast iepriekš izteiktu spriedumu par pētāmo priekšmetu iedarbības pakāpi jeb veidu. Priekšspriedums, ir spriedumi, kuri ir apzināti kā ietekmējošs faktors jaunu spriedumu izdarīšanai, savukārt, aizspriedumi, paliek aizslēpti aiz sprieduma, kurš tiek izteikts. Aizspriedumi nosaka spriedumu veidošanu, bet nav uzrādāmi (vai uzrādīti) kā premisas secinājuma veikšanai.

nepadodas šai „divpartiju” sistēmai Hēgeļa sapratnē (piemēram, Nīče, Kirkegors, Zimmels u.c.).

Ja ņem vērā jaunhēgeliešu un vechēgeliešu noteicošo interpretāciju Hēgeļa darbu lasījumā, tad 20.gs. var izcelt vēl arī trešo interpretāciju. Ja divi iepriekšējie strāvotumi savā redzējumā pakļaujas epistemoloģijas vai gnozeoloģijas zināšanu izpratnei, tad trešā interpretācija saskata Hēgeļa filozofijas ontoloģijas pamatu. Šāds Hēgeļa lasījums, var teikt, aizsākas ar Heidegera filozofijas ietekmi 20.gs. Vakareiropas kultūras telpā.

Šie ir trīs būtiskākie priekšspriedumi, kas nosaka Hēgeļa lasījumu un izpratni mūsdienās. Ņemot vērā šos priekšspriedumus (kuri bieži parādās drīzāk kā aizspriedumi, t. i., tie ir aizslēpti aiz sprieduma, kurš tiek balstīts tajos), var labāk aptvert esošos pētījumus, kas veltīti Hēgeļa filozofijai, un tādējādi ievērot vēl kādu esošo pētījumu kārtojumu veidu.

Mūsdienu esošos pētījumus var iedalīt trijās grupās, kuru pamatu var saskatīt jau Hēgeļa tekstu iedalījumā (Hēgeļa laikā izdoti viņa darbi; Hēgeļa sarakstīti, bet viņa laikā neizdoti darbi; no Hēgeļa lekciju pierakstiem un viņa piezīmēm sakārtoti darbi). Aktuālos pētījumus var iekļaut trijās grupās, kuras ir balstītas apskatīto tēmu lokos:

pētījumi, kas veltīti Hēgeļa filozofijai kā sistēmfilozofijai (šie pētījumi galvenokārt balstās Hēgeļa laikā izdotajos sistēmveidojošos darbos — „Gara fenomenoloģija”, „Loģikas zinātne”, „Filozofijas zinātņu enciklopēdija”)<sup>10</sup>;

pētījumi, kas veltīti Hēgelim filozofijas vēstures kontekstā (šī pētījumu grupa lielākoties ir salīdzinoša rakstura, Hēgeļa filozofija tiek skatīta attiecībā ar citu filozofu konceptiem)<sup>11</sup>;

---

<sup>10</sup> Pie šīs grupas pieder tādi pētījumi kā Heidegera *Hēgeļa gara fenomenoloģija* (*Hegels Phänomenologie des Geistes*); E. Finka *Hēgelis. „Gara fenomenoloģijas” fenomenoloģiska interpretācija* (Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes”*); O. Poglera *Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” ideja* (Pöggeler O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*); G.M. Volfles *Būtības loģika Hēgeļa „Loģikas zinātnē”* (Wölflle G.M. *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“*).

<sup>11</sup> Piemēram, K. R. Vestfāla darbs *Hēgelis, Hjūms un uztveramo lietu identitātē*. (Westphal K. R. *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge*), A. Sella *Heidegera ceļš caur Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju”* (Sell A. *Martin Heideggers Gang durch Hegels „Phänomenologie des Geistes“*), P. Konena darbs *Galīgais pats. Identitāte (un atšķirība) starp Hēgeļa Gara fenomenoloģiju un Heidegera Esamību un laiku* (Cobben P. *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels Phänomenologie des Geistes und Heideggers Sein und Zeit*).

pētījumi, kas pievēršas atsevišķu sistēmdaļu vai tēmu pētniecībai<sup>12</sup>, piemēram, Hēgeļa estētikai, tiesību zinātnei, vēstures filozofijai u.c. (tie balstās galvenokārt tajos darbos, kas sastādīti, balstoties Hēgeļa lekciju pierakstos un piezīmēs).

Ja promocijas pētījuma priekšmets ir zināšana Hēgeļa „Gara Fenomenoloģijā”, tad ir divi iespējamie pētījuma veidi: pirmais, kura nolūks ir skaidrot Hēgeļa filozofijas sistēmu, vai arī otrais — skatīt Hēgeļa filozofiju vēstures kontekstā. Pirmajā gadījumā zināšana būtu punkts, no kura, caur kuru, vai kurā atvērt sistēmfilozofiju saprašanai, otrs pētījums paredzētu zināšanu kā indikatoru, ar kura palīdzību varētu mēģināt filozofijas vēsturē esošos kontekstus salīdzināt, tādējādi cenšoties izdarīt spriedumus par konceptu identitāti vai atšķirību dažādās sistēmās vai filozofijās.

Bet abi šie pētījuma veidi saglabā aizspriedumus. Pirmais aizspriedums būtu zināšana, kas saglabā iepriekš aprakstītās plašās interpretācijas iespējamību. Šai gadījumā aizspriedums būtu raksturojams kā priekšspriedums — pirms pētījuma jau tiktu izdarīts spriedums, ka zināšana ir pietiekams atbalsta punkts, no kura var tvert Hēgeļa filozofiju.

Otrā gadījumā aizspriedums, ka zināšana ir fakts, kuram ir atšķirīgi vai līdzīgi apraksti. Šim aizspriedumam pamatā ir binaritāte — vai nu tāds pats, vai arī atšķirīgs, pamatojumu slēpjot līdzības principā. Līdzības princips nodrošina gradualitāti vairāk vai mazāk, bet pati līdzība it kā atceļ binaritāti. Ja tiek teikts, ka, piemēram, Hēgelis un Heidegers zināšanu izprot līdzīgi, tad tas nozīmētu, ka šīs izpratnes nav identiskas, bet ir atšķirīgas, tomēr tām piemīt kādas kopīgas īpašības. Līdzība var pastāvēt tikai starp atšķirīgo, nevis starp identisko. A var būt līdzīgs B, bet A nevar būt līdzīgs pats sev. Ja teiktu, ka A ir līdzīgs pats sev, tad tas nozīmētu sacīt, ka „Es esmu līdzīgs sev”. Bet, ja tomēr tiek teikts, ka priekšmets var būt līdzīgs pats sev, tad šī līdzība būtu vai nu sinonīmiska identitātei, vai arī tā būtu identitātes konstatācijas mods. Piemēram, sakot, ka A ir tas pats A gadījumā, ja tam piemīt visas īpašības, kuras piemīt A, tad būt identiskam nozīmē būt līdzīgam. No tā izrietētu, ka, ja pastāv kāds objekts A, kuram piemīt visas tās pašas īpašības kādas piemīt B, minētais A būtu identisks B, kā arī A būtu identisks A un B identisks B. Citiem vārdiem, A ir tas pats un arī B. Tātad varētu būt, ka es esmu es un varbūt vēl kāds cits, kuram piemīt visas

---

<sup>12</sup> Šai grupai pieder tādi pētījumi kā, piemēram, V.Ješke darbs *Hēgeļa reliģijas filozofija kā kristietības idejas eksplikācija*. (Jaeschke W. *Hegels Religionsphilosophie als Explikation der Idee des Christentums*. // Philosophisches Jahrbuch 95. Freiburg, München. 1988.)

tās pašas īpašības, kas man. Šādā nozīmē līdzība ir būt identiskam. Pētījums, kas būtu balstīts salīdzinājumā kā mērķī, sevī glabātu aizspriedumu par līdzīgo kā graduālo, vai arī līdzīgo kā idento. Līdzīgais kā graduālais nozīmē divu priekšmetu attiecības atrodas uz ass starp identisko no pretējo.

Aizspriedumi šai gadījumā būtu ne vien pētījuma izejas punkti, bet arī pētījuma nolūka pamatojums. Kā arī aizspriedumu neatsegšana varētu lasītājam likt nonākt pārāk plašā pārdomas laukā, neļaujot noprast pētījuma konkrēto priekšmetu.

Atgriežoties pie pētījuma priekšmeta un pētījuma lauka ierobežojuma, izejot no esošās situācijas, var saskarties ar vairākām problēmām, kuras tiek ņemtas vērā promocijas darbā.

Pētījuma priekšmeta parādīšanās dažādos virzienos, kuru izpratne par tā nozīmi atšķiras, t. i., zināšana kā pētījuma priekšmets fundamentāli atšķiras epistemoloģiskā vai gnozeoloģiskā skatījumā no ontoloģijas.

Pētījuma lauks — Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” — ir pakļauts dažādām vēsturiskām interpretācijām, kuras parasti ir aizslēptas izteiktajos priekšspriedumos jeb spriedumos, kuri ir izteikti pirms pētījuma, bet neatklājas pētījumā.

Par pētāmo tēmu Latvijā nav pieejama oriģinālliteratūra, tātad arī nav nostabilizēts Hēgeļa jēdzienu latviskojums.

Liela daļa darbu, kas ir iekļauti Hēgeļa filozofijas korpusā, ir veidoti pēc autora nāves, tātad pakļauti veidotāja priekšstatiem, šai gadījumā, priekšspriedumiem.

Hēgeļa filozofijas ilglaicīgās pētniecības rezultātā ir izveidojušies dažādi priekšspriedumi un aizspriedumi, kuru pamats ir problemātisks — nav uzrādīts pašos pētījumos.

Saprotot pētījuma priekšmeta un lauka dažādās problēmas, rodas sekojoši vispārēji jautājumi:

Pēc kādiem kritērijiem noteikt spriedumu relevanci pētījuma laukam (Hēgeļa gara fenomenoloģijai), ja ir pieejami dažādi priekšstati par šo darbu vai autoru?

Kā noteikt pētījuma priekšmeta (zināšanas) robežas, ja ir iespējami fundamentāli atšķirīgas izpratnes par to?

Vai ir iespējama kāda metode, ar kuras palīdzību, atsedzot esošos priekšspriedumus, var nonākt pie skaidriem un relevantiem spriedumiem par noteikto pētījuma priekšmetu tā problēmlauka robežās?

Šie jautājumi savā vispārējā formulējumā ir kā izejas punkts, no kura ir jānoskaidro pētījuma nepieciešamība, un, balstoties šajā nepieciešamībā ir jāizvirza un jāpamato pētījuma mērķis un uzdevumi. Kā savās lekcijās filozofijas vēsturē norādījis Hēgelis, mērķim nav jābūt subjektīvai patvaļai, bet gan jāizriet no nepieciešamības, jo tikai ar šādu mērķi var sasniegt apskatāmo domas priekšmetu tā daudzpusībā.

## Darba mērķis un uzdevumi

Promocijas darba mērķis ir jāpamato pētījuma priekšmetā un apskatāmā lauka robežās. Pētījuma priekšmets ir *zināšana* un pētījums tiek veikts Hēgeļa filozofijas, precīzāk, „Gara fenomenoloģijas” robežās. **Var ievērot divējādu pētījuma virzību — *zināšana Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā” un zināšana par zināšanu Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā”***. Izteikumā „Zināšana Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā””, teikts, ka pastāv kāds jēdziens (jēdziens, šai gadījumā, ir filozofijas sistēmas atsevišķs koncepts), kurš specifiskā veidā eksistē Hēgeļa darbā „Gara fenomenoloģija”. Eksistē specifiskā veidā — nozīmē, ka šis koncepts pats par sevi nav atkarīgs no pētnieka subjektīvās patvaļas, bet ir objektīvi pieejams jebkuram pētniekam. Sakot „objektīvi”, vispirms tiek domāts „vispārēji” jeb „pieejams konkrētā formā neatkarīgi no subjektīvās patvaļas”. Pirmā pētījuma virzība ir balstīta objektivitātē, tas ir visiem pieejamā, arī atkārtojami pārbaudāmā formā. Šāda objektivitāte ir bez ieinteresētības, bez *vērstības uz*, jo vērstība, kas ir tā pati ieinteresētība, ir pakļauta subjektam. Pats objekts kā objektīvais nevēršas ar ieinteresētību pasaulē bez subjekta aktivitātes klātesamības.

Savukārt, zināšanai par *zināšanu* Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā” piemīt subjektīva vērstība. Uz to norāda vārds „par”. Zināšana ir savā veidā vēsta uz — „par ko”, bet, kā jau iepriekš minēts, vērstība ir subjektam piemītoša. Tā ir virzība, kura slēpj ieinteresētību.

Divpusēja vērstība ir balstīta objektīvā un subjektīvā virzībā — no vienas puses, izejas punkts ir objektīvais, t. i., *zināšana* Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā”, bet, no otras puses, subjektīvais — pētnieka ieinteresētība, kura ir balstīta *zināšanā par*, kas ir vēsta uz objektivitāti.

Raksturojot šīs divējādās virzības, lai atklātu to nepieciešamību, ir jāapskata, vai ir iespējams izslēgt kādu no šīm virzībām. Ir skaidrs, ka jebkurš pētījums ir subjektīvās ieinteresētības rezultāts, jo nav iedomājams tāds pētījums, kurš nebūtu sākotnēji balstīts subjekta interesē par attiecīgo pētījuma priekšmetu. Tāpat nav iedomājams pētījums, kura pētījuma priekšmets nebūtu iespējams vispārējā formā jeb objektivitātē. Jo, ja būtu pētījums, kurš būtu tikai subjektivitātē balstīts, tad tas nebūtu

pieejams nevienam citam kā tikai pašam subjektam tiešas intereses aktualitātē.<sup>13</sup> **Tā kā nav iespējams patiesi izslēgt kādu no pētījuma virzībām, tad var apgalvot, ka ir nepieciešams, lai šāda divējādība pastāvētu pētījumā.** Ja vispārpieņemtais priekšstats par zinātniskiem pētījumiem ir tāds, ka to mērķis ir objektivitāte, tad šis priekšstats ir balstīts aizspriedumā par to, ka subjektivitātei nav vietas zinātnē. Aizspriedums pret subjektivitāti, kas tiecas to izslēgt no pētījuma, vienmēr saglabās pašapmānu par izdošanos.<sup>14</sup> Pētījuma spriedumiem ir jābūt vispārējiem, t. i., objektīviem, bet tajā pašā laikā ir jāatzīst šo spriedumu subjektivitāte, jo to prasa divējādā pētījuma virzība. Divējādā virzība sevi atklāj kā dialektiku — kā dialektiku vispārējās aprisēs. Tēze ir subjektīvā ieinteresētība, kurā kā antitēze darbojas objektivitātes priekšstats, bet zināšana, kura tiek atsegta pētījumā, ir to sintēze. **Zināšanu, kura ir subjektīvā un objektīvā sintēze (jeb atcelšana saglabājot), Hēgelis sauc par absolūto zināšanu.** Pētījumam ir jātiecas atsegt absolūto zināšanu kā nepieciešamo.

Zināšana ir subjektīvās intereses pamats kā sākums un objektīvā noteiksmes forma. Tas izvirza otru nepieciešamības jautājumu. Kā ir iespējamas zināšanas par pētāmo priekšmetu jau pētījuma sākumā un kā arī beigās ir iespējamas zināšanas par to pašu pētījuma priekšmetu? Pētījuma priekšmetam jebkurā gadījumā ir jābūt kā zināšanai, jo citādi tas nevarētu būt pētījuma priekšmets. Ja sākotnējais pētījuma priekšmets būtu nezināšana, tad pētāmais priekšmets būtu zināšana par nezināšanu. Pētījuma sākumā ir dota zināšana par pētāmo priekšmetu. Šī zināšana ir dota jau noteiktā formā, kura ir pamats vai sākums ieinteresētībai. Zināšanas noteiktā formas dotība ir sākuma spriedumi, kuri ir aizslēpti vai arī apzināti pirms pētījuma. Lai varētu atklāt *zināšanu*, ir nepieciešams šos sākotnējos spriedumus, kurus sauc par aizspriedumiem (ja tie ir aizslēpti aiz sprieduma) un priekšspriedumiem (ja tie ir apzināti pirms sprieduma, bet nav uzrādīti pētījumā), atvērt pētījumā, lai panāktu

---

<sup>13</sup> Papildus argumentus par subjektīvās subjektivitātes pētījuma neiespējamību var smelties no L. Vitgenšteina privātās valodas argumentiem.

<sup>14</sup> Arguments par zinātnisku ieinteresētību kā nepieciešamību ir atrodams Hēgeļa *Filozofijas vēstures* lekciju ievados. Daudzskaitlis nenozīmē to, ka katrā lekcijas ievadā Hēgelis izmanto šo argumentu, bet gan to, ka daudzie un dažādie manuskripti, kas saglabājušies no Hēgeļa lekciju kursiem *Filozofijas vēsturē*, kurus viņš savā mūža laikā nolasa vairākkārt (Jēnā, Heidelbergā, Berlīnē), ir saglabājuši kopīgu argumentācijas principu. Ievadi atšķiras, bet šis arguments ir atrodams gandrīz ikvienā ievadā. Skatīt Hegel G. W. F. *Band 6. Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. — Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie / hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke.* Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. izdevumu, kurā ir publicēti visi šie dažādie ievadi.

subjektīvā un objektīvā atcelšanu *zināšanā* kā gala spriedumā. Gala spriedumā *zināšanas par* saglabājas. Priekšspriedumu un aizspriedumu atsegšana ir pamatota hermeneitiskā pieejā.

Balstoties iepriekšējos spriedumos kā nepieciešamībā, var izvirzīt pētījuma mērķi.

Promocijas darba „Zināšanas izpratne Hēgeļa gara fenomenoloģijā”. Hermeneitiskā dialektika” mērķis ir, **izpētīt *zināšanu* Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā” un izvērtējot interpretācijas, noskaidrot un pamatot absolūto *zināšanas* nepieciešamību, pamatojumu izvēršot hermeneitiskajā dialektikā.**

Lai sasniegtu mērķi tiek izvirzīti sekojoši uzdevumi:

1. atsegt sākotnējos aizspriedumus un priekšspriedumus par Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju”, veicot darba analīzi. Balstoties veiktajā „Gara fenomenoloģijas” analīzē, uzrādīt Hēgeļa filozofiju kā sistēmu;
2. veikt Hēgeļa dialektikas analīzi, atklājot zināšanas interpretācijas nepieciešamību. Dialektiku analizēt balstoties Hēgeļa filozofijas principos, lai uzrādītu divējādo virzību pētījuma gaitā, tādējādi atsedzot pētījuma priekšspriedumus;
3. no veiktās teksta analīzes iegūtos spriedumus uzrādīt hermeneitiskā interpretācijā. Parādīt spriedumu vēsturiskumu kā nepieciešamību, tādējādi atsedzot ontoloģisko dimensiju;
4. atsedzot Heidegera kritisko Hēgeļa interpretāciju, uzrādīt hermeneitikas un dialektikas krustpunktu. No iegūtā krustpunkta uzrādīt hermeneitiskās dialektikas nepieciešamību jautājumā par zināšanas pamatojumu kā nemainīgo mainību.



## Darba struktūra

Promocijas darbs ir strukturēts trīs daļās.

Pirmā daļa izvērtē promocijas darba kā filozofijas vēstures pētījuma nozīmi, jo pētījumi filozofijas vēstures nozarē saskaras ar specifisku problēmlauku, kurš ir jānoskaidro pētījuma sākumā. Vispirms ir jāsaprot, kādā veidā pētījums var tikt veikts, ņemot vērā filozofijas vēstures perioda specifiku. Risinājuma izvēli nosaka pētāmā priekšmeta specifika, otrkārt, tā pieejamība (pieejamība nav domāta tikai materiālā ziņā, bet arī paša teksta vai jēdziena pieejamība, kurai var traucēt vēsturiskie uzslāņojumi, teksta valodas atsvešinājums u.tml.), treškārt, ir jāuzrāda iespējamie veidi, kādos pētījums var tikt veikts. Tādēļ šajā daļā tiek apskatītas problēmas, kas saistās ar pētījumu filozofijas vēstures nozarē.

Pirmajā daļā tiek apskatītas problēmas, kas saistās ar filozofijas vēstures specifiku, pēc tam konstatētas sākumā dotās zināšanas kā priekšspriedumi, kuri ir nepieciešami pētījuma mērķa sasniegšanai. Šajā gadījumā ir izdalīti divi nepieciešamie pētījuma priekšspriedumi, kuri tiek sīkāk analizēti atsevišķās nodaļās. Pirmais priekšspriedums saistās ar laika jēdziena aplūkošanu, savukārt, otrais — ar absolūtā jēdziena raksturojumu. Laika jēdziena aplūkojumā tiek uzrādīta hermeneitikas un dialektikas mijiedarbības iespēja, savukārt absolūtā jēdziena raksturojumā tiek konstatēti nosacījumi, kuri ir jāievēro, lai sasniegtu pētījumā izvirzīto mērķi.

Otrā daļa ir veltīta Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” analīzei un zināšanas izpratnes rekonstrukcijai. „Gara fenomenoloģija” atklāj ne vien zināšanas nonākšanu pie absolūtās zināšanas, bet arī pats darbs ir sistēmveidojošs un sistēmā iekļauts. Hēgeļa darbs ne vien uzrāda tajā teikto, bet arī norāda uz laiku, kurā tas ir tapis. Tādēļ tā analīze ir jāveic trijās pakāpēs, lai to varētu parādīt kā zināšanā dotu hēgeliskā nozīmē. Šajā daļā ir izvērtēti trīs „Gara fenomenoloģija” raksturojumi. Pirmajā tiek atsegts „Gara fenomenoloģijas” tapšanas laiks kā situācija. Šajā sadaļā tiek atsegti priekšspriedumi un aizspriedumi, kuri saistās, pirmkārt, ar Hēgeļa pētniecības dažādām interpretācijām, otrkārt, ar vācu ideālismu kā domāšanas vēstures situāciju. Otrajā nodaļā tiek uzrādīts „Gara fenomenoloģijas” novietojums un loma Hēgeļa

filozofijas sistēmā. Trešajā daļā apskatīts darba saturs kā struktūra, kurā parādošā zināšana nonāk pie absolūtā.

Trešajā daļā tiek apskatīts zināšanas negativitātes (zināšana vienmēr parādās arī kā tas, kas tā nav) atcēlums hermeneitiskā dialektikā. Lai atceltu zināšanā esošo negativitāti tiek aplūkota aizmiršana, kas savā struktūrā ir gan hermeneitiska (aizmirstot tiek saprasts kaut kas kā aizmirstais), gan dialektiska (aizmiršanā pastāv negativitāte, kuru raksturo pretruna: no vienas puses, aizmirstais ir nezināmais un izpaužas kā nezināšana, no otras puses tā ir zināšana, ka kaut kas ir aizmirsts). Aizmiršana tādējādi ļauj secināt, ka pastāv Hēgeļa absolūtās zināšanas noteiksmes saskaņotība ar hermeneitiskās saprašanas darbību.

## Pētījuma metodes

Lai realizētu pētījuma izvirzīto mērķi un izpildītu uzdevumus, ir nepieciešams veikt noteiktus metodoloģiskus soļus. Veicamie soļi ir noteikti divos pamatos, kuri ir nošķirami abstrakcijas ceļā, bet ne pēc to aktualitātes. To abstraktais nošķīrums ir nosakāms aktivitātes atbalsta punktos jeb no tā, no kā tiek veikta pētniecība. Pirmais atbalsta punkts — pētniecība tiek balstīta un veikta tekstu studijās, otrais — pieredzes pētniecībā. Abas pētniecības metodoloģijas grupas saskan ar pētījuma divējādo virzību — vienā gadījuma pētniecība tiek balstīta objektivitātes priekšstatā, otrā gadījumā subjektīvā sākumā.

Var ievērot, ka tekstu studijas, kurās pētniecība tiek balstīta objektivitātes priekšstatā, savos rezultātos vienmēr nonāk otrā pētniecības virziena nepieciešamībā — tekstu studijas ved pie pieredzes analīzes. Lasīt un pārdomāt tekstu nozīmē vienlaicīgi arī iepazīt pētījuma pieredzi.<sup>15</sup>

Literatūras studijas ietver trīs metodoloģiskos soļos:

1. teksta analīze;
2. analīzē iegūto jēdzienu salīdzinošā metode;
3. salīdzinājumā iegūto jēdzienu dialektiskā sintēze.

Šie metodoloģiskie soļi ir saistīti arī ar hermeneitisku skatījumu un pētniecības metodi. Hermeneitika kā saprašanas vēsturiskās dimensijas atsegšanas veids ļauj sasaistīt literatūras studijās veicamos soļus kopējā saprašanas vērstībā un atgriezties pie metodoloģisko soļu uzstādījuma pamata jeb sākuma, tādejādi ļaujot iziet ārpus teksta studiju nospraustajām robežām. Iziešana ārpus teksta studiju robežām ļauj pievērsties arī otram pētījuma metodoloģiskam laukam.

Pētījuma pieredzes analīzei ir jāizvirza vairāki soļi, lai pieredzes analīze nebūtu pakļauta subjektīvo priekšstatu patvaļības spriedumiem, bet, gluži pretēji, tiektos iegūt secinājumus, kuri būtu vispārnozīmīgi.

---

<sup>15</sup> Pirmajā mirklī var šķist nepieņemams apgalvojums, ka pētījumam ir pieredze, jo daudz ierastāk ir dzirdēt par pētnieka pieredzi, bet apgalvojums *pētījuma pieredze* ir balstīts hēgeliskā jēdzienu lietojumā. Šī problēma tiek izvēsta otras nodaļas „Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” analīze” pirmā apakšdaļā, apskatot apziņas jēdzienu.

1. Fenomenoloģijas problēmuzsvērumi.
2. Priekšspriedumu un aizspriedumu atsegšana hermeneitiskā analizē.
3. Dialektiska soļu sintēze, kuras mērķis ir iegūt vispārnozīmīgu izteikumu vispārnozīmības raksturojumam.

Fenomenoloģijas problēmuzsvērumi nozīmē pievērsties pieredzē dotajam kā jautājumam. Fenomenoloģijā tiek uzdots jautājumus par pieredzē konstatējamo esošo, kā tas var būt tā un ne citādā veidā. Kā ir iespējama šāda esošā dotība? Otrā pakāpe, konstatējot dotības sākotnējo priekšstatu aizspriedumu punktus, uzdod jautājumu par to vēsturiskumu. Tas nozīmē — nevis aprakstīt plašo norāžu vēsturi, uzrādot kādu vēstures faktu kā cēloni noteiktam aizspriedumam, bet gan norādīt uz aizsprieduma sākotnējiem pieņēmumiem un to konsekvencēm pētījumu procesā.

Trešais solis atceļ pirmos divus, tos saglabājot, lai varētu izteikt spriedumus to aktualitātē jeb, citiem vārdiem sakot, censties izdarīt spriedumus, ņemot vērā fenomenoloģisko un hermeneitisko raksturojumu uzrādītu spriedumu aktualitāti. Ja pirmās divas pakāpes ir balstītas negativitātē — uzrādot apslēpto, jeb esošajā uzrādot neesošo, kas nav tieši dots ne fenomenoloģiskā tvērumā, ne hermeneitiskā skatījumā, izteikt spriedumu kā aktualitāti, tad trešā tās atceļ.

Pirmais un otrais lielais pētījumu metodoloģiskais lauks, kā jau iepriekš tika teikts, ir nošķirami abstrakcijā, bet ne aktuālā pētījuma procesā, tādēļ pētījumā šie abi soļi ir tiešā veidā saistīti. Šo saistījumu var raksturot kā hermeneitisko dialektiku.

Hermeneitiskā dialektika nozīmē divējādu vērstību, saglabājot sākotnēji doto jeb saglabājot to, no kā tiek vērsta uzmanība — pētījuma priekšmets ir sākumā dots. Hermeneitika atsedz vēsturisko dimensiju, tās gala secinājums atgriežas pie sākumā dotā, kurā tā veica saprašanas ceļu. Šai saprašanas procesā, kuru raksturo hermeneitiskais riņķis, var ievērot virzību caur vēsturiskumu pie dotā. Šo virzība raksturo pagātnes vērstība uz tagadniskošanu. Savukārt dialektika, sākot ar doto, uzrāda tā noliegumu, lai iegūtu to jau jaunā pakāpē, jeb virzība ir uz jauno kā nākotnes tagadniskošana. Hermeneitiskajā dialektikā saglabājas abas šīs virzības, liekot uzsvāru uz dotā klātesamību tagadnē.

## Sagaidāmie rezultāti

Pētījums kā darbs filozofijā, filozofijas vēstures apakšnozarē, ļaus izprast Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” nozīmi, pirmkārt, Hēgeļa filozofijas sistēmā, otrkārt, filozofijas vēstures kontekstā. Pētījuma veiktā tekstu analīze radīs pamatu jaunu Hēgeļa filozofijas interpretāciju veidošanā aktuālā kontekstā. Savukārt, Hēgeļa interpretāciju veidošana varētu aktualizēt Latvijā salīdzinoši nepētīta, bet nozīmīga autora pētījumu nepieciešamību.

Promocijas darbā „Zināšanas izpratne Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā”. Hermeneitiskā dialektika” tiek atsegti priekšspriedumi un aizspriedumi, kas savukārt nosaka cilvēka aktuālo attieksmi pret pasauli, pret sociāliem un kultūras procesiem. Iegūtie rezultāti problematizē pieņemto kā drošticamo, padarot *zināšanu* par jautājumu, nevis par apgalvojumu. *Zināšana* kā jautājums ir arī aktivitātes pamatojums, nevis dogmatisks pieņēmums, kurš var slēpt neatklājamo šķitumu, tādējādi nosakot atsvešinājumu no esošā.

Pētījumā tiek apskatīta metode kā jautājums, nevis kā no darba atsvešināts, neuzrādīts princips, kurš nosaka pētījumu, bet pats netiek noteikts. Tādējādi metode kā jautājums var sniegt padziļinātu izpratni par metodoloģiju kā pieņēmumu, ar kuru var tvert nepastarpināti esošo kā vispārējo.

Pētnieciskā procesā tik sniegts aktualitātes pamatojums vēsturiskā saprašanā, subjektīvā domāšanas vēsture kā vispārēja domāšanas vēsture, kurā tiek konstatētas zināšanas kā dotās. *Zināšana kā dotā* atceļ binaritāti — zināšanas kā esošas un zināšanas kā neesošas. Šis nošķīrums ir balstīts patiesības un nepatiesības kritērijā attiecībā uz zināšanām. Ja zināšana eksistē, tā nevar neeksistēt, bet patiesība un aplamība attiecas uz vēsturiskuma dimensiju jeb nemainīgo mainību kā aktualitāti.

Ja tiek atcelta zināšanas binaritāte, tad var ievērot otru nošķīrumu, kuram izmainās nozīme, t. i., zināšana un nezināšana. Zināšana un nezināšana nav skaidrojuma kā esošā un neesošā konstatācijā, bet gan laiciskā struktūrā kā klātesošā jebkurai zināšanai un pētījumam.

Klātesamības atsegšana ļauj labāk izprast arī 20.gs. filozofijas problemātiku, kuru akcentē Heidegers. Tādējādi padziļināti tiek pārdomātas Heidegera uzrādītās problēmas zinātnēs un izvērtēts to pamatojums, nevis atcelts nesaprašanā. Heidegera

apgalvojums par esamības aizmiršanu var tikt saskaņots ar pētījumā aplūkoto pētījuma priekšmetu (zināšanas Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā”) un paplašināts attiecībā uz citām interpretācijām.

## Zinātniskā novitāte

Jautājums par zināšanu izpratni Hēgeļa filozofijā ir aktuāls ne vien filozofa interpretāciju izvērtēšanā, bet arī apskatot 20.gs. filozofijas (piemēram, fenomenoloģijas, hermeneitikas) spriedumus, kā arī kritiski izvērtējot *stingrās zinātnes* ideālu.

No gnozeoloģiska jautājuma par zināšanām ir vērojama pārbīde uz jautājumu par zināšanu būtību cilvēka zinātniski racionālā pasaulē un ikdienas pieredzējumos.

Mūsdienu zinātnē objektīvi pierādītās zināšanas tiek nošķirtas no subjektīvi pieredzētām zināšanām jeb no tām, ko subjekts zina kā doto. Tādēļ rodas jautājumi, kā saskaņot šīs dažādās zināšanas reālā, cilvēciskā pasaulē (piemēram, bioētikā risinot preimplantīvās diagnostikas, reproduktīvās klonēšanas problēmas, kā arī citas bioētikas problēmas), kura ir dota kā vienība vai veselais, nevis kā teorētiskā un praktiskā nošķīrums.

Pētījumā izvirzītā hermeneitiskā dialektika ļauj labāk izprast šīs problēmas. Hermeneitiskā dialektika kā metode ļauj akcentēt *aizmiršanu* kā prāta un saprašanas pamatu, tādējādi atsedzot Heidegera kritikas nepilnību un ļaujot veikt atkārtotu Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” pārinterpretāciju.

## Literatūras apraksts

Pētījumā izmantotajā literatūrā var izdalīt vairākus blokus pēc pētāmās literatūras nolūka. Pirmā grupa ir pamatteksti, otrā grupa ir problematizējošie teksti, trešā grupa ir skaidrojošie teksti, kura sadalās sīkāk tieši skaidrošajos tekstos un pastarpināti skaidrojošajos tekstos. Šis dalījums nosaka arī literatūras izvēli.

Pirmajā grupā ietvertie teksti ir jau noteikti, balstoties tēmas uzstādījumā. Galvenais ir Hēgeļa darbs „Gara fenomenoloģija”, no kura un kurā tiek atsegta zināšanu izpratne. Šai grupā var izdalīt vairākas apakšgrupas, kurās tekstu nozīme mainās. Pirmajā apakšgrupā ir pamatdarbi. Pie šādiem darbiem pieder:

- „Nošķiruma raksti. Fihtes un Šellinga filozofiju sistēmu atšķirība.” (*Differezschrift. Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie*); šis darbs uzrāda Hēgeļa filozofijas sistēmas veidošanas aizsākumu, akcentējot viņa kritisku nošķiršanos no tā laika aktuālajām filozofijas sistēmām. Lai gan ir jānorāda un jāņem vērā, ka šai laikā Hēgeļa filozofiskās nostādnes bija ļoti tuvas vai saskaņotas ar viņa drauga un kolēģa Šellinga uzskatiem.
- kopā ar Šellingu izdots „Filozofijas kritiskais žurnāls” (*Kritisches Journal der Philosophie*); Filozofijas kritiskā žurnālā iekļautās Hēgeļa publikācijas ļauj izprast viņa kritiku pret tā laika akadēmiskās filozofijas procesiem un norisēm, tādējādi arī ļauj labāk izprast „Gara fenomenoloģijas” kritiskās norādes pret citiem tā laika aktuāliem filozofiem vai agrāko laiku filozofijas interpretācijām.
- „Gara fenomenoloģija” (*Phänomenologie des Geistes*); kā pētījuma pamatdarbs, tas ir sākotnējo spriedumu avots un to mērķis. Tekstā izteiktais disertācijai kalpo ne vien kā pamatanalīzes teksts, bet arī kā atskaites kritērijs.
- „Loģikas zinātne” (*die Wissenschaft der Logik*); kā Hēgeļa sākotnēji iecerētās sistēmas otrā daļa, kurai ir līdzvērtīga nozīme filozofijas sistēmas izveidē un pamatojumā, kalpo pētījumā kā interpretācijas paplašināts



atskaites lauks. Šis darbs ir nozīmīgs pētījuma otrās daļās trešās nodaļas otrajā apakšdaļā, kurā tiek pētīts loģikas kā ontoloģijas pamatojums.

- „Filozofijas zinātņu enciklopēdija” (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*), kā uzskata daudzi pētnieki, ir jauns Hēgeļa filozofijas sistēmas modelis, kurš būtiski atšķiras no tā, kuru Hēgelis veidoja „Gara fenomenoloģijas” laikā. Tādēļ pētījumā, lai atklātu „Gara fenomenoloģijas” lomu filozofijas sistēmā, tiek apskatīti un salīdzināti jēdzienu koncepti ar *Enciklopēdijās* uzstādījumiem.
- *Tiesību filozofijas pamatlīnijas (Grundlinien der Philosophie des Rechts)*. Promocijas darbā, analizējot filozofijas pasaules vēsturi, no šī teksta tiek akcentēta un izmantota pēdējā nodaļa, kura atklāj objektīvā gara realizācijas formu, un norāda uz sistēmu saskaņotību.

Otrā grupa ir darbi, kuri ir izdoti pēc Hēgeļa nāves. Šie darbi ļauj izprast divas problēmas: pirmkārt, atsevišķu, specifisku jautājumu risinājumu- Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju”, otrkārt, sakārtotāju lomu interpretāciju noteiksmē un izpratnē- Hēgeļa filozofiju. Šai grupā promocijas darbā tiek izmantoti darbi:

- „Lekcijas par filozofijas vēsturi” (Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I. Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1971.*) Šis darbs izmantots, aprakstot un analizējot pētījuma sākuma pamatojumu. Filozofijas vēstures problēmas ir aktuālas promocijas darba apakšnozares robežu noteikšanai. Filozofijas vēsture principi promocijas darbā tiek aplūkoti arī saistībā ar „Gara fenomenoloģijas” struktūru. Ir jānorāda, ka promocijas darbā papildus tiek apskatīts 1996. gadā P. Garniro un V. Ješkes sakārtotais Hēgeļa „Lekcijas par filozofijas vēsturi” izdevums (Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil I. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Hrsg. P. Garniron, W. Jaeschhke. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1996.*), kurā ir publicēti dažādi saglabājušies ievadi no Hēgeļa lasītajām lekcijām. Tie atklāj interpretāciju lomu Hēgeļa lekciju sakārtojumā, kā arī dažādo akcentu iespējamību viena teksta ietvaros.
- „Lekcijas par vēstures filozofiju” (Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte. Werke 12. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M.*

1970.) pētījumā tiek saistīts ar iepriekš apskatīto problēmu, filozofijas vēsturi. Darbā ir aprakstīta dažādo pieeju iespējamība vēstures problemātikai, kā arī (tāpat kā *filozofijas vēsturē*) tiek uzrādīti ikdienišķie aizspriedumi, kuri ir sastopami attieksmē pret vēstures filozofijas pētāmo priekšmetu.

Ja *Filozofijas vēsturē* Hēgelis uzrāda aizspriedumus pret filozofijas vēsturi kopumā, tad *Vēstures filozofijā* ir akcentēti aizspriedumi pret pētāmo priekšmetu.

- „Lekcijas par pasaules vēstures filozofiju“ (Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/1823 Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler. Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd.12.* Hrsg. K.H. Iltting, K. Brehmer, H.N. Seelmann. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1996.) ir jauns sakārtojums Hēgeļa lekciju manuskriptiem un lekciju pierakstiem, līdzīgi kā „Filozofijas vēstures” 1996. gada izdevums. Šis darbs tiek izmantots līdzās filozofijas vēstures un vēstures filozofijas problemātikai, akcentējot to saistību pasaules vēsturē. Savukārt pasaules vēsture saistās ar objektīvā gara izpausmi. Šī izpausme ir cieši saistīta ar filozofijas sistēmas mērķtiecības un vēsturiskuma noteiksmēm.

Otrā literatūras grupa jeb bloks sastāv no tekstiem, caur kuriem tiek problematizēta Hēgeļa filozofija un caur šo problematizāciju var saskatīt iespējamās interpretācijas risinājumus, kas skaidro *zināšanas* izpratni. Šai blokā galvenais akcents tiek likts uz Heidegera filozofijas tekstiem, jo tieši Heidegers ir tas, kurš 20. gs. piedāvā Hēgeļa tekstu (arī „Gara fenomenoloģijas”) ontoloģisko pārinterpretāciju.

Problematizējošo tekstu blokā var izcelt divas apakšgrupas — vienu veido teksti, kuri bija aktuāli filozofijas diskursā Hēgeļa darbības laikā, bet otra grupa ir teksti, kuri ir aktuāli saistībā ar Hēgeļa ontoloģisko interpretāciju.

Pirmajā grupā promocijas darba autors apskata vācu filozofijas, precīzāk, vācu ideālisma tekstus, kurus Hēgelis ir apspriedis, pārdomājis un kritizējis. Tie ir trīs autoru filozofiju galvenie darbi: Kanta, Fihtes un Šellinga. No Kanta darbiem pētījumā tiek izmantotas viņa trīs kritikas, kurās tiek meklēts pamatojums Hēgeļa

kritiskajiem apsvērumiem saistībā ar Kanta filozofiju. No Fihtes un Šellinga pētījumā tiek izmantoti Hēgeļa aplūkotie darbi, tie ir: Fihtes darbs „Visu zinātņu pamatsituācija” (*Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, 1794*) un Šellinga darbs „Atklāsmes filozofijas pirmteksts” (*Urfassung der Philosophie der Offenbarung*). Jautājumā par Hēgeļa identitātes izpratni, pētījums pieskaras arī Hjūma filozofijas darbam, kuru Hēgelis ir lasījis, strādājot pie „Gara Fenomenoloģijas”. Tas ir Hjūma „Traktāts par cilvēka dabu” (*A Treatise of Human Nature*), uzsvāru liekot uz nodaļām, kurās Hjūms apskata lietu identitātes problēmu, akcentējot laicisko dimensiju.

Otrajā grupā, kā jau norādīts, galvenokārt iekļauti Hēgeli problematizējošie un izceļošie Heidegera darbi. Šos darbus var sakārtot divos polos: Hēgeļa filozofiju atzīstošie un kritizējošie darbi. Starp kritizējošiem darbiem spilgtākais ir „Esamība un laiks”, kur sākuma nodaļās Heidegers vēršas pret dialektiku, bet pēdējā nodaļa ir veltīta Hēgeļa laika jēdziena interpretācijas kritikai. Pēdējā nodaļā iekļautā kritika tiek analizēta un izvērsta promocijas darba trešās daļas otrā nodaļā. Pie Hēgeli atzīstošajiem darbiem ir minams darbs, kas veltīts Hēgeļa „Gara fenomenoloģijai”. Līdzās Heidegera interpretācijai promocijas darbā tiek izvērtēta Finka Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” interpretācija, kas ir publicēta darbā ar nosaukumu „Hēgelis”. Finka un Heidegera interpretāciju salīdzinājums ir būtisks, jo viņu starpā ir pastāvējušas domstarpības par Hēgeļa dialektikas izpratni. Šīs domstarpības ir publicētas kā saruna „Hegel-Studien 25”.

Pie Hēgeļa filozofiju problematizējošu tekstu autoriem pieder arī Gadamers, kurš, būdams Heidegera skolnieks, sevi pieskaitījis pie hēgeliešiem. No Gadamera tiek izmantots viņa galvenais darbs „Patiesība un metode”, kā arī atsevišķi raksti, kas veltīti Hēgelim.

Trešais bloks — Hēgeli skaidrojošā literatūra, ir dalāms trijās daļās:

1. literatūra, kura izvērš Hēgeļa filozofijas atsevišķas sistēmdaļas.

Šai daļā, piemēram, ietilpst tādi teksti, kā:

O. Pogelera „Hēgeļa Gara fenomenoloģijas ideja” (Pögeler O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München 1973/1993.),

G. M. Volfles „Būtības loģika Hēgeļa „Loģikas zinātnē”, (Wölfler G. M. *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“*. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition. Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad 1994.),

T. Bautsa „Hēgeļa Pasaules vēstures mācība. Hēgeļa vēstures filozofijas loģiskais un sistemātiskais pamatojums” (Bautz T. *Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie* Wilhelm Fink Verlag. München 1998.);

2. literatūra, kura pievērš uzmanību atsevišķiem Hēgeļa jēdzieniem.

Piemēram:

O. Pogelera darbs „Pašapziņa kā Gara fenomenoloģijas pamatmotīvs” (Pögeler O. *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes // G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggler*. Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.),

A.Kresa „Refleksija kā pieredze: Hēgeļa subjektivitātes fenomenoloģija” (Kress A. *Reflexion als Erfahrung: Hegels Phänomenologie der Subjektivität*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1996.),

K. E. Klausa, V. Marksa „Prāts Hēgeļa Gara fenomenoloģijā” (Klaus K. E., Marx W. *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1992.).

3. skaidrojošā literatūra, kura veic Hēgeļa filozofijas salīdzinājumu ar citiem autoriem.

Šai grupā ietilpst, piemēram, tādi darbi kā:

K. R. Vestfala darbs „Hēgelis, Hjūms un uztveramo lietu identitāte.” (Westphal K. R. *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Historisch-kritische Analyse zum Kapitel „Wahrnehmung” in der Phänomenologie von 1807*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1998.),

D.Zinna „Identitātes principa kritika: no Heidegera pie Hēgeļa.” (Sinn D. *Die Kritik am Identitätsprinzip: von Heidegger zu Hegel*. Bouvier. Bonn 1988),

D.Sargenti „Atšķirīgais filozofijas Pats, Heidegera diskusija ar Hēgeli.“  
(Sargentis D. *Das differente Selbst der Philosophie, Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*. Dr. Köster, Berlin 1998.)

## **1. Hēgeļa filozofijas pētniecības principi filozofijas vēstures nozarē**

Pētījumi filozofijas vēstures nozarē saskaras ar specifisku problēmlauku, kurš ir jānoskaidro pētījuma sākumā. Pirmkārt, ir jāsaprot, kādā veidā pētījums var tikt risināts. Risinājuma izvēle tiek balstīta pētāmā priekšmeta noteiktajā specifiskā, pētāmā priekšmeta pieejamībā (nav domāta pieejamība tikai materiālā ziņā, bet arī paša teksta vai jēdziena pieejamība, kuru var traucēt vēsturiskie uzslāņojumi, teksta valodas atsvešinājums u.tml.), iespējamajos veidos kādos pētījums var tikt veikts, izvēlēto principu saskaņošanā ar pētījuma mērķi. Tādēļ šajā daļā tiek apskatītas problēmas, kas saistās ar pētījumu filozofijas vēstures nozarē. Vispirms tiek apskatītas problēmas, kas saistās ar filozofijas vēstures specifiku, tad konstatētas dotās zināšanas, kuras ir nepieciešamas pētījumam. Šai gadījumā ir izdalītas divas nepieciešamās pētījumam dotās zināšanas, pirmā, saistās ar laika jēdziena aplūkošanu, otrā ar absolūtā jēdziena raksturojumu. Laiks jēdziena aplūkojumā tiek uzrādīta hermeneitikas un dialektikas mijiedarbības iespēja, savukārt absolūtā jēdziena raksturojumā tiek konstatēti nosacījumi, kuri ir jāievēro, lai sasniegtu izvirzīto mērķi.

## 1.1. Hēgeļa filozofijas pētniecību pieeju izvērtējums

Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” sākas ar *neapšaubāmas dotības* — sajūtu noteiktības analīzi. *Neapšaubāma dotība* ir pasaule ar tās daudzējādo parādīšanos sajūtās. Mēs esam un priekš mums ir lietas. Ir galds un krēsls, ir smaržas un krāsas, ir šķitumi un ir īstas lietas — viss parādās savā ikdienišķajā skaidrībā. Esot pasaulē, mums viss ir īsts un patiess<sup>16</sup>, pat apmānu vai neīstenību mēs atklājam tikai retrospektīvi — pēc tam, kad maldinošais ir jau parādījies kā īstenais. Īstenais ir tas, kam mēs noticam. Garša, smarža, redzamais, sataustāmais, šķiet, ir vistiešākie, un tas varētu nozīmēt, visnoteiktākie pasaules dotumi mūsu pieredzē. Tas, kā tiek redzēts, nav apšaubāms tā tiešumā — sajūtas sniedz to, kā kaut kas parādās. Pati parādīšanās ir parādīšanās sajūtās. Patiesi, kad veros logā, es redzu to, kas ir pasaulē un nevar būt priekš manis citādi dots kā tikai kā es to redzu — tas ir noteikts tikai tad, ja es ieraudzītu, ka tas nav logs, bet ir kāds fotoattēls, kurā ir attēlots logs; tad es varētu teikt, ka aiz loga esošais koks nav koks, bet tikai attēlā attēlotā daļa jeb fragments, kas mani māna savā parādīšanās aktā. Bet arī šī pārpratuma noskaidrošana vēl nepalīdzētu noliegt to, ka man sajūtās bija kas dots tā tiešamībā, jo arī attēls ar visu tajā attēloto ir ticis uztverts tā, kā tas man parādījās. Attēla interpretācija varēja būt maldīga, bet ne pats redzamais.

Bet kas tad tiek pateikts? Kāds jautājums ir uzdots šai pārdomai? Vai jautājums par nodoma un sākuma attiecībām ir tas, kas tiks risināts? Vai Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” sākums tiks izvērsts un atklāts tā noteiktībā? Ko nozīmē domāt par šiem jautājumiem? Vai jebkura pārdoma ir domāšanas vērtā? Vai domāšanai ir kāda vērtība? Vai vērtība ir domas jēdzīgums? Varētu tikt uzdoti bezgalīgi daudz jautājumu, tomēr mērķis ir ierobežot un mērķtiecīgi virzīt domu uz domājamo.

---

<sup>16</sup> „Īsts” un „patiess” šeit nav domāts ar jēdzienisku piesātinājumu, tas ir, kā noteiktās robežās lietoti, bet gan tiek izteikti ikdienas valodas sapratnē, kas sevī pieļauj arī pārpratumu kā saprašanas modu.

*Parādīšanās (šķitums) ir tas pats, kas refleksija, taču refleksijai tas ir nepastarpināts; sevī iegājušo un tādējādi no savas nepastarpinātības atsvešināto šķitumu mēs svešvārdā dēvējam par refleksiju.*<sup>17</sup>

Pati zināšana kā sākotnējais dotums ir jāpadara par pētījuma problēmu.

### **1.1.1. Jautājums par Hēgeļa filozofijas izpētes iespējām**

Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” ir bijis auglīgs avots dažādiem domātājiem, veidojot savas specifiskās filozofijas jeb, hēgeliski sakot, sistēmu pamatus. Hēgeļa filozofijas problēmas var atrast plašā klāstā gan 19. gs. beigu Vakarzemes domā, gan 20. gs. filozofijas uzskatos.<sup>18</sup> Bet, lūkojoties Hēgeļa ietekmē uz posthēgelisko filozofiju, ir iespējams atrast tikai viņa domas pēdas, nevis pašu domu kā doto. Ir skaidri nojaušama Hēgeļa sistēmizteikumu klātesamība dažādās filozofijās, bet pati sistēma sevi neuzrāda kā doto zināšanu. Tādēļ ir jāuzdod jautājums, kādā veidā ir iespējams atklāt Hēgeļa filozofiju kā zināmo, ja tā ir tikusi tik daudz izmantota kā pašsaprotamā zināšana dažādās „filozofijās”?

Tāpat kā Hēgeļa pēdas ir atrodamas dažādās filozofijās, kas kā iepriekšpieņemto pieņēmušas zināšanas, ko Hēgelis ir sniedzis, tāpat ir dažādi mēģinājumi pašu Hēgeļa filozofiju iekļaut un pamatot kā zināšanu. Ir sarakstīti neskaitāmi darbi, kas analizē sniedz zināšanas par Hēgeļa radīto sistēmu vai sistēmdaļām, padarot pašu Hēgeli par noteiktu zināšanu formu, kas atbilst kādai eksistencei.<sup>19</sup> Varētu izdalīt trīs dažādus veidus, kā tiek mēģināts Hēgeļa filozofiju padarīt par analizējamu zināšanu:

1. Hēgeļa filozofijas analīze filozofijas vēstures kontekstā, mēģinot atsegt bijušo domātāju ietekmi un nozīmi sistēmveidošanā.

Šāda veida zināšanu radīšana par Hēgeļa filozofiju var tikt raksturota ar filozofijas vēstures sistēmas analīzes jēdzienu, kur ar analīzi tiek saprasta

---

<sup>17</sup> [Der Schein ist dasselbe, was die Reflexion ist; aber er ist die Reflexion als unmittelbare; für den in sich gegangenen, hiermit seiner Unmittelbarkeit entfremdeten Schein haben wir das Wort der fremden Sprache, die Reflexion.]

Hegel, *Wissenschaft der Logik*. Surkamp Verlag. Frankfurt am Main 1969. S 24

<sup>18</sup> Vechēgelieši, Jaunhēgelieši, Kirkegors, Markss, Sartrs, Heidegers, Gadamers u.c.

<sup>19</sup> Šis izteikums ir jāpaskaidro, bet tas tik darīts nedaudz vēlāk, kad būs pietiekami apzināts problēmlauks.



neskaidrā vai nezināmā reducēšana<sup>20</sup> uz saprotamākiem vai zināmākiem jēdzieniem. Tas nozīmē analizēt Hēgeli, uzrādot bijušo filozofu ietekmi un nozīmi Hēgeļa filozofijā, piemēram, reducēt Hēgeļa filozofiju uz Platona, Hjūma vai Kanta filozofijas principiem (Görland, Kenneth R. Westphal u.c.). Šāda zināšanu veidošana saskaras ar redukcijas problēmu, t. i., kā gan ir iespējams uzrādīt redukcijas pamatu, jau ne balstoties aizspriedumā par reducējamības pamatojumu. Ja tiek uzverts, ka Hēgeļa filozofija ir veidota un tādēļ arī saprotama kā Kanta kritika vai arī Hjūma uzrādīto problēmu risinājums, tad pats Hēgelis ir pazudis zināmajā zināšanā tāpēc, ka viņa filozofija ir saprotama tikai pēc rūpīgas Kanta vai Hjūma filozofijas izpētes.

Ja pieņemam, ka  $A$  ir Hēgeļa filozofijas problēma un  $B$  ir cita filozofa filozofija, kas ir  $\neg A$ , tad redukcija ir  $A$  izteikšana caur  $\neg A$ , kur  $\neg A$  ir pieņemts kā saprotamākais. Pieņemot, ka  $a; b; c; \dots z$  ir  $B$  dažādie izteiktie filozofijas spriedumi, tad  $A$  izteikumi tiek izteikti kā  $\neq$  vai  $= a, b, c$ . Bet nav nepieciešams pieņemt, ka  $A$  ir kas patstāvīgi esošs (kas būtu ideālisma noteiksmē izteikts izteikums).

Reducējot  $A$  izteikumus uz  $\neg A$ , lai padarītu tos saprotamākus, rodas iespēja arī šo  $\neg A$  paskaidrot vēsturiskā redukcijā t. i. ar kāda  $\neg \neg A$  izteikumu, tādējādi nonākot regresā, kurš beidzas, tikai pieņemot kādu  $\neg \neg A$  par pietiekamo pamatu.

Piemēram, Hēgeli reducēt uz Kanta filozofiju, Kanta filozofiju uz Hjūmu kā atmodinātāju no metafiziskā snauda, līdz beidzot nonākt pie apgalvojuma, ka visu ideju pamats ir Platons, Aristotelis vai, piemēram, Hērakleits. Šajā redukcijā ir pazudis pats reducējamais. Filozofijas lauks izplešas viendabīgā vienībā, pazaudējot no redzesloku domājamo.

2. Konkrētu jautājumu, kuri parādās Hēgeļa filozofijā, analīze, cenšoties ieskicēt Hēgeļa atbildes nozīmi un vietu konkrētās problēmas vēsturiskā (aktuālā) kopainā.

---

<sup>20</sup> Ar vārdu redukcija darba autors saprot galvenokārt latīņu *reductio - virzīšana atpakaļ*, ar mērķi vienkāršot.

Izceļot kāda jautājuma nozīmi filozofiskā kontekstā un skaidrojot Hēgeļa filozofiju caur šādu prizmu, pati doma aizslēpjas mainīgā aktualitātē, kuru nevar notvert kā domājamo, t. i., aktualitāte, kas tiek skatīta gnozeoloģiskā vai/un ontoloģiskā aspektā, top distancēta pati no sevis un pakļauta formas raksturojumam.

Ja problēma ir  $A$  un tās saturiskie risinājumi ir  $a, b, c \dots z$ , tad  $a$  tiktu izteikta kā  $\neq vai = a, b, c$ , tādējādi izceļot tā nozīmi no tā, kas tas nav jeb no cita.

Piemēram, uzsverot subjekta/objekta problēmu un skatoties tās risinājumu, var teikt, ka Hēgelis pārvar Kanta formas/satura duālismu, saprotot to kā substanci — kā absolūto garu.<sup>21</sup>

3. Hēgeļa kā sistēmdomātāja analīze, pieņemot, ka Hēgelis izklāsta sevi un pamato sevi caur savu sistēmu.

Pieņemot, ka eksistē Hēgeļa sistēma, kas nosaka Hēgeļa katru atsevišķo izteikumu, tiek apzināts priekšspriedums, kas nosaka zināšanu par Hēgeļa sistēmdaļu pamatu.

Bet šādā skatījumā var veidoties šķietami nepārvarama problēma — tiek pieņemts, ka izteikums  $A$  ir sistēmas noteikts un ir sistēmveidojošs, tātad ir jāpieņem kāds  $A'$ , kurš nosaka  $A$ , padarot to par zināšanu, bet šīs pats  $A$  ir tas, kas uzrāda  $A'$ . Piemēram, Heidegers, skatot Hēgeli kā sistēmveidojošu, atsauca uz sistēmpriekšstatu, ko sniedzis Hēgelis un kurš ir atrodams vācu ideālisma filozofijā, bet, lai šo priekšstatu iegūtu, ir jābūt jau zināšanai par Hēgeli, tātad, lai iegūtu zināšanu par Hēgeļa filozofiju, ir jau sākotnēji jābūt zināšanai par Hēgeļa filozofiju.

Šāds veids, kā iegūt un izgaismot zināšanas par Hēgeļa filozofiju ir pamatojams hermeneitiskā skatījumā, veidojot domas riņķojumu no  $A$  uz  $A'$ , kuru nosaka  $A$ , kas ir saprotams caur  $A'$ , tādējādi izgaismojot gan  $A$ , gan  $A'$ . Izgaismot, šai gadījumā, nozīmētu, iegūt  $A$  un  $A'$  kā zināšanas formas saturisko noteiksmi, nosakot formas attiecības pašai ar sevi.

---

<sup>21</sup> Cobben P. *Vorwort*. HEGEL-LEXIKON. Herausgegeben von Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers und Lu De Vos, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2006

Formas attiecības pašai ar sevi ir tās saturiskās noteiksmes — saturs nosaka, kā forma pamato sevi kā tādu un ne citādu.

Problēma, kas apdraud zināšanu izgaismošanu, ir priekšsprieduma pamatojums. Tiek pieņemts, ka  $A'$  nosaka  $A$  pamatu, tāpat kā  $A$  nosaka  $A'$ , bet izpratne par  $A$  vai  $A'$  mainītos, ja tiktu pieņemts kāds  $B$  vai  $B'$  kā priekšspriedums. Piemēram, pieņemot, ka Hēgeļa filozofijas pamats nav sistēma, bet gan mainība, kas nosaka visas esošās un potenciālās zināšanas, veidotos cits priekšstats par pašu Hēgeļa filozofiju.  $A$ , kuru noteiktu  $B'$  un kurš veidotu  $B'$ , būtu atšķirīgs no  $A$  kā  $A'$  vai  $A$  kā  $C'$ , vai  $A$  kā  $Z'$  noteiktā.

Lai gan katrs no šiem veidiem sniedz zināšanu par Hēgeļa filozofiju, tie visi slēpj kopēju problēmu vai neskaidrību. Kas ir Hēgeļa filozofija, un kas ir Hēgelis? Hēgelis kā zināšana jeb kā dotais zināmais, kurš ir atstājis pēdas filozofijā vai kurš ir jāuzzina tā izklāstā jeb skaidrojošā pārdomā, kļūst par apziņas priekšmetu. Hēgelis ir tas, kas parādās — tas ir fenomens, par kuru tiek runāts. Jautājumu var pārformulēt — kas tiek saprasts, sakot „Hēgeļa filozofija” — „sistēma”, „pēdas”, „izpratne”, u.tml.? Vai Hēgelis ir kā apzīmējums, īpašības vārds vai noteikta veida attiecības starp izteikumiem, spriedumiem, zināšanām...? Vai Hēgelis ir metodoloģiska vienība?

Runājot par Hēgeļa filozofiju, tiek pieņemts, ka eksistē kas tāds kā Hēgeļa filozofija. Ja Hēgeļa filozofija tiek apzīmēta kā  $A$ , tad rodas jautājums par  $A$  nozīmi. Vai vārds „Hēgeļa” vārdu savienojumā „Hēgeļa filozofija” ir izteicējs vai forma, vai saturs? Ja „Hēgeļa” ir tikai izteicējs, kas izsaka noteikta veida filozofiju, tad tiek pieņemts, ka eksistē dažāda veida filozofijas, kuras izsaka dažādi izteicēji. Ja „Hēgeļa filozofija” ir forma, tad tā tiek noteikta no tā, kas tā nav — no citām formām, caur kurām tā parādās, vai arī tās saturiskie nošķīrumi no citiem saturiem. Ja „Hēgeļa filozofija” ir specifisks saturs, ir jāvaicā, kāda veida saturs tas ir? Ko nozīmē saturs jeb *Inhalt*? Un kā šis saturs nošķiras no citiem saturiem? Ja Hēgelis ir tikai kādas domas radītājs, tad kā šis autors nosaka pašu domu, jeb tomēr tam nav varas pār izteikto. Vai lasītājam autora domātais nekalpo kā kritērijs domas saprašanai?

Hēgelis ir lasīts un pārlasīts, un tā dažādās ietekmes bieži vien ved apmulsumā par paša Hēgeļa filozofijas pamatu jeb mērķi.<sup>22</sup> Kas ir pats Hēgelis, vai lasīšanā un/vai saprašanā tas nekalpo kā kritērijs — kritērijs, ka ir saprasts? Ja „Hēgelis” tiek uztverts kā eksistējošais, kuram atbilst noteikta filozofija, tad ir jājautā, kādā veidā ir iespējams iegūt šādu zināšanu par „Hēgeli”. Ja šis jautājums netiek uzdots, tad var rasties bezgalīgi daudz spekulācijas izteiktas par Hēgeļa filozofijā, nesaprotot, kur tas tiek vai tika izteikts un saprasts. Bet uzdodot šo jautājumu, var rasties neskaidrība par sagaidāmo atbildi. Var atbildēt, ka lasīt un saprast Hēgeli nozīmē atrast atbilstību Hēgeļa teiktajam ar pārdomāto, atrast saskaņu starp izteiktā formu un saturu. Šāds apgalvojums nesniedz lielāku skaidrību, ja nav zināms, kur un kā šādu atbilstību ir iespējams meklēt, kā arī kur sakņojas atbilstības, saskaņas aizspriedums?

Lai gan visi trīs veidi kā izklāstīt saprašanai Hēgeļa filozofiju, sniedz pienesumu zināšanai par „Hēgeli”, tie visi trīs saskaras ar jautājumu par izteiktā pamatotību. Lai padarītu skaidrāku jautājumu, ir jāaplūko, kādā veidā izteikuma pamatotības problēma atklājas katrā no minētajiem Hēgeļa filozofijas izklāsta veidiem.

1. Pirmajā veidā Hēgeļa filozofija tiek izklāstīta „filozofijas vēstures” kontekstā.<sup>23</sup> Izklāsts balstās priekšspriedumā, ka eksistē tāds autors — Hēgelis (kurš ir jau dots kā zināmais), kurš parādās caur savu filozofiju un ir veidojies vēstures kontekstā. Tiek noklusēts aizspriedums<sup>24</sup> — filozofijas vēstures iedarbīgā daba uz kāda filozofa skatījumu ir tā, kas atklāj viņa filozofijas pamatu. Šāds skatījums balstās *vēstures*

---

<sup>22</sup> Mērķis ir pamatots pamatā, pats pamats ir mērķis.

<sup>23</sup> Sīkāk filozofijas vēstures problēmas izklāsts tiks aplūkots nodaļā 1.1., kur tiks uzrādītas Hēgeļa piedāvātās vēstures apraksta problēmas un risinājumi, kā arī to nozīmes Gara saprašanā.

<sup>24</sup> Darba autors nošķir *priekšspriedumu* no *aizsprieduma*. Priekšspriedums ir tāds spriedums, kas tiek pieņemts pirms izteiktā sprieduma un ir pamats tajā izteiktajam, bet tas var tikt pakļauts izteiktā sprieduma problematizēšanai. Savukārt aizspriedums ir tāds spriedums, kas ir aizslēpts aiz sprieduma un kas tāpat kā priekšspriedums kalpo sprieduma pamatojamībai, bet, to problematizējot jeb atklājot, tiek atcelta izteiktā sprieduma nepieciešamība. Atsedzot aizspriedumu, izteiktais spriedums zaudē nepieciešamību tikt izteiktam, tas vairs nav patiess vai aplams kā priekšsprieduma gadījumā. Nošķirums starp priekšspriedumu un aizspriedumu tiek izdarīts, lai norādītu uz spriedumu atšķirībām, kaut gan vācu valodā tie abi var tikt atveidoti kā *Vorurteil*. Hansa-Georga Gadamera darba „Patiesība un metode” latviešu tulkotājs I.Šuvajevs, *Vorurteil* atveidošanai lieto priekšsprieduma formu, kas ir pamatojama Gadamera hermeneitikā kā *wirkungsgeschichtliche Bewußtsein* analizē, bet analizējot filozofijas vēsturi, šķiet, lai padarītu skaidrāku pētījuma analīzes problēmu, ir nepieciešams nošķirt divus šo sprieduma veidus, jo priekšspriedumus pētnieks var atsegt un uzrādīt, atšķirībā no aizspriedumiem, kas nosaka pašu pētījumu. Priekšsprieduma un aizsprieduma problēma sīkāk tiks apskatīta pēdējā nodaļā, kur tiks analizēta zināšana hermeneitiskā dialektikā.

*nepārtrauktības*<sup>25</sup> pieņēmumā. Filozofijas vēsture tiek tvēta kā būtiski secīga. Secīgumā tiek iezīmēts punkts, kuru aizpilda pētāmais autors.

Izklāsta atbilstība izklāstāmajam jeb autora izvērsuma atbilstības kritērijs tiek pieņemts zināšanā par autora eksistenci. Šis autors tiek pieņemts kā predikāts, kurš izsaka noteikto vēstures punktu. Ar punktu šeit tiek saprasts ierobežots apgabals, kas eksistē tādēļ, ka ir nosakāmas tā robežas.

Hēgeļa filozofija filozofijas vēstures nepārtrauktības skatījumā tiek uztvērta no robežām, t. i., tiek izprasta kā tāda, kas ir vai nav atbilstīga iepriekšteiktajam. Piemēram, Hēgeļa filozofijā izteiktais vai nu atbilst, vai neatbilst Platona, Aristoteļa, Hjūma, Kanta filozofijām. Jeb  $A$  ir  $\neg B$ ,  $\neg C$  vai  $\neg D$ , vai gluži pretēji. Tāpat šim Hēgeļa filozofijas izvērsuma veidam atbilst ne vien Hēgeļa kā post- (Platona, Aristoteļa, Dekarta, Hjūma, Kanta utt.) konstatācija, bet arī posthēgeliskais izvērsums, piemēram, Kirkegora, Marksa, Gadamera filozofijas konteksta apstiprinājums vai noliegums attiecībā pret Hēgeli. Bet, tajā pašā laikā nav skaidrs kritērijs šo apgalvojumu apstiprinājumam vai noliegumam, jo Hēgelis tiek pieņemts kā zināmais, bet šis zināmais netiek izvaicāts. Netiek vaicāts, kas ir Hēgelis šādā skatījumā — vai tā ir miesa, gars, izteikums vēsturē? Kas kalpo kā izteikuma apstiprinājums, ja tiek sacīts  $A = \neg B$  un nav zināms kādā veidā tiek konstatēts šī izteikuma sākuma punkts? Lai pētnieks varētu izvērzt šādu apgalvojumu, tam ir jau jābūt zināšanai par  $A$  un  $B$ , vai arī ir jābūt zināšanai par  $A$  vai  $B$ , un kāda ir pieeja pie nezināmā  $B$  vai  $A$ , caur kuru tas var atklāties kā  $A$  vai  $\neg A$ ,  $B$  vai  $\neg B$ . Lai apstiprinātu vai noliegtu, ir jābūt kaut kam jau dotam, bet šī dotība kā zināšana pati slēpj apstiprinājuma vai nolieguma problēmu.

Kur meklēt apstiprinājumu, vai eksistē kāda autoritāte kā „Hēgelis”, ja tas pats ir tas, kuru vēlas izgaismot vai izskaidrot? Ja šī autoritāte tiek uztvērta kā eksistējoša miesā, tad to var viegli atcelt kā nepieejamo, jo filozofijas

---

<sup>25</sup> Die 'kontingente Geschichte', Kūlers D. (Dietmar Köhler) izmanto šo jēdzienu, lai skaidrotu Hēgeļa filozofijas pasaules vēstures skatījuma veidu, kas saistīts ar sakārtojuma shēmu *pirms- un pēc tam, viens aiz otra (Vor- und Nacheinander)*.

Köhler D. *Der Geschichtsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“*. Hegel-Studien/Beiheft 38. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Hrsg. von Elisabeth Weisser-Lohmann und Dietmar Köhler. Bouvier Verlag. Bonn 1998. S.39

radītājs kā miesiska būtne ir aizgājusi nepieejamībā. Ja šī autoritāte tiek meklēta „miesiskā” tekstā jeb Hēgeļa atstātajos darbos, tad rodas jautājums, ko mēs tiecamies saprast vai izskaidrot, ja darbi ir doti savā tiešā dotībā, un vienīgais apstiprinājums var būt lasītājs, kuram autora domātais ir tikai mīkla, kura ir jāuzmin. Bet, ja autora darbs ir kritērijs un mīkla vienlaikus, tad ir jāatzīst arī, ka visi pirms Hēgeļa rakstītie darbi ir mīklas, un tad tādi apgalvojumi (kā, piemēram, Hēgeļa lietu identitātes jēdziens, kas ir balstīts Hjūma skepticismā uzdotajos jautājumos un atbildēs) ir tikai minējums par divu mīklu saskaņojumu.

Risinājums: dotā „zināšana ir mīkla kā dotais” jeb Hēgelis ir dots kā nezināmais. Ir zināšana, kuras saturs ir „nezināmais” un nezināmā izgaismošana no tā, kas tas ir vai nav, ir zināšanas formas noteikšana. Ja forma un saturs ir nošķirti, tad ir jājautā, kā iespējams no formas atklāt saturu.

2. Otrs veids ir saistīts ar jautājumu, problēmu un/vai jēdzienu ģenealoģijas un gnozeoloģijas izvaicājumu. Šāds skaidrojums balstās dotā zināšanā par problēmu. Skatījums ir līdzīgs pirmajam veidam un arī iekļauj tā problēmas sevī, bet atšķirība ir, ka šeit uzmanība tiek pievērsta tieši saturiskiem minējumiem. *A*, kas būtu „Hēgelis”, ir izteicis saturu *a*, *b* un *c*. Šāds *a*, *b* un *c* parādās arī pirms un pēc *A*, vai arī pie *B*, *C*, *D*. Tātad, ja tiks izgaismota zināšana par *a*, *b*, *c*, tad tiks izgaismots arī pats *A*. Ceļš no *a*, *b*, *c* pie izteikumiem par pašu *A* ir ģenealoģisks, jo tiek veidota problēmas iekšējā vēsturiskā attīstība kā „organisms”, kurš parāda arī tā veidošanās nosacījumus. Ceļš ir arī gnozeoloģisks<sup>26</sup>, jo tiek vaicāts par zināšanu iegūšanas nosacījumiem un principiem.

Izgaismojot formu no satura, rodas jautājums, kādā veidā ir dotas šīs zināšanas. Kāds kritērijs noteiks *a* kā satura saistību ar *A*? Ja, piemēram, tiek izvērsts jēdziens *vēsturiskums*, un ar šo jēdzienu tiek izgaismota Hēgeļa filozofijas nozīme, rodas jautājums, kādā veidā šāda zināšana ir dota. Kur ir meklējams saskaņojums šim izteikumam ar Hēgeļa filozofiju,

---

<sup>26</sup> Gnozeoloģijas problēma tiks sīkāk izgaismota jautājumā, kas saistīts ar ontoloģijas un gnozeoloģijas nošķirumu attiecībā uz zināšanu un zināšanām.

ja pati filozofija tiek caur to izgaismota? Tiek konstatēts jautājums par *vēsturiskumu* un tad tiek parādīta tā hēgeliskā iedaba, un šī skatījuma sakritība vai atšķirība no heidegeriskā vai gadameriskā *vēsturiskuma* izpratnes. Bet kur tiek gūta zināšana par „hēgelisko”, un kā var pārliecināties par šīs zināšanas patiesumu, ja pati zināšana ir tā, kas ir jāuzzina?

3. Trešā izklāsta problēma slēpjas jautājumā par zināšanas sākotnējo dotību, bet tajā pašā laikā saglabā un atceļ (*aufheben*)<sup>27</sup> iepriekšējo divu izklāstu jeb izvērsumu veidu problēmas. Hēgeļa filozofija kā sistēma nosaka katru atsevišķo zināšanu, un katra zināšana ir jāskata kā iekļauta sistēmā. Šis izklāsta veids pieņem divus dotumus — Hēgeļa filozofiju kā sistēmu un zināšanu par Hēgeļa filozofiju. Šīs abas zināšanas, kuras tiek izvērstas vai skaidrotas, tiek apzinātas kā nezināšana. Tiek pieņemta *A* eksistence tāpat kā *a* kā zināmā nezināšana. Lai saprastu *A*, ir jāsaprot *a* un otrādi. Saskaņotība ir jāmeklē sapratnē starp abiem nezināmajiem, kuri jau sākotnēji ir sniegti zināšanai. Hēgelis ir dots kā jautājums, kurš ir jāuzmin, bet kādu minējumu var izteikt, ja nav zināms, kā šis jautājums var būt tapis uzdots. Kur zināšanai parādās Hēgelis? Un, ja šī zināšana tiek apzināta kā nezināmais, tad vai tas nenozīmē, ka jebkuru patvaļīgu pārdomu mēs varam konstatēt kā hēgelisku? Ja pirmā pētījuma izklāsta veidā tiek pieņemts zināšanai Hēgelis kā filozofiska „forma”, kura ir eksistējusi filozofijas vēstures nepārtrauktības shēmā un otrajā tiek pieņemti Hēgeļa izteikumi kā konkrētās problēmas saturveidojošā daļa, kura arī ir pakļauta vēsturiskai nepārtrauktībai (bet skatot problēmu kā veidojošos organizāciju), un abos šajos skatījumos netiek ievērots nezināmais kā jautājums par „Hēgeļa” pamatotību kā zināšanu, tad šai gadījumā tas tiek atcelts, nostatot nezināmo kā zināšanai doto, bet netiek atbildēts uz

---

<sup>27</sup> *Aufheben* primārā nozīme ir atcelt, bet šis vārds vācu valodā nozīme arī saglabāt vai pacelt jaunā pakāpē. Jēdziena daudznozīmība ir būtiska Hēgeļa filozofijas dialektikas izpratnei. Tā tiks izvērsta nodaļā par absolūto.

jautājumu, kā filozofijas vai, kā teiktu Heidegers, domāšanas<sup>28</sup> vēsturē ir iespējams, ka ir dots kas tāds kā Hēgelis.

Ja zināšanā ir dots jautājums, kurš ir jāuzmin, tad vienīgais kritērijs saskaņai ir pats minētājs jeb, šai gadījumā, Hēgeļa filozofijas pētnieks, kas cenšas izvērst saprašānai Hēgeļa filozofiju. Problēma slēpjas pašā jautājumā par „Hēgeli”, šis jautājums kā dotais nezināmais, ir parādījies, bet nav domāšanai sākotnēji dots, tas parādās tikai iepazīstot filozofijas vai domāšanas vēsturi kā bijušo, tātad vēstures nepārtrauktības shēmā, kur vēsture tiek skatīta līdz tagad domājošajam. Domātājam tiek sniegta zināšana par „Hēgeļa” eksistenci kā bijušo jeb bijušais parādās pēc esošā. Pētniekam, lai pētītu vai izzinātu bijušo, ir jāuzzina par tā eksistenci jeb ir jānonāk līdz tam. Tas nozīmētu, skatoties pētnieka kā subjekta „domāšanas vēsturē” (tātad subjektivitātē), „Hēgelis” zināšanai parādās pēc pētnieka zināšanas, t. i., „Hēgelis” ir pēc pētnieka domāšanas vēstures, un pati vēsture ir pēc vēstures, jo pie tās arī ir jānonāk. Nezināšanu padarot par zināšanu, par vienīgo saskaņas kritēriju top pats pētnieks un pētījums par Hēgeļa filozofiju būtu pētījums par pētnieka subjektīvo vēsturi.

Visi trīs minētie veidi, balstoties priekšspriedumos un/vai aizspriedumos, sniedz zināšanu par Hēgeļa filozofiju kā doto, bet skaidrība izgaist, ja pamet noteikto priekšspriedumu lauku un mēģina saprast saskaņas nosacījumus. Atceļot noteiktos priekšspriedumus, var šķietami atrisināt sākotnējās pētījuma problēmas, bet, atrisinot tās, rodas jauni jautājumi par esošajiem pētījuma priekšspriedumiem. Tādējādi rodas iespaids, ka viss, kas tiek teikts par Hēgeļa filozofiju, ir pārejošs citu priekšspriedumu priekšā, kuri paši tiek atcelti, ja tiek ņemti vērā atceltie priekšspriedumi.

Kāds nostāsts, ko izmantojuši dažādi Hēgeļa pētnieki<sup>29</sup>, ļauj veikt analogiju ar esošo priekšspriedumu problēmu:

*[...], pēc lekcijas kāds cienījama vecuma klausītājs šausmās pielēca kājās un kļiedza, ka tā ir nāve un ka tā visam ir jāpāriet. Kāds Hēgeļa skolnieks viņam pēc*

---

<sup>28</sup> Heidegger M. *Hegel. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941)* Gesamtausgabe. Band 68. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993. S.3

<sup>29</sup> Šis stāsts ir atrodams dažādos avotos, tādēļ kā atsauci izmantoju vienu no pētniekiem, bet tam nav īpašas nozīmes, jo var arī atrast citur, bet pietiekamā autoritāte nav nosakāma.



kaislīgas studentu diskusijas paskaidroja: „Jā, tā ir nāve un tai ir jābūt nāvei, taču šajā nāvē ir dzīve, kas uzplaukst un kļūst arvien brīnīšķāka.”<sup>30</sup>

Dažādo pētījumu veidu atcelšana vai to problēmu uzrādīšana noved līdzīgā situācijā kā Hēgelis filozofiju savās lekcijās filozofijas vēsturē. Jautājot pēc zināšanas, kura ir dota, lai sāktu izvaicāt nezināmo, jautājums ir jau balstīts nezināšanā, kas atceļ sākotnējo zināšanu neziņā, tādējādi atsakoties pakļauties šķietami vienam kopējam kritērijam, kurš nodrošinātu saskaņu vai atbilstību ar kādu zināšanu. Bet, ja sākotnēja ir nezināšana, tad tā jau ir pakļauta kādai zināšanai — *ne-zināšanai* jeb ir jābūt kādai *zināšanai*, kas tiek noliegta. Lai varētu uzrādīt Hēgeļa pētniecības problēmas, ir jābūt dotai zināšanai, kas tiek pētīts, un, ja tiek konstatēts, ka sākotne ir nezināšana, tad ir jāpieņem, ka tā ir kādas zināšanas noteikta — zināšanas, kura pieprasa negativitāti. Noliegums top par pētījuma sākotni tikai caur savu atcelšanu vai/jeb *aufheben*.

Ja pieņem zināšanu kā sākotnējo nezināšanu, tad ir iespējams saprast esošos pētījumus un uztvert tos kā jautājuma izvērsumu par Hēgeļa filozofiju kā doto nezināšanu. Visi trīs pētījuma veidi uzrāda kādu dotību, kura ļauj saprast pašu jautājumu kā *domāšanas vēsturē* esošu. Domāšanas vēsture ir jautājums par pētījuma laiku. Laiku, kurš neļaujas tikt sadalīts *tagadnes punktos*<sup>31</sup>, kuri atrodas lineāras pēctecības attiecībās. Ja pētījuma laiks, kurš raksturotu domāšanas vēsturi, tiktu uztverts kā *tagadnes punktu* virkne, pētnieks saskartos ar divām problēmām vai skatījuma aizspriedumiem:

1. Pētniekam būtu jāapraksta paša „vēsture” kā pētījuma vēstures pamats, kas nozīmētu pētāmo skatīt kā pēc-pētījuma esošo, tātad pētījums būtu aizsācies pirms pētāmā priekšmeta konstatācijas vai zināšanas par to;

---

<sup>30</sup> [[...], nach der Vorlesung ein schon bejahrter Hörer mit Entsetzen aufgesprungen und habe gerufen, das sei der Tod, und so müsse alles vergehen. Einer der Hegelschüler habe ihn dann nach einer lebhaften Erörterungen unter den Studierenden belehr: „Ja, das sei der Tod und müsse der Tod sein; in diesem Tod sei aber das Leben, welches immer herrlicher hervorgehen und sich entfalten werde.“]

Šis nostāsts ir attiecināms uz Hēgeļa lekcijām filozofijas vēsturē, ko viņš lasīja Jēnā 1805./06. gada ziemas semestrī, šajā laikā strādājot arī pie „Gara fenomenoloģijas”, kura iznāk 1807.gadā. Klausītāja sašutuma pamats ir Hēgeļa pārliecība (kas tai laikā rodas), ka Šellinga sistēma tāpat, kā visas iepriekšējās, tiks atcelta nākamās priekšā. Šellings tai laikā bija cienīts filozofs ar daudziem sekotājiem.

Pöggeler O. Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes. Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München 1973/1993 S.10

<sup>31</sup> Sīkāk par tagadnes punktējumu, skatīt nodaļu „Laika izpratne Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” un Heidegera kritika.

2. Pētniekam būtu jāskata pētījums kā pēc vēstures esošais. Tas nozīmētu, ka pētījums ir ārpus sevis, tas ir tur, kur tas nav nekad bijis un nekad nebūs. Bet pats pētījums vienmēr atrod sevi vēsturē, kas šai situācijā nebūtu iespējams.

Lai izvairītos no šīm problēmām, ir nepieciešams apskatīt domāšanas vēsturi (kas ir pētījuma saturs) kā vēstures filozofiju un filozofijas vēsturi. Šis nošķīrums ir vienas un tās pašas zināšanas parādīšanās divi modi.

## Kopsavilkums

Lai saprastu Hēgeļa filozofiju (precīzāk, Hēgeļa darbu „Gara fenomenoloģija” un tajā uzrādīto zināšanas izpratni) un noteiktu kādus kritērijus saprastajam kā saprastai zināšanai, ir jāuzdod jautājums, kādā veidā ir iespējams konstatēt to, kas ir jāsaprot jeb kāda ir dotā zināšana par pētāmo priekšmetu.

Pieejamos pētījumus par Hēgeli var iedalīt trīs grupās:

1. Pētījumi, kuri raksturo Hēgeli filozofijas vēstures kontekstā.
2. Pētījumi, kuri raksturo Hēgeli caur problēmu jeb jautājumu — runa ir par ģenealoģijas un gnozeoloģijas - epistemoloģijas skatījumu.
3. Pētījumi, kuri cenšas izvērst Hēgeļa filozofiju, balstoties priekšspriedumā par Hēgeļa filozofiju kā sistēmu. Sistēma atklājas no apskatāmā jautājuma un apskatāmais jautājums no sistēmas. Sākuma un mērķa mijiedarbība.

Visi trīs pētījuma veidi saskaras ar sākotnējiem priekšspriedumiem un aizspriedumiem kā pamatkritērijiem — t. i. tiem nav nosakāms, kādā veidā var konstatēt zināšanas atbilstību saturam jeb kādā veidā ir iespējams zināt Hēgeli, ja Hēgelis sākotnēji ir nezināmais.

Lai atrisinātu šo problēmu, ir jāpieskaras jautājumam par domāšanas vēsturi — jautājumu, kādā veidā mēs varam saprast to, kas ir nezināms un tajā pašā laikā dots kā zināšana. Dotā zināšana kā nezināšana ir izvēršama laikā jeb „nezināmais-uzzināmais” formā. Laikā esoša mainība atklājas kā domāšanas vēsture. Domāšanas vēsture ļauj visus trīs skatījuma veidus saglabāt kā zināšanu, kuru pamats ir sākotnējā ne-zināšana jeb saglabāt doto ne-zināšanu kā uz-zināmo.

Visi trīs skatījuma veidi sniedz zināšanu par Hēgeļa filozofiju noteiktā zināšanas dotības veidā, bet tajā pašā laikā tie tiek atcelti (*aufheben*) „Hēgeļa” kā zināšanas priekšā.

Lai saprastu kādā veidā šī domāšanas vēsture spēj sevi pamatot, ir jāapskata jautājums par to, kas ir vēsture, tas nozīmē — jāapskata vēstures filozofija.

Ja tika konstatēts, ka Hēgeļa filozofija sākotnēji ir jāpieņem kā nezināmā zināšana, tad arī vēstures filozofija ir jāskata kā Hēgeļa filozofijas daļa, un tajā pašā

laikā ir jāatstāj atklāts jautājums par to, kādā veidā šāda zināšana var tikt pamatota kā dotā.

### 1.1.2. Jautājums par vēstures filozofiju un filozofijas vēsturi

Hēgeļa lekciju klausītāja izsauciens „Tad viss ir miris!” liecina par apziņas dotā pagājību un tajā pašā laikā par vēlmi noturēt teikto kā doto, nevis to apzināt tikai kā aizejošo. Pašā izteikumā — „Viss ir miris”, ir redzama divējāda iedaba — no vienas puses, apziņa par kaut kā aiziešanu — pagājība un, no otras puses, paša izteikuma nāve. Izteikums „Viss ir miris” paziņo arī par savu nāvi, bet tomēr tas tiek saglabāts kā izteikums.  $A$  apgalvo, ka eksistē  $A$  un tātad arī  $\neg A$ . Tas var tikt uztverts kā paradokss, ko risināt ļauj un tajā pašā laikā neļauj formālā loģika. Bet patiesībā, šķiet, pietiktu tikai norādīt uz satura un formas saistību, lai izgaismotu paradoksa neesamību un attaisnotu šo izteikumu (kā reiz sniedza atbildi Hēgeļa students izmisušam klausītājam) kā patiesības izgaismošanos.

Izteikums ir teiktais, kas var tikt apzīmēts kā  $A$ , bet teiktais vēl nenozīmē to, ko tas pasaka, tas pasaka kaut ko, kas tas nav, tāpat kā „galds” nav galds, kas tiek pateikts jeb noteikts kā eksistējošais (šai gadījumā arī kā esošais). Pateikto var apzīmēt kā  $a$ , kas būtu  $A$  saturs, bet tajā pašā laikā būtu  $\neg A$ . Izteikums „Viss ir miris!” ir  $A$ , kura saturs  $a$  pasaka  $A$  kā  $\neg A$ .<sup>32</sup> Formālā loģika šo varētu silogismā aprakstīt kā paradoksu:

$A \rightarrow \neg A$

$A$

$\neg A$

Bet šai gadījumā netiek ņemts vērā saturs. Saturs, kurš nosaka formu, jo pati forma nespēj atcelt sevi kā neeksistējošu vai „mirušu”, tikai saturs atceļ to kā neeksistējošu.

Ja satura un formas saistījums izteikumā „Viss ir miris!”, ļauj noprast izteikuma mirstību, tad rodas jautājums, kā saprast iespēju izteikt kaut kā mirstību, ja izteikuma brīdī saturs parādās kā teiktais, kas atceļ savu formu? Izteikums ir teikts laikā un paredz laiku, kurā tas tiek pateikts. Ja tiek teikts, ka teiktais būs nepatiess, vai ka pateiktais vairs neatbilst esošajam, tad tiek teikts nekas cits kā vien laiks.  $A$ , kura

---

<sup>32</sup> Sīkāk šī problēma tiek aplūkota kā identitātes problēma, daļā, kas veltīta Hēgeļa Fihtes identitātes kritikai, jeb Fihtes sistēmai, kas balstās Es un Ne-Es identitātē.

saturs ir  $a$ , ir teikts noteiktā laikā, kas, pieļaujams, atceļ sevi citā brīdī. „Viss ir miris!” ir izteikts pēc Hēgeļa lekcijas, un pēc izteiktā arī izteikums ir jau miris. Tādēļ varētu teikt, ka  $t^1 A a$ , kur  $t^2$  a izsaka  $t^1 A$  kā  $\lambda A$ .<sup>33</sup> Šai gadījumā laiks ir tas, kurš izsaka formas un satura attiecības. Caur laiku tiek izteikts tas, ko formālā loģika kļūdaini varētu saprast kā paradoksu, neievērojot formas un satura saistījuma nepieciešamību un laiku kā to izteicēju. Izteicējs  $t$  izsaka  $a$  formā  $A$ . Laiks ir kā tas, kurš ļauj izteikt mainību tās mainīgumā, saglabājot to formā, kura var parādīties kā tā, ko nosauc.

Ja laiks ir tas, kas izsaka formu un saturu, tad rodas jautājums, ko var pateikt par vēsturi, ja viss pateiktais ir laikā izteikts. Viss teiktais ir pakļauts mainīgam.  $t^1$  nav tas pats, kas  $t^2$ , bet tomēr tam ir jābūt piederīgam kādam  $t$ , caur kuru tas ir noteikts. Kas izsaka laiku, ja laiks ir tas, kas ļauj izteikt? Kas ļauj noteikt izteikuma satura noliegto formu? Kas ļauj apzināt „Viss ir miris!”? Kas ir tā zināšana par laiku, kas ļauj izteikt katra atsevišķa mirkļa jeb laika momenta apzināto, kā aizgājušo? Kas ir tā zināšana, kas paliek kā dotā un kuras dotība ir tā, kas ļauj apzināties kaut ko patiesu? Tai būtu jābūt kādai nemainībai, caur kuru varētu izteikt mainību. Jo, ja viss mainās, tad pati mainība nav apzināma kā tāda — tā vienmēr parādītos kā tagad esošais. Tā (mainība) būtu absolūtā  $A$  forma, kura nespētu izteikt caur sevi nekādu  $t^1$  vai  $t^2$  kā nošķirtus, vai pakļautus mainībai. Būtu iespējams pateikt tikai „ir”, kas nesalīdzinātos ne ar ko citu. Ja nav iespējams noteikt mainības kritēriju jeb punktu, *no kura* attiecībā tā būtu mainība, tad nebūtu iespējams to konstatēt.

Mainības nosakošam punktam būtu jābūt nemainīgam (nemainīgam attiecībā pret mainības noteiksmi). Tāpat kā, lai noteiktu laiku laikā jeb laika momentā, ir nepieciešams laiks. Nemainīgās mainības konstatēšana būtu dotās zināšanas patiesības kritērijs jeb, citiem vārdiem sakot, jebkuras pārdomas vai pētījuma zinātniskais pamats. Ar *zinātniskām* būtu jāsaprot tādas zināšanas, kas ir dotas un no kurām ir iespējams veidot noturīgas zināšanas par doto.<sup>34</sup>

Bet kā ir iespējams iegūt nemainīgu mainību, ja iepriekš tika teikts, ka laiks ir tas, kas izsaka saturu, caur kuru tiek noteikta forma. Tika konstatēts  $t^1 A a$ , kur  $t^2 a$  izsaka  $t^1 A$  kā  $\lambda A$ , kur  $t^1$  nav  $t^2$  jeb  $t^2$  ir  $\lambda t^1$ .

<sup>33</sup> Šādā pierakstā tiek pieņemts lineārs laika skatījums, kur katrs nākamais brīdis tiek raksturots caur pēc-tagad un pirms-tagad, tādēļ izteiktais ir jāskata tikai kā piemērs.

<sup>34</sup> Šai punktā zinātniskas un noturīgas zināšanas var tikt salīdzinātas gan ar Dekarta drošicamo zināšanu, gan ar Kanta aprioro, uz kura pamatu var tikt veidoti apriori sintētiski spriedumi. Šeit netiek izšķirta kāda specifiski hēgeliska nozīme *zinātniskajam*, kas tiks problematizēts turpmākajā darbā.

Šis jautājums ir tāds pats kā Aristoteļa pārdomas par nekustīgo pirmkustinātāju, kurš ir visas kustības pamats. Nekustīgais pirmkustinātājs ir analogisks nemainīgai mainībai, kas ļauj noteikt jebkura izmaiņu. Jebkurš fakts jeb izteikums ir mainīgs, tas ir pakļauts jau izvērstai „Viss ir miris!” formai, bet pati mainība ir noteikta no kāda nemainības — no tā, kas ir dots, lai noteiktu izmaiņu.

Piemēram, var pārdomāt matemātisku izteikumu  $2+1=3$  jeb  $A+B=C$ , kur  $A;B;C$  nav loģiski saistīti, t. i., nav nosakāma kāda loģiskā saistība no  $A;B;C$ , bet ir nosakāmas loģiskās attiecības, kas šai gadījumā būtu saskaitīšana. Saskaitīšana nozīmē, ka pie viena skaitļa tiek pievienots cits skaitlis, kur rezultātā tiek iegūts trešais skaitlis, kurš nav neviens no saskaitāmiem (izņēmuma gadījums ir, ja kāds no saskaitāmiem skaitļiem ir  $0$ ). Katrs atsevišķais  $(A;B;C)$  ir noteikta izmaiņa no cita (izņēmuma gadījumā  $0$  tiek pateikts, ka nekas netiek izmainīts, jeb izmaiņa nenotiek, jo nav dots izmaināmā saturs, jeb tā saturs ir  $0$ ).  $A$  izmaina  $B$  uz  $C$ , tāpat kā  $B$  izmaina  $C$ , un  $C$  ir mainībā noteiktais no  $A;B$ . Ja  $A;B$  un  $C$  ir pakļauti mainībai, tad kur ir meklējama nemainība? Paši sniegtie skaitļi (ar faktiem ir sarežģītāk nekā ar skaitļiem, jo tajos jau ir interpretācija) ir mainībā konstatēti. Konstatācija izpaužas izteikumā „ir” jeb „=”, „Ir” nosaka mainības konstatāciju, bet kas ir mainības noteiksme jeb nemainīgais, ja ne „+”? „+” pasaka, ka tiek izmainīts  $A;B$  un ka konstatētais  $C$  ir pakļauts  $A;B$  izmaiņai, bet pats „+” nepakļaujas ne formas, ne satura izmaiņai.

Ja matemātisko analogiju attiecinātu uz *lidojošu bultu*<sup>35</sup>, tad varētu teikt, ka katrā konkrētā mirklī bulta atrodas noteiktā punktā, kur katrs punkts var tikt apzīmēts ar kādu vērtību jeb  $A;B;C$ , un katrs punkts var tikt izteikts caur „ir”. Izsakot „ir” tiek konstatēta bultas atrašanās vieta. Nosakot bultas atrašanās vietu, nevar konstatēt, vai bulta lido, jo tā ir punktā  $A;B$  vai  $C$ , bet nekāda izmaiņa netiek pateikta. Izmaiņu var konstatēt tikai nosakot  $A$  un  $B$  attiecības. Tas nozīmētu pateikt, ka  $A$  saistījumā ar  $B$  ir  $C$  jeb  $A$  izmaina  $B$  uz  $C$ . Bulta lido, jo tā atrodas citā vietā, kuru var noteikt kā iepriekšējo konstatāciju izmaiņu, jeb „+”.

Tātad, lai konstatēt nemainīgo mainību, ir jāpieņem esošā noteiksme caur mainību jeb „ir” un „nav”. T. i., izteikums „Viss ir miris!” konstatē esošo no tā mainīguma. Un zinātnisks izteikums ir tas, kas tiecas noteikt mainību no nemainības. Tiecas izteikt „ir” un „nav” kā patiesības kritēriju.

---

<sup>35</sup>

Zenona aporija.

Bet kā būtu iespējams konstatēt vēstures nemainīgo mainību, ja pati vēsture sevi parāda kā mainības konstatācija? Tā izsaka „ir” mainību un tajā pašā laikā „Viss ir miris!”. Ja pētījuma mērķis ir apzināt Hēgeļa filozofijā uzdoto jautājumu par zināšanu, tad ir nepieciešams konstatēt nemainīgās mainības punktu. Pirmajā mirklī varētu šķist, ka tas ir „Hēgelis”, kurš ir nemainīgās mainības noteiksme un atskaites punkts, bet (kā iepriekšējā apakšnodaļā 1.1. tika norādīts) ir grūti atrast šādu sākotnējo dotības punktu, kurš nebūtu pakļauts priekšspriedumiem vai aizspriedumiem. Citiem vārdiem sakot, ir grūti (vai pat neiespējami) atrast kādu dotu punktu, kurš būtu raksturojams kā pētījuma nemainīgās mainības atskaites punkts.

Vēsture, paziņojot kādu mainības faktu kā esošu (šai gadījumā pieņemot „Hēgeli” kā izteikto „ir”), izsaka kaut ko, kas ir atkarīgs no citiem mainības nosacījumiem. Izteikums „Hēgelis ir vācu ideālisma pārstāvis” būtu formalizējams iepriekšējā matemātiskā analogijā kā  $A=B+C$ , kur B un C noteiktu A mainības konstatāciju. Tātad izteikums  $A =$  jeb „Hēgelis ir” ir mainībai pakļautais, nevis nemainīgās mainības konstatācija. Tas nozīmētu, ka šāds izklāsts ir ierobežots tajā, kas tas pats nav, jeb nosacījumos, kuri neatklāj sevi kā nemainīgās mainības dotumu — kuri neatklāj sevi no laika, bet gan atklāj tikai no relatīvā<sup>36</sup> laika momenta.

Pētījums par Hēgeļa filozofiju vai Hēgeļa filozofijā apskatīto jautājumu saskaras ar izklāsta ierobežoto dabu, parādīt sevi kā doto zināšanu, kura atbilst kaut kam tādām kā esošai *Hēgeļa filozofijai* jeb kā nemainīgā mainībā esošajam. Domāšanas vēsture sevi izsaka caur laiku kā to, kas katrā mirklī var paziņot par iepriekšējo kā „mirušo” un tajā pašā laikā arī par savu nāvi. Lai saprastu šo mainību tās nemainīgumā, ir jāapskata, kā domāt filozofijas vēsturi kā domāšanas vēsturi, kura pārvar subjektīvās domāšanas vēstures robežas. Ir jāskata Hēgeļa filozofija *t' Aa* formā, kur *t'* ir „tagad” punkts mainībā jeb vēsturē.

Uzdodot jautājumu par filozofijas vēsturi, kurā ir jājautā par to, kādā veidā ir iespējams domāt filozofijas vēsturi kā mainību un tajā pašā laikā kā nemainīgo mainību jeb zināšanu, ir jāpieņem priekšspriedumu par esošo, lai konstatētu nemainību, jeb ir jāpieņem kāds relatīvs punkts, kurā būtu iespējams uzrādīt mainību kā nemainīgo. Šai gadījuma priekšspriedums ir par „Hēgeļa filozofiju”, uz ko tiek

---

<sup>36</sup> „Relatīvs” nozīmē atkarīgs no ārējiem nosacījumiem jeb tāds, kurš atrodas atkarības attiecībās ar citu. Sīkāk šis jēdziens tiks izvērsti nodaļā par absolūto.



vērsts pētījums. Lai to izdarītu, ir jājautā par tagad doto Hēgeļa filozofiju un filozofijas vēsturi (apzinoties šādas zināšanas dotību kā relatīvu vai pakļautu mainības vai/jeb laika noteiksmei). Hēgeļa filozofija parādās filozofijas vēsturē, un pati filozofija ir filozofijas vēsture. Ar to tiek domāts, ka var aplūkot Hēgeļa filozofiju kā filozofijas vēsturē esošo un tajā pašā laikā tajā ir konstatējams esošais. Filozofijas vēsture kā nemainīgā mainība ļauj sevī konstatēt mainīgos kā nemainīgos (jeb A), un katrs mainīgais kā nemainīgais sevi ļauj izvērst mainīgajos.

Priekšspriedums par nemainīgo mainību jeb dialektiskā negativitāte sakņojas pieņēmumā jeb zināšanās (kas ir pēc (post-) pētnieka) par „Hēgeļa filozofiju kā sistēmu”. Un šis priekšspriedums ir nepieciešams, lai sāktu izvaicāt doto zināšanu kā relatīvu, jeb sāktu uzdot jautājumu par to, ko un kā mēs varam cerēt uzzināt no Hēgeļa par „Hēgeli”. Ir jāpieņem jautājums kā mīkla, kas tiek minēta, un šai pieņemšanā tiek izvaicāts esošais kā potencialitāte. Atminējums ir tikai sākotnējā potencialitātē, tāpat kā izteikuma „Viss ir miris!” patiesības kritērijs ir potencialitātē slēpts.

Hēgelis *Filozofijas vēsturei* ir veltījis (arī loģikai un metafizikai), noturīgu uzmanību savās lekcijās un šai tēmā ir nolasījis visvairāk lekciju.<sup>37</sup> Šīs lekcijas ir bijušas noturīgi Hēgeļa pārdomu augļi, kas attīstījušās kopā ar Hēgeļa filozofiju, bet tajā pašā laikā ir saglabājušās sākotnējā jautājuma nemainību. Jautājuma nemainība slēpjas jautājuma nepieciešamībā un mērķī. Hēgelis ievadā Berlīnes *Filozofijas vēstures* priekšlasījumos norāda, ka pirmais cēlonis (mērķis) un nepieciešamība ir filozofijas kā zinātnes pamatojums jeb jautājums, kā ir iespējama filozofijas vēsture, ja filozofijai ir jāsniedz noturīgas zināšanas par esamību.<sup>38</sup>

Var izdalīt trīs dažādus jēdzienus, kuri saistās ar atbildi uz uzdoto jautājumi un kuru nozīmes ir savstarpēji saistītas kā vienotā saprašanas sistēmā: *filozofijas vēsture*,

---

<sup>37</sup> Hegel G. W. F. Band 6. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. — Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie / hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke.* Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. *Vorwort der Herausgeber* S.XI

Hēgelis ir lasījis lekcijas Filozofijas vēsturē — 1805/06 gada semestrī Jēnā (laikā, kad top *Gara Fenomenoloģija*), vēlāk Heidelbergā 1816/17; 1817/18 gada semestrī, Berlīnē 1819. gada vasaras semestrī, 1820/21 ziemas semestrī, tad divgadīgus kursus 1823/24, 1825/26, 1827/28 un 1829/30 semestros pa piecām stundām nedēļā. Kā arī 1831. gada novembrī, dažas dienas pirms nāves, atkārtoti sāk lasīt lekcijas *Filozofijas vēsturē*, bet nepaspēj pat nolasīt līdz galam ievadu.

<sup>38</sup> Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.* Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971. S.15

vēstures filozofija un pasaules vēsture. Jēdzieni ir saistīti, bet tajā pašā laikā tie izgaismo dažādus vēstures aspektus.

1. Filozofijas vēsture, lekciju kurss, kuru Hēgelis lasa un attīsta visu savas akadēmiskās darbības laiku, ir veltīts filozofijas kā vienotas domāšanas vēstures aktualitātes vēsturei. Domas priekšmets ir pati filozofija un/vai filozofijas vēsture. Tas ir — tiek apzināts laiku ( $t$ ) kā konkrētā satura noformējums ( $t^l$  a kā  $A$ ).
2. Vēstures filozofijas domas priekšmets ir vēsture. Tā ir filozofija, jo tiek izvaicāta pati vēsture. Tas ir — tiek apzināts laiks ( $t$ ) kā konkrētā formā ( $A$ ) esošs.
3. Pasaules vēsture ir objektīvā gara parādīšanās forma. Tā lielākoties tiek saistīta ar „Tiesību zinātnes” pēdējo daļu. Pasaules vēsture ir laika kā nemainīgās mainības konstatēšana un centieni no konkrētā aptvert vispārējo jeb no  $t^l$  nonākt pie  $t$ .

Lai saprastu šo trīs jēdzienu nesaraujamo saistību, ir nepieciešams tos atvērt saprašānai, pieņemot doto zināšanu par Hēgeļa filozofiju filozofijas vēstures kontekstā kā vispārēju dotumu<sup>39</sup>, kurš ir pakļauts priekšspriedumiem — priekšspriedumiem par „Hēgeli” kā doto kādā kopējā struktūrā (filozofijas vēstures), kura (vēl) nepakļaujas jautājumam par zināšanas pamatu.

---

<sup>39</sup> Vispārējs, tas ir objektīvs, kurš sevī nespēj sniegt zināšanas kā konkrētās — kā dotās, bet tikai kā vispārējās, tāpat savā veidā tikai kā abstraktas tukšas formas, kuru saturs ir pakļauts formas, nevis laika izteiksmei.

## Kopsavilkums

Vēstures filozofija atklāj pašas vēstures izpētes rakstura principus. Galvenā problēma, kas saistās ar vēstures filozofijā uzdoto jautājumu — kā ir iespējama noturīga vēsture, ja tā ir pakļauta aizgājušā un tagadnes nebeidzamai mijiedarbībai, kas raksturo mainību. Vēstures izteikumi ir spriedumi no tagad pozīcijām par aizgājušo, savukārt šis tagadnes punkts vienmēr pats kļūst par pagātnes izteikumu. Vēsture, uzrādot mainību, pati atrodas tajā, ko uzrāda. Lai varētu konstatēt mainību, ir jāatrod kāds nemainīgs punkts, no kā tiek veikta šī konstatācija. Lai konstatētu šādu nemainīgās mainības punktu, var izmantot izteikuma „Viss ir miris!” dialektisko iedabu. „Viss ir miris!” (kurā paziņo arī par paša izteikuma nāvi) uzrāda „ir” un „nav” attiecības kā vispārējas sistēmas sākuma attiecības. „Viss ir miris!” kā esošais uzrāda sevi kā „ir”, savukārt izteiktais saturs uzrāda sevi kā „nav”. Vēsturē konstatētā mainība atrodas paša veida attiecībās — tā pati (vēsture) ir pakļauta sevis apskatītai mainībai. Nemainīga paliek tikai pati iespēja konstatēt mainību. Lai būtu iespējams iegūt drošu atskaites punktu, no kura parādītos mainība, tas (drošs atskaites punkts) ir jāizvērs kā sistēma. Sistēma sevī konstatē mainību, bet tajā pašā laikā kā veselums tā ir nemainīga. Jautājums par nemainīgo mainību Hēgeļa filozofijā ir izvērsts saistībā ar trim jēdzieniem: filozofijas vēsture, vēstures filozofija un pasaules vēsture, kuru nozīme plašāk skatīta nākamajās nodaļās.

### 1.1.3. Hēgeļa filozofijas vēsture

Jautājums par filozofijas vēsturi ir jautājums, kas ir izteikts no tā satura. Jautājot filozofijā, no filozofijas ir jāatbild, jo, kad ir uzdots jautājums par filozofiju, sākas filozofija. Saturs pārtop formā kā bijušā. „Jautāt pēc” nozīmē būt te jeb vienmēr atrasties filozofijas vēstures beigās.

Hēgelis, kā jau minēts, lielu daļu savas akadēmiskās karjeras laika ir nodarbojies ar filozofijas vēstures izvaicāšanu, pats sevi apzinoties kā filozofijas vēstures daļu. Filozofijas vēstures beigas ir tagad, jo tagad ir vēstures robeža. Bet tajā pašā laikā šī robeža ir vēstures sākums, jo no tās un tajā tiek apzināta tā, kas tā ir. Sakot ievadvārdus savām Berlīnes lekcijām „Filozofijas vēsturē”, Hēgelis vairākkārt uzsver tagadnes īpašo stāvokli attiecībā pret filozofijas vēsturi kā nepieciešamību un cēloni (mērķi).<sup>40</sup> Nepieciešamībai un cēlonim (mērķim) ir jāparādās no tā, kas tiek pētīts un kas to pēta, jo pētniekam ir nolūks, tāpat kā pētāmais ļaujas tikai no sevis sniegt mērķi un pamatot savu nepieciešamību. Bet kādu mērķi kā cēloni uzrāda uzdotais jautājums? Jautājums uzrāda priekšstatu par uzdoto saturu. Filozofijas vēsture ir pagājusi, tā ir sena, kaut gan tās senums precīzi nav nosakāms. Tā ir dažādu filozofiju glabātuve, kur katra filozofija uzrāda bijušo filozofu intereses kā mērķus. Kā norāda Hēgelis lekciju manuskriptos:

*“Filozofijas vēsturē nevar nepamanīt to, ka tā, iespējams, ir saistoša tikai tad, ja tās priekšmets tiek pienācīgi aplūkots, taču tā pati joprojām uztur interesi pat tad, ja tās mērķis ir pretējs, šī interese var pat pieaugt līdz svarīguma pakāpei, kurā priekšstats par filozofiju un to, kas tās vēsturē šajā nolūkā ir sasniegts, ir apvērsts, jo zinātnes neesamības pierādījums galvenokārt ir balsīts filozofijas vēsturē.”<sup>41</sup>*

---

<sup>40</sup> Hēgelis uzsver lekciju *Filozofijas vēstures* ievadā kā pirmo nepieciešamību noteikt skatupunktu, no kura tiek tverta filozofijas vēsture, tas nozīmē — noteikt tās mērķus un nepieciešamību. Viņš izvirza trīs punktus, pēc kuriem ir jānosaka filozofijas vēstures mērķis un nepieciešamība: 1. Kā ir iespējams, ka filozofijai ir vēsture; 2. Vēsture nav nejaušu uzskatu kopums, bet gan nepieciešama saistība (sakarība) no tās sākotnes līdz tās izveidei; 3. No tās filozofijas vēsture uzrāda saistību ar pašu filozofiju.

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971. S.15

<sup>41</sup> [Bei der Geschichte der Philosophie drängt sich sogleich die Bemerkung auf, daß sie wohl eine großes Interesse darbietet, wenn ihr Gegenstand in einer würdigen Ansicht aufgenommen wird, aber daß sie selbst noch ein Interesse behält, wenn ihr Zweck verkehrt gefaßt wird, ja dieses Interesse kann sogar in dem Grade an Wichtigkeit zu steigen scheinen, in welchem die Vorstellung von der

Hēgeļa izteikums ievadā ir iekļauts kā „neatliekama piezīme”, lai problematizētu turpmāk pārdomājamo. Ko nozīmē ievadā teikt kādam par „neatliekamu piezīmi” — tas nozīmē norādīt uz priekšspriedumiem, kuri liek saprast vai pārprast teikto. Tādēļ (tāpat kā to dara Hēgelis savās lekcijās Filozofijas vēsturē) ir nepieciešams atsegt priekšspriedumos esošo kā cēloni un mērķi jeb uzrādīt priekšspriedumu kā jautājumu, kurā jau paredzēta atbilde.

Priekšsprieduma atslēgas jautājums ir „Kā ir iespējama transcendentālisma pieeja filozofijas vēsture?” Šo jautājumu var saskatīt visos ievados, kas ir saglabājušies no Hēgeļa lekciju manuskriptiem filozofijas vēsturē. Šis jautājums, no sākotnēji uzdotā arī tiek jau atbildēts, Hēgeļa lekcijām attīstoties vai atkārtoties. Bet pie šī jautājuma dažādām uzdošanas formām būs vēl jāatgriežas<sup>42</sup>, šobrīd būtiskāk ir saprast, kādā veidā šis jautājums atsedz priekšspriedumu.

Hēgelis sevis uzdotajam jautājumam sniedz atbildi, atsaucoties uz ikdienišķu priekšstatu par filozofijas vēsturi. Ikdienišķs priekšstats ir dotais kā saprastais — saprastais, kas ļauj izteikt „es zinu, ko tas nozīmē”. Lai atsegtu šo sapratni kā jautājumu, Hēgelis velta atsevišķu ievaddaļu savās lekcijās „Filozofijas vēsturē” ikdienišķā pieņēmuma iztirzāšanai. Iztirzājums ir izkārtots trijās pakāpēs.

1. Filozofijas vēsture kā uzskatu krājums.
2. Filozofijas niecība (nenozīmība jeb relativitāte „objektīvo” zināšanu nozīmē) no pašas filozofijas vēstures.
3. Dažādo filozofiju izskaidrojums.<sup>43</sup>

---

Philosophie und von dem, was ihre Geschichte hierfür leiste, verkehrter ist; denn aus der Geschichte der Philosophie wird vornehmlich ein Beweis der Nichtigkeit dieser Wissenschaft gezogen.]

Hegel G. W. F. *Manuskript 1823* Band 6. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*. — Teil 1. *Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie* / hrsg. von Pierre Garniron und Walter Jaeschke. Felix Meiner Verlag GmbH, Hamburg 1994. *Vorwort der Herausgeber* S.1

<sup>42</sup> pie šī jautājuma uzdotām dažādām formām Hēgeļa *Filozofijas vēstures ievados* sīkāk 1.2.3. *Weltgeschichte*

<sup>43</sup> Trīs pakāpes ir izkārtotas trijās apakšnodalās: I Gewöhnliche Vorstellungen über die Geschichte der Philosophie. a. Die Geschichte der Philosophie als Vorrat von Meinungen. b. Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophien. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien.

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971.

Tās ir trīs pakāpes, kas ir nošķirtas, bet tajā pašā laikā sakārtotas loģiskā priekšsprieduma analīzes iztirzājumā. Pirmais priekšspriedums, kas, kā uzskata Hēgelis, ir visbiežāk sastopamais priekšstats starp klausītājiem, domātājiem, zinātniekiem — filozofijas vēsture ir dažādu uzskatu kopums. Dažādie uzskati nāk no filozofijas vēstures jeb no tā, kas kādreiz ir bijis pateikts. Filozofijas vēsturē ir saglabāts viss teiktais. Būtiski ir norādīt pagātnes formu, kas tiek lietota šādos aprakstos. Pagātnes forma norāda uz aizgājušo, ne tagad. Tas nozīmē, ka filozofijas vēsturē esošie uzskati nav esošais, bet gan pagājušais, un izcelt no tiem kādu šodienas gaismā nozīmē „aktualizēt aizgājušo kā atcerēšanos”. Atcerēties filozofijas vēsturē izteikto uzskatu nozīmē „pieminēt”. „Pieminēt” divējādā nozīmē: pirmkārt, kā nosaucot godināt, otrkārt, pieminēt kā censties uzminēt. Abas šīs nozīmes saskaras ar kopēju problēmu — ar neesamību.

Pieminēt (kā godināt filozofijas vēsturē izteikto) nozīmē atsaukt kaut ko neesošu (to kas ir bijis) tagadnē, lai pieminētu to kā bijušo. Pieminēt bijušo nozīmē godināt to pieminot. Pieminot kā aizgājēju, kurš ir jau devies prom, atstājot tikai savu piemiņu kā formu. Tiek nosaukta forma, kuras saturs ir jau aizgājis — tiek minēts apzīmētājs, kur apzīmējamais vairs neeksistē.  $A$  kur tagadnē  $t^1$  tā saturs neeksistē jeb  $!a$ , bet forma ir saglabājusies no pagātnes, kuras tagadne ir  $t^2$  ar izteiktu eksistējošo  $a$ , kas noteica formu  $A$ . Šai gadījumā  $a$  ir galīgs un noslēgts kā aizgājušais, pabeigtais laiks  $t^2$  formā  $A$ .

Otrā nozīme — censties uzminēt — izriet no pirmās. Ja izteiktais kā noslēgtais pagājība (jeb pabeigtais laikā kā aizgājušajā „ne tagad”) savu saturu kā nozīmi glabā  $t^2$  kā *ne tagad*, tad uzminēt nozīmē censties sasniegt to, kas nav pieejams, tas ir aizgājušais.

Pieminot filozofijas vēsturē pausto uzskatu, tas tiek izteikts kā pabeigts, noslēgts, tātad ne atvērts aktuālai sapratnei. Tas ir aizgājušais laiks, kurš vairs nespēj parādīties kā tagadniskais jeb klātesošais sapratnei, tātad vairs nespēj sevi izteikt caur laiku jeb nespēj būt formā kā „izteicējs  $t$  izsaka  $a$  formā  $A$ ”.

Pabeigta forma kā esoša saistās ar priekšstatu par vispārēju jeb objektīvu esošo. Ja filozofijas vēsture sevī glabā pabeigtus kā noslēgtus uzskatus un pati ir šo uzskatu kopums, tad tās (filozofijas vēstures) izteiktā atbilstība ir jāsaskaņo ar pabeigto uzskatu. Šāds uzskats būtu vēlams, ja filozofijas vēstures mērķis būtu apvienot saskaņotos uzskatus ar *objektīvi esošiem* uzskatiem vienkopus un sniegt tos

interesentiem, tāpat kā muzejā aizgājušu laiku priekšmetu tukšās formas. Tikai šim filozofijas vēstures „muzejam” būtu jāizstāda vairs neesošas formas, jo nebūtu laiks, kas to saturu izteiktu domājamā.

Viedoklis par filozofijas vēsturi kā uzskatu muzeju balstās autoritātes principā. Tie ir artefakti, ko tas (muzejs) glabā, kuriem pieder autoritāte, kaut gan tie vairs neeksistē. Filozofijas vēsture kā uzskatu kopums ir interesantu skatījumu krātuve, kur vienīgā autoritāte tiek atstāta aizgājušā piemiņai. Tā ir kā norma, kura tiek pieņemta, sākot apgūt filozofijas vēsturi. Tas ir pozitīvs skatījums uz filozofijas vēsturi kā pagātnes formu. Pozitivitāte šeit tiek izteikta, kā norādījis Gadamers, hēgeliskā nozīmē:

*“Kad Hēgelis runā par pozitivitāti, viņš to saprot ļoti negatīvi, proti, ka normas nosaka tikai autoritāte un nevis mūsu pašu iekšējā piekrišana.”<sup>44</sup>*

Sacīt, ka autoritātes skatījums ir pozitivitātē balstīts, nozīmē teikt, ka eksistē kādā ārēja no subjekta neatkarīga objektīva vai/jeb (atkarīgs no apraksta formas) eksistence, kura spēj būt aktīvi nosakoša.

Otrā priekšsprieduma pakāpe (parāda filozofijas niecību (nenozīmību jeb relativitāti „objektīvo” zināšanu nozīmē) no pašas filozofijas vēstures) balstās pirmajā, bet tajā pašā laikā ir nošķirama no tās.

Ja filozofija ir uzskatu kopums, tad katrs uzskats ir bijis konkrētā laikā noteikts jeb izteikts *t*<sup>n</sup>. Katrs atsevišķais uzskats ir ticis atcelts vai pārvarēts caur citu izteikumu jeb laiku. Filozofijas vēsture glabā dažādus subjektīvā laika izteikumus un arī šobrīd teiktais par filozofijas vēsturē esošiem uzskatiem ir tikai teicēja subjektīvā spriedumā sacīts. Šis spriedums ļauj ikdienišķā skatījumā izmantot argumentu, kas pamato filozofijas niecību — ja filozofija vēsture uzrāda dažādus izteikumus, kas vienmēr ir tikuši atcelti vai atzīti izteikumā „Viss ir miris!”, tad kādēļ gan būtu jāpieņem, ka filozofija spēj pamatot kādu savu uzskatu kā tādu, kas spēj izteikt kaut ko kā noturīgi esošu jeb spēj būt zinātnisks? Tādēļ varētu tikt pieņemts, ka filozofija ir tikai dažādas

---

<sup>44</sup> [Wenn Hegel Positivität sagt, so meint er etwas sehr Negatives, nämlich daß Normen nur als Autorität gesetzt und nicht durch uns selber innerlich bejaht sind.]

Gadamer H.-G. *Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute. Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft*. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976. S.48

subjektīvas esamības interpretācijas, kuras ir pakļautas tikai subjektīvai domāšanas vēsturei.

Piemēram, Hēgeļa lekcijas *filozofijas vēsturē* var tikt uzskatītas par filozofijas vēstures interpretāciju, jo tās ir tikai viens no daudzajiem uzskatiem filozofijas vēsturē. Kā arī šāds ieskats nozīmētu, ka Hēgelis ir piešķīris kam esošam (filozofijas vēsturei) noteiktu mērķi (kas būtu balstīts Hēgeļa izvirzītā nepieciešamībā jeb mērķa pamatojumā), kurš noteiktu interpretāciju. Hēgelis piešķir nozīmi kam esošam, balstoties savos subjektīvos priekšspriedumos. Hēgeļa izteiktais *filozofijas vēsturē* ir tikai kārtējais „interesantais” fakts par bijušo, kurš pats ir pagājis un iekļāvis apgalvojumā „Viss ir miris!”. Šis spriedums par Hēgeļa *filozofijas vēsturi* kā viņa subjektīvu interpretāciju būtu jau pats pakļauts subjektīvam spriedumam un nonāktu līdzās citiem subjektīviem spriedumiem — līdzās citiem uzskatiem, kas raksturojami kā pagājuši, bet ir jānorāda, ka šāds uzskats par Hēgeli ir līdzvērtīgs jebkuram citam uzskatam, kas aizies līdz ar subjektu, topot par vēsturē pieminamu faktu.

Bet, ja visi šie spriedumi tiek apzināti kā aizgājušie — kā tādi, kas vairs sevi nepamato kā aktuāli zināmo un noturīgo vienlaicīgi, kā gan var pastāvēt kāds priekšstats par filozofijas vēsturi kā tādu? Kā gan ir iespējams izteikt „Viss ir miris!”, ja pats laiks sevi liedz atklāt kā doto nemainīgo mainību? Atbildei uz šo jautājumu ir jāpamatojas trešā pakāpē, kas ikdienišķā spriedumā, glabā kādu aizspriedumu, kurš pamato daudzo filozofiju (ja katrs vēstures uzskatu fakts tiek apzīmēts ar filozofijas vārdu jeb tiek runāts par Platona, Dekarta, Kanta filozofiju) iespējamību.

Trešā pakāpe, kuru Hēgelis ir apzīmējis kā *Filozofiju dažādības izskaidrojums*, atsedz aizspriedumu, kurš slēpj ikdienišķā priekšstata pamatu. Ja dažādas filozofijas kā ieskati ir bijuši, tad ir jābūt arī priekšspriedumam, ka eksistē tikai viena filozofija, kas ir uzskata pamatā. Bet šis spriedums ir jāapskata sīkāk, vai patiešām tam ir pamats, un, ja tam ir pamats, tad ko īsti tas pasaka?

Tātad Hēgelis apgalvo, ja ir bijušas daudzas filozofijas, tad ir jābūt tikai vienai filozofijai.<sup>45</sup> Ja ir bijušas daudzas filozofijas, tad var pieņemt par to nepieciešamību jeb pamatu divus priekšspriedumus, kuri vienlaicīgi ir arī ikdienišķā aizspriedumi:

---

45

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971. S.36 c. Erklärungen über die Verschiedenheit der Philosophien



1. Ja ir daudzas filozofijas, kur katra par sevi uzskata kā vienīgo patieso filozofiju un uzrāda pārējo filozofiju kļūdas vai nepietiekamību, tad ir jābūt tikai vienai patiesai filozofijai kā vienīgai.

*AVB*

*A*

*lB*

Filozofija šeit tiek raksturota caur subjektu. Subjekts nav persona vai skola, bet gan tas, kas nosaka filozofijas saturu kā patiesību. Patiesības nozīmes jeb izpratnes ir subjektā fundētas. Subjekts atzīst kādu esošo kā tādu, kas ir patiesība. Šai gadījumā nav būtiski, vai patiesība ir kāda izteikuma atbilstība esošam vai izgaismošanās, vai sociāla vienošanās. Daudzās filozofijas un katra no tām kā vienīgā filozofija tiecas notvert patiesību kā savu vienīgo kritēriju. Katra no tām glabā savu totalitāti. Totalitāte šeit nozīmē sevī noslēgtu sistēmu, kura, balstoties savos pamatkritērijos, visu pārējo paziņo par neatbilstošu tās uzskatiem. Filozofija kā vienīgā starp citām filozofijām ir noslēgta sistēma sevī.

Šeit veidojas divējāds paradokss saistībā ar filozofijas vēsturi — no vienas puses, filozofijas vēsture paziņo par daudzām filozofijām, bet, no otras puses, tā paziņo tikai par vienu patieso filozofiju — vienu filozofiju, kura tiktu raksturota caur ideālo — ideālo, kā vienīgo un absolūto pamatu.<sup>46</sup>

2. Daudzas filozofijas ir tikai daudzi uzskati, kuri nepretendē izteikt kādu patiesību kā nemainību. Tie ir kā dažādi viedokļi par patieso.

Šajā skatījumā filozofija kļūst par īpašības vārdu, kas apzīmē kādu uzskatu nošķirtu no citiem uzskatiem. Filozofija nozīmē filozofisks. Tas nozīmētu, ka filozofijas vēsture ir uzskatu kopums, kuri visi ir filozofiski. Filozofiski, tas nozīmē, ka tie atrodas kopējā grupā, kuru apzīmē ar vārdu filozofija. Filozofija kā īpašība ir relatīva jeb tā ir attiecībās noteikta. Eksistē kāds priekšmets (priekšmets plašā nozīmē), kurš atrodas piederības attiecībās ar filozofiju vai arī otrādi — filozofija atrodas piederības attiecībās. Apgrieztais apgalvojums ir tāda paša veida kā apgalvojums, ka nav

---

<sup>46</sup> Absolūtais šeit netiek domāts specifiskā hēgeliskā nozīmē, kura vēl nav pētījumā problematizēta, bet tiks izvērsta 2.4. daļā, kā arī papildus problematizēta 3.3. daļā.

iedomājama krāsa bez izplatības, vai arī nav iedomājam izplatība bez krāsas (jeb izplatībai pieder krāsa un krāsa pieder izplatībai). Tās šķirt var abstrakcijā — abstrahējoties no fenomena.

Šādā gadījumā, ja filozofijas uzskati ir tikai noteikta veida uzskati, kuri tiek raksturoti caur filozofisko, tad var turpināt jautāt par to, kas ir šis veids vai arī kāda ir šī veida būtiskā pazīme? Tāpat, lai nošķirtu vienu īpašību no citas, ir nepieciešams raksturot to tās būtiskajās pazīmēs.

Tādēļ ir nepieciešams apskatīt sīkāk „filozofiskā” kā īpašības nozīmi, kura tiek atsegta Hēgeļa „Filozofijas vēstures” trešajā aizspriedumā.

Ir nepieciešams uzdot jautājumu, vai filozofija/filozofiskais ir noteikta īpašība vai aptuvens raksturojums, kurš var tikt piedēvēts jebkuram spriedumam, lai akcentētu tā novietojumu vai lomu spriedumu sistēmā.

Izmantojot analogiju, var ilustrēt minēto īpašību nošķirumu — noteiktās īpašības un nenoteiktās, kuras ilustrē novietojumu spriedumu sistēmā. Sakot “spriedumu sistēma”, tiek domāta jebkāda spriedumu savstarpējo attiecību forma: aizspriedums — spriedums; spriedumu nepretrunīguma attiecības; pretrunīgums; premisa un secinājums utt. Aprakstot analogijas spriedums, noteiktām un nenoteiktām īpašībām ir iespējams atsegt konsekvences, ja šāda tipa īpašība būtu filozofija.

Pirmās tika minētas noteiktās īpašības — tās ir īpašības, kuras ir noteiktas nošķirumā, piemēram, dzeltens, ciets, salds. Ir iespējams noteikt noteiktas pazīmes vai pazīmju kopumu, uz kurām balstoties, var izdarīt secinājumu, vai šī īpašība ir noteikta atbilstoši apskatītajam priekšmetam vai nē. Atpazīstot, piemēram, dzeltenu priekšmetu, tiek noteiktas tā attiecības, pirmkārt, negativitātē, tas ir, tas tiek nošķirts no citiem priekšmetiem ar citādām īpašībām, otrkārt, var noteikt objektīvos rādītājus, ja nepieciešams noteikt īpašības atbilstību izteiktam priekšmetam, kā dzeltenā gadījumā tas būtu viļņu garums un intensitāte, kas tiek uztverta.

Otrā īpašību grupa ir nenoteiktās īpašības, kurām grūti atrast kādu noteiktu rādītāju, lai būtu skaidrs, vai šī īpašība ir piedēvēta atbilstoši konkrētam aplūkojamam objektam. Nenoteiktās īpašības nozīmē, ka tās ir relatīvas, jo atrodas noteikto attiecību konstatāciju laikā. Piemēram, sakot „neskaidrs priekšmets”, „nezināma lieta”, „neglīta vai glīta vāze”, „sarežģīts koncepts”, nav nosakāmi precīzi kritēriji, pēc kuriem

noteikt īpašības atbilstību. Tādā gadījumā īpašība tiek izprasta tikai caur konkrēto laiku kā tās izteicēju jeb tīri fenomena nozīmē.

Protams, šāds skatījums uz īpašībām kā atbilstošām vai neatbilstošām jeb uz izteikuma atbilstību kādai īstai realitātei sevī slēpj pozitīvisma aizspriedumu — aizspriedumu, ka pasaulē eksistē objektīvas īpašības. Bet interese šai gadījumā ir vērsta uz būtiskām pazīmēm kā kritēriju, kurš liecinātu par izteikuma pamatojamību.

Ja filozofija ir noteiktas īpašības, un tā ir viena vienīgā nevis daudzas filozofijas, tai pašā nozīmē kā īpašība „dzeltens”, tad ir jābūt iespējai noteikt kādus uzrādāmas pazīmes vai kritērijus, kuri ļautu nošķirt filozofiskus uzskatus no cita veida uzskatiem, piemēram, ģeogrāfijai vai fizikai piemītošiem uzskatiem. Bet, ja tā ir nenoteikta īpašība, kā „sarežģīts” vai „glīts”, tad tā ir pakļauta subjekta laiciskuma raksturojumam jeb subjekta attieksmes raksturojumam pret kādu priekšmetu, un šis jēdziens ir attiecināms uz jebkuru izteikumu, kuru kāds, balstoties savā subjektīvā iegribā, vēlas nosaukt par filozofisku.

Ja pieņem, ka filozofijas vēsture uzrāda daudzus uzskatus, kur katrs atsevišķi ir centies sevi uzrādīt kā vienīgo filozofiju, jeb to uzskatu, kuram atbilstoši ir piedēvēt filozofisko kā īpašību, rodas jautājums par apgalvojuma kritērijiem.

Hēgelis saistībā ar šo trešo aizspriedumu raksta:

*„Taču, ja pieņemam, ka filozofijai ir jābūt īstai zinātnei un kādai/vienai filozofijai ir jābūt patiesai, rodas jautājums — kurai gan? Kā lai to atpazīst? Katra [filozofija] apgalvo, ka tā ir tā patiesā, katra norāda uz citām zīmēm un kritērijiem, pēc kuriem atpazīt patiesību. Ir nepieciešama skaidra un nosvērta domāšana, lai varētu par to spriest.”*<sup>47</sup>

Aizspriedumi par filozofijas vēsturi noved vai nu pie filozofijas atcelšanas, vai arī pie filozofijas kā subjektīvās patvaļas piešķirtas īpašības, saucot to par filozofēšanu. Filozofijas vēsture, akcentējot Hēgeļa norādītos trīs aizspriedumus,

---

47

[Wenn aber auch zugegeben wird, die Philosophie solle eine wirkliche Wissenschaft sein und eine Philosophie werde wohl die wahre sein, so entstehe die Frage; aber welche? woran soll man sie erkennen? Jede versichere, sie sei die wahre; jede selbst gebe andere Zeichen und Kriterien an, woran man die Wahrheit erkennen solle; ein nüchternes besonnenes Denken müsse daher Anstand nehmen, sich zu entscheiden.]

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971. S.35 b. *Erweis der Nichtigkeit der philosophischen Erkenntnis durch die Geschichte der Philosophie selbst*

neļaujas atrast kritērijus kādai filozofijai kā vispārējai vai objektīvai zināšanai, kura uzrādītu patiesību tās tiešumā. Tādēļ var uzdot jautājumu, kā pētījums filozofijas vēsturē nebūtu aizgājušā spekulācijas un varētu tapt par stingri pamatotu spriedumu sistēmu? Vai jebkas, kas ir vēsture vai vēsturē, var iegūt savu aktualitāti esošā laikā? Šo jautājumu var apskatīt sīkāk, aplūkojot vēstures aizspriedumus, tādējādi tiecoties padarīt izteikto par pietiekami pamatotu. Apskatīt vēsturi nozīmē pētīt vēstures filozofiju, nevis atsevišķus vēstures faktus.

## Kopsavilkums

Lai saprastu, kas ir filozofijas vēsture, ir jāatsedz priekšspriedumi, kuri pamato filozofijas vēsturi kā domas priekšmetu. Atsedzot to kā domas priekšmetu, tiek atsegts arī filozofijas vēstures mērķis un nepieciešamība, jo ne vien pētnieki, domātāji un filozofi ieliek kādu mērķtiecību filozofijas vēsturē, bet arī pašai filozofijas vēsturei ir jābūt mērķim un nepieciešamībai.

Hēgelis norāda uz ikdienišķo priekšstatu trijās pakāpēs. Ikdienišķs priekšstats ir arī tas, kurā darba autors saskata iespēju atklāt priekšspriedumus vai aizspriedumus par filozofijas vēsturi. Trīs pakāpes ir secīgas, bet var būt arī nošķirtas savos spriedumos. Pirmais ikdienišķais priekšstats, uz ko norāda Hēgelis, ir priekšstats, ka filozofijas vēsture ir dažādu uzskatu kopums. Tas nozīmē, ka filozofijas vēsture ir kā uzskatu glabātava, kas ļauj iepazīties ar aizgājušā vēsturi, pieminot to. Pieminot divās nozīmēs: pieminēt kā godināt un pieminēt kā censties uzminēt. Abas šīs nozīmes saskaras ar būtisku problēmu — ar to, ka pieminamais ir neeksistējošais, jo laiks, kas izteica teikto noteiktā formā, ir aizgājis. Filozofija kā dažādu uzskatu kopums ir salīdzināms ar muzeju, kurš glabā aizgājušo laiku objektus kā tukšas čaulas, kur to saturs ir pazudis ar laiku kā izteicēju. Ir jānorāda, ka filozofijas vēsturei kā muzejam būtu jāglabā neeksistējoši priekšmeti.

Pirmajā pakāpē pamatojas arī otrās pakāpes priekšspriedums: filozofijas vēsture pierāda filozofijas niecību. Ja filozofijas vēsture ir dažādu uzskatu kopums, tad arī pašreizējā filozofija ir tikai viens no uzskatiem, nevis sniedz kādas zināšanas par esošo. Tātad jebkura filozofija ir tikai viens no uzskatiem, nevis stingra zinātne, kas pamatojas kādā konkrētā priekšmetā.

Trešā pakāpe izriet no otrās pakāpes un sabalsojas ar pirmo pakāpi. Ja filozofijas vēsture ir dažādi uzskatu kopums, tad var pieņemt, ka ir dažādas filozofijas, kuras ir paudušas šos uzskatus.

### 1.1.4. Vēstures filozofija kā filozofiskā vēsture

Hēgelim interese par vēsturi ir saglabājusi savu noturību no agrīniem studiju gadiem līdz pat vēlīnās sistēmas pārveides periodam. Vēstures filozofija ir mainījusi savu novietojumu kopējā sistēmā, bet vienmēr saglabājusi savu raksturojumu kā objektīvā gara parādīšanās forma. Sākumā tā ir saistīta ar vienu no valsts jēdziena raksturojumiem. Līdz ar Berlīnes laiku tā top par objektīvā gara pilnīgo (sintēzes) raksturojumu un objektīvā gara realizāciju. Šo vēstures izmaiņu labi ataino Hēgeļa kopoto rakstu 12. sējuma „Lekcijas par vēstures filozofiju” pēcvārdā ievietotā tabula.<sup>48</sup>

Ninbergas enciklopēdija (1808)	Heidelbergas enciklopēdija (1817)	Tiesību filozofija (1821)	Berlīnes enciklopēdija (1827/30)
3. daļa: Gara zinātne 1. nodaļa: Gara jēdziens (gara apjēgsme) 2. nodaļa: [gars savā realizācijā] I. Tiesības II. Morāle III. Valsts (Reālais gars) <i>(Filozofiskā vēsture) (§202)</i> 3. nodaļa: gars savā tīrā priekšstatījumā	C. Gara filozofija 1. daļa: subjektīvais gars 2. daļa: objektīvais gars A. Tiesības B. Morāle C. Tikumība 1. Atsevišķā tauta 2. Ārējās valsts tiesības 3. <i>Vispārējā pasaules vēsture (§§ 448-452)</i> 3. daļa: absolūtais gars	1. daļa: abstraktās tiesības 2. daļa: morāle 3. daļa tikumība 1. apakšnodaļa: ģimene 2. apakšnodaļa: pilsoniskā sabiedrība 3. apakšnodaļa: valsts A. iekšējās valsts tiesības B. ārējās valsts tiesības C. <i>Pasaules vēsture (§§ 341-360)</i>	3. daļa: Gara filozofija 1. apakšdaļa: subjektīvais gars 2. apakšdaļa: objektīvais gars A. tiesības B. morāle C. tikumība a. ģimene b. pilsoniskā sabiedrība c. valsts A. iekšējās valsts tiesības B. Ārējās valsts tiesības. C. <i>Pasaules vēsture (§§ 548-552)</i> 3. apakšdaļa: Absolūtais gars

<sup>48</sup> Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970. S.562

Šai gadījumā nav būtisks jautājums par vēstures lomu Hēgeļa filozofijas sistēmā kopumā, bet gan jautājums, kā domāt vēsturi, kurā tiek izteikta mainība laikā.

Hēgelis savas lekcijas vēstures filozofijā sāk ar trīs dažādu vēstures veidu izdalīšanu, kur katram no tiem ir savs raksturojums.

1. Sākotnējā vēsture
2. Refleksijas vēsture
3. Filozofiskā vēsture

Lai saprastu, ko Hēgelis domā ar pirmo vēstures veidu jeb sākotnējo vēsturi, ir jāsaklusa vēstures jēdzienā sākotnēji ieslēptās vēsts nozīme — sākotnējā vēsture ir vēstījuma vēsture, kur tiek pavēstīts par noteiktiem darbiem, notikumiem, situācijām, kuras ir notikušas. Tā ir sākotnēja, jo šie vēstījumi ir vēsturē. Sākotnējās vēstures autori pavēsta par to, kur paši atrodas, tie raksta tagadnes vēsturi nākotnei. Kā piemēru Hēgelis min Hēradota vēstījumus. Šī vēsture ir analogiska dzejošanai, kur priekšstatītais tagadnes mirklis tiek pavēstīts nākotnei jeb aizejošais saglabāts tagadnei.

Hēgelis raksta:

*“Vēstures rakstītāji sasaista to, kas gaistoši pāri nošvīkst, un novieto to Mnemosīnes templī nemirstībai”.*<sup>49</sup>

Tādai vēstures izpratnei neparādās refleksija, bet gan tikai reprezentācija — aizgājušais tagadnei tiek prezentēts kā tēls, kuru var aplūkot un pieminēt. Tā ir aizgājušā vēsture, kura tagadni skar tikai ar atstāto, tukšo tēlu jeb, Hēgeļa vārdiem runājot, laika gara parādīšanās forma tiek notverta tēlos.

Būtiski ir ievērot vēstures darbības virzību, kuru var formalizēt caur diviem tagadnes punktiem, kur  $t_1$  būtu laiks, kad vēstures vēstījums tiek notverts tēlos, un  $t_2$  laika moments, kad vēstures tēls top par to, kam tas ir radīts. Vēstījums rada tēlu, kurš iegūst savu reprezentatīvo funkciju tad, kad būs aizgājis tas, ko tas reprezentē.

---

<sup>49</sup> [ Die Geschichtsschreiber binden zusammen, was flüchtig überrauscht, und legen es im Templ der Mnemosyne nieder, zur Unsterblichkeit.]

Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970. S.12

Otrais vēstures veids ir refleksijas vai reflektētā vēsture.<sup>50</sup> Tā ir vēsture, kura ir vērsta uz pagājušo, nevis uz nākošo. Šī vēsture vēro vai cenšas atklāt aizgājušo kā tagadnes punktā līdzdalīgo. Hēgelis šim vēstures veidam izdala četrus šādus apakštipus.

1. Vienotā vai vispārējā vēsture
2. Pragmatiskā vēsture
3. Kritiskā vēsture
4. Abstrahējošā vēsture kā pāreja uz filozofisko vēsturi.

Pirmais tips ir vispārējā vēsture, kura tiecas aprakstīt vēsturi kā vienoto un izsmeltošo tautas, valsts vai pasaules stāstu, kur tagadnes punkts ir post-vēstures punkts. Tā ir sava veida metastāsta radīšana, kurš ietver visu aizgājušo kā tagadnē esošo. Ja pirmajā vēstures veidā — sākotnējā vēsturē — tika vēstīts, tad šai vēsturē tiek tvērti tēli, kuriem tiek pierakstīts skaidrojums. Šo vēsturi raksta svešais par svešajiem. Pagājušais ir tas, kurš nevis vēsta par sevi, bet gan tas, par kuru tiek vēstīts. Tiek ņemta vēsture kā materiāls, ko Hēgelis nosauc par „historisma audumu”, un noformētas objektīvas formas.

Otrs tips ir pragmatiskā vēsture, kurai piemīt aizgājušā instrumentalizēšana. Vēsture vairs necenšas pavēstīt par aizgājušo kā vienoto, bet gan cenšas vēstīt par nodērogo — par to, kas ir pielietojums un derīgs tagadnei. No pagātnes tēliem tiek izcelts tas, kurš parādās tagadnei kā lietderīgais. Tā nav vēsture, kura izvaicā aizgājušo, bet gan kura atbild ar to, kas vairs nav. Kā norāda Hēgelis, šī vēsture saskaras ar morālo refleksiju jeb vēsture vēsta par morāli no tagadnes caur pagātni aktualitātē.

Trešais tips — kritiskā vēsture. Šī vēsture vairs nav vēstures rakstīšana, bet gan vēstures par vēsturi rakstīšana, kurā pagātnes vai tagadnes vēstījumi tiek analizēti kā pamatoti vai patiesi tagadnes apstiprinājumam. Aizgājušais tēls tiek apšaubīts kā patiesais tēls, ja tas nespēj sevi uzrādīt kā patiesi bijušo. Šai tipā kriticisma kritērijs ir patiesā vēsture, kura tiek rakstīta.

Ceturtais tips ir pārejas tips uz filozofisko vēsturi. Pateicoties abstrakcijai, tiek izvaicāta pati vēsture kā tā, kura parādās noteiktos tēlos. Vēsture spoguļojas vēsturē.

---

<sup>50</sup> Hēgelis savos vēstures filozofijas manuskriptos nav bijis konsekvents šī jēdziena lietojumā. Viņa manuskriptos ir sastopams gan „reflektierte Geschichte”, gan „reflektierende Geschichte”.



Vēstījums vairs nav par pagātņi, bet jau par abstrakto tagadni, kurā parādās vēstījumi. Ceturtajā tipā atšķirība no filozofiskās vēstures ir tās tagadniskuma punkta saglabāšana, nevis atcelšana laika priekšā. Abstraktā vēsture ir vērsta uz vēstījuma tēlu, kurš parādās.

Trešais vēstures veids ir filozofiskā vēsture — vēsture, kura ne vien tver parādīšanās tēlu, bet kura arī veido tēlu par sevi. Ja pirmā veidā vēstījums bija no tagadnes nākotnē ( $t_1 \rightarrow t_2$ ), otrā veidā no tagadnes pagātnē ( $t_1 \leftarrow t_2$ ), tad šeit ir abpusēja virzība ( $t_1 \leftrightarrow t_2$ ). Šeit vēstures pamatprincips ir domāšana, kura atsedz pati sevi kā vēsturisku. Hēgelis raksta:

*“Vienīgā doma, ko filozofija nes sev līdz, ir vienkārša prāta doma, ka prāts valda pār pasauli, ka tas arī pret pasaules vēsturi ir bijis saprātīgs.”*<sup>51</sup>

Filozofiskā vēsture vairs nav vēstījums par kaut ko, bet gan tā parādās kā prāta saprātīguma vēstījums. Rakstīt vēsturi nozīmē censties notvert saprātīgo. Galvenais kritērijs vairs nav kāda patiesība, kura ir aizgājusi, bet gan prāts, kurš ļauj atsegt aizgājušo kā tagadnes saprātīgumā esošo.

Bet šeit var saskatīt problēmu filozofijas vēstures principu (aizspriedumu) un vēstures filozofijas principu savstarpējās attiecībās. Kā norādījis R. K. Maurers (*Reinhart Klemens Mauer*) savā darbā „Hēgelis un vēstures beigas” (*Hegel und die Ende der Geschichte*), var saskatīt pretrunu starp filozofiju un vēsturi: Hēgelim filozofija domā par mūžīgo patiesību, bet vēsture vēsta par patiesību pagājību vai pārejošumu, tādējādi viena prezentē patiesības nemainību, kamēr otra norāda uz visu uzskatu par patiesību nāvi.<sup>52</sup> Hēgelis šo aporiju atrisina, ieviešot pasaules vēstures jeb filozofisko vēsturi kā to, kas nevis ziņo par pagājību, bet gan to, kas atsedz nemainīgo saprātīgumu mainībā.

Atgriežoties pie jautājuma, kā ir iespējama filozofijas vēsture, ja vēsture uzrāda pagājību, uz to var atbildēt ar vienkāršu, Hēgeļa piedāvātu, analogiju, ka no daudziem kokiem mežu neieraudzīsi.<sup>53</sup> Ja arī filozofijas uzskati ir bijuši daudzi un

---

<sup>51</sup> [Der einzige Gedanke, den die Philosophie mitbringt, ist aber der einfache Gedanke der Vernunft, daß die Vernunft die Welt beherrsche, daß es also auch in der Weltgeschichte vernünftig zugegangen sei.] Hegel G. W. F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1970. S.20

<sup>52</sup> Maurer R.K. *Hegel und das Ende der Geschichte. Interpretationen zur „Phänomenologie des Geistes“*. W. Kohlhammer Verlag. Stuttgart/Berlin/Köln/Mainz 1965. S.9

<sup>53</sup> Vor lauter Bäumen den Wald nicht zu sehen.

dažādi un aizgājuši vēsturē, tad filozofija kā vienība nav īpašība, kura ir noteikta vai nenoteikta, bet gan kā mežs, kurā var atrast daudzus kokus kā uzskatus, kuri aug saskanīgi ar vienoto. Ja kādi uzskati neaug pēc nemainīgiem principiem, kas ir nemainīgā patiesība par mainību, tad tie nav filozofijas uzskati.

## **Kopsavilkums**

Hēgelim vēsture ir objektīvā gara parādīšanās forma, kura savu aktualitāti kā veselums ir ieguvusi dažādos kontekstos. Tās iekšējo strukturējumu Hēgelis izvērš savās lekcijā vēstures filozofijā. Vēstures filozofija tiek iedalīta trijos veidos:

1. Sākotnējā vēsture, kas ir vēstījuma vēsture, kura izpaužas reprezentācijā nevis refleksijā.
2. Refleksijas vēsture, kurā notiek centieni pagājušo tagadniskot. Reflektīvai vēsturei ir četri tipi:

2.1. Vispārējā vēsture — kur notiek centieni radīt vienotu, izsmeļošu stāstu, kurš atklātu kopējo (kopējo dažādās gradācijas — tautas, valsts, pasaules u.tml.) vēsturi. Pragmatiskā vēsture, pagājušo mēģina padarīt lietderīgu tagadnes kontekstā. Pagātne tiek padarīta par instrumentu tagadnes vajadzībām. Kritiskā vēsture, kuras mērķis ir radīt patieso vēsturi. Tā ir vēsture par vēsturi, kuras kriticismā tiek noraidīti visi izteikumi (vēstis), kuras nevar apstiprināt savu patiesumu. Abstrahējošā vēsture. Tā ir pārēja no refleksijas vēstures pie filozofijas vēstures. Šai vēstures tipā tiek abstrakcijas ceļā iegūti vēstures tēli, kuri ir tagadniski. Pateicoties šiem tēliem ir iespējams priekšstatīt mainību kā nemainību.

3. Filozofijas vēsture uzdevums nav tikai tvert, reprezentēt un reflektēt par vēstures tēliem, bet ar radīts vēstures tēlus, lai tā nebūtu vēsture par kaut ko, bet gan prāta saprātīguma vēstījums.

Hēgeļa filozofijas vēsturei ir jāatsedz nemainīgo saprātīgumu mainīgā veselumā. Šis veselums izpaužas pasaules vēstures konceptā.

## 1.2. Sākums kā dotās zināšanas.

Hēgeļa „Gara fenomenoloģija”, tāpat kā visa sistēma un katra sistēmas atsevišķā daļa, nav izprotama epistemoloģiskā nozīmē, t. i., kā tas, kas tiecas aptvert, vai radīt metodi vai skatījumu, ar kuru varētu iegūt vai atklāt zināšanas, kuras nav jau dotas pētījuma sākumā. Sistēma un atsevišķas sistēmdaļas ir uztveramas ontoloģiskā ziņā — kā sistēma par esošo no tā paša, tādēļ ir nepieciešams izklāstīt sākumpunktus, no kuriem ir iespējams šo sistēmu tvert no tās pašas, nezaudējot subjekta atskaites punktu, kurš ir tas, kas vēršas un analizē attiecīgā domātāja izteikumus. Tas nozīmē, ka ir jāatsedz jau sākumā dotais kā sākums un mērķis, kurš nodrošinātu pētījuma pamatojamību un varētu kalpot par kritēriju tā izvērtējumam. Pētījums filozofijas vēsturē uzrāda laika problēmu un tā absolutitāti izteikumu jēgveidojumos<sup>54</sup>. Šai nodaļā tiks apskatītas jeb problematizētas divas sākotnes problēmas — viena saistās ar laika jēdziena izpratni, otra ar absolūtā jēdziena interpretāciju.

---

<sup>54</sup> Šī problēma tika apskatīta un izvērtēta nodaļā, kura veltīta filozofijas vēstures un vēstures filozofijas problēmai Hēgeļa lekciju kontekstā.

### 1.2.1. Hēgeļa laika koncepcijas un Heidegera interpretācija.

Hēgeļa un Heidegera laika koncepcijas salīdzinājums ļauj labāk izgaismot jautājumu par sistēmu, kura tiecas aptvert sevi kā realitāti, par sistēmu, kura nevis ir radīta vai izveidota, bet gan konstatējusi esošo kā sākotnējo. Tādēļ ir nepieciešams apskatīt Hēgeli kā laikā esošo un par laiku domājošo.

Laika problēma kā centrālais jautājums ir pazīstams kā Heidegera filozofijas pamats, savukārt Hēgelim laika jēdziens vairāk saistās ar mainību, ar sistēmas tapšanu un zināšanas nonākšanu pašai pie sevis — absolūtās zināšanas. Heidegers, kurš, kā jau iepriekš norādīts atklāj Hēgeļa tekstu interpretācijai jaunu pamatojamību, sava centrālā darba *Esamība un Laiks (Sein und Zeit)* pēdējā nodaļā pievēršas Hēgeļa laika jēdziena kritikai. Šī kritika ir pamatota Heidegera filozofiskās nostādnēs, bet tajā pašā laikā tā uzrāda iespēju abu domātāju filozofiju tuvībai. Abu domātāju laika jēdziena atšķirīgais un kopīgais pamats uzrāda vienu no hermeneitiskās dialektikas iespējamības nosacījumiem.

Kas ir laiks? Kādēļ jautājums par laiku saista Heidegeru, viņam cenšoties tvert esamību kā esamību? Kā domāt un saprast aizmirsto jautājumu par esamību?

Šīs nodaļas viens no uzdevumiem ir atsegt Heidegera laika jēdziena izpratnes pamatu, t. i., caur ko un kādā veidā ir iespējams domāt par laiku no tā paša. Atsedzot izpratnes pamatu, varētu tapt skaidrs, kā ir iespējams domāt par laiku tā dinamikā, neatvedinot to no telpas sniegtiem statistiskiem nosacījumiem.

Parādot laika sapratnes pamatu jeb laika sākotnējo jautājumu, otrs uzdevums būtu uzrādīt, kādā veidā ir iespējams domāt klātesamību kā sākotnēji balstītu esamībā un laikā.

Lai parādītu Heidegera laika jēdziena pamata meklējumus un tā fundamentālu atšķirību no filozofijas vēsturē esošiem laika aprakstiem, pievērsīšos „Esamībā un laikā” kritizētajai Hēgeļa laika izpratnei, jo kritika ir vērsta, kā saka Heidegers, „pret radikālāko vulgāro laika formu”.

Lai varētu parādīt jautājuma par laika fundamentālo nepieciešamību un neizplūstu meklējumu neierobežotā virzībā, šis jautājums tiks izvērsts trīs soļos, caur kuriem ir iespējams atsegt klātesamību kā vietu, kas nav telpisks jēdziens. Ja telpa ir izplatība, kura satur sevī jeb kā izteicās Kants: „...mēs priekšstatām priekšmetus kā

*esošus ārpus mums un visus novietotus telpā.*<sup>55</sup> „, savukārt vieta nav tā, kurā tiek kaut kas priekšstatīts, bet gan drīzāk pie kuras var tikt konstatēts kaut kas kā esošs, jautājums par klātesamības izpratni, paredz arī atrisināt telpas un vietas raksturojuma konsekvences.

Sākumā pievērsīšos Heidegera „Esamības un laika” 82. nodaļai, kurā izvērsta Hēgeļa laika jēdziena kritika. Hēgeļa laika jēdziena pārdomāšana glabā sevī divus jautājumus. Pirmais ir, kādā veidā laiks tiek definēts jeb kā tiek noteiktas tā robežas saistībā ar citiem jēdzieniem, bet otrs jautājums ir par laika iekšējās būtības raksturojumu — kā laiks izpauž sevi savā esamībā? Pirmais jautājums ir saistīts ar Hēgeļa loģikas un filozofijas enciklopēdijas sniegto raksturojumu, bet otrais — ar „Gara fenomenoloģijas” izziņas problēmu.

Teiktais nenozīmē, ka pirmajā pārdomu jautājumā tiek izskaidrota Hēgeļa filozofija tās izvērsumā, bet gan, balstoties sākotnēji izvirzītajā jautājumā (par Heidegera laika pamatu), tiks pārdomāts „hēgeliskā” laika pamats.

Jautājums par Heidegera sniegto Hēgeļa laika jēdziena kritiku slēpj sevī būtisku problēmu — kā neieslīgt jēdzienu definīciju aprakstā un nenonākt visu jēdzienu nošķiruma pamatojumā (ar to es domāju viena un tā paša jēdziena kopīgās un atšķirīgās izpratnes Hēgeļa un Heidegera filozofijā), kas varētu neierobežoti paplašināt jautājumu? Tādēļ tiks apskatīts domājamais te un tagad savā aktualitātē un potencialitātē, kas ļauj atsegt atsevišķā saistījumu veselumā.

Risinot jautājumu par Hēgeļa laika jēdziena robežu noteikšanu, sākumā pārdomāšu, kādā veidā ir iespējams saprast robežu — kas tiek domāts, domājot robežās? Tas varētu kalpot par turpmākās Hēgeļa domas pārdomāšanas pamatu.

Robeža kā saistošais varētu atklāt hēgeliskās laika izpratnes daudzējādā veselumu, kuru var izvērst trīs jēdzienu pārdomā — punkts, noliegums un tapšana, kuri visi rod savu raksturojumu laika vienībā.

Otrs solis, kas seko aiz jautājuma par Hēgeļa laika jēdziena pamata noraidījumu Heidegera filozofijā, ir paša Heidegera laika jēdziena sākotnējais pamats. Laika atklāšanās no paša laika sākotnes, kas nozīmē arī esamības sākotnes, noved pie jautājuma par to, kā ir iespējams atklāt klātesošo kā jautājumu, ja tas jau sevī uzdod

---

<sup>55</sup>

Kants I. *Tīrā prāta kritika.*// Riharda Kūļa tulkojums. Rīga: Zinātne, 2011. 63.lpp

kā uzdevumu jeb kā ir iespējams domāt klātesamību? Jautājums par klātesamības saprašanas iespējamību ir arī noslēdzošais pārdomu solis, kas sevī glabā jautājuma nepieciešamību tā nošķīrumā un veselumā, tādējādi tas ietver iepriekšējos soļos jau pārdomāto un saprasto.

### 1.2.2. Hēgeļa laika jēdziena kritika Heidegera darbā „Esamība un Laiks”

Heidegers savu Hēgeļa laika jēdziena kritiku aizsāk ar diviem jautājumiem:

“1. Kā Hēgelis ierobežo laika būtību? 2. Kas pieder Gara būtībai, kas padara tam iespējamu „iekrīst laikā”?”<sup>56</sup>

Pirmais jautājums, kas vērsts uz laika jēdziena robežu noteikšanu, ir saistīts ar negativitātes problēmu, caur kuru atklājas jēdziena sapratnes lauka ierobežojums, bet otrs jautājums tiecas atklāt laika izpratnes pamatu. Sakot „izpratnes pamats”, es domāju domāšanas pamatstruktūras, kas tiešā vai netiešā veidā atklāj jēdzienu kā tādu vai citādu, netiecoties noteikt tā robežas, bet gan tā sapratnes saistījumu. Tādējādi abi jautājumi ir jāapskata kā saistīti ar Hēgeļa laika jēdziena robežām. „Robežas” ir domājamas daudznozīmīgi — kā jēdzienu definējošas *kā (Als)*, piemēram, nosakot jēdziena sapratnes lauka robežas, tiek nosprausts nozīmes lauks, kurā jēdziens atklājas kā tas, kas tas ir, jeb kas ar to tiek domāts; robežu var izprast arī kā starpesošu vietu vai telpu, kurā atklājas starp-attiecības.

Jebkurā gadījumā robežas visā savā daudznozīmībā atsedz negativitātes kā nolieguma jēdzienu, kas ieņem centrālu vietu Hēgeļa laika jēdziena izpratnē.

Jautājums par robežām vienmēr ir negativitātē fundēts. Lai varētu noteikt kāda jēdziena nozīmes lauka robežas, tās ir jāizsaka caur to, kas tas nav. Jēdziens A ir ne-A. Ja pirmajā mirklī tas var šķist pretrunīgs apgalvojums, tad tāds tas var būt tik tālu, kamēr robežas uztver kā starp-attiecības jeb kā jautājumu loģikas laukā, bet, ja runā par jēdziena nozīmes lauka ierobežošanu jeb definējošo robežu noteikšanu, tad pretrunīgums tiek pārvarēts. Jēdziens tiek izteikts caur to, kas tas nav un nekad nevar būt, jo pati robeža atklājas kā *ir/nav* — robeža ir iespējama tikai caur kaut kā noliegumu jeb negativitāti. Tādēļ, lai izprastu Heidegera sniegtās Hēgeļa laika jēdzienu kritikas sākotnējos jautājumus, nepieciešams paturēt prātā robežu daudznozīmību jeb iespējamās negativitātes, kas izriet no tās.

Heidegera sniegtais raksturojums Hēgeļa laika jēdzienam primārā formā ir tagadnes punktu virknējums, caur kuru atklājas laiks kā mūžīgais *tagad*. Lai gan

---

<sup>56</sup> 1. wie umgrenzt Hegel das Wesen der Zeit? 2. was gehört zum Wesen des Geistes, das ihm ermöglicht, »in die Zeit zu Fallen«? (Heidegger M., Sein und Zeit. Tübingen 2001, S.428.)

pirmajā acumirkļī šis izteikums ir pārāk vienkāršots Heidegera kritikas atstāsts, tomēr tas sevī ietver būtiskas norādes, kas ļauj izprast Hēgeļa laika jēdziena izpratnes noraidījumu un raksturojumu — kā “*Hēgeļa Laika jēdziens piedāvā radikālāko un vismazāk ievēroto vulgārās Laika izpratnes jēdzienisko formējumu.*”<sup>57</sup>

*Tagad*, kas tiek izteikts šķietami tiešā dotībā, nenoliedzami izsaka laika vienību. Filozofijas vēsturē tieši caur šo punktu ir vaicāts pēc laika būtības. Aristotelis, Augustīns, Kants, Huserls, tāpat kā Hēgelis, laiku skata caur *tagad* — bijušais *tagad*, esošais *tagad*, nākošais *tagad* ir jautājuma par laiku atskaites punktu. Kā norādījis F.-V. fon Hermans (*F.-W. von Herrmann*) darbā „Subjekts un klātesamība” (*Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit”*), kas problematizē „*Esamības un laika*” pamatjēdzienus filozofijas vēsturē, sākot ar Aristoteli un beidzot ar Huserlu, laiks tiek skatīts caur pagātnes, tagadnes, nākotnes prizmu, laiks tiek tverts kā tagadnes punktu upe, kas plūst un mainās, tādējādi veido savas modifikācijas kā *ne-vairs-tagad*, *tagad* un *vēl-ne-tagad*.<sup>58</sup> Tādējādi Heidegers raksturo Hēgeļa laika izpratni kā tagadnes punktu virknes plūduma visradikālāko formu.

Iepriekšteiktais izsaka Heidegera viedokli par Hēgeļa laika tvērumu, vēl neatklājot šī skatījuma pamatu. Tādēļ, izstrādājot fundamentālontoloģiju, filozofs noraida filozofijas vēsturē tapušos laika aprakstus kā neatbilstošus jautājumam par esamības būtību. Tādēļ ir jāapskata sīkāk Heidegera pārdomas par Hēgeļa laika kā tagadnes punktu plūduma jēdzienu.

Kas ir šie tagadnes punkti? Kādā veidā var domāt laiku kā tagadnes punktu? Vai laiks ir punktu virkne? Kas ir punkts? Punkts norāda uz kādu vietu telpā. Bet kādā veidā tas var būt kā norādošais? Ko nozīmē norādīt uz tagad? Heidegers, uzdodot jautājumus par *tagad*, savās lekcijās par Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju”, raksta:

“*Bet kādā veidā un kā kas paliek Tagad? Tagad saglabājas tikai caur to, ka tas, kas jebkad ir Tagad — priekšpusdiena, pusdienlaiks, pēcpusdiena, vakars,*

---

<sup>57</sup> [Hegels Zeitbegriff die radikalste und zu wenig beachtete begriffliche Ausformung des vulgären Zeitverständnisses darstellt.]

Heidegger M., *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S. 428.

<sup>58</sup> Herrmann F.-W., *Subjekt und Dasein/ Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, S. 77.



*nakts — vienmēr nav. Tagad vienmēr ir ne-šis. Šis Ne vienmēr aizstata prom nepastarpināto Šo — nakti, dienu —, kas tieši ir Tagad.*"<sup>59</sup>

Tomēr, izsakot šo jautājumu, Heidegera nolūks nav mēģināt atvērt jautājumu par *tagad* kā laika atskaites punktu. Šis jautājums var kalpot par būtisku norādi, lai nonāktu pie hēgeliskās punktu izpratnes kā robežas.

*Tagad*, kas vienmēr parādās kā *ne-šis*, savā pastarpinājuma (gan laiciskā, gan telpiskā) valodā tiek izteikts kā norāde un esošais. Es saku — tagad es sēžu. Kas tiek pateikts? Kā ir iespējams izteiktajā *tagad* saprast to kā esošo? Var saprast, ka es atrodos sēdus stāvoklī un ka pēc mirkļa vairs tādā nebūšu. Es atrodos konkrētā laika punktā, kas ir aktuāls, tikai esot tajā. Pirms un pēc tam tas vairs nav izsakāms kā *tagad*, bet tomēr teiktais tiek saprasts kā punkts, kuram pašam par sevi nav izmēra, jo nav, ar ko samērīt, bet ir kāda noteiktība, kas ļauj tam iegūt vispārības raksturu. Varētu teikt, ka laika punktu „tagad es sēžu” varētu izmērīt jeb samērīt sekundēs, bet šai gadījumā varētu jautāt, cik laika punktu, kuriem nav izmēra, ietilpst vienā sekundē? Punkts, kuram sākotnēji nav izmēra, kā tas ir pieņemts matemātiskajā skaidrojumā, pats ir mērs, jo tas tomēr ir samērojams ar to, kas tas nav — ar citiem iespējamiem un esošiem punktiem. „Tagad es sēžu” sev nosaka robežas kā *pirms-tam* un *pēc-tam*, kas ir *ne-*”tagad es sēžu”. *Tagad* kā punkts ir ierobežots savā *ne-tagad* — tādējādi varētu teikt, ka *tagad* punkts ir tik liels, cik tas ir starp *ne-tagad*. Laika punktojums slēpj sevī divējādu noliegumu (*Negation*). Punkts kā sevis paša noliegums - kā bezizmēra esošais - nav nekas tāds, ko tas pārklāj, jo tas kalpo kā robeža, kas parādās caur diviem noliegumiem; punkts ir sevī esošais, kas savu esamību sev iegūst, atrodoties caur *ne-* jeb kā starpesoša robeža, kas aizņem vietu. Negativitāte nosaka punkta raksturojumu — tas ir domājams tikai caur savu noliegumu — punkts parādās caur *ne-*punktu, kas var būt gan līnija, gan plakne, gan, abstrahējoties no telpiskām zīmēm, veseluma nolieguma atsevišķa vienība. Ar izplatību tiek saprasts veselais, neierobežotais un esošais kā veselais, sākotnēji homogēnais, jo tajā nav izcelts atsevišķais (*iz-*platība — no platības, kas ir ierobežota savā domājamā platumā, izejošais — robežu atcelšana). Punkts izceļ izplatībā platību

---

<sup>59</sup> [Aber wie und als was bleibt das Jetzt? Das Jetzt bleibt nur dadurch, daß das, was je Jetzt ist — Vormittag, Mittag, Nachmittag, Abend, Nacht — je nicht ist. Das Jetzt ist immer Nicht-Dieses. Dieses Nicht beseitigt immer das unmittelbare Dieses — Nacht, Tag —, was gerade das Jetzt ist.]  
Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1980, S. 88.

jeb noliedz to kā homogēno, un tajā pašā laikā tas parādās kā noliegums sevī — punkts parādās starp citiem iespējamiem un esošiem punktiem, kas katrā atsevišķā gadījumā ir *ne*-punkts konkrētam punktam. Punkts tādējādi ir izplatības potencialitāte un aktualitāte, kas realizējas caur divējādo noliegumu — atsevišķo (*Einzelheit*) un īpašo jeb specifisko (*Besonderheit*), un tikai caur šo divējādo noliegumu, kas izsaka laiku kā tapšanas (*Werden*) uzskatāmību.

Lai gan tapšana ieņem nozīmīgu vietu Hēgeļa laika jēdziena izpratnē un Heidegera kritikā, pirms to izvērst sapratnei, nepieciešams sīkāk apskatīt negativitāti, caur kuru Hēgelis definē laiku.

Heidegers, meklējot, kā Hēgelis ierobežo laika jēdziena būtību, raksta par Hēgeļa punktu kā dubulto noliegumu:

*„Punkts „izpleš sevi pāri“ pret visiem citiem punktiem. Šī nolieguma noliegums kā punktojums, pēc Hēgeļa domām, ir laiks. Ja šim iztīrījuma vispār ir jābūt kādai uzrādāmai jēgai, tad nekas cits nevar būt (ar to) domāts kā: katra punkta sevi priekš sevis nostatīšana ir Tagad-te, tagad-te un tā arī turpmāk. Katrs punkts „ir“ priekš sevis nostatīts Tagad-punkts. „Tātad laikā katrs punkts iegūst īstenību.“ Ar ko punkts jebkad var nostatīt te kā sevi priekš sevis, ir vienmēr Tagad.“<sup>60</sup>*

Norādītā punkta iegūtā īstenība laikā Heidegeram ļauj parādīt, kādā veidā Hēgelis saista laika jēdzienu ar tapšanu, un tapšana ir fundēta absolūtā nolieguma nepieciešamībā. Hēgelis darbā „*Loģikas zinātne*” (*Wissenschaft der Logik*) parāda loģisko nepieciešamību Esamības (*Sein*) un Nekā (*Nichts*) saistījumam kā esošo. Tīrā esamība pati par sevi kā domāšanas priekšmets ir tukša un nenoteikta, jo tai nav nekā tāda, caur ko un no kurienes to varētu uzlūkot.<sup>61</sup> Tāda paša veida nenoteiktība ir Nekas, jo tāpat kā esamība, arī tīrais Nekas nav domājams, jo tajā nav nekā, kas varētu tikt domāts — tas ir tīrs nekas. Tīrā esamība ir kā tas, kas ir, bet, tā kā tā ir bez robežām un sevī neietver nekādus nošķirumus, ar kuriem un caur kuriem būtu iespējams sākt domāt par to, tad Nekas pats par sevi ir jebkā esošā neesamība —

---

<sup>60</sup> [Der Punkt »spreizt sich auf« gegenüber allen anderen Punkten. Diese Negation der Negation als Punktualität ist nach Hegel die Zeit. Soll diese Erörterung überhaupt einen ausweisbaren Sinn haben, dann kann nichts anderes gemeint sein als: das Sichfürsichsetzen jedes Punktes ist Jetzt-hier, Jetzt-hier und so fort. Jeder Punkt »ist« für sich gesetzt Jetzt-Punkt. »In der Zeit hat der Punkt also Wirklichkeit.« Wodurch der Punkt je als dieser da sich für sich setzen kann, ist je ein Jetzt.]

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S. 430.

<sup>61</sup> Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik I*. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, S. 82

tukšums. Hēgelis norāda, ka ir būtiska atšķirība, vai Nekas tiek uzlūkots vai pārdomāts, jo uzlūkot Neko nav iespējams pat visabstrahētākā skatījumā, bet par to domāt loģiskā formā ir iespējams. Par tīro Neko, tāpat kā par tīro Esamību, nevar domāt, jo, ja par to tiktu domāts, būtu jādomā tukšums. Tomēr pirmajā acumirkli varētu šķist nejēdzīgi domāt par to, kas nav — par neko, bet, ieskatoties šajā „nejēdzības” konstatācijā, var ievērot, ka tiek pieminēts nekas, tiek konstatēts, ka domāt par neko ir nejēdzīgi — tiek konstatēts tas, „kas nav” kā nejēdzīgais. Heidegers savā darbā „Kas ir Metafizika?” (*Was ist Metaphysik?*) norādījis:

„Mēs to zinām no tā, ka mēs par to- par Neko, neko negribam zināt”.<sup>62</sup>

Taču šī brīža uzdevums nav atšķetināt Nekā jēdziena problēmu, bet gan tikai norādīt uz to kā uz tāda paša veida nepieciešamību kā esamību, tādējādi ļaujot atklāt Hēgeļa ‘noliegumu’, caur kuru būtu iespējams saprast, kādā veidā ir iespējams skatīt tapšanu kā vienu no laika sākotnes noteiksmēm.

Nekas un esamība tīrā formā ir netverams viss, kas nesniedz nekādu tvēruma iespējamību, bet rada jautājumu, kā ir iespējams, ka ir kaut kas tāds, kas ir. Gan Esamība, gan Nekas parādās tikai caur abstrakciju, nevis tiešā tvērumā — tie ir jāizprot kā absolūtie pretstati, lai arī tie abi ir viens un tas pats (*dasselbe*). Bet tagad, nedaudz distancējoties no „tīrajām” formām, kuras sākotnēji apskatījām, un turpinot Hēgeļa domas ceļu, var ievērot daudznozīmīgo pretstatu, kas sākotnējā skatījumā varēja saistīties ar paradoksu, ka „ir” un „nav” ir viens. Kādēļ abstrakcijā ir nepieciešams noliegums? Vai nepietiktu tikai ar tīro „ir”? Ja būtu tikai „ir” un nebūtu nolieguma, tad būtu „ir” un nekas vairāk un nebūtu nekā tāda, kas atrastos aiz „horizonta”. Būtu tikai netveramais „ir”, kas nepieļautu nekā atnākšanu, saprašanu, domāšanu — neko tādu, kur parādītos kas jauns aiz horizonta esošās neredzamības. Tādēļ Hēgelis “esamību” un “neko” saista ar tapšanu (*das Werden*).

„...Tapšana; kustība, kurā atrodas abi pretstati, bet caur nošķirumu, kas tos tāpat tieši anulē”.<sup>63</sup>

---

<sup>62</sup> [Wir wissen es, indem wir von ihm, dem Nichts, nichts wissen wollen.]  
Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* - Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1943, S. 29.

<sup>63</sup> [...das Werden; eine Bewegung, worin beide unterschieden sind, aber durch einen Unterschied, der sich ebenso unmittelbar aufgelöst hat.]  
Hegel G. W. F., *Wissenschaft der Logik*, I. — Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, S. 83

Caur tapšanu ir iespējams ieraudzīt “esamību” un “neko” kā esošos sākotnējos pretstatus — no neesošā nāk esošais un otrādi — nekas kā tāds, kas nav, top par to, kas ir. Ir parādās kā tas, kas nepārvarami ir un tikai caur tā negativitāti ir iespējams to ieraudzīt kā tādu, kas ir topošais (jeb tapušais) laikā.

Hēgelis *Enciklopēdijas* 257. paragrāfā raksta:

*„Negativitāte kā punkts saistās ar telpu un tajā attīsta savas noteiksmes kā līnija un plakne, bet ir ārpus sevis esošā tāpat kā priekš sevis sfērā un tā noteiksmē tajā, bet tajā pašā laikā ir nostatīta kā ārpus sevis esošā sfēra, turklāt kā neieinteresēta pret mierīgu parādīšanos līdzās citiem. Šādā veidā priekš sevis nostatīta, tā ir laiks”.*<sup>64</sup>

Apskatot šo laika jēdziena definīcijas izklāstu, kas ietver sevī Hēgeļa dialektikā balstītas robežas jeb mijiedarbības jēdzienus, kuri ļauj izprast abstrakcijā veidojošos laika aprakstu, var ievērot laika pakļautību noteiktiem priekšstatiem. Ar to es vēlos pateikt, ka laika izpratne sākumā tiek saistīta un atvasināta no citiem sistēmveidojošiem jēdzieniem — kā, piemēram, no Esamības un Nekā, no telpas konstatācijas un dialektiskās negativitātes kā nepieciešamības.

Kā uzskata Heidegers, Hēgeļa laika jēdziena robežu noteiksmi balstīt laika atvasināšanā no citiem jēdzieniem nozīmētu laika pakļaušanu citu jēdzienu noteiksmēm, nevis tā atklāšanu pašu no sevis. Šo apgalvojumu var parādīt tā daudznozīmībā vairākās pakāpēs. To var pamatot, apskatot laika kā tagadnes punktu izmaiņu jeb bijušās-tagadnes, tagadnes, nākošās-tagadnes kustību. Laiks tiek atvasināts no tā tvēruma dažādiem parādīšanās modiēm. Laiks tiek sašķelts tagadnes punktu noliegumā, kas laika jēdzienu liek izprast kā tagadnes izmaiņas paplašinājumu — mūžīgo *tagad* punktu nomainītu ar citu tagadnes punktu (tagadnes punkts nosaka citu — gan bijušo, gan nākamo — tagadni). Laiks ir tagadnes punktu upe. Šo kritikas aspektu ir akcentējis F.-V. fon Hermans, vaicājot par Heidegera Laika un laiciskuma izpratni:

---

<sup>64</sup> [Die Negativität, die sich als Punkt auf den Raum bezieht und in ihm ihre Bestimmungen als Linie und Fläche entwickelt, ist aber in der Sphäre des Außersichseins ebensowohl für sich und ihre Bestimmungen darin, aber zugleich als in der Sphäre des Außersichseins setzend, dabei als gleichgültig gegen das ruhige Nebeneinander erscheinend. So für sich gesetzt, ist sie die Zeit.]

Hegel G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, II. Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1986, S. 47

*„Heidegera laika filozofisko teoriju kritika nozīmē, ka laika laiktvērumš primāri neatrodas tagad un tā modifikācijās, — ka mēs to tveram nevis sākotnēji, bet gan tikai kā jau aizplūdušo laika fenomenu”.*<sup>65</sup>

Cits Hēgeļa laika kritikas solis ir laika un telpas saistījuma izvēršana. Šī kritika neizslēdz iepriekš minēto, bet drīzāk ir tiešā veidā saistīta. Laiks tiek izprasts kā telpas izmaiņa. Hēgelis laika jēdzienu saprot telpas patiesības noteiksmē, jo tikai caur laiku telpa parādās kā domājama jeb tverama, jo pati par sevi tā ir kā homogēna vienotība, kura sevī nesatur neko tādu, kas ļautu to izteikt kā domājamo „par...”. Punkts, kas parādās kā telpas izplatības noliegums, ļauj tvērt abstrahēto telpu kā jebkāda punkta noliegumu. Tad laiks ar punkta kā nolieguma noliegumu raksturo sevi kā telpas patiesību; ar to es domāju, ka laiks parādās telpas noliegumā sevī. Dionisios Sargentis savā pētījumā, kas veltīts Heidegera filozofijas saistījumam ar Hēgeli, norādījis:

*„Hēgelim laiks ir telpas patiesība, tas nozīmē, telpas domājamība. Pirmā telpas telpiskuma noliegums ir punkts. Laiks kā domātais ir telpas ne-telpiskais noliegums.”*<sup>66</sup>

Šī norāde ļauj ieraudzīt laika fundējumu telpas pārdomās, tas nenozīmē, ka laiks ir kāds no telpas parādīšanās veidiem vai īpašībām, bet gan to, ka tas tiek balstīts savā definējumā telpiskos jēdzienos — laiks tiek izprasts kā telpas izmaiņa. Šāda veida laika raksturojums parādās dabaszinātņu aprakstos, kur laiks tiek mērīts un uztverts kā telpas izmaiņa. Laiks ir noteiktas telpas punkta izmaiņa kādas citas telpas pārmaiņas raksturojumā, tas nozīmē, piemēram, sekundē.

Ko nozīmē apgalvojums, ka sekunde pati ir kādas telpas izmaiņas raksturojums? Sekunde ir minūtes daļa, minūte — stundas un stunda — dienas. Visi šie laika mērījumi ir telpas mērījumi — pēc diennakts saule atrodas tajā pašā telpas punktā. Dalot sīkāk šo telpas konstatāciju, mēs iegūstam stundas, minūtes un

---

<sup>65</sup> [Heideggers Kritik an der philosophischen Zeit theorie besagt, daß das Zeithafte der Zeit nicht primär im Jetzt und seinen Modifikationen liegt, — daß wir darin nicht schon das ursprüngliche, sondern nur ein abgeleitetes Phänomen der Zeit erfassen.]

Herrmann F.-W. *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, S. 77.

<sup>66</sup> [Die Zeit ist für Hegel die Wahrheit des Raumes, d. h. die Gedachtheit des Raumes. Die erste räumliche Negation des Raumes ist der Punkt. Die Zeit als Gedachtsein ist die nicht-räumliche Negation des Raumes.]

Sargentis D., *Das differente Selbst der Philosophie// Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel*. Dr. Köster, Berlin 1998, S. 202.

sekundes un sakām, ka tās ir laiks, kaut gan tās konstatē tikai telpas kā izplatības raksturojumu un laiks ir pazudis „izmaiņas” parādīšanās veidā — saulē.<sup>67</sup>

Vēl viens no kritikas pamatiem, kas sevī iekļauj iepriekšminētos laika raksturojumus, ir saistīts ar tapšanas jēdzienu. Tāpat kā iepriekš minētie, tas pirmajā acumirkļī var šķist tiešs un pašsaprotams laika raksturojums, jo tapšana ir laika raksturojumā un nav iespējama bez tā klātesamības. Bet, lai varētu laiku definēt caur tapšanas jēdzienu, ir nepieciešams atklāt pašu tapšanu. Hēgelis tapšanu konstatē un pamato jau sākotnēji caur tūrajām formām, par kurām ir iespējams domāt tikai abstrakcijās. Ja Hēgelis laiku sauc par „uzlūkoto tapšanu” (*angeschaute Werden*), tad, kā norāda Martins Heidegers, vairs nav nozīmes ne pagājušajam, ne nākošajam, bet tikai tagadnē esošajam tagad.<sup>68</sup> Un laika raksturojums caur tapšanu, kas parādās caur laiku, nav vairs paša laika atklāšana, bet gan tapšanas kā laika atklāšana— tapšanas jēdziens iegūst varu pār laiku, nostatot to aiz hermeneitiskā *kā*.

Šobrīd norādītās laika jēdziena kritikas ir balstītas Hēgeļa laika jēdziena būtības ierobežošanas veidā, tātad laika izpratnē, kas tiek atklāta loģikas un „enciklopēdiskos” principos, bet netiecas uz laika iekšējās būtības atsegšanu. Laika jēdziena robežas noteikšana abstrakcijas ceļā nevar pārvarēt tagadnes punkta priekšstatu. Kā raksta Heidegers, beidzot savas pārdomas, kas saistītas ar Hēgeļa laika jēdziena noteiksmi:

*„Šeit tagadnes virkne tiek visekstrēmākā nozīmē formalizēta un nepārvarami nivelēta. Vienīgais, ko Hēgelis no šī formāldialektiskā laika jēdziena var izvedināt, ir laika un gara saistījums.”*<sup>69</sup>

Lai būtu iespējams laika kritiku aptvert pilnībā tās daudzšķautņainajā raksturā, jāapskata arī Heidegera uzdotais otrs jautājums par laika iespējamību sakrist ar Garu.

---

<sup>67</sup> D. Sargentis uzsver, ka Hēgeļa laika raksturojumā caur telpu ir pieminēts vēl kāds būtisks jēdziens, kas nav apskatīts, t. i., domājamība, bet šobrīd tas vēl netiks izvērstis, jo saistās ar Gara jēdzienu, kuru apskatīšu turpmākajā tekstā.

<sup>68</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S. 431.

<sup>69</sup> [Hier ist die Jetztfolge im extremsten Sinne Formalisiert und unüberbietbar nivelliert. Einzig von diesem formal-dialektischen Begriff der Zeit aus vermag Hegel einen Zusammenhang zwischen Zeit und Geist herzustellen.]

Ibid., S. 432.

Lai saprastu, kādā veidā ir iespējams Garam *iekrīst* laikā, ir jāsaprot, ko Hēgelis domā ar Garu. Bet mēģināt saprast Gara jēdzienu nozīmē mēģināt saprast Hēgeļa filozofiju kā veselo, un tas nozīmē arī kā tās daļas, un šāds pētījums prasītu atsevišķa apjomīga darba radīšanu (filozofijas vēsturē un tagadnē ir sastopami neskaitāmi darbi, kuri cenšas satvert Hēgeļa Garu tā daudznozīmīgajā veselumā). Lai atvieglotu šo uzdevumu, sniegšu Heidegera sniegto Hēgeļa Gara definīciju, kura uzrāda šī jēdziena būtiskās iezīmes:

*„Gara būtība ir jēdziens. Hēgelis ar to saprot nevis kādas sugas kā domājamā formas vispārīgi uzlūkoto, bet gan sevi domājošo domu: pašu- kā Nekas- Es aptvērumu — saprašanu.”*<sup>70</sup>

Doma, kas ir domājoša par to, kas tā ir, ir sevi piepildoša ar saprašanu līdz tam brīdim, kad tā ir izzinājusi pati sevi un nonākusi pie tā, kas tā ir, tā vairs nevar būt kā tāda, kas domā sevi, jo tā ir tapusi par sevi — tā ir. “Gars” kā jēdziens, kā domājošā doma, kas domā pati sevi, ir laikā. Gars ir ceļā, lai izzinātu pats sevi un taptu par to, kas tas ir. Tas atgriežas pie sevis. Laiks ir tas, kas parādās kā gara atgriešanās jeb tapšana par garu. Jo, garam topot par to, kas tas ir, laiks vairs nav topošā gara tapšanā, bet gan tas ir pats sevī. Gars “*iekrīt laikā*”, tas nozīmē, tas izzina pats sevi.

Heidegers jautā, kā ir iespējams garam „iekrīst” laikā? Kā ir domājams laiks, kas pats ir jēdziens, kā tāds, kurā iekrīt gars? Ko Hēgelis saprot ar laiku, ja tajā var iekrīst?

Saprotot garu kā jēdzienu, atceroties tapšanu kā laika fundējumu, var noprast, kādā veidā tiek domāta gara iekrišana laikā, bet jautājums, kas šai gadījumā ir laiks, kas pats ir jēdziens, kurā gars izzina pats sevi, paliek neatbildēts. Tas saglabājas kā abstrakcijā iegūts nolieguma noliegums jeb tagadnes punktu upe.

Ir iespējams saskatīt divējādu Heidegera kritikas dabu. No vienas puses, viņš noraida Hēgeļa laika izpratni kā tādu, kas nekādā gadījumā neizsaka laika būtību, no otras puses, var ievērot, ka viņš to nenoliedz pilnībā, bet gan vaicā, kā ir iespējams laiks kā laiks un nevis tikai — kādā veidā tas parādās dažādos modos? Apgalvojumam, ka gars kā domāšana par domu jeb jēdzienu atrodas laikā, Heidegers

---

<sup>70</sup> [Das Wesen des Geistes ist der Begriff. Darunter versteht Hegel nicht das angeschaute Allgemeine einer Gattung als Form eines Gedachten, sondern die Form des sich denkenden Denkens selbst: das sich — als Erfassen Nicht-Ich — Begreifen.]  
Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S. 433.

var piekrist, jo esamība atklājas laikā, bet priekšstats, ka laiks ir kas tāds, kurā gars var „iekrist”, lai izzinātu un taptu par to, kas tas ir, viņam nav pieņemams. Jo, pirmkārt, šajā gadījumā laiks ir izsīkstoša tagadnes punktu upe, kur katrs nākamais punkts ir kā nākamā izziņas pakāpe. Kad sevis izzināšana ir nonākusi pie sevis, laika tagadnes punkti ir izbeigušies, tas nozīmē, ka laiks ir izsīkstošs. Otrkārt, ja laiks ir tas, kurā var „iekrist”, kas tad tas ir pēc savas būtības, ja ne tas, kas iesaistās gara tapšanā?

Mēģinot izprast Heidegera iebildumu pamatu, ir jāapskata viņa paša uzdotais jautājums par laiku. Tas nenozīmē, ka primāri ir nepieciešams atklāt laika izklāstu, bet nozīmē to, ka ir nepieciešams izzināt, kādā veidā jautājums par laiku tiek uzdots un kādēļ.



## Kopsavilkums

Heidegers "Esamības un laika" pēdējā nodaļā, pievēršoties Hēgeļa laika jēdziena koncepcijai, izvirza divus jautājumus, kas ir jānoskaidro, lai izprastu hēgeliskā laika nozīmi. Pirmais ir jautājums par laikā būtības ierobežošanu, otrs jautājums saistās ar gara jēdziena izpratni, precīzāk, kā ir iespējams garam „iekrist laikā”.

Laika būtības ierobežošana nozīmē uzrādīt, ko Hēgelis saprot ar laiku. Heidegers norāda, ka Hēgelis ar savu laika izpratni iekļaujas Vakareiropas filozofijā lielākoties pārstāvētai laika nozīmei, t. i., Laiks ir tagadnes punktu nomaiņa. Tagadnes punkts top par pagātņi. Punktam ir divi raksturojumi. No vienas puses tas atdala pagātņi no nākotnes, bet no otras puses tas ir izplatība, jo tajā noris tagadne. Pateicoties divējādai iedabai, kas savstarpēji viena otru izslēdz — robežai pašai nepiemīt izplatība atšķirība no tagadnes kā norises. Divējādo noliegumu var skaidrot kā esamības un neesamības savstarpējās attiecības. Tīra esamība, tāpat kā tīrā neesamība, nav tverama no sevis pašas, jo ir jābūt kādai robežai no kuras tas būtu iespējams. Esamības un neesamības ir izprotamas tikai kā viena otras negativitātē, kura izpaužas kā tapšana. Neesamība top par esamību. Tapšanā parādās arī laika būtības raksturojuma pamats.

Otrs jautājums, kuru uzdeva Heidegers ir saistīts ar Hēgeļa gara jēdziena raksturojumu. Hēgelim gars atrodas pašizziņā, tas tiecas zināt, kas tas ir. Tādējādi var secināt, ka pašizziņa ir gara tapšana par to, kas tas ir. Tas rada Heidegera filozofijas kontekstā neskaidrību — kā ir iespējams, ka gars ir ceļā pie sevis, nevis ir esamība kā dotā.

### 1.2.3. Heidegera jautājuma par laiku pamatnostādnes.

Heidegera jautājums par laiku kā sākotnēju mīklu parādās viņa centrālā darba nosaukumā „Esamība un laiks”. Nosaukumā ir jāievēro saiklis „un”, kas saista saistītos, nevis pakļautības vai iekļautības veidā, bet gan kā vienlīdzīgus. Un tieši caur šo līdzasesību var arī atminēt mīklu par laika jautājuma pamatu, vaicājot par to, kas nav tikai priekš subjektīvi esošā — nevis tikai manis pakļautai pasaulei un patvaļai domātā. Tādēļ ir jājautā par esamību kā par pamatu, uz kura izaug viss, ko mēs saucam vai nesaucam par esošo. Atšķirībā no Hēgeļa, kura izejas punkts, kā tika norādīts iepriekšējā nodaļā, sākotnējais pamats ir balstīts negativitātē, kura nodrošina esamības tapšanas dabu. Ja Heidegeram esamība ir dotā, tad Hēgelim esamība ir dota tās tapšanā, tās būtība ir „būt attiecībās ar neesamību”, lai tādējādi taptu par to kas tā ir.

*„„Esamība” „Esamībā un laikā” ir nekas cits kā „laiks”, tiktāl cik „laiks” kā esamības patiesības vārds tiks saukts, kura patiesība ir esamības būtība un tādējādi esamība pati.”<sup>71</sup>*

Citētā Heidegera norāde darbā „Kas ir metafizika?” daudzos un dažādos veidos ir sastopama arī „Esamībā un laikā”. Bet šī norāde var sākumā tikai mulsināt un nevis ļaut saprast, kādēļ ir nepieciešams atklāt esamību un laiku kā fundamentālonoloģijas sākotni. Tieši šeit var atrast atbilde uz jautājumu, kādēļ Heidegers noraida filozofijas vēsturē esošos laika aprakstus un Hēgeli sauc par to radikālāko formas izveidotāju.

Heidegers „Esamības un laika” ievadvārdos pamato jautājuma par esamību nepieciešamību. Viņš saka:

*„Vai mums šodien ir atbilde uz jautājumu, ko mēs saprotam ar vārdu „esošs”? Nekādā gadījumā. Un tādā gadījumā no jauna ir jāuzdod jautājums par esamības jēgu.”<sup>72</sup>*

---

<sup>71</sup> [»Sein« ist in »Sein und Zeit« nicht etwas anderes als »Zeit«, insofern die »Zeit« als der Vorname für Wahrheit des Seins genannt wird, welche Wahrheit das Wesende des Seins und so das Seins selbst ist.] Heidegger M. Was ist Metaphysik? Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1943, S. 18.

<sup>72</sup> Haben wir heute eine Antwort auf die Frage nach dem, was wir mit dem Wort »seiend« eigentlich meinen? Keineswegs. Und so gilt es denn, die Frage nach dem Sinn von Sein erneut zu stellen. (Heidegger M., Sein und Zeit. Tübingen 2001. S. 1.)

Lai domātājs vai zinātnieks varētu nonākt pie skaidras izpratnes, viņam ir jānonāk pie tā, ko mēs saucam par „esošo”, bet, kā norāda Heidegers, lai nonāktu līdz punktam, kuru mēs saucim par esošo, mums ir jāzina, ko mēs patiešām saprotam ar vārdu „esošais”. Tādēļ ir jāatjauno jautājums par esamību vispār. Kā norāda F.-V. fon Hermans, šī norāde uz jautājumu par to, ko mēs saprotam ar vārdu „esošais”, „esamība”, ir arī Heidegera mēģinājums padarīt fenomenoloģiju ne tikai par iztīrīšanas veidu (*Behandlungsart*), kas ļauj ieraudzīt, kura metode ir tās pašas drošības garants, bet kā fundamentu jebkam, ko mēs uzskatām par vispārnozīmīgu.<sup>73</sup>

Bet tagad, atgriežoties pie jautājuma par laika nepieciešamības pamatu, ir iespējams ieraudzīt, kādā veidā jautājums par „laiku” nostājas līdzās jautājumam par „esamību”.

Ja kaut kas tiek nosaukts par „esošu”, tad mēs saprotam to kā tagad esošu *klāt*, mēs nedomājam telpas jēdzienā par esošo. (Un ir jāsaprot, ka uzmanība šobrīd tiek vērsta uz pašu vārdu „esošs”, kas tā vispārīgā pamatā ir esamība — ikreizējs „esošs”, nevis uz to, ar ko tas tiek saistīts, jo, šķiet, tas ir lielākais pārpratumu pamats, ka vārdu „esošs” primāri izprot kā lietas īpašību un neievēro, ka tas ir domāšanas noteiksme, kas ļauj domātajam iegūt jēgu sapraššanai. Tādēļ arī vārds „esamība” bieži tiek pārprasts kā kāda atsevišķa substance, kas ir jāatklāj. „Esamība” ir „esošā” jēgas glabātāja.) „Esošs” nozīmē sapratnē „to, kas ir”, „ir tagad”, un tas nenozīmē — „ir kādā konkrētā laika punktā”, bet gan to, ka tas „ir laikā tagad” — kā „esamībā esošais”, nevis kā „topošais no neesamības”. Jautājums par esamību ir jautājums par laiku. Laiks ir esamības horizonts, kas atklāj kaut ko kā esošu, esošu esamībā. F.-V. fon Hermans, aprakstot Heidegera esamības un laika saistījumu, raksta:

*„... pēc „Esamības un laika” jautāt nozīmē domāt sākotnējo esamības būtību no sākotnējās laika būtības un sākotnējo laika būtību no sākotnējās esamības būtības.”*<sup>74</sup>

Šis dīvainais mijiedarbības saistījums parāda esamības un laika sākotnes kopējo pamatu. Sakot „sākotnes”, netiek domāta pagātnes laika vienība, bet gan

---

<sup>73</sup> v. Herrmann F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1981, S. 41.

<sup>74</sup> ...nach Sein und Zeit fragen heißt, das ursprüngliche Wesen des Seins aus dem ursprünglichen Wesen der Zeit und das ursprüngliche Wesen der Zeit aus dem ursprünglichen Wesen des Seins denken. (v. Herrmann F.-W., *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 2004, S.77.)

pamats, kas atklājas sapratnē kā izteikuma jēga. Teiktais „esošs” tiek saprasts divējādā saistījumā, kā laikā esošs un kā esamībā esošs. Bet laiks un esamība nav sakrītoši jēdzieni, tie ir sākotnēji saistīti, tomēr tie atklājas viens no otra — laiks ir esamības jēgas horizonts, horizonts, kas glabā sevī potenciāli esošo, bet vēl neatnākošo. Tas, kas parādās laika horizontā, ir esamības jēgas patiesums. Ar to es domāju — tas, kas šobrīd ir jeb par ko mēs varam šobrīd pateikt „ir”, ir esošais esamībā un tā tad parādās caur tās jēgu kā esošs.

Turpinot pārdomāt esamības un laika saistījumu vai esamības jēgas atsegšanu, ir jāievēro, ka caur šo saistījumu arī parādās Heidegera izteiktā klātesamība kā esamības un laika raksturojums un esamības sapratnes (*Seinsverständnis*) pamats. Klātesamība parāda sevi kā tiešo esamības un laika dotību, jo, tikai klātesot kā esošam, kaut kas var tikt nosaukts kā „ir”. ‘Ir’ tiek nosaukts esot klāt un tikai caur šo klāt mēs varam sacīt „ir”, jo tas, kas neparādās vai nav esošs klāt, nav esošs. Pat, kā jau parādīts iepriekš pārdomājot Hēgeļa laika jēdziena izpratni saistībā ar tapšanu, „nekas” arī ir klāt klātesamībā kā saprašanas pamatā.

Lai saprastu pašu klātesamību kā sākumu saprašanai, ir nepieciešams noskaidrot, kādā veidā tā tiek domāta un ko tā glabā sevī kā domājamajā.

## Kopsavilkums

Heidegera jautājums par laika pamatnostādņēm izriet no „Esamībā un laika” ievadā uzdotā jautājuma: „Kas ir esamība?”. Jautāt pēc esamības būtības nozīmē censties to saprast. Esamība ir tā, kas ir jāsaprot. Ja Hēgeļa laika koncepts tika saistīts ar tapšanu — gara pašizziņu jeb centieniem nonākt kā atgriežoties pie esamības, tad Heidegeram esamība ir tā, kas jāatklāj sapratnei — tā ir, bet to ir nepieciešams saprast, nevis pie tās ir jānonāk.

Heidegers konstatē kā esamību ir iespējams saprast tikai kā klātesamību, jo pati esamība sevi uzrāda kā klāt esošo nevis prom esošo (Hēgelim garam ir jānonāk pie sevis kā patiesi esošā, nevis tas ir jau dots kā esošais). Klātesamība ir esamības būšana kā *ir*. *Ir* nozīmē būt esošam kā esamības un laika mijiedarbībā dotajam. Saprast tas nozīmē būt *esamības* un *laika* mijiedarbībā.

Ja Hēgeļa laika konstatācija bija noteikta no negativitātes kā tapšanas, tad Heidegeram šīs negativitātes nav, jo laikā nav novērojamas robežas (kā tas būtu Hēgeļa gadījumā). Heidegers lieto horizonta jēdziens, kas raksturo neesošā pārplūšanu esošā. Horizontā nekas parādās kā esošs klātesamībā.

#### 1.2.4. Klātesamība kā vieta

Esamība un laiks parādās kā saistīti savā sākotnē. Ir iespējams saprast esamības būtību caur laika horizontu. Bet, pievēršot uzmanību saprašanai vai tam, no kā tiek saprasts, var ievērot, ka vienmēr saprastais tiek saprasts kā klāt-esošais. Tādēļ tagad ir jāvaicā: kāda veida „klāt” un pie kā „klāt” parādās esošais kā esošais? Kas un kam ir klāt? Vai eksistē kas tāds, kam ir klāt?

Šķiet, pirmajā mirklī varētu likties, ka „klāt” ir jāsaprot caur jautājumu „kam?”, bet, atsaucoties uz iepriekšteikto par esamību, kas nedrīkst tikt uztverta caur lietu (priekšmetu), jo tā nav pievienota jeb pakļauta lietas dabas raksturojumam, bet ir kā „ir”, tad „kam?” nedrīkst būt sākotnējais jautājums, kas ļautu izprast „klāt”. Cits jautājums: būt „kā klāt?”. Caur laika horizontu parādās esamības jēga. Laiks ir horizonts, kas sevi parāda kā atnākošo — atnākošo „esošo”, kas ir tikai esošs. Horizonts ietver sevī esamību, tas nenozīmē, ka tas parādās kā robeža, aiz kuras atrodas ne-esamība, jo tādā gadījumā tas spēj būt vienmēr noteiktais, kas atrodas starp ir/nav un tādējādi tikt raksturots kā A un ne-A attiecības. Horizonts ir atnākšana, kas vienmēr ir jau esoša klāt *klāt*-esamībai.

Domātais, nosauktais, esošais parādās kā tāds, kas ir atnākušais klāt, tas nav **no neesamības nākušais, tas ir esošais — esošais klāt. Un tas, ka ir iespējams kaut kam būt klāt un būt tādām kā „esošs”, ir klātesamības būtība.**

Kā norāda Heidegers savā darbā „Kas ir metafizika?”, klātesamība bieži tiek saprasta kā tāda, kura aizstāj apziņas jēdzienu, kas tomēr nevar tikt tā domāts.<sup>75</sup> Ja klātesamība būtu kā apziņa, tad, pirmkārt, mēs varētu domāt par to, uzdodot jautājumu „kam?”, tādējādi šis jautājums novestu pie hēgeliskās apziņas un pašapziņas attiecībām<sup>76</sup>, otrkārt, viss, kas parādītos kā horizonta atnākšana, būtu kā apziņai esošais jeb apziņas pakļautais tvērums. Tādēļ Heidegers darbā „Kas ir Metafizika?” atkārtu jau „Esamībā un laikā” teikto —

---

<sup>75</sup> Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1943. S. 15.

<sup>76</sup> Ja Hēgelis apziņas un pašapziņas jautājumu risina absolūtā Gara konkrētās attīstības pakāpes kontekstā, un tādējādi atklāj kādu no pakāpēm, tad Heidegeram klātesamības kā apziņas uzstādījums zaudētu savu pamatjautājumu — kas ir esamības jēga.

„Klātesamības būtība atrodas tās eksistencē”.<sup>77</sup>

Esošs ir eksistējošs, un klātesamībā esošs ir eksistējošs tādā vai citādā veidā. Ir vārds „eņģelis”, kas kā nosauktais ir nosaukts klāt, un no iepriekš apgalvotā izriet, kā eņģelis ir eksistējošs. Varētu teikt, ka nav nekā tāda kā eņģelis, kas eksistētu, jo eņģelis ir tikai iztēles auglis. Bet, ieklausoties teiktajā, var ievērot, ka eksistē kaut kas tāds, ko mēs saprotam ar vārdu „eņģelis”. Kaut kas kā esošs nepieprasa references uzrādīšanu, bet gan saprašānu.

Ja iepriekš minētais apraksts parādīja esošā sakritību ar eksistējošo, tad kādēļ gan Heidegeram ir nepieciešams nošķirt esamību no eksistences, un, ja šāds nošķīrums pastāv tad, kāda veida pamats tam ir?

Heidegers „Esamībā un laikā” raksta:

„Esamību pašu, pret kuru klātesamība tā vai citādi var attiekties un vienmēr kaut kā attiecas, mēs saucam par eksistenci.”<sup>78</sup>

Esamību pašu mēs saucam par eksistenci, bet tas nenozīmē, ka tie ir sakrītoši jēdzieni, jo klātesamība, kas vienmēr pret esamību tā vai citādā veidā attiecas, norāda eksistences atšķirību. Klātesošais klātesamībā vienmēr ir eksistējošais, un tāpat ir ar esamību un eksistenci, bet tas (klātesošais) ir arī saistītais laika sākotnē, tas parādās kā atnākošais klāt un caur šo atnākšanu tas iegūst savu būtību laika horizontā. Esamības sākotnējā būtība ir saistīta ar laika sākotnējo būtību un otrādi, bet eksistences būtība ir tā, ka tā ir — tā pastāv. Klātesamība vienmēr ir noteikta kā attiecības, kuras var raksturot kā klāt, un šī iespējamība būt klāt arī nosaka nepieciešamību to raksturot kā „ir” — eksistē.

Bet kādā veidā ir iespējams domāt klātesamību kā klāt-esamību, un vienmēr, tā vai citādi attiecoties pret esamību, nedomāt to kā pakļauto esošā telpas-formas priekšstatam — priekšstatam, ka kaut kas atrodas kaut kur un ir noteikts savā formā kā savās robežās, caur kurām tas attiecas pret kādu citu formveidojumu vai telpu, kurā tas atrodas. Klātesamību nevar domāt arī kā laika parādīšanās veidu, jo laiks ir klātesamības horizonta noteiksmē, bet tie (laiks un klātesamība) nav sakrītoši jēdzieni.

---

<sup>77</sup> [»Das >Wesen< des Daseins liegt in Seiner Existenz.«]

Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1943. S. 15.

<sup>78</sup> [Das Sein selbst, zu dem das Dasein sich so oder so verhalten kann und immer irgendwie verhält, nennen wir Existenz.]

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. S. 12.

Klātesamība ir jādama kā vieta — vieta, kas ir esamībā un laikā, tā nenosauc sevi no savām robežām, tā „neiekrīt” laikā, bet parāda sevi kā laicisku vietu savā horizontā. Izsakot — „klātesamība ir vieta”, tiek pateikts, ka tā ir esamībā esoša vieta un pati esamība savā parādīšanās vietā — savā laiciskumā. Un tieši klātesamības parādīšanās ir laiciskums. Kā norāda Heidegers, laiciskums ir pamats vēsturiskumam kā klātesamības laiciskam esamības veidam.<sup>79</sup> Klātesamība ir vieta, kas saistīta ne vien laika horizontā, bet ir saistīta arī attiecībās, kas pašas ir noteiktas kā laiciskas jeb vēsturiskas.

Heidegera norāde uz vēsturiskuma esamību kā klātesamības laicisko noteiksmi liek domāt par Hēgeļa radīto vēsturiskuma jēdzienu. Vai Hēgeļa pārdomātais vēsturiskums nav iesakņojies Heidegera vēsturiskuma sapratnē? Vai laiciskuma parādīšanās kā vēsturiskumam un iesaistīšanās „pasaules vēsturiskā notikšanā” (*weltgeschichtliches Geschehen*<sup>80</sup>) nesaskaras ar Hēgeļa absolūtā gara notikšanu un parādīšanos? Vai nevarētu teikt, ka vēsturiskums kā laika horizonts abiem vācu domātājiem ir kopīgs? Heidegers, lietojams un pārdomājams laiku un esamību, pārdomā esošo valodā, kas kā klātesošais parādās caur vēsturiskumu, kurā atskan arī Hēgeļa vācu valoda, kas tiek pārdomāta.

Heidegers „Esamībā un Laikā” pārdomājot Hēgeļa laika jēdzienu, zemsvītras piezīmē raksta:

“*Hēgelis ņem „tagad” kā „robežu”*”.<sup>81</sup>

„Tagad” kā robeža nozīmē nošķirt esošo no esošā, laiku sašķelt tā parādīšanās modos un ļaut tam būt kā robežai (kuru var raksturot ar jēdzienu „tapšana”), kas atrodas „starp...”. Heidegers atsedz laika horizontu, kas nav tverams kā robeža — telpas noteiksme, bet gan kā „ir” — esamība un laiks. Horizonta un robežas nošķīrums arī glabā laika izpratnes pamata būtiskāko atšķirību.

Divas dažādās izpratnes var atsegt no abu autoru izejas punktiem, iesākot savas filozofijas. Hēgelis sāk ar parādošos zināšanu (*Erscheinen Wissen*), savukārt Heidegers ar jautājumu „Kas ir esamība?” Ja iesākums ir zināšana, kas parādās, tad tā parādās kādā noteiktā tagadnē un pēc tam no tās var nonākt pie absolūtās zināšanas,

---

<sup>79</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. S. 19.

<sup>80</sup> Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. S. 19.

<sup>81</sup> [*Hegel nimmt das Jetzt als »Grenze«.*]

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. S. 432.



savukārt esamība parādās kādā noteiktā vietā — kā klātesošā. Zināšana parādoties nosaka robežas, jo tā atrodas relācijā ar to, kas tā nav, tā tikai top par absolūto zināšanu par filozofijas sistēmu. Savukārt klātesamība tiek saprasta caur neesošā parādīšanos horizontā, t. i., klātesamībai neesošais parādās kā horizontā esošais. Ja ievēro šo atšķirīgo iesākumu dažādās konsekvences, tad var arī ir iespējams tās savienot, atrodot kopēju punktu, kurā tās sakrīt. Hēgelim interesē tas, kas parādās, savukārt Heideggeram interesē, *ka* parādās. Tas, kas parādās, ir savietojums — nav pretrunā ar to, *ka* parādās. Ja šos abus izteikumus pakļautu kopējai filozofijai sistēmai, tad būtu iespējams, pirmkārt, uzrādīt horizonta un robežu dažādo savietojamību un, otrkārt, atsegt hermeneitisko dialektiku kā vienoto veselumu.

Kā norādījis Heidegers Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” interpretācijā, Hēgelis, veidojot savu sistēmu, kurai ir jāspēj izteikt jeb aptvert visu esošo kā absolūto, sāk ar mēģinājumu saprast sākumu kā absolūto<sup>82</sup>, jo absolūtās zināšanas sistēmai, ja tā sevi pati pareizi saprot, ir arī ar absolūto jāsākas<sup>83</sup>. Absolūtais un esamība atrodas tiešās mijiedarbības attiecībās, tiem ir jātop par identiem jēdzieniem.

---

<sup>82</sup> Heidegera filozofijā *Anfang* jeb sākums ir izvērsti apskatīts un publicēti kopoto rakstu 70.sējumā „Par sākumu” [Über den Anfang].

Heidegger M. *Über den Anfang. Gesamtausgabe III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge — Gedachtes Bd. 70.* Vittorio Klostermann. Frakfurt a.M.2005.

<sup>83</sup> [Denn das System des absoluten Wissens muß, wenn es sich selbst recht versteht, auch absolut anfangen.]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes.* Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frakfurt a.M. 1988. S.12

## Kopsavilkums

Saprastais vienmēr parādās kā klāt esošais. Klāt-esošais nav saprotams kā telpā esošais. Heidegera klātesamības jēdziens necenšas atbildēt uz jautājumu *kam klāt esošs?*, bet gan saprast *kā* ir iespējams saprast esamību. Ja klātesamību censtos izprast no *kur esošais?* un *kam esošais?*, tad esamība tiktu sadalīta negatīvos punktos, kas būtu robežas — ne tur, ne tam. Klātesamība ir jāizprot kā esamība un laiks, kas ļauj būt kaut kam kā klātesošam. Klātesamībā nav nošķirams saprastais no eksistējošā — tajā nav nosakāmās references attiecības. Ja tiek kaut kas saprasts, tas nenozīmē, ka tiek norādīts uz kaut ko ārpus klātesamības eksistējoša. Izteikums nav atkarīgs no references uz kaut kur eksistējošo, jo arī eksistence primāri ir izprotama kā „ir”, kā kāda transcendence.

Klātesamības horizonts, kas ir klātesošs vietai, nevis kādam punktam (*kam?*), ir esamības un laika saprašanas noteiksme. Saprašana ir laiciska, tā noris, nevis no viena pārvēršas par citu zināšanu. Heidegers norāda, ka saprašanas laiciskums ir vēsturisks. Tā parādās kā vēsturiska norise, kas izpaužas laiciskumā. Vēsturiskuma jēdziens ir saistīts ar Hēgeļa apziņas vēstures izpratni. Ja Hēgelim parādošās zināšana caur pašpiederzi nonāk pie sevis pašas un šis process ir vēsturisks, tad Heidegeram parādīšanās ir horizonta saistība ar vēsturiskumu.

### 1.3. Absolūtās zināšanas un dialektikas izpratne: Hēgeļa „Gara fenomenoloģija”

#### Absolūtā zināšana kā klātesošais, nevis abstraktais

„Hegel-Studien” 25. izdevumā ir publicēts kolokvija pieraksts, kas notika 1952. gada 15. septembrī, Mugenbrunā un bija veltīts dialektikas jautājumam. To vadīja Martins Heidegers un tajā piedalījās liela daļa pazīstamu Huserla fenomenoloģijas sekotāju, kā Eigēnijs Finks, Makss Millers, Valters Bīmels, Karls-Haincs Folkmans-Šluks u. c. Kādēļ šis kolokvijs ir interesants, lai pārdomātu Hēgeļa filozofiju? Kādēļ tas ir labs sākums, lai pārdomātu nesaprasto vai pārprasto Hēgeļa filozofijā?

Toreiz notikušo sarunu par dialektiku aizsāka Heidegers, pārdomājot antīkās pasaules dialektiku, bet Finks aktualizēja Hēgeļa dialektikas nozīmi, uzdodot jautājumu: „*Vai patiešām dialektika ir filozofijas apmulsums, kā Heidegers to apgalvo „Esamībā un laikā”, pārspriežot hermeneitikas un dialektikas problēmas?*”<sup>84</sup>

Atbilde uz šo jautājumu nav šī darba mērķis, bet drīzāk gan tas kalpo kā skatījuma nošķīruma pamats jeb sākums.<sup>85</sup> Jautājums, ko Heidegeram uzdod Finks, tiek šķetināts starp divu dialektikas izpratņu formām: starp *Einheit* (vienība) un *Ganzheit* (veselums) kā dialektikas sākumu. Finks norāda, ka Heidegera kritizētā dialektika ir dialektika, kas risina esamības vienību, nevis jautājumu par visu esošo kā veselo. Šie divi skatījumi būtiski izšķir Hēgeļa dialektikas un absolūtā skaidrojuma problēmas — ja dialektika būtu daudzveidīgo vienības<sup>86</sup> iespējamība, tad tas nozīmētu, ka tās sākuma punkts ir daudzas atsevišķas vienības, kas tiktu vienotas vienībā — pasaulē, bet, ja dialektikas kā domāšanas pamats ir veselums, tad sākotnēji

---

<sup>84</sup> [Ist die Dialektik wirklich eine philosophische Verlegenheit, wie Heideger in Sein und Zeit bei der Erörterung der Problem von Hermeneutik und Dialektik sagt?].

Heidegger M. Colloquium über Dialektik (E. Fink, M. Müller, K.-H. Vollmann-Schluck, M. Biemel, W. Biemel, H. Birault) Muggenbrunn, 15. September 1952. Hegel-Studien Bd. 25. Bonn 1990. S. 9. [Martin Heidegger: Sein und Zeit. 11. Aufl. Tübingen 1967. 25 — Gesamtausgabe. Bd 2. Frankfurt 1977. 34. „Die ‘Dialektik’, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig.”]

<sup>85</sup> Skatījuma nošķīrums kā domāšanas sākums ir noteikts caur jautājuma konstatāciju jeb domājamā lauka robežu noteikšanu.

<sup>86</sup> “Daudzveidīgo vienību” — daudzveidīgais šeit tiek domāts kā dažādu parādību (Erscheinungen), uztvērumu vai pat lietu vienība, kuru var saukt par pasauli vai esamību, jo gan pasaule, gan esamība kā veselais sevī glabā visu daudzo lietu iespējamo vienību.

dotais tiek tvertis vai atklājas dialektikā, un tajā kā veselajā (nevis vienībā) atklājas daudzējādības iespējamība. Darba mērķis ir saprast, kā domāt absolūto, lai varētu saprast divus atšķirīgos skatījumus uz dialektiku.

Lai nonāktu līdz jautājumam par dažādām dialektikas interpretācijām, ir jāsaprot tās pamats (t. i., absolūtais vai/jeb<sup>87</sup> absolūtā zināšana), bet, lai varētu saprast absolūto, ir jānoskaidro tā formas nosacījumi, lai nenoklīstu daudzās izpratnēs un priekšstatos par to. Tikai pēc tam var pievērsties jautājumam par pašu absolūto tā domājamības problēmā, kurā parādās arī jautājums par dialektiku. Dialektika kā absolūtā domāšana ir jautājums par domāšanu. Saprotot absolūto kā dialektiski domājamo, var atjaunot jautājumu par veselā un vienības atšķirīgiem dialektikas (tātad arī absolūto zināšanu) interpretācijas pamatiem un sekām, kas no tā izriet.

---

<sup>87</sup> Ir iespējams absolūto saistību ar absolūto zināšanu uzlūkot gan kā „vai” loģiskās attiecībās esošo, kas nozīmē, ka šie jēdzieni nesakrīt, bet atrodas tikai saistītās attiecībās, kur viens tiek uzvertis kā subjekts, bet otrs kā predikāts, gan kā „jeb” loģisko saistību, kas izsaka jēdzienu pārklāšanos.

### 1.3.1. Absolūtā formas nosacījumi

Kas ir absolūtais? Kas tiek domāts, sakot absolūtais? Absolūtais ir kas tāds, kas neatrodas atkarības attiecībās ne ar ko citu kā tikai pats ar sevi. Bet ko nozīmē šādas lietas<sup>88</sup> neatrašanās attiecībās ar citu vai citām lietām? Vai tā ir lieta pati par sevi sevī? Ja tā būtu kā noslēgta lieta sevī, tad tā savā noslēgtībā jau parādītos kā kas tāds, kas ir ieslēgts starp citām lietām. Tai būtu ieslēgtības robežas. Tā atrastos attiecībās ar citām lietām nevis to, kas ir sevī. Tātad tā atrastos relācijā<sup>89</sup> ar to, kas tā nav. Šajā relācijā tā zaudētu savu absolūtumu, jo pastāvētu kas tāds, kas tā nav un kas atrastos ārpus absolūtā.

Absolūtam ir jābūt tādām, kas neatrodas nekādās attiecībās ne ar ko tādu, kas tas pats nav. Tad rodas jautājums, kāda forma kā būtības noteiksme var būt absolūtam, ja tas neatrodas nekādās attiecībās ar to, kas tas nav, ja nav nekā tāda kā tā formveidotāja, caur kuru tas būtu domājams, jo domājamais tiek izteikts caur to, kas tas nav, — domājamā lieta tiek izteikta vārdā; tā tiek izteikta caur nošķiršanu no citām lietām, un caur šo nošķiršanu tā iegūst savu identitāti kā saprotamais — tā ir tā pati un nevis kas cits. Tā ir lieta ar savām īpašībām, bet tā nav pašas īpašības, jo īpašības parādās tikai nošķiršanā (ja tā nebūtu, tad būtu iespējams atrast kādu īpašību, kura varētu pastāvēt bez citām īpašībām — būtu iespējams redzēt gaismu pat tad, ja aktuāli vai potenciāli nebūtu iespējama tumsa). Domāšanā domājamais caur nošķirumu iegūst savu identitāti caur to, kas tas nav, bet ar ko tas ir atpazīstams. Tādēļ bieži var sastapt priekšstatu, ka lietu identitāti var noteikt pēc to būtiskām īpašībām — pēc to aktuālām (domāšanā) robežām, caur kurām mēs to vienmēr atpazīsim kā to, kas tā ir, jeb citiem vārdiem varētu teikt, ka lietas identitāte ir tās noteiktās kā nemainīgās relācijas.

Hēgelis „Filozofijas zinātņu enciklopēdijā” raksta:

*„Absolūtais ir ar sevi identais.”*<sup>90</sup>

Bet šis norādījums vēl neļauj izprast, kādā veidā tas var būt ar sevi idents, ja tas nedrīkst atrasties nekādās attiecībās jeb relācijā. Kā Hēgelis norāda turpinājumā, ja par absolūto spriež pēc tā formas (ar formu tiek domāts kas tāds, kas nosaka, caur ko

---

<sup>88</sup> Lieta visplašākajā nozīmē, lieta kā domāšanas priekšmets — jautājums.

<sup>89</sup> Vārds relācijas tiek lietots ne tikai kā savstarpējas attiecības, saiknes, bet arī, lai uzsvērtu tā saistību ar vārdu relatīvs.

<sup>90</sup> [ : das Absolute ist das mit sich Identische.]

Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1930). Felix Meiner Verlag. Hamburg, 1991, S. 125.

tas nav tas, kas tas ir: A forma tiek noteikta no tā, kas to nošķir no tā paša — B; C; D — jeb tas tiek nošķirts caur to, kas tas nav), tad tiek izteikta abstrakcija negativitātē, nevis pats absolūtais no tā būtības. Kad sakām „absolūtais laiks” un „absolūtā telpa”, nedomājam abstrakciju kā absolūto pašu par sevi jeb no tā būtības. Tādēļ A kā absolūtam ir jābūt A bez iespējas būt tam caur B; C; D. Absolūtais atrodas tikai attiecībās pats ar sevi, un tā forma ir noteikta pašam sevī. To nedrīkst domāt kā tādu, kas atrastos kaut kur, caur kaut ko. Sakot „absolūtais laiks vai telpa”, tiek runāts par absolūto kā īpašību (*absolut*), bet nekas netiek pateikts par pašu absolūtā būtību. Tiek izteikts abstraktais laiks un abstraktā telpa. Ja absolūtais ir jādomā kā tāds, kas neatrodas relācijā ar neko citu, tad ir jādomā viss — viss, kurā ir jau iekļautas arī visas relācijas. Abstrakcijā tiktu veidotas subjekta un predikāta attiecības. Hēgelis analizē identitātes formālu abstrakcijas piemēru „ $A = A$ ”, kurš apzīmētu visu — ko pieprasa absolūtais tā nozīmes raksturojumā. No tā izriet, ka „viss ir viss”, bet negativitātes izteikumā „ $A \neq \neg A$ ” — „viss vienlaicīgi nevar būt viss un ne-viss”.<sup>91</sup> Ne-viss ir absolūtā, bet ne pats absolūtais; tajā pašā laikā, ja viss ir absolūtais, tad arī ne-visam ir jābūt absolūtam. Šo izteikumu nepatiesums<sup>92</sup> balstās abstrakcijās, kas ir vienkārša un tieša formāla tvēruma rezultāts, jo absolūto tvert caur formālām vienībām kā A vai identitātes abstrakcijas formām ( $A = A$ ) būtu, tvert tagad esošo bez jebkādas pagātnes un nākotnes — tvert esošo kā tiešā veidā dotu te-tagad, noliedzot visu, kas atrodas ārpus tieši dotajiem. Nav iespējams domāt absolūto formu kā A, kura vienlaicīgi sevī neietver  $\neg A$ . Ja absolūtā forma būtu nošķirama no kādas formas, kas nav absolūtās formas daļa jeb būtu absolūtā neiekļauta, tad rastos divkāršs pamats apgalvot, ka absolūtais nav viss kā aktuālā potencialitāte un nav pašpietiekams, jo tas atrastos relācijās ar to, kas tas nav. Pirmās problēmas pamatots izvērsums būtu: ja ir kas tāds kā A, kurā nav  $\neg A$ , tad A nav absolūtais kā viss, jo nevar būt viss un vēl kaut kas ārpus tā (kā  $\neg A$ ). Pašpietiekamības problēmas pamats sevī slēpj dialektikas nepieciešamību. Ja formai A pastāvētu kas tāds kā  $\neg A$ , tad būtu iespējams noteikt formas robežas jeb sapratnē tvert A kā uzskatāmu formu — A var tikt izteikts ar to, kas tas nav, tātad A

---

<sup>91</sup> Hegel G. W. F. Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1930). Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1991, S. 126.

<sup>92</sup> Nepatiesums nav aplams, bet gan patiens (kas saistās ar Patiesību) noliegums.

atrstos tiešā vai netiešā relācijā<sup>93</sup> ar  $\neg A$ .  $\neg A$  būtu  $A$  robeža, tātad tas noteiktu  $A$  formu.

Lai izvairītos no absolūtās formas kā no tādas, kas būtu ierobežota citā, ir jāmēģina saprast, kādā veidā ir iespējams tāds absolūtais, kas sevī iekļautu visus aktuālos un potenciālos  $\neg A$ , kuri neatrstos nosakošās attiecībās ar  $A$ . Ir jāievēro, ka Hēgelis neapgalvo, ka absolūtais ir ārpus jebkādām relācijām, bet gan, ka absolūtais ir tām klātesošs kā noteicošs. Šis absolūtā attiecības var saprast caur dialektikā esošo atcelšanu (*die Aufhebung*), kas nevis atceļ, iepriekšējo izslēdzot, bet gan atceļ, iepriekšējo saglabājot — tiek saglabāts atceltais kā atceltais.

Ir jāuzdod jautājums, kas tiek atcelts? Un kā gan pati atcelšana kā saglabāšana ir domājama? Vai tiek atceltas lietas vai kas cits? Vai absolūtais, kas atceļ visas relācijas kā tā nosakošās relācijas un uzglabā visu relatīvo kā aktuāli vai potenciāli atcelto, tomēr nav kaut kas? Ja absolūtais parādās kā tāds, kas nosaka visas relācijas, bet pats tajās neatrodas relācijā ne ar ko citu kā tikai pats ar sevi, tad tam ir jāparādās kā nemainīgam mainīgam. Tas parādās tikai kā “esošais ... priekš” (*Sein ... für*). Un savā parādīšanās brīdī tas tiek tverts kā mainīgs, bet pašā mainībā tas ir nemainīgs. Kā norāda Finks, tas ir kā jautājums, kurš ir uzdots filozofijai:

*„kā pasaule aptver visu esošo, ir visās lietās klātesoša un tomēr no tām ir atšķirīga.”<sup>94</sup>*

Ja iepriekš varēja šķist, ka absolūtais nav domājams (jo to nevar nošķirt caur neko tādu, kas tas nav, un tas nav izsakāms caur to, kas tas nav), tad, saprotot, ka tas ir klātesošs (nevis kā pasīvi esošais, bet gan kā aktīvi līdzdarbojošais) visā un parādās caur visu, kas tas ir, ir iespējams absolūto domāt no tā parādīšanās. Hēgelis, rakstot „Gara fenomenoloģiju”, izzina to, kas parādās kā dotais savā parādīšanās brīdī — izzina absolūto kā zināšanu. Tas nenozīmē, ka tiek izzināts abstrakts absolūtais kā zināšana (jēdziens), bet gan to, ka absolūtās zināšanas parādās jēdzienā. Jēdziens ir

---

<sup>93</sup> Attiecības ir izteiktas relācijas formā, lai izteiktu attiecību relatīvo iedabu. Relatīvs var tikt izteikts divējādās negativitātes attiecībās — relatīvais kā neobjektīvais un relatīvais kā neabsolūtais. Divējādais noliegums sevī slēpj divus dažādus priekšstatus — viena pamatā ir vienotais, otra gadījumā veselais.

<sup>94</sup> [wie die Welt alles Seiende umfängt, in allen Dingen anwesend und doch davon verschieden ist.]  
Fink E. Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes”. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1977, S. 5.

parādīšanās forma. Absolūtā zināšana ir nemainīga kā zināmā tā parādīšanās, mainās tikai tās satura kvalitāte.

Absolūtā formas nosacījumam ir jābūt pašai absolūtajai formai. Forma ir formas saturs, un nav iespējams par absolūto domāt kā par kaut ko tādu kā noformēts saturs. Absolūto zināšanu izzināšana nozīmē tvert to tās fenomenā jeb fenomenoloģiski kā nemainīgo mainību.



## Kopsavilkums

Absolūtais ir pretnostatījams relatīvam. Ja relatīvs ir tāds, kas atrodas noteiktās pakļautības attiecībās jeb relācijā, tad absolūtam kā pretnostatījumam ir jābūt atbrīvotam no ārpus tā esošas relācijas. Absolūtais nepieļauj neko tādu, kas tas nebūtu. Ja varētu noteikt kaut ko tādu, kas nebūtu absolūtais, tad šis “ne-” būtu paša absolūtā relācija ar to, kas tas nav.

Ja nav pieļaujams nekas tāds, kas būtu ne-absolūtais — tāds, kas būtu ārpus absolūtā, tad rodas jautājums, kā ir iespējams saprast pašu absolūto. Lai saprastu kaut ko, ir nepieciešams vēl kāds izteicējs, kas to izsaka, matemātiskā analogijā tas būtu  $A=B+C$ , savukārt absolūtais pieprasa izteikumu  $A=A$ , jeb pilnīgu identitāti pašam ar sevi. Ja tas ir idents pats ar sevi, tad rodas jautājums par tā saprašanas formu, jo forma tiek noteikta caur relāciju, kas absolūtā gadījumā nav iespējams.

Absolūtais iekļauj visas iespējamās relācijas sevī kā aktuālo potencialitāti. Tas nozīmētu, ka absolūtā forma ir identa ar tā saturu. Absolūtais ir forma, kura vienlaikus ir arī saturs. Ja aktualitāte un potencialitāte kā absolūtā forma “ir” paredz mainību, tad pats absolūtais nedrīkst būt pakļauts tajā esošai mainībai, tam ir jābūt nemainīgai mainībai.

### 1.3.2. Absolūtais kā nemainīgais mainīgums un tā klātesamība, nevis abstrakcija

Hēgeļa absolūto zināšanu kā vienoto un veselo, kura nav pakļauta nekādām relācijām, izgaismo „Gara fenomenoloģijas” sākotnējie vai iecerētie nosaukumi. Hēgelis savu darbu ir saucis par „Apziņas pieredzes zinātne” [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein*], vēlāk tas parādās arī ar nosaukumu „Gara fenomenoloģijas zinātne” [*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*]. Abi šie nosaukumi tika iecerēti kā „Zinātnes”<sup>95</sup> pirmā daļa. Šobrīd darbs ir pazīstams ar nosaukumu „Gara fenomenoloģija”, kā saucas izdevums, ko izdod Hēgeļa draugs P. Šulcs pēc autora nāves (1932. gadā). Zinātnes jēdziens no nosaukuma ir pazudis, kaut gan tieši zinātne ir tā, kura ir Hēgeļa filozofiskās darbības mērķis un sākums. Kā norāda Heidegers savā darbā, kas veltīts Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” analīzei, šie nosaukumi nevis norāda uz Hēgeļa darba saturiskās nozīmes pārvērtējumu<sup>96</sup>, bet gan uzrāda vienu un to pašu zinātne, bet divos šķietami dažādos zinātnes aspektos. Zinātnei ir divi modi, kur abi modi izsaka vienu un to pašu saturu — saturu, kurš mums atklājas šobrīd zem nosaukuma „Gara fenomenoloģija”, kaut gan pati sistēma nosaukumā vairs neatklājas. Lai parādītu šos abus dažādos, bet tai pašā laikā vienotos zinātnes modos, ir jāpārdomā, ko tie nosauc kā nosaukumi.

„Apziņas pieredzes zinātne” [*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins*] — lai saprastu, ko Hēgelis ir domājis ar apziņas pieredzi, kā norāda Heidegers (GA32 26), ir jāievēro, ka apziņa ir lietota ģenitīvā. Tas nozīmē, ka pieredze ir apziņas, nevis apzināta tiek pieredze kā neatkarīgs mods, kas tas būtu, piemēram, Kanta gadījumā, kur „Tīrā prāta kritika” drīzāk ir jautājums par pieredzes iespējamību. Hēgeļa lietotais

---

<sup>95</sup> Zinātne Hēgeļa izpratnē būtiski atšķiras no mūsdienu priekšstata. Hēgelim ir iespējama tikai viena Zinātne, jo, ja tās būtu daudzas, tad tās atrastos relācijā un būtu relatīvas vai arī tikai kvantitatīvs zināšanu kopums, kas nevarētu izteikt patiesību. Heidegers to ir norādījis, sakot: „Vai zināšana kā tāda nav zināšana par...? Tieši tas ir tas, ko Hēgelis apstrīd un viņam ir jāapstrīd, ja viņš pamato kvalitatīvu ne relatīvu absolūto zināšanu.” [Ist nicht das Wissen als solches ein Wissen von...? Gerade das ist es, was Hegel bestreitet und bestreiten muß, wenn er ein qualitative nicht relatives absolutes Wissen behauptet.]. Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1988, S. 23.

<sup>96</sup> Hēgelis nepārvērtē darba saturisko nozīmi kopumā, bet gan laika gaitā viņš attīsta savas sistēmas struktūru — un šajā attīstībā var saskatīt pārvērtējumu. Piemēram, Jēnas laika zinātnes sistēma (tas ir laiks, kad Hēgelis attīsta un veido “Gara fenomenoloģijas zinātne” kā pirmo “Zinātnes” daļu) šķietami būtiski atšķiras no Enciklopēdijas sistēmas. Bet, protams, atšķirību būtiskums ir atkarīgs no interpretācijas.

pieredzes jēdziens nozīmē ko citu — pieredze ir pieredzējums kā pie-redzējums — tas, kas ir klātesošs redzētajam un tai pašā laikā nosaka to. Vācu valodā vārdam *Erfahrung* ir divas nozīmes — viena ir filozofijas jēdziens, kurš apzīmē visu pieredzēto kopu, un otrs ir balstīts darbības vārdā *erfahren*, kas latviski būtu tulkojams kā “uzzināt, pārbaudīt” vai arī “būt prasmīgam, pieredzējušam”. Tieši šī otrā nozīme ļauj iesākt Hēgeļa Zinātnes sistēmu.

Apziņas pieredze ir apziņas pašizziņa, pašpieredzējums, nevis jautājums par apziņas un pieredzes attiecībām. Tādējādi apziņa ir tā, kas parādās kā pašizzinoša jeb pašpieredzoša. Un Hēgeļa piedāvātais nosaukums tādējādi būtu jāsaprot kā Zinātne, kura rodas apziņas pašpieredzējumā. Jebkura dotā zināšana, kas mums parādās kā apziņā esošs, ir apziņas pašpieredzējums, kur pieredzējums ir dotā atkārtota pārbaudīšana kā izzināšana. Pieredzot jau sākotnēji doto, tiek pārbaudīts esošais kā īsteni dotais — tas parādās kā pieredzētais jaunā kvalitātē. Tātad apziņa ir pieredzes subjekts, apziņa pieredz un tiek pieredzēta. Apziņa parādās savā pašpieredzējumā kā absolūtā zināšana, tā neatrodas relācijā ne ar ko tādu, kas tā nebūtu pati.

„Gara fenomenoloģijas zinātne” [*Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*] — arī šajā nosaukumā ir jāievēro lietotais ģenitīvs — fenomenoloģija pieder garam, nevis tiek fenomenoloģiski izzināts gars. Šeit gan var rasties divas neskaidrības: pirmā — ko saprast ar fenomenoloģiju; otrā — ko domāt ar vārdu “gars”.

Fenomenoloģijā, netiek izzināts kāds mistisks gars, bet gan pašam Garam ir fenomēns. Pats Gars ir tas, kas parādās fenomenoloģiski. Gars ir apziņas parādīšanās forma — forma plašā nozīmē. Ja apziņa parādās, tad veidojas divējādi pretstati — sev un sevī (*Ansichsein und Fürsichsein*).<sup>97</sup> Šo pretstatu vienība vai veselums ir Gars, kas parādās kā nemainīgā mainība — t. i., kā tāds, kas atgriežas pie sevis, atceļot

---

<sup>97</sup> Finks, pārdomājot Hēgeļa Gara fenomenoloģiju, norāda, ka tieši šajā nošķīrumā var saprast cilvēka kā būtnes un būtības (vācu valodā *Wesen* darbojas divdomīgi kā būtība un būtne) esamību pasaulē. Viņš saka: “Cilvēks vienmēr ir „attiecības”” [*Mensch ist immer „Verhältnis“*] Fink E. Hegel. *Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1977, S. 5.] Heidegeram var atrast līdzīgu apgalvojumu: “Relācijas absolūtā būtne.” [*Das absolute Wesen der Relation.*] Heidegger M. Hegel. 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942). Gesamtausgabe. Bd 68. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1993, S. 145.]

(*Aufheben*) savu parādīšanās formu. Gars parādās kā parādīšanās un kā pats sevī esošais jeb kā fenomēns un kā logos.<sup>98</sup>

Tādēļ šeit nedrīkst ar fenomenoloģiju saprast Huserla veidoto fenomenoloģiju kā zinātņi, bet gan būtu jādomā pašas parādīšanās pieredzēšana. „Gara fenomenoloģija” nosauc apziņas pieredzes pieredzēšanu (*erfahren*), parādīšanos jeb Garu.

Pirmā nosaukumā ietvertā apziņas pieredze nav pretrunā ar sekojošo nosaukumu „Gara fenomenoloģija”, tie abi ir vienas zinātnes pamatnosacījumi, kas abi sevi pamato kā absolūto zināšanu.

Parādīšanās norāda uz mainību — mēs pieredzam no nezināmā atnākošo kā to, kas izmaina esošo. Izmaina esošo uz esošo. Šeit var saskatīt līdzību ar Heidegera aprakstīto horizonta jēdzienu, kurā pamatojas mūsu saprašana, — horizonts kā nezināmā ienākšana mūsu klātesamībā, bet pats par sevi kā nezināšanas glabātājs tas paliek nemainīgs. Absolūtā zināšana ir tā, kas sevī glabā visas zināšanas aktualitāti un potencialitāti, jo pašai potencialitātei ir jābūt jau no paša sākuma aktuālai. Nevar būt horizonta iztrūkums klātesamībai, tāpat kā nav iespējams zināt bez absolūtās zināšanas pamata. Izzināt absolūto zināšanu nozīmē nodarboties ar zinātņi, un ir iespējama tikai viena Zinātne, nevis daudzas, jo dažādās parādīšanās formas ir pamatotas Zinātnes struktūrā (Heidegers to sauc par Fundamentāloģiju).

Kā norāda Heidegers:

„*Mēs esam jau absolūti zinošie, citādi mēs vispār neko nevarētu iesākt.*”<sup>99</sup>

Ja šai izteikumā var redzēt Heidegera Hēgeļa Zinātnes interpretācijas aktualitātes pašā filozofijā, tad jautājums par dialektikas attiecībām ar absolūtām zināšanām ir vēl jāieskicē, jo tad tieši Hēgeļa dialektika ir tā, caur kuru ir iespējams nonākt pie vienīgās Zinātnes.

---

<sup>98</sup> Fenomenoloģijā kā fenomena un logosa vienībā vai veselumā arī var rast sapratņi, kādēļ Hēgeļa sistēmā nav “loģika” pirms “fenomenoloģijas” un “fenomenoloģija” pirms “loģikas”, jo, parādoties Garam, tas jau parādās tā sākotnē, kas ir loģika (bet ar loģiku šeit ir jādomā drīzāk ontoloģija, nevis jāizmanto ierastais priekšstats par formālo jeb abstrakto loģiku), un, pārdomājot loģiku, tā parādās no sākotnējās fenomenoloģijas.

<sup>99</sup> [Wir sind die schon die absolut Wissenden, sonst könnten wir gar nicht anfangen.] Heidegger M. Hegels Phänomenologie des Geistes. Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1988, S. 71.

## **Kopsavilkums**

Hēgeļa absolūtā mainīgā nemainība tiek uzrādīta jau „Gara fenomenoloģijas” sākotnējos nosaukumos, kā arī ievadā. Absolūtam ir jābūt nemainīgam, bet tam ir sevī jāiekļauj relācijas kā pašpiedzējumi. Mainība ir tā, kas parādās absolūtā pašpiedzēšanas procesā. Sākumā ir parādošās zināšana, kas caur pieredzi mainās un ir ceļā pie tā, kas zināšana ir pati. Absolūtam kā klātesošam ir jāuzrāda sevi arī katrā parādošās zināšanā, bet tas nav atkarīgs no šī parādīšanās (ja tā būtu, tad absolūtais būtu pretrunā savai noteiksmei — nebūt relācijā ar to, kas tas nav). Tāpat kā lieta parādās dažādos fenomenos, bet pati sevī tā paliek tā, kas tā ir. Absolūtam kā nemainīgam ir jānosaka visas mainības (kā parādošās zināšanas) potencialitāte.

### 1.3.3. Dialektika un absolūtais kā veselais un vienotais

Dialektika savā nozīmē ietver dažādas izpratnes, kas izmaina skatījumu uz tā nozīmi domāšanā. Bet šobrīd ir būtiski norādīt uz priekšstatu, kas valda zinātņu laikmetā, — t. i., ar dialektiku tiek saprasta metode, kuru var pielietot, lai sasniegtu mērķi. Bet šādas metodes gadījumā nebūtu iespējams pieredzēt absolūto zināšanu. Ja metodes pielietojums būtu ar mērķi atklāt, izzināt vai pieredzēt absolūto, tad būtu jāpieļauj, ka eksistē kas tāds, kas atrodas ārpus absolūtā. Tātad dialektikas kā metodes pieņēmums pārkāptu absolūtā formas nosacījumus, tādējādi nevarētu tikt ties to izzināt. Tiek ties izzināt absolūto ir tāpat kā gribēt „gribēt”, neievērojot jau to, kas ir. Hēgelis nevis atklāj metodi, bet gan pieredz pašu atklāšanos — parādīšanos, kas ir dialektiska. Jau iepriekš konstatētie pretstati kā parādīšanās divdomību paredz negativitāti, kura tiek atcelta (*aufheben*) veselajā vai vienībā.

Veselais vai vienība ir jautājums par absolūtās zināšanas izpratni un dialektikas lomu tās parādīšanās izpratnē. Citiem vārdiem sakot, veselā vai vienības nošķīrums tiek apskatīts Finka uzdotā jautājuma kontekstā.

Ja ar Absolūto mēs saprotam to, kas nosaka visas relācijas, bet pats neatrodas nekādās attiecībās ar to, kas tas nav, tad var uzdot jautājumu, vai šis absolūtais ir dažādo mainīgo un mainību vienība kā nemainīgais, vai tomēr tas ir kā veselais, kurā nevar nodalīt vienības, jo tās visas ir saistītas ar visu, tātad arī savā ziņā ir viss. Atsevišķā izcelšana ir cilvēka kā absolūto relāciju būtnes jeb būtnes, kas vienmēr ir „attiecībās”, nopelns.

Domāšanā mēs varam izšķirt šobrīd domāto, tāpat kā, ejot pa ceļu, var nodalīt soļus (kvantitātes) un noteikt pakāpes (kvalitātes), bet jautājums ir, vai doma ir daudzu mazu soļu vienība vai tā tomēr ir vesela doma, kur atsevišķo mēs iegūstam abstrakcijas jeb relāciju attiecībās?

Heidegers trīsdesmito gadu beigās savās pārdomu skicēs par Hēgeļa filozofijas sistēmu „Fenomenoloģiju” un absolūtismu” sadaļas beigās ir ierakstījis vienu īsu

izteikumu, kas, šķiet, norāda uz absolūtā, tātad arī uz dialektikas interpretācijas problemātiku: „*Cilvēks un esamība*.”<sup>100</sup>

Cilvēks un tas, kas ir. Cilvēks tiek izšķirts un nošķirts no paša esamības, un, ja šī nošķiršana ir primāra, tad absolūtam būtu jābūt kā vienībai, kas apvieno, atceļot nošķirumu. Bet, ja veselais, kurā nošķiras, ir primārs, tad absolūtais ir neievērotais, neapzinātais tā parādīšanās nošķirumā. Un izmainās arī dialektikas loma — ja primāra ir vienība (jeb nošķiruma eksistence), tad dialektika ved pie vienības, tā atgriežas nākošajā, bet, ja primārs ir veselais, tad dialektika pēc nošķiršanās atceļ to un atgriežas sākotnē.

Lasot Hēgeli, šī interpretācija ir palikusi atvērta pārdomai, jo pats autors ir centies dialektiski nodarboties ar Zinātni, pārdomājot vienības (*Einheit*) un veseluma (*Ganzheit*) jēdzienus tikai noteiktos kontekstos, vienmēr saglabājot absolūto kā sākumu, kurā ir jau iesākts ceļš pie absolūtā kā absolūtā.

Kā norāda Heidegers, atbildot Finkam par dialektikas kritiku „*Esamībā un Laikā*”, tas ir interpretācijas jautājums — ja dialektiku saprot „modernā” izpratnē kā apziņas kustību pašā apziņā, tad kritikai nav pamata, bet, ja skatās no Huserla fenomenoloģijas viedokļa, tad izteiktā kritika paliek spēkā.

Tomēr Finka jautājumā izskanējušais veselais un vienība nav Hēgeļa interpretācijas jautājums, drīzāk tas ir jautājums par absolūto kā pamatu, kurā cilvēks izceļ sevi vai arī atrod sevi pasaulē.

Jautājums, kas ir uzdots, sevī jau slēpj atbildi, kas, kā ir izteicies Finks, filozofijai ir jāmin. Jautāt pēc veselā vai vienības nozīmē atkal uzdot jautājumu dialektikā.

---

<sup>100</sup> [Der Mensch und das Sein.] Heidegger M. Hegel. 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes« (1942). Gesamtausgabe. Bd 68. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M., 1993, S. 145.

## **Kopsavilkums**

Absolūtais, kas sevī ietver visas aktuālās un potencionālās zināšanas, var tikt uztverts kā parādošos zināšanas daudzējādo vienību vai kā veselumu, kurā parādās zināšana. Atkarībā no absolūtā izpratnes arī mainās dialektikas nozīme. Ja absolūtais ir vienība, tad dialektika varētu tikt uztverta kā metode, kura nodrošina šo vienības iespējamību. Dialektika kā metodes izpratne ir pretrunā ar Hēgeļa filozofiju kā zinātņu sistēmu, tādēļ pastāv arī otra iespēja kā skaidrot dialektiku kā vienību, tas būtu, dialektika būtu parādošas zināšanas vienojošais princips. Savukārt, ja absolūtais ir veselums, tad dialektika ir absolūtā esošo relāciju noteiksme. Dialektika kā relāciju noteiksme ir mainīgās nemainības iespējamības pamats.

Heidegers, pārdomājot „Gara fenomenoloģijas” ievadu, ir norādījis uz nošķirumu cilvēks un esamība. Ja šis nošķirums būtu primārs, tad būtu jāpieņem, ka absolūtam ir jābūt vienībai, kas atceļ šo nošķirumu. Bet ja primārs ir absolūtais kā veselais, tad dialektika ir tā, kas atceļ šo nošķirumu un atgriežas pie sākotnes.



### 1.3.4. Heidegera un Finka dialektikas interpretāciju atšķirīgās konsekvences.

Jautājums par dialektiku kā vienību un veselumu kalpo kā indikators jautājumam par interpretācijas nozīmi Heidegera Hēgeļa kritikai vai — gluži pretēji — piekrišanai.

Tādēļ ir jāieskicē divas premisas un jāparāda izrietošo secinājumu nesavietojamība attiecībā uz vienu un to pašu dialektikas izpratni. Ar dialektikas izpratni tiek domāta Hēgeļa filozofijas dialektika kā, varētu teikt, esamības pamatstruktūra.

Dialektikas saistījums ar veseluma un vienības problēmu tika skatīts 1952. gadā notikušajā seminārā, kas veltīts dialektikas jautājumam. Īsumā to varētu raksturot šādi: „Ja dialektika ir vienība, tad Heidegera izteiktā Hēgeļa dialektikas kritika *Sein und Zeit* ir pamatota”. Un otrādi: „Ja dialektika ir veselums, tad Heidegera izteiktā kritika *Sein und Zeit* nav pamatota. Droši vien ir jānorāda, par kādu kritiku tiek runāts, lai varētu saprast, uz ko tiek vērsta uzmanība šajos izteikumos.

Heidegers *Sein und Zeit*, pamatojot hermeneitikas nozīmi filozofijā, norāda uz dialektiku (ačīmredzot Hēgeļa izmantoto dialektiku), kura nevar atjaunot jautājumu par esamību no pašas esamības. Kā raksta Heidegers: „*Dialektika, kas bija patiesas filozofijas apmulsums, top lieka.*”<sup>101</sup>

Ko nozīmē atjaunot jautājumu par esamību no pašas esamības jeb, citiem vārdiem sakot, ko nozīmē jautāt par to, kas ir no tā, kas ir? Tas nozīmē sevi apzināties kā kas ir un kam ir jeb saprast sevi kā klātesošo un esošo. Kā uzskata Heidegers, dialektikā paredz nošķirumu, kurā esošais tiek padarīt par man esošo — ārpus manis esošo ir. Citiem vārdiem sakot, esošais tiek sašķelts divos modos: subjektīvi esošais un objektīvi esošais. Kur patiesi esošais ir tas, kas saskaņojas ar objektīvi esošo un subjektīvais tiek atstāts ar šķituma vai apmāna (Hēgeļa gadījumā ar Tauschung) zīmi. Kā Heidegers, piemēram, norāda savā darbā „Pasaules ainas laiks”, šis pieņēmums

---

<sup>101</sup> „Die ‘Dialektik’, die eine echte philosophische Verlegenheit war, wird überflüssig.”

(t. i., pieņēmums par subjektīvā un objektīvā nošķīrumu) ir jau balstīts jauno laiku pasaules skatījuma sākotnē, jo citādāk nebūtu iespējams uzdot jautājumu par to, kā ir iespējams patiesi izzināt esošo — izzināt to kā objektīvo. (Heidegers „Pasaules ainas laikā” 9. piezīmē norāda uz Dekarta uzdoto jautājumu, kas kā savu pamatu jau atklāj subjektīvā un objektīvā nošķīrumu, taču Dekarts šeit tiek minēts tikai kā piemērs, nevis kā risināmās problēmas aktualitāte.)

Tā kā esošais ir vienkāršs (vienkāršs šeit tiek domāts kā nesalikt *ir*), tad nošķīrums subjektīvā/objektīvā kā problēma ir prāta fikcija, kas atsvešina domātāju no tā, kas ir, t. i., domātājs tiek skatīts kā tāds, kas atrodas kādā ārpus-esošā, un, ja nošķīrums ir tikai abstrakta fikcija, tad lieks ir jautājums, kā mēs varam izzināt esošo kā objektīvo. Tāpat kā (ja dialektikā saskata subjektīvā un objektīvā nošķīruma pastāvēšanu) dialektika, mēģinot apvienot subjektīvo un objektīvo absolūtā, arī ir lieka, jo, noliedzot nošķīrumu, nav vairs nepieciešams apvienojums. Tā varētu raksturot dialektikas kritiku.

Tagad apskatīsim, kas izmainās, ja dialektiku skata veselā vai vienotā kontekstā.

Lai to izdarītu, nedaudz jāiezmē tas, kādas konsekvences slēpj sevī jēdzieni veselais un vienotais. Veselais — vācu valodā *Ganzheit* — nozīmē to, kas ir veselais, kuram var būt kādas daļas, bet kas pats nav skatīts kā saliktais — veselais pats par sevi ir tas, kuram piemīt īpašības, un šīs īpašības pārklāj visas tā daļas, bet tomēr tas paliek kā esošais. Turpretī vienotais — *Einheit* — slēpj sevī tādus vārdus kā vienotais, t. i., apvienojošais daudzo vienā. Mūsu interesējošā gadījumā tas ir apvienojis absolūtā subjektīvo un objektīvo absolūtā kā vienībā.

Veseluma gadījumā dialektikā ir gan subjektīvais, gan objektīvais, un tā nosaka šo pārklāto daļu parādīšanos, nevis tā apvieno tās vienotajā. Tas nozīmē, ka pašā dialektikā ir tādas īpašības kā subjektīvais/ objektīvais, bet pati par sevi tā nebalstās šajā nošķīrumā. Pretēji vienības gadījumā, kur subjektīvais un objektīvais tiek apvienots dialektikā un tiek panākts sava veida absolūtais.

Lai sacīto padarītu skaidrāku, varētu apgalvot turpmāk minēto.

Pirmajā gadījumā:

Ja dialektika ir vienība, kas veidojas no subjektīvā un objektīvā nošķīruma, tad tā paredz esošā sadalīšanu subjektīvi esošā un objektīvi esošā, tātad nevar palīdzēt atjaunot Heidegera uzdoto jautājumu par esošo.

Otrajā gadījumā:

Ja dialektika ir veselums, kurā var parādīties subjektīvais un objektīvais esamības raksturojums, bet tā nav tā, kas apvieno sevī tos, jo ir veselums, tad dialektikā var tikt uzdots jautājums par esošo kā esošo.

Šie abi gadījumi spilgti parāda divas pretējas Hēgeļa dialektikas interpretācijas iespējas, kas savstarpēji nav samierināmas, bet abas ir atrodamas Heidegera darbos. Heidegers, kā jau norādīju, *Sein und Zeit* akcentē dialektikas kā vienības interpretāciju, bet semināros, kas veltīti Hēgeļa „Gara fenomenoloģijai” vai arī pierakstos par *Hēgeļa negativitātes jēdzienu*, vairāk sliecas skatīt dialektiku veseluma kontekstā. Tādēļ tagad būtu jāuzdod jautājums par to, vai Heidegera filozofijā ir atrodamas divas pretrunīgas interpretācijas jeb arī tās ir kaut kādā veidā samierināmas?

Heidegers, kad Eugenijs Finks pārmet Hēgeļa dialektikas interpretāciju *Sein und Zeit* kontekstā, norāda, ka *Sein und Zeit* viņš dialektiku problematizē fenomenoloģijas kontekstā un tādējādi tā (dialektika) drīzāk saistās ar apziņu kā vienības izpratni, bet, skatot dialektiku kā kustību jeb (varētu teikt) nemainīgo mainību, t. i., kā veselumu, *Sein und Zeit* izteiktie pārmetumi nav aktuāli, jo skatījumam pieprasa dialektikas citu nozīmi.

Taču ko īsti šāds attaisnojums nozīmē? Vai tas kaut kādā veidā pārvar pretrunu? Vai ir divas dažādas dialektikas jeb arī ir divas dažādas pārdomāšanas pakāpes, kurās dialektika parādās dažādos veidos. Ja pieņem Heidegera teikto, tad vajadzētu sliekties uz pieņēmumu, ka ir divas dialektikas pārdomāšanas pakāpes, kurās dialektika parādās savās dažādajās nozīmēs (kas ir pretrunīgas), bet tas nenozīmē, ka pati dialektikas izpratne ir pretrunīga.

Heidegers saka — dialektika, fenomenoloģiski skatoties, un dialektika, skatot to kā kustību. Ko tas nozīmē? Fenomenoloģiski, tas nozīmē skatīt dialektiku parādīšanās kontekstā, skatīt to, kādā formā tā parādās un kā ir iespējams, ka tā parādās kā tāda, kāda tā ir. Savukārt otrā nozīmē tiek jautāts, kāds ir dialektikas pamats, dialektikas pamats ir kustība jeb mainība. Heidegers Hēgeļa “Gara

fenomenoloģijas” interpretācijā norāda, ka dialektika ir jau paša „Gara” parādīšanās noteiksme. “Gara fenomenoloģija” ir jau dialektiska, nevis dialektika ir fenomenoloģiska. Ja mēs vaicājam, kādā veidā parādās dialektika jeb skatām dialektiku fenomenoloģiski, tad tā ir jāatzīst *Sein und Zeit* kontekstā kā lieka, bet, ja mēs vaicājam to, kā kaut kas var parādīties jeb skatām dialektiku ontoloģiski, tad dialektika ir tā, kas atklājas kā mainības pamats.

No tā varētu secināt, ka dialektikas pretruna slēpjas uzdoto jautājumu dažādās nostādnēs:

1. dialektika fenomenoloģiskā skatījumā;
2. dialektika ontoloģiskā skatījumā jeb fenomenoloģiskā (Hēgeļa izpratnē) dialektikā.

Pirmajā gadījumā dialektika nav samierināma ar hermeneitikas prasībām, bet otrajā gadījumā ir iespējams runāt par dialektisku hermeneitiku.

## Kopsavilkums

Dialektikas kā veselums vai vienība norāda uz divām dažādām konsekvencēm. Ja dialektika ir vienība, tad Heidegera Hēgeļa dialektikas kritika „Esamībā un laikā” ir pilnībā pamatota, ja dialektika ir veselums, tad kritika nav pamatota. Dialektika kā vienība balstās priekšstatā par subjektīvā un objektīvā stingru nošķiršanu, kas nozīmētu esošo sadalīt subjektīvi esošā un objektīvi esošā. Šādā gadījumā nav iespējams „atjaunot” Heidegera jautājumu „kas ir esamība?” Savukārt dialektikas kā veseluma priekšspriedums ir balstīts uzskatā, ka subjektīvais un objektīvais ir esošā parādīšanās modi, un jautājums par esamību nebūtu pretrunā Hēgeļa dialektikai.

Finks norāda, ka Heidegers „Esamībā un laikā”, kritizējot dialektiku iepretim hermeneitikai, dialektiku izprot kā vienību, kas nav saskaņojams ar Hēgeļa domāto dialektikas jēdzienu. Heidegers, atbildot uz šo jautājumu, norāda uz dialektikas izpratnes diviem dažādiem kontekstiem — fenomenoloģijas nostādnes un ontoloģijas nostādnes. Ja tiek runāts par dialektiku fenomenoloģijas kontekstā, tad dialektika tiek skatīta no tās parādīšanās formas un uzdots jautājums *kā ir iespējama dialektika?*, savukārt ontoloģiskā skatījumā dialektika tiek izprasta kā kustība (uzdots jautājums — „kas tā ir?”). Fenomenoloģiskā skatījumā tā parādās kā vienība un „Esamības un laika” kritikai ir pamats, savukārt ontoloģiskā skatījumā tā ir veselums un nav pretrunā Heidegera piedāvātajai hermeneitikai.

### 1.3.5. Hēgeļa filozofija par filozofijas kā zinātnes sistēmu un tās iespējamais modelis.

Martina Heidegera izteikums, kas veltīts Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” interpretācijai, bet tajā pašā laikā ieskicē absolūtā kā domāšanas aktualitāti. Izteikums skan šādi:

“*Mēs jau esam absolūti zinošie, citādi mēs vispār nevarētu iesākt.*”<sup>102</sup>

Jau izskatot izteikumu, tiek uzdots domāšanai jautājums — kas ir absolūtā zinātājs? Ko Heidegers domā, sakot *Wir*? Turklāt ir jānoskaidro, kādēļ sākt ar Heidegera citātu jautājumā par Hēgeļa filozofijas kā sistēmas iespējamo modeli. Lai novērstu neskaidrību, vispirms tiks atbildēts uz otro jautājumu par to, kādēļ sākt ar Heidegeru, un pēc tam par filozofiju kā zinātņi un tās iespējamo aktualitāti, skatot jautājumu par modeli. Hēgeli 20. gs. tiek iepazīts jaunā interpretācijā — tas nenozīmē vienā no daudzām, bet gan jaunā pārinterpretācijā.

Pārinterpretācija — ar to es domāju nevis izmainīt lasījumu, ieraudzīt kādu tekstu no jauna, bet gan drīzāk izmainīt pašu lasāmo, izmainīt teiktā saturu — savā veidā rada jaunu tekstu, kas ir lasāms citādi, nekā iepriekšējais. Šo Hēgeļa filozofijas pārinterpretāciju savā veidā aizsāk Freiburgā trīsdesmito gadu sākumā Heidegera nolasītie semināri par Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju” jeb filozofiju kā zinātņi. (Heidegers lasa Hēgeli kā sistēmdomātāju, nevis kā noteiktu bijušu filozofijas problēmu risinātāju kā, piemēram, Platona, Aristoteļa, Kanta vai Hjūma tradīciju turpinātāju).

Kā norāda pats Heidegers 1952. gada 15. septembrī kolokvijā par dialektiku (šī saruna ir publicēta Hegel-Studium 25. numurā), līdz *Sein und Zeit* (*Sein und Zeit* laiku ieskaitot) Hēgeļa dialektiku lasīja Kantiskās dialektikas noteiksmē, t. i., esamība un domāšana ir subjektivitātes jautājums — dialektika ir apziņas problēma, apziņas jautāšana pēc objektivitātes. Dialektika sevī ietver subjekta/objekta nošķiruma risinājumu, un tieši šī apziņas un dialektikas saistība ir tā, ko kritizē Heidegers *Sein und Zeit* no fenomenoloģijas pozīcijām. Taču vēlāk dialektika tiek saprasta kā kustība

<sup>102</sup>

[*Wir sind die schon die absolut Wissenden, sonst könnten wir gar nicht anfangen.*]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.71

— kustība ir tās primārā noteiksme, un tādā aspektā tā vairs nav tikai apziņas forma, kas izsaka subjekta objekta nošķirumu, bet gan nemainīgā mainība jeb kustība (*Bewegung*). Nemainīgā mainība nozīmē šo: lai gan ir iespējams konstatēt mainību, kas ļautu nonākt līdz priekšstatam par pasaules mainīgumu, tas nenozīmētu vēl to, ka pati mainība ir mainīga — tā būtu nemainīga mainība.

Var šķist, ka pastāv divas dialektikas interpretācijas: vienā tā tiek piesaistīta apziņai, otrā skaidrota kā kustība, bet tam īsti nevar piekrist, jo šīs interpretācijas nav divas dažādas sapratnes formas, bet gan, kā gribētos ticēt, pārpratuma formas, kuras pašas ir pakļautas hēgeliskās dialektikas nosacījumiem. Šo apgalvojumu mēģināšu izgaismot. (Jānorāda, ka izgaismojums vēl aizvien būs postheidegerisks).

Heidegers norāda Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” analizē, ka sākotnējie nosaukumi (*Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtsein, Wissenschaft der Phänomenologie des Geistes*) nevis norāda, ka Hēgelis būtu pārvērtējis sākotnējo nosaukumu un, mainot to, mainījis savus priekšstatus par „Gara fenomenoloģijas” nozīmi, bet gan divus dažādus „Wissenschaft” — „zinātnes” aspektus. Zinātnei (vienskaitlī) ir divi modi, kur abi modi izsaka vienu un to pašu saturu — saturu, kurš mums atklājas pašlaik ar nosaukumu „Gara fenomenoloģija”.

Šeit gan rodas vēl viena neskaidrība. Neskaidrība, kas jau bija jaušama pārdomas sākumā, proti, divos aspektos, kas savstarpēji ir saistīti, pirmais ir jautājums par absolūto, bet otrais par zinātņi kā vienu, nevis daudzu, sistēmu. Tādēļ, lai noskaidrotu šo divējādo jēdzienu mijiedarbību, ir jāsaprot, kādēļ Hēgelis sākotnēji sauc „Fenomenoloģiju” par „Zinātņi”, un nevis par zinātņi vienu no daudzām, bet gan par vienīgo zinātņi. Zinātne nozīmē absolūtās zināšanas. Absolūtais nevar būt daudzas zinātnes, kuras būtu saistītas vienā sistēmā, bet tai ir jābūt vienai zinātnei, kura būtu sistēma pati sev sevī.

Tādēļ apziņas pieredze savā veidā ir vienīgā zinātne, caur kuru mēs varam nonākt pie mainīgā nemainīguma.

Tieši šajā ziņā ir iespējams mēģināt interpretēt Hēgeļa zinātnes jēdzienu saistībā ar virtuālo modeli. Modelis (lai gan ikdienas valodā tas tiek saprasts tā tiešā dotībā) ietver savā sākotnē divas norādes, kas ir būtiskas aktuālā kontekstā. „Modelis” sevī slēpj latīņu vārdu *modulus* — mērs, paraugs.

Mūsdienās ir notikuši jēdziena „modulis” nozīmju pārnesumi vai/jeb paplašinājumi. Piemēram, ar modeli tiek saprasts kas tāds, kas aizstāj oriģinālu, saglabājot tā (oriģināla) būtiskās īpašības. Tādēļ varētu sacīt, ka modelis primāri ir mērs, ar kura palīdzību tiek mērīts tas, kas tas nav. Modelēt nozīmētu izcelt lietu tajā, kas tā nav (mērs). Izcelšanā parādās lietas būtiskās īpašības, bet tās nav pati lieta.

Modelēt, tas nozīmē ļaut parādīties tam, kas tas ir, tajā, kas tas nav. Tātad parādīšanās ir negativitātē jeb A parādās ne-A, lai tiktu saprasts kā A. Ar šādu darbību tiek saprasta Hēgeļa dialektika. Saprasta abās nozīmēs: gan kā subjektivitātes/objektivitātes nošķīrumā, t. i., lieta parādās subjektīvā mērā, un tajā pašā laikā tā caur savu parādīšanos parādās kā tā, kas tā ir, tātad objektīva vai vispārēja, un otrā nozīmē — lieta parādās caur to, kas tā nav (mēru) un top par to, kas tā ir. Lieta, kas parādās, ir palikusi par to pašu lietu, kas tā bija, bet tomēr ir iekļāvusi arī savu mēru kā būtisko īpašību vai, kā norāda Heidegers:

*“Beigas ir tikai kļuvušas citādākas un tādējādi pie sevis nokļuvis sākums.”<sup>103</sup>*

Abās izpratnes var saskatīt iepriekš teikto par Gara fenomenoloģiju un apziņas pieredzi — lieta ir tā, kas parādās savā fenomenā, tāpat kā tā tiek pieredzēta — pieredzēta kā izzināta, pārbaudīta un apstiprināta. Tādējādi tā saglabā sevī absolūtā zināšanu — nemainīgās mainības kā iespējamo relāciju absolūto saturu.

Taču ko īsti tas pasaka par mūs-laiku, kad virtuālais modelis jeb virtuālā modelēšana sāk ieņemt nozīmīgu vietu pasaules iepazīšanā un skaidrošanā? Pati virtuālā modelēšana kā apzināta negativitāte rada priekšstatu par mainību — mainību, kur oriģināls tiek aizstāts ar citu oriģinālu, tādējādi radot priekšstatu par esošās situācijas izraušanu no laika horizonta. Tiek akcentētas plurālistiskas zināšanas par atsevišķiem mainības nogabaliem, bet netiek uzrādīts pamats (*Grund*) kā sākotnējais sākums (*Anfang*). Sākums kā dotais kā esošais, kurā ir iespējama apziņas pieredze jeb absolūtā gara fenomenoloģija. Bez pamata un daudziem modeļiem pasaule tiek padarīta par ko relatīvu, jo katrs atsevišķais atrodas relācijā ar to, kas tas nav, bet nekad ar to, kas tas ir — lietas tiek iepazītas caur būtiskām īpašībām, kuras būs kā aktuālās zināšanas par tām.

---

<sup>103</sup> [Das Ende ist nur der andersgewordene und damit zu sich selbst gekommene Anfang.]  
Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.52



Sākumā tika uzdoti divi jautājumi — viens bija jautājums par absolūto, bet otrs bija jautājums, kas ir šie *wir*, kuriem ir nepieciešams sākt un kuri ir sākuši? Šķiet, ka atbilde varētu būt arī paša Heidegera Hēgeļa filozofijas kā zinātnes interpretācijā:

*“Absolūtā relācijas būtne.”<sup>104</sup>*

Vācu valodā vārdam *Wesen* ir divas nozīmes: būtība un būtne, un relācija starp šīm divām nozīmēm ir tā, kas uzrāda šo iedabu būt relatīvam kā mainīgam, un „būt mainīgam” — tas nozīmē „palikt nemainīgam”, būt spējīgam iegūt absolūtās zināšanas. Tas nozīmē būt identam pašam ar sevi.

Modelis nav tikai šķītumu projicēšana dažādos veidos, bet sevī slēpj arī aktualitāti būt par absolūto zināšanu uzrādītāju, ja tas tiek tverts tā mainīgā daudznozīmībā kā nemainīgs.

---

<sup>104</sup> [Das absolute Wesen der Relation.]  
Heidegger M. *Hegel. 2. Erläuterung der »Einleitung« zu Hegels »Phänomenologie des Geistes«* (1942). Gesamtausgabe. Bd 68. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1993. S.145

## Kopsavilkums

Hēgeļa filozofija kā zinātne par zinātņu sistēmu (tai skaitā arī *Gara fenomenoloģija*) sniedz dažādas interpretāciju iespējas, un katra interpretācija ir uztverama kā jauna zināšana, kas ir kā parādošās zināšana no noteiktā teksta lasījuma, tādēļ, lai varētu veidot vienotu interpretāciju par Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā” uzrādīto zināšanu, ir nepieciešams pētījumu apskatīt kā modeli. Jēdziens modulis ietver latīņu valodas vārdu *modulus*, kas nozīmē mērs, paraugs. Mūsdienās ir notikusi šī jēdziena nozīmes paplašināšana un ar to tiek saprasts kas tāds, kas spēj aizstāt oriģinālu, saglabājot tā būtiskās īpašības, tādēļ modulis savā veidā pilda mēra funkcijas — tas ir mērs, ar kuru var mērīt to, kas tas nav. Tas norāda uz negativitāti hēgeliskā nozīmē. Parādīties tajā, kas tas nav, ir parādošās zināšanas raksturojums.

Dažādās relācijas, kuras ir iekļautas filozofijā kā sistēmā ļauj sevi reprezentēt kā moduli, kurš kā modulējošais saskan ar mainības jēdzienu, savukārt kā veselums parādās kā nemainīgais. Tādējādi interpretācijas savā veidā ir modeļi, kur katra uzrāda absolūtās zināšanas aktualitāti caur tās parādīšanos.

## **2. Hēgeļa Gara fenomenoloģija un zināšana**

Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” atklāj ne vien zināšanas nonākšanu pie absolūtās zināšanas, bet arī pats darbs ir sistēmu veidojošs un sistēmā iekļauts. Taču tā ir tikai viena no raksturojuma iespējām, kas ne vien uzrāda tajā teikto, bet arī norāda uz laiku, kurā tas ir tapis. Tādēļ „Gara fenomenoloģijas” analīze ir jāveic trijās pakāpēs, lai to varētu parādīt kā zināšanā dotu hēgeliskā nozīmē. Šajā daļā tiks izvērsti trīs „Gara fenomenoloģijas” raksturojumi. Pirmajā nodaļā tiek atsegts „Gara fenomenoloģijas” tapšanas laiks kā situācija. Otrajā nodaļā tiek uzrādīts „Gara fenomenoloģijas” novietojums un loma Hēgeļa filozofijas sistēmā. Trešajā daļā apskatīts darba saturs kā struktūra, kurā parādošās zināšana nonāk pie absolūtā.

## 2.1. Vācu ideālisms un Hēgeļa sistēmfilozofijas priekšspriedumu analīze

Vācu ideālisms bieži tiek raksturots ar Hēgeļa filozofijas starpniecību jeb bieži tiek uzrādīts, izmantojot Hēgeļa filozofijas pamatnostādnes. Taču, ja tiek uzdots jautājums, ko nozīmē vācu ideālisms, tad grūti atrast vienu uzrādāmu faktu, kas to varētu raksturot. Vācu ideālisma definīcija var noteikt, pamatojoties uz trim turpmāk minētajiem pieņēmumiem:

1. raksturojot to kā konkrēta laika parādību;
2. raksturojot to kā noteiktas teritorijas vai telpas aktualitāti;
3. raksturojot to kā specifisku ideālismu.

Neskaidrības var rasties mēģinot izprast otro pieņēmumu, jo telpa un teritorija nav sakrītoši jēdzieni, kā arī neskaidrs šķiet izteikums „telpas aktualitāte”, tādēļ sākumā ir nepieciešams apskatīt visus trīs pieņēmumus kopējā formālā struktūrā, kurā būtu iespējams izvērst katra šī pieņēmuma skaidrojumu un no tā izrietošās konsekvences.

Paskaidrojumam var izmantot formālu trijādības pierakstu  $tAa$ , kur  $t$  ir izteicējas jeb aktualitātes apzīmējums,  $A$  ir izteikuma<sup>105</sup> forma, savukārt  $a$  ir izteikuma saturs. Izteikuma aktualitāte ir izteiktā nozīmes relācija noteiktā momentā jeb izteikuma tagadniskuma noteiksme, kas aktualizē un nosaka izteikuma saturu. Izteikuma forma ir daudzējādā vienotības robežas, bet izteikuma saturs ir potenciāli apzīmējamais, kas parādās caur tagadniskošanas  $t$  aktualitāti. Piemēram, izteikums „galds”,  $t$  tas nozīmē konkrēto, man priekšā esošo galdu, kurš ir galds noteiktā laika momentā, citā laikā tas var zaudēt savu relāciju ar izteikumu „galds”, citā laika momentā tas var būt bijis koka plātne vai pat mākslas darbs. Kā  $A$  jeb izteikuma forma, „galds” ir tikai noteiktu skaņu zīmju kombinācija, kuras mērķis ir apzīmēt daudzo, nevis konkrēto. Tas kā izteikuma forma nosaka kaut kā relāciju ar citām izteikuma formām, t. i., izmantojot izteikuma „galds”, var tikt veidotas dažādas

---

<sup>105</sup> „Izteikums” šeit netiek lietots kādā specifiskā loģikas nozīmē, bet drīzāk kā sacījuma vai izsacījuma valodiskā nozīmē.

apprakstošas relācijas, piemēram, „galds” kā izteikuma forma var tikt raksturots kā lietvārds, kā teikuma priekšmets, vai arī kā noteiktu īpašību kopuma apzīmējums — „sakot „galds”, tiek apzīmēts kāds priekšmets, kas pilda darba virsmas funkcijas, lielākoties galdam ir četras kājas un virsma, uz kuras var novietot citus priekšmetus” vai arī „galds ir mēbele” u.tml. Izteikums, kura forma netiecas izteikt atsevišķo, bet gan apvienot daudzus vienībā. Izteikuma saturs  $a$  ir teiktā potencialitāte parādīties kā esošam. Izteikuma saturs var tikt pielīdzināts izteikuma nozīmes raksturojumam, kurš var tikt piepildīts noteiktā laika momentā  $t$  ar noteiktu, konkrētu esošo.

Līdzīga trijādība tiek izmantota arī izteiktajā apgalvojumā par vācu ideālisma raksturojuma trīs pieņēmumiem. Kur pirmais pieņēmums (1. raksturojot vācu ideālismu kā konkrēta laika parādību) ir balstīts laika aktuālā momentā jeb  $t$ , otrs pieņēmums (2. raksturojot vācu ideālismu kā noteiktas teritorijas vai telpas aktualitāti) ir balstīt raksturojumu  $A$  jeb daudzējādo vienībā, savukārt, trešais pieņēmums (3. raksturojot vācu ideālismu kā specifisku ideālismu) ir mēģināt uzrādīt vācu ideālisma dažādo saturu jeb  $a$  kā potenciālo, kurš var tikt aktualizēts katrā konkrētā  $t$  formā.

*“Vācu ideālisms ir filozofijas virziens, kurš attīstījās Vācijā 18.-19. gadsimta mijā.”* Šis raksturojums iekļauj laika un telpas noteiksmi jeb tiek nosaukta noteikta teritorija un noteikts laiks, kas tiek domāts, sakot „vācu ideālisms”. Taču, lai atklātu pieņēmumu lomu, ir nepieciešams šo izteikumu izvērtēt vai izvērst formālai struktūrai. Pirmajā mirklī varētu šķist, ka izteikums neiekļauj trijādo formu —  $tAa$ , bet tā šķist var tikai tad, ja jau izteikto saturu sajauc ar paša izteikuma formu un piemirst, ka izteikums ir sacīts kādā konkrētā momentā.

Izteikuma forma ir pats izteikums — *“Vācu ideālisms ir filozofijas virziens, kurš attīstījās Vācijā 18.-19. gadsimta mijā.”* — savukārt saturs ir viss potenciālais, kas var šādā veidā tapt nosaukts. Savukārt izteicējs ir konkrētais laika moments, kad tas tiek nosaukts. Izteicējs aktualizē vienu konkrēto esošo nozīmi tagadniskā momentā. Protams, izvēlētais izteikums, kas raksturotu vācu ideālismu, ir salīdzinoši virspusējs un daudznozīmīgs jeb nekonkrēts. Lai šo daudznozīmību atsegtu, ir nepieciešams sīkāk sadalīt izceļamos akcentus, kas tajā tiek sacīts — tas nozīmē akcentēt sacīto, t. i., vācu ideālismu.

Vācu ideālisma jau minētie trīs pieņēmumi katrs akcentē vienu no Trijādības formām, kur katra no šīm formām ir pamatojama noteiktā skatījuma

priekšspriedumos. Lai to atsegtu, ir nepieciešams katru no tām izvērst katrā no pieņēmumiem.

1. Pirmajā pieņēmumā ir laika akcents jeb uzsvars uz izteicēju. „Vācu ideālisms” ir noteikts kā pagājis laiks. Tas ir nosaukums noteiktam laika periodam pirms šobrīd sacītā. Apzīmējums ir kaut kam no tagadniskā skatījuma.

Tiek radīts apzīmējums kopējā struktūrā kādam atsevišķam. Tā kā „vācu ideālisms” iekļauj daudzo, tas tiek izteikts no kādām pozīcijām, kas uzrāda to kā konkrēto. Līdzīgi kā ar „galdu”, „galds” ir daudzie, bet izteikts, tas parādās kā konkrētais, tāpat arī, izsakot šobrīd „vācu ideālisms”, tas parādās kā konkrētais noteiktā kontekstā. Konteksts ir tagad esošais. Ja izteicējs runā par filozofijas vēsturi, tad „vācu ideālisms” parādās kā noteiktu uzskatu kopums, kas atšķiras no citiem. Taču šis uzskatu kopums nav vispārējs vai nemainīgs laikā, tas ir atkarīgs no izteicēja konteksta, kurš ir uzrādāms kā aktuāli klātesošs. Izteicēja konteksts ir pakļauts laika mainībai.

Pirmais pieņēmums ir akcentēt laiku kā daudzējādo kopumu, kurš savā konkrētībā parādās kā nogrieznis. Nogrieznis atrodas uz tās pašas taisnes, no kuras tiek noteiktas tā robežas. Laika momentiem mainoties, mainās arī izpratne par noteikto nogriezni. Filozofijas vēsturē var atrast dažādus kontekstus, kuros tiek izsacīts „vācu ideālisms”, un atkarībā no katra konteksta mainās arī tā nozīme. Ir vērojamas atšķirības atkarībā no tā, vai par „vācu ideālismu” runā Nīče, Heidegers, Gadamers utt., bet šīs atšķirības ir laika tagadniskošanas iedaba.

Tas nozīmē, ka, akcentējot laiku, tiek uzrādīti izteicēja priekšspriedumi un aizspriedumi, bet vācu ideālisms paliek ar katru izteicēju daudznozīmīgāks jeb neskaidrāks. Lai pārvarētu šo daudznozīmību, ir jāpieņem laikmeta noteiktība, proti, ka eksistē laika „nogriežņa” jeb perioda laikmeta iezīmes. Nosakot laikmetu, izmantojot tā būtiskās iezīmes, izteicēja konteksts kļūst par interpretācijas pamatu, nevis paša laikmeta definējošo principu.

2. Otrs pieņēmums saistās ar telpiskuma iezīmi. „Vācu ideālisms” tiek raksturots caur specifisku formu, kuru vieno vāciskais jeb „vācu”. Tas

nozīmē, ka laikmets vairs nav viendabīgi noteikts, bet daudzpusīgs, kura daudzpusība ir saistīts ar nacionālo noteiksmi. Ja pirmajā gadījumā ir pieņēmums par laikmeta noteiktību, un šo laikmetu var saukt par „vācu ideālismu”, tad šai pieņēmumā laikmets ir viens, bet nenoteikts, tur pretī ir nosakāmā konkrētā iezīme, kas raksturo attiecīgo virzienu kā pakļautu nacionālai noteiktībai. Šai gadījumā vācu ideālisma definējošā iedaba būtu balstīta uz nošķiršanas principu. Nošķiršana ir kā robežu noteikšana, kurās ir atrodams „vācu” vai „vāciskais” ideālisms. Vāciskais izpaužas no ideālisma un ir nošķirts no ne-vāciskā. Šai pieņēmumā atsedzas nacionālās noteiktības priekšspriedums.

3. Trešajā pieņēmumā vispārējais jēdziens ir ideālisms, savukārt „vācu ideālisms” izriet no noteiktā kā viens no veidiem. Ideālisms ir situatīvs jēdziens, ar to es domāju, to raksturo kā vienu no situācijām starp citām. Tāpat kā pirmajā „periods” bija noteikts, bet „konteksts” bija situatīvs; un otrajā „vācu” bija noteikts, bet „ideālisms” bija situatīvs. Piemēram, ir vācu filozofija, kurā var izcelt atsevišķas parādības, tādas kā fenomenoloģija, eksistenciālisms vai hermeneitika, bet noteiktais jēdziens ir „vācu”. Tāpat šeit noteiktais jēdziens ir „ideālisms”, bet „vācu ideālisms” ir viena no situācijām, kādā tas izpaužas noteiktā periodā.

Lai gan visi trīs pieņēmumi sniedz kādu noteiktību, tie tomēr atsedz „vācu ideālismu” ne tik daudz kā virzienu, bet gan kā situāciju. Šobrīd ir ieskicēti trīs pieņēmumi veidi, bet „vācu ideālisms” joprojām ir mīkla. Aprakstītā pieņēmumu problemātika ir nepieciešama, lai saprastu, kādā veidā mēģināt tuvoties izpratnei par vācu ideālismu un kā no šīs izpratnes konstatēt tā saistību ar Hēgeļa sistēmfilozofijas priekšspriedumiem.

Visi trīs pieņēmumi norāda uz kaut ko noteiktu kā izejas punktu skaidrojuma šķetināšanai, tāpat kā tie parāda „vācu ideālismu” situatīvo situācijas raksturu. Iespējams, problēmas ar stingru un konkrētu „vācu ideālisma” uzrādīšanu nav jāmeklē pieņēmumos esošā situatīvismā, bet gan drīzāk tajā, ka tiek aprakstīta situācija, kas arī paredz situatīvismu. Situācija nerodas nulles punktā un nemirst noteiktā mirklī, tā veidojas, kulminē un nemanāmi izgaist. Lai situāciju aprakstītu, ir nepieciešams dotais, kas pats būtu pakļauts šai situācijai. Tā kā „vācu ideālisms” ir domāšanas

situācija, tad arī ir jāaplūko situācijā domātais kā dotais, kurš uzrāda priekšpriedumus, kuri raksturo „vācu ideālismu” kā daudzējādo vienību.

„Vācu ideālisma” kā situācijas uzrādīšanai tiks izmantoti trīs darbi, kuros ir atrodamas skaidras norādes, kā Hēgelis (esot vācu ideālisma pārstāvis un atrodoties filozofijas laikmetā, kuru sauc par vācu ideālismu) izprot situācijas sniegto nepieciešamību noteikt filozofijas mērķus. Pirmais darbs, par kura autorību diskusijas nav norimušas, ir 1917. gadā F. Rozencvaiga publicētais, Hēgeļa rokrakstā rakstītais (līdz tam nekad nepublicētais un neapspriestais) teksts ar nosaukumu „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma” („Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus”), kurā ir uzrādīti pamatpieņēmumi, no kuriem ir jāizriet patiesai filozofijai vācu ideālisma izpratnē, savukārt nākamie divi teksti ir savstarpēji saistīti un ir pieskaitāmi pie pirmajiem Hēgeļa sarakstītajiem un publicētajiem lielāka apjoma darbiem pirms „Gara fenomenoloģijas”, tie ir „Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmu atšķirība” („Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie”) un „Ticība un zināšana. Vai subjektivitātes refleksijas filozofija, tās formu pilnībā kā kantiskā, jakobiskā un fihtiskā filozofija” („Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie”). Aplūkojot pirmo darbu, uzmanība tiks pievērsta vispārējiem uzstādījumiem, kas sakņojas vācu ideālismā, savukārt otrais un trešais darbs tiks aplūkots problematizējot vācu ideālismu iepretim apgaismības filozofiskām nostādnēm. Vācu ideālisms ir nostatāms pretstatā apgaismībai ticības un zināšanas attiecību izpratņu atšķirībā.



## Kopsavilkums

Vācu ideālisma apzināšana ļauj izprast, pirmkārt, kādā kontekstā veidojas Hēgeļa zināšanas izpratne, otrkārt, atsedz interpretīvos uzslāņojumus, kuri nosaka gan Hēgeļa filozofijas, gan zināšanas jēdziena izpratni mūsdienās. Lai gan vācu ideālisms kā filozofijas vēstures apzīmējums ir bieži piesaukts, skaidrojot Hēgeļa filozofiju, tā nozīme ir plaša un bieži vien nav tieši uzrādāma. Iemesls tam ir tas, ka “vācu ideālisms” kā jēdziens ietver vairākas nekonkrētības. Nekonkrētības pamats ir meklējams izteikuma iespējamajos trīs raksturojumos:

1. raksturojot to kā konkrēta laika parādību;
2. raksturojot to kā noteiktas teritorijas vai telpas aktualitāti;
3. raksturojot to kā specifisku ideālismu.

Visi trīs raksturojumi sniedz kādu noteiktību saistībā ar vācu ideālismu, tomēr tie nespēj to pilnīgi uzrādīt kā noteiktu situāciju, kurā savu filozofiju veidoja Hēgelis. Pirmajā raksturojumā tiek noteiktas laika robežas, otrajā noteikta ir vieta, savukārt trešajā noteikts ir ideālisms. Noteiktības neskaidrība visos trīs raksturojumos ir saistīta ar jautājumu par situācijas noteiksmi — vai ir iespējams vispārējs raksturojums situācijai, kura, pirmkārt, ir situatīva, otrkārt, atkarīga no citas situācijas?

Lai izvairītos no vācu ideālisma raksturojumā esošas nenoteiktības, ir nepieciešams to atsegt kā domāšanas situāciju, tādēļ nākamajās nodaļās tiks aplūkoti konkrēti darbi, kuru priekšspriedumos ir iespējams atsegt vācu ideālismu kā domāšanas situāciju.

### 2.1.1. „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma” kā norāde uz priekšspriedumiem vācu ideālismā kā filozofijas situācijā

„Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma” ir interesanta ne tikai sava satura dēļ, bet arī kā filozofijas vēstures vienība, kuras interpretācija ir atkarīga no tās vēstures ceļa interpretācijas. Šis darbs Hēgeļa pētniecībā var uzrādīt dažādus priekšspriedumus un aizspriedumus, kuri vairāk attiecās uz pētījumiem par šo darbu, nevis paša darba satura kā Hēgeļa filozofijas izvērtējumu.

Uzņēmums *Leo Liepmannsohn* 1913. gadā izsolīja Hēgeļa rokrakstu, kurš vēl nebija iekļauts Hēgeļa tekstu reģistrā. Katalogā šī manuskripta nosaukums bija „Apcerējums par ētiku” (*Abhandlung über Ethik*).<sup>106</sup> Pašā manuskriptā nav uzrādīts tā nosaukums, bet teksts sākās ar vārdu „Ētika” — šis fakts laikam arī kalpoja par iemeslu tam, kādēļ manuskripts tika iekļauts izsolē ar nosaukumu „Apcerējums par ētiku”. Nodzeltējusi lapa nonāca Prūsijas valsts bibliotēkas īpašumā. Francs Rozencvaigs (*Franz Rosenzweig*) 1917. gadā publicēja jauniegūto tekstu un komentēja to ar nosaukumu „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma”. Tā diskusiju lokā nonāca jaunas 68 rindiņas, kuras bija rakstījis Hēgelis ar savu roku, bet par šo rindiņu izcelsmi, nozīmi un kontekstu ir diezgan daudz neskaidrību. Pirmkārt, nav skaidri zināma lapas vēsture, t. i., kurā gadā tā rakstīta, kam tā ir bijusi paredzēta, vai tas ir viens pabeigts uzmetums, vai tikai viena no vairākām uzmetuma lapām, kā tā nonākusi līdz izsolei 1913. gadā u.tml. Otrkārt, rindiņu autors vismaz vienā nozīmē ir neskaidrs. Ir droši ticams, ka tās Hēgelis rakstījis ar savu roku, bet nav droši skaidrs, vai viņš ir saturiskais autors. Attiecībā uz šo jautājumu ir vairāki uzskati, proti, ka Hēgelis ir pārrakstījis kādu Šellinga darbu, ka saturu lielā mērā ir veidojis Helderlīns, ka tas ir Hēgeļa autordarbs, vai ka tajā ir mijiedarbojušies visi autori un Hēgelis ir bijis šo domu rakstvedis. Trešā neskaidrība, kura, šķiet, no pirmajām divām ir vismazāk neskaidra, ir šī satura nozīme, mērķis jeb, citiem vārdiem sakot, teiktais.

Par spīti daudzajām neskaidrībām, šī viena, no abām pusēm aprakstītā lapa atklāj daudz par vācu ideālismu kā situāciju, tajā pašā laikā pārmērīgi neuzspiežot

---

<sup>106</sup> Rosenzweig F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund// Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.79

atsevišķu autoru uzskatus visam vācu ideālismam. Pirmkārt, risinot folija lapas vēsturiskās neskaidrības, atklājas laika kā izteicēja nozīme vācu ideālismā, otrkārt, risinot autorības neskaidrības, atklājas uzskatu savstarpējā mijiedarbība kā vienota filozofiska virzība, treškārt, mēģinot izprast rindās teikto, parādās vācu ideālisma priekšspriedumi, ceturtkārt, mēģinot atšķetināt vēsturiskās neskaidrības, pētnieki atklāj aktuālos priekšspriedumus, kuri skar viņu pašu pētījumus un mazāk attiecināmi uz vācu ideālisma idejiskiem priekšspriedumiem. Tādēļ vispirms īsi tiks apskatīta vēsturiskā neskaidrība, pēc tam izvērtēta autorības loma šai darbā un, visbeidzot, atklāts tekstā teiktais kā vācu ideālisma priekšspriedumi.

### 2.1.1.1. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” vēsturiskās neskaidrības

Hēgeļa rokrakstā aprakstītā lapa, kas kļuva zināma plašākai sabiedrībai tikai pēc 1913. gada, vēsturiski rada vairākas neskaidrības — viena no būtiskākām ir šī teksta tapšanas laiks, kā arī teksta mērķis. Cits jautājums, kas filozofijas kontekstam nav tik būtisks, ir manuskripta vēsturiskais ceļš līdz 20. gadsimtam. Par pēdējo, filozofijai ne tik aktuālo, ir tikai vairāk vai mazāk ticami minējumi, kurus var ieskiecēt konteksta raksturošanai, to patiesumu stingri neizvērtējot.

Ir zināms, ka teksts parādās *Liepmannssohn* izsolē 1913. gadā, bet nav droši ticamas informācijas par to, kā šis teksts palicis nemanīts un npublicēts. Teksts izsoles katalogā parādās ar Nr. 1302., un tā apraksts ir šāds:

*“Hegel (G. W. Fr.), der grosse Philosoph (1770-1831). Ms. Aut. (augenscheinlich Fragment). O.O. u. D. 2 Seiten. Fol. Eng beschrieben. Sehr interessante Abhandlung über »eine Ethik«. Etwas fleckig.“*

Latviski, tas aptuveni skanētu šādi: “Hēgelis (G. V. F.), lielais filozofs (1770-1831). Autora manuskripts (acīmredzot fragments). 2 lappuses. Pilnībā cieši aprakstītas. Ļoti interesantas pārdomas par „Ētiku”. Nedaudz ar pleķiem.”

*Liepmannssohn* pie manuskripta ir atrodams ieraksts, ka tas esot “No Frīdriha Forstera mantojuma” („Aus Friedrich Försters Nachlaß”). Savukārt no Rozenčvaiga ir zināms, ka izsoles nams neesot varējis uzrādīt manuskripta iepriekšējos īpašniekus. Tādēļ vienīgā iespēja, kā iezīmēt šī dokumenta vēsturisko ceļu, ir apskatīt „Forstera mantojuma” vēsturi. Neilgu laiku pēc tam, kad Hēgelis ieradās Berlīnē (1918. gadā), tur tobrīd kā Karaliskās mākslas palātas kurators aktīvi darbojās arī F. Forsters, kurš kļuva par aktīvu Hēgeļa studentu un nonāca tā draugu lokā. Viņš īpaši aktīvi piedalījās svinību un svētku organizēšanā par godu Hēgelim.<sup>107</sup> Kā Karls Hēgelis (*Karl Hegel*) norāda vēstulēs Kuno Fišeram (*Kuno Fischer*), Hēgeļa rakstītais mantojums vispirms nonāk tieši Forstera (kā Hēgeļa studentu un draugu loku aktīva dalībnieka) rokās, un pēc tam tas nonāk pie Rozenkranca. Protams, „mantojums” ir pieejams arī citiem „Draugu biedrības izdevniecības” dalībniekiem. Forsters rediģē

---

<sup>107</sup> Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.32

diezgan daudz Hēgeļa manuskriptus izdošanai, un, šķiet, ne viss viņa rediģētais oriģināls atgriežas Hēgeļa mantinieku rokās. Precīzas zināšanas par Forstera „īpašumā” palikušo mantojumu nav pieejamas. Īsi pēc Hēgeļa nāves „Draugu biedrības izdevniecība” plāno izdot Hēgeļa kopotos rakstus, kuros tiktu publicēti arī nesistematizētie manuskripti. Izdevēji jeb darbu kārtotāji mainās, bet, kad 1835. gadā tiek publicēti „Dažādo rakstu” (*Vermischte Schriften*) abi sējumi, kā izdevēji ir norādīti Forsters un Ludvigs Boumans (*Ludwig Boumann*). Kā norāda Džeims un Šneiders „Prāta mitoloģijas” ievadā, „Hēgeļa skolnieki kā Hēgeļa izdevēji bieži ar Hēgeļa tekstiem apgājās ļoti patvaļīgi, jo viņi nolēma, kam būtu jābūt lietderīgam parādīties kā piederīgam Hēgeļa filozofijai”<sup>108</sup>, un ir iespējams, ka Forsters vai Boumans nav uzskatījuši par vajadzīgu „Sistēmprogrammu” ievietot šajos sējumos vai arī „Sistēmprogramma” nav iekļāvusies sējumu kopējā struktūrā un tādēļ palikusi npublicēta.

Forsters bija precējies ar Lauru Gediki (*Laura Gedike*), bet laulātam pārim nebija pašiem savu bērni, tādēļ pēc Forstera nāves viņam piederošo īpašumu mantoja viņa māsas adoptētā meita Lote. Vēlāk, var noprast, ka pēc Lotes nāves, Forstera mantojums pārgājis viņas vīra Maksa Millera (*Max Müller*) māsai, kas bija precējusies ar Maksu Šilbahu (*Max Schillbach*). Nākamā mantiniece varētu būt Kate Šilbaha (*Käthe Schilbach*), kura, iespējams, bija precējusies ar Maksu Švarcu (*Max Schwarz*). Ir zināms, ka Makss Švarcs ir dažādās vietās nodevis vairākus Hēgeļa autogrāfus un manuskriptu daļas no Hēgeļa rokrakstu mantojuma, līdz 1915. gadā visu atlikušo no šī mantojuma nodevis Prūsijas valsts bibliotēkā. Ir zināms, ka *Liepmannsohn* kā starpnieks lielu daļu Hēgeļa manuskriptu pārdeva jau 1904. gadā Prūsijas valsts bibliotēkai, bet tomēr *Liepmannsohn* noliktavās atradās vēl divi manuskripti, kurus publiskoja 1912. gadā.

Ir skaidrs, ka šī garā vēsturiskā ķēde, kuru mēģinājuši rekonstruēt Džeims un Šneiders izvērstajā „Prāta mitoloģijas” ievadā, ir tikai iespējams minējums, kas balstīts dokumentu (vēstuļu, pierakstu, katalogu u.tml.) interpretācijā, bet nekādā gadījumā nedod droši ticamas zināšanas par manuskripta vēsturisko ceļu līdz

---

<sup>108</sup> [Die Hegel-Schüler als Hegel-Herausgeber gingen oft sehr selbstherrlich mit Hegels Texten um, indem sie entschieden, was zum gültigen Bestand der Philosophie Hegels gehören sollte.]

Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.33

Rozencvaiga rokām, kas atpazīst teksta nozīmīgumu. Taču šis apraksts ļauj iepazīt Hēgeļa filozofijas vēsturisko interpretācijas procesu, ar to es domāju, Hēgeļa kā „lielā filozofa” pievilcību empīriskā pasaulē. Hēgeļa manuskriptu mantošana, izolēšana un nozīmes vērtēšana parāda kolekcionāru iedabu. Vēsture ir kā dažādu mantu krātuve, kuras iegūstot, var nodoties „empīriskai pieminēšanai”.

Tomēr daudz būtiskāks par objekta — vienas no abām pusēm aprakstītas papīra lapas — vēsturiskās atnākšanas ceļu līdz mūsdienām ir šī objekta radīšanas iemesls. Lai noteiktu iemeslu, kas atklātu darba nodomu, ir nepieciešams saprast tā rašanās kontekstu. Šai gadījumā, mēģinot saprast rašanās kontekstu, netiek runāts par domas vēstures kontekstu (kas tiks apskatīts nākamā apakšnodaļā), bet gan par objekta radīšanas kontekstu jeb materiāli pieejamā objekta radīšanas kontekstu.

No abām pusēm aprakstītā papīra loksne ir folija lapa. Ir redzams, ka tā ir atdalīta no lielākas loksnes, un pēc atdalīšanas ar kādu asu priekšmetu, piemēram, šķērēm, ir mēģināts plēsuma vietu nolīdzināt. Loksnē ir iestrādāta ūdenszīme, kas ļauj noteikt aptuveno papīra vecumu. Ūdenszīme ir Memingenas ģerbonis, kas ļauj secināt, ka loksne ir izgatavota Memingenas papīru dzirnavās. Tā kā ir zināms, ka Memingenas papīra dzirnavās izgatavotajām loksnēm ūdenszīmes no gada uz gadu nedaudz mainās, var secināt, ka ar šādu ūdenszīmi papīri ir izgatavoti no 1796. līdz 1797. gadam. Bet šīs zināšanas norāda uz papīra kā objekta rašanos un vēl neļauj neko precīzāk pateikt par aprakstītā papīra loksnes radīšanu.

Otrs, matemātisks paņēmieni, kā noteikt šī dokumenta rašanos, ir Hēgeļa rokraksta analīze. Rokraksta analīze, lai noteiktu teksta radīšanas laiku, ir ar priekšspriedumu, ka rokraksts, tāpat kā personas attīstība, ir noturīga — ar to domājot, katrā laika momentā nosakāma kā tāda, kas ir nemainīga šobrīd, bet dinamikas dēļ tā maina savu noturību. Rokraksta gadījumā, t. i., katrā laika momentā (ilglaicīgā), personas rokraksts saglabā savu noturību, bet, ja skatās personu dinamiskā perspektīvā, tad šī rokraksta noturība ir mainīga. Balstoties šajā pieņēmumā, var mēģināt noteikt teksta radīšanas periodu. Šo metodi attīstīja Diltejs (*Dilthey*) un Nols (*Nohl*) un tālāk to izmantoja un precizēja, lai noteiktu Hēgeļa manuskriptu radīšanas laiku, tādi autori kā Rozencvaigs (kurš arī pirmais pētīja konkrēto manuskriptu), Hofmaistars (*Hoffmeister*) un G. Šūlere (*G. Schüller*).

Rozencvaigs, izmantojot šo metodi, nonāca pie secinājuma, ka ”*mūsu manuskripts ar iespējamību, kas robežojas ar noteiktību, atrodas pirms dzejoļa*

[*Eleusis* (1796. gada augusts<sup>109</sup>)] pierakstīšanas.<sup>110</sup> Savukārt pētnieki Džeims un Šnaiders šo Rozencvaiga „iespējamību, kas robežojas ar noteiktību” apšaubā (lai gan norāda, ka iespējamība bija tuvu iespējamai patiesībai) un uzskata, ka darbs ir datējams ar vēlāku datumu, t. i., pēc „Eleusis” un pirms Frankfurtes perioda — “Sistēmprogramma” ir sarakstīta starp 1796. gada Ziemassvētkiem un 1979. gada 9. februāri.<sup>111</sup> Pie šāda secinājuma viņi nonāk, papildus apskatot Hēgeļa rokraksta paraugus, kā arī šis secinājums atbilst papīra kā objekta iespējamajam radīšanas gadam.

Šī manuskripta kā objekta radīšanas datējums ļauj vieglāk izprast noteikto kontekstu, kad tas ir radīts, bet nesniedz vēl nekādas zināšanas par filozofisko nozīmību šī teksta sakarā. Tādēļ vēl viens apsvērums, kas ļauj tuvoties arī filozofiskiem apsvērumiem no kontekstuālās nozīmes, ir jautājums, ar kādu nodomu šis raksts ir radīts. Šai gadījumā par nodomu ļauj secināt nevis pats teksts, kā tas pieklātos filozofiskā analīzē, bet gan priekšmetiskā pasaulē atstātās nodoma pēdas.

Aplūkojot papīra loksni, Džeims un Šnaiders norāda uz locījuma atstātām pēdām papīra lapā. Pēc locījuma izvērtēšanas, viņi tiecas izteikt minējumu, kam šī papīra lapa ir bijusi paredzēta. Novērojot locījumu, tiek secināts, ka loksne ilgāku laiku ir atradusies salocītā formā, jo vienas puses ārējais locījums ir nobružātāks nekā otras. Turklāt locījums neatbilst klasiskam vēstuļu salocīšanas paņēmienam, kas tai laikā bija izplatīts, bet drīzāk ir salocīts kā biļete (biļete atšķiras no vēstules, pirmkārt, ar to, ka lielākoties papīra loksnei vienā pusē ir teksts, savukārt, salokot to un aizstūriem aizzīmogojot, adresāts tiek uzrakstīts uz tās pašas papīra lapas otras puses). Kaut gan papīra loksne ir aprakstīta no abām pusēm, tā varētu būt bijusi paredzēta kā pasts kādam, jo kopš 1791. gada Vācijā tiek ražotas arī specifiskas aplokšnes biļetēm, tā kā atšķirība starp vēstuli ir tikai locījumu formātā. No šī, salīdzinoši formālā,

---

<sup>109</sup> Hēgelis dzejojumu „Eleusis” saraksta, atrodoties Bernē kā vēstījumu Helderlīnam. Šis dzejojums ir sarakstīts, jau zinot, ka Hēgelis pametīs Berni un dosies pie drauga Helderlīna uz Frankfurti pie Mainas.

Hegel. G. V. F. *Eleusis // Frühe Schriften. Werke I.* Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1971. S.230

<sup>110</sup> [ : unser Manuskript liegt also mit einer an Gewißheit grenzenden Wahrscheinlichkeit vor der Niederschrift des Gedichtes.]

Rosenzweig F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. // Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.81

<sup>111</sup> Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.42

skaidrojuma varētu izdarīt secinājumu, ka teksts ir radīts kādam kā informācija par noteiktiem autora uzskatiem. Šāds minējums nevar tik uztverts kā droši ticams, jo ar locījumiem var būt līdzīgas problēmas kā ar rokraksta periodizēšanu.

Lai gan šie vēsturiskie fakti un aktuālais objekts sniedz informāciju par noteiktā teksta radīšanas vēsturisko kontekstu, tas viss saglabā iespējamību uz noteiktības robežas. Bet ilustrējot zināšanu, kas ir kā “iespējamība uz noteiktības robežas” atklājas, zināšanas piesātinājums ar dažādiem priekšspriedumiem un aizspriedumiem. Ja netiek uzrādīti dažādie priekšspriedumi, tad tie atstāj pēdas arī filozofisko saturu interpretācijā. Jo, lai gan papīra loksni, tāpat kā burtu formas var novērot, tās paliek mēmas bez novērotāja interpretācijas. To apzinās gan Rozencvaigs, kurš, rūpīgi aprakstot un analizējot iegūto materiālu (materiāls šeit tiek lietots tiešā nozīmē — kā noformēta matērija), atgādina par spriedumu iespējamību un norāda uz lielāku vai mazāku drošticamību, gan Džeims un Šneiders, paplašinot aprakstāmo un analizējamo materiālu kopumu. Bet gan pirmajam, gan otriem nākas iespējamās noteiktības izvērtējumā pievērsties filozofisku aizspriedumu analīzei. Šāda filozofisku priekšspriedumu uzrādīšana vācu ideālisma kontekstā tiek veikta teksta autorības noteikšanas procesā.



## Kopsavilkums

„Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” izcelsme nav pilnībā noskaidrota, kas apgrūtina noteikt gan tās rašanās konkrētu laiku, gan tās radīšanas konkrētu praktisko nolūku. Drošs ir fakts, ka šī darba nozīmīgumu mūsdienās aktualizēja Rozencvaigs 1913. gadā. Nav atbildams jautājums, kādēļ darbs netika publicēts pēc Hēgeļa nāves iznākušajos divos Hēgeļa rakstu sējumos ar nosaukumu „Dažādi raksti”. Tam varētu būt divi iemesli — viens, ka rakstu sastādītāji (Forsters un Boumans) nav uzskatījuši to par nozīmīgu rakstu un uztvēruši „Vācu ideālisma senāko sistēmprogrammu” par uzmetumu, otrs iemesls varētu būt tāds, ka šis darbs nav iekļāvies kopējā izdevuma struktūrā.

Par konkrētā manuskripta rašanos, var spriest datējot pašas lapas (materiāla) izgatavošanu (1796.-1797. gads), gan arī vadoties pēc Hēgeļa rokraksta analīzes. Rozencvaigs, analizējot rokrakstu, nonāca pie secinājuma, ka darbs ir radies pirms Hēgelis saraksta dzejoli *Eleusis* (1796. gads), bet atkārtota rokraksta analīze (kura bija balstīta paplašinātos Hēgeļa rokraksta paraugos), ko veica Džeims un Šneiders, liecina, ka darbs ir radies pirms 1879. gada 9. februāra (kad Hēgelis ir jau ieradies Frankfurtē pie Helderlīna) un pēc dzejoļa *Eleusis* sarakstīšanas. Tomēr ir jānorāda (un to iepriekšējie minētie pētnieki arī dara), ka šie apgalvojumi ir iespējamības, kas robežojas ar noteiktību.

Dažādās vēstures materiāla interpretācijas uzrāda dažādus priekšspriedumus tekstu vēstures izpētē, lai gan tiek analizēts izmērāms, apskatāms priekšmets, tā vēsture iegūst balsi caur interpretāciju.

### 2.1.1.2. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” autorības neskaidrības.

Ar lielu ticamību, ka iespējamība robežojas ar noteiktību, var apgalvot, ka konkrētais manuskripts ir Hēgeļa rakstīts, bet šeit ir jāievieš kāda autorības trijādība, kas mūsdienās autortiesību laikmetā ir būtiska. Šeit ir runa par autoru trijās nozīmēs:

1. idejas jeb domas autors;
2. teksta kā runas autors;
3. konkrētā raksta autors jeb materiālā teksta autors.

„Vācu ideālisma vecākās sistēmprogrammas” trešā tipa autors ir zināms, bet jautājumi rodas par pirmajiem diviem gadījumiem, jo pastāv dažādi viedokļi un dažādi skaidrojumi, kam piedēvēt šī teksta (kā runas) un idejas (kā domas) autorību. Šai autorības trijādībā ir novērojama divējādu zināšanu iespējamība, kas savā dualitātē raksturo pēc-kantisko situāciju zinātnē. Ar „zinātņi” būtu jāsaprot drīzāk nevis kāda institucionāli metodoloģiska pasaules izziņa, bet gan, kā saka Gadamers, tas, ko „zinātne” nozīmēja līdz 20.gs. sākumam:

*“Zinātnei šeit vēl ir [aizguvusi] nozīme no zināšanas un ziņa (vēsts), kā tas vēl aizvien dzīvo vecmodīgā izrunā, „no kaut kā zinātņi dabūt””.*<sup>112</sup>

Savukārt dualitāti, jo tā no vienas puses ir uzskatāms objekts, ar kuru rīkojoties ir iespējams atklāt dažādas “nepieciešamības”, lai tas taptu tādā un ne citādā veidā, mēs varam aprakstīt kā dažādas novērojamas objektivitātes, papīra formu, krāsu, vecumu, rokraksta stilu, līniju biezumu un noteikt tintes sastāvu, bet no otras puses ir nenovērojamais domātājs, kurš balstās savās kārtulās, morāles likumos sevī, kuri ir grūti uzrādāmi kā objektīvi drošticami jeb, citiem vārdiem sakot, pastāv dualitāte starp teorētisku nepieciešamību, kas raksturojama kā objektivitāte jeb vispārība, un brīvību, kura rada, balstoties subjekta iekšējā mērķtiecībā. Par šīm domātāja kārtulām, kuras balstītas tā brīvībā, var spriest, pamatojoties saprātā vai prātā, nevis novērojamā objektu pasaulē. Tas rada problēmas drošticami vai (drīzāk)

---

<sup>112</sup> Gadamer H.-G. *Lob der Theorie.// Neuere Philosophie II. Gesammelte Werke, Band 4. Tübingen: J.C.B.Mohr (Paul Siebeck) 1987. S.43*

ar iespējamību, kas atrodas uz noteiktības robežas, izdarīt secinājumus par autorību saistībā ar ideju vai tekstu.

Šī dualitāte slēpj sevī vēl vienu problēmu saistībā ar priekšspriedumu iedabu: teorētiskās nepieciešamības gadījumā liela daļa priekšspriedumu būtu raksturojami kā aizspriedumi jeb kā tādi, kas ir aizslēpti aiz sprieduma, nevis vairāk vai mazāk apzināti spriedumi, kas ir izdarīti pirms aktuālā (konkrētā) sprieduma. Savukārt, otrā gadījumā, kad tiek mēģināts noteikt brīvībā noteikto mērķtiecību, galvenā argumentācija ir tieši priekšspriedumu uzrādīšanā. Priekšspriedumu uzrādīšana ir argumentu meklēšana, lai apstiprinātu aktuālo spriedumu. Tādēļ filozofiski būtiskāka sadaļa ir autorības meklējumi, kuri ne vien atklāj meklētāja priekšspriedumus, bet arī cenšas atsegt, analizējot (iespējamā) autora priekšspriedumus.

Tādēļ pirmais jautājums ir šāds — kādēļ šis teksts mūsdienās ir pazīstams ar nosaukumu „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma”? Kā iepriekš norādīts, 1913. gada izsoles katalogā šis teksts bija iekļauts ar nosaukumu „Pārdomas par ētiku”. Nosaukumu ir devis Rozencveigs, pirmo reizi publicējot „atradumu”, klāt pievienojot īsu materiāla aprakstu, iespējamā vecuma noteikšanas argumentāciju (Rozencvaigs, kā jau iepriekšējā apakšdaļā tika norādīts, izmantoja rokraksta hronoloģiskās attīstības metodi) kā savu argumentāciju par autorību. No autorības argumentācijas arī izriet nosaukums — „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma”. Kā norāda Rozencvaigs:

*“Līdz šim, starp citu ne pilnībā pamatoti, par pirmo ideālistiskās kustības sistemātisko mēģinājumu, noteiktā nozīmē par filozofijas vēsturē vispār pirmo mēģinājumu, visu filozofisko pasauli ieslēgt starp grāmatas vākiem uzskatīja Šellinga „Transcendentālo ideālismu””.*<sup>113</sup>

Savukārt atrastais Hēgeļa rokraksta manuskripts pēc noteiktā iespējamā vecuma liecināja, ka tas ir uzskatāms par vecāku sistēmprogrammu, nekā ierasti par

---

<sup>113</sup> [das bisher, übrigen nicht ganz mit Recht, als der erste systematische Versuch der idealistischen Bewegung, in gewissem Sinn der erste Versuch in der Philosophiegeschichte überhaupt, die ganze philosophische Welt zwischen die Deckel eines Buches zu bannen, gegolten hatte, Schellings Transzendentalen Idealismus;]

Rozencvaigs šeit ar Šellinga *Transcendentālo ideālismu*, domā 1800. gadā publicēto Šellinga darbu „*Transcendentālā ideālisma sistēma*“. (Schelling F. W. J. *System des Transscendentalen Idealismus// Historisch-kritische Ausgabe. Werk 9.* Stuttgart: Frommann-Holzboog 2005. )

Rosenzweig F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. // Mythologie der Vernunft. Hegels „ältestes Systemprogramm“ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.84

pirmo uzskatītais Šellinga darbs. Protams, paliek vēl neskaidrs, kādēļ neapmierināties ar esošo kataloga nosaukumu — „Pārdomas par ētiku”? Rozencvaigs precīzi norāda, atsaucoties uz saprašanu, kas piemīt katram vācu ideālismu iepazīnušam lasītājam, ka teksts nav par ētiku, bet gan programma vispārējai filozofijas sistēmai, kas tiecas iezīmēt sistēmas pamatnostādnes un izteikt galvenos pieņēmumus par sistēmas raksturu. Vārds *ētika* ir pirmais vārds konkrētā manuskriptā, bet tas nebūt neizskatās kā domātais nosaukums, jo, pirmkārt, tas atrodas rindas sākumā un aiz tā seko punkts, kas varētu liecināt par to, ka tas ir pēdējais vārds kādā teikumā, kurš ir atradies uz (iespējams) pirmās lapas, kura ir pazudusi. Otrkārt, teksta lielākā daļa ir veltīta citām sistēmas problēmām, kur ētika ir minēta tikai divas reizes pirmajās trijās rindās, bet pēc tam teksta doma virzās citā virzienā (tekstā aplūkotās tēmas tiks apskatītas nākamajā apakšdaļā). Šie argumenti ir bijuši par pamatojumu tam, lai manuskriptam dotu (pēc Rozencvaiga domām) piemērotāku nosaukumu.

Šobrīd ir tikai ieskicēti daži informatīvi nosacījumi, kas saistās ar teksta novietojumu, bet vēl nav atklāta manuskripta autora problēma (tās pirmajā un otrajā izpratnē, jo trešajā nozīmē tas noteikti, kā iepriekš jau teikts, ir Hēgeļa rokas rakstīts manuskripts). Autora noskaidrošanas jautājums aizsākas ar Rozencvaiga priekšspriedumiem. Pirmais priekšspriedums ir tāds (kas ir pamatots, bet ne pilnībā precīzs, sk. iepriekšējo nodaļu), ka teksts ir tapis pirms Šellinga pirmā darba, kas cenšas iekļaut visu filozofijas sistēmu sevī. Otrais priekšspriedums ir tāds, ka manuskripts nav veltīts ētikai, bet gan ir sistēmprogrammas uzmetums. No šiem diviem priekšspriedumiem rodas nosaukums „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma”. Trešais priekšspriedums, kas saistīts ar uzskatu, ka līdz atrastajam manuskriptam pirmais filozofijas sistēmas darbs bija tieši Šellinga „Transcendentālais ideālisms”, ir tāds, ka Hēgelis savu filozofijas sistēmu sāka veidot dažus gadus pēc minētā Šellinga darba izdošanas, un par to liecina viņa pirmās publikācijas, t. i., „Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmu atšķirība” (1801. gads) un „Ticība un zināšana vai subjektivitātes refleksijas filozofija tās formu pilnībā kā kantiskā, jakobiskā un fihtiskā filozofija.” (1802. gads), bet laikā, kamēr tika sarakstīts konkrētais manuskripts, viņu interesēja citas filozofiskas problēmas, un tādējādi viņš nebūtu šādu uzmetumu radījis. Kā uzskata Rozencvaigs, ir neizskaidrojami,

“kā viņam (Hēgelim) nākamos gadus bija tā jānopūlas (jānodarbojas) ar visu ko citu, nekā ar to, ko viņš šeit („Vācu ideālisma senākajā sistēmprogrammā”) piesaka.”<sup>114</sup>

Šo priekšspriedumu var arī pārformulēt kā domas ilglaicīgu kontinuitāti, turklāt tai ir jābūt noturīgai. Tas ir šāds skatījums: ja es šodien nolemju pārdomāt, piemēram, vācu ideālismu, tad es pie tā darbošos visu nākamo periodu un esmu pie tā strādājis jau iepriekš un nav pieļaujams, ka mani varētu saistīt paralēli reliģijas problemātika vai kāda cita filozofijas nozare. Šī priekšsprieduma dēļ Rozencvaigs šādu domas ilglaicīgu, noturīgu kontinuitāti, kurā iekļautos „Vācu ideālisma senākajā sistēmprogrammā”, atrod Šellinga filozofijā. Viņš uzrāda, kādi pieturas punkti liecina par Šellingu kā šī darba patieso autoru:

*„Jau viegls skatiens [Vācu ideālisma senākajā sistēmprogrammā] pamanītu Fihtes esamības attīstību iekš Es, spekulatīvo fiziku, kādu jaunais Šellings drīz ieskicēja, revolucionāro mācību par valsti, ideālistiski-apgaismoto vēstures filozofiju, transcendentālā ideālisma sistēmas mākslas mācību, mitoloģijas filozofiju — gandrīz var šķist kā maldi, ka tas būtu Hēgeļa radīts, ...”<sup>115</sup>*

Lai šos “maldus” novērstu, Rozencvaigs sliecas izdarīt spriedumu, ka Hēgelis ir autors atrastajam manuskriptam tikai kā rakstošais, bet teksta autors un idejas autors ir Šellings, citiem vārdiem sakot, Hēgelis ir pārrakstījis Šellinga tekstu savām vajadzībām, nevis uzrakstījis vai ieskicējis jaunu, idejiski viņam piederošu rakstu.

Pret šādu skatījumu gan iebilst citi Hēgeļa manuskriptu pētnieki, kas norāda, ka Hēgelis, pārrakstot vai norakstot darbus, ir to veicis citā stilā. Hēgelis neesot bijis rūpīgs pārrakstītājs, kas koriģētu uzrakstīto, savukārt šai manuskriptā labojumi atgādina domas procesa, nevis mehānisku salīdzināšanas darbu.<sup>116</sup>

---

<sup>114</sup> [ , wie er in den kommenden Jahren so alles andere getan haben sollte, als das was er hier ankündigt]

Rosenzweig F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund. // Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.84

<sup>115</sup> [ : schon der flüchtige Blick gewahrt die Fichtische Erzeugung des Seins im Ich, eine spekulative Physik, wie sie der junge Schelling bald entwarf, eine revolutionäre Staatslehre, eine idealistisch-aufklärerische Geschichtsphilosophie, die Kunstlehre des *Systems des transzendentalen Idealismus*, eine Philosophie der Mythologie — fast wird man irre daran, daß das von Hegel stammen sollte, ...]

<sup>116</sup> Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.44

Pēc Rozencvaiga pārdomām par manuskripta autoru šos pētījumus un izvērtējumus turpināja vēl daudzi citi, piemēram, Vilhelms Bēms (*Wilhelm Böhm*), Ādolfs Alvons (*Adolf Allwohn*), Kurts Šilings (*Kurt Schilling*), Ludvigs Štrauss (*Ludwig Strauß*), Otto Poglers (*Otto Pöggeler*), Dīters Henrihs (*Dieter Henrich*).

Kā norāda Džeims un Šnaiders, viens no nākamajiem pētniekiem, kas centās vājināt vai apgāzt Rozencvaiga izteikto spriedumu par „Vācu ideālisma sistēmprogrammas” patieso autoru, ir Bēms. Bēms uzskatīja, ka manuskriptā ir saskatāmas drīzāk Helderlīna, nevis Šellinga, filozofiskās idejas. To viņš centās pamatot, norādot uz Helderlīna romānu “Hiperions” (*Hyperion*), kur paustie uzskati līdzinās “sistēmprogrammā” izteiktām idejām. Ja Rozencvaigs sliecās domāt, ka teksta un idejas autors ir Šellings, tad Bēmu vairāk interesēja parādīt to, ka idejas autors ir meklējams Helderlīna poētiski filozofiskā darbībā. Bēma aizdomu pamatā ir “sistēmprogrammā” izteiktais apgalvojums par *skaistā, estētiskā, dzejiskā* nozīmi filozofijas sistēmā. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” pirmās lappuses beigās un otrās lappuses sākumā ir rakstīts:

“32. *Visbeidzot, ideja, kas visu apvieno, (ir) skaistā ideja, tas vārds ir*

33. *izprasts augstākā platoniskā nozīmē. Tagad es esmu pārliecināts, ka*

34. *augstākais prāta akts (darbība), kurā tas aptver visas idejas, ir estētisks*

35. *akts un ka patiesība un labais radniecīgi ir tikai skaistajā*

36. *- filozofam ir jāpiemīt tikpat daudz estētiskā spēka*

1. *kā dzejniekam. Cilvēki bez estētiskās nojēgsmes ir mūsu burtu filozofi,”*

*un turpina:*

“8. *Poēzija ar to iegūs no augstākas cieņas, tā beigās atkal kļūs*

9. *par to kas tā jau sākumā bija — par cilvēcības vēstures skolotāju;”*<sup>117</sup>

---

<sup>117</sup>

[(*recto*)

32 Zulezt die Idee, die alle vereinigt, die Idee der *Schönheit*, das Wort in

33 höherem platonischen Sinne genommen. Ich bin nun überzeugt, daß

34 der höchste Akt der Vernunft, der, indem sie alle Ideen umfaßt, ein ästhe-

35 tischer Akt ist und daß *Wahrheit und Güte nur in der Schönheit ver-*

36 schwistert sind. Der Philosoph muß ebensoviel ästhetische Kraft besitzen,

(*verso*)

1 als der Dichter. Die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsere BuchstabenPhilo-

2 sophen.

Šajos izteikumos izgaismojas estētiskais, skaistais kā pamats un dalījumu atcelšana vienā kopējā sistēmā. Skaistā ideja tajos parādās kā pamats pasaules izziņai un tajā pašā laikā izzinošā samierināšana ar izzināmo. Kantiskā izpratnes „debesjums pār manu galvu un morāles likums manī” tiek atcelts vienā principā — skaistā kā pasaules noteiksmē. Dualitāte starp debesjumu un morāles likumu tiek pakļautas skaistajam, uz kuru nevar attiecināt šādu nošķirumu. Šīs idejas saskaņojas ar idejām, kas izteiktas Helderlīna romānā „Hiperions”. Bēms, liekot uzsvāru uz “skaistā” jēdzienu kā Helderlīna sistēmas izejas punktu, saskata šādu principu arī konkrētajā manuskriptā, kura „patiesā” autorība nav nosakāma.

Pret Bēma argumentiem iebilst Štrauss, kura priekšspriedumi saskaņojas ar Rozencvaiga uzskatiem. Viņa galvenā iebilde Bēmam ir pārliecība, ka Helderlīns nav bijis filozofiski sistemātisks domātājs un nav attīstījis konsekventu jēdzienu sistematizēšanas metodi. Helderlīna poētiskā darbība nav uzskatāms pierādījums centieniem veidot filozofijas sistēmu, kas spētu visu pakļaut vienam principam.

Šis strīds par autorību nav pilnībā beidzies, bet pastāv arī trešā interpretācija par rakstīto tekstu, kas vismaz uz mirkli ir apmierinājusi daudzus pētniekus. Otto Poglars 1965. gadā savā darbā „Hēgelis, Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas autors” (*Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus*) pamato uzskatu, ka atrastais manuskripts nav vien Hēgeļa norakstīts darbs no cita autora vai pierakstīta cita autora ideja, bet gan, ka šī “sistēmprogramma” organiski iekļaujas agrīnā Hēgeļa filozofiskās domas gaitā. Šobrīd nav būtiski izvērst visus argumentus, kas tiek minēti, lai pamatotu šo spriedumu, bet drīzāk tikai norādīt uz Poglera izteikto domu argumentācijas beigās:

*„Tomēr, lai kā tas arī būtu — tā dēvētā „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma” varētu kādreiz kļūt par iespēju, ka Šellinga, Helderlīna un Hēgeļa pētnieki spētu veidot vienu kopīgu diskusiju.”<sup>118</sup>*

---

8 Die Poesie bekommt dadurch [ein]e höhere Würde, sie wird am Ende wie-  
9 der, was sie am Anfang war — *Lehrerin der (Geschichte) Menschheit*;

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.12

<sup>118</sup> [Doch wie es auch sei — das sogenannte *älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* könnte noch einmal ein Anlaß werden, daß die Schelling-, die Hölderlin- und die Hegel-Forschung zu einer gemeinsamen Diskussion zusammenfinden.]

Interesējošais saistībā ar vācu ideālismu diskusijā par „Vācu ideālisma senāko programsistēmas” autorību nav noteiktībā noteikta objektīva patiesība, bet gan priekšspriedumi, kas izriet no šīs diskusijas. Šķiet, ka Poglera norāde ļauj vislabāk izprast šīs diskusijas iespējamo devumu filozofijas vēsturei. Diskusija par autorību atsedz filozofijas vēsturi, pirmkārt, kā situācijā esošu, otrkārt, kā situāciju. „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma” ir noteiktā situācijā sarakstīta, tādējādi, analizējot šo situāciju, var atsegt tās kontekstu, turklāt pati situācijas analīze ir atkarīga no situācijas, kurā tā tiek analizēta, kā to parāda dažādās interpretācijas.

Autori, kas centās noteikt manuskripta autorību, cenšas noteikt izteikto laiku, jeb (runājot sākumā norādītās trijādības formās) cenšas noteikt izteikto kā *t*. Šajā procesā forma (*A*) tiek pieņemta kā dotā, bet satura (*a*) mijiedarbība ar izteikto (*t*) kā nosakāmā, nosakāma tādā veidā, lai šī mijiedarbība pakļautos formai. Lai labāk izprastu mijiedarbību starp saturu un izteikto, ir jāapskata spriedumi, kuri ir atrodami konkrētā manuskriptā.



## Kopsavilkums

Problēma ar manuskriptu, kas zināms ar Rozencvaiga doto nosaukumu „Vācu ideālisma senākā sistēmprogramma”, ir jāizvērtē autorības trijādā nozīmē:

1. idejas jeb domas autors;
2. teksta kā runas autors;
3. konkrētā raksta autors jeb materiālā teksta autors.

Šai gadījumā nav šaubu, ka materiālā teksta autors ir Hēgelis, bet plaša diskusija pastāvēja par pirmajiem diviem autorības veidiem.

Rozencvaigs, balstoties pieņēmumā par domu noturīgu kontinuitāti, uzskatīja, ka teksta autors ir Šellings, bet Hēgelis to ir norakstījis savām vajadzībām. Kā pamatojums tiek sniegts tas, ka Šellings neilgā laika periodā pēc „Sistēmprogrammas” sarakstīšanas ir attīstījis tajā minētos konceptus savos darbos. Kā arī Hēgelim tai laikā esot bijušas citas filozofiskas intereses un mērķi, kuri neatbilst “sistēmprogrammā” paustajiem. Kā vienu no oponentiem Rozencvaiga uzskatam var minēt Bēmu, kas manuskriptā redzēja Helderlīna idejas, tādēļ uzskatīja, ka idejas autors ir Helderlīns, bet Hēgelis ir teksta autors. Kā arguments tiek izmantots “sistēmprogrammā” paustais uzskats par skaisto un estētisko kā augstāko filozofijas mērķi. Šādu uzskatu Helderlīns ir paudis savā romānā „Hiperions”.

Šie ir tikai daži no argumentiem, ar kuriem dažādi autori ir centušies noteikt “sistēmprogrammas” patieso izcelsmi. Kā autoru, kurš vairāk vai mazāk samierina dažādos autorības skaidrojumus, var minēt Pogeleru, kurš 1965. gadā argumentē par labu Hēgelim kā šī manuskripta pilnīgam autoram. Pogelers arī norāda, ka manuskripts ir labs punkts, par kuru var vienotā sarunā satikties vācu ideālisma pētnieki.

### 2.1.1.3. „Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” mezglpunkti

“Sistēmprogrammā” ir daudz dažādu apgalvojumu, kuru pamatojums šobrīd ir atstāts tikai minējumiem, kas būtu raksturojami kā iespējamības, kuras atrodas uz noteiktības robežas, bet nekad pilnīgi nav apstiprināmas kā tādas. Šajā spriedumu daudzumā, jo katra rinda, teikums var tikt uztverts kā atsevišķs spriedums, kura premisas lielā mērā ir noklusētas, var izdalīt četrus mezglu punktus, no kuriem daži ir jau pieminēti iepriekšējā apakšnodaļā. “Sistēmprogrammas” mezglpunkti ir šādi:

1. Metafizikas un ētikas attiecības jeb jautājums, kā ir iespējamās metafizikas un ētikas saistījums pēc Kanta teorētiskā un praktiskā prāta nošķiruma.
2. Kādās attiecībās ir jāatrodas valsts jēdzienam ar brīvības jēdzienu.
3. Skaistā nozīme cilvēka pasaulē jeb skaistais kā praktiskā un teorētiskā sintēze, no kuras var atgriezties pie cilvēcības.
4. Mitoloģijas un filozofijas loma. Mitoloģijas nepieciešamības pamatojums.

Šie mezglpunkti šobrīd var kalpot kā jautājumi, vadoties pēc kuriem var censties atsegt vācu ideālismu kā domāšanas situāciju. Pirmais ir jautājums, kā iespējams metafizikas un ētikas saistījums.

„Vācu ideālisma senākās sistēmprogrammas” pirmās četras rindas ir spriedumi, kas atsedz vācu ideālisma priekšspriedumu pamatu, t. i., Kanta kritisko filozofiju, un uzrāda vienu no galvenajiem mērķiem — metafiziku dibināt ētikā.

*„1. Ētika. Tā kā visa metafizika turpmāk iekļausies morālē — kam*

*2. Kants sniedza tikai piemēru ar abiem praktiskiem postulātiem,*

*3. bet neizsmēla tos — tad ētika kļūs par neko citu, kā pilnīgāko*

*4. no visām Idejām vai, kas ir tas pats, būs pilnīgākā no praktiskiem postulātiem.”<sup>119</sup>*

---

<sup>119</sup> [1. *eine Ethik*. Da die ganze Metaphysik künftig in die *Moral* fällt — wovon  
2. Kant mit seinen beiden praktischen Postulaten nur ein *Beispiel* gegeben,  
3. nichts *erschöpft* hat —, so wird diese Ethik nichts anderes als ein vollständiges System  
4. aller Ideen oder, was dasselbe ist, aller praktischen Postulate.]

Lai saprastu, kādā veidā domāt ētiku, kurā dibinās vai arī ir dibināta metafizika, sākumā ir jāatklāj, kas domāts ar Kanta diviem postulātiem, no kuriem izriet nepieciešamība pēc vispārējās ētikas. Ar abiem postulātiem ir domāta kantiskā mācība par teorētisko un praktisko prātu jeb problēmu, ko Kants poētiski raksturo šādi:

*„Divas lietas pilda dvēseli ar vienmēr jaunu un pieaugošu apbrīnu un godbijību, jo biežāk un ilgstošāk domas pie tām kavējas: zvaigžņotā debess pār mani un morālais likums manī.”<sup>120</sup>*

Izteikums atsedz divu postulātu pamatu, kuru pamatojumu vienībā pauž vācu ideālisma programma, bet šis izteikums nav saskaņojams ar Kanta transcendentālfilozofiju, drīzāk tas norāda, ka sistēmai ir jābūt citādai nekā Kanta mācībai. Kanta filozofijā metafizika neiekļaujas ētikā, tajā saglabājas prāta dalījums praktiskajā un teorētiskajā, kur abi neiekļaujas ētikā. Kaut gan tiek norādīts, ka Kanta divi postulāti ir pamats, no kura ir jāveido sistēma, tomēr pati sistēma nav kantiska. Šo domu Hēgelis attīsta arī savā darbā „Ticība un zināšana”, kas tiks apskatīts nākamajā apakšnodaļā. Džeims un Šneiders uzsver, ka šī doma par metafizikas turpmāku „iekrišanu” ētikā, nevarētu nākt arī no Šellinga, jo viņš tai laikā attīsta cita veida ētiku, vai, precīzāk, Šellinga ētikas priekšmets atšķiras no “sistēmprogrammā” norādītā.<sup>121</sup> “Sistēmprogrammā” ētika ir visu ideju pilnīga sistēma, kur ideja tiek izprasta kā brīvības priekšmets<sup>122</sup> un pirmā ideja ir *priekšstats par mani pašu, kā absolūti brīvu būtni*.<sup>123</sup> Šīs idejas ietekmi, kā uzskata autori, drīzāk var atrast Spinozas filozofijā, kas bija atstājusi iespaidu jaunā Hēgeļa filozofijā, kur pirmo reizi pēc

---

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.11

<sup>120</sup> I. Kants. *Praktiskā prāta kritika*. (Riharda Kūļa tulkojums) Rīga: Zinātne 2006. 161.lpp

<sup>121</sup> Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.53

<sup>122</sup> *Tagad kas brīvības priekšmets ir tiek saukts par ideju*. [Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heißt Idee. ]

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.11(recto 19)

<sup>123</sup> [.., die erste Idee ist natürlich d[ie] Vorst[ellung] von mir selbst, als einem absolut freien Wesen.]

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.11

Platona parādās metafizika un ētika kā vienība. Šai norādei varētu piekrist vai, precīzāk, to varētu uzskatīt par uzrādītu priekšspriedumu vācu ideālisma kontekstā, jo zināms, ka Spinozas filozofijas ētikas un metafizikas nostāja bija ieguvusi popularitāti vācu kultūras telpā. Šo ietekmi var saskatīt arī Jakobī filozofijā, kuru Hēgelis apspriež „Ticībā un zināšanā” kā vienu no nepieciešamiem spriedumiem, no kuriem var dibināt filozofijas sistēmu kā veselumu. “Sistēmprogrammas” nākamajās rindās parādās izteikums, kas uzrāda priekšspriedumu, kurš atbalsojas kā jautājums viscaur vācu ideālismam. Tas ir jautājums par pasaules un *Es* saistību tā radīšanā.

“6. *Ar brīvo pašapziņas būtņi uzreiz parādās*

7. *Visa (Ganze) pasaule — no nekā iznākusi — vienīgais patiesais un domājamais*

8. *Radītais no nekā.*”<sup>124</sup>

Visas pasaules tapšana no nekā izsaka, ka arī pasaule un *Es* ir nostatīti līdzās kā vienlaikus radušies. “Nekas” šādā gadījumā ir izprasts kā absolūtais, jo absolūtais sevī iekļauj visas potencionalās aktualitātes. Ja no “nekā” tiek radīts, tad “nekas” top par potencialitātes pamatu. Potencialitātes pamats kā absolūtais ir “nekas”. Šī doma var tikt problematizēta, salīdzinot ar tapšanas jēdziena izvērsumu iepriekšējās nodaļās, kuras bija veltītas Hēgeļa laika jēdzienam. Laika jēdzienā tapšana bija “esamība” un “nekas” mijiedarbības rezultātā, bet šeit viss (arī “esamība”) rodas uzreiz no “nekā”. Tas nozīmē, ka “nekas” nevis saduras ar “esamību”, bet gan sākums ir “nekas” un uzreiz top “esamība kā esoša”. Šo domu — tapšanu no nekā, var atrast kristīgās pasaules radīšanas priekšspriedumā — kur viss tiek radīts no nekā. Lai šo divējādo tapšanas kā radīšanas iespējamību atrisinātu Hēgeļa filozofijas kontekstā, pastāv vairākas turpmāk minētas iespējas.

---

<sup>124</sup> [6 Mit dem freyen, selbstbewußten Wesen tritt zugleich  
7 ein ganze Welt — aus dem Nichts hervor — die einzige wahre und gedenk-  
8 bare Schöpfung aus Nichts -]  
Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.11

1. Rašanos no nekā var attiecināt uz agrīnā Hēgeļa filozofijas uzskatiem, kas „Zinātnes loģikā” tiek pārvērtēta un nomainīta uz uzskatu, ka tapšana ir “esamības” un “nekā” sintēze.
2. “Rašanās no nekā” nav pretrunā tapšanai kā “esamība un nekas sintēzei”, un šie abi uzskati ir savietojami vienā koncepcijā.
3. “Rašanās no nekā” un tapšana kā “esamība un nekas sintēze” ir divi dažādi skatījumu konteksti, kas nozīmētu, ka tie nesaduras pretējībā. Līdzīgi kā Heidegers norādīja uz dialektikas diviem nolūkiem (fenomenoloģisko un ontoloģisko), kas tika aplūkoti nodaļā par dialektiku kā veselo un vienību.

Ja pirmajam risinājumam nav nepieciešams nekas vairāk kā apgalvojums, kas norāda uz divu spriedumu nomaiņu, un pietiek ar divu konceptu nomaiņu, tad nākamie divi prasa paskaidrojumus.

Otrajā gadījumā, lai mēģinātu savietot abus apgalvojumus, var norādīt uz vēsturiskā laika priekšspriedumu. Izteikums “viss rodas no nekā” norāda uz tapšanu kā neesamībā esošo potencialitāti, kura savu aktualitāti rod esamībā. Šī vispārējā neesamība, par ko tiek runāts “sistēmprogrammas” tekstā, izpauž sevi kā sākotnējo — tīro neesamību, par kuru nav iespējams neko pateikt, jo nav nekā (jeb ir nekas), par ko varētu teikt. Hēgelis, kā jau tika apgalvots nodaļā, kura veltīta laika jēdziena izvērtēšanai, norāda, ka tīrā esamība ir tāda pati kā tīrā neesamība, jo gan vienu, gan otru nevar tvert. Ja šai gadījumā tiek runāts par absolūto neesamību, kuru var raksturot kā tīro neesamību, tad var arī pieņemt, ka par to var spriest tikai tad, kad parādās tīrā esamība, kura saduras ar neesamību. Tātad izteikums, ka viss rodas no nekā, nozīmētu apgalvot, ka viss kā topošais ir iespējams, tikai “nekā” potencialitātei kļūstot par aktualitāti (kas būtu esamība). Pasaule kā aktualitāte ir radīta no nekā, un radīšana notiek vienlaikus ar brīvā “Es” parādīšanos (pašapziņa). „Zinātnes loģikā” tapšana ir esamības un neesamības mijiedarbība, savukārt “sistēmprogrammā” radītais ir tas, kas ir klātesošs brīvajam “Es”, tātad tīrais nekas top par radīšanu tad, kad parādās kāds, kurā esamība un nekas var būt līdzvērtīgi klātesoši.

Trešā iespēja (kurai nav jābūt pretrunā otrajai) būtu norādīt, ka radīšana no nekā attiecas uz potencialitātes cēlonību, savukārt tapšana kā esamības un nekā

mijiedarbība attiecas uz doto zināšanu, kuras pamatā ir zināšana, kas parādās kā topošā. Tie ir divi dažādi problēmlauki, kuri pieprasa dažādus aprakstus, bet tiem nav jābūt pretrunīgiem.

Otrs “sistēmprogrammas” mezglpunkts skata valsts jēdziena saistību ar brīvību. Hēgelis “sistēmprogrammā” raksta:

„ *Es gribu parādīt, ka nav nekādas valsts idejas, jo valsts ir kaut kas mehānisks, tikpat maz, kā var būt kādas mašīnas idejas. Tikai kas brīvības priekšmets ir, saucas ideja. Tātad mums arī no valsts jātiek ārā! — Jo katrai valstij ir jāapietas pret brīvu cilvēku kā mehānisku zobratu; un, ja tā to nespēj, tātad tai jābeidz (eksistēt)*”.<sup>125</sup>

Negatīvā nostāja pret valsti kā mehānismu nav jauna ideja filozofijas vēsturē. Džeims un Šneiders raksta: „*Mašīnu metafora ir tā laika tipiska forma, kuru Hēgelis varēja atrast pie Mendelsoņa, Šillera, Fihtes vai arī Hemsterheusa, un arī mūsdienās tās agresivitāte nav noplakusi.*”<sup>126</sup> Valsts kā mehānisms, kas tiek attaisnots ar mehānisku mērķtiecību, kuras (mehānismu mērķtiecība) nozīmi var atrast Kanta „Spriestspējas kritikas” teleoloģisko spriedumu kritikā<sup>127</sup>, ir pretrunā cilvēka brīvības idejai. Valsts kā mehānisms mehanizē cilvēku kā pašapziņu, padarot to par objektu, kura mērķis ir ārēji noteikts. Hēgelis tādēļ piedāvā mehanizēto valsts konceptu aizstāt ar cilvēcības ideju, kas izpaužas cilvēcības vēsturē, kurā šis jēdziens iegūst savu īstenību. Hēgelis šo uzdevumu izsaka tiešā spriedumā:

„*Tajā pašā laikā es vēlos nolikt cilvēcības vēstures principus.*”<sup>128</sup>

---

<sup>125</sup> [17 — will ich zeigen, daß es kein Idee vom Staat gibt, weil der  
18 Staat etwas mechanisches ist, so wenig als es eine Idee von einer Maschine gibt.  
19 Nur was Gegenstand der Freiheit ist, heist Idee. Wir müssen also auch  
20 über den Staat hinaus! - Den jeder Staat muß freie Menschen als mechani-  
21 sches Räderwerk behandeln; und das soll er nicht; also soll er aufhören.]

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.11

<sup>126</sup> [die Maschinenmetapher ist ein Topos der Zeit, den Hegel bei Mendelssohn, Schiller, Fichte oder auch Hermsterhuis finden konnte und der auch heute noch nichts von seiner Aggressivität eingebüßt hat;]

Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus*. Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.55

<sup>127</sup> Kants I. *Spriestspējas kritika*. (Riharda Kūļa tulkojums) Rīga: Zvaigzne ABC, 2000. 265.lpp

<sup>128</sup> [23 Zugleich will ich hier d[ie] Princi-  
24 pien für eine Geschichte des Menschheit niederlegen,.. ]

Valsts un brīvības idejas attiecību izpaudums revolucionārā formā vienlaikus ir situācijas raksturojums, kas caurstrāvo ne tikai vācu ideālismu, bet visu Eiropu. Franču revolūcija (1789. gadā), kas sākotnēji daudziem vācu jauniešiem šķita brīvu cilvēku parādīšanās forma, radīja arī nepieciešamību diskutēt par valsts lomu cilvēka dzīvē, kā arī ar savām norisēm jau no paša sākuma sevi prezentēja kā apgaismības atbrīvoto cilvēku vēstures norisi. Lai gan ātri pēc Jakobīņu asiņainās revolūcijas vadīšanas, revolūcijas piekritēji pārvērtēja savus uzskatus, doma par vēstures norises aktuālu līdzdalību cilvēka veidošanā jaunos intelektuāļus turpināja nodarbināt vēl ilgi.

Lai izteiktu “cilvēcības vēstures” principus Hēgelis norāda uz skaistā ideju kā nepieciešamo vienību, kas ir arī nākamais mezgls.

*„Cilvēki bez estētiskā nojēguma ir mūsu burtu filozofi. Gara filozofija ir estētiskā filozofija.”<sup>129</sup>*

Tas tiek pamatots, norādot uz skaistā ideju kā ideju, kurā sastopas gan praktiskais, gan teorētiskais prāts, gan var izpausties brīvība, gan parādīties cilvēka vēsture kā notikums. Skaisto Hēgelis izprot, kā pats “sistēmprogrammā” norāda, stingri platoniskā nozīmē. Skaistais platoniskā nozīmē ir patiesā un labā vienība — skaistam ir jāpauž patiesība un labais, tos abus nenošķirot teorētiskā un praktiskā prātā. Šis uzskats tiešā veidā sakņojas Hēgeļa un Helderlīna tuvā draudzībā. Helderlīns skaisto ideju kā augstāko ne vien pauž savā romānā „Hiperions”, bet arī Helderlīna un Šillera vēstuļu sarakstē.

Ja skaistajam ir jābūt kā augstākai idejai filozofijas sistēmā, tad rodas jautājums par šīs nepieciešamības raksturojumu arī kā sistēmas formu. Hēgelis runā par nepieciešamību pēc prāta mitoloģijas.<sup>130</sup> Mitoloģija tiek saprasta tiešā saistībā ar

---

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.12

<sup>129</sup>

[Versos

1 die Menschen ohne ästhetischen Sinn sind unsre Buchstaben Philo-

2 sophen. Die Philosophie des Geistes ist eine ästhetische Philos[ophie].]

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels »ältestes Systemprogramm« des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.12

<sup>130</sup>

[Versus 19]

mītu, un *mīts* tiek izprasts vācu ideālisma, precīzāk, Helderlīna, Šellinga<sup>131</sup>, Hēgeļa nozīmē, t. i., mīts ir jēdziens, kas apzīmē apziņas radīto un uzrādīto nepieciešamību, nevis cilvēka subjektīvās pasaules skaidrojumu. Mīts ir tas, kas apvieno īstenību ar saprātīgumu un saprātīgumu ar īstenību, un šajā apvienojumā pastāv prasība pēc saprotamības. Prasība pēc saprotamības ir saistīta ar prāta atsvešinājumu no tautas, tauta un saprātīga zināšana ir šķirti, ja nav prasība pēc mīta, tad patiesa zināšana kļūst par zinātnes īpašumu, bet tauta kā veselums no tā ir šķirta. Hēgelis saka:

*„Mitoloģijai ir jākļūst filozofiskai un tautai saprātīgai, un filozofijai jātop par mitoloģiju, lai filozofisko padarītu jēgpilnu.”*<sup>132</sup>

Uzrādītie četri mezglpunkti raksturo situāciju, kādā sevi parāda vācu ideālisms kā parādošā zināšana. Diskusija par “sistēmprogrammas” autorību, pirmkārt, norāda uz pirmo priekšspriedumu, kurš parādās, domājot par vācu ideālismu, t. i., esošais ir jāizsaka vienotā sistēmā, nevis atsevišķās parādošās zināšanās. Savukārt “sistēmprogrammas” mezglpunkti norāda uz “veselā” aptverošās sistēmas nepieciešamības raksturojumiem.

1. Sistēmai sevī ir jābūt teorētiskā un praktiskā vienībai jeb jāatceļ teorētiskā un praktiskā prāta nošķīrums.

---

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.13

<sup>131</sup> Lai ilustrētu mīta izpratni, var minēt Šellinga izteikumu no darba *Atklāsmes filozofijas pirmteksts (Urfassung der Philosophie der Offenbarung)* — *Ja vēlas šo priekšstatījumu (atainojumu) dēvēt par mītu, tam nebūtu nekā iebilstama, ja ar to tiktu saprasts jēdziens, kurš savieno nepieciešamo parādīšanos veidu apziņā un neattiektos pret to kā patvaļas ietēra produktu.* [Will man diese Darstellung gleichwohl einen Mythos nennen, so wäre nichts einzuwenden, wenn man damit den Begriff einer notwendigen Erscheinungsweise im Bewußtsein verbindet und sie nicht als Produkt einer willkürlichen Einkleidung betrachtet.]

Schelling F. W. J. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1992. S.639

<sup>132</sup> [Versus  
23., die Myth[ologie] muß philosophisch werden, und  
24 das Volk vernünftig, u[nd] die Phil[osophie] muß mythologisch werden, um die Philo-  
25 sophie sinlich uz machen. ]

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.13

Hegel G. W. F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984. S.13



2. Sistēmai ir ne vien jāatceļ nošķīrums, tai ir jāparādās kā veselumam cilvēciskuma vēstures kontekstā. Citiem vārdiem sakot, sistēmai ir jāparādās kā vēsturiski esošai.
3. Sistēmai ir jābūt saskaņotai ar savu saturu un formu, tā nedrīkst būt abstrakcija, bet tai ir jābūt savā parādīšanās esošai.
4. Sistēma nav filozofijas vai zinātnes īpašums, tai jābūt izglītībai (*Bildung*).

### **Kopsavilkums**

Šī nodaļā tiek tematizēti priekšspriedumi, kuri parādās „Vācu senākās sistēmprogrammas” kontekstā un ir atrodamī Hēgeļa „Gara fenomenoloģijā” kā zināšanas nepieciešamie nosacījumi, lai tā parādītos kā absolūtā zināšana — zināšana, kura ietver savus dažādos parādīšanās aspektus vienotā veselumā.

„Vācu senākā sistēmprogrammā” var izdalīt četrus būtiskus mezglpunktus, kuri raksturo gan vācu ideālisma, gan Hēgeļa filozofijas sākotnējos priekšspriedumus (kurus var uzskatīt par prasībām filozofijas sistēmas izveidei).

5. Metafizikas un ētikas attiecības jeb jautājums, kā ir iespējamās metafizikas un ētikas saistījums pēc Kanta teorētiskā un praktiskā prāta nošķīruma.
6. Kādās attiecībās ir jāatrodas valsts jēdzienam ar brīvības jēdzienu.
7. Skaistā nozīme cilvēka pasaulē jeb skaistais kā praktiskā un teorētiskā sintēze, no kuras var atgriezties pie cilvēcības.
8. Mitoloģijas un filozofijas loma. Mitoloģijas nepieciešamības pamatojums.

Pirmais ir uzskats, ka ticība ir jāsaņū ar zināšanu. Otrais priekšspriedums norāda uz nepieciešamību īstenību saņū ar patiesību. Trešais priekšspriedums skata skaisto kā pamatu filozofijas saņū ar iepriekšējo nošķīrumu atceļšanu. Pēdējais punkts saistās ar zināšanas nepieciešamību tapt par mītu. Mīts parādās kā ticības un zināšanas apvienotājs, tas nozīmē, ka filozofijas sistēmā esošās zināšana nav nošķirta no ticības — ticība ir tās parādīšanās apziņai viens no modiēm.

Ticības un zināšanas nošķiruma atcēlums Hēgeļa filozofijā ir būtisks aspekts zināšanas izpratnei „Gara fenomenoloģijas” kontekstā, tādēļ nākamā nodaļā tiks tematizēts šis nošķirums, skatot to apgaismības un vācu ideālisma kontekstā.

### 2.1.2. Ticības un zināšanas nošķiruma atcēlums Hēgeļa filozofijā.

Vācu ideālismu var raksturot vēsturiskas dialektikas kontekstā. Vēsturiska dialektika nozīmē apzinātus mainību kā domāšanas noteiksmi. Vispārējais, pēc kā tiecas zināšana, nav nosakāms no viena principa, bet gan ir jāatklāj kā princips, kurš ļautu vispārējam atklāties pašam no sevis. Principu meklējumi, nevis viena atskaites punkta noteikšana, vislabāk raksturo vācu ideālisma centienus veidot filozofijas sistēmu, kura iekļautu visas aktuālās un potenciālās noteiksmes, kuras parādās kā klātesoša zināšana konkrētā aktualitātē. Zināšana kā princips un principu noteikta zināšana uzrāda dualitāti, kura ļauj nošķirt vācu ideālismu no apgaismības valdošās filozofijas domas. Apgaismības filozofijā uzsvars ir likts uz prātā dotām kārtulām, kuras ir iespējams atklāt, liekot lietā cilvēkam doto saprātu, kurš spēj vest pie skaidrām zināšanām, savukārt ticība sevī slēpj iespēju turēties pie dogmatiskas zināšanas. Vācu ideālisms ticību un zināšanu pakļauj kopējai sistēmai, kurai spētu atklāt vispārējo ko mainīgo.

Hēgeļa filozofijas sistēma, kas filozofijas vēstures tekstos reprezentē vācu ideālismu, ir veidojusies laikā, kad apgaismības idejas ir kulminējušas revolucionārās kustībās un ieņēmušas savu nozīmi zinātnē. Hēgeļa filozofijas pirmie apjomīgie publicētie darbi ir veltīti tā laika aktuālo filozofiju principu izvērtēšanai, lai atsegtu filozofijas ceļu kā vācu ideālismu. Šie agrīnie darbi mūsdienās ir pieejami kā „Jēnas kritiskie raksti” (*Jenaer Kritische Schriften*). „Jēnas kritiskie raksti” uzrāda Hēgeļa filozofijas sistēmas veidošanās situāciju, kā arī pamatpieņēmumus, kuri veidojušies saskarē ar tā laika aktuālajām filozofijas sistēmām, kuras lielākoties pārstāv apgaismības pamatprincipus. Pirmais „Jēnas kritiskajos rakstos” iekļautais darbs „Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmu atšķirība” (*„Differenz des Fichte’schen und Schelling’schen Systems der Philosophie”*) (1801) ir veltīts Fihtes un Šellinga sistēmu salīdzinājumam jeb atšķirību noteikšanai. Šajā darbā Hēgelis ieskicē savas filozofijas pamatprincipus kā prasību filozofijai, kura atbilstu vācu ideālisma izprastajiem pamatpieņēmumiem mūsdienās. Savukārt darbs „Ticība un zināšana. Vai subjektivitātes refleksijas filozofija tās formu pilnībā, kā kantiskā, jakobiskā un fihtiskā filozofija” (*„Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie“*) (1803) ir trešais „Jēnas kritiskajos rakstos” iekļautais teksts

(turpmāk sakaukts „Ticība un zināšana”). „Ticība un zināšana” aplūko Kanta, Jakobī un Fihtes filozofijas kā patstāvīgas filozofijas formas. Šajās trīs filozofijas formās Hēgelis risina ticības un zināšanas nozīmju saistību filozofijā kā sistēmā.

Šī raksta mērķis ir atsegt ticības un zināšanas saistību nepieciešamību vācu ideālismā, precīzāk, atsegt ticības un zināšanas saistību kā Hēgeļa filozofijas sistēmas sākotnējo priekšspriedumu. Lai to izdarītu, kā pamatteksi tiks aplūkoti divi iepriekš minētie Hēgeļa darbi: „Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmu atšķirības” un „Ticība un zināšana”. Lai gan vēsturiskā darbu izdošanas secība sākas ar Fihtes un Šellinga sistēmu salīdzinājumu un tikai pēc tam top darbs par ticību un zināšanu, kurā Hēgelis aplūko Kanta, Jakobī un Fihtes filozofiju vispārējās formas, šī raksta mērķis liek akcentēt tieši pēdējo minēto darbu kā izejas punktu ticības un zināšanas kontekstā. Abu Hēgeļa darbu analīzē tiks akcentēti trīs Hēgeļa piedāvātās filozofiju raksturojošo formu izpratnes, kur pirmā ir Kanta filozofija, otrā Jakobi, savukārt trešā — Fihtes.

Darba „Ticības un zināšanas” kontekstā Hēgelis izšķir “galīguma filozofiju” (*Philosophie des Endlichen*) un “bezgalīguma filozofiju” (*Philosophie der Unendlichkeit*), šis nošķīrums palīdz noskaidrot Hēgeļa mērķi veidot “absolūtā filozofiju”. Galīguma filozofija par pamatu liek izzināmo lietu kā vienību, noslēgtu sevī jeb savās robežās, kuras nosaka tās galīgumu, savukārt bezgalīguma filozofija pamatā uzsver daudzējādību, dažādību, kas atsedz esošo no tā bezgalīgās potencialitātes. Zināšanas un ticības nošķīrums sevī slēpj galīgā un bezgalīgā attiecības. Uzsverot galīgumu izziņā, ticība parādās kā bezgalīgā neaptveramības apziņas mods, savukārt, uzsverot bezgalīgumu izziņā, zināšana pārvēršas par nenožīmīgu spekulāciju. Lai gan „Ticības un zināšanas” ietvaros Hēgelis liek noprast, ka viņa absolūtā filozofija ir tuvāk bezgalīguma filozofijai<sup>133</sup>, tas tomēr nenožīmē, ka no bezgalīguma filozofijas pakāpeniski izriet absolūtā filozofija. Drīzāk šī tuvība ir izprotama kā negācijas jeb nolieguma tuvība. Hēgelis „Ticības un zināšanas” nobeigumā izsaka, ka *mūsdienu*<sup>134</sup> reliģija balstās uz *Pats Dievs ir miris*<sup>135</sup> izjūtas,

---

<sup>133</sup> Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.134

<sup>134</sup> „mūsdienu” – ir lietots Hēgeļa laika izjūtā

<sup>135</sup> [Gott selbst ist tot]

kuru var interpretēt kā dialektisko ticības balstīšanos uz bezgalīgā un galīgā atcēluma, kurš izgaismo absolūtā filozofijas pamatu. Kā norāda Hans Brokards (*Hans Brockard*) un Hartmūts Buhners (*Hartmut Buhners*)<sup>136</sup>, Hēgelis, minot Dieva nāvi, atsaucas uz baznīcas dziesmu Lielajai Piektdienai, kur cilvēciskais mirst dievišķā, un šis akts sevī iekļauj galīgo, vienlaicīgi uzrādot arī bezgalīgo, bet pats šis akts, atsedzot galīgās miesas un bezgalīgā gara dualitātes atcēlumu, ir absolūtā tiešums. Kristus nāve pie krusta Lielajā Piektdienā kā akts ļauj Hēgelim uzrādīt absolūtā klātesamību ticības un zināšanas saistījumā. Šo tēmu no galīgā un bezgalīgā, laika un mūžības, miera un mainības, zināšanas un ticības dualitāšu atcēlumu absolūtā Hēgelis attīsta filozofijas sistēmas dažādās pakāpēs. Atcēlumu ceļu, kuru Hēgelis ilustrē „Ticības un zināšanas” kontekstā, analizējot trīs (Kanta, Jakobī un Fihtes) tā laika reflektīvo filozofiju raksturojošās formas, Hēgelis tālāk attīsta un uzrāda „Gara fenomenoloģijas” sistēmā, kurā sākotnējā apziņa caur pašapziņu nonāk līdz prāta jēdzienam, kura struktūra ir jāraksturo ar reliģijas jēdzienu, kas attīstās līdz absolūtai zināšanai. Ja „Ticības un zināšanas” ietvaros Hēgeļa mērķis ir atsegt absolūtās filozofijas pamatprincipus, tādējādi uzrādot nepieciešamību pēc jauna veida filozofijas, tad „Gara fenomenoloģijā” viņš jau izstrādā šo jauno filozofijas sistēmu.

Būtiski ir ievērot, ka absolūtā zināšana atceļ apgaismībā nošķirto zinātņi no reliģijas — tā sevī nesaglabā dualitāti starp ticību un zināšanu, bet gan ietver tās sevī kā atcēlumu. Hēgelim zinātne nav institūcija, kura producē un apkalpo epistemoloģiskās zināšanas, bet gan sistēma, kura atsedz — uzrāda zināšanu kā ontoloģisku vienību tās dažādās parādīšanās formās. Tādēļ, kā norāda Jurgens-Ekhardts Plains (*Jürgen-Eckardt Pleienes*) savā darbā „No Kanta līdz Hēgelim”, Hēgeļa lietotais ticības jēdziens būtu pārprasts, ja to izprastu kā:

1. ticību, kuru kāds ir pieņēmis vai kuru aizstāv;
2. ticību kā patstāvīgu cilvēka gara spēju.<sup>137</sup>

---

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.134

<sup>136</sup> Hans Brokards (*Hans Brockard*) un Hartmūts Buhners (*Hartmut Buhners*) ir Hēgeļa „Jēnas kritiskie rakstu III” izdevēji.

<sup>137</sup> Pleienes J.-E. *Von Kant zu Hegel. Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus.* Georg Olms Verlag AG. Hildesheim; Zürich; New Yourk 2007 S.511

Apgaismības filozofijā ir sastopami abas šīs ticības izpratnes, tajās tiek nošķirtas zināšanas no reliģijā esošās ticības, savukārt vācu ideālismā, tai skaitā arī Hēgeļa filozofijā, reliģija nav pretrunā ar zināšanu, tā ne vien nav pretrunā, bet arī pati ir zināšana. Hēgelis izprot ticību kā tādu, kas parādās runā, domā un rīcībā. Ticība un zināšana ir pakļauta savstarpējai mijiedarbībai, kur caur vienu (zināšanu), kā noteikto jēdzienā, tiek apzināts galīgais, laikā esošais un tajā pašā laikā statiskais, bet caur otru (ticību) apzināts bezgalīgais, mūžīgais un mainīgais. Šie abi modi kļūst uzskatāmi, pārdomājot zināšana izziņas procesu, kuru var raksturot kā attīstības vēsturi.

Lai izprastu ticības un zināšanas saistību un tās nozīmi Hēgeļa filozofijas sistēmā ir jāapskata, pirmkārt, kas ir refleksijas filozofija, kurā parādās abu minēto jēdzienu negativitāte, otrkārt, kādā veidā šī refleksijas filozofija attiecas pret Kanta, Jakobi, Fihthes filozofijas formām, kuras Hēgelis pieskaita pie refleksijas filozofijas, treškārt, jānorāda atšķirība starp refleksijas filozofiju, kura var tikt balstīta subjektivitātes vai objektivitātes noteiksmē, un absolūtā filozofiju, kura ir uzrādāma kā principiāli atšķirīga refleksijas filozofija.

Jau pieminētā Hēgeļa darba „Ticība un zināšana” pilns nosaukums ir „Ticība un zināšana. Vai subjektivitātes refleksijas filozofija, tās formu pilnībā, kā kantiskā, jakobiskā un fihthiskā filozofija”. Nosaukuma otro daļu var saprast trīspakāpju skaidrojumā, pirmkārt, paskaidrojot, kas tiek saprasts ar refleksijas filozofiju, otrkārt, specificējot nozīmju lauku, kuru Hēgelis apzīmē ar nosaukumu „subjektivitātes refleksijas filozofija”, treškārt, problematizējot Hēgeļa iecerēto filozofiju pretstatā „subjektivitātes refleksijas filozofijai”.

Refleksijas filozofija plašā nozīmē norāda uz sevi pašu, t. i., uzrāda to, kādā veidā uzrādīšana ir iespējama. Refleksija kā apzīmējums ir radīts no latīņu vārda *reflexio*, kas nozīmē „vēršanās atpakaļ”. Filozofijā tas nozīmētu vērsties atpakaļ pie domas, apzināšanās, zināšanas (zināšana ir aktivitāte, kurā kaut kas tiek uztverts kā zināms) jeb padarīt domu, apziņu un zināšanu par domāšanu, apzināšanos un izziņu. Refleksijas filozofija uzsver pastarpinājumu starp “Es” un pasauli. Pastarpinājums izpaužas kā domāšana *par* atcelšanu. To var ilustrēt ar divkārša apzīmējuma palīdzību — domāšana *par* A, kur A ir „domāšana *par* A”. Šāds skaidrojums uzrāda nepārvaramu refleksijas lauku, kura potencialitāte vienmēr tiecas nogrimt bezgalīgā progresijā. Ja ir iespējams divkāršs apzīmējums, tad to šādā pašā veidā var atkārtot

trīskārt, četrkārt vai bezgalīgi daudz reižu, jo domāšana *par* vienmēr nostājas pirms tās intencionālā tvēruma. Ja paliek pie divkārsā apzīmējuma, tad viegli ievērot subjekta — objekta attiecību struktūru, t. i., ir kāda doma kā aktivitāte un ir kāds domas saturs. Šādā skatījumā *par* ir kā intencionāls saiklis, kas apvieno abas daļas. Ja refleksija potencionāli iekļauj bezgalības dimensiju, tad tai ir nepieciešams kāds metafizisks stāsts, kas noteiktu iespēju nepārtraukti pacelties pāri *par* struktūrai. Lai to izdarītu, ir nepieciešams „domāšanu *par* A, kur A ir „domāšanu *par* A”” izteikt caur *kā*. *Kā* šai gadījumā ir saprašanas nepieciešamais mods, lai iegūtu atskaites punktu. Hans-Georgs Gadamer savā darbā „Patiesība un metode”, analizējot vēsturiski iedarbīgo apziņu, sāk ar refleksijas filozofijas robežu nospraušanu. Šī robežu nospraušana viņam ir nepieciešama, uzdodot jautājumu Hēgeļa stilā — *kā ir saistītas zināšanas ar iedarbību?*<sup>138</sup> Jautājums pirmajā mirklī var nesaistīties ar iepriekš aprakstīto divkārsā (vai bezgalīgo) refleksijas apzīmēšanu, bet šī saistība pastāv. Divkārsā apzīmējuma formā tika norādīts uz refleksijas filozofijas minēto principu, bet šis princips saglabājas arī Gadamera uzdotajā jautājumā — zināšanas ir iedarbības cēlonis un sekas, tāpat kā iedarbība saistībā ar zināšanu. Lai gan piemērā tika minēta domāšana *par*, tikpat labi šai gadījumā to var ilustrēt ar apzināšanu vai zināšanu. Gadamer, analizējot refleksijas filozofiju, izsaka apgalvojumu, kurš labi uzrāda tās divējādo raksturu:

*“Tomēr šķiet, ka tai kā apziņai piemīt būtiskā iespēja pacelties virs tā, kā apziņa tā ir. Refleksivitātes struktūra ir principiāli dota līdz ar jebkuru apziņu.”*<sup>139</sup>

Lai gan Gadamer primāri savu refleksijas filozofijas analīzi saista ar Hēgeļa filozofiju, šī norāde uzrāda arī iespēju iztirzāt Hēgeļa sniegto nošķirumu starp subjektivitātes refleksijas filozofiju un viņa centieniem radīt absolūtā filozofiju. Gadamera izteikumā var saskatīt divas daļas, kas ir raksturīgas refleksijas filozofijas priekšspriedumiem. Pirmā ir apziņas spēja pacelties virs tā, kā apziņa tā ir, savukārt, otrā daļa ir refleksijas struktūru dotība jebkurai apziņai. Ja pirmā daļa iepriekš minētajā piemērā par „domāšanu *par*” norāda uz bezgalības dimensiju refleksijā, tad otrā daļa uzrāda iespēju meklēt principus jau pirmajā pakāpē, nepakļaujoties

---

<sup>138</sup> Gadamer H.-G. *Patiesība un metode* [no vācu val. tulk. Igors Šuvajevs ]. Jumava. Rīga, 1999. 321.lpp

<sup>139</sup> Gadamer H.-G. *Patiesība un metode* [no vācu val. tulk. Igors Šuvajevs ]. Jumava. Rīga, 1999. 322.lpp

bezglīgai potencialitātei. Subjektivitātes refleksijas filozofija nozīmē likt uzsvāru uz refleksijas struktūras atsegšanu. Lai atsegtu šo refleksijas struktūru, ir nepieciešams, izejot no “Es” pozīcijām, pacelties virs domājošā kā subjektīvās apziņas. Subjektīvā refleksija tiecas pacelties pāri galīgajam subjektam, nonākot sava veida bezglīgā refleksijā. Kā norāda Hans Brokards un Hartmūts Buhners, Hēgeļa veiktā ticības un zināšanas analīze ir risināta subjektivitātes refleksijas laukā, ar kuru viņš saprot *jauno laiku* „Galīguma filozofiju”. Hēgeļa izpratnē „Galīguma filozofija” sākas ar Dekarta filozofisko refleksiju (kurā no „Es domāju” Dekarts nonāk pie iespējamās universālas refleksijas, kurai var pakļaut visu esošo) un turpina attīstīties līdz pat Hēgelim aktuālo laikabiedru filozofiskajām koncepcijai.<sup>140</sup> Šis subjektivitātes refleksijas filozofijas periods var tikt raksturots ar transcendentālo jautājumu par galīgā cilvēciskā prāta izziņas iespējamību (jeb kantisko jautājumu — “Kā ir iespējami apriori sintētiski spriedumi?”). Hēgelis „Ticības un zināšanas” sākumā kritiski raksturo savu laikmetu, kurā viņš veido savu absolūtā filozofiju. Bet šai kritikai ir divas dabas: no vienas puses, tā asi vēršas pret esošām filozofijas sistēmām, no otras puses, viņš uzskata, ka tās katra uzrāda kādu aspektu filozofijā kā veselumā. Viņš sevis nosaukto „Galīguma filozofiju” (kura sakrīt ar subjektivitātes refleksijas filozofiju) kritiski raksturo šādi:

*“Tātad šajās filozofijās nav ko ieraudzīt kā tikai refleksijas-kultūras pacelšanos līdz sistēmai; bet maziskā cilvēk-saprāta kultūra, kura sevi paceļ līdz domai par vispārējo, absolūtās domas [izteikšanai] ņem, jo tas paliek maziskais saprāts, bezglīgā jēdzienu, un tai [maziskā cilvēk-saprāta kultūrai] slikti padodas iztirzāšanai citi mūžīgā aplūkojumi un bezglīgā jēdziens, ja vien, tas atsakās vispār no tā aplūkošanas, un sevi tur jēdzienā un pieredzējumā (empīrijā), vai arī tam piemīt abi, bet tas tos neapvieno, savus aplūkojumus neiekļauj jēdzienā, kā arī vienlīdzīgi nevar atcelt (iznīcināt) jēdzienu un pieredzējumu (empīriju).”<sup>141</sup>*

---

<sup>140</sup> Brockard H., Buchner H. *Einleitung// Hegel G. W. F. Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.XI

<sup>141</sup> [Es ist also in diesen Philosophien nichts zu sehen, als die Erhebung der Reflexions-Kultur zu einem System; eine Kultur des gemeinen Menschenverstandes, der sich bis zum Denken eines Allgemeinen erhebt, den unendlichen Begriff aber, weil er gemeiner Verstand bleibt, für absolutes Denken nimmt, und sein sonstiges Anschauen des Ewigen und den unendlichen Begriff schlechthin auseinander läßt, es sei entweder, daß er auf jenes Anschauen überhaupt Verzicht tut, und sich im



Šis kritiskais raksturojums uzrāda vairākus punktus, kuri Hēgelim kalpo kā nosacījumi, lai veidotu absolūtā filozofiju. Lai padarītu skaidrākus šos punktus, ir nepieciešams tos izcelt kā atsevišķus nosacījumus, kuri no vienas puses ir kritikas piesātināti pret subjektivitātes refleksijas filozofiju, bet, no otras puses, to negativitāte norāda uz Hēgeļa filozofijas nosacījumiem un plašākā nozīmē uz vācu ideālisma filozofiskām prasībām.

Pirmais punkts, kas šajā Hēgeļa aprakstā ir ievērojams, ir refleksijas-kultūras raksturojums kā „maziskā cilvēk-saprāta kultūra”. Var jautāt, kur Hēgelis saskata refleksijas-kultūrā mazisko cilvēka saprātu? Hēgelis ievēro apgaismībā glificēto atsevišķā indivīda saprātu, kurš ir ierobežots un galīgs, bet tajā pašā laikā cilvēkzinātnes mērķis ir visu universu piemērot šim ierobežotam saprātam, piemērot tā, lai ierobežotam saprātam tas būtu pieejams galīgos jēdzienos, kas nozīmētu maziskam saprātam padarīt bezgalīgo un neaptveramo par pieejamu galīgiem jēdzieniem, kurus maziskais saprāts ir radījis.

Otrais punkts ir par absolūtā izteikšanu no bezgalīgā jēdziena. Kā jau norādīts, šis bezgalīgais jēdziens „maziskam saprātam” ir izskaidrots tā galīgos jēdzienos, bet šis skaidrojums nav uzrādāms. Ja šāds saprāts spēj pakļaut bezgalīgo skaidrām (saprātam saprotamām, galīgos jēdzienos izteiktām) formām, tad pati bezgalība ir padarīta par ierobežotu vienību. Ja bezgalība ir ierobežota vienība kā galīgs jēdziens, tad tā ir pretrunā ar to, kas tā ir, jo bezgalība paredz galīguma neesamību. Šeit varētu iebilst, sakot, ka ir jānošķir apzīmējuma galīgums no saturiski esošā apzīmētā bezgalīguma. Bet šīs iebildums nebūtu attiecināms uz Hēgeļa norādi, jo viņš citātā paskaidro, ka bezgalības jēdziens šim saprātam, kurš tic izskaidrojuma visspēcībai, nepadodas skaidrojošam sadalījumam, tas nepadodas iztīrījumam.

Trešais punkts, kas ir nozīmīgs ticības un zināšanas attiecībās, ir jēdziena un pieredzes nošķīrums un saistījums refleksijas filozofijā. Ja refleksijas filozofija nostata apzināšanos kā apziņu, kura kā jēdziens tiek izvaicāta, tad (kā jau parādījās divkārtā apzīmējumā doma *par* „domu *par*”) rodas jautājums, kā ir iespējams esošo

---

Begriff und Empirie hält, oder daß er beide hat, aber es nicht vereinigen, sein Anschauen nicht in den Begriff aufnehmen, noch Begriff und Empirie gleicherweise vernichten kann. ]

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.11

apzināšanos saistīt ar jēdzienisko apziņu? Šai gadījumā “jēdzieniskā apziņa” tiek lietota kā rīks, kurš palīdz apzīmēt apzināmā saturu, kas ir pati apziņa. Rīks, no vienas puses, nostata savu iedarbības objektu sev iepretim. Savukārt pats „rīks” netiek saskaņots ar to, kas tas ir. Apziņas jēdziens paliek iepretim apzināšanās procesam, kaut gan tieši apzināšanās process ir tas, kas izsaka apziņu. Jeb, Hēgeļa jēdzienos izsakoties, empīrija kā klātesošie pieredzējumi netiek saskaņoti ar jēdzienu, kuru formai būtu tie jāizsaka. Subjektīvās refleksijas filozofija saglabā sevi šai nošķīrumā neproblematizējot vai, pēc Hēgeļa domām, neatrisinot tiešo saistījumu starp to, kas izzina, un to, ko izzina. Šo nostādni Hēgelis skaidri uzrāda „Gara fenomenoloģijas” ievadā, vēršot uzmanību uz izzināšanas kā instrumenta vai medija lietojumu izzināšanas procesā. Hēgelis raksta:

*“Proti, tās (zinātnes) kā priekšnosacījumu pieņem priekšstatus par izzināšanu kā rīku un mediju, kā arī mūsu pašu atšķirību no šīs izzināšanas, taču galvenokārt to, ka absolūtais atrodas vienā pusē, bet izzināšana otrā pusē par sevi un atdalīti no absolūtā, taču kā kaut kas reāls, vai līdz ar to — tās pieņem, ka izzināšana, atradoties kā ārpus absolūtā, tā arī ārpus patiesības, tomēr varētu būt patiesa, - pieņēmums, kas ļauj to, ko sauc par bailēm maldīties, drīzāk apzināt kā bailes no patiesības.”<sup>142</sup>*

Hēgelis runā par zinātnēm, kuras mūsdienās var radīt maldīgu priekšstatu, ka tiek runāts par akadēmiskām institūcijām, bet Hēgeļa zinātnes izprot tiešā nozīmē, t. i., kā tādas, kas nodarbojas ar zināšanām. Nodarboties ar zināšanām nozīmē zināšanu padarīt par izzināšanas priekšmetu. Zināšana zinātnē tiek priekšstatīta un izvaicāta, tādējādi veidojot zināšanas. Vācu valodas *Wissenschaft* ir veidots no vārdiem *Wissen* un *schaffen*, kas nozīme iegūt, radīt zināšanu. Ja šādā nozīmē izprot zinātni, tad Hēgeļa teiktais tiešā veidā attiecas uz filozofiju, jo filozofijas ir zinātne. Heidegers šo filozofijas piederību zinātnei raksturo no vairākiem aspektiem, bet pamatmotīva aspekts ir atsauce uz filozofijas sākotni:

---

<sup>142</sup> [Sie setzt nämlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeug* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber dies, daß das Absolute auf einer *Seite* steht und das *Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas Reelles [sei], oder hiermit, daß das Erkennen, welches, indem es außer dem Absoluten, wohl auch außer der Wahrheit ist, doch wahrhaft sei, - eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrtume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.]

Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.70

Tulkojis R. Kūlis Martina Heidegera *Malkas ceļos* iekļautajā atsaucē uz Hēgeļa *Gara fenomenoloģijas* ievadu.

Heidegers M. *Malkasceļi* [no vācu val. tulk. Rihards Kūlis]. Intelektis. Rīga, 1998. 84.lpp

*“Filosofija ir kļuvusi par zinātni, jo tā paliek filosofija. Tai pienākas aplūkot esošo kā esošo.”*<sup>143</sup>

Filozofijas<sup>144</sup> sākotne ir ietverta tās vārda grieķiskajā nozīmē, t. i., tulkojumā gudrības mīlestība. Gudrība nozīmē zināt zināšanu un likt to lietā, un tādā nozīmē tā pilnībā sakrīt ar Hēgeļa zinātnes jēdzienu. Zināt zināšanu, kā norāda Heidegers, nozīmē vienlaikus aplūkot esošo kā esošo, tādā veidā tiekties pie patiesības. Hēgeļa pārmetums par metodes nošķiršanu no absolūtā, uzrāda iepriekš aprakstīto duālo situāciju: no vienas puses, tas ir maziskais, ierobežotais prāts, bet, no otras puses, šis ierobežotais prāts ir liels un neierobežots, un spēj pakļaut visu esošo kā tam piederošu. Absolūtā tiek nošķirts esošais no tā, kā tas parādās kā zināšana — rīks (instruments vai mēdijs) netiek ievērots kā veidojošais un esošais aspekts tam, uz ko tas iedarbojas. Plaines darbā „No Kanta līdz Hēgelim”, aprakstot, kā viņš to nosauc, Hēgeļa spekulatīvo pagriezienu, izsaka precīzu norādi, kura atsedz Hēgeļa kritizētās apgaismības (Hēgelis, precizējot, mēdz lietot arī apzīmējumu „dogmatiskā apgaismība”) motīvu zināšanas un ticības nošķīruma veidošanai:

*“domāšanā, tāpat kā darbībā, ir nostatītas šaipus ticībā pretī kāds viņpus, kas vispirms solīja piepildījumu un pabeigtību.”*<sup>145</sup>

Apgaismības ticība izziņai, kura spēj sniegt galīgo skaidrību pretstatā ticības bezgalīgai potencialitātei un neierobežotībai, neievēro, ka tās pamatā ir palikšana „šaipus ticībai”. Tās viens no pamatmotīviem ir skaidrības iegūšana. Šādā aspektā subjektīvās refleksijas filozofija, ar kuru Hēgelis izprot filozofiju, kas jau aizsākās no Dekarta evidences (acīmredzamas, drošticamas un vispārējas) meklējumiem, uzrāda refleksiju kā pamatprincipu, bet neizvērs pašas refleksijas izpēti. Refleksija saglabājas kā rīks, ar kuru darbojoties var nonākt līdz solītai skaidrībai. Filozofiskā skaidrība nav jāsaprot kā tā, kas sniedz izskaidrojumu, bet gan tā, kura patiesību padara skaidru cilvēka ierobežotam prātam. Patiesības raksturošanai Hēgelis, tāpat kā daudzi citi filozofi, izmanto gaismas metaforu, un šādas metaforas kontekstā ar skaidrību primāri

---

<sup>143</sup> Heidegers M. *Hēgeļa pieredzes jēdziens//Malkasceļi* [no vācu val. tulk. Rihards Kūlis]. Intelekts. Rīga, 1998., 94.lpp

<sup>144</sup> Latviešu valodā ir sastopami abi rakstības veidi filosofija/filozofija un nav noteikts viens konkrēts rakstības stils. „Filosofija” savā rakstībā ir pietuvināts vārda etimoloģiskai saknei sengrieķu valodā φιλοσοφία, savukārt „filozofija” ir pietuvināts vācu valodas izrunai.

<sup>145</sup> Pleienes J.-E. *Von Kant zu Hegel. Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus*. Georg Olms Verlag AG. Hildesheim; Zürich; New Yourk 2007 S.40

nebūtu jāsaprot izskaidrojamais, bet gan tas, kas ļauj ieraudzīt esošo kā esošo. Līdzīgi kā skaidras debesis ļauj gaismai padarīt skaidras citas lietas, ko tā sedz. Bet, ja skaidrība kļūst par vienīgo mērķi, tad tā paliek tikai izskaidrošanas nozīme, kur patiesības aspekts vairs netiek problematizēts. Hēgelis darba „Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmu atšķirība” ievadā vēršas pret Reinholdu (*Carl Leonhard Reinhold (1757- 1823)*)<sup>146</sup>, ironiski norādot, par ko kļūst filozofija, ja tā netiecas būt patiesībā. Hēgelis patiesību salīdzina ar templi, kurā var atrasties, tādējādi saglabājot līdzību ar gaismas kā izplatības nevis gaismas stara metaforu:

*“Mīlestība un ticība patiesībai ir sevi pacēlušas tik tīrā un riebīgā augstumā, ka viņš (Reinholds), lai solis templī būtu pareizi izpētīts un pamatots, ir uzcēlis mājīgu priekšpagalmu, kurā viņi, lai ietaupītu soli, tik ilgi nodarbojas ar analizēšanu un metodizēšanu, un stāstīšanu, līdz viņi savai filozofiskajai nespējai par mierinājumu sevi pārliecina, ka cita drosmīgais solis ir bijis nekas vairāk kā ievada vingrinājumi un gara maldi.”*<sup>147</sup>

Hēgelis, kritizējot nošķiruma neatcelšanu absolūtā, nenoraida refleksiju kā tādu. Viņa filozofijā refleksija top par absolūtā refleksiju, katrs nošķirums ir jāatceļ un šī atcelšana notiek bezgalības jēdzienā. Atcelšana nav noliegšana kā iznīcināšana, bet gan saglabāšana atcēlumā. Gadamers šo procesu skaidro ar robežas jēdziena palīdzību:

*“Tas, kas robežu padara par robežu, vienmēr jau ietver sevī to, attiecībā pret ko ierobežotais robežojas.”*<sup>148</sup>

---

<sup>146</sup> K. L. Reinholds ir austriešu izcelsme apgaismības pārstāvis. Reinholds bijis ļoti iemīļots profesors Jēnas Universitātē (1783.-1794.) īsi pirms tur sāka pasniegt Hēgelis (1801.). Reinholds bija pazīstams kā Kanta filozofijas popularizētājs, kā arī viņa filozofiju ietekmēja Jakobī un Fihtes filozofiju nostādnes. Hēgelis „Fihtes un Jakobī filozofijas sistēmu atšķirība” ievadā vēršanās viens no iemesliem ir Reinholda tajā pašā gadā (1801. ) izdotais darbs *Filozofijas 19.gadsimta sākuma stāvokļa apskats vieglākai pārlūkošanai*. (C.L. Reinhold, *Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Anfang des 19.Jahrhunderts*. Heft 1 und 2. Hamburg 1801.

<sup>147</sup> [ Die Liebe und der Glaube an Wahrheit hat sich in eine so reine und ekle Höhe gesteigert, daß er (Reinhold), damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem sie, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysieren und Methodisieren und Erzählen so lange zu tun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte anderer seien weiter nichts als Vorübungen oder Geistesverirrungen gewesen.]

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (I) Differenzschrift. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.18

<sup>148</sup> Gadamers H.-G. *Patiesība un metode* [no vācu val. tulk. Igors Šuvajevs ]. Jumava. Rīga, 1999. 324.lpp

Hēgelis, lietojot jēdzienu *“aufheben”*, kas tulkojams kā “atcelt, paglabāt”, to izprot robežu noteiksmē. “Atcelt” vienmēr saglabā attiecību pret to, ko tas atceļ, nevis to pazaudē. Šādā nozīmē domāšana *par* „domāšanu *par*” ir bezgalīga *par* kā “rīka” atcelšana, tajā pašā laikā saglabājot šo *par* pastarpinājumu kā būtisku noteiksmi. Ikkatrā pakāpē, kad tiek paplašināta un/vai atkārtota reflektīvā darbība, notiek galīgā izteikuma atcelšana bezgalībā. Hēgelis šo atcelšanu precīzi formulē „Ticības un zināšanas” ievadā:

*“Galīguma izzināšana ir daļas un atsevišķā izziņa; ja absolūtais būtu salikts no galīgā un bezgalīgā, tad abstrakcijā noteikti būtu galīguma zaudējums, bet idejā galīgais un bezgalīgais ir viens, un tādēļ galīgums kā tāds pazūd, tik tālu cik patiesībā un realitātē un priekš sevis tas ir nepieciešams.”*<sup>149</sup>

Šādā pašā nozīmē Hēgelis attiecas pret filozofijas dažādiem uzskatiem, kuri filozofijā kā vienotā veselumā katrs atsevišķi izzūd vai tiek atcelts, bet konkrētā situācijā tie ir nepieciešami — tajos katrā atsevišķi tiek pateikts kāds aspekts, kas izgaismo veselumu. Šī nostāja arī parādās darba „Ticības un zināšanas” struktūrā, kur Hēgelis, kritizējot Kantu, Jakobi un Fihti, uzrāda absolūtā zināšanas klātesamību katrā viņa atceltā uzskatā. Hēgelis šī darba ievadā skaidri norāda katra darbā aplūkotā filozofa tos aspektus, kas izgaismo ceļu uz absolūtā filozofiju. Viņš raksta:

*“Kantiskā filozofija izstata šīs visas sfēras objektivitāti; absolūtais jēdziens, priekš sevis esošs gluži kā praktiskais prāts, ir augstāka esošā objektivitāte galīgumā, absolūti postulēta kā identitāte sev un sevī. Jakobiskā filozofija ir subjektīvā puse, tā pārceļ pretrunu un absolūti postulēto identitāti subjektīvā izjūtā, kā nebeidzamas ilgas un nedziedināmas sāpes. Fihiskā ir abu sintēze; tā pieprasa, tāpat kā Kants, objektivitātes formu un principus; bet nostata tīrās objektivitātes pret subjektivitātes konfliktu kā redzēšanu un subjektīvu identitāti. Kantam bezgalīguma jēdziens ir nostatīts sev un sevī, un tas ir tikai filozofijā atzīts; Jakobī bezgalīgums parādās*

---

<sup>149</sup> [Das Endliche erkennen ist ein solches Erkennen eines Teils und eines Einzelnen; wenn das Absolute zusammengesetzt wäre aus Endlichem und Unendlichem, so würde die Abstraktion vom Endlichen allerdings ein Verlust sein, aber in der Idee ist Endliches und Unendliches Eins, und deswegen die Endlichkeit als solche verschwunden, insofern sie an und für sich Wahrheit und Realität haben sollte;]

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.14

*subjektivitātes aficēts, kā instinkts, dziņa, individualitāte; Fihtem subjektīvi aficētais bezgalīgums pats atkal padarīts kā objektīva norma un tieksme.*”<sup>150</sup>

Hēgeļa kritizētais ticības un zināšanas nošķīrums visās trijās formās saglabājas nemainīgs, bet mainās tikai nošķīruma akcenti. Kants, apzinoties ticības neizzināmību, grib noteikt prāta izziņas robežas. Viņa mērķis nav noliegt ticību, bet gan uzrādīt zināšanas lauku, par ko ir iespējams zināt, un ārpus šī lauka paliek ticība. Bet, izvaicājot, pēc kādiem principiem šis lauks tiek ierobežots, atklājas objektivitātes pamats, t. i., ir jābūt vispārējiem principiem, uz kuriem balstoties, izziņa var gūt zināšanu par esošo, bet ārpus šiem principiem ir ticības lauks. Šo domu Kants skaidri izsaka „Tīrā prāta kritikas” ievadā:

*“Man tātad bija jāpaceļ [jāierobežo] zināšana (das Wissen), lai gūtu vietu ticībai ...”*<sup>151</sup>

Kanta mērķis gūt vietu ticībai, kas ir nošķirta no zināšanas, rada jautājumu, kurš iepriekš tika raksturots ar “robežas” jēdzienu — ja zināšana ierobežo ticību un ticība zināšanu, tad tām ir jāatrodas mijiedarbības attiecībās. Apskatot šo nošķīrumu „domāt *par*” formā, var ievērot objektivitātes prasības novietojumu šai struktūrā.

„Domāt *par* A, kur A ir „domāt *par*”” subjektivitāte slēpjas pašā domāšanas aktā, bet objektivitāte būtu *par* iespējamības nepieciešamos nosacījumos. Šos nosacījumus atklāj, paceļoties pāri konkrētam saturam un konstatējot pašu struktūru, kura atklātu paša akta veicēja jeb subjekta sākotnējo pamatu. Kants sāk ar konkrēto prātā struktūru izvaicāšanu, lai nonāktu vispārīgā pakāpē. Kants izmanto refleksijas struktūru, lai paceltos un atsegtu vispārējos, objektīvos principus. Savukārt Jakobī

---

<sup>150</sup> [Die Kantische Philosophie stellt die objektive Seite dieser ganzen Sphäre auf; der absolute Begriff, schlechthin für sich seiend als praktische Vernunft, ist die höchste Objektivität im Endlichen, absolut als die Idealität an und für sich postuliert. Die Jacobische Philosophie ist die subjektive Seite, sie verlegt den Gegensatz und das absolut postulierte Identischsein in die Subjektivität des Gefühls, als einer unendlichen Sehnsucht und eines unheilbaren Schmerzens. Die Fichtesche Philosophie ist die Synthese beider; sie fordert die Form der Objektivität und der Grundsätze wie Kant; aber setzt den Widerstreit dieser reinen Objektivität gegen die Subjektivität zugleich als ein Sehnen und eine subjektive Identität. Bei Kant ist der unendliche Begriff an und für sich gesetzt, und das allein von der Philosophie Anerkannte; bei Jacobi erscheint das Unendliche von Subjektivität affiziert, als Instinkt, Trieb, Individualität; bei Fichte ist das von Subjektivität affizierte Unenliche selbst wieder als Sollen und Streben objektiv gemacht.]

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.9

<sup>151</sup> Kants I. *Tīrā prāta kritika.* [no vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis]. Zinātne. Rīga, 2011.35.lpp

refleksijas struktūra tiek izmantota pretējā virzībā. Salīdzinot abas sistēmas, var ievērot šo virzību izmaiņu. Salīdzināšanai izmantojot domāšanas uzrādīšanu laiciskā procesā, var izteikt: „Es, kas tagad uzsāk domāšanu, domāju par Es, kurš domā”. Šai izteikumā var izšķirt divus atšķirīgu Es: viens ir tas, kurš domā, otrs ir tas, par kuru domā. Turpinot šo refleksiju, var konstatēt, ka Es par ko tika domāts ir abstrakts Es, kurš nav konkrētā laika momentā domājošais Es.

Es → Es'

Kanta gadījumā Es' ir tas, kas norāda uz Es objektīviem jeb vispārējiem nosacījumiem, kurus varam saukt par zināšanu, bet pats Es' paliek abstrakcijas pakāpē un atrodas atkarības attiecībās pret Es domājošo. Savukārt Jakobī apgriež šo shēmu otrādi, sakot, ka domājošais Es primāri atrodas atkarības attiecībās pret Es' jeb domājamo Es. Hēgelis Jakobī subjektivitātes formu uzsāk ar izteikumu — „tas ir nepieciešams, ka viss ir agrāks nekā daļa” (totum parte prius esse necesse est), kas nozīmē, ka domājamais, kas ir plašāks un sevī ietver domātāju kā tā daļu, ir sākotnējāks nekā domātājs, tātad subjektīvā domāšanas noteiksme ir atklājama refleksijas procesa.

Fihte šīs abas formas cenšas sintezēt vienā sistēmā. Fihte sāk tāpat kā Kants — ar Es pozīciju un šai sākotnējā pozīcijā konstatē šķietami pašsaprotamu pakāpi „Es esmu Es”. Tas šķiet viegli saprotams un pieņemams, bet tad, kad šajā būšanā iekļaujas domāšana par to, kas ir esošais, parādās jautājums, kas ir šis Es, par kuru domā Es? Fihte tādējādi konstatē Es = Es', kur Es nav tas pats, kas Es' — domātājs un domājamais nav sakrītoši jeb, citiem vārdiem sakot, pirmais Es ir subjekts, bet otrs ir objekts kā domājamais. Tātad šie abi Es ir nepieciešami viens otru izslēdzoši — tie nav identi. Es subjektā ir iespējams konstatēt tikai Es objektu, jo Es subjekts parādās tikai aktivitātē, kurā tas konstatē to, kas pats tas nav jeb Ne-Es. Bet tajā pašā laikā šis Ne-Es tika konstatēts Es aktivitātē, no kā var konstatēt, ka Ne-Es ir idents ar Es. Hēgelis „Fihtes un Šellinga filozofijas sistēmu atšķirība” izklāstā iebilst Fihtes pirmo divu pakāpju sintēzē trešajā. Sākumā Fihte *Ne-* saprot kā noliegumu, kā pretējo, bet trešā pakāpē, tas nav vairs pretējais, bet gan tikai vien no Es modiemi. Tātad pirmās divas konstatācijas ir abstrakcijas, kuras Fihte atrod kādā pašsaprotamā realitātē, pateicoties filozofiskai refleksijai, bet pēdējā ir atkal realitātē, kura parādās filozofiskā refleksijā kā patiesi dotais un atkal ikdienišķais.

Hēgelis, apskatot šīs trīs dažādās subjektīvās refleksijas formas, norāda uz nepieciešamību ticībā uzrādīt zināšanu, tāpat kā zināšanā ticību, lai filozofija spētu tvert absolūto kā patiesību. Lai gan viņš ir vērsis kritiku pret Kanta, Jakobī un Fichtes filozofijas sistēmām, viņš katru to atzīst kā daļu no filozofijas zināšanas parādīšanās formām, kuras atceļot tās vienlaicīgi ir jāsauglabā. Viņš norāda:

*“Ne tikai subjektīvais, [un arī] ne tikai objektīvais piepilda apziņu; tīrā subjektivitāte ir tik pat labi abstrakcija kā tīrā objektivitāte; dogmatiskais ideālisms nostata subjektivitāti kā objektivitātes reālo pamatu, dogmatiskais reālisms — objektivitāti kā subjektivitātes reālo pamatu.”*<sup>152</sup>

Savai filozofijai par pamatu Hēgelis liek absolūtu — absolūto, kuram ir jānonāk pie zināšanas. Šai procesā Hēgelis nevis atceļ ticību, bet uzliek to kā vienu no būtiskiem absolūtās zināšanas nosacījumiem. Šo absolūtā filozofijas attīstības procesu līdz absolūtai zināšanai viņš uzrāda „Gara fenomenoloģijā”.

---

<sup>152</sup> [; weder das Subjektive noch das Objektive allein füllt das Bewußtsein aus; das reine Subjektive ist Abstraktion so gut wie das reine Objektive; der dogmatische Idealismus setzt das Subjektive als Realgrund des Objektiven, der dogmatische Realismus das Objektive als Realgrund des Subjektiven.]

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (I) Differenzschrift. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.48



## Kopsavilkums

Hēgeļa „Gara fenomenoloģija” ir radīta polemikā ar tajā laikā valdošiem vācu apgaismības uzskatiem. „Ticības un zināšanas nošķiruma atcēlums Hēgeļa filozofijā” nodaļā tiek aplūkota Hēgeļa filozofija kā veidojusies kritiskā apgaismības ideālu izvērtējumā. Apgaismība nošķir zināšanu no ticības, savukārt Hēgelis norāda, ka tās abas ir vienas apziņas divi dažādi aktivitātes modi, kuri ir jāsaskaņo. Zināšana uzrāda galīgumu jēdzienu, savukārt ticība sniedz iespēju apzināties bezgalīgā klātesamību apziņas darbībā. Galīguma un bezgalīguma negativitāte tiek atcelta absolūtā zināšanā. Atcēlums nozīmē sistēmas nepieciešamību, kurā katra daļa parādās kā vienai zināšanai piederoša.

Galīguma un bezgalīguma filozofijas atcēlums ir raksturojams ar refleksijas filozofijas nozīmju nomaiņu. Refleksijas filozofija izstata sevi ārpus tās pētāmā lauka — tā it kā tiek pacelta pāri par pašas refleksiju. Hēgelis saskata, ka šāda refleksijas filozofijas izcēlums no refleksijas var notikt vai nu balstoties objektivitātes aizspriedumā (ko viņš atrod Kanta filozofijā), vai subjektivitātes aizspriedumā (Jakobī filozofija), vai arī objektivitātes/subjektivitātes savstarpējās negativitātes saglabāšanā, kas parādās Fihtes filozofijas uzskatos. Lai refleksijas filozofija saglabātu pašrefleksiju un neizstatītu sevi pašu no tās, tai ir jābūt mainībai pakļauta. Refleksijas filozofija kā mainība atceļ katru no minētiem refleksijā izceltiem aspektiem, saglabājot to tikai kā absolūtā dažādos aspektu.

## 2.2. Gara fenomenoloģijas novietojums un loma Hēgeļa sistēmā.

1807. gadā izdotais Hēgeļa darbs, kura nosaukums sākumā ir „Pirmā daļa. Apziņas pieredzes zinātne”, bet pēc tam tiek mainīts uz nosaukumu „I Gara fenomenoloģijas zinātne”, tiek uzskatīts par pirmo sistēmu aptverošo darbu, kurš reprezentē Hēgeļa filozofiju. Kā norāda Otto Poglars, darbs pēc izdošanas ir atrodams ar dažādiem titullapas variantiem — ir atrodami izdevumi, kuri ir publicēti ar pirmo minēto nosaukumu, kā arī tādi, kuri ir nodrukāti ar otru nosaukumu, bet daži varianti ir pieejami ar abiem nosaukumiem.<sup>153</sup> Par iemeslu šādai mulšinošai situācijai ir Hēgeļa salīdzinoši ilgais redakcioniskais darbs.

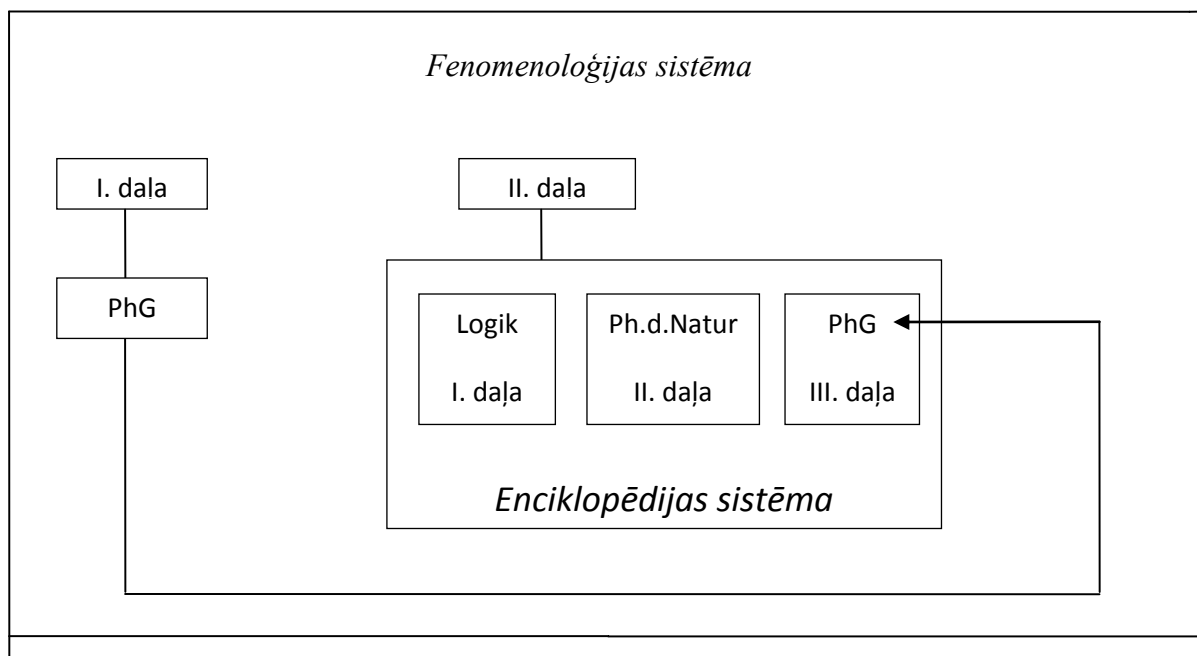
Hēgeļa iecere par apjomīgāku darbu, kurš kalpotu kā ievads viņa filozofijas sistēmā, radās salīdzinoši ilgi pirms darba publicēšanas 1807. gadā. Hēgelis 1802. un 1803. gadā, kā arī atkārtoti 1805. gadā domāja īsā laikā darbu sagatavot publicēšanai. Par šo faktu liecina Hēgeļa atkārtota norāde lekciju materiālos uz „viņa grāmatu”, bet līdz grāmatas iznākšanai pagāja vairāki semestri. Tikai 1805./1806. gadā Hēgelis sāka sagatavot „Fenomenoloģijas” manuskriptu izdošanai, patiesībā, pārstrādāt savas filozofijas sistēmas ievadu publicēšanai. Filozofijas sistēmas ievads bija sadalīts divās daļās — pirmā daļa bija *Gara fenomenoloģija*, savukārt otrai daļa bija paredzēta *Loģika*.<sup>154</sup> Šo filozofijas sistēmas sakārtojumu Hēgelis savas dzīves laikā vairākkārt precizēja vai pat nomainīja, līdz 1831. gadā, grasoties no jauna izdot „Gara fenomenoloģiju”, sāka pārstrādāt apjomīgo darbu, jau skaidri norādot, ka tas nav jāuztver tikai kā ievadošs darbs, bet kā autonoma vienība filozofijas zinātnes sistēmā. Šo „Gara fenomenoloģijas” pārbīdi kopējā sistēmā jau var konstatēt, Hēgelim izdodot savu trešo apjomīgo darbu, kura mērķis bija uzrādīt visu filozofiju kā vienotu, pabeigtu sistēmu — „Zinātnes enciklopēdiju” (1816. gadā).

---

<sup>153</sup> Pöggeler O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*. Freiburg/München: Verlag Karl Alber, 1993. S.195

<sup>154</sup> Moldenhauer E./Michel K.M. *Anmerkung der Redaktion uz Band 3.//G. W. F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Werk 3*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp 1970. S.595

Martins Heidegers šīs sistēmas iespējamo izmaiņu ilustrē ar vienkāršas shēmas palīdzību<sup>155</sup>:



Ir iespējami divi varianti, kā šo shēmu skaidrot, pirmais — Hēgelis dzīves laikā ir mainījis divas filozofijas kā zinātnes sistēmas, otrs — sistēma nav mainījies, bet gan kļuvusi izvērstāka vai komplicētāka. Sakot „komplicētāka”, netiek domāta „sarežģītāka”, bet gan „sīkāk sadalīta”. Pirms aplūkot šīs divas iespējamās interpretācijas, ir nepieciešams paskaidrot, kā tiek saprastas šīs divas sistēmas.

*Fenomenoloģijas sistēma*, ko Hēgelis attīstīja savos agrīnos darbos, līdz pat *Loģikas* izstrādāšanai, sevi vispilgtāk prezentē “Gara fenomenoloģijas” tapšanas laikā. Savukārt *Enciklopēdiskā sistēma* ir veidojusies jau pēc Hēgeļa Jēnas laika.

Ja *Fenomenoloģiskā zinātnes sistēma* ir mēģinājums uzrādīt pamatu, no kura izejot, ir iespējams izveidot vienotu sistēmu, kas spētu reprezentēt pamatotu, tas nozīmē, ne-relatīvu zinātni, tad *Enciklopēdiskā sistēma* jau uzrāda precīzas sistēmdaļas un parāda to saistījumu kopējā sistēmā. Šī pētījums ir veltīts tieši *Fenomenoloģijas* analīzei, kura turpmākā tekstā tiks izvērsta, tādēļ sākumā tiks īsi ieskicēta Enciklopēdiskā sistēma un tad atkārtoti uzdots jautājums, kādās attiecībās tā atrodas ar *Fenomenoloģisko sistēmu*.

<sup>155</sup> Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes/II. Abteilung: Vorlesungen 1923-1944*. GA 32 Frankfurt a.M.: Vittorio Klostermann, 1988 S.12

*Enciklopēdiskā sistēma* ir strukturēta trijās daļās:

1. Loģikas zinātne
2. Dabas filozofija
3. Gara filozofija

Šāds uzskaitījums rada formālu skaidrību, kas ir līdzīga biroju ēkas telpu izvietojuma saraksta skaidrībai — sniedz formālu norādi, kurā telpā atrodas interesējošais birojs, bet noklusē to, kādā veidā biroji saistās viens ar otru, kādas ir konkrēto biroju noteiktās darbības un kā tie parādās apmeklētājam. Varētu apgalvot, ka šāds uzrādījums ir anonīms. Anonimitāte rodas, ja sistēmu aplūko kā struktūru — sakot *Enciklopēdijas sistēma* un uzrādot tās atsevišķās daļas, tiek uzrādīta nevis sistēma, bet gan struktūra. Struktūras uzrādīšana notiek darba satura rādītājā, tāpat kā biroju ēkas mazajās izkārtnēs pie ieejas, bet tajā pašā laikā tiek noklusēta sistēma. Lai struktūra varētu parādīties kā sistēma, tā ir jāparāda kā vienots veselais, tas nozīmē, ka uzrādītās sistēmas trīs struktūras daļas ir jāapskata kā veselums. Lai to izdarītu, no minētajiem nosaukumiem ir savā veidā jāatbrīvojas kā no apzīmējumiem. Jo apzīmējums primāri sevi izsaka kā atsevišķo, tas sapratnē parādās apzīmējuma un apzīmētāja struktūrā — apzīmētājs ir norādošs naivs izsakošs. Apzīmējums nepakļaujas mainībai vai/jeb laikam, tas saglabā faktuālo binaritāti, bet izteiktais primāri ir laikā teiktais. Ja apzīmējums vairs nenorāda uz apzīmējamo, tas tiks noliegts vai atcelts, jo nepilda tajā ielikto binaritāti. Ar faktuālo binaritāti tiek saprastas apstiprinājuma un nolieguma attiecības — jeb apzīmējuma atbilstība vai neatbilstība apzīmējumam. Lai atbrīvotos no *Enciklopēdijas sistēmas* struktūras daļu apzīmējumiem (Loģikas zinātne, Dabas filozofija, Gara filozofija), ir jāizsaka sistēma vienotā izteikumā. Savā veidā galējo sistēmas izteikumu, kurš atklāj sistēmu, var atrast enciklopēdijas pēdējā daļā.

Hēgelis raksta:

*„Ideja paš-spriedumos abās parādībās [loģiku un dabu] nosaka sevi pašu kā viņa (sevi zinošā prāta) manifestāciju, un tas [prāts] sevi apvieno tajā [idejā] — tas ir lietas, jēdziena daba, kura sevi iekustina un attīsta, un šī kustība tāpat ir arī izziņas*

*darbība, mūžīgi esošā ideja sevī un priekš sevis mūžīgi sevi kā absolūtais gars nodarbina, attīsta un izbauda.*”<sup>156</sup>

Konkrētais izteikums norāda uz vairākām lietām, kas ir sistēmas pamatā. Tās ir ideja, prāts un kustība. Tās visas tiek saistītas mūžīgā aktivitātē, kuru Hēgelis raksturo ar trīs modi — nodarbina, attīsta un izbauda. Visi trīs jēdzieni (ideja, prāts un kustība) ir zinātnes sistēmas pamatā, un tie visi ir savstarpēji saistīti to nozīmē. Cenšoties skaidrot šo jēdzienu, pirmkārt, veidojās riņķveida skaidrojums, ko bieži formālas loģikas piekritēji mēdz noraidīt kā tautoloģiju, otrkārt, skaidrojot veidojas sistēma, kura konstruē izpratni par šiem jēdzieniem. Tā kā šobrīd interesējoša ir sistēma kā veselums, bet nevis tās atsevišķo gadījumu ekspresijas, ir nepieciešams atsegt šos jēdzienus salīdzinoši vienkāršā refleksijā, kur tās atsevišķie gadījumi tiktu izvērsti nākamajās nodaļās.

Lai iesāktu skaidrojošu refleksiju, ir nepieciešams kāds punkts, kas būtu tās iesākums, bet šis skaidrojuma iesākums nav jāuztver kā pietiekamais refleksijas pamats. Ar pietiekamo refleksijas pamatu tiek saprasta premisa vai premisu kopums, kurš uzrāda sistēmas nepieciešamos nosacījumus un sistēmas mērķtiecību jeb mērķi. Ideja ir lietderīgs punkts, ar kuru iesākt plānoto skaidrojumu. Ideja parādās kā tāda, kurā ir potencialitāte tapt par noteiktu konkrētu domu. Taču, uzdodot jautājumu, kādā veidā šī ideja parādās, tiek atklāta nepieciešamība pēc kādiem nosacījumiem, lai tā varētu būt tādā un ne citādā veidā. No idejas var atvedināt divus jēdzienus, kuri iekļaujas idejas izpratnē: pirmais ir ideja sevī glabā potencialitāti, otrais — ideja parādās noteiktā veidā, un šī noteiktība izpaužas no tās formas nosacījumiem. Idejas formas nosacījumus var atvedināt no prāta jēdziena, savukārt potencialitāte izpaužas kā domāšanas iespējamība. Ideja nav pati par sevi noteikta kā galīgi pabeigta, bet gan tā, kura tiek formulēta un attīstīta no tajā esošās nepieciešamības *būt* konkrētā veidā. Ideja ir tiešā veidā saistīta ar domāšanu, bet tā nav domāšana, jo domāšana ir pakļauta idejai. Pakļauta loģiskā saistījumā — ja ir ideja, tad ir domāšana. Domāšana ir no idejas un domāšanā tā top par domu, kura tiecas būt

---

<sup>156</sup> [Das *Sich-Urteilen* der Idee in die beiden Erscheinungen (§ 575/6) bestimmt dieselben als *ihre* (der sich wissenden Vernunft) Manifestation, und es vereinigt sich in ihr, daß die Natur die Sache, die Begriff, es ist, die sich fortbewegt und entwickelt, und diese Bewegung ebensosehr die Tätigkeit des Erkennens ist, die ewige an und für sich seiende Idee sich ewig als absoluter Geist betätigt, erzeugt und genießt.]

Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse* (1830). Herausgegeben von Nicolin F. u. Pöggeler O. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. S.463 (§ 577)

reprezentēta kā zināšana. Domāšanas saistījuma nosacījumi un potencialitāte saistās ar Hēgeļa loģikas zinātni (šīs saistības noturība un nemainība saglabājas abu sistēmu (*Fenomenoloģijas* un *Enciklopēdijas*) laikos). Hēgelis *Enciklopēdijas* Loģikas zinātnes ievadā raksta:

„*Loģika ir tīrās idejas zinātne, tas ir, ideja domāšanas abstraktos elementos.*”<sup>157</sup>

Ideja ir spekulatīvās loģikas pamatjēdziens, bet tā ar savu nozīmi kā pamatjēdziens pārsniedz loģikas zinātni. Idejas raksturojumā ir atrodama visas sistēmas forma un potencialitāte. Loģikā Hēgelis raksturo ideju šādi:

„*Ideja ir patiesā sev un priekš sevis, jēdziena un objektivitātes absolūtā vienība. Tās idejiskais saturs ir nekas cits kā jēdziens ar tā noteiksmēm; tās reālais saturs ir tikai tās priekšstatījums, kurš sniedz to ārējās klātesamības formā un ieslēdz tās tēlu savā idealitātē, savā spējā tā, ka tas iegūst sevi tajā.*”<sup>158</sup>

Šai raksturojumā skaidri parādās ideja kā zināšanas tiešais dotums, kurš neizslēdz mainību, bet gan akcentē tās potencialitāti. Idejā nepastāv dualitāte starp *ārējo* pasauli un *iekšējo* pārdzīvojumu — nav divas pasaules, kuras būtu sadalāmas priekšmetiskās lietās un domu tēlos vai lietu ēnās un idejās (kā mēdz interpretēt Platona filozofijas uzskatus). Hēgelis idejas jēdzienu paplašina, iekļaujot tās potencialitātē visu apziņai pieejamo. Pateicoties šim paplašinājumam, tiek uzrādīta zinātņu sistēma kā vienotā. Nav nošķiramas empīriskās vai ārējās pasaules izzinošās zinātnes no jēdzieniskām zinātnēm, jo tās visas saistās ar idejas noteiksmi. Idejas noteiksmi divējādā nozīmē — idejas kā jēdzieniskā un objektīvā vienību un tajā pašā laikā ārējās pasaules parādību klātesamību priekšstatos. Loģika, kas ir mācība par idejām un precīzāk izzina to jēdzienisko iedabu, sniedz idejas ontoloģisko pamatu jeb uzrāda būtību pieejamību zināšanai, savukārt, izzinot dabu vai/jeb ārējo pasauli, tiek izzinātas idejas klātesamības formas un noteiksmes. Dabas noteiksmes parādās kā

---

<sup>157</sup> [Der Logik ist die Wissenschaft *der reinen Idee*, das ist, der Idee im abstrakten Elemente des *Denkens*.]

Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Herausgegeben von Nicolin F. u. Pöggeler O. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. S.53(§ 19)

<sup>158</sup> [Die Idee ist das Wahre *an und für sich*, die absolute Einheit des Begriffs und der *Objektivität*. Ihre ideeller Inhalt ist kein anderes als der Begriff in seinen Bestimmungen; ihre reeller Inhalt ist nur seine Darstellung, die er sich in der Form äußerlichen Dasein gibt und diese Gestalt in seiner Idealität eingeschlossen, in seiner Macht, so sich in ihr erhält.]

Hegel G. W. F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Herausgegeben von Nicolin F. u. Pöggeler O. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1991. S.182(§ 213)

cilvēka apdzīvotā, praktiskā pasaule, kura ir pakļauta noteiktai darbības potencialitātei. Ja Hēgelis būtu palicis pie idejas divējādās nozīmes, tad tās varētu saskanēt (un līdz Hēgeļa zinātnes sistēmas pilnīgai vienībai saskan) ar Kanta diviem prāta raksturojumiem — teorētiskais prāts un praktiskais prāts. Kā precīzi norāda Lu De Vos Hēgeļa Leksikonā, rakstot par šķirkli *Ideja*:

*„Ideja ir nepieciešama, kas savu konstituējošo brīvību vai atbrīvošanu iegūst caur savu saturu. Ar šo nepieciešamību Hēgelis izmanto Kanta praktiskās filozofijas valodas lietojumu, kaut gan viņš ar konstituēto nepieciešamību norāda uz tīrā, teorētiskā prāta transcendentālo ideju.”*<sup>159</sup>

Ideja kā nepieciešamība norāda uz transcendentālo ideju, bet tajā pašā laikā, lai šī nepieciešamība spētu iegūt savu aktualitāti kā klātesamībā parādīšanās formu, ir nepieciešama praktiskā, aktīvā idejas klātesamība. Tādēļ ir nepieciešams saistījums, kurā ideja iegūtu abas šīs formas, un šo saistījumu Hēgelis atrod prāta jēdzienā. Prāts nav teorētiskais vai praktiskais, tam primāri ir jābūt pašam sev kā idejai. Kanta filozofijā ideja transcendentālā nozīmē ir noteiksme jeb regulatīva vienība prātā, kura sevī iekļauj potenciālas empīriskās pieredzes lietas. Ideja nepaplašina pieredzi uz lielāku priekšmetu skaitu, bet gan kalpo *„kā empīriskās izziņas vispār daudzējādā [satura] sistemātiskās vienības regulatīvu principu dedukcija.”*<sup>160</sup> Kā jau iepriekš minēts, Hēgelis sistēmas regulatīvo principu ideju izprot primāri praktiskā prāta lietojumā, kur ideja izpaužas kā cēlonība un mērķtiecība. Citiem vārdiem sakot, ideja ir domas mērķtiecība. Tātad, ja pašam prātam ir jābūt idejai, tad tam ir arī jāspēj sevi uzrādīt gan kā regulatīva principa noteicēju, gan kā mērķtiecības noteiksmei. Lai šo vienību izpildītu, nepietiek prātu raksturot kā struktūru, kurā tiktu ieliktas zināšanas, bet gan tas ir jāatklāj kā sistēma. Kā sistēma tas atklājas trijās pakāpēs: pirmā ir tā regulatīvais princips jeb noteicošais princips, kas tiek apskatīts loģikas zinātnē, kuras priekšmets ir tīrā ideja — ideja kā noteicošais. Ideja kā noteicošais parādās jēdziena loģiskā raksturojumā. Otrā pakāpe ir prāta kā mērķtiecības nepieciešamība, kura izpaužas dabas zinātnē jeb naturfilozofijā, savukārt trešā pakāpē ir abu šo idejas

---

<sup>159</sup> [Die Idee ist das *Unbedingte*, das seine konstituierende Freiheit oder Befreiung durch seine Inhalt erhält (*ebd.*). Mit dieser Unbedingtheit greift Hegel Kants Sprachegebrauch der praktischen Philosophie auf, obwohl er auf die konstituierte Unbedingtheit der transzendentalen Idee der reinen, theoretischen Vernunft anspielt.]

Lu De Vos. *Idee.// Hegel-Lexikon*. Herausgegeben von Cobben p., Jonkers P., Lu De Vos, Darmstadt: WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft) 2006. S.264

<sup>160</sup> Kants I. *Tīrā prāta kritika*. Riharda Kūļa tulkojums. Rīga: Zinātne 2011., 399.lpp (B 699)

noteiksmju atgriešana vienotā veselumā, kādā tās parādās gara pieredzējumā jeb fenomenoloģijā, t. i., gara fenomenoloģija kā abu zināšanu noteiksmju sintēzes problēma.

Ideja kā Hēgeļa *enciklopēdijas sistēmas* skaidrojošais refleksijas sākumpunkts uzrāda šīs enciklopēdijas struktūras sistemātiskumu jeb, citiem vārdiem sakot, enciklopēdijas sistēmas zināšanu strukturējošo raksturu. Enciklopēdija ir sakārtota struktūrā, lai izpaustu sistēmas vienotības iedabu. Hēgeļa centieni uzrādīt sistēmas strukturējumu, kas parādās zināšanu un zinātņu mijiedarbību sistēmā, parādās jau jēdzienā *enciklopēdija*. Jēdziens enciklopēdija, kas ir radīts no sengrieķu vārdiem ἐγκύκλιος παιδεία, kuri vācu valodā varētu tikt atveidoti kā *allgemeine Bildung*<sup>161</sup>, latviešu valodā mūslaiku izpratnē saistītos ar vispārēju apmācību vai izglītību, bet šāds atveidojums radītu drīzāk neskaidrības, nekā norādītu uz to, ko tas apzīmē. Vācu vārds *bildung* ir jāizprot plašākā nozīmē kā izglītība vai apmācība — tas drīzāk uzrāda cilvēka garīgā kopumu jeb zināšanas. Nevis zināšanas statiskā nozīmē, bet gan veidojošās nozīmē. Vācu vārds *bildung* ir radies no darbības vārda *bilden*, kas nozīmē gan izglītēt, gan izveidot, darināt. Šīs nozīmes atrodas savstarpējā mijiedarbībā, jo izglītēt vienlaikus arī nozīmē izveidot. Tāpat arī *bildung* būtu jāuztver kā izveidošana, izglītošana, kas tiešā veidā saistās ar zināšanām — zināšanām, kuras nav statiski fakti, bet gan atrodas veidošanā, radīšanā. Ja ar enciklopēdiju tiek saprasta aptveroša izveide (*bildung*), tad arī kļūst skaidrāks iepriekš teiktais par sistēmas strukturēšanu. Tā ir visaptveroša struktūra, kura nodrošina izveidi, un tajā pašā laikā tā ir izveides demonstrācija. Hēgeļa *Enciklopēdiskā sistēma* visaptverošu struktūru sistēmai, bet nezaudējot šīs sistēmas potencialitāti.

Taču ko nozīmē *Gara fenomenoloģijas* pārbīde Hēgeļa filozofijas sistēmā. Ja iesākumā *Gara fenomenoloģija* kopā ar *Loģiku* veidoja ievadu zinātņu sistēmai, tad *Enciklopēdiskā sistēmā* tā ne vien ir autonoma daļa, bet arī tā zaudē savu ievadošo funkciju, nonākot sistēmas noslēdzošā punktā.

Heidegers, analizējot *Gara fenomenoloģijas* novietojumu sistēmā, raksta:

---

<sup>161</sup> Šai gadījumā tiek izvēlēts sengrieķu vārdu nozīmēs vācu valodas atveidojums, lai, pirmkārt, norādītu uz problemātisko latviešu valodas tulkojumu, otrkārt, lai akcentētu hēgelisko nozīmi *enciklopēdijas* jēdziena izpratnē.



„Tādēļ *Gara fenomenoloģijai Enciklopēdiskā sistēmā ir dubulta nozīme (novietojums): tā noteiktā mērā ir pamatā esošā daļa sistēmai, un tomēr tā pati ir tikai piederīgs posms sistēmas ietvaros.*”<sup>162</sup>

Heidegera apgalvojums par divējādu nozīmi vienotā sistēmā, pirmkārt, var tikt balstīts Hēgeļa kā filozofa filozofiskās attīstības kontinuitātē, otrkārt, atsedz *Gara fenomenoloģijas* divus dažādus iesējamus mērķus vienas sistēmas ietvaros: pirmais ir pamatot sistēmu, un otrais — šim pamatojumam, kas ir *Gara fenomenoloģija*, būt iekļautam sistēmā. Ja sistēmas pamats pats neiekļautos sistēmā, tad sistēma nebūtu pilnīga vai absolūta hēgeliskā nozīmē (jeb vācu ideālisma situācijā), kā arī tad pamatojums būtu pretrunā sevis pamatotajai visaptverošajai sistēmai. Tas būtu pretrunā tādā nozīmē, ka tas pats nespētu iekļauties sevis pamatotā sistēmā. Saprotot šo divējādo nozīmi, var izprast, kāda nozīme ir Hēgeļa fenomenoloģijas sistēmai attiecībā ar Enciklopēdisko sistēmu — ja enciklopēdiskā sistēma ir aptveroša, kuru varētu raksturot ar sistēmas strukturējošo iedabu, tad fenomenoloģiskā sistēma ir sistēmveidojošā, tā primāri sevi uzrāda kā ievadošo sākumu, kur pats sākums jau ir visas sistēmas konstatācija. Heidegera vārdiem sakot:

„*Jo sistēmai ir jābūt absolūtai zināšanai, ja tā pati sevi labi saprot, tad absolūti jāsākas.*”<sup>163</sup>

Šādu absolūto sākumu var iegūt divos veidos: pirmais no tā, kā tas parādās, otrais no tā, kādās attiecībās tas atrodas ar sākumu. Citiem vārdiem sakot, zinātne kā sistēma var būt **kā** fenomenoloģija un **kā** loģika (ontoloģiskā nozīmē). Sistēmas sākums kā fenomenoloģija nozīme dotā pārbaudīšanu kā pamatu absolūtās zināšanas izzināšanas iespējamībai. Fenomenoloģija atsedz šo absolūto pamatu, no kura tiek atvedināta loģika. Šai gadījumā ir skaidrs, ka absolūtā sākumā esošā loģika, pirmkārt, ir jāuztver kā ontoloģija jeb tā, kas uzrāda esošo kā būtiski esošo jeb esamību. Hēgelim loģika ir *kategoriāla ontoloģija nepieciešamā formā, sevis pašpamatojošā*

---

<sup>162</sup> [Die Phänomenologie des Geistes hat deshalb im Enzyklopädie-System eine Doppelstellung: Sie ist in gewisser Weise grundlegender Teil *für* das System und ist doch wieder selbst nur zugehöriger Bestandteil *innerhalb* des Systems.]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.12

<sup>163</sup> [Denn das System des absoluten Wissens muß, wenn es sich selbst recht versteht, auch absolut anfangen.]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.12

*absolūtā sistēma.*<sup>164</sup> Kategorijas, kuras tiek konstatētas no esošā, ir izprotamas kā esamības un jēdziena vienība. Kā norāda Gerhards Martins Volfle (*Gerhard Martin Wölfle*): „kategorijas nav līdzīgi kā matemātisku jēdzienu uzskatā apriori konstruējamas, bet ka tās mums ir iepriekš dotas un kā tādas tikai rekonstruējamas.”<sup>165</sup> Savukārt nepieciešamā forma ir pamatota ar absolūto sākumu, kuru Hēgelis pamato *Gara fenomenoloģijā*. Ja loģika izriet no ontoloģiskām kategorijām, kuras ir atvedināmas no esamības un jēdziena vienības, tad šeit parādās Hēgeļa vēl viens sistemātisks dalījums, kam būtu, kā norāda Hēgelis *Loģikas zinātnes* pirmajā ievadā (1812)<sup>166</sup>, jārada reālfilozofija, kurai būtu jānoslēdz sistēma (fenomenoloģiskā sistēma). Reālfilozofijai ir divas daļas — Naturfilozofija un Gara filozofija (Psiholoģija). Fenomenoloģiskā sistēma šādā gadījumā būtu:

1. daļa. Gara fenomenoloģijas zinātne.
2. daļa.
  1. Loģikas zinātne.
  2. Reālfilozofijas zinātne.
    1. Dabas filozofija (kosmoloģija)
    2. Gara filozofija (psiholoģija)

Šajā dalījumā var ievērot vēl vienu nosacījumu, kas paredzēja *Fenomenoloģijas sistēmas* izveidi, t. i., Hēgeļa noturīgo interesi<sup>167</sup> par loģikas un

---

<sup>164</sup> [ ... eine *kategoriale Ontologie* in der Gestalt eines notwendig, sich selbst begründen Systems des Absoluten.] Gerhards Martins Volfle (*Gerhard Martin Wölfle*) sava pētījuma, kas veltīts Hēgeļa būtības loģikas analīzei, ievadā precīzi izteicis vienā teikumā daudzslāņainās Hēgeļa loģikas raksturojumumu. Norādot gan ontoloģisko iedabu, gan saistību ar Kanta kategorijām, gan absolūtās zināšanas un zinātnes sistēmas nozīmi Hēgeļa loģikas veidošanās procesā. Minētie loģikas zinātnes pamati saglabājas gan *Gara fenomenoloģijas* kontekstā, gan *Filozofijas zinātnes enciklopēdijas* sistēmas pamatojumā.

Wölfle G.M. *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition.* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad 1994. S.13

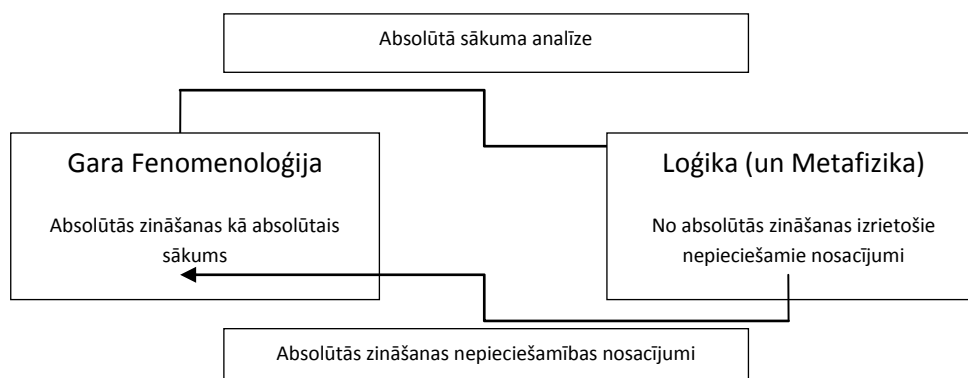
<sup>165</sup> [ ... die Kategorien nicht etwa wie mathematische Begriffe in der Anschauung a priori konstruierbar sind, sondern daß sie uns vorgegeben und als solche nur rekonstruierbar sind. ]

Wölfle G.M. *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition.* Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad 1994. S.20

<sup>166</sup> Hegel G. W. F. *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832).* Felix Meiner Verlag, Hamburg 2008. S.8

<sup>167</sup> Sakot, Hēgeļa noturīgo interesi, ir jānorāda, ka šim apgalvojumam no vienas puses var pārņemt aizspriedumu par konkrētās filozofijas sistēmas formas redukciju uz autora (šai gadījumā Hēgeļa) personas vēsturisko attīstību, bet tikpat pamatoti, varētu sacīt, kā šī saistība slēpjas domāšanas

metafizikas saistījumu vai attiecībām. Šī saistība ir būtiska, lai izprastu *fenomenoloģiskās* sistēmas otro daļu. Otrajā daļā reālfilozofijā trūkst apakšdaļas, kura būtu veltīta spekulatīvai teoloģijai. Kā norāda Heidegers, spekulatīvā filozofija Hēgelim izpaliek reālfilozofijās, bet nav iztrūkstoša Hēgeļa metafizikā kopumā. Spekulatīvā teoloģija vienībā ar ontoloģiju ir iekļauta Hēgeļa loģikas jēdzienā.<sup>168</sup> Ar šo norādi var arī izvērst fenomenoloģijas sistēmu divās daļās, kuras saglabā iepriekš norādīto attiecību. Gara fenomenoloģija norāda vai atsedz absolūto sākumu jeb sniedz absolūtās zināšanas fenomenoloģisko raksturojumu, savukārt otrā daļa, kas ir saistīta ar loģiku, patiesībā ir metafizikas un loģikas saistījums, kurš atsedz domāšanā esošo kā nepieciešamo. Nepieciešamais savā būtībā ir dotie loģikas nosacījumi un metafizikas spriedumi savstarpējās mijiedarbības saistījumā. Mijiedarbība nosaka arī sistēmas nevis struktūras nepieciešamību. Gara fenomenoloģija atsedz un noskaidro absolūto sistēmas pamatu, savukārt loģika no šī pamata atvedina nepieciešamības nosacījumus, kas nosaka gara fenomenoloģijā atsegto. Ne vien atsegto, bet arī pašas atsegšanas darbību. Šo mijiedarbību var ilustrēt ar shēmu:



Sistēmdaļu mijiedarbība paredz nepieciešamību izteikt to, par ko tā runā. Tā paredz kaut ko analizēt, kaut ko iekļaut sistēmā — tai ir nepieciešama reālfilozofija, ko Hēgelis ir iekļāvis sistēmā kā otrās daļas vienu no komponentēm. Reālfilozofija nav sistēmā tikai kā saturs, bet arī kā nosakošais mijiedarbības komponents. Teiktais ne vien ir pakļauts absolūtam pamatam (kuru uzrāda minētās divas daļas, t. i., Gara fenomenoloģija un Loģika), bet arī šo daļu nosakošs. Caur izteikto atklājas teiktais no sevis paša. Saistība, kas pastāv savstarpējā saistībā starp katru atsevišķo daļu, veido

nosacījumos, nevis autora vēsturiskā attīstībā un nav nepieciešams, ka jārekonstruē vēsturiskā persona, kura bija viens no nosacījumiem. Stikāk šī problēma tika aplūkota nodaļā *Hēgeļa filozofijas pētniecības metodoloģiskais izvērtējums*.

<sup>168</sup> Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.4

sistēmu kā vienību un veselumu. Vienību kā šķietamo daļu mijiedarbību, veselumu kā no veselā izdalīto daļu atgriešanu sākotnējā mijiedarbībā.

Atgriežoties pie jautājuma par *Gara fenomenoloģijas* novietojumu Hēgeļa filozofijas sistēmā, ir iespējamās divas atbildes: pirmā, ka „Gara fenomenoloģija”, attīstoties un nomainoties sistēmai, fundamentāli maina savu novietojumu tajā, tātad arī savu nozīmi. Otra atbilde — „Gara fenomenoloģija” saglabā savu nozīmi sistēmā, bet tās raksturojums attīstās līdz sistēmas uzrādīšanas nolūkam. Ja pieņemtu pirmo atbilžu variantu, tad būtu jārunā vismaz par divām *Gara fenomenoloģijām*. Ja „Gara fenomenoloģija” maina savu nozīmi abās sistēmās, tad ir jārunā par vismaz divām *Gara fenomenoloģijām* — pirmā būtu *fenomenoloģiskā sistēmā* esošā, savukārt otrā, *enciklopēdiskā sistēmā* iekļautā. Abām būtu kopīgs nosaukums, bet atšķirīgs saturs (šai gadījumā nozīme). Šādā skatījumā būtu iespējams paplašināt to darbu daudzumu, kuru autors būtu Hēgelis, un nosaukums būtu visiem viens — „Gara fenomenoloģija”. Tomēr tas nebūtu auglīga produkcija, jo, pirmkārt, Hēgeļa darba nozīme tiktu reducēta uz noteikta laika punktu — *Gara fenomenoloģija*  $t_1$ , *Gara fenomenoloģija*  $t_2$ , ..., *Gara fenomenoloģija*  $t_n$ , kur *Gara fenomenoloģija*  $t_1 \neq$  *Gara fenomenoloģija*  $t_2$ . Tas savukārt aktualizē Heidegera laika punktējuma kritiku un apgrūtina jebkāda darba interpretācijas iespēju. Otrkārt, šāds skatījums izslēgtu jebkādas mainības iespēju viena darba nozīmes izpratnē. Ja Hēgelis uzskatīja, ka kustība (šai gadījumā mainība) ir domāšanas noteiksme, tad rastos jautājums, kā ir iespējams runāt par šādu mainību viena darba ietvaros. Varētu uzsvērt, ka dialektiskā negativitāte paredz noliegumu un šis noliegums izpaužas *Gara fenomenoloģijas*  $t_1$  atcelšanā attiecībā pret *Gara fenomenoloģija*  $t_2$ , tad rodas jautājums, kā ir iespējama šo abu darbu nozīmes sintēze jeb *Aufhebung* *Gara fenomenoloģijā* kā veselumā?

Lai novērstu šādu iespēju, var apgalvot, ka *Gara fenomenoloģijas* nozīme Hēgeļa filozofijas sistēmā nav mainīta, bet tās novietojums sistēmā mainās atkarībā no sistēmas raksturojuma mērķa. Var norādīt divus jautājumus, kuri būtu mērķa raksturojums, un atkarībā no mērķa raksturojuma tiek skaidrota visa sistēma (viena, nevis daudzas).

1. Kā ir iespējama viena absolūta sistēma?
2. Kā šāda sistēma ir strukturēta kā veselā vienība?

Pirmais jautājums būtu tā saucamās *fenomenoloģiskās sistēmas* mērķa noteiksme, bet otrs jautājums raksturo *enciklopēdisko sistēmu*. Ir viena sistēma, kura tiek raksturota divos (var arī runāt par vēlīnā, t. i., Berlīnes laika Hēgeļa sistēmu) veidos. Sistēmas kā dotā jeb absolūtā saglabā savu sākotnējo nenoteiksmi, bet maina tikai to, kā tā tiek uzrādīta. Ja tiek runāts par laicisko iespējamību, tad ir jādomā kā fenomenoloģiska, ja par sistēmdaļu savstarpējo attiecību un struktūras uzrādīšanu, tad tā ir enciklopēdiska. Enciklopēdiskā skatījuma „Gara fenomenoloģija” ir noslēdzošā daļa, kas uzrāda iepriekšējo daļu savstarpējo saistību, turpretī fenomenoloģiskā sistēmā tā ir nepieciešama kā pirmā daļa — tai ir jāuzrāda absolūtās zināšanas kā sistēmas izveides pamats.

## **Kopsavilkums**

Šai nodaļā tiek tematizēta zināšanas parādīšanās it kā dažādu Hēgeļa filozofijas sistēmu kontekstos. Filozofijas vēsturē ir atrodams uzskats, ka Hēgeļa filozofijā ir bijušas vismaz divas dažādas sistēmas, kur viena ir raksturojama ar „Gara fenomenoloģijā” paustajiem uzskatiem, savukārt otra — ar „Enciklopēdijā” atrodamajām nostādnēm. Problemitizējot šo sistēmu pamatnostādni, var nonākt pie secinājuma, ka nav nepieciešams nošķirt divas dažādas sistēmas Hēgeļa filozofijā. Abas sistēmas ir saskanīgas, ja tās aplūko kā zināšanas parādīšanos. Gara fenomenoloģijas sistēma uzrāda zināšanas parādīšanās laicisko attīstības aspektu, savukārt enciklopēdiskā sistēma uzrāda dažādo attīstības pakāpju savstarpējās attiecības. Abas sistēmas uzrāda vienu un to pašu zināšanu, tikai divus dažādus aspektus. Hēgelis katrā no minētajām sistēmām pievēršas vienā no zināšanas parādīšanās aspekta tematizēšanai. Zināšana pieredzējums kā ceļš pie absolūtās zināšanas tiek uzrādīts „Gara fenomenoloģijā”, savukārt zināšana kā absolūtais ar tam piemītošiem dažādiem parādīšanās aspektiem tiek aptverta „Filozofijas enciklopēdijā”. Zināšanas pieredzējums nav pretrunā ar tās parādīšanās dažādo aspektu uzrādīšanu.

### 2.3. Gara fenomenoloģijas satura struktūras raksturojums

Hēgeļa „Gara fenomenoloģijas” iekšējā struktūra ir pamatota ar darba noteikto nepieciešamību divās nozīmēs, pirmkārt, tās mērķis ir būt zinātnes pirmajai daļai, kā tas tika apskatīts iepriekšējā nodaļā, otrkārt, „Gara fenomenoloģijai” ir jāuzrāda absolūtā zināšana kā dotais zinātnes pamats. Mērķis uzrādīt absolūto zināšanu lielā mērā ir būtisks nosacījums noteiktās darba struktūras risinājumam. Absolūtā zināšana nepieļauj iespēju, ka tā nav jau klātesoša sistēmas sākumā, arī darba ievadā. Bet tādējādi var rasties jautājums par absolūto zināšanu darba sākumā un to, kas tiek uzrādīta darba beigās jeb to absolūto zināšanu, kas tiek atsegta “Gara fenomenoloģijas” kā ceļa mērķī. Varētu šķist, ka ir divas absolūtās zināšanas — sākotnējā un noslēdzošā. Ja tā būtu viena (kādai tai ir jābūt), tad jājautā, kādēļ tā kā visā esošā neuzrādās jau sākumā un pie tās ir vēl jānodas domāšanas procesā? Nodaļā, kurā tika apskatīti absolūtās zināšanas nosacījumi, tika uzrādīta absolūtās zināšanas nepieciešamība iekļaut sevī arī visu potenciālo, kas tā šķietami nav. Absolūtai zināšanai ir jāietver sevī arī ne-absolūto zināšanu jeb relatīvo zināšanu. No tā var secināt, ka “Gara fenomenoloģijas” sākumā esošā absolūtā zināšana ir tā, kas parādās kā ne-absolūtā, bet tajā pašā laikā tā ir nepieciešama, lai uzrādītu absolūto. Lai to paveiktu, Hēgelis darbu strukturē kā noslēgtu sistēmu, kuras sākumā esošais ir tas pats, kas beigās, tikai veicis noteikta veida pieredzējumu, kurš nav atvedināms uz to, kas tas nav, bet ir jau pašā. Ja darbā veiktais pieredzējums būtu kas tāds, kas neatrodas tajā pašā, tad tiktu iegūtas zināšanas, kuras nebūtu jau klātesošas darba sākumā. Absolūtā zināšana kā noslēgta sistēma nozīmē pieredz pati sevi. Zināšanas pašpiederzi var skaidrot ar divējādām struktūrām — viena būtu sava veida riņķveida kustība, kura balstītos *kā* principā. Tas nozīmē, ka sākotnējā zināšana tiktu izvērsta *kā* tā, kas tā nav, bet tajā pašā laikā tā sevī iekļautu šo *kā*. Piemēram, laiks ir *kā* upe, laiks ir *kā* mūžīgā pieredze. Visi šie *kā* kaut ko ļauj uzzināt par laiku, bet nespēj izsmelt laiku *kā* laiku, jo tie norāda uz laika dažādiem modiēm. Lai kaut *kā* pieredzētu to, kas ir laiks, tas ir jāizsaka caur *kā* principu, bet, tajā pašā laikā, mērķim ir jānonāk pie laika *kā* laika. Tādējādi veidojas riņķveida kustība, kuras sākums ir tas pats, kas beigās, bet sevī iekļauj daudzās *kā* potencialitātes. Šāda pašpiederzes kustība ir pazīstama kā hermeneitiskā izziņa. Heidegers hermeneitiku liek esamības saprašanas un visas sevis veidotās fundamentāloģijas pamatā. Savukārt hermeneitiku kā

centrālo filozofijas jautājumu vai precīzāk kā filozofiju attīsta un izvērš Gadamers darbā „Patiesība un metode”. Otrā iespēja izvērst absolūto zināšanu kā noslēgtu sistēmu ir absolūtas pašpiederzes principā. Tas nozīmē, ka sākumā tā vēl nav pašpiedzēta absolūtā zināšanā, un tikai pieredzējuma laikā tā nonāk pie tā, kas tā ir. Ja tiek teikts, “Gara fenomenoloģijā” būs absolūtās zināšanas pašpiederzes ceļš, tad tiek arī vienlaicīgi sacīts, ka sākumā tā ir jāuztver kā tāda, kas tā nav. Zināšana sākumā ir tā, kas tā nav, bet pieredzējumā tā top par to, kas tā ir. Piemēram, ja sākumā ir dots laiks, un šķiet, ka tas ir tagadnes punktu nepārtraukta virkne, tad, pieredzot to no tā paša, atklājas tā plūstamība, tā tapšana (tapšana kā mainības noteiksme), kā klātesamības pieredzēšana un saprašana, šajos pieredzējumos, tiek atcelts iepriekš domātais. Laika pieredzējums tuvina izpratnei par to, kas ir laiks. Tā (laika pieredzējumu virkne) nav uztverama kā vienkārši lineāra progresijas virkne, bet gan kā sistēma. Lai gan sākumā domātais par laiku ir bijis saprasts kā noliedzams nākamās pieredzes dēļ, arī tas ir bijis laika fenomēns, kurš ir esošs un piederošs pašam laikam. Ja tā nebūtu, tad varētu vaicāt, kā bija iespējams to uztvert tādā fenomenā, kas tam pašam nekādi nevarētu piederēt? Pieredzējumi ir negativitātē balstīti, tie ir kā iepriekš domāta atcelšanas noteiksme.

Starp abām noslēgtajām sistēmām var saskatīt pretrunu. Ja hermeneitiskā skatījumā laiks sākotnēji ir dots kā laiks un tā pieredzējums ir ceļš pie laika kā laika caur *kā* principu, tad dialektiskā skatījumā laiks ir sākumā dots vienā no tā fenomeniem, kas būtu ne-laiks attiecībā pret tā pieredzējumiem kā veselumu. Laiks ir visi tā aktuālo un potenciālo pieredzējumu vienība vai/jeb veselums, bet šo pretrunu var novērst, ievērojot, ka hermeneitika pievērš uzmanību tieši pieredzes horizontam, uz kura tiek konstatēts laika pieredzējums, savukārt dialektika akcentē laiku kā prātā esošo veselumu, kuram pieder (hermeneitiski izsakoties) pieredzes horizonts.

Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” struktūra ir balstīta dialektiskā pieredzējumā. Tās mērķis ir atklāt zināšanu kā absolūto zināšanu, tas nozīmē pieredzēt zināšanu no tās pašas, kāda tā parādās. Kā norāda Heidegers saistībā ar “Gara fenomenoloģijas” struktūru:

*„Ja tagad zināšanai savā fenomenoloģijā ir jāpiedz ar sevi pašu, ar to tā uzzina (piedz), kas tā nav un kas tajā brīdī ar viņu ir, tad tā var to (fenomenoloģijā*



*pieredzēt ar sevi pašu) tikai tā, ka zināšana, kas veic pieredzējumu, pati kaut kā ir jau absolūtā zināšana.*”<sup>169</sup>

Pirms tam, akcentējot būtisku absolūtās zināšanas iezīmi, raksturo iepriekš aprakstīto absolūtās zināšanas ceļu pašai pie sevis:

*„Tas ne-absolūtais ir vēl ne absolūts. Bet šis vēl-ne ir absolūtā vēl-ne, t. i., ne-absolūtais nav kaut kā tomēr, bet gan tieši tādēļ absolūts, jo tas ir ne-absolūtais: šis ne, pamatojoties uz to, ka absolūtais var būt relatīvs, pieder pie paša absolūtā, nav atšķirts no tā, t. i., nav atmiris un beigts tam līdzās.*”<sup>170</sup>

Jā sākumā sniegtā zināšana vēl nav absolūtā, bet gan esošais klātesošais fenomens, kuru vajag atcelt dialektikā, tad būtu piemēroti salīdzināt relatīvās zināšanas ar priekšspriedumiem, kuri savā būtībā ir piesātināti ar aizspriedumiem. Šo priekšspriedumu (kā arī aizspriedumu) atsegšana ir pirmais solis Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā”. Filozofiski priekšspriedumi saistās ar filozofijas vēstures jēdzienu, kas tika apskatīts iepriekšējās nodaļās. Šie priekšspriedumi nav konkrēti filozofijas vēsturē esošu autoru uzskati, bet gan filozofijā esošas zināšanas. Tās nav tukšas aizgājušo laiku formas, bet gan apziņā esoši fenomeni. Šo nostāju Hēgelis skaidri parāda “Gara fenomenoloģijas” priekšvārda pašā sākumā, norādot, ka filozofija atšķiras no citām zinātnēm ar to, ka tajā daudz vairāk parādās pati šķietamība (*Schein*), jo, pirmkārt, ja citās zinātnēs, piemēram, anatomijā tiek runāts par ķermeņa daļu zināšanām kā tādām, kas būtu objektīvas un bez-vēsturiskas, tad filozofijā patiesība parādās kā iepriekš teiktā šķitums, kas ir sniedzis mērķi jebkuram filozofiskam darbam.<sup>171</sup> Filozofijas darba sākums ir šo šķitumu, priekšspriedumu atsegšana, savukārt mērķis ir novest tās pie patiesības.

---

<sup>169</sup> [Wenn nun das Wissen in seiner Phänomenologie die Erfahrung mit *sich* machen soll, darin es erfährt, was es *nicht* ist und was dabei gerade *mit ihm ist*, dann kann es das nur so, daß das Wissen, das die Erfahrung macht (vollzieht), selbst schon irgendwie absolutes Wissen ist.]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.48

<sup>170</sup> [Das Nicht-Absolute *ist* noch nicht absolute. Aber dieses Noch-nicht ist das Noch-nicht *des Absoluten*, d.h. das Nicht-Absolute ist nicht irgendwie trotzdem, sondern gerade deshalb absolut, weil es *nicht*-absolut ist: Dieses Nicht, aufgrund dessen das Absolute relativ sein kann, gehört zum Absoluten selbst, ist nicht *verschieden* von ihm, d.h. nicht abgestirben und tot *danebenliegend*.]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.47

<sup>171</sup> Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.11

Lai Hēgelis varētu izvest šos priekšspriedumus kā šķietamās zināšanas, viņam ir ievadā jānorāda, kādā veidā zināšanas pašpiederze no tās pašas var būt absolūtā izziņa. Finks atzīmē, ka “Gara fenomenoloģijas” ievadā ir ievērojami četri soļi, ko veic Hēgelis.

1. Polemika pret filozofijai iepriekš dotu „Izziņas teoriju”.
2. Patiesības būtības noteikšana.
3. Jēdziena „zināšanas parādīšanās” priekšstatīšana.
4. Izziņas realitātes pārbaudīšana.<sup>172</sup>

Šie četri soļi nav priekšspriedumu uzrādīšana, bet gan, galvenokārt, domāti, lai pamatotu to esamību un uzrādītu nepieciešamību tos pieredzēt, lai zināšana varētu nonākt pie sevis kā absolūtās zināšanas. Pirmais solis ir polemika pret filozofijai iepriekš dotu „Izziņas teoriju”. “Gara fenomenoloģijas” pirmais teikums ir:

*„Tas ir dabisks priekšstats, ka, pirms filozofijā tuvojās pie pašas lietas, tas ir — īstenās tās izziņas, kas ir patiesība, ir nepieciešams pirms tam iepazīstināt un apspriest pašu izziņu, kas ir kā instruments, ar kuru absolūto pārvaldīt, vai kā līdzeklis, caur kuru to ierauga.”<sup>173</sup>*

Dabiskais priekšstats par izziņas teoriju Hēgeļa gara fenomenoloģijas nolūkam nav piemērots, jo šādas izziņas teorijas, kura būt uzrādāma pirms pētījuma priekšmeta, nebūtu absolūtai zināšanai piederīga. Kā teikts minētajā citātā, ja pirms tuvošanās pašai lietai, tiek pārspriesta izziņas teorija ar kuru tuvosies pašai lietai, tad tā pārvēršas par kādu neatkarīgu komponenti no paša izzināmā. Izziņas teorija ir autonomš priekšmets, kas līdzdarbojas lietas izzināšanā. Finks precīzi skaidro šīs polemikas pamatu, kurš balsta Hēgeļa nepatiku pret izziņas teoriju veidošanu neatkarīgi no izzināmās lietas — neatkarīgi no klātesošās patiesības:

*“Pēc Kanta prāta kritikas tā ir kļuvusi par laikmeta kopēju lietu, pirms filozofēt, rezonēt par izziņas spējas derīgumu, tas nozīmē atklāt izziņas teorijas*

---

<sup>172</sup> Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes”*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1977. S.36

<sup>173</sup> [Es ist eine natürliche Vorstellung, daß, ehe in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es notwendig sei, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtigt, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird.] Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.68

nozīmīgumu, nosacījumus, tās pašas robežas, - tā tad izpētīt izziņu, pirms tā sevi izvērš savās lietās. Šādā kritiskā nolūkā, acīmredzot, slēpjas uzskats, ka izziņa būtu pārskatāma spēja, kas tajā pašā laikā būtu statistiska savā iespējā būt pārlūkojamai un novērtējamai.”

Un nedaudz tālāk Finks turpina —

„Izziņa lēnām atbrīvota no tās lietas un griba izpētīt tās uzdevumu, var pielīdzināt mēģinājumam, rezonēt par peldēšanu, pirms ieiešanas ūdenī”.<sup>174</sup>

Finka izteiktās norādes un ironiskā piezīme par peldēšanas rezonansi pirms ieiešanas ūdenī saskaņojas ar Hēgeļa veltīto ironiju Rainholdam darbā, kas tapis pirms “Gara fenomenoloģijas”:

*Mīlestība un ticība patiesībai ir sevi pacēlušas tik tīrā un riebīgā augstumā, ka viņš (Reinholds), lai solis templī būtu pareizi izpētīts un pamatots, ir uzcēlis mājīgu priekšpagalmu, kurā viņi, lai ietaupītu soli, tik ilgi nodarbojas ar analizēšanu un metodizēšanu un stāstīšanu, līdz viņi savai filozofiskai nespējai pa mierinājumu sevi pārlicina, ka cita drosmīgais solis ir bijuši nekas vairāk kā ievada vingrinājumi un gara maldi.*<sup>175</sup>

Šis Hēgeļa ironiskais izteikums pret Rainholdu uzrāda Hēgeļa izziņas teorijas kritikas priekšspriedumu. Izziņa nav nodalāma no izzināmā un tās nošķiršana no tās noved to maldu ceļos. Maldu ceļus var raksturot kā nebeidzamu riņķošanu ap izziņu,

---

<sup>174</sup> [im Gefolge der Kantischen Vernunftkritik ist es ein Gemeinplatz des Zeitalters geworden, vor dem Philosophieren über die Tauglichkeit des Erkenntnisvermögens zu rasonieren, d.h. in einer Theorie der Erkenntnis die Tragweite, die Bedingungen, die Grenzen derselben auszumachen,- also die Erkenntnis zu untersuchen, bevor sie sich an ihre Sache macht. In einer solchen kritischen Absicht steckt offenbar die Meinung, daß Erkenntnis ein überschaubares Vermögen sei, das gleichsam statisch in seinen Möglichkeiten überblickbar und abschätzbar sei.

Das Erkennen gleichsam abgelöst von seiner Sache und Aufgabe untersuchen zu wollen, mag dem Versuch gleichen, über das Schwimmen zu rasonieren, bevor man ins Wasser geht.]

Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1977. S.36

<sup>175</sup> [ Die Liebe und der Glaube an Wahrheit hat sich in eine so reine und ekle Höhe gesteigert, daß er (Reinhold), damit der Schritt in den Tempel recht ergründet und begründet werde, einen geräumigen Vorhof erbaut, in welchem sie, um den Schritt zu ersparen, sich mit Analysieren und Methodisieren und Erzählen so lange zu tun macht, bis sie zum Trost ihrer Unfähigkeit für Philosophie sich beredet, die kühnen Schritte anderer seien weiter nichts als Vorübungen oder Geistesverirrungen gewesen.]

Hegel G. W. F. *Jenaer kritische Schriften (I) Differenzschrift. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986. S.18

neievērojot, ka izziņa sākas ar izzināmo. Riņķošana ir saistāma ar divējādas izziņas neievērošanu — pirmā ir izziņa, kas tiecas pamatot un izskaidrot izziņu, savukārt otrā ir izzināmā izziņa, kura ir izziņas lieta<sup>176</sup>. Pirmā ir aktivitāte kā mainība, savukārt otrā ir statistiski izpētāms lieta. Riņķošana no izziņas izzināšanas un otrādi ir neatrisināms uzdevums. Jo patiesa izziņa var būt tikai tāda, kuras lieta ir patiesība — ne jau izziņa ir patiesa, bet gan izziņas priekšmets var uzrādīt patiesību, un tikai tādā gadījumā ir iespējams atzīt izziņu par tādu, kas ved pie patiesības.

Tādējādi nonāk pie Finka uzrādītā Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” ievada otrā soļa — patiesības būtības noteikšanas. Hēgelis, norādot uz iepriekš apskatīto izziņas teoriju kritiku, precīzā teikumā izsaka, ko izprot ar patiesību — *”tikai absolūtais patiess, vai tikai patiesība absolūta ir.”*<sup>177</sup>

Ja tikai absolūtais var būt patiess un patiesība absolūta, tad absolūtam ir jābūt kam klātesošam jebkurai izziņai. Bet ne vien klātesošam līdzīgi kā šķitumam, bet arī kā īstenam, tādām, kas patiešām ir — īstens esamībā kā esošā. Ja esošā esamība spēj parādīties kā patiesība jeb absolūtais, tad esamībai ir jābūt, kā norāda Finks, atvērtības (kā parādīšanās) iedabai. Esamība parādās kā zināšana, kā dotais noteiktā fenomenā”. Tādēļ rodas arī nepieciešamība noskaidrot trešo soli, kādā veidā ir iespējam parādošās zināšanas priekšstatīšana un ko nozīmē priekšstatīt parādošos zināšanu.

Ja esamība parādās apziņai kā zināšana, kura sevī satur patiesību, tad ir nepieciešams šo zināšanu priekšstatīt, kas *tā ir*. Tas nenozīmē uzrādīt to kā fenomenu, bet gan uzrādīt to kā patiesību, parādīt to kā “absolūto” un “absolūtā”. Zināšanu parādīt kā patiesību nozīmē priekšstatīt to kā mainīgo nemainību. Ja priekšstatīt parādošos zināšanu nozīmētu uzrādīt tikai fenomenu kādā tas parādās, tad jebkuri maldi vai šķitumi būtu patiesi. Bet, ja parādošās zināšana vienmēr būtu jau patiesa, tad nebūtu iespējami nekādi maldi vai šķitumi. Ne pirmais, ne otrais apgalvojums nav tas, ko Hēgelis vēlas izteikt. Priekšstatīt parādošos zināšanu nozīmē izzināt, pieredzēt to kā esošo esamību, esošo apziņai kā esamību. Lai paskaidrotu teikto, ir nepieciešams uzrādīt priekšstatīšanu tāpat kā izziņu. Priekšstatīts tiek kaut kas, bet tas

---

<sup>176</sup> Tiek lietots vārds *lieta*, kaut gan ierastāk būtu sacīt *izziņas priekšmets*. Vārda *lieta* lietojuma pamatojums ir vācu valodā esošā *Sache* tulkojumā. Ja būtu Hēgeļa (arī Finka) tekstā lietots vācu vārds *Gegenstand*, tad tekstā būtu ierastākā vārdu kopa — izziņas priekšmets.

<sup>177</sup> [, daß das Absolute allein wahr oder das Wahre allein absolut ist.]

Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.70

nenozīmē, ka pati priekšstatīšana būtu autonoma vienība, kuru būtu iespējams izzināt bez tās priekšmeta. Šai gadījumā priekšstatīta tiek parādošās zināšana, kura pati sevi priekšstatā kā tādu, t. i., ja kaut kas parādās, tad tajā pašā laikā tas ir priekšstatīts. Priekšstatīt to, kas pats (parādošās zināšana) priekšstatās, nozīmē censties atklāt to kā esošo esamību — tā tad būt ceļā pie tā, kas parādās.

*“Jo tagad šī priekšstatīšanai parādošās zināšana ir priekšmets, tā izskatās ne brīva pati par sevi, tās piederošās kustīgās (mainīgās) zinātnes tēlā, bet gan tā var tikt pieņemta no šī punkta kā dabiskās apziņas ceļš, kas tiecas pēc patiesās zināšanas, vai kā dvēseles ceļš, ..., kurā tā caur pilnīgu pašas pieredzējumu izdodas nonākt pie zināšanas, kas tā pati ir.”<sup>178</sup>*

Parādošās zināšanas priekšstatījums ir priekšmets, kuru Hēgelim ir nepieciešams uzrādīt kā tādu un atsegt priekšstatījumu kā priekšstatīšanu — ceļu, kurā parādošā zināšana atklāj sevi. Tas noved pie Finka uzrādītā trešā punkta, kas atrodams “Gara fenomenoloģijas” ievadā. Finks raksta:

*“Ceļš pie filozofijas, bet tad ir jau filozofija ceļā pie sevis pašas. Tas ir būtiskais nojēgums tam, ko Hēgelis sauc par „parādošās zināšanas priekšstatīšanu.”<sup>179</sup>*

Parādošās zināšanas priekšstatīšana nozīmē padarīt to, kas ir parādījies kā „priekš sevis” esošais. Tā ir viena no cilvēka būtībām, visu, kas parādās, priekšstatīt kā „priekš sevis” cilvēkā parādošos. Tā Hēgelim nav statiska struktūra cilvēkā, bet gan drīzāk raksturojama ar dinamiskuma izjūtu cilvēka aktuālā aktivitātē — priekšstatīšana priekš sevis ir vara, kura izpauž sevi cilvēka dzīvē. “Tā ir tendence, tapt par sevi, kas tas sevī ir, - tā (cilvēka dzīve) ir nemiers, kurš, kā saka Hēgelis,

---

<sup>178</sup> [Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstand hat, so scheint sie selbst nicht die freie, in ihrer eigentümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschaft zu sein, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus als der Weg des natürlichen Bewußtseins, das zum wahren Wissen dirngt, genommen werden, oder als Weg der Seele,..., indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntnis desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.]

Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.72

<sup>179</sup> [Der Weg zur Philosophie ist aber dann bereits die Philosophie auf dem Wege zu sich selbst. Das ist der wesentliche Sinn dessen, was Hegel die „Darstellung des erscheinenden Wissens“ nennt.]

Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1977. S.41

*satrauc inertumu un izdzen cilvēku no sevi.*"<sup>180</sup> Parādošās zināšanas priekšstatījums parādās kā cilvēka dzīves vara radīt priekšspriedumus priekš sevis, bet tajā pašā laikā šie priekšspriedumi paši parādās kā no cilvēka dzīves ārpus esoši. Tie priekšstata sevī, kaut gan priekšmets ir ārpusē. Priekšstatīt sevī ārpusē esošo ir apzināties kaut ko tādu kā esošu — kā reālu. Hēgelim tas ir jēdziens, kas sevī izsaka šo negativitāti — tas ir sevī priekšstatītais un priekšmets vienlaicīgi. Jēdziens apziņā (kā apzinātais) ir priekšmets un otrādi — priekšmets ir jēdziens.<sup>181</sup> Un sākumā jēdziens tiek pieņemts kā priekšspriedums (kurš parādās kā reālais), ar kuru var izzināt reālo. Tādēļ nākamais solis ir izmeklēt un pārbaudīt izziņas realitāti. Tieši šis punkts norāda uz to, kas ir jāveic "Gara fenomenoloģijai". „Gara fenomenoloģija” ir priekšspriedumu pārbaude, lai tos novestu pie dotām zināšanām, kas savukārt atsegt absolūto.

Realitāte, kura parādās kā priekšspriedumā dotā, Hēgelim nav kāda cilvēkam izmantojamā esamība, kuru var notvert priekš sevis jēdzienā, un pēc tam operēt ar to, realitāte ir būtiskota (būtību saturoša) *kas-esamība*, nevis izziņas izmantojamības lauks. Tā ir jau būtiskota. Īstenais savukārt parādās kā saprātīgais — īstenībai ir jābūt jau saprātīgai, tāpat kā realitāte ir jau būtiskota. Īstenība Hēgelim būtu jādodomā kā substance, savukārt substance kā (absolūtais) subjekts, kuru var izprast kā garu.<sup>182</sup>

Ievadā apskatītie četru punktu izvērsumi jau norāda uz visu "Garas fenomenoloģijas" kopējo sistēmu un darbības izvērsumu. Hēgelim ievads nav kā tikai kā ievadošais, bet gan jau kā darbu uzrādošais. Ievads nekalpo kā ievadītājs, tas ir domas uzrādītājs un kā uzrādītājs tas saglabājas visā "Gara fenomenoloģijā". Darbs nav veidots kā lineāra kustība, kura vairo zināšanas par noteikto pētījuma priekšmetu, bet gan kā dialektiska domāšana dotajā, kur dots ir jau uzrādīts pašā sākumā.

Uzrādītā dialektiska pārdomāšana ir sadalīta trijās daļās, kaut gan, apskatot satura rādītāju var šķist, ka darbam ir četrdaļīga struktūra, kur sastāvētu no A Apziņas; B Pašapziņas; C Prāta un D Absolūtās zināšanas. Bet šādam skatījumam nevar piekrist, jo absolūtā zināšana nav no prāta atsevišķa pakāpe, bet gan prāts, kurš

---

<sup>180</sup> [die Tendenz, für sich zu werden, was man an sich ist, - sie ist die Unruhe, welche, wie Hegel sagt, die Trägheit stört und den Menschen über sich hinaustreibt.]

Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1977. S.42

<sup>181</sup> Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.74

<sup>182</sup> Cobben P. *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels Phänomenologie des Geistes und Heideggers Sein und Zeit*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1999. S.20

nonācis pie absolūtās zināšanas. Absolūtā zināšana ir prāta pārbaudes rezultāts, kas attiecas uz visām iepriekšējām pakāpēm (jeb “Gara fenomenoloģijas”) daļām kā līdzvērtīgi klātesošs.

“Gara fenomenoloģijas” struktūru formalizēta ilustrācija būtu:

“Gara fenomenoloģija”

Ievads		
A. Apziņa	B. Pašapziņa	C. (AA) Prāts
		(BB) Gars
		(CC) Reliģija
		(DD) Absolūtās zināšanas
Zināšanas kā aizspriedumi vai priekšspriedumi	Zināšanas kā dotais	Absolūtās zināšanas

Tagad būtu nepieciešams izvērst šo struktūru kā zināšanas pašpiederzes ceļa punktus, citiem vārdiem sakot, uzrādīt dialektisku zināšanas nonākšanu pašai pie sevis.

1. (A Apziņa)

Absolūtā zināšanas ceļš pašai pie sevis ir iespējams tikai tad, ja zināšana parādās kā apziņa — kā tā parādās ar to, ko par to zina. Šai pakāpē zināšana ir priekšspriedumu noteiksmē, jo tā ir parādošās zināšana, kura izsaka sevī iekļauto negativitāti — apziņa apzinās kaut ko kā priekš sevis esošu ārējo priekšmetu.

Šo posmu Hēgelis izved trijās pakāpēs:

1.1. (I. Jutekliskā noteiktība vai *tas un mans*)

Eksistē priekšspriedums, ka jutekliski sniegtā noteiktība ir vistiešākā zināšana pati par sevi, kas pēc tam tiek apziņā priekšstatīta kā parādošās zināšana. Tādējādi šādā priekšstatā parādās ticība tiešai piekļuvei realitātei, kas izpaužas jutekļu datos. Bet šāda zināšana nepasaka neko vairāk, tikai to, ka kaut kas ir. Jutekliskā noteiktība ir

dota „tas ir”, un Hēgelim, pārbaudot šo tiešo dotumu, atsedzas nevis „tas ir”, bet gan „man ir”. Abus spriedumu sintēze izpaužas kā juteklības noteiktībā sniegta zināšana, ka „man ir tas” jeb, citiem vārdiem sakot, tiek konstatēts kaut kas kā esošs, nevis pati lieta, kura sniedz juteklībā krāsu, smaržu vai garšu. Tādējādi zinošais *zina tikai lietas esamību*. Pārbaudot zināšanas par lietas esamību, ko sniedz jutekliskā noteiktība, atklājas, ka tā parādās vienmēr kā šeit un tagad esoša, bet nevis kā lieta, tās daudzējādā *domas potencialitātē*. Šeit, tagad ir indeksāli, kas norāda uz esamību, bet neuzrāda zināšanu kā priekšmetu, kurš tajā parādās. Tie abi (šeit un tagad) ir nenoteikti.<sup>183</sup>

Jutekliskā tiešamība sniedz zināšanu par kaut kā esamību kaut kam (man **ir** tas), kā arī šīs esamības parādīšanos laikā un telpā — tagad un šeit. Parādīšanās laikā un telpā ir zināšana par kaut kā laiktelpas esamību, nevis konkrēta priekšmeta noteiktību. Tādēļ Hēgelis sper nākamo apziņas pārbaudes soli, kas ir saistīts ar uztveri.

## 1.2. (II Uztvere vai lieta un apmāns)

Ja jutekliskā noteiktība sniedz esamību kā esošo un zināšanu kā man (zinošā) tas (zināmo) laiktelpā (tagad un te), tad uztvere ir pirmā esamības priekšstatīšanas pakāpe — apziņa ne vien iegūst kaut ko kā esošu, bet arī to priekšstata kā lietu. Priekšspriedums ir, ka uztvere sniedz apziņai lietu, kura ir apzināta.

Hēgelis, izvedot pārbaudi par uztveri kā lietas uztvērums, nonāk pie lietas identitātes<sup>184</sup> problēmas jeb jautājuma par to, ka uztvērums

---

<sup>183</sup> Šim izvedumam par šeit un tagad, kā norāda Andreas Greizers (*Andreas Greaser*), ir daudzi iebildumi. Tiek norādīts, ka Hēgelis savu izvedumu par „Das Jetzt” un „Das Hier”, balsta lingvistiskās izteiksmes iedabā, kurā tiem var piešķirt indeksāļu funkciju, bet to nevar izsecināt no jutekliskās tiešamības parādīšanās apziņai.

Greaser A. *Zur Hegels Portrait der sinnlichen Gewißheit. Klasiker Auslegen. Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggeler. Akademie Verlag, Berlin 2006. S.35

<sup>184</sup> Vestfāls norāda uz Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā” iekļautās lietu identitātes problēmas saistību ar Hjūma skeptisko filozofiju. Šī norāde arī atsedz Hēgeļa un Kanta Hjūma filozofijas interpretācijas atšķirības, precīzāk, abu autoru atšķirīgās intereses Hjūma filozofijā, ja Kanta filozofija turpina risināt kauzalitātes kritikas un ticības ārējām lietām problemātiku, tad Hēgelis lielāku uzmanību pievērš lietu identitātes problēmai un to saistībai ar apmānu.

Westphal K. R. *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge.// Historisch-kritische Analyse zum Kapitel „Wahrnehmung” in der Phänomenologie von 1807*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1998. §3.4.



atbilst kādai lietai kā tās daudzveidīgai vienībai. Hēgelis identitāti neizprot kvantitatīvā nozīmē, t. i., identitāte kā daudzo summāro vienību, bet gan kvalitatīvā nozīmē, kas parādījās un tika aprakstīts nodaļā par absolūtā formas nosacījumiem. Absolūtais ir idents pats sev, tas ir veselais, nevis vienība.

Uztvere sniedz zināšanu par lietu, bet tā nespēj uzrādīt to kā esošo esamībā, patieso zināšanu. Pirmajā pakāpē lieta parādās kā daudzo kvalitāšu (īpašību) vienība, bet šis skatījums neparāda lietu kā konkrēto jeb neuzrāda zināšanas pamatu. Uztvere šai pakāpē neuzrāda lietu pašu par sevi kā konkrēto, bet gan kā vispārīgo īpašību summu. Otrajā pakāpē uztvērumā tiek izcelta lieta starp citām lietām, tā tiek uztverta kā noteikts veselums, kur vispārējās īpašības parādās kā lietas nošķiruma no citām lietām izgaismojums. Trešajā pakāpē lieta tiek uztverta kā vienota sevī un tajā pašā laikā veselums, kurš ir nošķirts no citām lietām. Uztvers trīs pārbaudes pakāpes uzrāda zināšanu kā vienību, vispārību un daudzējādību.

1.3. (III. Spēks (spēja) un sapratne, parādība un pārjutekliskā pasaule.)

Zināšana iegūst spēju kā spēku, atsedzot esošo kā spēku, kurš nosaka kustību kā mainību. „Šī” *patiesība ir lieta, un uztveres, kas ir lietu būtība, patiesība ir spēja (spēks).*<sup>185</sup> Zināšana kā jutekliskā noteiktība ieguva savu esamību kā vienībā esošais individuālais, savukārt uztverē tā parādās kā vispārēji noteiktā, trešā pakāpe parāda to kā īsteni esošo saprašanas iespējamību. Zināšana, kas ieguvusi esamībā esošu lietu, tiek iesaistīta jautājumā par lietas īstenības būtību. Lietas īstenības būtība atsedz spēju (spēku), kas izpaužas sapratnē par lietas īstenību. Lieta, no vienas puses izpaužas kā tāda, kas parādās, jeb parāda sevi savā ārējā formā, bet, tajā pašā laikā tā tiecas nevis sevi parādīt ārpus sevis esošā parādīšanā, bet gan atgriezties pie tā, kas tā pati sev ir. Šī divējādā kustība arī uzrāda spēju (spēku), kas var tikt raksturots kā

---

<sup>185</sup> [Die Wahrheit des Dinges ist das Ding, und die Wahrheit, das Wesen des Dinges ist die Kraft.]

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*.// Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988. S.147

refleksija. Refleksija ir saprašana, kura ir kustībā kā mainībā esoša.<sup>186</sup> Bet šī refleksija, kas parādās no divpusējas spējas (spēka) — parādīties tajā, kas tā nav, un tiekties parāties, kas tā ir (kā esošai) — rada zināšanai vēl vienu pretnostatījumu, t. i., ko Hēgelis sauc par parādīšanos un pārjutekliskā pasauli. Parādīšanās ir parādīšanās no *kaut kam jeb kādam*, tātad spēja izpaust sevi kā esošo un esošo ne vien kā vienību, bet gan kā uztverē esošo vispārību (visiem esošu), savukārt pārjutekliskā pasaule ir tā, kas izpaužas kā mainība, kā kustība uz sevi, uz savu patieso esamību, kas ir pretnostatījums parādīšanās ārējam spēkam. Pārjutekliskā pasaule sevi izpauž kā apgriezto pasauli. Gadamer, skaidrojot Hēgeļa apgrieztās pasaules<sup>187</sup> konceptu, raksta: “*Tā (apgrieztā pasaule) daudz vairāk ir „patiesā, pārjutekliskā” pasaule, kurai pašai par sevi pieder abas puses, sevi sadalīt pretstatos un ar to pie sevis pievilkt.*”<sup>188</sup>

Ar šo divējādo kustību arī apzinātais kā apziņa tiecas tapt par pašapziņu vai to, kas atsedz savu esamību sevī, nevis izšķīst dažādās parādīšanās formās.

## 2. (B. Pašapziņa)

Zināšana sevi iegūst kā apziņas zināšanu. Tā izzina sevi kā pašapziņu, ne vairs kā parādošos zināšanu. Te vairs nav priekšspriedumi, bet gan dotā zināšana, kas sevi parāda kā esošo sev. Pašapziņā parādās paša noteiktības patiesība. Pateicoties iekšējai refleksijai, pašapziņa parādās divējādā formā — pašapziņas priekšmets un pašapziņas dzīve,<sup>189</sup> kur pašapziņas dzīve ir refleksija pašā sevī (*Reflexion-in-sich*). Patiesība nav zināšanas esamības noteiksme, bet atklājās no tā, ko sniedz pati zināšana kā dotā, tādējādi

---

<sup>186</sup> Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.110

<sup>187</sup> Gadamer raksta sākumā norāda, ka uzskata par *apgriezto pasauli* par vienu no sarežģītākajiem konceptiem Hēgeļa *Gara fenomenoloģijā*, bet arī vienu no interesantākajām, jo tieši koncepts atrodas *Gara fenomenoloģijas* vidū. Tas atrodas vidū, jo atbild uz jautājumu kā ir iespējams apziņai no nākt pie savas pašapziņas.

Gadamer H.-G. *Die verkehrte Welt.//Hegel. Husserl. Heidegger*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1987. S.29

<sup>188</sup> [Es (verkehrte Welt) ist vielmehr die „wahre, übersinliche” Welt, die die beiden Seiten an sich hat, sich in den Gegensatz entzweit und damit sich auf sich bezieht.]

Gadamer H.-G. *Die verkehrte Welt.//Hegel. Husserl. Heidegger*. J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1987. S.42

<sup>189</sup> Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.139

pašapziņas daļas nosaukums Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā” parādās kā (IV) pašas noteiktības patiesība, kas tiek risināta divās apakšsadaļās:

A. Pašapziņa kā patstāvībā un nepastāvīgā; Kungs un kalps.

Pašapziņa kā dotā zināšana ir divdaļīga, tas nav priekšspriedums, kas tiek uzrādīts, bet gan pati pašapziņa parādās kā pati par sevi un, tajā pašā laikā, kādam esoša. Pati par sevi tā ir patstāvīga un sevi nosakoša no pašas sevis, bet, lai tā tāda būtu, tai ir jābūt nepastāvīgai un mainīgai, jo tā pieder kaut kam, kas tā pati ir. Pašapziņa ir pašai apziņai piederoša. A atrodas „A” piederībā. Hēgelis šo apziņu kā divdaļīgi doto ilustrē ar *kunga un kalpa* metaforu. Tie ir tiešā veidā saistīti jēdzieni, kur viens nav domājams bez otra. Ja nebūtu nekas tāds kā kungs, tad nebūtu nekas tāds kā kalps un otrādi. Kungs kā pašpietiekamais, tāpat brīvais, jo tas pats nosaka sevi, ir pašapziņā kā tiešais dotums. Savukārt kalps ir tas, kurš atrodas no kunga atkarības attiecībās, tā ir pašapziņa, kura tiek apzināta kā cita (no pašpietiekamās pašapziņas). Kalps esošo sagatavo kungam kā apzināmo, viņš darbojas ar esamību, to formulējot. Kungs bez kalpa nevar iegūt esamību kā priekš sevis esošu, kā tikai caur kalpa darbību.<sup>190</sup>

Cītiem vārdiem sakot, pašapziņa kā pašpietiekamā ir sevī un, tā kā apzinošā apzinās sevi kā zināšanu, bet šo zināšanu kā doto un tajā pašā laikā mainīgo, tā iegūst no kaut kā, no savas negativitātes — kalpa.

Hēgelis, risinot kunga un kalpa metaforu, demonstrē dotās zināšanas kā negativitātē esošas, bet ne vienu otru izslēdzošas.

B. Pašapziņas brīvība; (stoicisms, skepticisms, nelaimīgā apziņa).

---

<sup>190</sup> Šī daļa ir viena no zināmākajām Hēgeļa “Gara fenomenoloģijā”, bet lielu popularitāti tā ir ieguvusi (pateicoties *kunga un kalpa metaforai*) tieši praktisko filozofiju kontekstā. Otto Poggeler norāda, ka, pateicoties “Gara fenomenoloģijas” šai daļai, var runāt par pašapziņas filozofijas problemātikas ienākšanu filozofijā. Poggeler norāda gan uz Marksa 1844.gada Parīzes manuskriptu tiešo ietekmi no Hēgeļa “Gara fenomenoloģijas” *pašapziņas konceptu*, gan arī Kirhegora filozofijas tapšanu diskursā ar Hēgeļa pašapziņas filozofijas nostājām.

Poggeler O. *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes. Klassiker Auslegen. Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Poggeler. Akademie Verlag, Berlin 2006. S.131

Zināšana kā pašapziņa iegūst brīvību tās divējādā iedabā. Tā ir brīva, jo atrodas dialektiskā kustībā pati sevī. Šī brīvība ir domāšanas nosacījums un ir pašas domāšanas pamatota. *Domāšanai priekšmets mainās nevis priekšstats vai tēlos, bet gan jēdzienu.*<sup>191</sup> Jēdziens ir gan esošais, gan domājamais, tas iekļaujas apziņas dualitātē un ļauj esamību tvert no tā paša. Hēgelis, lai norādītu uz brīvības attīstības dažādām pakāpēm, norāda uz trīs tās parādīšanās formām: stoicisms, skepticisms un nelaimīgā apziņa. Hēgeļa izvēlētais norādes ir vērsta uz antīko filozofiju, bet tas nenozīmē, ka viņš cenšas tās citēt, bet gan tās izmanto kā filozofijā esošo vēsturiskumu, kurš sniedz zināšanu par esošo.

Stoicisms ir pašapziņas brīvība. Stoicisms filozofijas vēsturē akcentē pašapziņas brīvību neatkarībā no ārējām parādībām. Tādējādi pašapziņa kā domājoši brīvā ir pati sevī, nevis saistās ar parādošas zināšanām, kas nebūtu tās pašas. Tādējādi tā parādās kā pašpietiekama zināšana. Tā sevi sniedz kā zināmo pašam sev, tādējādi tiešo domāšanas priekšmetu sevī. Tādā veidā stoicisms sniedz tiešu brīvības jēdzienu. Savukārt skepticisms ne vien refleksijas ceļā sniedz brīvības jēdzienu, bet realizē to. Tas ir tieša negativitātē, tādēļ tam tā arī ir jāizturas. Tas atsedz ne vien pašpietiekamo, bet uzrāda visu nebūtisko un nepietiekamo. Tas savā negācijā vēršas pret citu, lai to pārbaudītu. Skepticisms ir raksturojams kā noturīgas negativitātes attiecības. Tas attiecas vienmēr no sevis *pret* citu, kuru tas nepieņem kā patiesi esošu zināšanu. Nelaimīgā apziņa ir tās saprašana par sava atgriešanās ceļa pašai par sevi neiespējamību. Tā ir dota kā sadalīta, divdaļīga un bez iespējām atrast sevi kā vienoti esošo un pašpietiekamo. Nelaimīgā apziņa ir arī dzīvā apziņa, jo tā vienmēr parādās kā mainīgā un ceļā esošā.

### 3. (C. (AA.) Prāts)

---

<sup>191</sup> [Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen oder Gestalten, sondern in *Begriffen*.]  
Hegel G. W. F. *Phänomenologie des Geistes*. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986. S.139

Pašapziņa kā apziņa ir būtības pamats gan zināšanai par priekšmetiem un sevi, gan zināšanai, ka tā pati zina jeb pašapziņa ir kā apziņa, tā nonāk pie sevis kā prāta vienības. Šeit viens pašizziņas ceļš, kas ir ietverts “Gara fenomenoloģijā” ir noslēdzies, bet Hēgelis atkārtu vēlreiz ceļa posmus tikai tagad prāta pārbaudei. Šis ceļš ir pie prātā esošās absolūtās zināšanas, kas noteica iepriekšējo ceļa gaitu. Daļa C, kas ir pirmā ceļa beigās, sakrīt ar nākama ceļa sākumu, tādēļ tā vienlaicīgi tiek apzīmēta arī kā AA.

a. (C. (BB.) Gars)

Prāts, pieredzot sevi, vēl nav nonācis pie tā, ka tas ir absolūtais gars. Jēdziens “gars,, nozīmē, ka tas parādās kā vispārēji konkrētais — jeb, ka tas ir *gara fenomenoloģijā*. No šī brīža parādās arī gara absolūtā vēsture, kas norāda uz gara pašizziņu jeb ceļu pie absolūtā.

b. (C. (CC.) Reliģija)

Reliģijā sevis zinošais gars sevi apzinās kā pašapziņu. Gars kā parādīšanās zināšana apzinās sevi. Tas ir paša apziņā jeb pašapziņā.

c. (C. (DD.) Absolūtā zināšana)

Tikai tad, kad gars apzinās sevi un arī esamību ir apzinājies kā savu esamību, tas ir kļuvis par sevis zinošo, kurš kā absolūtā īstenība ir sevi zinošais un priekš sevis īstenību radošais. Īstenība un esamība ir kļuvušas par vienas zināšanas vienību, jo gars pieredz sevi kā to, kas tas ir. *Ir* kā esošais un *ir* kā zināšanas par esamības noteiksmi.

## Kopsavilkums

„Gara fenomenoloģijā” tiek uzrādīts, kādā veidā zināšana nonāk pie absolūtās zināšanas. Šis zināšanas attīstības ceļš uzrāda tās vēsturisko iedabu. Zināšana, attīstoties dažādās pakāpēs, atceļ iepriekšējo pakāpi. Hēgelis ar atcelšanu saprot iepriekšējās pakāpes saglabāšanu. Katra pakāpe parāda kādu zināšanas aspektu, bet atsevišķais aspekts vēl nav pati zināšana. Zināšana kļūst par to, kas tā ir, iegūstot visus savus dažādos aspektus, kuri sintezējas absolūtā zināšanā. Kā jau tika norādīts „Gara fenomenoloģijas novietojums un loma Hēgeļa sistēmā” nodaļā, „Gara fenomenoloģijā” tiek tematizēta zināšanas parādīšanās laiciskajā aspektā. Hēgelis to izvērsī trijās pakāpēs, kur pirmā pakāpe ir esamības zināšanas uztvērums, kas ļauj to tematizēt kā apziņu. Apziņa Hēgeļa nozīmē nav jāuztver kā subjekta apziņa, bet gan kā substanciālis apzināšanās darbībai — esamības zināšanas nepieciešamais nosacījums. Esamība kā zināšana sākotnēji ir dota priekšspriedumu un aizspriedumu piesātināta. Otrā pakāpē, kurā tiek konstatēts nepieciešami dotā zināšana, „Gara fenomenoloģijā” tiek raksturota kā pašapziņa. Esamības zināšana vienmēr izpaužas caur zināšanas aktu, kurā tā parādās, tādējādi tiek apzināta pati zināšana kā esošais — kā pašapziņa. Šai pakāpē zināšana parādās kā dotā jeb esošā. Trešā pakāpē zināšana atgriežas pie apzināmā kā esamības un uzrāda sevi kā esošo, kas veido Hēgeļa lietoto prāta jēdzienu. Prāts ir gan kā vispārēja zināšanas parādīšanās nosacījums, gan zināšanas kā doti esošās nosacījums. Iepriekšējo pakāju atcēlumā zināšana atgriežas pati pie sevis jeb top par absolūto zināšanu.

Zināšanas attīstības ceļš pašai pie sevis ļauj to aplūkot kā vēsturisku zināšanu. Zināšanas vēsturiskums ļauj to atsegt gan hermeneitiskā skatījumā kā saprasto, gan dialektiskā skatījumā kā mainībā esošo.

### 3. Aizmiršanas kā hermeneitiskās dialektikas izgaismojums

Lai gan aizmiršana nav centrāls jēdziens ne Hēgeļa *Gara fenomenoloģijā*, ne viņa sistēmā kopā, šis jēdziens var noderēt kā dialektikas izgaismojums, to nepadarot par pretnostatītu hermeneitikai, kā to saskatīja Heidegers *Esamība un laikā*.<sup>192</sup> Pirmais jautājums, kas saistās ar aizmiršanu un tās saistījumu ar zināšanu, ir tas, kāda nozīme tai var tikt piešķirta Hēgeļa filozofijas kontekstā? Vai ir pamatoti ieviest jēdzienu, kas nav īpaši izcelts paša Hēgeļa tekstos? Pamatojums aizmiršanas jēdziena ieviešanai kā izgaismojumam ir jāmeklē, pirmkārt, nevis Hēgeļa atstāto tekstu vēsturiskajos materiālos, bet gan centienos atsegt domu, ko Hēgelis paudis savā filozofijas sistēmā, otrkārt, ja šī jēdziena ieviešanas nolūks ir izgaismot noteiktu problēmu, tad tas ir jāuztver kā lakmusa papīrs, kurš sniedz sapratnei zināšanu, uz kuras bāzes ir iespējams izgaismot jaunu problēmlauku, nevis to padarīt par to, ko tas izgaismo.

Ir jānorāda, ka aizmiršanas jēdziens ir jāuztver zināšanas kontekstā, nevis kā piesātināts jēdziens ar filozofisku saturu, kas to parāda citā kontekstā. Heidegera *Esamība un laikā* ir atrodams šāds jēdziens, bet tas ir piesātināts jau ar *Dasein* analīzes iegūto saturu. Heidegers ar aizmiršanu saprot:

*Aizmirstība kā neīsti izbijušais saista sevi ... ar iemestību, paša esamību; tā ir esamības veida laiciskā jēga, sekojoši, pirmkārt un galvenokārt, es izbijušajam — esmu. Un tikai uz aizmiršanas pamata ir iespējama norūpējušās, norādošā pagātnes paturēšana un tas neklātesoši, appasaulīgi sastapts esošais. Šī paturēšana atbilst nepaturēšanai, ko „Aizmiršana” pastarpinātā nozīmē priekšstata.*<sup>193</sup>

No šī heidegerisku jēdzienu piesātinātā izteikuma aizmiršanā tiek akcentēta laiciskā nozīme. Aizmiršanas jēdziens tiek izvērsts *Esamības un laika* ceturtajā nodaļā, kurā tiek aplūkots laiciskums un ikdienišķība. Aizmiršana ir pakļauta saprašanas laiciskumam, t. i., laiks ir tas, caur kuru parādās klātesamībā tas, kas ir

---

<sup>192</sup> Šis pretnoskatījums tika apskatīts *Dialektika un absolūtais kā veselais un vienotais*.

<sup>193</sup> [*Vergessenheit* als uneigentliche Gewesenheit bezieht sich ... auf das geworfene, eigene Sein; sie ist der zeitliche Sinn der Seinsart, gemäß der ich zunächst und zumeist gewesen — *bin*. Und nur auf dem Grund dieses Vergessens kann das besorgende, gewärtigende Gegenwärtigen *behalten* und zwar das nichtdaseinsmäßig, umweltlich begegnende Seiende. Diesem Behalten entspricht ein Nichtbehalten, das ein 'Vergessen' im abgeleiteten Sinne darstellt]

Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. S.339

bijis, bet nav vairs klātesošs. Aizmirst nozīmē pagātnes laicisku paturēšanu. Kad Heidegers uzdod jautājumu, saistībā ar Hēgeļa *Gara fenomenoloģiju* — *kas pieder Gara būtībai, kas padara tam iespējamu „iekrist laikā”?*<sup>194</sup> tiek norādīts uz gara jēdziena saistību ar Hēgeļa laika koncepciju, kas ļauj atsegt gara pašizziņas dialektisko kustību. Šī jautājums jau tika apskatīts nodaļā *Hēgeļa laika jēdziena kritika Heidegera darbā Esamība un laiks*, bet šai gadījumā interese ir par paša jautājuma uzdošanas veidu. Heidegers, uzdodot šo jautājumu, liek problematizēt visu Hēgeļa *Gara fenomenoloģijas* pausto pašapziņas izziņas procesu un nonākšanu līdz absolūtai zināšanai. Jo, ja tiktu noraidīta gara „iekrišana laikā”, tad nebūtu pamatojama arī tā dialektiskā pašizziņa, tā mainība nemainības noteiksmē. Ja tiktu noraidīta dialektika kā kustība, kura izpaužas kā ceļš pie esamības, tad *Gara fenomenoloģija* paustu statisku jēdzienu, kura negativitāte neparedzētu dinamisku mijiedarbību. Priekšspriedumos nevis tiktu atsegta dotā zināšana, kas ļauj nonākt pie absolūtā, bet gan tās būtu nesaistītas kategorijas, kuras neparedzētu veseluma iespējamību. Lai novērstu tik radikālu Hēgeļa filozofijas interpretāciju (ar radikālu interpretāciju netiek domāts ne Heidegera uzdotais jautājums, ne Heidegera Hēgeļa kritika kopumā, bet gan iespējamās konsekvences, kas varētu izrietēt, cenšoties šo jautājumu uztvert kā retorisku — jautājums, kas sevī iekļāvis jau noklusētu noliedzošu atbildi), var uzdot līdzīgu jautājumu saistībā ar Heidegera filozofiju — kā ir iespējama jautājuma par esamības aizmirstāšanu?<sup>195</sup> Atbildi uz šo jautājumu, tāpat kā uz jautājumu par Hēgeļa filozofiju, var atrast Heidegera darbā. Taču šobrīd mērķis nav atbildēt, bet gan izvērst aizmirstāšanas jēdzienu un parādīt to kā abu filozofiju izgaismojošo principu.

Aizmirstāšana kā zināšana sevī ietver trejādu struktūru, kas darba gaitā ir vairākreiz uzrādīta un kuras formālais pieraksts ir *tAa*. Sakot, ka kaut kas ir aizmirsts, tiek pateikts, ka ir apzināts, ka kāda dotā zināšana nav klātesoša noteiktā laikā. Citiem

---

<sup>194</sup> [Was gehört zum Wesen des Geistes, das ihm ermöglicht, »in die Zeit zu Fallen«?] Heidegger M. *Sein und Zeit*. Tübingen 2001, S.428.

<sup>195</sup> Heidegers *Esamības un laika* sākumā raksta:  
Minētais jautājums mūsdienās ir nonācis aizmirstībā, kaut gan mūsu laiks sevi pamato kā attīstību, kurš atkal pamato „metafiziku”.

[Die genannte Frage ist heute in Vergessenheit gekommen, obzwar unser Zeit sich als Fortschritt anrechnet, die »Metaphysik« wieder zu bejahren.]  
Heidegger M. *Sein und Zeit*. Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006. S.2



vārdiem sakot, ir zināšana par nezināšanu. Zināšana kā dotā ir klātesoša, bet nezināšana promesoša.

Tas uzrāda negativitāti, kura savā pretnostatījumā atceļ sevi. Zināšanas noliegums ir nezināšana, bet šajā noliegumā ir iekļauta jau zināšana, un tas nozīmētu, ka tie nav stingri pretstati, drīzāk tie parādās savstarpējā mijiedarbībā. Līdzīgi kā Hēgeļa aprakstītā esamības un nekas negativitāte noteica tapšanas potencionālo aktualitāti. Šai gadījumā zināšana un nezināšana kā nenoteikti jēdzieni bez konkrētās aktualitātes ir sakrītoši jēdzieni — zināšana, kura neparādās kā priekšspriedums vai dotā zināšana, paliek nenoteikta, tāpat kā nezināšanai nav iespējams parādīties, ja nav nekā, no kā tā varētu parādīties. Šo struktūru pakļaut esamības un nekas mijiedarbībai kā tapšanai nozīmētu uzrādīt, kādā veidā būtu iespējams šos abus jēdzienus sintezēt, jeb norādīt uz jēdzienu, kurā tie abi saglabā savu raksturojumu, nezaudējot paši par sevi savu noteiksmi.

Ja tiktu pieņemts, ka zināšanas un nezināšanas sintēze ir jauna zināšana, tad šāds uzskats labi iekļautos zināšanu producēšanā. Ja atgriežas pie plurālas zināšanas izpratnes, tad tas savukārt savā veidā izslēgtu absolūto zināšanu, kas nepieļauj sevi kā daudzo. Ja arī tiktu teikts, ka zināšanas un nezināšanas mijiedarbībā rodas jaunas zināšanas, kuras ir absolūtā zināšanā iekļautas, tad tās būtu absolūtās zināšanas vienas no daudzām parādošām zināšanām, kuras būtu raksturojamas kā priekšspriedumu vai aizspriedumu producēšana, jo tās sevī neiekļautu jeb neatceltu zināšanu un nezināšanu. Kā norāda Finks —

*Zināšana par tikai-parādošos ir pati tikai parādošās, — zināšana par galīgo un relatīvo ir pati tikai galīgi-relatīvi esoša zināšana, — zināšana par absolūto noslēdzot ir absolūti esoša zināšana. Tādējādi Hēgelis sevi ieliek antīkā tradīcijā, kur zināšanas būtību mēģināja domāt no zinātā — un mazāk no zinošā.<sup>196</sup>*

Zinātais ir klātesošs zināšanai, lai tā varētu nonākt pie sevis kā absolūti esošas zināšanas. Zinātais zināšanā ir jāizprot kā izzināmais jeb tas, pie kā jānonāk.

---

<sup>196</sup> [Ein Wissen von nur-Erscheinenden ist selber nur-erscheinendes Wissen, eine Wissen vom Endlichen und Relativen ist selber nur endlich-relativ-seiende Wissen, - ein Wissen vom Absoluten schließlich ist das absolut/seiende Wissen. Damit stellt Hegel sich in die antike Tradition zurück, die das Wesen des Wissens vom Gewußten her zu denken versucht — und weniger vom Wissenden her.]

Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“*. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1977. S.23

Zināšanas un nezināšanas sintēze būtu aizmiršana. Aiziršana kā esošais esamībā. Pateicoties aizmiršanai, zināšana var būt topoša, topoša nevis no tā, kas tajā pašā nav, bet gan no tā, kas tajā ir aizmirsts.

Hēgeļa *Gara fenomenoloģija* atsedz zināto kā zināšanu, kura ir absolūti esoša. Iesākot ar parādošās zināšanas pārbaudi, tā tiek atsegta kā priekšspriedums, kas ir nepieciešams, lai tas varētu tapt par spriedumu kā doto zināšanu, kura kā dotā uzrāda to, kas tā ir un kam tai ir jābūt, tādējādi kļūstot par absolūto zināšanu. Zinātā tapšana par zināšanu ir vēsturiski apzināta — vēsture tādējādi neparādās kā aizmirstā zināšana, bet drīzāk kā tā, kas aizmirst, lai atsegtu zināšanu. Aizmirst tajā nozīmē kā noteiktā laikā esoša apziņa, kura tiecas atcerēties sevi laikā kā mainībā.

Ja absolūto zināšanu uztver kā zinātās zināšanas aktualitāti, tad tā parādās kā tāda, kas ir esoša esamībā. Tādējādi var arī sasaistīt Heidegera aizmirstā jautājuma no jauna uzdošanas iespēju, kā arī gara būšanu laikā. Aizmiršana kā neklātesamības konstatējums laikā ir laiciskā viena no modiem konstatācija, bet neizsmēļ aizmirsto kā zināto. Gars „iekrīt laikā” jo tas ir zinātais kā aizmirstais un zināšana vienlaicīgi, līdzīgi kā aizmirstais jautājums ir klātesošs, lai to uzdotu un censtos atsegt. Būtiskākā atšķirība slēpjas jautājuma nolūkā, ja Hēgeļa gadījumā ir mērķis uzrādīt zināšanas kā absolūtas un tātad prāta īstenību, tad Heidegera mērķis ir saprast esamību kā klātesamību, t. i., saprast esamību un laiku.

## Secinājumi

1. Hēgeļa filozofija nav pētāma kā objektīvi esoša nemainīga vienība. Filozofija ir pakļauta domāšanā esošai negativitātei. Negativitāte zināšanā rada mainību, kura ir uzrādāma kā domāšana.

2. Filozofijas vēsture ir jāanalizē kā tagadnē esošs stāsts. Filozofijas vēsture kā aizgājušā uzrādīšana norāda uz filozofijas relativitāti — tā vēsturē parādās kā mainīga. Filozofijas mainība uzrāda tās atkarību no citiem jēdzieniem un interpretācijām, tādējādi atsvešina no esošā kā esošā. Bijušo uzskatu uzrādīšana neievēro, ka pati filozofijas vēsture ir tikai uzskats noteiktā laika momentā.

3. Vēsture kā tagadnes stāsts ir jāanalizē kā nemainīga mainība. Šādai analīzei noder hermeneitikas un dialektikas pieejas. Hermeneitika akcentē tagadnē saprasto, savukārt dialektika tagadni iekļauj laika mainībā.

4. Laika jēdziena izpratne nosaka arī Hēgeļa dialektikas interpretāciju. Ja laiks tiek izprasts kā *tagadnes* punktu virknējums, tad dialektika ir šo punktu sintēze. Ja laiks tiek izprasts kā klātesamības saprašanas norise, tad dialektika uzrāda saprašanas struktūru.

5. Absolūtais ir domājams kā vienmēr klātesošais, nevis kā abstrakcija, kura atrastos ārpus dotās zināšanas. Ja absolūtais tiek domāts kā abstrakcija, kura nav klātesoša, tad absolūtais nav neierobežots. Ja absolūtais nav *tagad* klātesošs, tad tas *tagad* ir neesošs, tātad var teikt, ka tādējādi absolūtais ir ierobežots.

6. Absolūtā zināšana nav nošķirta no ticības, ticība ir tai piederošs mods. Ticība uzrāda zināšanas bezgalīguma dimensiju. Zināšana, esot mainībā, tikai vienā aspektā parādās kā galīga vienība — kā nosakāma noteiktās robežās.

7. Hēgeļa filozofijā „Gara fenomenoloģijas” un „Enciklopēdijas” sistēmas nav nepieciešams skatīt kā atšķirīgas. Tās abas var tikt interpretētas kā vienas zināšanas parādīšanās divu dažādu aspektu izvērsumi.

8. Zināšanas attīstības ceļš pašai pie sevis ļauj to aplūkot kā vēsturisku zināšanu. Zināšanas vēsturiskums ļauj to atsegt gan hermeneitiskā skatījumā kā saprasto, gan dialektiskā skatījumā kā mainībā esošo.

9. Heidegera norāde uz jautājuma par esamības aizmiršanu un jautājums par Hēgeļa gara jēdziena „iekrišanu” laikā ir savstarpēji savietojami jautājumi, ja akcentē

aizmiršanu kā vienojošo aspektu hermeneitiskā dialektikā. Aizmiršana ir gan klātesamība (aizmirstais ir vienmēr klātesošs), gan dotība zināšanā (aizmiršanas apzināšanā), tādēļ tā ir risināma hermeneitiskā *kā* saprašanas struktūrā un dialektiskās negativitātes atcelšanā.

10. Aizmiršana uzrāda zināšanas negativitāti — aizmirstais ir nezināms, bet tai pašā laikā ir zināšana par tā aizmiršanu. Otrā aspektā aizmiršana atsedz saprašanu kā vēsturisku procesu — kaut kas tiek saprasts kā aizmirsts, bet tajā pašā laikā aizmirstais vairs un vēl nav saprotams. Abi šie aspekti liek izprast hermeneitisko dialektiku kā vienotu.

## Literatūras saraksts

Arndt A. „Die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte“. *Anmerkungen zur historischen Perspektive in der „Phänomenologie des Geistes“*. // *Synthesis philosophica*. Zagreb. 2007

Baptist G. *Das absolute Wissen. Zeit, Geschichte, Wissenschaft // G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggler. Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.

Baptist G. *Wege und Umwege zu Hegels Phänomenologie*.//Hegel-Studien 23. Bonn 1988.

Bautz T. *Hegels Lehre von der Weltgeschichte. Zur logischen und systematischen Grundlegung der Hegelschen Geschichtsphilosophie*. Wilhelm Fink Verlag. München 1998.

Brockard H., Buchner H. *Einleitung// Hegel G.W.F. Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie*. Felix Meiner Verlag, Hamburg 1986.

Cobben P. *Das endliche Selbst. Identität (und Differenz) zwischen Hegels Phänomenologie des Geistes und Heideggers Sein und Zeit*. Königshausen & Neumann. Würzburg 1999.

Cobben P. *Vorwort*. // *Hegel-Lexikon*. Herausgegeben von Paul Cobben, Paul Cruysberghs, Peter Jonkers und Lu De Vos, WBG (Wissenschaftliche Buchgesellschaft), Darmstadt 2006.

D. H. Heidmann/ C. Krijnen (Hgg): *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 2007.

Düsing K. *Der Begriff der Vernunft in Hegels Phänomenologie // G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes*. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggler. Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.

- Ellrich L. *Schein und Depotenzierung. Zur Interpretation des Anfangs der „Wesenslogik“ // Hegel-Studien Bd.25.* Bouvier Verlag. Bonn 1990.
- Fichte J.G. *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794).* Meiner Verlag. Hamburg 1997.
- Fihte J.G. *Cilvēka sūtība; Par cilvēka lielumu;* [no vācu val. tulk. V. Gammeršmidts ; priekšv. rakst. un piez. kārtojusi Maija Kūle]. Zvaigzne. Rīga 1991.
- Fink E. *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der „Phänomenologie des Geistes“.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1977.
- Fink E. *Welt und Endlichkeit.* Königshausen & Neumann. Würzburg 1990.
- Fulda H.F. *Das absolute Wissen — sein Begriff, Erscheinen und Wirklichwerden. // Revue de Métaphysique et de Moral 55.* Paris 2007.
- Gadamer H.-G. *Das Problem des historischen Bewußtseins.* Mohr Siebeck. Tübingen 2001.
- Gadamer H.-G. *Der Anfang der Philosophie.* Reclam. Stuttgart 1993.
- Gadamer H.-G. *Hegel. Husserl. Heidegger.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G. *Hegels Philosophie und ihre Nachwirkungen bis heute. Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft.* Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1976.
- Gadamer H.-G. *Hermeneutik II. Wahrheit und Methode. Ergänzungen. Register.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1986.
- Gadamer H.-G. *Hermeneutik im Rückblick. Gesammelte Werke Bd. 10.* J.C.B. Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1986.
- Gadamer H.-G. *Lob der Theorie.// Neuere Philosophie II. Gesammelte Werke, Band 4.* J.C.B.Mohr (Paul Siebeck). Tübingen 1987.
- Gadamer H.-G. *Vernunft im Zeitalter der Wissenschaft Aufsätze.* Suhrkamp Verlag. Frankfurt a.M. 1991.

Gadamer H.-G. *Patiesība un metode* [no vācu val. tulk. Igors Šuvajevs ]. Jumava. Rīga 1999.

Grossmann A. *Hegel oder „Hegel“? Zum Problem des philosophischen und editorischen Umgangs mit Hegels geschichtsphilosophischen Vorlesungen // Hegel-Studien. Beiheft 38. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Bouvier Verlag. Bonn 1998.

Hagner J. *Die Wahrnehmung; oder das Ding, und die Täuschung // G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggler.* Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.

Hegel G.W.F. *Ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus// Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1984.

Hegel. G.W.F. *Eleusis // Frühe Schriften. Werk 1.* Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1971.

Hegel G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften (1930).* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1991.

Hegel G.W.F. *Jenaer kritische Schriften (I) Differenzschrift. Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1979.

Hegel G.W.F. *Jenaer kritische Schriften (III) Differenzschrift. Glauben und Wissen. Oder die Reflexionsphilosophie der Subjektivität, in der Vollständigkeit ihrer Formen, als Kantische, Jacobische und Fichtesche Philosophie.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1986.

Hegel G.W.F. *Phänomenologie des Geistes.* Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986.

Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I.* Werke 18. Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M. 1971.

Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. — Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie; Orientalische Philosophie.* Hrsg. von P.Garniron und W.Jaeschke. Band 6. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1994.

Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*. Werke 12. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1970.

Hegel G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*. Berlin 1822/1823 *Nachschriften von Karl Gustav Julius von Griesheim, Heinrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler*. *Vorlesungen Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte Bd.12*. Hrsg. K.H. Ilting, K. Brehmer, H.N. Seelmann. Felix Meiner Verlag. Hamburg 1996.

Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik, Die Lehre vom Sein (1832)*. Felix Meiner Verlag. Hamburg 2008.

Hegel G.W.F. *Wissenschaft der Logik, I*. — Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1986.

Heidegers M. *Malkasceļi* [no vācu val. tulk. Rihards Kūlis]. Intelekts. Rīga 1998.

Heidegger M. *Colloquium über Dialektik (E.Fink, M.Müller, K-H. Vollkmann-Schluck, M. Biemel, W.Biemel, H. Birault) Muggenbrunn, 15. September 1952*. // Hegel-Studien Bd. 25. Bonn 1990.

Heidegger M. *Hegel. 2.Erläuterung der „Einleitung“ zu Hegels „Phänomenologie des Geistes“ (1942)*. Gesamtausgabe. Bd 68. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1993.

Heidegger M. *Hegel. Die Negativität. Eine Auseinandersetzung mit Hegel aus dem Ansatz in der Negativität (1938/39, 1941)* Gesamtausgabe. Band 68. Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1993.

Heidegger M. *Hegels Phänomenologie des Geistes*. Gesamtausgabe. Bd 32. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988.

Heidegger M. *Identität und Differenz*. Klett-Cotta. Stuttgart 2008.

Heidegger M. *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*. Gesamtausgabe Bd. 63. Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1988.

Heidegger M. *Platons Lehre von der Wahrheit*. Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M. 1967.



- Heidegger M. *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs. Gesamtausgabe. Bd 20.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1979.
- Heidegger M. *Sein und Zeit.* Max Niemeyer Verlag. Tübingen 2006.
- Heidegger M. *Seminare. Gesamtausgabe Bd. 15.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1986.
- Heidegger M. *Seminare. I. Abteilung: Veröffentlichte Schriften 1910-1976.* Gesamtausgabe, Band 15. Vittorio Klostermann Frankfurt am Main 1986.
- Heidegger M. *Über den Anfang. Gesamtausgabe III. Abteilung: unveröffentlichte Abhandlungen Vorträge — Gedachtes Bd. 70.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 2005.
- Heidegger M. *Vom Wesen der Wahrheit.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1954.
- Heidegger M. *Was ist Metaphysik?* Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1943.
- Herrmann F.-W. v. *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 1981.
- Herrmann F.-W. v. *Subjekt und Dasein. Grundbegriffe von „Sein und Zeit“.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a. M. 2004.
- Hespe F. *Geist und Geschichte. Zur Entwicklung zweier Begriffe in Hegels Vorlesungen // Hegel-Studien. Beiheft 38. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Bouvier Verlag. Bonn 1998.
- Hindrichs G. *Das Absolute und das Subjekt. Untersuchungen zum Verhältnis von Metaphysik und Nachmetaphysik.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 2008.
- Holz, H.-H. *Hegels Enzyklopädie-Konzept: Die philosophische Konstruktion der Einheit der Wissenschaften. // Dialektik 16.* Köln 1988.
- Hume D. *Ein Traktat über die menschliche Natur.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1989.
- Huserls E. *Fenomenoloģija. Meditācijas* [Aigars Dāboliņš, tulkojums latviešu valodā]. AGB. Rīga 2002.

- Jamme C., Schneider H. *Einleitung der Herausgeber. // Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1984.
- Kant I. *Kritik der reinen Vernunft.* Meiner Verlag. Hamburg 1998.
- Kant I. *Kritik der Urteilskraft.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 2006.
- Kants I. *Praktiskā prāta kritika.* (Riharda Kūļa tulkojums) Rīga: Zinātne 2006.
- Kants I. *Tīrā prāta kritika.* [no vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis]. Zinātne. Rīga 2011.
- Kants I. *Spriestspējas kritika.* [no vācu valodas tulkojis Rihards Kūlis]. Zvaigzne ABC. Rīga c2000.
- Klaus K.E., Marx W. *Die Vernunft in Hegels Phänomenologie des Geistes.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1992.
- Köhler D. *Der Geschichtsbegriff in Hegels „Phänomenologie des Geistes“ // Hegel-Studien/Beiheft 38. Hegels Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte.* Hrsg. von Elisabeth Weisser-Lohmann und Dietmar Köhler. Bouvier Verlag. Bonn 1998.
- Köhler D. *Hegels Gewissensdialektik // G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggler. Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.
- Kress A. *Reflexion als Erfahrung: Hegels Phänomenologie der Subjektivität.* Königshausen & Neumann. Würzburg 1996.
- Marx W. *Hegels Phänomenologie des Geistes. Die Bestimmung ihrer Idee in „Vorrede“ und „Einleitung“.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1971.
- Müller U. *Die Erfahrung des Negativen. Hegels Wirklichkeitsverständnis in der „Phänomenologie des Geistes“.* // Archiv für Geschichte der Philosophie 70. Berlin 1988.
- Pleienes J.-E. *Von Kant zu Hegel. Grundlegung und Kritik der Philosophie des deutschen Idealismus.* Georg Olms Verlag AG. Hildesheim/Zürich/New Yourk 2007.

Pöggeler O. *Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus // Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1984.

Pöggeler O. *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes.* Verlag Karl Alber GmbH, Freiburg/München 1973/1993.

Pöggeler O. *Selbstbewußtsein als Leitfaden der Phänomenologie des Geistes // G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes. Herausgegeben von Dietmar Köhler und Otto Pöggler.* Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.

Rosenzweig F. *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund // Mythologie der Vernunft. Hegels ›ältestes Systemprogramm‹ des deutschen Idealismus.* Hrsg. von Christoph Jamme u. Helmut Schneider. Suhrkamp. Frankfurt a.M. 1984.

Sandkaulen B. *Die Ontologie der Substanz, der Begriff der Subjektivität und die Faktizität des Einzelnen. Hegels reflexionslogische „Widerlegung“ der Spinozianischen Metaphysik. // Internationales Jahrbuch des Deutschen Idealismus. Metaphysik 5.* Berlin 2007.

Sargentis D. *Das differente Selbst der Philosophie, Heideggers Auseinandersetzung mit Hegel.* Dr.Köster. Berlin 1998.

Schelling F.W.J. *System des Transscendentalen Idealismus// Historisch-kritische Ausgabe.* Werk 9. Frommann-Holzboog. Stuttgart 2005.

Schelling F.W.J. *Urfassung der Philosophie der Offenbarung.* Felix Meiner Verlag. Hamburg 1992.

Sell A. *Martin Heideggers Gang durch Hegels „Phänomenologie des Geistes“.* Bouvier Verlag. Bonn 1998.

Šellings F.V.J. *Transcendentālā ideālisma sistēma: [fragmenti].* [no vācu valodas tulkojusi un pēcvārdu sarakstjusi Elīna Ābola]. Zvaigzne ABC. Rīga c2008.

Siep L. *Die Bewegung des Anerkennens in Hegels Phänomenologie des Geistes // G.W.F. Hegel. Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. von Dietmar Köhler und Otto Pöggler. Akademie Verlag GmbH. Berlin 2006.

Sinn D. *Die Kritik am Identitätsprinzip: von Heidegger zu Hegel.* Bouvier. Bonn 1988.

Stekeler-Weithofer P. *Das Vernünftige ist wirklich. Hegels Logik und die Notwendigkeit in der Entwicklung von Urteilskriterien.* // Rensch, Thomas (Hg.): *Zur Gegenwart der Philosophie. Theorie — Praxis — Geschichte.* Thelem 2008.

Westphal K.R. *Hegel, Hume und die Identität wahrnehmbarer Dinge. Historisch-kritische Analyse zum Kapitel „Wahrnehmung“ in der Phänomenologie von 1807.* Vittorio Klostermann. Frankfurt a.M. 1998.

Wölfle G.M. *Die Wesenslogik in Hegels „Wissenschaft der Logik“. Versuch einer Rekonstruktion und Kritik unter besonderer Berücksichtigung der philosophischen Tradition.* Frommann-Holzboog. Stuttgart-Bad 1994.