

Martins Heidegers

# MALKASCELI





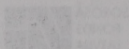
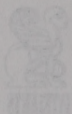
208-203



SOROSA  
FONDS  
LATVIJA



Šī grāmata sagatavota un izdota ar  
Sorosa fonda - Latvija atbalstu



سازمان اسناد و کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران  
سازمان اسناد و کتابخانه ملی

98-3  
L 447

L  
1

Martins Heidegers  
**MALKASCELI**,

*[Faint, illegible text, likely bleed-through from the reverse side of the page]*

Tallós: Rikard Kóris  
Redaktor: János Orosz  
Korректор: János Orosz  
Művészeti Gyűjtés: Károly  
Művészeti Juttatás: Budapest  
Fotográfus: András Óros



**INTELEKTUS**

1998

ISBN 963 9021 4 4

Latvijas Nacionālā  
BIBLIOTĒKA

~~98-10.504~~

0303071446

© *Martin Heidegger* **Holzwege**

Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1980

Tulkotājs Rihards Kūlis  
Redaktore Indra Ozoliņa  
Korektore Indra Ozoliņa  
Maketētāja Gundega Kārkliņa  
Mākslinieks Ilmārs Blumbergs  
Fotogrāfs Andrejs Grants  
Sērijas grāmatu paraugmakets izgatavots izdevniecībā «AGB»<sup>®</sup>

© Atklātais sabiedriskais fonds «Intelekts», 1998

© Ilmāra Blumberga mākslinieciskais iekārtojums, 1998

ISBN 9984-9051-4-4

Vārds „malkā“ senāk vācu valodā nozīmēja to pašu, ko mežs. Mežā ir ceļi, kurus iebraukuši malcinieki, tie — lielākoties aizauguši — pēkšņi izbeidzas neapstaigātajā.

Tos dēvē par maldū ceļiem.

Katrs no tiem ved atsevišķi, taču tajā pašā mežā. Bieži šķiet, ka tie visi ir līdzīgi. Taču tā tikai šķiet.

Meža cirtēji un mežkopji pazīst ceļus. Viņi zina, ko nozīmē būt uz malkasceļa.

1980  
03030448

© Martin Heidegger, Holwege  
Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag, 1980

Viele, welche "mit sich selbst  
zu sein, so sein, nicht zu sein, kann  
nicht sein, ist - lieblos, langsam -  
tatsächlich neuartig.  
In dem, was man  
kann, so sein, und man  
nicht, nicht sein, so ist es  
nicht sein.  
Man kann, so sein, und man  
nicht, nicht sein, so ist es

...

...

...

## MAKSLASDARBA SĀKOTNE SATURS

Mākslasdarba sākotne (1935/1936) .....	9
Lieta un darinājums .....	12
Mākslasdarbs un patiesība .....	25
Patiesība un māksla .....	38
Pēcvārds .....	52
Papildinājums .....	54
Pasaules ainas laiks (1938) .....	58
Papildinājumi .....	71
Hēgeļa pieredzes jēdziens (1942/1943) .....	83
Nīčes vārdi „Dievs ir miris“ (1943) .....	142
Kam dzejniekam būt? (1946) .....	181
Anaksimandra izteikums (1946) .....	217

# SATURS

.....	Mēslabdarbe rēķons (1935/1936)	2
.....	Lietu un darījumu	12
.....	Mēslabdarbe un parādes	25
.....	Parādes un maksas	36
.....	Pēvārds	52
.....	Papildījums	54
.....	Parādes un maksas (1937)	58
.....	Papildījums	71
.....	Hēģļa parādes rēķons (1943/1944)	83
.....	Nīče vārds „Dievs ir mums” (1943)	143
.....	Kam dziedātājam par (1946)	181
.....	Aekšmērnieku rēķons (1946)	217

## MĀKSLASDARBA SĀKOTNE

Sākotne šeit nozīmē to, no kurienes kāda lieta ir kļuvusi par to, kas tā ir un kāda tā ir. To, kas ir kaut kas tā, kā tas ir, mēs saucam par tā būtību. Sākotne ir būtības izcelsme. Jautājums par mākslasdarba sākotni jautā par tā būtības izcelsmi. Saskaņā ar ierastajiem priekšstatiem mākslasdarbs izriet no mākslinieka darbības un top ar tās starpniecību. Taču kā un no kurienes mākslinieks ir kļuvis tas, kas viņš ir? Ar mākslasdarba palīdzību, jo tas, ka darbs slavē meistarū, nozīmē — tieši darinājums ļauj māksliniekam tapt kā mākslas meistaram. Mākslinieks ir mākslasdarba sākotne. Mākslasdarbs ir mākslinieka sākotne. Nav viena bez otra. Tomēr neviens nav otra vienīgais balsts. Mākslinieks un mākslasdarbs mūždien ir sevī un savās savstarpējās attiecībās, pateicoties kādam trešajam, kas ir sākotnējais, tam, no kā mākslinieks un mākslasdarbs ir guvuši savu vārdu, proti, mākslai.

Kaut arī mākslinieks ir mākslasdarba sākotne pavisam citā veidā nekā mākslasdarbs — mākslinieka sākotne, ir pilnīgi skaidrs, ka māksla vēl kaut kādā citā veidā ir mākslinieka un mākslasdarba sākotne reizē. Bet vai māksla vispār var būt sākotne? Kur un kā pastāv māksla? Māksla taču ir tikai vārds, kuram neatbilst nekas īstenībā. To var uzskatīt par apkopjošu priekšstatu, kurā mēs ietveram visu, kas vien mākslā ir īstens: mākslasdarbus un māksliniekus. Pat ja vārdam „māksla“ būtu jāapzīmē kaut kas vairāk par apkopjošu priekšstatu, tad tomēr šajā vārdā ietvertais varētu pastāvēt, tikai pamatojoties mākslasdarbu un mākslinieku īstenībā. Bet varbūt ir

otrādi? Varbūt mākslasdarbs un mākslinieks var pastāvēt, tikai sakņojoties mākslā kā savā sākotnē?

Lai kāda arī būtu atbilde, jautājums par mākslasdarba sākotni pārtop jautājumā par mākslas būtību. Taču, tā kā jautājums par to, vai māksla vispār ir un kāda tā ir, paliek atklāts, mēs centīsimies rast mākslas būtību tur, kur māksla patiešām neapšaubāmi valda. Māksla mīt mākslasdarbā. Taču — kas ir mākslasdarbs, un kādā veidā tas pastāv?

Kas ir māksla, tas jāsecina no mākslasdarba. Kas ir mākslasdarbs, to mēs varam uzzināt vienīgi no mākslas būtības. Ikviens viegli pamanīs, ka mēs virzāmies pa riņķi. Parastais saprāts prasa izvairīties no šā riņķa, jo tas ir pārkāpums pret loģiku. Pastāv uzskats, ka to, kas ir māksla, varētu noskaidrot salīdzinošā esošo mākslasdarbu izpētē. Bet kā gan mēs varam būt pārliecināti, ka šādā izpētē patiesi pamatojamies uz mākslasdarbiem, ja iepriekš nezinām, kas ir māksla? Turklāt, tāpat kā mākslas būtībai nevar tuvoties, apkopojot esošo mākslasdarbu pazīmes, to nevar arī aptvert atvasinot no vispārīgākiem jēdzieniem, jo arī šāds mākslas būtības atvasinājums jau iepriekš paredz tādas noteiksmes, kurām vajadzētu būt pietiekošām, lai to, ko mēs jau iepriekš uzskatām par mākslasdarbu, kā tādu arī piedāvātu. Bet pazīmju savākšana no esošā un atvasināšana no pamatprincipiem šajā gadījumā ir vienlīdz neiespējama, un tur, kur to mēģina darīt, notiek pašapmāns.

Tādējādi mums ir jāvirzās pa riņķi. Un tā nav izlīdzēšanās vai trūkums. Uz sākt šo ceļu nozīmē domas spēku, un palikt uz šā ceļa nozīmē domas svētkus, ja vien pieņemam, ka domāšana ir amats. Ne vien galvenais solis no mākslasdarba uz mākslu, tāpat kā solis no mākslas uz mākslasdarbu, ir riņķis, bet arī katrs atsevišķais solis, kuru mēs iedrošināmies izdarīt, riņķo pa šo riņķi.

Lai rastu mākslas būtību, kura īsteni valda mākslasdarbā, uzmeklēsim īstenu mākslasdarbu, lai pajautātu, kas tas ir un kā tas pastāv.

Mākslasdarbi ir zināmi ikvienam. Laukumos, baznīcās un dzīvojamās mājās sastopami celtnieka un tēlnieka darbi. Kolekcijās un izstādēs ir izvietoti dažādu laikmetu un tautu mākslasdarbi. Ja aplūkojam šos darbus to neskartajā īstenībā, turklāt izvairoties no jebkādiem aizspriedumiem, tad izrādās, ka mākslasdarbi pastāv tikpat dabiski kā jebkura lieta. Glezna karājas pie sienas tāpat kā medību ierocis vai platmale. Glezna, piemēram, van Goga darbs, kas attēlo zemnieka zābaku pāri, ceļo no vienas izstādes uz otru. Mākslasdarbi tiek pārsūtīti, tāpat kā ogles no Rūras vai baļķi no Švarcvaldes. Kara laikā Helderlīna himnas tika iepakotas karavīru mugur-

somās līdzās tualetes piederumiem. Bēthovena kvarteti glabājās izdevniecības noliktavās gluži kā kartupeļi pagrabā.

Visiem mākslasdarbiem piemīt šāds lietiskums. Kas gan tie būtu bez tā? Bet varbūt šāds visai rupjš un virspusīgs viedoklis par mākslasdarbu mums šķiet piedauzīgs? Šādi priekšstati par mākslasdarbu varētu būt prečzinim vai apkopējai muzejā. Mums mākslasdarbi jāpieņem tādi, kādus tos ierauga tie, kuri tos pārdzīvo un bauda. Tomēr arī izdaudzīnātais estētiskais pārdzīvojums nevar paiet garām mākslasdarba lietiskumam. Celtnē ir akmeniskums. Kokgriezumā ir kociskums. Gleznā ir krāsiskums. Vārdamāksla ir valodas skaniskums. Mūzikas darbā ir toņa skaniskums. Lietiskums ir tik neatdalāms no mākslasdarba, ka mums drīzāk pat jāsaka otrādi: celtniecība ir akmenī. Kokgriezumā kokā. Glezna ir krāsā. Vārdamāksla valodas skaņā. Muzikālais darbs tonī. Man var iebilst, ka tas ir pašsaprotami. Bez šaubām. Taču kas gan ir šis pašsaprotamais lietiskums mākslasdarbā?

Varbūt ir lieki un maldinoši par mākslasdarba lietiskumu interesēties, jo tam bez šā lietiskuma piemīt vēl arī kaut kas cits. Šis cits rada mākslinieciskumu. Mākslasdarbs, protams, ir izgatavota lieta, taču tas izsaka kaut ko vairāk nekā tikai pati lieta — *ἄλλο ὀγορεύει*. Mākslasdarbs klaji vēsta par šo citu, atklāj to, tas ir alegorija. Izgatavojot lietu, kas ir mākslasdarbs, tiek savākts kopā vēl kaut kas cits. Savākt kopā grieķiski saucas *συμβάλλειν*. Šāds darinājums ir simbols.

Alegorija un simbols sniedz mums priekšstatu par ietvariem, kuros jau kopš seniem laikiem svārstās mākslasdarba raksturojums. Bet tas viens mākslasdarbā, kas atklāj kaut ko citu, — tas viens, kas sakopo ar kaut ko citu, ir mākslasdarba lietiskums. Gandrīz šķiet, ka lietiskais mākslasdarbā varētu būt kaut kas līdzīgs pamatiem, kuros katrs iebūvē un uz kuriem būvē kaut ko citu un īstenu. Un vai gan, taisnību sakot, tieši šis lietiskums mākslasdarbā nav tas, ko rada mākslinieks, nodarbojoties ar savu amatu?

Mēs labprāt vēlētos uztvert tiešu un pilnīgu mākslasdarba īstenību, jo tikai tā ir atrodama tajā īstena māksla. Tātad visupirms mums jāpievērs uzmanība mākslasdarba lietiskumam. Bet tādā gadījumā ir nepieciešams, lai mēs pietiekoši skaidri zinātu, kas ir lieta. Tikai tad var pateikt, vai mākslasdarbs ir lieta, turklāt tāda lieta, ar kuru saistīts vēl kaut kas cits; tikai tad varētu arī tikt skaidrībā, vai mākslasdarbs savos pamatos ir kaut kas cits, nevis lieta.

## LIETA UN DARINĀJUMS

Kas patiesībā ir lieta, kamēr tā ir lieta? Tā vaicādami, mēs vēlamies iepazīt lietas esamību (lietiskumu). Vajag izziņāt lietas lietiskumu. Tādēļ mums ir jāzina tā joma, kurai pieder esošais, ko mēs kopš seniem laikiem dēvējam par lietu.

Akmens uz ceļa ir lieta un zemes kukurznis uz lauka arī. Krūka ir lieta un aka ceļa malā arī. Bet kā ir ar pienu krūkā un ar ūdeni akā? Arī tās ir lietas, ja mākonis debesis un dadzis uz lauka, ja lapa rudens vējā un pāri mežam riņķojošs vanags tiek pamatoti saukti par lietām. Tās visas patiesi jāsauc par lietām, ja jau ar vārdu lieta apzīmē pat to, kas atšķirībā no visa tikko uzskaitītā pats sevi kā tādu neparāda, t.i., neatklājas. Tāda lieta, kura pati neatklājas, proti, saskaņā ar Kanta mācību „lieta par sevi“, ir, piemēram, pasaule kopumā; pat Dievs ir šāda lieta. Lietas par sevi un lietas, kas parādās, viss esošais, kas vispār pastāv, filosofijas valodā saucas par lietu.

Lidmašīna un radioaparāts šodien pieder pie tuvākajām lietām, bet, kad mēs domājam par beidzamām lietām, tad gan domājam par ko citu. Beidzamās lietas ir Nāve un Tiesa. Kopumā vārdā „lieta“ nosauc visu, kas vien ir ne tikai nekas. Šādā nozīmē arī mākslasdarbs ir lieta — ciktāl tas ir kaut kas esošs. Taču šāda lietas izpratne — vismaz sākotnēji — nevar mums palīdzēt realizēt mūsu nodomu norobežot esošo lietas esamības veidā no esošā mākslasdarba esamības veidā. Turklāt mēs arī it kā kautrējamies saukt Dievu par lietu. Līdzīgi mēs kautrējamies atzīt par lietu zemnieku laukā, kurinātāju pie katla, skolotāju skolā. Cilvēks nav lieta. Dažreiz gan sakām par jaunu meiteni, kas nonākusi pārāk grūta uzdevuma priekšā: „...*ein noch zu junges Ding.*“ — ar to domājot, ka šajā gadījumā vēl nav īsti izveidojies cilvēciskais un drīzāk būtu rodams lietiskais, kas liek saskatīt lietu. Mēs vilcināties nosaukt par lietu stirnu meža klajumā, vaboli zālē vai zāles stiebru. Lieta mums drīzāk varētu būt āmurs un zābaks, cirvis un pulkstenis. Taču arī tās nav gluži vienkārši lietas. Par tādām mēs uzskatām akmeni, zemes kukurzni, koka gabalu. Visu ar dzīvo nesaistīto, kas ir dabā un cilvēka rīcībā. Dabas lietas un lietas, kas atrodas cilvēka rīcībā, arī ir tas, ko parasti sauc par lietu.

Tādējādi no visplašākās sfēras, kur viss ir lieta (lieta = *res* = *ens* = kāds esošais) — arī augstākās un beidzamās lietas —, mēs pārceļamies atpakaļ uz sfēru, kurā lietas ir vienkārši lietas. Šis „vienkārši“ te apzīmē lietu, kura ir tikai lieta un nekas vairāk; „vienkārši“ savukārt nozīmē lietu gandrīz vai

negatīvā nozīmē. Tādas „vienkārši“ lietas — pat izslēdzot ikdienā lietojamās — tiek uzskatītas par īstenām lietām. Taču kas ir šo lietu lietiskums? Jo tieši pēc tām ir jānosaka lietu lietiskums. Tāda noteiksme dos mums iespēju raksturot visu lietisko kā tādu. Apbruņojušies ar šādu noteiksmi, mēs varēsim raksturot arī to gandrīz vai taustāmo darinājuma īstenību, kurā slēpjas vēl kaut kas cits.

Par vispārzināmu faktu tiek uzskatīts tas, ka jau kopš seniem laikiem, tiklīdz bija uzdots jautājums par to, kas vispār ir esošais, pirmajā plānā kā noteicošais esošais izvirzījās lietas savā lietiskumā. Tādējādi jau tradicionālajās esošā interpretācijās mums jāstopas ar ierobežojumiem, kurus iezīmē lietu lietiskums. Mums tārad vajag vienīgi nodrošināt skaidrību šajās mantotajās zināšanās par lietu, lai nebūtu pašiem jānopūlas ar sausiem pētījumiem par lietas lietiskumu. Atbildes uz jautājumu, kas ir lieta, nāk jau tik veikli, ka aiz tām vairs nav samānāms nekas jautājumu vērts.

Lietas lietiskuma interpretācijas, kas bijušas valdošās visā Rietumu domas attīstības gaitā un sen jau kļuvušas pašsaprotamas, bet pašlaik tiek plaši lietotas, var tikt reducētas uz trim variantiem.

Vienkārši lieta ir, piemēram, šis granīta blukis. Tas ir smags, ciets, milzīgs, masīvs, nenoteiktas formas, raupjš, krāsains, pa daļai blāvs, pa daļai mirdzošs. Tas viss saskatāms šajā akmenī. Mēs pieņemam zināšanai šīs pazīmes. Taču ar pazīmēm ir domāts kaut kas tāds, kas piemīt pašam akmenim. Šīs pazīmes ir akmens īpašības. Lietai tās ir. Lietai? Par ko mēs tagad domājam, runājot par lietu? Acīmredzami lieta nav tikai pazīmju sakopojums, nav arī īpašību sablīvējums, kura rezultātā tikai rodas šī īpašību kopība. Lieta — un katrs domā to zinām — ir kaut kas tāds, ap ko sakopotas īpašības. Runā par lietas kodolu. Tieši tādu kodolu grieķi, droši vien, arī sauca par τὸ ὑποκείμενον. Grieķiem šīs lietas kodols bija pašos pamatos un jau no sākta gala iepretim esošais (das Vorliegende)\*. Bet pazīmes saucās τὰ συμπεθηκότα — tas, kas vienmēr parādās un līdz ar to izpaužas kopā ar katrreiz iepretim esošo, un vienmēr atrodas kopā ar to.

Šie grieķu vārdi nav patvaļīgi apzīmējumi. Tajos runā — to gan nav iespējams parādīt — pamatpiederze, kā grieķi apjēguši esošā esamību klātbūtīguma nozīmē. Bet ar šīm noteiksmēm ticis iedibināts mērs

---

\* Apaļajās iekavās sniegts oriģinālteksta vārds gadījumos, kad tulkojums varētu būt problemātisks.

Kvadrātiekvāš likti tulkotāja iesprausti papildinājumi gadījumos, kad burtisks tulkojums varētu radīt pārpratumus.

turpmākajam lietu lietiskuma skaidrojumam un stingri iezīmēts esošā esamības skaidrojuma veids Rietumos. Šis skaidrojums sākas ar grieķu vārdu pārņemšanu romiski latīniskajā domāšanā. Ὑποκείμενον kļūst par *subjectum*, ὑπόστασις par *substantia*, bet συμβεβηκός par *accidens*. Šie grieķisko vārdu tulkojums latīņu valodā nebūt nav tāda nenozīmīga norīse, par kādu to uzskata vēl šodien. Aiz šķietami burtiskā un tātad saglabājošā tulkojuma slēpjas grieķiskās pieredzes *pār*celšana citā domāšanas veidā. *Romiešu domāšana pārņem grieķiskos vārdus, nepārņemot līdzīgu sākotnējo pieredzi, kas atbilstu šo vārdu saturam, nepārņemot pašu grieķisko vārdu.* Ar šo tulkojumu Rietumu domāšana sāk zaudēt savus pamatus.

Ierastais priekšstats par lietas lietiskumu kā substanci ar tās akciden-cēm, šķiet, atbilst mūsu dabiskajam skatījumam uz lietu. Nav nekāds brīnums, ka tam atbilst arī parastā izturēšanās pret lietām, proti, lietu uzru-nāšana un runāšana par lietām. Vienkāršs stāstījuma teikums sastāv no sub-jekta — šis vārds ir tulkojums latīņu valodā un tātad jau vārda ὕποκείμενον pārtulkojums — un no predikāta, kurā tiek nosauktas lietas pazīmes. Kurš gan iedrošināsies satricināt šis vienkāršās pamatattiecības starp lietu un teikumu, starp teikuma uzbūvi un lietas uzbūvi? Un tomēr mums ir jāvaicā: vai vienkārša izteikuma uzbūve (subjekta un predikāta saistījums) ir lietas uzbūves (substances savienojuma ar akciden-cēm) spoguļattēls? Vai varbūt tāds priekšstats par lietas uzbūvi ir veidots pēc teikuma karkasa?

Kas gan var būt vēl dabiskāks kā tas, ka cilvēks pārnes uz pašas lietas uzbūvi veidu, kādā viņš, izsakot spriedumu, uztver šo lietu? Šim šķietami kritiskajam un tomēr stipri pārsteidzīgajam viedoklim vajadzētu visupirms gan noskaidrot, kā iespējama izteikuma uzbūves pārņemšana uz lietu, kamēr pati lieta vēl nav saskatīta. Jautājums par to, kas ir pirmais un noteico-šais — izteikuma uzbūve vai lietu uzbūve —, līdz šim brīdim vēl nav atrisi-nāts. Un jāšaubās pat, vai jautājums šajā valodā vispār ir atrisināms.

Būtībā ne izteikuma uzbūve dod mēru lietas uzbūves uzmetumam, ne arī tas vienkārši atspoguļojas izteikuma uzbūvē. Abas — izteikuma uzbūve un lietas uzbūve — savā veidojumā un savās iespējamajās savstarpējās attiecībās rodas no viena abām kopīga sākotnēja avota. Katrā gadījumā pir-mais no minētajiem lietas lietiskuma skaidrojumiem — ka lieta ir savu pazīmju nesēja —, neraugoties uz savu ierastību, nepavisam nav tik dabisks, kā par to domā. Šajā sensenī parastajā dabiskā mums droši vien šķiet tikai ierastais, kas radies, aizmirstot neierasto, no kura cēlies. Taču šis neierastais kā kaut kas svešatnīgs reiz pārsteidza cilvēku un izraisīja domā-šanā izbrīnu.

Uzticēšanās ierastajam lietas skaidrojumam ir tikai šķietami pamatota. Turklāt šāda lietas izpratne (lieta kā savu pazīmju nesēja) skar ne tikai parastu lietu, īstu lietu, bet arī jebkuru esošo. Tādēļ ar tās palīdzību lietiskais nekādi nav atšķirams no nelietiskā. Taču, pirms ļaujāties pārdomām, jau vēriga uzturēšanās lietu vidū saka, ka tāda lietas izpratne netver lietu lietiskumu, to pašizaugsmi un sakņošanas sevī. Dažkārt mums gan ir nojausma, ka lietu lietiskumam izsenis tiek nodarīta pārestība un ka šajā varmācībā uz spēles tiek likta domāšana, tāpēc no domas mēdz atteikties tad, kad to vajadzētu padarīt domājošāku. Taču kāda gan nozīme šai nojausmai, ja, nosakot lietu būtību, vārds tiek dots vienīgi domāšanai? Un tomēr var būt, ka viss, ko mēs šobrīd un līdzīgos gadījumos saucam par izjūtām vai noskaņojumu, ir saprātīgāks, proti, uztvertspējīgāks, jo ir atvērtāks esamībai nekā jebkurš prāts, kas, tostarp kļuvis par *ratio*, tika racionāli aplami iztulkots. Turklāt dīvainu pakalpojumu izdrija centieni izpatikt i-racionālajam, šim neapdomātās racionalitātes izdzimtenim. Ierastā lietas izpratne piemērojama vienmēr un ikvienai lietai. Taču, aptverot lietu, šī izpratne netver lietu tās būtiskumā, bet gan brūk tai virsū.

Kā izvairīties no šāda uzbrukuma, un vai tas maz iespējams? Laikam gan tikai tā, ka mēs nodrošinām lietai brīvu telpu, lai tā varētu nepastarpināti parādīt savu lietiskumu. Iepriekš jānovērš viss, kas varētu nostāties starp mums un lietu, to uztverot vai izsakoties par to. Tikai tad mēs varam pašauties uz lietu nesagroztu klātbūtni. Taču mums nav nedz jāprasa, nedz pat īpaši jāsaģatavo šādas nepastarpinātas tikšanās ar lietām. Tās sen jau notiek. Visā, ko mums sniedz redze, dzirde un tauste, visās krāsū, skaņū, raupjības, cietības sajūtās lietas gluži burtiskā nozīmē skar ķermeni. Lieta ir  $\alpha\sigma\theta\eta\tau\acute{o}\nu$ , tas, kas pieejams uztverei tādēļ, ka to uzklausā jūtas ar sajūtu palīdzību. Rezultātā vēlāk ierasts kļūst nojēgums, ka lieta nav nekas cits kā sajūtās dotā daudzveidības vienība. Vai šī vienība tiek uztverta kā summa, vai arī kā veselums vai veidols, tas noteicošajā izpratnē par lietu neko nemaina.

Katrā ziņā šīs lietas lietiskuma izklāsts ir tikpat pareizs un pierādāms kā iepriekšējais. Bet ar to jau ir diezgan, lai apšaubītu tā patiesīgumu. Turklāt, ja padomājam par to, ko tad īsti meklējam, t.i., par lietas lietiskumu, tad atkal nezinām, ko ar šādu lietas jēdzienu iesākt. Mums vajadzētu lietu izpausmēs vispirms uztvert sajūtu plūdumu, piemēram, skaņas vai trokšņus, taču tā nekad nenotiek: mēs jau no paša sākuma dzirdam vēja gaudošanu skurstenī, mēs dzirdam trismotoru lidmašīnu, mēs dzirdam mersedesu un nekļūdīgi atšķiram to no adlera. Lietas pašas mums ir daudz

tuvākas nekā jebkuras sajūtas. Mēs dzirdam, kā mājās klauz durvis, taču nekad nedzirdam akustiskas sajūtas vai arī vienkārši trokšņus. Lai sadzirdētu tīru troksni, mums ieklausoties ir jānorobežojas no lietām, jānovērš sava auss no tām, t.i., jāklusās abstrakti.

Minētajā lietas jēdzienā ietverts ne tik daudz pēkšņs uzbrukums lietai, kā drīzāk pārmērīgi centieni pēc iespējas tiešāk tuvināt lietu mums. Taču tas nekad neizdosies, kamēr mēs kā lietiskumu lietai piedēvēsim tikai to, kas uztverams ar sajūtām. Ja pirmā lietas interpretācija to it kā attālina no mums, atbida pārāk tālu prom, tad otrā interpretācija to pievirza mums pārāk tuvu. Abos gadījumos lieta izzūd. Tādēļ jācenšas izvairīties no abu interpretāciju pārspīlēšanas. Ir jāļauj, lai lieta paliktu mierā pati sevī. Tā ir jāpieņem tai raksturīgajā pastāvībā. Un tas it kā iezīmē trešo interpretāciju, kura ir tikpat sena kā abas jau minētās.

Tas, kas piešķir lietām pastāvīgumu un iekšējo kodolu, bet vienlaikus nosaka arī to jutekliskās ietekmes veidu — krāsainumu, skanīgumu, cietību, masīvumu —, ir lietas vieliskums. Ar šādu lietas kā vielas (ύλη) noteiksmi vienlaikus jau tiek domāta forma (μορφή). Lietas noturīgums, tās konsistence rodama tur, kur viela pastāv kopā ar formu. Lieta ir noformēta viela. Šāda lietas interpretācija var atsaukties uz tiešu redzējumu, kurā lieta skar mūs savā izskatā (εἶδος). Ar vielas un formas sintēzi beidzot ir atrasts lietas jēdziens, kas vienlīdz labi piemērojams gan dabiskām lietām, gan arī sadzīves lietām.

Šis lietas jēdziens dod mums iespēju atbildēt uz jautājumu par lietisko mākslasdarbā. Lietiskais mākslasdarbā acimredzami ir viela, no kuras tas sastāv. Viela ir mākslinieciskā veidojuma balsts un lauks. Taču šo skaidro un zināmo apgalvojumu mēs būtu varējuši izteikt jau no paša sākuma. Kālab gan šis apkārtceļš, aplūkojot vēl citus par derīgiem atzītos lietas jēdzienus? Tādēļ, ka mēs neuzticamies arī šim jēdzienam par lietu kā noformētu vielu.

Bet vai gan tajā jomā, kurā mums jāpaliek, nav izmantojams tieši šis jēdzienu pāris: viela — forma? Protams, ir. Vienas atšķirība no formas — un, protams, visdažādākajos variantos — ir *vispār jebkuras mākslas teorijas un estētikas jēdzieniskā shēma*. Taču šis neapstrīdamais fakts nepierāda ne to, ka vielas un formas atšķirība ir pietiekami pamatota, ne arī to, ka šāda atšķirība jau sākotnēji piederas mākslas un mākslasdarba jomā. Turklāt joma, kurā šis jēdzienu pāris saglabā savu nozīmi, kopš seniem laikiem iziet tālu ārpus estētikas ietvariem. Forma un saturs ir visnotaļ izplatīti jēdzieni, ar kuriem var apzīmēt visu un jebko. Ja turklāt vēl forma tiek pielīdzināta

racionālajam un viela i-racionālajam, ja racionālais tiek pieņemts kā loģiskais un iracionālais — kā aloģiskais, bet ar jēdzienu pāri „forma-viela“ tiek savienota „subjekta-objekta-attiecība“, tad šāds priekšstats gūst tādu jēdzienisku mehānismu, kuram nekas vairs nespēj pretoties.

Ja tā ir ar atšķirību starp vielu un formu, tad kā gan ar šo jēdzienu palīdzību mēs varētu aptvert parastu lietu īpašo jomu atšķirībā no jebkura cita esošā? Taču iespējams, ka šis esošā raksturojums pēc formas un vielas atgūst savu noteiksmes spēju, tiklīdz mēs novērsīsim šo jēdzienu pārlicēgo plašumu un tukšumu. Protams, taču pieņemot, ka mēs jau zinām, kurā esošā jomā šie jēdzieni iegūst savu patieso noteiksmes spēju. Tas, ka tā ir „vienkārši“ lietu joma, līdz šim ir bijis tikai pieņēmums. Norāde uz šo jēdzienu savienojuma plašo pielietojumu estētikā drīzāk varētu vedināt uz domām, ka viela un forma ir mākslasdarba būtībā sakņotas noteiksmes un ka tikai no turienes pirmoreiz pārnestas uz lietu. Kur gan ir vielas un formas savienojuma sākotne — vai lietas lietiskumā, vai arī mākslasdarba darināmībā?

Sevi pastāvošs granīta blūķis ir kaut kas vielisks noteiktā, kaut arī neveiklā formā. Ar formu te ir domāts vielas daļu sadalījums un izkārtojums telpā un vietā, kā rezultātā rodas īpašas, proti, granīta blūķa aprises. Taču noteiktā formā iekļauta viela ir arī krūka, arī cirvis, arī zābaki. Šeit forma kā aprise pat nav visupirms vielas sadalījuma sekas. Gluži pretēji — vielas izkārtojumu nosaka forma. Bet ne tikai tas — forma norāda atbilstošo vielas veidu un tās izvēli: necaurīdīgu vielu krūkai, pietiekoši cietu — cirvim, izturīgu un vienlaikus lokāmu — zābakiem. Turklāt šeit noteicošo formas un vielas savijumu jau iepriekš virza nolūks, kam noder krūka, cirvis, zābaki. Noderīgums krūkas, cirvja, zābaku veidā pastāvošam esošajam nekad netiek pievienots un uzlikts vēlāk. Taču tas nav arī mērķis, kas paceltos pāri visam.

Noderīgums ir tā pamatiezīme, no kuras dziļumiem šis esošais mūs uzlūko, t.i., pēkšņi uzzibsnī, tādējādi būdams te un tā esošais. Šādā noderīgumā sakņojas gan forma, gan tās iepriekš noteiktā vielas izvēle un tādējādi arī vielas un formas savienojuma kundzība. Esošais, kas pakļauts šai kundzībai, vienmēr ir kādas izgatavošanas produkts. Tas vienmēr tiek izgatavots kā izstrādājums kaut kādam nolūkam. Un atbilstoši tam viela un forma kā esošā noteiksmes sakņojas izstrādājuma būtībā. Ar izstrādājumu ir domāts viss, kas izgatavots lietošanai un patērēšanai. Viela un forma nebūt nav „vienkārši“ lietas lietiskuma sākotnējās noteiksmes.

Izstrādājums, piemēram, zābaki, arī pastāv sevī kā „vienkārši“ lieta, taču tiem nepiemīt kaut kas pats no sevis radies, kas piemīt granīta blūķim.

Izstrādājums ir radniecīgs mākslasdarbam, to ir radījušas cilvēka rokas. Tai pašā laikā mākslasdarbs savā pašprietiekamajā klātbūtnībā drīzāk līdzinās „vienkāršai“ lietai, kas radusies pati no sevis un nekādi neiespaidota. Un tomēr mākslasdarbus mēs nepieskaitām „vienkārši“ lietām. Vienmēr un visur sadzīves lietas ap mums ir tuvākās un īstenākās lietas. Tādā veidā izstrādājums pa pusei ir lieta, jo izstrādājumu nosaka tā lietiskums, un tomēr tas ir arī kaut kas vairāk; izstrādājums vienlaikus ir pa pusei mākslasdarbs un tomēr kaut kas mazāk, jo tam nepiemīt mākslasdarba pašprietiekamība. Izstrādājums atrodas savdabīgā starpstāvoklī starp lietu un mākslasdarbu, ja vien ir pieļaujama šāda matemātiska sarindošana.

Bet vielas-formas-savienojumu, kas visupirms nosaka izstrādājuma esamību, visai viegli noturēt par jebkura esošā tieši saprotamu iekārtojumu, jo pats izgatavojošais cilvēks tajā ir līdzdalīgs, proti, ir līdzdalīgs tajā veidā, kā kaut kāds izstrādājums ienāk esamībā. Tā kā izstrādājums ieņem starpstāvokli starp „vienkārši“ lietu un mākslasdarbu, nav grūti iedomāties, ka ar izstrādājuma esamības (vielas-formas-savienojuma) palīdzību varētu aptvert arī esošā daļu, kas nav izstrādājums, lietas un darinājumus un, visbeidzot, visu esošo.

Centieni uzskatīt šo vielas-formas-savienojumu par jebkura esošā iekārtojumu tādējādi gūst īpašu stimulu, jo uz kādas, proti, bibeliskās, ticības pamata viss esošais jau iepriekš tiek iztēlots kā radīts, t.i., kā izgatavots. Šis ticības filosofija, protams, var apgalvot, ka visa Dieva radošā darbība ir jāztēlojas citādi nekā amatnieka darbs. Ja nu tomēr, līdztekus vai arī jau no sākta gala ticot tomisma filosofijas sūtībai izklāstīt Biblii, *ens creatum* izprot kā matērijas un formas vienību, tad ticību izskaidro no tādas filosofijas viedokļa, kuras patiesība rodama esošā pavisam citā neapslēptībā nekā ticībā ticētā pasaule.

Tiesa, tagad ticībā dibinātā radišanas atziņa var gan zaudēt savu vadošo spēku zināšanās par esošo kopumā. Taču var saglabāties kādreiz iedibinātais un no svešas filosofijas patapinātais visa esošā teoloģiskais izklāsts, pasaules kā vielas un formas vērojums. Tā tas notiek, pārejot no viduslaikiem uz jaunajiem laikiem, kuru metafizika balstās uz viduslaikos izstrādāto atziņu par formas-vielas-savienojumu, kas vairs tikai vārdos atgādina εἶδος un ὕλη drupās aprakto būtību. Tādējādi kļuvis par ieradumu un kaut ko pašsaprotamu skaidrot lietu kā vielu un formu, vienalga, vai šis skaidrojums būtu viduslaiku vai arī Kanta transcendentālisma garā. Taču tāpēc šāds izklāsts nav mazākā mērā uzbrukums lietu esamībai kā citi minētie lietas lietiskuma izklāsti.

Trieciens izpaužas jau ar to, ka mēs istas lietas saucam par „vienkārši“ lietām. „Vienkārši“ nozīmē, ka lieta ir „vienkāršojusies“ un zaudējusi savu noderīgumu un izgatavotības raksturu. „Vienkārši“ lieta ir izstrādājuma veids, kaut arī tai atņemta izstrādājumam raksturīgā izstrādātība. Lietas esamība tādā gadījumā meklējama tajā, kas palicis pāri no izstrādājuma. Taču šis pārpalikums savā esamības raksturā nav guvis īpašu noteiksmi. Jāšaubās, vai, atņemot lietai izgatavotību, lietas lietiskums vispār var izpausties. Tādējādi arī trešais lietas izklāsta veids vielas un formas savienojuma aspektā izrādās uzbrukums lietai.

Trīs minētie lietiskuma noteiksmes veidi izprot lietu kā pazīmju nesēju, kā kaut kādas sajūtu daudzveidības vienību, kā noformētu vielu. Laukā, kurā izpaudusies patiesība par esošo, minētie izklāsti vēl saistījās cits ar citu, taču par to tagad nerunāsim. Ar šādiem saistījumiem vēl pastiprinājās tajos ietvertā paplašinātā izpratne, tā ka šie izklāsti ir vienlīdz attiecināmi uz lietu, izstrādājumu un mākslasdarbu. Tādējādi no tiem izaug domāšanas veids, kam raksturīgi domāt nevis par lietu, izstrādājumu un darinājumu atsevišķi, bet gan par visu esošo vispār. Šis jau sen par ierasu kļuvušais domāšanas veids aizsteidzas priekšā jebkurai tiešai esošā izziņai. Aizsteigšanās priekšā kavē apzināties ikreizēji esošā esamību. Un iznāk, ka valdošais lietas jēdziens mums aizsprosto ceļu uz lietas lietiskumu, uz izstrādājuma izgatavotību un jo vairāk uz mākslasdarba darinātību.

Tas ir galvenais, kāpēc nepieciešams zināt šos jēdzienus par lietu, lai pārdomātu to izcelsmi un neizmērojamās pretenzijas, kā arī to pašsaprotamības šķietamību. Šis zināšanas ir jo nepieciešamākas tādēļ, ka mēs paši uzdrīkstamies ieraudzīt un izteikt vārdos lietas lietiskumu, izstrādājuma izgatavotību un mākslasdarba darinātību. Tālab ir nepieciešams tikai viens: atturēties no aizsteigšanās priekšā un uzbrukšanas lietām, kā to dara minētie domāšanas veidi, un, piemēram, atstāt lietu, lai tā savā lietas esamībā pastāv pati sevī. Kas gan šķiet vienkāršāk kā ļaut esošajam būt vienīgi par to esošo, kas tas ir? Bet varbūt, izvirzot šo uzdevumu, mēs nonākam pie visgrūtākā, jo vairāk tāpēc, ka šis nodoms — ļaut esošajam būt tam, kas tas ir, — ir pilnīgs pretstats vienaldzībai, kura, izmantojot nepārbaudītu esamības jēdzienu, vienkārši pagriež esošajam muguru? Mums ir jāpievēršas esošajam un jādomā par to tā esamībā, bet vienlaikus jāļauj tam pastāvēt pašam sevī, savā būtībā.

Šķiet, ka šis domāšanas pūles, nosakot lietas lietiskumu, sastop vislielāko pretestību, jo kur gan vēl citur būtu meklējams šo centienu neveiksmes cēlonis? Neievērojama lieta visstūrgalvīgāk pretojas domai. Vai

varbūt tieši šis „vienkārši“ lietas atturīgums, šī sevi pastāvošā, ne uz ko nepiespiestā esamība piederas lietas būtībai? Vai tādā gadījumā visai šai divainībai un aizvērtībai lietas būtībā nav jāklūst par pašu tuvāko tādai domāšanai, kas cenšas domāt lietu? Ja tā ir, tad ceļu uz lietas lietiskumu mēs nedrīkstam izlauzt ar varu.

Īsts pierādījums tam, ka lietas lietiskums ar grūtībām un reti ļauj runāt par sevi, ir šeit iezīmētā lietiskuma skaidrojuma vēsture. Šī vēsture sakrīt ar Rietumu domāšanas likteni, kas līdz šim virzīja domu par esošā esamību. Tomēr tagad mēs ne tikai konstatējam to. Mēs reizē uztveram šajā vēsturē paslēpto mājienu. Vai tā būtu nejaušība, ka lietas skaidrojumā virsroku guva tas virziens, kurā vadošais paveidiens bija atziņa par vielu un formu? Šāda lietas noteiksme rodas no izstrādājuma izstrādātības skaidrojuma. Šis esošais, šis izstrādājums ir īpaši tuvs ļaužu priekšstatiem, jo tas ienāk esamībā kā mūsu pašu radijums. Savā esamībā pašāvigais esošais, izstrādājums, atrodas īpašā starpstāvoklī starp lietu un mākslasdarbu. Mēs sekojam šim mājienam un visupirms meklējam izstrādājuma izstrādātību. Varbūt tas mums kaut ko paskaidros par lietas lietiskumu un mākslasdarba darinātību. Mums tikai jāizvairās pārsteidzīgi padarīt lietu un mākslasdarbu par izstrādājuma paveidu. Taču mēs šobrīd atstāsim neievērotu iespēju, ka arī veidā, kā pastāv izstrādājums, valda vēsturiski būtiskas atšķirības.

Tomēr — kāds ceļš ved pie izstrādājuma izstrādātības? Kā mēs noskaidrosim, kas īstenībā ir izstrādājums? Šobrīd nepieciešamajam rīcības veidam acīmredzot ir jāizvairās no tiem centieniem, kuri tūlīt sev līdzī nesierasto skaidrojumu iejaukšanos. Visdrīzāk mēs būsim no tā pasargāti, ja vienkārši, bez jebkādas filosofiskas teorijas aprakstīsim izstrādājumu.

Piemēram izvēlēsimies pašu parastāko izstrādājumu — zemnieku zābaku pāri. To aprakstīšanai nemaz nevajag, lai mūsu priekšā atrastos īsti šā izstrādājuma veida paraugi. Ikvienam tie ir pazīstami. Taču, tā kā runa ir par tiešu aprakstīšanu, varētu būt lietderīgi padarīt tos uzskatāmākus. Šim nolūkam pilnīgi pietiktu ar glezniecisku attēlojumu. Izvēlēsimies pazīstamo van Goga gleznu, viņš vairākkārt ir gleznojis šādus zābakus. Bet ko gan tur daudz var ieraudzīt? Ikviens zina, kas piederas zābakiem. Ja tās nav tieši koka tupeles vai lūku vīzes, tad šiem apaviem būs ādas zole un virsa, abas daļas būs sastiprinātas ar diegiem un naglām. Šāds izstrādājums noder kāju apaušanai. Atkarībā no noderīguma — tā, vai zābaki domāti lauku darbiem vai dejām, — to viela un forma būs atšķirīga.

Šis visnotaļ pareizās atziņas paskaidro tikai to, ko mēs jau zinām. Izstrādājuma izstrādātība ir tā noderīgumā. Bet kā ir ar pašu noderīgumu?

Vai līdz ar to mēs aptveram arī izstrādājuma izstrādātību? Vai mums, lai tas izdotos, noderīgais izstrādājums nav jāaplūko pašā noderēšanas procesā? Zemniece valkā zābakus, strādājot uz lauka. Tikai tad tie isti kļūst par to, kas ir. Un jo īstāki tie ir tad, kad strādājot mazāk par tiem jādoma, kad nav jāraugās uz zābakiem vai jājūt tos sev kājās. Viņa stāv un staigā tajos. Tikai tā zābaki patiesi noder. Šajā izstrādājuma lietošanā mēs īsteni sastopam izstrādātību.

Turpretim, kamēr mēs tikai cenšamies iztēloties un atcerēties zābakus vispār vai kamēr gleznā redzam vienkārši mūsu priekšā stāvošus tukšus, nolietotus zābakus, mēs nekad neuzzināsim, kas patiesībā ir izstrādājuma izstrādātība. Pēc van Goga gleznas mēs pat nevaram saprast, kur šie zābaki atrodas. Ap šo zemnieku zābaku pāri nav nekā, kur tie varētu iederēties, ir tikai nenoteikta telpa. Nav ne zemes pikas, kas būtu tiem pielipusi tīrumā vai uz lauku ceļa un vismaz varētu norādīt uz to lietojumu. Zemnieku zābaku pāris, un vairāk nekā. Un tomēr.

No zābaku izmītās iekšpuses tumšā atvēruma uz mums raugās darba soļa sūrumš. Apava raupjajā smagmē ir sakrājies nesteidzīga gājuma siktums, mērojot vienādās garumgarās vagas uz lauka ar skarbo vēju pār to. Uz zābaku ādas nogūlis zemes auglīgais miklums. Zem zolēm, vakara mijkrēslī ejot uz mājām, iespraukusies lauku ceļa vientulība. Šajos apavos notrīs aizturēts zemes sauciens — tā ir zeme, kas klusībā dāsni briedina graudus, zeme ar tās atmatā atstāto lauku neizskaidrojamo pašreizējību dziļajā ziemas mierā. Šajā izstrādājumā strāvo klusas bailes par nākamo maizi, vārdos neizteikts prieks pēc pārciesta posta, satraucošas trīsas dzemdību gaidās un drebešana nāves nojautu priekšā. *Zemei* pieder šie zābaki, un zemnieces *pasaulē* tie ir patvērušies. No šās sargājošās piederības zemei dzimst izstrādājums, lai tad pastāvētu sevi.

Taču to visu mēs droši vien saskatām tikai tajos zābakos gleznā. Turpretim zemniece zābakus vienkārši valkā. Ja vien šī vienkāršā valkāšana būtu tik vienkārša. Kad vēl vakarā zemniece, stipri, taču veselīgi nogurusi, noliek zābakus malā un krēslainā rīta stundā jau atkal sniedzas pēc tiem vai arī svētku reizē paiet tiem garām, tad viņa to visu zina bez kādas novērošanas un aplūkošanas. Protams, izstrādājuma izstrādātība ir tā noderīgumā. Bet pats šis noderīgums mīt izstrādājuma būtiskās esamības piepildītībā. Šo esamību mēs saucam par uzticamību. Tās spēks zemnieci šajos zābakos pietuvinājis zemes aizturētajam saucienam, uz to paļaudamās, viņa ir droša par savu pasauli. Viņai un tiem, kas kopā ar viņu dzīvo līdzīgi viņai, pasaule un zeme pastāv vienīgi izstrādājumā. Mēs sakām

5

Italic

„vienīgi“ — un maldāties, jo izstrādājuma uzticamība visupirms piešķir šai vienkāršajai pasaulei patvertību un nodrošina zemei tās pastāvīgā iedarbīguma brīvību.

Izstrādājuma izstrādātība, uzticamība mūždien savāc un satur sevī visas lietas, lai kas tās būtu un kādas tās būtu. Taču izstrādājuma noderīgums ir tikai uzticamības būtiskas sekas. Noderīgums gremdējas uzticamībā un bez tās nebūtu nekas. Atsevišķs izstrādājums tiek nolietots un nonēsāts, bet vienlaikus nolietojas, nodeldējas un kļūst ierasts arī pats lietojums. Tādējādi izstrādājuma esamība iztukšojas un pārvēršas par „vienkārši“ izstrādājumu. Šāda izstrādājuma esamības iztukšošanās nozīmē uzticamības izzušanu. Bet šis zudums, kas visas sadzīves lietas padarījis par garlaicīgi nomācošu ierastību, tikai vēlreiz apliecina izstrādājuma izstrādātības sākotnējo būtību. Izstrādājuma nolietotā ierastība izvirzās priekšplānā kā vienīgais un šķietami vienīgi iespējamais tā esamības veids. Saredzama paliek vairs tikai klaja kalpojamība. Tā rada šķietamību, it kā izstrādājuma sākotne būtu vienkārši tā izgatavotībā, kad kādai vielai piešķirta kaut kāda forma. Un tomēr izstrādājumam savā īstajā izstrādātībā ir plašākas saknes. Vielai un formai un to abu atšķirībām ir dziļāka sākotne.

Sevi rimuša izstrādājuma rimtums pastāv tā uzticamībā. Tikai tā visu-pirms mums parāda, kas īsti ir izstrādājums. Taču mēs vēl neko nezīnām par to, ko meklējam pirmām kārtām, — par lietas lietiskumu. Un vēl jo mazāk zinām par to, ko mēs tā īsti un vienīgi meklējam: par darinājuma kā mākslasdarba darinātību.

Varbūt nemanot un it kā starp citu mēs jau esam kaut ko uzzinājuši par darinājuma kā darinājuma esamību?

Ir atrasta izstrādājuma izstrādātība. Taču kā? Ne konkrēta mūsu priekšā nolikta apava aprakstā un skaidrojumā, ne pārskatā par zābaku izgatavošanas norisi, arī ne vērojot kaut kur īsteni sastopamu zābaku lietojumu, bet gan vienīgi aplūkojot van Goga gleznu. Tā runāja. Būdami turpat pie mākslasdarba, mēs pēkšņi pārcelāmies citur, ne tur, kur parasti mēdzam būt.

Mākslasdarbs ļāva mums uzzināt, kas īsti ir zābaki. Tomēr tas būtu visbēdīgākais pašapmāns, ja mēs uzskatītu, ka mūsu aprakstā attēlotais ir tīri subjektīva darbība, kas visu to iztēlojusies un tad ievietojusi gleznā. Ja te ir kaut kas apšaubāms, tad vienīgi tas, ka, atrodoties mākslasdarba tuvumā, varbūt esam uzzinājuši pārāk maz un savu pieredzi izteikuši pārāk vienkāršoti un tieši. Taču mākslasdarbs visupirms kalpoja ne jau tādēļ, lai, kā sākotnēji varētu likties, uzskatāmāk parādītu, kas ir izstrādājums. Drīzāk tikai caur mākslasdarbu un vienīgi tajā tā īsti atklājas izstrādājuma izstrādātība.

Kas šeit norisinās? Kas darās darbā? Van Goga glezna pavēra to, kas īsti ir izstrādājums — zemnieku zābaku pāris, šis esošais, parādījās savas esamības neapslēptībā. Grieķi esošā neapslēptību sauca par *ὀλῆθεια*. Mēs sakām — patiesība — un pārāk maz domājam par šo vārdu. Ja darinājumā notiek esošā atvēršanās, parādot, kas tas ir, un tā, kā tas ir, tad darinājumā notiek patiesība.

Esošā patiesība mākslasdarbā ir statīta darbā. „Statit“ šajā gadījumā nozīmē — nolikt vietā, nostādīt. Kāds esošais, teiksim, zemnieku zābaku pāris, ienāk darbā, lai stāvētu savas esamības gaismā. Esošā esamība ienāk sava starojuma pastāvīgumā.

Tātad mākslas būtība varētu būt, lūk, kas: esošā patiesības sevis-pašas-statišana-darinājumā. Taču līdz šim mākslai bija darišana ar skaisto un skaistumu, nevis ar patiesību. Mākslas veidus, kas realizējas šādos darinājumos, atšķirībā no lietišķajām mākslām, kad tiek izgatavoti izstrādājumi, sauc par daiļajām mākslām. Daiļā māksla šādi saucas ne tāpēc, ka pati būtu daiļa, bet gan tāpēc, ka tiek radīts skaistais. Patiesība turpretim piederas loģikai. Skaistums ir atvēlēts estētikai.

Taču varbūt šis formulējums, ka māksla ir patiesības sevis-pašas-statišana-darinājumā, atkal atdzīvina laimīgā kārtā pārvarēto viedokli, ka māksla ir īstenības atdarinājums un apraksts? Pa rokai esošā attēlojums gan prasa saskaņu ar esošo, samērošanos ar to, kā saka viduslaikos — *adaequatio*, kā teica jau Aristotelis — *ὁμοίωσις*. Saskanīgumu un sakritību ar esošo jau kopš seniem laikiem uzskata par patiesības būtību. Taču vai tādā gadījumā mēs domājam, ka van Goga gleznā atveidots pa rokai gadījies zābaku pāris un ka darbs tāpēc ir mākslasdarbs, ka gleznotājam ir izdevies tos atveidot? Vai tad mēs domājam, ka glezna atveido īstenību un pārnes to mākslinieciskās producēšanas produktā? Nekādā ziņā.

Tātad darbā runa nav vis par kāda konkrēti pastāvoša esošā attēlojumu, bet gan par lietas vispārējās būtības attēlojumu. Taču kur un kāda ir šī vispārējā būtība, kurai mākslasdarbi varētu līdzināties? Ar kādas lietas kādu būtību jāsalīdzinās grieķu templim? Kurš gan varētu apgalvot neiespējamo — to, ka celtnē ir atspoguļota tempļa ideja? Un tomēr šādā darinājumā, ja tas ir mākslasdarbs, patiesība ir statīta darinājumā. (Vai arī atceresimies Helderlīna himnu „Reina“. Kādā veidā un kas šeit dzejniekam ir iepriekšdots, lai pēc tam tas tiktu atdots atpakaļ, attēlots dzejoli? Taču, ja šās himnas un tai līdzīgu dzejojumu gadījumā atklāti nedarbojas ideja par to, ka starp īstenu objektu un mākslasdarbu varētu pastāvēt attēlojuma attiecības, tad tāda veida darbs kā C. F. Meijera dzejolis „Romiešu strūklaka“ lieliski apstiprina domu, ka mākslasdarbs attēlo īstenību.

*Romiešu strūklaka*

Kāpj strūkla un tad krietot šķīst,  
 Un marmortrauku pilnu lej,  
 No kura ūdens pāri list,  
 Tad otrajā un augšup skrej,  
 Jo visur pārpilnību rod;  
 Lūk, trešais trauks nu pildās jau,  
 Un katrs ņem un reizē dod,  
 Un plūst, un mierā stāv.\*

Šeit nav poētiski atveidota kāda īstenībā esoša strūklaka, ne arī attēlota romiešu strūklakas vispārējā būtība. Taču patiesība šajā darbā ir statīta. Kas par patiesību tajā notiek? Vai patiesība vispār var notikt un tādējādi kļūst vēsturiska? Patiesība, kā mēdz teikt, taču ir ārpus laika un pāri tam.

Mēs meklējam mākslasdarba īstenību, lai tur īsteni atrastu mākslu, kas valda darbā. Bet, kā noskaidrojām, pats tuvākais īstenais mākslasdarbā ir tā lietiskais pamats. Lai aptvertu šo lietiskumu, nepietiek ar tradicionālajiem jēdzieniem par lietu, jo šie jēdzieni paši nespēj tvert lietiskā būtību. Valdošais jēdziens par lietu — lieta kā noformēta viela — atvedināts nevis no lietas būtības, bet gan no izstrādājuma būtības. Turklāt izrādījās, ka jau kopš seniem laikiem izstrādātība ieņem īpaši privilīģētu stāvokli esošā skaidrojumā. Šis izstrādājuma privilīģētais stāvoklis, kuru neviens līdz šim nav īpaši apsvēris, bija mājiens, ka no jauna jāizvirza jautājums par „izstrādātību“, taču izvairoties no jebkuriem ierastajiem skaidrojumiem.

To, kas ir izstrādājums, mums pateica mākslasdarbs. Un te, it kā starp citu, nāca gaismā, kas īsti darās darbā: proti, esošā atvēršanās savā esamībā, patiesības notikšana. Taču, ja darba īstenību var noteikt vienīgi ar to, kas darās darbā, tad — kā gan ir ar mūsu nodomu izpētīt istu mākslasdarbu tā īstenībā? Mēs maldijāmies, kamēr iedomājāmies, ka darinājuma īstenība visupirms ir rodama tā lietiskajā pamatā. Tagad savās pārdomās esam nonākuši pie vērā ņemama mūsu pārdomu rezultāta, ja vien to var uzskatīt par rezultātu. Kļūst saprotamas divas lietas:

pirmkārt, ar valdošajiem jēdzieniem un līdzekļiem nepietiek, lai aptvertu lietiskumu darinājumā;

otrkārt, tas, ko mēs vēlējamies aptvert kā darinājuma tuvāko īstenību, — lietiskais pamats — šādā veidā darinājumam nepiederas.

\* Šeit un turpmāk atdzejojais V. Bisenieks.

Tiklīdz mēs darinājumā sākam raudzīties pēc šāda veida īstenības, mēs neviļus esam uztvēruši darinājumu kā izstrādājumu, kuram mēs līdz ar pamatu paredzam arī kaut kādu virsbūvi, kurai ir jāietver viss māksliniecis-kais. Taču darinājums nav kaut kāds izstrādājums, kas turklāt vēl būtu papildināts ar kādu tam *piestiprinātu estētisku vērtību*. Darinājums līdzinās šādam izstrādājumam tikpat maz, kā „vienkārši“ lieta varētu būt izstrādājums, kuram gan trūkst vienīgi tā īstenā rakstura, noderīguma un izgatavotības.

Mūsu jautājuma nostādne par darinājumu ir satricināta, jo, izrādās, mēs daļēji esam jautājuši par lietu un daļēji par izstrādājumu. Taču tā nav jautājuma nostādne, kuru pirmo reizi būtu izvirzījuši mēs. Tā jautājumu izvirza estētika. Veids, kā tā jau iepriekš raugās uz mākslasdarbu, ir atkarīgs no tradicionālā visa esošā skaidrojuma. Taču šās vispārpieņemtās jautājuma nostādnes satricināšana nav būtiskākais. Svarīgi ir pirmoreiz ieraudzīt, ka darinājuma darinātībai, izstrādājuma izstrādātībai, lietas lietiskumam tuvāk tiksīm visupirms tad, ja domāsim esošā esamību. Bet šādā gadījumā nepieciešams, lai kristu pašsaprotamības šķēršļi un ierastie šķietamie jēdzieni tiktu nolikti malā. Tādēļ mums vajadzēja iet pa apkārtceļu. Taču tas tieši ievirzīja mūs ceļā, kas varētu vest uz lietiskuma noteikšanu darinājumā. Jo lietiskais darinājumā nav noliedzams; taču šis lietiskais, ja jau tas piederas pie darinājuma kā darinājuma, ir jādodomā no darinātības. Ja tas ir tā, tad ceļš uz darinājuma lietiskās īstenības noteikšanu ved nevis caur lietu uz darinājumu, bet gan caur darinājumu uz lietu.

Mākslasdarbs sev raksturīgā veidā atklāj esošā esamību. Tajā notiek šī atvēršanās, t.i., atklāšanās, t.i., esošā patiesība. Mākslasdarbā esošā patiesība stata sevi darinājumā. Māksla ir patiesības sevis-pašas-statišana-darinājumā. Kas gan ir pati patiesība, ka tā laikiem notiek kā māksla? Kas ir šī sevis-pašas-statišana-darinājumā?

## MĀKSLASDARBS UN PATIESĪBA

Mākslasdarba sākotne ir māksla Bet kas ir māksla? Māksla īstena ir mākslasdarbā, tādēļ mēs visupirms meklējam darba īstenību. Kur tā rodama? Visi mākslasdarbi parāda, kaut arī visdažādākajā veidā, savu lietiskumu. Mēģinājums aptvert šo darinājuma lietisko raksturu, izmantojot ierastos jēdzienus par lietu, neizdevās. Ne tikai tāpēc, ka šie jēdzieni par lietu nespēj tvirt lietiskumu, bet arī tāpēc, ka, jautājot par darba lietisko

pamatu, mēs tam uzspiežam iepriekšēju lēmumu, tādējādi aizsprostodami sev pieeju darinājuma kā darinājuma esamībai. Par lietiskumu darinājumā neko nevar spriest tikmēr, kamēr skaidri nav parādījusies darinājuma tīrā pastāvēšana sevī.

Taču vai darinājums pats par sevi vispār ir pieejams? Lai tas būtu pieejams, to vajadzētu atbrīvot no attiecībām ar visu citu, kas nav pats mākslasdarbs, un jāļauj tam vienīgi pašam par sevi dibināties sevī. Taču uz to arī ir vērsti mākslinieka dziļākais nolūks. Māksliniekam darbs ir jāatbrīvo tā tīrajai pastāvēšanai sevī pašā. Tieši izcilajā mākslā — un vienīgi par tādu te ir runa — mākslinieks paliek it kā nomaļus no sava darba, viņš ļaujas gandrīz vai radišanā sevī iznīcinošam gājumam, lai priekšplānā izvirzītos darinājums.

Darbi ir izlikti un izkārti kolekcijās un izstādēs. Bet vai tur tie ir paši par sevi kā darbi, kas tie ir, vai drīzāk tie nav mākslas patēriņa priekšmeti? Mākslasdarbi ir padarīti pieejami gan sabiedriskai, gan individuālai mākslas baudīšanai. Oficiālas iestādes uzņemas rūpes par to saglabāšanu. Ar tiem nodarbojas mākslas pazinēji un kritiķi. Tirdgotāji tos pārdod. Mākslas vēsturnieki padara tos par īpašas zinātnes priekšmetu. Bet vai šajā daudzveidīgajā aprītē mēs sastopam pašus darbus?

Eginas skulptūras Mīnhenes kolekcijā, Sofokla „Antigone“ labākajā kritiskajā izdevumā kā darbi paši par sevi ir izrauti no tiem piemītošās būtiskās telpas. Lai cik augsts būtu to rangs un iedarbes spēks, lai cik labi tie būtu saglabājušies, lai cik ticama būtu to interpretācija, pati iekļaušana kolekcijā ir atrāvusi tos no to pasaules. Taču, pat ja mēs censtos pārvarēt šādu iekļaušanu citur vai arī izvairīties no tās, dodoties, piemēram, uz Pestumu, lai ieraudzītu templi tā vietā, vai arī uz Bambergu, lai uzmeklētu Domu tā laukumā, šo darbu pasaule ir sairusi.

Atrautība no pasaules un pasaules sairums ir neatgriezenisks. Mākslasdarbi vairs nav tie, kas bija. Tiesa, mēs sastopamies ar tiem, taču tie ir kādreizēji darinājumi. Kā kādreizējus darinājumus mēs sastopam tos tradīcijas un saglabāšanas jomā. Tie joprojām ir tie paši priekšmeti. Viņu stāšanās mūsu priekšā gan ir sekas to kādreizējai pastāvēšanai sevī, taču tā vairs nav tā sevīpastāvēšana. Tā ir tos atstājusi. Mākslas dzīve, lai cik arī būtu aktīva un centrēta ap pašu darinājumu, vienmēr sniedzas tikai līdz darinājuma priekšmetiskajai esamībai. Taču tas neveido tā kā mākslasdarba esamību.

Bet vai darinājums vēl ir darinājums, ja tas atrodas ārpus jebkurām attiecībām? Vai gan darinājumam nepiederas atrasties attiecībās? Paliek gan jautājums, kas tās ir par attiecībām.

Kur iederas mākslasdarbs? Tas kā darbs iederas vienīgi jomā, kuru pats paver. Jo darinājuma kā tāda esamība nemitas būt un savā būtībā norisinās vienīgi tādā pavēršanā. Mēs sacijām, ka darinājumā notiek tā patiesība. Norādē uz van Goga gleznu mēģināts to izteikt vārdos. Ņemot to vērā, radās jautājums kas ir patiesība, un kā patiesība var notikt.

Mēs tagad uzdodam šo patiesības jautājumu, skatoties uz mākslasdarbu. Bet, lai tas, kas ietverts šajā jautājumā, kļūtu mums tuvāks, nepieciešams no jauna uzskatāmi parādīt patiesības notikumu mākslasdarbā. Šim mēģinājumam ar nolūku izvēlēsimies darbu nevis no tēlotājmākslas, bet no kādas citas nozares.

Celtne, grieķu templis, neko neattēlo. Tas vienkārši stāv saplaisājušas klinšu ielejas vidū. Celtne ietver sevī dieva veidolu un šajā apslēptībā ļauj dievam caur atklāto kolonādi iznākt sakrālajā sfērā. Dievs ir klāt templī, pateicoties templim. Šī dieva klātbūtne pati par sevi ir sakrālās sfēras paplašināšanās un norobežošanās. Bet templis un tā sakrālā sfēra neizkļiedējas nenoteiktībā. Templis kā mākslasdarbs savā kopā un saista ap sevi ceļus un sakarus vienotā kopumā, kurā dzimšana un nāve, lāsts un svētība, uzvara un sakāve, izturība un sabrukums iezīmē cilvēciskas būtnes likteņa veidolu. Šo izvērsto sakaru valdonīgais plašums ir tautas pasaule šās tautas vēsturiskajā norisē. Tikai no šiem plašumiem un šajos plašumos tauta atkal atgūst sevi, lai piepildītu savu sūtību.

Stāvot savā vietā, celtne mierīgi balstās uz klinšainās pamatnes. Šis celtnes rimtums gūst no klinis tās neveiklā, taču nekādai varai nepakļautā atbalsta tumšo spēku. Stāvot savā vietā, celtne pārļaiž vētru, kas brāžas tai pāri, un apliecina, ka vētra ir tās varā. Akmeņi, kas, šķiet, spīd un laistās tikai saules žēlastībā, tomēr pirmoreiz atklāj dienas gaismu, debess plašumu, nakts krēslu. Droši tiecoties augšup, celtne padara redzamu neredzamo gaisa telpu. Darinājuma nesatricināmība stājas pretim bangojošai jūrai, un pretstatā tā mieram izceļas trakojošā stihija. Koks un zāle, ērglis un vērsis, čūska un cikāde visupirms ieiet savā no citiem atšķirīgajā veidolā un tad parādās pasaulei kā tas, kas tie ir. Šādu atraisīšanos, šādu izvēršanos kā tādu un to kopumā grieķi jau izsenis sauca par Φύσις. Φύσις apgaismo visu, uz kā un kur cilvēks dibina savu dzīvošanu. Mēs to saucam par *zemi*. Tam, ko šeit nozīmē vārds „zeme“, nav nekā kopēja ne ar priekšstatu par augsni, ne ar astronomisku priekšstatu par planētu. Zeme ir tas, kamī raisīšanās slēpj visu raisošos kā tādu. Visā, kas raisās, savā būtībā noris zeme, tā slēpj un glabā.

Tempļa celtne, stāvēdama savā vietā, paver kādu pasauli un tūlīt noliek to atpakaļ uz zemes, kas pati tādējādi pirmoreiz raisās kā patvērums

un pamats. Taču cilvēki un dzīvnieki, augi un lietas, ko pazīstam kā nemainīgus priekšmetus, nekad nekļūst par piedevu, lai veidotu piemērotu apkārtni templim, kas kādu dienu pievienotos visam jau esošajam. Mēs drīzāk tuvosimies tam, kas *ir*, ja domāsim visu otrādi, tiesa, pieņemot, ka mēs būsim spējīgi saskatīt, kā viss pavērsīsies pret mums pavisam citādi. Jo vienkārša pavērsšana otrādi neko nedod.

Stāvēdams savā vietā, templis pirmoreiz piešķir lietām to izskatu un cilvēkiem iespēju pavērties pašiem uz sevi. Tas viss ir pavērts skatam tik ilgi, kamēr mākslasdarbs ir mākslasdarbs, kamēr dievs to nav pametis. Tāpat ir ar dieva attēlu, kuru viņam veltī sacensību uzvarētājs. Dievu attēlo nevis tādēļ, lai vieglāk uzzinātu, kāds viņš izskatās, bet gan tādēļ, ka šis attēls ir mākslasdarbs, kas nodrošina dieva klātbūtni, un tādējādi pats *ir* dievs. To pašu var teikt par vārdisku darbu. Tragēdijā nekas netiek izrādīts, tajā tiek izcīnīta jauno dievu cīņa pret vecajiem. Rodoties tautas teiksmā, valodas darbs nevēsta vis par šo cīņu, bet gan pārveido teiksmu tā, ka ikviens būtisks vārds tagad izcīna šo cīņu un nostāda izvēles priekšā: kas ir svēts un kas — nekrietns, kas ir dižs un kas — zemisks, kas ir kungs un kas — kalps (salīdz. ar 53. Hērakleita fragm.).

Kur rodama darinājuma kā darinājuma esamība? Visupirms būtu noskaidrojamas divas būtiskas darinājuma iezīmes, ņemot vērā visu, kas lielās līnijās tikko kā tika norādīts. Mēs vadīsimies no tā, kas sen jau saskatīts darinājuma esamības priekšplānā, — no lietiskuma, uz kuru balstās mūsu ierastā attieksme pret kādu darinājumu.

Kad mākslasdarbs ir novietots muzejā vai izvietots izstādē, par to saka, ka tas ir izstādīts. Taču šī izstādīšana būtiski atšķiras no izstādīšanas citā nozīmē — no celtnes uzcelšanas, statujas uzstādīšanas, no tragēdijas uzvešanas svētkos. Šāda izstādīšana ir uzstādīšana svētības un slavinājuma nozīmē. Izstādīšana te vairs nenozīmē vienkārši novietošanu. Svētīt nozīmē turēt svētu tajā nozīmē, ka darba uzstādīšanā svētais atveras tieši kā svētais un dievs tiek aicināts savas klātbūtnes atvērtajā plašumā. Svētībai pieder slavināšana kā dieva goda un spožuma godāšana. Gods un spožums nav īpašības, aiz kurām un kurām līdzās stāv dievs; dievs ir klāt godā un spožumā. Šā spožuma atspulgā spīd, t.i., izgaismojas tas, ko mēs nosaucām par pasauli. Ie-kārtot nozīmē ļaut pavērties kārtībai kā visu norādošam mēram, kas — kā būtiskais — norāda, kā būt. Tomēr kāpēc darba uzstādīšana ir svētījoši cildinoša iekārtošana? Tāpēc, ka to prasa darinājums savā darinājuma esamībā. Bet kā gan darinājums nonāk līdz tam, lai prasītu tieši šādu uzstādīšanu? Uzstādošs ir pats darinājums savā esamībā. Ko

uzstāda darinājums kā darinājums? Paceļoties-pats-sevī, darinājums atver kādu *pasauli* un notur to valdonīgā paliekamībā.

Būt par darinājumu nozīmē uzstādīt kādu pasauli. Bet kas tas ir — pasaule? Norādot uz templi, mazliet tika par to runāts. Pa to ceļu, kurš mums tagad ejams, tikai iztālēm var norādīt, kas ir pasaules būtība. Un pat tad jāaprobežojas tikai un vienīgi ar to, kas būtisku skatu uz pasauli pasargātu no iespējamiem maldiem.

Pasaule nav vienkāršs nejašu skaitāmu un neskaitāmu, pazīstamu un nepazīstamu lietu kopoju. Bet pasaule nav arī iedomāti ietvari, kuros varētu ievietot visa esošā summu. *Pasaule pasauliskojas* (Welt weltet) un ir esošāka nekā viss tveramais un uztveramais, kam mēs ticam kā sev radniecīgam. Pasaule nav priekšmets, kas atrodas mūsu priekšā un varētu tikt apskatāms. Pasaule mūždien ir tas nepriekšmetiskais, kā varā mēs esam, kamēr vien dzimšanas un nāves, svētības un lāsta ritums iekļauj mūs esamībā. Kur mūsu pieņemti un atmesti, neapzināti un no jauna meklēti, īstenojas būtiski mūsu vēstures lēmumi, visur tur pasauliskojas pasaule. Akmenim nav pasaules. Tāpat arī augam un dzīvniekam nav pasaules, bet, ieslēgti apkārtņē, tie ir pakļauti tās nemanāmajai iedarbībai. Turpretim zemnieci ir sava pasaule, jo viņa mīt esošā atvērtajā plašumā. Izstrādājums ar savu uzticamību piešķir šai pasaulei īpašu nepieciešamību un tuvību. Tiklīdz paveras pasaule, lietas kļūst tuvas un tālas, garas un īsas, šauras un platas. Pasaules pasauliskošanā savākts tas tilpīgums, no kura dievs dāvā — vai arī liedz — savu saudzējošo labvēlību. Arī dieva liktenīgā prombūtne ir veids, kā pasauliskojas pasaule.

Darinājums, būdams tāds, satilpina tilpīgumu. Satilpināšana te nozīmē arī — dot vaļu atvērtā vaļai un izkārtot šo vaļu tās savienotībā. Šī izkārtošana norisinās savā būtībā no minētās ie-kārtošanas. Darinājums, būdams tāds, uzceļ savu pasauli. Darinājums pasaules atvērto plašumu uztur atvērtu. Bet pasaules uzcelšana ir tikai viena būtiska iezīme darinājuma kā tāda esamībā — iezīme, kas bija šeit jānosauc. Citu iezīmi, kas attiecas uz to pašu, centisimies atklāt līdzīgā veidā — vadoties no tā, kas ir darinājuma priekšplānā.

Ja darinājumu izgatavo no kāda materiāla — no akmens, koka, dzelzs, krāsas, valodas, skaņas —, tad mēdz teikt, ka tas sastādīts no šā materiāla. Taču, tāpat kā darinājums prasa savu uzstādīšanu svētījoši cildinoša iekārtojuma nozīmē — jo darinājuma esamība par darinājumu rodama pasaules uzstādīšanā —, tāpat par nepieciešamu kļūst arī sastādīšana, jo pašai darinājuma esamībai par darinājumu ir sastādīšanas raksturs.

Darinājums kā darinājums savā būtībā ir sastādošs. Bet ko gan sastāda darinājums? Mēs varēsim to aptvert tikai tad, kad izpētīsim priekšplānā esošo darinājuma sastādīšanu.

Darinājuma esamībai piederas pasaules uzstādīšana. Kas savā būtībā, ja to aplūkojam no šās noteiksmes viedokļa, darinājumā ir tas, ko parasti sauc par materiālu? Izstrādājumu nosaka noderīgums un lietojamība, tādēļ tas ņem savā kalpībā vielu, no kuras sastāv. Akmeni izmanto, izgatavojot, piemēram, cirvi, un izlieto līdz galam. Tas pazūd savā noderīgumā. Un viela ir jo labāka un piemērotāka, jo netraucētāk tā izzūd izstrādājuma izstrādātībā. Turpretim tempļa celtnē viela, veidojot savu pasauli, neizzūd, bet gan visupirms raisās uz āru, proti, darinājuma pasaules atvērtajā plašumā: klints atraisās savā balstīšanā un rīmtumā un līdz ar to visupirms parāda sevi kā klinti, metāli sāk spīdēt un mirdzēt, krāsas sāk starot, tonis sāk skanēt, vārds — runāt. Tas viss parādas, tiklīdz darinājums atgriežas atpakaļ akmens masīvimā un smagnējībā, koka izturībā un lokāmībā, dzelzs spīdumā, krāsas starojumā un neskaidribā, toņa skanējumā un vārda vārdiskajā spēkā.

To, pie kā atgriežas darinājums un to, kas tam atgriežoties ļauj raisīties uz āru, mēs nosaucām par zemi. Zeme raisās uz āru un vienlaikus glabā sevi. Zeme ir ne uz ko nevēsta negurstoša nerimtība. Uz zemes un zemē vēsturiskais cilvēks dibina savu dzīvošanu pasaulē. Uzceļot pasauli, mākslasdarbs sastāda zemi. Sastādīšana šeit jāizprot burtiski. Darinājums virza un notur zemi savas pasaules atvērtajā plašumā. *Mākslasdarbs ļauj zemei būt zemei.*

Taču kāpēc šai zemes sastādīšanai jānotiek tādā veidā, ka darbs atgriežas tajā? Kas ir zeme, ja tieši tādā veidā tā nonāk neapslēptajā? Akmens spiež un apliecina savu svaru. Bet, kamēr šis smagums atrodas mūsu priekšā, mums nav ļauts tajā iedziļināties. Ja nu mēs pacentīsimies sašķelt klinti, tā savos gabalos tomēr mums neatklās iekšējo un atvērto. Sašķelts akmens tūdaļ atgriežas sava smaguma trulumā un savu atsevišķo gabalu masīvimā. Ja mēs centīsimies to aptvert citā veidā, piemēram, noliksīm akmeni uz svariem, tad tikai izteiksim tā smagumu svara vienībās. Šī, iespējams, ļoti precīzā akmens noteiksme paliks skaitlis, bet tā smagums mums nebūs atklājies. Krāsa iespīdas un tiecas tikai spīdēt. Bet, ja mēs sāksim to ar saprāta palīdzību mērīt un sadalīt svārstību skaitā, tā tūdaļ izgaisīs. Tā mums parādas tad, ja paliek neatklāta un neizskaidrota. Zeme ir tāda, ka jebkura tieksme iedziļināties tajā sašķīst pret to. Zeme ir tāda, ka jebkuru aprēķina uzmācību tā pārvērs izpostīšanā. Lai arī kā šī

postošā uzmācība dižotos ar savas varas un progresā šķietamību dabas tehniski zinātniskās priekšmetiskošanas veidolā, tā mūždien paliks gribēšanas bezspēks. Atvērti izgaismojusies, zeme kā tāda parādās vienīgi tad, kad to glabā un sargā kā būtiski neatsedzamu, jo tā atkāpjas jebkuras atsegšanas priekšā, tādējādi pastāvīgi noturot sevi aizsegībā. Visas zemes lietas, pat zeme kopumā, ieplūst vienā tekošā un mainīgā saskaņā. Taču šī ieplūšana nav izzušana. Te plūst sevī iegremdējusies norobežojuma straume, kas visu klātbūtīgo norobežo savā klātbūtībā. Tādējādi katrā sevī noslēgtajā lietā ir ietverta viena un tā pati sevis-pašas-nepazīšana. Zeme ir būtiski sevī noslēgusies. Sastādīt zemi nozīmē: izvest to kā sevi noslēdzošo atvērtā plašumos.

Mākslasdarbs īsteno šādu zemes sastādīšanu, jo tas sevī nostāda atpakaļ zemē. Bet zemes pašnoslēgšanās nav vienveidīga un nemainīga tās aizsegība, tās pašnoslēgšanās izvērsas neizsmeļamā vienkāršo paņēmieni un veidolu pilnībā. Tiesa, skulptors akmeni izmanto tāpat, kā to savam darbam izmanto arī mūrnieks. Bet, izmantojot akmeni, skulptors neizmanto to līdz galam. Kaut kādā mērā tas notiek tikai tad, kad skulptoram darbs nav izdevies. Arī mākslinieks izmanto krāsas, taču izmanto tā, ka krāsa netiek nolietota, bet — gluži pretēji — pirmoreiz sāk starot. Arī dzejnieks lieto vārdus, taču citādi, nekā rakstot un runājot cilvēki parasti tos izmanto: dzejnieks lieto vārdus tā, ka tie pirmoreiz patiesi kļūst un arī paliek par vārdiem.

Mākslasdarbā nekur nav ne miņas no materiāla. Jašaubās pat, vai, nosakot izstrādājuma būtību, tas, no kā izstrādājums sastāv, ja to raksturo kā vielu, ir tverts savā izstrādātības būtībā.

Pasaules uzcelšana un zemes sastādīšana ir divas darinājuma esamības par darinājumu būtiskas iezīmes. Bet darinājuma vienotībā tās pieder viena otrai un ir savstarpēji saistītas. Šo vienotību mēs meklējam, tiecoties izprast darinājuma sevīpastāvēšanu, mēģinot izteikt tā noslēgto, sevi gremdējušos rīmtumu.

Taču, ja arī mēs, nosaucot šīs būtiskās darinājuma iezīmes, esam tajā saskatījuši kaut ko vērā ņemamu, tad drīzāk tā ir norise, nevis miers, jo kas gan cits ir miers, ja ne pretstats kustībai? Tiesa, miers nav tāds pretstats, kas kustību izslēdz no sevis, bet gan tāds, kas to ietver. Vienīgi kustīgais var rīmt. Kāda ir kustība, tāds arī miers. Kustībā kā ķermeņa vienkāršā vietas maiņā miers, protams, ir tikai kustības ekstrēms gadījums. Ja miers ietver sevī kustību, tad var būt tāds miers, kas būs kustības iekšējais sakopojums, tātad augstākais kustīgums — protams, ja pats kustības veids prasa tādu mieru. Tieši tāds ir sevī rīmuša darinājuma miers. Un mēs pietuvosimies tādam mieram, ja mums izdosies darinājuma esamībā vienoti aptvert

norises kustību. Tādēļ mēs jautājam: kādu sakarību parāda pasaules uzcelšana un zemes sastādīšana pašā darinājumā?

Pasaule ir sevi paveroša atvērtība: tā paver vienkāršo un būtisko lēmumu plašos ceļus kādas vēsturiskas tautas liktenī. Zeme ir pastāvīgi sevi noslēdzoša un tādējādi slēpjoša, ne uz ko nepiespiesta parādīšanās. Pasaule un zeme būtiski atšķiras viena no otras, taču nekad nav atdalītas. Pasaule dibinās uz zemes, bet zeme ietiecas pasaulē, to caurauzdama. Taču attiecības starp pasauli un zemi nebūt nenīkuļo tukšā pretstatu vienībā, kuriem nav daļas vienam par otru. Pasaule, atrodoties uz zemes, tiecas to pārsniegt. Kā sevi atveroša tā necieš neko noslēgtu. Toties zeme kā slēpjoša mūždien tiecas pasauli iekļaut un paturēt sevi.

Pasaules un zemes pretistāvēšana ir strīds. Mēs, protams, pārāk viegli sagrozām strīda būtību, jaukdami to ar ķildu un nesaskaņu un tādēļ izprazdami tikai kā traucējumu un sagraušanu. Bet būtiskā strīdā strīdīgās puses paceļ viena otru līdz savas būtības pašapliecinājumam. Un būtības pašapliecinājums nekad nav nejausā stāvoklī sastingusi ietiepība, bet gan pašatteikšanās savas esamības izcelšanās slēptajā sākotnējībā. Strīdā ikviens paaugstina otru. Un tā strīds kļūst arvien strīdīgāks un arvien vairāk tas, kas tiešām ir. Jo stiprāk iedegas strīds, tiecoties pārspēt pats sevi, jo neatlaidīgāk strīdīgās puses tiecas raisīties savas vienkāršās savstarpējās piederības tuvībā. Zeme nevar iztikt bez pasaules atvērtā plašuma, citādi tā pati nevarētu parādīties kā zeme savas atbrīvotās pašnoslēgšanās iedarbībā. Pasaule savukārt nevar atrauties no zemes, citādi tā kā būtiskās nolemtības plašums un ceļš nevarētu balstīties uz iepriekšnolemtību.

Uzstādot pasauli un sastādot zemi, mākslasdarbs izraisa šo strīdu. Taču tas nenotiek tādēļ, lai strīdu tūlīt apspiestu un nogludinātu pliekanā vienprātībā, bet gan tādēļ, lai strīds arī turpmāk paliktu strīds. Uzstādot pasauli un sastādot zemi, darinājums veic šo strīdu. Darinājuma kā darinājuma esamība rodama strīda izstrīdēšanā starp pasauli un zemi. Bet, tā kā strīds galēji iedegas tuvības vienkāršajā kopībā, tad strīda izstrīdēšanas gaitā īstenojas darinājuma vienība. Strīda izstrīdēšana ir pastāvīgs pāri malām plūstošs darinājuma kustīguma sakopojums. Tādēļ strīda tuvībā sevi rīmuša darinājuma rīmtums gūst savu būtību.

Tikai šajā darinājuma rīmtumā mēs pirmoreiz spējam ieraudzīt, kas darās darinājumā. Apgalvojums, ka mākslasdarbā iemiesota patiesība, vēl līdz šim brīdim ir iepriekšējs pieņēmums. Kādā veidā darinājuma esamībā par darinājumu, t.i., tagad varētu sacīt — kādā veidā, izstrīdot zemes un pasaules strīdu, notiek patiesība? Kas ir patiesība?

Nevēriba, ar kādu mēs lietojam šo svarīgo vārdu, parāda, cik niecīgas un trulas ir mūsu zināšanas par patiesības būtību. Ar patiesību parasti tiek domāta viena vai otra patiesība. Tas nozīmē — kaut kas paties. Tā var būt atziņa, kas tiek izteikta kādā spriedumā. Taču par patiesu mēs saucam ne tikai spriedumu, bet arī kādu lietu, istu zeltu atšķirībā no šķietama. Paties šajā gadījumā nozīmē to pašu, ko īsts, reāls zelts. Kas te tiek domāts ar „īstenumu“? Par īstenu mēs uzskatām patiesi esošu. Paties ir tas, kas atbilst kaut kam īstam, un īstens ir tas, kas patiesībā ir. Loks atkal ir noslēdzies.

Ko nozīmē — „patiesībā“? Patiesība ir patiesā būtība. Ko mēs domājam, sakot — „būtība“? Par būtību parasti uzskata to kopējo, kur vienojas viss patiesais. Būtība atklājas jēdzienā par sugu un visparējo, kas ietver sevi kaut ko vienojošu, kas kopīgs daudz kam. Taču šī vienlīdz nozīmīgā būtība (būtiskums *essentia* nozīmē) ir tikai nebūtiska būtība. Kur rodama kaut kā būtiska būtība? Kā liekas, tā mīt tajā, kas esošais patiesībā ir. Kādas lietas patieso būtību nosaka no tās patiesās esamības, no ikreizēja esošā patiesības. Taču tagad mēs meklējam nevis būtības patiesību, bet gan patiesības būtību. Atklājas zīmīgs mudžeklis. Vai šis mudžeklis ir tikai divainība vai pat vienīgi tukšas jēdzienu spēles asprātīgums, vai arī bezdibenis?

Patiesība nozīmē patiesā būtību. Mēs domājam patiesību, atceroties grieķu vārdu. Par ἀλήθεια sauc esošā neapslēptību. Bet vai tas jau ir noteicis patiesības būtību? Vai mēs nepasludinām vienkārši vārdu maiņu — patiesības vietā neapslēptību — par pašas lietas būtības raksturojumu? Protams, tā būs tikai vārdu maiņa, kamēr neizpratisim, kam jānotiek, lai mēs būtu spiesti izteikt patiesības *būtību* ar vārdu „neapslēptība“.

Vai tālab ir nepieciešama grieķu filosofijas atjaunošana? Nē, nepavisam. Tāda atjaunošana, pat ja neiespējams kļūtu iespējams, mums nepalīdzētu, jo grieķu filosofijas slēptā vēsture no pašiem tās sākumiem ir rodama tur, ka tā pārstāj atbilst vārdā ἀλήθεια uzliesmojušajai patiesības būtībai un visās savās runās par patiesības būtību aizvien vairāk un vairāk ir spiesta runāt par atvasinātu patiesības būtību. Patiesības būtība kā ἀλήθεια grieķu filosofijā domā un jo vairāk vēlākajos laikos paliek neizdomāta. Neapslēptība domai grieķu esamībā ir pats apslēptākais, taču vienlaikus jau no sāka gala tas, kas nosaka tur visa klātbūtīgā klātbūtību.

Taču kāpēc mums neapmierināties ar to patiesības būtību, kura kļūvusi ierasta gadsimtu gaitā? Patiesība jau kopš seniem laikiem un vēl šodien nozīmē atbilstību starp izziņu un izzināmo lietu. Tomēr, lai atziņa un spriedums, kas veido un izsaka šo atziņu, varētu tikt piemērots izzināmajam un lai pats izzināmais kļūtu saistošs spriedumam, pašam izzināmajam kā

tādam ir jāparādās. Kā gan tas var parādīties, ja nevar iznākt no apslēptības, ja pats nav iedibinājies neapslēptajā? Spriedums ir pareizs, ja tas vadās pēc neapslēptā, t.i., pēc patiesā. Sprieduma patiesīgums ir vienmēr tāda un tikai tāda vadišanās un pareizība. Kritiskie patiesības jēdzieni, kas kopš Dekarta izriet no patiesības kā neapšaubāmības, tikai variē patiesības kā pareizības jēdzienu. Šī mums ierastā patiesības būtība, priekšstatu pareizība pilnībā ir atkarīga no patiesības kā esošā neapslēptības.

Ja mēs tagad patiesību izprotam kā neapslēptību, mēs neķeramies vienkārši pie grieķu vārda burtiskāka tulkojuma. Mēs apdomājam arī visu to neizziņāto un nepārdomāto, kas ir pamatā mums tik ierastajai un tāpēc iztukšotajai patiesības būtības kā pareizības izpratnei. Dažkārt pieļauj atziņu, ka, lai apstiprinātu un aptvertu kāda izteikuma pareizību (patiesību), mums, protams, jāpievēršas tam, kas jau ir acīmredzams. Šādu priekšnosacījumu patiesi nevarētu neņemt vērā. Kamēr vien tā runājam un domājam, mēs arvien izprotam patiesību kā pareizību, kurai gan vajadzīgs vēl kāds priekšnosacījums, kuru mēs paši, dievs vien zina, kā un kādēļ radām.

Taču ne jau mēs priekšstatām esošā neapslēptību, bet gan esošā neapslēptība (esamība) pārceļ mūs tādā būtībā, ka mēs ar visiem mūsu priekšstatiem vienmēr paliekam iecelti neapslēptībā. Ne tikai tam, *pēc* kā vadās izziņa, ir kaut kā jau jābūt neapslēptam, bet arī visai *jomai*, kurā norisinās šī „izziņas vadišanās“, un tieši tāpat arī *jomai*, *kurā* šī sprieduma samērošana ar priekšmetu kļūst acīmredzama, — visam tam kā veselumam jau ir jānorisinās neapslēptībā. Un ar visiem pareizajiem priekšstatiem mēs nekur nenonāktu un nevarētu priekšstatīt neko tādu, no kura — kā mums šķiet — vadās mūsu izziņa, ja esošā neapslēptība jau agrāk nebūtu mūs pārceļusi tajā izgaismotajā klajumā, kurā ienāk un no kura atgriežas viss esošais.

Bet kā tas notiek? Kā norisinās patiesība kā šī neapslēptība? Vispirms taču vajag skaidrāk pateikt, kas ir pati šī neapslēptība.

Ir lietas, un ir cilvēki, ir dāvanas un upuri, ir dzīvnieki un augi, ir izstrādājumi un mākslasdarbi. Esošais atrodas esamībā. Un esamību caurvij slēpts aizklājs, kas līdzīgi liktenim šķir dievišķo un pretdievišķo. Daudz ko no esošā cilvēks nespēj pievārēt. Un tikai mazumu var izziņāt. Viss zināmais paliek aptuveni zināms, viss paveiktais nedrošs. Un esošais nekad nav, kā viegli varētu iedomāties, mūsu darināts vai pat tikai mūsu priekšstats. Ja mēs šo veselo apdomāsim vienībā, tad mēs, kā liekas, aptversim visu, kas vispār pastāv, lai cik rupji mēs arī to tvertu.

Un tomēr — no esošā, taču nevis projām no tā, bet gan tam pāri un pirms tā norisinās vēl kaut kas cits. Esošā kopumā, tā vidū būtīgojas kāda

atvērta vieta. Tas ir izgaismots klajums. Ja to domā, vadoties no esošā, tas ir esošāks par esošo. Tāpēc šis atvērtais vidus nav vis esošā ieslēgts, šis starojošais vidus pats, līdzīgi tam, kā nekas, kuru mēs gandrīz nepazīstam, aptver visu esošo.

Esošais tikai tad var būt esošais, ja tas ienāk un iziet šā izgaismotā klajuma izgaismotajā. Vienīgi šis izgaismotais klajums dāvā un slēpj mums, cilvēkiem, izeju uz esošo, kas neesam mēs paši, un pieeju esošajam, kas esam mēs paši. Pateicoties šim izgaismotajam klajumam, esošais noteiktā un mainīgā mērā ir neapslēpts. Taču, arī būdams *apslēpts*, esošais var pastāvēt vienīgi izgaismotā klajuma izplatībā. Ikviens esošais ievēro šo savdabīgo klātbūtnes pretišķību, turklāt vienlaikus noturot sevi apslēptībā. Izgaismotais klajums, kurā nostājas esošais, vienlaikus ir pats sevi apslēptība. Un apslēptība esošajā valda divējādā veidā.

Esošais mums sevi liedz, izņemot tikai vienu, šķietami pašu niecīgāko, ko mēs uztveram visdrīzāk, kad par esošo varam pateikt tikai, ka tas ir. Apslēptība kā atteikums ir ne tikai un vienīgi ikreizējā izziņas robeža, bet arī izgaismojamā izgaismošanas aizsākums. Bet apslēptība vienlaikus, protams, citā veidā, rodama izgaismotajā. Esošais nostājas priekšā esošajam, viens aizēno otru, tuvākais aizsedz tālāko, nedaudzais pārklāj daudz, atsevišķais noliedz visu. Šeit apslēptība nav vienkārši atteikums: esošais gan parādās, taču tas uzdodas par kaut ko citu, nekā tas ir.

Šāda apslēptība ir izlikšanās. Ja esošais viltīgi nesagroztu esošo, mēs nevarētu attiecībā pret esošo pārskatīties un pārklaustīties, mēs nevarētu maldīties un izdarīt pārkāpumu, un — jo vairāk — mēs nevarētu kļūdoties mērot. Tas, ka esošais kā šķietamība var maldināt, ir nosacījums tam, ka mēs varam maldīties, taču ne otrādi.

Apslēptība var būt liegums, bet var būt arī tikai esošā izlikšanās. Mums nekad nav drošas pārliecības, vai esošais liedz sevi vai tikai izliekas. Pati apslēptība izliekas un slēpj sevi. Tas nozīmē: atvērta vieta, izgaismotais klajums esošajā nekad nav reizi par visām reizēm nemainīga skatuve, kur mūždien pacelts priekšskars un kur tiek izspēlēta esamības spēle. Izgaismojums drīzāk norisinās tikai kā šī divējā apslēptība. Esošā neapslēptība nav vienkārši kāds stāvoklis, bet gan norise. Neapslēptība (patiesība) nav ne lietu kā esošā īpašība, ne arī spriedumu īpašība.

Pašā tuvākajā esošā lokā mēs jūtamies mājīgi. Esošais tur ir ierasts, uzticams, drošs. Tomēr cauri izgaismojumam aužas pastāvīga apslēptība savā divējādajā lieguma un izlikšanās veidolā. Drošais pašos pamatos nav drošs, tas ir ne-drošs. Patiesības būtību, t.i., neapslēptību, savā varā tur

kāda noraidoša nepieejamība. Tomēr šī nepieejamība nav trūkums un netikums — kā būtu tad, ja patiesība būtu tīra neapslēptība, kas atbrīvojusies no visa apslēptā. Ja patiesība būtu tāda, tā nebūtu vairs pati. *Patiesības kā neapslēptības būtībai piederās šī noraidošā nepieejamība divējādās apslēptības veidā.* Patiesība savā būtībā ir ne-patiesība. Tā būtu jāpasaka, lai norādītu — varbūt pat pārāk asi —, ka neapslēptībai kā izgaismojumam piederās noraidošā nepieejamība apslēptības veidā. Taču spriedums „patiesības būtība ir ne-patiesība“ nepavisam neapgalvo, ka patiesība savos pamatos, varētu būt nepareizība. Tieši tāpat šis spriedums nenozīmē, ka patiesība nekad nav tikai patiesība pati, bet gan — atbilstoši dialektikas priekšstatiem — vienmēr ir arī pašas pretstats.

Patiesība savā būtībā norisinās kā patiesība, kamēr apslēpjoša nepieejamība kā liegums jebkuram izgaismotam klajumam nosaka tā pastāvīgo rašanos, bet kā izlikšanās jebkuram izgaismotam klajumam piemēro maldū neatslābstošo asumu. Par apslēpjošu nepieejamību patiesības būtībā ir jāsauc viss pretēji vērtais, kas patiesības būtībā pastāv starp izgaismojumu un apslēptību. Šis pretēji vērtais ir nostāšanās vienam pret otru mūžsenajā strīdā. Patiesības būtība pati sevī ir sākotnējais strīds — strīds par atvērtu vidu, kurā ienāk esošais un no kurienes tas pats sevī atgriežas.

Šis atvērtais plašums norisinās esošā vidū. Tam piemīt kāda būtiska iezīme, kuru mēs jau minējām. Atvērtajam plašumam piederās pasaule un zeme. Taču pasaule nav vienkārši atvērtais plašums — tas pats, kas izgaismotais klajums; zeme nav vienkārši aizvērtība, kas atbilstu apslēptībai. Drīzāk pasaule ir būtisko norādījumu ceļu izgaismojums. Šiem norādījumiem pakļaujas ikviens lēmums. Tas dibinās uz kaut ko neapgūtu, apslēptu, maldinošu, citādi tas nebūtu lēmums. Zeme nav vienkārši aizvērtība, bet gan tas, kas kā pats sevi aizverošais atklājas. Pasaule un zeme katra par sevi pēc būtības ir strīdīga un apstrīdama. Un tikai tā tās iesaistās gaismojuma un apslēptības strīdā.

Zeme caurstrāvo vienīgi pasauli, pasaule pamatojas vienīgi uz zemes, kamēr vien patiesība norisinās kā mūžsenais izgaismojuma un apslēptības strīds. Bet kā notiek patiesība? Mūsu atbilde: tā notiek dažos būtiskos veidos. Viens no veidiem, kā notiek patiesība, ir darinājuma esamība par darinājumu. Uzstādot pasauli un sastādot zemi, darinājums izstrīda strīdu, kurā tiek izstrīdēts esošais kopumā un patiesība.

Templim stāvot savā vietā, notiek patiesība. Tas nenozīmē, ka kaut kas tiek pareizi attēlots un atspoguļots, — te esošais kopumā tiek ienests neapslēptībā un noturēts tajā. Bet noturēt nozīmē mūžseni sargāt. Van

Goga gleznā notiek patiesība. Tas nenozīmē, ka tajā kaut kas būtu pareizi uzzīmēts, tajā paveras zābaku izstrādātība, tādējādi esamība kopumā, pasaule un zeme savā pretstatā nokļūst neapslēptībā.

Darinājumā darās pati patiesība, tātad ne tikai kaut kas paties. Glezna, kas rāda zemnieku zābakus, dzejolis, kas izteic vārdos romiešu strūklaku, ne vien parāda (ja tie kaut ko parāda), kas ir šis atsevišķais esošais, bet arī ļauj notikt neapslēptībai kā tādai attiecībā uz esošo kopumā. Jo vienkāršāk un būtiskāk savā būtībā raisās zābaki, jo neizskaistinātāk un tīrāk savā būtībā raisās strūklaka, jo tiešāk un pievilcīgāk līdz ar to viss esošais kļūst esošāks. Tādējādi izgaismojas sevi slēpjošā esamība. Tāds gaišums iedzīvina savu starojumu mākslasdarbā. Darbā iedzīvinātais starojums ir skaistais. *Skaistums ir veids, kādā patiesība raisās kā neapslēptība.*

Tagad patiesības būtība dažā ziņā ir aptverta skaidrāk. Tāpēc vajadzētu būt skaidrākam, kas darās darinājumā. Taču arī tagad darinājuma redzamā esamība mums joprojām neko nepasaka par darinājuma tuvāko un uzkrītošāko īstenību — par lietisko darinājumā. Gandrīz varētu pat likties, ka ar īpašu nolūku iespējami tīrā veidā tvert paša darinājuma pastāvēšanu mēs esam atstājuši nepamanītu, ka darinājums vienmēr paliek darinājums, tā teikt, kaut kas izgatavots. Ja kaut kas arī izceļ darinājumu kā darinājumu, tad tas, ka darinājums ir radīts. Tā kā darinājums tiek radīts un radīšanai ir nepieciešams pastarpinājums, no kura un kurā tas tiek radīts, darinājumā ienāk arī lietiskums. Tas ir neapstrīdami. Tomēr paliek jautājums: kādā veidā radītība attiecas uz darbu? Šo jautājumu var noskaidrot, kad būs dotas atbildes uz diviem citiem jautājumiem.

1. Ko šeit nozīmē radītība un radīšana atšķirībā no izgatavošanas un pagatavotības?

2. Kādā ir paša darinājuma dziļākā būtība, kas vienīgā pirmoreiz ļauj izmērit, kādā pakāpē radītība piederas darinājumam un ciktāl tā nosaka darinājuma esamību par darinājumu?

Radīšana šeit vienmēr tiek domāta attiecībā uz darinājumu. Uz darinājuma būtību attiecas patiesības notikšana. Radīšanas būtību mēs nosakām pēc tās attiecībām ar patiesības būtību kā esošā neapslēptību. Radītības piederību darinājumam var izgaismot tikai pēc vēl sākotnējākas patiesības būtības noskaidrošanas. No jauna izvirzās jautājums par patiesību un tās būtību.

Šis jautājums jāuzdod vēlreiz, ja vēlamies, lai spriedums „darinājumā darās patiesība“ nepaliktu tikai apgalvojums.

Tagad mums jāizvirza vēl būtiskāks jautājums: kādā mērā patiesības

būtībā vispār rodama sliekšme uz kaut ko tādu kā mākslasdarbs? Kāda ir patiesības būtība, ja to var statīt darinājumā un pie noteiktiem nosacījumiem tā pat ir jāstata darinājumā, lai tā būtu patiesība? Bet patiesības statīšanu darinājumā mēs taču noteicām kā mākslas būtību. Tādēļ pēdējais jautājums skanēs tā:

kas ir patiesība, ja tā var notikt kā māksla vai pat tai jānotiek kā mākslai? Kādā mērā māksla *ir*?

## PATIESĪBA UN MĀKSLA

Mākslasdarba un mākslinieka sākotne ir māksla. Sākotne ir būtības izcelšanās, un šajā būtībā norisinās kāda esošā esamība. Kas ir māksla? Mēs meklējam tās būtību īstenā darinājumā. Darinājuma īstenums tika nosacīts pēc tā, kas darās darinājumā, no patiesības notikšanas. Šo notikšanu mēs domājam kā strīda izstrīdēšanu starp pasauli un zemi. Šis izstrīdēšanas kopējā kustībā būtīgojas rītmums. Tajā sakņojas darba gremdēšanās sevī pašā.

Darinājumā darās patiesības notikšana. Bet, kas tā darās, tas taču jau ir darinājumā. Līdz ar to jau tiek pieņemts, ka īstens darinājums ir šādas notikšanas nesējs. Tūdaļ no jauna mūsu priekšā izvirzās jautājums par darinājuma lietiskumu. Un visbeidzot kļūst skaidrs: lai cik citīgi mēs arī vaicātu par darinājuma sevīpastāvēšanu, mēs tomēr paiesim garām tā īstenībai, kamēr nesapratīsim, ka darinājums ir jāuzlūko kā kaut kas darināts. Bet uzlūkot to tādā veidā vajadzētu pirmām kārtām, jo vārdā „darinājums“ mēs saklausām darinātību. Darinājuma darinātību nosaka tas, ka to radījis mākslinieks. Varētu likties pārsteidzoši, ka šī vistuvākā un visu noskaidrojošā mākslasdarba noteiksme tiek minēta tikai tagad.

Bet darinājuma darinātību skaidri var izprast tikai no paša radīšanas procesa viedokļa. Tādējādi, lai tuvotos mākslasdarba sākotnei, mums ir jāpievēršas mākslinieka darbībai — to darīt liek lietu kārtība. Centieni noteikt darinājuma esamību par darinājumu vienīgi no paša darinājuma izrādījušies nerealizējami.

Ja tagad novēršamies no darinājuma un aplūkojam radīšanas būtību, mēs tomēr vēlētos paturēt prātā to, kas tika sacīts par zemnieku zābaku attēlu un pēc tam par grieķu templi.

Radīšanu mēs domājam kā raišīšanu uz āru. Bet arī izstrādājuma izgatavošana ir raišīšana uz āru. Taču amats (Handwerk), roku darbs — kāda savdabīga valodas spēle — nerada mākslasdarbu, nerada arī tad, ja

mēs roku darba ražojumu atšķiram, kā tam arī jābūt, no fabrikas preces. Ar ko atšķiras raisīšana uz āru radišanā no raisīšanas uz āru izgatavošanā? Cik viegli mēs vārdiski atdalām mākslasdarbu radišanu un izstrādājumu izgatavošanu, tik grūti savukārt ir izsekot raisīšanos uz āru tās abos veidos, izsekot to raksturīgākajām iezīmēm. Ja mēs vadāmies pēc šķietamības, tad podnieka un tēlnieka, galdnieka un gleznotāja darbībā saskatām vienu un to pašu ievirzi. Darinājuma radišana pati par sevi prasa roku darbu. Lielī mākslinieki vairāk par visu vērtē rokdarba prasmi. Tieši viņi, pilnībā pārvaldot savu amatu, prasa rūpīgi kopt šo prasmi. Tieši viņi vairāk par citiem cenšas pastāvīgi to pilnveidot. Visai bieži ir norādīts, ka grieķi, kas šo to mākslā saprata, ar vienu un to pašu vārdu τέχνη apzīmēja kā amatu tā arī mākslu, un amatnieku un mākslinieku dēvēja vienā vārdā par τεχνίτης.

Tādēļ šķiet, ka radišanas būtību varētu nosacīt, vadoties no amatnieciskās puses tajā. Taču tieši norāde uz grieķu vārda lietojumu, kas nosauc viņu radišanas pieredzi, liek mums padomāt. Lai cik ierasta un saprotama arī būtu norāde, ka grieķi ar vienu un to pašu vārdu τέχνη mēdza apzīmēt amatu un mākslu, tā tomēr paliek aplama un virspusēja, jo τέχνη nenozīmē ne amatu, ne mākslu un nekādā gadījumā jau nu ne tehnisko mūsdienu izpratnē; šis vārds vispār nenozīmē kādu praktiska veikuma veidu.

Vārds τέχνη drīzāk izsaka kādu vieduma veidu. Būt viedam nozīmē saskatīt vārda "redzēt" plašā izpratnē. Tas izteic: klātbūtīgais ir uztverts kā tāds. Grieķu domai vieduma būtība balstās uz ἀλήθεια, t.i., tā rodama esošā atklāšanā. Tā balsta un virza jebkuru attieksmi pret esošo. Τέχνη kā grieķiski izprasts viedums ir esošā raisīšanās uz āru tajā nozīmē, ka klātbūtīgais kā tāds tiek iznests *no* apslēptības — iznests ārpus sava veidola neapslēptībā; τέχνη nenozīmē cilvēka darbību.

Mākslinieks ne tāpēc ir τεχνίτης, ka viņš ir arī amatnieks, bet gan tāpēc, ka gan darinājuma, gan arī izstrādājuma sastādīšana notiek kā raisīšana uz āru un iznešana, kas esošajam no sava veidola ļauj iznākt savā klātbūtībā. Bet tas viss notiek pašaugoša esošā — φύσις — vidū. Mākslas nosaukšana par τέχνη nepavisam neliecina par to, ka mākslinieka darbība var tikt izzināta no tās amatnieciskās puses. Tas, kas darba radišanā izskatās kā amatnieciska izgatavošana, īstenībā ir kaut kas cits. Šo darbību nosaka un caurauž radišanas būtība, kurā tā arī paliek ietverta.

Kā gan citādi, ja ne, vadoties no amata, mums būtu jādama radišanas būtība? Kā citādi, kā vien ņemot vērā radāmo, ņemot vērā darinājumu? Lai gan darinājums visupirms kļūst īstens radišanas gaitā un tādējādi savā īstenībā ir atkarīgs no tās, tomēr radišanas būtību nosaka darinājuma būtība.

Kaut arī darinājuma radītība ir saistīta ar radišanu, tomēr arī radītība, tāpat kā radišana, ir jānosaka no darinājuma esamības par darinājumu. Un tagad mūs arī vairs nevar pārsteigt tas, ka mēs vispirms un ilgu laiku aplūkojam vienīgi darinājumu, lai galu galā redzeslokā ietvertu radītību. Ja radītība, izdarītība tik būtiski pieder darinājumam, kā tas ir saklausāms arī vārdā „darinājums“, tad mums jācenšas vēl būtiskāk izprast to, ko līdz šim izdevās noteikt tikai kā darinājuma esamību par darinājumu.

Ņemot vērā sasniegto darinājuma būtības izpratni, saskaņā ar kuru darinājumā darās patiesības notikšana, radišanu mēs varam raksturot kā ļaušanu raisīties uz āru kādā uz āru atraisāmajā. Darinājuma kļūšana par darinājumu ir viens no patiesības tapšanas un norises veidiem. Patiesības būtībā mīt viss. Taču kas ir patiesība, ja, lai tā notiktu, ir vajadzīgs kaut kas radīts? Kādā mērā patiesībai no tās būtības dziļumiem piemīt sliekšme uz mākslasdarbu? Vai tas izprotams no patiesības būtības, ciktāl esam to līdz šim noskaidrojuši?

Patiesība ir ne-patiesība, jo tai pieder vēl neatklātā atnākšanas joma apslēptības nozīmē. Ne-apslēptībā kā patiesībā mīt arī cits „ne“ — divkāršs liegums. Patiesība kā tāda raisās izgaismojuma un divējādas apslēptības pretējībā. Patiesība ir sākotnējais strīds, kur kaut kādā veidā tiek izstrīdēts atvērtais plašums, kurā ietecās viss un no kuras atgriežas viss, kas vien apliecina vai arī liedz sevi kā esošo. Lai arī kad un kā šis strīds uzliesmotu un norisinātos, tajā viens otram pretim nostājas strīdnieki — izgaismojums un apslēptība. Tā tiek izstrīdēts strīda telpas atvērtais plašums. Šā atvērtā plašuma atvērtība, t.i., patiesība, var būt vienīgi tas, kas tā ir, proti, *šī* atvērtība, ja tā iekārto sevi un kamēr tā iekārto sevi savā atvērtajā plašumā. Tādēļ šajā atvērtajā plašumā jābūt kādam esošajam, kurā atvērtība gūst savu stāvokli un savu pastāvēšanu. Tā kā atvērtais plašums ir atvērtības rīcībā, tā notur šo esošo atvērtu un stata to uz āru. Statīt un būt rīcībā te visnotaļ ir domāts atbilstoši grieķu vārda θεσις nozīmei, kas izsaka uzstādīšanu neapslēptībā.

Norādot uz atvērtības pašiekārtošanos atvērtajā plašumā, domāšana saskaras ar jomu, kas šeit vēl nevar tikt iztīrāta. Piebildīsim tikai to, ka, ja esošā neapslēptības būtība kaut kādā veidā pieder pašai esamībai (sal.: „Esamība un laiks“, 44. §), tad esamība, izejot no savas būtības, ļauj notikt atvērtības darbības laukam („šeit“ vietas izgaismojums) un ienes to *kā tādu* lauku, kurā ikviens esošais raisās savā veidā.

Patiesība notiek, tikai iekārtodama pati sevi strīdā, kas paveras tās pašas dēļ šā strīda laukā. Tā kā patiesība ir izgaismojuma un apslēptības

pretvērstība, tai pieder tas, ko mēs nosaucām par iekārtošanu. Bet līdz tam patiesība nemīt pie zvaigznēm, lai vēlāk izvietotos esošajā. Tas nav iespējams jau tāpēc vien, ka tikai esošā atvērtība rada iespējamību kādam „kaut kur“ un ar klātbūtiģo piepildītai vietai. Atvērtības izgaismotais klajums un iekārtošanās atvērtajā plašumā pieder viens otram. Tā ir patiesības notikšanas vienotā būtība. Šī notikšana, realizējoties dažādos veidos, ir vēsturiska.

Viens no būtiskākajiem veidiem, kā patiesība iekārtojas pašas pavērtajā esošajā, ir patiesības sevis-pašas-statīšana-darinājumā. Cits veids, kā risinās patiesība, ir darbība, kas liek pamatus valstij. Vēl cits veids, kā sāk starot patiesība, ir tā tuvums, kas nav vienkārši esošais, bet ir esošākais no esošā. Un vēl viens veids, kā sevi pamato patiesība, ir būtisks upuris. Kāds cits veids, kā top patiesība, ir domātāja vaicāšana, domājot esamību un nosaucot to tās vaicājamībā. Turpretim zinātne nav sākotnējās patiesības notikums, bet gan ik reizi kādas jau atvērtas patiesības jomas izstrādāšana, proti, tās izstrādāšana, uztverot un pamatojot to, kas parādās patiesības lokā kā iespējami un nepieciešami pareizais. Ja zinātne, izejot ārpus pareizā ietvariem, nonāk pie patiesības un tādējādi pie esošā kā tāda atsegšanas, tā kļūst par filosofiju.

Tā kā patiesības būtībai pieder iekārtošanās esošajā, tikai tā kļūstot par patiesību, tās būtībā mīt *tiesme uz darinājumu* kā izcilu iespēju patiesībai kļūt esošai esošā vidū.

Patiesības iekārtošanās darinājumā ir tāda esošā raisīšanās uz āru, kāds līdz tam vēl nekad nav bijis un arī nebūs. Raisīšanās uz āru nostāda šo esošo atvērtajā plašumā tādā veidā, ka tikai pats raisāmais arī apgaismo to atvērtā plašuma atvērtību, kurā tas iznāk. Kad raisīšana uz āru raisa esošā atvērtību, patiesību, uz āru atraisītais ir mākslasdarbs. Šāda raisīšana uz āru ir radišana. Kā šāda raisīšana darinājums drīzāk ir sagaidīšana un saņemšana attiecībās ar neapslēptību. Bet kur gan tādā gadījumā rodama radi-tība? To var noskaidrot ar divu būtisku noteiksmju palīdzību.

Patiesība pati sevi vada un virza darinājumā. Patiesība būtīgojas tikai kā strīds starp izgaismojumu un apslēptību pasaules un zemes pretvērstībā. Kā šis pasaules un zemes strīds patiesība tiecas tikt virzīta darinājumā. Šādā uz āru raisītā esošajā strīds nepārtraucas un neizdziest, bet gan iedegas un paveras tieši no esošā. Tāpēc šim esošajam ir jāietver sevi strīda būtiskās īpašības. Strīdā tiek izstrīdēta pasaules un zemes vienība. Pasaule paveroties liek cilvēcei tās vēsturiskajā norisē izšķirties par uzvaru vai sakāvi, svētību vai lāstu, kundzību vai kalpību. Pasaule raisīdamās ceļ gaismā vēl neizlemto un neizmērojamo un tādējādi paver slēpto mēra un izlemšanas nepieciešamību.

Taču, tiklīdz paveras pasaule, paceļas, tiecas uz augšu zeme. Tā parādās kā visa balsts, kā savā likumā paslēptais un pastāvīgi sevi aizverošais. Pasaule alkst zemes izlemtības un tās miera un ļauj esošajam iziet tās ceļu atvērtajā plašumā. Zeme, visu balstot un paceļot, tiecas būt savā aizvērtībā un uzticēt visu savam likumam. Strīds nav rāvums kādas plaisas nozīmē, strīds ir strīdīgo spēku savstarpējās piederības tuvība. Šis rāvums ierauj pretvērstos spēkus to sākotnējā vienībā no kopējiem pamatiem. Šis rāvums ir uzmetums. Tas ir uz-rāvums, uzmetums, kas iezīmē esošā izgaisojuma rašanās pamatiezīmes. Šis rāvums ļauj nesašķīst vienam pret otru pretvērstajiem spēkiem, tas visu mēram un robežai pretvērsto ietver vienotā aprisē.

Patiesība kā strīds iekārtojas uz āru raisītā esošajā tikai tā, ka šajā esošajā paveras vienīgi strīds, t.i., šis esošais tiek novests līdz rāvumam. Rāvums ir vienots pārrāvuma un uzmetuma, caurrāvuma un aprises savienojums. Patiesība iekārtojas esošajā tā, ka tas pats aizņem patiesības atvērto plašumu. Bet tas var notikt tikai tā, ka tas, kas raisās uz āru, rāvums, uzticas sevi aizverošajam, kas paceļas un ietiecas atvērtajā plašumā. Rāvumam ir jāietiecas atpakaļ akmens nospiedošajā smagumā, koka trulajā cietībā, krāsu tumšajā kvēlē. Kad zeme pieņem atpakaļ rāvumu, šis rāvums pirmoreiz tiek iz-statīts kā rāvums atvērtajā plašumā un tādējādi tiek nostādīts, t.i., statīts tajā, kas kā sevi aizverošais un glābjošais ietiecas atvērtajā plašumā.

Līdz rāvumam novestais un tādējādi atpakaļ uz zemes novietotais un līdz ar to nostiprinātais strīds ir *veidols*. Darba radītība nozīmē — patiesības nostiprinātība veidolā. Tas ir savienojums, par kādu veidojas rāvums. Savienots rāvums ir patiesības starojuma savienojums. Tas, kas šeit saucas par veidolu, ir jādodomā saskaņā ar *tādu* nostādīšanu un no-statni, kurā būtīgojas *darinājums*, kamēr tas uzstādās un sastādās.

Darinājuma radīšanā strīds kā rāvums ir jānostāda atpakaļ zemē, bet zemei kā sevi pašu aizverošajam ir jātiek lietotai. Taču šī lietošana neizlieto zemi līdz galam kā kaut kādu vielu, bet gan tieši atbrīvo, lai tā būtu pati zeme. Šī zemes lietošana ir darbība ar to, un tas viss izskatās kā vielas izlietošana, kuru veic amatnieks. No šejienes rodas šķietamība, ka mākslasdarba radīšana arī ir amatnieciska darbība. Taču tā nekad nav tāda. Tā vienmēr ir zemes lietošana, nostiprinot patiesību veidolā. Turpretim izstrādājuma izgatavošana nekad nepastarpināti nav patiesības notikšanas iedzīvināšana. Izstrādājuma gatavums ir vielas noformētība un, proti, gatavība izmantotšanai. Izstrādājuma gatavums nozīmē, ka tas, neņemot vērā sevi, ir gatavs pilnībā realizēties noderīgumā.

Ar mākslasdarba radītību tas tā nav. Tas kļūst skaidrs no otras darinājuma iezīmes, kuru mēs tūlīt minēsim.

Izstrādājuma gatavums un darinājuma radītība vienojas savā starpā tajā ziņā, ka realizē paveiktību. Taču darinājuma radītībai salīdzinājumā ar jebkuru citu veikumu ir tā īpatnība, ka radītība ir iemiesota radītajā. Bet vai to nevar sacīt par jebkuru veikumu un visu, kam ir kaut kāda izcelsme? Katram veikumam, ja tam kaut kas arī ir piešķirts, tad tieši paveiktība. Protams, taču darinājuma radītība ir īpaši iedzīvināta radītajā — tā, lai šī radītība tieši no paveiktā savdabīgi parādās uz āru. Ja tas ir tā, tad mēs, aplūkojot darinājumu, varam izzināt arī radītību.

Ja radītība parādās uz āru pašā darinājumā, tas nenozīmē, ka tajā uzskatāmi jāizpaužas, ka to radījis liels mākslinieks, Radītajam nepavisam nav jāaplicina liela mākslinieka veikums, lai tādējādi meistarū izceltu sabiedrības acīs. Nemaz nav nepieciešams, lai kļūtu zināms — *N. N. fecit*, bet gan darinājumā ir jānotur atvērtajā plašumā vienkāršais „*factum est*”: tas, ka šeit ir notikusi esošā neapslēptība un ka šis notikušais vēl tikai notiek; tas, ka šis darinājums vispār *ir*, bet nevis nav. Pamudinājums uz to, lai šis darbs būtu — un būtu tieši kā šis darinājums, un šā nemanāmā mudinājuma nepārtrauktība rada darinājuma rīmtuma pastāvīgumu. Tieši tad, kad mākslinieks, kā arī darinājuma rašanās apstākļi paliek nezināmi, šis mudinājums, šis radītības „lai būtu” darinājumā parādās vistīrākajā veidā.

Tiesa, jebkuram rīcībā esošam un lietojamam izstrādājumam arī pieder mudinājums. „Lai tas būtu” izgatavots. Taču šis „lai būtu” izstrādājumā neparādās uz āru, tas pazūd noderīgumā. Jo ērtāks un parocīgāks ir kāds izstrādājums, jo mazāk manāms, ka tas ir, piemēram, kāds īpašs āmurs, jo labāk izstrādājums pastāv savā izstrādājuma esamībā. Visā klātbūtīgajā vispār var pamanīt, ka šis klātbūtīgais ir, taču, ja to arī pamana, tad vienīgi tādēļ, lai tūdaļ pat kā jau visu ierasto aizmirstu. Bet kas gan ir ierastāks par to, ka esošais ir? Turpretim darinājumā tieši tas, ka tas *ir* darinājums, ir neierastais. Darinājumā ne vienkārši trisūļo tā radītības notikuma atbalss; notikušais, tas, ka darinājums pastāv kā šis darinājums, aizmet, izvirza darinājumu sev priekšā un ir vienmēr izvīrzījis ap sevi. Jo būtiskāk atveras darinājums, jo spilgtāk izgaismojas tā notikuma vienreizīgums, ka darinājums ir, nevis tā nav. Jo būtiskāk šis mudinājums nonāk atvērtajā plašumā, jo pārsteidzošāks un vientulīgāks kļūst darinājums. Darinājuma raisīšanās uz āru ietver šā „lai tas būtu” dāvāšanu.

Jautājumam par darinājuma radītību vajadzēja mūs tuvināt tā darinātībai un līdz ar to tā īstenībai. Radītība atklājās kā strīda nostiprinātība

veidolā ar rāvuma palīdzību. Turklāt pati radītība ir īpaši iedzīvināta darinājumā un kā šā darinājuma klusais mudinājums uz „lai būtu“ nostājas atvērtajā plašumā. Bet arī radītība neizsmēļ darinājuma īstenību. Tomēr ieskats darinājuma radītības būtībā dod mums tagad iespēju solim, uz kuru tiecās viss līdz šim sacītais.

Jo vientulīgāks ir darinājums, kas nostiprināts veidolā un nostājas pats sevī, jo pilnīgāk tas, kā šķiet, atraisa visas saites ar cilvēku, jo vienkāršāk atvērtajā plašumā ienāk mudinājums, lai šāds darinājums *būtu*, un jo būtiskāk ar šo mudinājumu ir pavērts neiedomājams milzīgums un gāzts tas, kas līdz šim šķita ierasts. Taču šajā daudzkārtīgajā mudinājumā nav nekā varmācīga; jo pilnīgāk pats darinājums izzdūdis atvērtībā, kuru pats paver esošajā, jo vienkāršāk tas mūs ievirza šajā atvērtībā un vienlaikus izstumj no ierastības sfēras. Sekot šai virzībai nozīmē pārveidot visas ierastās saiknes un attiecības ar pasauli un zemi un turpmāk atstāt sev visas ierastās nodarbes un novērtējumus, zināšanas un uzskatus, lai mierīgi uzturētos darinājumā notiekošajā patiesībā. Tikai šās uzturēšanās apslēptība ļauj radītajam kļūt par darinājumu, par to, kas tas ir. Ļaut, lai darinājums būtu darinājums, nozīmē darinājumu sargāt. Darinājums savā radītībā kā īstens, t.i., darinājuma veidā klātbūtīgs, visupirms parādās, lai to sargātu.

Tā kā darinājums vispār nevar būt, ja tas nav radīts, un tam noteikti vajadzīgi savi radītāji, tad līdzīgā kārtā radītais nevar kļūt par esošu, ja nebūs, kas to sargā.

Bet, ja darinājumam neatrodas sargātāji, kas atbilst tajā notiekošajai patiesībai, tad tas nepavisam nenozīmē, ka darinājums arī bez sargātājiem varētu būt darinājums. Darinājums, ja vien tas ir darinājums, ir saistīts ar sargātājiem — arī tad un tieši tad, kad tas vēl tikai gaida sargātājus, cenšoties panākt, lai viņi gremdētos tā patiesībā. Pat aizmirstība, kas var skart darinājumu, nav tukšs nekas, arī tā vēl ir pasargāšana. Aizmirstība dzīvo no darinājuma. Darinājuma pasargāšana nozīmē stāšanos tajā notiekošajā esošā atvērtībā. Bet pasargāšanas neatlaidība ir viedums. Viedums nav rodams vienkārši zināšanās un priekšstatos par kaut ko. Kas patiesi ir viedis esošo, tas ir viedis arī to, ko viņš grib, atrodoties esošā vidū.

Šeit minētā gribēšana, kas nav ne vienkārši zināšanu pielietojums, ne arī to pabeigtība, ir domāta saskaņā ar domāšanas fundamentālo pieredzi darbā „Esamība un laiks“. Viedums kā gribēšana un gribēšana kā viedums ir eksistējošā cilvēka ekstatiska ļaušanās esamības neapslēptībai. Apņēmba, kā tā tika domāta „Esamībā un laikā“, nav kāda subjekta apdomāta

rīcība, bet gan [cilvēciskās] klātesamības atvēršanās, raisīšanās no savas saistības esošajā un pāreja esamības atvērtībā. Taču savā eksistencē cilvēks neiznāk no kādas iekšienes uz āru, pati eksistences būtība ir uz āru iznākoša stāvēšana esošā izgaismotā klājuma būtiskā atšķirībā. Nedz ar iepriekš minēto radišanu, nedz ar nupat kā minēto gribēšanu nav domāts tāda subjekta veikums un rīcība, kurš par mērķi izvirzījis pats sevi un tiecas uz to.

Gribēšana ir eksistējošās ārpus sevis iziešanas lietišķa apņēmība, kas sevi nodod darinājumā ieliktajai esošā atvērtībai. Tādējādi neatlaidīgums ievēd sevi likumā. Darinājuma sargāšana kā viedums ir lietišķa neatlaidība stāvēt darbā notiekošās patiesības milzumā.

Šis viedums, kas kā gribēšana gūst patvērumu darinājuma patiesībā un vienīgi tā paliek viedums, neizrauj darinājumu no tā sevīpastāvības, neievēl to vienkārša pārdzīvojuma lokā un nepadara to par vienkāršu pārdzīvojuma izraisītāju. Darinājuma sargāšana nenosšķir cilvēkus katru savos pārdzīvojumos, tā ievēd viņus piederībā darbā notiekošajai patiesībai un tādējādi rada pamatus viņu kopējai esamībai vienam priekš otra un vienam ar otru kā vēsturiskai klāt-esamības izcelšanai no saistības ar neapslēptību. Un, visbeidzot, viedums sargāšanas izpratnē ir tālu no jebkuras gaumīguma demonstrēšanas, no darinājuma formālās puses, tā kvalitāšu un jaukumu pašu par sevi aplūkošanas. Viedums kā redzējums ir noteiktība; viedums ir līdzdalība strīdā, kuru darinājums ir savienojis rāvumā.

Veidu, kā pareizi sargāt darinājumu tā patiesībā, rada un paredz vienīgi pats darinājums. Sargāšana norisinās dažādās vieduma pakāpēs ar dažādu darbības plašumu, pastāvību un skaidrību. Ja darinājumus piedāvā vienkārši māksliniecisķai baudai, tad vēl nav pierādīts, ka tie tiek sargāti kā darinājumi.

Tiklīdz šo pašu rāvumu milzīgajā pārtver ierastā uztvere un lietpratīgums, ap darinājumu sāk veidoties „mākslas dzīvē“. Pat vislielākās rūpes par darbu saglabāšanu un zinātniski centieni tos apgūt no jauna sasniedz ne vairs pašu darinājuma esamību, bet gan vienīgi atmiņas par to. Bet arī tās vēl var piedāvāt darinājumam vietu, kur līdzās visam citam iezīmēt vēstures veidolu. Taču vispatiesākais darinājuma īstenums realizējas tikai tad, ja darinājumu sargā pašā darinājumā notiekošā patiesība.

Darinājuma īstenību savās pamatiezīmēs mēs esam noteikuši no darinājuma esamības būtības. Un tagad mēs no jauna varam atgriezties pie sākumā izvirzītā jautājuma: kā darinājumā ir ar lietiskumu, kam jākalpo par tā nepastarpinātas īstenības ķīlu? Tagad mēs vairs nejautājam par darinājuma lietiskumu, jo, tiklīdz mēs par to jautājam, tā darinājumu tūdaļ

ierindojam parastos pie rokas gadijušos priekšmetos. Tādā gadījumā mēs vaicājam nevis no darinājuma, bet gan no mūsu pašu viedokļa. Mēs neļaujam vairs darinājumam būt par darinājumu, bet gan pieņemam to kā priekšmetu, kuram jāizraisa mūsos kaut kāda reakcija.

Tas, kas darinājumā, ja to aplūko kā priekšmetu, izskatās pēc lietiskuma ierasto jēdzienu par lietu nozīmē, — tas, pašā darinājumā izzināts, ir darinājuma zemīgums. Zeme ietiecas darinājumā, jo darinājums kā tāds raisās tur, kur notiek patiesība, un tādēļ, ka patiesība notiek, tikai iekārtojoties kādā esošajā. Bet tieši zemē kā būtiski aizvērtajā atvērtā plašuma atvērtība satop vislielāko pretestību un rezultātā gūst vietu savai pastāvīgai ierīstīšanai, kurā ir jānostiprinās noturīgam veidolam.

Bet tad varbūt bija lieki iztirzāt jautājumu par lietas lietiskumu? Nepavisam ne. Tiesa, darinātību nevar noteikt pēc lietiskā, turpretim, vadoties pēc vieduma par darinātību darinājumā, jautājumu par lietas lietiskumu var ievirzīt pareizā gultnē. Un tas nav maz, ja atceramies, ka ierastie domāšanas veidi kopš seniem laikiem uzklūp lietas lietiskumam un ļauj uzkundzēties tādām skaidrojumiem par veselumā esošo, kāds nav pieņemams ne izstrādājuma, ne darba būtības izpratnei, jo neļauj mums saskatīt sākotnējo patiesības būtību.

Lai noteiktu lietas lietiskumu, nepietiek ne ar skatījumu uz īpašību nesēju, ne ar skatījumu uz jutekliski dotā daudzveidīgumu tā vienībā, pat ne ar skatījumu uz sev pašam izdomātu vielas-formas-savienojumu, kas būtu aizgūts no izstrādājuma. Iepriekšpieņemtajam uzskatam par lietu lietiskuma skaidrojumu — uzskatam, kas šādam skaidrojumam piešķir mēru un svaru, ir jāpievēršas lietas piederībai pie zemes. Bet zemes kā visu nesošas un sevi ietverošas, ne uz ko nepiespiestas zemes būtība atsedzas, tikai zemei ietiecoties pasaulē, abu pretvērstībā. Šis strīds ir nostiprināts darinājuma veidolā un tajā kļūst redzams. Tāpat, kā ar darinājuma palīdzību aptvērām izstrādājuma izstrādātību, mēs aptveram arī lietas lietiskumu. Tas, ka mēs nekad neko tieši nezinām par lietisko un, ja arī zinām, tad tikai nenoteikti, tātad mums ir vajadzīgs darinājums, — tas mums pastarpināti parāda, ka darinājuma esamībā par darinājumu darās patiesības notikšana, notiek esošā atvērtšanās.

Taču beigu beigās varētu iebilst: vai gan darinājumam no savas puses, un proti, vēl pirms jebkuras radīšanas un šās radīšanas dēļ, nav jābūt saistītam ar zemes lietām un dabu, lai lietisko varētu dibināti ievirzīt atvērtajā plašumā? Viens no tiem, kam bija lemts to zināt, Albrehts Dīrers, saka šos pazīstamos vārdus: „Jo māksla patiesi slēpjas dabā, un, kas viņu var no tās

izraut, tam viņa arī pieder.“ Izraut šeit nozīmē izraisīt rāvumu un ar velci uzraut rāvumu uz rasējama dēļa. Taču tūdaļ rodas jautājums: kā var izraut rāvumu, ja radošais uzmetums to nav vēl kā mēra un pārmērības strīdu ienesis atvērtajā plašumā? Dabā, protams, slēpjas kāds rāvums, mērs un robeža un kāda ar to saistīta spēja raisīties uz āru — māksla. Bet tikpat skaidrs ir tas, ka dabā šī māksla kļūst saskatāma vienīgi darinājumā, jo māksla mūžseni slēpusies darinājumā.

Centieniem noskaidrot darinājuma īstenību ir jāsgatavo augsne, lai īstenā darinājumā mēs atrastu mākslu un tās būtību. Jautājums par mākslas būtību, vieduma ceļš uz to ir vispirms atkal jānostāda uz droša pamata. Atbilde uz šo jautājumu, tāpat kā jebkura īsta atbilde, ir tikai pēdējais solis kādā garā jautājošu soļu virknē. Ikvienu atbilde paliek spēkā kā atbilde tikai tik ilgi, kamēr tā sakņojas jautāšanā.

No darinājuma esamības aplūkota, tā īstenība ir kļuvusi ne tikai skaidrāka, bet reizē arī būtiski bagātāka. Tikpat būtiski kā radītāji darinājuma radītībā iekļaujas arī tā sargātāji. Tomēr tieši darinājums ir tas, kurš atraisa radītāja būtības iespējas un kuram pēc savas būtības vajadzīgi sargi. Ja māksla ir darinājuma sākotne, tad tas nozīmē, ka tā ļauj rasties radītājam un sargātājam, kas savā būtībā piederas darinājumam. Bet kas gan ir pati māksla, ja mēs to ar pilnām tiesībām saucam par sākotni?

Mākslasdarbā, proti, atbilstoši darinājuma veidam, darās patiesības notikšana. Tādēļ mākslas būtība jau no paša sākuma tika noteikta kā patiesības statīšana-darinājumā. Taču šī noteiksme ir apzināti divdomīga. Pirmām kārtām tā saka: māksla ir sevi iekārtojošas patiesības nostiprināšanās veidolā. Tas notiek radīšanā kā esošā neapslēptības raisīšanā. Bet statīt-mākslasdarbā vienlaikus nozīmē arī dot vaļu tā esamības gaitai un notikšanai. Tas notiek kā sargāšana. Tātad māksla ir radoša patiesības sargāšana mākslasdarbā. *Tad māksla ir patiesības tapšana un notikšana.* Vai māksla tādējādi izriet no nekā? Jā, patiesi, no nekā, ja vien ar „neko“ domājam vienkāršu esošā „neko“ un turklāt esošo iztēlojamies kā ierastu pa rokai gadījušos esošo, kas pēc tam — tāpēc, ka darbs ir nostājies savā vietā, — izskatās kā tikai šķietami esošais un tiek satricināts. No klātesošā un ierastā nekad nevarēs nolasīt patiesību. Gluži pretēji, atvērtā plašuma atvēršanās un esošā izgaismojums notiek vienīgi tādējādi, ka tiek uzņemta iemestībā nonākusi atvērtība.

Patiesība kā esošā izgaismojums un apslēptība norisinās, kamēr tā tiek dzejota. *Visa māksla kā ļaušana notikt esošā kā tāda patiesības atnākšanai savā būtībā ir dzejojums.* Mākslas būtība — mākslā vienlaikus dibinās gan

mākslasdarbs, gan mākslinieks — ir patiesības sevis-pašas-statišana-darinājumā. Mākslas poētiskā būtība esošā vidū sagatavo kādu atvērtu vietu, un šajā atvērtībā viss ir citādi nekā citur. Tā kā darbā ir statīts aciskrītošas esošā neapslēptības uzmetums, viss ierastais un līdzšinējais, pateicoties darinājumam, kļūst par neesošu. Tas ir zaudējis spēju dāvat un sargāt esamību kā mēru. Turklāt ir apbrīnojami, ka darinājums nekādā veidā neiedarbojas uz līdzšinējo esošo ar cēlonisko iedarbības kopsakaru palīdzību. Darba iedarbība nepastāv kādā darbībā. Tā dibinās darinājuma izraisītajā esošā neapslēptības pārvērtībā, un tas nozīmē — esamības pārvērtībā.

Taču dzejojums nav nekāda tālumā aizkļūstoša iedoma par visu, kas ienāk prātā, ne arī vienkārša priekšstatu un iztēles aizslīdēšana neistenajā. Tas, ko dzejojums kā starojošs uzmetums izvērs neapslēptībā un iemet veidola rāvumā, ir atvērtais plašums, kam dzejojums ļauj notikt, turklāt tā, ka tikai atvērtais plašums esošā vidū padara šo esošo mirdzošu un skanīgu. Būtiskā skatījumā uz darinājuma būtību un tā saistību ar esošā patiesības notikšanu jāsāk šaubīties, vai dzejojuma būtību un tārad arī uzmetuma būtību iespējams domāt pietiekoši pilnīgi, vadoties no iztēles un iedomas spējas.

Šī tagad visā plašumā, tomēr ne miglaini aptvertā dzejojuma būtība būtu cieši jānotur ievēribas cienīgo jautājumu lokā, par kuriem vēl jāpārdomā.

Ja visa māksla savā būtībā ir dzejojums, tad arhitektūra, gliezniecība, mūzika ir jāreducē uz poēziju. Tā ir tirā patvaļa. Tiesa, līdz tam laikam, kamēr mēs uzskatām, ka minētās mākslas ir vārda mākslas paveidi, ja vien poēziju drīkst raksturot ar šādu apzīmējumu, kas viegli var izraisīt pārpratumus. Taču poēzija šādā nozīmē ir tikai viena no patiesības gaismojošā uzmetuma veidiem, t.i., viens no dzejojuma veidiem šajā plašākajā nozīmē. Tomēr valodas darinājumam, šaurākā nozīmē — dzejojumam, ir izcila vieta mākslu kopumā.

Lai to saskatītu, vajadzīgs tikai pareizs jēdziens par valodu. Atbilstoši vispārpieņemtajam priekšstatam valoda ir viens no sazināšanās veidiem. Tā kalpo, lai sarunātos un norunātu, — vispār, lai savstarpēji saprastos. Taču valoda nav vienīgi — un nekādā ziņā pirmām kārtām — skanoša un rakstiska izpausme kaut kā paziņošanai. Valoda ne tikai vārdos un teikumos paziņo visu acimredzamo un paslēpto kā šādā vai tādā veidā domātu, bet pirmoreiz ienes esošo kā kādu konkrētu esošo atvērtajā plašumā. Tur, kur neraisās valoda, kā tas ir akmens, auga un dzīvnieka esamībā, nav esošā atvērtības un nav arī neesošā un tukšuma atvērtības.

Valodai pirmoreiz nosaucot esošo, ar šo nosaukšanu tas tiek pie vārda

un parādīšanās. *No* šejienes šī nosaukšana izsauc esošo *uz* tā esamību. Šāda sacīšana ir gaismojuma uzmetums, kurā tiek pasacīts, kas būs esošais, ienākot atvērtajā plašumā. Uzmetums ir metiena izraisīšana, bet neapslēptība kā šis metiens sūta sevi esošajā. Šāda uzmetoša pateikšana tūdaļ kļūst par atteikšanos no jebkura nomācoša un trula apjukuma, kurā slēpjas un slid projām esošais.

Uzmetoša sacīšana ir dzejojums: pasaules un zemes teikšana, to strīda arēnas teikšana un līdz ar to tuvu un tālu dievu atrašanās vietas teikšana. Dzejojums ir esošā neapslēptības teikšana. Katra valoda ir šādas teikšanas notikums, kurā kādai tautai vēsturiski uzplaukst tās pasaule un kurā kā aizklātais tiek glabāta tās zeme. Uzmetošā sacīšana ir tā, kas, sagatavojot izteikto, atnes pasaulē arī visu neizteicamo kā tādu. Šādā sacīšanā jebkurai vēsturiskai tautai tiek iezīmēti jēdzieni par tās būtību, t.i., par tās piederību pie pasaules vēstures.

Dzejojums te ir domāts tik plašā nozīmē un reizē tik būtiskā vienībā ar valodu un vārdu, ka neizbēgami paliek atklāts jautājums, vai māksla — turklāt visos tās veidos, no arhitektūras līdz vārdamākslai, — izsmel dzejojuma būtību.

Patī valoda ir dzejojums būtiskā nozīmē. Tā kā valoda ir notikums, kurā cilvēkiem pirmoreiz paveras esošais kā esošais, tad arī poēzija — dzejojums šaurākā nozīmē — ir sākotnīgais dzejojums būtiskā nozīmē. Valoda ne tādēļ ir dzejojums, ka tā būtu pirmopoēzija: poēzija tādēļ notiek valodā, ka valoda glabā dzejojuma sākotnīgo būtību. Turpretim celšana un gleznošana vienmēr norisinājusies un norisinās jau sacīšanas un nosaukšanas atvērtajā plašumā. Sacīšana un nosaukšana pārvalda un vada celšanu un gleznošanu, tādēļ tās paliek īpaši ceļi un veidi, kā patiesība sevi virza un iekārto darinājumā. Celšana un gleznošana ikreiz ir īpaša dzejošana esošā izgaismotajā klajumā, kas nemanot jau ir noticis valodā.

Māksla kā patiesība, kas darās darinājumā, ir dzejojums. Taču dzejiska ir ne tikai darinājuma radīšana — tikpat dzejiska, tikai savā īpašā veidā, ir arī tā sargāšana, jo darinājums tikai tad ir istens, kad mēs paši atvirzāmies no ierastības un ievirzāmies jomā, ko pavēris darinājums, lai tādējādi apliecinātu savu būtību esošā patiesībā.

Mākslas būtība ir dzejojums. Dzejojuma būtība savukārt ir patiesības iedibināšana. Iedibināšanu mēs šeit izprotam trejādā nozīmē: iedibināšana kā dāvāšana, iedibināšana kā pamatu likšana un iedibināšana kā aizsākšana. Bet iedibinājums ir istens tikai sargāšanā. Tā katram iedibināšanas veidam atbilst savs sargāšanas veids. Šo mākslas būtības satvaru mēs vēl

varam tikai ieskicēt vispārējos vilcienos — cik nu to pieļauj mūsu iepriekšējā darba būtības raksturojuma dotās norādes.

Patiesības statīšana darbā rada un paceļ neierastu milzumu, reizē gāz ierastību un visu, ko par tādu uzskata. Patiesību, kas paveras darinājumā, nekad nevar pamatot un atvasināt no līdzšinējā. Līdzšinējo savās pretenzijās uz īpašu īstenību var atspēkot tikai ar darinājuma palīdzību. Mākslas iedibināšana nav nekādi atsverama un apstrīdama ar kaut ko pa rokai gadijušos un rīcībā esošu. Iedibināšana ir pārpilnība, dāvāšana.

Dzejojošs patiesības uzmetums, kas ieveido sevi patiesībā kā veidolu, nekad nerealizējas tukšā un nenoteiktā telpā. Patiesība darinājumā drīzāk tiek pamesta nākamajiem sargiem, t.i., kādai vēsturiskai cilvēcei. Taču pamestais nekad nav patvaļīga uzdrikslēšanās. Patiesi dzejojošs uzmetums atklāj to, kur klātesamība kā vēsturiska jau ir iemesta. Tā ir zeme kādai vēsturiskai tautai — tās zeme, sevi aizklājošais pamats, uz kura savā rīcībā uzturas šī tauta līdz ar visu, kas, kaut arī pašai slēpti, tā jau ir. Bet tā ir šās tautas pasaule, kura valda, pamatojoties uz klātesamības saistību ar esamības neapslēptību. Tādēļ visu, kas uzmetumā dots līdz ar cilvēku, ir jāizceļ augšā no aizvērtā pamata un īpaši jānostāda uz šā pamata. Tādējādi tas visupirms tiek nopamatots kā visu balstošais pamats.

Tā kā jebkura radišana ir šāda izcelšana, tad jebkura radišana ir pasmeļšana (kā pasmeļ ūdeni no avota). Tiesa, mūsdienu subjektīvisms radošo tūdaļ aplami iztulko par ģeniālu patvaļīga subjekta ieguldījumu. Patiesības iedibināšana ir iedibināšana ne tikai brīvas dāvāšanas nozīmē, bet vienlaikus arī iedibināšana šādas pamatošanas un balsta radišanas nozīmē. Dzejojošais uzmetums nāk no „nekā” tādējādi, ka tas nekad negūst savas veltes no ierastā un līdzšinējā. Taču tas nepavisam nenāk no „nekā”, jo viss, ko tas mums pamet, ir vienīgi pašas vēsturiskās klātesamības aicinājums.

Dāvāšana un pamatošana glabā sevī tā nepastarpinātību, ko mēs saucam par sākumu. Taču šī sākuma nepastarpinātība, lēciena no nepastarpinātā savdabīgums nevis izslēdz, bet gan ietver sevī apstākli, ka sākums gatavojas ļoti ilgi un nemanāmi. Īsts sākums kā lēcieni vienmēr ir izlēciens uz priekšu, kurā viss nākošais, kaut arī tas ir vēl miglā tīts, jau ir pārlekts. Sākums slēpti ietver sevī jau beigas. Tiesa, istā sākumā nekad nav iesācējiem raksturīgā primitīvisma. Primitīvajam nav nākotnes, jo tajā nav dāvājošā un pamatojošā lēciena un izlēciens uz priekšu. Primitīvais nespēj kaut ko sniegt tālāk no sevis, jo tas nesatur sevī neko citu, kā vien to, kā gūstā pats atrodas.

Sākums turpretim vienmēr satur sevī neatklātu neierasta milzīguma — un tas nozīmē: strīda ar ierasto — pilnību. Māksla kā dzejojums ir

iedibināšana vārda trešajā nozīmē: patiesības strīda izraisīšana; māksla ir iedibināšana kā aizsākums. Vienmēr, kad esošais kopumā, esošais kā rāds prasa savu pamatojumu atvērtībā, māksla nonāk pie savas vēsturiskās būtības kā iedibināšanas. Pirmo reizi Rietumos tas notika Grieķijā. Viss, ko kopš tā laika sauc par esamību, kā mērs tika statīts darinājumā. Tādā veidā atvērušos esamību kopumā vēlāk pārveidoja par esošo, kuru radījis Dievs. Tas notika viduslaikos. Un vēlreiz šis esošais tika pārveidots jauno laiku sākumā un to gaitā. Esošais kļuva par izskaitļojamu un tādējādi pārvaldāmu un pārskatāmu priekšmetu. Katrreiz uzradās jauna un būtiska pasaule. Katrreiz, nostiprinot patiesību noturīgā veidolā, esošā atvērtību vajadzēja iekārtot pašā esošajā. Katrreiz norisinājās esošā neapslēptība. Šī neapslēptība stata sevi darinājumā, un māksla realizē šādu statīšanu.

Vienmēr, kad notiek māksla, t.i., kad ir kāds sākums, vēsturē ienāk kāds grūdiens un vēsture sākas vai arī atsākas. Ar vēsturi šeit nav domāta notikumu — lai arī cik svarīgi tie būtu — secība laikā. Vēsture ir kādas tautas novirzīšana tai nolemtajā kā ievirzīšana līdzdotajā.

Māksla ir patiesības statīšana darinājumā. Šajā spriedumā slēpjas būtisks divdomīgums — ka patiesība vienlaikus ir statīšanas subjekts un objekts. Bet subjekts un objekts te ir neatbilstoši vārdi. Tie traucē domāt šo divdomīgo būtību — tas ir uzdevums, kas neattiecas uz mūsu apceri. Māksla ir vēsturiska, un kā vēsturiska tā ir radoša patiesības sargāšana darinājumā. Māksla notiek kā dzejojums. Tā ir iedibināšana trejādā nozīmē: kā dāvāšana, pamatošana un aizsākšana. Māksla kā iedibināšana ir būtiski vēsturiska. Tas nenozīmē tikai to, ka mākslai ir vēsture ārēju izpausmju ziņā, ka tā laiku maiņās ir sastopama līdzās daudz kam citam un līdz ar to pārveidojas un izzūd, un nostājas vēstures priekšā mainīgā veidā. Māksla ir vēsture būtiskā nozīmē — tā liek pamatus vēsturei.

Māksla ļauj aizsākties patiesībai. Māksla kā iedibinoša sargāšana aizsāk un iestrāvo darinājumā esošā patiesību. Bet tieši to arī nozīmē vārds „sākums“ — kaut ko aizsākt un iestrāvot, iedibinošā lēcienā no būtiskas rašanās ienest esamībā.

Mākslasdarba sākotne, t.i., reizē radītāju un sargātāju sākotne un tāpat kādas tautas vēsturiskā klātesamības sākotne, ir māksla. Tas ir tā, jo māksla savā būtībā ir sākotne: izcils veids, kā patiesība kļūst esoša, t.i. vēsturiska.

Mēs jautājam par mākslas būtību. Kādēļ mēs tā jautājam? Mēs tā jautājam, lai pēc tam vēl tiešāk varētu jautāt, vai māksla mūsu vēsturiskajā klātesamībā ir vai nav sākotne un pie kādiem nosacījumiem tā var būt un tai jābūt sākotnei.

Šādas pārdomas nevar piespiest mākslu, lai tā būtu un taptu. Taču šis prātojošais viedums ir iepriekšēja un tāpēc neizbēgama sagatavošanās mākslas tapšanai. Vienīgi šāds viedums darinājumam gatavo telpu, radītājam — ceļu, sargātājam — atrašanās vietu.

Tieši šādā viedumā, kas var tikai lēnām augt, izšķiras jautājums, vai māksla var būt sākotne un tad tai jābūt izlēcienam uz priekšu, vai arī tai jāpaliek tikai par papildinājumu, lai būtu mums līdzās kā ierasta kultūras parādība.

Vai mēs mūsu klātesamībā vēsturiski atrodamies pie sākotnes? Vai mēs viedam, t.i., ņemam vērā, sākotnes būtību? Vai arī attiecībās pret mākslu mēs balstāmies tikai uz iemācītām zināšanām par pagājušo?

Ir kāda nemaldīga zīme šim „vai nu, vai“ un tā atrisinājumam. Helderlīns, dzejnieks, kura daiļrades priekšā pastāvēt ar cieņu vāciešiem vēl ir tikai nākotnes uzdevums, to ir nosaucis, sakot:

„Viegli neatstās,

Kas tuvu sākotnei dzīvo, savu vietu.“

„Klejojums“ (IV, 167)

## PĒCVĀRDS

Visas iepriekšējās pārdomas attiecas uz mīklu, ko uzdod māksla un kas māksla pati ir. Šis pārdomas nepavisam nespēj pretendēt uz šās miklas atrisinājumu. Uzdevums ir to saskatīt.

Gandrīz kopš tā paša laika, kad aizsākās mākslas un mākslinieka īpaša aplūkošana, to sauc par estētisku aplūkošanu. Estētika uztver mākslas darbu kā priekšmetu, turklāt kā jutekliskās uztveres —  $\alpha\sigma\theta\eta\sigma\iota\varsigma$  — priekšmetu šā vārda plašā nozīmē. Tagad šādu uztveri sauc par pārdzīvojumu. Veidam, kā cilvēks pārdzīvo mākslu, vajadzētu mākslas būtību izskaidrot. Pārdzīvojums ir avots, kas piešķir mēru ne tikai mākslas baudījumam, bet arī mākslas radīšanai. Viss ir pārdzīvojums. Bet varbūt pārdzīvojums ir tas elements, kurā māksla mirst. Mākslas miršana norisinās tik lēni, ka tā prasa vairākus gadsimtus.

Tiesa, par nemirstīgiem mākslas darinājumiem un arī par pašu mākslu runā kā par mūžīgu vērtību. Tā tiek runāts valodā, kas pat būtiskajā ne visai rūpējas par precizitāti, jo baidās, ka rūpēties par precizitāti beigu beigās nozīmē domāt. Bet vai gan šodien ir kādas lielākas bailes par bailēm

domāt? Vai gan runām par nemirstīgiem darbiem un mākslas mūžīgo vērtību ir kāda jēga vai saturs? Vai arī tie ir tikai līdz galam nepārdomāti izteicieni laikā, kad lielā māksla ar visu savu būtību ir novirzījies un aizgājusi no cilvēka?

Pašās aptverošākajās pārdomās — jo tās sakņojas metafizikā —, kādas vien Rietumos pastāv par mākslas būtību, Hēgeļa „Lekcijās estētikā“, ir sacīts:

„Mums māksla vairs nav augstākais veids, kurā patiesība gūst savu eksistenci.“ (WW. X, 1, 134) „Protams, var cerēt, ka māksla vienmēr virzīsies uz augšu un pilnveidosies, taču tās forma jau ir pārstājusi būt par gara visaugstāko vajadzību.“ (Turpat, 135) „Visās šajās attiecībās no savas augstākās būtības viedokļa māksla mums paliek par kaut ko pagājušu.“ (Turpat, 16)

No sprieduma, kuru Hēgelis pasludinājis šajos izteikumos, nevar izvairīties, konstatējot, ka kopš tā laika, kad Hēgelis 1828. un 1829. gada mijā ziemā Berlīnes universitātē lasīja savas lekcijas estētikā, mēs esam bijuši liecinieki daudzu jaunu mākslasdarbu un mākslas virzienu tapšanai. Šo iespēju Hēgelis nekad nenoliedza. Taču paliek jautājums: vai māksla joprojām ir būtisks un nepieciešams veids, kā norisinās mūsu vēsturiskajai klātesamībai izšķiroša patiesība, vai arī māksla vairs nav tāds veids? Ja māksla vairs nav tāds veids, tad paliek jautājums — kāpēc tas ir tā? Par Hēgeļa spriedumu vēl nav izteikts galīgais lēmums, jo aiz tā stāv visa Rietumu domāšana kopš grieķu laikiem, bet šī domāšana atbilst kādai jau notikušai esošā patiesībai. Lēmums par Hēgeļa spriedumu tiks izteikts — ja vien tas tiks izteikts —, pamatojoties uz esošā patiesību, kā arī par esošā patiesību. Līdz tam laikam Hēgeļa spriedums paliek spēkā. Bet tāpēc ir jāvaicā, vai patiesība, kas pasludina šo spriedumu, ir galīga, un kas būtu tad, ja tā būtu.

Šādus jautājumus, kas uzrodas te ar mazāku, te lielāku aptuvenību, mēs varam uzdot tikai tad, ja esam vispirms apdomājuši mākslas būtību. Pacentisimies paiet dažus soļus uz priekšu, izvirzot jautājumu par mākslasdarba sākotni. Ir skaidri jāapzinās pats darinājuma darinātības raksturs. Tas, ko šeit izteic vārds „sākotne“, ir domāts atbilstoši patiesības būtībai.

Patiesība, par kuru te runāts, nesakrīt ar to patiesību, kura pazīstama ar šo vārdu un kuru kā kaut kādu kvalitāti piešķir izziņai un zinātnei, lai atšķirtu no tās skaisto un labo, kas noder kā vārdi, lai apzīmētu neteoreētisku ieviržu vērtības.

Patiesība ir esošā kā esošā neapslēptība. Patiesība ir esamības patiesība. Skaistais nav sastopams līdzās šai patiesībai. Kad patiesība stata sevi

darinājumā, tā parādās. Šāda parādīšanās kā patiesības esamība darinājumā un patiesības esamība kā darinājums ir skaistums. Tādējādi skaistais pieder patiesības pašnorisei. Skaistais vienkārši nav relatīvs attiecībā uz patiku un nav vienīgi patikas priekšmets. Tiesa, skaistais sakņojas formā, taču tikai tādēļ, ka tā kādreiz izgaismojās no esamības kā no esošā esamīguma. Toreiz esamība notika kā εἶδος. Ἰδέα iekļaujas μορφή. Σύνολον, vienotais μορφή un ὄλη kopums, proti, ἔργον, *pastāv* ἐνέργεια veidā. Šāds klātbūtnīguma veids kļūst par *ens actu*, kura piemīt *actualitas*. *Actualitas* kļūst par īstenību. Īstenība kļūst par priekšmetiskumu. Priekšmetiskums kļūst par pārdzīvojumu. Tajā veidā, kādā pasaulei, kuru noteicis Rietumu gars, esošais ir kā īstenais, slēpjas savdabīga skaistuma un patiesības sakrītība. Patiesības būtības maiņai atbilst Rietumu mākslas būtības vēsture. Šo mākslu nevar aptvert, nevadoties no skaistuma, kas ir tverts pats par sevi, ne arī no pārdzīvojuma, ja pieņem, ka metafiziska mākslas izpratne spējīga ietiekties skaistā būtībā.

## PAPILDINĀJUMS

42. un 47. lpp. uzmanīgs lasītājs sastopas ar būtiskām grūtībām, jo šķiet, ka vārdi par „patiesības nostiprināšanu” un par „ļaušanu notikt patiesības atnākšanai” nekādi nevar novest pie vienprātības. Jo „nostiprināšanā” rodama gribēšana, kas noslēdzas no atnākšanas un tādējādi to liedz. Turpretim norises *ļaušanā* sevi apliecina samierināšanās un it kā negribēšana, kas paver ceļu.

Grūtības izzūd, ja nostiprināšanu domājam tādā nozīmē, kādā tā domāta visā apcerējuma tekstā, t.i., visupirms vadošajā noteiksmē „*statīt* darinājumā”. Ar vārdiem „uzlikt” un „statīt” saderas kopā arī „nolikt”, kas latīņu valodā visi trīs vienoti ir domāti kā *ponere*.

„Likt” mums jādomā θεσις nozīmē. Tā 40. lpp. teikts: „Statīt un būt rīcībā te visnotaļ (!) domāts atbilstoši grieķu vārda θεσις nozīmei, kas izsaka uzstādīšanu neapslēptībā.” Grieķim „statīt” nozīmē uzlikšanu kā ļaušanu rasties, piemēram, uzlikt pieminekli nozīmē uzlikt upurdāvanas. Vārdiem „uzlikt” un „nolikt” ir šāda jēga: *izvest* neapslēptībā, *ievest* klātbūtīgajā, t.i., ļaut atrasties mums priekšā. Statīt un uzlikt te nekur nenozīmē jaunlaiku garā izprastu pretstatīšanu sev (Es-subjektam). Pieminekļa stāvēšana (t.i., uzlūkojošā starojuma klātbūtība) ir citāda nekā priekšmeta stāvēšana objekta nozīmē. „Stāvēšana” ir (sal. 23. lpp.) starojuma pastāvi-

gums. Turpretim tēze, antitēze, sintēze Kanta un vācu ideālisma ietvaros nozīmē stāvēšanu apziņas subjektivitātes sfēras ietvaros. Tāpēc Hēgelis — no savas pozīcijas ar pilnām tiesībām — skaidro grieķisko θεσις priekšmeta nepastarpinātas statišanas nozīmē. Tāda statišana viņam tāpēc arī ir nepatiesa, ka to vēl nav pastarpinājusi antitēze un sintēze (skat. manu rakstu „Hēgelis un grieķi“; „Wegmarken“, 1967).

Taču, ja apcerējumā par mākslasdarbu paturam prātā θεσις grieķisko nozīmi — ļaut atrasties priekšā (Vorliegenlassen) savā starojumā un klātbūtībā —, tad nostiprināšanas „stiprumam“ nekad nebūs stinguma, nekustīguma un drošuma nozīmes.

„Stiprs“ nozīmē aprīse, ielaistību savās robežās (πέρας), ievestību savā aprīšē (42. lpp. un turpmāk). Robeža grieķiskajā nozīmē nenoslēdz, tikai noved klātbūtīgo kā izraisīto starojumā. Robeža ļauj ieiet neapslēptajā; pateicoties savai aprīsei grieķiskajā gaismā, kalns stāv savā vietā un rītmumā. Nostiprinošā robeža ir rīmtīgais kustīguma pilnībā: tas viss attiecas uz darinājumu grieķiskajā nozīmē; tā „esamība“ ir ἐνέργεια, kas sevī savāc daudz vairāk kustības nekā modernās „enerģijas“.

Tādējādi, pareizi domāta, patiesības „nostiprināšana“ nepavisam nerūnā pretim „ļaušanai notikt“. Jo šī „ļaušana“ nav pasivitāte, bet gan dziļākā darišana (sal. „Vorträge und Aufsätze“, 1954, 49. lpp.) θεσις nozīmē — „radīšana“ un „gribēšana“, kas šajā apcerējumā (44. lpp.) tiek raksturota kā „eksistējoša cilvēka ekstātiska ļaušanās esamības neapslēptībai“. Otrkārt — „norīse“ patiesības ļaušanā ir izgaismotajā klajumā un apslēptībā — precīzāk, to vienojumā valdošā kustība, proti, pašapslēpšanās kā tādas izgaismojuma kustība — sevis apslēpšanas, no kuras ceļas katra pašizgaismošana. Šī „kustība“ prasa pat nostiprināšanu uz āru raisīšanās nozīmē, turklāt raisīšana jāsaprot tādā nozīmē, kāda minēta 41. lpp., ciktāl radoša (smeloša) uz-āru-raiššana „drīzāk (ir) sagaidīšana un saņemšana attiecībās ar neapslēptību“.

Atbilstoši sniegtajiem izskaidrojumiem iespējams noteikt 42. lpp. lietoto vārdu „no-statnis“: uz-āru-raiššanas, uz-āru-iznākt-ļaušanas sakopojums uzmetošā aprīšē (πέρας). Pateicoties tā domātam „statnim“, noskaidrojas vārda μορφή grieķiskā nozīme — veidols. Tagad patiesi vēlāk kā īpašs mūsdienu tehnikas termins lietotais vārds „statnis“ ir domāts no šā paša statņa (nevis no grāmatu statīva un montāžas). Tāds kopsakars ir būtisks, jo tam piemīt esamības liktenis. Statnis kā modernās tehnikas būtība saskaņā ar grieķisko pieredzi nāk no ļaušanas atrasties priekšā, no λόγος, no grieķu ποιησις un θεσις. Statņa uzlikšanā, t.i., tagad — visa

izaicināšanā (Herausfordern) drošā stāvoklī, runā *ratio reddenda* pretenzijas, t.i., λόγον διδόναι pretenzijas, proti tādā veidā, ka tagad šīs pretenzijas pārņem absolūtā kundzību un priekš-statišana no grieķiskās uztverošās uzklausišanas (Vernehmen) sapulcējas droši un stipri — stāvēšanai.

Dzirdot vārdus „stipri“, „statīt“ un „statnis“ „Mākslasdarba sākotnē“, mums jāizmet no galvas vārdu „statīt“ un „statnis“ jaunā nozīme, un tomēr reizē mēs nedrīkstam aizmirst, ka jaunos laikus noteicošā esamība kā statnis rodas no esamības Rietumu likteņa un nav filosofu izdomāta, bet gan piedomāta domājošajiem (sal. „Vorträge und Aufsätze“, 1954, 28. un 49. lpp.).

Joprojām ir grūti iztirzāt noteiksmes, kuras īsā izklāstā 40. lpp. tika sniegtas par „patiesības iekārtošanos“ un „pašiekārtošanos esošajā“. Mums atkal jāizvairās izprast „iekārtošanu“ modernā nozīmē kā „organizēšanu“ un izdarišanu, kā tas darīts priekšlasījumā par tehniku. Drīzāk ar „iekārtošanos“ domāta 41. lpp. minētā „patiesības tieksme uz darinājumu“ — ka patiesība esošā vidū, pati būdama saistīta ar darinājumu (werkhaft seiend), kļūstot esoša (41. lpp.).

Ja padomājam, ka patiesība kā esošā neapslēptība nenozīmē neko citu kā esošā kā tāda klātbūti, t.i., *esamību*, (skat. 48. lpp.), tad saruna par patiesības pašiekārtošanos — t.i., esamības pašiekārtošanos — esošajā skar ontoloģiskās diferences problemātiskumu (sal. „Identität und Differenz“, 1957, 37. lpp. un turpm.). Tieši tāpēc „Mākslasdarba sākotnē“ 40. lpp. teikts piesardzīgi: „Norādot uz atvērtības pašiekārtošanos atvērta plašumā, domāšana saskaras ar jomu, kura šeit vēl nevar tikt iztirzāta.“ Viss apcerējums „Mākslasdarba sākotnē“ apzināti un tomēr ne visai izteikti virzās pa jautājuma ceļu par esamības būtību. Pārdomas par to, kas ir *māksla*, pilnīgi un kategoriski nosaka jautājums par *esamību*. Māksla šeit nav ne kultūras sasniegumu joma, ne gara parādība — tā pieder pie *notikuma*, kas visupirms nosaka „esamības jēgu“ (sal. — „Esamība un laiks“). Kas ir māksla — ir viens no jautājumiem, uz kuriem apcerējumā nav dota nekāda atbilde. Tas, kas šķietami atgādina atbildi, ir tikai norādes jautāšanai (sal. „Pēcvārda“ pirmās frāzes).

Pie tādām norādēm pieder divi *svarīgi mājiēni* 47. un 51. lpp. Abās vietās ir runa par „divdomīgumu“. 51. lpp. ir nosaukts „būtisks divdomīgums“ attiecībā uz mākslas noteiksmi kā „patiesības statišanu-darinājumā“. Patiesība te ir gan „subjekts“, gan „objekts“. *Abi* raksturojumi paliek „nepiemēroti“. Ja patiesība ir „subjekts“, tad noteiksme — „patiesības statišana-darinājumā“ — izteic: „patiesības *sevis-pašas*-statišana-darinājumā“

(sal. 47. un 23. lpp.). Tādējādi māksla ir domāta no notikuma. Bet esamība ir uzruna (Zuspruch) cilvēkiem, taču ne bez tiem. Tāpēc māksla vienlaikus ir nosacīta kā patiesības statīšana-darinājumā, turklāt *tagad* patiesība ir „objekts“ un māksla ir cilvēka jaunrade un sargājums.

*Cilvēka* un mākslas attiecību ietvaros rodas cits šās „patiesības statīšanas-darinājumā“ divdomīgums: iepriekš 48. lpp. tas nosaukts par radīšanu un sargāšanu. Mākslasdarbs un mākslinieks (skat. 47. un 38. lpp.) „reizē“ mīt tajā, kas būtīgojas mākslā. Izteikumā „patiesības statīšana-darinājumā“, kurā paliek nenosacīts, taču *nosakāms*, kurš vai kas kādā veidā „stata“, slēpjās *esamības un cilvēka saistība* — saistība, kas jau šajā izklāstā tiek domāta neatbilstoši: nomācoša grūtība, kas man ir skaidra kopš „Esamības un laika“ un tad guvusi izpausmi dažādos variantos (sal. „Zur Seinsfrage“ un šo apcerējumu — 40. lpp. „Piebildīsim tikai to, ka.“).

Šeit valdošais problemātiskums sakopojas iztīrījuma īstajā vietā — tur, kur tiek skarta valodas un dzejas būtība, bet tas viss savukārt tikai attiecībā uz esamības un teikas vienotību.

Neizbēgams ir tāds grūts stāvoklis, ka lasītājs, kas nokļūst pie apcerējuma no ārienes — tas ir dabiski —, vispirms un diezgan ilgi ne tikai nevar iztēloties un izskaidrot situāciju, balstoties uz visu to domājamā (zu-Denkenden) avotu, kuru noklusējis pats autors. Taču arī pašam autoram ir grūtības — dažādos ceļa pieturas punktos ikreiz runāt tieši tiem visatbilstošākajā valodā.

## PASAULES AINAS LAIKS

Metafizikā notiek esošā būtības pārdomāšana un izšķiršanās par to, kas ir patiesības būtība. Metafizika iedibina veselu laikmetu, ar noteiktu esošā izskaidrojumu un patiesības uztveri dodot pamatu tā būtīguma veidolam. Šis pamats pārvalda visas parādības, kas iezīmē laikmetu. Un otrādi — šajās parādībās, ja pietiekoši vērīgi tās pārdomājam, vajadzētu atklāties to metafiziskajam pamatam. Pārdomāšana ir drosme apšaubīt savu priekšnosacījumu patiesīgumu un savu mērķu telpu (1).

Pie jaunlaiku būtiskākajām parādībām pieskaitāma zinātne. Ranga ziņā līdzīga parādība ir mašīnu tehnika. Taču to nedrīkst nepareizi interpretēt kā jaunlaiku matemātiskās dabaszinātnes vienkāršu pielietojumu praksē. Mašīnu tehnika pati ir patstāvīga prakses izmaiņa tādējādi, ka prakse sāk prasīt matemātiskās dabaszinātnes pielietojumu. Mašīnu tehnika ir un paliek līdz šim acīmredzamākais jaunlaiku tehnikas būtības atzarojums — idents ar jaunlaiku metafizikas būtību.

Trešā tikpat būtiskā jaunlaiku parādība rodama norisē, ka māksla ievirzās estētikas redzeslokā. Tas nozīmē, ka mākslasdarbs kļūst par pārdzīvojuma priekšmetu un rezultātā māksla — par cilvēka dzīves izpausmi.

Ceturta jaunlaiku iezīme liek sevi manīt tādējādi, ka cilvēka darbība tiek izprasta un realizēta kā kultūra. Tādā gadījumā kultūra ir svarīgāko vērtību realizācija, kopjot cilvēka augstākos labumus. Kultūras būtība ir apstākli, ka tā sāk pati kopt šo kopšanu un tādējādi kļūst par kultūrpolitiku.

Piektā jaunlaiku iezīme ir bezdievība. Ar šo izteikumu nav domāta

vienkārša dievu noliegšana, rupjš ateisms. Bezdievība ir divpusīga norise, kad — no vienas puses — pasaules ainu kristietizē, pieņemot par pasaules pamatu bezgalīgo, beznosacīto un absolūto, un — no otras puses — kristietība pārvērš savu kristietīgumu par pasaules uzskatu (kristietisku pasaules uzskatu) un tā padara sevi laikmetīgu. Bezdievība ir stāvoklis, kad nevar izšķirties par Dievu un dieviem. Tās izraisīšanā kristietībai pienākas lielākais nopelns. Taču bezdievība izslēdz reliģiozitāti tik mazā mērā, ka drīzāk visupirms caur to attiecības ar dieviem pārvēršas reliģiskā pārdzīvojumā. Ja tiktāl ir nonācis, tad dievi ir izzuduši. Tukšums, kas radies, tiek aizstāts ar vēsturisku un psiholoģisku mīta izpēti.

Kāda esošā izpratne un kāds patiesības izskaidrojums ir pamatā šim parādībām?

Ierobežosim jautājumu ar vispirms nosaukto parādību — zinātņi.

Kur rodama jaunlaiku zinātnes būtība?

Kāda esošā un patiesības izpratne pamato šo būtību? Ja izdotos nokļūt līdz metafiziskajam pamatam, kas zinātņi pamato kā jaunlaiku zinātņi, tad, vadoties no tā, varētu izziņāt arī jaunlaiku būtību.

Kad mēs šodien lietojam vārdu „zinātne“, ar to domāts kaut kas tāds, kas būtiski atšķiras no viduslaiku *doctrina* un *scientia* un arī no grieķiskā *ἐπιστήμη*. Grieķiskā zinātne nekad nebija eksakta, jo tā savā būtībā nevarēja būt eksakta un tai nebija vajadzības būt eksaktai. Tāpēc vispār nav jēgas runāt, ka jaunlaiku zinātne varētu būt eksaktāka par senatnes zinātņi. Tāpat kā nevar teikt, ka Galileja mācība par ķermeņu brīvu krišanu būtu pareiza un Aritoteļa mācība, kas vēstī, ka viegli ķermeņi tiecas uz augšu, nepareiza; grieķiskā ķermeņa un telpas un to abu attiecību būtības izpratne dibinās uz citu esošā skaidrojumu un tādēļ nosaka atbilstoši atšķirīgu dabas norišu redzēšanas un iztaujāšanas veidu. Nevienam neienāks prātā apgalvot, ka Šekspīra dzeja būtu progresīvāka nekā Aishila dzeja. Taču vēl aplamāk ir teikt, ka jaunlaikiem raksturīgais esošā aptvērumš būtu pareizāks par grieķisko. Tāpēc, ja vēlamies aptvert jaunlaiku zinātnes būtību, mums visupirms vajag atbrīvoties no ieraduma šķirt jauno zinātņi no vecās tikai pēc pakāpes, — no progresa redzesviedokļa.

Tas, ko šodien sauc par zinātņi, pēc savas būtības ir pētījums. Kur pastāv pētījuma būtība?

Tur, ka izziņa pati sevi kā pasākumu iekārto kādā no esošā jomām — dabas vai vēstures jomā. Ar pasākumu te nav domāta vienkārši metode, paņēmieni, jo katram pasākumam jau ir nepieciešama atklāta sfēra, kurā tas izvērsas. Bet tieši kādas šādas sfēras atklāšana ir pētījuma pamatnorise.

Tas notiek, kādā no esošā sfērām, piemēram, dabā, ieskicējot noteiktu tās norišu uzmetumu. Uzmetums ir priekšraksts, kādā veidā izziņošais pasākums saistāms ar atklājamo sfēru. Šī saistība nodrošina pētījuma stingrību. Ar pamatplāna uzmetumu un stingrības noteikšanu pasākums nodrošina esamības jomā savu priekšmetisko sfēru. Ieskats agrinākajā un arī noteicošajā jaunlaiku zinātnē — matemātiskajā fizikā — paskaidros teikto. Ciktāl arī modernā atomfizika vēl paliek fizika, būtiskais, kam mēs šeit galvenokārt pievēršamies, attiecas arī uz to.

Jaunlaiku fizika saucas matemātiskā fizika, jo pavisam noteikti lieliski izlieto matemātiku. Taču tā tikai tāpēc var izmantot matemātiskās metodes, ka savā dziļākajā nozīmē pati ir matemātiska. Tā  $\mu\alpha\theta\eta\mu\alpha\tau\alpha$  grieķiem nozīmē to, ko, vērojot esošo un apejoties ar lietām, cilvēks jau iepriekš zina: no ķermeņiem to ķermeniskumu, no augiem — augveidību, no dzīvniekiem — dzīvniekveidību, no cilvēkiem — cilvēkveidību. Pie šā jau pazīstamā, t.i., matemātiskā, līdzās minētajam pieder arī skaitļi. Ja mēs uz galda atrodam trīs ābolus, mēs uzzinām, ka to ir trīs. Bet skaitli trīs, trejību, mēs jau zinām. Tas nozīmē — skaitlis ir kaut kas matemātisks. Tikai tādēļ, ka skaitļi matemātiskajā attēlo it kā visuzkrītošāko vienmēr-jau-esošo un līdz ar to pazīstamāko, drīz vien matemātiskais tika paturēts par apzīmējumu skaitliskajam. Taču matemātiskā būtību nepavisam nenosaka skaitliskais. Fizika ir dabas izziņa vispār un īpaši — vieliski ķermeniskās jomas izziņa tās kustībā, jo vieliski ķermeniskais tieši, kaut arī dažādā veidā caurcaurēm izpaužas visā dabai piederošajā. Taču, ja fizika kļūst izteikti matemātiska, tas nozīmē: caur to un priekš tās kaut kas nepārprotami tiek pieņemts par jau pazīstamu. Šis pieņēmums ir tālejošs un attiecas uz tā uzmetumu, kam turpmāk vajadzēs būt dabai meklētajā dabas izziņā, — uz sevi noslēgtu telpiski-laiciski orientētu masaspunktu kustības kopsakaru. Šajā par skaidru pieņemtajā dabas pamatuzmetumā cita starpā ietvertas šādas noteiksmes: kustība nozīmē vietas maiņu. Neviena kustība vai kustības virziens nav pārāks par citiem. Katra vieta ir līdzīga jebkurai citai. Nevienam laika punktam nav priekšroka attiecībā pret citu. Katrs spēks gūst noteiksmi tikai no tā, t.i., ir tikai tas, kādu kustību, t.i., cik lielu vietas izmaiņu, tas izraisa laika vienībā. Šajā dabas pamatuzmetumā jāaplūko katra norise. Šā pamatuzmetuma redzeslokā jebkura dabas norise pirmo reizi kā tāda kļūst saskatāma. Šis dabas projekts gūst nodrošinājumu ar to, ka fizikālais pētījums savā norisē ik soli jau iepriekš ir saistīts ar to. Šai saistībai, šai pētījuma stingrībai ir savs projektam atbilstošs raksturs. Matemātiskās dabaszinātnes stingrība ir precizitāte.

Visām norisēm, ja tām vispār ir jātiek uztvertām kā dabas norisēm, jau iepriekš jābūt noteiktām kā telpiski laiciskiem kustības lielumiem. Tās noteic mērīšana ar skaitļu un aprēķinu palīdzību. Taču matemātiskā dabas pētniecība nav vis tāpēc precīza, ka precīzi rēķina, bet gan tai vajag precīzi rēķināt, jo sakarības tās priekšmetu sfērā ir eksaktas. Turpretim visām garazinātnēm, pat visām zinātnēm par dzīvo — tieši tādēļ, lai tās paliktu stingras zinātnes, — jāatkāpjas no eksaktā. Var, protams, arī dzīvo uztvert kā telpiski laicisku kustības lielumu, taču tad netver vairs dzīvo. Vēsturiskajām gara zinātnēm neprecizitāte ir nevis trūkums, bet gan šīm pētniecības veidam būtiskas prasības realizācija. Katrā ziņā priekšmetiskās sfēras projektēšana un nodrošināšana vēsturiskajās zinātnēs ir ne tikai citāda, to realizēt ir arī daudz grūtāk nekā ievērot stingrību eksaktajās zinātnēs.

Zinātne kļūst par pētījumu, pateicoties projektam un nodrošinot to pasākuma izpildes stingrībā. Bet projekts un stingrība izvēršas par to, kas tie ir, visupirms metodē. Tā raksturo otru pētījumam būtisku iezīmi. Ja projektētajai sfērai jāklūst priekšmetiskai, tā jāatklāj visā tās slāņu un savijumu daudzveidībā. Tādēļ pasākumā jābūt gatavam saskatīt visa sastaptā mainīgumu. Tikai izmaiņu vienmēr-cita redzeslokā parādas sevišķā, faktu pilnīgums. Bet faktiem ir jāklūst priekšmetiskiem. Tādēļ zinātniskajam pasākumam jāiztēlojas mainīgais savā mainībā, tas jāaptur un tomēr jāļauj kustībai būt kustībai. Faktu pastāvīgums un to maiņas kā tādas pastāvība ir regula. Pastāvīgais pārmaiņās to norises nepieciešamībā ir likums. Regulas un likuma redzeslokā visupirms kļūst skaidri fakti, kādi tie ir. Dabas jomā pats faktu pētījums ir regulas un likuma uzstādījums un apstiprinājums. Metodī, kuras rezultātā par kādu priekšmetu sfēru rodas priekšstats, varētu raksturot kā skaidrojumu no skaidrā — kā izskaidrojumu. Tam vienmēr ir divas puses. Tas pamato nepazīstamo caur pazīstamo un vienlaikus apstiprina šo pazīstamo caur nepazīstamo. Izskaidrojums realizējas pētījuma gaitā. Dabaszinātnēs tas notiek saskaņā ar pētījumu lauku un izskaidrojuma nolūku, izmantojot eksperimentu. Taču ne jau visupirms eksperiments padara dabaszinātni par pētījumu, bet gan otrādi — eksperiments kļūst iespējams tur un tikai tur, kur dabas izziņa ir izvērtusies par pētījumu. Tikai tāpēc, ka jaunlaiku fizika ir būtiski matemātiska, tā var būt eksperimentāla. Taču tāpēc, ka ne viduslaiku *doctrina* ne grieķu *ἐπιστήμη* nav zinātne pētījuma nozīmē, tās nav nonākušas līdz eksperimentam. Aristotelis gan pirmoreiz aptvēra, ko nozīmē *ἐμπειρία* (*experientia*): pašas lietas, tās ipašību un izmaiņu novērošanu mainīgos nosacījumos un līdz ar

to zināšanu, kā lietas izturas regulas ietvaros. Taču vērojums, kas orientējas uz šādām zināšanām, *experimentum*, būtiski atšķiras no pētnieciska eksperimenta, kas piederas zinātnēi kā pētījumam; tas paliek atšķirīgs arī tad, kad antikajos un viduslaiku novērojumos strādā ar skaitli un mēru; arī tur, kur novērošana notiek ar iekārtām un rīkiem. Visos šais gadījumos trūkst eksperimenta būtiskākās iezīmes: tas sākas, ņemot par pamatu kādu likumu. Sākt eksperimentu nozīmē iztēloties nosacījumu un atbilstoši tam kustības kopsakaru tās norises nepieciešamībā padarīt izsekojamu un pakļaujamu aprēķiniem. Bet likums tiek izvīrīts, ņemot vērā priekšmetu sfēras pamataprīses. Šī sfēra iezīmē apjomus un veido iepriekšējo priekšstatu par nosacījumiem. Šāda priekšstatišana, ar kuru un no kuras sākas eksperiments, nav brīva iztēlošanās. Tādēļ Ņūtons teicis: *hypotheses non fingo* — pamatpieņēmumi nav patvaļīgi izdomāti. Tie atvasināti no dabas pamatuzmetuma un iezīmēti tajā. Eksperiments ir tāda darbība, kuru tās sagatavojumā un realizācijā atbalsta un vada likums, lai piemeklētu faktus, kas apstiprina likumu vai noraida šo apstiprinājumu. Jo eksaktāk ir uzņemts dabas pamatprojekts, jo eksaktāka kļūst eksperimenta iespējamība. Tādēļ daudz pieminētais viduslaiku sholastiķis Rodžers Bēkons nekādi nevar būt jaunlaiku eksperimentējošo pētnieku priekštecis, bet gan paliek tikai Aristoteļa sekotājs. Lieta ir tāda, ka viņa laikā kristietība īsto patiesības guvumu bija pakļāvusi ticībai, Rakstu vārda un baznīcas mācības godāšanai. Augstākā izziņa un mācība bija teoloģija kā atklāsmes dievišķā vārda izklāsts — atklāsmes, kas iemiesota Rakstos un kuru sludina baznīca. Izināt šeit nenozīmē pētīt, bet gan pareizi saprast noteicošo vārdu un to sludinošās autoritātes. Tādēļ viduslaikos zināšanu ieguvē prioritāte pieņācās dažādu autoritāšu izteikumu un mācību iztīrājūmam. *Componente scripta et sermone, argumentum ex verbo* bija izšķiroša nozīme un vienlaikus pamats tam, ka pārmantotajai platoniskajai un aristoteliskajai filosofijai vajadzēja kļūt par sholastisku dialektiku. Ja Rodžers Bēkons prasa *experimentum* — un viņš to prasa —, viņš nedomā zinātnisku eksperimentu kā pētījumu, bet gan *argumentum ex verbo* vietā pieprasa *argumentum ex re*, mācību iztīrājuma vietā pašu lietu novērošanu, t.i., aristotelisko ἐμπειρία.

Jaunlaiku pētnieciskais eksperiments nav tikai pakāpē un apjomā precīzāka novērošana, bet gan būtiski citādi veidota likumu apstiprināšanas metode precīza dabas projekta ietvaros un kalpībā. Eksperimentam dabas pētniecībā atbilst avotu kritika vēsturiskajās zinātnēs. Šis vārds tagad apzīmē visu avotu meklējumu, sakārtošanas, pārbaudes, izvērtēšanas,

uzglabāšanas un atlases kopumu. Uz avotu kritiku pamatotais vēsturiskais izskaidrojums gan neatvedina faktus uz likumiem un regulām. Taču tas arī neaprobežojas ar vienkāršu faktu pārstāstu. Vēsturiskajās zinātnēs metode, tāpat kā dabaszinātnēs, tiecas priekšstatīt pastāvīgo un padarīt vēsturi par priekšmetu. Bet priekšmetiska vēsture var kļūt tikai tad, ja tā ir pagājusi. Pastāvīgais pagājušajā, tas, pret ko vēsturiskais skaidrojums izrēķina vēstures vienreizību un dažādību, ir vienmēr-jau-kādreiz-bijušais, salīdzināmais. Pastāvīgi visu salīdzinot ar visu, tiek izrēķināts saprotamais un apliecināts un nostiprināts kā vēstures pamatprojekts. Vēsturiskā pētījuma sfēra izplatās tikai tiktāl, ciktāl sniedzas vēsturiskais skaidrojums. Neatkārtojama, retais, vienkāršais, vārdu sakot, diženais vēsturē nekad nav pašsaprotams un tādēļ paliek neizskaidrojams. Vēsturiskais izskaidrojums nenoliedz diženo vēsturē, bet gan izskaidro to kā izņēmumu. Šajā izskaidrojumā diženais ir samērots ar ierasto un viduvējo. Nav arī nekāda cita vēsturiska izskaidrojuma, kamēr izskaidrojums nozīmē atvedināšanu uz saprotamo un kamēr vēsture paliek pētījums, t.i., izskaidrojums. Tāpēc ka vēsture kā pētījums projicē un priekšmetisko pagātņi izskaidrojama un pārskatāma iedarbību kopsakara nozīmē, tā prasa avotu kritiku kā priekšmetiskošanas instrumentu. Tādā mērā, kā vēsture tuvojas publicistikai, mainās šās kritikas mērogi.

Katra zinātne kā pētījums ir dibināta uz ierobežotas priekšmetu sfēras uzmetuma un tādēļ katrā ziņā ir patstāvīga zinātne. Taču katrai atsevišķai zinātnei tās projekta metodiskā izvērsumā ir jāsakaldās noteiktās pētniecības jomās. Šī sadalīšanās (specializācija) nepavisam nav tikai fatāla pētniecisko rezultātu pieaugošās nepārrēdzamības blakusparādība. Tā nav neizbēgama nelaime, bet gan zinātnes kā pētījuma būtības nepieciešamība. Specializācija nav sekas, bet gan jebkuru pētījumu attīstības pamats. Pētījums savā metodiskajā norisē nesadalās patvaļīgos meklējumos, lai aizklistu tajos, jo jaunlaiku zinātņi nosaka vēl arī trešā pamatvirzība: uzņēmums (2).

Ar uzņēmumu visupirms saprot parādību, ka jebkura zinātne, vienalga, vai tā būtu dabaszinātne vai garazinātne, šodien iegūst īstas zinātnes apveidus tikai tad, kad tā ir kļuvusi spējīga institucionalizēties. Taču pētniecība nav uzņēmums tāpēc, ka tās darbs tiek realizēts institūtos, bet gan institūti ir nepieciešami tāpēc, ka zinātnei pašai par sevi kā pētniecībai ir uzņēmuma raksturs. Metode, ar kuru tiek iekarotas atsevišķas priekšmetu sfēras, nav vienkārša rezultātu uzkrāšana. Drīzāk tā ar iegūto rezultātu palīdzību katrreiz pārkārto sevi jaunam pasākumam. Mašīnērijā, kas fizikai nepieciešama atoma skaldišanai, iekļauta visa līdzšinējā fizika. Atbilstoši

vēsturiskajā pētījumā avoti kļūst pielietojami izskaidrojumā tikai tad, ja paši ir sagādāti uz vēsturisko izskaidrojumu pamata. Ar zinātnisko metodi sasniegtie rezultāti ļauj to izmantot šajās norisēs. Metode arvien vairāk tiek orientēta uz tās atklātajām pasākuma iespējāmībām. Šī nepieciešamība orientēties uz saviem rezultātiem kā uz pakāpeniska metodiska izvērsuma ceļiem un līdzekļiem ir būtiskākais pamats, kas piešķir pētījumam uzņēmuma raksturu. Taču tas ir iekšējais pamats pētniecības neizbēgami institucionālajam raksturam.

Visupirms uzņēmumā lietu sfēras projekts tiek iebūvēts esošajā. Visi iekārtojumi, kas atvieglo metodiku plānveida saslēgšanos, veicina savstarpēju rezultātu pārbaudi un informētību par tiem un regulē darbaspēka apmaiņu, kā pasākumi nepavisam nav ārējas sekas tam, ka pētnieciskais darbs paplašinās un sazarojas. Tā drīzāk ir no tālienes nākoša un ne tuvu vēl nesaprasta zīme, ka jaunlaiku zinātne sāk ieiet savas vēstures izšķirošajā posmā. Tikai tad tā pārņem savu pilnīgo būtību.

Kas notiek, paplašinoties un nostiprinoties zinātņu institucionālajam raksturam? Ne mazāk kā metodes prioritātes nodrošinājums pār esošo (dabu un vēsturi), kas ikreiz pētījumā kļūst priekšmetisks. Zinātnes, pamatojoties uz to uzņēmuma raksturu, rada tām atbilstošu savstarpējo piederību un vienību. Tādēļ institucionāli veikts vēsturisks vai arheoloģisks pētījums ir būtiski tuvāks atbilstoši organizētam fizikālajam pētījumam nekā savas humanitārās fakultātes nozarei, kas iestrēgusi vienkāršā zinātnieciskumā. Zinātnes uzņēmuma rakstura izšķirīgais izvērsums rada arī atbilstošu cilvēku sugu. Zinātnieks — mācītais vīrs — izzūd. Viņa vietā stājas pētnieks, kas iesaistīts pētnieciskajā uzņēmumā. Tas — un nevis zinātniskums — piešķir viņa darbam svaigas vēsmas. Pētniekam mājās vairs nav vajadzīga bibliotēka. Turklāt viņš vienmēr ir ceļā. Viņš apspriežas konferencēs un mātās kongresos. Viņu saista līgumi ar izdevējiem. Tie tagad piedalās izlemšanā, kādām grāmatām jātiek uzrakstītām (3).

Pētnieks nenovēršami ielaužas tehnikim raksturīgajā sfērā. Tikai tā viņš paliek darbotiespējīgs un līdz ar to īsti iederīgs savā laikmetā. Lidzās tam kādu laiku šur tur var noturēties aizvien plānākā un tukšākā zinātniecības un universitātes romantika. Universitātes iedarbīgā saliedētība un tās istenums nav rodams no tās nākoša — jo tās barota un sargāta — zinātņu sākotnīgā vienojuma garīgajā varā. Universitāte ir istena kā iestādījums, kas vēl vienā savdabīgā, kaut arī administratīvi slēgtā formā dara iespējamu un pārskatāmu kā zinātņu sliecību uz norobežošanos un atdalīšanos, tā arī uzņēmumam specifisko vienību. Tāpēc, ka jaunlaiku zinātnei

patiešām būtiskie spēki kļūst iedarbīgi tieši un viennozīmīgi uzņēmumā, tikai paši uz savām kājām nostājušies pētnieciskie uzņēmumi var, ievērojot savas intereses, plānot un organizēt tiem pieņemamu sadarbību ar citiem uzņēmumiem.

Zinātnes īstenā sistēma pastāv, balstoties uz ikreizēju plānošanā panāktu savstarpēju atbilstību starp pasākumu un ievirzi uz esošā priekšmetiskošanu. Šīs sistēmas piedāvātā priekšrocība nav kaut kāda iedomāta un sastingusi saturiska attiecību vienība priekšmetu sfērā, bet gan vislielākajā mērā brīvs, taču regulēts pētījuma pārslēgšanas un ieslēgšanas kustīgums, kas ļauj risināt katreiz vadošos uzdevumus. Jo kategoriskāk zinātne norobežojas, lai pilnīgāk izvērstu un pārvaldītu savu darba procesu, jo vieglāk šie uzņēmumi bez kādām ilūzijām pārkārtojas savrupās pētnieciskās iestādēs un institūtos un zinātnes nenovēršamāk gūst savas jaunlaiku būtības piepildījumu. Jo striktāk pētnieki un zinātne reķināsies ar tās būtības jauno veidolu, jo nepārprotamāk, jo tiešāk viņi paši sevi varēs sagatavot kopējam labumam, jo vairāk viņiem būs vajadzīga bezierunu atkāpšanās vispārniepieciešama darba sociālajā nemanāmībā.

Jaunlaiku zinātne dibinās un reizē specializējas noteiktas priekšmetiskās jomas projektos. Šie projekti izvēršas atbilstošu, ar zinātniskās stingrības palīdzību nodrošinātu metodiku ietvaros. Katra metodika iekļaujas uzņēmumā. Projekts un stingrība, metode un uzņēmums, savstarpēji prasot viens otru, veido jaunlaiku zinātnes būtību, padara to par pētījumu.

Mēs apceram jaunlaiku zinātnes būtību, lai ieraudzītu tajā metafizisko pamatu. Kāda esošā uztvere un kāds patiesības jēdziens ir pamatā tam, ka zinātne kļūst par pētījumu?

Izziņa kā pētījums prasa no esošā atskaiti, kā un ciktāl tas ir nododams priekšstatīšanas rīcībā. Esošais ir pētījuma rīcībā tad, ja pētījuma gaitā var aprēķināt tā nākošās norises vai pārrēķināt to kā pagājušo. Iepriekšējā aprēķināšanā daba, vēsturiskajā pēcreķināšanā vēsture tiek it kā uzstādīta. Daba un vēsture kļūst par izskaidrojošas priekšstatīšanās priekšmetu. Šī priekšstatīšanās paļaujas uz dabu un reķinās ar vēsturi. Tikai tas, kas tādējādi kļūst par priekšmetu, *ir*, der kā esošs. Pie zinātnes kā pētījuma nonāk tikai tad, ja esošā esamība tiek meklēta šādā priekšmetiskumā.

Esošā priekšmetiskošana notiek priekšstatīšanā, kas tiecas uz to, lai esošo it kā noliktu sev priekšā tā, lai reķinošais cilvēks būtu drošs par esošo, t.i., lai par to būtu skaidrība. Līdz zinātnei kā pētījumam nonāk tad un tikai tad, kad patiesība ir kļuvusi par priekšstatījuma drošticamību. Pirmo reizi esošais tiek noteikts kā priekšstatījuma priekšmetiskums un

patiesība — kā priekšstatījuma drošticamība Dekarta metafizikā. Viņa galvenā darba nosaukums ir „*Meditationes de prima philosophia*“, pārdomas par pirmo filosofiju. Πρώτη φιλοσοφία ir Aristoteļa izveidots apzīmējums tam, ko vēlāk nosauca par metafiziku. Visa jaunlaiku metafizika, ieskaitot Nīči, iekļaujas Dekarta aizsāktajā esošā un patiesības izklāstā (4).

Ja zinātne kā pētījums ir būtiska jaunlaiku parādība, tad tam, kas veido pētījuma metafizisko pamatu, jau sen agrāk vispārīgi jāiezīmē jaunlaiku būtība. Jaunlaiku zinātnes būtība saskatāma jau tad, kad cilvēks raisījās vaļā no viduslaiku saiknēm, atbrīvojot sevi pats sev. Taču šis pareizais raksturojums tomēr paliek virspusējs. Tas rada maldus, kas traucē aptvert jaunlaiku būtības pamatu un, balstoties uz šo pamatu, mērot to būtības svarīgumu. Atbrīvojot cilvēku, jaunie laiki, protams, ir izraisījuši sekas: subjektivismu un individuālistu. Taču tikpat skaidrs ir tas, ka neviens laikmets pirms tam nav radījis līdzīgu objektivismu un nevienā laikmetā pirms tam neindividuālais nav realizējies kolektīvā vaidolā. Būtiskākais šajā gadījumā ir nepieciešamā subjektivisma un objektivismā savstarpējā maiņa. Taču tieši šī savstarpējā pašnoteikšanās norāda uz dziļākiem procesiem.

Izšķirošais nav tas, ka cilvēks atbrīvo pats sevi sev no līdzšinējām saiknēm, bet gan tas, ka mainās viņa būtība vispār, jo cilvēks kļūst par subjektu. Vārds *subjectum* mums, protams, jāsaprot kā grieķu ὑποκειμενον tulkojums. Tas nosauc priekš-esošo, kas kā pamats visu savāc pie sevis. Šai subjekta jēdziena metafiziskajai nozīmei sākotnēji nav nekādas uzsvērtas attieksmes pret cilvēku un pilnīgi nekādas pret „es“.

Taču, kad cilvēks kļūst par pirmo un īsteno subjektu, tas nozīmē — cilvēks kļūst par tādu esošo, uz kura dibinās viss esošais savas esamības un savas patiesības veidā. Cilvēks kļūst par esošā kā tāda atskaites punktu. Taču tas ir iespējams tikai tad, ja mainās esošā uztverums kopumā. Kā šī maiņa izpaužas? Kas tās skatījumā ir jaunlaiku būtība?

Kad pārdomājam jaunlaiku būtību, mēs jautājam par jaunlaiku pasaules ainu. Mēs raksturojam to salīdzinājumā ar viduslaiku un antīko pasaules ainu. Taču kāpēc, izklāstot kādu vēsturisko laikmetu, jautājam par pasaules ainu? Vai katram vēstures laikmetam ir sava pasaules aina, un vai tā izpaužas, nodarbinot sevi ar šo jautājumu? Vai arī tikai jaunlaiku priekšstatīšanas veids jautā par pasaules ainu?

Kas tas ir — pasaules aina? Acīmredzami pasaules attēlojums. Bet ko šeit nozīmē pasaule? Kas domāts ar ainu? Ar pasauli šeit apzīmēts esošais kopumā. Šis apzīmējums nav ierobežots ar kosmosu, dabu. Pie pasaules pieder arī vēsture. Taču pat daba un vēsture un abas kopā to uzbrūkošajā

un sevi paaugstinošajā savstarpējā ietekmībā neizsmel pasauli. Šajā apziņējumā ietverts arī pasaules pamats, tā attiecība pret pasauli (5).

Ar vārdu „aina“ visupirms domā kaut kā attēlojumu. Tam atbilstoši pasaules aina būtu kaut kas līdzīgs apkopojošam esošā attēlam. Taču pasaules aina nozīmē vairāk. Ar to mēs domājam pašu pasauli, to — esošo kopumā —, kāda tā mums ir noteicoša un saistoša. Ar attēlu te nav domāts atdarinājums, bet gan kaut kas, kas dzirdams izteicienā — mums ir par kaut ko skaidra aina. Tas nozīmē: pati lieta ir dota tāda, kāda tā ir mums, mūsu priekšā. Iegūt par kaut ko skaidru ainu nozīmē pašu esošo nostādīt savā priekšā tādu, kāds tas ir, un, kā tādā veidā nostādītu, pastāvīgi turēt sev priekšā. Tomēr ainas būtībā vēl trūkst kādas izšķirošas noteiksmes. „Mums ir par kaut ko skaidra aina“ nozīmē ne tikai vispārinātu priekšstatu par esošo, bet gan to, ka esošais mūsu priekšā nostājas kā sistēma, ietverot visu, kas to veido un ir tam piederīgs. Šajā „izveidot ainu“ dzirdama kompetence, aprikojums, mērķtiecīga orientācija. Kad pasaule kļuvusi par ainu, esošais kopumā ir kaut kas, uz ko cilvēks orientējas un tādēļ atbilstoši vēlas novietot savā priekšā, vēlas lai tas būtu viņa priekšā, un līdz ar to izšķirošā nozīmē vēlas to sev priekšstatīt (6). Tādēļ būtībā izprasta pasaules aina nozīmē nevis pasaules attēlojumu, bet gan kā ainu uztvertu pasauli. Esošais kopumā tagad tikai tad tiek pieņemts par esošu, ja to ir uzstādījis priekšstatu veidojošais cilvēks. Tur, kur nonāk līdz pasaules aintai, īstenojas būtisks lēmums par esošo kopumā. Esošā esamība tiek meklēta un atrasta esošā priekšstatībā.

Ja esošais *nav* ticis izskaidrots šādā nozīmē, pasaule nevar ietverties ainā, nevar būt pasaules ainas. Tas, ka esotais kļūst esošs priekšstatāmībā, padara laikmetu, kurā tas noticis, par jaunu laikmetu pretstatā iepriekšējam. Izteikumi „jaunlaiku pasaules aina“ un „jaunlaicīga pasaules aina“ izsaka vienu un to pašu un pieņem kaut ko tādu, kas nekad agrāk nevarēja būt, proti, viduslaiku un antīko pasaules ainu. Nevis tas, ka pasaules aina no agrākās viduslaiku ainas kļūst par jaunlaiku ainu, bet gan tas, ka pasaule vispār kļūst par ainu, izceļ jaunlaiku būtību. Turpretim viduslaikos esošais ir *ens creatum*, personiskā Dieva — radītāja — kā augstākā cēloņa radītais. Šajā gadījumā būt esošajam nozīmē piederēt noteiktai radītā kārtības pakāpei un kā tādā veidā cēloniski nosacītam atbilst radīšanas cēlonim (*analogia entis*) (7). Netiek piejauta esošā esamība kā kaut kas priekšmetisks, kas dots cilvēkam, pāriet viņa kompetences un rīcības sfērā un tikai tāpēc ir esošs.

No grieķiskā jaunlaiku esošā izskaidrojums atrodas vēl tālāk. Viens no grieķiskās domas senākajiem izteikumiem par esošā esamību skan: Τὸ γὰρ

αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Ar to Parmenīds vēlas teikt: pie esamības piederas tās uzklausišana, jo tā ir esamības prasīta un nosacīta. Esošais ir tas, kas uzrodas un pats atklājas, kas kā klātbūgīgais satver cilvēku kā klātbūgīgo, t.i., to, kas pats sevi atver klātbūgīgajam, to uzklausat. Esošais nekļūst esošs tāpēc, ka cilvēks to uzlūko priekšstatīšanas nozīmē subjektīvas percepcijas veidā. Drīzāk cilvēks ir esošā uzlūkotais, tas, ko sevi atverošais savācis klātbūtnei pie tā. Esošā uzlūkots, tā atvērtībā iesaukts un iekļauts un no tā atkarīgs, tā petrunu satverts un nesaskaņas apzīmogots — tāda ir cilvēka būtība lielajā grieķu laikā. Tādēļ šim cilvēkam, lai viņš piepildītu savu būtību, ir jāsavāc (λέγειν) un jāglābj (σώζειν), jāpieņem un jāglabā sevi atverošais tā atvērtībā un jāļaujas (ἀληθεύειν) jebkuram glūnošam haosam. Grieķu cilvēks *ir* kā esošā uzklausītājs, tāpēc arī grieķiskā pasaule nevar kļūt par ainu. Jāteic gan, ka, ja Platons esošā esamīgumu nosaka kā εἶδος (izskatīšanās, skats), tas ir ļoti agri sūtīts, ilgi apslēptībā valdošs priekšnosacījums, lai pasaule varētu kļūt par ainu (8).

Atšķirībā no grieķiskās uzklausišanas pavisam ko citu nozīmē jaunlaiku priekšstatīšana, kuras nozīmi vislabāk izteic vārds *representatio*. Priekšstatīt te nozīmē: pa rokai esošo novietot sev priekšā kā pretimstāvošo, attiecināt to uz sevi — priekšstatošo — un piespiest ieiet šajā attiecībā pret sevi kā noteicošajā jomā. Kur kaut kas tāds notiek, cilvēks sev izveido esošā ainu. Bet, tādējādi izveidojot sev ainu, cilvēks arī pats sevi izved uz skatuves, t.i., vispārēji un publiski priekšstatītā atklātajā jomā. Ar to cilvēks pats sevi nosaka kā skatuvi, uz kuras esošajam turpmāk sevi vajag priekšstatīt, prezentēt, t.i., tam jābūt ainai. Cilvēks kļūst par esošā reprezentantu priekšmetiskā nozīmē.

Taču jaunais šajā norisē nepavisam nav tas, ka tagad cilvēka stāvoklis esošajā ir pavisam citāds, nekā tas bija viduslaiku un antīkajam cilvēkam. Izšķirošais ir tas, ka cilvēks šo stāvokli iegūst kā paša izveidotu un, reiz to pieņēmis, ar gribas palīdzību saglabā un nodrošina kā bāzi iespējamam savas cilvēcības izvērsumam. Tikai tad ir radies kaut kas tāds kā cilvēka stāvoklis. Cilvēks attiecina veidu, kā viņam jānotājas pret esošo kā priekšmetisko, pret sevi pašu. Sākas tas cilvēka esamības veids, kas cilvēka spēju sfēru padara par mēra un realizācijas telpu, lai pakļautu esošo kopumā. Laikmets, kurā noteicošā ir šī norise, ir jauns, ne tikai atskatā salīdzinot ar iepriekšējiem laikmetiem, — tas pieņem pats sevi kā tieši jaunu laikmetu. Būt jaunam pieder pie pasaules, kas kļuvusi par ainu.

Ja tādā veidā ir noskaidrots, ka pasaulei kā priekšstatāmībai ir ainas raksturs, mums, lai aptvertu priekšstatāmības būtību pilnībā, no nodrāztā

vārda un jēdziena „priekšstatīt“ jāizdibina sākotnējais nosaucošais spēks: nostādīšana sev priekšā un attiecībā pret sevi. Tikai tā esošais kā priekšmets tiek apstādināts un gūst esamības zīmogu. Pasaules kļūšana par ainu ir tā pati norise, kurā cilvēks esošā ietvaros kļūst par subjektu (9).

Tikai tāpēc, ka cilvēks vispār un būtiski ir kļuvis par subjektu, viņam jāatbild uz kategorisku jautājumu: vai cilvēks grib un vai viņam vajag būt subjektam — kas viņš *kā* jaunlaiku būtne *jau* ir — kā savu iegribu ierobežotam un savai patvaļai pamestam Es vai kā sabiedriskam Mēs, kā indivīdam vai kā kopībai, kā personībai kopībā vai kā vienkāršam grupas loceklim apvienībā, kā valstij un nācijai un kā tautai vai kā jaunlaiku cilvēka vispārējam tipam. Tikai tur, kur cilvēks jau būtiski ir subjekts, pastāv iespēja ieslīgt subjektivisma nebūtiskumā individuālisma nozīmē. Bet arī tikai tur, kur cilvēks *paliēk* subjekts, ir jēga kategoriskai cīņai pret individuālismu un par kopību kā visu pūliņu un jebkura derīguma mērķa lauku.

Jaunlaiku būtībai izšķirošais abu norišu savijums — tas, ka pasaule kļūst par ainu un cilvēks par subjektu, — izgaismo pirmajā mirklī šķietami gandrīz absurdu jaunlaiku vēstures pamatnorisi. Jo aptverošāk un radikālāk pasaule kā iekarojums nonāk cilvēka rīcībā, jo objektīvāks parādās objekts, jo subjektīvāks, t.i., svarīgāk, izvirzās *subjectum*, jo neatvairāmāk pasaules-aplūkojums un mācība par pasauli pārvēršas mācībā par cilvēku — antropoloģijā. Nav brīnums, ka visupirms tur, kur pasaule kļūst par ainu, rodas humānisms. Taču tikpat mazā mērā, kā lielajā grieķu laikā bija iespējams kas tāds kā pasaules aina, toreiz varēja kļūt nozīmīgs humānisms. Tāpēc šaurākā vēsturiskā ziņā humānisms nav nekas cits kā morāli estētiska antropoloģija. Te ar šo vārdu nav domāta cilvēka dabaszinātniska izpēte. Nav domāta arī kristietiskās teoloģijas ietvaros izveidota mācība par radīto, grēkā kritušo un pestīto cilvēku. Humānisms apzīmē tādu cilvēka filosofisko izpratni, kura esošo kopumā skaidro un vērtē no cilvēka un virzībā uz cilvēku (10).

Aizvien izteiktākā pasaules izklāsta sakņošanās antropoloģijā, kas aizsākās 18. gadsimta beigās, radusi savu izpausmi, cilvēka pamatattieksmei pret esošo kopumā formējoties kā pasaules uzskatam. Kopš tā laika valodā ienācis apzīmējums „pasaules uzskats“. Tiklīdz pasaule kļūst par ainu, cilvēka stāvoklis tiek uztverts kā pasaules skatījums. Tiesa, apzīmējumu „pasaules skatījums“ viegli pārprast — it kā runa būtu tikai par bezdarbīgu pasaules aplūkošanu. Tādēļ jau 19. gadsimtā ar pilnām tiesībām tika uzsvērts, ka pasaules uzskats nozīmē arī — un pat visupirms — dzīves uzskatu. Tomēr apzīmējuma „pasaules uzskats“ parādīšanās, lai izteiktu

cilvēka stāvokli visa esošā vidū, liecina par to, cik noteikti pasaule ir kļuvusi par ainu, tiklīdz cilvēks kā subjekts novedis savu dzīvi līdz attiecību atskaites punkta prioritātei. Tas nozīmē: esošais tiek uzskatīts par esošu tikai tiktāl, ciktāl un cik plaši tas ietverts šajā dzīvē un attiecināts ar to, t.i., tiek pār-dzīvots un kļūst par pār-dzīvojumu. Senajā Grieķijā nebija iespējams nekāds humānisms, tāpat viduslaikos un katolicismā nebija iespējams pasaules uzskats. Cik nepieciešami un likumsakarīgi jaunlaiku cilvēkam, arvien plašāk pievēršoties savas būtības izveidei, viss kļūst par pārdzīvojumu, tikpat nepārprotami grieķiem svētkos Olimpijā nevarēja būt pārdzīvojums.

Jaunlaiku pamatnorise ir pasaules kā ainas pakļaušana. Tagad vārds aina nozīmē: priekšstatošas priekšmetiskošanas darinājums. Tā ir cilvēka cīņa par stāvokli, kurā viņš varētu būt tas esošais, kurš visam esošajam dod mēru un noteic normu. Tā kā šis stāvoklis nodrošinās, strukturējas un izpaužas pasaules uzskatā, jaunlaiku attieksme pret esošo savā izšķirošajā izvērsumā kļūst par attiecību noskaidrošanu starp pasaules uzskatiem, turklāt nevis jebkuriem, bet tikai tiem, kuri viskategoriskāk pauž cilvēka sevišķo stāvokli. Šo pasaules uzskatu cīņas vārdā un atbilstoši šās cīņas jēgai cilvēks laiž darbā vispārējas aprēķināšanas, plānošanas un organizācijas neierobežoto varu. Zinātne kā pētniecība ir nepieciešama forma šai sevis iekārtošanai pasaulē, viens no ceļiem, pa kuriem jaunie laiki ar skrējiena dalībniekiem neaptveramu ātrumu brāžas uz savas būtības piepildījumu. Ar šo pasaules uzskatu cīņu jaunie laiki ieiet savā izšķirošajā un, domājams, visilgstošākajā vēstures posmā (11).

Viena no šās norises zīmēm ir, ka visur un dažādos veidos un ietērpos sāk parādīties milzīgums. Turklāt milzīgais vienlaikus izpaužas arī virzībā uz aizvien mazāko. Padomāsim par atomfizikas skaitļiem. Milzīgais izlaužas tādā formā, kura šķiet kā tā izzušana: lielu attālumu iznīcināšanā ar lidmašīnas palīdzību, patvaļīgā, ar vienu rokas kustību izraisītā svešu un tālu pasaļu priekš-statīšanā to ikdienišķumā ar radio palīdzību. Taču pārāk virspusēji domā tie, kuriem šķiet, ka milzīgais varētu būt tikai bezgalīgi izstiepts kvantitatīvā tukšums. Domā pārāk tuvredzīgi, ja uzskata, ka milzīgo iepriekš-vēl-nekur-nebijušā veidolā izsaukušas tikai aklas alkas pārspēt un gūt pārsvaru. Vispār nedomā, ja šo milzīguma parādīšanos cer izskaidrot ar modes vārdu „amerikānisms“ (12).

Milzīgais drīzāk ir tas, caur kuru kvantitatīvais kļūst par īpašu kvalitāti un līdz ar to par izcīlu lielā veidu. Katrs vēsturiskais laikmets ir ne tikai dažādi liels pret citu, katram ir arī savs lieluma jēdziens. Taču, tiklīdz

plānošanas un aprēķināšanas, un iekārtošanas, un nodrošināšanas milzīgums pārvēršas no kvantitātes kvalitātē, milzīgais un šķietami vienmēr un visur aprēķināmais tieši tāpēc kļūst par neaprēķināmo. Neaprēķināmība paliek kā neredzama ēna, kas pārklāj visas lietas, ja cilvēks ir kļuvis par objektu un pasaule par ainu (13).

Šās ēnas pēc jaunlaiku pasaule aiziet priekšstatam nesniedzamā telpā, piešķirot neaprēķināmībai tās specifisko noteiktību un vēsturisko savdabību. Bet šī ēna norāda uz ko citu, ko mums, pašreizējiem, zināt liegts (14). Taču cilvēks šo liegto nevarēs pat izjust un aptvert, ja viņš nodarbosies ar vienkāršu laikmeta noliegšanu. Bēgšana tradīcijā kā mazdūšības un augstprātības sajaukums pati par sevi ne uz ko nav spējīga, tā nav nekas vairāk kā acu aizvēršana un aklība vēsturiskā mirklā priekšā.

Cilvēks sāks zināt, t.i., glabāt savā patiesībā, neaprēķināmo tikai radošā jautāšanā un radišanā, smeloties spēku īstās pārdomās. Tās pārceļ nākošo cilvēku tajā „starp“, kur viņš pieder esamībai un tomēr paliek svešinieks esošajā (15). To zināja Helderlins. Viņa dzejolis, kas nosaukts — „Vāciešiem“, beidzas tā:

Šauri ierobežots ir mūsu mūžlaiks,  
Dzīvoto gadu skaits skatāms un saskaitāms mums,  
Taču vai tautu gadus  
Ir redzējusi mirstīgā acs?

Ja arī dvēsele tev laikam noliktajam  
Ilgpilna pāri trauc, skumdams kavējies tu  
Tad vēl saltajā krastā  
Savējo vidū, tos nepazīdams.

## PAPILDINĀJUMI

1. Šāda apdomāšana katram ne tikai nav nepieciešama, bet arī nav pa spēkam vai pat tikai izturama. Gluži otrādi: neapdomāšana bieži vien ir darišanas un darbības pakāpe. Taču apdomājoša jautāšana nekad nepazūd nepamatotajā un pašsaprotamajā, jo jau no paša sākuma jautā par esamību. Tā apdomāšanai liek jautāt visvairāk. Pie tās apdomāšana rod galējo pretestību, kas tai nopietni liek uzņemt savas esamības gaismā izvirzīto

esošo. Jauno laiku būtības apdomāšana ievēd domu un izlēmību šā laikmeta īsteno būtisko spēku iedarbības lokā. Lai kā tie darbotos, tie darbojas neatkarīgi no jebkāda ierastā vērtējuma. Šo spēku priekšā var pastāvēt tikai gatavība tos izturēt vai arī patveršanās nevēsturiskajā. Turklāt nepietiek, piemēram, apliecināt tehniku vai no nesalīdzināmi būtiskākas pozīcijas absolutizēt „totālo mobilizāciju“, kad pamanīts, ka tā ir mums līdzās. Vispirms un vienmēr laikmeta būtība jāaptver no tajā valdošās esamības patiesības, jo tikai tā vienlaikus var izziņāt visapšaubāmāko, kas radikāli izvirza radošo gribu caur klātesošo nākotnē, saista ar to un ļauj cilvēkam pārtapt nepieciešamībā, kas izaug no pašas esamības. Nevienam laikmetam nevar novērst noliedzošs spriedums. Tas tikai nogrūdis no ceļa noliedzēju. Taču jaunie laiki, lai arī turpmāk būtu iespējams pastāvēt to būtībā, saskaņā ar savu būtību prasa tādu apdomāšanas sākotnīgumu un plašumu, kādu mēs, pašreizējie, kaut kā varam sagatavot, taču nevaram vēl nekādi ar to galā tikt.

2. Vārds „uzņēmums“ te nav domāts nicinošā nozīmē. Taču, tā kā pētniecība būtībā ir uzņēmums, vienkārša uzņēmuma nerimtais darbīgums rada vispilnīgākās īstenības iespaidu, aiz kura slēpjas pētnieciskā darba izdeldēšana. Uzņēmums, ja tas savā metodikā pastāvīgi nav atvērts jaunai projekta realizācijai, bet gan, dzenoties tikai pēc uzkrātā rezultāta un tā pārskaitīšanas, pamet šo projektu tikai kā dotu aiz sevis un vairs to neapliecina, kļūst vienkārši uzņēmums. Vienkārši uzņēmums vienmēr ir jāapkaro tieši tāpēc, ka pētniecība būtībā ir uzņēmums. Ja zinātnes zinātniskumu meklē tikai klusā mācītībā, tad, protams, izskatās, ka atteikšanās no uzņēmuma nozīmētu arī pētniecības būtiskā uzņēmuma rakstura noliegumu. Taču, jo pilnīgāk pētniecība top par uzņēmumu un tā apliecina savu rezultativitāti, jo pastāvīgāk tajā aug vienkārša darbīguma briesmas. Visbeidzot rodas stāvoklis, kurā atšķirība starp uzņēmumu un uzņēmumu ir kļuvusi ne tikai nemanāma, bet arī neaktuāla. Tieši šis stāvoklis — būtības un nebūtiskā izlidzināšanās pašsaprotamības viduvējībā — pētījumu kā zinātnes veidolu un tādējādi jaunos laikus padara spējīgus būt ilgstošiem. Kur gan pētījums sava pētnieciskā uzņēmuma ietvaros gūst pretsvaru vienkārši uzņēmumam?

3. Izdevniecības augošajai nozīmei pamatā nav tikai tas, ka izdevēji (varbūt grāmatu tirdzniecības sakarā) būtu atsaucīgāki sabiedrības pieprasījumam vai ka tie labāk nekā autori pārvaldītu darījumu pusi. Drīzāk viņu

darbam piemīt plānojoša un pašregulējoša pasākuma forma ar ievirzi uz to, lai caur pasūtītu un izdošanai paredzētu grāmatu un rakstu ražošanu sabiedrībai pasniegtu un tajā nostiprinātu pasaules attēlu. Kopoto rakstu, grāmatu sēriju, rakstu virkņu un kabatas izdevumu dominante ir jau šīs izdevējdarbības sekas, kas savukārt saskan ar pētnieku nodomiem, jo viņus sērijās un kopotos rakstos vieglāk un ātrāk pamana, bet plašākā frontē drīzāk sasniedzama vadāma iedarbība.

4. Dekarta metafiziskā pamatnostādne vēsturiski balstās uz platoniski aristotelisko metafiziku un, neraugoties uz jaunu aizsākumu, realizējas tajā pašā jautājumā: kas ir esošais? Tas, ka jautājums šādā formulējumā nav atrodams Dekarta darbā „*Meditationes*“, pierāda tikai to, cik būtiski izmainītā atbilde uz to nosaka jau pamatnostādni. Dekarta esošā un patiesības izklāsts visupirms rada nosacījumus izziņas teorijas vai izziņas metafizikas iespējamībai. Visupirms, pateicoties Dekartam, reālisms ir spējīgs pierādīt ārējās pasaules realitāti un glābt esošo par sevi.

Dekarta pamatnostādnes būtiskās izmaiņas, kas kopš Leibnīca laikiem tika sasniegtas vācu ideālismā, nekādā ziņā nepārvar šo pamatnostādni. Tās tikai pirmo reizi izvērš savu metafizisko nozīmīgumu un rada priekšnosacījumus 19. gadsimtam — tumšākajam no visiem iepriekšējiem jaunlaiku gadsimtiem. Tās pastarpināti nostiprina Dekarta pamatnostādni formā, kurā tā pati kļūst gandrīz nepazīstama, taču tādēļ ne mazāk īstena. Turpretim tīra Dekarta sholastika un tās racionālisms zaudē jebkuru spēju turpmāk iezīmēt jaunlaiku veidolu. Ar Dekartu sākas jaunlaiku metafizikas noslēgums. Taču tāpēc, ka šāds noslēgums savukārt iespējams tikai kā metafizika, jaunlaiku domai piemīt savs lielums.

Dekarts, izskaidrojot cilvēku kā *subjectum*, rada metafiziskos priekšnosacījumus topošajai visu veidu un virzienu antropoloģijai. Antropoloģiju rašanās iezīmē Dekarta mācības augstāko triumfu. Caur antropoloģiju tiek ievadīta metafizikas pāreja jebkuras filosofijas izbeigšanās un pārtraukšanas norisē. Tas, ka Diltejs noliedza metafiziku, pamatos vairs neaptvēra tās jautājumu un bezpalīdzīgi nostājās pretim metafiziskajai loģikai, ir viņa antropoloģiskās pamatnostādnes iekšējās sekas. Viņa „filosofijas filosofija“ ir izcila filosofijas antropoloģiskas likvidēšanās forma, nevis filosofijas pārvarēšana. Tādēļ arī jebkurai antropoloģijai, kura iepriekšējo filosofiju izmanto pēc saviem uzskatiem, taču kā filosofiju pasludina par lieku, piemīt priekšrocība skaidri saskatīt, ko prasa antropoloģijas apliecinājums. Ar to garīgā situācija kļūst skaidrāka, kamēr tik bezjēdzīgu produktu kā

nacionālsociālistisko filosofiju mokošā producēšana, vieš tikai jucekli. Pasaules uzskats gan prasa un izmanto filosofisku skolotību, taču tam nav vajadzīga filosofija, jo tas kā pasaules uzskats jau uzsācis savu esošā skaidrojumu un izveidi. Protams, vienu nevar arī antropoloģija. Tā nespēj pārvarēt Dekartu vai pat tikai iestāties pret viņu, jo kā gan sekas varētu vērsties pret pamatu, uz kura tās stāv?

Dekartu var pārvarēt, tikai pārvarot to, ko viņš pats pamatojis, — pārvarot jaunlaiku, t.i., Rietumu, metafiziku. Bet pārvarēšana šajā gadījumā nozīmē sākotnīgi uzdot jautājumu par esamības jēgu, t.i., par tās projekta sfēru un līdz ar to esamības patiesību, kas vienlaikus atklājas kā jautājums par patiesības esamību.

5. Pasaules jēdziens, kā tas tika izstrādāts darbā „Esamība un laiks“, saprotams tikai no „klāt-esamības“ jautājuma redzesloka, bet šis jautājums savukārt paliek ietverts pamatjautājumā par esamības (ne esošā) jēgu.

6. Ainas būtībai pieder as sastāvība, sistēma. Taču ar to domāta nevis dotā mākslīga, ārēja klasifikācija un kopsalikums, bet gan struktūras vienība priekš-statītajā kā tādā — vienība, kas izvēršas no esošā priekšmetiskuma projekta. Viduslaikos sistēma nav iespējama, jo tad būtiska ir tikai atbilstību kārtība esošā kā Dieva radītā un viņa iepriekšparedzētā radījuma kārtības nozīmē. Sistēma vēl svešāka ir grieķiem, kaut gan mūsdienās — taču pavisam nepareizi — runā par platonisko vai aristotelisko sistēmu. Pētnieciskais uzņēmums ir sistemātiskā noteikts izvērsums un iekārtojums, turklāt sistemātiskums savukārt nosaka šo iekārtojumu. Tur, kur pasaule kļūst par ainu, par valdošo — un ne tikai domāšanā — kļūst sistēma. Bet tur, kur valdošā ir sistēma, vienmēr pastāv iespēja tai deģenerēties tikai izgatavotas un saliktas sistēmas ārišķīgumā. Tas notiek, kad trūkst projekta sākotnīgā spēka. Leibnīca, Kanta, Fihtes, Hēgeļa un Šellinga sistemātikas dažādaļi vienreizīgums vēl nav saprasts. Tās lielums balstās uz to, ka tā neizvēršas, kā tas ir Dekartam, no *subjectum* kā *ego* un *substantia finita*, bet gan, kā tas ir Leibnīcam, no monādes vai, kā tas ir Kantam, no transcendentālās, iztēles spējā sakņotās galīgā prāta būtības, vai, kā tas ir Fihtem, no bezgalīgā Es, vai, kā tas ir Hēgelim, no gara kā absolūtajām zināšanām, vai, kā tas ir Šellingam, no brīvības kā tāda esošā nepieciešamības, kuru kā tādu vienmēr nosaka atšķirība starp savu pamatu un eksistenci.

Tikpat nozīmīgs kā sistēma esošā jaunlaiku izklāstam ir priekšstats par vērtībām. Tikai tur, kur esošais ir kļuvis par priekš-statīšanas priekšmetu,

esošajam noteiktā veidā tiek liegta esamība. Šis zaudējums tiek izjusts visai neskaidri un nedroši un pienācīgi ātri kompensēts ar to, ka priekšmetam un priekšmetiski skaidrotajam esošajam piedēvē kādu vērtību un vispār esošo mēro ar vērtībām, un vērtības pašas padara par darbības un centienu mērķi. Tā kā šie centieni tiek uztverti kā kultūra, vērtības kļūst par kultūras vērtībām un tās tad vispār par radīšanas augstāko mērķi, veicinot cilvēka kā subjekta pašsaglabāšanos. No tā ir tikai viens solis, lai vērtības padarītu par priekšmetiem pašiem par sevi. Vērtība ir nepieciešamo mērķu priekšmetiskošana, ko veic priekšstatoša sevis iekārtošana pasaulē kā ainā. Vērtība šķietami izteic, ka viss, kas saistās ar to, ir pats vērtīgākais; patiesībā tieši vērtība ir bezpalīdzīgākais un nodilušākais aizsegs tukšam un nepamatotam esošā priekšmetiskumam. Neviens neiet nāvē tikai vērtības dēļ. Lai izskaidrotu 19. gadsimtu, ievēribas cienīgs ir savdabīgais Hermana Lotces starpstāvoklis, — Lotce pārveido Platona idejas par vērtībām un reizē ar nosaukumu „Mikrokosmos“ cenšas veikt „antropoloģijas mēģinājumu“ (1856), kas savu domāšanas veidu vēl smeļas vācu ideālisma cildenumā un vienkāršībā, reizē paverot ceļu arī pozitīvismam. Tā kā Ničes doma paliek saistīta ar priekšstatu par vērtībām, viņš ir spiests būtiskāko savā filosofijā izteikt apvērsta formā — kā visu vērtību pārvērtēšanu. Tikai tad, kad izdodas uztvert Ničes domu neatkarīgi no priekšstata par vērtībām, mēs nonākam punktā, no kura pēdējā metafizikas domātāja darbā ieraudzīsim uzdevumu pārdomām, bet Ničes cīņa pret Vāgneru kļūst saprotama kā mūsu vēstures nepieciešamība.

7. Atbilstība esošā esamības pamatiezīmes izpratnē norāda uz pavisam noteiktām iespējām un veidiem, kā ieviest šās esošajā mītošās esamības patiesību darinājumā. Viduslaiku mākslasdarbs un šā laikmeta pasaules ainas neesamība saderas kopā.

8. Taču vai gan Sokrata laikā kāds sofistis neiedrošinājās sacīt: visu lietu mērs ir cilvēks — esošo, ka tās ir, neesošo, ka tās nav? Vai šis Protagora izteikums neskan tā, it kā runātu Dekarts? Vai, pateicoties Platonam, esošā esamība pilnībā netiek izprasta kā  $\text{ἰδέα}$ ? Vai Aristotelim attiecība pret esošo kā tādu nav  $\text{θεορία}$ , tīrais redzējums? Tomēr Protagora sofistiskajā izteikumā ir tikpat maz subjektīvisma, kā kad Dekartam būtu izdevies vienkārši apvērst grieķisko domu. Protams, ar Platona domu un Aristoteļa jautājumu notiek izšķiroša, taču arvien vēl grieķiskās pamatpieredzes ietvaros paliekošā esošā un cilvēka izskaidrojuma maiņa. Tieši kā cīņa pret

sofistiku un tāpēc kā atkarība no tās šī maiņa ir tik izšķiroša, ka tā kļūst par grieķu laikmeta beigām, kas pastarpināti sagatavo jaunlaiku iespējamiību. Tādēļ vēlāk — ne tikai viduslaikos, bet arī līdz pat šim brīdim jaunajos laikos — platoniskā un aristoteliskā doma varēja tikt uzskatīta vienkārši par grieķisko domu, bet visa pirmsplatoniskā doma tikai par Platona priekšdarbu. Tāpēc, ka ilgstoša ieraduma rezultātā grieķu laikmetu uzlūko caur jaunlaiku humānistisku skaidrojumu, mums ir liegts esamību, kas atklājās grieķu senatnē, domāt tā, lai saglabātu savdabīgo un pārsteidzošo tajā. Protagora izteikums skan: πάντων χρημάτων μέτρον ἐστὶν ἄνθρωπος, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν (sal. Platons, Teatets 152a).

„Visu lietu (proti, kas cilvēkam vajadzīgas un ierastas un līdz ar to pastāvīgi atrodas ap viņu, χρήματα χρῆσθαι) mērs ir (katrreiz kāds) cilvēks, klātesošo — ka tās ir klāt tā, kā tās ir, bet to, kurām liegta klātbūtība, — ka tās nav klāt.“ Esošais, par kura esamību tiek izdarīts spriedums, šeit ir saprasts kā cilvēka apkārtnē no sevis paša šajā jomā klātbūtīgais. Bet kas ir cilvēks? Platons par to minētajā vietā sniedz izziņu, ļaujot Sokratam teikt: Οὐκοῦν οὕτω πως λέγει, ὡς οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί, οἷα δὲ σοὶ, τοιαῦτα δὲ αὐ σοί· ἄνθρωπος δὲ σύ τε καὶ ἐγώ; „Vai viņš (Protagors) to nesaprot kaut kā tāds, kāds man viss katreiz rādās, tāds tas man arī ir, bet, kāds tev, tāds tas atkal ir tev. Jo cilvēks esi tu, tāpat kā es.“

Tam atbilstoši cilvēks šeit ir katrs (es un tu, un viņš, un viņa). Un vai šis ἐγώ nesakrīt ar Dekarta *ego cogito*? Nekad, jo viss būtiskais, kas nosaka metafiziskās pamatnostādnes Protagora un Dekarta filosofijā, ir atšķirīgs. Būtiskākais vienā metafiziskajā pamatnostādnē aptver:

1) veidu un raksturu, kā cilvēks ir cilvēks, t.i., kā cilvēks ir viņš pats; patības būtības veidu, kas nekādā ziņā nesakrīt ar Es, bet gan nosakās attiecībā pret esamību kā tādu;

2) esošā esamības būtības izskaidrojumu;

3) patiesības būtības projektu;

4) jēgu, kāpēc cilvēks visur ir mērs.

Nevienu no nosauktajiem metafiziskās pamatnostādnes momentiem nedrīkst uztvert šķirti. Katrs jau raksturo kādu metafizisko pamatnostādni kopumā. Kādēļ un ciktāl tieši šie četri momenti sākotnēji pārstāv un veido metafizisko pamatnostādni kā tādu — to vairs nevar ne jautāt, ne atbildēt ne no metafizikas viedokļa, ne ar tās palīdzību. Šajos jautājumos un atbildēs jau izpaužas metafizikas pārvarēšana.

Tiesa, Protagoram esošais paliek attiecināts uz cilvēku kā ἐγώ. Kāda ir šī attiecība, raugoties uz Es? Ἐγώ mīt tam kā „katrreiz kādam“ piešķirtās neapslēptības lokā. Tādējādi tas uztver visu šajā lokā klātbūtīgo kā esošu. Klātbūtīgā uztveršanu balsta uzturēšanās neapslēptā lokā. Caur uzturēšanos pie klātbūtīgā ir Es piederība klātbūtīgajā. Šī piederēšana atklāti klātbūtīgam norobežo to no atbūtīgā. No šīs robežas cilvēks saņem un glabā mēru tam, kas ir klātbūtīgs un atbūtīgs. Cilvēks, kuru katrreiz ierobežo kāda neapslēptība, tajā gūst mēru, kas ikreiz viņa patību ievirza vienās vai otrās robežās. Cilvēks mēru, pēc kura vajadzētu savienot visu esošo tā esamībā, neatvedina no kāda nošķirta Es. Cilvēks ar grieķisko pamatatīeksmi pret esošo un tā neapslēptību ir μέτρον (mērs) par tik, par cik viņš saņem savu mēritību no ierobežotā neapslēptības loka, ko ierobežo Es ierobežotība, un līdz ar to atzīst kā esošā apslēptību, tā arī paša nespēju lemt par tā klātbūti vai atbūti un klātbūtīgā izskatu. Tādēļ Protagors saka (Dilss. Pirmssokrātīku fragmenti; Protagors B, 4): περὶ μὲν θεῶν οὐκ ἔχω εἰδέναί, οὐθ' ὡς εἰσίν, οὐθ' ὡς οὐκ εἰσίν, οὐθ' ὅποιοί τινας ἰδέαν. „Zināt kaut ko par dieviem es neesmu spējīgs (grieķiski tas nozīmē — kaut ko skatīt seļā) — ne to, ka tie ir, ne to, ka to nav, ne kādi tie ir pēc izskata (ιδέα).“

Πολλὰ γὰρ τὰ κωλύοντα εἰδέναί, ἢ τ' ἀδηλότης καὶ βραχύς ὢν ὁ βίος τοῦ ἀνθρώπου. „Jo daudz kas traucē uztvert esošo kā tādu: kā esošā neatklātība (apslēptība), tā arī cilvēka vēsturiskā ceļa īsums.“

Vai gan mums jābrīnās, ka Sokrats sakarā ar šo Protagora nosvērto apdomību par viņu saka (Platons, Teatets 152 b): εἰκός μὲντοι σοφὸν ἄνδρα μὴ ληρεῖν. „Jādomā, ka viņš (Protagors) kā saprotošs vīrs (viņa izteikumā par cilvēku kā μέτρον) nepļāpā niekus.“

Protagora metafiziskā pamatnostādne ir tikai ierobežojums, t.i., tikai Hērakleita un Parmenīda pamatnostādnes saglabājums. Sofistika ir iespējama tikai uz σοφία, pamata, t.i., skaidrojot grieķisko esamību kā patiesības klātbūti un patiesību kā neapslēptību, kamēr pati neapslēptība paliek esamības būtības noteiksme, tāpēc arī klātbūtīgais gūst noteiksmi no neapslēptības un klātbūti — no neapslēptā. Taču — cik tālu Dekarts ir atvirzījies no grieķiskās domas aizsākumiem, cik atšķirīgs ir viņa cilvēka izkaidrojums, iztēlojoties to kā subjektu? Tieši tāpēc, ka *subjectum* jēdzienā vēl atbalsojas grieķiskā esamības būtība, ὑποκεισθαι un ὑποκειμενον, — par nepazīstamu un apšaubāmu kļuvušas klātbūti (proti, priekšā esošā) formā —, šajā jēdzienā var saskatīt metafiziskās pamatnostādnes izmaiņu būtību.

Viena lieta ir glabāt ikreiz ierobežoto neapslēptības loku, uzklāusot klātbūtīgo (cilvēks kā μέτρον). Pavisam kas cits ir virzība sfērā, kurai

noņemtas robežas, — iespējamās priekšmetiskošanas sfērā —, izskaitļojot katram pieejamo un visiem nepieciešami priekšstatāmo.

Grieķu sofistiskā nekāds subjektīvisms nav iespējams, jo cilvēks nevar būt *subjectum*; viņš nevar par to kļūt, jo esamība tajā ir klātbūtība un patiesība — neapslēptība.

Neapslēptībā notiek φαντασία, t.i., klātbūtīgā kā tāda parādīšanās cilvēkam, kurš te ir klātbūtīgs priekš tā, kas parādās. Turpretim cilvēks kā priekšstatošs subjekts fantazē, t.i., viņš iet *imaginatio* ceļu, ciktāl viņa priekšstats iezīmē esošo kā priekšmetisko pasaulē kā ainā.

9. Kā vispār var nonākt līdz tam, ka esošo uzstājīgi skaidro kā subjektu un tā rezultātā subjektīvais gūst kundzību? Jo līdz Dekartam un vēl viņa metafizikā esošais, ciktāl tas ir esošais, ir *sub-jectum* (ὑπο-κειμενον), kāds pats par sevi priekšesošais, kas kā tāds reizē ir pamatā savām pastāvīgajām īpašībām un mainīgajiem stāvokļiem. Kāda īpaša — jo būtiskā ziņā nenosacīta — subjekta prioritāte rodas no cilvēka pretenzijām uz *fundamentum absolutum inconcussum veritatis* (uz sevi mītošu, nesatricināmu patiesības pamatu drošticamības nozīmē). Kādēļ un kā šīs pretenzijas gūst izšķirošo nozīmi? Pretenzijas rodas no tādas cilvēka atbrīvošanās, kurā viņš sevi atbrīvo no saistības ar kristīgo atklāsmes patiesību un kristīgo mācību, dodot vietu savai un uz sevi orientētai likumdošanai. Caur šo atbrīvošanos brīvības būtība, t.i., saistības saistošajā, tiek statīta no jauna. Taču tāpēc, ka atbilstoši šai brīvībai sevi atbrīvojušais pats stata saistošo, turpmāk tas var tikt noteikts dažādā veidā. Saistošais var būt cilvēka prāts un tā likums vai arī šāda prāta iekārtots un priekšmetiski organizēts esošais, vai kaut kas vēl nesakārtots — ar priekšmetiskošanas palīdzību pakļaujams haoss, kas kādā laikmetā jāpieveic.

Taču šī atbrīvošana pavisam nemanot vienmēr atbrīvojas arī no saistības ar atklāsmes patiesību, kurā cilvēkam apliecināta un nodrošināta viņa dvēseles glābšana. Tādēļ atbrīvošanai *no* atklāsmei atbilstošas glābšanas drošticamības vajadzēja sevi būt atbrīvošanai *priekš* kādas drošticamības, kurā cilvēks pats sev nodrošina patiesību kā kaut ko zināmu paša zināšanām. Tas bija iespējams tikai tā, ka sevi atbrīvojošais cilvēks pats garantēja izzināmā drošticamību. Tas varēja notikt tikai tāpēc, ka cilvēks no sevis un sev izlēma, ko viņam var nozīmēt izzināmais, ko zināšanas un zināmā nodrošinājums, t.i., drošticamība. Par Dekarta metafizisko uzdevumu kļuva radīt pamatu cilvēka atbrīvošanai brīvībai kā pašapzinošai pašnoteiksmi. Taču šim pamatam pašam vajadzēja būt ne tikai drošticamam,

bet arī, ņemot vērā jebkuru kritēriju nepieejamību citās sfērās, tādām, ka ar tā palīdzību tiktu statīta prasītās brīvības kā pašsaprotamības būtība. Tam, kas pats par sevi skaidrs, reizē jāpadara skaidrs arī katrs esošais, priekš kura ir drošas tādas zināšanas, ar kuru palīdzību tiek nodrošināts viss izzināmais. Šās brīvības *fundamentum*, pamatam, tās pamatā esošajam — *subjectum* — vajag būt kaut kam drošam, kas apmierinātu minētās būtības prasības. Kļūst nepieciešams *subjectum*, kas izceltos visos šajos aspektos. Kas ir šis pamatu veidojošais un pamatu piedāvājošais drošais? *Ego cogito (ergo) sum*. Drošais ir izteikums, kas saka, ka vienlaicīgi (reizē un vienlīdz ilgstoši) ar savu domāšanu cilvēks pats neapšaubāmi ir klātbūtīgs, kas tagad nozīmē — arī ir dots sev. Domāšana ir priekš-statišana, priekšstatoša attieksme pret priekšstatīto (*idea* kā *perceptio*).

Priekšstatīt te nozīmē: no sevis kaut ko statīt sev priekšā un uz statīto kā tādu droši paļauties. Šim drošstatījumam jāizriet no aprēķina, jo tikai aprēķināmība nodrošina, lai priekšstatītais jau iepriekš un pastāvīgi būtu drošs. Priekšstatišana vairs nav klātbūtīgā uzklauššana, kura neapslēptībā iederas pati uzklauššana, proti, kā klātbūtības pie neapslēpta klātbūtīgā īpašs veids. Priekšstatišana vairs nav sevis atklāšana priekš ..., bet gan satveršana un aptveršana no... Nevis valda klātbūtīgais, bet gan ir uzkundzējies uzbrukums. Atbilstoši jaunajai brīvībai priekšstatišana ir pašizraisīta ielaušanās tajā jomā, kura nodrošinātājā ir visupirms nodrošināma. Esošais vairs nav klātbūtīgais, bet gan priekšstatā iepretim nostatītais, priekš-metiskais. Priekš-statišana ir uz priekšu-ejoša, apgūstoša priekš-metiskošana. Tādējādi priekšstatišana visu sadzen kopā tāda priekšmetiskuma vienībā. Priekšstatišana ir *coagitatio*.

Jebkura attieksme pret kaut ko — gribēšana, viedoklis, sajūta — no sākta gala ir priekšstatoša, ir *cogitans*, ko mēdz tulkot kā „domājošs“. Tādēļ Dekarts var visus *voluntas* un *affectus*, visus *actiones* un *passiones* veidus aptvert ar sākotnēji pārsteidzošu vārdu *cogitatio*. Ar *ego cogito sum* ir izprasts *cogitare* šajā būtiskajā un jaunajā nozīmē. *Subjectum*, pamatdrošticamība, ir jebkurā laikā nodrošionātā priekšstatošā cilvēka līdzpriekšstatāmība ar priekšstatīto cilvēcisko vai necilvēcisko esošo, t.i., ar priekšmetisko. Pamatdrošticamība ir jebkurā laikā neapšaubāmi priekšstatāmais un priekšstatītais *me cogitare = me esse*. Tas ir jebkuru aprēķinu pamatvienādojums pašnodrošinošā priekšstatišanā. Šajā drošticamībā cilvēks ir drošs par to, ka viņš ir drošstatīts kā jebkuras priekšstatišanas un līdz ar to katras drošticamības un patiesības priekšstatošais, un līdz ar to priekšstatības bagātinātājs; tas tagad nozīmē — *ir*. Visupirms tāpēc, ka cilvēks

tādējādi nenovēršami ir līdzpriekšstatīts pamatdrošticamībā (*fundamentum absolutum inconcussum me cogitare = me esse*) tikai tāpēc, ka sevi sev pašam atbrīvojušais cilvēks nepieciešami pieder pie šās brīvības *subjectum*, tikai tādēļ šis cilvēks var un viņam vajag kļūt par īpašu esošo, par subjektu, kam attiecībā uz pirmo patiesi (t.i., droši) esošo citu *subjecta* vidū ir prioritāte. Tas, ka drošticamības pamatvienādojumā un tad īstenajā *subjectum* ir nosaukts *ego*, nenozīmē, ka cilvēks tagad būtu noteikts es-veidā vai egoistiski. Tas nozīmē tikai to: būt par subjektu kļūst par cilvēka kā domājoši priekšstatošas būtnes pagodinājumu. Cilvēka Es tiek nostatīts šā *subjectum* kalpībā. Subjekta pamatā esošā drošticamība kā tāda, protams, ir subjektīva, t.i., tā valda subjekta būtībā, taču ne egoistiski. Drošticamība ir saistoša katram Es kā tādām, t.i., kā subjektam. Līdzīgā kārtā katram ir saistošs viss, ko priekšstatošā priekšmetiskošana apliecinās kā drošu un līdz ar to kā esošu. Taču no šīs priekšmetiskošanas, kas vienlaikus paliek lēmums par to, kas var derēt par priekšmetu, neviens nevar izbēgt. Pie subjekta subjektivitātes un cilvēka kā subjekta būtības pieder as iespējamās priekšmetiskošanas jomas un bezgalīgi paplašinātas tiesības izlemt par to.

Tagad kļūst skaidrs arī tas, kādā nozīmē cilvēkam kā subjektam ir jākļūst par esošā, ko tagad sauc par objektiem, priekšmetiem, mēru un centru. Cilvēks tagad vairs nav mētpov uztvēruma — klātbūtīgā neapslēptības aptveramā loka uztvēruma — samērošanas nozīmē, tāda klātbūtīgā, pie kura katrs cilvēks ir klāt. Kā *subjectum* cilvēks ir *ego co-agitatio*. Cilvēks pamato pats sevi kā visu mēru devēju, ar kuru palīdzību tiek mērīts tas, kas var tikt uzskatīts par drošticamu, t.i., par patiesu, t.i., par esošu. Subjekta brīvība ir jauna brīvība. Darbā „*Meditationes de prima philosophia*“ cilvēka atbrīvošana jaunajai brīvībai tiek pamatota uz subjektu. Jaunlaiku cilvēka atbrīvošana, protams, nesākas tikai ar *ego cogito ergo sum*, un tomēr Dekarta metafizika nav vienkārši šai brīvībai papildus sagādāta un ārēji pievienota metafizika ideoloģijas nozīmē. *Co-agitatio* priekšstats savāc visu priekšmetisko priekšstatītības kopumā. Ar šo *cogitare* saistītais *ego* tagad atrod pašnodrošinātajā priekšstatītības kopumā, *con-scientia*, savu būtību. Apziņa ir priekšmetiskā priekšstatoša kopstatīšana līdz ar priekšstatošo cilvēku viņa nodrošinātās priekšstatītības lokā. Viss klātesošais no apziņas gūst savu jēgu un savas klātesamības veidu, proti, prezentivitāti *repraesentatio* ietvaros. Šā *ego* kā *coagitatio* subjekta *con-scientia*, būdama šādā veidā īpaši izcelta subjekta subjektivitāte, nosaka esošā esamību.

„*Meditationes de prima philosophia*“ iezīmē aprises *subjectum* ontoloģijai attiecībā uz subjektivitāti, kas noteikta kā *conscientia*. Cilvēks ir

kļuvis par *subjectum*. Tādēļ viņš atkarībā no tā, kā pats sevi izprot un vēlas, var noteikt un piepildīt subjektivitātes būtību. Apgaismības laikmeta cilvēks ir subjekts ne mazāk, kā cilvēks, kas sevi uztver nāciju, vēlas sevi redzēt tautu, izkopj sevi rasi un visbeidzot pilnvaro sevi kļūt par zemeslodes kungu. Visās šajās subjektivitātes pamatnostādnēs, tāpēc, ka cilvēks pastāvīgi paliek noteikts kā Es un Tu, Mēs un Jūs, iespējams arī dažādu veidu esīgums un egoisms. Subjektīvais egoisms, kuram — lielākoties bez paša ziņas — Es jau iepriekš ir noteikts kā subjekts, var tikt pieveikts, iekārtojot esīgumu Mēs ietvaros. Tādā veidā subjektivitāte tikai pieņemas spēkā. Tehniski organizētā cilvēka planetārā imperiālismā cilvēka subjektīvisms sasniedz augstāko virsotni, no kuras cilvēks nolaidisies organizētas vienveidības līdzenumā un tur iekārtosies. Šī vienveidība kļūst par drošāko instrumentu pilnīgai, proti, tehniskai, kundzībai pār zemi. Subjektivitātes jaunlaiku brīvība pilnībā izšķīst tai atbilstošā objektivitātē. Cilvēks nevar izvairīties no šā savas jaunlaiku būtības likteņa, ne arī to vardarbīgi apturēt. Taču cilvēks var, domās aizsteidzoties priekšā, secināt, ka cilvēces subjektīvā esamība nav bijusi vienīgā vēsturiskā cilvēka sākotnējās būtības iespēja un tāda arī nebūs. Lidojoša mākoņa ēna pār apslēptu zemi — tā ir krēsla, kas pārklāj kristietības pestīšanas drošticamības sagatavotu patiesību — kā subjektivitātes drošticamību — notikumam, kuru šai patiesībai aptvert liegts.

10. Antropoloģija ir tāds cilvēka skaidrojums, kurā jau zināms galvenais par cilvēku, un tādēļ izslēdz jautājumu, kas viņš ir. Jo ar šo jautājumu tai vajadzētu atzīt sevi par satricinātu un pārvarētu. Kā gan to varētu gaidīt no antropoloģijas, kas taču īstenībā cenšas ar atpakaļejošu datumu nodrošināt *subjectum* pašnodrošinājumu?

11. Patiesi, pilnveidojusies jaunlaiku būtība tagad iekausējas pašsaprotamajā. Tikai tad, ja pašsaprotamais ir pasauluzskatiski nodrošināts, var rasties barojoša augsne kādai sākotnīgākai esamības apšaubāmībai, kas pavērtu brīvu ceļu izvēlei, vai esamība vēlreiz kļūs spējīga uzņemt Dievu, vai esamības patiesības būtība sākotnīgāk pārņems cilvēka būtību. Tur, kur jaunlaiku pilnveidojums savā lielumā sasniedzis nesaudzību, — tikai tur tiek gatavota nākošā vēsture.

12. Amerikānisms ir kaut kas eiropēisks. Tas ir vēl neizprasts pagaidām neatraisīta un nebūt ne no visas savas jaunlaiku metafiziskās būtības

koncentrētās pilnības izauguša milzīguma paveids. Amerikānisma amerikāniskā interpretācija, parādot to kā pragmatismu, pagaidām paliek ārpus metafizikas jomas.

13. Ikdienas viedoklis ēnā redz tikai gaismas trūkumu, ja ne pat tās noliegumu. Taču istenībā ēna ir skaidra, kaut arī necaurļaidīga apslēptā gaismojuma liecība. Atbilstoši šim ēnas jēdzienam mēs iegūstam neap-rēķināmo kā tādu, kas, neļaujot to priekšstatīt, tomēr skaidri ir esošajā un norāda uz apslēpto esamību.

14. Taču kā būt, ja pašai šai netveramībai vajadzētu kļūt par augstāko un bargāko esamības atklāsmi? Izprasta no metafizikas (t.i., no jautājuma par esamību formā: kas ir esošais?), visupirms atklājas esamības apslēptā būtība, netveramība kā vienkārši ne-esošais, kā nekas. Taču nekas kā esošā neesība ir krasākais pretstats vienkārši nenozīmīgajam. Nekas nekad nav „nekā“, tikpat maz tas ir kaut kas kāda priekšmeta nozīmē; tas ir pati esamība, kuras patiesībai cilvēks tiks uzticēts tad, kad viņš sevi būs pārvarējis kā subjektu, t.i., kad viņš vairs nepriekšstatīs esošo kā objektu.

15. Šis atvērtais Starp ir klāt-esamība, saprotot šo vārdu esamības neapslēptības un apslēptības ekstātiskās jomas nozīmē.

## HĒGEĻA PIEREDZES JĒDZIENS

„Apziņas pieredzes zinātne“ — tā skan nosaukums, kuru Hēgelis, 1807. gadā publicējot „Gara fenomenoloģiju“, liek darba sākumā. Vārds „pieredze“, rakstīts ar trekniem burtiem, atrodas vidū starp abiem pārējiem vārdiem. „Pieredze“ apzīmē to, kas ir „fenomenoloģija“. Ko domā Hēgelis, kad viņš lieto vārdu „pieredze“ šajā uzsvērtajā veidā? Atbildi sniedz fragments, ar kuru pēc priekšvārda sākas darbs. Fragmenta teksts oriģinālizdevumā skan šādi:

„Pilnīgi dabisks ir priekšstats, ka, pirms filosofijā ķerties pie pašas lietas, proti, īsteni izziņāt to, kas ir patiesībā, būtu nepieciešams visupirms vienoties, vai izziņa tiks aplūkota kā rīks, ar kura palīdzību paņemt savā varā absolūto, vai kā līdzeklis, kas ļauj to ieraudzīt. Rūpes šķiet pamatotas daļēji tāpēc, ka ir dažādi izziņas veidi un, lai sasniegtu šo galamērķi, to vidū kāds varētu būt noderīgāks nekā cits, tātad var izdarīt nepareizu izvēli, — daļēji arī tāpēc, ka, tā kā izziņa ir noteikta veida un apjoma spēja, patiesības debesu vietā var tikt tverti maldu mākoņi, ja iespējami precizāk nenosaka tās dabu un robežas. Šim rūpēm gan vajadzētu vērsties pārliecībā, ka viss pasākums — ar izziņas palīdzību iegūt apziņai to, kas ir par sevi, — varētu būt absurds savā jēdzienā un starp izziņu un absolūto varētu pastāvēt tikai kādas atdalošas robežas. Ja izziņa ir rīks, lai apgūtu absolūto būtību, tad nevar nepamanīt, ka šāda rīka izmantošana drīzāk nevis ļauj kādai lietai būt tādai, kāda tā ir priekš sevis, bet gan izraisa tajā formveidi un izmaiņas.

Ja turpretim izziņa nav mūsu darbības rīks, bet gan zināmā mērā pasīvs medijs, ar kuru pie mums nokļūst patiesības gaisma, arī tad mēs to nesapeņmam tādu, kāda tā ir par sevi, bet gan tādu, kāda tā ir ar šo mediju un tajā. Abos gadījumos mēs lietojam līdzekli, kas nepastarpināti rada sava mērķa pretstatu; varbūt kāda līdzekļa izmantošana vispār ir drīzāk bezjēdzība. Liekas gan, ka šajā nelāgajā stāvoklī var līdzēt *rika* iedarbības veida zināšana, jo tad varētu no priekšstata, kuru ar rika palīdzību esam guvuši par absolūto, atņemt to daļu, kura piederas rikam, un rezultātā dabūt patieso tīrā veidā. Taču šis uzlabojums mūs faktiski novestu tikai tur, kur iepriekš jau bijām. Ja kādai noformētai lietai atņemam to, ko ar to izdarījis rīks, tad lieta — šajā gadījumā absolūtais — ir tieši tāda, kāda bijusi pirms šiem tātad liekajiem pūliņiem. Ja ar rika palīdzību absolūtajam vajadzētu tikt mums tikai tuvinātam, neko tajā neizmainot, — apmēram tā, kā notvertam putnam, — tad tas, ja par sevi un priekš sevis jau nebūtu pie mums un negribētu pie mums būt, par šo apmānu paņirgātos, jo šajā gadījumā izziņa būtu vien apmāns, tāpēc ka aiz tā daudzveidīgajām pūlēm darīt arvien ko citu liekas, ka tiek parādītas tikai tiešas un pūles neprasošas attiecības. Taču, ja izziņas pārbaude, ko mēs priekšstatāmies kā kādu *mediju*, māca mums savu staru laušanas likumu, tad tieši to ir veltīgi atskaitīt no rezultāta, jo nevis stara laušana, bet gan pats stars, ar kuru mūs skar patiesība, ir izziņa, un, neņemot to vērā, mums tiktu iezīmēts tikai tīrais virziens vai tukša vieta.

Tostarp, ja bažas maldīties vieš neuzticību zinātnei, kas ķeras pie darba bez šādām šaubām un īsteni izzina, tad nevar nepievērst uzmanību tam, kāpēc — gluži pretēji — nevarētu neuzticībai pakļaut pašu neuzticēšanos un padomāt, ka bailes maldīties pašas jau ir maldi. Tās patiešām kaut ko iepriekš pieņem par patiesību un balsta uz to savas šaubas un konsekvences, kuru patiesumu vispirms vajadzētu pārbaudīt. Proti, tās kā priekšnosacījumu pieņem *priekšstatus* par *izziņu* kā *riku* un *mediju*, kā arī *mūsu pašu atšķirību no šīs izzināšanas*, taču galvenokārt to, ka absolūtais atrodas *vienā pusē*, bet *izziņa otrā pusē* par sevi un atdalīti no absolūtā, taču kā kaut kas reāls, vai līdz ar to — tās pieņem, ka izziņa, atrazdamās 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.

Ši konsekvence izriet no tā, ka absolūtais ir tikai paties vai arī tikai patiesais absolūts. Tā var tikt noraidīta, ņemot vērā atšķirību, ka izzināšana, kura gan neizzin absolūto, kā to grib zinātne, tomēr arī varētu būt patiesa un ka izzināšana vispār, ja arī nav spējīga tvert absolūto, varētu būt

spējīga uz citu patiesību. Taču mēs redzam, ka šādas garas un izvairīgas runas noved pie neskaidras atšķirības starp absolūti patieso un citu patieso, bet absolūtais, izzināšana utt. izrādās vārdi, kas par priekšnosacījumu prasa nozīmi, kuru visupirms vajag sasniegt.

Tā vietā, ka mēģinātu noņemt ar tādiem nevajadzīgiem izziņas priekšstatiem un izteicieniem kā rīks, lai notvertu absolūto, vai kā medijs, ar kura palīdzību mēs vērojam patiesību, utt. — t.i., ar attiecībām, pie kurām noved visi šie priekšstati par izziņu, kas atšķirta no absolūtā, un par absolūto, kas atšķirts no izzināšanas, — tā vietā, ka mocītos ar atrunām, kuras zinātne savā bezspēcībā smeļas no tādu attiecību priekšnosacījuma, lai atbrīvotu sevi no zinātniskā darba un reizē saglabātu stingru un centīgu pūliņu izskatu, tāpat kā tā vietā, ka mocītos ar atbildēm uz visu to, šos priekšstatus kā nejaušus un patvaļīgus varētu vienkārši atmet un ar to saistīto vārdu — absolūtais, izzināšana, objektīvais un subjektīvais un neskaitāmu citu vārdu, kuru nozīme tiek pieņemta kā vispārzināma, — lietojumu varētu uzskatīt pat par māņiem. Jo tādiem apgalvojumiem kā tas, ka to nozīme ir vispārzināma vai arī pat ka pastāv to jēdziens, šķiet drīzāk vajadzētu aiztaupīt galveno, proti, ka jādod šis jēdziens. Gluži pretēji — būtu lielākas tiesības atbrīvoties no pūlēm vispār ņemt vērā tādus priekšstatus un izteikumus, kuru dēļ jālikvidē pati zinātne, jo tie veido tikai tukšu zināšanas parādību, kas vienkārši pazūd topošās zinātnes priekšā. Bet zinātne pati savā uznākšanā ir parādība; tās uznākšana vēl nav tā pati, realizēta un izvērsta tās patiesībā. Turklāt ir vienalga, vai priekšstatīties, ka *pati* zinātne ir parādība tāpēc, ka nostājusies *līdzās citai* zināšanai, vai nosaukt kādu citu nepatiesu zināšanu par tās parādīšanos. Taču zinātnei jāatbrīvojas no šīs ilūzijas, un tā to var sasniegt, tikai iestājoties pret to. Tā nevar ne atmett nepatiesu zināšanu, kas pārstāv parasto skatījumu uz lietām, un apgalvot, ka pārstāv pilnīgi citu izziņu, bet tās zināšana tai nav nekas, ne arī atsaukties uz labāka nojausmām pašā nepatiesajā izziņā. Ar šādu *apgalvojumu* tā pasludinātu savu *esamību* par savu spēku, taču nepatiesā zināšana arī atsauca uz to, ka *tā ir*, un *apgalvo*, ka tai zinātne nav nekas; taču *kādam* vienkāršam apgalvojumam vienā gadījumā ir tāda pati nozīme kā citā. Vēl mazāk tā var atsaukties uz labākā nojausmām pašā nepatiesajā izziņā un apgalvot, ka tajā pašā ir norāde uz to; šajā gadījumā daļēji tā atkal atsauktos uz kādu *esamību*, daļēji — uz sevi kā esošu nepatiesā izziņā, t.i., uz savas *esamības nepilnīgu veidu* un vairāk uz savu parādību nekā uz to, kā tā ir par sevi un priekš sevis. Uz šā pamata jātiec uzsāktam parādošās zināšanas attēlojumam.

Tā kā šā attēlojuma priekšmets ir tikai parādošās zināšana, tad šķiet, ka attēlojums nav brīva zinātne, kas norisinās savā pašas formā, taču no šā viedokļa tas var tikt aplūkots kā dabiskās apziņas ceļš, kas laužas pie patiesās zināšanas, vai kā ceļš, kurā dvēsele izstaigā virkni savu formveidojumu, kurus kā pieturas punktus noteikusi tās daba, lai paceltos līdz garam, pilnīgas sevis izzināšanas gaitā nonākot pie atziņas, kas tā pati par sevi ir.

Dabiskā apziņa izrādīsies esam tikai zināšanas jēdziens vai nereāla zināšana. Bet, tā kā nepastarpināti tā sevi tieši uzskata par reālu zināšanu, tad šim ceļam tās skatījumā ir negatīva nozīme un jēdziena realizācija tai drīzāk ir sevis pašas pazaudēšana, jo šajā ceļā tā pazaudē savu patiesību. Tāpēc tas var tikt uzskatīts par *šaubu* ceļu, vai, precīzāk, par izmisuma ceļu; šajā ceļā nenotiek tieši tas, ko parasti saprot ar šaubām, t.i., nenotiek svārstīšanās no vienas šķietamas patiesības pie otras ar sekojošu šaubu izgaišanu un atgriešanos pie pirmās patiesības, līdz beigās viss tiek pieņemts, kā bijis. Šis ceļš turpretim ir apzināta ielūkošanās parādošās zināšanas nepatiesībā — zināšanas, kurai pats reālākais ir tas, kas patiesībā drīzāk ir tikai nerealizēts jēdziens. Šāds sevi pilnībā realizējošs skepticisms nav tāds noskaņojums, kad nopietna dedzība uz patiesību un zinātņi liek justies sagatavotam un apbruņotam zinātnei, bet gan tāds, kad ir *nodoms* nebalstīties uz citu domu autoritāti, bet visu pārbaudīt pašam un sekot tikai savai pārlicībai vai — vēl labāk — visu producēt pašam un tikai savu darbību uzskatīt par pareizu. Veidojumu virkne, kurai šajā ceļā iziet cauri apziņa, drīzāk ir detalizēta vēsture, kā pati apziņa *veidojusies* par zinātņi. Šāds nodoms iztēlojas veidošanos vienkāršoti — kā tieši izdarītu un notikušu, taču šis ceļš salīdzinājumā ar nepatiesību ir īstenais izklāsts. Sekot savai pārlicībai, protams, ir vairāk nekā pakļauties autoritātei, taču, pārvēršot viedokli, kas balstīts uz autoritāti, par viedokli, kas balstās uz savu pārlicību, nav katrā ziņā mainījies tā saturs un maldu vietā nākusi patiesība. Tas, vai uzskatīšanas un aizspriedumu sistēmā balstās uz cita autoritāti vai vadās no savas pārlicības, viens no otra atšķiras tikai ar iedomību, kas piemīt otrajam veidam. Turpretim uz visu parādošās apziņas apjomu vērstais skepticisms dara garu spējīgu vispirms pārbaudīt, kas ir patiesība, jo skepticisms izraisa izmisumu par tā dēvētajiem dabiskajiem priekšstatiem, domām un viedokļiem, par kuriem ir vienalga, vai tos sauc par saviem vai svešiem, un ar kuriem apziņa, kas *tieši* dodas pārbaudīt, vēl ir piepildīta un pārņemta, bet tādēļ patiešām nav spējīga uz to, ko tā grib uzsākt.

Nereālās apziņas formu *pilnīgums* izrietēs no pašas attīstības un kop-sakara nepieciešamības. Lai padarītu to saprotamu, vispārīgos vilcienos jau

iepriekš jāatzīmē, ka nepatiesās apziņas attēlojums tās nepatiesībā nav vienkārši *negatīva* kustība. Šāds vienpusīgs uzskats par to vispār ir dabiskajai apziņai, un zināšana, kuru šī vienpusība padara par savu būtību, ir viena no nepilnīgās apziņas formām, kas pati iekļaujas ceļa norisē un tur gūst savu izpausmi. Tā ir skepticisms, kas rezultātā vienmēr redz tikai *tīro nekas* un abstrahējas no tā, ka šis nekas noteikti ir *tā nekas*, *no kā tas izriet*. Bet nekas, aplūkots kā tā nekas, no kura tas izriet, patiesībā ir tikai īstenais rezultāts; tas tātad ir *noteikts* rezultāts, un tam ir savs *saturs*. Skepticisms, kas beidz ar nekas vai tukšuma abstrakciju, nevar no tās iet tālāk — tam ir jāgaida, vai un kas jauns gadīsies, ko iemest tajā pašā tukšajā bezdibenī. Ja turpretim rezultāts, kāds tas ir patiesībā, tiek tverts kā *noteikta* negācija, tad ar to ir radusies kāda jauna forma un negācijā izveidota pāreja, ar kuras palīdzību realizējas attīstība pilnīgas formu rindas veidā.

Taču tik pat nepieciešami kā attīstības rinda zināšanas priekšā ir nosprausts *mērķis*; tas ir tur, kur tas vairs nav spiests iziet ārpus sevis, kur tas atrod sevi pašu un jēdziens atbilst priekšmetam, bet priekšmets jēdzienam. Tāpēc attīstība uz šo mērķi arī ir neapturama un nevienā no iepriekšējiem pieturas punktiem nav rodams apmierinājums. Tas, kurš ir dabiskās dzīves ierobežots, nevar pats sev palīdzēt iziet ārpus savas tiešās klātesamības, taču viņš ar kāda cita palīdzību tiks no tās izdzīts, un šī izraušana ārpus ir viņa nāve. Taču apziņa ir priekš sevis pašas savs *jēdziens* un tādejādi nepastarpināta iziešana ārpus ierobežotā un, tā kā tai šis ierobežotais pieder, ārpus sevis pašas; ar atsevišķo tai reizē ir nosprausts viņpusējais, kaut tas arī būtu tikai kā telpiskajā vērojumā *blakus* ierobežotajam. Tātad apziņa pati cieš no savas vardarbības — izbojāt sev ierobežoto apmierinājumu. Sajūtot šo vardarbību, var atkāpties bailes no patiesības un palikt centieni paturēt to, kura zaudējums draud. Taču šis bailes nevar rast mieru — it kā būtu tā, ka tās grib palikt bezdomu kūtrumā, ka doma sagandē bezdomību un tās nemiers traucē kūtrumam, — vai arī tā, ka tās nostiprinās kā sentimentālitate, kas ņemas visu apliecināt par *savā veidā labu* esošu; šī apņēmība tieši tāpat cieš no prāta vardarbības, kurš tieši tāpēc atsakās kaut ko atzīt par labu, ka tas pastāv kā veids. Vai arī — bailes no patiesības var slēpties no sevis un citiem aiz šķietamības, ka tieši aiz karstas dedzības gūt pašu patiesību šai dedzībai ir smagi, pat neiespējami rast citu patiesību, kā vien iedomības patiesību — vienmēr būt vēl saprātīgāka nekā jebkura doma, kas iegūta pašā pārdomu rezultātā vai no citiem; šī iedomība prot sagrozīt katru patiesību iedomīgu un no turienes atgriezties sevī un baudīt savu saprātu, kam piemīt māka vienmēr iznīcināt visas domas un jebkura satura

vietā atrast tikai garlaicīgo Es — tas ir apmierinājums, kas jāpamet, jo iedomība vairās no vispārīgā un meklē tikai esamību priekš sevis.

Tagad, kad iepriekš un vispārīgos vilcienos ir pateikts par attīstības veidu un nepieciešamību, noderīgi būtu vēl kaut ko atgādināt par *izklāsta metodi*. Šis attēlojums, priekšstatīts kā *zinātnes izturēšanās* pret *parādošos* zināšanu un kā *izzināšanas realitātes pārbaude* un *izpēte*, šķiet, nevarētu notikt bez kaut kāda priekšnosacījuma, kas kā *mērogs* tiktu likts pamatā tā vietā, lai tiktu atrasts. Jo pārbaude pastāv kāda pieņemta mēroga pievienošanā, un izrietošajā pārbaudāmā vienādībā vai nevienādībā ar to rodams lēmums, vai pārbaudāmais ir pareizs vai nepareizs; mērogs vispār un tāpat zinātne, ja tā būtu mērogs, ir turklāt pieņemta kā *būtība* vai kā *par sevi esošais*. Taču šeit, kur zinātne tikai rodas, ne tā pati, ne arī kas cits nevar būt attaisnojams kā būtība vai par sevi esošais; un šķiet, ka bez kā tāda nevar notikt nekāda pārbaude.

Ši pretruna un tās novēršana izrietēs noteiktāk, ja vispirms tiks atgādināts, kā zināšanas un patiesības abstraktās noteiksmes sastopamas apziņā. Proti, apziņa *atšķir* no sevis kaut ko, uz ko tā reizē *attiecas*, vai arī, kā tiek teikts, tā ir kaut kas *priekš tās pašas*; šis *attiešanās* vai kaut kā *esamības* noteikta puse *priekš apziņas* ir *zināšana*. No šīs esamības priekš cita atšķirsim *esamību par sevi*; uz zināšanu vērstais tāpat tiks atšķirts no tās un pieņemts kā esošs arī ārpus šīs attiecības; šis par sevi esamības aspektu (Seite) sauc par *patiesību*. Tas, kas ietverts šajās noteiksmēs, uz mums īsti neattiecas, jo, tā kā parādošās zināšana ir mūsu priekšmets, tad arī tā noteiksmes visupirms tiks pieņemtas tā, kā tās nepastarpināti priekšstādās; un ir labi, ka tās priekšstādās tā, kā tās uztvertas.

Ja mēs tagad pētām zināšanas patiesību, tad šķiet, ka mēs pētām, kas tā ir pati *par sevi*. Taču šajā pētījumā zināšana ir *mūsu* priekšmets, tā ir *priekš mums*; arī tās *par sevi esošais*, kas izrietētu, drīzāk būtu esamība *priekš mums*; tas, ko mēs apliecinātu kā tā būtību, drīzāk nebūtu tā patiesība, bet gan tikai mūsu zināšana par to. Būtība vai mērogs attiektos uz mums, un tas, ar ko to vajadzētu salīdzināt un par kuru salīdzinot vajadzētu izlemt, neatzītu tā nepieciešamību.

Taču pētāmā priekšmeta daba paceļas pāri šim atšķirumam vai šai šķietamībai par atšķirumu un pieņemumu. Apziņa dod savu mērogu tai pašai, un pētījums tāpēc kļūs par tās salīdzinājumu ar sevi pašu, jo tikko kā izdarītā atšķiršana attiecas uz to. Apziņā kāds eksistē *priekš kāda* cita, vai arī — tai vispār piemīt zināšanas momenta noteiktība; reizē tai šis cits ir ne tikai *priekš tās*, bet arī ārpus šīs attiecības vai *par sevi* — tas ir patiesības

moments. Tātad tajā, ko apziņa sevi atzīst par *esošu par sevi* vai *patiesu*, mums ir mērogs, ko tā pati uzstāda, lai ar to mēritu savu zināšanu. Ja *zināšanu* saucam par *jēdzienu*, bet būtību vai *patieso* par esošo vai *priekšmetu*, tad pārbaude pastāv kā raudzīšanās, vai jēdziens atbilst priekšmetam. Bet, ja nosaucam *priekšmeta būtību* vai par sevi esošo par *jēdzienu* un ar *priekšmetu* turpretim saprotam to kā *priekšmetu*, proti, kā tas ir *priekš kāda cita*, tad pārbaude pastāv kā raudzīšanās, vai priekšmets atbilst savam jēdzienam. Acīmredzams, ka abi ir viens un tas pats, taču būtiskākais ir visā pētījumā paturēt prātā, ka šie divi momenti — *jēdziens un priekšmets, esamība priekš kāda cita* (Füreinandersein) un *esamība pašam par sevi* — attiecas uz mūsu pētīto zinātņi, un līdz ar to nebūtu vajadzības līdzī nēsāt mērogu un pētījumā lietot *mūsu* iedomas un domas; tās atmetot, mēs gūstam iespēju aplūkot lietu, kāda tā ir *par sevi* un *priekš sevis*.

Taču mūsu papildinājums ir lieks ne tikai tajā ziņā, ka jēdziens un priekšmets, mērogs un pētāmais atrodas pašā apziņā; mēs atbrīvosimies arī no pūlēm salīdzināt abus un isti *pārbaudīt* — tā kā apziņa pati sevi pārbauda, mums arī no šīs puses paliek tikai tīrs vērojums. Jo apziņa no vienas puses ir priekšmeta apziņa, no otras puses — sevis pašas apziņa, sava patiesuma apziņa un savas zināšanas par to apziņa. Ar to, ka abi ir *priekš tās pašas*, apziņa pati ir to salīdzinājums; tā kļūst par *priekš tās pašas*, turklāt ir vienalga, vai tās zināšanas par priekšmetu tam atbilst vai neatbilst. Priekšmets gan priekš tās pašas acīmredzot pastāv tikai tādā veidā, kādā tā to zina; šķiet, ka nevar uzzināt, kā priekšmets pastāv *nevis priekš tās pašas*, bet gan *par sevi*, un šķiet, ka nav iespējams arī pārbaudīt apziņas zināšanu par priekšmetu. Taču tieši tur, ka apziņa vispār zina par priekšmetu, jau ir atšķirība — kaut kas *tai* ir *par sevi esošais*, bet kāds cits moments — zināšana vai priekšmeta esamība *priekš* apziņas. Uz šo atšķirību arī balstās pārbaude. Ja šajā salīdzinājumā abi momenti neatbilst viens otram, tad apziņai šķiet, ka tai jāmaina sava zināšana, lai to padarītu atbilstošu priekšmetam; taču, mainoties zināšanai, faktiski apziņai mainās arī pats priekšmets, jo dotā zināšana būtiski bija zināšana par priekšmetu: līdz ar zināšanu arī tas kļūst cits, jo tas būtiski atbilda šai zināšanai. Līdz ar to tas, kas agrāk apziņai bija *par sevi esošais*, tagad nav par sevi — varētu teikt, ka tas tikai *priekš tās* bija *par sevi*. Tātad, ja apziņa savā priekšmetā atrod savas zināšanas kā tam neatbilstošas, tad nenoturīgs kļūst arī priekšmets; izsakoties citiem vārdiem, pārbaudes mērogs mainās, ja tas, kā mērogam tam jābūt, neiztur pārbaudi; un pārbaude ir ne tikai zināšanas pārbaude, bet arī tās mēroga pārbaude.

Šī *dialektiskā* kustība, kuru apziņa kā ar savu zināšanu, tā arī ar savu priekšmetu veic pati sevī, ir — *ja* vien līdz ar to *tai radies jauns paties priekšmets* — tas, kas tiek saukts par *pieredzi*. Šajā sakarā tikko pieminētajā norisē vēl vairāk jāizceļ kāds moments, caur kuru jaunu izgaismojumu gūst sekojošā attēlojuma zinātniskā puse. Apziņa *kaut ko zina* — šis priekšmets ir būtība vai *par sevi esošais*; tas arī apziņai ir *par sevi esošais*; līdz ar to izvirzās šā patiesā divdomīgums. Mēs redzam, ka apziņai tagad ir divi priekšmeti: viens — pirmais *par sevi esošais*, otrs — *šā par sevi esošā esamība-priekš-tās*. Šķiet, ka otrais pirmām kārtām varētu būt tikai apziņas refleksija sevī pašā, nevis priekšmeta priekšstats, bet gan zināšana par pirmo. Taču, kā iepriekš tika parādīts, apziņai mainās arī pirmais priekšmets; tas pārstāj būt par sevi esošais un kļūst tai par tādu, kas ir *par sevi esošais* tikai *priekš tās*; bet līdz ar to *šā par sevi esošā priekš-tās-esamība* ir patiesais, bet tas nozīmē arī — *būtība* vai *tās priekšmets*. Šis jaunais priekšmets ietver pirmāniecīgumu, tas ir par to veikta pieredze.

Šajā pieredzes norises attēlojumā ir kāds moments, aiz kura tā šķietami nesaskan ar to, ko parasti mēdz izprast ar pieredzi. Proti, pāreja no pirmā priekšmeta un zināšanas par to pie cita priekšmeta, *par kuru* saka, ka ar to tikusi veikta pieredze, tika pasniegta tā, ka zināšanai par pirmo priekšmetu vai pirmā par sevi esošā *priekš-apziņas* zināšanai pašai ir jākļūst par otro priekšmetu. Turpretim šķiet, ka mēs veicam pieredzi par mūsu pirmā jēdziena nepatiesību *ar kādu citu* priekšmetu, kuru sastopam nejauši un ārēji, tā ka mūsu daļa būtu tikai tīri *uztvert* to, kas ir par sevi un priekš sevis. Taču tādā skatījumā jaunais priekšmets parādās kā tapis pašas *apziņas pārvērsuma* (Umkehrung) rezultātā. Šāds skatījums ir mūsu papildinājums, ar kuru apziņas pieredžu virkne paceļas līdz zinātniskai gaitai un kura nav mūsu aplūkotajai apziņai. Taču patiesībā mums ir darišana ar to pašu apstākli, par kuru jau bija runa, aplūkojot šā attēlojuma attiecību ar skepticismu, — proti, ka katreizējais rezultāts, kas rodas nepatiesā zināšanā, nedrīkstētu pārvērsties tukšā nekas, bet gan tam vajadzētu tikt uztvertam kā *tā* nekas, *kā rezultāts* tas ir, — tikt uztvertam kā rezultātam, kas satur to, kas iepriekšējai zināšanai tajā ir paties. Tas šeit atklājas šādi: ar to, ka tas, kas vispirms parādījās kā priekšmets, apziņā nogulsnējas (herabsinkt) kā zināšana par priekšmetu un *par sevi esošais kļūst* par *tā esamību-priekš-apziņas*, šis ir jaunais priekšmets, ar kuru parādās arī jauna apziņas forma, kurai ir cita — no iepriekšējās atšķirīga būtība. Šis apstāklis arī ir tas, kurš vada visu apziņas formu secību to nepieciešamībā. Tikai pati šī nepieciešamība vai jauna priekšmeta *raššanās* — priekšmeta, kas priekšstatās

apziņai, turklāt tai nezinot, kā tas gadījies, — ir tas, kas priekš mums notiek it kā aiz apziņas. Rezultātā tās kustībā ienāk *par sevi esamības* vai *priekš mums esamības* moments, kas sevi neattēlo apziņai, kura pati ir ietverta pieredzē; bet tā *satur*, kas mums rodas, ir *priekš tās*, un mēs saprotam tikai šīs esamības formālo pusi vai tās tiro izcelšanos; *priekš apziņas* tas, kas izcēlies, ir tikai priekšmets, *priekš mums* — reizē kustība un tapšana.

Šis nepieciešamības pēc ceļš uz zinātņi pats jau ir *zinātne* un pēc sava satura tātad *apziņas pieredzes* zinātne.

Pieredze, kuru apziņa veic ar sevi pašu, atbilstoši savam jēdzienam var aptvert pilnu apziņas sistēmu vai pilnu gara patiesības valstību tā, ka patiesības momenti attēlojas savdabīgā noteiktībā ne abstraktu tīru momentu veidā, bet tādā veidā, kādā tie pastāv apziņai vai kādā izvēršas pati apziņa sakarā ar tiem, un rezultātā veselā momenti ir *apziņas formas*. Tiecoties uz savu patieso eksistenci, apziņa sasniedz punktu, kurā atmet ilūziju, ka tai ir darīšana ar svešu materiālu, kas pastāv tikai priekš tās un attiecībā pret to ir kaut kas cits, t.i., punktu, kur parādība vienlīdzīga ar būtību; tur tātad apziņas attēlojums sakrīt ar pašu gara zinātņi, un visbeidzot, ja apziņa pati tver šo savu būtību, tā apzīmēs pašas absolūtās zināšanas dabu.“

\* \* \*

*Pirmā rindkopa* nosauc filosofijas lietu (Sache). „Tā aplūko klātbūtīgo kā klātbūtīgo un tādējādi (aplūko) to, kas tajā (klātbūtīgajā) no tā paša jau valda“, θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτω ὑπάρχοντα καθ' αὐτό (Aristotelis, Met. Γ, 1, 1003a 21). Valdišana attiecas uz nākšanu-klajā neapslēptībā. Filosofija apskata klātbūtīgo savā klātbūtībā. Apskatīšana aplūko klātbūtīgo. Tā uz to lūkojas tā, ka klātbūtīgo uzskata tikai par tādu. Filosofija apskata klātbūtīgo tā izskatā. Šajā apskatījuma skatījumā nemutuļo nekāda dziļdomība. Θεωρεῖα ir jebkuras izzināšanas ilūziju zudums. Hēgelis saka savas domāšanas valodā: filosofija „īstēni izzina to, kas ir patiesībā“. To starp patiesi esošais ir sevi parādījis kā īsteno, kura īstenība ir gars. Bet gara būtība rodama pašapziņā.

Lekcijā par jaunākās filosofijas vēsturi (WW XV, 328) Hēgelis pēc tam, kad viņš ir runājis par Bēkonu un Jakobu Bēmi, saka: „Tikai tagad mēs tā īsti nonākam pie jaunās pasaules filosofijas un aizsākam to ar Kartēzieti. Ar viņu mēs īsti ieejam patstāvīgā filosofijā, kas zina, ka tā

patstāvīgi rodas no prāta un ka pašapziņa ir būtisks patiesā moments. Varētu teikt, te mēs esam mājās un varam kā kuģotājs pēc ilgiem klejojumiem vētrainā jūrā saukt: „Zeme!“ [...] Šajā jaunajā periodā domāšana ir princips — no sevis izejoša domāšana..“

Domāšana sava domātā nesatricināmajā drošticamībā meklē sev *fundamentum absolutum*. Valstība, kurā filosofija kopš tā laika jūtas kā mājās, ir zināšanu absolūta pašticamība. Valstība tiek iekarota un pilnībā izmērīta tikai soli pa solim. Pilnīgā ipašumā tā nonāk tad, kad *fundamentum absolutum* tiek domāts kā pats absolūtais. Hēgelim absolūtais ir gars: absolūtas sevis zināšanas drošticamībā pie sevis paša klātbūtīgais. Esošā kā esošā īstena izziņa tagad nozīmē absolūti izzināt absolūto tā absolūtībā.

Taču tā pati jaunlaiku filosofija, kura dzīvo pašapziņas valstībā, atbilstoši valstības klimatam no sevis prasa, lai tai jau iepriekš kļūtu skaidrs tās princips. Tā jau iepriekš grib vienoties par izzināšanu, ar kuru tā izzina absolūti. Turklāt negaidot izzināšana parādās kā līdzeklis, par kura pareizu lietojumu izzināšanai jāizjūt rūpes. Pirmkārt — ir svarīgi dažādo priekšstatīšanas veidu vidū izšķirties par vienu un izvēlēties to, kas vienīgais piemērots absolūtai izziņai. Par to rūpējas Dekarts. Otrkārt — reiz izvēlētā absolūtā izzināšana ir jāizpēta, noskaidrojot tās dabu un robežas. Par to rūpējas Kants. Taču, tiklīdz izzināšana kā līdzeklis, lai paņemtu savā varā absolūto, ir nonākusi rūpju lokā, jārodas pārliecībai, ka attiecībā pret absolūto katrs līdzeklis, kas kā līdzeklis ir relatīvs, paliek absolūtajam nepiemērots un nekādā gadījumā netiek ar to galā. Ja izzināšana ir līdzeklis, jebkura griba izzināt absolūto kļūst par nesaprātīgu pasākumu, vienalga, vai līdzeklis guvis rīka vai medija raksturu. Vienā gadījumā mēs rīkojamies kā tādi, kas darbojas ar izzināšanu kā rīku, citā gadījumā paciešam izzināšanu kā mediju, caur kuru patiesības gaismai jānokļūst pie mums.

Vēl šajā nelāgajā stāvoklī, kurā līdzeklis tieši nepalīdz, varētu mēģināt rast izeju, pārbaudot līdzekli — noskaidrojot, ko tas, uztverdams vai palaizdams garām absolūto, tajā maina un ko atstāj nemainītu. Taču, ja mēs atskaitām līdzekļa radītās izmaiņas, tātad nelietojam līdzekli, šis atskaitījums mums nesniedz pat neizmainīta absolūtā paliekas. Pamatos līdzekļa pārbaude tomēr nezina, ko tā dara. Tai izzināšana attiecībā uz tās piemērotību absolūtajam jāmēra pie absolūtā. Tai jāatzīst izzināšana, proti, jāatzīst kā absolūtais, citādi jebkura kritiska robežlīnija zūd tukšumā. Turklāt kļūst redzams vēl kas cits — ka pārbaudē ir darišana vairāk ar rīka iztīrāšanu nekā ar absolūtā izzināšanu. Taču, ja izzināšana tomēr censtos

ar rīka palīdzību absolūto tikai piedabūt tuvāk, tad šim pasākumam attiecībā uz absolūto tā priekšā vajadzētu kļūt par izsmieklu. Kālab gan visas kritiskās intrigas attiecībā uz izzināšanu, ja tā no sākta gala vēlētos izlocīties no absolūtā nepastarpinātas attiecības pret izzināmo, lai visupirms noskaidrotu kritikas darišanas? Rīka kritiska pārbaude nevērsas — par spīti savai labākai nepastarpinātajai zināšanai — pie absolūtā. Taču absolūtais arī neizsmej kritiskos centienus, jo tad vajadzētu ar tiem dalīties priekšnosacījumā, ka izzināšana būtu līdzeklis, un pats tas — absolūtais — būtu vēl tik ļoti attālināts no izzināšanas, ka tai būtu nepieciešamas pūles, lai absolūto vispirms notvertu. Taču tādējādi absolūtais nebūtu absolūtais.

Tikai starp citu un tā, ka tas paliek apslēpts kādā palīgteikumā, Hēgelis tomēr saka: Absolūtais par sevi un priekš sevis jau ir pie mums un grib pie mums būt. Šī pie-mums-esamība (παρουσία) sevī jau ir veids, kā patiesības gaismā, pats absolūtais mūs apstaro. Absolūtā izzināšana atrodas gaismas starā, dod to atpakaļ, atstaro to un tādējādi savā būtībā ir pats stars, nevis vienkārši medijs, caur kuru staram visupirms vajadzētu izlauzties cauri. Pirmais solis, kuru absolūtā izzināšanai jāveic, jāizdara tā, lai absolūto vienkārši pieņemtu un uzņemtu savā absolūtībā, t.i., savā pie-mums-esamībā. Šī pie-mums-klāt-būtība, otrreizējā atnākšana, piederas absolūtajam pašam par sevi un priekš sevis. Ja filosofija kā absolūtā izzināšana nopietni attiecas pret to, kas tā kā šāda izzināšana ir, tad tā jau ir īstena izzināšana, kas priekšstata, kas īstena pats ir savā patiesībā. Pirmās nodaļas sākumā un tās gaitā izskatās, ka Hēgelis mēģinātu rast atbilstību dabiskas priekšstatīšanas pretenzijām uz izzināšanas pārbaudi. Patiesībā viņš cenšas norādīt uz absolūto tā otrreizējā atnākšanā pie mums. Tikai ar to mēs tiekam tā īsti ievirzīti attiecībās ar absolūto, kurās mēs jau esam. Šķiet, ka Hēgelis šādā veidā visus kritiskos sasniegumus atstājis jaunlaiku filosofijas ziņā. Vai līdz ar to viņš vispār nepamet jebkuru pārbaudi, ļaujot atkrist patvaļīgos apgalvojumos un pieņēmumos? Nepavisam. Hēgelis tikai sagatavo pārbaudi. Sagatavojuma pirmais solis liek mums atteikties no ierastā priekšstata par izzināšanu. Ja tomēr izzināšana nav nekāds līdzeklis, tad arī pārbaude vairs nevar pastāvēt tādēļ, lai izzināšanu vispirms novērtētu pēc tās derīguma pastarpināšanai. Varbūt jau tad ir pietiekoši pārbaudīts, kad mēs palūkojamies, kas ir izzināšana, ja tai jau iepriekš nav jābūt nekādam līdzeklim. Ne tikai pārbaudāmais — izzināšana —, bet arī pati pārbaudīšana rāda kādu citu būtību.

*Otrā rindkopa* skar kritikas kodolu, — kritikas, kurai ar zinātnes palīdzību pakļauta visa līdzšinējā izzināšanas filosofiskā kritika. Hēgelis nevienā turpmākajā nodaļā vairs nelieto filosofijas vārdu. Viņš runā par zinātni. Jo pa to laiku jaunlaiku filosofija ar zinātnes palīdzību ir sasniegusi tādu savas būtības pilnību, ka ir pilnībā ņēmusi savā pārziņā cietzemi, uz kuras tā pirmo reizi spērusi kāju. Šī zeme ir priekšstatīšanas pašdrošība attiecībā uz sevi un sev priekšstatīto. Pilnībā ņemt šo zemi savā pārziņā nozīmē: zināt pašapziņas pašdrošību pašapziņas absolūtajā būtībā un šajā zināšanā kā zināšanā vienkārši būt. Filosofija tagad ir absolūta zināšana pašdrošības zināšanas ietvaros. Filosofija ir pilnībā iedzīvojusies zināšanā kā tādā. Visa filosofijas būtība ir nodrošināta ar zināšanas absolūtas pašdrošības palīdzību. Filosofija ir *zinātne*. Šis vārds nenozīmē, ka filosofija būtu ņēmusi paraugu no jau pastāvošajām zinātnēm un realizējusi to kā ideālu pilnīgā veidā. Kad absolūtās metafizikas ietvaros vārds „zinātne“ stājas vārda filosofija vietā, savu nozīmi tas smeļas no subjekta sevi absolūti zinošās pašdrošības. Tagad tas ir patiesi, t.i., droši priekšā esošais, *subjectum*, ὑποκείμενον, tas, ko filosofija kopš seniem laikiem ir atzinusi par klātbūtīgo. Filosofija ir kļuvusi par zinātni, jo tā paliek filosofija. Tai pienākas aplūkot esošo kā esošo. Bet esošais kopš Leibnica filosofijas domāšanai parādās tādā veidā, ka *katrs ens qua ens* ir kāda *res cogitans* un šajā nozīmē subjekts. Ka tas ir tā, nav rodams šā domātāja uzskatos, bet gan esošā esamībā. Subjekts, protams, nav subjektīvais sevi apskurbinājuša egoisma nozīmē. Subjekts būtīgojas priekšstatošā attiecībā uz objektu. Taču kā šāda attiecība tas jau ir priekšstatošā attiecība pret sevi. Priekšstatīšana prezentē objektu ar to, ka tas to reprezentē subjektam, bet šajā reprezentācijā subjekts pats prezentē sevi kā tādu. Prezentācija ir zināšanas pamatiezīme subjekta pašapziņas nozīmē. Prezentācija ir tagadnes (παρὸν) būtības veids. Kā tāda, t.i., kā klātbūtība, tā ir esošā esamība subjekta veidā. Pašdrošība kā sevi nosacīta, t.i., absolūta, seviszināšana ir subjekta esamīgums (Seiendheit) (ὄν). Subjekta, t.i., subjekta un objekta attiecību subjektesamība, ir subjekta subjektivitāte. Subjektivitāte pastāv absolūti seviszināšanā. Seviszināšanas veidā subjekta būtība ir apgādāta tā, ka subjekts, lai būtu subjekts, radot rikojas tikai ar šo apgādātību, ar zināšanu. Subjekta subjektivitāte kā absolūta pašdrošība ir „zinātne“. Esošais (τὸ ὄν) ir kā esošais (τὸ ὄν), ja tas ir zināšana absolūtas seviszināšanas veidā. Tāpēc attēlojums, kas šo esošo priekšstata kā esošo, — filosofija — pats ir zinātne.

Absolūtā seviszināšana kā subjekta subjektivitāte ir absolūtā absolūtība. Filosofija ir absolūtā izzināšana. Filosofija ir zinātne, jo tā grib

absolūtā gribu, t.i., grib to tā absolūtībā. Tādējādi gribēdama, tā grib aplūkot esošo kā esošo. Tā gribēdama, filosofija grib savu būtību. Filosofija ir zinātne. Šajā izteikumā ar „ir“ nekādā ziņā nav domāts, ka filosofija zinātniskuma noteiksmi nestu sev līdzī kā predikātu, bet gan tas nozīmē: filosofija *ir* kā absolūta izziņāšana un ir tikai tā, ka tā piederas absolūtā absolūtībai un to savā veidā realizē. Filosofija kā absolūta izziņāšana nepavisam nav zinātne tāpēc, ka tā tiektos savu rīcību padarīt eksaktu un rezultātus obligātus un ar to sevi padarīt līdzīgu tam, kas pēc savas būtības un ranga ir zemāks par to, t.i., zinātniskajai izziņai.

Filosofija ir zinātne, kamēr tā, absolūti izziņot, dara savu darāmo. „Šādas šaubas“, kādas līdzšinējā kritiskā analīze sagādā izziņāšanai, tai ir svešas. Hēgelis saka apdomīgi — „šādas šaubas“. Viņš neapgalvo, ka zinātne varētu ķerties pie darba nešauboties un pārbaudi palaist vējā. Absolūtā izziņāšana ir daudz apdomīgāka, nekā līdzšinējās kritikas aizdomīgais veids jebkad spēj būt attiecībā pret absolūtā izziņāšanu. Tiesa, parastās kritiskās rūpes attiecībā uz absolūtā izziņāšanu baidās maldīties. Taču tās varētu maldīties tikai tādu attiecību ietvaros, kuras jau nešaubīgi dotas kā patiesas, jo izziņāšana, uzlūkota kā līdzeklis, pati kļūst par maldiem. Šķietami pārbaudošās bažas maldīties pašas ir maldi. Kādā ziņā?

Tiklīdz izziņāšana ir izmantota par līdzekli (rīku vai mediju) — cik ilgi tā jau tā tiek ņemta un kālab? — tā noder par kaut ko tādu, kas pats par sevi atrodas starp absolūto un izziņātāju. Izziņa pastāv atdalīti no absolūtā, bet līdzīgā kārtā arī no mums, kas ar to rikojas. Tādējādi pilnīgi šķirti viens no otra atrodas absolūtais vienā pusē un izziņošie otrā pusē. Taču kas ir absolūtais, kas atrodas vienā pusē, kas ir absolūtais, kas vispār atrodas kādā pusē? Nekādā gadījumā tas nav absolūtais.

Tomēr reizē analītiskā kritika uztver izziņāšanu kā kaut ko īstenu, kaut gan nepavisam ne kā pirmo un mēru nosakošo īsteno. Ar to tā atsauca uz kaut ko patiesu, t.i., uz kaut ko drošu arī priekš tās, kura drošumam, protams, vēl jāpastāv šķirti no visa drošā absolūtās pašdrošības. Šis *ens creatum* ar nozīmi *ego cogito*, kam kā *ens certum* jābūt drošam bez absolūtā, vēlāk — kā tas ir jau Dekartam — jānodrošina caur Dieva pierādījuma sētas durvīm. Kritisks bažīgums gan vēlas nonākt pie kaut kā absolūta, tomēr tas vēlētos iztikt bez absolūtā. Šķiet pat, ka šis bažīgums domā atbilstoši absolūtajam, ja tas jau iepriekš absolūto attālina nepieejamajā un līdz ar to, kā liekas, nostāda pēc iespējas augstāk. Bet kritika, šķietami norūpējusies par absolūtā augsto novērtējumu, nenovērtē absolūto. Tā norauj to zemē savu šaubu un līdzekļu ierobežotībā. Tā mēģina padzīt absolūto no tā otrās

atnākšanas, kaut gan tā, it kā ļautu absolūtā absolūtību ievest kaut kad vēlāk. Šķietami kritiskās bailes no pārsteidzīgiem maldiem ir nekritiska izvairīšanās no patiesības, kas jau pastāv. Turpretim, ja zinātne ķeras klāt savai būtībai un īpaši to pieņem, tā sevi jau ir pārbaudījusi. Pie šīs pārbaudīšanas pieder zināšana, ka zinātne kā absolūtā izzināšana atrodas absolūtā otrajā atnākšanā. Taču tas viss sakņojas nākošajā nodaļā teiktajā.

*Trešajā rindkopā* teikts: tikai absolūtais ir paties. Tikai patiesais ir absolūts. Izteikumi ir statīti bez pamatojuma. Tos nav iespējams pamatot, jo nekāds pamatojums neietiecas to pamatos. Tas nesasniedz to pamatus, jo tas kā pamatogriba pastāvīgi aizvīrās prom no sava pamata. Izteikumi ir nepamatoti, taču ne patvaļīgi jebkura apgalvojuma nozīmē. Izteikumi ir nepamatojami. Tie ir statījuši to, ko paši visupirms pamato. Tajos runā absolūtā griba, kas par sevi un priekš sevis jau grib būt pie mums.

Kopš laika, kad jaunākā filosofija sasniegusi to, kas tai ir cietzeme, valda patiesība kā drošticamība. Patiesais ir absolūtā sevis-paša-zināšanā zinātais. Pirms tam patiesība tika uzskatīta par priekšstatišanas saskaņu ar esošo. Patiesība ir priekšstatišanas raksturs. Bet kā drošticamība patiesība tagad ir pati priekšstatišana, jo tā piestata pati sevi sev un nodrošina sevi pašu kā reprezentāciju. Zinātība, kas sev ir nodrošinājusi savu zināšanu, un proti, pirms un pie sevis pašas, līdz ar to jau ir atkāpusies no katra atsevišķa priekšstata par priekšmetiem. Tā vairs nav pieķērusies priekšmetiem, lai šajā pievienotībā pie tiem iegūtu patieso. Zināšanas raisās no relācijas pret priekšmetiem. Sevi kā piestatišanu (*Zustellen*) zinošā priekšstatišana raisās vaļā (*absolvere*) no sev pietiekamas drošības meklēšanas vienpusīgā priekšmeta priekšstatišanā. Atraišanās ļauj šai priekšstatišanai pastāvēt, proti, tā, ka tā vairs nav piesaistīta tikai savam priekšmetam. Šis pašdrošības atraišanās no priekšmetiskās relācijas ir tās absolvence. Tai raksturīga saistība ar katru relāciju, kas vien vērsta tieši uz priekšmetu. Absolvence ir tikai tas, kas tā ir, kamēr tā sevi jebkurā ziņā pilnīgo, t.i., pavisam absolvē. Savas absolvences absolvēšanā priekšstata pašdrošība nonāk drošībā, un tas tai nozīmē — savas būtības brīvībā. Tā sevi pasludina par brīvu no vienpusīgas saistības ar priekšmetiem un tikai priekšstatiem par tiem. Tādējādi absolūta pašdrošība ir tās sevis pašas absolutēšana. Absolvences (atraisīšanās no relācijas), absolvēšanas (atraisīšanās pilnība) un absolūcijas (atbrīvošana no pilnības) vienība raksturo absolūtā absolūtību. Visiem šiem absolūtības momentiem piemīt reprezentācijas raksturs. Tajos būtīgojas

absolūtā otrreizējā atnākšana. Patiesais absolūtas pašdrošības nozīmē ir vienīgi absolūtais. Tikai raksturotā sevis priekšstatišanas absolūtība ir patiesais.

Taču jebkurš izskaidrojums, lai cik tas būtu pilnīgs, atstāj šos izteikumus tukšus. Tas pat pastiprina nesaprašanos, jo tas, ko šie izteikumi nosauc, ir gara fenomenoloģija. Tā *ir* savā attēlojumā. Tādēļ — un acimredzot par spīti patvaļai — Hēgelis izsakās vien strupī. Taču viņš saka šos izteikumus, lai mūs sagatavotu tam, ko grib zinātne kā absolūta izzināšana. Zinātne savā veidā grib tikai to, ko grib absolūtais. Absolūtā griba ir — par sevi un priekš sevis jau būt pie mums. Tagad tas nozīmē: ja absolūtais ir gribēts tā, tad pie mums, ciktāl mēs esam izzinošie, ir tikai absolūti patiesais. Tāpēc tas, kas vēl runā par to, ka līdzās absolūtai izzināšanai, kuru nepārbaudīti piesavinās filosofija, būtu sastopams arī vēl cits patiesais, nezina, ko viņš runā. Tiklīdz viņš nosauc patieso, viņš jau ir priekšstatījis absolūto. Taču tik ilgi, kamēr šķietami bažīgi un piesardzīgi mēģina rast atšķirību starp absolūti patieso un kādu citu patieso, dzenājas kādā neskaidrā atšķirībā. Neskaidrība jau ir padarīta par kritikas principu un mērogu spriedumam par zinātni. Tikmēr tai pienākas gūt tikai to, ko nozīmē vārdi: absolūtais, izzināšana, patiesais, objektīvais, subjektīvais. Taču tas prasa, lai zinātne ar savu pirmo soli nonāktu absolūtā otrreizējā atnākšanā, t.i., ir pie tā absolūtības. Citādi tā nebūtu zinātne. Ja tas ir tā, tad jau ir pretēji tās būtībai vispār ļauties šaubām, kas paliek ārpus patiesā jomas un zem tā limeņa. Ja zinātne tādējādi atturas no neatbilstošām kritiskām šaubām, tā it kā aizvien vēl paliek turēta aizdomās, ka tā gan sevi absolūti pasludina par absolūtu izzināšanu, taču nespēj to apstiprināt. Visasāk tā atduras pret drošticamības prasību, par kuras tīru piepildījumu tā sevi melīgi pasludina. Tāpēc zinātnei ir jāstājas tiesas priekšā, kura vienīgā varētu izšķirt, kāda būtu tās pārbaude. Šī tiesa var būt tikai absolūtā otrreizējā atnākšana. Tātad no jauna esam nonākuši pie vajadzības noskaidrot absolūtā absolūtību.

*Ceturtā rindkopa* norāda uz to, ko absolūtā otrreizējā atnākšanā valdošā griba — par sevi un priekš sevis būt pie mums — prasa no mums kā izzinošajiem. Filosofiskajā izzināšanā parastā kritika to nepārbaudot pieņem kā līdzekli. Ar to kritika apliecina, ka tā nedz zina, nedz arī spēj realizēt absolūto izzināšanu. Nespēja visupirms uzklaušīt un pieņemt absolūtā otrreizējo atnākšanu ir nespēja attiecībā pret zinātni. Pārlicīga cenšanās

apšaubīt un pārbaudīt apiet zinātnes pūles ielaisties šādā pieņemšanā. Absolūts pat miegā neļauj mums spert soli uz absolūtā otrreizējo atnākšanu. Solis tik ārkārtīgi grūts nepavisam nav tāpēc, ka mums, kā mēdz domāt, no kaut kurienes ārpusē būtu jānokļūst otrreizējā atnākšanā, bet gan tāpēc, ka ir svarīgi mūsu attiecības iekļaut otrreizējās atnākšanas ietvaros un no turienes celt gaismā tās priekšā. Tāpēc zinātnes pūles netiek izsmeltas ar to, ka izzinātājs, paliekot sevī nemainīgs, pie šā soļa pārstrādājas. Zinātnes pūliņi drīzāk rodas no tās attiecībām ar otrreizējo atnākšanu.

Absolūtā absolūtība, absolventi sevi absolvējošā grēku atlaide ir absolūtās pašdrošības sevis aptveršanas darbs. Tā ir sāpju grūtums izturēt sašķeltību, kas ir bez-galīgā relācija, kurā piepildās absolūtā būtība. Reiz agrāk Hēgelis teicis: „Salāpīta zeķe ir labāka nekā saplēsta, taču ne tā ir ar pašapziņu.“ Kad Hēgelis runā par jēdziena darbu, viņš domā nevis zinātnieka smadzeņu saspringtuma sviedrus, bet gan paša absolūtā sevis-izlaušanu ārā savas sevis-apjēgšanas absolūtībā no pilnīgas pašdrošības. Ar šāda veida absolūtā pūlēm tomēr ļaujas savienoties vieglums, kas raksturo otrreizējo atnākšanu, ciktāl tā ir klātbūtības pie mums attiecība. Absolūtais šajā attiecībā vienkārši piederas kā absolūtais. Zinātnes pūles ir pūles novest absolūtajā atklātībā savu klātbūtību un sevi tajā. Vienas grūtības nosaka otras pūliņus. Dedzīgi kritiskās pārbaudes centieni turpretim aizlavās garām vis-smagākajam, kas piederas zinātnes pūliņiem, — apdomāt, ka izzināšana, kam jātiek kritiski pārbaudītai, ir absolūta izzināšana, t.i., filosofija. Parastās kritikas ierastā darbība filosofiskajā izzināšanā līdzinās tādu cilvēku rīcībai, kuri grib priekšstatīties ozolu, taču neliekas ne zinis, ka tas ir koks.

Tāpēc varētu mēģināt kritisku rīcību, kas sakās pārbaudīt kaut ko tādu, kas vispār nav pakļaujams pārbaudei, uzskatīt par krāpšanu. Tas modina šķietamību, ka būtiskākie jēdzieni jau iegūti, kamēr absolūtā, izzināšanas, patiesā, objektīvā un subjektīvā jēdzieni vēl tikai jāsniedz. Kritiskās rūpes vispār neskar to, par ko tās pastāvīgi runā. Šis pārbaudes veids ir „tukša zināšanas parādība“. Kā būtu, ja zinātne ietaupītu sev pūles izskaidroties ar šādu kritiku, jo tai pašai ir nepieciešamas pūles, lai noturētos savā būtībā? Kā būtu, ja zinātni apmierinātu iespēja vienkārši nākt klajā bez kritiskas iepriekšējas rīcības? Taču te Hēgelis rindkopas vidū liek izšķirošo „bet“.

„Bet zinātne pati savā uznākšanā ir parādība.“ Zinātne iznirst tāpat kā citas zināšanas. Tā gan var apgalvot, ka ir absolūta izzināšana, kuras priekšā visiem citiem priekšstatiem būtu jāpazūd. Bet tas, ka zinātne tā plātās, to pilnīgi pielīdzina tukšām zināšanas izpausmēm. Nodrošināt tikai to, lai tā

te būtu, var arī šīs izpausmes. Viens nodrošinājums ir tikpat tukšs kā otrs. Parasts nodrošinājums nekad neļauj līt īstenās zināšanas dzīvinošajai sulai. Taču zinātne attiecībā pret tukšajām zināšanas izpausmēm varētu izcelties citādā veidā. Tā varētu atsaukties uz to, ka esot tā zināšana, kuru nepatiesā zināšana, pati to nezinot, meklē pie sevis. Zinātne varētu uzstāties kā tas patiesais, kas tiek nojausts nepatiesajā. Taču tad zinātne no jauna būtu nolemta vienkāršam nodrošinājumam. Turklāt tā atsauktos uz kādu pilnības veidu, kas tai kā absolūtai izzināšanai slikti pietāvētu. Palikt tikai nojaus-tam patiesajam ir visai tālu no tā, lai būtu patiesais par un priekš sevis.

Kā ir ar zinātnes tapšanu? Ja tā top, tai vajag parādīties. Taču jautājums kļūst uzstājīgs — kas būtu parādīšanās, kurā vienīgi zinātne var parādīties? Parādīties visupirms nozīmē: iznirt līdzās sevis apliecinājuma veidā. Tad parādīties nozīmē: iznākt priekšā un priekšā iznākšanā reizē norādīt uz citu, kas vēl ārpus-neiznāk. Parādīties nozīmē: būt kaut kā uzrādījumam (Vorschein), kas pats nav parādījies vai nekad neparādiesies. Šie parādīšanās veidi paliek zinātnes tapšanai nepiemēroti, jo tā tajos nekad nevar sevi izvērst kā sevi pašu un tādējādi sevi pilnībā uzstādīt. Taču zinātne kā absolūta izzināšana nevar arī atnākt vienā rāvienā. Tai vajag iznest ārpus sevi pašu savā patiesībā un līdzīgi iznest ārpus arī šo patiesību. Katrā fāzē, kurā zinātne iznāk ārpus, tā iznāk ārpus kā absolūta; un tā iznāk ārpus absolūti. Tāpēc tai atbilstoša parādīšanās var pastāvēt tikai tā, ka tā sevi pašu savā ārpusizņemšanā (Sichhervorbringen) attēlo un tādējādi kā parādošās zināšanas uzstāda. Zinātne var tapt, tikai pilnveidojot parādošos zināšanas attēlojumu. Tādējādi vajag un turklāt vienīgi tādējādi var izrietēt, kas ir parādīšanās, kurā zinātne patiesi top kā tā pati.

Savā tapšanā zinātne nostata sevi savas būtības pilnībā. Zināšanas tukšā parādīšanās nepazūd tādēļ, ka tā tiek noraidīta vai arī nobīdīta malā. Tikai parādošās zināšana nemaz nedrīkst pazust, tai gan jāietveras savā parādīšanās. Turklāt tā parādās kā nepatiesa, t.i., vēl ne patiesa, zināšana absolūtās zināšanas patiesības ietvaros. Parādošās zināšanas attēlojumam vajag šās zināšanas parādīšanās ietvaros — tā zinātne sevi virza uz priekšu — vērsties pret zināšanas paskatu (Anschein), taču saudzējoši, — lai pat tīrā šķī-tumā (Schein) liktu iegaismoties stara skaidrajam starojumam (Scheinen). Ja turpretim tīrs šķī-tums tiek noraidīts kā tikai nepatiesais, tad tas vēl nav uztverts savā starojumā. Protams, sevi izvērsoša zinātnes tapšana nebalstās uz to, ka tā šķī-tumu tikai pārvarētu. Tā patiesais paliktu nepatiesā kalpībā. Zinātnes parādīšanās rod savu nepieciešamību tajā starojumā, kas vajadzīgs pat paskatam, lai tas būtu tīrs šķī-tums.

Hēgeļa izteikums, „Bet zinātne pati savā uznākšanā ir parādība“ tiek pateikts divdomīgi, un proti, ar svarīgu nolūku. Zinātne nav tikai parādība tādā nozīmē, kā nepatiesas zināšanas tukša parādīšanās arī ir parādība, ciktāl šī zināšana vispār rādās. Drīzāk zinātne pati par sevi jau ir parādība tajā vienīgajā nozīmē, ka tā kā absolūta izzināšana ir stars, kurā absolūtais — pašas patiesības gaisma — mūs apstaro. Parādīšanās no šā stāra starojuma nozīmē klātbūti sevi prezentējošās reprezentācijas pilnā spožumā. Parādīšanās ir pati īstenā klātbūtība — absolūtā otrreizējā atnākšana. Atbilstoši savai absolūtībai absolūtais pats no sevis ir pie mums. Gribā būt pie mums absolūtais ir klāt-būtiģs. Par sevi, sevi tādējādi klāt-nesot, tas ir priekš sevis. Tikai otrreizējās atnākšanas gribas dēļ (Umwillen des Willens) ir nepieciešams parādošās zināšanas attēlojums. Tas ir spiests palikt pievērsies absolūtā gribai. Attēlojums pats ir gribēšana, t.i., ne vēlēšanās un tiekšanās, bet pati darišana, ciktāl tas koncentrē sevi savā būtībā. Mirkli, kad uzzinām šo nepieciešamību, mums jāapdomā, kas ir šis attēlojums, lai zinātu, kā tas ir — spēt būt tā veidā, t.i., to realizēt.

*Piektā rindkopa* ievada pārdomas. Pašai zinātnei, kamēr tā attēlo parādošos zināšanu, ar šo attēlošanu un tās norisi pilnībā jānonāk parādībā. Tādējādi tā neuznāk ar troksni. Tās uznākšana rodama sevis kā tā, kas ir, apliecināšanā soli pa solim. Uz kādas skatuves notiek šī apliecināšana? Kur gan citur kā dabiskās priekšstatīšanas acu priekšā? Tā seko soli pa solim parādošamies zināšanai caur tās parādību daudzveidību un turklāt izseko, kā tikai parādošās zināšana no viena pieturas punkta uz otru atbrīvojas no šķītuma un beigās prezentējas kā patiesa zināšana. Vienīgi parādošās zināšanas attēlojums pavada dabisko priekšstatīšanu caur zināšanas priekšnamu līdz absolūtās zināšanas durvīm. Tikai parādošās zināšanas attēlojums ir dabiskās apziņas ceļš uz zinātni. Tā kā ceļā aizvien vairāk atkrīt nepatiesā šķītums, šis ceļš ir dvēseles šķīstīšanas ceļš uz garu. Tikai parādošās zināšanas attēlojums ir *itinerarium mentis in Deum*.

Kas gan dabiskajai apziņai varētu būt vēl patikamāks un filosofijai vajadzīgāks nekā šā ceļojuma apraksts? Tā kā aprakstāmais ceļš ved gar parādībām, tas ir pieredzes ceļš. Empīrisma, kas seko dotajam, jebkuras izzināšanas gadījumā dodama priekšroka attiecībā pret tīrām konstrukcijām un dedukcijām. Parādošās zināšanas attēlojums, fenomenoloģija, turas pie fenomeniem. Tā iet pieredzes ceļu. Tā soli pa solim ievada dabisko apziņu filosofijas zinātnes jomā.

Tā tas patiesi ir ar parādošās zināšanas attēlojumu, ja to aplūko ar dabiskās priekšstatīšanas acīm. Tā pastāvīgi paliek vērsta uz to, ko tā iedomājas esam savā priekšā. Bet vai relatīvs viedoklis var jebkad ieraudzīt absolūtu zināšanu? Nē. Tas, kas dabiskajai apziņai priekšstatās ar tikai parādošās zināšanas apzīmējumu — zināšanas, kam vēl tikai jāved pie patiesas zināšanas, — ir tikai šķietamība. Tomēr pat filosofija līdz šai dienai uzskata, ka gara fenomenoloģija varētu būt kāds *itinerarium*, ceļojuma apraksts, kas aizvada ikdienas apziņu līdz zinātniskai filosofijas izzināšanai. Tomēr tas, kas, tādējādi uztverts, šķiet gara fenomenoloģija, nav tā savā būtībā. Taču šis šķītums nemaldina nejausi. Tas atnāk kā fenomenoloģijas būtības sekas, izlaužas šai būtībai priekšā un aizklāj to. Pats par sevi šķītums maldina. Taču attēlojums nepavisam nav tikai parādošās zināšanas attēlojums atšķirībā no patiesas zināšanas, līdz kurai attēlojumam visupirms ir jānoved. Turpretim attēlojums gan ir tikai parādošās zināšanas attēlojums savā parādīšanās. „Tikai“ nenozīmē, ka attēlojums vēl nebūtu zinātne, bet gan to, ka tā vēl nav zinātne jebkurā ziņā. Parādošās zināšanas parādīšanās ir zināšanas patiesība. Parādošās zināšanas attēlojums savā parādīšanās pats ir zinātne. Momentā, kurā sākas attēlojums, tā jau ir zinātne. Hēgelis saka: „Tā kā šā attēlojuma priekšmets ir tikai parādošās zināšana, tad šķiet, ka pats attēlojums nav .. zinātne .., taču .. tas var tikt aplūkots..“ Hēgelis ne runā par tikai parādošos zināšanu, ne arī teic, ka attēlojums visupirms attīstītos par zinātne, ne arī apgalvo, ka attēlojumu nevarētu saprast citādi kā vien *itinerarium*, ja attēlojumu vajadzētu tvert tā būtībā.

Taču attēlojums nepavisam nevadā dabisko apziņu pa apziņas tēlu muzeju, lai apskates beigās izvadītu pa īpašām durvīm uz absolūto zināšanu. Drīzāk attēlojums ar savu pirmo soli, ja pat ne pirms tā, atvadās no dabiskās apziņas kā tādas, kas pēc savas dabas vispār nav spējīga sekot attēlojumam. Parādošās zināšanas attēlojums nav gājums, kuru iet dabiskā apziņa. Taču tas nav arī ceļš, kas soli pa solim attālinātos no dabiskās apziņas, lai tad savā norisē kaut kur ieplūstu absolūtajā zināšanā. Tomēr attēlojums ir ceļš. Tomēr tas pastāvīgi virzās turp un šurp kādā „starp“, kas valda starp dabisko apziņu un zinātne.

*Sestā rindkopa* sākas, raksturojot ceļu, kas ir attēlojums, un skaidrojot „starp“, kurā ietvaros tas nepieciešami virzās, jo tas noved parādošos zināšanu k parādošos līdz starojumam. Tam atbilstoši rindkopa sākas ar atšķirību, kas dažādos aspektos izvēršas no rindkops uz rindkopu, turklāt

paliek apslēpts, cik cieši aspekti saliedējas kopā un kas veido to vienības pamatu. Vīspirms derētu ņemt vērā atšķirību starp dabisko apziņu un reālo zināšanu.

Hēgelis lieto vārdus „apziņa“ un „zināšana“ viena un tā paša apzīmēšanai. Abi noskaidrojas pārmaiņus. Būt apzinājušamies izteic: būt zināšanas stāvokli. Zināšana pati tādā veidā piestata, prezentē būšanas kā apzinātas būšanas veidu. Šajā stāvoklī reizē ir zinātais, t.i., tas, ko zinātājs tieši priekšstata, un viņš — pats priekšstatošais un priekšstatišana kā viņa izturēšanās. Bet zināšanas nozīmē: *vidi*, es esmu redzējis, man ir par kaut ko uzskats, par kaut ko ieskats. Būt redzējušam perfekts ir zināšanas prēzens, kura prezencē redzētais ir prezents. Redzēšana te tiek domāta kā sev-priekšā-esošais priekš-statā. Tas prezentē, vienalga, vai prezentais ir kāds jutekliski uztveramais vai kāds, ko nevar domāt jutekliski, vai arī gribētais vai justais. Priekšstatišana ieskatās iepriekš, ir izskata izraudzīšana, *idea*, taču *perceptio* nozīmē. Tā ņem katru prezentu kā tādu sev priekšā un izņem cauri, vērīgi aplūko un nodrošina to. Priekšstatišana valda visos apziņas veidos. Tā nav ne tikai uzskatīšana, ne arī jau domāšana spriedoša jēdziena nozīmē. Priekš-statišana no sākta gala sakopo iepriekš kādā redzētajā (*Gesehenhaben*) (*co-agitat*). Sakopojumā atbūtīgojas skatītais (*Gesichtete*). *Conscientia* ir reprezentētā prezences veida sakopojums klātbūtīgumā. Priekš-statišana kā izskatītā (*Gesichtethabens*) veido skatu, attēlu prezencē. Priekš-statišana ir zināšanā kā redzējumā valdošā attēla ienešana: iztēlojums. Būt-apzinājušamies nozīmē: atbūtīgoties no priekšstatišanas klātpienešanā. Šajā veidā ir — un ir kā sevi savstarpēji piederīgi — tieši priekšstatišais, priekšstatošais un viņa priekšstatišana.

Vārds „būt-apzinājušamies“ [apziņa] apzīmē kādu esamību. Bet šī „esamība“ mums nedrīkst palikt tukšs vārda skanējums. Tā nozīmē: klātbūtība redzētā sapulcinājuma veidā. Bet lietotais vārds „esamība“ atbilstoši kopš seniem laikiem ierastam vārda lietojumam reizē nozīmē pašu esošo, kas šādā veidā ir. Cits vārds, lai apzīmētu šo esošo, kas pastāv zināšanas veidā, ir „subjekts“ — visur jau priekšā-esošais, klātbūtīgais un tāpēc apziņu pavadošais: pats priekš-statošais savā priekšstatišanā, kas savu priekš-statīto nostata pret sevi un tādejādi nostata atpakaļ. Priekš-statišana prezentē reprezentācijas veidā. Šo visam priekšstatišajam papriekšu-nākošo esamību, subjekta kā sevi reflektējošas subjekta-objekta attiecības esamību sauc par subjektivitāti. Tā *ir* prezence reprezentācijas veidā. Būt klāt priekšstatišanas stāvokli nozīmē prezentēt sevi kā zināšanu zināšanā — parādīties tiešā ārpuszināšanas nozīmē neapslēptībā: klātbūtību, klātesamību.

Apziņa kā tāda sevī ir parādošās. Apziņas vai zināšanas tiešā klātesamība ir parādīšanās, proti, tā, ka parādīšanās vieta kā tās skatuve ir veidota *pašā* parādīšanās un tās pašas veidota. Tagad varētu kļūt skaidrāks, ko nozīmē nosaukums „Parādošās zināšanas attēlojums“. Tas nenozīmē tikai kaut kā tāda attēlojumu, kas iznirst vienīgi paskatā. Tas nozīmē tikai zināšanu, kas nepastarpināti nav nekas cits kā parādošās, priekšstatīt savā parādīšanās. Attēlojums ar parādošos zināšanu priekšstata esošo apziņu kā esošu, t.i., kā īstenu, reālu zināšanu.

Šā īstenā īstenība, subjekta subjektivitāte ir pati parādīšanās. Taču šā esošā esamība, parādīšanās — kā jebkura esošā esamība jebkurā metafizikā — nonāk priekšstatā tikai tā, ka esošais attēlo sevī kā esošo (öv ű öv). Bet (öv) tagad ir *ens qua ens perceptum*. Tas atbūtīgojas prezentācijā caur *cogitationes*, kuras pastāv kā *conscientia*. Subjekts tagad ir attēlojams kā subjekts, parādošies kā parādošies. Parādošās zināšanas attēlojums ir īstenās apziņas kā īstenās ontoloģija.

Attēlojums ir ceļš, nevis posms no pirmsfilosofiskiem priekšstatiem uz filosofiju. Filosofija pati ir ceļš kā attēlojošās priekšstatišanas gaita. Šīs priekšstatišanas virzībai jātiek pašnosacītai no tā, kam seko attēlojums: no parādošās apziņas kā tādas, t.i., no reālās zināšanas, kas ir dabiskās zināšanas patiesība.

Tādēļ Hēgelis nevar sākt attēlojuma būtības raksturojumu citādi kā ar teikumu, ar kuru viņš noved reālo zināšanu līdz atcelšanai: „Dabiskā apziņa izrādīsies esam tikai zināšanas jēdziens vai nereāla zināšana.“

Dabiskā zināšana tiek nostatīta pret reālo zināšanu. Tātad dabiskais nav reālais un reālais nav dabisks. Varētu domāt, ka abi ir viens un tas pats. Dabiskais ir tas, kas ceļas no dabas, tai pieder un tai atbilst. Daba ir pats bezrūpīgi esošais. Taču vai tas nevar būt reālais, ar kuru tomēr saprot īsteno, kas nav nekas cits kā pats esošais, daba? Hēgelis lieto atšķirību starp dabisko un reālo attiecībā uz zināšanu vai apziņu, kas sevī ir parādošās. Parādīšanās veidā piebūtīgojas subjekts, ar kuru reizē, un proti, attiecībā uz to, piebūtīgojas objekts. Parādošies subjekts ir klātbūtīgā zināšana (anwesendes Wissen), dabiskā apziņa. Taču saskaņā ar Hēgeļa teikumu parādošās zināšanas attēlojums apliecinās dabisko apziņu kā tādu, kas nav reāla zināšana. Dabiskā zināšana sevī apliecinās tikai kā „zināšanas jēdziens“. Varētu domāt, ka Hēgelis uzskata, ka daba ir tikai jēdziens un tāpēc nav nekas īstens. Varētu domāt, ka pret šo dabas izgausināšanu par tīru abstrakciju varētu noderēt centieni iecelt dabu kā īsteno tās tiesībās. Taču Hēgelis nenoliedz, ka daba būtu kas īstens; viņš gan parāda, ka tā

nevar būt īstenība, esošā esamība. Hēgelis nepavisam arī neteic, ka daba būtu tikai jēdziens. Viņš gan saka: dabiskā apziņa izrādīsies esam „tikai zināšanas jēdziens vai nereāla zināšana“. To, ko šeit sauc par „zināšanas jēdzienu“, var noteikt tikai no tā, ko Hēgelis domā ar izteikumu „reāla zināšana“.

Reālais ir patiesi esošais. Patiesais, *ens verum*, kopš Dekarta laikiem ir *ens certum*: drošticamībā sevi zinošais, zināšanā klātbūtīgais. Bet *ens certum* ir patiesi zināts tikai tad, ja tas ir zināts *qua ens*. Tas notiek, ja *ens esse* ir īpaši priekšstatīts un esošais apzināts savā esamībā un reālais savā realitātē. Reāla zināšana ir zināšana, kas ikreiz un visur esošo priekšstata savā esamīgumā (realitātē) un parādošos savā parādīšanās. Tāpēc reālā realitātes zināšana saucas par reālu zināšanu. Ja dabiskā zināšana apliecina sevi kā nereālu zināšanu, tas nozīmē: tā izvirza sevi kā tādu zināšanu, kas visur esošo priekšstata ne kā tādu, bet gan savā priekšstatīšanā turas tikai pie esošā. Ja tā meklē esošo savā patiesībā, tā pastāvīgi mēģinās izskaidrot esošo no esošā. Esošais, kurā ataut apziņa, tādējādi tai ir tas, kas paveras vienīgi tai un tādējādi tiek uzskatīts par dabisko. Tāpēc, ka šāda priekšstatīšana pati paveras esošajā, kas tai paveras, un tādējādi paliek tā aptverta, šī zināšana ir dabiska. Taču pat tā var izplūst pašā esošajā un visapkārt visu pieņemt par esošo tikai tad, ja tai bez savas zināšanas esošā esamīgums jau vispārīgi ir priekšstatā. Esošā dabiskā priekšstatīšana pati sevī jau ir — un nepieciešami — šā esošā esamīguma vispārīgā priekšstatīšana, un proti, tā, ka tā esošā esamīgumu, reālā realitāti ne sevišķi zina. Dabiskā apziņa, priekšstatot esošo, neņem vērā esamību un tomēr spiesta to ņemt vērā. Tā nevar citādi, kā esošā esamību vispārīgi līdzpriekšstatīt, jo tā bez esamības gaismas sevi *pie* esošā nevarētu pat pazaudēt. Atbilstoši šim ieskatam dabiskā apziņa ir tikai esamīguma priekšstatīšana vispārībā un nenoteiktībā: „tikai zināšanas jēdziens“, nevis zināšana, kas ir droša par reālā realitāti.

Hēgelis šajā vietā lieto vārdu „jēdziens“ pārmantotā nozīmē atbilstoši loģikas mācībai, kas nosaka dabisko domāšanu savās formās un regulās. Jēdziens ir priekšstats par kaut ko vispār; „tikai jēdziens“ izteic, ka šī priekšstatīšana savu priekšstatīto pat īpaši neapjēdz. Taču dabiskās apziņas raksturam pieder ne tikai pastāvīgi gremdēties priekšstatītajā esošajā, bet arī reizē šo esošo uzlūkot par vienīgi patieso un līdz ar to uzskatīt savu zināšanu par reālo zināšanu. Tāpēc Hēgelis turpina tekstu: „Bet, tā kā nepastarpināti tā (dabiskā apziņa) sevi drīzāk uzskata par reālu zināšanu, tad šim ceļam (proti, parādošās zināšanas attēlojumam tās parādīšanās) tās skatījumā ir negatīva nozīme...“ Lai kur arī reālā zināšana izvirzītu gaismā

esošā esamību, dabiskā zināšana tam nepievērš uzmanību, jo ar to tiek apstrīdēts tās pašas patiesais. Dabiskā zināšana turas pie sava. Viss, kas tai gadās, ietverams izteikumā: tas ir un paliek mans un kā šis manis uzskatītais (Ge-meinte) ir esošais. Ja Hēgelis saprot priekšstatišanu kā uzskatīšanu (Meinen), viņš šajā vārdā vienoti saklausa vairākas nozīmes: uzskatīšanu kā tiešu sevis virzību uz..., uzskatīšanu (*minne*) kā uzticīgu dotā uztveršanu un uzskatīšanu tādā nozīmē kā — kaut ko kā savu paturēt pie sevis un apgalvot. Šī uzskatīšana ir visas priekšstatišanas pamatkonstitūcija, kurā kustas dabiskā apziņa. Tādēļ šajā rindkopā Hēgelis var sacīt, ka dabiskā apziņa „atrodas uzskatīšanas sistēmā“.

Tas, ko Hēgelis sauc par dabisko apziņu, nekādā ziņā nesakrīt ar juteklisko apziņu. Dabiskā zināšana dzīvo visās gara formās, katra no tām dzīvo savā veidā — arī un tieši absolūtās zināšanas formās, bet absolūtā zināšana, kas norisinās kā absolūta metafizika, reizēm redzama tikai nedaudziem domājošajiem. Šī metafizika 19. un 20. gadsimta pozitīvisma priekšā ir sabrukusi tik mazā mērā, ka drīzāk modernā tehniskā pasaule savās absolūtajās prasībās nav nekas cits kā dabiskā apziņa, kas savu uzskatu veidā realizē absolūto, pašnodrošinošo visa esošā izgatavojamību visa un jebkā neapturamā priekšmetiskošanā. Tāpat absolūtā metafizika nav cēlonis tam, kas kļūst par tās sava veida apstiprinājumu, kurš īstenojas tehnikas būtībā. Apziņas dabīgums sakņojas nevis jutekliskajā un jutekliski uztveramajā, bet gan tajā, kas apziņai nepastarpināti atveras un — kā tādējādi atvērīs — tajā nepastarpināti ieiet. Šādā veidā dabiskā apziņa pieņem arī visu nejuteklisko, vienalga, vai tas būtu prātam vai loģikai piederīgs nejutekliskais, vai arī garīgā pārjutekliskais.

Turpretim, tiklīdz kļūst redzama parādošās zināšanas parādīšanās (Erscheinen), zināšanā nonāk pie šā starojuma (Scheinen). Dabiskā apziņa ierauga sevi nostādītu kādā citā gaismā, tomēr nespējot jebkad šo gaismu ieraudzīt kā tādu. Šajā gaismā dabiskā zināšana pazaudē *savu* patieso, tāpēc ka tagad šis patiesais izvīrās ārpus kā vēl-ne-patiesais, jo parādošies parādīšanās, kas ir tā pati, ir tās pašas patiesība un realitāte. Parādīšanās attēlojums realizē to, kas bija „tikai zināšanas jēdziens“. Tā iznes reālo savā realitātē ārpus, lai realitāte valdītu reālajā. Parādošies ar to netiek ne novērsts, ne arī nošķirts no reālās zināšanas. Viens tiek paglabāts otrā, kas patiesībā ir paša, proti, paša realitāte un patiesība. Dabiskā apziņa un reālā zināšana faktiski ir viens un tas pats, jo viena kā vēl-ne-patiesais nepieciešami sakrīt ar otru kā savu patiesību. Taču tieši tāpēc abi nav vienādi.

Dabiskās zināšanas attēlojums tās parādīšanās [procesā], raugoties no

dabiskās apziņas viedokļa, nepārtraukti ķeras pie tā, ko tā uzskata par patiesu. Šādu ķeršanos pie patiesības var uztvert kā šaubas. Tomēr vienvienīgu šaubu ceļš, kā to rāda Dekarta pārdomas, ir cita veida ceļš. Tas apšaubā daudzus priekšstatišanas veidus, taču tikai tāpēc, lai paliktu izejas stāvoklī, no kura aizsākās vērojums, lai mācītos šaubīšanos, kas pati netiek apšaubīta. Šaubu ceļš noskaidro tikai to, ka šaubīšanās jau nonākusi drošībā, kas noder par *fundamentum absolutum*. Taču šā absolūtā absolūtība netiek ne apšaubīta, ne iztaujāta, ne arī nosaukta tās būtībā. Hēgeļa ceļš ir cits tādā ziņā, ka viņš zina, ka absolūta zināšana var būt tikai tad, ja tā, lai arī kā, sākas ar absolūtību. Tāpēc viņa domāšanā dabiskā apziņa visupirms parādās tai piederošajā ainavā, kamēr Dekarts, gan staigājot pa jaunlaiku filosofijas zemi — *subjectum* kā *ego cogito* —, tomēr ainavu pamatos vispār neredz.

Parādošās zināšanas absolūtajā atainojumā dabiskajai apziņai nav iespējama nekāda atgriešanās pie savas patiesības. Parādošies savā parādīšanās attēlojuma ceļš ir „apzināta ielūkošanās parādošās zināšanas nepatiesībā — zināšanas, kurai pats reālākais ir tas, kas patiesībā drīzāk ir tikai nerealizēts jēdziens“. Dabiskā apziņa šajā ceļā galīgi pazaudē savu līdzšinējo patiesību, taču nekad nepazaudē sevi pašu. Drīzāk tā savā vecajā veidā iekārtojas jaunā patiesībā. No parādošās zināšanas zinātnes viedokļa attēlojuma dabiskās apziņas ceļš, ja tā nezina ceļu, ir izmisums. Bet pati dabiskā apziņa nekad nekrīt izmisumā. Šaubīšanās izmisuma nozīmē ir attēlojuma, t.i., absolūtās izzināšanas, darišana. Taču arī tas šajā ceļā nekrīt izmisumā par sevi, bet par dabisko apziņu, jo tā nekad negrib realizēt tiro zināšanas jēdzienu, kas tā pastāvīgi ir, tomēr nekad nemitas piemērot sev zināšanas patiesību un sevi pasludināt par vienīgo zināšanas noteicošo mēru. Jo pilnīgāk attēlojums iziet izmisuma ceļu, jo ātrāk zinātne pilnveido savu pašas parādīšanos.

Parādošās zināšanas attēlojums sevi pilnībā noved izmisuma pastāvībā. Tas ir izmisuma pilnveidojums. Hēgelis teic, ka tas ir „sevi pilnībā realizējošs skepticisms“. Ar to mēs vārdam „skepse“ atgūstam tā sākotnējo nozīmi; σκῆψις nozīmē redzēšanu, noskatīšanos, apskatīšanu, kas lūkojas, kas un kā ir esošais kā esošais. Tā izprasta skepse skatīdamās noskaidro esošā esamību. Tās noskatīšanās jau iepriekš ir redzējusi esošā esamību. No šā skatījuma tā aplūko pašu lietu. Domātāji no sākta gala ir skeptiķi attiecībā pret esošo, vadoties no skepses pret esamību.

Skepse virzās un stāv tā stara gaismā, kurš kā absolūtā absolūtība mūs jau skar, — absolūtā, kas pats par sevi un priekš mums ir pie mums.

Skepse redzētais ir tas *vidi* (es esmu redzējis un redzu tagad), kura skatienā ir reālā realitāte. Taču, ja realitāte ir parādošās zināšanas parādīšanās, tad parādīšanās nonāk līdz attēlojumam tikai tādā veidā, ka tas seko aiz parādīšanās un virzās kā tās sekas. Šajā kustībā parādošies parādīšanās tuvojas attēlojumam. Tuvojoties pats parādošies, ciktāl tas sevi uzskata par reālo, attālinās. Šī sevi vienotā nākšana un iešana ir kustība, kas *ir* pati apziņa. Tā pastāv dabiskās un reālās zināšanas vienībā, kurā tā nostājas ikreizējā sevis zināšanā pret sevi pašu un parādās šajā nostatītībā. Tādējādi apziņa vienmēr ir kāda forma. Skepse iekļaujas pašā apziņā, kas izvēršas skepticismā, kurš parādošies parādīšanās [gaitā] kādu apziņas formu raisa citā formā. Apziņa ir apziņa sevi pilnveidojoša skepticisma veidā. Skepticisms ir pašas apziņas vēsture — apziņas, kas nav tikai dabiskā apziņa par sevi, ne arī tikai reālā zināšana priekš sevis, bet gan ir pirms tam pastāvošā abu sākotnējā vienība par sevi un priekš sevis. Šī parādīšanās nākšanas un parādošies iešanas vienība ir norise, kas no formas uz formu noved apziņu skatā, t.i., savas būtības attēlā. Apziņas vēsture līdz ar attēlu iznes ārpus pašu apziņu tās parādīšanās [procesā]. Šī vēsture ir „pašas apziņas *veidošanās* vēsture par zinātņi“. Hēgelis nesaka: dabiskās apziņas veidošanās par filosofisko apziņu; viņš domā tikai par parādošies apziņas parādīšanos tās pilnīgas izcelšanās skatījumā — izcelšanās, kurā apziņa jau ir pati zinātne.

Sevi pilnveidojošs skepticisms ir vēstures vēsturiskums, kurā apziņa izveidojas absolūtās zināšanas parādīšanās [procesā]. Skepticisms te vairš nenozīmē atsevišķa cilvēciskā subjekta izturēšanos. Tādējādi tas paliktu tikai subjektīvs nodoms nekur nepaļauties uz svešu autoritāti, bet gan visu pārbaudīt pašam, t.i., šā subjekta nozīmē. Šāds skepticisms gan atsaucas uz sevi priekšstatoša subjekta pašā ieskatu, tomēr tā nav skepse par esošā esamību. Tas neatvirza sevi ierobežotas evidences redzeslokā. Tas raugās, ciktāl ieskata parādošies zināšanas parādīšanos, visā parādošās zināšanas apjomā. Sevi atsevišķi priekšstatošais *ego cogito* paliek ietverts šajā apjomā. Taču varbūt arī šis apjoms, domājot būtiskāk, nekā to varēja Hēgelis, paliek tikai atmiņas par *ego cogito ens certum esse*, un proti, to paplašinājuma tēls — paplašinājuma absolūtās zināšanas realitātē. Tomēr šim paplašinājumam vajadzīga iepriekšējā skepse par absolūtās subjektivitātes pašparādīšanās plašumu. Taču šī iešana-uz-priekšu reizē ir apņēmīga un pilnīga atkāpšanās tajā esošā patiesībā, kura sevi kā absolūta drošticamība pieņem par pašu esamību.

Šajā vietā vairs nevar iztikt bez pa šo laiku par nepieciešamu kļuvušā valodas lietojuma skaidrojuma. Hēgelis, kopš galīgi izstrādājis termino-

loģiju, to, kas apziņai tiešā priekšstatīšanā kļūst priekšmetisks, apzīmē ar vārdu „esošais“. Šis priekšmetiskais ir vienpusīgi tikai no pretstāvēšanas puses priekšstatītais, neatskatoties uz priekšstatīšanu un priekšstatošo. Esamība kā vārds priekš tā sauktā esošā ir vārds tam, kas patiesībā vēl nav patiesais un reālais. Vārdu „esamība“ Hēgelis lieto, lai nosauktu savā ziņā vēl nepatiesu realitāti. Tam atbilstoši viņš skaidro arī antiko filosofiju. Tāpēc, ka tā vēl nav spērusi kāju uz filosofijas zemes — pašapziņas —, kurā priekšstatītais priekšmetiskais kā tāds visupirms var būt, tā domā reālo tikai kā esošo. „Esamība“ Hēgelim pastāvīgi ir spēkā „tikai esamības“ ierobežojumā, jo patiesi esošais ir *ens actu*, īstenais, kura *actualitas* — īstenība — pastāv sevi ziņošas drošticamības zināšanā. Tikai tā var pretendēt patiesībā, t.i., tagad pastāvīgi no absolūtas zināšanas drošticamības, „būt“ visa realitāte, *tā* realitāte. Tādējādi esamība bez šaubām atgriežas šeit, kur tai jau vajadzēja būt pazudušai. Taču zinātnes absolūtā zināšana to neņem vērā.

Atšķirībā no Hēgeļa valodas lietojuma mēs lietojam vārdu „esamība“, lai apzīmētu gan to, ko Hēgelis un Kants sauca par priekšmetiskumu un objektivitāti, gan arī to, ko viņš priekšstata kā patiesi īstenu un sauc par gara īstenību. εἶναι, grieķu esamību, mēs neskaidrojām kā Hēgelis viņa redzējumā — kā vēl pie sevis pašas nenonākušas subjektivitātes nepastarpinātas priekšstatīšanas priekšmetiskumu, t.i., ne no tā, bet gan no grieķiskā Ἀλήθεια kā klātbūti no neapslēptības un neapslēptībā. Bet prezenca, kas norisinās apziņas skepses reprezentācijā, ir klātbūti veids, kas, tieši tāpat kā grieķu οὐσία, būtīgojas no vēl nedomātas kāda aplēpta laika būtības. Esošā esamīgums, kas no grieķiskās domas sākumiem līdz pat Ničes mācībai par viena un tā paša mūžīgo atgriešanos norisinājās kā esošā patiesība, mums ir tikai viens, kaut arī izšķirošais, esamības veids, kas nepavisam neparādās tikai kā klātbūtīgā klātbūtība. Stingri ņemot, Hēgelis saskaņā ar veidu, kā viņš lieto vārdu „esamība“, to, kas viņam ir īstenā patiesā īstenība, gars, vairs nedrīkstētu apzīmēt ar vārdu, kurš vēl sevī satur „būt“ (sein). Taču tas notiek visur, ja gara būtība paliek būt-par-pašapziņu (Selbstbewusstsein). Bez šaubām, šis valodas lietojums nav neprecīzas un nekonsekventas terminoloģijas sekas, bet gan sakņojas aplēptā veidā, kādā esamība pati sevi atsedz un slēpj.

Ja turpretim mūsu ieskats Hēgeļa tekstā parādošās zināšanas parādīšanos tāpat kā absolūtā absolūtību apzīmē ar vārdu „esamība“, tas sākumā varētu izskatīties pēc patvaļas. Taču šis valodas lietojums nav ne patvaļīgs, ne arī tikai terminoloģijas jautājums, pieņemot, ka domāšanas valoda vispār drīkst tikt savienota ar terminoloģiju, kas pēc savas būtības ir zinātnes

instruments. Taču no sava likteņa izaugusi domāšanas valoda kāda cita domātāja domāto aicina savas domāšanas gaišumā, lai citu atbrīvotu tā paša būtībā.

Kas notiek, ja apziņas skepse iepriekš-ieskatās parādošās zināšanas parādīšanās [procesā] un to attēlo? Kādā mērā attēlojums pats sevi noved pie parādīšanās, pārstādams būt tikai izcelšanās? No tā var izvairīties tikai tad, ja tā attēlojums ir drošs, ka tajā notiek visa apziņas izveidošanās vēsture, kuras veidojumā dabiskā apziņa var atrast visu savu formu patiesību.

*Septītā rindkopā* izvērstis jautājums par „nereālās (nicht reale) apziņas formu pilnīgumu“. Tie ir parādošās zināšanas veidoli (Gestalten), ciktāl zināšana savā parādīšanās [gaitā] vēl nav sevi parādījusi un tāpēc savā realitātē nostatīta. Veidolu ārupiznākšanas pilnīgums var izdoties tikai šās nākšanas gaitas rezultātā. Tā ir parādīšanās process. Tai jābūt vajadzīgai. Jo tikai tā tai paliek garantēta viengabalainība, kas nepieļauj nekādus gadījuma robus. Uz ko balstās procesa nepieciešamība attēlojuma gaitā? Kur rodama procesa būtība?

Lai atbildētu pareizā veidā, mēs nedrīkstam sekot dabiskās apziņas vispārīgajam uzskatam par parādošās zināšanas attēlojumu. Šis uzskats principā ir vienpusīgs, jo dabiskā priekšstatīšana pastāvīgi skatās tikai uz vienu pusi, kas tai nav vis viena puse, bet gan veselums, — skatās uz tieši sastopamā pusi. Uz otru pusi — proti, uz esošā esamības pusi — dabiskā apziņa nekad neskatās. Šī dabiskās apziņas būtiskā vienpusība var pat izpausties kā īpašs apziņas veidols. Tam vajag izpausties savas izveides vēstures ietvaros. Tas parādās kā tāds skepticisms, kas jebkurā izziņā un uzvedībā beidzas ar to, ka no šķietami sasniegtās izziņas nekur nekā nav. Šā skepticisma kā absolūtas sofistikas vienkārša šaubīguma rezultāts pastāvīgi ir tukšs nekas.

Kādā mērā šajā apziņas veidolā dabiskās zināšanas vienpusība ir padarīta par apzinātu principu? Tādā mērā, ka apziņa kā dabiska visur un vienmēr atrod tikai esošo, parādošos, un pēc šā atraduma spriež par visu sastopamo. Kas nav līdzīgs šim atraduma veidam, tas tiek pakļauts izšķirošajam galavārdam, ka nekā tamlīdzīga nav. Dabiskās apziņas atradumu veidam, kas atrod tikai esošo, neatbilst esamība. Tāpēc parādošās parādīšanās, reālā realitāte dabiskās apziņas redzeslokā tiek uzskatīta par kaut ko niecīgu (Nichtiges). Atbilstoši dabiskās apziņas spriedumam katrs solis, kuru veic parādošās zināšanas attēlojums, ved pie nekā. Dabiskā apziņa nevar pat tikt pāri savam pirmajam solim, kas to jau ir vedis uz neko. Kā

attēlojumam jāiet tālāk un kurp? Turpinājums attēlojumam tiek liegts, ja nu vienīgi būtu tā, ka tas pastāvīgi no kaut kurienes gūst citu parādošās zināšanas veidolu, lai pie tā atrastu domājamo parādīšanos un līdz ar to no jauna iesligtu iekš nekas.

Uzskats, kuru vajag atzīt par pareizu dabiskajai apziņai, lai kur tā spriestu par parādošās zināšanas attēlojumu, bieži vien izmanto iebildumus, kas kā šķietami filosofiski tiek izvirzīti pret Hēgeļa filosofiju. Lai aizstāvētos, Hēgelis pats šajā nodaļā saka tikai to, ka nekas, uz kuru parādošās zināšanas attēlojums tās parādīšanās [procesā] šķietami varētu vest, varētu būt nevis tukšs, bet gan „tā nekas, no kura tas izriet“. Taču parādīšanās rodas no paša parādošās. Ja līdz ar to tas, kas attēlojuma procesā izriet priekš tā paša, izriet no turienes, no kurienes rodas gaita un nekādā ziņā no turienes, uz kuriem visupirms iet tālāk tā nākošais solis, tad nekādā ziņā nav jābrīnās, ka attēlojuma gaita dabiskajai apziņai paliek divaina. Tāpēc jo nepieciešamāk ir no sākta gala sargāties, lai vienpusīgais uzskats, kāds ir dabiskajai apziņai par attēlojuma gaitu, visu nesajauktu.

*Astotā rindkopa* iezīmē vēstures gaitas kustības raksturu, kurā norisinās apziņas veidošanās vēsture. Attīstībai caur pilnīgu zināšanas veidolu bagātību jāizriet no sevis pašas. „No sevis“ šeit var nozīmēt tikai: no veida, kā apziņa sevī ir gaita. Tāpēc tagad uzmanība jāpievērš apziņai. Atbilstoši tam šī rindkopa ved pie pirmā no trim teikumiem par apziņu, kurus Hēgelis izsaka dotajā darbā. „Apziņas veidošanās“ nozīmē: apziņa iedibina sev pašai skaidrību par savu būtību — būt zinātnei absolūtas zināšanas nozīmē. Tur rodama divējas [norises]: apziņa parādās savas parādīšanās [procesā], reizē tā atbilstoši sava starojuma ieskatiem iekārtojas savas pašas būtības gaismā un organizējas kā savu veidolu valstība. Pati apziņa nav ne dabiskā apziņa, ne tikai reālā apziņa. Tā nav arī vienkārši abu savienojums. Pati apziņa ir sākotnēja abu vienība. Reālā un dabiskā zināšana taču neatrodas kā nedzīva sastāvdaļa apziņā. Tā *ir* tās abas, kamēr tā parādās abu sākotnējā vienībā un kā šī vienība. Abas apziņā ir atšķirīgas. Atšķirība pastāv, kamēr tā valda kā dabiskā nemiers *pret* reālo un reālā nemiers *pret* dabisko. Pati apziņa sevī ir sevis atšķiršanas nemiers starp dabisko un reālo zināšanu. Vēstures gaitas kustība sakņojas šajā apziņas nemierā un gūst no tā arī savu virzību. Apziņa netiek ne vēlāk statīta, ne arī ierādīta savā virzienā.

Veidošanās vēstures norisē dabiskā apziņa izrādās — „esam tikai zināšanas jēdziens“. Taču jau ar šo „tikai“ ir pietiekoši. Proti, kamēr

dabiskā apziņa, priekšstatot esošo neizbēgami — kaut arī neizteikti — priekšstata līdzī esošā esamīgumu, dabiskā apziņa pati pie sevis ir pāri sev (über sich hinaus) un tomēr ne ārpus sevis. Dabiskā apziņa par „jēdzienu“, kas tā tomēr jau ir, neko negrib zināt — tā pat domā, ka varētu bez tā iztikt, turpretim patiesībā ikreizējā esošā joma, kurā dabiskā apziņa uzturas, savā plašumā un pēc savas pārvaldītības veida nosaka sevi tikai no tā, kas apziņa ir pati kā esošā esamīguma zināšana. Taču dabiskā apziņa slēpj tajā valdošo pāri-sev-ārup nemieru. Tā bēg no tā un tādējādi savā veidā piesaistās tam. Tā tur savus uzskatus par patiesiem, tādējādi izmanto patiesību un apliecina, ka tas, ko tā uzskata par savu, nav tās. Tās pašas uzskati pastāvīgi liecina par neapturamas traukšanās pāri-sev-ārup nemieru. Parādošās zināšanas attēlojumam vajag tikai ļauties šim nemieram, lai jau būtu iekļāvies turpmākajā gājumā. Kustības nenoturamība var sevi noteikt tikai no tā, pie kā nemiers sevi ir noturēts. Tas turas pie tā, kas to rauj uz priekšu. Tā ir reālā realitāte, kas ir tikai tad, kamēr tā parādās savā patiesībā. Tā, aplūkota no attīstības virziena, ir gaitas mērķis. Domāta no apziņas nemiera, gaita sākas ar mērķi. Tā ir kustība no mērķa, proti, no tā, ka tas tiek nevis pamests, bet gan līdz ar kustību pats gūst savu izvērsumu. Zināšanas gaitas mērķis ir nosprausts tās pašas būtībā kā pati zināšana. Apziņa savā nemierā pati ir mērķa sev-priekšā-nospraušana. Tāpēc astotā rindkopa sāk tai atvēlēto apziņas kustīguma raksturojumu ar teikumu: „Taču tik pat nepieciešami kā attīstības rinda zināšanas priekšā ir nosprausts *mērķis*.“ Taču rindkopa neiztīrā mērķi, vismaz ne tādā veidolā, kādā iztēlojas mērķi, uzskatot to par ko tādu, uz kuru kaut kas virzās. Ja te, lai izlīdzētos, būtu atļauts mehānikas runas veids, varētu teikt: apziņas izveides vēstures turpmāko gaitu nevirza ikreizējais apziņas veidols, grūzdamš vēl nenosacītajā, bet gan pievelk jau nospraustais mērķis. Pievelkošais mērķis iznes sevi pašā pievilksnā ārup savā parādīšanās un no sāкта gala ievirza apziņas gaitu tās piln-pastāvīguma pilnībā.

Sevi pilnībā realizējošam skepticīsmam pašā skepse tādu mērķi nolikusi acupriekšā un līdz ar to apziņas nemiera centrā. Tā kā šis centrs pastāvīgi aizsāk kustību, zināšanas būtībā valdošā skepse jau ir aptvērusi visus iespējamus apziņas veidolus. Atbilstoši šim aptvērumam nerealās zināšanas formu apjoms ir pilnīgs. Veids, kādā attēlojums priekšstata visu parādošos zināšanu tās parādīšanās [procesā], nav nekas cits kā apziņas būtībā valdošās skepse līdzpilnveidojums. Skepse no sāкта gala iztur nerimtumu, ar kādu apziņa tiek rauta tai pāri, t.i., dabiskā zināšana tiek izrauta reālajā zināšanā. Ar ārupizrāvumu dabiskā apziņa zaudē to, ko tā uzskata par savu

patieso un savu dzīvi. Tādēļ ārūpizrāvums ir dabiskās apziņas nāve. Šajā pastāvīgajā nāvē apziņa upurē savu nāvi, lai upurēšanā gūtu savu augšamcelšanos pie sevis pašas. Dabiskā apziņa šajā ārūpizrāvumā cieš no varas. Taču tā rodas no pašas apziņas. Vara ir nemiera valdīšana pašā apziņā. Šī valdīšana ir absolūtā griba — absolūtā, kas savā absolūtībā par sevi un priekš sevis grib būt pie mums, kas pastāvīgi dabiskās apziņas veidā uzturamies esošajā.

Tagad varētu būt saprotams teikums, kuru mēs saucam par apziņas pirmo teikumu: „Taču apziņa ir priekš sevis pašas savs *jēdziens*..“ Teikums izsaka ko citu nekā norāde sestās rindkopas sākumā: „Dabiskā apziņa izrādīsies esam tikai zināšanas jēdziens..“ Tagad nav runa par dabisko apziņu, bet gan vienkārši par pašu apziņu. Tagad vārds „jēdziens“ ir īpaši izcelts. Tagad „jēdziens“ nozīmē apziņas sevis-pašas-parādīšanos tās patiesībā. Tās būtība pastāv absolūtā drošticamībā. Atbilstoši tai kāds zinātais tomēr vēl nav apjēgts, ja tas tiek priekšstatīts tikai vispārīgi. Drīzāk tam jābūt savā apzinātumā attiecinātam atpakaļ pie piederīgās zināšanas un priekšstatītam šajā attiecībā pret sevi pašu. Tikai tā zinātais vispusīgi ir zināšana, kas ar to ir kļuvusi par vispārīgu priekšstatīšanu (apjēgšanu) kādā aptverošā un reizē absolūtā nozīmē. Attiecībā pret šo jēdzienu, kurā zināšana apjēdz pati sevi, dabiskā zināšana ikreiz paliek „tikai jēdziens“. Jo, kamēr tā ir jēdziens, tai par zinātību vispār nav nekāda priekšstata. Tikai tāpēc, ka apziņa pati priekš sevis ir savs jēdziens, dabiskā apziņa kā pašai apziņai piederīga var pastāvēt uz to, lai būtu tikai zināšanas jēdziens. Taču pirmo teikumu par apziņu mēs pietiekoši saprotam vien tad, ja ņemam vērā ne tikai Hēģeļa uzsvērto atšķirību starp „*jēdzienu*“ un „tikai jēdzienu“, bet apsveram to, kas pēdējo rindkopu risinājumā atradās pārdomu lokā. Teikumā „Taču apziņa ir priekš sevis pašas savs *jēdziens*“ īstais uzsvars liekams uz vārda „ir“. Tas nozīmē: apziņa pati realizē savu pašparādīšanos, un proti, tā, ka tā šajā pašparādīšanās [procesā] sev veido parādīšanās vietu, kura piederas pie tās būtības. Tā apziņa atrod sevi pašu savā jēdzienā.

Tā kā ar pirmo apziņas teikumu kļūst redzama apziņas patiesība, Hēģelis tagad var skaidrot dabisko apziņu tādā aspektā, ka tā nav reālā zināšana. Dabisko apziņu viņš sauc arī par nepatieso. Taču tas nekādā ziņā nenozīmē, ka dabiskā apziņa būtu tikai nepatiesā, pieviļošā un maldinošā atkritumi. Drīzāk tas nozīmē: dabiskā apziņa ikreiz ir vēl ne patiesais, kuru pārņēmusi vara, kas to rauj uz priekšu patiesībā. Dabiskā apziņa jūt šo varu un sāk bailoties par savu pastāvēšanu. Hēģelis, kura racionālismu nevar vien beigt cildināt un izsmiet, izšķirošajā vietā, kur viņš nosauc dabiskās

zināšanas attiecību pret esošā esamību, runā par „varas sajūtu“. Šī gribas — tas ir absolūtais — varas jušana raksturo veidu, kā dabiskā apziņa ir „tikai zināšanas jēdziens“. Taču būtu muļķīgi domāt, it kā Hēgelis uzskatītu, ka dabiskās bailes, kas apziņai ļauj izvairīties esošā esamības priekšā, — šī dabiskā esamības attieksme — nepārbaudot būtu arī veids, kurā, un pat orgāns, *caur kuru* filosofija domātu esošā esamību, un tāpat arī tur, kur domāšanai jānorāda uz jūtām, arī filosofija vienā mirklī tiktu nevis dibināta uz zinātņi, bet gan atstāta tikai jūtām. Šie virspusīgie uzskati, kas šodien tāpat kā agrāk veido savu skolu, paši piederas sapratnes iedomībai — sapratnes, kas pati tiksmīnās par savu bezdomu kūtrību un visu izšķidina tajā. Tās pašas rindkopas beigās, kura ar pirmo apziņas teikumu ieskatās zināšanas patiesībā, parādās tās nepatiesība „garlaicīga Es“ veidolā, kas savā aprobežotībā vienīgo apmierinājumu rod sastaptajā esošajā.

„Garlaicīgais Es“ ir vārds, kas apzīmē ierastā viedokļa patvarīgu izturēšanos filosofijas ietvaros. Tomēr vārds nenosauc attiecībā uz sevi nodalījušos Es atšķirībā no kopības — Mēs. „Garlaicīgais Es“ drīzāk tieši ir daudzo subjekts to kopīgajā viedoklī. „Garlaicīgais Es“ dzīvo „tā mēdz“ („man“) egoismā, kas bailēs no sevi pilnveidojoša skepticisma glābjas viedokļa dogmatikā. Tās princips paliek — aizvērt acis parādošās zināšanas attēlojuma priekšā un noraidīt līdzdalību attēlojuma turpmākajā gaitā. Tāpēc ierasto uzskatu dogmatismu vajag pamest tā paša varā. Filosofija ar šo lēmumu nenoraida dabisko apziņu. Kā gan tā to varētu, ja zināne taču ir vēl-nepatiesā patiesība un tāpēc tieši tas pats, tomēr paša patiesībā. Filosofija visupirms atklāj dabisko apziņu tās dabiskumā un atzīst to. Filosofija gan iet garām dabiskajai apziņai, ja tā izvēršas kā filosofija, lai izdzēstu robežas ar filosofiju un pagrieztu tai muguru kā esošā esamības izziņai. Taču filosofija iet garām tikai tam, kas jau pats, pagriezis pret to muguru, no tās ir novērsies, kamēr filosofija šajā garāmiešanā tomēr iedziļinās dabiskajā apziņā un tikai tajā, lai būtu gājums, kurā parādās apziņas patiesība.

Parādošās zināšanas attēlojums ir sevi pilnībā realizējošs skepticisms. Sevi pilnveidodams, tas sevi izpilda. Attēlojums tā vietā, lai tikai uznāktu, sevi kā tādu izrāda. Attēlojuma ceļš neved no dabiskās apziņas pie reālās, bet gan pati apziņa, kas kā šī atšķirība starp dabisko un reālo katrā veidolā ir apziņa, virzās tālāk no viena veidola uz citu. Tupmākā gaita ir gaita, kuras kustību nosaka mērķis, t.i., absolūtā gribas vardarbība. Attēlojums seko tam pretimnākošajam parādošās zināšanas parādīšanās [procesam]. Dabiskais priekšstats par absolūto izzināšanu kā līdzekli tagad ir pazudis. Izzināšana tagad vairs neļauj arī sevi pārbaudīt, katrā ziņā ne kā līdzekli,

kas vēršas uz kādu priekšmetu. Tāpēc, ka attēlojums turklāt pats sevi demonstrē, pārbaudījums vispār šķiet kļuvus lieks. Tādējādi pēc šā skaidrojuma varētu sākties tieši attēlojums. Taču tas nesākas — pieļaujot, ka tas vēl nav sācies. Seko jaunas pārdomu rindkopas. Tās atklāj, ka parādošās zināšanas attēlojuma būtība mums vēl nav pietiekoši izskaidrota un mūsu pašu attieksme pret to vēl nav iegūta. Veids, kā attēlojums saderas kopā ar attēlojamo — vai un ciktāl abi pat ir viens un tas pats, tomēr, nesaplūstot vienādībā, — paliek neskaidrs. Kā absolūtā izzināšana, ja absolūtais par sevi un priekš sevi jau ir pie mums, var būt ceļš uz absolūto? Ja te vispār drikst runāt par kādu ceļu, tad tikai par ceļu, kuru iet pats absolūtais, kamēr tas *ir* šis ceļš. Vai parādošās zināšanas attēlojums varētu būt šis ceļš un gaita? Attēlojuma būtība ir kļuvusi vēl miklaināka. Skaidrs paliek tikai tas, ka attēlojums no kaut kurienes nāk pretim absolūtajam, neatrauts no tā — veidā, kādā dabiskā apziņa iztēlojas izzināšanu.

*Devītā rindkopa* atkal ņem vērā tieši šo izzināšanas dabisko priekšstatu. Taču tas notiek tikai tādēļ, lai no jauna izvirzītu jautājumu par absolūtās izzināšanas pārbaudīšanu. Izzināšanas pārbaude tāpēc, ka izzināšana nav nekāds līdzeklis, kļūst tik nepamatota (so wenig hinfällig), ka tā drīzāk vispirms sevi pašu var padarīt par apšaubāmu. Ja attēlojums iznes ārpus parādošos zināšanu savā parādīšanās, tas nostāda vēl-ne-patiesu apziņu tās patiesībā. Tas ir mērogs. No kurienes attēlojums to ņem? Kamēr zinātne pārņem parādošās zināšanas pārbaudi, tā pati izvirzās kā pārbaudes instance un līdz ar to mērogs. Ja tās izvirzīšanās pastāvētu tur, ka tā sev izskaidro attēlojumu, tad tai jau pie pirmā soļa vajadzētu pārbaudes mērogu kā apstiprinātu nēsāt līdzī. No vienas puses — zinātnei, lai tā sevi izskaidrotu, vajadzīgs mērogs, no otras puses — mērogs var rasties tikai izskaidrojumā, pieņemot, ka absolūta izzināšana nedrīkst mērogu paņemt no kaut kurienes. Attēlojums ir spiests savienot nesavienojamo, jo citādi tam nepatiesa zināšana ir jāmēra ar tās patiesību. Neiespējamais nostājas tam ceļā. Kā novākt šo šķērslī?

*Desmitajā rindkopā* apcerējums turpināts veidā, kas rāda, ka Hēgelis pretrunīgo attēlojuma būtībā nenovērš un nenogrudina ar loģiskiem argumentiem. Šķietami nesavienojamais neatrodas attēlojuma būtībā. Tas rodams nepietiekošajā veidā, kādā mēs, joprojām vēl būdami pakļauti

dabiskās apziņas kundzībai, redzam attēlojumu. Attēlojums virzās uz zināšanas parādīšanos. Zināšana ir arī attēlojums. Abi attiecas uz apziņu. Ja jautājumam par mērogu un pārbaudi vispār ir pamatojums, tad šis jautājums to, ko tas jautā, var pajautāt tikai apziņai pašai no tās. Vai apziņa pati kā apziņa sevi ir kaut kas tāds kā mērogs un mērs? Vai apziņa kā tāda pati no sevis ir arī pārbaude? Apziņa pati ievirzās skaidrāk būtības skatījumā. Tomēr vēl neatklājas, uz kādu pamatiezīmi apziņas būtībā orientējas pārdomas.

Tā, it kā iepriekšējās rindkopās vēl nekas nebūtu pateikts par apziņu, Hēgelis sāk ar norādi uz divām noteiksmēm, kā tās „sastopamas apziņā”. Viņš dēvē tās par zināšanu un par patiesību. Tās saucas par „abstraktām noteiksmēm”, jo rodas ieskatā uz apziņu, kas neievēro apziņas konstitūcijas un tās vienības pilnu būtību. Apziņa šeit ir tverta tā, kā tā sevi nepastarpināti, t.i., vienpusīgi, vienmēr pasniedz dabiskajai priekšstatīšanai.

Būt-apzinājušamies izteic, ka kaut kas ir apzinātā stāvoklī. Bet zinātais ir zināšanā un ir kā zināšana. Zinātais ir tas, uz kuru apziņa attiecas zināšanas veidā. Tas, kas tādējādi atrodas attiecībā, ir zinātais. Tas ir, kamēr tas ir „priekš” apziņas. Tā esošais ir „esamības priekš” veidā. Bet „esamība priekš” ir kāds zināšanas veids. Šajā veidā ir kaut kas „priekš tās pašas”, proti, priekš apziņas, kurai tas kā zinātais tomēr ir kas cits. Zināšanā kā „esamība priekš” kaut kas ir viens un otrs „priekš tās pašas”. Taču zinātais zināšanā tiek ne tikai vispār priekšstatīts, bet šī priekšstatīšana domā zināto kā esošo, kas par sevi, t.i., patiesi, ir. Šī zinātā par sevi esamība saucas patiesība. Arī patiesība ir viens (priekšstatītais) un otrs (par-sevi-esošais) „priekš tās pašas”, priekš apziņas. Abas apziņas noteiksmes — zināšana un patiesība — atšķiras kā „esamība priekš” un „esamība par sevi”. Hēgelis tikai vērš skatienu uz abām šīm noteiksmēm, neiedziļinoties, „kas īsti tajās ietverts”. Tomēr ar to Hēgelis neuzkritoši, taču ar nolūku norādījis uz kādu izcilu apziņas pamatīpašību. Rindkopas pirmajos teikumos tā pat garāmejot nosaukta.

Apziņā ir kaut kas no tās un caur to atšķirīgs. Tā ir kā pati caur sevi pašu viens pret kādu citu. Šajā atšķirībā atšķirtais (objekts priekš subjekta subjektā) tomēr ar šo atšķiršanu paliek attiecināts tieši uz atšķirošo. Apziņa priekšstatot atdala kaut ko no sevis, taču atdalīto pieliek klāt sev. Apziņa sevi ir atšķiršana, kas nav nekāda atšķiršana. Apziņa kā šī atšķirība, kas nav nekāda atšķirība, savā būtībā ir divdomīga. Šis divdomīgais ir priekšstatīšanas būtība. Divdomīgumam pieder, ka apziņā vienmēr tieši sastopamas abas noteiksmes — zināšana un patiesība, „esamība priekš” un „esamība par sevi” —, proti, tā, ka tās pašas ir divdomīgas.

Kas tad ir attēlojums, kas kā priekšstatīšana pats paliek no abām noteiksmēm aplūkots apziņas veids? Tas priekšstata parādošos savā parādīšanās [procesā]. Tas pēta zinātnes patiesību. Tas pārbauda vienu no otras. Tas kustas atšķiršanas atšķiršanā, kāda *ir* pati apziņa. Tādējādi, ievērojot atšķirību, atklājas izredzes būtiskai iespējamībai, ka attēlojums savu pārbaudes mērogu un raksturu gūst no tā, kur tas kustas. Izredzes kļūst skaidrākas, tiklīdz noskaidrojas, uz kurieni, raugoties no pašas apziņas, virzās mērošā pārbaude.

*Vienpadsmitajā rindkopā* tieši jautāts, ko pēta parādošās zināšanas attēlojums. Tomēr tieši šis jautājums ir izvērsts tikai tad, kad tas ne tikai jautā, kas tiek pētīts, bet arī, kas pētī. Jo pētāmais — kas citādi ir zinātais — ir mūsu zināšanā priekš mums, kas to pētām. Raksturojot zinātni, kas attēlo parādošos zināšanu savā parādīšanās [procesā], nemanot mēs paši nonākam attēlojuma spēlē. Izrādās, ka mēs, kamēr attēlojums ir attēlojums „priekš mums“, jau esam spēlē. Tāpēc nevar apiet jautājumu — kāda loma zinātnē ir „priekš mums“. Tās svarīgums iesniedzas dimensijā, kuru mēs patlaban tikko nojaušam.

Ko mēs pētām, kad pārbaudām zināšanu attiecībā uz tās patiesību? Patiesība ir par-sevi-esamība. Zināšana ir esamība priekš apziņas. Ja mēs pētām zināšanas patiesību, mēs meklējam to, kas zināšana ir par sevi. Vienīgi caur mūsu pētījumu zināšana kļūtu mūsu priekšmets. Tā, ja mēs to tās par sevi esamībā nostādītu mūsu priekšā, būtu kļuvusi par esamību priekš mums. Mēs tvertu nevis zināšanas patiesību, bet gan tikai mūsu zināšanu par to. Esamība priekš mums paliktu mērogs, ar kuru mēs mēritu zināšanas par sevi esamību. Taču kā zināšana nonāktu līdz tam, lai pakļautos kādam mērogam, kurš to, kam jābūt mērītajam, pats pārvērš mērā? Ja parādošās zināšanas attēlojumam vajadzētu norisināties tādā veidā, kuru paver ieskats abās apziņas noteiksmēs — zināšanā un patiesībā —, tad attēlojumam atliktu vienīgi nepārtraukti vērst savu izturešanos tās pretstatā.

*Divpadsmitā rindkopa* atbrīvo attēlojumu no šīs no jauna iznirušās grūtības. Brīvību paver vienkāršā norāde uz tā priekšmeta dabu, kuru attēlojums attēlo. Priekšmets ir pati apziņa. Tās daba ir tas, kas no sevis izceļas parādībā. Vai apziņai no savas dabas piemīt mēroga raksturs? Ja tai

tāds ir, tad apziņai no sevis ir jāpiedāvā iespējamība reizē būt par mēru un mērīto. Tai jābūt tādai, kas sevī šajā ziņā ir atšķirīga, bet reizē arī nav atšķirīga. Tas kļūva redzams desmitajā nodaļā. Būtiskā apziņas divdomība — būt par priekšstatišanas atšķirību: priekšstatišanas, kuras priekšstatišana reizē nav atšķirība, — norāda uz divējību apziņas dabā. Tur ietverta iespējamība būtībā reizē būt par vienu un otru: par mēru un mērīto. Ja divdomīgumu uztveram nevis kā viennozīmīguma trūkumu, bet gan kā īpašu apziņas būtīguma vienību, tad apziņa divdomīgajā rāda vispirms atdalīti priekšstatīto noteiksmju — zināšanas un patiesības — vienotību. No apziņas dabas izriet mērīšanas un mēra iespējamība.

Hēgelis attēlojuma — kas priekšstata parādošos zināšanu — priekšmeta dabu raksturo ar kādu citu teikumu par apziņu. Pirmais — astotajā rindkopā izteiktais — skan: „Taču apziņa ir priekš sevis pašas savs *jēdziens*.“ Tagad tam seko otrs teikums: „Apziņa dod savu mērogu tai pašai.“ Teikums pievērš uzmanību ar valodas lietojumu. Taču šis mums neierastais valodas lietojums Hēgelim ir tuvs, un proti, tāpēc, ka to nosaka tas, kas viņam izskatās kā priekšmeta daba. Kāpēc Hēgelis saka „tai pašai“, nevis „sev pašai“? Tāpēc, ka apziņai pieder tas, ka tā priekš tās dod mēru. Mērogs netiek dabūts nez no kurienes, lai apziņa to ņemtu pie sevis un lai tas būtu priekš tās. Mērogs netiek arī visupirms pielikts apziņai. Tas atrodas pie tās pašas, un proti, tāpēc, ka no tās jau izriet mērodzīgais, kamēr tā divējādi ir mērs un mērītais. Taču vai šajā gadījumā tik pat labi vai pat labāk nebūtu teikt, ka apziņa dod savu mērogu sev pašai (an sich selbst)? Taču kas ir apziņa pati par sevi? Pati par sevi apziņa ir tad, ja tā ir pie (bei) sevis, un pie sevis tā ir, ja tā isti ir priekš sevis un tādējādi ir par sevi un priekš sevis. Ja apziņa dotu mērogu sev pašai, tad, stingri ņemot, tas nozīmētu: apziņa dod sev mēru priekš sevis pašas. Taču tam, kas apziņa patiesībā ir, tā parasti nepievēršas. No otras puses — apziņai patiesība netiek no kaut kurienes pielikta. Apziņa pati jau sev ir savs jēdziens. Tāpēc tās mērogs tai ir tai līdzīgs (an ihm). Tāpēc tā pati nodod mērogu tās pašas rīcībā. „Tai pašai“ nozīmē divējādo: mērogs atrodas apziņas būtībā. Taču to, kas atrodas pie tās un nevis kāda cita, — to apziņa nedod taisni sev pašai. Tā dod mērogu tai pašai. Tā dod un reizē tomēr nedod.

Kamēr dabiskā apziņa priekšstata par sevi esošo, priekšstatītais ir patiesais, un proti, „priekš tās“ — tieši priekšstatošā apziņas. Ja Hēgelis grib teikt, ka apziņa tās tieši priekšstatīto uzskata par patieso, viņš atbilstoši izteikumam „tai pašai“ lieto šo „priekš tās“. Tieši priekšstatot, apziņa atveras priekšstatītajā un neattiecinā to isti uz sevi kā priekšstatošu. Apziņai

jau ir savs priekšstatītais tā priekšstatīšanā, taču ne priekš sevis, bet gan tikai „priekš tā“. Taču ar patieso, ko tā priekšstata priekš tās, tā reizē ir devusi „priekš mums“ — kas piegriežam vēribu patiesā patiesībai — pie tās pašas patiesā patiesību, t.i., devusi mērogu. Kamēr mēs attēlojam parādošos zināšanu kā tādu, mēs ņemam parādišanos kā mērogu, lai ar to mērītu zināšanu, kas šo parādošos uzskata par patiesu. Parādošās zināšanā tās zinātais ir patiesais. Ja šo patieso saucam par priekšmetu un zināšanu par jēdzienu, tad parādošies pārbaudošs attēlojums attiecībā uz tā parādišanos rodams tur, ka mēs raugāties, vai zināšana, t.i., tas, ko dabiskā apziņa uzskata par zināšanu, atbilst tam, kas ir patiesais. Vai arī, ja — gluži pretēji — dēvējam zināšanu, kuru pārbaudām, par priekšmetu un zinātā par sevi esošo par jēdzienu, tad pārbaude nozīmē raudzišanos, vai priekšmets atbilst jēdzienam. Izšķirošais, ko šajā ziņā vajadzētu aptvert, ir: katreiz, kad mēs iztēlojamies parādošos savā parādišanās [procesā], tas, ko mēs mērām, un tas, ar ko mēs mērām, attiecas uz pašu apziņu. Abus būtiskos pārbaudes momentus apziņa noved pie tās pašas. Priekš mums — attēlojošajiem — no tā izriet maksima, kas vada visu parādošies priekšstatīšanu savā parādišanās [procesā]. Tā skan: atbrīvojies no savām iedomām un viedokļiem par parādošos. Atbilstoši tam absolūtās izziņas pamatizturēšanās pastāv, nevis uzbrukdama parādošies apziņai ar zināšanu un argumentu gūzmu, bet gan no tā visa atbrīvodamās. Atbrīvojoties mēs nokļūstam tīrā raudzijumā, ko mums sagādā parādišanās. Raudzijumā mēs spējam „aplūkot lietu, kāda tā ir *par* sevi un *priekš* sevis“. Taču lieta ir parādošās zināšana kā parādošies. Lietas lietīgums, reālā realitāte ir pati parādišanās.

Parādošās apziņa pati par sevi ir mērāmais un mērogs. Veids, kādā Hēgelis noskaidro, ka abi attiecas uz pašu apziņu, izskatās pēc apšaubāmas spēles ar vārdiem un rada aizdomas. Apziņai piederas zināšana un tajā apzinātais patiesais. Šķiet, varētu iznākt viens un tas pats, vai mēs vienu saucam par jēdzienu un otru par priekšmetu vai otrādi — otru par jēdzienu un pirmo par priekšmetu. Patiesi, iznāk tas pats. Taču tāpēc tas nepavisam nav vienāda un tāpēc arī nav vienalga, kā mēs lietojam vārdus „jēdziens“ un „priekšmets“. Ja dabiskajā apziņā priekšstatītais patiesais saucas par priekšmetu, tad tas ir priekšmets „priekš tās“ — dabiskās apziņas. Turpretim, ja par priekšmetu tiek saukta zināšana, tad zināšana kā parādošies ir priekšmets „priekš mums“, kuri aplūko parādošos attiecībā pret savu parādišanos. Ja zināšanu, caur kuru dabiskā apziņa priekšstata apzināto, sauc par jēdzienu, tad apjēgšana ir kaut kā kaut kā priekšstatīšana. Vārds „jēdziens“ tiek lietots tradicionālās loģikas nozīmē. Turpretim, ja

saucam apziņā priekšstatīto patiesību par jēdzienu, pie kura tiek mērīta zināšana kā priekšmets priekš mums, tad jēdziens ir patiesā patiesība, parādīšanās, kur parādošās zināšana tiek novesta pie sevis pašas.

Sākotnēji šķietami brīvais vārdu „priekšmets“ un „jēdziens“ lietojums nepavisam nav patvaļīgs. Tas jau no sākta gala ir saistīts, un proti, ar apziņas dabu, kuru izsaka pirmais teikums par apziņu: „Taču apziņa ir priekš sevis pašas savs jēdziens.“ Tajā, ko apziņa uzskata par savu patieso, tā realizēs kādu savas patiesības veidolu. Patiesais ir priekšmets „priekš tās“. Patiesība ir priekšmets „priekš mums“. Tā kā apziņa priekš sevis pašas ir savs jēdziens, tā dod savu mērogu pie tās pašas. Parādošies parādās — nevis „priekš tās“, bet gan „priekš mums“ — parādošies parādīšanās. Hēgelis to izsaka teikumā, kuru mēs tagad ar mūsu pievienoto uzsvērumu saprotam labāk: „Tātad tajā, ko apziņa sevi atzīst par *esošu par sevi* vai *patiesu*, mums ir mērogs (un proti, mums — absolūti izzinošajiem), ko tā pati uzstāda, lai ar to mērītu *savu* zināšanu.“

Tā kā mūsu rīcībā no pašas apziņas ir pārbaudes mērogs, šajā ziņā nav nepieciešams nekāds papildinājums no mūsu puses. Taču tas, kas ir mūsu rīcībā, kamēr mēs paši esam apziņa, tomēr ar to vēl kategoriski neatrodas mūsu rīcībā. Ja attēlojums pakļauts tīrās raudzīšanās maksimai, tad tieši paliek neskaidrs, kā ar vienkāršu atteikšanos no mūsu uzskatiem mēs kaut ko uztveram un kāpēc mums jau jābūt mērogam kā tādām. Pieņemot, ka mērāmā zināšana un mērogs attiecas uz apziņu — tā, ka mums te atliek tikai uztvert, — mērīšana un tās izpilde taču nevar notikt bez mūsu papildinājuma. Vai gan viss būtiskākais attēlojumā galu galā nepaliek atstāts mūsu pašu darišanai? Kā ir ar pašu pārbaudi, bez kuras ne mērītais, ne mērogs nav tie, kas tie ir?

*Trīspadsmitā rindkopa* atbild uz šo jautājumu, izsakot un izskaidrojot trešo teikumu par apziņu. Izteikums ir neuzkrītoši paslēpts kādā palīgteikumā. Virsteikuma formā tas skan: „Apziņa pati sevi pārbauda.“ Ar to ir gribēts pateikt: apziņa, kamēr tā ir apziņa, ir pārbaude. Jaunlaiku metafizikas pamatvārds — „apziņa“ (Bewußtsein) — būt apzinātam — ir domāts tikai tad, ja to saistām ar „būt“ (oriģ. — vārda daļā „-sein“. — *Tulk.*) un līdzī domājam pārbaudes dziņu, proti, tādas pārbaudes, kuru no-saka zināšanas apzinātība.

Pārbaudē abi — mērāmais un mērs — ir kopā. Tādēļ apziņā tie nekad netiek savienoti ar abu papildu kopāsalikšanu. Apziņas daba pastāv abu

vienotībā. Šī daba sevi ir apliecinājusi dažādā ziņā. Dabiskā apziņa ir nepastarpināta priekšmeta zināšana — priekšmeta, kuru tā uzskata par patiesu. Reizē dabiskā apziņa ir zināšana par savu priekšmeta zināšanu arī tad, ja tā sevi īpaši neorientē uz šo zināšanu. Apziņa par priekšmetu un apziņa par zināšanu ir tas pats (das Selbe), kuram abi — priekšmets un zināšana — ir apzinātais. Priekšmets un zināšana „ir priekš tās pašas“. Priekš tās pašas — pašas apziņas — reizē ir viens un otrs. Apziņa priekš tās ir abu — viena no otra — atšķiršana. Apziņa pēc savas dabas salīdzina vienu ar otru. Šī salīdzināšana ir pārbaude. „Apziņa pati sevi pārbauda.“

Taču apziņa pa īstam ir pārbaude tikai tādā veidā, ka tai visupirms top skaidrs, vai priekšzināšana atbilst priekšmetam un tāds priekšmets īstenībā ir, vai priekšmets atbilst tam, ko zināšana pamatā zina. Pārbaude ir tikai tikmēr, kamēr ar apziņu notiek šāda tapšana. Tā nāk pār apziņu, ja tā izdibina, kas patiesībā ir tas, kas tai nepastarpināti ir patiesais, ja izdibina, ko tā droši zina, tiklīdz priekšstata priekšmetu tā priekšmetiskumā. Atbilstoši tam apziņai kā aiz priekšmeta, tā arī aiz pašas nepastarpinātās priekšmeta priekšstatišanas ir vēl kaut kas, uz kuriem tai jāiet, uz kuriem tai visupirms jāpošas ceļā. Posties ceļā te vienlaikus nozīmē: atvērt sevi priekš ... un: doties ceļā uz ...

Izskaidrojot pirmo apziņas teikumu, izrādījās, ka dabiskā apziņa ir „tikai zināšanas jēdziens“. Tai gan ir vispārīgs priekšstats par savu priekšmetu kā priekšmetu, līdzīgi kā par savu zināšanu kā zināšanu. Taču uz šo „kā“ dabiskā apziņa neielaižas, jo tā atzīst tikai nepastarpināti priekšstatīto, kaut arī vienmēr tikai ar šā „kā“ palīdzību. Tāpēc, ka tā pēc savas pašas jēgas neiedziļinās šajā „kā“, tā, būdama paštaisna, pati nesasniedz izpratni par to, kas tai kā tās aizmugure divainā kārtā ir acu priekšā. Tādējādi apziņa ir salīdzināšana un tomēr nav tā. Apziņa pēc savas dabas savā priekšmeta priekšstatišanā ir atšķiršana starp „esamību par sevi“ un „esamību priekš tās“, starp patiesību un zināšanu. Apziņa nav tikai atšķiršana, kas reizē nav nekāda atšķiršana, bet gan līdz ar to ir priekšmeta salīdzināšana ar savu priekšmetiskumu, zināšanas salīdzināšana ar savu zinātību. Apziņa pati ir salīdzinājums, kuru dabiskā apziņa, protams, nekad nerealizē.

Apziņas dabā zināšana un priekšmets ir sašķelti un tomēr nevar būt viens bez otra. Līdzīgā kārtā apziņas dabā šajā „kā“ priekšmets un jēdziens ir sašķelti un arī nevar būt viens bez otra. Apziņas dabā šie abi paši ir sašķelti un tomēr nevar būt viens bez otra. Tam, ka Hēgelis to visu atšķir, taču atšķirības nivelē vispārējā atšķiršanā un līdz ar to neļauj tām parādīties patībā (ihr Eigenes), slēptais pamats ir metafizikas būtībā, nevis metafi-

ziskajā Hēgeļa filosofijas pamatievirzē. Slēptajā metafizikas būtībā reizē sakņojas tas, ka limenis, kurā tiek nivelētas diferences, no viena un otra diskrēcijas sev nosaka, kura diskrēcija priekšstata sevi *ratio* distinkcijā. Distinkciju Hēgelis izprot kā negācijas negāciju.

Ar pienācīgu nolūku un nepieciešamām atrunām attiecībā uz Hēgeļa pieņemto atšķirību iespējams minēt diferenci, kas agrāk tika minēta citur. Dabisko apziņu varētu saukt par ontisku apziņu, jo tā vēršas tieši uz priekšmetu kā esošo un līdzīgā kārtā uz savu zināšanu par to kā kaut ko esošu un pastāvīgi paliek pie tā. Uz grieķiskā tō ōv — esošais — balstītais vārds „ontisks“ nozīmē to, kas skar esošo. Taču grieķiskais ōv — „esošais“ — sevī slēpj sava paša esamīguma (ὄνσία) būtību, kas savas vēstures ritējumā nekādā ziņā nav palikusi tā pati. Ja mēs domājoši lietojam vārdus ōv un „esošais“, tad kā pirmais ir pieņemts, ka mēs domājam, t.i., raugāties, kādā mērā mainās nozīme un kāda tā ikreiz vēsturiski fiksēta. Ja esošais parādās kā priekšmets, ja esamīgums izgaismojies kā priekšmetiskums un ja tā rezultātā esamību uzskata par ne-priekšmetisku, tad tas viss jau balstās uz tādu ontoloģiju, caur kuru ōv tiek noteikts kā ὑποκείμενον, bet tas kā *subjectum*, kura esamība tikusi noteikta no apziņas subjektivitātes. Tāpēc, ka ōv tiklab nozīmē „esošais“ kā arī „esošs“, ōv kā „esošais“ var tikt sakopots (λέγειν) uz savu „esošs“. Atbilstoši savam divdomīgumam ōv jau kā esošais ir sakopots uz esamīgumu. Tas ir ontoloģisks. Taču līdz ar ōv būtību ikreiz mainās šī sakorošana, λόγος, un ar to arī ontoloģija. Kopš ōv, klātbūtīgais, izpaužas kā φύσις, klātbūtīgā klātbūtība grieķu domātāju izpratnē balstās uz φαίνεσθαι, uz neapslēptā sevī rādošos parādīšanos. Atbilstoši tam klātbūtīgā daudzveidīgums, τὰ ὄντα, tiek domāts kā tas, kas savā parādīšanās [procesā] ir pieņemts vienkārši kā klātbūtīgais. Pieņemts te nozīmē: pieņemts tūlīt un ļaut tam tā, kā tas ir, palikt pie klātbūtīgā. Pieņemšana (δέχεσθαι) paliek bez turpinājuma. Proti, tā nedomā tālāk par klātbūtīgā klātbūtību. Tā paliek δόξα ietvaros. Turpretim voēiv ir tāda uzklausišana, kurā īsti uzklausa klātbūtīgo tā klātbūtībā un pēc tam ķeras tam klāt.

”Ōv divdomīgums nosauc gan klātbūtīgo, gan arī klātbūtību. Tas nosauc abus reizē un nevienu kā tādu. Šim būtiskajam ōv divdomīgums nozīmē, ka ar δοκοῦντα δόξα, t.i., ar εἶντα, sader kopā εἶναι, εἶν voēiv. Tas, ko uzklausa voēiv, nav patiesi esošais atšķirībā no tīra šķītuma. Δόξα uzklausa drīzāk tieši pašu klātbūtīgo, nevis klātbūtīgā klātbūtību, kura klātbūtību voēiv uzklausa.

Ja mēs metafizikas būtību domājam — tas būs nepieciešami turpmāk — klātbūtīgā un klātbūtības divējības izcelsmē no sevi slēpjošā ōv

divdomīguma, tad metafizikas sākums sakrīt ar Rietumu domāšanas sākumu. Turpretim, ja par metafizikas būtību uzskata dalījumu starp pārjuteklisko un juteklisko pasauli un vienu uzskata par patiesi esošo pretstatā otrai kā tikai šķietami esošai, tad metafizika sākas ar Sokratu un Platonu. Taču tas, kas sākas ar viņu domāšanu, ir tikai īpašs kādas agrinākas esošā öv divējādības izklāsts. Ar to sākas metafizikas nebūtība (Unwesen). Vēlākie domātāji no šās nebūtības līdz pat mūsdienām nepareizi skaidroja metafizikas būtisko sākumu. Tomēr šeit domātā nebūtība nav nekas negatīvs, ja vien ieprātojam, ka jau metafizikas būtības sākumā nedomāta paliek öv divdomīgumā valdošā diference, proti, tā, ka šī palikšana nedomātam rada metafizikas būtību. Atbilstoši šim nedomātajam nepamatots paliek arī öv λόγος. Taču šis nepamatotais dod onto-loģijai tās būtības varu.

Aiz šā apzīmējuma no mums slēpjas esamības vēsture. Ontoloģisks nozīmē: sakopot esošo tā esamīgumā. Ontoloģiska ir tāda būtība, kura pēc savas dabas stāv šajā vēsturē, izturēdama to no esošā neapslēptības. Atbilstoši tam varam teikt: apziņa savā tiešajā esošā priekšstatīšanā ir ontiska apziņa. Priekš tās esošais ir priekšmets. Bet paša priekšmeta priekšstatīšana, lai arī negaidīti, priekšstata priekšmetu kā priekšmetu. Tā jau ir sakopojusi priekšmetu savā priekšmetiskumā un tāpēc ir ontoloģiska apziņa. Taču, tā kā tā nedomā priekšmetiskumu kā tādu, tomēr to jau priekšstata, dabiskā apziņa ir ontoloģiska un tomēr vēl nav tāda. Mēs sakām, ka ontiskā apziņa ir pirmsontoloģiska. Kā tāda dabiskā ontiski-pirmsontoloģiskā apziņa slēpti ir ontiski patiesā un ontoloģiskās patiesības atšķiršana. Tāpēc, ka *būt*-apzinātam nozīmē *būt* šai atšķirībai, apziņa pēc savas dabas ir ontiski un ontoloģiski priekšstatītā salīdzināšana. Kā salīdzināšana tā ir pārbaudes procesā. Tās priekšstatīšana sevī pašā ir dabiska sevisstatīšana-pārbaudei.

Tāpēc pati apziņa nekad nav dabiskā apziņa tikai tā, it kā paliktu tā, kas tās priekšmets ir patiesībā, un tā, kas tās zināšana ir drošticamībā, nobloķēta. Dabiskā apziņa mīt savā dabā. Tā pastāv atbilstoši kādam šis dabas veidam. Taču tā nav pati tās daba. Drīzāk tai ir dabiski no sevis nekad nenonākt pie dabas un līdz ar to pie tā, kas norisinās aiz tās muguras. Tomēr tā — kā dabiski pirmsontoloģiska apziņa — jau ir nokļuvusi uz ceļa pie savas patiesības. Taču ceļā tā pastāvīgi griežas atpakaļ un paliek priekš tās (für es). Parastajam viedoklim nav svarīgi paraudzīties, kas īsti slēpjas aiz tā un ko slēpj tas, ko uzskata par patiesu. Tas turas pretim redzējumam, kādā, lai pārliecinātos, kas patiesībā kā patiesais atrodas aiz patiesā, lūkojas skepse. Kādā dienā skepse varētu nonākt pat tik tālu, ka

saskatītu, ka tas, kas filosofijas uzskatos paliek kāds „aiz tā“, patiesībā ir „pirms tā“. Uzskatu patiesība, kuru kā savu dzili dabiskā apziņa nekad nerasniedz, ir tā pati, t.n., ir īstenībā gaismas priekšplāns, kura ietvaros jau kā redzētais atrodas jebkurš zināšanu un apziņas veids.

Taču reizēm filosofija pati pretojas skepsei. Tā labāk turas pie ierastā dabiskās apziņas viedokļa. Filosofija gan pieļauj, ka priekšmetam kā priekšmetam pieder priekšmetiskums. Taču priekšmetiskums tai ir tikai nepriekšmetiskais. Filosofija ņem dalību ierastajā viedoklī un pierunā to, ka tam esot taisnība, jo šis nepriekšmetiskais ļaujot sevi priekšstatīt tikai ierastās apziņas priekšstatos, kas tāpēc esot nepietiekoši un tikai tīra spēle ar zīmēm, kuras dabiskajai apziņai viegli sniedz nodrošinājumus un pat rada iespaidu, ka šī nodrošināšana būtu kritiskā filosofija, jo tā taču skeptiski izturētos pret ontoloģiju. Taču šis skepses veids ir tikai skepses šķietamība un tāpēc bēgšana no domāšanas viedokļa sistēmā.

Ja turpretim skepse realizējas kā pilnīgs skepticisms, domāšana metafizikas ietvaros ir virzībā kā īpaši realizēta ontiskās un pirmsontoloģiskās apziņas salīdzināšana ar ontoloģiskās apziņas palīdzību. Tā nenodalās no dabiskās apziņas, bet gan atgriežas apziņas dabā kā sākotnējās ontiskās un pirmsontoloģiskās priekšstatīšanas vienībā. Ja tiek salīdzināts, norisinās arī pārbaude. Šajā norisē apziņa ir tās pašparādīšanās parādīšanās ietvaros. Tā ir sev klātbūtīga. Tā ir. Apziņa ir, kamēr tā savā patiesībā top.

Tapšana pastāv, kamēr norisinās pārbaude, kas ir salīdzinājums. Pārbaude var notikt tikai tā, ka tā risinās savā priekšā. Skepse skatās sev priekšā un redz sevi priekšā. Skepse raugās uz priekšu uz to, kas zināšana un tās priekšmets ir skepses patiesībā. Sestajā rindkopā jau bija norādīts, ka dabiskā apziņa pārbaudes ceļā zaudē savu patiesību. Ja tās šķietami patiesais tiek uzlūkots attiecībā uz patiesību, izrādās, ka zināšana neatbilst savam priekšmetam, jo tā neļauj šim priekšmetiskumam sevi uzrunāt. Apziņai, lai tā kļūtu atbilstīga priekšmeta patiesībai, jāmaina līdzšinējā zināšana. Taču, kamēr tā maina savu zināšanu par priekšmetu, arī priekšmets jau ir mainījies.

Priekšmetiskums tagad ir priekšmets, un to, kas tagad saucas par priekšmetu, nevar vairs izveidot no iepriekšējā viedokļa par priekšmetiem. Taču šis viedoklis dzen savu būtību arī vēl tad, ja priekšmetiskums tiek uzdots tikai no iepriekšējā priekšmeta un turklāt negatīvi un arvien negatīvāk kā nepriekšmetiskais. Filosofija nodarbojas ar to, lai kļūtu par ierastā viedokļa nevarības cildinājumu.

Pārbaudošā salīdzinājumā, kas ieskatās parādošās zināšanas parādīšanās

[procesā], ne tikai priekšmeta dabiskā zināšana neiztur kā šķietami vienīgi patiesā, bet arī priekšmets pats nepatur savu stāvokli kā pārbaudes mērogs. Pārbaudi, kas ir pati apziņa, neiztur ne pārbaudītais, ne pārbaudes mērogs. Tie abi nepastāv tā priekšā, kas pa to laiku pats ir radies pārbaudē.

*Četrpadsmitā rindkopa* sākas ar teikumu: „Ši *dialektiskā* kustība, kuru apziņa kā ar savu zināšanu, tā arī ar savu priekšmetu veic pati sevī, ir — ja vien līdz ar to *tai radies jauns patiens priekšmets* — tas, kas tiek saukts par *pieredzi*.“ Ko Hēgelis apzīmē ar vārdu „pieredze“? Viņš apzīmē esošā esamību. Esošais tostarp ir kļuvis par subjektu un līdz ar to par objektu un objektīvo. No seniem laikiem esamība nozīmē — būt klāt. Veids, kurā piebūtīgojas apziņa — ar drošticamību esošais, ir parādīšanās. Apziņa kā esošais, kas tā ir, ir parādošās zināšana. Ar vārdu „pieredze“ Hēgelis apzīmē parādošos kā parādošos, öv ű öv. Vārdā pieredze ir domāts ű. No ű (*qua*, kā) ir domāts esošais savā esamīgumā. Pieredze tagad vairs nav vārds kāda izzīņas veida apzīmēšanai. Pieredze tagad ir esamības vārds, jo tas saklausīts no esošā kā tāda. Pieredze apzīmē subjekta subjektivitāti. Pieredze saka, ko vārdā „apziņa“, t.i., „būt-apzinātam“, nozīmē „būt“, — proti, ka tikai no šā „būt“ kļūst skaidrs un saistošs, kas jādombā ar vārdu „apzināts“.

Savādaais vārds „pieredze“ kā esošā esamības apzīmējums iekrīt prātā tāpēc, ka tas ir kļuvis uzkrītošs. Tā lietojums gan pilnībā izkrīt no ierastā, kā arī no filosofiskā valodas lietojuma. Taču tas krit kā pašas lietas auglis — lietas, kuras priekšā Hēgeļa domāšana iztur līdz galam. Valodas lietojumu, kas būtiski atšķiras no ikdienišķā runas veida, attaisno tas, ko Hēgelis attiecībā uz apziņas dabu parādījis iepriekšējās rindkopās. Trīs teikumi par apziņu iezīmē šīs dabas uzbūves pamatus.

„Taču apziņa ir priekš sevis pašas savs *jēdziens*.“

„Apziņa dod savu mērogu tai pašai.“

„Apziņa pati sevi pārbauda.“

Otrais teikums izskaidro pirmo tādā ziņā, ka tas saka — „savs jēdziens“, kur apziņa sevi apjēdz savā patiesībā, it kā sevis apjēgšanas gaitai būtu mērs, kas līdz ar mērāmo attiektos uz apziņu. Trešais teikums norāda uz sākotnīgo mērāmā un mēra vienību, kādā būtīgojas apziņas vienība, kamēr pati apziņa *ir* pārbaudošais salīdzinājums, no kura rodas abi, un proti, ar parādošās parādīšanos. Parādīšanās būtība ir pieredze. Šim vārdam tagad ir jāietver nozīme, kuru tas dabūjis no norādes par apziņas dabu.

Iepriekšējā aplūkojuma rezultātā ar trīs teikumiem par apziņu tomēr ir pierādīties kaut kas, kam jau vajadzēja būt nosauktam, jo tas ir savā ziņā neizbēgami. Hēgelis pats to visupirms izsaka nodaļā, kurā parādās (fältt) izšķirošais vārds „piederze“. Visu trīs teikumu darbības vārdi ir divdomīgi: „ir“ — pirmajā, „dod“ — otrajā un „pārbauda“ — trešajā teikumā.

Apziņa priekš sevis pašas ir savs jēdziens un reizē tas nav. Tā ir savs jēdziens tā, ka tas tai top un tā sevi atrod tajā.

Apziņa dod savu mērogu tai pašai un reizē to nedod. Tā dod to, jo apziņas patiesība rodas no tās pašas, kas savā parādīšanās [procesā] atnāk kā absolūta drošticamība. Tā to nedod, jo tā mērogu, kas kā ikreiz nepatiesais priekšmets nav noturīgs, atkal no jauna liedz un tādējādi to tur it kā aiz kalna.

Apziņa sevi pārbauda un reizē tomēr nepārbauda. Tā sevi pārbauda, jo tā ir, kas tā ir, priekšmetiskuma un priekšmeta salīdzinājuma rezultātā. Tā sevi nepārbauda, jo dabiskā apziņa ietiepjas savā viedoklī un bez pārbaudes pasludina savu patieso par absolūti patieso.

Ar šo divdomīgumu apziņa nodod savas būtības pamatiezīmi: būt kaut kam, kas tā reizē vēl nav. Esamība apziņas nozīmē izteic: uzturēties „jau“ kādā „vēl-ne“, proti, tā, ka šis „jau“ klātbūtīgojas vēl-ne ietvaros. Klātbūtīgums sevī ir sevis nosūtīšana uz „jau“. Tas dodas ceļā pie tā. Tas pats sev veido ceļu. Apziņas esamība pastāv tur, ka tā sevi virza ceļā. Esamībai, kuru Hēgelis domā kā pieredzi, piemīt pamatiezīme — kustība. Hēgelis teikumu, kas izteic pieredzes būtību, sāk ar vārdiem: „*Dialektiskā* kustība ..“ īsti ir tas, kas tiek saukts par pieredzi un šeit attiecināms uz to, ko attēlo parādošās zināšanas zinātne. Teksta vissliktākā interpretācija būtu vēlme domāt, ka Hēgelis raksturo tikai attēlojumu kā kādu pieredzes veidu, lai uzsvērtu, ka attēlojumam jāturas pie fenomeniem un jāizvairās deģenerēties par konstrukciju. Šeit domājamā pieredze nepieder pie attēlojuma kā tā specifiskas pazīme, bet gan attēlojums pieder pie pieredzes būtības. Pieredze ir parādošās kā tāda parādīšanās. Parādīšanās attēlojums pieder pie parādīšanās un pieder tai kā kustībai, kurā apziņa realizē savu realitāti.

Hēgelis šo kustību uzsvērti sauc par „dialektisku“ kustību. Tikai šeit lietoto apzīmējumu viņš neizskaidro ne iepriekšējās, ne arī sekojošajās fragmenta rindkopās. Atbilstoši tam mēģināsim dialektisko izprast no tā, kas izrietējis līdzšinējās pārdomās par apziņas dabu. Varētu vēlēt izskaidrot dialektisko no tēzes, antitēzes un sintēzes vienības vai arī no negācijas negācijas. Taču visa kaut kādā veidā tēziskā būtība rodama

apziņā, kur dibinās arī negativitāte, ja tā tiek izprasta no negācijas. Taču apziņas būtībai sevi ir jānosaka tikai caur savas dabas izvērsumu. Kaut gan problēmu, vai dialektika ir tikai iziņas metode vai arī tā kā kaut kas reāls iederas pašā objektīvi reālajā, varētu atlikt sāņus. Kamēr nav noteikts, kur pastāv reālā realitāte, kādā mērā šī realitāte sakņojas apziņas esamībā un kādas tai attiecības ar šo esamību, problēma ir šķietama. Dialektikas iztīrījumi līdzinās rīcībai, kad avota tecējumu cenšas skaidrot, stāstot par notekūdeņu stāvošo ūdeni. Varbūt ceļš līdz avotam ir vēl tāls. Taču mums jāmeģina norādīt tā virzienā, ņemot vērā, ka Hēgelis piedāvā palīdzību.

Apziņa kā apziņa ir tās kustība, jo tā ir ontiski-pirmsontoloģiskās un ontoloģiskās zināšanas salīdzinājums. Vienai ir pretenzijas pret otru. Otra izvērza pirmajai pretenzijas būt par tās patiesību. Starp (δια) vienu un otru ir šo pretenziju runāšana, ir kāds λέγειν. Šajā sarunā apziņa piešķir sev savu patiesību. διαλέγειν ir διαλέγεσθαι. Taču saruna nepaliek stāvēt vienā apziņas veidolā. Tā — kā saruna, kas tā ir, — iet caur (δια) visu apziņas veidolu jomu. Šajā cauri iešanā apziņa sakopojas savas būtības patiesībā. Cauri ejošā sakopojšanās διαλέγειν ir pašsakopojšanās (διαλέγεσθαι).

Apziņa ir apziņa kā saruna starp dabisko un reālo zināšanu — saruna, kas realizē apziņas būtības sakopojanos caur tās veidoliem. Tā kā apziņas veidošanās reizē notiek kā sevi sakopojošā saruna un kā sevi izteicošs sakopojums, apziņas kustība ir dialektiska.

No ontiski-ontoloģiskās apziņas dialogiskuma visupirms iespējams izcelt tās priekšstatīšanas tēziskumu, tādēļ arī dialektikas raksturojums caur tēzes, antitēzes un sintēzes vienību vienmēr ir pareizs, taču pastāvīgi paliek tikai atvasināts. Tas pats attiecas arī uz dialektiskā izklāstu kā bez-galīgu negativitāti. Tā pamatojas uz apziņas sarunas veidolu caur-sevis-sakopojšanu absolūtā jēdzienā, kāda ir apziņa savā realizētajā patiesībā. Tēziski pozicionālā un noliedzošā negācija par priekšnosacījumu pieņem apziņas mūžseni dialektisko parādīšanos, taču nekad neveido tās dabas sastāvu. Dialektisko nav iespējams ne izskaidrot loģiski no priekšstatīšanas pozīcijas un negācijas, ne arī konstatēt ontiski kā īpašu aktivitāti un kustības formu reālās apziņas ietvaros. Dialektiskais kā parādīšanās veids pieder pie esamības, kas kā esošā esamīgums izvēršas no klātbūtības. Hēgelis neizprot pieredzi dialektiski, bet gan domā dialektisko no pieredzes būtības. Tā ir esošā esamīgums, kas kā *subiectum* nosaka sevi no subjektivitātes.

Pieredzes izšķirošais būtības moments ir tas, ka tajā apziņai rodas jauns paties priekšmets. Svarīga ir šā jaunā priekšmeta izcelsme kā patiesības izcelsme, nevis tas, ka tiktu kāds priekšmets uztverts kā pretimstāvošais

(Gegenüber). Priekšmets tagad vispār vairs nav domājams kā pretimstāvošais priekšstatam, bet gan kā tas, kas rodas vēl ne patiesā nozīmē iepretim vecajam priekšmetam kā apziņas patiesība. Pieredzēšana ir veids, kā apziņa — tā, kā tā ir, — atvedina tādu savu jēdzienu, kāds tas patiesībā ir. Atvedinoša izvaicāšana parādošās patiesajā sasniedz patiesības parādīšanos. To sasniedzot, tā nokļūst pašas parādīšanās sevī parādīšanās. Vešanai pieredzēšanā (das Fahren im Erfahren) sākotnēji ir vilkšanas nozīme. Namdaris, būvējot māju, velk baļķi noteiktā virzienā. Vedināšana ir sniegšanās pēc...: viens iaved otru savā redzeslokā (ins Gesicht). Vešana ir pavadoša nokļūšana pie...: gans izved ganāmpulku un pieved pie kalna. Pieredzēšana (Erfahren) ir izvaicājoši sasniedzīga nokļūšana (auslangenderlangendes Gelangen). *Pieredzēšana ir klātbūšanas, t.i., esamības, veids.* Caur pieredzi parādošās apziņa kā parādošās piebūtīgojas savā pašas klātbūtībā pie sevī. Pieredze sakopo apziņu tās būtības sakopojumā.

Pieredze ir klātbūtīgā klātbūtīguma veids — klātbūtīgā, kas būtīgojas sevī-priekš-statišanas veidā. Apziņai tās veidošanās vēsturē ikreizēji topošais jaunais priekšmets nav kaut kāds patiesais un esošais, bet gan patiesā patiesība, esošā esamība, parādošās parādīšanās, pieredze. Jaunais priekšmets saskaņā ar četrpadsmitās rindkopas noslēdzošo teikumu nav nekas cits kā pati pieredze.

*Ens essentia* savā *esse* ir prēzens. Bet prēzens būtīgojas prezentācijas veidā. Taču tāpēc, ka pa šo laiku *ens, subjectum*, ir kļuvis par *res cogitans*, prezentācija sevī vienlaikus ir priekš-statoša, t.i., reprezentācija. Tas, ko Hēgelis domā ar vārdu „pieredze“, visupirms izteic, kas *res cogitans* ir kā *subiectum co-agitans*. Pieredze ir reprezentācijā būtīgojušās un tādējādi sevī absolvējošā absolūtā subjekta prezentācija. Pieredze ir absolūtā subjekta subjektivitāte. Pieredze kā absolūtās reprezentācijas prezentācija ir absolūtā otrreizējā atnākšana. Pieredze ir absolūtā absolūtība, tā parādīšanās absolventā sevī parādīšanās [procesā]. Ir ļoti svarīgi šeit pieminēto pieredzi domāt kā apziņas esamību. Bet esamība nozīmē klātbūšanu. Klātbūšana sevī izpauž kā parādīšanās. Tagad parādīšanās ir zināšanas parādīšanās. Esamībā, kurā būtīgojas pieredze, kā parādīšanās raksturs atrodas priekšstatišana prezentēšanas nozīmē. Pat lietodams vārdu „pieredze“ empīrijas ierastajā nozīmē, Hēgelis visupirms ņem vērā klātbūtības momentu. Tad ar pieredzi viņš izprot „uzmanības pievēršanu tagadnīgajam kā tādām“ (sal. priekšvārdu „Gara fenomenoloģijai“, Hofmeistera izd., 14. lpp.). Hēgelis apdomīgi saka ne tikai to, ka pieredze būtu tagadnīgā ievērošana, bet gan tagadnīgā ievērošana tā klātbūtībā.

Pieredze attiecas uz klātbūti un tā klātbūtībā. Bet, tā kā apziņa ir, kamēr tā sevi pārbauda, tā vedina uz savu klātbūti, lai nokļūtu tajā. Pie parādošās zināšanas parādīšanās piederas reprezentēt sevi savā prezencē, t.i., sevi attēlot. Attēlojums pieder pie pieredzes, proti, pie tās būtības. Tas nav tikai pretstats pieredzei, kura tai varētu arī trūkt. Tāpēc pieredze tikai tad tiek domāta tās pilnā būtībā kā esošā esamīgums absolūtā subjekta nozīmē, ja nāk gaismā, kādā veidā parādošās zināšanas attēlojums pieder pie parādīšanās kā tādas. Pēdējais solis uz pieredzes kā absolūtā klātesamības būtību sperts fragmenta priekšpēdējā rindkopā.

*Piecpadsmitā rindkopa* saistās ar dabiskās apziņas priekšstatu par to, ko sauc par pieredzi. Šis priekšstats ir pretrunā ar Hēgeļa domāto pieredzi. Tas nozīmē: metafiziski domātā pieredze dabiskajai apziņai paliek nepieejama. Tā ir esošā esamīgums un tāpēc nekur nav sastopama kā esoša sastāvdaļa esošā ietvaros. Ja ar kādu priekšmetu, piemēram, ar kādu darbarīku tā lietojumā, veic labu pieredzi, to veic ar priekšmetu, pret kuru lietots priekšmets, ar kuru veicam pieredzi. Ja ar kādu cilvēku veic sliktu pieredzi, to dara izdevīgā situācijā — izmantojot stāvokli un attiecības, kas šim cilvēkam liktu aizsargāties. Pieredzi ar priekšmetu veic nevis ar šo pašu priekšmetu, bet gan ar kādu citu priekšmetu, kuru sagādā un liek lietā. Parastajā pieredzē (*experiri*) pārbaudāmo priekšmetu aplūko atkarībā no nosacījumiem, kas radīti ar citu priekšmetu palīdzību. No tiem izriet, kā ir ar priekšmetu. Ja jāmaina priekšstati, kas bija par pārbaudāmo priekšmetu, mums tiek no jauna pievienoto (*herzugebrachte*) priekšmetu izmaiņu citādība (*das Andere*). Vecā priekšmeta nepatiesība parādās jaunajā priekšmetā, kuru mēs tieši priekšstatām, lai to tāpat priekšstatot iesaistītu salīdzinošā attiecībā ar jau pazīstamo, ar kuru gribam veikt pieredzi. Turpretim pieredzē, kas ir pati apziņa, notiek tieši otrādi.

Ja mēs priekšstatāmies kāda priekšmeta priekšmetiskumu, kāda patiesā patiesību, tiek izdarīta pieredze ar veco priekšmetu — proti, tā, ka tieši no vecā priekšmeta rodas jaunais priekšmets, priekšmetiskums. Pie vecā priekšmeta un no tā savā stājā paceļas jaunais. Tādēļ ne tikai nevajag iet prom pie kāda cita tieši esoša priekšmeta, bet īpaši iedziļināties vecajā. Dabiskā apziņa priekšstata savu priekšstatīto un savu priekšstatīšanu nepastarpināti kā esošo, neņemot vērā esamību, kuru tā tomēr priekšstata. Ja tai tomēr ir jāsauglabā esamība, tai ne tikai jāpaliek pie esošā, bet gan jāiedziļinās tajā, atgriežoties pie tā, kas tai esošā priekšstatīšanā jau ir

priekšstatāmībā. Tā kā kļūst redzama parādošās parādīšanās, apziņa jau zināmā veidā ir atteikusies no ierastās priekšstatīšanas un pavērsusies atpakaļ no parādošās uz parādīšanos un tādējādi apvērsusies otrādi.

Parādīšanās sevī parādīšanās valda „pašas apziņas pārvērsums“. Apziņas pieredzes pamatiezīme ir šis pārvērsums. Tas pat ir „mūsu papildinājums“. Tas, kas apziņai šajā pārvērsumā attēlojas, nav „priekš apziņas“, tātad nav priekš dabiskā. Tas, kas pārvērsumā attēlojas, nav „priekš tās“, apziņas, „kuru mēs aplūkojam“, bet gan „priekš mums“, kas aplūko. Kas ir šie „mēs“?

„Mēs“ ir tie, kas dabiskās apziņas pārvērsumā to gan atstāj savos uzskatos, taču reizē un īpaši skatās uz parādošās parādīšanos. Šī skatīšanās, kas īpaši noraugās uz parādīšanos, ir raudzišanās, kādā realizējas skepse, kas paredzējusi absolūtā absolūtību un jau iepriekš maldijusies attiecībā uz sevi. Tas, kas sāk starot sevi pilnveidojošā skepticismā, rādās „priekš mums“, t.i., priekš tādiem, kas, domādami par esošā esamīgumu, jau maldijušies ar esošā esamību. Skepsē valdošais apziņas pārvērsums ir maldu gājums, kurā apziņa maldās attiecībā uz pašu parādīšanos. Tas, kas rādās tādējādi maldinātajam, sava satura ziņā pieder pie pašas apziņas un ir „priekš tās“. Taču veids, kā parādošies sevi rāda, — proti, kā parādīšanos —, ir parādošās izskatīšanās (Aussehen), tā εἶδος, kas veido visu parādošies, novieto skatā un izveido, μορφή, *forma*. Hēgelis to sauc par „formālo“. Tas nekad nav „priekš tās“, priekš dabiskās, tieši priekšstatošās apziņas. Kamēr formālais ir priekš tās, tas tai pastāvīgi ir tikai kā priekšmets, bet nekad kā priekšmetiskums. Formālais, esošā esamīgums, ir „priekš mums“, kas pārvērsumā skatāmies ne tieši uz parādošās, bet gan uz parādošās parādīšanos. Apziņas pārvērsums, kas ir priekšstatīšanas pārvērsums, nenogriežas no tiešās priekšstatīšanas uz kādu sānceļu, bet gan dabiskās apziņas ietvaros iedziļinās tajā, no kā tieši priekšstatītajam visupirms pienākas tas, ko tas uztver kā klātbūti.

Apziņas pārvērsumā mēs iedziļināmies tieši tajā, ko nesasniedz nekāda dabiskā apziņa. Mēs raugāmies uz to, kas notiek „aiz tās muguras“. Pie tā pieder arī pārvērsums. Caur to parādošās parādīšanās nonāk attēlojumā. Pārvērsums visupirms pieredzi vērs atpakaļ un nostāda attēlošanā. Apziņas pieredze ar pārvērsumu tiek „pacelta zinātniskā gājumā (Gang)“. Attēlojums priekšstata esošā esamību. Tas ir òv ἢ òv zinātne. Pārvērsums, kurā raudzišanās pavēršas pret parādošos kā parādošos, ienes skatīšanos gājumā, kādu iet zinātne. Skepse par esošā esamību nostata esošo atpakaļ pret sevi pašu, tā ka tas sev parādās kā esošais „kā“ ietvaros (im „als“). Pārvērsums

īpaši ļauj notikt  $\eta$  attiecībā uz  $\acute{o}$ v. Lidz ar to izšķirošais pieredzē, caur kuru apziņa pati sev parādās savā parādīšanās [procesā], rodams pārvēsumā. Taču tas ir „mūsu papildinājums“.

Bet vai Hēgelis iepriekšējās rindkopās (sal. īpaši divpadsmito) visas pārdomas nav veltījis tam, lai parādītu, ka parādošās zināšanas attēlojumā ir tieši jāatmet mūsu iedomas un domas, lai mums paliktu „tīra raudzīšanās“? Vai viņš trispadsmitajā rindkopā kategoriski nepasaka, ka apziņa pati sevi pārbauda un tāpēc „kāds papildinājums no mums“ kļūtu lieks? Atmetot visus papildinājumus, mums jāpanāk, lai parādošies pats no sevis parādītos savā parādīšanās procesā. Taču atmešana nenotiek pati no sevis. Ja vien ļaušana ir darīšana, tad tā ir atmešana. Šī darīšana nepieciešami ir papildinājuma darīšana. Jo tikai caur to, ka sevi pilnībā realizējoša skepticisma skepse gatavojas (vorsieht) uz esošā esamību, esošais var brīvi pats no sevis parādīties un savai parādīšanās ļaut rādīties. Apziņas pārvēsuma papildinājums ir ļaušana parādīties parādošamies kā tādām. Papildinājums pieredzei neuzspiež kaut ko, kas tai būtu svešs. Pieredze drīzāk vēš no sevis ārpus īpaši to, kas atrodas tajā kā apziņas esamībā — apziņas, kas atbilstoši pirmajam apziņas teikumam ir priekš sevis pašas savs jēdziens. Tāpēc arī papildinājums nekad nevar atcelt attēlojumam nepieciešamo raudzīšanos. Papildinājumā un caur to drīzāk aizsākas tīrā raudzīšanās. Tādēļ raudzīšanās paliek papildinājumā.

Iepriekšējā rindkopā Hēgelis teicis, ka pieredze esot kustība, kuru apziņa izpilda pati ar sevi. Izpildīšana ir varas valdīšana, kurā absolūtā griba grib, lai tas savā absolūtībā būtu pie mums klātbūtīgs. Griba, kas ir absolūtais, valda pieredzes veidā. Tā ir izvaicājoši-iegūstoša nokļūšana, kurā parādās parādīšanās. Kā šī nokļūšana (klātbūtība) pieredze raksturo gribas būtību, kas sevi ar pieredzes būtību slēpj esamības būtībā. Šeit domājamā pieredze nav ne izziņas veids, ne arī kāds no ierastajiem gribēšanas veidiem. Kā pieredze valda absolūtā griba būt pie mums, t.i., priekš mums, un parādīties mums kā parādošies. Priekš mums parādošies attēlojas savā parādīšanās, ja mēs darām pārvēsuma papildinājumu. Atbilstoši tam papildinājums grib absolūtā gribu. Papildinājums pats ir absolūtā absolūtības gribētais. Apziņas pārvēsums no mūsu puses absolūtajam nepievieno neko egoistisku. Tas atliek mūs atpakaļ mūsu būtībā, kas pastāv klātbūtīgumā absolūtā otrreizējā atnākšanā. Mums tas nozīmē attēlot otrreizējo atnākšanu. Pieredzes attēlojums ir gribēts no pieredzes būtības kā tai piederīgais. Papildinājums atklāj, ka un kā mēs esam iekārtoti (zugeartet) absolūtā absolūtības redzēšanā.

Pieredze ir esošā esamība. Pa to laiku esošais ir parādījies apziņas raksturā un kā parādošies *ir* reprezentācijā. Taču, ja pie pieredzes būtības piederas attēlojums, ja attēlojums sakņojas pārvēsumā, ja pārvēsums kā mūsu papildinājums ir mūsu būtiskās attiecības pret absolūtā absolūtību izpilde, *tad pati mūsu būtība piederas pie absolūtā otrreizējās atnākšanas*. Pārvēsums ir skepse par absolūtību. Tas pārvērš visu parādošos tā parādīšanās. Pārvēsums, no sāкта gala sev paredzēdams (versieht) parādīšanos, paceļas pāri jebkuram parādošamies kā tādām, aptver to un paver apjomu vietai, kurā parādīšanās sevi parāda. Šajā vietā un caur to attēlojums iet savu gaitu, kamēr tas pastāvīgi skeptiski norisinās-no-sevis (vor-sich-geht). Pārvēsumā attēlojumam priekšā ir (vor sich) absolūtā absolūtība un tādējādi absolūtais pie sevis (bei sich). Pārvēsums paver un ierobežo apziņas veidošanās vēstures vietu. Tādā veidā tas nodrošina apziņas pieredzes pilnīgumu un turpmāko gaitu. Pieredze, kamēr tā norisinās-no-sevis, no-sevis-norisinādamās, atgriežas pie sevis, bet, atgriežoties pie sevis, izvēršas apziņas klātbūtībā un kā klātbūtība kļūst *pastāvīga*. Absolvēta pastāvīga apziņas klātbūtība ir absolūtā esamība. Ar pārvēsumu parādošās apziņa parādās savā parādīšanās [procesā] un tikai tajā. Parādošies atdalās (entäußert) savā parādīšanās [procesā]. Ar atdalīšanos apziņa iziet savas esamības galējībā. Taču tādējādi ne tā aiziet prom no sevis un no sava ceļa, ne arī absolūtais atdalīdamies iekrīt sava vājuma tukšumā. Drīzāk atdalīšanās ir parādīšanās pilnības turēšanās pie sevis ar gribas spēku, kurā valda absolūtā otrreizējā atnākšana. Absolūtā atdalīšanās ir atcerēšanās-iedziļināšanās tā absolūtības parādīšanās gaitā. Atdalīšanās ir atsvešināšanās abstrakcijā tik mazā mērā, ka ar tās palīdzību parādīšanās tieši kļūst mājīga parādīšanās kā tādā.

Protams, pavisam cits ir jautājums, vai un ciktāl subjektivitāte ir īpašs esamības būtības liktenis, kurā *kļūst nezināma* (entzieht sich) esamības neapslēptība, nevis esošā patiesība, kas līdz ar to nosaka īpašu laikmetu. Subjektivitātes ietvaros jebkurš esošais kā tāds kļūst par priekšmetu. Viss esošais ir esošais apstiprināšanas dēļ un apstiprināšanā. Ja subjektivitātes — kurā sakņojas tehnikas būtība — laikmeta ietvaros apziņai kā esamība tiek pretstatīta daba, tad šī daba ir tikai esošais kā jaunlaiku tehniskās priekšmetiskošanas priekšmets — priekšmetiskošanas, kura bez atšķirības skar pastāvošās lietas un cilvēkus.

Apziņas pārvēsums visupirms un no sāкта gala īpaši paver „starp“ (δία), kurā savu valodu gūst saruna starp dabisko apziņu un absolūto zināšanu. Reizē pārvēsums kā skepse par absolūtā absolūtību paver pilnīgu sfēru, caur

kuru caurcaurēm (δια) apziņa sakopo savu vēsturi pabeigtā patiesībā un tādējādi to veido. Apziņas pārvērsums izgaismo divējādā λέγεσθαι divējādo δια. Pārvērsums visupirms un vispār veido būtisko spēles telpu kustības dialektiskumam, kurā sevi realizē pieredze kā apziņas esamība.

Apziņas pārvērsums ir skepses skatījuma piepildījums — skepses, kas redz, jo tā jau ir paredzējusi absolūtību un tādējādi kopā ar to jau ir paredzēta. Skepses redzētais (*vidi*) ir absolūtības zināšana. Apziņas pārvērsums ir zināšanas būtības centrs (Wesensmitte), kurā izvērsas parādošās zināšanas attēlojums. Tādējādi attēlojums ir pašas apziņas gājums uz sevis parādīšanos parādīšanās ietvaros. Tas ir „ceļš uz zinātņi“. Attēlojums kā šādi uztverts ceļš uz zinātņi pats ir zinātne, jo ceļš, pa kuru tas virzās, ir kustība pieredzes nozīmē. Šī pieredzē un kā pieredze valdošā vara ir absolūtā griba, kas grib sevi savā otrreizējā atnākšanā. Šajā gribēšanā ceļš rod savu nepieciešamību.

Pārdomu rezultātus, ko deva četrpadsmitā un piecpadsmitā rindkopa par pieredzes būtību, Hēgelis rezumē vienā teikumā, kuru viņš atdala no tālākā teksta atsevišķā rindkopā. Tādējādi teikums reizē apkopo visās iepriekšējās fragmenta rindkopās teikto izšķirošajā domā. Tas skan:

„Šīs nepieciešamības pēc ceļš uz zinātņi pats jau ir *zinātne* un pēc sava satura tātad *apziņas pieredzes* zinātne.“

No izceltajiem vārdiem iegūstam nosaukumu, kuru Hēgelis sākotnēji deva „Gara fenomenoloģijai“: apziņas pieredzes zinātne. Iepriekšējās nodaļas, literāri raugoties, saturēja šā nosaukuma izklāstu. Pieredze ir parādošās zināšanas kā parādošās parādīšanās. Apziņas pieredzes zinātne attēlo parādošies kā parādošies. Parādošies ir öv, esošais, apziņas nozīmē. Attēlojuma skepse θεωρεῖ τὸ ὄν ἢ ὄν καὶ τὰ τοῦτῳ ὑπάρχοντα καθ' αὐτό „tā aplūko (parādīšanās) klātbūtīgo kā (tā) klātbūtīgo un tādējādi (aplūko) to, kas tajā (parādošies savā parādīšanās) no tā paša jau valda“.

Attēlojums nojauš gribēšanas varu, kurā absolūtais grib savu klātbūtīgumu (otrreizējo atnākšanu). Aristotelis to, kā viņš raksturojis esošā kā esošā aplūkojumu, sauc par ἐπιστήμη τις, par veidu, kā mūsu redze un dzirde atrodas pie tā, — proti, pie klātbūtīgā kā tāda. Ἐπιστήμη kā atrašanās veids pie pastāvīgi klātbūtīgā pats ir cilvēciskās klātbūtības pie neapslēpti klātbūtīgā veids. Mēs paši piespiežam sevi maldīties, tulkojot vārdu ἐπιστήμη kā zinātne un atstājot brīvu izvēli ar šo vārdu domāt to, kas mums ar apzīmējumu „zinātne“ vispārībā pazīstams. Ja mēs tomēr šeit vārdu

ἐπιστήμη pārtulkojam kā zinātņi, tad šis izklāsts ir pareizs tikai tad, ja mēs zināšanu izprotam kā redzējumu (Gesehenhaben) un redzējumu domājam no tādas redzēšanas, kas atrodas klātbūtīgā kā klātbūtīgā izskatīšanās (Aussehen) priekšā un skatās uz pašu klātbūti. No šādi domātas zināšanas — turklāt ne nejauši — Aristoteļa ἐπιστήμη τις saglabā būtisku saistību ar to, ko Hēgelis sauc par „zinātņi“, kuras zināšana, protams, ir mainījusies, mainoties klātbūtīgā klātbūšanai. Ja vārdu „zinātņe“ izprotam tikai šajā nozīmē, tad zinātņes, kuras parasti tā sauc, ir otrā plāna zinātņes. Pamatos zinātņes ir filosofija, taču kļūst par to, atraujoties no sava istā pamata un sev atbilstoši iekārtojoties jomā, kuru tām pavērusi filosofija. Tā ir τέχνη joma.

Aristotelis, raksturojot zinātņi, kas aplūko esošo kā esošo, sauc to par pirmo filosofiju. Taču tā aplūko ne tikai esošo tā esamībā, bet reizē aplūko arī tādū esošo, kurš tirā veidā atbilst esamīgumam, — augstāko esošo. Šis esošais, τὸ θεῖον, dievišķais, divainā divdomīgumā tiek saukts arī par „esamību“. Ši pirmā filosofija kā ontoloģija reizē ir arī patiesi esošā teoloģija. Precizāk tā būtu jāsauc par teoloģiju. Zinātņe par esošo kā tādū sevī ir onto-teoloģiska.

Atbilstoši tam Hēgelis dēvē parādošās zināšanas attēlojumu nevis par apziņas pieredzes zinātņi, bet par „zinātņi“. Tas ir tikai viens „tās“ zinātņes apzīmējums. Tādēļ virs apzīmējuma „Apziņas pieredzes zinātņe“ vēl kategoriski atrodas apzīmējums „Pirmā daļa“. Apziņas pieredzes zinātņe sevī norāda uz zinātņes otro daļu. Pēc sava ranga otrā daļa pirmajai ir pakļauta tik pat mazā mērā kā pirmās filosofijas ietvaros teoloģija ontoloģijai. Viena nav otrai arī iepriekšpakļauta (vorgeordnet). Abas nav arī līdzīgi sakārtotas. Abas katrā savā veidā ir tas pats. Runa par kādū pirmo un otro daļu paliek ārpusēja, taču tā nav nejauša, jo no Platona un Aristoteļa līdz pat Ničem metafizikas onto-teoloģiskās būtības vienības pamats paliek tā aplēpts, ka par to netiek pat jautāts. Tā vietā, mainoties uzskatiem, ontoloģija un teoloģija svārstās, vai viena vai arī otra zinātņe pirmās filosofijas ietvaros būtu pati pirmā un istākā. Hēgeļa filosofijā apziņas pieredzes zinātņe, t.i., patiesi esošā savā šeitesamībā ontoloģija, norāda uz citu zinātņes nodaļu kā „isto zinātņi“.

*Sešpadsmitā rindkopa*, ar kuru fragments noslēdzas, paver skatu uz šo kopsakaru. Taču tas rādās tikai tad, ja paturam prātā, ka pieredze ir esošā esamīgums, kas savos veidos būtigojas kā apziņa. Klātbūtīgā

klātbūtīgums, ὄν οὐσία jau grieķu domātājiem, kopš ὄν pavērās kā φύσις, ir φαίνεσθαι — sevi rādoša parādīšanās. Atbilstoši tam klātbūtīgā daudzveidīgums (τὰ ὄντα) ir domāts kā tāds, kas savā parādīšanās tiek uzņemts un pieņemts: τὰ δοκοῦτα. Δόξα nepastarpināti pieņem un uzņem klātbūtīgo. Turpretim voeiv ir tāda uzklaušana (Vernehmen), kas pieņem klātbūtīgo kā tādu un to tā klātbūtībā ņem priekšā. Tāpēc ka ὄν, klātbūtīgais, divdomīgi nozīmē gan pašu klātbūtīgo, gan arī klātbūtīgu, ὄν ir būtiski nepieciešami un tikpat sākotnēji saistīts ar voeiv un δόξα.

Arī tā esamībai, kas drošticamībā ir domātais, piemīt klātbūtības pamatiezīme. Tas būtīgojas kā parādīšanās. Taču zināšanu klātbūtībā, t.i., *subjectum* ar nozīmi *res cogitans*, parādīšanās vairs nav *idea* kā εἶδος, bet gan *idea* kā *perceptio* pašrādīšanās. Parādīšanās tagad ir klātbūtība prezentācijas veidā reprezentācijas jomā. Parādošos zināšanu parādīšanās ir nepastarpināta apziņas klātbūtība. Taču šī klātbūtība būtīgojas pieredzes veidā. Ar pieredzi absolūtais, gars nonāk izvērstajā „visā savas patiesības valstībā“. Taču tā patiesības momenti ir apziņas veidoli, kas pieredzes gaitā atmetuši visu, kas vien dabiskajai apziņai varētu likties patiess, jo tas savā vēsturē ikreiz ir tikai priekš dabiskās apziņas. Ja turpretim pieredze ir paveikta, parādošās parādīšanās ir nonākusi tīrajā starojumā, kādā absolūtais absolūti būtīgojas pie sevis un pats ir būtība. No šā tīrā starojuma valda vara, kas ar apziņu pati veic pieredzes kustību. Pieredzē valdošā absolūtā vara „dzen apziņu uz tās patieso eksistenci“. Eksistence te nozīmē klātbūtību pašparādīšanās veidā. Šajā punktā absolūtā tīrā parādīšanās sakrīt ar savu būtību.

Otrreizējā atnākšana ir klātbūtība, kurā absolūtais ir pie mums un reizē — kā tas — pie sevis paša. Tam atbilstoši šajā punktā parādīšanās attēlojums sakrīt ar „īsteno gara zinātni“. Parādošās zināšanas zinātne virzās un aizved uz īsteno zinātne. Tā attēlo, kā absolūtais piebūtīgojas sev savā absolūtībā. Īstenā zinātne ir „loģikas zinātne“. Vārds ir pārmantots. Loģiku uzskata par zināšanām par jēdzienu. Taču jēdziens, kurā apziņa pati sev ir savs jēdziens, tagad nosauc absolūtā absolūtu pašapjēgšanu savā īstajā sevis paša apjēgtībā. Šā jēdziena loģika ir absolūta ontoloģiska teioloģija. Tā attēlo nevis, kā to dara apziņas pieredzes zinātne, absolūta otrreizējo atnākšanu, bet gan absolūtību tās otrreizējā atnākšanā pie sevis pašas.

Nosaukumā „Apziņas pieredzes zinātne“ vārds „pieredze“ uzsvērti atrodas vidū. Tas pastarpina apziņu ar zinātne. Tas, ko nosaukums šajā ziņā saka, atbilst pašai lietai. Pieredze kā apziņas esamība sevi ir pārvērsums, caur kuru apziņa attēlojas savā parādīšanās. Tas izteic: attēlojumā

pieredze ir zinātne. Taču dabiskais priekšstats izprot nosaukumu tieši un tikai tādā nozīmē, ka zinātnes priekšmets ir pieredze, kas savukārt ir apziņas pieredze. Tomēr nosaukums ir virsraksts darbam, kas veic apziņas pārvērsumu, to attēlojot. Bet pārvērsums vērš apkārt dabisko apziņu. Tāpēc nosaukums paliek nesaprotams tik ilgi, kamēr to lasa pēc dabiskās apziņas ieraduma. Abi ģenitīvi — „pieredzes“ un „apziņas“ — nenosauc *genitivus obiectivus*, bet gan *genitivus subjectivus*. Apziņa, nevis zinātne ir pieredzes veidā esošs subjekts. Bet pieredze ir zinātnes subjekts. Tomēr nevar apstrīdēt, ka *genitivus obiectivus* patur savu nozīmi — gan tikai tāpēc, ka ir spēkā *genitivus subjectivus*. Domājot precīzi, nevienam no abiem nav priekšrocību. Abi nosauc absolūtā subjekta subjekta-objekta attiecību tās subjektivitātē. Attiecībā uz šo subjektivitāti, kas savu būtību gūst pieredzē, mums nosaukums jādomā no vidus — caur pastarpinošo vārdu ikreiz gan no vienas, gan no otras puses.

Ģenitīvi vienā un arī otrā nozīmē nosauc to pašu attiecību, kuru izmanto pārvērsums, nekad par to īsti nedomājot: esamības attiecību pret esošo kā esošā attiecību pret esamību. Dialektiskā kustība apmetas vietā, kura ar pārvērsumu gan ir atvērta, taču *kā* šīs attiecības atvērtais paliek tieši aizklāta. Skeptiskais dialogs starp dabisko un absolūto apziņu caurlūko šo vietu paredzējumā uz absolūtā absolūtību. Dialektiskā skepse ir spekulatīvās filosofijas būtība. Šajā nosaukumā sastopamie ģenitīvi nav tikai subjektīvi, ne tikai objektīvi, ne arī tikai abu veidu savienojums. Tie piederas dialektiski spekulatīvajam ģenitīvam. Tas parādās nosaukumā tikai tāpēc, ka no sākta gala pārvalda valodu, pie kuras nonāk apziņas pieredze, ciktāl tā realizē savu attēlojumu.

Sākotnēji izvēlētais nosaukums „Apziņas pieredzes zinātne“ darba iespiešanas laikā pazūd. Taču fragments, kas to izskaidro, paliek. Nosaukums tiek aizstāts ar citu. Tas skan: „Gara fenomenoloģijas zinātne“. Tā palikušais fragments, kas nekur nerunā par gara fenomenoloģiju, kļūst par jaunā nosaukuma īsto izklāstu. Tas iekļaujas arī kopējā nosaukumā, ar kādu darbs parādās 1807. gadā: „Zinātnes sistēma. Pirmā daļa, gara fenomenoloģija“. Kad drīz pēc Hēgeļa nāves darbs nemainītā veidā atkal parādās kā kopoto rakstu otrais sējums (1832), nosaukums vēl aizvien skan: „Gara fenomenoloģija“. Aiz neuzkrītoša „*die*“ zuduma slēpjas izšķirošas izmaiņas Hēgeļa domāšanā un veidā, kā to pasniegt. Izmaiņas saturiski skar sistēmu, aizsākas drīz pēc „Gara fenomenoloģijas zinātnes“

publicēšanas un, kā liekas, tiek rosinātas un pastiprinātas sakarā ar pāriešanu pasniedzēja darbā Nirnbergas ģimnāzijā. Pasniegšana skolā savukārt ietekmējusi vēlāk atsāktu mācību darbu universitātē.

„Gara fenomenoloģijas“ pirmās iznākšanas laikā kopējais nosaukums „Zinātnes sistēma“ ir dialektiski spekulatīvi daudznozīmīgs. Tas nenozīmē zinātnes pa grupām salikt kādā izdomātā kārtībā. Tas nenozīmē arī demonstrēt filosofiju kā zinātnei kopsakarā. „Zinātnes sistēma“ nozīmē — zinātne sevī ir absolūta absolūtā absolūtības organizācija. Subjekta subjektivitāte būtīgojas tā, ka tā, zinot sevi, iekārtojas savas uzbūves pilnīgumā. Šī sevis iekārtošana ir esamības veids, kurā subjektivitāte ir. „Sistēmā“ absolūtais savācas kopā, sakopodamies savā absolūtībā, un caur šo kopstāvēību ir pastāvīgots savā klātbūtībā. Zinātne ir sistēmas subjekts, nevis objekts. Taču tā ir subjekts tādā veidā, ka, iederēdamās subjektivitātē, lidzi veido absolūtā absolūtību. Hēgelim „Gara fenomenoloģijas“ pirmā publicējuma laikā zinātne ir patiesi esošā kā esošā onto-teioloģiska zināšana. Tā izvēš savu kopumu divkārši — „Gara fenomenoloģijas zinātne“ un „Loģikas zinātne“. Hēģeļa „Loģikas zinātne“ šajā laikā ir absolūta teioloģija, nevis ontoloģija. Tā drīzāk ir attīstījusies kā „Apziņas pieredzes zinātne“. Fenomenoloģija ir „pirmā zinātne“, loģika ir istā zinātne pirmās filosofijas kā esošā kā tāda patiesības ietvaros. Šī patiesība ir metafizikas būtība. Taču Hēģelis tik pat maz kā pirms viņa Kants un pēc viņa vēlinais Šellings ir pakļāvis savai varai skolas metafizikas didaktisko sistēmu. Niče uzstājas pret šo sistēmu tikai tāpēc, ka viņa domāšanai ir jāpaliek būtiski onto-teioloģiskā metafizikas sistēmā.

Kāpēc Hēģelis atteicies no sākotnēji izvēlētā nosaukuma „Apziņas pieredzes zinātne“? Mēs to nezinām. Taču mēs varam iedomāties. Vai viņu atbaidīja paša uzsvērti vidū, centrā novietotais vārds „pieredze“? Tagad šis vārds ir apzīmējums esošā esamībai. Kantam tas ir vārds, kas apzīmē vienīgo iespējamo esošā teorētisko izziņu. Varbūt šķita pārāk riskanti no jauna likt skanēt vārda „pieredze“ sākotnējās nozīmes atskaņai, ko, šķiet, glabāja Hēģeļa domājošā dzirde: pieredzēt — kā izvaicājoša nokļūšana un šī nokļūšana kā klātbūtības, (είναι), esamības veids. Varbūt šķita pārāk riskanti šo veco skanējumu padarīt par valodas pamatskanējumu, kādā darbs runā, — arī tur, kur vārds „pieredze“ nav sastopams? Visās būtiskajās vietās darbā, visās pārejās tas ir sastopams. Pēdējā pamatdaļā, kurā apziņas parādīšanos attēlo kā garu, tas gan ir atkāpies. Tomēr vēl pēc darba pabeigšanas uzrakstītais priekšvārds runā par „gara pieredzes sistēmu“.

Neraugoties uz to, virsraksts „Apziņas pieredzes zinātne“ pazūd. Bet

ar to no darba nosaukuma pazūd arī vārds „apziņa“, kaut gan apziņa kā pašapziņa veido absolūtā absolūtības būtības jomu, kaut gan apziņa ir jaunlaiku metafizikas valstība — metafizikas, kuras valstība tagad pati sevi kā „zinātnes sistēmu“ ir pārņēmusi īpašumā un sevi pilnībā izmērojuši.

Virsraksts „Apziņas pieredzes metafizika“ pazūd, dodot vietu jaunam virsrakstam: „Gara fenomenoloģijas zinātne“. Jaunais virsraksts veidots precizā atbilstībā. Tā ģenitīvi mums līdzīgā kārtā jādomā dialektiski-spekulatīvi. Vārda „pieredze“ vietā nāk jau skolas filosofijā ierastais vārds „fenomenoloģija“. *Pieredzes būtība ir fenomenoloģijas būtība*. Φάινεσθαι, absolūtā subjekta pašparādīšanās — subjekta, kas nosaukts par garu, — sakopojas kā saruna starp ontisko un ontoloģisko apziņu. „-loģija“ fenomenoloģijā ir λέγεσθαι divdomīga διαλέγεσθαι nozīmē, kas raksturo kustību, kādā apziņas pieredze ir tās esamība. Fenomenoloģija ir gara dialoga sarunas ar savu otrreizējo atnākšanu pašsakopšanās procesā. Fenomenoloģija te ir apzīmējums gara šeitesamībai. Gars ir fenomenoloģijas subjekts, nevis priekšmets. Šis vārds te nenozīmē filosofijas disciplīnu un nav arī apzīmējums kādam īpašam pētījuma veidam, kas pastāv, lai aprakstītu doto. Tā kā tomēr absolūtā pašsakopšanās savā otrreizējā atnākšanā būtiski prasa attēlojumu, noteiksme būt par zinātni piederas jau fenomenoloģijas būtībai, taču nevis tāpēc, ka tā būtu gara priekšstatīšana, bet gan tāpēc, ka tā ir gara šeitesamība, klātbūtība. Tāpēc saisinātais nosaukums — „Gara fenomenoloģija“ —, īsti domājot, neiesliģst nenoteiktībā. Tas dzen domāšanu galēji iepējamā sakopojumā. „Gara fenomenoloģija“ nozīmē absolūtā otrreizējo atnākšanu tās valdījumā. Gadu desmitu pēc „Gara fenomenoloģijas“ parādīšanās fenomenoloģija „Enciklopēdijas“ (1817) skolas sistēmā ir pazemināta par šauri ierobežotu gara filosofijas daļu. Apzīmējums „fenomenoloģija“, tāpat kā jau 18. gs., atkal ir disciplīnas apzīmējums. Tā atrodas starp antropoloģiju un psiholoģiju.

Taču kas ir gara fenomenoloģija, ja tā ir apziņas pieredze? Tā ir sevi realizējošs skepticisms. Pieredze ir saruna starp dabisko apziņu un absolūto zināšanu. Dabiskā apziņa ir ikreizēji savā laikā šeitesošais gars. Taču šis gars nav nekāda ideoloģija. Tas kā subjektivitāte ir īstenā īstenība. Vēsturiskie gari ikreiz paliek paši pie sevis, iedziļināti (er-innert) paši sevi. Turpretim absolūtā zināšana ir šeitesošā gara parādīšanās attēlojums. Tā realizē garu valstības esamības konstitūcijas „organizāciju“. Sarunas norise sakopojas vietā, kuru šī saruna savā norisē visupirms uziet, lai, iziedama tai cauri, tajā iekārtotos un, tādējādi ieradusies, tajā būtu klātbūtīga. Sarunas nonākošā gaita ir izmisuma ceļš, kurā apziņa ikreiz pazaudē savu vēl-ne-patieso un

upurē to patiesības parādīšanās vārdā. Uz „sevi pilnībā realizējoša skepticisma“ sarunas pilnveidojumu attiecas izteikums: skepticisms ir realizēts. Tas atskan tajā ceļa vietā, kur apziņa mirst pati savā nāvē, kurā to ierāvusi absolūtā vardarbība. Darba beigās Hēgelis gara fenomenoloģiju sauc par „absolūtā gara pieresvietu“.

Gara fenomenoloģijas zinātne ir absolūtā teoloģija attiecībā uz savu otrreizējo atnākšanu dialektiski spekulatīvajā Lielajā piektdienā. Te mirst absolūtais. Dievs ir miris. Tas izteic visu citu, tikai ne — nav nekāda dieva. Bet „Loģikas zinātne“ ir absolūtā sevis zināšanā sākotnēji pie sevis klātbūtīgā absolūtā zinātne kā absolūts jēdziens. Tā ir absolūtā pirmsradīšanas absolūtības teoloģija. Gan viena, gan otra teoloģija ir ontoloģija, ir pasaulīga. Tās domā pasaules pasaulīgumu, jo pasaule šeit nozīmē esošo kopumu — tādu esošo, kuram piemīt subjektivitātes pamatiezīme. Tā izprasta pasaule nosaka tās esošo tiktāl, ka tas ir prezents reprezentācijā, ko reprezentē absolūtais. Taču absolūtās zināšanas zinātne ir pasaules pasaulīgā teoloģija ne tāpēc, ka tā sekularizē kristīgo un baznīcai piemītošo, bet gan tāpēc, ka tā pieder pie ontoloģijas būtības. Tā ir vecāka nekā jebkura kristīgā teoloģija, kurai savukārt visupirms vajag būt, lai vispār varētu sākties tās sekularizācijas process. Absolūtā teoloģijai raksturīga esošā kā esošā zināšana, kas grieķu domātāju atziņās parāda un realizē savu onto-teoloģisko būtību, taču tai pamatos nekad nav sekots. Absolūtās zinātnes valodā parādās, ka kristietiskā teoloģija tajā, ko tā zin un kā tā zin savu zināto, ir metafizika.

Teikums — apziņas pieredze ir sevi pilnībā realizējošs skepticisms — un teikums — fenomenoloģija ir absolūtā gara pieresvieta — saslēdz darba nobeigumu ar tā sākumu. Taču būtiskākais gara fenomenoloģijā nav darbs kā kāda domātāja veikums, bet gan darbs kā pašas apziņas īstenība. Būdamā pieredze — esošā esamīgums —, fenomenoloģija ir pašparādīšanās sakopojums parādībā no absolūtā starojuma.

Bet sakopojošā sevis-kopā-saņemšana ir neizteiktā gribas būtība. Griba absolūtā otrreizējā atnākšanā grib sevi pie mums. „Fenomenoloģija“ pati ir esamība, kuras veidā absolūtais par sevi un priekš sevis ir pie mums. Šī esamība grib, jo griba ir tās būtība. Atliek padomāt, ciktāl esamība pievienojas šai būtībai.

„Būt pie mums“ pieder pie absolūtā absolūtības. Bez šā „pie mums“ absolūtais būtu vientuļais, kas nevarētu parādīties tajā, kas parādās. Tas nevarētu iznākt savā neapslēptībā. Bez šīs iznākšanas (φύσις) tas nevarētu tikt pie dzīvības (ζωή). Pieredze ir sarunas kustība starp dabisko un absolūto

zināšanu. Būdama vienojošā un vienodama, pieredze ir abas zināšanas. Tā ir dabiskās apziņas daba, kas vēsturiski ir savu parādošos veidolu gadījumā. Tā ir šo veidolu pašapjēgšana to parādīšanās organizācijā. Tādēļ darbs pilnveidojas teikumā: „Abas kopā — apjēgtā vēsture — veido absolūtā gara atmiņu un pieresvietu, īstenību, patiesību un viņa troņa drošticamību, bez kura tas būtu nedzīvs vientulis.“ Absolūtajam savā absolūtībā ir nepieciešams tronis kā augstumi, no kuriem tas nolaižas, sevi nepazeminot.

Absolūtā otrreizējā atnākšana norisinās kā fenomenoloģija. Pieredze ir esamība, kurai atbilstoši absolūtais grib būt pie mums. Tā kā pieredzei būtiski piederīgajam attēlojumam nav attēlojams nekas cits kā fenomenoloģija otrreizējās atnākšanas nozīmē, tad jau pirmās nodaļas beigās — nodaļas, ar kuru darbs sākas, — nosaukts tas, ar ko tas beidzas: otrreizējā atnākšana. Tas gan, ka absolūtais jau par sevi un priekš sevis ir pie mums un vēlas pie mums būt, neuzkrītoši pieminēts tikai kādā palīgteikumā. Darba nobeigumā palīgteikums ir kļuvis par vienīgo patstāvīgo teikumu. „Pie mums“ ir atklājies kā „ne bez mums“.

Šajā „pie mums“ fragmenta sākumā „mums“ būtība vēl ir nepārdomāta. Izteikumā „ne bez mums“ darba beigās „mums“ būtība sevi ir noteikusi. Mēs esam tie, kas esošā esamību skeptiski ievērojam un tādējādi to isti godājam.

Aplis ir noslēdzies. Darba pēdējais vārds atskan tā sākumā. Jo sešpadsmit fragmenta rindkopa, kuras mēdz saukt par ievadu gara fenomenoloģijai, ir jau tās īstais sākums.

Virsraksts „Ievads“ nav atrodams 1807. gada oriģinālizdevumā. Tikai vēlāk pievienotajā šā izdevuma satura rādītājā ir fragments, kas seko pēc priekšvārda, — minēts ar nosaukumu „Ievads“, šķietami aiz apsvērumiem, kas izrietēja no rādītāja nepieciešamības. Jo pēc būtības fragments nav nekāds ievads, tāpēc arī visupirms pēc darba pabeigšanas sāka gatavot daudz apjomīgāku priekšvārdu. Sešpadsmit rindkopu fragments nav nekāds ievads, jo tas tāds nevar būt. Tas nevar tāds būt, jo fenomenoloģijai nevar būt nekāds ievads. Gara fenomenoloģija ir absolūtā otrreizējā atnākšana. Otrreizējā atnākšana ir esošā esamība. Esošā esamībai priekš cilvēkiem nav nekāda ievada, jo cilvēka būtība esamības pavadībā ir pati šī pavadība. Ja valda absolūtā „būt pie mums“, mēs jau esam otrreizējā atnākšanā. Mēs nekad nevaram tikt tajā ievadīti no kaut kurienes. Taču kā mēs esam absolūtā otrreizējā atnākšanā? Mēs tajā esam, kā ierasts dabiskajā apziņā. Tai viss parādās tā, it kā viss klātbūtīgais būtu cits citam blakus. Arī absolūtais tai parasti parādās kā kaut kas līdzās pārējam. Arī tas, kas ir pāri

parasti priekšstatītajam esošajam, ir no dabiskās apziņas skatpunkta kaut kur pāri. Tas ir virzienā uz augšu esošais „blakus“, kam blakus esam mēs paši. Dabiskā apziņa, sekojot savas priekšstatīšanas dziņai, uzturas pie esošā un nepavēršas pret esamību, kas to tomēr saista no sākta gala un pat dziņā uz esošā esamību. Tomēr dabiskā apziņa, ja tās uzmanību pievērš esamībai, apgalvo, ka esamība ir kaut kas abstrakts. To, ar kā palīdzību apziņa tiek ievilkta savā pašas būtībā, tā uzdod par kaut ko abstrahētu. Lielāka savas būtības ačgārniskošana nekā šis viedoklis dabiskajai apziņai nav iespējama.

Salīdzinot ar šo ačgārnību, nobāl ačgārnības, kurās dabiskā apziņa dzenājas apkārt, mēģinādama vienu ačgārnību novērst, organizējot citu ačgārnību, un isto ačgārnību nemaz neiedomādama. Tāpēc tas, ka apziņa no šā sevi-ne-pievērst esošā esamībai pavēršas atpakaļ un pievēršas parādošās parādīšanās procesam, ir paliekošs trūkums. Dabiskā apziņa nevar tik ieviesta tur, kur tā jau ir. Taču pārvēsumā tā nevar arī atstāt uzturēšanos esošā vidū. Tai jāpārņem šī uzturēšanās savā patiesībā.

Literāri mēs sešpadsmit rindkopas varētu pieņemt kā skaidrojumu nosaukumam, kas vēlāk pazūd. Taču, ja meklējam lietas būtību, runa nav par grāmatas nosaukumu, bet par pašu darbu. Pat ne tikai par darbu, bet par to, ko tas attēlo: par pieredzi, par fenomenoloģiju kā absolūta otrreizējās atnākšanas būtīgumu (das Wesende). Taču savukārt ne tādēļ, lai mēs gūtu par to zināšanas, bet gan lai mēs pieredzē, kas *ir* pati mūsu esamība, būtu paši — un tas vecā pārmantotā esamības nozīmē: klātbūtīgi pie... klātbūtīgā.

Sešpadsmit rindkopu fragments ir dabiskās apziņas noraidījums apgūt tās uzturēšanās vietu. Šī apguve notiek, apvērsot apziņu, un rezultātā apziņa nokļūst pieredzē, kurā patiesi norisinās absolūtā otrreizējā atnākšana. Dabiskā apziņa var tikt izrauta no sava ierastā priekšstatījuma un ievirzīta pieredzē tikai tad, ja noraidījumus pastāvīgi saista ar priekšstatiem, kurus dabiskā apziņa savā veidā tūlīt sev rada par to, ko tā sastop ar pretenzijām uz absolūto izzināšanu. Šī piesaistīšanās dabiskās priekšstatīšanās viedoklim raksturo fragmenta rindkopu un to kopsakara stilu.

Fragmenti, ar kuru sākas darba galvenā daļa, ir skepses sākums, kas caurstrāvo sevi realizējošu skepticismu. Sākties skepsei nozīmē absolūtā absolūtībā piepildīt redzēto (Gesehenhaben) un šo absolūtību ievērot. Fragmenti ir neizbēgama izdevība dot iemeslu dabiskajai apziņai sevi pašā izraisīt zināšanu, kurā tā jau ir, jo tā pati sev ir savs jēdziens. Tikai tad, ja mēs jau esam realizējuši apziņas pārvēsumu, kurā pret mums pavēršas

gara parādīšanās, parādošies atbūtiņojas kā parādošies „priekš mums“. „Priekš mums“ tieši nenozīmē „relatīvi pret mums“ — ierasti priekšstatošajiem. „Priekš mums“ nozīmē — „par sevi“, t.i., no absolūtā absolūtības, parādoties tā parādīšanās tirajā vietā.

Tikai tad, kad fragments mūs ierosinājis uz pārvērsumu kā īsto attēlojuma sākumu, apziņas pieredzes attēlojums var sākties. Tas sākas ar ārkārtēju otrreizējās atnākšanas gribas varu. Tas sākas ar ārkārtēju absolūtā atdalīšanos savā parādīšanās. Lai iepriekš varētu ielūkoties šajā parādīšanās, mums parādošies jāuztver tā, kā tas parādās, un jāatturas no mūsu viedokļiem un domām par to. Taču šī sastapšana un atstāšana ir darišana, kas savu drošību un izturību smeļas tikai no pārvērsuma papildinājuma. Mūsu papildinājums pastāv tur, ka mēs parādošās apziņas parādīšanās procesam, kas otrreizējā atnākšanā jau ir pie mums atnākusi, skeptiski, t.i., ar redzošu skatu, paejam pretim, lai iekļautos gaitā, kas kā pieredze ir absolūtā fenomenoloģija.

Attēlojums sākas ar to, ka tas ļauj absolūti parādīties „jutekliskajai drošīcamībai“:

„Zināšana, kas sākotnēji vai nepastarpināti ir mūsu priekšmets, nevar būt nekas cits kā tas, kas pats ir nepastarpināta zināšana, *nepastarpinātā* vai *esošā zināšana*. Mums tieši tāpat *nepastarpināti* un *uztveroši* ir jāizturas pret priekšmetu, tātad neko pie tā, kā tas sevi pasniedz, nemainot, un atturot apjēgšanu no uztveršanas.“

Kad realizēts jutekliskās drošīcamības parādīšanās attēlojums, no tā, ko tas uzskata par esošu un patiesu, kura esamību tas uzskata par jaunu priekšmetu, ir radusies drošīcamības patiesība, kuras drošīcamība ir sevi zinoša pašapziņa. „Pašas drošīcamības patiesības“ parādīšanās attēlojums sākas ar šādiem teikumiem:

„Līdzšinējos drošīcamības veidos apziņai patiesais ir kaut kas cits nekā tā pati. Taču šā patiesā jēdziens pazūd pieredzē par patieso; kā priekšmets nepastarpināti bija *par sevi* — jutekliskās drošīcamības esošais, uztveres konkrētā lieta, saprāta spēks —, tā šis priekšmets drīzāk izrādās neesošs patiesībā, bet gan šis *par sevi esošais* izriet kā veids, kā tas ir tikai priekš kāda cita; tā jēdzienu atceļ īstenais priekšmets, vai — pirmo tiešo priekšstatu atceļ pieredze, un drošīcamība ir zudusi patiesībā.“

## NĪČES VĀRDI „DIEVS IR MIRIS“

Šis izskaidrojums ir mēģinājums norādīt, no kurienes kādu dienu varbūt varēs izvirzīt jautājumu par nihilisma būtību. Izskaidrojuma izcelsme rodama tādā domāšanā, kura tikko sāk gūt skaidrību par Ničes pozīciju Rietumu metafizikas vēsturē. Šis norādījums izgaismo kādu stadiju, kura Rietumu metafizikā šķietami ir pēdējā stadija, jo citas iespējas tai vairs nav saskatāmas, kopš līdz ar Niči metafizika nepārprotami laupa pati sev savas būtīguma iespējas. Ničes realizētā apvērsuma rezultātā metafizika paliek vienīgi sagrozījums savā nebūtīgumā. Pārjutekliskais kļūst par bezsaturisku jutekliskā produktu. Bet jutekliskais līdz ar tādu sava pretstata degradāciju noliedz paša būtību. Pārjutekliskā degradācija likvidē arī vienkārši juteklisko un reizē abu atšķirības. Pārjutekliskā degradācija beidzas ar „ne — ne“ attiecībā uz atšķirību starp juteklisko (αἰσθητόν) un nejuteklisko (νοητόν). Šī degradācija beidzas bezjēdzīgajā. Taču tā paliek kā nepārdomāts un nepārvarāms priekšnosacījums apstulbinošiem centieniem izvairīties no bezjēdzīgā, vienkārši piešķirot tam jēgu.

Turpmāk metafizika visur tiek domāta kā esošā kopuma kā tāda patiesība, nevis kā atsevišķa domātāja mācība. Metafizikā katram domātājam ir savs filosofiskais pamatstāvoklis. Tāpēc metafizika var tikt saistīta ar viņa vārdu. Taču atbilstoši tam, kā šeit tiek domāta metafizika, tas nepavisam nenozīmē, ka noteikta laikposma metafizika ir domātāja kā personības ieguldījums un īpašums kulturālās jaunrades publiskajos ietvaros. Katrā metafizikas attīstības fāzē kļūst redzams kāds ceļa gabals, kuru esamības

liktenis negaidītos patiesības laikmetos izlauž pāri esošajam. Rietumu vēstures norisi Niče pats skaidro metafiziski, proti, kā nihilisma rašanos un attīstību. Ničes metafizikas pārdomāšana kļūst par mūsdienu cilvēka situācijas un vietas apzināšanos, kura liktenis attiecībā uz savu patiesību vēl pavisam maz izziņāts. Taču katrā šāda veida apzināšanās, ja vien tā nepaliek tukšs, kaut ko atkārtojošs ziņojums, paceļas pāri tam, kas tiek apzināts. Pacelšanās pāri kaut kam nenozīmē katrā ziņā paaugstināšanos vai pat pārsniegšanu, nenozīmē arī pārvarēšanu. Tas, ka mēs apceram Ničes metafiziku, nenozīmē, ka līdzās viņa ētikai, izziņas teorijai un estētikai tagad visupirms ņemam vērā viņa metafiziku, tas nozīmē tikai vienu — ka mēs mēģinām Niči kā domātāju uztvert nopietni. Bet arī Ničem domāt nozīmē iztēloties esošo kā esošo. Katra metafiziskā domāšana ir onto-loģija, vai arī tās vispār nav.

Šis apzināšanās mēģinājums sagatavo kādu vienkāršu un neuzkrītošu domāšanas soli. Sagatavojošās domāšanas uzdevums ir izgaismot arēnu, kurā esamība atkal varētu pieņemt cilvēku kādā sākotnējā saistībā ar viņa būtību. Būt sagatavotājam ir šādas domāšanas būtība.

Šāda būtīga un tādeļ vienmēr un visos aspektos tikai sagatavojoša domāšana noris nemanāmā. Šeit katrā līdzdomāšana, lai cik bezpalīdzīga un neveikla tā arī būtu, sniedz būtisku palīdzību. Līdzdomāšana kļūst par neuzkrītošu sēklas izsēšanu, kuru, nedomājot par nozīmīgumu un lietderību, veic sējēji, kas varbūt neieraudzīs ne asnus, ne augļus un neie pazīs ražu. Viņi kalpo sējai, varbūt drīzāk tās sagatavošanai.

Pirms sējas zeme jāar. Jāpadara augļīgs lauks, kas metafizikas valstībā nenovēršamās ievirzes rezultātā tika nolemts aizmirstībai. Visupirms tas ir jāapjauš, jāatrod un tad jāapstrādā. Jāiestaigā pirmais ceļš uz šo lauku. Ir daudz vēl neie pazītu lauku ceļu. Taču katram domājošajam lemts tikai viens — viņa ceļš, kas viņam vēl un vēlreiz jāiemīn, jāiet turp un atpakaļ, lai galu galā ielāgotu to kā savu un viņam tomēr nepiederošu un paustu to, ko var pieredzēt tikai uz šā ceļa.

Varbūt nosaukums „Esamība un laiks“ ir ceļazīme šādā ceļā. Atbilstoši būtiskajam, pašas metafizikas veicinātajam un vienmēr atkal no jauna meklētajam metafizikas savijumam ar zinātnēm, kuras pieder pie pašas metafizikas pēctecēm, arī sagatavojošajai domāšanai līdz šim vajadzēja risināties zinātņu lokā, jo tās, vienalga, — apzināti, vai arī noderīguma veida un iedarbības nosacīti — vēl arvien savos daudzveidīgajos veidos pretendē uz zināšanu un zināmā pamatformu noteikšanu. Jo nepārprotamāk zinātnes tiecas uz savu iepriekš nosacīto tehnisko būtību un tās izpausmēm,

jo noteiktāk noskaidrojas jautājums par to zināšanu iespējamību, uz kādām pretendē tehnikā, par šo zināšanu veidu, to robežām un tiesībām.

Sagatavojošajai domāšanai un tās īstenošanai pieder ar audzināšana: ir jāiemācās domāt saskarē ar zinātnēm. Pats grūtākais ir atrast pareizo formu, lai šī domas audzināšana netiktu sajaukta ar zinātnisku pētījumu un izglītotību. Šim nodomam draud briesmas visupirms tad, ja domāšanai vienlaikus un pastāvīgi nākas meklēt savu vietu. Domāt saskarē ar zinātnēm nozīmē iet tām garām, tās nenicinot.

Mēs nezīnām, kādas iespējas mūsu tautai un visiem Rietumiem sagatavojis Rietumu vēstures liktenis. Šo iespēju veidols un iekārtojums gan arī nav pirmām kārtām nepieciešamais. Svarīgi ir vienīgi, lai tas, kurš mācās, mācītos līdzī un, vienlaikus savā veidā līdzmācot, nenoklistu no ceļa un istajā brīdī būtu tur.

Sekojošā izskaidrojuma nodoms un nozīmīgums sakņojas tās pašas pieredzes jomā, kuras ietvaros ir iecerēts darbs „Esamība un laiks“. Domāšanu nemitīgi nodarbina apstākļi, ka, lai gan Rietumu domāšanas vēsturē no pašiem pirmsākumiem esošais ir ticis domāts attiecībā uz esamību, tomēr esamības patiesība paliek nepārdomāta un kā iespējamā pieredze ne tikai liegta domāšanai, bet arī pati Rietumu domāšana tieši metafizikas veidolā, lai arī to neapverot, slēpj šā lieguma norisināšanos. Tādēļ sagatavojošā domāšana nenovēršami paliek vēsturiskās apzināšanās jomā. Šai domāšanai vēture ir nevis laikmetu virkne, bet gan viens vienīgs kaut kā tāda tuvums, kas neapreķināmos likteņa veidos un nemitīgi mainīgā nepastarpinātībā skar domāšanu.

Tagad ir jāpārdomā Ničes metafizika. Viņa domāšana ir nihilisma iezīmēta. Tas ir vārds, lai apzīmētu vēsturisku procesu, kuru iepazīna jau Niče — šis process savā varā bija pārņēmis jau iepriekšējos gadsimtus un nosaka pašreizējo gadsimtu. Tā izklāstu Niče rezumē īsā izteikumā: „Dievs ir miris.“

Varētu pieņemt, ka vārdi „Dievs ir miris“ izteic ateista Ničes viedokli un tāpat personisku un tādējādi vienpusīgu attieksmi, kas tieši tāpēc arī viegli atspēkojama, norādot, ka mūsu dienās visur daudzi cilvēki apmeklē dievnamus un kristīgā pašāvivā uz Dievu pārvar grūtības. Taču paliek jautājums, vai minētie Ničes vārdi ir vienīgi eksaltēta domātāja ieskats — domātāja, par kuru pastāv pamatots apgalvojums, ka viņš beigu beigās kļuvis ārprātīgs. Atliek jautāt, vai Niče nepasaka tieši to, kas Rietumu metafiziski noteiktajā vēsturē jau ticis pateikts bez vārdiem. Pirms jebkura pārsteidzīga sprieduma mums visupirms jāmeģina vārdus „Dievs ir miris“

izprast tā, kā tie domāti. Tādēļ mēs darītu labi, ja atmetu jebkuru pārsteidzīgu viedokli, kas, padzirdot šos briesmīgos vārdus, izlaužas priekšplānā.

Sekojošajās pārdomās pacentīsimies izskaidrot Ničes vārdus dažos būtiskos aspektos. Vēlreiz saasināsim uzmanību uz to, ka Ničes vārdi izteic Rietumu vēstures likteni divos gadu tūkstošos. Mēs pat nedrīkstam domāt — tik nesagatavoti, kādi visi esam —, ka apcerējums par Ničes vārdiem kaut ko mainīs šajā liktenī vai arī mēs to beidzot izbaudīsim pa istam. Tomēr viens mums ir nepieciešams: no mūsu pārdomām gūt mācību, bet, gūstot mācību, mācīties pārdomāt.

Taču neviena izskaidrojums nevar apmierināties tikai ar to, ka izvelk lietas būtību vienīgi no teksta, tam vajag, ar to nelieloties, nemanot pievienot arī kaut ko savu. Šis pievienojums ir tas, ko lajs, samērojot ar to, ko viņš uzlūko par teksta saturu, vienmēr uztver kā izskaidrotāja piedēvējumu un, pastāvot uz savām tiesībām spriest, nopaļā kā patvaļu. Tomēr īsts izskaidrojums nekad tekstu nevar saprast labāk kā to sapratis pats autors, — tas saprot to citādi. Taču, lai kā, bet tikai tā, ka saskan ar to, kas domāts skaidrojamajā tekstā.

Niče vārdus „Dievs ir miris“ pirmoreiz ir pateicis 1882. gadā iznākušā darba „Jautrā zinātne“ trešajā grāmatā. Ar šo sacerējumu sākas Ničes ceļš uz savu metafizisko pamatievirzību veidošanu. Starp šo sacerējumu un veltīgajām pūlēm ar ielānotā pamatdarba izveidi nāk klajā grāmata „Tā runāja Zaratustra“. Iecerētais pamatdarbs nekad nav ticis pabeigts. Kādu laiku Niče gribēja to nosaukt „Varasgrība“ ar apakšvirsrakstu „Mēģinājums pārvērtēt visas vērtības“.

Pārsteidzošā doma par kāda dieva nāvi un par dievu nāvi Ničem bija pazīstama jau jaunībā. Kādā piezīmē laikposmā, kad tapa Ničes pirmais darbs „Tragēdijas dzimšana“, viņš raksta (1870): „Es ticu seno ģermāņu izteikumam: „Visiem dieviem ir jāmirst.“ Jaunais Hēgelis apcerējuma „Ticība un zināšanas“ (1802) nobeigumā raksta par „izjūtu, uz kuras balstās jaunāko laiku reliģija, — uz izjūtas: Dievs pats ir miris ...“ Ar Hēgeļa vārdiem domāts kas cits nekā ar Ničes vārdiem. Tomēr starp abiem pastāv kāds būtisks kopsakars, kas slēpjas katras metafizikas būtībā. Šajā jomā iederas, kaut gan citu iemeslu pēc, arī Paskāla teiktie no Plutarha aizgūtie vārdi: „*Le grand Pan est mort.*“ (*Panseés*, 695)

Visupirms ieklausīsimies grāmatas „Jautrā zinātne“ 125. fragmenta pilnā tekstā. Fragmenta nosaukums ir „Neprātīgais cilvēks“, un tas skan šādi:

*Neprātīgais cilvēks.* — Vai jūs neko neesat dzirdējoši par to neprātīgo cilvēku, kurš gaišā dienas laikā, iededzis lukturi, skraidīja pa tirgu un vienā laidā kļiedza: „Es meklēju Dievu! Es meklēju Dievu!“ Tā kā tur bija salasiņušies daudzi neticīgie, tas izraisīja lielus smieklus. „Vai tad viņš ir pazudis?“ jautāja viens. „Vai viņš nav apmaldījies kā bērns?“ teica cits. „Varbūt viņš ir paslēpies? Vai arī viņš baidās no mums? Vai arī devies uz galeru? Aizbraucis jūrā?“ Tā viņi kļūgāja un smējās cits caur citu. Neprātīgais cilvēks ielauzās pašā pūļa vidū un caururba viņus ar skatienu. „Kur palicis Dievs?“ kļiedza viņš. „Tūlīt es jums to pateikšu! *Mēs esam viņu nogalinājuši* — jūs un es! Mēs visi esam viņa slepkavas! Bet kā mēs to izdarījām? Kā gan iespējām izdzert jūras dziļumu? Kas deva mums lupatu, lai noslaucītu visu horizontu? Ko tādu darījām, ka atdalījām Zemi no Saules? Kur tagad tā virzās? Kurp virzāties mēs? Prom no visām saulēm? Varbūt mēs nepārtraukti krītam? Turklāt atpakaļ, sānis, uz priekšu, uz visām pusēm? Vai gan vēl pastāv kāda augša un apakša? Varbūt mēs maldāmies kā caur nebeidzamu Neko? Vai neuzpūš vēsma no tukšuma? Vai nav kļuvis aukstāks? Vai gan ik mirkli neiestājas nakts un vēl vairāk nakts? Vai nevajag gaišā dienas laikā iedegt lukturus? Vai mēs nesadzirdam troksni, ko rada kaprači, aprokot Dievu? Vai mūsu nāsis nejut trūdošā Dieva smaku? — arī dievi trūd! Dievs ir miris! Dievs paliks miris! Un mēs esam viņu nogalinājuši! Kāds mums var būt mierinājums — visu slepkavu slepkavām? Svētākais un varenākais, kas vien pasaulei līdz šim piederējis, ir noasiņojis zem mūsu naža asmens — kas nomazgās no mums šīs asinis? Ar kādu ūdeni mēs sevi noskalosim? Kādus grēku izpiršanas svētkus, kādas svētās spēles mums vajadzētu izgudrot? Vai šā nodarījuma lielums nav par lielu priekš mums? Vai mums pašiem nav jākļūst par dieviem, lai kļūtu viņu cienīgiem? Nekad vēl nav noticis tik liels nodarījums, un, kas vien jēkad pēc mums būs dzimis, šā nodarījuma dēļ būs piederīgs kādai augstākai vēsturei nekā jebkura vēsture līdz šim!“ Te neprātīgais cilvēks apklusā un no jauna uzlūkoja savus klausītājus: arī tie klusēja un neuzticīgi raudzījās viņā. Visbeidzot viņš nometa savu laternu zemē tā, ka tā sašķīda gabalos un nodzisa. „Es nāku par agru,“ viņš tad teica, „vēl nav pienācis mans laiks. Briesmīgais notikums pagaidām vēl ir ceļā un klejo, tas vēl nav nācis cilvēkiem ausīs. Zibenim un pērkonam ir vajadzīgs laiks, zvaigžņu gaismai vajadzīgs laiks, arī darbiem vajadzīgs laiks, lai pēc tam, kad paveikti, tie kļūtu redzami un dzirdami. Šis nodarījums no ļaudīm pagaidām vēl ir tālāks par vistālāko zvaigžņu gaismu — *un tomēr viņi to ir izdarījuši!*“

Vēl stāsta, ka neprātīgais cilvēks tajā pašā dienā ielauzies dažādās

baznīcās un tur uzsācis savu *Requiem aeternam deo*. Izvests ārā un jautāts, viņš katrreiz atbildējis vieniem un tiem pašiem vārdiem: „Kas gan tagad visas šīs baznīcas, ja ne Dieva atdusas vietas un kapi?“

Pēc četriem gadiem (1886) Niče četrām „Jautrās zinātnes“ grāmatām pievienoja piekto, „Mēs, bezbailīgie“. Šās grāmatas pirmais fragments (343. aforisms) saucas „*Ko nozīmē mūsu jautrība*“. Fragmenti sākas tā: „Jaunāko laiku lielākais notikums — tas, ka „Dievs ir miris“, ka ticība kristietības Dievam ir kļuvusi apšaubāma, — sāk jau mest pirmo ēnu pār Eiropu.“

No šā izteikuma kļūst skaidrs, ka Niče ar vārdiem par Dieva nāvi domājis kristiešu Dievu. Taču ir ne mazāk skaidrs — un tas ir jāsaprot no sāka gala —, ka Niče vārdus dievs un kristiešu Dievs lietojis pārjutekliskās pasaules apzīmēšanai vispār. Dievs ir apzīmējums ideju un ideālu jomai. Šī pārjutekliskā pasaule kopš Platona laikiem, precīzāk izsakoties, kopš Platona filosofijas grieķu vēlinā un kristietiskā izklāsta, nozīmē patieso un īsteni reālo pasauli. Atšķirībā no tās jutekliskā pasaule ir vien šaipusējā, mainīgā un tādēļ tikai šķietamā, neīstenā pasaule. Šaipusējā pasaule ir bēdu ieleja atšķirībā no mūžīgās svētlaimes augstumiem viņpasaulē. Ja mēs, kā to darījis Kants, nosauksim juteklisko pasauli plašākā nozīmē par fizisko, tad pārjutekliskā pasaule ir metafiziskā pasaule.

Vārdi „Dievs ir miris“ nozīmē: pārdabiskā pasaule ir palikusi bez sava darbīgā spēka. Tā vairs nedāvā dzīvību. Metafizika, t.i., Ničes izpratnē — Rietumu metafizika kā platonisms, ir nonākusi pie sava gala. Niče savu filosofiju izprot kā pretkustību, kas vērsta pret metafiziku, t.i., viņa izpratnē — pret platonismu.

Būdama tikai pretkustība, tā tomēr nenovēršami — kā jebkurš „anti“ — paliek saistīta ar tā būtību, kam stājas pretī. Ničes pretvirziens pret metafiziku kā vienīgi tās apvērsums ir bezizejas sapīšanās metafizikā, proti, tā, ka metafizika nocietinās pret savu būtību un ka tā kā metafizika nav spējīga domāt savu būtību. Tādēļ metafizikai un caur metafiziku paliek apslēpts tas, kas norisinās metafizikā un kas īsti norisinās kā metafizika.

Ja Dievs kā pārjutekliskais pamats un kā visas īstenības mērķis ir miris, ja pārjutekliskā ideju valstība ir zaudējusi savu obligāto un, galvenais, mudinošo un radošo spēku, tad vairs nepaliek nekā, pie kā cilvēks varētu turēties un uz ko viņš varētu orientēties. Tādēļ lasītajā fragmentā rodams jautājums: „Varbūt mēs maldāmies kā caur nebeidzamu Neko?“ Vārdi

„Dievs ir miris“ ietver sevī konstatāciju, ka šis Nekas paplašinās. Nekas šeit nozīmē jebkuras pārdabiskas, obligātas pasaules prombūtni. Nihilisms, „baisākais no visiem viesiem“, stāv durvju priekšā.

Mēģinājums izskaidrot Ničes vārdus „Dievs ir miris“ ir vienlīdzīgs uzdevumam izklāstīt, ko Niče saprot ar nihilismu, un tādējādi parādīt, kādas ir paša Ničes attiecības ar nihilismu. Tā kā šis vārds tomēr bieži tiek lietots kā štamps un sauklis, arī kā nosodošs lamuvārds, tad nepieciešams zināt, ko tas nozīmē. Ne katrs, kas piesauc savu kristīgo ticību un kādu metafizisku pārliecību, tāpēc vien ir brīvs no nihilisma. Un otrādi — ne katrs, kuru nodarbina domas par Neko un tā būtību, ir nihilists.

Šis vārds labprāt tiek lietots tādā tonī, it kā jau apzīmējums nihilists, nemaz pie paša vārda nepiedomājot, būtu pietiekams, lai ar to pierādītu, ka jau pārdomas par Neko varētu vest uz krišanu Nekā varā un Nekā diktatūras radišanu.

Vispār nāksies jautāt, vai vārdam „nihilisms“, domātam stingri Ničes filosofijas garā, piemīt vienīgi nihilistiska, t.i., negatīva, uz neesīgo Nekas virzoša nozīme. Sakarā ar vārda „nihilisms“ izplūdušo un patvaļīgo lietojumu turklāt ir nepieciešams, jau pirms mēs precīzi noskaidrojam, ko Niče pats saka par nihilismu, iegūt pareizo redzes viedokli, jautāt par nihilismu.

Nihilisms ir vēsturiska kustība, nevis kaut kā pārstāvēti kaut kādi ieskatī un mācība. Nihilisms virza vēsturi tādā veidā, kā to var virzīt tik tiko apzināts fundamentāls process Rietumu tautu liktenī. Tādēļ nihilisms nav arī tikai kāda vēsturiska parādība citu vidū, nav tikai garīgs strāvojums, kas Rietumu vēsturē būtu sastopams līdzās citiem: līdzās kristietībai, līdzās humānismam un līdzās apgaismībai.

Nihilisms — ja iedziļinās tā būtībā — drīzāk ir Rietumu vēstures pamatvirziens. Tam piemīt tāds dziļums, ka tā turpmākā izvērsuma sekas varētu būt pasaules katastrofa. Nihilisms ir jauno laiku varas sfērā iekļauto pasaules tautu pasaulvēsturisks virziens. Tāpēc tas arī nav tikai pašreizējā laika produkts — pat ne tikai 19. gadsimta, kurā, tiesa, tam tika pievērsta saasināta uzmanība un sāka lietot arī nihilisma vārdu. Tikpat mazā mērā nihilisms ir vienīgi atsevišķu nāciju produkts, kuru domātāji un rakstnieki runā par to. Varbūt tie, kuri iedomājas no tā brīvi esam, veicina tā attīstību vispamatīgāk. Pie šā visbaisākā viesā baiduma pieder, ka viņš nevar nosaukt savu īsto izcelsmi.

Un nihilisms nepavisam nesāk valdīt visupirms tur, kur tiek noliegts kristiešu Dievs, kur tiek apkarota kristietība vai arī tikai sprediķots vulgārs ateisms. Tik ilgi, kamēr mēs raugāties tikai un vienīgi uz šo no kristietības

novērsušos neticību un tās izpausmes formām, skatiens paliek piekalts nihilisma ārējai un trūcīgajai fasādei. Neprātīgā cilvēka runā pateikts tieši tas, ka vārdiem „Dievs ir miris“ nav nekā kopēja ar viņam apkārt stāvošo un jukjukām runājošo „neticīgo“ domām. Pie šāda veida neticīgajiem nihilisms kā viņu pašu vēstures liktenis vēl nemaz nav izlauzies.

Kamēr mēs vārdus „Dievs ir miris“ uztveram tikai kā neticības formulu, mēs domājam teoloģiski apoloģētiski un atsakāmies no tā, pie kā nonāk Niče, proti, pie tādiem apsvērumiem, kad apdomā to, kas ar pārjutekliskās pasaules patiesību un tās attiecībām pret cilvēka būtību jau ir noticis.

Tādēļ nihilisms Ničes nozīmē nav vienādojams arī ar tīri negatīvi iztēloto stāvokli, kad vairs nav iespējams ticēt bibeliskās atklāsmes kristīgajam Dievam, jo to kristīgo dzīvi, kas kādreiz pirms Evangēliju pierakstīšanas un Pāvila misionāra darbības īsu laiku pastāvēja, Niče neuzskata par kristietību. Ničem kristietība nozīmē baznīcas un tās varas pretenziju pasaulvēsturisko parādīšanos Rietumu cilvēces un tās jauno laiku kultūras veidolā. Kristietība šādā nozīmē un Jaunās Derības ticība nav viens un tas pats. Arī nekristīga dzīve var apliecināt kristietību un izmantot to kā varas faktoru, tāpat otrādi — kristīgai dzīvei nav nepieciešama kristietība. Tādēļ diskusija ar kristietību nepavisam nav kristīgā gara apkarošana, tāpat kā teoloģijas kritika tūlīt nav ticības kritika — ticības, kuras izklāstam vajadzētu būt teoloģijai. Kamēr neņem vērā šo būtisko atšķirību, darbošanās notiek pasaules uzskatu ciņu zemajā līmenī.

Izteikumā „Dievs ir miris“ atrodas vārds Dievs, ar kuru, ja pārdomā būtiski, apzīmēta pārjuteklisko ideālu pasaule — ideālu, kuri sevī ietver dzīves mērķi, kas paceļas pāri pašai dzīvei un tādējādi nosaka to no augšas un zināmā mērā no ārienes. Taču tad, kad sāk izzust neviltotā, baznīcas noteiktā ticība Dievam, it īpaši kad tiek ierobežota un nomākta ticības mācība — teoloģija, kuras uzdevums ir kalpot kā mēru noteicošam esamības skaidrojuma kopumā, tad nepavisam vēl nesabrūk pamatstruktūra, kurā kāds pārjutekliskajā nosprausts mērķis valda pār juteklisko zemes dzīvi.

Izgaisušās Dieva autoritātes un baznīcas mācības vietā stājas sirdsapziņas autoritāte, ielaužas prāta autoritāte. Pret to saceļas sociālais instinkts. Bēgšana no pasaules pārjutekliskajā tiek aizstāta ar vēsturisko progresu. Mūžīgās svētlaimes viņpasaulīgais mērķis pārtop vairākuma šāspasaules laimē. Reliģijas kulta kopšana tiek aizstāta ar iedvesmas pilnu kultūras radīšanu vai civilizācijas izplatīšanu. Radošais pirmsākums, agrāk bibeliskā Dieva īstenā iezīme, kļūst par cilvēciskās darbības pazīmi. Visbeidzot šī radīšana pārvēršas par nodarbošanos.

Pārjutekliskās pasaules vietu cenšas ieņemt kristietiskie baznīcas un teoloģiskie pasaules skaidrojuma varianti, kas savu *ordo* shēmu — esošā hierarhiskās kārtības shēmu — ir aizguvuši no helēniski jūdaiskās pasaules, bet kuras pamatstruktūru Rietumu metafizikas sākotnē iedibināja Platona filosofija.

Metafizikas būtības un nihilisma norišu joma ir pati metafizika — ar nosacījumu, ka mēs ar šo vārdu domājam nevis kādu mācību vai pat filosofijas speciāldisciplīnu, bet gan esošā kā kopuma pamatstruktūru, cik-tāl tā atšķiras jutekliskajā un pārjutekliskajā pasaulē un pirmā balsta un nosaka otro. Metafizika ir vēstures norises telpa, kurā liktenīgs kļūst pārjutekliskās pasaules, ideju, Dieva, tikumisko likumu, prāta autoritātes, progresa, vairākuma laimes, kultūras, civilizācijas radošo spēku panikums un izsīkšana. Mēs tādu pārjutekliskā būtības sabrukumu saucam par tā trūdēšanu. Tādēļ neticība tādā nozīmē kā atkrišana no kristīgās ticības mācības nekad nav nihilisma būtība un pamats, bet gan vienmēr tā sekas, jo varētu būt, ka pašā kristietībā ietvertas nihilisma sekas un izpausme.

Te nu ir redzami pēdējie maldi, kuru varā ir tie, kas cenšas aptvert un šķietami apkarot nihilismu. Ja nihilismu neapzinās kā ilgstošu vēsturisku virzienu, kura būtības pamats rodams pašā metafizikā, tad cilvēkus pārņem slimīga tieksme parādības, kas ir tikai nihilisma sekas, uztvert kā pašu nihilismu vai arī sekas un izpausmes iztēlot kā nihilisma cēloņus. Neapdomīgi piemērojoties šim priekšstatu veidam, cilvēki jau kopš gadu desmitiem ir pieraduši tehnikas kundzību vai masu sacelšanos uzdot par laikmeta vēsturiskās situācijas cēloņiem un nenogurdināmi strukturēt laikmeta garīgo situāciju, vadoties pēc šādiem ieskatiem. Taču jebkuras atziņas, analizējot cilvēku un viņa stāvokli esošajā, lai cik zinošas un atjautīgas, ir un paliek tukšas un nepārdomātas, un, kamēr nedomā par cilvēka būtību un necenšas izzināt tās vietu esamības patiesībā, rada vien izpratnes šķietamību.

Kamēr mēs nihilisma izpausmes pieņemsim par pašu nihilismu, mūsu atieksme pret to paliks virspusēja. Pat tad, ja tā, vai nu aiz neapmierinātības ar stāvokli pasaulē, vai aiz izmisuma, kurā tā pati tikai daļēji gatava atzities, vai aiz morālā sašutuma, vai arī paštaisnā ticīgā pārākumā pārneticīgo smelsies kaismi pretoties, tā neko neizkustinās ne no vietas.

Glūži pretēji — vispirms derētu nodoties pārdomām. Tādēļ vaicāsim pašam Ničem, ko viņš saprot ar nihilismu, un sākumā atstāsīm atklātu jautājumu, vai Niče ar šo izpratni jau tver un vai var tvert nihilisma būtību.

Vienā no piezīmēm 1887. gadā Niče izvirza jautājumu (W.z.M.A.2): „Ko nozīmē nihilisms?“ Viņš atbild: „To, ka augstākās vērtības zaudē vērtību.“

Šī atbilde ir pasvītota, un tai pievienots paskaidrojums: „Trūkst mērķa; trūkst atbildes uz „kāpēc?““

Sprīžot pēc šīs piezīmes, Nīče uztver nihilismu kā vēsturisku norisi. Viņš interpretē šo norisi kā to vērtību zudumu, kuras līdz šim uzskatītas par augstākajām vērtībām. Dievs, pārjutekliskā pasaule kā īsteni esošā un visu noteicošā pasaule, ideāli un idejas, mērķi un pamati, kas nosaka un uztur visu esošo un it īpaši cilvēka dzīvi, — tas viss te tiek uzskatīts par augstākajām vērtībām. Arī no pašreizējā ierastā viedokļa tās ir patiesais, labais un skaistais: patiesais, t.i., īsteni esošais; labais, t.i. tas, uz ko viss visur tiecas; skaistais, t.i., kārtība un esošā vienība kopumā. Taču augstākās vērtības zūd tieši tādēļ, ka rodas uzskats, ka ideālā pasaule nekad nevar tikt īstenota reālajā pasaulē. Augstāko vērtību obligātums ir sašķobījies. Izvirzās jautājums: kam gan šīs augstākās vērtības, ja tās nenodrošina garantijas, kā arī ceļus un līdzekļus saskaņā ar tām nosprausto mērķu sasniegšanai?

Ja mēs vēlētos Nīčes nihilisma būtības noteiksmi — ka tas ir augstāko vērtību zudums — izprast burtiski, tad ieslīgtu tādā nihilisma būtības izpratnē, kāda šolaik izplatījies un kuras popularitāti ir balstījis jau apzīmējums „nihilisms“: proti, ka augstāko vērtību zudums nozīmē acīmredzamu pagrimumu. Taču Nīčes izpratnē nihilisms nepavisam nav vienīgi pagrimuma pazīme; nihilisms kā Rietumu vēstures pamatnorise vienlaikus un visupirms ir šās vēstures likumsakarība. Tādēļ arī Nīčes pārdomās par nihilismu svarīgākais nav vēsturiski attēlot augstāko vērtību zuduma norises procesu un gala rezultātā, vadoties pēc tā, izskaitļot Rietumzemes bojāeju; Nīče domā nihilismu kā Rietumu vēstures „iekšējo loģiku“.

Turklāt Nīče saprot, ka, pasaulei zaudējot līdzšinējās augstākās vērtības, pati pasaule paliek un, bez vērtībām palikusi, nenovēršami pirmām kārtām tiecas pēc jaunām vērtībām. Kad līdzšinējās vērtības ir sabrukušas, tad jauno vērtību izvirzīšana, salīdzinot tās ar bijušajām, izvērtās „visu vērtību pārvērtēšanā“. Līdzšinējām vērtībām pateiktais „Nē“ nāk no „Jā“ jaunajām vērtībām. Ja, pēc Nīčes domām, šajā „Jā“ nav nekāda pastarpinājuma un nekāda kompromisa ar līdzšinējām vērtībām, kategoriskais „Nē“ piederas šim „Jā“ attiecībā pret jaunajām vērtībām. Lai nodrošinātu jaunā „Jā“ kategoriskumu iepretim līdzšinējo vērtību sabrukumam, t.i., lai pamatotu jauno vērtību statīšanu kā pretvirzienu, Nīče arī šo jauno vērtību statīšanu nosauc par nihilismu, proti, par procesu, caur kuru vērtību zudums realizējas jaunā un visnotaļ mēru noteicošā vērtību statīšanā. Šo mēru noteicošo nihilisma fāzi Nīče dēvē par „pilnveidoto“, t.i., klasisko nihilismu. Ar nihilismu Nīče saprot līdzšinējo augstāko vērtību zudumu.

Taču Niče vienlaikus apliecina nihilismu „visu līdzšinējo vērtību pārvērtēšanas“ nozīmē. Tādēļ vārds „nihilisms“ paliek daudznozīmīgs un, ņemot vērā galējo nozīmi, visupirms vienmēr divdomīgs, jo ar to apzīmēts gan vienkārši līdzšinējo augstāko vērtību zudums, gan turpat arī neizbēgamais pretvirziens šim zudumam. Šajā ziņā divdomīgs ir jau tas, ko Niče min kā nihilisma priekštecī, — pesimisms. Pēc Šopenhauera domām, pesimisms ir ticība, ka vissliktākajā no šim pasaulēm dzīvība nav tik vērtīga, lai tā tiktu izdzīvota un apliecināta. Saskaņā ar šo mācību dzīvība, t.n., vienlaikus arī esošais kā tāds, kopumā būtu noliedzama. Šis pesimisms, pēc Ničes domām, ir „vājuma pesimisms“. Tas visapkārt redz tikai tumsību, visur atrod iemeslu neveiksmēm un pretendē uz zināšanu, ka tuvojas vienas vienīgas nelaimes. Turpretim spēka pesimisms, pesimisms kā spēks nelolo nekādas ilūzijas, tas redz draudošās briesmas, nevēlas neko notušet un izskaistināt. Tas redz, cik kļūmīga ir gaidīšana uz līdzšinējā atgriešanos. Tas analītiski ielaužas parādībās un prasa skaidrību par nosacijumiem un spēkiem, kas, neraugoties ne uz ko, veido vēsturisko situāciju un nodrošina panākumus.

Būtiskākas pārdomas varētu atklāt, kā šajā parādībā, kuru Niče sauc par „spēka pesimismu“, pilnībā realizējas jauno laiku cilvēka sacelšanās, kas iemiesojas subjektivitātes absolūtā kundzībā esošā subjektivitātes ietvaros. Abas pesimisma formas priekšplānā izvirza galējības. Galējības kā tādas saglabā pārsvaru. Tā rodas stāvoklis, kurā kategoriski saasinās kāds vai nu — vai. Sevi piesaka kāds „starpstāvoklis“, kurā atklājas, ka līdzšinējo augstāko vērtību realizēšanās nenotiek. Pasaule izskatās bezvērtīga. Taču šīs situācijas apzināšanās virza meklējošu skatienu uz jaunu vērtību radīšanas avotiem, kaut arī ar to pasaule neatgūst savu iepriekšējo vērtību.

Līdzšinējo vērtību kundzības satricinājuma sakarā gan var mēģināt darīt vēl ko citu. Proti, ja Dievs kristiešu Dieva nozīmē ir pazudis no savas vietas pārjutekliskajā pasaulē, tad tomēr paliek pati vieta, lai gan kā tukša vieta. Šī pārjutekliskā un ideālās pasaules tukšā vieta vēl var tikt saglabāta. Tā pat aicina to atkal aizņemt un no turienes pazudušo Dievu aizstāt ar citu. Tiek izvirzīti jauni ideāli. Pēc Ničes uzskatiem, tas notiek (W.z.M.A. 1021.a.d.J.1887) ar pasaules aplaimošanas mācību palīdzību un sociālismu — gandrīz kā ar Vāgnera mūziku — visur tur, kur „dogmatiskā kristietība“ ir „izputējusi“. Tā parādās „nepilnīgs nihilisms“. Niče par to saka: „*Nepilnīgais nihilisms*, tā formas — mēs mītam tajā. Mēģinājumi izvairoties no nihilisma *bez* līdzšinējo vērtību pārvērtēšanas — tas izraisa pretējo, saasina problēmas.“ (W.z.M.A. 28.a.d.J.1887).

Mēs varam Ničes domu par nepilnīgo nihilismu formulēt skaidrāk un asāk, sakot: nepilnīgais nihilisms aizstāj līdzšinējās vērtības ar citām, taču liek tās vēl vienmēr vecajā vietā, kura tiek it kā celta priekšā kā ideāla joma pārjutekliskajam. Turpretim pilnīgajam nihilismam ir jālikvidē pati vērtību vieta un pārjutekliskais kā joma un atbilstoši tam citādi jāizvirza un jāpārvērtē vērtības.

Tādējādi kļūst skaidrs: pilnīgam, pabeigtam un līdz ar to klasiskam nihilismam pieder „visu līdzšinējo vērtību pārvērtēšana“, taču pārvērtēšana nav vienkārši veco vērtību aizstāšana ar jaunām. Pārvērtēšana kļūst par vērtēšanas veida maiņu. Vērtību statīšanai nepieciešams jauns princips — tāds, no kura tā vadās un kurā sakņojas. Vērtību statīšanai nepieciešama cita joma. Par principu vairs nevar būt dzīvību zaudējusi pārjutekliskā pasaule. Tādēļ nihilismam, kas orientējas uz tā izprastu pārvērtēšanu, jāatrod pats dzīvākais no dzīvā. Tādējādi pats nihilisms kļūst par „sevi pārpildošas dzīves ideālu“ (W.z.M.A.14.a.d.j.1887). Šajā jaunajā augstākajā vērtībā slēpjas kāds cits dzīves vērtējums, t.i., tā vērtējums, kamī rodama visu dzīvo noteicošā būtība. Tādēļ atliek jautāt, ko Niče saprot ar dzīvību.

Norādes uz dažādām nihilisma pakāpēm un formām parāda, ka nihilisms saskaņā ar Ničes interpretāciju vienmēr ir kāda vēsture, kurā ir darīšana ar vērtībām, ar to statīšanu, zudumu un pārvērtēšanu, ar jaunu vērtību statīšanu un, visbeidzot un tik tiešām, ar citādi vērtējošu jebkuras vērtību statīšanas principa statīšanu. Augstākie mērķi, esošā pamati un principi, ideāli un pārjutekliskais, Dievs un dievi — tas viss no sākta gala ir uztverts kā vērtība. Tādēļ mēs tikai tad pietiekoši aptversim Ničes nihilisma jēdzienu, ja zināsim kā Niče izprot vērtību. Vadoties no tā, mēs visupirms sapratisim vārdus „Dievs ir miris“ tā, kā tie domāti. Pietiekoši aptverošs izskaidrojums, ko Niče domā ar vārdu „vērtība“, ir atslēga viņa metafizikas izpratnei.

19. gadsimtā runāšana par vērtībām un domāšana saistībā ar tām kļūst ierasta. Taču atziņas par vērtībām populāras kļūst visupirms Ničes darbu izplatīšanās rezultātā. Runā par dzīves vērtībām, par kultūras vērtībām, par mūžīgajām vērtībām, par vērtību hierarhiju, par garīgajām vērtībām, kuras cer atrast, piemēram, antīkajā sabiedrībā. Zinātniska nodarbošanās ar filozofiju un neokantisma reforma noved pie vērtību filozofijas. Tiek būvēta vērtību sistēma, un ētikā tiek pētīts vērtību izkārtojums. Pat kristīgajā teoloģijā Dievu, *summum ens qua summum bonum*, izvirza par augstāko vērtību. Uzskata, ka zinātne ir brīva no vērtībām un jebkuru vērtēšanu atstāj pasaules uzskata ziņā. Vērtība un vērtīgais kļūst par metafiziskā

pozitivistisku aizstājēju. Biežajām runām par vērtībām atbilst jēdziena nenoteiktība. Tā savukārt atbilst neskaidrībai vērtības būtības izcelsmē no esamības. Jo, pieļaujot, ka vērtība, uz kuru bieži atsaucas, ir nevis nekas, bet kaut kas, tās būtība ir jāmeklē esamībā.

Kā Niče izprot vērtību? Kas ir pamatā vērtības būtībai? Kāpēc Ničes metafizika ir vērtību metafizika?

Vienā no piezīmēm (1887/88) Niče pateicis, kā viņš izprot vērtību (W.z.M.A.715): „„Vērtības“ redzes viedoklis ir *saglabāšanas-kāpinājuma nosacījumu* redzes viedoklis attiecībā uz relatīvo dzīves ilgstamību tapšanas ietvaros.“

Vērtības būtība rodama tur, ka tā ir redzes viedoklis. Vērtība domā tā, kā acs uztvērusi. Vērtība nosaka redzes punktu skatīšanai, kad kaut ko uzlūko, vai, kā mēdz teikt, uz kaut ko gatavojas un tādēļ ar kaut ko citu jāreķinās. Vērtībai ir iekšējas attiecības ar kādu skaitu, ar kvantitāti un skaitli. Tādēļ vērtības (W.z.M.A.710.a.d.J.1888) saistās ar „skaitļu un mēru skalu“. Atliek tikai jautāt, uz ko savukārt dibinās pieauguma un samazinājuma skala.

Tiklīdz vērtība tiek raksturota kā redzes viedoklis, izriet noteikts, Ničes vērtības jēdzienam būtisks secinājums: kā redzes viedoklis tā vienmēr radusies no skatīšanas un domāta tai. Tā ir tāda veida skatīšanās, kas redz par tik, par cik tā ir redzējusi; kas ir redzējusi par tik, par cik tā redzēto tādu ir iztēlojusies un tādu iepriekš pieļāvusi. Vienīgi tāda priekšstatoša pieļāvuma rezultātā punkts, kas ir tik nepieciešams, lai kaut ko nepieciešamu uzlūkotu, un tādējādi virza skatīšanās līniju, kļūst par redzes punktu, t.i., par to, ar ko ir darišana tad, kad skatāmies un darām to, ko vada skatīšanās. Tātad vērtības nav kaut kas tāds, kas sākotnēji ir pats par sevi un tikai pēc tam varētu tikt atzīts par redzes viedokli.

Vērtība ir vērtība, kamēr tā noder. Tā noder tikmēr, kamēr tā pieņemta kā tas, ar ko ir darišana. Tādējādi tā ir pieņemta, uzlūkojot un skatot kaut ko tādu, ar ko ir jāreķinās. Ar redzes punktu, skatienu uz kaut ko, redzes loku šeit domāta redzēšana un skatīšanās grieķu noteiktajā, taču vēlāk, idejai pārvērsties no *εἶδος* par *perceptio*, mainītajā nozīmē. Skatīšanās ir tāda priekšstatišana, kas kopš Leibnīca laikiem tiek skaidrāk tverta tieksmju (*appetitus*) pamatos. Viss esošais ir priekšstatošs, ciktāl esošā esamībai piederas *nisus*, tieksme uznākt, kas kaut ko pavēl iznākšanai (parādībai) un tādējādi nosaka uzrādīšanos (Vorkommen). Jebkura *nisus*-saistītā (*nisus*-hafte) esošā būtne pieņem sevi par tādu un stata sev kādu redzes punktu. Bet redzes punkts uzdod skatījumu, kam ir jāseko. Redzes punkts ir vērtība.

Līdz ar vērtībām kā redzes viedokļiem, pēc Ničes uzskatiem, ir statīti „saglabāšanas-kāpinājuma nosacījumi“. Jau ar rakstības veidu, kurā starp saglabāšanu un kāpinājumu „un“ izlaists un aizstāts ar savienojuma zīmi, Niče grib paskaidrot, ka vērtības savā būtībā ir redzes viedokļi un tādēļ ir vienlīdz saglabāšanas un kāpinājuma nosacījumi. Tur, kur tiek statītas vērtības, vienmēr ir jāpatur acīs abi nosacīšanas veidi — tā, ka tie vienoti būtu saistīti viens ar otru. Kālab? Acīm redzami tikai tālab, ka esošais savā tieksmē priekš-statīties pats savā būtībā ir tāds, ka tam nepieciešami šie divējādie redzes punkti. Kam gan vērtības kā redzes viedokļi ir nosacījumi, ja tām ir jānosaka kā saglabāšana, tā reizē arī kāpinājums?

Saglabāšana un kāpinājums raksturo dzīves nesaraujami saistītās pamattiekmes. Dzīves būtībai pieder vēlēšanās augt, kāpinājums. Ikvienu dzīves saglabāšana ir dzīves kāpinājuma kalpībā. Jebkura dzīve, kas sevi ierobežo vienīgi ar saglabāšanu, jau ir noriets. Piemēram, dzīves telpas nodrošinājums dzīvajam nekad nav mērķis, bet gan tikai līdzeklis dzīves kāpinājumam. Un otrādi — kāpināta dzīve paaugstina vajadzību pēc dzīves telpas paplašināšanas. Taču nekur nav iespējams kāpinājums, ja kā nodrošināts un tādējādi visupirms kāpinātspējīgs nav jau saglabāts kāds pastāvīgs guvums. Tādēļ dzīvais ir vienmēr kāpinājuma un saglabāšanas — divu pamattendenču — saistīts „komplekss dzīves veidojums“. Vērtības, būdamas redzes punkti, virza skatīšanos uz „kompleksā veidojuma uzlūkojumu“. Skatīšanās vienmēr ir kāda dzīves skatījuma skatīšana — tāda skatījuma, kas caurstrāvo katru dzīvu būtņi. Statot redzes punktu dzīvajam, dzīve sevi savā būtībā apliecina kā vērtības-statoša (sal. W.z.M.A.556.a.d. J.1885/6).

„Kompleksie dzīves veidojumi“ ir atkarīgi no saglabāšanās un pastāvīguma nosacījumiem, proti, tā, ka pastāvīgais pastāv tikai tādēļ, lai kāpinājumā kļūtu par nepastāvīgo. Šo komplekso dzīves veidojumu ilgstamība balstās uz kāpinājuma un saglabāšanas maiņu attiecībām. Tādēļ ilgstamība ir tikai relatīva. Tā paliek dzīvā, t.n., dzīves, „relatīva ilgstamība“.

Pēc Ničes vārdiem, vērtība ir „saglabāšanas-kāpinājuma nosacījumu redzes viedoklis attiecībā uz kompleksiem veidojumiem ar relatīvu dzīves ilgumu tapšanas ietvaros“. Nenoteiktais vārds „tapšana“ šeit un vispār Ničes metafizikas jēdzienu valodā nenozīmē kaut kādu visu lietu plūdumu, nenozīmē vienkārši stāvokļu maiņu ne arī kādu attīstību un nenoteiktu izvērsumu. Ar „tapšanu“ domāta pāreja no kaut kā uz kaut ko citu, jebkura kustība un kustīgums, kuru Leibnics savā „Monadoloģijā“ sauc par *changements naturels*, ko caurstrāvo *ens qua ens*, t.i., *ens percipiens et*

*appetens*. Niče domā šo caurstrāvojošo un valdošo pirmsākumu kā visas īstenības pamattieksmi, t.i., plašākā nozīmē kā esošā pamattieksmi. Viņš uztver to, kas tādā veidā nosaka esošo savā *essentia* kā „varasgribu“.

Noslēdzot savu vērtības būtības raksturojumu ar vārdu „tapšana“, Niče ar šo noslēguma vārdu dod norādi uz pamatjomu, kurā vispār un vienīgi iederas vērtības un vērtību statīšana. „Tapšana“ Ničes izpratnē ir „varasgriba“. Tādējādi „varasgriba“ ir „dzīves“ pamattieksme; vārdu „dzīve“ Niče bieži lieto arī plašā nozīmē, metafizikas ietvaros (sal. ar Hēgeli) pielīdzinot to „tapšanai“. Varasgriba, tapšana, dzīve un esamība plašākajā nozīmē Ničes valodā nozīmē vienu un to pašu (W.z.M.A. 582.a.d.J.1885/86 un A.689.a.d.J.1888). Tapšanas procesā dzīve, t.i., dzīvais, izveidojas par sava laika varasgribas centriem. Tātad šie centri ir varas veidojumi. Kā tādus Niče izprot mākslu, valsti, reliģiju, zinātni, sabiedrību. Tādēļ arī Niče var teikt (W.z.M.A.715): „„Vērtība“ būtībā ir šo varas centru palielināšanās vai pamazināšanās,“ — (proti, attiecībā pret to varas raksturu).

Ciktāl Niče minētajā vērtības būtības ierobežojumā to tver kā ar redzes viedokli saistītu dzīves saglabāšanas un kāpinājuma nosacījumu, bet dzīvi uzlūko tapšanā kā varasgribu, tad varasgriba atklājas kā tāda, kas stata tos pašus redzes viedokļus. Varasgriba ir tas, kas no sava „iekšējā principa“ (Leibnics) kā *nisus* kaut kādā *ens* kādā *esse* visu novērtē atbilstoši vērtībām. Varasgriba ir pamats vērtību statīšanas nepieciešamībai un vērtēšanas iespējamībai. Tādēļ Niče saka (W.z.M.A.14.a.d.J.1887): „Vērtības un to izmaiņas ir samērojamas ar vērtību statītāja varas pieaugumu.“

Te kļūst skaidrs: ērtības ir varasgribas statītie nosacījumi sev pašai. Tikai tur, kur atklātībā nāk varasgriba kā visas īstenības pamattieksme, t.i., kļūst patiesa un tam atbilstoši tiek uztverta kā visa īstenā īstenība, atklājas, no kurienes rodas vērtības un kas atbalsta un virza jebkuru vērtēšanu. Vērtību statīšanas princips tagad ir izzināts. Turpmākā vērtību statīšana kļūst „princiāla“, t.i., tā kļūst realizējama no esamības kā esošā pamata.

Tādēļ varasgriba kā šāds izzināts, t.n., gribēts, princips vienlaikus ir kādas jaunas vērtību statīšanas princips. Tā ir jauna, jo tā pirmo reizi realizējas apzināti, zinot savu principu. Vērtību statīšana ir jauna, jo tā pati nodrošinās savā principā un šo nodrošinājumu vienlaikus patur kā pēc sava principa statītu vērtību. Taču varasgriba kā jaunas vērtību statīšanas princips attiecībā pret līdzšinējām vērtībām vienlaikus ir visu līdzšinējo vērtību pārvērtējuma princips. Tā kā līdzšinējās augstākās vērtības no pārjutekliskā augstumiem valdija pār juteklisko, bet šādas kundzības

iekārtojums ir metafizika, tad līdz ar jauna principa statīšanu visu vērtību pārvērtēšanā realizējas jebkuras metafizikas apvērsums. Niče uzskata šo apvērsumu par metafizikas pārvarēšanu. Taču jebkurš šāda veida apvērsums ir un paliek tikai sevi maldinoša sapīšanās jau esošajā, kas kļuvis nepazīstams.

Tā kā Niče uztver nihilismu kā likumsakarību līdzšinējo augstāko vērtību zuduma vēsturē, bet šo zudumu skaidro kā visu vērtību pārvērtēšanu, tad nihilisms, pēc Ničes domām, sakņojas vērtību kundzībā un sabrukumā un līdz ar to vērtību statīšanas iespējamībā vispār. Pati vērtību statīšana sakņojas varasgribā. Tādēļ Ničes nihilisma jēdzienu un vārdus „Dievs ir miris“ domās aptvert iespējams, vienīgi pamatojoties uz varasgribas būtību. Līdz ar to, ja izskaidrosim, ko Niče domājis, dodot savam darbam nosaukumu „Varasgriba“, mēs veiksīm pēdējo soli šo vārdu izgaismojumā.

Šo nosaukumu mēdz uzskatīt par tik pašsaprotamu, ka neienāk ne prātā, ka vēl kāds varētu nopūlēties ar šā vārdu savienojuma īpašu izskaidrošanu. Jo, kas ir griba, ikviens jebkurā laikā pats var atskārst. Griba ir tieksme pēc kaut kā. Ko nozīmē vara, šodien visiem zināms no ikdienas pieredzes, kas apliecina varu kā kundzības un spēka pielietojumu. Tādēļ varasgriba, tiekšanās „pēc“ tās, viennozīmīgi ir centieni nonākt pie varas.

Saskaņā ar šo viedokli virsraksts „Varasgriba“ kā priekšnosacījumu izvirza divus dažādus faktoros, kas vēlāk tiek savienoti: gribēšanu un varu. Ja mēs visbeidzot jautātu — lai nosaukto ne tikai aprakstītu, bet tūlīt arī izskaidrotu —, kas ir varasgribas pamatā, tad izrādītos, ka tā acimredzot rodas kā tieksme pēc tā, kas vēl nav iegūts īpašumā, no trūkuma izjūtas. Tieksme, varas pielietojums, trūkuma izjūta ir priekšstatīšanas veidi un stāvokļi (dvēseles spējas), kurus mēs uztveram psiholoģiskajā izziņā. Tādēļ varasgribas būtības izskaidrojums attiecināms uz psiholoģiju.

Viss, kas izklāstīts par varasgribu un tās izzināmību, ir saprotams, tomēr katrā ziņā ir paiets garām tam, ko Niče domā ar vārdu „varasgriba“ un tam, kā viņš to domā. Virsraksts „Varasgriba“, nosauc vienu no Ničes brieduma laika filosofijas pamatvārdiem. Tādēļ šo filosofiju var nosaukt par varasgribas metafiziku. Kas ir varasgriba Ničes izpratnē, mēs nekad nesapratisim, saistot to ar populāriem priekšstatiem par gribēšanu un varu, bet gan tikai pārdomu ceļā par metafizisko domāšanu, t.n., līdz ar to par Rietumu metafizikas vēstures kopumu.

Sekojošajā varasgribas izskaidrojumā domā, vadoties no šiem kop-sakariem. Bet izskaidrojumam, kaut arī tajā ievērots Ničes izklāsts, jāatklāj

tas skaidrāk, nekā izdevies pateikt pašam Ničem. Taču skaidrāks mums kļūst vienīgi tas, kas visupirms kļuvis nozīmīgāks. Nozīmīgs ir tas, kas savā būtībā pienācis mums tuvāk. Vispār gan iepriekš, gan arī turpmāk teiktais ir domāts no metafizikas *būtības*, nevis kādas tās fāzes viedokļa.

Darba „Tā runāja Zaratustra“ otrajā daļā, kas iznāca gadu pēc sacerējuma „Jautrā zinātne“ (1883), Niče pirmoreiz min „varasgribu“ saistībā, kādā šis jēdziens jāuztver: „Tur, kur es atradu dzīvo, es atradu arī varasgribu, un pat kalpojošajā es saskatīju gribu būt par kungu.“

Gribēt nozīmē gribēt-būt-kungam. Tā izprasta, griba ir rodama pat kalpojošā gribā. Tiesa, ne tādā mērā, lai kalpojošais tiektos atbrīvoties no kalpa lomas un pats kļūtu par kungu. Drīzāk kalps kā kalps, kalpojošais kā kalpojošais vienmēr vēlas, lai viņam būtu pakļauts vēl kāds, kam viņš savā kalpībā varētu pavēlēt un kuru viņš kalpojot varētu izmantot. Tā viņš, būdams kalps, ir vēl arī kungs. Arī būt-kalpam nozīmē gribēt-būt-kungam.

Griba nav vēlēšanās un nav tikai tiekšanās pēc kaut kā; griba pati par sevi ir pavēlēšana (sal.: Tā runāja Zaratustra 1. un 2. daļa; vēl W.z.M.A. 668.a.d.J. 1888). Pavēlēšanas būtība rodama tur, ka pavēlošais ir kungs; viņš ir kungs tādēļ, ka, pateicoties zināšanām, viņa rīcībā ir darbošanās iespējas. Tas, kas ar pavēli tiek pavēlēts, ir tādas rīcībā esamības realizācija. Pavēlot pats pavēlētājs (ne tikai pavēles izpildītājs) uzklausa rīcībā esošo, iespēju rīkoties, un tādējādi uzklausa sevi. Tādā veidā pavēlošais paceļas pats sev pāri, jo viņš riskē ar sevi. Pavēlēšana, kas būtu jāatšķir no vienkāršas citu komandēšanas pa labi un kreisi, ir sevis pārvarēšana un tādēļ kaut kas grūtāks nekā pakļaušanās. Griba ir sakoncentrēšanās uzdotajam. Tikai tam, kurš nespēj sevi uz klausīt, jāgaida uz pavēli. Uz to, ko griba grib, tā netiecas kā uz kaut ko, kas tai vēl nepieder. Tas, ko griba grib, tai jau ir. Jo griba grib savu gribēšanu. Tās griba ir tās gribētais. Griba grib sevi pašu. Tā pārsniedz pati sevi. Tādējādi griba kā tāda grib pacelties sev pāri, un tādēļ tai nākas reizē atpauzēt pašai no sevis un pašai sevi pakļaut. Tādēļ Niče var teikt (W.z.M.A. 675.a.d.J.1887/8): „*Gribēt* vispār ir tas pats, kas gribēt-kļūt-*stiprākam*, gribēt augt...“ „Kļūt stiprākam“ šeit nozīmē — „vairāk varas“, un tas nozīmē — vienīgi varu. Jo varas būtība sakņojas vajadzībā būt kungam pār jau sasniegto varas pakāpi. Vara ir vara tikai tad un tikai tik ilgi, kamēr tā paliek varas-kāpinājums un pavēl sev „vairāk varas“. Jau apstāšanās vien varas kāpinājumā, jau apstāšanās vien uz kāda varas pakāpiena ir varas pagrimuma sākums. Varas būtībai pieder sevis pašas pārvarēšana. Tas piederas varai un sakņojas pašā varā, ciktāl tā ir pavēle un

kā pavēle pilnvaro sevi pārvarēt kārtējo varas pakāpi. Pārvarēšana ir vara, kas pastāvīgi ir ceļā pati uz sevi, taču tā nav kaut kāda pati par sevi esoša griba, kas tiekšanās nozīmē mēģina nonākt pie varas. Vara pilnvaro sevi nevis tikai tādēļ, lai vienkārši pārvarētu kārtējo varas pakāpi nākamās pakāpes dēļ, bet gan vienīgi tādēļ, lai valdītu pati pār sevi visā savas būtības pilnībā. Saskaņā ar šo būtības noteiksmi griba tik mazā mērā ir tiekšanās, ka ikviena tiekšanās drīzāk ir un paliek tikai atvasinājums no gribas vai tās pirmsforma.

Virsrakstā „Varasgriba“ vārds „vara“ būtiski izteic veidu, kā griba grib pati sevi, ciktāl tā ir pavēlēšana. Kā pavēlēšana griba nav atdalāma pati no sevis, t.n., no tās gribētā. Šī sakoncentrēšanās ir varas varēšana. Griba priekš sevis nepastāv, tāpat kā nepastāv vara priekš sevis. Tādēļ griba un vara viena ar otru nav savienotas visupirms varasgribā, bet gan griba — kā gribasgriba — ir varasgriba tādā nozīmē kā pilnvarojums uz varu. Bet varas būtība rodama tur, ka tā pavada gribu, būdama griba, kas paklausa gribējumam. Varasgriba ir varas būtība. Tā uzskatāmi parāda visu gribas kategorisko būtību — gribas, kas kā vienīgi griba grib pati sevi.

Tādēļ arī varasgriba nevar tikt pretstatīta kaut kā cita gribēšanai, piemēram, „Nekā gribēšanai“; arī šajā gadījumā griba vēl ir gribas gribēšana, un Nīče tādēļ var teikt (Par morāles ģeoneoloģiju, 3. apcerējums, A. 1. a. d. J. 1887): „...drīzāk tā (griba) grib vēl gribēt *Neko* nekā *nemaz* negribēt —.“

Gribēt „Neko“ nepavisam nenozīmē gribēt, lai īstenības nemaz nebūtu, bet gan nozīmē tieši gribēt īsteno, taču to vienmēr un visur gribēt kā kādu niecību un tādējādi visupirms gribēt iznīcību. Šādā gribēšanā vara arvien vēl nodrošina sev iespēju pavelēt un iespēju-būt-kungam.

Varasgribas būtība kā gribas būtība ir visas īstenības pamatiezīme. Nīče saka (W.z.M.A.693.a.d.J.1888): varasgriba ir „esamības dziļākā būtība“. „Esamība“ šeit atbilstoši metafizikas valodas lietojumam nozīmē — esošais kopumā. Tādēļ varasgribas būtību un pašu varasgribu kā esamības pamatiezīmi nav iespējams konstatēt psiholoģiskos novērojumos, bet pati psiholoģija — gluži pretēji — savu būtību, t.n., spēju izvirzīt un izzināt savu priekšmetu, gūst caur varasgribu. Tādēļ Nīče netver varasgribu psiholoģiski, bet gan otrādi — viņš pa jaunam definē psiholoģiju kā „*varasgribas* morfoloģiju un *attīstības mācību*“ (Viņpus laba un ļauna, A. 23). Morfoloģija ir ōv esošā ontoloģija, kura μορφή, mainoties εἶδος, izmainās līdzī par *perceptio* un izpaužas kā varasgriba *perceptio* piemītošajā *appetitus*. Tas, ka metafizika, kas no sākta gala atzinusi esošo par ὑποκειμενον, *subjectum* attiecībā pret viņa esamību, kļūst par psiholoģiju, turklāt tā definētu, kā blakusparādība apliecina vienīgi būtisko norisi, kura rodama esošā

esamīguma izmaiņā. *Subjectum* οὐσία (esamīgums) kļūst par pašapziņas subjektivitāti, pašapziņas, kas tagad atklāj savu būtību kā varasgriba. Griba kā varasgriba ir pavēle pēc vairāk-varas. Lai vara sevis pašas pārvarēšanā varētu pārsniegt kārtējo pakāpi, šī pakāpe vispirms ir jāsasniedz, jānodrošina un jānostiprina. Kārtējās varas pakāpes nodrošināšana ir nepieciešams varas paaugstināšanās nosacījums. Taču šis nepieciešamais nosacījums nav pietiekošs, lai griba varētu sevi gribēt, t.i., lai būtu griba būt stiprākam, lai būtu varas kāpinājums. Gribai ir jāielūkojas kādā redzeslokā, un tai vajag to visupirms atvērt, lai no turienes visupirms parādītos iespējas, kas pavērs ceļu varas kāpinājumam. Varai pieder šo savstarpēji saistīto nosacījumu statīšana.

„Vispār *gribēt* ir tas pats, kas *gribēt-kļūt-stiprākam*, *gribēt-augt* un *priekš tā gribēt* arī *lidzekļus*.“ (W.z.M.A.675.a.d. J. 1887/88)

Būtiski lidzekļi ir nosacījumi, kurus varasgriba pieņēmusi pati sev. Šos nosacījumus Niče sauc par vērtībām. Viņš saka (XIII, A. 395. a.d.J. 1884): „Jebkurai gribai piemīt *novērtēšana*.“ Novērtēšana nozīmē vienoties par vērtību un to noteikt. Varasgriba novērtē, noskaidrojot kāpinājuma nosacījumus un nosakot saglabāšanās nosacījumus. Varasgriba savā būtībā ir vērtības-statoša griba. Vērtības ir saglabāšanas-kāpinājuma nosacījumi esošā esamības ietvaros. Pati varasgriba, tiklīdz tā īpaši skaidri izpaužas savā tīrajā būtībā, ir vērtību statīšanas pamats un joma. Varasgribas pamats nav meklējams trūkuma izjūtā, varasgriba pati ir pamats dzīves pārpilnībai. Tādējādi dzīve nozīmē gribas gribu. „*Dzīvs* — tas jau nozīmē „novērtēt“.“ (a.a.O.)

Tā kā griba grib pašas valdīšanu pār sevi, tā neapmierinās ne ar kādu dzīves bagātības sasniegšanu. Tā ir valdonīga pārpilnīgajā, proti, savas varas pārpilnīgumā. Tādējādi tā pastāvīgi kā līdzīga atgriežas pie sevis kā līdzīgā. Veids, kā eksistē esošais kopumā, kura *essentia* ir varasgriba, viņa *existentia*, ir „tā paša mūžīgā atgriešanās“. Abi Niče metafizikas pamatizteikumi — „varasgriba“ un „tā paša mūžīgā atgriešanās“ — nosaka esošo tā esamībā tajos aspektos, kuri no laika gala bijuši metafizikas virzītāji, — *ens qua ens essentia un existentia* nozīmē.

Šādi domātas būtības attiecības starp „varasgribu“ un „tā paša mūžīgo atgriešanos“ te nav iespējams tieši attēlot, jo metafizika atšķirības starp *essentia* un *existentia* un šo atšķirību izcelsmi nav ne pārdomājusi, ne arī par to jautājusi.

Ja metafizika esošo savā esamībā izprot kā varasgribu, tā nenovēršami izprot esošo kā vērtības-statošu. Tā visu domā vērtību, vērtību nozīmīguma,

vērtību zuduma un vērtību pārvērtēšanas ietvaros. Jaunlaiku metafizika sāk ar to un tās būtība rodama tur, ka tā meklē absolūti neapšaubāmo, drošo, meklē drošticamību. Pēc Dekarta vārdiem, nākas „*firmum et mansurum quid stabilire*“, noteikt, likt apstāties kaut kam nekustīgam un nepārejošam. Šis pastāvīgais kā priekšmets apmierina kopš laika gala valdošo esamības kā pastāvīgi klātesošā būtību — tāda esošā, kurš visur jau atrodams priekšā (ὕποκειμενον, *subiectum*). Tāpat kā Aristotelis, arī Dekarts jautā par ὕποκειμενον. Tā kā Dekarts meklē šo *subiectum* uz jau iepriekš iezīmētā metafizikas ceļa, viņš, domājot patiesību kā drošticamību, atrod *ego cogito* kā pastāvīgi klātesošo. Tā *ego sum* kļūst par *subiectum*, t.i., subjekts kļūst par pašapziņu. Subjekta subjektivitāti nosaka, vadoties no šās apziņas drošticamības.

Pieļaujot saglabāšanos, t.i., sava pastāvīguma nodrošinājumu kā nepieciešamu vērtību, varasgriba līdz ar to attaisno arī nodrošinājumu visā esošajā, kas kā būtīgi priekšstatošs vienmēr ir arī kāds par-patiesu-turētis. Par-patiesu-turēšanas nodrošināšanu sauc par drošticamību. Tādējādi saskaņā ar Ničes spriedumu drošticamība kā jauno laiku metafizikas princips visupirms īsti tiek dibināta varasgribā, protams, pieņemot, ka patiesība ir nepieciešama vērtība un drošticamība ir patiesības jaunlaiku veidols. No tā kļūst skaidrs, kādā mērā Ničes mācība par varasgribu kā visas īstenības „esenci“ pilnībā noslēdz subjektivitātes jaunlaiku metafiziku.

Tādēļ Niče var teikt: „Vērtību jautājums ir *fundamentāls* nekā drošticamības jautājums: tas kļūst nopietns tikai ar priekšnosacījumu, ka uz vērtību jautājumu ir atbildēts.“ (W.z.M.A. 588. a.d.J. 1887/88)

Taču, ja reiz varasgriba ir atzīta par vērtību statīšanas principu, risinot vērtību jautājumu, visupirms ir jāapdomā, kura, vadoties pēc šā principa, ir nepieciešamā un kura šim principam atbilstošā augstākā vērtība. Cikrāl vērtības būtība izpaužas apstākļi būt par varasgribā statītu saglabāšanas-kāpinājuma nosacījumu, ir pavērusies perspektīva mēru noteicošā vērtību savienojuma raksturojumam.

Griba var saglabāt sasniegtu varas pakāpi, jo ietvērusi sevi lokā, uz kuru tā jebkurā laikā var paļauties, lai no tā karotu par savu drošību. Šis loks norobežo to klātesošā sastāvu (ὄντῶν pēc šā grieķu vārda ikdienas nozīmes), kas ir tiešā gribas rīcībā. Taču šis pastāvīgais kļūst par noturīgo, t.i., par tādu, kas pastāvīgi ir rīcībā, vienīgi būdams stingri nolikts. Šai nolikšanai ir priekš-statošas iz-statišanas, izgatavošanas raksturs. Šādā veidā pastāvīgais ir paliekošais. Niče šo pastāvīgo, paliekot uzticīgs metafizikas vēsturē valdošajai esamības būtībai (esamība — tā ir ilgstoša

klātbūtība), sauc par „esošo“. Bieži viņš pastāvīgo — atkal paliekot uzticīgs metafiziskās domāšanas izteiksmes veidam — sauc par „esamību“. Kopš Rietumu domāšanas aizsākumiem esamību uzskata par patieso un patiesību, turklāt vārdu „esošs“ un „paties“ jēga daudzkārt mainās. Kad Niče visu, kas nostiprinājies varasgribā, lai to noturētu, sauc vienkārši par esamību vai esošo, viņš, neraugoties uz visiem metafizikas apvērsumiem un pārvērtējumiem, paliek uz tās mantojuma nepārtrauktā ceļa. Atbilstoši tam patiesība ir varasgribas būtībā statīts nosacījums, proti, varas saglabāšanas nosacījums. Patiesība kā šāds nosacījums ir vērtība. Bet, tā kā griba var gribēt, ja tās rīcībā ir pastāvīgais, tad patiesība ir varasgribai — atbilstoši tās būtībai — nepieciešamā vērtība. Vārds „patiesība“ tagad nenozīmē ne esošā neapslēptību, ne izziņas saskaņu ar priekšmetu, ne ticamību kā priekšstatītā saprotošu apstādināšanu un nodrošināšanu. Tagad patiesība, sakņodamās trīs minētajos savas būšanas veidos, ir pastāvīgs tās sfēras sastāva nodrošinājums, no kuras varasgriba grib pati sevi.

Attiecībā uz katreiz sasniegtu varas pakāpi patiesība ir nepieciešamā vērtība. Taču ar to nepietiek, lai sasniegtu jaunu varas pakāpi, jo pastāvīgais pats par sevi nekad nav spējīgs dot to, kas gribai visupirms vajadzīgs, lai tā kā griba paceltos sev pāri un līdz ar to visupirms sasniegtu iespējas pavēlēt. Tādas tai paver vienīgi caurredzošs iepriekšredzējums, kas pieder pie varasgribas būtības, jo kā griba pēc vairāk-varas griba pati sevī ir orientēta uz iespējamībām. Šādu iespējamību izvērsums un piestatišana ir tas nosacījums varasgribas būtībai, kas kā vārda tiešā nozīmē priekš-ejošais pārsniedz vispirms nosaukto nosacījumu. Tādēļ Niče saka (W.z.M.A. 853.a.d.J. 1887/88): „Taču patiesība neder par augstāko vertību mēru un nepavisam ne par augstāko varu.“

Radišana, ko izraisa gribas iespējas, kuru rezultātā varasgriba visupirms atbrivojas pati sev, pēc Ničes domām, ir mākslas būtība. Atbilstoši šim metafiziskajam jēdzienam Niče ar apzīmējumu māksla domā ne tikai un ne pirmām kārtām mākslinieku estētisko jomu. Māksla ir jebkuras gribēšanas būtība, gribēšanas, kas paver perspektīvas un tās apgūst: „Mākslas darbs, kad tas parādās *bez* mākslinieka, piemēram, kā ķermenis, kā organizācija (prūšu oficiēru korpuss, jezuītu ordenis). Ciktāl mākslinieks ir tikai priekšpakāpe. Pasaule kā pati sevi radošs mākslas darbs...“ (W.z.M.A. 796. a.d.J. 1885/86)

Mākslas būtības izpratne, kas izriet no varasgribas, rodama tur, ka māksla varasgribu visupirms aicina būt pašai un mudina to pacelties sev pāri. Tā kā Niče varasgribu kā īstenā īstenību bieži nosauc par dzīvi — te

saklausāmas gaistošas grieķu agrīno domātāju ζωή un φύσις atskaņas — , tad viņš var sacīt, ka māksla „ir lielais dzīves stimulš“ (W. z.M.A. 851. a.d.J. 1888).

Māksla ir varasgribas būtībā statīts nosacījums tam, lai varasgriba, būdama griba, varētu sakāpt līdz varai un kāpināt to. Māksla ir tā nosacīta, tādēļ tā ir vērtība. Kā tāds nosacījums, kas nosacīšanas hierarhijā apsteidz pastāvīgā sastāva nodrošināšanu un līdz ar to ir pirms jebkuras nosacīšanas, māksla ir vērtība, kas visupirms atklāj visu kāpinājuma augstumu. Māksla ir augstākā vērtība. Tā ir augstāka par patiesības vērtību. Katra no šīm divām vērtībām savā veidā sasauca ar otru. Abas vērtības savā vērtību attiecībā nosaka varasgribas vienoto būtību, kurai pašai piemīt vērtību statīšana. Varasgriba ir īstenā īstenība vai — lietojot vārdu plašāk, nekā Niče to parasti lieto, — esošā esamība. Kad metafizikai nākas izteikt esošo attiecībā pret esamību un tā savā veidā nosauc esošā pamatu, tad varasgribas metafizikas pamat-noteiksmei ir jāizteic šis pamats. Šī pamat-noteiksme izteic, kādas vērtības atbilstoši būtībai ir statītas un kādā vērtību hierarhijā varasgribas kā esošā „esences“ statošās būtības ietvaros tās tiek statītas. Un tas skan šādi: „Māksla ir *vairāk vērtā* nekā patiesība.“ (W.z.M.A. 853. a.d.J. 1887/88)

Varasgribas metafizikas pamat-noteiksme ir vērtības noteiksme.

No šās augstākās vērtību noteiksmes kļūst skaidrs, ka vērtību statīšana kā tāda ir būtiski divējāda. Vērtību statīšanā, vienalga, skaidri vai ne, tiek statīta viena nepieciešama un viena pietiekoša vērtība, taču katra, ņemot vērā dominējošo abu attiecībās. Tāds vērtību statīšanas divējādums atbilst tās principam. Vērtību statīšanu kā tādu uztur un virza varasgriba. Būdama vienota savā būtībā, varasgriba apelē pie sevis pašas kāpinājuma un saglabāšanas nosacījumiem un sniedz pēc tiem. Skatījums uz vērtību statīšanas divējādo būtību īpaši izvirza domāšanai jautājumu par varasgribas būtisko vienību. Cikrāl varasgriba ir esošā kā tāda „esence“, bet to pateikt nozīmē paust metafizikas patiesību, mēs, ja vien apceram varasgribas būtības vienību, jautājam par šā patiesā patiesību. Tādējādi mēs sasniedzam šās un jebkuras citas metafizikas augstāko virsotni. Taču ko šeit nozīmē augstākā virsotne? Paskaidrosim, kas šeit ir domāts, par piemēru izmantojot varasgribas būtību, turklāt paliksim pašreizējā aplūkojuma novilktaļās robežās.

Varasgribas būtiskā vienība nevar būt nekas cits kā pati varasgriba. Tā ir veids, kā varasgriba kā griba izvirzās pati sev priekšā. Tā nostāda varasgribu tās pašas priekšā, pārbaudot to ar viņu pašu tādā veidā, ka, būdama

tā pārbaudīta, tā pirmo reizi reprezentē sevi tīri un līdz ar to savā augstākajā veidolā. Taču reprezentācija te nekādā ziņā nav vēlāks attēlojums — sevis pašas nosacīta tagadne ir veids, kādā varasgriba *ir* un kas tā *ir*.

Taču šis veids, kā tā ir, vienlaikus ir veids, kādā tā sevi nostāda sevis pašas neapslēptībā. Bet tur rodama tās patiesība. Jautājums par varasgribas būtības vienību ir jautājums par veidu, kādā pastāv patiesība, kurā varasgriba ir kā esošā esamība. Bet šī patiesība vienlaikus ir esošā kā tāda patiesība, taču tā ir metafizika. Patiesība, par kuru tagad tiek jautāts, nav tā patiesība, kuru kā nepieciešamu nosacījumu esošajam kā esošajam stata pati varasgriba kā tāda. Vienotais, kurā tā būtīgojas, tās būtības vienība, pati jau skar varasgribu.

Tomēr kāda veida patiesība ir šī esošā esamības patiesība? Tā var sevi noteikt tikai pēc tā, kā patiesība tā ir. Bet, tā kā jaunlaiku metafizikas ietvaros esošā esamība ir nosacīta kā griba un līdz ar to kā sevis-gribēšana, bet sevis gribēšana sevī pašā jau ir sevis-paša-zināšana, esošais, ὄποκειμενον, *subiectum* būtīgojas sevis-paša-zināšanas veidā. Esošais (*subiectum*) prezentē sevi, proti, prezentē sevi pats sev *ego cogito* veidā. Šāda sevis prezentācija, re-prezentācija (priekš-statišana) ir esošā esamība *qua subiectum*. Sevis-paša-zināšana kļūst vienkārši par subjektu. Sevis-paša-zināšanā sakopojas visas zināšanas un tas, ko zināšanas var zināt. Tas ir zināšanu sakopojums — līdzīgi tam, kā kalnājs ir kalnu sakopojums. Subjekta subjektivitāte kā šāds sakopojums ir *co-agitatio* (*cogitatio*), *conscientia*, sirds-apziņa, *conscience*. Bet *co-agitatio* pati sevī jau ir *velle*, gribēšana. Ar subjekta subjektivitāti kā tā būtība priekšplānā izvirzās griba. Jaunlaiku metafizika kā subjektivitātes metafizika domā esošā esamību gribas nozīmē.

Subjektivitātei kā pirmā būtības noteiksme pieder tas, ka priekšstatošais subjekts pārliecinās pats par sevi, t.n., pastāvīgi pārliecinās arī par to, ko tas ir priekšstatījies, par priekšstatu kā tādu. Atbilstoši tam, ka notiek šī pārliecināšanās, esošā patiesībai kā drošticāmībai ir drošības raksturs (*certitudo*). Sevis paša zināšana, kurā ir arī drošticamība kā tāda, savukārt paliek par patiesības līdzšinējās būtības, proti, priekšstata pareizības (*rectitudo*), paveidu. Taču pareizība tagad vairs nepastāv pielīdzinājumā kādam savā klātesamībā neizdomātam klātesošam. Pareizība tagad pastāv visa priekšstatītā iekārtošanā atbilstoši pareizības mēram, kāds ir pieņemts līdz ar priekšstatošā *res cogitans sive mens* pretenzijām uz zināšanām. Šīs pretenzijas vērstas uz drošību, kas rodama tur, ka viss, ko varētu priekšstatīties, un pati priekšstatīšanās tiek koncentrēta matemātiskās *idea* tīrībā un skaidrībā un viss tajā tiek sakopots. *Ens* ir *ens co-agitatum*

*perceptionis*. Priekšstatīšanās tagad ir pareiza, ja tā apmierina pretenzijas uz drošību. Tādējādi, apliecināta savā pareizībā, tā ir attaisnota kā pareizi sagatavota un rīcībā esoša. Esošā patiesība subjektivitātei piemītošas pašticamības nozīmē kā drošība (*certitudo*) savos pamatos ir priekšstatīšanas un tās priekšstatītā attaisnošana priekšstatīšanai pašai piemītošās skaidrības priekšā. Attaisnošana (*iustificatio*) ir *iustitia* realizācija un tādējādi pats taisnīgums. Subjekts, būdams subjekts vienmēr un visur, pārliecinās pats par sevi, nodrošinās savā drošībā (*vergewissert es sich seiner Sicherung*). Viņš attaisno sevi paša statītu pretenziju uz taisnīgumu priekšā.

Jauno laiku sākumā no jauna izvirzās jautājums, kā cilvēks var pārliecināties par sevis paša pastāvību, t.i., par savu pestīšanu esošā kopumā, t.n., iepretim esošākajam no esošā, iepretim visa esošā pamatam (Dievam). Jautājums par pestīšanas drošticamību ir attaisnojuma jautājums, t.i., taisnīguma (*iustitia*) jautājums.

Jaunlaiku metafizikas ietvaros Leibnics pirmoreiz domā *subiectum* kā *ens percipiens et appetens*. Domājot *vis*, piemītošu *ens*, viņš pirmo reizi skaidri apcer esošā esamības būtību kā gribu (*Willenswesen*). Jauno laiku garā viņš domā esošā patiesību kā ticamību. Savās 24 tēzēs par metafiziku Leibnics saka (Th. 20) — *iustitia nihil aliud est quam ordo seu perfectio circa mentes*. *Mentes*, t.i., *res cogitantes*, saskaņā ar 22. tēzi ir *primariae Mundi unitates*. Patiesība kā drošticamība ir drošības nodrošinājums, ir kārtība (*ordo*) un nepārtraukta konstatēšana, apstiprināšana t.i., sagatavošana un izgatavošana (*perfectio*) (*Durch- und Verfertigung*). Pati pirmā un savā esamībā īsteni esošā drošības garantijas raksturīgākā īpašība ir *iustitia* (tiesa).

Kants savā metafizikas kritiskajā pamatojumā domā transcendentālās subjektivitātes galējo pašnodrošinājumu kā transcendentālās dedukcijas *quaestio iuris*. Šī pašnodrošināšanās ir priekšstatošā subjekta attaisnojuma tiesību jautājums, subjekta, kurš pats apstiprinājis savu būtību sava „es domāju“ paš-attaisnojumā.

Patiesības kā drošticamības būtībā, ja tā domāta kā subjektivitātes patiesība, bet patiesība kā esošā esamība, slēpjas uz drošības pamata pārbaudīts taisnīgums. Tas gan valda kā subjektivitātes patiesības būtība, tomēr subjektivitātes metafizikas ietvaros netiek domāts kā subjektivitāte. Turpretim taisnīgumam kā sevi pašu zinošai esošā esamībai gan, turpretim, ir jāstājas jaunlaiku metafizikas priekšā, tiklīdz esošā esamība parādas kā varasgriba. Tā sevi apzinās kā būtīgi vērtības-statošu, kas sevi nodrošina vērtību kā savas paša būtības pastāvīguma (*Wesensbestandes*) nosacījumu

statīšanā un līdz ar to kļūst taisnīga pati savā priekšā un šajā kļūšanā pati ir taisnīgums. Varasgribas īpašajai būtībai ir sevi jāreprezentē šajā taisnīgumā un kā šim taisnīgumam, bet, domājot jaunlaiku metafizikas garā, tas nozīmē — būt. Tāpat kā Ničes metafizikā doma par vērtību ir fundamentālāka nekā pamatdoma par drošticamību Dekarta metafizikā — jo drošticamība var tikt uzskatīta par taisnību tikai tad, ja tā tiek atzīta par augstāko vērtību, — visas Rietumu metafizikas norieta laikmetā Ničes darbos subjektivitātes saprātīgā pašticamība atklājas kā esošā esamībā valdošajam taisnīgumam atbilstošs varasgribas attaisnojums.

Jau savā agrīnajā un plaši pazīstamajā sacerējumā — otrajā „Nesavlaicīgajās pārdomās“ ar nosaukumu „Par vēstures labumu un ļaunumu, ko tā sniedz dzīvei“ (1874) — vēsturisko zinātņu objektivitātes vietā Niče liek „taisnīgumu“ (6. daļa). Vispār gan viņš par taisnīgumu klusē. Tikai izšķirošajā laikposmā — 1884. un 1885. gadā —, kad gara acu priekšā nostājas „varasgriba“ kā esošā pamatiezīme, viņš pieraksta, taču npublicē divas domas par taisnīgumu.

Pirmais pieraksts (1884) saucas „Brīvības ceļi“. Tas skan šādi: „*Taisnīgums* kā radošais, šķīrojošais, iznīcinošais domāšanas veids, kas vadās no novērtējuma; *augstākais pašas dzīves reprezentants*.“ (XIII, A. 98)

Otrais pieraksts (1885) teic: „*Taisnīgums* kā varas, kura redz tālu sev apkārt, funkcija; vara paceļas pāri sīkumainajām laba un ļauna perspektīvām, tātad tai ir plašāks *priekšrocību* horizonts — nodoms saglabāt ko tādu, kas ir *vairāk* nekā viena vai otra persona.“ (XIV, A. 158)

Detalizēts šīs domas izskaidrojums sniegots pāri mūsu pārdomu ietvariem. Tagad pietiktu ar norādi uz būtisko sfēru, kurā iekļaujas Ničes domātais taisnīgums. Lai sagatavotos tādai taisnīguma izpratnei, kādu domājis Niče, mums jāizslēdz visi priekšstati par taisnīgumu, kuri cēlušies no kristīgās, humānistiskās, pilsoniskās un sociālistiskās morāles. Jo Niče nepavisam neizprot taisnīgumu vispār kā ētiskās un juridiskās jomas noteiksmi. Viņš drīzāk to domā esošā esamības kopumā, t.i., no varasgribas. Taisnīgs ir tas, kas atbilst tiesīgajam. Bet, kas ir tiesīgs, to nosaka pēc tā, kas kā esošais ir esošs. Tādēļ Niče saka (XIII, A. 462.a.d.J. 1883): „Tiesīgums = griba iemūžināt ikreizējo spēku samēru. Priekšnosacījums ir apmierinātība ar to. Viss, kas ir ievēribas cienīgs, tiek piesaistīts, lai tiesības izskatītos kā mūžīgais.“

Tepat piederās piezīme, kas izdarīta nākošajā gadā: „*Taisnīguma* problēma. Pirmais un varenākais ir tieši griba un spēks, lai realizētu pārspēku (Übermacht). Tikai valdošais vēlāk iedibina „taisnīgumu“, t.i., viņš mēra

lietas pēc sava mēra; ja viņš ir *ļoti* varens, viņš var aiziet ļoti tālu *visatļausanā* un atzinībā pret *meklējošu* individu.“ (XIV, A. 181) Droši vien — un tas pieder pie lietu kārtības — Nīčes metafiziskais taisnīguma jēdziens varētu nepatikami pārsteigt ļaudis ar ierastajiem priekšstatiem, tomēr tas atbilst taisnīguma būtībai, kas, iestājoties jauno laiku noslēguma posmam, jau ieguvusi vēsturisku lomu cīņā par kundzību uz šīs Zemes un tādēļ — skaidri vai ne tik skaidri, atklāti vai slēpti — nosaka visu šais laikos dzīvojošo cilvēku rīcību.

Taisnīgums Nīčes izpratnē ir esošā patiesība, kas pastāv kā varasgribas veids. Taču arī Nīče nedz domāja taisnīgumu skaidri kā esošā patiesības būtību, nedz arī uz šās domas pamata izteica pabeigtas metafizikas subjektivitāti. Bet taisnīgums ir pašas esamības nosacīta esošā patiesība. Kā šāda patiesība tā ir pati metafizika savā jaunlaiku pabeigtībā. Metafizikā kā tādā slēpjas pamatojums, kāpēc Nīče, kaut arī var aptvert nihilismu kā vērtību statīšanas vēsturi, tomēr nespēj domāt nihilisma būtību.

Mēs nezīnām, kāds slēpts veidols bijis pietaupīts varasgribas metafizikai — veidols, kas radies uz taisnīguma kā tā patiesības pamata. Ir tikko izteikta tās pirmā pamattēze, turklāt tā vēl nav pat noformulēta. Protams, šās metafizikas ietvaros tēzei ir savdabīgs raksturs. Protams, pirmā vērtību tēze nav galvenā tēze kādā deduktīvā tēžu sistēmā. Ja mēs apzīmējumu „metafizikas pamat-tēze“ pārdomāsim piesardzīgi, tādā nozīmē, ka tas apzīmē esošā kā tāda būtības pamatojumu, t.i., apzīmē esošo tā būtības kopumā, tad šī tēze paliks pietiekoši plaša un pietiekoši sarežģīta, lai no pamata katreiz metafizikas manierē pašos pamatos noteiktu tās izteiksmes veidu.

Nīče pirmo varasgribas metafizikas vērtību tēzi ir izteicis vēl arī citā formā (W.a.M.A. 822. a.d.J. 1888): „Mums tāpēc ir *māksla*, lai mēs *neietu bojā no patiesības*.“

Tiesa, šo izteikumu par mākslas un patiesības attiecību metafizisko būtību nedrīkstam uztvert atbilstoši mūsu ikdienas priekšstatiem par patiesību un mākslu. Ja tā notiks, tad viss kļūs par banalitāti un mēs — tur slēpjas mūsu liktenīgā nelaime — zaudēsim iespēju uzsākt diskusiju ar vesela laikmeta sevi noslēdzošās metafizikas apslēpto pozīciju, lai tādējādi atbrīvotu mūsu pašu vēsturisko būtību no aizmiglošanas ar vēstures un pasaules uzskata palīdzību.

Tikko minētajā varasgribas metafizikas pamat-tēzes formulā māksla un patiesība ir domātas kā divi pirmie uz cilvēku attiecinātie varasgribas kundzības veidojumi. Kā vispār vajadzētu domāt būtisko esošā kā tāda

patiesības saistību ar cilvēka būtību metafizikas ietvaros atbilstoši viņa būtībai, tas mūsu domāšanai pagaidām paliek apslēpts. Tāds jautājums gandrīz nav izvirzīts, un sakarā ar filosofiskās antropoloģijas dominēšanu tas neglābjami samudžināts. Katrā ziņā būtu maldīgi uzskatīt Ničes vērtību tēzes formulu par liecību tam, ka viņš filosofē eksistenciāli. To viņš nav darījis. Taču viņš ir domājis metafiziski. Mēs vēl neesam nobrieduši tādai domas stingrībai, kāda vērojama nākošajā pierakstā, ko Niče izdarījis ap to laiku, kad domājis par savu ieplānoto galveno darbu „Varasgrība“: „Līdzās varonim viss kļūst par traģēdiju, līdzās pusdievam — viss par satīras uzvedumu; un līdzās dievam viss kļūst — par ko? Varbūt par „pasauli“?“ (Viņpus laba un ļauna, A. 150. [1886])

Taču būtu laiks mācīties saskatīt, ka Ničes domāšana, kaut arī tai, ņemot vērā vēsturisko situāciju un apzīmējumu, vajadzētu būt pavisam citādai, ir ne mazāk lietišķa un stingra kā Aristoteļa domāšana, kurš „Metafizikas“ ceturtajā grāmatā atzinis spriedumu par pretrunu kā pirmo patiesību par esošā esamību. Par ieradumu kļuvušais, taču tādēļ ne mazāk apšaubāmais Ničes salīdzinājums ar Kirkegoru dibinās uz pārpratumu, un proti, uz domāšanas būtības neizpratni: nav saprasts, ka Niče kā metafizisks domātājs saglabā tuvību Aristotelim. Kirkegors, kaut arī biežāk piesauc Aristoteli, paliek tam būtiski svešs. Jo Kirkegors nav nekāds domātājs, bet gan reliģiozs rakstnieks, turklāt ne viens citu vidū, bet gan vienīgs, kas iederas sava laikmeta liktenī. Tur sakņojas viņa lielums — ja vien tā runāt jau nav pārpratoms.

Ničes metafizikas pamattēzē līdz ar vērtību „māksla“ un „patiesība“ būtiskuma attiecībām ir nosaukta varasgrības būtiskuma vienība. Uz šādas esošā kā tāda būtiskuma vienības pamata sevi nosaka vērtības metafiziskā būtība. Vērtība ir varasgrībā priekš sevis pašas statītais divējāds nosacījums.

Tā kā Niče tver esošā esamību kā varasgrību, viņa domāšanai ir jānorisinās vērtību virzienā. Tādēļ ir svarīgi visur un visupirms izvirzīt jautājumu par vērtībām. Šī jautāšana tver sevi kā vēsturiska jautāšana.

Kāda ir situācija ar līdzšīnējām augstākajām vērtībām? Ko nozīmē šo vērtību zudums no visu vērtību pārvērtēšanas viedokļa? Tā kā domāšana saskaņā ar vērtībām dibinās varasgrības metafizikā, Ničes nihilisma kā augstāko vērtību zuduma un visu vērtību pārvērtēšanas iztulkojums ir metafizisks, un proti, metafizisks varasgrības metafizikas nozīmē. Bet, tā kā Niče savu paša domāšanu, mācību par varasgrību kā „jaunas vērtību statīšanas principu“ izprot nihilisma īsta noslēguma nozīmē, viņš nihilismu

izprot ne vairs vienīgi negatīvi — kā augstāko vērtību zudumu, bet vienlaikus arī pozitīvi, un proti, kā nihilisma pārvarēšanu, jo tagad skaidri aptvertā visa īstenā īstenība — varasgriba — kļūst par kādas jaunas vērtību statīšanas sākotni un mēru. Jaunās vērtības tieši nosaka cilvēka priekšstatus un līdzīgā kārtā iedvesmo cilvēka rīcību. Cilvēciskais tiek pacelts līdz citai notiekošā dimensijai.

„Jautrās zinātnes“ 125. aforismā neprātīgais cilvēks saka par cilvēka darbiem, par cilvēkiem, kas nogalināja Dievu, t.i., par darbiem, kuru rezultātā zaudēja vērtību pārjutekliskā pasaule: „Nekad vēl nav noticis tik liels nodarījums — un kas vien jēkad būs dzimis, šā nodarījuma dēļ būs piederīgs kādai augstākai vēsturei nekā jebkura vēsture līdz šim!“

Līdz ar apziņu, ka „Dievs ir miris“, sākas apziņa, ka visas līdzšinējās augstākās vērtības tiek radikāli pārvērtētas. Pats cilvēks ar šādu apziņu pārīet kādā citā vēsturē, kura ir augstāka, jo tajā vērtību statīšanas princips — varasgriba — tiek īpaši aptverts un pieņemts *kā* visa īstenā īstenība, kā visa esošā esamība. Pašapziņa, kurā sakņojas jauno laiku cilvēces būtība, līdz ar to sper pēdējo soli. Tā grib pati sevi kā absolūtās varasgribas izpildītāju. Mēru noteicošo vērtību degradācija ir galā. Nihilisms — uzskats, „ka augstākās vērtības zaudē savu vērtību“, — ir pārvarēts. Tā cilvēce, kura savu cilvēcisko esamību grib kā varasgribu un šo esamību iepazīst kā īstenību, kas kopumā ir varasgribas nosacīta, tiek nosacīta ar tādu cilvēka būtības veidola palīdzību, kas paceļas pāri līdzšinējam cilvēkam.

Apzīmējums cilvēces būtības veidolam, kas paceļas pāri līdzšinējai cilvēku sugai, ir „pārcilvēks“. Ar to Niče nedomā kādu atsevišķu cilvēcīgu eksemplāru, kurā vispār zināmās cilvēka spējas un nodomi būtu palielināti un kāpināti līdz gigantiskiem apmēriem. „Pārcilvēks“ nav arī tāds cilvēku veids, kas visupirms varētu rasties, pielietojot Ničes filosofiju dzīvē. Vārds „pārcilvēks“ apzīmē tādas cilvēces būtību, kura kā jaunlaiku cilvēce sāk ienākt sava laikmeta būtības noslēgumā. „Pārcilvēks“ ir tas, kurš par cilvēku *ir* kļuvis no varasgribas nosacītas īstenības un priekš tās.

Cilvēks, kura būtība ir varasgribas gribēta, ir pārcilvēks. Šās tādā veidā gribētās būtības gribēšanai ir jāatbilst varasgribai kā esošā esamībai. Tādēļ līdz ar domāšanu, kas domā saskaņā ar varasgribu, neizbēgami rodas jautājums: Kādā veidolā ir jāieiet un jāizvērsas no esošā esamības gribētajai cilvēka būtībai, lai tā apmierinātu varasgribu un tādējādi varētu pārņemt kundzību pār esošo? Neparedzēti un negaidīti cilvēks atklāj, ka esošā esamība viņam izvirzījusi uzdevumu pārņemt kundzību pār Zemi. Vai līdzšinējais cilvēks ir pietiekoši pārdomājis, kādā veidā tolaik sāk parādīties

esošā esamība? Vai līdzšinējais cilvēks ir pārliecinājies par to, vai viņa būtme ir pietiekoši nobriedusi un spēcīga, lai atbilstu esamības aicinājumam? Vai arī līdzšinējais cilvēks izlīdzas tikai ar pagaidu līdzekļiem, lai pa apkārtceļiem, kuri viņu arvien novirza sāņus, izzinātu to, kas ir? Līdzšinējam cilvēkam gribētos palikt līdzšinējam, un vienlaikus viņš jau ir esošā gribētais — esošā, kura esamība sāk izpausties kā varasgriba. Līdzšinējais cilvēks savā būtībā vispār vēl nav sagatavots esamībai, kāda šai laikā sāk valdīt esošajā. Tajā valda nepieciešamība, lai cilvēks paceltos pāri līdzšinējam cilvēkam — ne jau prieka pēc un ne jau aiz patvaļas, bet vienīgi esamības labad.

Kad Niče domā pārcilvēku, viņa doma rod sākotni tādā domāšanā, kura domā esošo kā esošo ontoloģiski, tādējādi iekļaujoties metafizikas būtībā, taču nespējot aptvert šo būtību metafizikas ietvaros. Tādēļ Ničem, tāpat kā visai metafizikai pirms viņa, paliek apslēpts, cik lielā mērā cilvēka būtība izriet no esamības būtības. Tādēļ Ničes metafizikā nevar neaizēnoties būtiskais kopsakars starp varasgribu un pārcilvēka būtību. Taču jebkurā aizēnojumā līdzās valda arī noskaidrošanās. Tā *existentia*, kas pieder pie esošā *essentia*, t.i., pie varasgribas, ir tā paša mūžīgā atgriešanās. Tajā domātā esamība sevī ietver sakaru ar pārcilvēka būtību. Taču šis sakars savā esamībai atbilstošajā būtībā nenovēršami paliek nedomāts. Tādēļ arī pats Niče nav ticis skaidrībā, kāds ir domāšanas, kas pārcilvēku ietver Zaratus-tras veidolā, kopsakars ar metafizikas būtību. Tādēļ arī darba „Tā runāja Zaratustra“ radošais raksturs paliek apslēpts. Tikai tad, kad topošā domāšana būs spējīga saistīt grāmatu „Visiem un nevienam“ kopā ar Šellinga „Pētījumiem par cilvēka brīvību“ (1809), tāpat arī ar Hēgeļa darbu „Gara fenomenoloģija“ (1807) un Leibnīca „Monodoloģiju“ un domāt šos darbus ne tikai metafiziski, bet vadoties no metafizikas būtības, būs iedibinātas pamatotas tiesības un pienākums, kā arī augsne un redzesloks dialogam ar šo darbu.

Ir viegli, taču bezatbildīgi paust sašutumu par pārcilvēka ideju un tēlu, kas paši ir sagatavojuši apstākļus, lai paliktu neizprasti, viegli ir arī pasniegt savu sašutumu kā atspēkojumu. Bet grūti, taču nākošajai domāšanai neizbēgami sasniegt to augsto atbildības pakāpi, no kuras Niče pārdomāja tās cilvēces būtību, kurai varasgribas esamības liktenis lēmis ņemt kundzību pār Zemi. Pārcilvēka būtība nav brīvraksts trakojošai patvaļai. Tā ir pašā esamībā dibināts likums, kas paredz garu virkni visaugstākās pakāpes pašpārvarējumu, kuru gaitā cilvēks nobriest tādām esošajam, kas kā esošais pieder esamībai, esošajam, kura esamība kā varasgriba atklāj savu gribas

būtību un šajā atklāšanās procesā rada veselu laikmetu, proti, pēdējo metafizikas laikmetu.

Līdzšinējais cilvēks Nīčes metafizikā par līdzšinējo saucas tādēļ, ka viņa būtību gan ir noteikusi varasgriba kā visa esošā pamatiezīme, tomēr viņš pats varasgribu nav aptvēris un pieņēmis kā šādu pamatiezīmi. Cilvēks, kas paceļas pāri līdzšinējam cilvēkam, ietver varasgribu kā visa esošā pamatiezīmi savā paša gribēšanā un tādējādi grib pats sevi varasgribas nozīmē. Viss esošais *ir* kā esošais, kas statīts šajā gribā. Tas, kas agrāk mērķa un mēra veidā nosacīja cilvēka būtmi, ir zaudējis savu nepieciešamo un tiešo, un visupirms visos virzienos nekļūdiģi darbojošos ietekmes spēku. Iepriekšējā pārjuteklisko mērķu un mēru pasaule vairs neatmodina un neuztur dzīvi. Tā pasaule pati ir zaudējusi dzīvību — mirusi. Kristīgā ticība vēl šur tur paliks. Taču šajā kristīgajā pasaulē valdošā milestība nav pašlaik notiekošā darbīgi-iedarbīgais princips. Pārjutekliskās pasaules pārjutekliskais pamats visa īstenā iedarbīgās īstenības nozīmē ir kļuvis neiedarbīgs. Tā ir metafiziski domāto vārdu „Dievs ir miris“ metafiziskā nozīme.

Vai mēs arī turpmāk aizvērsim acis šo tādā veidā domāto vārdu patiesības priekšā? Pat ja mēs to vēlamies, tādas divainas pašapstulbināšanās rezultātā šie vārdi, protams, nepatiesi nekļūs. Dievs nekļūs par dzīvu Dievu tikai tādēļ, ka mēs arī turpmāk centīsimies meistarot īstenību, visupirms nopietni neizvīrnot jautājumu par savu īstenību, nedomājot, vai cilvēks ir tik nobriedis būtmei, kurā viņu rauj iekšā pati esamība, lai viņš šo likteni varētu pieņemt (überstehen) ar visu savu būtmi, nevis tikai ārēju faktoru šķietami gumzīts.

Centieni bez jebkādam ilūzijām aptvert patiesību, ko pauž vārdi par Dieva nāvi, vēl nebūt nav Nīčes filosofijas apliecināšana. Pauddami šādu piekrišanu, mēs nepavisam neizdarītu pakalpojumu Nīčes domai. Domātāju mēs godinām, tikai domādami. Bet tas prasa, lai mēs domātu visu to būtisko, kas ietverts viņa pārdomās.

Ja Dievs un dievi izskaidrotās metafiziskās pieredzes nozīmē ir miruši un ja varasgriba apzināti ir gribēta kā jebkuras esošā nosacījumu statīšanas princips, t.i., kā vērtību statīšanas princips, tad kundzība pār esošo sāk izpausties kundzībā pār Zemi un pāriet jaunā — varasgribas nosacītā — cilvēka gribēšanā. Darba „Tā runāja Zaratustra“ pirmo daļu (nāca klajā gadu pēc „Jautrās zinātnes“ 1883. gadā) Nīče noslēdz ar vārdiem: „*Miruši ir visi dievi: tagad mēs vēlamies, lai dzīvotu pārcilvēks!*“

Vienkāršoti domājot, varētu uzskatīt, ka šie vārdi apgalvo, ka kundzība pār esošo pāriet no Dieva uz cilvēku, vai, vēl vairāk vienkāršojot, — ka

Niče Dieva vietā liek cilvēku. Tie, kas tā uzskata, ne pārāk dievišķi domā par Dieva būtību. Cilvēks nekad nevarēs stāties Dieva vietā, jo cilvēka būtība nekad neaizsniegs Dieva būtības sfēru. Turpretim var gan notikt kaut kas tāds, kas būtu daudz baisāks par šo neiespējamību, — kaut kas tāds, kā būtību mēs tikko esam sākuši pārdomāt. Vieta, kas, metafiziski domājot, piederas Dievam, ir esošā cēloņsakarīgas radišanas un esošā kā radītā saglabāšanas vieta. Šāda Dievam ierādīta vieta var palikt tukša. Toties var atdarīties cita, t.n., metafiziski atbilstoša, vieta, kas nebūtu identa ne ar Dieva būtības sfēru, ne arī ar cilvēka būtības sfēru, taču ar to cilvēkam varētu izdoties lieliskas attiecības. Pārcilvēks nevar un nekad nevarēs ieņemt Dieva vietu; pārcilvēka gribēšana vērsta uz citu — citādu esošā nopamatojuma sfēru, esošā citā esamībā. Šī esošā cita esamība pa to laiku — un tas nozīmē jauno laiku metafizikas sākumu — ir kļuvusi par subjektivitāti.

Kopš tā laika viss esošais ir vai nu īstenais kā priekšmets, vai darbīgais kā priekšmetiskošana, kurā izveidojas priekšmeta priekšmetiskums. Priekšmetiskošana, priekš-statot iestata priekšmetu uz *ego cogito*. Šajā iestatīšanā *ego* parādas kā tas, kas ir pamatā viņa pašā darbībai (priekš-statošajai iestatīšanai), t.n., kā *subiectum*. Subjekts ir subjekts sev pašam. Apziņas būtība ir pašapziņa. Tādēļ viss esošais ir vai nu subjekta objekts, vai subjekta subjekts. Esošā esamība visur sakņojas sevis-stādīšanā-sev-pašam-priekšā un tādējādi sevis-uz-stādīšanā. Esošā subjektivitātes ietvaros cilvēks uzstājas savas būtības subjektivitātē. Cilvēks ienāk savā uzstājumā. Pasaule kļūst par priekšmetu, pretstatni. Šajā visa esošā uzstādošajā priekšmetiskošanā tas, kam visupirms ir jātiek nodotam priekš-statišanas un iz-statišanas (izgatavošanas) rīcībā, — Zeme — izvirzās cilvēciskās statišanas un izskaidrošanas pašā centrā. Pati Zeme var sevi atklāt vienīgi kā uzbrukuma objektu — uzbrukuma, kas iekārtojas cilvēka gribēšanā kā absolūta priekšmetiskošana. Daba visur parādas kā tehnikas priekšmets, jo tā ir no esamības būtības gribēta.

Uz 1881./82. gadu, kad radies fragments „Neprātīgais cilvēks“, attiecas arī Niče's izteikums: „Nāk laiks, kad notiks cīņa par pasaules kundzību, — tā notiks *filosofisko pamatmācību* vārdā.“ (XII, 441)

Ar to nepavisam nav sacīts, ka cīņā par zemes dziļu izejmateriālu neiebrožotu izmantošanu, par „cilvēciskā materiāla“ viselementārāko izmantošanu varasgribas pašas būtības diktētiem nolūkiem tiks ņemtas palīgā tiešas atsauces uz kādu filosofiju. Gluži pretēji, varētu iedomāties, ka filosofija kā mācība un kā kultūras veidojums izzūd un savā pašreizējā

veidolā arī var izzust, jo tā, ciktāl bijusi īsta, savā valodā jau izteikusi īstenā īstenību un tādējādi jau ienesusi esošo kā tādu tā esamības vēsturē. Ar „filosofiskajām pamatmācībām“ domātas nevis zinātnieku dokrīnas, bet gan esošā kā tāda patiesības valoda; šī patiesība arī ir metafizika varasgribas absolūtās subjektivitātes metafizikas veidolā.

Cīņa par kundzību pār Zemi savā vēsturiskajā būtībā jau ir sekas tam, ka esošais kā tāds parādās varasgribas veidā, tomēr nebūdamas kā varasgriba iepazīts un — vēl jo vairāk — izprasts. Bez šās izpratnes ar to saistītās praktiskās dokrīnas un priekšstatījuma ideoloģijas nekad neizteic to, kas ir un tādēļ arī notiek. Sākoties cīņai par pasaules kundzību, subjektivitātes laikmeta tiecas uz savu nobeigumu. Tam pieder, ka esošais, kas pastāv varasgribas nozīmē, visos aspektos pārliecinās par savu paša patiesību attiecībā uz sevi pašu un tādēļ arī to apzinās. Apzināšanās ir gribēšanai nepieciešams instruments — gribēšanai, kas grib varasgribas vārdā. Priekšmetiskošana savukārt īstenojas plānošanā. Tas notiek jomā, kur cilvēks saceļas, gribēdams apliecināt sevi pašu nepārtrauktā vēsturisko situāciju iztīrīšanā. Domāta metafiziski, situācija vienmēr ir pieturvietas subjekta akcijā. Jebkura situācijas analīze — vienalga, apzināti vai ne — sakņojas subjektivitātes metafizikā.

„Lielais pusdienlaiks“ ir paša gaišākā gaišuma laiks, proti, apziņas gaišuma laiks — apziņas, kas pilnīgi un katrā aspektā ir apzinājusi sevi kā zināšanu, kura pastāv tādējādi, ka apzināti grib varasgribu kā esošā esamību un kā šāda gribēšana, saceldamās pret sevi pašu, katru nepieciešamo pasaules priekšmetiskošanas fāzi, tādējādi nodrošinot esošā pastāvīgo sastāvu iespējami vienmērīgai un vienvēidīgai gribēšanai. Šādas gribas gribēšanā cilvēku pārņem nepieciešamība tādas gribēšanas nosacījumus līdzgribēt. Tas nozīmē statīt vērtības un visam dot novērtējumu atbilstoši vērtībām. Tādējādi vērtība nosaka visu esošo tā esamībā. Tas izvērza mums jautājumu:

Kas ir tagad, laikmetā, kad acimredzami klaji sākas pilnīga varasgribas kundzība un pati tās sludināšana un atklātums kļūst par šās gribēšanas funkciju? Kas ir? Mēs nejaudājam par notikumiem un faktiem, no kuriem varasgribas jomā par katru pēc vajadzības varēs gan atrast, gan arī nobīdīt malā liecības.

Kas ir? Mēs nejaudājam par vienu vai otru esošo, bet gan par esošā esamību. Drīzāk pat jautājam: kā ir ar pašu esamību? Un arī to mēs jautājam ne uz labu laimi, bet raugoties uz esošā kā tāda patiesību, kura sevi izteic varasgribas metafizikas veidolā. Kā ir ar esamību laikmetā, kad sākas absolūtas varasgribas kundzība?

Esamība ir kļuvusi par vērtību. Sastāva pastāvīguma nodrošināšana ir nepieciešams varasgribas sev pašai statīts nosacījums, lai nodrošinātu sevi pašu. Taču vai esamību var novērtēt vēl augstāk, nekā ja tā pati tiek paaugstināta par vērtību? Tomēr ar to, ka esamība tiek paaugstināta par vērtību, tā jau ir pazemināta par nosacījumu, kuru pati sev stata varasgriba. Jau pirms tam savas būtības gods ir laupīts pašai esamībai, ciktāl tā vispār tiek novērtēta un pagodināta. Ja esošā esamībai uzliek vērtības zīmogu un ja tādejādi ir apzīmēta tās būtība, tad šās metafizikas ietvaros, t.n., esošā kā tāda patiesības ietvaros, vienmēr, kamēr vēl ilgs šis laikmets, jebkurš ceļš uz esamības izziņu būs izdzēsts. Turklāt, tā runājot, mēs pieņemam to, ko mums varbūt nemaz nav tiesību pieņemt, un proti, ka tāds ceļš uz pašu esamību kādreiz jau ir pastāvējis un ka esamības domāšana jau ir domājusi esamību kā esamību.

Neiedziļinādamās apcerēs par esamību un tās pašas patiesību, Rietumu domāšana kopš sava sākuma pastāvīgi domā esošo kā tādu. Šajā laikā tā ir domājusi esamību vienīgi šādā esošā patiesībā, tā ka arī vārdu „esamība“ tā visai nevarīgi izteic neatšķetinātā un neizzinātā daudznozīmībā. Šī domāšana, kas tā arī nekad nav atcerējusies par savu esamību, ir vienkārša un visu panesošā, tādēļ miklainā un neizdibināmā Rietumu vēstures norise, un Rietumu vēsture pa tam jau ir gatava kļūt par pasaules vēsturi. Beidzot metafizikā esamība ir pazeminājusies līdz vērtībai. Tādā veidā tiek apliecināts, ka esamība nav pieļauta kā esamība. Ko tas izteic?

Kā ir ar esamību? Ar esamību nav nekā. Kā — ja tur sevi piesaka līdz šim slēptā nihilisma būtība? Vai tad domāšana vērtībās būtu tīrais nihilisms? Bet Nīče taču varasgribas metafiziku uztver tieši kā nihilisma pārvarējumu. Tiešām, kamēr nihilisms tiek izprasts vienīgi kā augstāko vērtību zudums un varasgriba domāta kā visu vērtību pārvērtēšanas princips, statot jaunas — augstākas vērtības, varasgribas metafizika ir kāds no nihilisma pārvarējumiem. Taču šajā nihilisma pārvarējumā vērtību domāšana tiek paaugstināta par principu.

Ja tomēr vērtība neļauj esamībai būt par esamību, par to, kas tā ir kā pati esamība, tad nihilisma šķietamā pārvarēšana ir visistākais tā pilnveidojums. Jo tagad metafizika ne tikai nedomā pašu esamību, tagad pati šī esamības ne-domāšana piesedzas ar šķietamību, ka tā tomēr, novērtējot esamību kā vērtību, domā esamību vispagodinošākajā veidā, tā ka lieki kļūst pat jautāt par esamību. Ja tomēr, attiecināta uz pašu esamību, domāšana, kas visu domā, vadoties pēc vērtībām, ir nihilisms, tad pat jau Nīčes izpratne par nihilismu kā augstāko vērtību zudumu ir nihilistiska.

Pārjutekliskās pasaules izskaidrojums, Dieva kā augstākās vērtības izskaidrojums nav domāts no pašas esamības. Pēdējais trieciens Dievam un pārjutekliskajai pasaulei tiek izdarīts, pazeminot Dievu — esošāko no esošā — par augstāko vērtību. Ne jau tas ir smagākais trieciens pret Dievu, ka Dievs tiek uzskatīts par neizzināmu, ka Dieva eksistence tiek parādīta kā nepieņēdama, bet gan tas, ka par īstenu uzskatītais Dievs tiek paaugstināts par augstāko vērtību. Jo šis trieciens nāk ne no apkārtesošajiem neticīgajiem, bet gan no ticīgajiem un viņu teologiem, kas runā par esošāko no visa esošā, taču nekad neieprātojas padomāt par pašu esamību, lai aptvertu, ka tāda viņu domāšana un tāda runāšana par Dievu, aplūkota no ticības viedokļa, ir vienkārši Dieva zaimošana, ja notiek iejaukšanās ticības teoloģijā.

Un tikai tagad vāja gaisma sāk ielauzties tā jautājuma mijkrēsli, kuru mēs gatavojamies uzdot Ničem jau tad, kad uzklusījām viņa stāstījumu par neprātīgo cilvēku, — kā tas vispār var notikt, ka cilvēki ir spējīgi nogalināt Dievu? Acīmredzami Niče domājis tieši to, jo visā fragmentā rakstot ir izceltas tikai divas frāzes. Viena skan šādi: „*Mēs viņu nogalinājām.*“ Otra skan: „... *un tomēr viņi to izdarīja,*“ — proti, ļaudis ir izdarījuši šo Dieva nogalināšanas nodarījumu, kaut arī līdz šai dienai par to neko nav dzirdējuši.

Abas izceltas frāzes sniedz vārdu „Dievs ir miris“ skaidrojumu. Šie vārdi nenozīmē to pašu, ko tie nozīmētu, ja būtu izteikti aiz nolieguma vai arī zemiskas naida dziņas, — Dieva nemaz nav. Šie vārdi nozīmē ko ļaunāku — Dievs ir nogalināts. Un tikai tad atklātībā parādās izšķirošā doma. Tostarp tas vēl vairāk apgrūtina saprašanu. Jo agrāk vārdus „Dievs ir miris“ vēl varēja saprast tā, ka tie pavēstītu: Dievs pats no savas gribas ir atteicies no savas dzīvās klātbūtnības. Ka Dievs varētu būt citu un pat cilvēku nogalināts, nav nemaz iedomājams. Niče pats brīnās par šo domu. Tikai tādēļ neprātīgais cilvēks pēc izšķirošajiem vārdiem: „*Mēs viņu nogalinājām* — jūs un es! Mēs visi esam viņa slepkavas!“ — vaicā: „Bet kā mēs to izdarījām?“ Niče izskaidro šo jautājumu, atkārtojot to trīs tēlu veidā: „Kā gan iespējams izdzert jūras dziļumu? Kas deva mums lupatu, lai noslaucītu visu horizontu? Ko tādu darijām, ka atdalījām Zemi no Saules?“

Uz pēdējo jautājumu mēs varētu atbildēt: to, ko darija cilvēki, kad viņi atdalīja Zemi no Saules, izteic visa Eiropas pēdējo trīsarpus gadsimtu vēsture. Taču kas gan šās vēstures pamatos ir noticis ar esošo? Pieminēdams attiecības starp Sauli un Zemi, Niče domā ne tikai Kopernika izdarīto apvērsumu jaunlaiku dabas uztverē. Vārds „Saule“ vienlaikus atgādina Platona līdzību. Šajā līdzībā Saule un tās gaismas sfēra ir tas loks, kurā

esošais parādās savā izskatā, atbilstoši savai sejai (idejai). Saule veido un ierobežo redzesloku, kurā sevi parāda esošais kā esošais. Ar „horizontu“ ir domāta pārjutekliskā pasaule kā īsteni esoša. Tā vienlaikus ir veselais, kas visu aptver un iegremdē sevi kā jūra. Zeme kā cilvēku uzturēšanās vieta tagad ir atdalīta no savas Saules. Paša par sevi eksistējošā pārjutekliskā sfēra vairs neatrodas kā mēru noteicošā gaisma pāri cilvēkam. Viss debessjums ir noslaucīts. Esošā kā tāda veselums — jūra — ir izdzerts — to izdarījis cilvēks. Jo cilvēks ir sacēlies savā *ego cogito* esībā. Līdz ar šo sacelšanos esošais kļūst par priekšmetu. Esošais kā objektīvais tiek ieplūdināts subjektivitātes imanencē. Horizonts pats par sevi vairs neizstaro gaismu. Tagad tas ir tikai varasgribas vērtību statījumā statīts viedoklis.

Kā vadmotīvu izmantojot trīs tēlus (Saule, horizonts, jūra), kuri domāšanai droši vien ir kas vairāk nekā tēli, trīs jautājumi mums izskaidro, kas domāts ar šo notikumu — Dievs ir nogalināts. Ar nogalināšanu ir domāta cilvēka izdarītā pašas par sevi esošās pārjutekliskās pasaules likvidēšana. Ar vārdu „nogalināt“ apzīmēta norise, kuras rezultātā esošais kā tāds nevis tiek vienkārši iznīcināts, bet gan kļūst citāds savā esamībā. Bet šajā norisē kļūst citāds — un visupirms — arī cilvēks. Viņš kļūst par to, kas likvidē esošo pašas par sevi esošā nozīmē. Cilvēka sacelšanās savā subjektivitātē padara esošo par priekšmetu. Bet priekšmetiskais ir tas, kas caur priekšstatu ir apstādīnāts un nolikts stāvēt. Paša par sevi esošā likvidācija, Dieva nogalināšana realizējas, nodrošinot pastāvīgu sastāvu, ar kura palīdzību cilvēks sev nodrošina vielisko, ķermenisko, dvēselisko un garīgo sastāvu, bet visu to viņš nodrošina pats savas drošības un pārliecinātības labad, kura vēlas kundzību pār esošo kā iespējamo priekšmetiskumu, lai atbilstu esošai esamībai — varasgribai.

Nodrošināšanās kā drošības radišana sakņojas vērtību statīšanā. Vērtību statīšana ir pakļāvusi sev visu par sevi esošo un līdz ar to apgāzusi, nogalinājusi to kā priekšsevis esošu. Šo pēdējo sitienu, kas nogalina Dievu, izdara metafizika, kura kā varasgribas metafizika realizē domāšanu vērtību domāšanas nozīmē. Taču šajā sitienā, ar kuru esamība ir satriekta un padarīta par vienkāršu vērtību, Niče pats vairs nesaskata to, kas īsti ir šis sitiens, domāts attiecībā uz pašu esamību. Vai gan Niče pats nesaka: „Mēs visi esam viņa slepkavas! Jūs un es!“? Protams; atbilstoši tam Niče arī apzinās varasgribas metafiziku kā nihilismu. Katrā ziņā; taču Ničem tas izteic vienīgi to, ka metafizika kā pretvirzība visu līdzšinējo vērtību pārvērtēšanas nozīmē kategoriskāk — tādēļ, ka galīgi, — realizē iepriekš aizsākušos „līdzšinējo augstāko vērtību noliegumu“.

Taču vērtību jaunu statīšanu, ievērojot vērtību statīšanas principu, Niče vairs nevar domāt kā nogalināšanu un nihilismu. Šī jaunā statīšana vairs nav noliegums sevi gribošās varasgribas horizontā, t.i., vērtības un vērtību statīšanas perspektīvā.

Tomēr kā ir ar pašu vērtību statīšanu, ja tā ir domāta, ņemot vērā esošo kā tādu, un t.n., vienlaikus virzot savus nolūkus uz esošo? Tad domāšana vērtībās ir radikāla nogalināšana. Tā ne tikai satriec esošo kā tādu par-sevi-esamībā, bet arī pilnībā atmet esamību. Esamība, ja tā kaut kur vēl ir vajadzīga, var noderēt tikai kā vērtība. Varasgribas metafizikas vērtību domāšana ir augstākā mērā nāvējoša, jo tā vispār nepieļauj esamības pašas uznācienu, t.n., nepieļauj tās atnākšanu savas būtības dzīvīgumā. Domāšana pēc vērtību principa no sākta gala neļauj pašai esamībai būtīgoties savā patiesībā.

Taču vai šī pašā saknē nogalināšana ir visupirms un vienīgi varasgribas metafizikas veids? Varbūt skaidrojums, kas aplūko esamību kā vērtību, neatļauj pašai esamībai būt par esamību, par to, kas tā ir? Ja tā būtu, tad metafizikai laikmetos pirms Ničes vajadzētu būt izzinājušai esamību pašu tās patiesībā, vajadzētu būt to domājušai vai vismaz jautājušai par to. *Taču mēs nekur neatrodam šādu pašas esamības apzināšanos.* Nekur mēs nesastopam domāšanu, kas domātu pašas esamību patiesību un līdz ar to domātu pašu patiesību kā esamību. Pat tur nav tā domāts, kur pirmsplatonā doma kā Rietumu domāšanas aizsākums caur Platonu un Aristoteli sagatavo metafizikas attīstību. Tiesa, ἔστιν (ἐὶν) γὰρ εἶναι apzīmē pašu esamību. Taču klātbūtība netiek domāta kā klātbūtība uz tās patiesības pamata. Esamības vēsture sākas — turklāt nepieciešami — *ar esamības aizmirstību.* Taču ne jau varasgribas metafizikas pēc pati esamība savā patiesībā paliek nepārdomāta. Šis savāda trūkums piemīt vienīgi metafizikai kā metafizikai. Taču kas ir metafizika? Vai mēs zinām tās būtību? Vai tā pati var zināt savu būtību? Ja tā to aptver, tad tver metafiziski. Taču metafizikas metafiziskais jēdziens pastāvīgi atpaliek no tās būtības. Tas attiecas arī uz jebkuru loģiku, pieņemot, ka tā vispār vēl ir spējīga domāt, kas ir λόγος. Jebkura metafizikas metafizika un jebkura filosofijas loģika, ja vien tās kādā veidā cenšas metafizikai pārrāpties pāri, neizbēgami kriet zemāk par tās līmeni, tā arī neapzinoties, kur iekritušas.

Tostarp mūsu domāšanai kļuvusi skaidra vismaz viena nihilisma būtības iezīme. Nihilisma būtība rodama vēstures norisēs, kad, izpaužoties esošajam kā tādām veselumā, nav nekādas darišanas (nichts ist) ar pašu esamību un tās patiesību, turklāt esošā kā tāda patiesība tiek piedēvēta

esamībai, jo izpaliek esamības patiesība. Laikmetā, kad sākas nihilisma beigu posms, Niče ir iepazinis dažas nihilisma iezīmes; viņš vienlaikus tās ir skaidrojis nihilisma garā, tādējādi pilnībā apbedīdams to būtību. Taču paša nihilisma *būtību* Niče nekad nav izpratis, tāpat kā pavisam mazā mērā to izpratusi jebkura metafizika pirms viņa.

Taču, ja metafizikas būtība rodama tādā vēstures norisē, kurā esošā veseluma kā tāda izpausmē izpaliek esamības patiesība un tātad šeit nemaz nav darišana ar pašu esamību un tās patiesību, tad metafizika kā esošā kā tāda patiesības vēsture savā būtībā ir nihilisms. Turklāt, ja metafizika ir Rietumu un eiropieiski nosacītas pasaules vēstures norises pamats, tad šī vēsture ir nihilistiska vēl kādā pavisam citā nozīmē.

No esamības likteņa viedokļa nihilisma „*nihil*“ nozīmē, ka te nav darišana ar esamību. Esamība nenonāk savas pašas būtības gaismā. Rādoties esošajam kā tādām, pati esamība izpaliek. Esamības patiesība pazūd. Tā paliek aizmirstībā.

Tādējādi varētu būt, ka nihilisms savā būtībā ir vēsture, kas norisinās ar pašu esamību. Tad pašas esamības būtībā varētu būt ietverts tas, ka tā paliek nepārdomāta, jo tā pati sevi liedz, sev izslīd. Pati esamība izslīd sev savā patiesībā. Esamība slēpj sevi tajā un slēpjas šajā slēpšanā.

Nemdami vērā esamības pašas būtības slēpjošo aplēpšanu, varbūt mēs skarsim noslēpuma būtību, jo kā noslēpums būtīgojas esamības patiesība.

Atbilstoši tam pati metafizika nebūtu vienkārši aizkavēts, vēl pārdomājams jautājums par esamību. Tā nepavisam nebūtu vienkārši maldī. Metafizika kā esošā kā tāda patiesības vēsture būtu pašas esamības likteņa izraisīta. Metafizika savā būtībā būtu nepārdomātais esamības pašas noslēpums — nepārdomātais tādēļ, ka to liedz pati esamība. Ja būtu citādi, tad domāšana, kas visiem spēkiem pūlas turēties pie esamības, kuru tai vajag domāt, nevarētu nemitīgi jautāt: kas ir metafizika?

Metafizika ir laikmets pašas esamības vēsturē. Bet savā būtībā metafizika ir nihilisms. Tā būtība meklējama vēsturē, bet kā vēsture būtīgojas pati esamība. Ja Neko citādi — vienalga, kādā veidā — attiecina uz esamību, tad nihilisma esamības vēsturiskās norises noteiksme varētu vismaz norādīt sfēru, kuras ietvaros kļūst izzināma nihilisma būtība, kur tas kļūst domājams un tādējādi skar mūsu atmiņu. Mēs esam pieraduši vārdā „nihilisms“ visupirms saklausīt kādu nepareizu toni. Taču, ja pārdomājam nihilisma būtību esamības vēstures norisē, tad šajā toņā vienpusīgajā dzirdējumā iezogas kaut kas nelabs. Vārds „nihilisms“ saka, ka tajā, ko tas apzīmē, *nihil* (nekas) ir būtisks. Nihilisms nozīmē — ar visu un jebkurā

ziņā ir Nekas. Bet ar „visu“ domāts esošais kopumā. Bet esošais visos savos aspektos pastāv, ja tas tiek aptverts kā esošais. Tādā gadījumā nihilisms nozīmē, ka ar esošo kopumā kā tādu ir Nekas. Taču esošais ir tas, kas tas ir, un tā, kā tas ir, no esamības. Pieņemot, ka visi „ir“ rodami esamībā, nihilisma būtība ir tāda, ka tas ir Nekas ar pašu esamību. Esamība *pati* ir esamība savā *patiesībā*, kura pieder esamībai.

Ja mēs vārdā „nihilisms“ sadzirdam citu toni, kurā ieskanas tā būtība, tad arī citādi varam ieklausīties metafiziskās domāšanas valodā — domāšanas, kura kaut ko ir aptvērusi par nihilismu, taču neprotot domāt tā būtību. Varbūt kādu dienu, kad mūsu ausis būs atvērtas citam tonim, mēs pavisam citādi nekā agrāk pārdomāsim nihilisma laikmetu, kad iezīmējas nihilisma noslēguma sākums. Varbūt tad sapratīsim, ka nepietiek politisko, ekonomisko, socioloģisko, tehnisko un zinātnisko perspektīvu, nepietiek pat ar metafizisko un reliģisko perspektīvu, lai domātu to, kas pasaulē norisinās šajā laikmetā. Tas, kas ir jādoma domāšanai, nav kaut kāda dziļi apslēpta otrā plāna doma, bet gan kaut kas, kas atrodas pavisam tuvu, — tuvumā esošais, kuram mēs tieši tādēļ, ka tas ir tikai tuvais, vienmēr esam gājuši garām. Bet, paejot garām, mēs, to pat nemanīdami, piedalāmies esošā esamības nogalināšanā, par kuru bija runa.

Bet, lai pamanītu un mācītos pamanīt, būtu gana, ja mēs reiz padomātu, ko saka neprātīgais cilvēks par Dieva nāvi un kā viņš to saka. Varbūt tad mēs vairs tik pārsteidzīgi nepalaidīsim gar ausīm to, kas teikts izskaidrotā fragmenta sākumā, — to, ka neprātīgais cilvēks „nemitīgi kļiedza: es meklēju Dievu! Es meklēju Dievu!“

Cik lielā mērā šis cilvēks ir bezprātīgs? Viņš ir ķertis. Jo viņš ir izķertis laukā no līdzšinējā cilvēka jomas, kurā savu realitāti zaudējušie pārjutekliskās pasaules ideāli tika uzdoti par isteniem, kamēr istenībā notika tiem pretējais. Šis ķertais cilvēks ir izvīrijies priekšā līdzšinējam cilvēkam. Lidz ar to viņš ir ielauzies līdzšinējā cilvēka iepriekš noteiktajā būtībā — būt par *animal rationale*. Šim tādā veidā ķertajam cilvēkam tādēļ nav nekā kopēja ar apkārtstāvētāju sugu, „kura netic Dievam“. Jo šie ļaudi ne tāpēc netic Dievam, ka Dievs kā Dievs priekš viņiem būtu kļuvis neticams, bet gan tāpēc, ka viņi paši ir atteikušies no iespējas ticēt, jo viņi vairs nespēj meklēt Dievu. Viņi nespēj vairs meklēt, jo viņi vairs nedomā. Apkārtstāvētāji ir likvidējuši domāšanu un aizstājuši to ar žvadzēšanu, kas saož nihilismu visur tur, kur saskata iespēju, ka varētu tikt apdraudēts viņu viedoklis. Šī sevis apstulbināšana, kas uzvaroši vērsas plašumā, pretēji istam nilismam cenšas šādā veidā apslāpēt savas bailes no domāšanas. Taču šis bailes ir bailes no bailēm.

Turpretim tieši neprātīgais cilvēks — un tas ir nepārprotami redzams pēc pirmajiem viņa izteiktajiem vārdiem un vēl skaidrāks tiem, kuri grib ieklausīties, pēc pēdējiem vārdiem, — ir tas cilvēks, kurš meklē Dievu, — kļiedzot viņš sauc pēc Dieva. Varbūt te kāds domājošais ir iesaucies *de profundis*? Un mūsu domāšanas auss? Vai tā vēl joprojām nedzird šo kļiedzienu? Tā paliks nedzirdīga, kamēr tā nesāksim domāt. Domāšana sāksies tikai tad, kad būsīm aptvēruši, ka kopš gadu simtiem pārāk augstā godā celtais prāts ir stūrgalvīgākais domāšanas pretinieks.

## KAM DZEJNIEKAM BŪT?

„...kam dzejniekam būt, kad trūcīgs ir laiks?“ — jautā Helderlīna elēģija „Maize un vīns“. Šodien mēs tikko saprotam jautājumu. Kā gan mēs varētu gribēt izprast atbildi, kuru dod Helderlīns?

„...kam dzejniekam būt, kad trūcīgs ir laiks?“ Ar vārdu „laiks“ te domāts laikmets, kuram mēs paši vēl piederam. Ar Kristus parādīšanos un upuri Helderlīna vēsturiskajā pieredzē ir iestājušās Dieva dienas beigas. Metas vakars. Kopš „vienotie trīs“ — Hērakls, Dionīss un Kristus — ir pametuši pasauli, pasaules laika vakars sliecas uz savu nakti. Pasaules nakts izplata tumsu. Laikmetu nosaka dievu izpalikums, „dievu trūkums“. Taču Helderlīna konstatētais Dieva trūkums ne noliedz kristietisku attiecību ar Dievu turpmāku pastāvēšanu atsevišķos gadījumos un baznīcās, ne arī vērtē šīs attiecības ar Dievu negatīvi. Dieva trūkums nozīmē, ka neviens dievs vairs redzami un viennozīmīgi nepulcina cilvēkus un lietas ap sevi un no šāda sapulcinājuma nelemj pasaules vēsturi un cilvēka uzturēšanos tajā. Taču Dieva trūkumā sevi piesaka kas vēl ļaunāks. Ne tikai dievi un Dievs ir aizbēguši, bet arī pasaules vēsturē izdzisis dievu spožums. Pasaules nakts laiks ir trūcīgs laiks, jo tas kļūst aizvien trūcīgāks. Tas jau kļuvis tik trūcīgs, ka nespēj vairs Dieva trūkumu pamanīt kā trūkumu.

Šajā trūkumā pasaulei izpaliek pamats kā dibinošais. Bezdibenis (Abgrund) sākotnēji nozīmē augsni un pamatu, pret kuru kā apakšējo — pret nogāzi — kaut kas nokarājas. Taču turpmāk „bez“ tiek domāts kā pilnīga pamata nebūtne. Pamats ir augsne, lai iesakņotos un stāvētu.

Laikmets, kuram trūkst pamata, karājas bezdibeni. Pieņemot, ka šim trūcīgajam laikam vispār vēl iespējams mainīties, maiņa reiz varētu nākt tikai tad, ja pasaule mainītos no paša pamata — un tagad tas ir viennozīmīgi — ja tā mainītos no bezdibeņa. Pasaules nakts laikmetā pasaules bezdibenim jātiek pieredzētam un izciestam. Turklāt ir nepieciešami, lai būtu tādi, kas sniedzas bezdibenī.

Laikmeta maiņa nenotiek tādējādi, ka ielaužas kāds jauns dievs vai arī no paslēptuves atkal iznāk vecais. Kurp gan viņam savā atpakaļatnākšanā ir jāgriežas, ja tam jau iepriekš cilvēki nav sagatavojuši uzturēšanās vietu? Kā dievam varētu būt dievam atbilstoša uzturēšanās vieta, ja visā, kas ir, visupirms neiemirdzētos dievības spožums?

Dievi, kas „reiz bijuši šeit“, „atgriežas“ tikai „īstajā laikā“ — proti, tad, kad pārmaiņas īstajā vietā un īstajā veidā ir notikušas ar cilvēku. Tāpēc Helderlins nepabeigtajā himnā „Mnemozine“, kas radusies drīz pēc elēģijas „Maize un vīns“, saka (IV (Hellingrath) 225):

... Neiespēj

Dievi visu. Mirstīgie ātrāk  
Nonāk bezdibenī. Tātad līdz ar viņiem  
Viss mainās. Ilgs ir  
Tas laiks, taču notiek  
Patiesais.

Ilgs ir pasaules nakts trūcīgais laiks. Visupirms tam ilgi jāaizilgst līdz savam vidum. Šās nakts vidū laika trūcīgums ir vislielākais. Tad trūkumā esošais laiks nespēj vairs aptvert pat savu trūkumu. Šī nespēja, kuras dēļ pat trūcīgā trūkums nonāk tumsā, ir tieši laika trūcīgais. Trūkumu pilnībā aptumšo tas, ka tas parādās vēl tikai kā vajadzība, kas grib būt apmierināta. Tomēr pasaules nakts ir jādōmā kā liktenis, kas īstenojas viņpus pesimisma un optimisma. Varbūt tagad pasaules nakts tuvojas savam vidum. Varbūt pasaules laiks tagad pilnībā kļūst par trūcīgo laiku. Varbūt arī ne, vēl ne, vēl aizvien ne, neraugoties uz neizmērojamu trūkumu, neraugoties uz visām bēdām, neraugoties uz neizsakāmām ciešanām, neraugoties uz aizvien augošu nemierīgumu, neraugoties uz pieaugošu sajukumu. Ilgs ir laiks, jo pat bailes, pieņemtas kā pārmaiņas pamats, pašas par sevi neko nelīdz, kamēr nemainās mirstīgie. Bet ar mirstīgajiem izmaiņas notiek, kad tie samierinās savā īstajā būtībā. Tas notiek tāpēc, ka tie drīzāk nekā debesu būtnes ietiecas bezdibenī. Ja domājam viņu būtību, tie paliek tuvāk nebūtībai, jo tos skārusi klātbūtība, kuru kopš seniem laikiem dēvē par

esamību. Taču, tā kā klātbūtība reizē slēpjas, tā ir jau atbūtība. Tā bezdibenis slēpj un pamana visu. Helderlins titānu himnā „bezdibeni“ dēvē (IV, 210) par „visu pamanošo“. Tie mirstīgie, kuriem agrāk un citādi nekā citiem jāsniedzas bezdibenī, uzzina pazīmes, kas iezīmē bezdibeni. Dzejniekiem tās ir aizbēgušo dievu pēdas. Helderlina izpratnē viņu dievs Dioniss šīs pēdas nones lejup bez-dieviem viņu pasaules nakts tumsībā. Jo vīnogulāja dievs tajā un tā auglī reizē glabā būtisku zemes un debesu iepretību kā cilvēku un dievu kāzu vietu. Tikai šās vietas sfērā vēl var, ja vispār kur var, palikt aizbēgušo dievu pēdas priekš bez-dieviņajiem cilvēkiem.

... kam dzejniekam būt, kad trūcīgs ir laiks?

Helderlins bikli atbild ar uzrunātā dzejnieka drauga Heinces muti:

Taču tie ir, kā tu saki, vīndieva priesteri svētie,  
Kuriem it visur reiz iet svētajā naktī bij likts.

Dzejnieki ir mirstīgie, kas, nopietnībā dziedot viņu dievam, meklē aizbēgušo dievu pēdas, iet šajās pēdās un tādējādi iemin radniecīgajiem mirstīgajiem ceļu uz pārmaiņu. Bet ēters, kurā vienīgi dievi ir dievi, ir viņu dievība. Šā ētera elements, tas, kur vēl būtīgojas pati dievība, ir svētais. Ētera elements aizbēgušo dievu atnākšanai, svētais, ir aizbēgušo dievu pēdas. Taču — kas gan var šīs pēdas izsekot? Pēdas bieži ir nemanāmas un vienmēr — tik tikko nojaustas norādes atstātas. Būt dzejniekam trūcīgā laikā nozīmē: dziedot meklēt aizbēgušo dievu pēdas. Tāpēc pasaules nakts laikā dzejnieks pauž svēto. Tāpēc Helderlina valodā pasaules nakts ir svēta nakts.

Tāda dzejnieka būtībai, kurš šādā pasaules laikā patiesi ir dzejnieks, pieras, ka viņam vispirms no laika trūcīguma dzejošana un dzejnieka amats kļūst par dzejisku jautājumu. Tādēļ „dzejniekiem trūcīgā laikā“ īpaši jādzejo dzejas būtība. Tur, kur tas notiek, ir nojaušama dzejniecība, kas samierinās ar laikmeta likteni. Mums pārējiem jāmacās klausīties šo dzejnieku sacītajā, pieņemot, ka laikam, kas apslēpj esamību — jo tas to slēpj — neaizmaldisimies garām tāpēc, ka mēs laiku aprēķinām tikai no esošā, to sašķeļot.

Jo vairāk pasaules naktī tuvojamies pusnaktij, jo kategoriskāk valda trūcīgais, liedzot savu būtību. Ne tikai svētais kā dievības pēdas izzūd, bet pat pēdas uz šīm zudušajām pēdām ir gandrīz izzudušas. Jo vairāk pēdas izdziest, jo mazāk kāds atsevišķs mirstīgais, sniedzoties bezdibenī, spēj tur pamanīt mājienu un norādījumu. Tāpēc jo svarīgāk ir, lai katrs nokļūtu vistālāk, ja arī iet tikai tik tālu, cik viņam lemtajā ceļā var aiziet. Tās pašas

elēģijas trešā strofa, kas jautā — „kam dzejniekam būt, kad trūcīgs ir laiks?“, izteic likumu, kam pakļaujas tās dzejnieki:

Paliek tik viens; vai pusdienu tā vai pusnakts jau būtu,  
Pastāvīgs vienumēr ir visiem kopējais mērs,  
Taču ikkatram ir arī vēl paša mērs piešķirts,  
Turp iet un nonāk ikviens, kurp vien tas nonākt spēj.

1802. gada 2. decembra vēstulē Belendorfam Helderlīns raksta: „... un filosofiskā gaisma ap manu logu tagad ir mans priekšs; kaut es varētu paturēt prātā, kā esmu nonācis līdz šejieni!“

Dzejnieks domā laukā, kuru nosaka tāds esamības izgaismots klajums, kurš kā sevi pilnveidojoša Rietumu metafizikas joma guvis savas iezīmes. Helderlīna domājošā dzeja ir līdzveidojusi šo dzejojošās domāšanas jomu. Viņa dzejojums mīt šajā laukā tik brīvi kā neviena cita dzejniecība tajā laikā. Lauks, kurā nonācis Helderlīns, ir kāda esamības atklātība, kas pati piederas esamības liktenim un no tā tiek piedomāta dzejniekam.

Taču varbūt šī esamības atklātība pilnveidotās metafizikas ietvaros reizē jau ir esamības galējā aizmirstība. Kā būtu, ja šī aizmirstība būtu laika trūcīgā trūcīguma slēptā būtība? Tad, protams, nebūtu laika estētiskai bēgšanai pie Helderlīna poēzijas. Tad nebūtu īstais brīdis no dzejnieka tēla taisīt samākslotu mītu. Tad nebūtu izdevība nelietīgi izmantot viņa dzejoli kā atradni kādai filosofijai. Taču, lietišķi domājot, vienīgā vajadzība būtu un arī ir viņa dzejas sacītajā uzzināt nepasacīto. Tas ir esamības vēstures ceļš. Ja nokļūstam uz šā ceļa, tas domāšanu noved esamības vēsturiskā dialogā ar dzejošanu. Literatūrvēstures pētniecība šo dialogu nenovērsami vērtē kā nezinātnisku vardarbību pret to, ko tā uzskata par faktiem. Filosofija dialogu uzskata par apjukuma maldu ceļu uz jūsmošanu. Taču liktenis bezrūpīgi apiet tādu savā gājumā.

Vai mēs, pašreizējie, satiksim uz šā ceļa kādu mūsdienu dzejnieku? Vai mēs satiksim tādu dzejnieku, kas šodien bieži un steidzīgi tiek rauts uz domāšanas pusi un piesegts ar lielu daudzumu pusdomātas filosofijas? Taču jautāsim šo jautājumu skaidrāk tam atbilstošajā stingrībā.

Vai R. M. Rilke ir dzejnieks trūcīgā laikā? Kā viņa dzejošana attiecas pret laika trūcīgumu? Cik tālu tā sniedzas bezdibeni? Kurp nonāk dzejnieks, pieņemot, ka viņš iet turp, kurp viņš var iet?

Rilkes nozīmīgā dzeja, pacietīgi krājoties, satek kopā divos plānajos Duīnas elēģiju sējumos un „Sonetos Orfejam“. Ilgais ceļš uz šo dzeju pats ir dzejiski jautājošs. Ceļā Rilke skaidrāk saskata laika trūcīgumu. Laiks

kļūst trūcīgs ne tikai tāpēc, ka dievs ir miris, bet gan tāpēc, ka mirstīgie tik tikko pazīst savu mirstīgumu un tiek galā ar to. Mirstīgos vēl nav pārņēmusi viņu būtība. Nāve atkāpjas mīklainībā. Sāpju noslēpums paliek apslēpts. Mīlestība nav iemācīta. Taču mirstīgie ir. Tie ir, jo ir valoda. Vēl kavējas dziesma pār viņu trūcīgo zemi. Dziesminieka vārds vēl iet svētā pēdās. To teic dziesma no „Sonetiem Orfejam“ (I daļa. XIX):

Kaut strauji pasaule skrien  
kā mākoņi vējā,  
krīt pirmveidā tapums mūždien  
kā gaudi sējā.

Dzilēs jāveras man,  
kur dzimu un miru,  
tur tava pirmdziesma skan,  
dievs tu ar liru.

Sāpe nav izpazīta,  
mīla nav iemācīta,  
un tas, kas nāvē mūs šķīr,

atšķetināts vēl nava.  
Vienīgi dziesma tava  
svētdarīga vēl ir.

Tikmēr nemanāmas ir kļuvušas pat dievu pēdas. Nevar saprast, vai mēs svēto pamanām kā pēdas uz dievišķā dievību, vai arī sastopam vēl tikai pēdas uz svēto. Netop skaidrs, kas varētu būt pēdas uz pēdām. Paliek jautājums, kā tādas pēdas mums varētu sevi parādīt.

Trūcīgs ir laiks, jo tam trūkst sāpju, nāves un mīlestības būtības neapslēptības. Trūcīgs ir pats šis trūcīgums, jo sevi liedz būtiskā joma, kurā saderas kopā sāpes, nāve un mīlestība. Apslēptība ir, kamēr to saderības joma ir esamības bezdibenis. Taču vēl paliek dziedājums, kas nosauc zemi. Kas ir pats dziedājums? Kā to spēj mirstīgais? No kurienes dzied dziedājums? Cik tālu tas iesniedzas bezdibenī?

Lai izsvērtu, vai un ciktāl Rilke ir dzejnieks trūcīgā laikā, lai tādējādi uz zinātu, kam dzejniekam būt, pamēģināsim iespraust dažas ceļazīmes uz takas, kas ved uz bezdibeni. Ņemsim par ceļazīmēm dažus pamatvārdus no nozīmīgās Rilkes dzejas. Tie ļauj sevi saprast tikai no jomas, no kuras tie izteikti.

Šī joma ir esošā patiesība, kā tā attīstījusies kopš Rietumu metafizikas pilnveidojuma Ničes filosofijā. Rilke ir savā veidā pieredzējis un pārdzīvojis dzejiski tur izveidoto esošā neapslēptību. Paraudzīsimies, kā Rilke esošais kā tāds parādās kopumā. Lai ietvertu šo jomu skatienā, pievērsīsim uzmanību dzejolim, kas radies Rilkes pilnveidotās dzejas lokā un laiciski pēc tās.

Elēģiju un sonetu izklāstam mēs neesam sagatavoti, jo joma, no kuras tie runā, savā metafiziskajā uzbūvē un vienībā vēl nav pietiekoši domāta no metafizikas būtības. To domāt ir grūti aiz diviem iemesliem. Visupirms tāpēc, ka Rilkes dzeja esamības vēsturiskajā ceļā nozīmības un vietas ziņā atpaliek no Helderlīna. Otrkārt tāpēc, ka mēs metafizikas būtību tikko zinām un esamības sacīšanā esam nepieredzējuši.

Elēģiju un sonetu izklāstam mēs ne tikai neesam sagatavoti, mēs neesam uz to tiesīgi, jo dzejas un domāšanas dialoga būtības joma tikai palēnām var tikt izdibināta, sasniegta un pārdomāta. Kas šodien varētu uzdrošināties dzejas būtībā tāpat justies kā savās mājās kā domāšanas būtībā un tad vēl būt pietiekoši stiprs, lai abu būtību novestu galējā konfliktā un tādējādi dibinātu to saskaņu?

Turpinājumā izskaidroto dzejoli Rilke pats nav publicējis. Tas atrodas 1934. gadā iznākušajā sējumā „Kopoti dzejoli“ 118. lappusē un 1935. gadā publicētajā krājumā „Vēlini dzejoli“ 90. lappusē. Dzejolis ir bez virsraksta, Rilke to datējis ar 1924. gada jūniju. Kādā vēstulē no Mizo sievai Klārai Rilkei 1924. gada 14. augustā dzejnieks raksta: „Taču ne uz *visām* pusēm es esmu bijis tik tūļīgs un kūtrs — par laimi, barons Luciuss savu skaisto „Malti“ ir saņēmis jau jūnijā *pirms* manas aiziešanas; viņa pateicības vēstulei jau sen vajadzēja būt nosūtītai tev. Es pievienoju arī improvizētus pantus, kurus viņam ierakstīju jaukā, ādā iesietā izdevuma pirmajā sējumā.“

Rilkes pieminētie improvizētie panti saskaņā ar vēstuļu no Mizo izdevēju piezīmi (404. lpp.) ir šis dzejolis.

Kā daba būtnēm uzdriksstēties ļauj  
nirt dziņās tumšākās un nesargā  
nevienu īpaši, nedz maīgi skauj,  
tā arī tas, kas mums ir pamatā,

mūs neglauda. Mēs tikai pārdoši,  
vēl vairāk nekā augi, dzīvnieki  
*ar* uzdriksstēšanos šo dzivojam  
un dažreiz arī drosmīgāki (ne dēļ pašlabuma)  
par pašu dzīvi esam, par kādu dvesmu

drosmīgāki ... Tas rada ārpus katra sargājuma  
 mums drošību, kur tīrie spēki kļūs  
 par smagumspēku; tas, kas paglābs mūs,  
 būs mūsu neaizsargātība, mēs  
 to briesmās darijām tik atvērtu,

lai tad visplašākajā aplocē,  
 kur likums skar mūs, apstiprinātu.

Rilke šo dzejoli sauc par „improvizētiem pantiem“. Taču šis iepriekš-neparedzētais paver mums skatījumu, kurā Rilkes dzeju spējam domāt skaidrāk. Protams, tas, ka dzejošana varētu būt arī domāšanas lieta, šajā pasaules mirklī mums vēl tikai jāmacās. Ņemsim dzejoli kā dzejiskās pašapceres vingrinājumu.

Dzejoļa uzbūve ir vienkārša. Savienojumi (Gelenke) ir skaidri. Tie parāda četras daļas: 1. — 5. rinda; 5. — 10. rinda; 10. — 12. rinda; 12. — 16. rinda. Sākumam „Kā daba ..“ 4/5 rindā atbilst „tā arī tas, kas mums ..“. Uz „mums“ turpinājumā attiecas „tikai“ 5. rindā. „Tikai“ ierobežo, taču ar izcēlumu. Tas tiek nosaukts 5. — 10. rindā. 10. — 12. rinda saka, ko šis izcēlums spēj. 12. — 16. rindā tiek domāts šā izcēluma īstais saturs.

Caur „Kā ... tā“ dzejoļa sākumā cilvēka esamība nokļūst tēmā. Salīdzinājums izceļ cilvēka esamību attiecībā pret būtņēm. Tās ir dzīvās būtnes, augi un dzīvnieki. Astotās elēģijas sākumā tādā pašā salīdzinājumā būtnes apzīmētas ar vārdu „radības“.

Salīdzinājums ienes līdzīgajā atšķirīgo, lai padarītu redzamu atšķirību. Līdzīgi ir atšķirīgi — augi un dzīvnieki no vienas puses un cilvēks no otras puses —, par cik tie vienojas tajā pašā (im Selben). Tas pats ir attiecība, kas tiem kā esošajiem piemīt pret viņu pamatu. Būtnes pamats ir daba. Cilvēka pamats nav tikai tāda veida pamats kā augu un dzīvnieku pamats. Gan šiem, gan tiem pamats ir viens un tas pats. Tas ir daba kā „pilna daba“ (Soneti. Otrā daļa. XIII).

Daba mums šeit jādodomā plašā un būtiskā nozīmē, kādā šo vārdu lietojis Leibnics, rakstīdams to ar lielo burtu. Tas nozīmē esošā esamību. Esamība būtīgojas kā *vis primitiva activa*. Tā ir pie-tverošā, ikvienu pie sevis pulcinošā varēšana, kas tādejādi katru esošo atlaiž pie viņa paša. Esošā esamība ir griba. Griba ir sevi kopā satverošs katra *ens* sapulcinājums pie tā paša. Katrs esošais kā esošais ir gribēšanā (im Willen). Tas *ir* kā vēlamais (als Gewilltes). Tam būtu jāizteic: Esošais nav visupirms un tikai kā

gribētais, taču tas pats ir — ciktāl tas ir — gribēšanas (des Willens) veidā. Tikai kā vēlmais tas ir gribēšanā savā veidā gribošais.

Tas, ko Rilke sauc par dabu, nav atdalīts no vēstures. Katrā ziņā nav domāta dabaszinātnes priekšmetu joma. Daba nav arī pretstatīta mākslai. Tā ir pamats vēsturei un mākslai, un dabai šaurākā nozīmē. Viņa lietotajā vārdā vēl viņoņas agrākā vārda Φύσις atskaņa — vārda, kas tiek pielidzināts arī ζῶη, ko mēs tulkojam kā „dzīve“. Taču agrāk domātā dzīves būtība nav priekšstatīta bioloģiski, bet gan kā Φύσις, uznākošais (das Aufgehende). Dzejoli „daba“ tiek nosaukta arī par „dzīvi“ (9. rinda). Daba, dzīve te apzīmē esamību ar nozīmi — esošā esamība kopumā. Nīče kādā piezīmē 1885./86. gadā raksta (W.z.M.A.582): „Esamība — mums par to nav nekāda cita priekšstata kā „dzīvot“. — Kā gan kaut kas miris var „būt“?“

Rilke sauc dabu — ciktāl tā ir pamats esošajam, kas esam mēs paši, — par pirmamatu. Tas norāda, ka cilvēks iesniedzas esošā pamatā tālāk nekā cits esošais. Kopš seniem laikiem esošā pamatu sauc par esamību. Pamatojoties esamības attiecība pret pamatoto esošo ir vienāda kā pret cilvēkiem, tā arī pret augiem un dzīvniekiem. Tā pastāv tur, ka esamība esošajam ikreiz „uzdrikslēties ļauj“ — „pamet pārdošībai“. Esamība atbrīvojas no esošā pārdošībā (Wagnis). Šī pamatošā atbrīvošanās ir istā uzdrikslēšanās (Wagen). Esošā esamība ir pamešanas attiecība pret esošo. Ikreizējais esošais ir uzdrikslētais. Esamība ir tieši pārdošība. Tā uzdrikslētas mūs, cilvēkus. Tā uzdrikslētas dzīvās būtnes. Esošais ir, kamēr tas paliek jebkad uzdrikslētais. Bet uzdrikslēts paliek esošais esamībā, t.i., iekš uzdrikslēšanās. Tāpēc esamība pati ir uzdrikslēšanās, pamesta pārdošībai. Esošais ir, kamēr iet kopā ar pārdošību, kurā tas atbrīvots (losgelassen). Esošā esamība ir pārdošība. Tā sakņojas gribēšanā, kas kopš Leibnica laikiem piesaka sevi skaidrāk nekā metafizikā atklājusies esošā esamība. Šeit domājamā griba nav psiholoģiski izprastas gribēšanas abstrakts vispārinājums. Drīzāk cilvēka metafiziski izprasta gribēšana paliek tikai vēlma pretspēle pret gribēšanu kā esošā esamību. Tā kā Rilke dabu priekšstata kā pārdošību, viņš to domā metafiziski no gribēšanas būtības. Šī būtība vēl slēpjas kā varasgriba, tā arī gribēšanā kā pārdošībā. Griba būtīgojas kā gribasgriba.

Par esošā pamatu, tāpat par esamību kā vienkārši pārdošību dzejolis tieši neko nesaka. Taču, ja esamība kā pārdošība ir pamešanas attiecība un tādējādi pati ietver uzdrikslēto pamatumā (Loswurf), tad dzejolis, sakot par uzdrikslēto, mums netieši kaut ko pasaka par pārdošību.

Daba uzdrikslētas dzīvās būtnes un „nesargā nevienu īpaši“. Tāpat mūs,

cilvēkus, kā uzdriktētos mūs uzdriktējušies pārdrošība vairs „neglauda“. Abos gadījumos tas nozīmē — pārdrošībai piederas pamešana briesmās. Uzdriktēties nozīmē iesaistīties spēlē. Hērakleits domā esamību kā pasaules laikmetu un to kā bērna spēli (52. fragm.): Αἰὼν παῖς ἐστὶ παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιλῆης. „Pasaules laikmets — tas ir galda spēli spēlējošs bērns; kā bērnišķa spēle ir vara.“ Ja pamestais paliktu ārpus briesmām, tas nebūtu uzdriktēts. Ārpus briesmām esošais paliktu tad, ja tas tiktu sargāts. Sargājums, sargs, sargāt piederas pie šaušanas — tāpat kā kūkums, klanīties pie liekšanas. Šaut nozīmē bīdīt — aizbīdīt priekšā aizšaujamo. Jumts izšaujas uz priekšu pār mūri. Mēs laukos vēl sakām — zemniece iešauj —, kad viņa iebīda cepšanai sagatavoto miklu krāsnī. Sargājums ir pirms un priekšā aizbīdītais. Tas novērš apstākļus, kad briesmas varētu kaut kā kaitēt apdraudētajam, viņam uzbrukt. Sargātais ir uzticēts sargājošajam. Mūsu senākā un bagātākā valoda sacītu: paļauts, saderēts — milēts. Turpretim nepasargātais vairs nav „miļš“. Augu, dzīvnieku un cilvēku — ciktāl tie vispār ir esošie, t.i., uzdriktētie — vieno tas, ka viņi nav īsti pasargāti. Taču, tā kā tie savā esamībā tomēr ir atšķirīgi, tad arī to nepasargātībā pastāv kāda atšķirība.

Kā uzdriktētie nepasargātie tomēr nav pamesti likteņa varā. Ja tie būtu tādi, tad būtu tikpat maz uzdriktēti kā tad, ja būtu pasargāti. Nodoti iznīcības varā, tie vairs nebūtu izsvērtībā (Wage). Vārds „izsvērtība“ viduslaikos vēl nozīmēja to pašu, ko briesmas. Tas ir stāvoklis, kurā kaut kas var izvērsties gan tā, gan citādi. Tāpēc ierīci, kas kustas tādā veidā, ka novirzās uz vienu vai otru pusī, sauc par svariem (Wage). Tie spēlē un saspēlējas. Vārds izsvērtība briesmu nozīmē un kā ierīces apzīmējums nāk no vārdiem svērt (wägen), virzīt (wegen), uzsākt ceļu, t.i., iet, būt gājumā. Iz-svērt (be-wägen) nozīmē likt doties ceļā un tādējādi uzsākt gājumu — iesvārstīt (wiegen). Tas, kam ir svars, liek — jo tas spēj — šā vai tā iesaistīt svarus kustības spēlē. Kas sver, tam ir svars. Uzdriktēšanās nozīmē iesaistīt spēles gājumā, likt uz svariem, ļaut doties briesmās. Tāpēc uzdriktētais gan ir neaizsargāts, taču — tā kā atrodas uz svariem — ieturēts pārdrošībā. Tas tiek atnests. Tas paliek uz sava pamata, kas to glabā. Uzdriktētais kā esošais ir gribētais; tas, ietverts gribā, pats paliek gribēšanas veidā un uzdriktstas sevi. Tādējādi uzdriktētais ir bez-rūpīgs, *sine cura, securum*, t.i., drošs. Tikai kamēr uzdriktētais droši sakņojas pārdrošībā, tas var pārdrošībā sekot, proti, uzdriktētā nesargātajā. Uzdriktētā nepasargātība ne tikai savos pamatos neizslēdz drošību, bet gan nepieciešami to ietver. Uzdriktētais iet līdzī pārdrošībai.

Esamība, kas visu esošo tur izsvērtībā, tādējādi esošo pastāvīgi pievelk pie sevis un uz sevi — uz sevi kā vidu. Esamība kā pārdošība tur visu esošo kā uzdriktēto šajā satiecībā (Bezug). Bet šis pievelkošās satiecības vidus reizē atkāpjas no visa esošā. Tādējādi vidus atstāj esošo uzdriktējumam, kas ir uzdriktēts. Šajā sapulcinošajā pamešanā slēpjas metafiziskā — no esamības domātā — gribas būtība. Velkošais, visu pastarpinošais esošā vidus, pārdošība ir spēja, kas uzdriktētajam piešķir svaru, t.i., smagumu. Pārdošība ir smaguma spēks. Par to teic kāds vēlins dzejolis, kam dots nosaukums „Smaguma spēks“ (Vēlinie dzejoļi. 156. lpp.):

*Smaguma spēks*

Vidu, kā tu no visiem  
velc sevi, arī no tiem, kas lido,  
nonāc pie sevis, vidu, tu stiprākais.  
Stāvošajam kā dzēriens slāpēs  
iekšā iegāžas smaguma spēks.  
Taču no gulošā gāžas  
kā no pārpilna mākoņa  
bagātīgs smaguma lietus.

Šeit minētais smaguma spēks atšķirībā no fiziskās gravitācijas, kuru parasti piemin, ir esošā kopumā vidus. Tādēļ Rilke to dēvē par „nedzirdēto vidu“ (unerhörte Mitte) (Soneti. Otrā daļa. XXVIII). Tas ir pamats, kas vidojoši satur kopā un sapulcina uzdriktēšanās spēlē. Nedzirdētais vidus ir „mūžīgais līdzspēlētājs“ esamības pasaules spēlē. Tas pats dzejolis, kurā esamība dzejota kā pārdošība, apzīmē vidojošo satiecību (11. un 12. rinda) par „tīrā spēka smaguma spēku“. Tīrais smaguma spēks, nedzirdētais jebkuras uzdriktēšanās vidus, mūžīgais līdzspēlētājs esamības spēlē ir pārdošība.

Pamezdama uzdriktēto, pārdošība to reizē atkal patur izsvērtībā. Pārdošība palaiž vaļā uzdriktēto, proti, tā palaiž to vaļā nekur citur kā tiecībā (Zug) uz vidu. Uzdriktētais ar šo tiecību ir aizdots uz vidu. Pārdošais solis ievāc uzdriktēto šajā tiecībā atkal un atkal sevī. Kaut ko ievākt un kaut ko sev nez no kurienes sagādāt, ļauties, lai tas notiek, — mēs to saucam par „saņemšanu“ (beziehen). Tā ir vārda „satiecība“ (Bezug) sākotnējā nozīme. Mēs vēl runājam par preces, algas, strāvas saņemšanu. Tiecība, kas kā pārdošība skar visu esošo, piemeklē ar tiecību un ietur to tiecībā

uz sevi, ir vienkārši satiecība. Nozīmīgajā Rilkes dzejā vārds „satiecība“ ir viens no pamatvārdiem, un proti, tādos izteicienos kā „tīrā satiecība“, „visa“, „īstenā“, „skaidrākā“, „cita satiecība“ (t.i., tā pati satiecība citā ziņā).

Rilkes vārds „satiecība“ saprotams tikai daļēji un vispār nav saprotams, ja uztver satiecību tikai no vārda „attiecība“ (Beziehung) un šo vārdu — relācijas nozīmē. Nepareizu skaidrojumu vēl pastiprina tas, ja šo attiecību priekšstata kā cilvēciskā Es sliecību uz priekšmetu. Šī nozīme — tātd „attiekties uz“ — no valodas vēstures viedokļa ir vēlākā. Rilkes vārds „satiecība“ gan pazīst arī šo nozīmi, taču nedomā to pirmām kārtām, bet tikai pamatojoties uz sākotnējo nozīmi. Vārds „visa satiecība“ nav pat domājams, ja satiecību domā tikai kā relāciju. Tīrā spēka smaguma spēks, nedzirdētais vidus, tīrā satiecība, visa satiecība, pilna daba, dzīve, pārdrošība ir viens un tas pats.

Visi minētie vārdi nosauc esošo kā tādu kopumā. Ierastais metafizikas runas veids to sauc arī par „esamību“. Saskaņā ar dzejoli daba jādombā kā pārdrošība. Vārds „pārdrošība“ te reizē apzīmē arī uzdriksstošos pamatu un uzdrikslēto kopumā. Šis divdomīgums nav nejaušs, un nepietiek arī to tikai konstatēt. Tajā viennozīmīgi runā metafizikas valoda.

Ikviens uzdrikslētais kā šā vai tā esošais ir ielaists esošā kopumā un balstās uz kopuma pamata. Ikreizēji šā vai tā esošais *ir* jebkad atbilstošs pievilkšanai, ar kuru tas tiek ietverts visas satiecības tiecībā. Pievilkšanās veids satiecības ietvaros ir attiecības veids pret vidu kā tīro smaguma spēku. Tādēļ daba nonāk līdz attēlojumam, ja tiek pateikts, kā uzdrikslētais ikreiz ir ievilkts tiecībā uz vidu. Atbilstoši tam tas esošā kopumā ikreiz ir vidū.

Visu satiecību, kam ikviens esošais paliek atstāts kā uzdrikslētais, Rilke sauc par „atvērto“. Tas ir vēl viens viņa dzejas pamatvārds. „Atvērts“ Rilkes valodā nozīmē to, kas neaizsprosto. Tas neaizsprosto tāpēc, ka neierobežo. Tas neierobežo, jo pats sevi ir brīvs no visiem ierobežojumiem. Atvērtais ir visa tā lielais kopums, kas atbrīvots no ierobežojumiem (entschränkt). Tas ļauj tīrajā satiecībā uzdrikslētajām būtņēm doties (ziehen) kā devušāmies-tā, ka tās daudzējādi dodas tālāk viena pie otras, neuzduroties ierobežojumiem. Tādā veidā ejoši dodoties (gezogen ziehend), tās atraisās neierobežotajā, bezgalīgajā. Tās neatraisās niecīgajā „nekas“, bet gan ierailsās atvērtā plašuma kopumā.

To, ko Rilke apzīmē ar šo vārdu, nekādā ziņā nenosaka atvērtība esošā neapslēptības nozīmē — neapslēptības, kas esošajam kā tādām ļauj būt klāt. Ja mēģinātu Rilkes domāto atvērto skaidrot neapslēptības un neapslēptā nozīmē, tad būtu jāsaka: tas, ko Rilke apzinās kā atvērto, ir tieši

aizvērtais, nenoskaidrotais, kas aizplūst neierobežotajā, tā, ka tas nevar sastapt ne kaut ko neierastu, ne vispār kaut ko. Tur, kur kaut kas panāk pretim, rodas norobežojums. Kur ir norobežojums, tur norobežotais tiek atsviests atpakaļ pie sevis un tādējādi atgriezts atpakaļ pie sevis pašā. Norobežojums saliec, nosprosto attiecības ar atvērto un deformē pašas šīs attiecības. Norobežojums neierobežotā ietvaros ir iestatīts cilvēciskajā priekšstatīšanā. Pretimstāvošais pretimstāvētājs neļauj cilvēkam tieši būt atvērtajā plašumā. Tas savdabīgi izslēdz cilvēku no pasaules un nostata pasaules priekšā, turklāt ar „pasauli“ ir domāts esošais kopumā. Turpretim pasauliskais ir pats atvērtais, nepriekšmetiskā kopums. Taču arī vārds „atvērtais“, tāpat kā vārds „pārdošība“, kā metafizisks apzīmējums ir divdomīgs. Tas nozīmē kā tīrās satiecības no robežām atbrīvoto satiecību kopumu, tā arī atvērtību visur valdošas robežu atcelšanas nozīmē.

Atvērtais ielaiž. Taču ielaišana nenozīmē nodrošināt ieeju aizvērtajā un pieeju tam, it kā apslēptajam vajadzētu atklāties, lai tas parādītos kā neapslēptais. Ielaist nozīmē — ievilkst un iekļaut tīrās satiecības tiecību nenoskaidrotajā kopumā. Ielaišanai kā atvērtā pastāvēšanas veidam piemīt ievilkšanas raksturs tīro spēku smaguma spēka veidā. Jo mazāk uzdrīkstētajam ir liegta ielaišana tīrajā satiecībā, jo vairāk tas pieder atvērtā lielajam kopumam. Tāpēc Rilke būtnes, kas tieši ir iedrīkstējušās šajā lielajā un svārstās tajā, sauc par „ļoti ierastām lietām“ (großgewohnten Dinge) (Vēlinie dzejoļi. 22. lpp.). Cilvēks nepieder pie tām. Dziedājums, kas dziesmo šo atšķirīgo dzīvo būtņu un cilvēka attiecību pret atvērto, ir astotā Duīnas eļģija. Atšķirība sakņojas dažādos apziņas līmeņos. Esošā atšķiršana šādā ziņā metafizikai kopš Leibnica laikiem ir labi pazīstama.

Ko Rilke domā ar vārdu „atvērtais“, var pamatot ar vēstuli, kuru viņš pēdējā dzīves gadā (25. 2. 1926.) rakstīja kādam krievu lasītājam, kas viņam bija jautājis par astoto eļģiju. (Sal. M. Becs, Rilke Francijā. Atmiņas — vēstules — dokumenti. 1938. 289. lpp.) Rilke raksta: „Jums „atvērtā“ jēdzienu, kuru es šajā eļģijā esmu mēģinājis piedāvāt, vajag uztvert *tā*, ka dzīvnieka apziņas līmenis viņu ievieto pasaulē *tā*, ka viņš to ik brīdī nestata sev pretim (kā to darām mēs); dzīvnieks ir *pasaulē*; mēs atrodamies *tās priekšā* savdabīga pagrieziena un komparācijas pēc, ko veikusi mūsu apziņa.“ Rilke turpina: „Ar „atvērto“ tāpat nav domātas debesis, gaiss un telpa, arī tie vērotājam un vērtētājam ir „priekšmets“ un tādējādi „*opaque*“ un aizvērti. Dzīvnieks, puķe — kā šķiet, tas viss *ir*, paši to neapzinoties, un viņu priekšā un pāri viņiem ir tāda neapraktāmi atklāta brīvība, kādai mēs varbūt varam rast ekvivalentus (augstākajā mērā

acumirkļigus) tikai pirmajos mīlestības acumirkļos, kad kāds cilvēks citā — iemīļotajā — redz savu plašumu, un pacilātībā pret Dievu.“

Augi un dzīvnieki ir ielaisti atvērtaajā. Tie ir „iekšā pasaule“. „Iekšā“ nozīmē — nenoskaidroti ievilkti tīrās satiecības sanākumā (Gezüge). Attiecība pret atvērto, ja te vispār vēl var runāt par „pret“, ir kādas tikai tiecoši-velkošas ietiekšanās (Verstrebung) esošā kopumā neapzinātais. Ar apziņas kāpinājumu, kuras būtība jaunlaiku filosofijā ir priekšstatīšana, pieaug priekšmetu stāvoklis (Stand) un pretimstāvēšana. Jo augstāka ir apziņa, jo izslēgtāka no pasaules ir apzinīgā būtne. Tāpēc cilvēks saskaņā ar vēstules valodu atrodas „pasaules priekšā“. Viņš nav ielaists atvērtaajā. Viņš stāv iepretim pasaulei. Viņš nemājo visas satiecības tiecībā un vējos. Vēstules fragments sevišķi veicina atvērtā izpratni tāpēc, ka Rilke tur kategoriski noliedz, ka atvērto varētu uzdrīkstēties domāt debesu un telpas atslēgtā (des Aufgeschlossenen) nozīmē. Tieši tāpēc doma par atvērto būtiski sākotnīgākā esamības izgaismotā klajuma nozīmē atrodas ārpus Rilkes dzejas, kuru aizēno mikstināta Ničes metafizika.

To, kas tieši piederas atvērtaajam, tas ir ieņēmis vidus pievilkšanas tiecībā. Tāpēc no visa uzdrīkstētā atvērtaajam visdrīzāk var piederēt tas, kas pēc savas būtības ir apmulsis, — tā, ka tas savā apmulsumā netiecas pie kaut kā, kas viņam varētu pretimstāvēt. Kas būtīgojas tā, mīt „dziņās tumšākās“.

Kā daba būtnēm uzdrīkstēties ļauj  
nirt dziņās tumšākās ...

„Tumšākais“ te ir domāts aplāpētības nozīmē — tāds, kas neizlaužas no neierobežotās tālākdošanās (Weiterziehen) sanākuma, — tālākdošanās, kuru nepadara nemierīgu nemitīga šurpu turpu tuvošanās, kādā pārsteidzas apzināta priekšstatīšana. Vienlaikus „tumšākais“, tāpat kā dobjs tonis, te nozīmē kaut ko, kas balstīts dziļumā un kam piemīt nesošā veids. Tumšākais te nav domāts negatīvā trula un nomācošā nozīmē. Tumšākās dziņas Rilke nedomā kā kaut ko zemāku un niecīgāku. Tas apliecina dabas ļoti ierasto lietu piederību tīrās satiecības kopumam. Tādēļ Rilke savā vēlinajā dzejolī var teikt: „mums esot puķei-būt liels [brīnums]“ (Vēlini dzejolī, 89. lpp.; sal. Soneti. Otrā daļa. XIV). Kā minētā vēstules vieta cilvēku un dzīvās būtnes domā, raugoties no dažādām apziņas veida attiecībām ar atvērto, tā dzejolis nosauc „būtnes“ un „mūs“ (cilvēkus), raugoties uz dažādu izturēšanos pret pārdrošību (V. 5. un sek. lpp.):

.. Mēs tikai pādroši  
 vēl vairāk nekā augi, dzīvnieki  
*ar* uzdriktēšanos šo dzīvojam ..

Tas, ka cilvēks ir pādrošāks nekā augi vai dzīvnieki, vispirms varētu nozīmēt, ka cilvēks ir vēl brīvāk ielaists atvērtajā. Vārdam „vairāk“ to pat vajadzētu nozīmēt, ja uzsvērti nebūtu rakstīts „ar“. „Ar“ uzsvērums nedomā netraucētas līdziešanas kāpinājumu, bet gan nozīmē — cilvēkam līdziešana ir īsti priekšstatīta ar pādrošību un kā iepriekšnodomātais viņa nodomā. Pādrošība un tās uzdriktētais, daba, esošais kopumā, pasaule cilvēkam ir izstatīta ārpus — ārpus no bezrobežu satiecības krēslainības. Taču kur šādi nostatītais ir nostatīts un ar kā palīdzību? Daba ar cilvēka priekš-statišanu ir nolikta cilvēka priekšā. Cilvēks stata pasauli kā priekšmetisku kopumā savā priekšā un sevi pasaules priekšā. Cilvēks iestata pasauli uz sevi un dabu izstata pie sevis. Šī iz-statišana mums jādomā tās plašajā un daudzveidīgajā nozīmē. Cilvēks pasūta (bestellt) dabu, ja tā neapmierina viņa priekšstatu. Cilvēks izstata jaunas lietas, ja to viņam trūkst. Cilvēks aizstata lietas, ja tās viņu traucē. Cilvēks pārstata lietas, ja tās novirza no viņa nodomiem. Cilvēks izstata lietas, ja viņš tās iesaka pirkšanai un lietošanai. Cilvēks izstata, ja viņš izstata ārpus savu paša veikumu un aģitē par savu amatu. Daudzveidīgā izstatišanā — izgatavošanā — pasaule tiek apstādināta un novesta līdz stāvoklim. Atvērtais kļūst par priekšmetu un tādējādi tiek pie-vērsts cilvēka būtībai. Iepretim pasaulei kā priekšmetam cilvēks izstata ārpus pats sevi un uzstata sevi kā tādu, kas visu šo izgatavošanu ar nodomu panāk.

Kaut ko izvīzīt sev priekšā tādējādi, ka šis izvīzītais kā visupirms priekšstatītais jebkurā ziņā nosaka visus izgatavošanas veidus, ir tādas izturēšanās veids, kuru mēs saucam par gribēšanu. Šeit minētā gribēšana ir iz-statišana, un proti, iepriekš nodomātas priekšmetiskošanas pašistenošanās (Sichdurchsetzens) nozīmē. Augi un dzīvnieki negrib, jo tie — dziņās tumšākās — nenovieto atvērto savā priekšā kā priekšmetu. Tie nevar iet kopā ar uzdrošināšanos kā priekšstatīto. Tā kā tie ir ielaisti atvērtajā, tirā satiecība nav viņu pašu priekšmetiskais cits. Cilvēks turpretim iet „ar“ pādrošību, jo viņš minētajā nozīmē ir gribošā būtne:

.. Mēs tikai pādroši  
 vēl vairāk nekā augi, dzīvnieki  
*ar* uzdriktēšanos šo dzīvojam, to gribam ..

Šeit minētā gribēšana ir pašistenošanās, kuras nodoms pasauli *jau* ir statījis kā izgatavojamu lietu kopumu. Šī gribēšana nosaka jaunlaiku cilvēka būtību, lai gan viņš sākotnēji nezina savu nozīmīgumu, nevar jau šodien zināt, no kādas gribas kā esošā esamības ir gribēta šī gribēšana. Jaunlaiku cilvēks šādā gribēšanā izstata sevi ārpus kā to, kas visās attiecībās pret visu, kas ir, un līdz ar to pret sevi pašu paceļas kā sevi īstenojošs izgatavotājs un šo sacelšanos izveido par absolūtu kundzību. Pretimstāvošā sastāva kopums, kādā pasaule parādās, ir nodots sevi realizējošās izgatavošanas ziņā, at-vēlēts un rādējādi pakļauts tās pavēlei. Gribēšanai sevi piemīt pavēles veids, jo ar nodomu veiktā pašistenošanās ir veids, kurā izgatavošanas stāvokliskais (Zuständliche) un pasaules priekšmetiskais (Gegenständliche) saņemas-kopā absolūtā — un tāpēc pilnīgā — vienībā. Šajā saņemšanās sevi pasludina gribēšanas pavēles raksturs. Ar to jaunlaiku metafizikas norisē atklājas kopš seniem laikiem būtīgojošās gribas kā esošā esamības ilgi apslēptā būtība.

Atbilstoši arī cilvēciskā gribēšana tikai tā var būt pašistenošanās veidā, ka tā jau iepriekš visu, to pat nepārredzot, spiež savā jomā. Šai gribēšanai no sāka gala un tāpēc rezultātā viss neapturami kļūst par sevi īstenojošas izgatavošanas materiālu. Zeme un tās atmosfēra kļūst par izejvielu. Cilvēks kļūst par cilvēkmateriālu, kas tiek vērsts uz iepriekš statītiem mērķiem. Pasaules iepriekš nodomātas izgatavošanas bezierunu pašistenošanās absolūta iekārtošanās cilvēka pavēles stāvoklī ir norise, kas rodas no tehnikas slēptās būtības. Tikai modernajā laikā tā sāk izvērsties kā esošā kopumā patiesības liktenis, kamēr līdz šim tās izkaisītās parādības un centieni palika iebūvēti kultūras un civilizācijas aptverošajā jomā.

Modernā zinātne un totālā valsts kā tehnikas būtības nepieciešamas sekas reizē ir tās pavadoņi. Par līdzekļiem un formām, ko pieņem cilvēku publiskā pasaules viedokļa un ikdienas priekšstatu organizācijai, var teikt to pašu. Ne tikai dzīvais audzēšanā un izmantošanā tiek tehniski priekšmetiskots, bet arī atomfizikas uzbrukums dzīvā parādībām kā tādām noris pilnā gaitā. Pamatos pašai dzīves būtībai sevi ir jānodod tehniskai izstatīšanai. Tas, ka šodien visā nopietnībā atomfizikas rezultātos un pozīcijās rod iespējas pierādīt cilvēka brīvību un izvirzīt jaunu vērtību teoriju, ir zīme tehniskās priekšstatīšanas kundzībai — tehniskās priekšstatīšanas, kuras izvēršana sen liegta atsevišķu cilvēku personisko ieskatu un viedokļu jomai. Tehnikas būtiskā vara parādās arī tur, kur it kā blakusteritorijās ar līdzšinējo vērtību palīdzību vēl mēģina pieveikt tehniku, turklāt šajos centienos jau palīgā ņem tehniskos līdzekļus, kuri ir kas cits nekā tikai ārējas

formas. Jo vispār mašīnēriju izmantošana un mašīnu fabricēšana vēl nav pati tehnika, bet gan tikai tai atbilstošs instruments tehnikas būtības ierīkošanai tās izejmateriālu priekšmetiskumā. Pat jau tas, ka cilvēks kļūst par subjektu un pasaule par objektu, ir sekas tehnikas sevi iekārtojošai būtībai, nevis otrādi.

Tā kā atvērto Rilke ir apzinājis kā pilnās dabas nepriekšmetisko, tam pretstatā un atbilstošā veidā kā priekšmetiskajam vajag atšķirties grīboša cilvēka pasaulei. Pretēji uz veselo esošā kopumu nolūkojošies skatiens no uzplaukstošās tehnikas parādībām gūst mājienu jomās, no kurām varbūt varētu nākt kāds sākotnīgāk veidojies tehniskā pārvarējums.

Tehniskās produkcijas bezattēla veidojumi nostājas tīrās satiecības atvērtā priekšā. Reiz izaugušās lietas ātri zūd. Priekšmetiskošanas pēc tās vairs nevar parādīt savu īpatnību. Vēstulē 1925. g. 13. novembrī Rilke raksta:

„Vēl mūsu vecvecākiem bija kāda „māja“, kāda „aka“, kāds viņiem tuvs tornis, arī viņu tērps, viņu mētelis — bezgala vairāk, bezgala tuvāk; gandrīz katra lieta bija kāds trauks, kurā viņi atrada cilvēcisko un uzglabāja cilvēcisko. Tagad no Amerikas šurp laužas tukšas, vienaldzīgas lietas, šķietamas lietas, *dzīves butaforijas* [...] Mājai amerikāņu izpratnē, amerikāņu ābolam vai turienes vīnstigai nav *nekā* kopīga ar māju, augli, vīnogu, kur bija ietvērušās mūsu vecvecāku cerības un pārdomas.“ (Vēstules no Mizo. 335. un sek. lpp.)

Taču šis amerikāniskais ir jau tikai sakopots eiropēiskā grībētās jaunlaiku būtības atsitiens Eiropā, kurai, bez šaubām, metafizikas nobeigumā Ničes filosofijā vismaz ir paredzētas kādas pasaules būtiskas apšaubāmības jomas — pasaules, kurā sāk valdīt esamība kā grībasgrība. Ne amerikāniskais visupirms apdraud mūsdienu cilvēkus, bet gan nepieredzētā tehnikas būtība apdraudēja jau mūsu vecvecākus un viņu lietas. Norādošais Rilkes apcerē nav rodams viņa mēģinājumā vēl glābt vecvecāku lietas. Mums, paredzošajiem — jāizzina, kas ir tas, kas līdz ar lietu lietiskumu kļūst apšaubāms. Jo Rilke jau agrāk raksta no Duīnas 1912. g. 1. martā: „Pasaule ievilka sevī, jo no savas puses to pašu dara lietas, savu eksistenci arvien vairāk pakļaudamas naudas vibrācijai un tur attīstīdamas sev garīguma veidu, kas jau tagad pārsniedz to tveramo realitāti. Laikā, kas man nedod miera (Rilke domā 14. gs.), nauda vēl bija zelts, metāls, skaista lieta — parocīgākā, saprotamākā no visām.“ (Vēst. 1907./14. 213. un sek. lpp.) Jau gadu desmitu agrāk viņš „Svētceļojuma grāmatā“ (1901.) — otrajā no „Stundu grāmatas“ — publicē tālu uz priekšu lūkojošās rindas (Kop. raksti. II sēj, 254. lpp.):

Ir veci dižie karaļi,  
un mantinieku nav tiem rados.  
Tiem dēli mira zēna gados  
un meitas slimos kroņus atdos,  
kad trakos varas viesuļi.

Šos kroņus pūlis laužis naudā,  
un lielais laika valdinieks  
tos krāsnīs vērtīs mašīnraudā,  
tās viņam kalpos garā gaudā,  
bet tikai svešs būs viņiem prieks.

Tad metāls bēgs no monētām  
un rausies prom no riteņiem,  
kas dzīvi izšķiež sikumos.  
Tas bēgs no kasēm, fabrikām  
ar mājuptiektiem skatieniem  
un ieies kalnos atvērtos,  
kas cieši aizslēgsies aiz tā.

Tā vietā, ko no sevis izdāvāja reiz saglabāts lietu pasaules saturs, arvien ātrāk, nesaudzīgāk un pilnīgāk Zemi pārņem tehniskās kundzības priekšmetiskums. Šī kundzība ne tikai uzstāda visu esošo kā izgatavojamu ražošanas procesā, bet arī ar tirgus palīdzību piestata ražošanas produktus. Cilvēka cilvēciskums un lietas lietiskums sairst sevi īstenojošās izgatavošanas ietvaros tirgus aprēķinātā tirgus vērtībā — tirgus, kas ne tikai aptver Zemi kā pasaules tirgus, bet arī kā tirgus, kas kā gribasgriba tirgojas esamības būtībā un tādējādi nodod visu esošo aprēķināšanas rīcībā, kas vistingrāk valda tur, kur nav vajadzīgi skaitļi.

Rilkes dzejolis domā cilvēku kā būtņi, kas uzdriktējusies gribēt, kas, to vēl nepieredzot, tiek gribēta gribasgribā. Tādējādi gribēdams, cilvēks var iet kopā ar uzdrošināšanos tā, ka viņš turklāt sevi kā sevi īstenojošo stata pirms (vorsetzt) visas savas rīcības (Tun und Lassen). Tā cilvēks ir drosmīgāks nekā augi un dzīvnieki. Tam atbilstoši viņš arī briesmās atrodas citādi nekā tie.

Neviena no būtņēm (augi un dzīvnieki) arī nav īpaši pasargāta, tomēr tās ir ielaistas atvērtajā un tur nodrošinātas. Turpretim cilvēks kā sevi gribošais ne tikai nav esošā kopuma īpaši pasargāts, bet gan ir neaizsargāts (V. 13). Kā priekšstatošais un izstatošais viņš stāv pārstatīta atvērtā priekšā. Ar to viņš pats un viņa lietas pakļaujas augošām briesmām kļūst tikai par

priekšmetiskošanas materiālu un funkciju. Pašistenošanās nodoms pats paplašina briesmu jomu, kurā cilvēks varētu pazaudēt savu patību absolūtajā izgatavošanā. Draudi, kas uzbrūk cilvēka būtībai, rodas no pašas šīs būtības. Taču tas sakņojas esamības satiecībā pret viņu. Tā cilvēks savā sevis gribēšanā būtiskā nozīmē tiek apdraudēts, t.i., kļūst tāds, kam vajadzīga aizsardzība, taču šā būtības veida pēc reizē arī neaizsargāts.

Ši „mūsu neaizsargātība“ (V. 13.) no augu un dzīvnieku neaizsargātības („nevienu īpaši, nedz maigi skauj“) atšķiras tāpat, kā to „dziņas tumšākās“ no cilvēku sevis gribēšanas. Atšķirība ir bezgalīga, jo no tumšākajām dziņām nav nekādas pārejas uz priekšmetiskošanas pašistenošanās. Taču tas ne tikai nostata cilvēku „ārpus aizsardzības“, pasaules priekšmetiskošanas īstenošana aizvien nešaubīgāk iznīcina pat aizsardzības iespējamību. Ar to, ka cilvēks tehniski kā priekšmetu uzbūvē pasauli, viņš ar nolūku un pilnīgi aizbūvē sev jau tāpat aizsprostoto ceļu uz atvērto plašumu. Pašistenojošies cilvēks neatkarīgi no tā, vai viņš to apzinās un grib, ir tehnikas funkcionārs. Viņš ne tikai stāv ārpus atvērtā tā priekšā, bet ar pasaules priekšmetiskošanas tieši novēršas no „tīrās satiecības“. Cilvēks nošķiras no tīrās satiecības. Tehnikas laikmeta cilvēks stāv šādā atšķirtībā pret atvērto. Šī šķiršanās nav šķiršanās no..., bet gan šķiršanās pret...

Tehnika ir cilvēka pašistenošanās statīts absolūtas neaizsargātības absolūts iekārtojums, pamatojoties uz visā priekšmetiskumā valdošo novēršanos no tīrās satiecības, kādā esošā nedzirdētais vidus pievelk pie sevis visus tīros spēkus. Tehniskā producēšana ir šķiršanās organizācija. Vārds „šķiršanās“ (Abschied) tikko kā ieskicētajā nozīmē ir vēl viens nozīmīgās Rilkes dzejas pamatvārds.

Ne jau daudzkārt aprunātā atombumba kā īpašā nonāvēšanas mašīnērija ir nāvīgais. Tas, kas cilvēkam jau sen draud ar nāvi, proti, viņa būtības nāvi, ir vienkāršās gribēšanas absolūtums uz visu vērstas iepriekšnodomātas pašistenošanās nozīmē. Tas, kas apdraud cilvēku viņa būtībā, ir gribas viedoklis, ka ar miermīlīgu dabas enerģiju atraisīšanu, pārveidošanu, uzkrāšanu un vadīšanu cilvēks varētu padarīt cilvēcisko esamību visiem panesamāku un kopumā laimīgu. Taču šā miermīlīguma miers ir vienīgi iepriekšnodomātas tikai uz sevi vērstas pašistenošanās netraucēti ilgstošs neprāta nemiers. Tas, kas cilvēku apdraud viņa būtībā, ir viedoklis, ka bez briesmām var atļauties šīs izgatavošanas īstenošanu, ja vien blakus tam vēl nozīmīgas paliek citas intereses — varbūt ticība. It kā būtības attiecībai, kurā cilvēks ar tehniskās gribēšanas palīdzību ir pārcelts pie esošā kopuma, vēl varētu būt kāda blakusceltne, kur atsevišķi uzturēties un

kas varētu piedāvāt vairāk nekā pagaidu izejas sevis maldināšanai, pie kurām pieder arī bēgšana pie grieķu dieviem. Tas, kas cilvēku apdraud viņa būtībā, ir viedoklis, ka tehniskā izgatavošana pasauli varētu savest kārtībā, kamēr tieši šī kārtošana katru *ordo*, t.i., katru rangu, ielidzina izgatavošanas vienveidīgumā un tā no sākta gala sagrauj jomu iespējamai izcelsmei no ranga un atzišanai no esamības.

Ne vien gribēšanas totalitāte ir briesmas, bet gan pati gribēšana pašīstenošanās veidolā tikai kā griba pieļautā pasaulē. No šīs gribas gribētā gribēšana jau ir izšķirusies par absolūtu pavēli. Ar šo izšķiršanos tā jau ir gatava nodoties totālas organizācijas varā. Taču visvairāk tehnika kavē jebkuru savas pašas būtības izziņu. Jo, kamēr pilnībā izvēršas, tā zinātnēs attīsta kādu zināšanas veidu, kuram ir liegts jebkad nokļūt tehnikas būtības jomā — nemaz nerunājot par iespēju atcerēties tās būtības izcelsmi.

Tehnikas būtība tikai pamazām nonāk dienasgaismā. Šī diena ir par tīri tehnisku dienu pārtaisīta pasaules nakts. Šī diena ir isākā diena. Tā draud ar vienu vienīgu bezgalīgu ziemu. Tagad cilvēkam ne tikai tiek liegta aizsardzība, bet arī visa esošā neskartība paliek tumsā. Dziedinātais (das Heile) liedz sevi. Pasaule kļūst ne-dziedināta. Tāpēc aplēpts paliek ne tikai svētais (Heilige) kā dievības pēdas, bet pat pēdas uz svēto, dziedinošo šķiet izdzisušas. It kā būtu tā, ka vēl tikai daži mirstīgie spētu ieraudzīt nedziedināto draudam *kā* nedziedināto. Tiem vajadzētu pamanīt, kādas briesmas cilvēkiem uzbrūk. Briesmas pastāv draudos, kas skar cilvēka būtību viņa attiecībās ar pašu esamību, nevis nejaušās briesmās. Šīs briesmas ir *noteiktas* briesmas. Tās slēpjas bezdibeni pie visa esošā. Lai ieraudzītu un parādītu briesmas, jābūt tādiem mirstīgajiem, kas drīzāk sniedz bezdibeni.

Bet tur, kur ir briesmas, tur aug  
Ari glābiņš.

(Helderlins IV, 190)

Varbūt jebkurš cits glābiņš, kas nenāk no turienes, *kur* ir briesmas, joprojām ir nelaimē (Unheil). Jebkurš glābiņš ar kādas — lai arī cik labi domātas — pavēles palīdzību paliek būtībā apdraudētajam cilvēkam viņa likteņa ilgumā tikai nenoturīgs šķitums. Glābiņam jānāk no turienes, kur notiek izmaiņas ar mirstīgajiem viņu būtībā. Vai ir mirstīgie, kas agrāk iesniedz trūcīgā un tā trūcīguma bezdibeni? Šie vismirstīgākie no mirstīgajiem būtu visdrosmīgākie. Tie būtu vēl drosmīgāki nekā pašīstenojošās cilvēciskās būtnes, kas jau ir drosmīgākas nekā augi un dzīvnieki.

Rilke 5. un sekojošās rindās saka:

.. Mēs tikai pādroši  
 vēl vairāk nekā augi, dzīvnieki  
 ar uzdrīkstēšanos šo dzīvojam, un gribam ..

Un tajā pašā rindā Rilke turpina:

.. un dažreiz arī drosmīgāki (un ne dēļ pašlabuma)  
 par pašu dzīvi esam ..

Cilvēks ne tikai būtībā ir drosmīgāks nekā augi un dzīvnieks. Cilvēks laikiem ir pat drosmīgāks „par pašu dzīvi“. Dzīve šeit nozīmē: esošais savā esamībā — daba. Cilvēks laikiem ir drosmīgāks par pādrošību, esošāks nekā esošā esamība. Bet esamība ir esošā pamats. Tas, kas ir drosmīgāks par pamatu, uzdrīkstas turp, kur trūkst jebkura pamata, — uz bezdībeni. Taču, ja cilvēks ir uzdrīkstētais, kas iet kopā ar pādrošību, to gribēdams, tad cilvēkiem, kuri dažkārt ir vēl drosmīgāki, vajag būt arī vēl gribošākiem. Taču vai pastāv kāds šās gribas kāpinājums, kas būtu pārāks par iepriekš nodomātās pašistenošanās absolūtību? Nē. Tad tie, kuri dažkārt ir drosmīgāki, tikai tiktāl varētu būt gribošāki, cik viņu gribēšana savā būtībā ir citāda. Tad gribēšana un gribēšana tūlīt nebūtu viens un tas pats. Tie, kuri no gribēšanas būtības ir gribošāki, paliek gribēšanai kā esošā esamībai atbilstošāki. Tie atbilst esamībai, kas parādās kā griba, agrāk. Tie ir gribošāki, jo ir gatavāki. Kas ir gatavākie, kuri ir drosmīgāki? Uz šo jautājumu, kā šķiet, dzejolis neatbild kategoriski.

Tomēr 8.—11. rinda noliegumā un aptuveni kaut ko saka par vairāk uzdrīkstējušamies. Vairāk uzdrīkstējušies uzdrīkstas ne dēļ pašlabuma savas paša personas labad. Tie nemēģina ne iegūt labumu, ne kalpot savam egoismam. Tie, kaut arī drosmīgāki, nevar lielities ar kādu īpašu veikumu. Jo viņi ir tikai mazliet drosmīgāki — „par kādu dvesmu drosmīgāki“. Viņu „vairāk“ pādrošībā ir tik nieciņš kā dvesma, kas ir ātri pārejoša un nepamanāma. No šāda mājiņa nevar tikt skaidrībā, kuri ir vairāk uzdrīkstējušies.

Turpretim 10.—12. rinda saka, ko atnes šī pādrošība — pādrošība, kas uzdrīkstas pāri esošā esamībai:

.. Tas rada ārpus katra sargājuma  
 mums drošību, kur tīrie spēki kļūš  
 par smagumspēku; ..

Mēs, tāpat kā visas būtnes, esam tikai esošie kā esamības pārdrošības uzdriksstētie. Taču, tā kā mēs kā gribošas būtnes ejam kopā ar pārdrošību, mēs esam uzdriksstētāki un tādējādi agrāk pakļauti briesmām. Tā kā cilvēks sevi nostiprina iepriekš domātā pašistenošanā un ar absolūtu priekšmetiskošanu iekārto šķirtībā pret atvērto plašumu, viņš veicina pats savu neaizsargātību.

Turpretim drosmīgāka uzdriksstēšanās rada mums drošesamību (Sicherheit). Taču tas nenotiek tāpēc, ka tā ap neaizsargāto ierīko aizsprostu, jo tādējādi tikai vietās, kur trūkst aizsardzības, rīktu uzstādīts kāds sargātājs. Tam atkal būtu vajadzīga kāda izgatavošana. Tas iespējams tikai priekšmetiskošanā. Taču tā noslēdz mūs no atvērtā plašuma. Drosmīgāka uzdriksstēšanās neizgatavo nekādu aizsargu. Taču tā rada mums drošesamību. Drošs, *securus, sine cura* nozīmē — bez rūpēm. Rūpēm šeit piemīt iepriekš nodomātas pašistenošanās veids: pašistenošanās absolūtas izgatavošanas ceļā un ar absolūtas izgatavošanas līdzekļiem. Bez šīm rūpēm mēs esam tikai tad, ja savu būtību kategoriski neizvirzām izgatavošanas un pasūtīšanas, pielietojamā un sargājamā daļā (Bezirk). Droši mēs esam tikai tur, kur nerēķināmies ne ar neaizsargāto, ne ar kādu gribēšanā ierīkotu aizsardzību. Drošesamība pastāv tikai ārpus priekšmetiskojošas novēršanās no atvērtā plašuma, „ārpus sargājuma“, ārpus šķiršanās pret tiro satiecību. Tā ir visas pievilkšanas nedzirdētais vidus — pievilkšanas, kas ikvienu ievēl neierobežotajā un pārvelk priekš vidus. Šis vidus ir tas „tur“, kur darbojas tīrā spēka smagumspēks. Drošesamība ir glabāta balstīšanās visas satiecības sanākumā.

Drosmīgāka uzdriksstēšanās, gribošāka kā jebkura pašistenošanās, jo tā ir gatavībā, „rada“ mums drošesamību atvērtajā plašumā. Radīt nozīmē — smelt. Smelt no avota nozīmē — pieņemt uz augšu strāvojošo un to nest. Gatavībā esošās gribēšanas drosmīgākā uzdriksstēšanās neko neizgatavo. Tā uztver un sniedz uztverto. Tā nes, kamēr izvērš uztverto savā pilnībā. Drosmīgākā uzdriksstēšanās pilnveido, raču tā neizgatavo. Tikai uzdriksstēšanās, kas kļūst drosmīgāka, būdama gatavībā, var uztveroši pilnveidot.

12.—16. rinda iezīmē aprīsi, kurās pastāv drosmīgākā uzdriksstēšanās, kas uzdriksstas ārpus sargājuma un mūs tur noved drošesamībā. Tā nekādā ziņā nenovērš neaizsargātību, kas statīta līdz ar iepriekš domāto pašistenošanos. Tā kā cilvēka būtība izsīkst (aufgeht) esošā priekšmetiskošanā, tā esošā vidū paliek neaizsargāta. Tādējādi, būdams neaizsargāts, cilvēks tieši ar trūkumu ir orientēts uz sargājumu un ir sargājuma ietvaros. Turpretim drošesamība atrodas ārpus jebkuras attiecības ar sargājumu: „ārpus sargājuma“.

Atbilstoši tam šķiet, ka pie drošesamības un tā, ka mēs to iegūstam, varētu piederēt uzdrīkstēšanās, kas atsakās no jebkuras attiecības ar sargājumu un neaizsargātību. Taču tas tikai tā šķiet. Patiesībā, ja mēs domājam no visas satiecības aizslēgtā, mēs galu galā uzzinām, kas mūs beidzot, t.i., no sāka gala, atbrīvo no neaizsargātās pašrealizācijas rūpēm (12. rinda un sek.):

.. tas, kas paglābs mūs,  
būs mūsu neaizsargātība ..

Kā neaizsargātība var sargāt, ja tikai atvērtais sniedz drošību, bet neaizsargātība pastāv pastāvīgā nošķirtībā pret atvērtu? Neaizsargātība tikai tad var sargāt, ja novēršanās pret atvērtu tiek pavērsta atpakaļ, tā, ka tā pievēršas atvērtajam — un vērsas tajā. Tā neaizsargātība kā atpakaļ pavērsta ir sargājošais. Šajā gadījumā sargājošais visupirms nozīmē, ka šķiršanās atpakaļpavērsums īsteno sargāšanu, citā — ka neaizsargātība pati zināmā mērā nodrošina drošesamību. Tas, kas sargā,

.. būs mūsu neaizsargātība, un mēs  
to briesmās darījām tik atvērtu ..

Šis „un“ noved pie izskaidrojuma, kas teic, kādā veidā iespējams pārsteidzošais — ka mūsu neaizsargātība dāvā drošesamību ārpus sargājuma. Neaizsargātība nekādā ziņā nesargā ar to, ka mēs to attiecīgā brīdī atsevišķā gadījumā, kad tā draud, apvēršam (wenden). Neaizsargātība sargā tikai tad, ja mēs to jau esam apvēršusi. Rilke teic — „mēs to briesmās darījām tik atvērtu“ (daß wirs so ins offne wandten)“. Pārvērstībā (im Gewendethaben) rodams izcils pārvēršanas (des Wendens) veids. Pārvērstībā neaizsargātība no sāka gala kā kopums ir pārvērsta savā būtībā. Pārvērstības izcilība pastāv tur, ka mēs esam saskatījuši neaizsargātību kā draudus. Tikai šāds redzējums (Gesehenhaben) saskata draudus. Tas redz, ka neaizsargātība kā tāda apdraud mūsu būtību ar piederības zaudējumu atvērtajam. Šajā redzējumā jāmit pārvērstībai. Tad neaizsargātība ir pārvērsta „atvērtajā“. Ar briesmu redzējumu kā būtības briesmām mums vajag realizēt novēršanās pret atvērtu atpakaļpagriešanos. Tas nozīmē: atvērtajam pašam jābūt kaut kādā veidā mums pievērsušamies, ka mēs tam varam pievērst neaizsargātību,

.. lai tad visplašākajās aplocēs,  
kur likums skar, mūs apstiprinātu.

Kas ir visplašākās aploces? Varbūt Rilke domā par atvērto un turklāt kādā īpašā ziņā. Plašākā aploce noapaļo visu, kas ir. Aploks ap-vieno visu esošo, proti, tā, ka tas vienojošā vienumā (im einenden Einen) ir esošā esamība. Taču — ko nozīmē „esošs“? Dzejnieks sauc esošo kopumā par „dabu“, „dzīvi“, „atvērto“, „visu satiecību“. Viņš sauc šo esošā apaļo kopumu — kā ierasts metafizikas valodā — pat par „esamību“. Tomēr to, kāda ir šīs esamības būtība, mēs neuzzinām. Bet vai tas tomēr nav pateikts, ja Rilke esamību sauc par visu uzdriktstošos pārdrošību? Protams. Atbilstoši tam mēs mēģinājām šo nosaukto atcerēties esošā esamības jaunlaiku būtībā, gribasgribā. Taču tagad runa par visplašāko aploci mums nepasaka neko skaidru, ja mēs tā nosaukto mēģinām domāt kā visu esošo un aploku kā esošā esamību.

Kā domājošie mēs, protams, atminamies to, ka jau sākotnīgi esošā esamība ir domāta attiecībā uz aploku. Taču, ja mēs jau neesam jautājuši un izzinājuši, kā esošā esamība būtigojas sākotnīgi, mēs šo esamības sfēriskumu domājam pārāk nevērīgi un vienmēr virspusēji. Έόντα, esošā kopumā έόν, esošu sauc par Έν — vienojošo vienumu. Taču kas ir šī noapaļojošā vienošana kā esamības pamatiezīme? Ko nozīmē esamība? Έόν, esošs, nozīmē — klātbūtīgs, un proti, klātbūtīgs neapslēptajā. Bet klātbūtībā slēpjās izvešana no neapslēptības, kas klātbūtīgajam ļauj būtīgoties kā tādām. Taču īsti klātbūtīga ir tikai pati klātbūtība, kas visur kā tā pati ir savā tai piemītošajā vidū un kā tāda ir sfēra. Sfēriskais nebalstās riņķojumā, kas tad aptver, bet gan atklājošajā (entbergende) vidū, kas izgaismojoši slēpj klātbūtīgo. Vienošanas sfēriskumam un pašai vienošanai piemīt atklājoša gaismojuma veids, kura ietvaros klātbūtīgais var klātbūt. Tāpēc Parmenīds (Fragm. VIII, 42.) έόν, klātbūtīgā klātbūtību, sauc par εύκυκλος σφαιρη. Šī labi noapaļotā lode ir jādōmā kā esošā esamība atklājoši izgaismojošās vienošanas nozīmē. Šis tādējādi visur vienojošais dod iemeslu to saukt par gaismojošo lodes čaulu, kas kā atklājoša nevis aptver, bet gan pati gaismojoši ļauj doties klātbūtībā. Šo esamības lodi un tās sfēriskumu mēs nekad nedrīkstam priekšstatīt priekšmetiski. Tātad nepriekšmetiski? Nē, tā būtu vienkārši bēgšana tukšās frāzēs. Sfēriskais ir jādōmā no sākotnējās esamības būtības atklājošās klātbūtības nozīmē.

Vai Rilkes vārdi par plašāko aploci domā šo esamības sfēriskumu? Mums tam ne tikai nav nekāda pamatojuma, bet esošā esamības raksturojums kā pārdrošība (griba) visnotaļ runā tam pretim. Taču Rilke tomēr pats runā par „esamības lodi“ un runā to kopsakarā, kas tieši skar par plašāko aploci runātā skaidrojumu. Rilke kādā vēstulē 1923. gadā Trejkungu

dienā raksta (sal. „Inselalmanach“, 1938., 109. lpp.): „Tāpat kā Mēnesim, tā, protams, arī dzīvei ir viena no mums ilgstoši novērsta puse, kas *nav* tās pretstats, bet gan papildinājums līdz pilnībai, līdz pilnam sastāvam, līdz īstenaī veselai un pilnai sfērai un *esamības* lodei.“ Kaut arī mēs nedrīkstam uzspīest tēlainas attiecības priekšmetiski priekšstatītam debesu ķermenim, taču kļūst skaidrs, ka Rilke te nedomā sfērisko attiecībā uz esamību gaismojoši vienojošās klātbūtnības nozīmē, bet gan attiecībā uz esošo visu tā daļu pilna sastāva nozīmē. Šeit minētā esamības lode, t.i., esamības kopumā lode, ir atvērtais kā neierobežoti vienam otrā pārplūstošo un tādējādi vienam otru ietekmējošo tīro spēku aizvērtais. Visplašākā aploce ir pievilkuma visas satiecības kopums. Šim visplašākajam aplokam kā stiprākais centrs atbilst tīrā smagumspeka „nedzirdētais vidus“.

Pārvērst neaizsargātību atvērtajā plašumā nozīmē „apliecināt“ neaizsargātību visplašākās aploces ietvaros. Šāda „jā“ teikšana ir iespējama tikai tad, kad aploces kopums jebkurā ziņā ir ne tikai pilnā, bet arī līdzīgā skaitā un kā tāds jau atrodas priekšā un atbilstoši tam ir noliktais. Tam var atbilst tikai pozīcija, nevis negācija. Arī tās dzīves puses, kuras novērsušas no mums, ir jāpieņem pozitīvi, ciktāl tās ir. Jau pieminētajā 1925. g. 13. novembra vēstulē sacīts: „Nāve ir no mums novērstā, no mūsu puses neapspīdētā *dzīves puse*.“ (Vēstules no Mizo. 332. lpp.) Nāve un mirušo valstība kā otra puse piederas esošā kopumam. Šī joma ir „cita satiecība“, t.i., atvērtā visas satiecības otra puse. Esošā lodes visplašākajā apkārtņē ir tādas jomas un vietas, kuras kā no mums projāmāizvirzītais (Weggekehrte) šķiet kaut kas negatīvs, taču nav tāds, ja mēs visu iedomājam esošā visplašākajā aplocē.

Raugoties no atvērtā, arī neaizsargātība kā šķiršanās pret tīro satiecību šķiet kaut kas negatīvs. Atšķirtīgā priekšmetiskošanās pašistenošanās viscaur grib izgatavoto priekšmetu pastāvīgumu un uzskata tikai to par esošu un pozitīvu. Tehniskās priekšmetiskošanās pašistenošanās ir pastāvīga nāves negācija. Šis negācijas deļ nāve pati kļūst par kaut ko negatīvu, par vienkārši nepastāvīgu un niecīgu. Taču, ja neaizsargātību pārvēršam atvērtajā plašumā, mēs to izmainām visplašākajā esošā aplocē, kuras ietvaros mēs neaizsargātību varam tikai apliecināt. Pārvēršana atvērtajā plašumā ir atteikšanās to, kas ir, lasīt negatīvi. Taču kas ir esošāks, t.i., jaunlaicīgi domājot, drošāks, kā nāve? Minētā 1923. g. 6. janvāra vēstule vēsti, ka vajadzētu „vārdu nāve lasīt *bez negācijas*“.

Ja pārvēršam neaizsargātību kā tādu atvērtajā, tad mēs to atgriežam tās būtībā, t.i., kā šķiršanos pret visu satiecību pievērsumā pret visplašāko

aploci. Tad mums atliek tādējādi atpakaļ pavērsto tikai apliecināt. Taču šis apliecinājums nenozīmē „nē“ pārvērst par „jā“, bet gan atzīt pozitīvo kā jau mūsu priekšā esošu un klātbūtīgu. Tas notiek tā, ka mēs pārvērstajai neaizsargātībai visplašākā aprīņķa ietvaros liekam piederēties tur, „kur likums skar mūs“. Rilke nesaka — kāds likums. Viņš nedomā arī kādu regulu. Viņš domā par ko tādu, kas „mūs skar“. Kas esam mēs? Mēs esam gribošie, kas iepriekšēji nodomātas pašistenošanās veidā uzstādām pasauli kā priekšmetu. Ja mūs skar visplašākā aploce, tad šis skārums attiecas uz mūsu būtību. Skart nozīmē — ievirzīt kustībā. Mūsu būtība ir ievirzīta kustībā. Skārumā tiek satricināta gribēšana, tā ka tikai tad atklātībā un kustībā nonāk gribēšanas būtība. Tikai tad gribēšana kļūst par gatavību.

Taču kas ir tas, kas mūs tieši no visplašākās aploces skar? Kas ir tas, kas ierastajā pasaules priekšmetiskošanas gribēšanā ar mūsu pašu palīdzību paliek no mums noslēgts un atrauts? Tā ir cita satiecība — nāve. Tā ir tas, kas mirstīgos skar viņu būtībā un tādējādi ievirza viņus ceļā uz citu dzīves pusi un tīrās satiecības kopumā. Tādējādi nāve sapulcina jau noliktā kopumā, visas satiecības noliktajā. Kā šis nolikšanas sapulcinājums nāve ir nolikums, tāpat kā kalnājs ir kalnu sapulcinājums to sanāktības kopumā. Tur, kur mūs skar likums, visplašākās aploces ietvaros ir vieta, kurā mēs pārvērstu neaizsargātību pozitīvi varam ielaist esošā kopumā. Šādi pārvērstā neaizsargātība galu galā glabā mūs ārpus sargājuma atvērtajā plašumā. Taču kā šī pārvērsšana iespējama? Kādā veidā var notikt šķirošanās novēršanās atpakaļ pavērsums pret atvērto? Laikam tikai tā, ka šis atpakaļ pavērsums mūs visupirms pievērs visplašākajai aplocei un mums pašiem mūsu būtībā ļauj tajā iegriezties. Drošesamības joma mums tikai jāparāda, tai visupirms jābūt pieejamai kā atpakaļ pavērsuma iespējamajai spēles telpai. Taču tas, ko mums atnes drošesamība un līdz ar to arī drošības dimensija, ir uzdrīkstēšanās, kas dažkārt ir drosmīgāka nekā pati dzīve.

Taču šo drosmīgāko uzdrīkstēšanos neizdodas radīt kaut kur nebūt pie mūsu neaizsargātības. Tā nemēģina mainīt vienu vai otru pasaules priekšmetiskošanas veidu. Drīzāk tā maina neaizsargātību kā tādu. Drosmīgākā uzdrīkstēšanās īsti ievēd neaizsargātību tās istajā jomā.

Kas ir neaizsargātības būtība, ja tā pastāv priekšmetiskošanā, kas sakņojas iepriekš nodomātā pašistenošanā? Pasaules priekšmetiskais kļūst *pastāvīgs* priekšstatošajā izgatavošanā. Šī priekšstatišana prezentē. Taču prezentais ir prezents priekšstatišanā, kurai piemīt aprēķināšanas raksturs. Šī priekšstatišana nepazīst neko uzskatāmu. Lietas izskata uzskatāmais — attēls, kas lietu piedāvā nepastarpinātam jutekliskam vērojumam, —

atkrīt. Tehnikas rēķinošā izgatavošana ir „darišana bez atēla“ (IX elēģija). Iepriekš nodomātā pašistenošana savos projektos uzskatāmā atēla priekšā nostata tikai izrēķinātas struktūras priekšlikumu. Ja pasaule ieplūst izdomātas struktūras priekšmetiskajā, tā ir iestatīta nejurekliskajā, neredzamajā. Šis pastāvīgais par savu prezenci ir pateicību parādā statīšanai, kuras darbība pieder pie *res cogitans*, t.i., apziņas. Priekšmetu priekšmetiskuma sfēra paliek apziņas ietvaros. Priekšmetiskā neredzamais pieder apziņas imanences iekšienei (das Innere).

Taču, ja neaizsargātība ir šķiršanās pret atvērto, bet šķiršanās sakņojas priekšmetiskošanā, kas pieder pie rēķinošās apziņas neredzamā un iekšienes, tad neaizsargātības būtības sfēra ir apziņas neredzamais un iekšiene.

Bet, tā kā neaizsargātības pārvēršanās atpakaļ (Umwendung) atvērtajā no sāka gala skar neaizsargātības būtību, neaizsargātības atpakaļ pavērsums (Umkehrung) ir apziņas atpakaļ pavērsums, proti, apziņas sfēras *ietvaros*. Neredzamā un iekšējā sfēra nosaka neaizsargātības būtību, taču arī tās pārvēršanās veidu visplašākajā aplocē. Lidz ar to tas, kurp jāmainās būtiski iekšējam un neredzamajam, lai atrastu savu īsteno, pats var būt tikai neredzamākais no neredzamā un iekšējākais no iekšējā. Jaunlaiku metafizikā neredzamā iekšējā (Innen) sfēra nosakās kā aprēķināto priekšmetu prezences joma. Dekarts raksturo šo sfēru kā *ego cogito* apziņu.

Gandrīz vienlaikus ar Dekartu Paskāls pretstatā rēķinošā prāta loģikai atklāj sirds loģiku. Sirds telpas iekšējais un neredzamais ne vien ir dziļāks nekā rēķinošā prāta iekšējais un tāpēc neredzamāks, bet reizē arī sniedzas tālāk nekā tikai izgatavojamo priekšmetu joma. Tikai neredzamajos sirds dziļumos cilvēks ir pievērsies milamajam: senčiem, mirušajiem, bērnbai, nākamajiem. Tas iederas visplašākajā aplocē, kas tagad izrādās visas veselās satiecības prezences sfēra. Protams, arī šī prezence kā rēķinošās izgatavošanas lietojamās apziņas prezence ir imanences prezence. Taču nelietojamās apziņas iekšējais paliek iekštelpa, kurā mums ikviens ir pāri rēķināšanas skaitliskumam un — brīvs no šādām robežām — var ieplūst no robežām atbrīvotā atvērtā plašuma kopumā. Šis pārmēru liekais attiecībā uz savu prezenci rodas sirds dziļumos un neredzamajā. IX elēģijas pēdējie vārdi, kas dzied par cilvēcisko piederību atvērtajam, skan: „Pārmēru klātesamība rodas man sirdī.“

Vistālākais esošā aploks sirds iekšējā telpā kļūst prezents. Pasaules kopums šeit pēc visām satiecībām nonāk vienlidz būtiskā prezencē. Rilke par to metafizikas valodā teic — „klātesamība“. Pasaules kopīgā prezence ir visplašākajā jēdzienā „pasauliskā klātesamība“. Tas ir cits apzīmējums atvērtajam, citāds no cita nosaukuma, kas tagad domā atvērto, jo priekšstatoši izgatavo-

jošā novēršanās pret atvērto plašumu sevi no rēķinošās apziņas imanences atgriezusi sirds iekštelpā. Tāpēc arī sirsnīga iekštelpa pasauliskajai klātesamībai saucas „pasaules iekštelpa“. „Pasaulisks“ nozīmē esošā kopumu.

Rilke vēstulē no Mizo 1924. gadā raksta:

„Lai arī cik izplatīts būtu „ārējais“, to ar visiem tā zvaigžņu attālumiem nav iespējams salīdzināt ar dimensijām — *ar mūsu iekšējā dziļumdimensiju*, kuram nav nepieciešams Visuma plašums, lai tas sevi būtu gandrīz nepārredzams. Ja tātad mirušajiem, ja tātad nākošajiem būtu nepieciešama uzturēšanās vieta, *kurš* patvērums tiem būtu pieņemamāks un piedāvājamāks nekā šī imaginārā telpa? Es arvien vairāk iztelojos, ka mūsu lietotajā apziņā mīt kādas piramīdas galā, kuras bāze mūsos (un zināmā mērā zem mums) tik pilnīgi iet plašumā, ka mēs, jo vairāk iedomājami esam spējīgus tajā nolaisties, jo vairāk izrādāmies iekļauti no laika un telpas neatkarīgos zemes dzīves dotumos, plašākā nozīmē — *pasauliskās* klātesamības dotumos.“

Turpretim pasaules priekšmetiskais paliek pārrēķināts priekšstatišanā, kas ar laiku un telpu rikojas kā ar rēķināšanas kvantiem un tik pat maz var zināt par laiku, kā par telpas būtību. Arī Rilke ne pārdomā pasaules iekšējās telpas telpiskumu, ne jautā, vai varbūt pasaules iekšējā telpa — tā kā tā dod uzturēšanās vietu pasauliskajai prezencei — ar šo prezenci dibinās laiciskumā, kura būtiskais laiks ar būtisko telpu veido šīs laik-telpas sākotnīgo vienību — laik-telpas, kas būtigojas kā esamība.

Tomēr Rilke mēģina jaunlaiku metafizikas sfēriskā ietvaros, t.i., subjektivitātes — kā iekšējās un neredzamās prezences subjektivitātes — sfēras ietvaros, saprast ar cilvēka pašstenojošos būtību statīto neaizsargātību tā, ka tā pati kā pārmainīta gļabā mūs visplašākās pasaules iekšējās telpas dziļumos un neredzamajā. Neaizsargātība kā tāda sargā. Jo tā sniedz savai būtībai kā iekšējam un neredzamajam mājienu par novēršanās atpakaļpavēršanu pret atvērto. Atpakaļpavēršana ievirza iekšienes dziļumos. Tāpēc apziņas atpakaļpavērsums ir priekšstatišanas priekšmetu imanences atcerēšanās — ie-dziļināšanās — prezencē sirdstelpas ietvaros.

Kamēr cilvēks sevi realizē tikai iepriekš nodomātā pašstenojumā, ne tikai viņš pats ir neaizsargāts, bet neaizsargātas ir arī lietas, kas kļuvušas par priekšmetiem. Protams, arī tur rodama lietu pārvēršanās iekšējā un neredzamajā. Taču šī pārvēršana lietu nederīgumu (das Hinfällige) aizstāj ar izrēķinātu priekšmetu izdomātām struktūrām. Tās ir izgatavotas lietošanai. Jo straujāk tās tiek nolietotas, jo nepieciešamāk kļūst tās arvien straujāk un vēl vieglāk aizstāt. Priekšmetisko lietu prezences paliekošais nav šo lietu

balstīšanās sevī (Insichberuhen) tām piederīgajā pasaulē. Izgatavoto lietu kā tikai izmantojuma priekšmetu pastāvīgais ir aizstājējs.

Tāpat kā mūsu neaizsargātībai priekšmetiskuma hegemonijas ietvaros piederas uzticamo lietu izgaišana, tā mūsu būtnes drošesamība prasa lietu paglabāšanu no vienkārša priekšmetiskuma. Glābiņš rodams tur, ka lietas visas satiecības visplašākās aploces ietvaros var balstīties sevī, t.i., neierobežoti var balstīties viena otrā. Varbūt pat mūsu neaizsargātības pārvērtībai par pasaulisko klātesamību pasaules iekšējās telpas ietvaros vajag sākties ar to, ka mēs priekšmetisko lietu nederīgumu un tādēļ pagaidu raksturu no tikai izgatavojošās apziņas iekšējā un neredzamā pavēršam atpakaļ sirdstelpas īstajā iekšienē — un tur nemanāmi ļaujam atdzimt. Saskaņā ar to 1925. g. 13. novembra vēstulē teikts (Vēstules no Mizo. 335. lpp.):

„.. mūsu uzdevums ir šo pašreiz nevarīgo zemi tik dziļi, tik sāpīgi un kaislīgi iespiest atmiņā, ka tās būtība „neredzami“ atkal atdzimst mūsos. *Mēs esam neredzamā bites. Nous butinons éperdument le miel du visibl, pour l'accumuler dans la grande ruche d'or de l'Invisible.*“ (Mēs neatlaidīgi ievācam redzamā medu, lai to noglabātu neredzamajam piederošā lielā zelta bišustropā.)

Ie-dziļināšanās [atcerēšanās] pievērš mūsu tikai īstenojoši gribošo būtību un tās priekšmetus sirdstelpas dziļākajam neredzamajam. Tur viss ir iekšējs: tas ne tikai pievērsts apziņas īstajam iekšējam, bet šā iekšējā ietvaros mums neierobežoti pārvēršas viens otrā. Pasaules iekšējās telpas iekšējais mums atbrīvo no robežām atvērto plašumu. Tikai to, ko tādējādi iekšēji (inwendig) (*par coeur*) saglabājam, mēs isti zinām ārēji (auswendig). Šajā iekšējā (im Inwendigen) mēs esam brīvi, ārpus attiecībām ar tikai šķietami sargājošajiem priekšmetiem, kas nolikti ap mums. Pasaules iekšējās telpas iekšējā ietvaros drošesamība ir ārpus sargājuma.

Taču mums atkal jāautā — kā var notikt šī apziņas jau imanenti priekšmetiskā ie-dziļināšanās sirds dziļumos? Tā skar dziļāko un neredzamo. Jo kā tas, ko atceras — ie-dziļinās, tā arī tas, kurp tas tiek ie-dziļināts, ir tādas pašas dabas. Atcerēšanās — ie-dziļināšanās ir šķīršanās atpakaļ pavēršanās, lai ievērstos atvērtā visplašākajā aplocē. Kurš no mirstīgajiem ir spējīgs uz šādu atcerēšanos, ie-dziļināšanos, kas pavērš atpakaļ?

Dzejolis gan teic, ka mūsu būtnes drošesamība tiktu mums sagādāta tādējādi, ka „dažreiz arī drosmīgāki .. par pašu dzīvi esam, par kādu dvesmu drosmīgāki“.

Kas ir tas, ko šie drosmīgākie uzdrīkstas? Dzejolis, kā šķiet, atbildi noklusē. Tāpēc pamēģināsim domājoši panākties dzejolim pretim un turklāt ņemsim palīgā vēl citus dzejoļus.

Mēs jautājam: ko tādu vēl varētu uzdriksstēties, kas būtu drosmīgāks par pašu dzīvi, t.i., par pašu pārdrošību, t.i., drosmīgāks par esošā esamību? Katrā gadījumā un katrā ziņā uzdriksstētajam jābūt tāda veida, ka tas skar katru esošo, ciktāl tas ir kāds esošais. Tāda veida ir esamība, proti, tāda, ka tā nav īpašs veids citu vidū, bet gan esošā kā tāda veids.

Ar ko, ja esamība ir esošā vienreizīgais (das Einzigartige), tā vēl var tikt pārspēta? Tikai ar to pašu, tikai ar tai piemītošo (Eigenes) — turklāt veidā, ka tā īpaši vērsās sev piemītošajā. Tad esamība būtu vienreizīgais, kas vienkārši sevi pārspēj (vienkārši *transcendens*). Taču šī pārsniegšana neiet pāri uz otru pusi un augšup pie kāda cita, bet gan nāk šurp pie tās pašas un atpakaļ tās patiesības būtībā. Esamība pati izmēro šo šurpnākumu un pati ir tā dimensija.

To domājot, mēs saskatām, ka pašā esamībā atrodas kāds tai piederīgs „vairāk“, un līdz ar to redzam iespējamību, ka arī tur, kur esamība tiek domāta kā pārdrošība, var valdīt vairāk uzdriksstējies nekā pati esamība, ciktāl mēs to parasti priekšstatāmies no esošā. Esamība kā tā pati caurmēro savu jomu, kas tiek nodalīta (*témeveit*, *tempus*) ar to, ka tā būtīgojas vārdā. Valoda ir joma (*templum*), t.i., esamības mītne. Valodas būtība nevar tikt izsmelta nozīmīgumā, tā nav arī tikai kas apzīmējošs un šifrveidīgs. Tāpēc, ka valoda ir esamības mītne, mēs nonākam pie esošā, pastāvīgi ejot caur šo mītni. Ja ejam uz aku, ja ejam pa mežu, mēs jau vienmēr ejam caur vārdu „aka“, caur vārdu „mežs“ pat tad, ja šos vārdus neizsakām un nedomājam par valodisko. Domājot no esamības tempļa, mēs varam nojaust, ko uzdriksstas tie, kas dažkārt ir drosmīgāki par esošā esamību. Tie uzdriksstas esamības jomu, tie uzdriksstas valodu. Ikviens esošais, apziņas priekšmeti un sirds lietas, sevi īstenojoši un vairāk uzdriksstējušies cilvēki, visas būtnes savā veidā ir esošas valodas jomā. Tādēļ, ja kaut kur ir realizējama griešanās atpakaļ no priekšmetu un to priekšstatīšanas sfēras sirdstelpas dziļumos, tad *vienīgi šajā jomā*.

Rilkes dzejā esošā esamība ir nosacīta metafiziski kā pasaulisks prezens, kas paliek attiecināts uz reprezentāciju apziņā — vienalga, vai tai būtu rēķinošas priekšstatīšanas imanences raksturs, vai to raksturotu iekšēja izmaiņa uz sirdij pieejamo atvērto plašumu.

Visa prezena sfēra ir tagadnīga teikšanā. Izgatavošanas priekšmetiskais atrodas rēķinošos teikumos teikumu pa teikumam sevi turpinoša prāta izteikšanā un teorēmās. Sevi īstenojošas neaizsargātības jomu savā kundzībā pārņem prāts. Tas ne tikai savai teikšanai — λόγος kā izskaidrojošai predikācijai — izvīrijis īpašu regulu sistēmu, prāta loģika pati ir

iepriekš nodomātas pašstenošanās priekšmetiskajā kundzības organizācija. Priekšmetiskās priekšstatīšanas atpakaļpavērsumā atcerēšanās — iedziļināšanās sacīšanai atbilst sirds loģika. Abās jomās, kas noteiktas metafiziski, valda loģika, jo iedziļināšanās ir tā, kam vajag radīt drošesamību no pašas neaizsargātības un ārpus sargājuma. Šī glabāšana attiecas uz cilvēku kā tādu būtņi, kurai piemīt valoda. Viņam tā ir metafiziski veidotas esamības ietvaros tādā veidā, ka viņš no sākta gala pieņem valodu tikai kā īpašumu un līdz ar to kā savas priekšstatīšanas un izturēšanās prasmi. Tāpēc λόγος — sacīšanai kā organonam — nepieciešama organizācija ar loģikas palīdzību. Tikai metafizikas ietvaros ir loģika.

Taču, ja drošesamības radīšanā cilvēku skar pasaules iekšējās telpas likums, tad viņš pats ir skarts savā būtībā, proti, viņš kā sevi grībošais jau ir teicošais. Tomēr, tā kā drošesamības radīšana nāk vairāk no uzdrikstošajiem, tiem vajag uzdrikstēties ar valodu. Vairāk uzdrikstošies uzdrikstas teikšanu. Taču, ja šis uzdrikstēšanās joma — valoda — vienreizējā veidā piederas pie esamības, kam pāri un ārpus kā nekas tamlīdzīgs nevar būt, kur jātiek pateiktam tam, kas jāpateic teicējiem? Viņu sacīšana attiecas uz apziņas iedziļinošos atpakaļpavēršanu, kas pārvērš mūsu neaizsargātību pasaules iekšējās telpas neredzamajā. Viņu sacīšana, jo tā attiecas uz atpakaļpavēršanu, runā ne vien no abām jomām, bet arī no abu vienības, ciktāl tā jau ir notikusi kā glābjoša apvienošana. Tāpēc tur, kur esošā kopums domāts kā tīrās satiecības atvērtais, iedziļinošajiem atpakaļ pavērsimam vajag būt teikšanai, kas savu sakāmo saka būtnei, kas esošā kopumā jau ir droša, jo tā jau ir realizējusi priekšstatītā redzamā pārvēršanu sirsnīgā neredzamajā. Šī būtne ir iekļauta esamības lodes vienas un otras puses tīrajā satiecībā. Šī būtne, kurai tik tikko vēl pastāv robežas un atšķirības starp satiecībām, ir būtne, kuru pārvalda un kurai liek parādīties visplašākā aploka nedzirdētais vidus. Šī būtne Rilkes Duīnas elēģijās ir eņģelis. Arī šis apzīmējums ir viens no Rilkes dzejas pamatvārdiem. Tas — tāpat kā „atvērtais“, „satiecība“, „šķiršanās“, „daba“ — ir pamatvārds, jo tas tajā sacītā esošā kopumu domā no esamības. 1925. g. 13. novembra vēstulē (Op. cit., 337. lpp.) Rilke raksta:

„*Elēģiju* eņģelis ir tā radība, kurā redzamā pārvērtība neredzamajā, kas notiek ar mums, parādās kā jau notikusi ... Elēģiju eņģelis ir būtne, kas iestājas par to, lai neredzamajā atzītu augstāku realitātes pakāpi.“

Kādā mērā jaunlaiku metafizikas nobeiguma ietvaros pie esošā esamības piederas attiecība pret tādu būtņi, kādā mērā Rilkes eņģelis ar visām saturiskajām atšķirībām *metafiziski ir tas pats*, kas Ničes Zaratustras tēls, iespējams parādīt tikai sākotnīgākā subjektivitātes būtības iztirzājumā.

Dzejolis domā esošā esamību, dabu kā pārdrošību. Ikviens esošais ir uzdriktēts uzdriktēšanā. Kā uzdriktētais tas atrodas uz svariem. Sviri ir veids, kā esamība atkal un atkal izsver esošo, t.i., uztur izvēršanas kustībā. Jebkurš uzdriktētais atrodas briesmās. Pēc to attiecības pret svariem iespējams atšķirt esošā jomas. Attiecībā uz svariem jātiek skaidrībā arī par eņģeļa būtību, pieņemot, ka viņš visā esošā jomā pārstāv augstāku pakāpi.

Augi un dzīvnieki „savu tumšāko dziņu pārdošībā“ bez rūpēm uzturas atvērtaļā plašumā. Viņu ķermeniskums viņus nemulsina. Dzīvās būtnes savu dziņu pēc ir iesvētas atvērtaļā. Tās gan arī paliek apdraudētas, taču ne to būtībā. Augi un dzīvnieki atrodas uz svariem tā, ka tie pastāvīgi iesvārstās drošesamības mierā. Sviri, kuros ir iedriktējušies augi un dzīvnieki, vēl neiesniedzas būtiski un tāpēc pastāvīgi nedomierinātaļā. Arī sviri, uz kuriem ir uzdriktējies eņģelis, paliek ārpus nedomierinātaļā, taču ne tāpēc, ka tie vēl nepieder nedomierinātaļā jomai, bet gan tāpēc, ka tie vairs tai nepieder. Atbilstoši eņģeļa bezķermeniskajai būtībai iespējams juceklis no redzamā jutekliskā ir kļūvis par neredzamo. Eņģelis būtigojas no abu jomu izlidzinātās vienības klusinātaļā miera pasaules iekšējās telpas ietvaros.

Turpretim cilvēks kā ar iepriekšēju nodomu pašstenojošies ir uzdriktējies neaizsargātībā. Briesmu sviri tā uzdriktējušos cilvēku rokās ir būtiski nemierīgi. Sevi-gribošais cilvēks visur rēķinās ar lietām un cilvēkiem kā priekšmetiem. Pārrēķinātais kļūst par precī. Viss pastāvīgi tiek mainīts jaunā kārtībā. Šķiršanās pret tiro satiecību iekārtojas pastāvīgi sverošo svaru nemierīgumā. Šķiršanās pasaules priekšmetiskošanā pretēji savam nolūkam veicina nepastāvīgo. Tādējādi, uzdriktējies neaizsargātībā, cilvēks virzās darijumu un „maiņu“ mediļā. Sevi pašrealizējošs cilvēks dzīvo no savas gribēšanas pielietojuma. Viņš būtiski dzīvo, riskējot ar savu būtni naudas un vērtību noderīguma vibrāciju ietvaros. Cilvēks kā šis pastāvīgais mainītājs un starpnieks ir „tirgonis“. Viņš pastāvīgi sver un apsver, tomēr nezina lietu īpatvaru. Viņš arī nezina, kam viņā pašā īsti ir svars un pārsvars. Rilke to saka vienā no „Vēlinajiem dzejoļiem“ (21. un sek. lpp.):

Ak, kurš zin, kas viņā vairāk ir.  
Maigums? Šausmas? Skati, balsis, raksti?

Vienlaikus cilvēks tomēr var ārpus sargājuma radīt „kādu drošesamību“, neaizsargātību kā tādu pārvēršot atvērtaļā plašumā un to ievēršot neredzamā sirdstelpā. Ja tas notiek, tad neaizsargātības nemierīgums pāriet tur, kur pasaules iekšējās telpas izlidzinātaļā vienībā parādās būtne, kas liek iemirdzēties veidam, kādā vienojas šī vienība, — un tādejādi reprezentē

esamību. Briesmu svāri tad no rēķinošās gribēšanas jomas pāriet pie eņģeļa. No Rilkes vēlinā posma ir saglabājušās četras rindas, kas acīmredzot ir uzmetuma sākums kādam lielākam dzejojumam. Tās skan (Kopotī raksti. III sēj. 438. lpp.):

Kad no tirgotāja rokas  
svāri nonāk  
pie tā eņģeļa, kas debesīs  
tos nolīdzsvaro, izlidzinot telpu ...

Izlidzinošā telpa ir pasaules iekšējā telpa, jo tā iekārto atvērtā plašuma pasaulisko kopumu. Tā šī telpa vienai un otrai satiecībai nodrošina to vienojošās vienības parādīšanos. Šī vienība kā vesela esamības lode noapaļo visus tīros esošā spēkus, kamēr tā, bezgalīgi atrīvojot no robežām, visas būtnes caurriņķo. Esošais kļūst prezents, ja svāri pāriet citās rokās. Kad tie pāriet? Kas ļauj svāriem no tirgotāja pāriet pie eņģeļa? Ja šāda pāriešana vispār notiek, tas notiek svāru jomā. To elements ir pārdrošība, esošā esamība. Kā tās jomu mēs īsti domājam valodu.

Tagadējā cilvēka ierastā dzīve ir pašistenošanas parastā dzīve neizsargātājā mijēju tirgū. Turpretim svāru pāriešana pie eņģeļa ir neparastais. Tas ir neparasti pat tajā nozīmē, ka ne tikai iezīmē atšķirību likuma ietvaros, bet ņem cilvēku attiecībā uz viņa būtību ārpus (ins Außerhalb) sargājuma un neizsargātības likuma. Tāpēc pāriešana notiek „dažreiz“. Tas nekādā ziņā nenozīmē — brīžiem un pēc patikas; dažreiz nozīmē — reti un īstajā laikā katrā gadījumā atsevišķi un vienīgajā veidā. Svāru pāriešana no tirgotāja pie eņģeļa, t.i., šķiršanās atpakaļgriešanās, notiek kā iedziļināšanās pasaules iekšējā telpā tad, kad ir tādi, kas ir „dažreiz arī drosmīgāki ... par kādu dvesmu drosmīgāki“.

Tāpēc, ka šie drosmīgākie uzdrīkstas ar pašu esamību un tātad uzdrīkstas esamības jomā — valodā, viņi ir teicošie. Taču vai cilvēks nav tas, kam pēc savas būtības pieder valoda un kas pastāvīgi ar to uzdrīkstas? Protams. Tad arī ierastajā veidā gribošais jau rēķinošā izgatavošanā uzdrīkstas sacīšanu. Katrā ziņā. Bet tad drosmīgākie nevar būt tikai teicošie. Drosmīgāko sacīšanai ir īsti jāuzdrīkstas teici (Sage). Drosmīgākie ir tikai tie, kas viņi ir, ja tie ir teicošākie.

Ja mēs priekšstatošā un izgatavojošā attiecībā pret esošo reizē izturamies izteicoši, tad šī teikšana nav gribētais. Izteikšana paliek ceļš un līdzeklis. Atšķirībā no tā ir teikšana, kas īsti ielaižas teicē, tomēr nereflekstējot par valodu, kā rezultātā arī tā kļūtu par priekšmetu. Iedziļināšanās

teicē raksturo teikšanu, kas kādu sakāmo izseko, tikai lai to teiktu. Tad sakāmais varētu būt tas, kas pēc savas būtības pieder valodas jomai. Tas, metafiziski domājot, ir esošais kopumā. Tā kopums ir tīrās satiecības neskartais, atvērtā veselais, kamēr tas sevi piešķir cilvēkam. Tas notiek pasaules iekšējā telpā. Tā pieskaras cilvēkam, ja viņš atpakaļvērstās ie-dziļināšanās [procesā] pievēršas sirdstelpai. Drosmīgākie pārvērš neaizsargātības postu pasauliskās klātesamības dziedinājumā (das Heile). Tas ir sakāmais. Teikšanā tas pievēršas cilvēkam. Drosmīgākie ir teicošākie no dziesminieku dzimtas. Viņu dziesmošana ir novērsusies no jebkuras iepriekš nodomātas pašīstenošanās. Tā nav gribēšana iekāres nozīmē. Viņu dziedājums netiecas pēc kaut kā, kas būtu izgatavojams. Dziedājumā iemitinās pati pasaules iekšējā telpa. Šo dziesminieku dziedājums nav nedz centieni iegūt, nedz guvums.

Drosmīgāko teicošā sacīšana ir dziedājums. Bet —

„Dziedājums ir klātesamība,“

teic „Sonetu Orfejam“ pirmās daļas trešais sonets. Vārds „klātesamība“ te lietots tradicionālajā nozīmē kā klātbūtība un vienādā nozīmē ar esamību. Dziesmot, īsti teikt pasaulisko klātesamību, teikt no visas tīrās satiecības dziedinājuma (aus dem Heilen) un tikai to teikt nozīmē — pašam piederēt esošā jomā. Šī joma kā valodas būtība ir pati esamība. Dziesmot dziedājumu nozīmē klātbūtību pašā klātbūtīgajā, tas nozīmē — klātesamību.

Tomēr teicošā sacīšana arī mēdz būt tikai dažreiz, jo to spēj tikai drosmīgākie. Tā paliek smaga. Smagais ir klātesamības pilnveidošanās. Smagais nepastāv tikai valodas mehānismu veidošanas smagumā, bet gan no vēl iekārojošā lietu skatījuma mehānisma, no skata darba uz „sirdsdarbu“ pāriešanas smagumā. Dziedājums ir smags, jo dziedāšana vairs nedrīkst būt centieni iegūt, tai jābūt „klātesamībai“. Dievam Orfejam, kas bezgalīgi uzturas atvērtajā, dziedājums ir viegls — tāds tas nav cilvēkiem. Tāpēc minētā soneta pēdējais pants jautā:

Bet kad *esam* mēs?

Akcenti atrodas uz „esam“, nevis uz „mēs“. Tas, ka mēs piederam esošajam un šādā ziņā piebūtīgojamies, ir neapšaubāmi. Taču apšaubāms ir kas cits — kad mēs esam tā, ka mūsu esamība ir dziedājums un turklāt dziedājums, kura dziedāšana neskan kaut kur apkārt, bet patiesi ir dziedāšana, kuras skanējums nav pieķēries kaut kam beidzot sasniegtam, bet gan

skaņā jau izšķīdis, lai būtīgotos tikai pats dziedātais. Cilvēki ir tādā veidā teicošākie tad, kad viņi ir drosmīgāki par pašu esošo. Saskaņā ar dzejoli šie drosmīgākie ir „par kādu dvesmu drosmīgāki...”. Minētais sonets beidzas šādi:

Ir patiesības dziesma cita dvesma.  
Par it neko. Ir pūsma Dievā. Vējš.

Herders „Idejās par cilvēces vēstures filosofiju” raksta: „Mūsu mutes dvesma kļūst par pasaules attēlojumu, mūsu domu un jūtu tipu citas dvēseles tipā. No kādas iekustinātas vēsmiņas atkarīgs viss, ko vien pasaulē cilvēki būtu iedomājuši, gribējuši, darijuši vai vēl darīs, jo mēs visi vēl skraidītu apkārt pa mežiem, ja šī dievišķā elpa mūs nebūtu apdvesusi un kā burvju skaņa trīsējusi mūsu lūpās.” (WW. Suphan XIII, 140. un sek. lpp.)

Ar dvesmu, kas drosmīgākos dara drosmīgākus, nav domāts vienīgi un visupirms tik tikko pamanāms gaistošs kādas atšķirības mērs, bet tas nozīmē tieši vārdu un valodas būtību. Tie, kas ir par dvesmu drosmīgāki, iedrošinās valodu. Tie ir teicošie, kuri ir teicošāki. Jo šī viņu dvesma, par kuras tiesu tie ir drosmīgāki, nav tikai teikšana vispār, bet gan dvesma, kas ir cita dvesma, cita teikšana, nekā parasti ir cilvēciskā teikšana. Šī cita dvesma vairs netiko iegūt kādu priekšmetisko, tā ir dvesma par neko. Dziesmiņieka teikšana saka pasauliskās šēitesamības veselo kopumu, kas neredzami iekārtojas sirds pasaules telpā. Dziedājums ne tikai vienkārši seko sakāmajam. Dziedājums ir piederēšana tīrās satiecības kopumā. Dziedāšanu no pilnās dabas nedzirdētā vidus izvilina vēja tiecība. Pati dziesma ir — „vējš”.

Tā dzejolis tomēr pasaka — taču viennozīmīgi dzejiski —, kas ir tie, kuri ir drosmīgāki nekā pati dzīve. Tie ir tie, kas ir „par kādu dvesmu drosmīgāki...”. Ne velti dzejoļa tekstā aiz vārdiem „par kādu dvesmu drosmīgāki” seko trīs punkti. Tie izteic noklusēto.

Drosmīgākie ir dzejnieki, taču tie dzejnieki, kuru dziedājums mūsu neaizsargātību pārvērš atvērtajā. Šie dzejnieki dzied dziedinošo postošajā, jo viņi pavērš atpakaļ šķiršanos pret atvērto plašumu un tā ne-dziedinātību ie-dziļina veselajā kopumā. Ie-dziļinošais atpakaļpavērsums jau ir pārspējis nošķiršanos pret atvērto. Tas ir „jebkuras šķiršanās priekšā” un iztur visu priekšmetisko sirds pasaules iekšējā telpā. Atpakaļpavērsoša ie-dziļināšanās ir uzdrīkstēšanās, kas uzdrīkstas no cilvēka būtības, jo viņam ir valoda un viņš ir teicošais.

Taču jaunlaiku cilvēks tiek saukts par gribošo. Drosmīgākie ir gribošākie, jo viņi grib citā veidā nekā pasaules priekšmetiskošanas iepriekš

nodomātā pašstenošanās. Viņu gribēšana negrib neko tādu. Ja gribēšana paliek tikai pašstenošanās, viņi negrib neko. Viņi šajā ziņā negrib neko, jo ir tikuši tālāk garavībā. Viņi drīzāk atbilst gribai, kas kā pati pārdošība velk pie sevis visus tiros spēkus kā atvērtā tirā veselā satiecība. Drosmīgāko gribēšana ir teicošāko vēlamais (das Willige) — to, kuri ir izšķirīgi, ne vairs nošķirtīgi noslēgti pret gribēšanu, kurā esamība grib esošo. Drosmīgāko gribošā būtība teic teicošāk (pēc IX elēģijas vārdiem):

Zeme, vai šis, lūk, nav tas, ko tu gribi: neredzamai  
 augšāmcelties mūsos? — Vai tas nav tavs sapnis:  
 neredzamai reiz būt? — Zeme! tu neredzamā!  
 Kas gan cits, ja ne pārvērtība ir tavs pirmējais uzdevums?  
 Zeme, mīļā, es gribu.

Pasaules iekšējās telpas neredzamajā, kuras pasauliskā vienība parādās eņģeļa tēlā, kļūst redzams pasauliski esošā dziedinājums. Tikai dziedinošā visplašākajā aplocē var parādīties svētīgais (Heiliges). Dzejnieki nāk no šīs drosmīgāko dzimtas, jo, izzinādami nedziedināto (Heillooses) kā tādu, ir ceļā uz svētīgā pēdām. Viņu dziesma pār zemi dziedina. Viņu dziedājums svin esamības lodes veselumu.

Posts kā posts mums atklāj pēdas uz dziedinošo. Dziedinošais saucot ar mājienu pieaicina svēto. Svētīgais saista dievišķo. Dievišķais tuvina dievu.

Drosmīgākie ne-dziedinātajā apzin neaizsargātību. Viņi nes mirstīgajiem pasaules nakts tumsā aizbēgušo dievu pēdas. Drosmīgākie kā dziedinošā dziesminieki ir „dzejnieki trūcīgā laikā“.

Šiem dzejniekiem raksturīgi, ka viņiem dzejas būtība kļūst jautājuma-vērtā, jo viņi dzejiski ir uz pēdām savam sakāmajam. Meklējot pēdas uz dziedinošo, Rilke nonāk līdz dzejiskam jautājumam — kad būtu dziedājums, kas būtiski dzied. Šis jautājums neizskan Rilkes dzejiskā ceļa sākumā, bet gan tad, kad viņa sacīšana sasniegusi tādu dzejniecības profesionālo limeni, kas atbilst atnākošajam laikmetam. Šis laikmets nav ne pagrimums, ne bojāeja. Kā liktenis tas pamatojas esamībā un izvirza savas prasības cilvēkam.

Helderlins ir trūcīgā laika dzejnieku priekš-gājējs. Tādēļ arī neviens šā laikmeta dzejnieks nevar viņu apsteigt. Taču priekšgājējs neaiziet prom nākotnē, bet gan atnāk no tās — tā, ka tikai viņa vārda atnākšanā būtīgojas nākotne. Jo skaidrāk notiek atnākšana, jo būtīgāka ir palikšana. Jo slēptāk nākošais sevi noslēdz pirmsteiktajā (Vorsage), jo skaidrāka ir atnākšana. Tāpēc maldīgi būtu uzskatīt, ka Helderlīna laiks būs atnācis tikai tad, kad

reiz „visa pasaule“ sadzirdēs viņa dzeju. Šādā bezveidībā tas neatnāks, jo īstais trūcīgums laikmeta rīcībā nodod spēkus, ar kuriem tas, neapzinādamies, ko dara, kavē Helderlīna dzejai kļūt laikmetīgai.

Tikpat maz, cik priekšgājējs ir apsteidzams, viņš ir arī pārejošs, jo viņa dzejošana paliek kā bijums. Atnākšanas būtīgums saplūst atpakaļ liktenī. Kas šādā veidā neiekrit paiešanas plūdumā, no sākta gala pārvar jebkuru pagājību. Tikai pagājušais jau pirms savas paiešanas ir neliktenīgs. Turpretim bijums ir liktenīgais. Šķietami mūžīgajā slēpjas tikai apturēts pagājušais — noturēts kāda neilgstoša tagad tukšumā.

Ja Rilke ir „dzejnieks trūcīgā laikā“, tad arī tikai viņa dzeja atbild uz jautājumu, kam viņš ir dzejnieks, uz kurienu dodas viņa dzeja, kur dzejnieks pasaules nakts likteni iederas. Šis liktenis izšķir, kas šajā dzejā paliek liktenīgs.

## ANAKSIMANDRA IZTEIKUMS

Šo izteikumu uzskata par senāko Rietumu domāšanas izteikumu. Anaksimandrs varētu būt dzīvojis aptuveni no septītā gadsimta beigām līdz sestā gadsimta vidum Samosas salā.

Vispārpieņemtais teksts skan šādi:

ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστί τοῖς οὖσι καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ ἀντὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν.

„No kurienes lietas gūst savu rašanos, tur tām arī nepieciešami jāizbeidzas; jo tām ir jāmaksā izpirkums un saskaņā ar laika kārtību jātiekt tiesātām par savu netaisnīgumu.“ (WW. Bd. X, S. 26)

Tā izteikumu tulko jaunais Niče 1873. gadā pabeigta raksta uzmetumā; raksts saucas „Filosofija grieķu traģiskajā laikmetā“. Tas tika publicēts trīsdesmit gadus vēlāk — pēc Ničes nāves 1903. gadā. Raksts balstās uz kādu lekciju, ko Niče pagājušā gadsimta septiņdesmitajos gados ar nosaukumu „Pirmsplatona filosofi un atsevišķu fragmentu interpretācija“ bija lasījis Bāzelē.

Tajā pašā 1903. gadā, kad Ničes sacerējums par pirmsplatona filosofiem pirmoreiz kļuva pazīstams publikai, parādījās „Pirmssokratīķu fragmenti“, kurus, izmantojot klasiskās filoloģijas jaunākās metodes un

kritiski analizējot tekstu, kopā ar tulkojumu izdeva Hermanis Dilss. Darbs ir veltīts Vilhelmam Diltejam. Dilss Anaksimandra izteikumu tulkojis šādi:

„No kā lietas gūst savu rašanos, tur nepieciešami notiek arī to iznīcība; jo tās viena otrai maksā sodu un izpirkumu par savu nekrietnību pēc noliktā laika.“

Ničes un Dilsa tulkojumus rosinājuši atšķirīgi pamudinājumi un nolūki. Dilsa tulkojums dažā ziņā ir burtiskāks. Bet, ja kāds izteikums tulkots tikai burtiskāk, tas ar to vēl neklūst precīzāks. Precīzs tas būs tikai tad, ja tā burtiskums cēlies no vārdiem, ko izteic paša priekšmeta valoda.

Svarīgāka nekā abu tulkojumu saskaņa ir tiem pamatā esošā Anaksimandra uztvere. Niče viņu uzskata par pirmsplatonīķi, Dilss — par pirmsokratiķi. Abi apzīmējumi saka vienu un to pašu. Vārdos neizsacītā mēraukla agrīno domātāju izskaidrošanai un apspriešanai ir Platona un Aristoteļa filosofija. Abi tiek uzskatīti par filosofiem, pēc kuriem tiek samērota grieķu filosofija, raugoties gan uz priekšu, gan atpakaļ. Šis uzskats, noejot garu ceļu, ar kristietiskās teoloģijas starpniecību ir nostiprinājies kā vispārēja un pat līdz mūsu dienām nesatricināma pārliecība. Arī filoloģiskajos un vēsturiskajos pētījumos, kas šajā laikā pamatīgāk nodarbojušies ar filosofiem pirms Platona un Aristoteļa, interpretācijā par vadmotīvu kalpo jaunlaikiem atbilstoši pārveidoti platoniskie un aristoteliskie priekšstati un jēdzieni. Tas tā notiek pat tur, kur — atbilstoši klasiskajai arheoloģijai un literatūrvēsturei — agrīnajā domāšanā mēģina rast arhaisko. Tas saglabājas arī klasiskajos un klasicistiskajos priekšstatos. Runā par arhaisko loģiku un neaptver, ka loģika pirmoreiz sastopama platoniskajā un aristoteliskajā skolā.

Vienkārša novēršanās no vēlākajiem priekšstatiem ne pie kā neved, ja mēs pirms tam nepalūkosimies, kā ir ar to priekšmetu, kas tulkošanā no vienas valodas jāpārceļ citā. Taču šeit tas ir domāšanas priekšmets. Rūpējoties par filoloģiski skaidru valodu, tulkojot mums tomēr visupirms jādomā par priekšmetu. Tādēļ mēģinājumā pārtulkot šā agrīnā domātāja izteikumu mums var palīdzēt tikai domātājs. Tiesa, ja šādas palīdzības meklējumos sāksim lūkoties atpakaļ, mūsu meklējumi būs veltīgi.

Kaut arī jaunais Niče savā veidā guvis dzīvu attieksmi pret pirmsplatoniskajiem filosofiem, tomēr viņa tekstu interpretācijas ir visnotaļ tradicionālas, ja pat ne virspusējas. Vienīgais Rietumzemes domātājs, kas

domājot tvēris domāšanas vēsturi, ir Hēgelis. Taču tieši viņš par Anaksimandra izteikumu nesaka neko. Turklāt arī Hēgelis pārstāv valdošo viedokli par platoniskās un aristoteliskās filosofijas klasisko raksturu. Viedoklim, ka agrīnie filosofi bijuši pirmsplatoniski un pirmsokratiski, viņš pievienojis pamatojumu, kāpēc viņš tos uztver kā pirmsaristoteliešus.

Lekcijās par grieķu filosofijas vēsturi, runājot par filosofijas senāko laikmetu izziņas avotiem, Hēgelis saka: „Aristotelis satura ziņā ir bagātākais avots. Viņš ir noteikti un pamatīgi izstudējis vecākos filosofus un savas metafizikas sākumā galvenokārt (arī visai daudzpusīgi) pēc kārtas tos vēsturiski aplūkojis. Viņš ir tikpat filosofisks, cik kompetents; mēs varam uz viņu paļauties. Grieķu filosofijas izpratnei nekas nevarētu būt labāks kā apgūt viņa metafizikas pirmo grāmatu.“ (WW. XIII. S. 189)

Tam, ko Hēgelis ieteica saviem klausītājiem 19. gadsimta pirmajos gadu desmitos, Aristoteļa laikos sekoja Teofrasts, kas bija Aristoteļa skolnieks un pirmais pārņēma peripatētiķu skolas vadību. Teofrasts mira ap 286. gadu pr. Kr. Viņš sacerēja rakstu *Φυσικῶν δόξαι* — „to viedokļi, kuri runā par φύσει ὄντα“. Aristotelis viņus sauc arī par *φυσιολόγοι*. Runa ir par senajiem domātājiem, kas pievērsās dabai. Ar φύσις domātas debesis un zeme, augi un dzīvnieki, un zināmā veidā arī cilvēki. Vārds nozīmē īpašu esošā jomu, kura Aristotelim — tāpat kā Platona skolā vispār — paliek norobežota no ἦθος un λόγος. Φύσις vairs nav esošā koruma plašās nozīmes. Aristoteļa mācībā fizikas tematiskā aplūkojuma sākumā, t.i., φύσει ὄντα ontoloģijā, esošā veids φύσει ὄντα nozīmē tiek norobežots no τέχνη ὄντα. Pirmais rada sevi no sevis paša, otrais rodas ar cilvēciskas priekšstatīšanas un izstatīšanas palīdzību.

Kad Hēgelis par Aristoteli saka, ka viņš ir tikpat filosofisks, cik kompetents, tas nozīmē: Aristotelis skata agrīnos domātājus no savas fizikas viedokļa un mēroga. Mums tas nozīmē: Hēgelis pirmsplatoniskos un pirmsokratiskos filosofus izprot kā pirms-aristoteliešus. Tā aizsācies un nostiprinājies divējāds viedoklis vispārējā uzskatā par filosofiju pirms Aristoteļa un Platona: 1) agrīnie domātāji par sava aplūkojuma objektu visupirms un visvairāk padarīja dabu tāpēc, ka viņi jautāja par esošā pirmajiem principiem; 2) viņu izteikumi par to tā arī palika visai aptuveni un nepietiekoši salīdzinājumā ar to, kas dabaszinātnēs attīstījās platoniskās un aristoteliskās skolas ietvaros, stoiķu filosofijā un ārstniecības skolās.

Teofrasta *Φυσικῶν δόξαι* kļuva par helēnisma laikmeta filosofiski vēsturisko mācību grāmatu galveno avotu. No šīm mācību grāmatām, kas reizē noteica vēl saglabājušos agrīno domātāju oriģināldarbu izklāstu,

veidojās vēlākais doksoģrāfiskais filosofijas mantojums. Ne tikai šā mantojuma saturs, bet arī stils ir palīdzējis veidot vēlāko domātāju — līdz pat Hēģelim — attieksmi pret domāšanas vēsturi.

Neoplatoniķis Simplikijs 530. gadā p. Kr. uzrakstīja plašu komentāru Aristoteļa „Fizikai“. Šajā komentārā Simplikijs ievietoja Anaksimandra izteikuma tekstu, tā saglabādams to Rietumiem. Viņš aizguva izteikuma tekstu no Teofrasta  $\Phi\upsilon\sigma\iota\kappa\omega\nu\ \delta\acute{o}\xi\alpha\iota$ . Kopš laika, kad Anaksimandrs nez kur, kā un kam izrunāja šo izteikumu, līdz mirklim, kad Simplikijs ierakstīja to savā komentārā, pagāja vairāk nekā tūkstoš gadu. Starp šā ieraksta laiku un pašreizējo mirkli atkal atrodas pusotra gadu tūkstoša.

Vai gan Anaksimandra izteikums no hronoloģiski vēsturiska divarpus gadu tūkstošu attāluma var mums vēl kaut ko pasacīt? Kāda autoritāte dod iespēju tam runāt? Tikai tas, ka tas ir vecākais izteikums? Antīkajam un antikvārajam pašam par sevi nav nekāda svara. Turklāt, kaut arī šis izteikums ir vecākais no tiem, kuri nonākuši līdz mums, mēs tomēr nezinām, vai tas patiesi ir vecākais no šāda veida Rietumu domāšanas izteikumiem. Mēs varam to nojaust, ņemot vērā, ka Rietumu būtību visupirms domājam no tā, par ko runā šis izteikums.

Taču kāds aicinājums ir šim agrīnumam, lai uzrunātu mūs, šķiet, pašus vēlinākos filosofijas vēlinos augļus? Vai mēs esam kādas vēstures vēlinie augļi — vēstures, kura patlaban strauji tuvojas savam galam, kas visu pārvērs aizvien seklākā vienveidīguma kārtībā? Vai arī šā izteikuma hronoloģiski vēsturiskajā attālinājumā slēpjas nepateiktā vēsturiskais tuvums, kas runā nākamajam?

Varbūt mēs pat atrodamies visas zemes un tās vēsturiskās telpas laika visbriesmīgāko izmaiņu priekšvakarā? Vai mēs, būdami kādas nakts vakara sākumā, neatrodamies citas rītausmas priekšā? Vai ne tādēļ esam devušies ceļā, lai ieceļotu šā zemes norieta vēsturiskajā zemē? Vai vakara zeme vēl uzausīs? Vai šī Vakar-zeme no Vakariem līdz Rītiem, iekļaujot visu eiropeisko, vēl tikai kļūst par sākotnīgi sūtītas vēstures norises vietu? Vai mēs, pašreizējie, jau esam rietumnieciski tai nozīmē, kura visupirms atstāj mums grimstot pasaules nakti? Kā gan lai visas šīs vienīgi vēstures zinātnei aptveramās vēstures filosofijas, kuras tikai apžilbina ar vēsturiski piemeklētā materiāla pārskatāmību, izskaidro vēsturi, ja tās nedomā savu izskaidrojumu sākotnes pamatus no vēstures būtības un to — no pašas esamības? Vai patiesi mēs, kas mēs esam, *esam* novēlojušies augļi? Bet varbūt mēs reizē esam arī kādas pavisam cita pasaules laikmeta rītausmas priekšteči — laikmeta, kas atstājis aiz sevis mūsu pašreizējos vēsturiskos priekšstatus par vēsturi?

Nīce, no kura pārāk vulgāri saprastās filosofijas Špenglers izrietināja savu Rietumzemes — Rietumu vēsturiskās pasaules nozīmē — bojā eju, 1880. gadā iznākušajā apcerējumā „Ceļinieks un viņa ēna“ (Aph. 125) raksta: „Ir iespējams kāds augstāks cilvēces stāvoklis, kad tautu Eiropu klāj tumša aizmirstība, kurā Eiropa tomēr vēl *dzīvo* trīsdesmit ļoti vecās, nekad nenovecojošās grāmatās.“ (WW. Bd. III)

Jebkura vēstures zinātne izrietina nākamo no savām — tagadnes nosacītajām pagātnes ainām. Vēstures zinātne pastāvīgi sagrauj nākotni un vēsturisko attieksmi pret liktens lemtā atnākšanu. Historisms šodien ne tikai nav pārvarēts, bet gan visupirms ieiet savas izplatības un nostiprināšanās stadijā. Pasaules sabiedrības tehniskā organizācija ar radio un nu jau atpaliekošās preses palīdzību ir visistākā historisma kundzības forma.

Taču — vai gan mēs kā citādi varam iztēloties un attēlot pasaules laikmeta rītausmu, kā vien ar vēstures zinātnes palīdzību? Varbūt vēsture mums ir vēl viens nepieciešams līdzeklis, lai tagadnīgotu vēsturisko norisi. Tomēr tas nekādi nenozīmē, ka vēstures zinātne pati par sevi būtu spējīga izveidot burtiskā izpratnē pietiekošu saikni ar norisi vēsturiskā skatījuma ietvaros.

Senatne, kas nosaka Anaksimandra izteikumu, pieder Vakar-zemes agrīnā laika rītausmai. Taču — kā, ja rītausma apsteigusi visu vēlīno, ja pats agrākais tālu pārsniedzis vēlāko? Šis likteņa rītausmas „kādreiz“ tad nāktu kā tāds „kādreiz“ pie galējā (ἔσχατον), t.i., pie līdz šim aplēptā esamības likteņa atvadām. Esošā esamība pulcējas kopā (λέγεσθαι, λόγος) sava likteņa galējībā. Līdzšīnējā esamības būtība noriet savā vēl aizklātajā patiesībā. Esamības vēsture pulcējas šajās atvadās. Sapulcēšanās šajās atvadās kā savas līdzšīnējās būtības galējīguma (ἔσχατον) sapulcējums (λόγος) ir esamības eshatoloģija. Esamība pati kā lemtais ir eshatoloģiska.

Taču vārdu „eshatoloģija“ nosaukumā „esamības eshatoloģija“ nevajadzētu izprast kā apzīmējumu teoloģiskai vai filosofiskai disciplīnai. Esamības eshatoloģiju mēs domājam arbilstoši nozīmei, kādā saskaņā ar esamības vēsturi jādromā gara fenomenoloģija. Tā pati veido kādu fāzi esamības eshatoloģijā, ciktāl esamība kā nenosacītas gribas gribēšanas absolūta subjektivitāte sapulcējas savas līdzšīnējās metafizikas apzīmētās būtības galējībā.

Ja domāsim, vadoties no esamības eshatoloģijas, mēs kādu dienu varēsim rītausmas „kādreiz“ sagaidīt atnākošajā „kādreiz“ un šodien mācīties šo „kādreiz“ pārdomāt ne tikai „no“, bet arī „uz“.

Ja spēsīm šo izteikumu uz klausīt ne tikai kā „reiz“, tas nerunās ar mums vairs tikai kā vēsturiski sen pagājis viedoklis. Tādā gadījumā tas

neradis arī veltīgu nodomu — vēsturiski, t.i., filoloģiski psiholoģiski, izrietināt, kas kādreiz kā pasaules priekšstatišanas stāvoklis piederējies cilvēkam vārdā Milētas Anaksimandrs. Taču kas, ja mēs izteikuma runāto dzirdam kā „kādreiz“, saista mūs centienos to pārtulkot? Kā nonāksim līdz izteikumā runātajam, lai izteikums būtu pasargāts no patvaļas?

Mēs esam saistīti ar izteikuma valodu, mēs esam saistīti ar mūsu mātes valodu, mēs esam no abām pusēm būtiski saistīti gan valodā, gan tās būtības izziņā. Šī saistība sniedzas tālāk un ir stingrāka, taču arī nepamanāmā nekā jebkura filoloģiska un vēsturiska fakta normatīvisms — fakta, kuram tā fakticitāte pieder tikai kā paša piešķirts lēnis. Kamēr mēs neapvertsim šo saistību, jebkurš šā izteikuma tulkojums liksies tīra patvaļa. Taču arī tad, kad esam saistīti ar šā izteikuma runāto, ne tikai tulkojums, bet arī pati šī saistība saglabā vardarbības iezīmes. Tāpat kā no neizbēgamas vardarbības cieš tas, kas jāuzklausā un jāpasaka šeit.

Domāšanas izteikums ļauj sevi pārtulkot tikai domāšanas sarunā ar pašas izrunāto. Taču domāšana ir dzejošana un, proti, ne tikai dzejošanas veids poēzijas un dziedāšanas nozīmē. Esamības domāšana ir sākotnīgais dzejošanas veids. Tajā valoda visupirms nonāk pie valodas, t.i., pie savas būtības. Domāšana teic esamības patiesības diktātu. Domāšana ir sākotnējais *dictare*. Domāšana ir sākotnējā dzeja, kas norisinās pirms jebkuras poēzijas, tāpat kā pirms mākslas dzejiskuma, ciktāl tas iemiesojas darbā valodas sfērā. Jebkura dzejošana šajā plašajā un arī šaurajā poētiskuma nozīmē pamatos ir domāšana. Domāšanas dzejojošā būtība glabā esamības patiesības spēku. Būdam domājoši dzejojošs, tulkojums, kas tiektos izpaust šo senāko domāšanas izteikumu, nenovēršami šķītīs vardarbīgs.

Mēģināsim pārtulkot Anaksimandra izteikumu. Tas prasa, lai grieķiski sacīto mēs pārceļtu mūsu valodā. Tam nepieciešams, lai pirms tulkojuma mūsu domāšana visupirms pārceļtos pie grieķiski sacītā. Domājoša pārceļšanās pie tā, kas izteikumā nonāk līdz savai valodai, ir lēciens pāri kādam grāvim. Tas nepavisam nepastāv tikai kā hronoloģiski vēsturisks attālinājums divarpus tūkstošu gadu garumā. Grāvis ir garāks un dziļāks. To ir tik grūti pārlēkt visupirms tāpēc, ka mēs stingri stāvam savā malā. Mēs esam grāvim tik tuvu, ka nevaram pietiekoši ieskrieties atspērienam un tālam lidojumam, tāpēc lecam pārāk tuvu — ja vien pietiekoši stingru pamatu trūkums vispār ļauj izdarīt lēcieni.

Kas izteikumā izpaužas valodā? Jautājums ir nedaudz divdomīgs un tāpēc neprecīzs. Tas var jautāt pēc tā, par ko izteikums kaut ko saka. Burtiskā tulkojumā šis izteikums skan:

„Taču no kurienes lietām ir rašanās, tur arī ar nepieciešamību rodas to izzušana; proti, tās cita citai dod tiesības un izpirkumu par netaisnīgumu saskaņā ar laika kārtību.“

Ierastajā izpratnē šis izteikums runā par lietu rašanos un iznīcību. Tas raksturo šīs norises veidu. Izcelšanās un iznīcība atgriežas tur, no kurienes nākušas. Lietas attīstās un atkal sairst. Tāpēc tās dabas nemainīgajā mājturībā paūž kādu mainīgas saimniekošanas veidu. Uzbūvēšanas un sagraušanas procesu maiņu, protams, tikai aptuveni var uzskatīt par dabas norišu vispārēju iezīmi. Tādēļ visu lietu mainīgums vēl netiek eksakti noteikts pēc to kustības veida un precīziem samēriem. Te vēl trūkst pa īstam atbilstošas kustības likuma formulas. Vēlākā progresa spriedums ir pietiekoši iecietīgs, lai nepeltu šo sākotnīgo dabas izpēti. Uzskata pat par pašsaprotamu, ka šāds sākotnīgs dabas aplūkojums lietu norises apraksta atbilstoši ikdienas norisēm cilvēka dzīvē. Tāpēc Anaksimandra izteikums runā par lietām piemērotām tiesībām un netaisnīgumu, par sodu un izpirkumu, par atliudinājumu un atmaksu. Dabas ainā iejaucas morālie un juridiskie jēdzieni. Tāpēc jau Teofrasts kritiski iebildis Anaksimandram, ka viņš ποιητικώτεροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων — to, ko iztīrza, drīzāk izsaka poētiskos vārdos. Teofrasts domā vārdus δίκη, τίσις, ἀδικία, διδόναι δίκην...

Vispirms ir jātiek skaidrībā, par ko runā izteikums. Tikai tad pilnā mērā varēs saprast, kas tajā izpausts par to, par ko tas runā.

Gramatiski izteikums sastāv no diviem teikumiem. Pirmais sākas: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι... Runa ir par ὄντα; burtiski tulkojot, τὰ ὄντα nozīmē — esošais. Šis vidējās dzimtas daudzskaitlis nosauc τὰ πολλά, daudzību esošā daudzējādības nozīmē. Taču ar τὰ ὄντα nav domāta kāda patvaļīga vai neierobežota daudzējādība, bet gan τὰ πάντα, esošā visība. Tādēļ τὰ ὄντα nozīmē daudzējādi esošo kopumā. Otrais teikums sākas: διδόναι γὰρ ἀντὰ... Šis ἀντὰ no jauna uztver pirmā teikuma τοῖς οὐσι.

Izteikums runā par daudzējādi esošo kopumā. Taču pie esošā pieder ne tikai lietas. Nekādā ziņā lietas nav tikai dabas lietas. Arī cilvēki un cilvēka izgatavotās lietas un cilvēka darbības un pieļāvuma rezultātā iedibinātie stāvokļi vai izraisītie apstākļi pieder pie esošā. Arī dēmoniskās vai dievišķās lietas pieder pie esošā. Tas viss ne tikai arī ir, bet ir esošāks nekā vienkārši lietas. Tāpēc aristoteliski teofrastiskais pieņēmums, ka τὰ ὄντα būtu φύσει ὄντα, dabas lietas šaurākā nozīmē, paliek visnotaļ nepamatots. Tas tulkojumam kļūst nederīgs. Taču arī τὰ ὄντα tulkojums kā „lieta“ precīzi netver priekšmetu, kas izteikumā izpaužas valodā.

Taču, ja atkrīt pieņēmums, ka izteikumā ir darīšana ar teicieniem par dabas lietām, atkrīt arī jebkurš pamatojums apgalvojumam, ka tas, kam, stingri ņemot, vajadzētu būt priekšstatītam dabaszinātniski, būtu vēl izklāstīts morāli un juridiski. Atkrītot pieņēmumam, ka izteikums tiecas pēc ierobežotas dabas jomas zinātniskas izziņas, jāklūst liekam arī pieņēmumam, ka tikumiskais un tiesiskais šajā laikā tiktu domāts, vadoties no speciālas disciplīnas — ētikas un jurisprudences. Noliedzot stingras robežas, nekādā ziņā netiek apgalvots, ka agrīnais laiks nepazītu tiesības un tikumību. Taču, ja nevietā ir ierastie un specialitāšu jomā rodamie viedokļi (fizikas, ētikas, tiesību filosofijas, bioloģijas, psiholoģijas), tad tur, kur specialitātes nav norobežotas, nav arī nekādas iespējas pārkāpt robežu un neattaisnoti pārnest vienas jomas priekšstatus uz kādu citu. Tur, kur nav norobežotas specialitātes, nepavisam nav jāvalda tikai nenoteiktā un plūstošā neierobežotībai. Gluži pretēji, tur var izpausties valodā no jebkura vienkāršojuma brīvs savs tīri domātas lietas iekārtojums.

Vārdiem  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$ ,  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$ ,  $\tau\acute{\iota}\sigma\iota\varsigma$  nepiemīt specializēti ierobežota, bet gan kāda plaša nozīme. Plašs te nenozīmē — izplatīts, saplacināts un plāns, bet gan aptverošs, bagāts un tāds, kas slēpj iepriekšēju nolūku. Tikai tāpēc un tieši tāpēc šie vārdi ir apgūti, lai daudzējādo kopumu atnestu valodā tā vienīgās vienības būtībā. Lai tas notiktu, daudzējādā vienotajam kopumam, protams, jābūt uztvertam domāšanā ar savām paša iezīmēm, tīri pašam par sevi.

Šis veids — atļaut daudzējādi esošajam vienoti atnākt būtības skatījuma priekšā — varētu būt viss cits, tikai ne kādas primitīvas un antropomorfas priekšstatīšanas veids.

Lai vispār un pirms jebkura tulkojuma pārceltos pie tā, kas izteikumā pausts valodā, mums apzināti jānovērš visi neatbilstošie aizspriedumi: visupirms — ka te ir darīšana ar natūrfilosofiju, tad — ka te nevietā būtu iejaukts morālais un juridiskais, tālāk — ka vispār te uz skatuves uznāk ierobežoti priekšstati no atsevišķām dabas, tikumības, tiesību jomām, visbeidzot — ka te vēl pārsvarā ir primitīvs pārdzīvojumus, kas primitīvi, nekritiski skaidro pasauli un tāpēc rod glābiņu poētiskos izteikumos.

Taču, ja ieklausoties neļausimies tam, kas izteikumā pausts valodā, nepietiks arī ar šo neatbilstoši domāto pieņēmumu novēršanu. Tikai tā — ieklausoties — var izdoties dialogs ar agrīno grieķisko domāšanu. Dialogam pieder, ka tā saruna runā no sevis, proti, no ieklausīšanās sevī. Burtiski izteikums runā par  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$ . Tas izteic, kas ar tiem ir un kā ar tiem ir. Tiek runāts par esošo, tiek izteikta esošā esamība. Esamība ienāk valodā kā esošā esamība.

Uz Rietumu filosofijas noslēguma augstāko virsotni attiecināmi arī vārdi: „*Uzspiest* tapšanai esamības raksturu — tā ir *augstākā varasgriba*“. Tā raksta Niče piezīmē, kas nosaukta — „*Rekapitulācija*“. Pēc paraksta iezīmēm to varam attiecināt uz 1885. gadu, kad Niče pēc „Zaratustras“ plānoja savu metafizisko pamatdarbu. „*Esamība*“, kuru viņš te domā, ir „tā paša mūžīgā atgriešanās“. Tas ir tāda apliecinājuma veids, kurā varasgriba grib pati sevi un kā tapšanas esamība nodrošina savu pašas klātbūtni. Metafizikas augstākajā pilnveidojumā esošā esamība gūst iespēju izpausties šajos vārdos.

Agrīno laiku domāšanas agrais izteikums un vēlino laiku vēlais izteikums pārrunā vienu un to pašu, taču tie neizsaka vienādību. Tomēr tur, kur no nevienādā var tikt izteikts viens un tas pats, it kā pats par sevi ir izpildīts galvenais priekšnosacījums domājošai vēlinā un agrinā laika sarunai.

Varbūt tas tikai tā šķiet? Vai aiz šīs šķietamības neslēpjas bezdibenis, kas atdala mūsu domāšanas valodu no grieķu filosofijas valodas? Taču, ja tā  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  nozīmē „esošo“ un  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  neapzīmē neko citu kā „būt“, mēs paceļamies pāri jebkuram bezdibenim un, neraugoties uz laikmetu atšķirībām, atrodamies tajā pašā jomā, kur agrīnie domātāji. To mums nodrošina tā  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  un  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  tulkojums kā „esošais“ un „esamība“. Varbūt, lai pierādītu tāda tulkojuma neapgāžamo pareizību, mums vispirms vēl jāuzrāda plašs grieķu filosofu klāsts? Visi grieķu filosofijas skaidrojumi jau balstās uz šo tulkojumu. Jebkura vārdnīca mums sniedz visplašāko izziņu par to, ka  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  nozīmē „būt“,  $\acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu$  — „ir“,  $\acute{\omicron}\nu$  — „esošs“ un tā  $\acute{\omicron}\nu\tau\alpha$  — „esošais“.

Tas patiešām tā ir. Mums arī nav nodoma to apšaubīt. Mēs nejautājam, vai  $\acute{\omicron}\nu$  būtu pareizi pārtulkots kā „esošs“ un  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  — kā „būt“. Mēs tikai jautājam, vai pie šā pareizā tulkojuma ir arī pareizi domāts. Mēs tikai jautājam, vai šajā ierastākajā no visiem tulkojumiem vispār kas ir domāts.

Parbaudīsim to. Parbaudīsim sevi un citus. Te atklājas: šajā pareizajā tulkojumā viss ir izklaidēts svārstīgās un neprecīzās nozīmēs. Te atklājas: vienmēr steidzīgā aptuvenība nepavisam netiek uzskatīta par trūkumu, ne arī traucē izpētei un izklāstam. Varbūt tiek pieliktas lielas pūles, lai izdibinātu, ko grieķi iztēlojās ar vārdiem  $\theta\epsilon\acute{o}\varsigma$ ,  $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ ,  $\zeta\omega\acute{\eta}$ ,  $\tau\acute{\upsilon}\chi\eta$ ,  $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ ,  $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ ,  $\phi\acute{\upsilon}\varsigma\iota\varsigma$  un  $\iota\delta\acute{\epsilon}\alpha$ ,  $\tau\acute{\epsilon}\chi\upsilon\eta$  un  $\acute{\epsilon}\nu\acute{\epsilon}\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$ . Mēs nepadomājam, ka šādi un līdzīgi pūliņi ir tukši un veltīgi, kamēr savā grieķiskajā būtībā pietiekoši nav izgaismota visu jomu joma —  $\acute{\omicron}\nu$  un  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ . Bet, tiklīdz esam nosaukuši  $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$  par jomu, šāds jomīgais jau ir priekšstatīts kā vispārējais un

aptverošais atbilstoši γένοϋς un κοινόν loģiska skaidrojuma veidā. Kopā-aptveršana (*concupere*) priekšstatoša jēdziena veidā tiek uzskatīta par vienīgo esamības aptveršanas veidu, kas tiek atzīts arī tad, kad mēģina bēgt jēdziena dialektikā vai maģisku zīmju ne-jēdzieniskumā. Pilnībā tiek aizmirsts, ka jēdziena un domāšanas kā aptveršanas izklāsta priekšrocība jau balstāstikai uz nepārdomāto — jo nepieredzēto — ὄν un εἶναι būtību.

Lielākoties mēs neapdomīgi piedēvējam vārdiem ὄν un εἶναι to, ko mēs saprotam ar atbilstošiem nepārdomātiem mūsu dzimtās valodas vārdiem: esošais un esamība. Paraugoties rūpīgāk, mēs grieķu vārdiem vispār nepiedēvējam nekādu nozīmi. Mēs pieņemam tos tieši no aptuveni saprastā, ko tiem jau piešķirusi pašu valodas ierastā saprotamība. Šiem grieķu vārdiem mēs nepiedēvējam neko, ja nu vienīgi pavirša uzskata pakļāvīgo virspusejību. Vajadzības gadījumā ar to var arī izlidzēties, ja, piemēram, mēs lasām εἶναι un ἔστιν Tukidida vēstures apcerējumos vai ἦν un ἔστω Sofokla darbos.

Tāču kā ir tad, ja τὸ ὄντα, ὄν un εἶναι sāk skanēt valodā kā domāšanas pamatvārdi, turklāt nevis kā kuras katras domāšanas, bet gan kā visas Rietumu domāšanas galvenie vārdi? Tad tulkojošā valodas lietojuma pārbaudē atklājas šāds stāvoklis.

Nav skaidrs un pamatots tas, ko mēs paši domājam ar savas valodas vārdiem „esošs“ un „būt“;

nav arī skaidrs un pamatots, vai tas, ko mēs domājam, attiecas uz to, kas vārdos ὄν un εἶναι uzrunāja grieķus. Nav skaidrs un pamatots ne tas, ko vispār, grieķiski domājot, izteic ὄν un εἶναι;

pastāvēt šādai situācijai, nevar pārbaudīt, vai un ciktāl mūsu domāšana atbilst grieķiskajai domāšanai.

Šis vienkāršās attiecības ir viscaur samudžinātas un nepārdomātas. Tāču, paliekot to ietvaros un lidinoties tām pāri, ir izplatījusies neierobežota runāšana par esamību. Šī runāšana maldina, savienojumā ar ὄν un εἶναι formāli pareizo tulkojumu kā „esošs“ un „būt“ pastāvīgi atstājot bez ievēribas sarežģīto situāciju. Tāču šajā mudžeklī maldāties ne tikai mēs — pašreizējie. Kopš gadu tūkstošiem tajā paliek iedzīta visa priekšstatišana un attēlošana, kas nodod citiem mantojumā grieķu filosofiju. Mudžeklis nesakņojas ne vienkāršā filoloģijas nolaidībā, ne arī vēsturisko pētījumu nepietiekamībā. Tas rodas no tās attiecības bezdibeņa, kurā esamība ir likusi notikt Rietumu cilvēka būtībai. Tādēļ arī šis samudžinājums neļauj sevi novērst ar kādas definīcijas palīdzību, precizējot vārdu ὄν un εἶναι — „esošs“ un „būt“ — nozīmi. Drīzāk pretēji — mēģinājums neatlaidīgi

izsekot šo mudžekli un atklāt tā sākotnējo sīksto spēku reiz var kļūt par iemeslu, lai izraisītu kādu citu esamības likteni. Ar tāda iemesla sagatavošanu vien jau pietiktu, lai turpmāk tā paša mudžekļa ietvaros iedibinātu dialogu starp mums un agrīno domāšanu.

Ja mēs tik neatlaidīgi iestājamies par nepieciešamību grieķu domāšanu domāt grieķiski, tas nepavisam nenotiek ar nolūku izveidot dažā ziņā piemērotāku grieķiskās pasaules kā kādas pagājušās cilvēces vēsturisko ainu. Mēs nemeklējam grieķisko grieķu dēļ, ne arī zinātnes uzlabošanas dēļ, pat ne skaidrāka dialoga dēļ, bet gan tikai domājot par to, kas tādā dialogā varētu tikt pārrunāts, ja tas pats no sevis tajā izpaužas valodā. Tas tad arī dažādā veidā liktenīgi skar mūs un grieķus. To domāšanas rītausma ienes Vakar-zemes likteni. Šis liktenis grieķus padarījis par grieķiem vēsturiskā nozīmē.

Mūsu sacītajā ar grieķisko nav domāta kāda tautiskā vai nacionālā, kulturālā vai antropoloģiskā savdabība; grieķiska ir likteņa rītausma, kad pati esamība sevi izgaismo esošajā un saista cilvēka būtību, kura kā likteņa lemtais rod savu vēsturisko norisi tur, kā tā tiek glabāta esamībā un kā no tās atlaista, tomēr nekad no tās nekļūstot šķirtai.

Grieķisko, kristietību, jaunos laikus, planetāro un norādītajā veidā Vakar-zemei piederošo mēs domājam no kādas esamības pamatiezīmes, kuru tā kā Λήθη mītošu Ἀλήθεια drīzāk apslēpj, nekā atklāj. Taču šī savas būtības un būtības izcelsmes apslēpšana ir iezīme, kurā esamība sākotnēji izgaismo pati sevi, proti, tā, ka domāšana tai tieši *neseko*. Esošais pats neienāk šajā esamības gaismā. Esošā neapslēpība, tam piešķirtā gaisma aptumšo esamības gaismu.

Esamība izvairās, atklājot sevi esošajā.

Tādā veidā, to izgaismojot, esamība mulšina esošo ar maldiem. Esošais ir sasniegts maldos, kuros tas maldās ap esmību un tādējādi (izsakoties firstu un dzejnieku valodā) iedibina maldus. Maldi ir vēstures būtības telpa. Tajā vēsturiski būtiskais maldās garām esamībai identajam. Tādēļ tas, kas uzrodas vēsturiski, nenovēršami tiek aplami iztulkots. Caur šo nepareizo iztulkojumu liktenis nogaida, kas izaugs no tā sējas. Tas ienes to, ko tas skar, liktā un neliktā iespējamībā. Liktais pārbauda sevi liktajā. Cilvēka sevis maldināšana atbilst esamības izgaismotā klajuma pašapslēpšanai.

Bez maldiem nebūtu nekādu attiecību no likteņa uz likteni, nebūtu vēstures. Lai arī hronoloģiskais attālums un kauzālie savirknējumi pieder pie vēstures zinātnes, tie tomēr nav vēsture. Mēs — ja esam vēsturiski —

neesam ne lielā, ne arī mazā atstatumā no grieķiem. Taču mēs esam maldos attiecībā pret viņiem.

Esamība izvairās, atklājot sevi esošajā.

Tādā veidā esamība ar savu patiesību paliek sevi. Šī sevīpaturēšana ir tās atklāšanās agrīnais veids. Sevīpaturēšanas agrīnā zīme ir ἄ-λήθεια. Atnesot esošā neapslēptību, tā iedibina esamības apslēptību. Bet apslēpšana paliek sevi paturoša atteikuma iezīmē.

Mēs varam šo izgaismojošo sevīpaturēšanu ar tās būtības patiesību nosaukt par esamības εποχή. Taču šis no Stojas filosofijas valodas aizgūtais vārds atšķirībā no Huserla neapzīmē metodisku tētiskā apziņas akta pārtraukšanu priekšmetiskošanā. Esamības laikmets pieder pašai esamībai. Tas ir domāts no esamības aizmirstības pieredzes.

No esamības laikmeta rodas tās likteņa laikmetiskā būtība, kurā mīt īstenā pasaules vēsture. Katrreiz, kad esamība savā liktenī paliek sevi, pēkšņi un negaidīti notiek pasaule. Katrs pasaules laikmets ir kāds maldu laikmets. Esamības laikmetiskā būtība pieder pie esamības apslēptā laiciskā rakstura un iezīmē esamībā domāto laika raksturu. Bet tas, ko parasti iztēlojas ar šo vārdu, ir tikai no priekšmetiski domāta esošā aizgūta laika šķietamība.

Taču klāt-esamības ekstātiskais raksturs mums visupirms ir pieredzē gūstama atbilstība esamības laikmetiskajam raksturam. Esamības laikmetiskā būtība raisa klāt-esamības ekstātisku būtību. Cilvēka ek-sistence iztur ekstātisko un tādējādi glabā esamības laikmetiskumu, kura būtībai pieder šis „klāt“ un līdz ar to „klāt-esamība“.

Tā saucamajā grieķiskajā, laikmetiski domājot, rodams esamības laikmeta sākums. Pats šis laikmetiski domājamais sākums ir likteņa rītausma esamībā no esamības.

Maz kas ir atkarīgs no tā, kā mēs iedomājamies un attēlojam pagājušo, toties daudz kas atkarīgs no veida, kā pieminam liktenīgo. Vai tas var notikt bez domāšanas? Ja tomēr tas notiek, tad atteiksimies no tuvredzīga viedokļa aicinājuma un atvērsimies likteņa uzrunājumam. Vai tas runā agrīnajā Anaksimandra izteikumā?

Mēs neesam droši, vai viņa izteikums runā mūsu būtībā. Var šaubīties, vai esamības skatiens — tieši to nozīmē zibens (Hērakleits, Fragm. 64.) — trāpa mūsu attiecībās ar esamības patiesību, vai arī kāda jau ilgi pagājuša negaisa vāja atblāzma ienes savu blāvo mirgojumu no tās gaišuma mūsu zināšanās par pagājušo.

Vai izteikums mums runā par ὄντα tā esamībā? Vai uztveram tā sacīto, esošā εἶναι? Vai līdz mums caur maldu mudžekli izlaužas gaismas stars no

tā, ko grieķiski izteica ὄντα un εἶναι? Tikai šā cerību stara gaismā mēs vēl varam pārcelties pie izteikuma sacītā, lai tad to pārceltu domāšanas dialogā. Varbūt mudžeklis, kas caurauž vārdu ὄντα un εἶναι — esošais un esamība — lietojumu, rodas ne tik daudz no tā, ka valoda nevar visu pietiekoši izteikt, kā drīzāk no tā, ka mēs lietu nedomājam pietiekoši skaidri. Lesings ir sacījis: „Valoda var izteikt visu, ko mēs skaidri domājam.“ Tāpēc no mums ir atkarīgs, vai mēs sekosim istajai izdevībai, kas mums ļauj skaidri domāt lietu, kuru mums izteikums atnes valodā.

Mēs sliecamies ieraudzīt meklēto izdevību Anaksimandra izteikumā. Tādā gadījumā mums vēl joprojām trūkst uzmanīguma, kādu prasa tulkošanas ceļš.

Jo ir nepieciešams no izteikuma izskaidrojuma — un nevis visupirms ar izteikuma palīdzību — pārcelties pie tā, no kurienes valodā ienāk izteikumā sacītais, pārcelties pie tā ὄντα. Šis vārds nosauc to, par ko runā izteikums, ne tikai to, ko tas runā. Tas, par ko izteikums runā, ir jau pirms tā rašanās grieķu valodas zemākajā un augstākajā lietojumā runātais. Tāpēc izdevība, kas ļautu mums tur pārcelties, ir jāmeklē visupirms ārpus izteikuma, lai tādējādi uzzinātu, ko izteic tā ὄντα, domāts grieķiski. Turklāt mums arī tāpēc ir jāpaliek ārpus izteikuma, ka mēs vēl neesam norobežojuši izteikuma burtisko tekstu. Šo norobežošanu galarezultātā, t.i., mūsu gadījumā, visupirms regulē zināšanas par to, kas agrīnajā laikā tika domāts un bija domājams ar apspriežamo tekstu atšķirībā no vēlāku laiku valdošā priekšstata.

Piedāvātais un pārtulkotais teksts, kā ierasts, tiek ņemts no Simplikija komentāra „Fizikai“ kā Anaksimandra izteikums. Taču komentārs nav tik viennozīmīgs, lai droši varētu izlemt, kur Anaksimandra izteikums sākas un kur beidzas. Vēl šodien izcili grieķu valodas pazinēji pieņem izteikuma tekstu tajā veidolā, kādā tas tika sniegts mūsu pārdomu sākumā.

Taču jau nopelniem bagātais un ietekmīgais grieķu filosofijas pazinējs Džons Barnets, kam esam pateicību parādā par Oksfordas Platona izdevumu, savā grāmatā „Grieķu filosofijas sākotne“ izteicis šaubas par to, vai citāts no Simplikija jāsāk tā, kā to parasti dara. Turklāt Barnets iebilst Dilsam (sal. 2. Izd. 1908. Vācu tulkojums 1913. 43. lpp. Anm. 4): „Dilss .. pieļauj, ka faktiski citāts sākas ar vārdiem: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις .. Grieķu ieradums ievīt citātus tekstā runā tam pretim. Grieķu rakstnieks reti kad burtisku citātu sāk tieši. Turklāt izteikumus γένεσις un φθορά tādā nozīmē, kādā tiem kā *termini technici* ir Platona filosofijā, būtu drošāk Anaksagoram nepiedēvēt.“

Pamatojoties uz šīm šaubām, Barnets pieļauj, ka Anaksagora vārdi sākas tikai ar κατὰ τὸ χρεών. Par labu tam, lai izslēgtu tekstu pirms šiem vārdiem, runā Barneta teiktais par grieķu citēšanu vispārīgā nozīmē. Viņa šaubas, kas atduras pret vārdu γένεσις un φθορά terminoloģisko lietojumu, šādai izslēgšanai nepretojas. Patiesi, γένεσις un φθορά Platonam un Aristotelim ir stingri apzīmējumi jēdzieniem un vēlāk kļūst par skolas jēdzieniem. Taču γένεσις un φθορά ir veci vārdi, kurus pazīst jau Homērs. Anaksimandram nevajadzētu tos lietot kā jēdzienus. Viņš pat nevar tos tā lietot, jo jēdzienu valoda viņam pilnīgi noteikti paliek sveša. Tā kā tā kļūst iespējama, tikai pamatojoties uz esamības izskaidrojumu kā ἰδέα, tad un no tā laika, protams, arī nepieciešama.

Turpretim viss teikums līdz κατὰ τὸ χρεών pēc uzbūves un skanējuma drīzāk ir aristotelisks nekā arhaisks. Līdzīgu vēlāku iezīmi liek manīt arī κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν ierasti pieņemtā teksta beigās. Kam šķiet, ka vajadzētu svītrot Barneta apšaubīto teksta gabalu, var atmest arī ierasti pieņemtā teksta noslēguma daļu. Tad kā Anaksimandra sākotnējie vārdi paliktu tikai šie:

.. κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

„... nepieciešami; jo tās cita citai maksā sodu un izpirkumu par savu netaisnību.“

Tieši šie arī ir vārdi, par kuriem Teofrasts piebilst, ka Anaksimandrs runājot drīzāk poētiski. Kopš pirms dažiem gadiem vēlreiz kopumā pārdomāju manās lekcijās bieži aplūkoto jautājumu, es sliecos kā īstos Anaksimandra vārdus pieņemt tikai šos, protams, ar priekšnosacījumu, ka pirms tiem esošais teksts netiek vienkārši atmests, bet gan, pamatojoties uz tā domas stingrību un izteiksmes spēku, paturēts kā Anaksimandra domas pastarpināta liecība. Tas prasa, lai mēs tieši vārdus γένεσις un φθορά izprastu tā, kā tie domāti grieķiski, vienalga, vai tie būtu pirmsjēdzieniski vārdi vai platoniski aristoteliski jēdzieni.

Tam atbilstoši γένεσις nekādā ziņā neizteic ģenētisko mūsdienīgi izprastas attīstības nozīmē; ar φθορά nav domāta attīstības pretēja parādība — atrofija, sarukšana un panīkums. Drīzāk γένεσις un φθορά jādomā no φύσις un tā ietvaros: kā sevi apgaismojošās uzņēmības un izzušanas veidi. Mēs gan varam γένεσις tulkot kā izcelšanos, taču tad mums izcelšanās jādomā arī kā iz-glābšana, kas visu, kas izceļas, izglābj no apslēptības

un ļauj ienākt neapslēptībā. Mēs varam φθορά tulkot kā pār-iesānu, taču tad mums jādomā pār-iesāna arī kā iesāna, kas atkal iz-glābjas no neapslēptības un aiz-iet un no-iet apslēptajā.

Varbūt Anaksimandrs ir runājis par γένεσις un φθορά. Apšaubāmi, vai tas notika tradicionālā teikuma formā, kaut gan tik paradoksāla vārdu virkne kā γένεσις ἔστιν (tā es tad varētu lasīt) un φθορά γίεται — iz-celšanās *ir*, un izzušana iz-ceļas — atkal runā par vecu valodu. Γένεσις ir iz-celšanās un at-nākšana neapslēptajā. φθορά nozīmē: kā šeit atnākušajam no neapslēptā aiziet projām un atkāpties. Uz āru iekšā ... un projām uz ... *būtīgojas* neapslēptībā starp apslēpto un neapslēpto. Tie skar atnākšanu un atnākušā aiziešanu.

Anaksimandram vajag būt runājušam par vārdos γένεσις un φθορά nosaukto. Vai viņš turklāt nosauca ἴστί τὰ ὄντα, lai paliek atklāts jautājums; nekas neliecina pret to. Vārds αὐτά otrajā teikumā visā apjomā, kādā tas runā, un otrā teikuma iedarbības rezultātā uz κατὰ τὸ χρεών nevar nosaukt neko citu kā pirmsjēdzieniski tvertu esošo kopumā: τὰ πολλὰ, τὰ πάντα, „esošais“. Mēs vēl joprojām turpinām sacīt τὰ ὄντα, nenoskaidrojuši, ko nosauc ὄν un εἶναι, grieķiski domājot. Taču tostarp ir iegūts brīvs lauks, lai meklētu šo skaidrojumu.

Mēs vadījāties pēc ierasti pieņemtā izteikuma teksta. Tā iepriekšējā aplūkojumā mēs izbrāķējām ierastos pieņēmumus, kas nosaka tā interpretāciju. Turklāt tas, kas izpaužas valodā — γένεσις un φθορά —, mums deva kādu mājienu. Izteikums runā par to, kas, uz āru iznākdams, atnāk neapslēptībā un, šeit atnācis, projāmejojot attālinās.

Taču to, kura būtība tādējādi rodama atnākšanā un aiziešanā, mēs drīzāk varētu saukt par topošo un pārejošo, t.i., iznīcīgo, nevis esošo; jo mēs esam kopš seniem laikiem pieraduši tapšanai pretstatīt esošo, it kā tapšana būtu nekas un arī nepiederētu esamībai, kuru izsenis izprot kā tīru sastīgumu. Ja tomēr tapšana *ir*, tad mums esamība jādomā tik būtiski, lai tā tapšanu aptvertu ne tikai tukšā jēdzieniskā viedoklī, bet tā, lai esamība tapšanu (γένεσις — φθορά) atbilstoši esamībai visupirms ienestu un iezīmētu būtībā.

Tāpēc tagad nav jāiztirzā, vai un ar kādām tiesībām mēs topošo iztēlojamies kā iznīcīgu, bet gan, kādu esamības būtību grieķi domāja, kad viņi ὄντα jomā tvēra šurpnākšanu un projāmaiziešanu kā atnākšanas būtību.

Kas tiek pateikts, kad grieķi saka τὰ ὄντα? Kur vēl bez Anaksimandra izteikuma rast pavadoni, kas mūs turp pār-cels? Tā kā izvaicājamais vārds un tā atvasinājumi — ἔστιν, ἦν, ἔσται, εἶναι — visur caurrunā valodu —

un, proti, pirms vēl kāda domāšana to speciāli izvēlējusies par savu pamatvārdu —, ir jāizmanto iespējas, kas lietas, laika un jomas ziņā atrodas ārpus filosofijas un katrā ziņā ir pirms domāšanas teiktā.

Tādu izdevību mēs redzam Homēra poēzijā. Tajā rodama kāda vieta, kas nav tikai vieta, kurā vārds leksiski parādās. Tā drīzāk ir vieta, kas dzejiski ienes valodā to, ko nosauc vārds ὄντα. Tāpēc, ka visi leksikālā λέξις kā priekšnosacījumu pieņem λεγόμενον, atteiksimies no tukša pierādošu vietu uzkrājuma, kas šādos gadījumos bieži pierāda tikai to, ka neviena no tām nav pārdomāta. No šās labprāt izmantotās metodes gaida, ka, sabīdot kopā vienu neizskaidrotu vietu ar otru tikpat neizskaidrotu, pēkšņi radīsies skaidrība.

Vieta, kuru mēs skaidrojam, atrodas „Īliadas“ pirmās grāmatas sākumā — 68.—72. pants. Tā sniedz mums izdevību pār-celties tajā, ko grieķi sauc par ὄντα, ja vien mēs ar dzejnieka palīdzību ļautu sevi pār-celt uz izsacītā krastu.

Nākamajai norādei ir nepieciešama kāda valodnieciski vēsturiska iepriekšēja piezīme. Tā nepretendē skart vai pat atrisināt šeit piedāvāto valodniecības zinātnisko problēmu. Platona un Aristoteļa filosofijā mēs sastopam vārdus ὄν un ὄντα kā jēdzienu apzīmējumus. Pēc tiem veidoti vēlākie nosaukumi „ontisks“ un „ontoloģisks“. Taču, kā novērots, valodiski ὄν un ὄντα ir it kā noslipējušās sākotnīgo vārdu εἶναι un εἶόντα formas. Tikai šajos vārdos arī burtiskajā nozīmē atbalsojas tas, ko mēs izsakām vārdos εἶστιν un εἶναι. ε vārdos εἶναι un εἶόντα ir saknes εσ ε vārdā εἶστιν — est, esse un „ir“. Turpretim ὄν un ὄντα parādās kā bezsakņu participiālas galotnes, it kā tām pašām par sevi un speciāli vajadzētu nosaukt to, kas mums jādomā vārda formā, kuru vēlākie gramatiķi skaidroja kā μετοχή, *participium*: divdabis, kurā līdzdalīga gan verbālā, gan nominālā vārda nozīme.

Tā vārds ὄν izsaka „esošs“ tādā nozīmē kā — būt kādam esošajam, taču reizē tas nosauc arī kādu esošo, kas ir. Šās ὄν participiālās nozīmes divējādībā slēpjas atšķirība starp „esošs“ un „esošais“. Tas, kas, tā parādīts, sākumā izskatās kā gramatiska viltība, patiesībā ir esamības mikla. ὄν *participium* ir vārds tam, kas metafizikā parādās kā transcendentālais un transcendentā transcendence.

Arhaiskā valoda un arī Parmenīds un Hērakleits pastāvīgi lieto vārdus εἶναι un εἶόντα.

Taču εἶναι, „esošs“, nav tikai εἶόντα divdabja vienskaitlis, εἶναι nosauc vienkārši vienskaitlīgo, kas savā vienskaitlī vienīgi ir vienreizēji vienojošais vienums pirms jebkura skaitļa.

Mēs varam pārspilēti, taču ar tādu pašu patiesības svaru apgalvot:

Vakar-zemes liktenis atkarīgs no vārda εόν tulkojuma, pieņemot, ka *pārcēlums* mīt tā *pārcēlumā* pie patiesības, kas izpaužas vārdā εόν.

Ko saka Homērs šā vārda sakarā? Mums zināms ahajiešu stāvoklis pie Trojas „Īliadas“ sākumā. Jau deviņas dienas grieķu karaspēka nometnē plosās Apolona sūtītais mēris. Karaspēka sanāksmē Ahilejs aicina gaišreģi Kalhantu tulkot Dieva dusmas.

... τοῖσι δ' ἀνέστη  
 Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος  
 ὅς ἤδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα  
 καὶ νήεσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν "Ἴλιον εἴσω  
 ἦν διὰ μαντοσύνην, τήν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων·

Tulkotājs to pārceļ šādi:

... Tad cēlās no viņiem  
 Slavenais Testorids Kalhants, vislabākais putnreģis tautā;  
 Sirmgalvis zināja visu, kas noticis, notiek un notiks.  
 Arī viņš atveda ahaju kuģus pret Īlijas krastiem,  
 Apdvests ar pareģa garu, ko Apollons dāvājis viņam.\*

Pirms Homērs dod vārdu Kalhantam, viņš raksturo to kā gaišreģi. Gaišredzībai piederās ὅς ἤδη .. „zināja ..“: ἤδη ir pluskvamperfekts pie perfekta οἶδεν, viņš bija redzējis. Tikai tad, kad kāds ir redzējis, viņš redz īsti. Redzēt nozīmē būt redzejušam. Redzētais ir atnācis un paliek viņam acupriekšā. Gaišreģis jau vienmēr ir redzējis. Jau redzējis, viņš paredz. Viņš redz nākotni no pagātnes. Kad dzejnieks stāsta par redzēšanu kā redzētāja redzēto, viņam tas, ko redzētājs redzēja, jāpasaka pabeigtajā pagātnē: ἤδη, viņš bija redzējis. Kas gan ir jāierauga jau iepriekš redzošajam redzētājam? Acīmredzot tikai tas, kas gaismojumā, kas piestrāvo viņa skatienu, pie-būtīgojas (an-west). Šāda redzējuma redzētais var būt tikai neapslēptībā klātbūtīgais. Taču kas var būt klāt? Dzejnieks nosauc kaut ko trejādu: τὰ τ' ἐόντα, „esošo“, τὰ τ' ἐσσόμενα, esoši topošo, kā arī πρό τ' ἐόντα, kādreiz bijušo.

Pirmais, ko mēs gūstam no dzejnieka teiktā, ir tas, ka jāatšķir τὰ ἐόντα no τὰ ἐσσόμενα un πρό ἐόντα. Tāpēc τὰ ἐόντα nosauc esošo tagadnīgā nozīmē. Kad mēs, vēlinie, runājam par „tagadnīgu“, tad domājam

\* Atdzejojis A. Ģiezens.

pašreizējo un iztēlojamies to kā kaut ko iekšēji laicisku. „Pašreiz“ tiek uzlūkots kā laika norises fāze. Vai arī mēs statām „tagadnīgs“ attiecībā pret priekšmetisku. Tas kā objektīvais attiecināts uz priekšstatošu subjektu. Taču, ja mēs „tagadnīgs“ lietojam εόντα tuvākai noteiksmi, mēs esam spiesti tagadni atvedināt no εόντα būtības, bet nevis otrādi. Taču εόντα ir arī pagājušais un nākošais. Abi ir kāds klātbūtīgā, proti, netagadnīgi klātbūtīgā veids. Tagadnīgi klātbūtīgo grieķi paskaidrojoši sauca arī par τὰ παρεόντα; παρά nozīmē „pie“, proti, pienākšanu neapslēptībā. Ar „pret“ (gegen) tagadnīgajā nav domāts iepretim subjektam, bet gan neapslēptības atklātais apvidus, kurā un ārpus kura uzkavējas pienākošais. Tāpēc „tagadnīgs“ kā εόντα raksturs nozīmē atnākšanu uzkavējumā neapslēptības apvidus ietvaros. Visupirms un tāpēc uzsvērti sacītais εόντα, kas līdz ar to īsti tiek atšķirts no προεόντα un εσσομενα, nosauc grieķiem klātbūtīgo, ciktāl tas izskaidrotajā nozīmē atnācis uzkavējumā neapslēptības apvidus ietvaros. Šāda atnāktība ir īstenā atnākšana, ir īsteni klātbūtīgā klātbūtība. Arī pagājušais un nākošais ir klātbūtīgais, proti, ārpus neapslēptības novada. Netagadnīgi klātbūtīgais ir at-būtīgais. Kā tāds tas paliek būtiski vērstis uz tagadnīgi klātbūtīgo, jo tas vai nu ienāk neapslēptības novadā, vai arī no tā aiziet projām. Arī atbūtīgais ir klātbūtīgais un — kā atbūtīgais no tā — neapslēptībā klātbūtīgs. Arī pagājušais un nākošais ir εόντα. Tāpēc εόν nozīmē: klātbūtīgs neapslēptībā.

No šā εόντα izskaidrojuma izriet, ka arī grieķiskās pieredzes ietvaros klātbūtīgais paliek — un, proti, nepieciešami — divdomīgs. Vienreiz τὰ εόντα nozīmē tagadnīgi klātbūtīgo, bet otrreiz arī visu klātbūtīgo: tagadnīgi un netagadnīgi būtīgo. Taču plašākajā nozīmē klātbūtīgo mēs nekad nedrīkstam atbilstoši mūsu jēdzieniskā viedokļa ieradumam priekšstatīt kā klātbūtīgā vispārējo jēdzienu atšķirībā no atsevišķa — tagadnīga — klātbūtīgā, jo īstenībā tieši tagadnīgi klātbūtīgais un tajā valdošā neapslēptība pārvalda atbūtīgā kā netagadnīgi klātbūtīgā būtību.

Gaišrēģis stāv klātbūtīgā sejas priekšā neapslēptībā, kas reizē ir izgaismojusi atbūtīgā kā atbūtīgā apslēptību. Gaišrēģis redz, jo viņš visu ir redzējis kā klātbūtīgu; καί — un tādēļ visupirms — νηεσς ἠγήσατ', viņš spēja aizvest ahajiešu kuģus līdz Trojai. Viņš to spēja, pateicoties Dieva dāvātai μαντοσύνη. Gaišrēģis, ó μόντις, ir μαινόμενος, satrakotais. Taču kur slēpjas trakošanas būtība? Trakojošais ir ārpus sevis. Viņš traucas projām. Mēs jautāsim: uz kurienu projām? Un no kurienes projām? Projām no vienkāršas priekšā esošā, tikai tagadnīgi klātbūtīgā uzmācības un projām pie atbūtīgā, un ar to reizē projām pie tagadnīgi klātbūtīgā, jo tas pastāvīgi

ir tikai kāda aizejošā atnakošais. Gaišreģis ir dažādos veidos klātbūtīgā klātbūtības vienotā plašumā ārpus sevis. Tādēļ no šā „projām“ šajā plašumā viņš var reizē iziet ārā un atgriezties atpakaļ pie tieši klātbūtīgā, kāds ir trakotojšais mēris. Gaišredzīgās projām-esamības būtība nav tur, ka trakotojšais plosās, pārgriež acis un izgriež locekļus. Gaišredzības trakums var savienoties ar ķermeniskā kopuma neuzkrītošu mieru.

Gaišreģim viss klātbūtīgais un atbūtīgais ir sapulcēts un paglabāts vienā klātbūtībā. Vecais vācu vārds „war“ nozīmē patvērumu. Mēs varam arī „ņemt vērā“ — „wahrnehmen“ —, t.i., ņemt aizstāvībā, „pamanīt“ un „saglabāt“. Glabāšana ir jādodomā kā izgaismojoši savācoša paslēpšana. Klātbūtība glabā klātbūtīgo — tagadnīgo un netagadnīgo — neapslēptībā. No klātbūtīgā patvēruma teic gaišreģis. Viņš ir glabātā-teicējs (Wahr-Sager).

Mēs šeit domājam patvērumu izgaismojoši-paslēpjoša sapulcējuma nozīmē, ar kuru sevi liek manīt kāda līdz šim aizklāta klātbūtības, t.i., esamības, pamatiezīme. Kādu dienu mēs mācīsimies mūsu novalkāto vārdu „patiesība“ (Wahrheit) domāt no patvēruma (Wahr) un uzzināsim, ka patiesība ir esamības glabāšana un ka esamība kā klātbūtība iederas tajā. Glabāšanai kā esamības patvērumam atbilst gans, kam ar idillisku aitkopību un dabas mistiku maz darišanas; viņš var kļūt par esamības ganu, kamēr viņš uztur vietu priekš „nekas“. Esamība un nekas ir viens un tas pats. Abi ir cilvēka spēkos tikai klāt-esamības atvērtības ietvaros.

Gaišreģis ir tas, kas klātbūtīgā visību jau redzējis klātbūtībā; izsakoties latīniski — *vidit*, vāciski — viņš stāv zināšanās. Būt redzējušam ir zināšanu būtība. Redzētība jau ir kas cits nekā optiskas norises realizācija. Redzētībā — aiz jebkura jutekliska un nejutekliska uztvēruma veida — ir atgriezies attiecība pret klātbūtīgo. Redzētība sniedzas no turienes šurp uz sevi izgaismojošo klātbūtību. Redzēšana sevi nosaka nevis no acs, bet gan no esamības gaismojuma. Iestāvība tajā ir visu cilvēcisko jēgu struktūra. Redzēšanas kā — būt redzējušam — būtība ir zināšana. To glabā redze. Tā paliek, atceroties klātbūtību. Zināšana ir esamības atmiņa. Tāpēc Μνημοσύνη ir mūzu māte. Zināšana nav zinātne mūsdienu nozīmē. Zināt nozīmē domājoši ieraudzīt esamības patvērumu.

Kur mūs ir pār-cēlis Homēra vārds? Pie εὐντα. Grieķi uztvēra esamību kā tagadnīgi klātbūtīgu, netagadnīgi klātbūtīgu, klātesot neapslēptībā. Mūsu tulkojošais vārds „esošs“ vārda öv tulkojumam tagad vairs nav truls: „būt“ kā εἶναι tulkojums un pats šis grieķu vārds vairs nav nevērigi lietoti pseidonīmi priekš patvaļīgiem nedrošiem priekšstatiem par kaut ko nenosakāmi vispārīgu.

Reizē atklājas, ka esamība kā klātbūtīgā klātbūtība pati par sevi jau ir patiesība — pieņemot, ka mēs tās būtību domājam kā izgaismojoši glabājošu sapulcējumu; pieņemot, ka mēs esam brīvi no vēlākajiem un mūsdienās pašsprotamajiem metafizikas aizspriedumiem, ka patiesība būtu esošā vai esamības īpašība, — kamēr esamība (tagad šo vārdu izrunājot pārdomāti), εἶναι kā klātbūtība apslēptā veidā ir patiesības īpašība, protams, ne patiesības kā izziņas rakstura īpašība, vienalga — būtu tā dievišķa vai cilvēciska, un, protams, ne īpašība kādas kvalitātes nozīmē. Tālāk ir kļuvis skaidrs: τὰ εἶναι divdomīgi apzīmē gan tagadnīgi klātbūtīgo, gan arī netagadnīgi klātbūtīgo, kas, izprasts no pirmā, ir atbūtīgais. Taču tagadnīgi klātbūtīgais neatrodas kā atgriezts gabals starp atbūtīgo. Ja klātbūtīgais no sākta gala atrodas redzē, viss būtīgojas kopā, viens nes sev līdzī otru, viens ļauj būt otram. Neapslēptībā tagadnīgi klātbūtīgais kavējas kā atvērtā apvidū. Tas, kas tagadnīgi uzkavējas (uzkavējošies) apvidū, iznāk no apslēptības un ienāk neapslēptībā. Taču uzkavējoši atnākošs ir klātbūtīgais, kaut arī tas no neapslēptības jau iet projām uz apslēptību. Tagadnīgi klātbūtīgais ikreiz uzkavējas. Tas uzkavējas atnākumā un aizgājumā. Uzkavēšanās ir pāreja no nākuma gājumā. Klātbūtīgais ir ikreizējais-uzkavējošies. Pārejoši uzkavējoties, tas uzkavējas vēl atnākumā un uzkavējas jau aizgājumā. Ikreiz klātbūtīgais, tagadnīgais būtīgo no atbūtības. Tieši tas ir jāsaka par īsteni klātbūtīgo, kas varētu izšķīrt mūsu ierasto priekšstatu par visu atbūtību.

Tὰ εἶναι apzīmē ikreizējo-uzkavējošies vienoto daudzējādību. Katrs tādējādi neapslēptībā klātbūtīgais savā veidā piebūtīgojas (anwest) pie cita.

Visbeidzot no aplūkotā Homēra fragmenta secināsim vēl ko: ar τὰ εἶναι, ar tā dēvēto esošo, nepavisam nav domāta dabas lieta. Šajā gadījumā dzejnieks ar εἶναι apzīmē ahajiešu stāvokli Trojas priekšā, Dieva dusmas, mēra plosīšanos, mirušo sārtus, vadoņu bezpalīdzību un citu. Homēra valodā τὰ εἶναι nav filosofisks jēdziens, bet gan pārdomāti un domājoši sacīts vārds. Tas nav nosaukums tikai dabas lietām, ne arī objektiem vispār, kādi vien varētu nostāties pretim cilvēka priekšstatīšanai. Arī cilvēks piederas εἶναι: viņš ir tas klātbūtīgais, kurš — gaismojoši-uzklausoši un tādējādi sapulcējoši — klātbūtīgajam kā tādām ļauj būtīgot neapslēptībā. Ja Kalhanta dzejiskajā raksturojumā klātbūtīgais ir domāts attiecībā uz gaišreģa redzējumu, tas, grieķiski domājot, nozīmē, ka gaišreģis kā tas, kas redzējis, ir klātbūtīgais, kurš izcilā nozīmē piederas klātbūtīgā kopumam. Taču tas nenozīmē, ka klātbūtīgais kā tikai objektīvais būtu atkarīgs no gaišreģa subjektivitātes.

Τὰ εὐόντα, tagadnīgi un netagadnīgi klātbūtīgais, ir neuzkritošs apzīmējums tam, kas īsti pavēstīts Anaksimandra izteikumā. Vārds nosauc to, kas — kā vēl ne-izsacītais, domās neizsacītais — lemts visai domāšanai. Vārds nosauc to, kas turpmāk izteikts vai neizteikts nodarbina visu Rietumu domāšanu.

Taču par izteiktu Rietumu domas pamatvārdu εὖν (klātbūtīgs) un εἶναι (klātbūt) kļūst dažus gadsimtus pēc Anaksimandra — Parmenīda filosofijā. Tas, protams, nenotiek tāpēc, ka Parmenīds, kā to vēl šodien liecina ierasts maldīgs viedoklis, izskaidroja „loģiski“ — no stāstījuma teikuma un tā saikļa (*copula*). Tik tālu grieķu domāšanas ietvaros negāja pat Aristotelis, kad viņš esošā esamību domāja no κατηγορία. Aristotelis pieņēma esošo kā jau priekš izteikuma priekšā esošu, t.i., kā neapslēpti ikreizēji klātbūtīgo. Aristotelim pat nebija nepieciešams ὑποκείμενον, substanci, skaidrot no stāstījuma teikuma subjekta, jo substances būtība, t.i., grieķiski οὐδία, παρουσία nozīmē jau bija skaidra. Taču klātbūtīgā klātbūtību arī Aristotelis nedomāja no teikuma priekšmeta priekšmetiskuma, bet gan kā ἐνέργεια, ko, protams, vesels bezdibenis atdala no viduslaiku sholastikas *actus purus actualitas*.

Ar Parmenīda ἔστιν nav domāts „ir“ kā teikuma saiklis. Viņš nosauc εὖν — klātbūtīgā klātbūtīgais. ἔστιν atbilst tīrai esamības uzrunai pirms atšķiršanas kādā pirmajā un otrajā οὐσία, eksistencē un esencē. Turklāt εὖν tika domāta no šo εὖντα apslēptās un neapslēptās neapslēptības pilnības, kurai agrīnā grieķu pasaule uzticējās, nejutot vajadzību vai iespēju pašu šo būtības pilnību izzināt visos aspektos.

No jēdzieniem nepakļautu izrunātu vārdu εὖντα εὖν domājošas pieredzes ir izsacīti agrīnās domāšanas pamatvārdi: Φύσις un Λόγος, Μοῖρα un Ἐρις, Ἀλήθεια un Ἐν. Tikai pēc Ἐν, kas atkal jādōmā pamatvārdu jomā, εὖν un εἶναι kļūst par izteiktiem pamatvārdiem klātbūtīgā apzīmēšanai. Visupirms no esamības kā Ἐν likteņa pēc būtiskiem apvērsumiem jaunlaiku laikmets nonāk substances monadoloģijas laikmetā, kas pilnveidojas gara fenomenoloģijā.

Nevis Parmenīds loģiskā formā izklāstīja esamību, bet gan gluži pretēji — loģika, radusies no metafizikas un reizē tai uzkundzējusies, noveda pie tā, ka agrīnajos vārdos slēptais esamības būtības bagātīgums palika tajos aprakts. Tā esamība varēja nonākt tukšāko un vispārīgāko jēdzienu fatālajā rangā.

Taču kopš domāšanas rītausmas „esamība“ nosauc klātbūtīgā klātbūtību izgaismojoši-apslēpjošā sapulcējuma nozīmē, kādā tika domāts un

izteikts Λόγος. Λόγος (λέγειν — salasīt, sapulcēt) tiek aptverts no Ἀλήθεια — no atklājošās slēpšanas. Tās divējādajā būtībā slēpjas Ἔρις un Μοῖρα domātā būtība — ar šiem vārdie reizē tiek nosaukts arī Φύσις.

Šo pamatvārdu valodā, kuri domāti no klātbūtnības pieredzes, runā vārdi Anaksimandra izteikumā: δίκη, τίσις, ἀδικία.

Esamības aicinājums, kas runā šajos vārdos, nosaka filosofiju tās būtībā. Filosofija nav cēlusies no mīta. Tā rodas tikai no domas domāšanā. Bet domāšana ir esamības domāšana. Domāšana nerodas. Tā ir, kamēr būtīgojas esamība. Bet domāšanas pagrimums zinātnēs un ticībā ir esamības ļaunais liktenis.

Sava likteņa rītausmā esošais, τὰ εόντα, izpaužas valodā. Ko no atnākošā aizturētās pilnības Anaksimandra izteikums atnes izteiktajā? Izteikums — pēc šķietami istā teksta — skan:

.. κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας.

Parastajā tulkojumā:

„... ar nepieciešamību; jo tās cita citai maksā sodu un izpirkumu par savu netaisnīgumu.“

Arī tagad izteikums sastāv no diviem teikumiem; no pirmā saglabājušies tikai pēdējie vārdi. Sāksim ar otrā teikuma skaidrojumu.

Αὐτὰ attiecas uz iepriekšējā teikumā nosaukto. Var būt domāts tikai viens: τὰ ὄντα, klātbūtīgais kopumā, tagadnīgi un netagadnīgi neapslēptībā esošais. Jautājumam, vai tas skaidri ir nosaukts arī ar vārdu εόντα, sakarā ar teksta nedrošumu jāpaliek atklātam. Αὐτὰ nosauc visu klātbūtīgo, kas būtīgojas kā ikreizējais-uzkavējīgais: dievi un cilvēki, tempļi un pilsētas, jūra un zeme, ērglis un čūska, koks un krūms, vējš un gaisma, akmens un smilts, diena un nakts. Klātbūtīgais piederas kopā klātbūtnības vienumā, katram pie katra savā uzkavētībā uzkavējoši būtīgojoties ar citiem. Šis daudzais (πολλά) nav atdalītu priekšmetu savirknējums, aiz kura kaut kas stāvētu, kas to kopumā aptvertu. Drīzāk klātbūtībā kā tādā valda kāda apslēpta sapulcējuma kavēšanās-vienam-pie-otra. Tāpēc Hērakleits, ieraugot šo sapulcējoši-vienojošo un atklājošo būtību klātbūtībā, šo "Ev sauc par Λόγος.

Bet kā visupirms klātbūtīgā visību — klātbūtīgā, kas ikreizīgi nonācis viens pie otra neapslēptībā, — aptver Anaksimandrs? Kas pamatos visur caurauž klātbūtīgo? Izteikuma pēdējais vārds to pasaka. Tulkojums mums jāšak ar to. Tas nosauc klātbūtīgā pamatiezīmi: ἡ ἀδικία. To burtiski mēdz

tulkot kā „netaisnīgumu“. Taču vai burtiskais ir arī burtam atbilstošs? Citiem vārdiem: vai tulkotais vārds ievēro to, kas pausts izteikumā? Vai acupriekšā atrodas  $\alpha\upsilon\tau\acute{\alpha}$ , neapslēptībā ikreizēji klātbūtīgā kopums?

Cik tālu ikreizēji klātbūtīgais aizgājis netaisnīgumā? Kas klātbūtīgajā ir netaisnīgs? Vai tās nav klātbūtīgā tiesības, ka tas atkal un atkal kavējas un tā piepilda savu klātbūšanu?

Vārds  $\acute{\alpha}$ - $\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$  visupirms izteic, ka  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  izpaliek.  $\delta\acute{\iota}\kappa\eta$  mēģina tulkot kā „tiesības“. Tāpēc izteikuma tulkojumā atrodams pat „sods“. Ja mēs atturamies no saviem juridiski morālajiem priekšstatiem, ja pieturamies pie tā, kas izpaužas valodā, tad  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$  izteic, ka tur, kur tas valda, kaut kas nav kārtībā. Tas nozīmē: kaut kas ir ārpus savienojumiem. Taču par ko ir runa? Par ikreizēji klātbūtīgo. Taču kur klātbūtīgajā ir savienojumi? Kur ir kaut viens savienojums? Kā klātbūtīgais var būt bez savienojuma,  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\omicron\nu$ , t.i., ārpus savienojuma?

Izteikums nepārprotami teic, ka klātbūtīgais ir  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$ , t.i., ārpus savienojuma. Taču tas nevar nozīmēt, kas tas vairs nebūtu klātbūtīgs. Bet tas neizteic arī tikai to, ka klātbūtīgais būtu ārpus savienojuma nejauši vai varbūt kādu savu īpašību pēc. Izteikums saka: klātbūtīgais kā klātbūtīgais, kāds tas ir, ir ārpus savienojuma. Pie klātbūtības kā tādas ir jāpieder savienojumam līdz ar iespējamību būt ārpus savienojuma. Klātbūtīgais ir ikreizēji uzkavējīgais. Uzkavēšanās būtīgojas kā pārejoša promiešanas atnākšana. Uzkavēšanās būtīgojas starp šurpatnākšanu un projāmaiziešanu. Starp šo divkāršo at-būtību būtīgojas visa uzkavējīgā klātbūtība. Šajā „starp“ ir savienots ikreizējais-uzkavējīgais. Šis „starp“ ir savienojums, kuram atbilstoši no izcelšanās uz izzušanu ikreiz ir pievienots uzkavējīgais. Uzkavējīgā klātbūtība izlaužas „šurp“ no izcelsmes un ielaužas „turp“ no izzušanas. Klātbūtība no abiem virzieniem ir savienota atbūtībā. Šādā savienojumā būtīgojas klātbūtība. Klātbūtīgais iz-ceļas no šurp-nākošā un pār-iet aizejošajā, viss notiek reizē, un proti, kamēr tas būtīgojas. Uzkavēšanās būtīgojas savienojumā.

Bet tad ikreizēji-uzkavējīgais ir tieši savas klātbūtības savienojumā un, kā tagad varam teikt, nekādā ziņā nav ne-savienojumā, nav  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$ . Un tomēr izteikums to saka. No būtības atziņas tas teic, ka  $\acute{\alpha}\delta\acute{\iota}\kappa\acute{\iota}\alpha$  ir  $\acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$  pamatiezīme.

Ikreizējais-uzkavējīgais būtīgojas kā kavējošies savienojumā, kas klātbūtību savieno divējā atbūtībā. Taču kā atbūtīgais ikreizējais-uzkavējīgais — tieši tas un tikai tas — reizē var uzkavēties savā uzkavējumā. Atnākošais gan var pastāvēt uz savu uzkavēšanos, lai vienīgi tā paliktu klātbūtīgāks

pastāvošā nozīmē. Ikreizējais-uzkavējīgais pastāv uz savu klātbūti. Tā tas sevi izņem ārpus savas pārejošās uzkavēšanās. Tas turas pretim pastāvēšanas stūrgalvībā. Tas vairs neliekas ne zinīs par citu klātbūti. Tas ietiepjas tālākās pastāvēšanas pastāvīgumā, it kā tā arī būtu uzkavēšanās.

Būtīgojoties uzkavēšanās savienojumā, klātbūtīgais iziet ārpus tā un kā ikreizējais-uzkavējīgais ir ne-savienojumā. Jebkurš ikreizējais-uzkavējīgais atrodas ne-savienojumā. Pie klātbūtīgā klātbūtības, pie ἐόντα ἐόν, pieder ar ἀδικία. Tad šī stāvēšana ne-savienojumā būtu visa klātbūtīgā būtība. Tādā gadījumā domāšanas agrīnajā izteikumā parādītos grieķiskās esamības pieredzes pesimisms, varētu pat teikt — nihilisms.

Taču — vai izteikums saka, ka klātbūtīga būtība pastāv ne-savienojumā? Gan saka, gan nesaka. Tiesa, izteikums nosauc ne-savienojumu kā klātbūtīgā pamatiezīmi, taču tikai, lai pateiktu:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δικην .. τῆς ἀδικίας.

„Tām jāmaksā izpirkums,“ tulko Niče; „tās maksā sodu,“ tulko Dilss, „par savu netaisnīgumu.“ Taču par maksāšanu nekur nav runa, tāpat kā par sodu un izpirkumu, un par to, ka būtu kaut kas sodāms vai pat nepieciešami atriebjams atbilstoši to viedoklim, kuri visupirms atriebto uzskata par taisnīgo.

Tostarp no ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgā — kā ne-savienojuma uzkavējumā — domātas būtības ir noskaidrojies nepārdomāti izsacītais „lietu netaisnīgums“. Ne-savienojums pastāv, ikreizējam-uzkavējīgajam mēģinot sevi nostiprināt uzkavējumā tikai pastāvīgā nozīmē. Uzskatās kā stūrgalvība, domāta no uzkavējuma savienojuma, ir sacelšanās, kas izpaužas kā tīra ilgstamība. Savā klātbūtībā, kas uz-kavē ikreizējo klātbūtīgo neapslēptības apvidū, saceljas pastāvīgošana. Caur šo uzkavējuma sacēlīgumu ikreizējais-uzkavējīgais uzstāj pēc vienkārša pastāvīguma. Klātbūtīgais tad būtīgojas bez uzkavējuma savienojuma un pret to. Izteikums neteic, ka ikreizēji klātbūtīgais sevi pazaudētu ne-savienojumā. Izteikums teic, ka ikreizējais-uzkavējīgais attiecībā uz ne-savienojumu, δίδοναι δικην, dod savienojumu.

Ko šeit nozīmē „dot“? Kā ikreizējais-uzkavējīgais, kas būtīgojas ne-savienojumā, varētu dot savienojumu? Vai tas var dot to, kā tam nav? Ja tas dod, vai tas neatdod savienojumu tieši projām? Kurp un kā ikreizēji klātbūtīgie dod savienojumu? Mums jājautā skaidrāk, t.i., vadoties no lietas.

Kā klātbūtīgajam kā tādām ir jādod savas klātbūtības savienojums? Šeit minētā došana var būt rodama tikai klātbūtības veidā. Dot nenožīmē

tikai atdot. Sākotnīgāka ir došana klātdošanas nozīmē. Tāda došana ļauj, lai kādam citam piederētu tas, kas kā piederīgs tam ir piemērots. Tas, kas klātbūtīgajam pieder, ir tā uzskatījuma savienojums, kurš to savieno ar šurpnākošo un projāmejošo. Savienojumā ikreizējais-uzkavējīgais saglabā savu uzskatījumu. Tā tas nedzenas projām vienkāršas ietiepības ne-savienojumā. Savienojums pieder pie ikreizējā-uzkavējīgā, kas pieder savienojumā. Savienojums ir piederīgums.

Δίκη, domāts no esamības kā klātbūtības, ir piederīgi-savienojošs piederīgums. Ἀδικία, ne-savienojums, ir ne-piederīgums. Vajadzētu tikai, lai mēs šo ar lielo burtu rakstīto vārdu, vadoties no tā valodas spēka, kā lielu arī domātu.

Ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgais atbūtīgojas uzskatējoties, uzskatēdamiem iz-ceļas un pār-iet; uzskatēdamiem pastāv savienojums pārejai no šurpnākšanas uz projāmaiziešanu. Šī ikreizēji uzskatējošies pārejas pastāvēšana ir klātbūtīgā savienojoša pastāvība. Tā neuzstāj tieši pēc vienkāršas stūrgalvības. Tā nekļūst par ne-savienojuma īpašību. Tā pārvar ne-piederīgumu. Uzskatējoties tās uzskatējums ļauj ikreizējam-uzkavējošam, lai tā būtībai kā klātbūtībai piederētos piederīgums. Διδόναi nosauc šo piederētļaušanu.

Ne ἀδικία pašā par sevi, ne ne-piederīgumā pastāv ikreizēji klātbūtīgā klātbūtība, bet gan διδόναi δίκην .. τῆς ἀδικίας, tur, ka klātbūtīgais atkal un atkal ļauj piederēt piederīgumam. Tagadnīgi klātbūtīgais nav iespraužams atgriezta veidā starp netagadnīgi klātbūtīgo. Tagadnīgi klātbūtīgais ir tagadnīgais, ciktāl tas ļauj piederēt netagadnīgajam:

διδόναi .. αὐτὰ δίκην .. τῆς ἀδικίας,

tie, tie pašī, ļauj piederēt ne-piederīguma piederīgumam (pārvarējumā).

Esošā aptveršana savā esamībā, kas šeit izpaužas valodā, nav ne pesimistiska, ne arī nihilistiska; tā nav arī optimistiska. Tā paliek traģiska. Taču tas ir augstprātīgs vārds. Iespējams, ka traģiskā būtībai uz pēdām nonāksim tad, ja mēs to izskaidrosim nevis psiholoģiski vai estētiski, bet gan, visupirms pārdomājot tā esamības būtību, esošā esamību, domājot διδόναi δίκην .. τῆς ἀδικίας.

Ikreizēji klātbūtīgais, τὰ εὐόντα, piebūtīgojas, ciktāl tas ļauj piederēt piederīgojošam piederīgumam. Kam pieder savienojuma piederīgums, un kam tas pakļauts? Kad ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgie piešķir piederīgumu un kādā veidā? Izteikums par to tiešā veidā neko nesaka, vismaz tiktāl, ciktāl mēs līdz šim tā vārdus esam pārdomājuši. Taču, ja pievērsisim

uzmanību arī neiztulkotajam, izteikums, šķiet, nepārprotami pateiks, uz ko vai uz kuru vērsas διδόναι:

διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισ

Ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgie ļauj piederīgumam piederēt ἀλλήλοισ — viens otram. Tā parasti mēdz lasīt tekstu. Ἀλλήλοισ attiecina uz δίκην un τίσιν, ja to vispār vairāk vai mazāk skaidri priekšstata un īpaši nosauc, kā to dara Dilss, kamēr Nīče to tulkojumā pat izlaiž. Taču man šķiet, ka nepastarpināta ἀλλήλοισ attiecināšana uz διδόναι δίκην καὶ τίσιν valodiski nav ne nepieciešama, ne arī — visupirms priekšmetiski — attaisnojama. Tādēļ, vadoties no priekšmeta, visupirms jājautā, vai ἀλλήλοισ drīkst tieši attiecināt uz δίκην, vai arī drīzāk vienīgi uz tieši iepriekš esošo τίσιν. Lēmums ir atkarīgs no tā, kā mēs tulkojam starp δίκην un τίσιν stāvošo καὶ. Bet to savukārt nosaka tas, ko šeit nozīmē τίσις.

Τίσις mēdz tulkot kā izpirkumu. Tāpēc ir saprotama vēlēšanās skaidrot διδόναι kā samaksāt. Ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgie maksā izpirkumu, nomaksā to kā sodu (δίκη). Tiesa ir pilnīga, īpaši netrūkst tā netaisnīguma, par kuru, protams, neviens nevar pareizi pateikt, kur tas būtu meklējams.

Kaut arī τίσις var, tomēr tam nevajadzētu nozīmēt izpirkumu, jo tā nenosaukta paliktu būtiskākā un sākotnīgākā nozīme. Jo τίσις ir vērtēšana. Kaut ko vērtēt nozīmē to cienīt un tādējādi novērtēto tādu, kāds tas ir, gandarīt. Novērtēšanas, gandarīšanas būtiskā secība labajā var norisināties kā labdarība, bet attiecībā uz slikto — kā izpirkums. Taču vārda iztīrījums vien, ja mēs ὀδύκῃ un δίκη domās jau neatvedinām no priekšmeta, neved pie vārda priekšmeta, par kuru runāts izteikumā.

Pēc šā vārda atrodas αὐτὰ (τὰ εὐόντα), ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgas būtības ne-piederīgumā. Kamēr tās uzkavējas, tā aizkavējas. Tās nekustīgi paliek. Jo pārejā no šurpatnākšanas un projāmaiziešanas tās vilcinoties iziet uzkavējumu. Tās paliek: tās turas pie sevis. Tā kā ikreizējie-uzkavējīgie uzkavējoties paliek, tie palikdami seko sliecībai — palikt šādā palikšanā un pat pastāvēt uz to. Tie sastindzinās uz pastāvīgu ilgšanu un neatgriežas pie δίκη, uzkavēšanās piederīguma.

Taču tādējādi katrs uzkavējīgais jau turas pretim citam. Neviens neņem vērā cita uzkavējošo būtību. Ikreizējie-uzkavējīgie ir nesaudzīgi cits pret citu — katrs ikreiz no pašā uzkavējīgajā klātbūtībā valdošās un tās diktētās tiesmes pēc palikšanas sastingtībā. Tāpēc ikreizējie-uzkavējīgie neizbeidzas vienkāršā vērā neņemšanā. Tā pati dzen tos sastingtībā, tā ka

tie vēl klātbūtīgojas kā klātbūtīgie. Klātbūtīgais kopumā nesairst tikai atsevišķajā, kas neņem vērā citus, un neizkļiedējas nenoturīgajā. Izteikums drīzāk tagad teic tā:

διδόναι .. τίσιν ἀλλήλοις

tie — ikreizējie-uzkavējīgie — ļauj piederēt viens otram: ļauj vienam ņemt vērā otru. τίσις tulkojums kā vērā ņemšana drīzāk varētu tvert cienīšanas un novērtēšanas būtisku nozīmi. Tā būtu domāta no priekšmeta, no ikreizējo-uzkavējīgo klātbūtības. Taču vārds „vērā ņemšana“ pārāk tieši nosauc cilvēcisku būtni, kamēr τίσις neitrāli — tāpēc, ka būtiskāk — tiek teikts par ikvienu klātbūtīgo: αὐτά (τὰ εἶντα). Mūsu vārdam „vērā ņemšana“ trūkst ne tikai nepieciešamā plašuma, bet visupirms svarīguma, lai izteikumā kā tulkojošais vārds tas runātu par τίσις un atbilstoši δίκη kā par piederīgumu (Fug).

Mūsu valodā ir kāds vecs vārds, ko mēs, pašreizējie, zīmīgā kārtā pazīstam tikai noliedzošā formā un turklāt pazemojošā nozīmē, — vārds „kaiņējums“ (Unfug). Tas parasti mums vairs neizsaka neko citu kā nepiedienīgu un zemisku izturēšanos, kaut ko, kas tiek darīts rupjā veidā.

Līdzīgi vēl mēs lietojam vārdu „nekrietns“ (ruchlos) — samaitātības un neģēlīguma nozīmē: bez krietnuma (ohne Ruch). Šobrīd vairs pat nav zināms, ko vācu valodā nozīmē „Ruch“. Vidusaugšvācu valodā „rouche“ apzīmē rūpīgumu, rūpes. Tās pievērš uzmanību tam, lai kāds cits paliktu savā būtībā. Šī uzmanības pievēršana, domāta par ikreizējiem-uzkavējīgajiem attiecībā uz klātbūti, ir τίσις, *der Ruch* — kārtums. Vārds „geruhen“ — labpatikt — pieder pie kārtuma, un tam nav nekā kopēja ar „Ruhe“ — pakļāvību; labpatikt nozīmē: kaut ko novērtējot, atļaujot, pieļaut to kā to pašu. Tas, kas tika piebilsts pie vārda „vērā ņemšana“ — ka tas apzīmē cilvēciskas attiecības —, attiecas arī uz „rouche“ — rūpīgumu. Taču izmantosim to, kas vārdā ir zudis, pārņemsim to no jauna būtiskākā plašumā un atbilstoši piederīgumam kā δίκη runāsim par τίσις kā par kārtumu (Ruch).

Tā kā ikreizējie-uzkavējīgie neierobežotā pretestības stūrgalvībā pilnībā neizkaisās vienkārši nepiekāpīgā turpmākpastāvēšanā, lai tādējādi vienādā tieksmē izgrūstu viens otru no tagadnīgi klātbūtīgā, tie piešķir piederīgumu, διδόναι δίκην.

Tā kā šie ikreizējie-uzkavējīgie piešķir piederīgumu, tad vienlaicīgi tie katreiz arī attiecībā viens pret otru ikviens otram piešķir kārtumu, διδόναι .. καὶ τίδιν ἀλλήλοις. Tikai tad, ja mēs vispirms τὰ εἶντα esam



Izteikuma otrais teikums nosauc klātbūtīgo savas klātbūtības veidā. Izteikums no klātbūtīgā saka par tā klātbūti. Tas izceļ to pārdomātības gaismā. Otrais teikums sniedz skaidrojumu par klātbūtīgā klātbūti.

Tādēļ pirmajam teikumam ir jānosauc pati klātbūtība, un proti, par cik tas nosaka klātbūtīgo kā tādu; jo tikai tad un tikai tiktāl otrais teikums var otrādi — atgriezeniski caur γάρ uz pirmo — no klātbūtīgā noteikt klātbūti. Klātbūtība attiecībā uz klātbūtīgo vienmēr ir tas, kam atbilstoši būtīgojas klātbūtīgais. Pirmais teikums nosauc klātbūti, tai atbilstoši. No pirmā teikuma ir saglabājušies tikai pēdējie trīs vārdi:

.. κατά τὸ χρεών·

Tos mēdz tulkot — „nepieciešami“. Vispirms ļausim τὸ χρεών palikt netulkotam. Bet arī tā mēs jau varam no izskaidrotā otrā teikuma un no tā atgriezeniskās saiknes veida uz pirmo teikumu divējādi domāt par τὸ χρεών. Pirmkārt, tas nosauc klātbūtīgā klātbūti, otrkārt, vārdā χρεών, ja tas domā klātbūtīgā klātbūti, kaut kādā veidā ir domātas klātbūtības attiecības pret klātbūti, ja citādi esamības attiecības pret esošo var rasties tikai no esamības un būt rodamas esamības būtībā.

Pirms τὸ χρεών atrodas κατά. Šis κατά nozīmē — no augšas lejā, pāri. κατά norāda atpakaļ uz tādu, no kura kā no augstienes uz leju zem tā un kā tā sekas būtīgojas kāds apakšējais. Tam, uz ko atgriezeniski tiek teikts κατά, ir nogāze, pa kuru tas vai cits tā vai citādi var gādities.

Taču kurā nogāzē un kādā secībā var būtīgoties klātbūtīgais kā klātbūtīgais, ja ne klātbūtības secībā un nogāzē? Ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgais uzkavējas κατά τὸ χρεών. Vienaļga, kā mēs esam domājuši vārdu τὸ χρεών, tas ir senākais apzīmējums εόντα pārdomātajam εόν; τὸ χρεών ir vecākais vārds, kurā domāšana esošā esamību pauž valodā.

Ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgie piebūtīgojas, pārvarot bez-krietno ne-piederīgumu — ὀδίκια —, kas kā būtiska varēšana būtīgojas pašā uzkavējumā. Klātbūtīgā klātbūtība ir šāda pārvarēšana. Tā realizējas tādējādi, ka ikreizējie-uzkavējošamies piešķir piederīgumu un līdz ar to viens otram kārtumu. Atbilde uz jautājumu, kam tiek piešķirts piederīgums, ir dota. Piederīgums piemīt tam, gar ko būtīgojas klātbūtība, t.i., pārvarēšana. Piederīgums ir κατά τὸ χρεών. Līdz ar to noskaidrojas, kaut arī vēl no liela attāluma, χρεών būtība. Ja tā kā klātbūtības būtība būtiski attiecas uz klātbūtīgo, tad šajā attiecībā rodams tas, ka τὸ χρεών riko piederīgumu un līdz ar to arī kārtumu. Χρεών riko, lai gar to klātbūtīgais piešķirtu taisnību un kārtīgumu. Χρεών ļauj, lai klātbūtīgajam pienāktos šāda rikošana, un

tādējādi piešķir tam savas atnākšanas veidu kā ikreizējam-uzkavējīgam uzkavēšanos.

Klātbūtīgais piebūtīgojas, jo tas pārvar „ne“ ne-piederīgumā, pārvar  $\alpha$ - no  $\alpha\delta\iota\kappa\acute{\alpha}$ . Šis  $\alpha\pi\acute{o}$  vārdā  $\alpha\delta\iota\kappa\acute{\alpha}$  atbilst vārda  $\chi\rho\epsilon\acute{o}\nu$  κατά. Pārnesošais  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  otrajā teikumā nospriego loku no viena teikuma uz otru.

Līdz šim mēs mēģinājām domāt tikai to, ko  $\tau\acute{o}$   $\chi\rho\epsilon\acute{o}\nu$  nosauc, spriežot pēc uz to atgriezeniski attiecinātā izteikuma otrā teikuma, nejaudājot par pašu vārdu. Ko nozīmē  $\tau\acute{o}$   $\chi\rho\epsilon\acute{o}\nu$ ? Izteikuma teksta pirmo vārdu iztīrāsīm pēdējo, jo tas priekšmeta ziņā ir pirmais. Kāda priekšmeta ziņā? Klātbūtīgā klātbūtības priekšmeta ziņā. Bet esamības priekšmets ir — būt par *esošā* esamību.

Šā miklaini daudznozīmīgā ģenitīva vārdiskā forma apzīmē kādu ģenēzi, klātbūtīgā izcelsmi no klātbūtības. Taču ar abu būtību paliek aplēpta šās izcelšanās būtība. Ne tikai tā — pat attiecības starp klātbūtību un klātbūtīgo paliek nedomātas. No sākta gala šķiet, ka klātbūtība un klātbūtīgais ikreiz būtu kaut kas katrs pats par sevi. Negaidot pati klātbūtība kļūst par klātbūtīgo. Priekšstatīta no klātbūtīgā, tā kļūst par klātbūtīgo pāri visam un līdz ar to par augstāko klātbūtīgo. Kad tiek nosaukta klātbūtība, jau ir priekšstatīts klātbūtīgais. Pamatos klātbūtība kā kaut kas tāds netiek atšķirta no klātbūtīgā. To uzskata tikai par vispārīgāko un augstāko klātbūtīgo un un līdz ar to par klātbūtību kā tādu. Klātbūtības būtība un līdz ar to klātbūtības atšķirība no klātbūtīgā paliek aizmirsta. *Esamības aizmirstība ir esamības atšķirības no esošā aizmirstība.*

Taču atšķirības aizmirstība nekādā ziņā nav domāšanas aizmāršības sekas. Esamības aizmirstība pieder pie šās aizmirstības aizsegtās esamības būtības. Tā piederas tik būtiski pie esamības likteņa, ka šā likteņa rītausma sākas kā klātbūtīgā savā klātbūtībā atsegšana. Tas nozīmē: esamības vēsture sākas ar esamības aizmirstību, ar to, ka esamība ar savu būtību, ar atšķirību no esošā, paliek pie sevis. Atšķirība atkrit. Tā paliek aizmirsta. Pirmoreiz atklājas atšķirīgais, klātbūtīgais un klātbūtība, taču ne *kā* atšķirīgais. Drīzāk arī atšķirības agrinās pēdas tiek izdzēstas un klātbūtība izskatās kā klātbūtīgais, un tā izcelsmi rod kādā augstākajā klātbūtīgajā.

Atšķirības aizmirstība, ar kuru sākas esamības liktenis, lai tajā noslēgtos, tomēr nav nekāds trūkums, bet gan bagātākais un plašākais notikums, kurā izšķiras Rietumu pasaules vēsture. Tā ir metafizikas norise. Tas, kas tagad *ir*, atrodas jau iepriekš notikušās esamības aizmirstības likteņa ēnā.

Taču esamības atšķirība no esošā tikai tad var tikt apzināta kā kaut kas aizmirsts, kad šī atšķirība jau pati atklājas ar klātbūtīgā klātbūtību un tādējādi ir atstājusi pēdas, kas saglabājušās valodā, kurā atnāk esamība. Tā

domājot, mēs drikstam pieņemt, ka atšķirība drīzāk izgaismojas esamības agrīnajā vārdā nekā vēlākajā, taču ne katrreiz būdama tā nosaukta. Atšķirības izgaismojums tādēļ var arī nenozīmēt, ka atšķirība parādās kā atšķirība. Gluži otrādi, klātbūtībā kā tādā var izpausties attiecība pret klātbūtīgo, proti, tā, ka klātbūtība *kā šī attiecība* tiks pie vārda.

Tieši to izteic agrīnais esamības vārds τὸ χρεών. Tiesa, mēs mānītu paši sevi, ja iedomātos, ka varētu tvert atšķirību un atklāt tās būtību, ja vien, pietiekoši ilgi etimoloģizējot, sadalītu vārda χρεών nozīmi. Tikai tad, ja mēs neapdomāto esamības aizmirstībā vēsturiski aptversim kā tādu, kas jādama, un ilgi pieredzēto visilgāk būsim domājuši no esamības likteņa, — tad varbūt senais vārds varēs uzrunāt vēlinā atcerē.

Vārdu χρεών mēdz tulkot kā „nepieciešamību“. Ar to domā spaidus, neizbēgamu vajadzēšanu. Taču mēs maldāmies, ja turamies tikai pie šīs atvasinātās nozīmes. Iekš χρεών atrodas χράω, χράομαι. No turienes runā η χείρ, roka; χράω teic: es kaut kam pielieku roku, sniedzos pēc tā, attiecos pret to un eju tam palīgā. Tādējādi χράω reizē nozīmē iedot rokā, iesniegt un tādējādi izsniegt, atdot kādā piederībā. Bet tā ir tāda veida izsniegšana, ka tā patur rokā atdošanu un līdz ar to atdoto.

Tādēļ divdabi χρεών sākotnēji nav nosaukts nekas no spaidiem un vajadzēšanas. Taču šis vārds tikpat maz visupirms un kopumā nozīmē piekrišanu un sakārtošanu.

Ja pilnībā ņemsim vērā, ka mums ir jādama vārds no Anaksimandra izteikuma, tad vārds var izteikt tikai būtīgojošos *klātbūtīgā* klātbūtībā, tātad attiecību, kas diezgan neskaidri tiek pieteikta ģenitīvā. Tad τὸ χρεών ir klātbūtības pasniegšana, kas izsniedz klātbūtību klātbūtīgajam un tādējādi klātbūtīgo kā tādu patur tieši rokā, t.i., glabā klātbūtībā.

Pašas klātbūtības būtībā valdošā attiecība pret klātbūtīgo ir viena vienīga. Tā paliek pilnīgi nesalīdzināma ar jebkuru citu attiecību. Tā pieder pie pašas esamības vienīguma. Tāpēc valodai, lai nosauktu esamības būtīgojošos, vajadzētu atrast vienīgo, šo vienīgo vārdu. Tas dod iespēju aptvert, cik riskants ir katrs domājamo vārds, kas tiek piešķirts esamībai. Tomēr šī pārdošība nav neiespējama, jo esamība runā visur un pastāvīgi jebkurā valodā. Nav tik grūti atrast esamības vārdu domāšanā, grūtāk ir atrasto vārdu paturēt tīru īstenā domāšanā.

Anaksimandrs saka: τὸ χρεών. Mēs iedrošināmies piedāvāt tulkojumu, kas skan dīvaini un sākotnēji paliek neizskaidrojams: τὸ χρεών — „lietojums“.

Ar šo tulkojumu mēs iedrošināmies saskatīt grieķu vārdā nozīmi, kas nav sveša pašam vārdam, ne arī pretrunīga priekšmetam, kuru tas nosauc

izteikumā. Tomēr tulkojums ir iedrošināšanās. Tas arī neko nezaudē no šā rakstura, kolīdz mēs esam padomājuši, ka jebkurš tulkojums domāšanas jomā paliek šāda iedrošināšanās.

Kādā mērā τὸ χρεών ir lietojums? Tulkojuma divainība mikstinās, ja mūsu valodas vārdu domājam skaidrāk. Parasti vārdu „lietot“ mēs saprotam izmantošanas nozīmē un tādas izmantošanas ietvaros — būt nepieciešamam. Izlietošanā nepieciešamais kļūst par ierasto. Lietotais ir lietojumā. „Lietojums“ šajā ierastajā un atvasinātajā nozīmē šeit kā τὸ χρεών tulkojuma vārds nedrīkst tikt domāts. Drīzāk mēs paliekam pie saknes nozīmes: lietot ir „bruchen“ kā latīņu „frui“, vācu „fruchten“ (dot augļus), „Frucht“ (auglis). Mēs to tulkojam brīvi kā „baudīt“; bet baudīt (*nießen*) nozīmē priecāties par kādu lietu un tādējādi būt tās lietotājam. Tikai atvasinātā nozīmē ar „baudīt“ domāta vienkārša aprīšana un izstrēbšana. Lietošanas kā *frui* minētā pamatnozīme sastopama Augustīna izteikumos: *Quid enim est aliud quod dicimus frui, nisi praesto habere, quod diligis?* (De moribus eccl. lib. I. c. 3; sal. de doctrina christiana lib. I. c. 2 — 4). Vārdā *frui* rodams: *praesto habere; praesto, praesitum* grieķiski nozīmē ὑποκειμενον, neapslēptībā jau priekšā esošais, οὐσία, ikreizēji klātbūtīgais. Tāpēc „lietot“ izteic: kaut kam klātbūtīgam ļaut kā klātbūtīgam klātbūt; *frui, bruchen*, lietot, lietojums nozīmē kaut ko izsniegt savai paša būtībai un to kā tādā veidā klātbūtīgu paturēt glabājošajā rokā.

Tò χρεών tulkojumā lietojums ir domāts kā tas, kas būtīgojas pašā esamībā. „*Bruchen*“, *frui* tagad nav teikts tikai par baudošu cilvēka izturēšanos, un līdz ar to attiecībā pret kaut kādu esošo — lai tas būtu pat augstākais esošais (*fruito Dei* kā *beatitudo hominis*) — lietojums tagad nosauc veidu, kā būtīgojas pati esamība kā attiecība pret klātbūtīgo, kura ap-ietas un iz-turas pret klātbūtīgo kā klātbūtīgo: τὸ χρεών.

Lietojums izsniedz klātbūtīgo savā klātbūtībā, t.i., uzkavējumā. Lietojums sniedz klātbūtīgajam sava uzkavējuma daļu. Uzkavējīgā ikreiz sniegtais uzkavējums balstās uz savienojumu, kas pārejoši ierīko klātbūtīgo starp divējādo at-būitību (šurp-atnākšana un projām-aiziešana). Uzkavējuma savienojums pa-beidz un ie-robežo klātbūtīgo kā tādu. Ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgais, τὰ ἐόντα, būtīgojas robežā (πέρας).

Lietojums kā savienojuma daļas izsniegums ir lemtīga savienošana: piederīguma un līdz ar to kārtuma ierīkošana. Lietojums izsniedz piederīgumu un kārtumu tādā veidā, ka tas izsniegto jau iepriekš patur sev, savāc pie sevis un paslēpj to kā klātbūtīgo klātbūtībā.

Bet lietojums, kas, ierīkojot piederīgumu, pa-beidz klātbūtīgo, piešķir

robežu un tādējādi ir τὸ χρεών un reizē arī τὸ ἄπειρον — tas, kas ir bez robežas, jo tas būtīgojas, lai piešķirtu ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgajam uzkavēšanās robežu.

Pēc tradīcijas, par kuru Simplikijs ziņo savā Aristoteļa „Fizikas“ komentārā, Anaksimandram vajadzētu būt teikušam, ka klātbūtīgais savas būtības izcelsmi rod tajā, kas būtīgojas bez robežas: ἀρχὴ τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον. Kas būtīgojas bez robežas, nav savienots ar piederīgumu un kārtumu, nav klātbūtīgais, bet gan τὸ χρεών.

Lietojums, ierīkodams piederīgumu un kārtumu, atbrīvojas uzkavējumā un atlaiž klātbūtīgo ikreiz savā uzkavējumā. Ar to tas ir ielaidies pastāvīgās briesmās, ka no uzkavējošies paliktības varētu sastingt vienkāršā nemainībā. Tā lietojums sevī reizē paliek klātbūtības izsniegšana nepiederīgumā. Lietojums iekārto „ne-“.

Tādēļ ikreizēji uzkavējošies klātbūtīgais var klātbūt, tikai piešķirot piederīgumu — un līdz ar to arī kārtumu — lietojumam. Klātbūtīgais atbūtīgojas κατὰ τὸ χρεών, gar lietojumu. Tas ir klātbūtīgā iekārtojoši glabājoša sapulcēšana savā atkal un atkal uzkavējošies klātbūtībā.

Tὸ χρεών tulkojums kā „lietojums“ nav radies no kādas etimoloģiski leksiskas vārda pārceļšanas. Vārda „lietojums“ izvēle cēlusies no domas iepriekšējās pārceļšanas, kas atšķirību mēģina domāt esamības būtībā, esamības aizmirstības liktenīgajā sākumā. Vārds „lietojums“ ir diktēts domāšanai, apzinot esamības aizmirstību. Pēdas tam, kas isti būtu jādāmā vārdā „lietojums“, domājams, iezīmē τὸ χρεών — šīs pēdas drīz pazūd esamības, kas pasaulvēsturiski attīstās kā Rietumu metafizika, liktenī.

Anaksimandra izteikums, domājot klātbūtīgo savā klātbūtībā, izskaidro to, kas nosauc τὸ χρεών. Izteikumā domātais χρεών ir pirmais un augstākais tā domājošs izklāsts, ko grieķi ar vārdu Μοῖρα apzinās kā savas daļas sniedzēju. Μοῖρα ir pakļauti dievi un cilvēki. Tὸ Χρεών, lietojums, ir klātbūtīgā iesniedzošā izsniegšana ikreiz kādā uzkavējumā neapslēptajā.

Tὸ Χρεών sevī slēpj vēl neatcelto izgaismojoši-slēpjošās sapulcēšanas būtību. Lietojums ir sapulcējums: ὁ Λόγος. No Λόγος domātās būtības tiek atvedināta esamības kā vienojošā vienuma būtība: „Ev. Šo pašu“ Ev domā Parmenīds. Viņš noteikti domā vienojošā vienību kā Μοῖρα (Fragm. VIII, 37.). No esamības būtības izziņas domātā Μοῖρα atbilst Hērakleita Λόγος. Μοῖρα un Λόγος būtība jau iepriekš ir domāta Anaksimandra Χρεών.

Domātāju savstarpējās atkarības un ietekmes izsekošana ir domāšanas pārpratums. Ikviens domātājs ir atkarīgs — proti, no esamības acinājuma.

Šis atkarības plašums izšķiras par brīvību no maldinošām ietekmēm. Jo plašāka šī atkarība, jo varošāka ir domāšanas brīvība un spēcīgākas briesmas aizmaldīties garām kādreiz domātajam un tomēr — bet varbūt pat tieši tā — domāt to pašu.

Mums, vēlinajiem, lai pārdomātu Parmenīda un Hērakleita domāto, protams, domās vispirms sev jāatgādina Anaksimandra izteikums. Tad tiks iedragāts pārpratums, ka viena domātāja filosofijai vajadzētu būt mācībai par esamību, otra — mācībai par tapšanu.

Lai tomēr domātu Anaksimandra izteikumu, ir nepieciešams, lai mēs visupirms, bet arī vienmēr no jauna spertu vienkāršu soli, kas mūs pār-celtu pie tā, ko teic visur neizsācītais vārds εὖν, εὖντα, εἶναι. Tas izteic: klātbūtība neapslēptībā. Tajā slēpjas vēl: *klātbūtība pati nes līdzī neapslēptību*. Neapslēptība pati ir klātbūtība. Abi ir tas pats, taču ne vienāds.

Klātbūtīgais ir tas, kas tagadnīgi un netagadnīgi būtīgojas neapslēptībā. Līdz ar esamības būtībai piederošo Ἀλήθεια pilnībā nedomāta paliek Λήθη un rezultātā arī „tagadnīgi“ un „netagadnīgi“, t.i., atklātās jomas daļa, kuras ietvaros atnāk katrs klātbūtīgais un izvērsas un ierobežojas ikreizējo-uzkavējīgo klātbūtība-vienam-pie-otra.

Tāpēc, ka esošais ir klātbūtīgais ikreizējā-uzkavējīgā veidā, tas, atnācis neapslēptībā, tajā uzkavējoties, var parādīties. Parādīšanās ir klātbūtības un tās veida būtības sekas. Vispirms tas, kas parādās, un tikai tas — vienmēr vēl attiecībā uz savu klātbūti domāts — rāda kādu redzējumu un izskatu. Tikai domāšana, kas jau iepriekš esamību klātbūtības nozīmē ir domājusi neapslēptībā, var klātbūtīgā klātbūtīgo domāt kā ἰδέα. Taču ikreizēji-uzkavējošies klātbūtīgais reizē kavējas kā uz-āru-iznestais neapslēptībā. Tas ir iznests, kamēr tas, no sevis izceļoties, iznes sevi uz āru. Tas ir iznests, kamēr tas tiek ar cilvēka palīdzību iz-gatavots. No abiem redzes viedokļiem uz āru neapslēptībā iznākošais ir zināmā veidā kāds ἔργον, grieķiski domājot — uz-āru-iznestais. Klātbūtīgā klātbūtība attiecībā uz klātbūtīguma gaismā domāto ἔργον-raksturu var tikt apzināta kā tas, kas būtīgojas uz-āru-iznestībā. Tas ir klātbūtīgā klātbūtīgums. Esošā esamība ir ἐνέργεια.

Ἐνέργεια, kuru Aristotelis domā kā klātbūtības, εὖν, pamatiezīmi, — ἰδέα, kuru Platons domā kā klātbūtības pamatiezīmi, — Λόγος, kuru Hērakleits domā kā klātbūtības pamatiezīmi, — Μοῖρα, kuru Parmenīds domā kā klātbūtības pamatiezīmi, — Χρεών, kuru Anaksimandrs domā kā klātbūtībā būtīgojošos, izteic to pašu. Tā paša apslēptajā bagātībā ir domāta vienojošā vienuma vienība, "Ev, ko katrs domātājs domājis savā veidā.

Tikmēr tuvojas esamības laikmets, kurā ἐνέργεια tiek tulkota kā *actualitas*. Grieķiskais tiek aprakts un līdz pat šai dienai parādās tikai romiskā veidolā. *Actualitas* kļūst par īstenību. Istenība kļūst par objektivitāti. Taču pat tai, lai paliktu savā būtībā — priekšmetiskumā —, nepieciešams klātbūtnes raksturs. Tā ir prezence priekšstata reprezentācijā. Izšķirošais pavērsiens esamības kā ἐνέργεια liktenī rodams pārejā uz *actualitas*.

Vai to varēja izraisīt vienkārši šis tulkojums? Varbūt tomēr mācīsimies domāt, kas var notikt tulkošanā. Vēsturisko valodu īstenā vēsturiskā tikšanās ir kluss notikums. Taču tajā runā esamības liktenis. Kādā valodā Vakar-zeme pār-cej?

Mēģināsim tagad pārtulkot Anaksimandra izteikumu:

.. κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοισι τῆς ἀδικίας.

... gar lietojumu; proti, tie cits citam piešķir piederīgumu un līdz ar to arī kārtumu, (pārvarot) ne-piederīgumu.“

Mēs nevaram zinātniski pierādīt šo tulkojumu, ne arī tam ticēt, balstoties uz kādu autoritāti. Zinātniskais pierādījums nesniedzas tik tālu. Ticībai domā nav vietas. Tulkojums ļauj sevi pārdomāt tikai izteikuma domāšanā. Bet domāšana ir esamības patiesības dzejošana domājošo vēsturiskā dialogā.

Tāpēc izteikums mūs neuzrunās, kamēr mēs to izskaidrosim tikai vēsturiski un filoloģiski. Izteikums divainā veidā uzrunā tikai pēc tam, kad esam atmetuši savas ierasto priekšstatu pretenzijas, pārdomājot, kas ir pamatā pašreizējā pasaules likteņa juceklim.

Cilvēks atrodas lēcienā, lai ietriektos zemes un tās atmosfēras kopumā, piesavinātos dabas apslēpto varu tās spēku formā un pakļautu vēstures norisi kādai pasaules pārvaldes plānošanai un sakārtošanai. Tas pats sacēlies cilvēks nav spējīgs vienkārši atbildēt, kas *ir*, pateikt, *kas tas ir*, kas *ir* lieta.

Esošā kopums ir vienots priekšmets vienai vienīgai gribai pakļaut. Esamības vienkāršība ir aprakta vienā vienīgā aizmirstībā.

Kurš mirstīgais var izdomāt šā jucekļa bezdibeni? Var mēģināt aizvērt acis šā bezdibeņa priekšā. Var radīt vienu ilūziju pēc otras. Bezdibenis neatkāpjas.

Ne dabas teorijas, ne mācības par vēsturi neatrisina jucekli. Tās samudžina visu nepazīstamajā, jo pašas barojas no jucekļa, kas klājas pāri atšķirībai starp esošo un esamību.

Vai vispār ir glābiņš? Tas ir tikai tad un tikai tad, ja *ir* briesmas. Briesmas *ir*, ja esamība pati aiziet galējajā un apvērš aizmirstību, kas nāk no tās pašas.

Tāču kad esamība savā būtībā *lieto* cilvēka būtību? Kad cilvēka būtība rodama esamības patiesības domāšanā?

Tad domāšanai ir jādzejo esamības mikla. Tas tuvina domātā rītausmu vēl domājamajam.

## NORĀDES

*Mākslasdarba sākotne.* Pirmā redakcija pēc satura atbilst referātam, kas 1935. g. 13. novembrī tika nolasīts mākslas zinātņu biedrībā Freiburgā (Breisgavā) un 1936. g. janvārī pēc universitātes studentu biedrības ielūguma tika atkārtots Cīrihē. Pašreizējā redakcija sastāv no trim referātiem, kas nolasīti „*Freie Deutsche Hochstift*“ Frankfurtē pie Mainas 1936. g. 17. un 24. novembrī un 4. decembrī. Pēcvārds daļēji ir uzrakstīts vēlāk. Papildinājums tika sacerēts 1956. g. un pirmoreiz publicēts apcerējuma speciālizdevumā Reklāma Universālbibliotēkas sērijā 1960. g. Šeit nodrukātais apcerējuma teksts dažādās vietās ir mazliet pārstrādāta un vairāk sastrukturēta Reklāma izdevuma pēdējā redakcija.

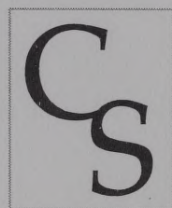
*Pasaules ainas laiks.* Referāts ar nosaukumu „Jaunlaiku pasaules ainas iedibināšanās metafizikas gaitā“ kā pēdējais tika nolasīts referātu virknē, kuru sarikvoja Mākslas zinātnes, dabas pētniecības un medicīnas biedrība Freiburgā (Breisgavā) un kuras tēma bija jaunlaiku pasaules ainas iedibināšanās. Papildinājumi uzrakstīti tajā pašā laikā, taču netika nolasīti.

*Hēgeļa pieredzes jēdziens.* Apcerējuma saturs didaktiskākā formā 1942./1943.g. tika pārrunāts semināra nodarbībās par Hēgeļa „Gara fenomenoloģiju“ un Aristoteļa „Metafiziku“ (IV un IX grāmata) un tajā pašā laikā divos referātos nolasīts šaurākā lokā. Iespiestais teksts ņemts no tagad par paraugu uzskatītā Joh. Hofmeistera kritiskā „Gara fenomenoloģijas“ izdevuma, kas 1937. g. iznāca Meinerā Filosofiskajā bibliotēkā.

Ničas vārdi „*Dieus ir miris*“. Galvenās daļas 1943. g. atkārtoti tika nolasītas šaurākā lokā. Saturs balstās uz priekšlasījumiem par Niči, kas laika posmā no 1936. gada līdz 1940. gadam piecos semestros tika nolasīti Freiburgas (Breisgavā) universitātē. Tajos izvirzīts uzdevums no esamības vēstures aspekta aptvert Ničas domāšanu kā Rietumu metafizikas nobeigumu. Ničas darbu teksta fragmenti izmantoti no „*Großoktavausgabe*“.

*Kam dzejniekam būt?* Referāts šaurā lokā tika nolasīts R. M. Rilkes nāves divdesmitgadu piemiņai (miris 1926. g. 29. decembrī). Teksta jautājumā salīdzināšanai var izmantot Ernsta Cinna pētījumu (*Euphorion N. F. Bd. 37 (1936), S. 125 ff.*).

*Anaksimandra izteikums.* Darbs ņemts no 1946. g. uzrakstīta apcerējuma. Par teksta kritiku sal. ar: *Fr. Dirlmeier, Der Satz des Anaximander v. Milet. Rheinisches Museum für Philologie. N. F. Bd. 87 (1938), S. 376—382.* Es pievienojos teksta ierobežojumam, taču ne tā pamatojumam.

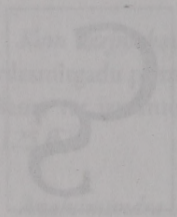


Martina Heidegera darbu izlase «Malkasceļi» ir ceturtnā grāmata Sorosa fonda-Latvija dibinātajā tulkojumu sērijā «Cilvēks un sabiedrība». Sērijas pamatā likta Centrālās Eiropas universitātes izstrādātā koncepcija, tās iedzīvināšanu finansiāli atbalsta Atvērtās sabiedrības institūta Reģionālais izdevējdarbības centrs un Sorosa fonds-Latvija, bet tiešie izpildītāji ir Latvijas grāmatu izdevēji: «AGB», «Alberts XII», «Intelekts», «Jumava», «Minerva», «Zinātne», «Zvaigzne ABC» u.c. Šā kopdarba mērķis ir ik gadu laist klajā vismaz piecu nozīmīgu sociālo un humanitāro zinātņu darbu tulkojumus, kuros laika gara meklējumi atklājas pasaulē atzītu zinātnes autoritāšu interpretācijā.

1997. gadā izdotajiem Ernsta Kasirera, Ludviga Vitgenšteina un Antonija D. Smita darbu tulkojumiem 1998. gadā piepulcēsies ne vien Martina Heidegera «Malkasceļi», bet arī Antonija Gidensa «Sabiedrības uzbūve», Česlava Miloša «Sagūstītais prāts» un Kliforda Ģerca «Kultūru interpretācija» - darbi, kas attēlo mūsdienu pasaules saskaldīto daudzveidību laikmetam atbilstīgā, nepavisam ne vieglā valodā.

Latvijas ievērojamāko filosofu, politologu, sociologu, psihologu un ekonomistu izraudzīto darbu tulkojumi sākuši ceļu pie lasītāja. Arī no viņa būs atkarīga šās sērijas dzīvotspēja.

Marina Heideggers darbu izlase „Mākslasceļš” ir otrā sējuma sēma fonda „Latvijas dibinātāja” izdevuma sērijā „Cilvēks un sabiedrība”. Sērijas pamatā ir Latvijas Universitātes Kultūras un mākslas departamenta izdevums „Mākslasceļš”. Sērijas sākums ir 1977. gadā izdotais sējums „Mākslasceļš” Nr. 1. Sērijas sējumus izdod „Rota” tipogrāfijā. Sērijas sējumus izdod „Rota” tipogrāfijā.



Par izdevuma izdevumu g. 1977. g. 23. oktobrī. Par izdevuma izdevumu g. 1977. g. 23. oktobrī. Par izdevuma izdevumu g. 1977. g. 23. oktobrī. Par izdevuma izdevumu g. 1977. g. 23. oktobrī.

Marina Heideggers darbu izlase „Mākslasceļš” ir otrā sējuma sēma fonda „Latvijas dibinātāja” izdevuma sērijā „Cilvēks un sabiedrība”. Sērijas pamatā ir Latvijas Universitātes Kultūras un mākslas departamenta izdevums „Mākslasceļš”. Sērijas sākums ir 1977. gadā izdotais sējums „Mākslasceļš” Nr. 1. Sērijas sējumus izdod „Rota” tipogrāfijā. Sērijas sējumus izdod „Rota” tipogrāfijā.

Atklātais sabiedriskais fonds „Intelektus”

Akadēmijas laukumā 1-513, Rīgā,  
LV-1940, tālr. 7 229 139.

Izdevējdarbības licence Nr. 2-0929.

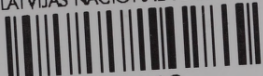
Formāts 60x90/16. Ofsetspiedums.

Iespiesta tipogrāfijā „Rota”.

**OBLIGĀTAIS  
EKSEMPLĀRS**

2.50

LĀTVIJAS NACIONĀLA BIBLIOTEKA



0303071446



Grāmatu sērija «Cilvēks un sabiedrība»

98-3  
L 447