

# ORFEJS PAZEMĒ: PRĀTA APTUMŠOŠANA UN SABIEDRĪBA BEZ PASAULES

Raivis Bičevskis

Raivis.Bicevskis@lu.lv

**Atslēgas vārdi:** *prāta aptumšošana, sabiedrība bez pasaules, J. G. Hāmanis, romantisms, S. Kirkegors, F. V. J. Šellings, M. Heidegers*

*Raksta mērķis ir aprakstīt un interpretēt 19. un 20. gadsimta Eiropas filozofijas ceļu kā “prāta aptumšošanas” norisi, kurā prāts zaudē evidenti skaidras pašdotības statusu. “Prāta aptumšošana” ir reakcija uz tādām attiecībām ar īstenību, kuras sāk dinamiski izvērsties vismaz kopš 18. gadsimta beigām, t. i., kuras sakrīt ar modernitātes sākumu. Pret šīm attiecībām vērsas tādi domātāji kā J. G. Hāmanis, vēlīnais Šellings, S. Kirkegors, F. Nīče. Viņi nojaus un ieskicē modernās sabiedrības metus, kura pašreferenciāli noslēdzas sevī un zaudē saikni ar “pasauli”, t. i., ar sabiedrības mērķracionālītāti pārsniedzot un tās vēlmēm nepakļaujamiem īstenības aspektiem. Šo moderno sabiedrību var dēvēt par “sabiedrību bez pasaules”. Rakstā akcentēts tas, ka “prāta aptumšošanas” domātāji ir vienlaikus arī “sabiedrības bez pasaules” kritiķi, t. i., tas, ka šo domātāju prizmā parādās aiz modernitātes ārējām izpausmēm slēpta vēsturiska norise, kura nosaka gan mūsdienu sociālos un politiskos procesus, gan domāšanas un rīcības veidu un kuru pamanīt un aprakstīt ir būtisks filozofijas uzdevums.*

Deviņpadsmitais gadsimts rada virkni filozofu, kuri kļūst filozofijai patiešām svarīgi tikai 20. gadsimta sākumā — vienlaikus ar kultūras krīzes apziņu un jaunu domas ceļu meklējumiem. Starp šiem domātājiem ir gan vēlīnais Šellings (*Friedrich Wilhelm Joseph Schelling*, vēlāk *von Schelling*, 1775–1854), gan Šopenhauers (*Arthur Schopenhauer*, 1788–1860), gan (vismaz dažos viņa domas aspektos) Markss (*Karl Marx*, 1818–1883), gan Kirkegors (*Søren Aabye Kierkegaard*, 1813–1854), gan Nīče (*Friedrich Wilhelm Nietzsche*, 1844–1900). Šie domātāji tikuši dažādi vērtēti un interpretēti gan caur negatīvu, gan caur pozitīvu iepriekšpieņēmumu un

pārpratumu prizmu, tomēr bez šo domātāju lasījumiem nav iedomājama 20. gadsimta un mūsdienu filozofija.

Lai arī cik interesants būtu viņu “atkalatklāšanas” stāsts uz 19. gadsimta noslēguma un 20. gadsimta norišu un izjūtu fona visās niansēs un lai arī cik dažādi būtu šis atkalatklāšanas motīvi, jāakcentē divas šo atkārtoto lasījumu prevalējošas iezīmes: (1) minētie domātāji tiek lasīti perspektīvā uz viņu izmainītām attiecībām ar kultūras tradīciju un (2) viņi tiek lasīti kā sava laikmeta izteicēji ambivalentā nozīmē: viņi gan “tver savu laiku domā” (Hēgelis (*Georg Wilhelm Friedrich Hegel*, 1770–1831)), bet

vienlaikus ir arī prāta autonomijas un spēka kritiķi. Viņi ir modernitātes (18.–20. gadsimts) krīzes — prāta autonomijas un evidentās pašdotības sev domātāji, “prāta aptumšošanas”<sup>1</sup> vēstures “celmlauži”. Viņi pauž modernitātes kritiku, taču tā ir kritika ar pašas modernitātes līdzekļiem: prāta pašrefleksivitāte vērsas pati pret sevi un atklāj savu neskaidrību. Viņu prizmā modernitāte kā “nepabeigts projekts” (Hābermāss (*Jürgen Habermas*, dzim. 1929)) iegūst dziļdimensiju paškritikā un “izkļūšanas no modernitātes” projektu veidolos. Var teikt, ka ievērojama daļa Šopenhauera, Marksa, Kirkegora un Niče aktualizētāju 20. gadsimtā viņus aicinājuši talkā tieši uz Eiropas kultūras vēsturisku izvēļu un nākotnes perspektīvu fona — iesaistot viņus pārdomās par modernitātes galu, pasauli viņpus modernitātes un “citu domāšanu” (Heidegers (*Martin Heidegger*, 1889–1976)).

Tomēr jāņem vērā tas, ka šie domātāji kā modernitātes kritiķi iesaistīti arī daudz senākā tradīcijā. “Prāta aptumšošanas” vēsture sākusies agrāk. Šo vēsturi mēģina atklāt un ieskicēt paši modernitātes laika domātāji, tādējādi liecinot par “sākotnējā” un “senākā” meklējumiem kā sava laikmeta kritikas elementiem. Tādus domātājus kā Meistars Ekharts (*Eckhart von Hochheim OP*, zināms kā *Meister Eckhart* vai *Eckehart*, ap 1260–1328) un Jakobs Bēme (*Jakob Böhme*, 1575–1624) u.c. atklāj no jauna modernitātes laikā: tiem pievēršas vēlinais Šellingss un romantiķi, Francs fon Bādērs (*Franz von Baader* (*Benedikt Franz Xaver Baader*, 1765–1841)) un pat Hēgelis, kā arī 20. gadsimta filozofi, mākslinieki un protestantiskās teoloģijas avangards. No jauna atklāts tiek arī Johans Georgs Hāmanis (*Johann Georg Hamann*, 1730–1788). Hāmanim prāta pašdotības izdzīšanas vēsturē varētu būt īpaša vieta, jo viņa saruna ar Kantu un “tīrā prāta kritikas” metakritika varētu būt modernitātes prāta kritikas variāciju izcils Notikums ar ievērojamām konsekvencēm.

Modernitātes agrīno kritiķu savstarpējās atsauces nav nedz monolīti pozitīvas, nedz destruktīvi paštaisnas. Kirkegors klausās vēlinā Šellinga lekcijas un lasa Hāmani; Šellings lasa Hāmani; Šopenhauers un Markss lasa Šellingu; Niče — Brandesa (*Georg Brandes*, 1942–1927) pastarpinājumā — pazīst Kirkegoru kā “psihologu” utt. Šo referenču izsekošana ir pienesums ne tikai filozofijas vēstures un biogrāfiskā žanra pētījumiem. Runa ir par modernitātes dziļdimensijas konstituēšanos un laikmeta kritikas stratēģijām, kas pārklājas un mijas šo domātāju perspektīvās. No visām pārmijām un ne vienmēr eksplīcitajām atsaucēm šajā rakstā iecerēts pievērsties referencēm starp Hāmani, Šellingu un Kirkegoru.

Taču vispirms jāmēģina pozicionēt Hāmanis kā modernitātes kritikas “Klingzors” — tas, kurš sācis tīt ne vienu vien modernā laikmeta kritikas pavedienu, un vienlaikus kā tas, kam ir sava vieta plašākā “prāta aptumšošanas” vēsturē. No visa viņa mantojuma ciešāk jāielūkojas vienā domas figūrā, kuras izspēli romantismā var aplūkot kā piemēru Hāmaņa ietekmei. Šī domas figūra un tās eksplikācija romantismā sniegs norādi arī uz pārmijām “Hāmanis — Šellings — romantisms — Kirkegors”. Šim pārdomām pievienots īss epilogs kā mēģinājums ieskicēt pētniecisko virzienu, kurā mītos modernitātes kritikas, “prāta aptumšošanas” vēstures un “sabiedrības bez pasaules” kritikas perspektīvas.

### “Nākamais aions”

Tekstā, kas saucas “*Aesthetica in nuce*” (1760) un kas iekomponēts krājumā “Filologa krustejas” (1762), Hāmanis piemin “nākamo aionu”: “Nākamais aions modīsies kā milzis no snauda.”<sup>2</sup> Hāmaņa darbu izdevējs un biogrāfs Jozefs Nādleris (*Josef Nadler*, 1884–1963) ir mēģinājis domāt par Ziemeļu Magu kā par jauna laikmeta, jauna “aiona” aizsācēju.<sup>3</sup> Šo laikmetu 19. un 20. gadsimta domas vēsturē iezīmē Herders (*Johann Gottfried Herder*, 1744–1803), romantisms, vācu filozofija un

dzeja no Hēlderlina (*Johann Christian Friedrich Hölderlin*, 1770–1843) līdz Nīčem un 20. gadsimta domas eksperimentiem. Šo attīstības līniju tomēr grūti interpretēt un izprast tās konsekvences — varbūt tieši tāpēc, ka iegājies runāt par Hāmani kā tikai ierosmju sniedzēju kādam laikmetam, kura paša aprises ir neskaidras.

Kas īsti notiek Hāmaņa tekstos uz apgaismības kultūras, Kanta filozofijas un Frīdriha II politikas fona? Liberālisma politiskās filozofijas pārstāvis un ideju vēsturnieks Jesaja Berlins (*Sir Isaiah Berlin OM CBE FBA*, 1909–1997) nodēvē Hāmani par “ekscenrisku domātāju — vienu no svarīgākajiem un bīstamākajiem civilizācijas partizāniem”.<sup>4</sup> Viņš domā, ka “Hāmanis sacēlās pret visu zinātnes, prāta un analīzes ēku — un tieši izteiktāk pret tās priekšrocībām nekā pret tās kļūdām. Viņš uzskatīja, ka šīs ēkas pamats ir pilnīgi izkurtējies, un tas, kas uz tā tiek celts, ir apgrēcība pret cilvēka dabu un viņa Radītāju”.<sup>5</sup> Berlina izteikumos Hāmanis parādās kā domātājs, kurš uzskata, ka “nav realitātes “objektīvas” struktūras”, ko atainotu “loģiski korekta” valoda, nav dažādu “vokabulāru pilnīgas tulkojamības”.<sup>6</sup> Ziemeļu mags ir vērsies pret cilvēka vēlmī izprast sevi skaidri formulētos izteikumos un, pateicoties tiem, veidot zinātniskas atziņas par pasauli un pašu cilvēku. Šī tendence 19. un 20. gadsimtā vedusi pie sociāla un politiska neprāta un obskurantisma. Tiesa, Hāmanis labāk par daudziem citiem pamanījis un pat sācis aprakstīt apgaismības negatīvās konsekvences — kvantitatīvo, mehanizēto civilizāciju un polittehniski un psihoneirotehniski pārvaldāmo sabiedrību.<sup>7</sup>

Šim skatījumam uz Hāmani, tāpat kā saiknes postulēšanai starp Kēnigsbergas domātāju un 20. gadsimta politiskajiem likteņiem, var piekrist vai nepiekrist. Taču skaidrs ir tas, ka viņa doma iegūst papildu aspektus un skanējumu, ja to mēģina redzēt uz ilglaicīgu Eiropas domāšanas vēstures norišu fona. Hāmaņa mantojuma savlaicīgums vai nesav-

laicīgums modernitātē izgaismojas dažādi, ja spējam tā pārdomāšanā iesaistīt vēsturisko dimensiju: metafizikas vēsturi kā domas formu dinamiku. Šī domas formu dinamika jāmēģina aprakstīt kā prāta evidentās pašdotības sev un tās robežu “elementārfigūras”.

### Elementārfigūras: Prāta evidentā pašdotība sev un tās robeža

Pirms aprakstīt šo figūru saturu, īsi jāpaskaidro pats apzīmējums “elementārfigūras”. Runa, no vienas puses, ir par kaut ko “elementāru”, vienkāršu, pamatā esošu. No otras puses, “elementārs” te domāts nozīmē, kura izsaka to, ka kaut kas ir “savā elementā”, savā “stihijā”. Elementārfigūras ir domāšanas elementi, kuru savienojumi veido domu sekvences, kurās doma ir savā elementā. Šīs domu sekvences ir turklāt “figurālas”: tās iegūst “izskatu”, “veidolu” tikai tad, kad kāds domā, un tas nozīmē: domā savā vēsturiskajā domāšanas situācijā. Šo situāciju nosaka ļoti daudz dažādu un savstarpēji pārklājošos filozofijas tradīcijā jau “institucionalizētās jēgas” (lietojot M. Rišīra (*Marc Richir*, 1943–2015) darināto jēdzienu) slāņu, t. i., tādu vēsturiski nostiprinājušos un domāšanu nodarbinošu domas priekšmetu, jautājumu un atbilžu spektrs, par kuru nejautam: kāpēc par šādiem priekšmetiem un jautājumiem domāt un kāpēc domāt noteiktā virzienā un noteiktā ievirzē? Šis spektrs ir plašs un ataino vēsturisko domas attīstību, taču arī domas “lēcienu”.

Tomēr var pieņemt, ka aiz šī plašuma un daudzslāņainuma spektrāluma varētu parādīties kādas “elementāras” Eiropas filozofijas figūras — domāšanas tradīcijas “figurālums”, kas būtiski prefigurējis šo filozofijas priekšmeta, jautājumu un atbilžu spektru. Šādas Eiropas filozofijas “elementārfigūras” aprakstīt šķiet pietiekami interesants uzdevums, kas atšķirīgos veidos kļuvis par modernās filozofijas neatņemamu elementu: tās doma tapusi vēsturiski paškritiskā refleksijā par sevis

avotiem un domāšanas veidu. Tiesa, šīs vēsturiski kritiskās pašrefleksijas rezultāti un secinājumi, kurus, tajos balstoties, veikuši filozofi, nav viegli unificējami: tie plešas no Eiropas filozofijas pamatievirzes radikālas kritikas un kreatīvas Eiropas domas jauna (cita) sākuma meklējumiem līdz Eiropas domāšanas identitātes apliecinājuma un šīs identitātes pozitīva novērtējuma; no radikālām līdz konservatīvām terapijām. Tomēr, pirms ķerties pie secinājumu un terapiju dimensijas, vispirms tuvāk jāpalūkojas uz deskriptīvām iespējām aprakstīt Eiropas filozofijas “elementārfiģūras”.

Nu reiz Eiropas–Vakarzemes metafizikas vēsturē tika iespēlēts prāta (*nous — intellectus*) motīvs. Kopš Platona un Aristoteļa viduslaiku interpretācijām tas nostiprinājās savā izšķiroši svarīgajā pozīcijā, un iedegās cīņā starp prāta raksturojumiem *intellectus agens* un *intellectus possibilis* attiecību skaidrojumos. Šīs cīņas kulminācijā vācu dominikānis Dītrihs no Freibergas (*Dietrich von Freiberg* jeb *Theodericus de Vriberch*, ap 1240 (1250) — ap 1310) apgalvoja, ka cilvēka prāts savā būtībā spēj tvert Dievu, jo savā pamatā sakrīt ar dievišķo prātu. Šo mācību uztvēra Ekharts no Hohheimas — saukts par Meistaru Ekhartu — un pārveidoja mācībā par dvēseles dzirksts (*scintilla animae*) saplūšanu ar dievišķo esamību. Dītrihs vēl domāja prātu (*intellectus*) kā evidenti sev pieejamu, refleksīvu, taču Ekharts jau domā to kā savā pamatā nerefleksīvu vienotību ar tiro esamību (*esse*).<sup>8</sup>

Kopš šī laika Eiropā paralēli ir attīstījušās divas prāta izpratnes līknes. Vienā joprojām prāts tika definēts kā evidenti sev pieejama sevi domājoša domāšana (Dekarts (*René Descartes*, 1250–1310), Leibnics (*Gottfried Wilhelm Leibniz*, 1646 — 1716), Volfs (*Christian Freiherr von Wolff*, 1679–1754), 20. gadsimtā — Huserls (*Edmund Gustav Albrecht Husserl*, 1859–1938)). Otra līkne aizvien atgriezās pie sevi refleksīvi tverošas domāšanas “Ka-tā-ir” (Šellings) fakticitātes,

pie “prāta fakta” neskaidruma. Aiz prāta pašdotības skaidrības šīs līknes domātājiem atdarījās paša prāta refleksīvi netveramā eksistence, nerefleksīvā esamība — tumsa prāta pašā “sirdī”. Ekharts, Johaness Taulers (*Johannes Tauler OP*, 1300–1361), Heinrihs Zoize (*Heinrich Seuse*, arī *Heinrich (von) Suso*, 1295 vai 1297–1366), Nikolajs no Kues (*Nicholas of Cusa*, pazīstams arī kā *Nicholas of Kues* un *Nicolaus Cusanus*, 1401–1464), Jakobs Bēme un tad arī J. G. Hāmanis ir šīs līknes domātāji. Prāta evidentā pašdotība un tai iepriekšdotā prāta esamība ir strīdu centrs arī vācu ideālisma un romantisma tapšanā.

Tā vien šķiet, ka līdz ar Hēgeli atkal triumfē prāta absolūtās refleksivitātes doma. Tomēr tūlīt pēc tam vēlīnā Šellinga, Šopenhauera, Kirkegora un Ničes filozofijā nerefleksīvais bezdibenis aiz prāta atkal atdarās vēl jo dziļāks. Taču diez vai šīs cīņas vēsture ir uzrakstāma kā “prāta pagrimuma” (V. Hēzle (*Vittorio Hösle*, dz. 1960)) vai “iracionālisma” (J. Berlins) vēsture. Tā drīzāk ir prāta robežu apstaigāšanas vēsture, kurā lie-la loma ir pašai robežas pieredzei. Ekharts, Nikolajs, Bēme, Hāmanis, Šopenhauers, Niče, Klāgess (*Ludwig Klages*, 1872–1956), Heidegers ir “robeždomātāji” — domātāji, kas domā prātu no tā robežām. Tie ir domātāji, kuriem prāta robežas pieredze ir svarīgāka par prāta pašdotības pieredzi, kas savukārt šķītusī vissvarīgākā prāta evidences domātājiem.

Tādējādi filozofijas divu elementārfiģūru konsekventie jautājumi skan: (1) vai iespējama skaidra doma neapveramas neskaidrības vidū (un šī neskaidrība turklāt meklējama tieši pašas domas kodolā)? un (2) vai skaidra doma vispār vairs ir doma, ja nerespektē tai nepieejamo un tajā ne-doto?

## Romantisma piemērs

Viens piemērs no prāta evidentās pašdotības robežu apsekošanas vēstures, ko var aplūkot tuvāk, ir Novālisas (*Georg Philipp*

*Friedrich von Hardenberg*, 1772–1801) domu gaita. Viņš ir viens no K. L. Reinholda (*Karl Leonhard Reinhold*, 1757–1823) un J. G. Fihtes (*Johann Gottlieb Fichte*, 1762–1814) studentiem laikā, kad top romantisma un ideālisma filozofiskās programmas. Piezīmēs savām Fihtes studijām (1797) Novālisss ir pievērsis uzmanību tam, ka Fihte pūlas ne tikai izskaidrot apziņas un “es” problēmas, bet gan runājis par “es” “iegūšanu”, t. i., par kādu Es, kas ir es *Es*.<sup>9</sup> Šie ir izšķiroši, svarīgi vārdi, lai cik tie skanētu paradoksāli un varbūt pat neveikli. Skaidrs, ka Novālisss runā šī izteikuma — “es Es” — pirmajā daļā par Fihtes zinātniecības (*Wissenschaftslehre*) centrālo punktu: no īstenības pievērsos tam, ka par īstenību domāju, tveru to noteiktā perspektīvā. Es ir domājoša aktivitāte, perspektīvu maiņas “vieta”. Fihtem svarīgi, ka šis perspektīvu maiņas centrs ir brīvs — nav pasīvs attiecībā pret īstenību, bet gan aktīvs. Šī aktivitāte nerimtu pat tad, ja nekādi ārēji iespaidi to neaificētu — sevis apziņā Es objekts ir viņš pats, Es pietiek ar sevi, lai domātu un būtu aktīvs. Tā aktivitātes cēlonis nav ārpus tā pašā.<sup>10</sup> Tas ir cēlonis pats sev — īsts *causa sui*.

Tiktāl Fihte. Bet Novaliss? Viņš tātd pie teiktā par transcendentālo patību (brīvību sevi) piebilst: tā ir būšana, kurā parādās kaut kas tāds kā mana es *Es*. Savā es jāatklāj vēl kāds *Es*. Šis *Es* ir būšana, esamība un tā ir prerrefleksīva, t. i., pašam es vairs refleksīvi netverama. Tai nav “pašapziņas struktūras”,<sup>11</sup> t. i., subjektivitātes pamatiezīmes, bet gan tā pati ir subjektivitātes iespējamības nosacījums.

Agrīnā romantisma pārliecība, ka pasaules viņpus es pieredzamība ir ietverta pašā es, lai gan šis “es” pats vairs nekādi nevar tikt ietverts “subjektivitātes” kategorijās, ir lielā doma, ap ko cīnās vācu ideālisms un vācu romantisms, tā arī laikam gan līdz galam šo domu neizsmeļot. Šīs grūtības labi parāda lieliskais romantisma interprets M. Franks Šellinga “intelektuālā vērojuma”

jēdziena sakarībā: “Intelektuālais vērojums Šellingam — citādi kā Fihtem — nav identisks ar pašapziņu: vērojumā ir absolūta identitāte pāri pār katru apziņu; šī identitāte ir nerefleksīva būtiski radikālā, taču arī problemātiskā nozīmē.”<sup>12</sup> Šādi — rekursīvi uz “subjektivitāti” un tās transformāciju — noteiktu jēgu iegūst Novālisa bieži citētie vārdi, kuros viņš raksturo romantismu: “Pasaule ir jāromantizē. Tikai tad atkal atrodam tās sākotnējo jēgu. Romantizēšana nav nekas cits kā kvalitatīva potencializēšana. Ikdienas es atklājam augstāku patību un identificējamies ar to. Mēs paši esam kvalitatīvas potencializēšanas sērijas. Šī operācija ir vēl pavisam neiepazīta. Vispārzināmajam es piešķiru augstu, noslēpumainu nozīmi, pierastajam — mīklainu izskatu, pazīstamajam — nepazīstamā cieņu, galīgajam — bezgalīgu mirdzumu — tā es to romantizēju. [...] [Tā ir] romantiskā filozofija. *Lingua romāna*.”<sup>13</sup>

Šīs domas parādījās Reinholda Jēnas skolnieku vidū — to vidū, kas drīz Jēnā dzirdēja Fihti. Viņos bija radušās šaubas par Reinholda–Fihtes apziņas (*Es*) dotības sev evidentu principu. Šo Reinholda un Fihtes skolnieku vidū arī sākas agrīnā romantisma filozofija. D. Henriha, M. Franka u. c. tā sauktajos konstelāciju pētījumos<sup>14</sup> skrupulozi parādīta šī romantisma attīstība, kas izspēlēja pret prāta dotības sev evidenci prāta pašā nerefleksīvas (“prerrefleksīvas”) esamības kārti. Prāts ir sekundārs fenomens, kas pats atkarīgs no sava pamata, kas savukārt nav atkarīgs no prāta. Šo pamatu prāts nes sevī, un tas ir arī *Es* un pašapziņas pamats, taču pats nav un nevar būt refleksīvs. Filozofijas riņķa līnija, kuras iekšienē prāts (apziņa) ir pašpietiekams fenomens, kas var veikt principiālu sevis izgaismošanu uz sev-pieejamības evidentā pamata, te, agrīnajā romantismā, tiek pārkāpta. Turpretī vācu ideālisma turpinājumā prāta evidentās pašdotības līnija tiek turpināta un ved pie Hēgeļa apziņas izpratnes un tās “absolūtajām zināšanām” par sevi pašu.

Šis prāta pašdotības motīvs ir ietverts arī Kanta idejā par prāta paškritiku, un to toreiz, Kanta filozofijas tapšanas laikā, apšaubā J. G. Hāmanis: prāts nav sev skaidri pieejams un sev tverams. Agrīnais romantisms te drīzāk iet Hāmaņa pēdās. Pieeja prāta nerefleksīvajam pamatam nav meklējama refleksijā, bet gan — ja vispār, tad — mākslā, poēzijā. Vēlāk F. Šlēgels runās par romantisma “universālpoeziju”, kas bezgalīgi tuvojas šim pamatam, tā arī nekad to nesasniedzot. Prāta evidentas un refleksīvas pašdotības vietā stājas bezgalīga tuvošanās, kas rada estētiskus efektus. Apziņa ir nepriekšmetiskojamā priekšmetiskojums. Ceļš pie nepriekšmetiskojamās paša prāta sākotnes neved caur refleksīvo filozofiju. Pats Novālliss nedaudz vēlāk filozofiskajā romānā “Heinrihs fon Ofterdingens” izteiksies, ka šādi “pasaules noslēpums” tiek pasargāts, “paglābts”<sup>15</sup> no prāta tvertspējas, un tikai tā pasaule var atklāties pati savā veidā, nevis caur pašpietiekamā prāta prizmu. Šo prāta pretenziju ierobežošanas motīvu vēlāk var labi saskatīt daudzās 20. gadsimta filozofijas diskusijās, pirmām kārtām — domu apmaiņā par Huserla fenomenoloģijas pamatkonceptiem. Var teikt, ka 20. gadsimta gaitā izcīnītās kaujas ap Huserla mantojumu (Huserls — Heidegers, Huserls — fenomenoloģijas lasījumi Francijā, Huserls — mūsdienu fenomenoloģijas un hermeneitikas pārmijas) pārvietoja Hāmaņa Kanta un romantisma ideālista kritikas gultnē. Vai pareizāk sakot — atkārtu vienlaikus modernitātes paškritikas un ilglaicīgākas “prāta aptumšošanas” vēstures domas elementārfigūru — tikai vairs ne tās sākotnējā asumā, bet gan dažādu aspektu laužumos.

### Šellings — Kirkegors

Ja šādi var ieskicēt “prāta aptumšošanas” un “prāta evidentās pašdotības sev robežu” jēdzienus un norises filozofijā, sākoties modernitātei, tad tagad jāpievēršas tam, kā aprakstītājā iederas S. Kirkegors un vēlinais Šellings.

Kirkegors ir lasījis romantiķus. Taču paralēli F. Šlēgela romantiskās ironijas koncepcijai viņam ir svarīgi arī paša Hāmaņa izteikumi. Piemēram, Kirkegora izteikumi par Hāmani “Noslēdzošajā nezinātniskajā pēcvārdā” liek domāt par īpašu ieinteresētību: “Mana pamatdoma bija, ka mūsu laikmetā aiz daudzajām zināšanām ir ticis aizmirsts, ko nozīmē eksistēt un ko nozīmē iekšējs (*Innerlichkeit*), un tādējādi radies pārpratums starp spekulāciju un kristietību [...]. Es nolēmu atkāpties, cik tālu tas ir iespējams, lai par ātru nerunātu pie reliģiskas eksistēšanas, nemaz nerunājot par kristīgi reliģiozas eksistēšanas sasniegšanu. Ja aizmirsts, ko nozīmē eksistēt reliģiozi, tad acimredzot ir aizmirsts, ko nozīmē eksistēt cilvēciski.” Šajā ceļā Kirkegors atzīst, “es negribu slēpt, ka apbrīnoju Hāmani, lai arī jāatzīst, ka viņa domu elasticitātei trūkst vienmērīguma un pārdabiskajam spriedzes spēkam apvalda [...], taču [Hāmanī] ir ģenija sākotnējums”.<sup>16</sup>

Arī Šellings ir Hāmaņa apbrīnotājs.<sup>17</sup> Kā zināms, Kirkegors klausās Šellinga lekcijas Berlīnes Universitātē. Te veidojas zināms domas “trijstūris”, ko vērts pārdomāt arī tā paša dēļ, taču šī raksta ietvaros tas interesē kā labs “lakmusa papīrs” modernitātes prāta krīzei.

Šis vērtējums izskan tad, kad Šellingam jānododas uz Berlīni (1841). Tur starp viņa klausītājiem ir Kirkegors, Bakuņins (*Mikhail Alexandrovich Bakunin*, 1814–1876), Engelsons (*Friedrich Engels*, 1820–1895), Droizens (*Johann Gustav Bernhard Droysen*, 1808–1884), Aleksandrs fon Humbolds (*Friedrich Wilhelm Heinrich Alexander von Humboldt*, 1769–1859), Ranke (*Franz Leopold von Ranke*, 1795–1886), vechēgelieši un jaunhēgelieši, kas — Jakoba Burkharda (*Jacob Christoph Burckhardt*, 1818–1897) vārdiem izsakoties — uzlūkoja Šellingu kā seno laiku “gnostiķi”,<sup>18</sup> ar kura mācībām tie vairs (vai vēl) neko nevarēja iesākt. Klausītāju vidū ir arī viesis no Kopenhāģenas, kas dievasgrāmatas ierakstos, vēstulēs brālim Pēte-



ram Kristianam Kirkegoram (*Peter Christian Kierkegaard*, 1805–1888) un draugam Emīlam Boesenam (*Emil Boesen*, 1812–1881) raksturo savus pārdzīvojumus Šellinga auditorijā un vienlaikus apjautājas par Regīnas Olsenas (*Regine Schlegel*, dz. *Olsen*, 1822–1904, S. Kirkegora saderinātā) dzīves apstākļiem — tās pašas Regīnas, saderināšanos ar kuru viņš 1840. gadā lauzis.<sup>19</sup>

Liecības, ko pats Kirkegors par savu Šellinga 1841./1842. gada ziemas lekciju apmeklējumu nodod draugam Boesenam, ir ironiskas, un tomēr tajās redzama arī zināma ambivalence. Kirkegors sāk ar “neaprakstāmu prieku [...] klausīties Šellingu”<sup>20</sup> un beidz ar sarkastisku rezignāciju.<sup>21</sup> Šellings nevarēja būt Kirkegoram nepazīstams filozofs arī pirms Berlīnes brauciena — viņa tēls lokālās dāņu literātu diskusijās un “neošellingisms” (zināma interese par Šellinga domu kā alternatīvu Hēgeļa filozofijai) vācu zemēs bija radījuši augsni, uz kuras dzimst Kirkegora nodoms doties uz Berlīni tieši Šellinga dēļ.<sup>22</sup>

Berlīnē Kirkegors klausās lekcijas, kas savā veidā ataino visu vēlīnā Šellinga filozofiju: tajās tiek celts priekšā ievads filozofijā, mācība par Dievu, mitoloģijas filozofija un atklāsmes filozofija (kuru gan Kirkegors vairs nenoklausās). Dāņu domātājs aizbrauc, lekcijas nenoklausījis līdz galam, lai gan pats izsakās, ka daudz guvis un daudz padarījis.<sup>23</sup> Berlīnē viņš ir nemitīgi strādājis pie saviem manuskriptiem. Šellinga teiktajā Kirkegors saklausa akcentu, ko velti meklējis Hēgeļa darbos un kura iztrūkums licis viņam kļūt par Hēgeļa (un katras sistemātiskas filozofijas) kritiķi: “Kad viņš izrunāja vārdu “īstenība”, stāstot par filozofijas attiecībām ar īstenību, tad domas auglis sarosījās manī kā bērns reiz Elizabetes miesās.”<sup>24</sup> “Īstenība” (*Wirklichkeit*) — aiz šī vārda slēpjas Šellinga nošķirums starp “Kas-filozofiju” un “Ka-filozofiju” (starp negatīvo un pozitīvo filozofiju). “Nedomājamā esamība” (tātad — arī nere-

fleksīvā, evidentī prātam nedotā esamība) ir tas, kas saista Šellingu “Ka-filozofijā”, un Kirkegors (tāpat kā vairāki citi klausītāji, starp tiem Kirkegora dzīvē zināmu lomu spēlējošais Lasens Martensens (*Hans Lassen Martensen*, 1808–1884) 1835. gadā vēl Šellinga lekcijās Minhenē<sup>25</sup>) saklausa te būtisko pavērsienu prom no sistēmas pie sākotnējā un prātam netveramā.

Kirkegors pieraksta Šellinga lekciju gaitu. Šie pieraksti beidzas ar sengrieķu mistēriju skaidrojumu un Orfeja tēlu.<sup>26</sup> Kirkegors gluži kā Orfejs līdz ar Šellingu nokāpj mītu un simbolu pazemē, kur vairs neiespīd prāta saule. Šellinga mēģinājumu mantikas garā<sup>27</sup> un — varētu teikt — “eksistenciāli hermeneitiski”<sup>28</sup> tulkot mītus un reliģiskus simbolus, dievu un dievību vārdus un funkcijas var apsveikt kā savdabīgu filozofisku jomu atklāšanu — tādu jomu, kas vairs neietilpst prāta evidentajā pašdotībā, tomēr Kirkegors te laikam gan maz ko gūst.<sup>29</sup> Varbūt tomēr var salīdzināt šos Šellinga mēģinājumus ar Bībeles stāstu izklāstu “Bailēs un trīsās” (1843). Te nu jāteic, ka visvairāk tieši Šellinga ietekmētais darbs ir “Baiļu jēdziens” (1844), lai arī šajā sakarībā var domāt par “Baiļu un trīsu” daļām, kas rakstītas 1843. gadā, uzturoties Berlīnē. Vispār pēc Berlīnes apmeklējumiem top virkne Kirkegora darbu, sākot ar “Vai nu — vai arī” (1843).

Tomēr jāuzsver, ka, ņemot vērā Berlīnes lekcijas, Šellinga ietekme daudz mazākā mērā — kā varētu domāt — ir tieši konstatējama.<sup>30</sup> Lai arī tiešais vienojošais motīvs ir Hēgeļa kritika,<sup>31</sup> tomēr Kirkegora “baiļu” jēdzienu tieši atvedināt no Šellinga “Pētījumu par cilvēka brīvības būtību un ar to saistītajiem priekšmetiem” (1809) “šausmām” nav tik pašsaprotami,<sup>32</sup> un Kirkegors maz ko domā gūt arī no agrīnā Šellinga “intelektuālā vērojuma” jēdziena “Transcendentālā ideālisma sistēmā” (1800), ko varētu izspēlēt pret prāta metodes pašreferenciālo pašpietiekamību.<sup>33</sup> Tādējādi galvenais un vienīgais īstenais motīvs, kas vieno Šellingu un Kirkegoru, nav

vis jēdzienisks vai metodoloģisks, bet gan *ontoloģisks*: “Ka-filozofijas” atklātā tumšā saule prāta evidences centrā.<sup>34</sup> Šis “Ka” (*Daß*) pie-saista Šellinga un arī viņa klausītāja Kirkegora (“īstenība”) uzmanību: pie tā viņi dodas kā pie Eiridīkes Pazemē; Šellings ar retorikas un vērojuma spēku (kā Orfejs ar mūzikas spēku) spējis no izsaukt, tomēr Kirkegora acīs viņam tāpat kā Orfejām tā jāzaudē, jo skatiens, ar kuru Šellings pūlas to saistīt, ir pārāk pieradis pie “Kas” (*quidditas*) būtību sistēmiska tvēruma. Kirkegors te labi jūt robežu starp izvērīto neiespējamo mērķi un izpildījumu. Tāpēc viņam “Ka” vairs nav aizsniedzams nedz ar intelektuālu vērojumu, nedz ar kādu sistēmisku metodi vai jēdzienu loģiku, bet gan vairs tikai ar “lēcienu”.

### Prāta aptumšošana un sabiedrība bez pasaules

Hāmanis, agrīnais romantisms, vēlīnais Šellings, Kirkegors, “prāta aptumšošanas” vēsturē ierakstāmi, vienlaikus iesaistot viņus “*sabiedrības bez pasaules*” kritikas vēsturē.

Modernitāte radījusi sabiedrību, kura zaudējusi īstenību. Tādā nozīmē aiziešanu no prāta evidentās dotības sev jādome kopā ar pasaules zaudējuma izjūtu, kas iniciējusi ne vienu vien filozofisku pasaules atkalatgūšanas projektu. Tādā nozīmē prāta aptumšošanas vēstures domātāju “slēptās ilgas” ir kādas svarīgas saiknes ar realitāti atgūšana, kas tā vien šķiet zudusi līdz ar modernitāti. Te, protams, varētu, ievērojami paplašinot prāta aptumšošanas vēstures ilgumu, domāt par jau jaunlaiku matemātiskajās dabaszinātnēs ielikto atsvešināšanos no empīriskās, pieredzes un pārdzīvojuma pasaules, vai par Heidegera metafizikas pārvarēšanu, respektīvi, Vakarzemes Pirmā Sākuma, kas sācies sen-grieķu filozofijā, domāšanas veida galu. Taču šobrīd būtiski šķiet izstrādāt “sabiedrības bez pasaules” konceptu, raugoties tieši uz industriālo, brīvā tirgus, demokrātisko un liberālo sabiedrību, kas veidojas, sākot ar Lielo franču revolūciju un modernitāti. Šī sabiedrība

“ietin” lietas preces un izmantojama objekta (plašāk: sabiedrisku priekšstatu) tiklā, kas mazina vai iluzori izdzēš lietas (t. i., īstenības) nekontrolējamību, pašbūtmī un pašpie-tiekamību — to, ka tās parādītos mums (kā reiz izteicās norietošā laikmeta rakstnieks) “tumšas un skaistas kā padebesis”.<sup>35</sup> Heidegers šo pašu lietu parādīšanās notikumu, kurā tam nav atņemta tā pašbūtme, apraksta kā “plašumu, no kura lietas nāk un kurā tās atgriežas”.<sup>36</sup> Šādā nozīmē sabiedrība bez pasaules ir sabiedrība bez plašuma, lai gan viena no tās ilūzijām ietin lietas visu tāļu un plašumu sasniegšanas un ātruma apoteozes “vēlmjapvalkos”. Pēc Heidegera domām, šie procesi nodod liecību par Eiropas domāšanas likteni, kurā fenomenu atklāšanās un nosaukšana pārtop par apziņas priekšstatoši konstitūējošo darbību un valodisku izteikumu. “Fenomeni vairs neparādās, bet gan piesakās [kādam]” noteiktā veidā, kurā šis “kāds” tos tver.”<sup>37</sup> Šī filozofijas ievirze iet kopsolī ar to, kas notiek jaunlaiku zinātnēs. Heidegers atsaucas uz kvantu fizikas pamatotāja Maksa Planka (1858–1947) izteikumu: “īstenība ir tas, ko var izmērīt”. Šī izteikuma sakarībā Heidegers izsakās: “Esamības jēga tādat ir izmērāmība, kurā nav pat tik svarīgi mērījumu “cik daudz”, cik šo mērījumu loma esošā kā priekšmeta meistarošanā un pārvaldīšanā. Šī izmērāmība ir jau ietverta Galileja domāšanā, kas izvērsusies vēl pirms [Dekarta] “*Discours de la Méthode*”.”<sup>38</sup> Heidegers — atsaucoties uz K. Marksu — pat izteiksies, ka šobrīd “cilvēks ir no priekšmetiskošanas laikmeta iegājis pasūtīšanas laikmetā: šajā mūs sagaidošajā laikmetā viss ar aprēķinu palīdzību ir pieejams kā pastāvīgi pasūtāms. Stingri runājot, nav pat vairs priekšmetu, bet gan tikai “lietošanas produkti”, kas pieejami lietotājam, kas pats ir ievietots produkcijas un lietošanas procesā”.<sup>39</sup>

Tādējādi sabiedrība bez pasaules rada vēlmju objektus vai, pareizāk sakot, vēlmes, kuru apmierinājums ir šīm vēlmēm radītie lietu iesaiņojumi: sabiedrība pašreferenciāli



noslēdzas no īstenības, par īstenību uzdodot to, kas nepretojas vēlmēm un ievēl vēlmju subjektu ilūzijā, ka īstenība arī ir šie radīto vēlmju objekti. Citiem vārdiem sakot: ir radusies sabiedrība, kurā cenšas izvairīties no īstenības “reālprezences”,<sup>40</sup> kas var ievainot, bet arī iniciēt reālu pieredzošā subjekta pārtašanās. Pat tie ceļi, ko kāds pūlas iestaigāt šajā sabiedrībā, lai iznāktu no tā vēlmju un tām domāto priekšstatu “ekrāna” aizmugures, ko rada sabiedrība bez pasaules, tiek tūlīt komercializēti un padarīti atkal par nekaitīgu pašreferenciālu nodarbi bez īstenības tieša tuvuma. Domājams, ka kustība, kas sākas filozofijā no Hāmaņa, agrīnā romantisma un vēlīnā Šellinga un turpinās Šopenhauera, Marksa un Kirkegora domā, ir kustība, kas visai ātri fiksē modernitātes pašreferenciālās noslēgšanās no īstenības norisi un mēģina uz šo norisi sniegt to satricinošo atbildi prāta evidentās pašdotības sev robežu, nedomājāmās esamības utt. domu virzienā. Tādējādi var izvirzīt pārdomām šādu tēzi: *prāta evidentās pašdotības sev robežu apstaigāšana un sabiedrības bez pasaules problēma ir kādas vienas norises aspekti*. Šo norisi tuvāk aprakstīt ir svarīgs uzdevums.

Viens no šīs norises aspektiem neapšaubāmi ir saskarsmes un komunikācijas problēma, ar kuru intensīvi spiesti nodarboties romantiski un Kirkegors: šīs problēmas dziļākais pamats ir nepieciešamība izveidot ironiskas runas vai netiešas komunikācijas stratēģijas kā veidus, kā runāt tad, kad pašreferenciālā valoda<sup>41</sup> noplicina lietas un ietin tās sabiedrības bez pasaules tīklos. Valoda tiek izprasta vairs tikai kā komunikācijas un apzīmēšanas instruments.

Šī pašreferenciālā noburtība izpaužas arī darbībā. Biheivioristiski ievirzītās vai uz komunikatīvo praksi orientētās sociālās teorijas apraksta sociālo interakciju shēmas, kurās darbojas, t. i., savu dzīvi organizē modernā sabiedrība. Šīs shēmas ir pašreferenciāla kāpinājuma noburtas. Filozofējošais sociologs Hartmuts Roza (*Hartmut Rosa*, dz.

1965) šajā sakarībā izsakās: “To veidu, kā pasauli pieredz un pasaulē dzīvo modernie subjekti, būtiski nosaka modernās sabiedrības kāpinājuma loģika. Šīs sabiedrības fundamentāla iezīme ir tā, ka šī sabiedrība var sevi stabilizēt tikai dinamiski, kas nozīmē, ka tā ne tikai īpašās situācijās ir spiesta orientēties uz izaugsmi, inovācijām un paātrinājumu, bet gan ir uz to visu orientēta strukturāli un pastāvīgi. [...] Tas ved pie aizvien lielākas dinamikas un vienlaikus — pie modernās sabiedrības attiecību ar pasauli deontoloģizācijas.”<sup>42</sup> Sabiedrības pašreferenciālā noslēgtība tiek reproducēta un kāpināta valodiskā un mērkracionālā noburtībā. Šo noburtību jau ļoti agri pamanīja Hāmanis un pret to savos darbos vērsās Kirkegors; šo noburtību vēlāk, Hāmaņa kultūras kritikas motīvus izmantojot, aprakstīja un no dažādiem skatpunktiem kritizēja virkne 20. gadsimta filozofu. Šī kritika ir tas, kas jāsauc par “nepabeigtu projektu”, t. i., projektu, kurā tiek meklēti ceļi viņpus sabiedrības bez pasaules.

## Avoti un piezīmes

- <sup>1</sup> “Prāta aptumšošanas” jēdziens, protams, būtu jāeksplicē plašāk. Dažus priekšlikumus eksplikācijai sk. grāmatā: Bičevskis R. *Savs vārds. Johans Georgs Hāmanis. Ievads viņa domāšanā*. Rīga: FSI, 2013.
- <sup>2</sup> Hamann J. G. *Sämtliche Werke*. Hist. krit. Ausgabe von Josef Nadler. Bd. 1–6. Wien, 1949–1957 (Wien, 2000). Bd. II. S. 200. Par šo vārdu lasījumu Hāmaņa un Herdera darbos sk. H. Graubenera piezīmes: Graubner H. *Der nächste Aeon wird wie ein Riese vom Rausch erwachen... Herders frühe und folgenreiche Fehldeutung von Hamanns Aesthetica in nuce*. In.: *Jahrbuch des Freien Deutschen Hochstifts*. Frankfurt am Main: Gebr. Knauer, 2009, S. 21–74.
- <sup>3</sup> Nadler J. *Johann Georg Hamann. Genesis — Gnosis — Agnosia*. Wien, 1948; Nadler J. *Die hellenische Renaissance*.

- Wissenschaft und Weltbild* 3, 1950, S. 449 un tālāk.
- <sup>4</sup> Berlin J. *Der Magus im Nodern. J. G. Hamann und der Ursprung des modernen Irrationalismus*. Hrsg. von Henry Hardy. Aus dem Englischen von Jens Hagedstedt. Berlin, 1995, S. 22.
- <sup>5</sup> Ibid., S. 47.
- <sup>6</sup> Ibid., S. 173–174.
- <sup>7</sup> Ibid., S. 163.
- <sup>8</sup> Domāju, ka vācu dominikāņu skolas jeb intertekstualitātes atklāšana ir viena no interesantākajām pēdējo gadu desmitu intrīgām viduslaiku filozofijas pētniecībā.
- <sup>9</sup> Novalis. *Werke*. Herausgegeben und kommentiert von Gerhard Schulz. 4. Auflage. München, 2001, S. 296.
- <sup>10</sup> Fichte J. G. *Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797/98)*. 2. Aufl. Hrsg. von Peter Baumanns. Hamburg, 1984, S. 109.
- <sup>11</sup> Uerlings H. Einleitung. In: *Theorie der Romantik*. Stuttgart, 2000, S. 24.
- <sup>12</sup> Frank M. *Eine Einführung in Schellings Philosophie*. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1995, S. 60.
- <sup>13</sup> Novalis, op. cit., S. 384–385.
- <sup>14</sup> Sk.: Henrich D. *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchungen zu Hölderlins Denken (1794/95)*. Stuttgart, 1992; Henrich D. Grundlegung aus dem Ich. Untersuchungen zur Vorgeschichte des Idealismus. Tübingen — Jena 1790–1794. Bd. 1–2. Frankfurt a. M., 2004; Frank M. *Unendliche Annäherung. Die Anfänge der philosophischen Frühromantik*. 2. Aufl. Frankfurt a. M., 1998.
- <sup>15</sup> Novalis, op. cit., S. 258.
- <sup>16</sup> Kierkegaard S. Abschliessende unwissenschaftliche Nachschrift. In: *Gesammelte Werke*. Hrsg. von Emmanuel Hirsch. Bd. 16. Gütersloh, 1962, S. 242 un tālāk. Par Hāmani un Kirkegoru sk.: Ringleben J. Sören Kierkegaard als Hamann-Leser. In: *Die Gegenwärtigkeit Johann Georg Hamanns. Acta der achten Internationalen Hamann-Kolloquiums an der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 2002. Hrsg. von Bernhard Gajek. Frankfurt am Main, 2005, S. 455–465; Vēvere V. Izcilākais humorists starp kristiešiem. Sērens Kirkegors par Johanu Georgu Hāmani. No: *Ziemeļu mags. Johans Georgs Hāmanis*. Sast. un zin. red. R. Bičevskis. Rīga: FSI, 2014, 227.–244. lpp.
- <sup>17</sup> Norādes uz Šellinga interesi par Hāmani sk.: Gajeks B. Nucleus in nuce. Hāmanis un viņa teksti. No: *Ziemeļu mags. Johans Georgs Hāmanis*. Sast. un zin. red. Raivis Bičevskis. Rīga, 2014, 39. lpp.
- <sup>18</sup> Cit. no: Kirchhoff J. *Schelling*. Reinbek, 4. Aufl., 2000, S. 58. Ksavjers Tiljets lieliski attēlo Šellinga lekciju kontekstu un iespaidu, kādu tās atstāja uz klausītājiem: Tilliette X. *Schelling*. 2. Aufl., 2004, S. 397 un tālāk.
- <sup>19</sup> Rohde P. P. *Kierkegaard*. Reinbek, 1998, S. 61.
- <sup>20</sup> Ibid., S. 70.
- <sup>21</sup> “Esmu par vecu, lai klausītos lekcijas, un Šellings ir par vecu, lai tās lasītu” (cit. no: Ibid., S. 74).
- <sup>22</sup> Sk. izmēlošo vēsturisko un tekstuāli kritisko pārskatu par Šellingu Kirkegora darbos un dzīves ceļos: Olesen T. A. Kierkegaards Schelling. Eine historische Einführung. In: *Kierkegaard und Schelling: Freiheit, Angst und Wirklichkeit*. Herausgegeben von Jochem Hennigfeld und Jon Stewart. Berlin / NewYork, 2003, S. 34.
- <sup>23</sup> Ibid., S. 60.
- <sup>24</sup> *Schelling im Spiegel seiner Zeitgenossen*. Hrsg. von Xavier Tilliette. Bd. I. Turin, 1974, S. 444.
- <sup>25</sup> Olesen, op. cit., S. 23.
- <sup>26</sup> Ibid., S. 59.
- <sup>27</sup> Par senās mantikas filozofisko relevanci sk. Volframa Hogrēbes lielisko grāmatu: Hoglebe W. *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen. Systeme Orphique de Iena*. 2., verbesserte Aufl. Berlin, 2013. Par Šellingu mantikas

- kontekstā Hogrēbe tur izsakās: “Pagājušo zina, tagadējo izzina, nākotnīgo nojauš. Zinātais tiek stāstīts, izzinātais tiek attēlots, nojaustais — pareģots”. Ar šiem vārdiem sākas Šellinga nepabeigtais darbs “Pasaulē laikmeti” (1813). Tur attēlotā spekulatīvā teogonija gan autora izpratnē ir tikai nākotnes jaunās mitoloģijas priekšspēle, kurā savienojas filozofija, zinātne un poēzija” (Hogrebe, op. cit., S. 205).
- <sup>28</sup> Šo motīvu varētu izsekot atsevišķā rakstā: Šellinga mitoloģijas filozofija un 20. gadsimta eksistences hermeneitikas projekti varētu būt salīdzināmi un aplūkojami perspektīvā ne tikai uz prāta aptumšošanas vēsturi un prāta evidentās pašdotības sev robežām.
- <sup>29</sup> Sk.: Olesen, op. cit., S. 61 un tālāk.
- <sup>30</sup> Pastarpinošie avoti pirmām kārtām ir vechēgelieša Karla Rozenkranca (1805–1879) grāmata (Rosenkranz K. *Schelling*. Danzig, 1843) un Šellinga drauga un sekotāja Henriha Stefensa (1773–1845) “Atstātie raksti”, kuriem ir Šellinga priekšvārds (*Nachgelassene Schriften. Mit einem Vorworte von Schelling*. E. H. Schroeder, Berlin, 1846).
- <sup>31</sup> Sk.: Hühn L. Sprung im Übergang Kierkegaards Kritik an Hegel im Ausgang von der Spätphilosophie Schellings. In: *Kierkegaard und Schelling...*, op. cit., S. 133–183.
- <sup>32</sup> Par baiļu/šausmu jēdziena lomu Šellinga un Kirkegora domāšanā no plašā literatūras klāsta sk.: Hennigfeld J. Angst — Freiheit — System. Schellings Freiheitsschrift und Kierkegaards Der Begriff Angst. In: *Kierkegaard und Schelling...*, op. cit., S. 103–115; Ringleben J. Freiheit und Angst. Heidegger zwischen Schelling und Kierkegaard. In: *Heidegger und die christliche Tradition*. Hrsg. von Norbert Fischer und Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Hamburg, 2007, S. 219–244; Hutter A. Das Unvordenkliche der menschlichen Freiheit. Zur Deutung der Angst bei Schelling und Kierkegaard. In: *Heidegger und die christliche Tradition*, op. cit., S. 117–132; Hennigfeld J. Die Freiheit der Existenz. Schelling und Kierkegaard. In: *Zeit und Freiheit. Schelling — Schopenhauer — Kierkegaard — Heidegger*. Hrsg. von Istvan M. Feher und Wilhelm G. Jacobs. Budapest, 1999, S. 83–94; Pocai R. Der Schwindel der Freiheit. Zum Verhältnis der Kierkegaards Angsttheorie zu Schellings Freiheitsschrift. In: *Zeit und Freiheit*, op. cit., S. 95–106.
- <sup>33</sup> Olesen, op. cit., S. 77.
- <sup>34</sup> Apakšproblēma (taču tāda, kas arī ved pie ontoloģiskas fundamentālproblēmas) te ir “iespējamība un aktualitāte”: Kosch M. “Actuality” in Schelling and Kierkegaard. In: *Heidegger und die christliche Tradition*, op. cit., S. 235–251. Par ontoloģisko problemātiku starp Šellingu un Kirkegoru sk. arī: Gyenge Z. Über die Begriffe der Zeit und des Seins in der Philosophie Schellings und Kierkegaards. In: *Zeit und Freiheit*, op. cit., S. 107–116.
- <sup>35</sup> Stifter A. *Bunte Steine*. München, 1983, S. 184.
- <sup>36</sup> Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 13. Frankfurt a. M., 1983, S. 207 un tālāk.
- <sup>37</sup> Heidegger M. *Gesamtausgabe*. Bd. 15. Frankfurt a. M., S. 357.
- <sup>38</sup> Ibid., S. 355.
- <sup>39</sup> Ibid., S. 388.
- <sup>40</sup> “Reālprezences” jēdzienu piedāvā Boto Štrauss (dzim. 1944) mākslas sakarībā un ar to saistīts arī cits viņa jēdziens, kura analogi labi pazīstami 20. gadsimta sākuma filozofijā — “atkalsatikšanās ar primāro” (sk.: Strauß B. *Aufstand gegen die sekundäre Welt*. München / Wien, 1999). Šiem jēdzieniem ir gan filozofiska (eksistences filozofija, Heidegers u. c.), gan teoloģiska (“pavisam Citādā”) pieredzes tematizācijas), gan literāra (R. Borhards, H. fon Hofmanstāls u. c.) vēsture.
- <sup>41</sup> Par valodas iespējām (pašreferencialitāte un fenomenalitāte) J. G. Hāmaņa un No-

valisa domas kontekstos sk.: Bičevskis R. Eņģeļu valoda = Language of angels. No: *Latvijas Universitātes raksti = Acta Universitatis Latviensis = Scientific papers University of Latvia*, 2012, 784. sēj., 97.–103. lpp.

<sup>42</sup> Rosa H. *Weltbeziehungen im Zeitalter der Beschleunigung. Umriss einer neuen Gesellschaftskritik*. Frankfurt a. M., 2012, 2. Aufl., 2013, S. 14.

## Par autoru

*Dr. phil. Raivis Bičevskis* ir Latvijas Universitātes Vēstures un filozofijas fakultātes asociētais profesors. Zinātniskās intereses: vācu filozofija no vēlīnajiem viduslaikiem līdz mūsdienām, vācu un Baltijas intelektuālo tradīciju saikne, J. G. Hāmaņa, J. G. Herdera, M. Heidegera un L. Klāgesa filozofija, fenomenoloģija, hermeneitika, ideju un intelektuālā vēsture, humanitāro zinātņu filozofiskās problēmas, pieredzes teorijas, filozofiskā antropoloģija.

## About the Author

*Dr. phil. Raivis Bičevskis* is a professor at the University of Latvia, Faculty of History and Philosophy. Research interests: German philosophy from the late Middle Ages till the modern time, link between the German and Baltic intellectual traditions, philosophy of J. G. Hamann, G. Herder, M. Heidegger and Ludwig Klages, phenomenology, hermeneutics, history of ideas and intellectual history, philosophical problems of the humanities, theories of experience, philosophical anthropology.

## ORPHEUS IN THE UNDERWORLD: OBSCURING OF MIND AND SOCIETY WITHOUT THE WORLD

**Raivis Bičevskis**

*Raivis.Bicevskis@lu.lv*

**Key words:** *obscuring of mind, society without the world, J. G. Hamann, Romanticism, S. Kierkegaard, F. V. J. Shelling, M. Heidegger*

The aim of the article is to describe and interpret the way of 19th and 20th century European philosophy as a process of “obscuring of mind” where mind loses the status of evidently clear self-givenness. “Obscuring of mind” is a reaction to such relations with reality which began to develop since the late 18th century, i.e. coinciding with the beginning of modernity. Thinkers like J. G. Hamann, F. V. J. Shelling, S. Kierkegaard and F. Nietzsche turned against such relations. They surmise and outline the framework of the modern society which secludes itself self-differentially losing the link with the “world”. This modern society can be called also “society without the world”. The article focuses on the fact that the thinkers of “obscuring of mind” are simultaneously critics of “society without the world”.